

طبع بأمر من صاحب الجلالة الأمير المؤمنين الحسن الثاني نصره الله

المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

تَرْتِيبُ الْفُرُوقِ وَإِخْتِصَارُهَا

تأليف

أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري

المتوفى سنة 707 هـ

رتب فيه واختصر فروق شهاب الدين القرافي
في القواعد الفقهية

تحقيق

الأستاذ عمر ابن عباد
خريج دار الحديث الحسنية

الجزء الأول

1414 هـ - 1994 م

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.
وبعد، فإن كتاب الفروق في القواعد الفقهية لمؤلفه الإمام العلامة، الفقيه الأصولي الكبير، الجامع بين علوم النقل والعقل، أبي العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي رحمه الله، كتاب جليل القدر، عظيم الفائدة، انتشر نفعه، وذاع صيته بين العلماء منذ تأليفه، وظل عمدة للفقهاء، ومرجعا لهم في كثير من الأحكام الفقهية، والفروع والمسائل الجزئية، المؤسسة على أصول الشريعة، أو قاعدة من قواعد الكلية، بحيث لا يكاد كتاب من أمهات الفقه يخلو من ذكره والإشارة إليه.

ومن ثم كان لهذا الكتاب أهميته الخاصة، ومكانته البارزة بين تلك الكتب والمؤلفات القيمة التي ألفها العلماء في هذا الموضوع على مختلف مذاهبهم الفقهية في تأصيله لتلك القواعد على مذهب الإمام مالك رحمه الله وأصوله المعتمدة.

غير أن الإمام القرافي رحمه الله لم يأخذ في كتابه هذا بالطريقة المعروفة والمعتادة عند الفقهاء في التصنيف على الأبواب، فلم ينهج فيه منهج الترتيب والتبويب، ولم يسلك فيه مسلك التصنيف الذي يضم مجموعة من القواعد والأحكام، ويُنزجها في باب، وإنما جمع الفروق بين القواعد الفقهية التي اشتمل عليها، وضمها بكيفية متتابعة تجعل القارئ والدارس ينتقل بين فرق وآخر، وقاعدة وأخرى، متتبعا للكتاب، وباحثا عن الفرق الذي يعنيه ويهمه في مسألة من المسائل أو جزئية من الجزئيات، أو قاعدة من قواعد الكلية.

وقد يسر الله لهذا الكتاب ولمؤلفه من يقوم في عصره بدراسة وافية له، فاستوعبه وحصله وتعمق فيه، فعمل على اختصاره وترتيبه على أساس إرجاع كل مجموعة من القواعد فيه إلى العلم الذي تنتمي إليه، وإلى الباب الذي يناسبها وتدرج فيه من الأبواب الفقهية، فكان نيلكم هو العالم الجليل، والفقيه الكبير، والصوفي الورع الشهير تلميذ القرافي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمانه هجرية (707 هـ).

فقد عمد هذا الفقيه المتمكن من علوم النقل والعقل، إلى كتاب شيخه القرافي في الفروق، فاخصره ورتبه ويوبه، ونبه على ما ظهر له فيه، وألحق به ما يناسبه مما لم يذكره القرافي من المسائل والقواعد. فجاء كتاب الترتيب هذا كتابا مكتملا وافيا، وفي صياغة وصورة جديدة، جمعت بين ما اشتمل عليه الكتاب الأصلي من القواعد الكلية وتفرعاتها الجزئية، وبين تلك المزايا والفوائد المشار إليها، والتي ميزت كتاب ترتيب الفروق واختصارها، مما يساعد على الرجوع إليها والانتفاع بها في يسر وسهولة ووضوح وجلاء.

وقد ظل هذا الكتاب الفقهي الهام تراثا مغمورا بين رفوف المكتبات العامة، مكنوزا بين خزانها العلمية الوفيرة، حتى أراد الله إظهاره لحيز الوجود، وأخراجه للانتفاع به من العلماء، فوقع اختيار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية عليه ليكون ضمن كتب التراث الإسلامي، والدراسات العلمية القيمة التي تطبعها الوزارة سنويا، وتصدرها في شهر رمضان من كل عام، وعهدت إلى أحد الأساتذة العلماء المتخرجين من دار الحديث الحسنية هو الأستاذ ابن عباد عمر، لما عُرف عنه من اهتمام بالفقه وأصوله وقواعده وغيرها من العلوم الإسلامية، فاستجاب للقيام بهذا العمل العلمي الهام، فأولاه عناية واهتماما، وبذل مجهوداً حميدا في اقتحام الميدان، واستسهال الصعاب، وواصل العمل في تحقيق هذا الكتاب على ما هو عليه من كبر الحجم، وسعة الموضوع ودقة العبارة، وتنوع المضمون وتشعب المحتوى، مما جعله موسوعة من العلوم والمعارف المختلفة والأبواب والفصول الفقهية المتعددة.

وانطلاقا من الرسالة الدينية والعلمية التي تظلمع بها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في مضمناً إحياء التراث الإسلامي وطبعه ونشر أمهات كتبه الوفيرة المفيدة. واعتباراً للاهمية والمكانة الكبيرة التي لكتاب الفروق للإمام القرافي، واختصاره وترتيبه الذي الفه تلميذه الشيخ البقوري رحمهما الله.

فإن الوزارة يسعدنا أن تطبع هذا الكتاب الذي يحمل عنوان :

«ترتيب الفروق واختصارها»، وأن تصدر الجزء الأول منه في مطلع شهر رمضان المبارك لعام 1414 هـ، على أن تتبعه بالجزء الثاني المتمم للكتاب في غضون الشهور القليلة القادمة بحول الله، وذلك حتى يكون مكتملا، ومرجعا بين أيدي السادة العلماء المتمكنين، والأساتذة الباحثين، والطلبة الدارسين، المهتمين بدراسة الفقه الإسلامي والمتخصصين في أصوله وفروعه، وأدلته ومقاصد الشريعة الإسلامية الحكيمة.

وإن الوزارة لتسأل الله العليّ القدير أن يجعل طبع هذا الكتاب في سجل الأعمال الصالحة والحسنات الخالدة والمكارم الحميدة لمولاتنا أمير المؤمنين حامي الوطن والدين، جلالة الحسن الثاني، وأن يكون من الثمار الطيبة لغرسه الطيب المبارك، المتمثل في مؤسسة دار الحديث الحسنية التي أسسها أعزه الله على تقوى من الله ورضوان، لتكون إشعاعا مستمرا للعلوم الإسلامية، ولتنظّل منارا للعرفان، وأن ينفع الله به العلماء والفقهاء وكافة الدارسين والباحثين وكافة المسلمين، ويجعل العمل فيه خالصا لوجهه الكريم، وأن يقر الله عين جلالة أمير المؤمنين بولي عهده الأمجد، صاحب السمو الملكي الأمير الجليل سيدي محمد، وصنوه الأسعد صاحب السمو الملكي الأمير المجيد مولاي رشيد، وأن يحفظه في كافة أسرته الملكية الشريفة، إنه سبحانه سميع مجيب.

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية
الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبي الله ورسوله الامين، سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن كتاب ترتيب الفروق واختصارها لمؤلفه الجليل، الفقيه الأصولي الكبير، الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمائة هجرية (707 هـ)، يعتبر تراثاً فقهياً هاماً بين كتب تراث الفقه الاسلامي وقواعده الفقهية العامة على مذهب الإمام مالك رحمه الله.

ذلك أن مؤلفه رحمه الله اختصر فيه ورتب فيه كتاب الفروق بين القواعد الفقهية لشيخه الجليل، فريد دهره ووحيد عصره، الإمام المحقق أبي العباس، شهاب الدين احمد بن ادريس القرافي رحمه الله. ومكانة كتاب الفروق، وأهميته العلمية من المعرفة والشهرة بمكان، ولا تخفى على اصحاب الفضيلة العلماء مشرقاً ومغرباً، منذ تأليفه في القرن السادس الهجري، حيث ظلوا يرجعون إليه ويعتمدونه في كثير من الفروع والمسائل الجزئية، المؤسسة على القواعد الكلية الفقهية، ولا يكاد كتاب من الكتب الواسعة في الفقه وقواعده، وأصوله يخلو من ذكره والاشارة اليه، والاستشهاد بكلامه وقواعده.

وقد أوضح شهاب الدين القرافي نفسه هذه الأهمية والمكانة التي لكتابه الفروق في فقرات من ديباجته التي قدم بها لكتابه هذا حيث قال فيها رحمه الله.

«أما بعد، فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً اشتملت على أصول وفروع. وأصولها قسمان :

أحدهما المسمى : بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الامر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جلية، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجمال، فبقي تفصيله لم يتحصّل.

وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، ويقدر الإحاطة بها يعظّم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تناقّس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجدّ، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يُخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهي، وانتهى العمر ولم تقص نفسه من طلب مآها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات،

واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما اشرق فيه من البيان، فبين المَقامين شأواً بعيداً، وبين المنزلتين تفاوتاً شديداً.

وقد ألهمني الله تعالى بفضلُه أن وضعتُ في أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئاً كثيراً مفرقاً في أبواب الفقه، كل قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها، ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها وبيانها والكشف عن أسرارها وجعلها لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر مما إذا رآها مفردة، وربما لم يقف إلا على اليسير منها هناك لعدم استيعابه لجميع أبواب الفقه، وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها، بخلاف اجتماعها وتظايرها، فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة، وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة، وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطاً وإيضاحاً، فإني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع لأنه أخص بكتب الفروع، وكرهت أن أجمع بين ذلك وكثرة البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب إلى حد يغسر على الطلبة تحصيله. أما هنا فالعذر زائل، والمانع ذاهب، فاستوعب ما يفتح الله به إن شاء الله تعالى، وجعلت مبادئ المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين، فإن وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق، وهما المقصودتان، وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما، وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك، فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى، لأن الضد يظهر حسنة الضد ويضدها تتميز الأشياء، وتقدم قبل هذا كتاب لي سميت كتاب (الإحكام في الفرق بين الفاوي والأحكام، وتصريف القاضي والإمام، ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة لأسرار هذه الفروق، وهو كتاب مستقل يستغنى به عن الإعادة هنا. فمن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابهِ، وعوائد الفضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع، وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها، فله من الشرف على تلك الكتب شرف الأصول على الفروع، وسميته لذلك (أنوار البروق، في أنواع الفروق)، ولك أن تسميه كتاب الأنوار والأنواع)، أو كتاب (الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية)، كل ذلك لك، وجمعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة، وأضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب لغيرها».

ومن خلال هذه المقدمة التي أتى بها الإمام شهاب الدين القرافي عن كتابه الفروق ومكانته العلمية تتجلى كذلك نفس المكانة التي لكتاب اختصاره وترتيبه من طرف الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، حيث اختصر فيه كتاب الفروق، ورتب قواعده وفق العلوم المختلفة وعلى الأبواب الفقهية، وألحق به وأضاف إليه ما يناسبه من القواعد والمسائل والفروع المماثلة، ونبه فيه على ما لم يذكره شيخه القرافي، فجاء كتاب الترتيب هذا صورة وصياغة جديدة لكتاب الفروق، تيسر الاستفادة منه والانتفاع به، وتسهل الرجوع إلى قواعده ومسائله، وتعين على ادراكه وفهمه، وعلى استيعابه وتحصيله.

وانطلاقاً من هذه المكانة التي لكتاب ترتيب الفروق كتراث فقهي جليل، وإنتاج مغربي أصيل. يكشف عن اهتمام علماء الغرب الإسلامي في الأندلس والمغرب بهذا العلم المتصل بأصول الفقه وقواعده الكلية، ويبرز مدى تمكنهم منه وتعمقهم فيه، وأساهمهم بالتأليف بين تلك المؤلفات القيمة الخالدة التي ألفها علماء اجلاء في هذا العلم، ودونها فقهاء أعلام على اختلاف مذاهبهم الفقهية، وتنوع

توجهاتهم العلمية. امثال قواعد الاحكام في مصالح الانام لسلطان العلماء عز الدين ابن عبد السلام، والاشباه والنظائر لكل من الامامين، جلال الدين السيوطي، وابن نجيم الحنفي، وقواعد الفقيه ابن رجب الحنبلي، واصول الفتيا في المذهب المالكي للفقيه محمد بن حارث الخشني الاندلسي، والقواعد للفقيه المغربي الصليح محمد المقرري، والكليات للفقيه ابن غازي العثماني المكناسي، وشرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب لمؤلفه الفقيه الشيخ احمد المنجور، وغيرهم من العلماء الذين القوا في القواعد الفقهية، وأصلوها في مؤلفاتهم القيمة، سواء منهم علماء المشرق والمغرب، رحمهم الله أجمعين.

وإدراكا من وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية لتلك الأهمية العلمية التي لكتاب ترتيب الفروق واختصارها بين تلك المؤلفات القيمة التي اشترت الي بعضها فقد ارتأت طبعه ضمن كتب التراث الاسلامي والدراسات الاسلامية التي تطبعها وتصدرها في مطلع شهر رمضان من كل عام، لتيسير الاستفادة منه والانتفاع به من طرف السادة العلماء المتمكنين، والاساتذة المتخصصين، والدراسين الباحثين المهتمين بالفقه واصوله وقواعده، وعهدت إلي بمراجعتة وتحقيقه، فتهيبت في اول الامر القيام بمثل هذا العمل العلمي الهام، لما أعرف عن الكتاب من أنه كتاب مترامي الاطراف، واسع الموضوع، عميف الأسلوب، متضمن لعلوم كثيرة، ومصنفات عديدة، ومشمتمل على أسماء واعلام علمية وفيرة، جعلت منه موسوعة فقهية كبيرة، يتطلب تحقيقها جهداً كبيراً، وصبراً جميلاً متواصلاً.

غير أنني بعد التفكير والتأمل، استحضرت الكلمة المعروفة بين العلماء، والقائلة : ما لا يُدْرَك كله، لا يُتْرَك كله او جله» فجَدَّدت الازادة، وشحذت العزيمة، وشرعت في عمل التحقيق والمراجعة، متوكلاً على الله تعالى، ومعتمداً عليه سبحانه، ومستعينا به جل علاه، وسائلاً منه سبحانه العون والمدد، والتوفيق إلى السداد والصواب، واضعاً نصب عيني أن يكون حسبي انني ساهمت في العطاء العلمي الفقهي بتحقيق هذا الكتاب المخطوط، واخراجه الى حيز الوجود، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت، واليه انيب.

وقبل الشروع في العمل كان لابد من التعرف والاطلاع على ما هو موجود من نسخ هذا المخطوط بالخزائن المغربية العامة، والتأكد والتثبت من توثيق الكتاب، وصحة نسبته الى مؤلفه، وسلوك خطة ومنهج علمي في تحقيقه واخراجه سليماً في نصه، ومضمونه، فأمكن، والحمد لله، الاطلاع على ذلك من الخزانات العامة والمكتبات الآتية :

- 1.- نسخة الخزانة العامة بالرباط، تحمل رقم 2621 د
- 2.- نسخة الخزانة الحسنية بالرباط تحمل رقم 11844
- 3.- نسخة ثانية بالخزانة الحسنية تحمل رقم 11778
- 4.- نسخة خزانة القرويين بفاس تحمل رقم 1269.
- 5.- نسخة من الخزانة الوطنية بتونس، رقم 3580.
- 6.- نسخة ثانية من تونس رقم 6755.

أما نسخة الخزانة العامة بالرباط، فهي نسخة نامة مكتوبة بخط مغربي اندلسي واضح، تختلف كتابته من باب الجهاد، مما يفيد ويعطي أنها كتبت من طرف ناسخين، مسطرتها 25، طولها 28 × 20 يبدو عليها اثر القدم عارية، عن اسم الناسخ، وتاريخ النسخ عليها طُررَّ في بعض الصفحات تدل على انها مقروءة ومصححة.

أما نسخة الخزانة الحسينية رقم 11844، فهي كذلك نسخة تامة، مكتوبة بخط مغربي أندلسي واضح، عارية عن ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ طولها 20 × 14 مسطرتها 21، وتبدو من حيث الخط والجدة انها متأخرة النسخ بالنسبة الى نسخة الخزانة العامة، وإلى النسخة الثانية بالخزانة الحسينية رقم 11778، فهذه النسخة المكتوبة بخط مغربي يبدو عليها اثر القدم والقراءة من خلال الطرز الموجودة بهامشها، وهي مبتورة بعد الصفحات الاولى منها الى باب النكاح، عارية كذلك عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

أما عن نسخة القرويين، فهي كذلك تامة مكتوبة بخط مغربي جميل، يبدو عليها أثر القدم، طولها 20 × 15، مسطرتها 28، مذكور فيها تاريخ النسخ بأرقام خاصة غير متعارفة عندنا.

أما نسخة الخزانة الوطنية بتونس رقم 3580، فهي نسخة تامة مكتوبة بخط شرقي، استخرجت من ميكرو فيلم بالخزانة العامة بالرباط، فجاءت صفحاتها دكناء تصعب قراءتها والاستفادة منها بسهولة، وتعتبر أقدم هذه النسخ من حيث انها مذكور فيها اسم الناسخ، ومثبت فيها تاريخ النسخ بسنة 878، اي القرن التاسع الهجري على يد ناسخها محمد أبي الفتح بن محمد الحسني المدني بالقاهرة المحروسة. طولها 20 × 15، مسطرتها 28 غير انها مليئة بالأخطاء النسخية الاملائية والنحوية، اضافة الى ما هي عليه من صعوبة القراءة، كتب على صفحاتها الأولى تصويب نسبة كتاب ترتيب الفروق هذا الى مؤلفه أبي عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري، من طرف الشيخ عمر حمدان، استدراكا على نسبه في أول صفحة من النسخة التونسية الأخرى الى الفقيه محمد المقرئ.

وهذه النسخة الثانية من تونس رقم 6755، هي كذلك نسخة تامة، مكتوبة بخط شرقي مقروء طولها 23 × 15، مسطرتها 22، وهي تبدو قديمة ولكنها بعد النسخة الاولى، حيث انها مؤرخة النسخ بتاريخ صفر عام خمسين ومائة والـف، على يد ناسخها محمد بن عبد القادر الفاسي رحمه الله، وهي تبدو سليمة جدا من الأخطاء النسخية بالمقارنة مع سابقتها، وهي كذلك صعبة القراءة لكون صفحاتها دكناء، حيث استخرجت من ميكرو فيلم واقاني به احد الاساتذة الافاضل من علماء تونس جزاه الله خيرا.

وبعد الاطلاع عليها كلها امكن لي من خلال هذه النسخ والمقارنة بينها أن أعتد في التحقيق والتصحيح على ثلاث نسخ منها : نسخة الخزانة العامة، ورمزت اليها بحرف العين هكذا ع. ونسخة الخزانة الحسينية المكتملة، ورمزت لها بحرف الحاء هكذا ح، وذلك لما يبدو على الاولى من كونها قديمة الكتابة، سليمة او قليلة الأخطاء، مقروءة ومصححة من طرف بعض العلماء كما يظهر ذلك من خلال الطرز الموجودة بهامشها، فاعتبرتها الأصل، واتخذتها النسخة الاولى، وقابلتها على نسخة الخزانة الحسينية لوضوحها وسلامتها، وقلة اخطائها، واستعنت - كلاً ما استوفقتني كلمة او عبارة في الكتاب - بالرجوع الى النسخة التونسية 6755، لكونها اسلم وادق من الأخرى وان كانت أقدم منها. اما نسخة خزانة القرويين فلم يتح لي أن احصل عليها في تحقيق هذا الجزء الاول والنصف الاول منه، على أمل ان تكون بين يدي في تحقيق ومراجعة النصف الثاني منه بحول الله.

وكان لا بد بعد هذا من التثبت من توثيق الكتاب والتأكد من صحة نسبه الى مؤلفه الشيخ البقوري، وكان اعتمادي ومرجعي في ذلك على امرين :

الامر الاول النسخ المخطوطة للكتاب، والتي كلها تنسبه الى المؤلف المذكور،

الأمر الثاني : كتب التراجم التي ترجمت لهذا المصنف، وتنسب له هذا الكتاب بعبارة : «وله كلام على كتاب الشهاب القرافي في الأصول»، أو عبارة ولهُ حاشية عليه، كما تنسب له كتاب إكمال الأكمال في الحديث على صحيح الإمام مسلم، وهذا الكتاب نص عليه المؤلف نفسه، وذكره في ثنايا كلامه على إحدى القواعد الفقهية الواردة فيه.

وكما ورد في حديث : الأمة لا تجتمع على ضلالة، فإن اجتماع هذه النسخ الخطية وكتب التراجم كلها على نسبة هذا الكتاب الى مؤلفه البقوري لهو مما يفيد اليقين ويبعث على الاطمئنان. والاشكالية التي تشغل البال، ولم يقع التاكيد منها بعد، خاصة بعد الاتصال بأصحاب الفضيلة العلماء ذوي البحث والاختصاص في التراث العلمي والتاريخ الاسلامي، هي نسب المؤلف البقوري بالياء المثناة او البقوري بالياء الموحدة، حيث نجد نفع الطيب للمقري بذكره بالياء، وينسب ذلك للمقري في كتابه الخطط، بينما الديباج لابن فرحون، وكل من ينقل عنه من الأعلام للفقيه القاضي محمد بن ابراهيم المراكشي، والاعلام لمؤلفه العلامة الزركلي يذكرونه بالياء الموحدة وينصون على ذلك، وكلهم يتفقون على ان بقورة بالياء او الباء والقاف المشددة بلد بالاندلس هي مولد صاحب هذا الكتاب، على أن البحث العلمي المتواصل سيصل بنا الى تحقيق هذه المسألة، وإن كان يبدو أن الراجح هو ما ذكره ابن فرحون في الديباج، ونقله عنه المتأخرون من كونه البقوري بالياء الموحدة وتشديد القاف، وهو ما وقع الميل اليه والاطمئنان اليه، وجعله في عنوان الكتاب، على أمل ان يصادف الحق والصواب.

أما عن النهج الذي سلكته في التحقيق فيمكن إجماله في النقاط الآتية :

(1) الاكتفاء بالمقابلة على نسختين، والاستعانة بنسخة ثالثة كلما دعت الضرورة لذلك، نظراً لكون هذه النسخ متساوية في مضمون الكتاب ومحتواه، ولتعد المقابلة على أكثر من ذلك من طرف شخص واحد، وبالنسبة لكتاب أكبر الحجم مثل هذا الكتاب.

(2) الحرص على تصحيح النص وسلامته من الأخطاء النسخية الاملائية والنحوية التي لا تخلو منها نسخة من هذه النسخ كلها على تفاوت بينها في ذلك.

(3) ربط كل قاعدة من قواعد هذا الكتاب بالفرق المقابل لها في الكتاب الاصيلي الذي هو الفرق للإمام القرافي، والاشارة الى ذلك في الهامش، والى الجزء والصفحة التي يوجد فيها الفرق بالنسبة للطبعة الاولى لكتاب الفرق، التي صدرت عن مطبعة دار احياء الكتب العربية بتاريخ رجب الفرد سنة 1344 هـ. على انه اذا تعددت الطباعة واختلفت نسخها، فإن ذكر الفرق وحده يُقرّب الرجوع اليه بقطع النظر عن الصفحة التي يوجد فيها بالنسبة لهذه الطباعة او طبعة اخرى جديدة. بحيث يسهل الرجوع الى ذلك الفرق عند ارادة التوسع فيه او استيضاح ما يكون قد غمض على الدارس والباحث في مطالعته ومراجعته لترتيب الفرق واختصارها، إذ الإيجاز والاختصار قد يبقى معه المعنى احياناً غامضاً غير واضح يحتاج الى مزيد من التفصيل والبيان.

(4) ومراعاة لذلك، فقد كنت احياناً آتي بعبارة من كتاب القرافي لتوضح عبارة او مسألة عند الشيخ البقوري، وأذكر ذلك في الهامش.

(5) نظراً لما لحاشية عمدة المحققين سراج الدين ابي القاسم قاسم بن عبد الله الانصاري المعروف بابن الشاط، والمسماة أدرار الشروق على أنوار الفرق من اهمية ومكانة، في تصويب

وتصحيح كثير مما ورد في كتاب الفروق للقرافي حتى قال اهل التحري والاحتياط. في شأن هذه الحاشية : «عليك بفروق القرافي، ولا تقبل منها الا ما قبله ابن الشاط، وذكر بعض الافاضل الموثوق بهم أن قائل هذه العبارة هو الشيخ احمد بابا النتبكتي صاحب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، وغيره من المؤلفات العلمية القيمة، نظرا لذلك فقد كنت في كثير من الأحيان أوتي بتعليقاته في الهامش، وأذكر تحقيقاته فيه، لما فيها من تدقيق وتصويب في المسألة وفائدة علمية جديدة، فجاء هذا الكتاب في تحقيقه جامعا بين ما عند البقوري في اختصاره، وما عند القرافي في اصل كتابه، وما عند ابن الشاط في تعقيبه وافاداته الدقيقة.

(6) احيانا قليلة كنت بكل تواضع أعقب على كلام ابن الشاط حين ما أراه يستنتج من كلام القرافي ما قد يكون بعيدا عن مراده وقصده من القاعدة او العبارة، وحينما أراه يقسو عليه في اسلوبه، فأحاول التصويب والتوفيق بين كلام هذين العالمين الجليلين اللذين لهما من التمكن والتضلع في العلوم النقلية والنقلية ما هو غني عن كل بيان.

(7) خرجت ما في الكتاب من الآيات القرآنية وذكرت السورة ورقم الآية في المصحف الكريم، كما خَرَجْتُ كُلَّ مَا امكن لي تخريجُه من الاحاديث النبوية الواردة في الكتاب، افادة للقارىء وتسهيلا عليه في البحث عن موضوع الآية او راوي الحديث ومُخْرِجه.

(8) كنت أستطرد احيانا، فأصحح كلمة او عبارة، او أشرح مصطلحات علمية أو بلاغية او منطقية أو نحوية، وأستشهد لها بابيات من منظومة المنطق، او منظومة الفقيه ابن مالك، بقصد الاستشهاد لذلك التصويب والتصحيح، وتذكيرا لبعض الدارسين والباحثين بتلك القواعد والمصطلحات، وتيسيرا لهم على استحضارها واستيعابها، علما مني بأنها من المعلومات البديهية والضرورية لدى علمائنا الاجلاء، ولكنها مفيدة لبعض الدارسين.

(9) لم أتعرض لما في الكتاب من مؤلفات وأعلام تردُ في ثناياه، فلم أتعرض للبحث عنها كلها، ولترجمتها كلها، نظرا لكونها موجودة في الكتب المتخصصة في تراجم العلماء وطبقاتهم على اختلاف مذاهبهم، وحتى لا يخرج الكتاب عن الحجم المطلوب والهدف المنشود.

تكررت بعض التراجم القليلة حين يرد ذكرهم بوصف أو إضابة كتاب كأن يقال : صاحب القبس، أو صاحب المقدمات، او صاحب الطراز مثلا، وهي تراجم قليلة بالمقارنة مع وفرة التراجم الأخرى الموجودة داخل الكتاب، والتي لم أتعرض لها اختصارا وإيجازا.

هذا هو المنهج الذي نهجته وسلكته، والمجهود الذي بذلته في تحقيق هذا الجزء الاول وتصحيحه من كتاب ترتيب الفروق واختصارها.

وسيالاحظ القارىء أنني لم أتعرض لدراسة عن هذا الكتاب ومؤلفه، تبرز بتفصيل، الجوانب التي يتميز بها بالنسبة الى الاصل الذي هو كتاب الفروق، فقد رأيت أن ارجئها الى حين استكمال الكتاب كله بإتمام تحقيق النصف الثاني منه في الشهور القادمة بحول الله، لتتم الصورة الكاملة والنظرة العامة عن الكتاب، ويمكن استيعاب جوانب الاختصار والتعقيبات التي جاءت فيه، وتكون الدراسة بذلك وافية، وتصدر في جزء خاص بها ان شاء الله تعالى وبِعونه وتوفيقه، خاصة اذا ما علمنا ان شخصية الشيخ البقوري مغمورة، وأن الكتب التي تعرضت لترجمته لم تتوسع فيها، وإنما تقتصر على

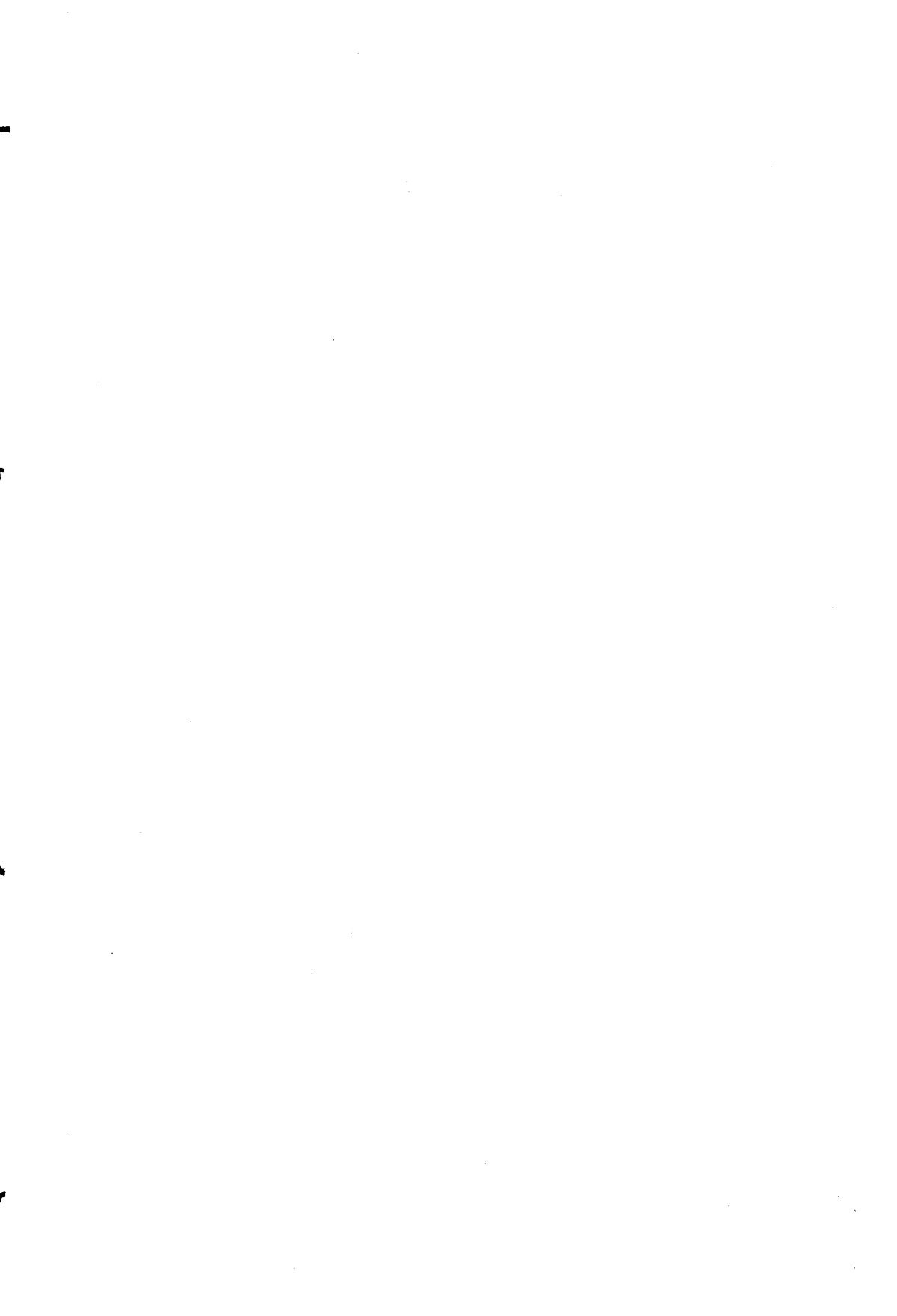
تناولها بايجاز لا يمكن من تكوين دراسة شاملة ومعقدة عنه، ولا يساعد مما يتطلب المزيد من البحث والوقت الكافي لذلك.

وإذا كنت أقدمت على تحقيق هذا الكتاب بانجاز لجزءه الأول منه، ومواصلة العمل في الجزء الثاني فإنني لا أدعي أنه قد بلغت الكمال في هذا العمل العلمي الواسع، فحسبي كما ذكرت، أن أكون قد عملت على اخراجه من عالم المخطوط، ويسرته ليكون ضمن ما هو مطبوع، وأمل وأرجو أن يزودني اصحاب الفضيلة العلماء والاساتذة الاجلاء المتخصصون في مجال تحقيق التراث ونشره بما يروونه من ثغرات او يبدولهم من ملاحظات، حتى يمكن تداركها في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وأختم هذه المقدمة بالعبارة التي أتى بها الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مقدمة مختصره الفقهي حيث قال رحمه الله :

والله المسؤول ان ينفع به كل من قرأه أو حصله أو سعى في شيء منه، فَمَا وَاللَّهِ بِعِصْمِنَا مِنَ الزَّلَلِ، وَبِوَفْقِنَا فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ، وَأَعْتَذِرُ لِنُورِي الْإِلْبَابِ مِنَ التَّقْصِيرِ الْوَاقِعِ فِي هَذَا الْعَمَلِ، فَمَا كَانَ مِنْ نَقْصٍ كَمَلُوهُ، وَمِنْ خَطَأٍ أَصْلَحُوهُ، فَقَلَّمَا يَخْلُصُ مُصَنِّفٌ مِنَ الْهَفَوَاتِ أَوْ يَنْجُو مُؤَلِّفٌ مِنَ الْعَثَرَاتِ. وَفِي مَعْنَى ذَلِكَ : قَلَّمَا يَنْجُو مُحَقِّقٌ مِنَ الْهَفَوَاتِ، أَوْ يَسْلَمُ بَاحِثٌ مِنَ الْمَلَاخِظَاتِ. وَالْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءِ الْقَصْدِ، وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ وَيَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ، وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

المحقق : ذ. عمر ابن عباد



ترجمة الإمام الفقيه أحمد بن إدريس القرافي* مؤلف كتاب الفروق في القواعد الفقهية :

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء : إدريس بن عبد الرحمن ابن عبد الله الصنهاجي المصري : الإمام العلامة، وحيدٌ دهره، وفريدٌ عصره — أحد الأعلام المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، رحمه الله تعالى، وَجَدَّ في طلب العلوم، فبلغ الغاية القصوى، فهو الإمام الحافظ، والبحر اللافظ، المفوه المنطيق، والآخذ بأنواع التصحيح والتطبيق دلت مصنفاته على غزارة فوائده، وأعريت عن حسن مقاصده، جمع فأوعى، وفاق أضرابه جنسا ونوعا. كان إماما بارعا في الفقه، والأصول، والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، وتخرج به جمع من الفضلاء، وأخذ كثيرا من علومه عن الشيخ الإمام العلامة الملقب بسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعي، وأخذ عن الإمام العلامة شرف الدين : محمد بن عمران الشهير بالشريف الكوكبي، وعن قاضي القضاة شمس الدين : أبي بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي، سمع عليه مصنفه كتاب «وصول ثواب القرآن».

كان أحسن من ألقى الدروس، وحلّي من بديع كلامه نحو الطروس، إن عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول، ويعزيمته تحول، فلفقده لسان الحال يقول :

حلف الزمان لياتين بمثله حينئذ يمينك يا زمان فكفر
سارت مصنفاته مسير الشمس! ورزق فيها الحظ السامي عن اللمس! مباحثه
كالرياض المونقة! والحدائق المورقة! تنزه فيها الأسماع دون الأبصار! ويجني الفكر ما بها

(*) الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. لابن فرحون المالكي ج. 1 — دار التراث للطبع والنشر — القاهرة.

من أزهار وأثمار! كم حرر مناظ الإشكال؟! وفاق أضرابه النظراء والأشكال؟! وألف كتابا مفيدة انعقد على كمالها لسان الإجماع! وتشتفت بسماعها الأسماع. منها : كتاب «الذخيرة» في الفقه، من أجل كتب المالكية. وكتاب «القواعد» الذي لم يُسبق إلى مثله ولا أتى أحد بعده بشبهه، وكتاب «شرح التهذيب»، وكتاب «شرح الجلاب» وكتاب «شرح محصول الإمام فخر الدين الرازي» وكتاب «التعليقات على المنتخب» وكتاب «التنقيح» في أصول الفقه، وهو مقدمة «الذخيرة» وشرحه كتاب مفيد، وكتاب «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» في الرد على أهل الكتاب، وكتاب «الأمنية في إدراك النية»، وكتاب «الاستغناء في أحكام الاستثناء»، وكتاب «الإحكام، في الفرق بين الفتاوى والأحكام» اشتمل على فوائد غزيرة، وكتاب «اليواقيت في أحكام المواقيت»، وكتاب «شرح الاربعة» لفخر الدين الرازي في أصول الدين.

وكتاب «الانتقاد في الاعتقاد» وكتاب «المنجيات والموبقات» : في الادعية وما يجوز منها، وما يكره، وما يحرم. وكتاب «الإبصار في مدركات الأبصار» وكتاب «البيان في تعليق الأيمان» وكتاب «العموم ورفع»، وكتاب «الاجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نباتة» وكتاب «الاحتمالات المرجوة» وكتاب «البارز للكفاح في الميدان» وغير ذلك.

قال الشيخ شمس الدين ابن علان الشافعي : أخبرني خالي الحافظ شيخ الشافعية بالديار المصرية أن شهاب الدين القرافي حرر أحد عشر علما في ثمانية أشهر — أو قال : ثمانية علوم في أحد عشر شهرا.

وذكر عن قاضي القضاة تقي الدين بن بكر — قال : أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة : القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن منير بالاسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة العزيزية، وكلهم مالكية، خلا الشيخ تقي الدين، فإنه جمع بين المذهبين.

قال أبو عبيد الله بن رشيد. وذكر لي بعض تلامذته أن سبب شهرته بالقراقي أنه لما أراد أن يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة، فكتب القراقي، فجرت عليه هذه النسبة.
وتوفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الآخرة عام أربعة وثمانين وستمائة ودفن بالقرافة.

وكان القراقي رحمه الله كثيرا ما يتمثل بهذين البيتين :

وإذا جلست الى الرجال وأشرقت في جو باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود، فإنما تغتاض أنت ويستفيد ويحرد

وكان كثيرا ما يتمثل بقول محيي الدين، المعروف بحافي رأسه :

عتبت على الدنيا، لتقديم جاهل وتأخير ذي علم فقالت خذ العذرا
بنو الجهل أنبائي، وكلُّ فضيلة فأبناؤها أبناء ضرتي الأخرى

ترجمة الفقيه الشيخ ابن الشاط*

هو قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط، الأنصاري نزيل «سبتة» يكنى «أبا القاسم» قال : والشاط اسم لجدي، وكان طوالا فجرى عليه هذا الاسم. كان رحمه الله تعالى نسيج وحده في أصالة النظر، ونفوذ الفكر، وجودة القرينة، وسديد الفهم إلى حسن الشمائل، وعلو الهمة، والعكوف على العلم، والاقتصار على الآداب السنية، والتحلي بالوقار والسكينة.

أقرأ عمره بمدينة «سبتة» الأصول والفرائض، مقدّما، موصوفا بالإمامة، وكان موفور الحظ من الفقه، حسن المشاركة في العربية، كاتباً مترسلاً رياناً من الأدب، له نظر في العقليات.

قرأ على الاستاذ أبي الحسين بن الربيع، وعلى الحافظ أبي يعقوب المحاسبي وغيرهم. وأجازه أبو القاسم بن البراء، وأبو محمد بن أبي الدنيا، وأبو العباس بن الغماز، وأبو جعفر الطباع، وأبو بكر بن فارس وغيرهم. وأخذ عنه الجلة من أهل الاندلس كالاستاذ أبي زكريا بن هذيل، وشيخه أبي الحسن بن الجياب والقاضي أبي بكر بن شيرين وغيرهم.

وله تأليف، منها : «أنوار البروق، في تعقب مسائل القواعد والفروق» و«غنية الرائض في علم الفرائض» و«تحرير الجواب في توفير الثواب»، وفهرست حافلة. وكان مجلسه مؤلفاً للصدور من الطلبة والنبلاء من العامة. مولده في عام ثلاثة وأربعين وستائة بمدينة سبتة. وتوفي بها عام ثلاثة وعشرين وسبعمائة رحمة الله عليه.

(*) الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للفقيه ابن فرحون المالكي. ج 2، دار التراث القاهرة.

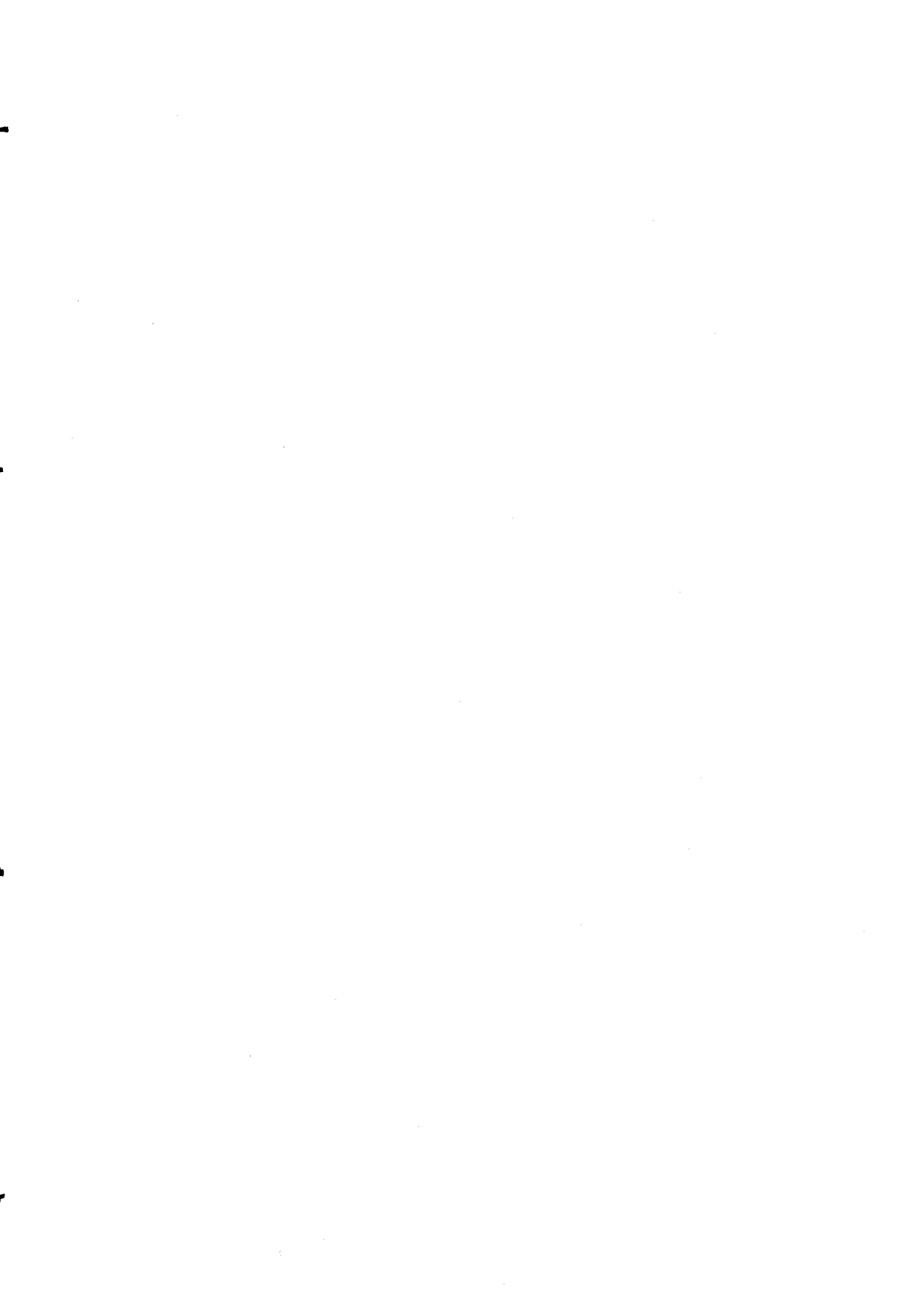
ترجمة الفقيه الشيخ محمد بن إبراهيم البقوري*

هو محمد بن إبراهيم بن محمد الليثي نسبا، البقوري بلدا، المراكشي وفاة.
ويقرر ببناء موحة مفتوحة، وقاف مشددة، وراء مهملة، بلد بالأندلس،
سمع من القاضي الشريف محمد الاندلسي، ووضع كتابا سماه (إكمال الإكمال)
للقاضي عياض،

وله كلام على كتاب شهاب الدين القرافي في الاصول.
قدم إلى مصر وأرسل معه بعض السلاطين بالمغرب ختمة كبيرة بخط
مغربي منسوب ليقفها بمكة أو بالمدينة، ورجع الى مراكش فتوفي بها سنة سبع
وسبعمائة. هـ.

ترجمه في (الدياج) وفي (النفح) قائلا : وقد زرت قبره مرارا، انتهى.
وقد ذكر شيء من أحواله بترجمة أبي عبد الله الكومي المراكشي، وفي ترجمة
أبي العباس الشبلي، وذكر في (نور البصر) في ترجمة الامام المازري، وقبره في قبة
صغيرة ملاصقة لحائط قبة الشيخ الجزولي مؤلف (دلائل الخيرات) من جهة
رأسه، وهو صاحب الروضة المذكورة قبل أن يدفن بها الجزولي رضي الله عنهما.

(*) كتاب الأعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، للفقيه العباس بن ابراهيم المراكشي ج.4.
ط.الملكية - الرباط - 1976.



ترتيب الفروق واختصارها*

تأليف أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري.

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين.

والصلاة والسلام على سيد المرسلين، ورضي الله عن آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فإني لما وقفت على الفروق التي لشيخنا الأجل، الإمام الأفضل،

العالم العَلَمَ المشارك، شهاب الدين أبي العباس، أحمد بن الشيخ الأجل المرحوم أبي

العُلَى، إدريس القرافي قدس الله روحه ونور ضريحه، وعلمت ما شهدت به من

فضل مؤلفها وجلالة قدره، ظهر لي أنه — رحمه الله تعالى — ما منعه أن يرتبه (1)

ترتيباً يسهل على الناظر فيه مطالعته، إلا أنه خرج من يده بإثر جمعه، فانتشرت

منه نسخ على ما هو عليه، أعجزه ذلك وعاقبه عن أن يغيّره، فرأيت أن أخصه،

وأن أرتبه، وأن أنبه على ما يظهر خلال ذلك في كتابه، وأن ألق به ما يناسبه، مما

لم يذكره رحمه الله، فيكون هذا كالعون على فهم الفروق المذكورة وتحصيلها.

(*) رتب واختصر فيه هذا المؤلف الجليل المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمائة هجرية (707 هـ) كتاب الفروق في القواعد الفقهية لشيخه الأجل، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي رحمه الله.

(1) الضمير بالتذكير يعود على قواعد الفروق بمعنى الكتاب، وكان مقتضى السياق والانسجام مع الكلمات والضمائر السابقة، أن يأتي في هذه الجملة بضمير التانيث، ويقول: «يرتبها ترتيباً» وهذا التنويع في إعادة الضمير على ما قبله مستعمل في الأسلوب العربي حيث لا لبس في الكلام، ويعرف عند علماء البلاغة بالاستخدام وهو أحد المحسنات المعنوية في علم البديع، حيث يكون للفظ معنيان: أحدهما ظاهر، والآخر خفي، ويعاد عليه الضمير بالمعنى الثاني الخفي، كما في قول جرير في المطر:

إذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وإن كانوا غصاباً (أو غصاباً)

فلفظ السماء مؤنث، واعد عليه الضمير بالمؤنث، على اعتبار أن المراد به المطر، وهو مؤنث، فالمعنى اذن جلبي واضح.

والله سبحانه ينفع بذلك، ويجعله خالصا لوجهه بمنه وكرمه.

ولندكر قبل الخوض في التلخيص المذكور ترتيب الكتاب جملة، بحيث يعين على إخراج مسائله لمن لم يكتر نظره فيه، فأقول :

الترجمة الأولى :

القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها مما في الكتاب.
وهي تشتمل على ثلاث عشرة قاعدة :

القاعدة الأولى : في تقرير أن الشريعة قامت برعاية المصلحة ودرء المفسدة.

القاعدة الثانية : في أقسام المصلحة والمفسدة على الجملة.

القاعدة الثالثة : في اجتماع المصالح، وفي اجتماع المفاسد، وفي اجتماعهما.

القاعدة الرابعة : في حكم المصالح والمفاسد المبنية على الظن.

القاعدة الخامسة : فيما يُترك من المصالح لسبب، وفيما يُفعل من المفاسد لسبب.

القاعدة السادسة : في بيان أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها، ولا كل المفاسد يُنهى عنها.

القاعدة السابعة : فيما به يعرف ترجيح المصلحة والمفسدة.

القاعدة الثامنة : في أمر الثواب والعقاب، هل هو في التفاوت وعدمه مرتبط بالأعمال أو بالمصالح والمفاسد؟

القاعدة التاسعة : في تقرير أن المصالح والمفاسد لا يرجع شيء منها إلى الله تعالى.

القاعدة العاشرة : في أن المصالح والمفاسد بحسب العبيد — كما قدمنا — معتبرة.

القاعدة الحادية عشرة : في بيان أن الفضيلة والرذيلة على حسب المصلحة والمفسدة.

القاعدة الثانية عشرة : في بيان أحكام قد تخرج عن ذلك.

القاعدة الثالثة عشرة : في بيان أن أحوال القلب في المعرفة أصل في أحواله من الخوف والرجاء، وغير ذلك من المقامات.

الترجمة الثانية :

القواعد النحوية وما يتعلق بها،
وفيها خمس عشرة قاعدة.

- القاعدة الأولى : في الشرط.
القاعدة الثانية : في تقرير مقتضى إن، ولو الشرطيتين بحسب الزمان.
القاعدة الثالثة : في تقرير مقتضى إذا، والفرق بينها وبين إن الشرطية.
القاعدة الرابعة : في تقرير حصر المبتدأ في الخبر.
القاعدة الخامسة : قاعدة التشبيه.
القاعدة السادسة : في تقرير معنى اللفظ المنقول.
القاعدة السابعة : في تقرير الاستثناء والفرق بينه وبين الشرط
القاعدة الثامنة : في الفرق بين توقف الحكم على سببه، وبين توقفه على شرطه.
القاعدة التاسعة : فيما به يفترق جزء السبب عن الشرط، وفيما به يشتركان.
القاعدة العاشرة : في بيان المانع.
القاعدة الحادية عشرة : في تقرير الإشكال الوارد على من قال : عدم المانع شرط، وحل ذلك.
القاعدة الثانية عشرة : في الفرق بين توالي أجزاء المشروطات، وبين توالي المسببات مع الأسباب.
القاعدة الثالثة عشرة : في الفرق بين الترتيب بالأدوات اللفظية وبين الترتيب بالحقيقة الزمانية.
القاعدة الرابعة عشرة : في تقرير قبول الشرط، والتعلق على الرابط.
القاعدة الخامسة عشرة : في بيان أن التعليق على خمسة أقسام.

الترجمة الثالثة :

القواعد الأصولية :

الأمر والنهي وما يتعلق بهما.

وفيهما ثمان وعشرون قاعدة :

- القاعدة الأولى : لتقرير خطاب الوضع وخطاب التكليف.
- القاعدة الثانية : نقرر فيها فرض العين وفرض الكفاية.
- القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأمر المطلق ومطلق الأمر.
- القاعدة الرابعة : في الفرق بين خطاب غير المعين، والخطاب الغير المعين.
- القاعدة الخامسة : في بيان أن غير الواجب لا يجزى عن الواجب.
- القاعدة السادسة : في تقرير أن أشياء جاءت في الشريعة يتوهم أنها ناقضة علينا القاعدة الخامسة المذكورة، وهي أن ما ليس بواجب لا يجزى عن الواجب.
- القاعدة السابعة : في الميز بين ما يثاب عليه من الواجبات، وبين ما لا يثاب عليه منها وإن وقع واجبا.
- القاعدة الثامنة : تقرير ضعف ما ذكره الناس من تحديد الأداء والقضاء.
- القاعدة التاسعة : في تقرير صحة القول بالأداء مع الإثم.
- القاعدة العاشرة : في حقيقة الواجب الموسع.
- القاعدة الحادية عشرة : في تقرير الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه.
- القاعدة الثانية عشرة : في تقرير أن النهي يدل على الفساد أم لا؟
- القاعدة الثالثة عشرة : في تقرير أن النهي ينقسم إلى خاص وعام.
- القاعدة الرابعة عشرة : في تقرير الإذن العام من قبل الشارع والإذن الخاص من قبل المالك.
- القاعدة الخامسة عشرة : في المنسوب الذي يقدم على الواجب من الذي لا يقدم عليه.

القاعدة السادسة عشرة : في تقرير أن القضاء يجب بالأمر الأول أو بأمر جديد.
القاعدة السابعة عشرة : في تقرير أن النهي لا يصح مع التخيير، وأنه يخالف
الأمر في هذا.

القاعدة الثامنة عشرة : في تقرير أن التخيير بين أشياء لا يقتضي التسوية بينها.
القاعدة التاسعة عشرة : في تقرير أنه لا يجوز التخيير بين شيئين وأحدهما
يُخشى من عقابه، ويجوز التخيير بين شيئين،
وأحدهما تُخشى عاقبته.

القاعدة العشرون : في أن الإباحة قد تكون مطلقة وقد تكون مرتبة على
سبب.

القاعدة الحادية والعشرون : في الفرق بين الواجبات بطريق النذر، وبين الواجبات
بإيجاب الله تعالى.

القاعدة الثانية والعشرون : في تقرير أن الانتقال عن الحرمة إلى الإباحة لا يشترط
فيه أعلى الرتب من الأسباب، بخلاف الانتقال من
الإباحة إلى الحرمة.

القاعدة الثالثة والعشرون : في تقرير ما تصح فيه النيابة وما لا تصح فيه.
القاعدة الرابعة والعشرون : في الفرق بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين
قاعدة النهي في المشترك.

القاعدة الخامسة والعشرون : في الفرق بين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به
فقط، وبين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف. وكل
جزء من أجزائه سببٌ للتكليف والوجوب.

القاعدة السادسة والعشرون : في الفرق بين كون الزمان ظرفاً لزمان التكليف دون
إيقاع المكلف به، وبين أن يكون ظرفاً لإيقاع
المكلف والتكليف معا.

القاعدة السابعة والعشرون : في الفرق بين ما يطلب جمعه وافتراقه وبين قاعدة
ما يُطلب جمعه دون افتراقه.

القاعدة الثامنة والعشرون : في تقرير أن الفعل إذا دار بين الوجوب والندب
فُعل، وإذا دار بين الندب والتحريم تُرك.

ترجمة العموم والخصوص

المتعلق منها بالعموم والخصوص وما يناسبها، تسع قواعد :

- القاعدة الأولى : في أن المفرد، فيه الألف واللام، للعموم.
القاعدة الثانية : في أن الأعم، منه ما يستلزم الأخص، ومنه ما ليس كذلك.
القاعدة الثالثة : في الفرق بين قول العلماء : حكاية الحال إذا تطرق إليها
الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قولهم : حكاية الحال
إذا تُرك فيها الاستفصال يقوم مقام العموم في المقال.
القاعدة الرابعة : في الفرق بين الاستثناء من النفي في الشرط، ومنه في غير
الشرط.
القاعدة الخامسة : في الفرق بين ما يدخله المجاز من الأيمان، وبين ما لا يدخله
المجاز والتخصيص.
القاعدة السادسة : في الفرق بين استثناء الكل من الكل، وبين استثناء
الواحدة (2) من الطلاق، وكذلك نقرر فيها الفرق بين
الاستثناء من الذات والاستثناء من الصفات.
القاعدة السابعة : في الفرق بين العرف القولي يُقضى به على الألفاظ
ويخصصها، وبين العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ
ولا يخصصها.
القاعدة الثامنة : في الفرق بين النية المخصصة وبين النية المؤكدة.
القاعدة التاسعة : في الفرق بين حمل المطلق على المقيد في الكلي، وبين حمل
المطلق على المقيد في الكلية.

(2) في نسخة ح، ونسخة أخرى : الواحدات بصيغة الجمع. وسياتي تحقيق ذلك أثناء الكلام على هذه
القاعدة بتفصيل في ثنايا داخل الكتاب.

ترجمة المفهوم، وفيه ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى

: في الفرق بين النقيض في المفهوم، وبين إثبات الضد فيه.

القاعدة الثانية

: في الفرق بين مفهوم اللَّقْبِ وغيره من أقسام مفهوم المخالفة.

القاعدة الثالثة

: في الفرق بين المفهوم إذا خرج تخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج.

الخبر، وفيه قاعدتان :

القاعدة الأولى

: في الفرق بين الرواية والشهادة.

القاعدة الثانية

: في الفرق بين الخبر والإنشاء.

ترجمة العلة، وفيها ست عشرة قاعدة :

القاعدة الأولى

: في الفرق بين قاعدة السبب الشرعي سالماً عن المعارض من غير تخيير، يترتب عليه مسببه، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه(3).

القاعدة الثانية

: في تقسيم الأسباب، ثم الفرق بين بعض الأسباب وبعض.

القاعدة الثالثة

: في الفرق بين الأسباب العقلية والأسباب الشرعية.

القاعدة الرابعة

: في تقرير ما يتقدم عليه سببه من الأسباب الشرعية وما لا.

القاعدة الخامسة

: في تقرير ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب، وانتفاء

الموانع، وما لا يشترط فيه ذلك.

القاعدة السادسة

: في الفرق بين عدم علة الإذن أو التحريم، وبين عدم علة

غيرهما.

(3) في كل من نسخة ع، وح : سببه في الكلمة الأولى والثانية، وكذا في فهرست كتاب الفروق نفسه، وهو خطأ نسخي ومطبعي، والصواب مُسببُه بصيغة اسم المفعول في الكلمتين كما هو منطقي وظاهر من كون السبب يتقدم على مُسببِه، والمُسبَّب يتأخر عن سببه.

- القاعدة السابعة : في تداخل الأسباب وتساقطها والفرق بين ذلك.
- القاعدة الثامنة : في المقاصد والوسائل ما هما؟ ثم الفرق بينهما.
- القاعدة التاسعة : في الفرق بين تقدم الحكم على سببه دون شرطه، أو شرطه دون سببه، وبين تقدمه على شرطه (4) وسببه جميعاً.
- القاعدة العاشرة : في الفرق بين اللزوم الجزئي واللزوم الكلي (5).
- القاعدة الحادية عشرة : في الفرق بين الشك في السبب وبين السبب في الشك.
- القاعدة الثانية عشرة : في الفرق بين المعاني الفعلية والمعاني الحُكْمِيَّة.
- القاعدة الثالثة عشرة : في الفرق بين رفع الوقعات وتقدير ارتفاعها.
- القاعدة الرابعة عشرة : في الفرق بين المشقة المسقطة للعبادة وبين التي لا تسقطها.
- القاعدة الخامسة عشرة : في الكلي والجزئي، والكل والجزء، ثم الحمل على الأجزاء أو الحمل على الجزئيات، من حيث اعتبار الكل والكلي.
- القاعدة السادسة عشرة : في تقرير الدليل والحجة والفرق بينهما.

ترجمة الاجتهاد، وفيه خمس قواعد :

- القاعدة الأولى : في بيان من يجوز له أن يفتي ومن لا يجوز له أن يفتي.
- القاعدة الثانية : نقرر فيها السبب الذي من أجله ارتفع الخلاف في مسائل الاجتهاد بعد حكم الحاكم، وصار كل مجتهد إلى ما حكم به الحاكم.
- القاعدة الثالثة : لِمَ لَمْ يَجْزُ تقليد أحد المجتهدين للآخر في مسألة الكعبة والأواني، وجاز ذلك في كثير من المسائل الفروعية؟
- القاعدة الرابعة : نقرر فيها الفرق بين الفتوى والحكم.
- القاعدة الخامسة : نقرر فيها أن النبي ﷺ كان يتصرف بالفتوى وبالإمامة وبالقضاء.

(4) في نسخة ح : وبين تقدمه على سببه وشرطه جميعاً.

(5) في ح : في الفرق بين اللزوم الكلي واللزوم الجزئي.

القواعد الفقهية

الطهارة، منها (6)،

وفيه ست قواعد :

- القاعدة الأولى : نقرر فيها الفرق بين الماء المطلق وبين الماء المستعمل.
- القاعدة الثانية : بيان ما يمكن أن ينوي قربة مما لا يكون كذلك*، ثم ما يحتاج إليها، ولا بد منها مما ليس كذلك.
- القاعدة الثالثة : ما ييسمَل فيه مما لا.
- القاعدة الرابعة : في الفرق بين الإزالة والإحالة بحسب النجاسات.
- القاعدة الخامسة : في بيان أن إزالة النجاسة أصل ليس من باب الرخصة.
- القاعدة السادسة : في الفرق بين إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، وبين إزالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة إلى الحف.

الصلاة

وفيه خمس قواعد :

- القاعدة الأولى : الفرق بين استقبال الجهة في الصلاة، وبين استقبال السم.
- القاعدة الثانية : لِمَ جعل بعض البقاع معتبراً في أداء الجمعات وغير ذلك، ولم يكن ذلك معتبراً بحسب الأزمان؟
- القاعدة الثالثة : لِمَ حُصِّتْ البقاعُ المعظمةُ بالصلاة، والأزمنةُ المعظمةُ بالصيام؟

(6) في نسخة : منها الطهارة.

- القاعدة الرابعة : لِمَ كانت أوقات الصلاة يجوز إثباتها بالحساب، بخلاف الأهله في الرمنانات؟
- القاعدة الخامسة : الفرق بين أسباب الصلاة وشروطها.

الصوم :

وفيه قاعدتان :

- القاعدة الأولى : لِمَ كانت الخصوصية المذكورة في قوله ﷺ : « كل حسنة بعشر أمثالها... » الحديث.
- القاعدة الثانية : الفرق بين الصوم المتتابع في الظهر، وبينه في غير الظهر.

الزكاة :

ثلاث قواعد :

- القاعدة الأولى : لِمَ كانت العروض تُحمل على القنية حتى يُقصد بها التجارة، وما كان من العروض للتجارة يحمل على التجارة حتى يُقصد بها القنية ؟
- القاعدة الثانية : لِمَ كانت الزكاة تسقط عن العمال؟
- القاعدة الثالثة : لِمَ ضُمَّت الأرباح إلى أصولها؟

الحج :

أربع قواعد :

- القاعدة الأولى : ما يتقدم على الحج من الواجبات مما لا يتقدم.
- القاعدة الثانية : الفرق بين الجوابر والزواجر.
- القاعدة الثالثة : الفرق بين ما تتداخل فيه جوابر الحج وما لا تتداخل.
- القاعدة الرابعة : في الفرق بين الميقات الزماني والمكاني.

الجهاد :

أربع قواعد :

- القاعدة الأولى : لِمَ صح أخذ الجزية على الكفر، ولم يصحّ أخذ شيء من الفاسقين على أن يُقرُّوا على فسق.
- القاعدة الثانية : الفرق بين ما يوجب نقض العهد وبين ما لا يوجبه.
- القاعدة الثالثة : الفرق بين البر والتودد.
- القاعدة الرابعة : الفرق بين عقد الجزية وغيره من العقود التي يحصل بها التأمين.

الذكاة :

قاعدة واحدة، وهي :

بيان ذكاة الحيات، والفرق بينها وبين ذكاة غيرها من الحيوانات.

الأطعمة :

قاعدة واحدة، وهي :

في الفرق بين سباع الوحش وسباع الطيور.

الأيمان :

وفيها ثمان قواعد :

القاعدة الأولى : كالتغطية للأيمان.

القاعدة الثانية : الفرق بين الصفة العلية التي يترتب عليها الحنث من التي لا يترتب عليها.

- القاعدة الثالثة : في تقرير ما يوجب الكفارة من أسمائه.
- القاعدة الرابعة : ما يدخله المجاز والتخصيص وما لا يدخله.
- القاعدة الخامسة : ما تكفي فيه النية في الأيمان، وما لا تكفي.
- القاعدة السادسة : لِمَ كان مخالفة النهي يقتضي التكرار، ومخالفة اليمين لا يقتضي التكرار؟
- القاعدة السابعة : ما الفرق بين ما تعذر عقلا من المحلوف عليه، وما تعذر شرعاً أو عادة؟
- القاعدة الثامنة : وجه اختصاص المساجد الثلاثة بلزوم نذر المشي إليها دون غيرها.

النكاح والطلاق،

وفي ذلك خمس وعشرون قاعدة :

- القاعدة الأولى : الفرق بين أنكحة الصبيان وطلاقهم.
- القاعدة الثانية : الفرق بين ذوي الأرحام والعصبة.
- القاعدة الثالثة : لِمَ كان الإخوة في النكاح وميراث الولاء والصلاة على الجنائز يُقدَّمون على الأجداد، وكانوا على السواء في الميراث؟
- القاعدة الرابعة : لم كان للرجل أن يجمع بين عدة إماء، ولم يكن له من الحرائر إلا الجمع بين أربع.
- القاعدة الخامسة : نقرر فيها أن تحريم المصاهرة ليس رتبة واحدة، بل هو رتب.
- القاعدة السادسة : أقرر فيها ما يحرم بالنسب مما لا يحرم به.
- القاعدة السابعة : أقرر فيها ما يلحق فيه الولد بالوإطى.
- القاعدة الثامنة : الفرق بين قيافته عليه السلام، وقيافة المدلجي.
- القاعدة التاسعة : الفرق بين ما يحرم الجمع بينهن من النساء، وبين ما لا يجوز الجمع بينهن.

- القاعدة العاشرة : نقرر فيها ما يُقر من أنكحة الكفار وما لا يُقر.
- القاعدة الحادية عشرة : لِمَ كان للرجل أن يتزوج الإماء اللاتي لغيره عند شرط ذلك، ولم يكن للحرّة أن يتزوجها عبد لغيرها؟
- القاعدة الثانية عشرة : لِمَ وقع التحجير على النساء في الأفضاع، ولم يقع الحَجْرُ عليهن في الأموال؟
- القاعدة الثالثة عشرة : ما به ينعقد النكاح، وأنه يخالف البيع.
- القاعدة الرابعة عشرة : لم كان المعسر بالدين يُنظر، والمعسر بنفقة الزوجة لا يُنظر.
- القاعدة الخامسة عشرة : لم كان الثمن في البيع يتقرر بالعقد، والصدّاق في النكاح لا يتقرر بالعقد؟
- القاعدة السادسة عشرة : الفرق بين المتداعيين شيئاً لا يقدّم أحدهما على الآخر، وبين المتداعيين من الزوجين في متاع البيت.
- القاعدة السابعة عشرة : الفرق بين الوكالة والولاية في النكاح.
- القاعدة الثامنة عشرة : الفرق بين الصريح من الطلاق وغير الصريح.
- القاعدة التاسعة عشرة : ما يشترط في الطلاق من النية وما لا يشترط.
- القاعدة العشرون : في الفرق بين قاعدة التصرف في المعلوم الذي يمكن أن يتقرر في الذمة، وبين ما لا يمكن أن يتقرر في الذمة.
- القاعدة الحادية والعشرون : في أن المطلقة يَمْضي قبل علمها بالطلاق أمْدُ العدة، تكتفي في العدة بما تقدم.
- القاعدة الثانية والعشرون : في الفرق بين العدة والاستبراء.
- القاعدة الثالثة والعشرون : لم كان قرء واحد يكفي في الاستبراء، وشهر واحد لا يكفي لمن لا تحيض؟
- القاعدة الرابعة والعشرون : الفرق بين خيار التملك في الزوجات، وتخيير الإماء في العتق.
- القاعدة الخامسة والعشرون : في الفرق بين التخيير والتملك.

البيوع :

وفيه خمس وعشرون قاعدة :

- القاعدة الأولى : أين يصح اجتماع العوضين لشخص واحد، وأين لا يصح؟
- القاعدة الثانية : الفرق بين من ملك أن يملك، هل يُعد مالكا أم لا؟ وبين ما انعقد عليه سبب مطالبة التمليك، هل يُعد مالكا أم لا؟
- القاعدة الثالثة : الفرق بين النقل والإسقاط .
- القاعدة الرابعة : بيان ما يقبل المَلِك من الأعيان والمنافع مما لا يقبله.
- القاعدة الخامسة : بيان ما يجوز بيعه وما لا يجوز بيعه.
- القاعدة السادسة : بيان ما يؤثر فيه الجهالة والغرر مما لا يؤثر.
- القاعدة السابعة : بيان ما يجوز بيعه جزافاً مما لا يجوز.
- القاعدة الثامنة : بيان ما يجوز بيعه على الصفة وما لا يجوز.
- القاعدة التاسعة : بيان ما به يجوز بيع الربوي بجنسه، وما به لا يجوز.
- القاعدة العاشرة : بيان ما يدخله ربا الفضل وما لا يدخله.
- القاعدة الحادية عشرة : ما معنى الجهل، وما معنى الغرر؟
- القاعدة الثانية عشرة : خيار المجلس، وخيار الشرط.
- القاعدة الثالثة عشرة : ما يجوز اجتماعه مع البيع وما لا يجوز.
- القاعدة الرابعة عشرة : ما يتعين من الأشياء، وما لا يتعين في البيع ونحوه.
- القاعدة الخامسة عشرة : ما يجوز بيعه قبل قبضه وما لا يجوز.
- القاعدة السادسة عشرة : ما يتبع العقد عرفاً وما لا يتبعه.
- القاعدة السابعة عشرة : في الصلح.
- القاعدة التاسعة عشرة : في تقرير حكم الأهوية، وتقرير حكم ما تحت الأبنية.
- القاعدة العشرون : ما معنى الذمة، وما معنى أهلية المعاملة؟

- القاعدة الحادية والعشرون : ما معنى المَلِك، وما معنى التصرف ؟
- القاعدة الثانية والعشرون : في ترجيح معاملة المسلمين على معاملة الكفار أو بالعكس.
- القاعدة الثالثة والعشرون : في بيان ما مصلحته من العقود في اللزوم، وما مصلحته عدم اللزوم.
- القاعدة الرابعة والعشرون : ما تمنع منه الجهالة، وما تُشترط فيه الجهالة.
- القاعدة الخامسة والعشرون: فيما يثبت في الذم وما لا.

الاجارة :

وفيه سبع قواعد :

- القاعدة الأولى : ما يُملِك من المنفعة بالإِجارات، وما لا يملك منها بالاجارات.
- القاعدة الثانية : ما للمستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإِجارة مما ليس له أخذه.
- القاعدة الثالثة : ما يضمنه الأجراء عند الهلاك مما لا يضمنونه.
- القاعدة الرابعة : ما للأجير إذا لم يعمل جميع العمل.
- القاعدة الخامسة : ما يضمن بالطرح من السفن وما لا يضمن.
- القاعدة السادسة : في الفرق بين الإِجارة والرِزق.
- القاعدة السابعة : في الفرق بين تملك الانتفاع، وتمليك المنفعة.

الضمان :

وفيه قاعدتان :

- القاعدة الأولى : ما به يكون الضمان.
- القاعدة الثانية : ما يتعلق بالصائل.

القسمة، والمساقاة، والقراض، والمرافق، والإحياء.
والتوكيل، واللقطة، والإبراء، والاستحقاق.

وفي الجميع ثمان قواعد

- القاعدة الأولى : بيان ما يقبل القسمة.
القاعدة الثانية : ما يجوز فيه التوكيل مما لا يجوز.
القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأملاك الناشئة عن الإحياء وبين الأملاك الناشئة عن غير الإحياء.
القاعدة الرابعة : في بيان ما يوجب استحقاق بعضه إبطال العقد في الكل مما لا.
القاعدة الخامسة : حكم اللقطة.
القاعدة السادسة : بيان ما يُردُّ من القراض الفاسد الى أجرة المثل مما يرد إلى قراض المثل.
القاعدة السابعة : بيان ما يرد الى مساقاة المثل مما يرد إلى أجرة المثل.
القاعدة الثامن : بيان الإقرار الذي يقبل الرجوع عنه وتمييزه عما لا يقبل الرجوع عنه.

الدعاوى والشهادات، وما أُلْحِقَ بذلك

وفي الجميع تسع عشرة قاعدةً :

- القاعدة الأولى : في تمييز الدعوى الصحيحة من الدعوى الباطلة.
القاعدة الثانية : في تمييز المدعي من المدعى عليه.
القاعدة الثالثة : في الفرق بين ما يحتاج للدعوى وبين ما لا يحتاج إليها.
القاعدة الرابعة : في تقرير اليد المعتبرة والمرجحة لقول صاحبها.
القاعدة الخامسة : في تقرير ما يجب إجابة الحاكم فيه إذا دعا إليه مما لا يجب.

- القاعدة السادسة : في الفرق بين قاعدة ما يشرع من الحبس، وبين قاعدة ما لا يشرع.
- القاعدة السابعة : في تقرير من يلزمه الحلف.
- القاعدة الثامنة : في تمييز المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة من التي ليست كذلك.
- القاعدة التاسعة : في تقرير التهمة التي ترد بها الشهادة بعد العدالة من التي لا ترد بها الشهادة.
- القاعدة العاشرة : في ذكر ما يصلح أن يكون مُسنداً للشهادة.
- القاعدة الحادية عشرة : في تقرير ما هو حجة عند الحكام.
- القاعدة الثانية عشرة : في تقرير ما يقع به الترجيح من البيئات عند التعارض.
- القاعدة الثالثة عشرة : في تقرير ما اعتبر من الغالب وما ألغى من الغالب.
- القاعدة الرابعة عشرة : في تمييز ما يصح الإقرار فيه مما لا.
- القاعدة الخامسة عشرة : في كيفية أداء الشاهد شهادته عند القاضي.
- القاعدة السادسة عشرة : في الفرق بين الفتوى والحكم.
- القاعدة السابعة عشرة : في تقرير ما ينفذ من تصرفات الولاية مما لا ينفذ.
- القاعدة الثامنة عشرة : في تمييز ما تشترط فيه العدالة مما لا تشترط فيه.
- القاعدة التاسعة عشرة : في ضم الشهادات.

الحدود وما في معناها

وفيه ست قواعد :

- القاعدة الأولى : في تقرير ما هو شبهة يدرأ الحدّ مما لا.
- القاعدة الثانية : في الفرق بين القذف يقع بين الزوجين، وبين الأجانب.
- القاعدة الثالثة : في الفرق بين الحد والتعزير.
- القاعدة الرابعة : في الفرق بين الحضانة لا تعود بالعدالة، والفسوق يعود بالجناية.

- القاعدة الخامسة : في القصاص.
- القاعدة السادسة : في الفرق بين المسكرات وبين المفسدات.

الفرائض :

ثلاث قواعد :

- القاعدة الأولى : في تقرير ما ينتقل إلى الأقارب من الأحكام.
- القاعدة الثانية : في الفرق بين أسباب التوارث وإجراء أسبابها العامة والخاصة.
- القاعدة الثالثة : في تقرير أسباب التوارث وشروطه وموانعه.

الجامع :

وفيه تسع وعشرون قاعدة :

- القاعدة الأولى : في تقرير ما يحرم من البدع ويُنهى عنها مما ليس كذلك.
- القاعدة الثانية : في الفرق بين ما هو من الدعاء كفر مما ليس بكفر.
- القاعدة الثالثة : في انقسام ما ليس بكفر من الدعاء إلى محرم وغير محرم.
- القاعدة الرابعة : في تمييز ما يكره من الدعاء مما لا يكره.
- القاعدة الخامسة : في تمييز ما يجب تعلمه من النجوم مما لا يجب.
- القاعدة السادسة : في تمييز الغيبة التي لا تحرم من التي تحرم.
- القاعدة السابعة : في الفرق بين الغبطة والحسد.
- القاعدة الثامنة : في الفرق بين التكبير والتجمل بالملابس، وبين الكبر والعجب.
- القاعدة التاسعة : في تقرير المداهنة الجائزة وتمييزها عن التي لا تجوز.
- القاعدة العاشرة : في تمييز المعصية التي هي كفر عن التي ليست كفراً.

- القاعدة الحادية عشرة : في تقرير معنى الزهد.
- القاعدة الثانية عشرة : في التوكل.
- القاعدة الثالثة عشرة : في الكلام على الرضا بالقضاء.
- القاعدة الرابعة عشر : في تمييز المكفّرات عن أسباب المثوبات.
- القاعدة الخامسة عشرة : في تمييز الخوف من غير الله، الذي لا يحرم من الذي يحرم منه.
- القاعدة السادسة عشرة : في تقرير ما يلزم الكافر إذا أسلم، وما لا يلزمه.
- القاعدة السابعة عشرة : في الكذب وفي الوعد، وفي خلف الوعد.
- القاعدة الثامنة عشرة : فيما يتعلق بالطيرة والقال.
- القاعدة التاسعة عشر : في الرؤيا التي تُعبّر من التي لا تُعبّر.
- القاعدة العشرون : في تقرير ما يباح من عشرة الناس من المكارمة، وما ينهى عنه من ذلك.
- القاعدة الحادية والعشرون : في تقرير ما يباح من عشرة الناس من المكارمة، وما يُنهى عنه من ذلك.
- القاعدة الثانية والعشرون : في الفرق بين الرياء في العبادات، وبين التشريك فيها.
- القاعدة الثالثة والعشرون : فيما به يكون التفضيل.
- القاعدة الرابعة والعشرون : فيمن يقدّم للولاية ومن يتأخر عنها.
- القاعدة الخامسة والعشرون : في الاستغفار.
- القاعدة السادسة والعشرون : في معنى الأفضلية والمزية.
- القاعدة السابعة والعشرون : في تمييز حقوق الله تعالى عن حقوق العباد.
- القاعدة الثامنة والعشرون : في تمييز حقوق الوالدين عن الأجانب.
- القاعدة التاسعة والعشرون : فيما لا يواخذ به من الجهل، وتمييزه عما يواخذ به.
- هنا انتهى ترتيب تراجم الفروق على حسب ما عدّ صدر هذا الكتاب،
والحمد لله كثيرا، وصلواته وسلامه على خاتم أنبيائه ومصطفاه من بريته،
محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها (1)

القاعدة الأولى : في تقرير أن الشريعة قامت برعاية المصلحة ودرء
المفسدة.

ولنذكر أولاً، أن المصلحة عبارة عن لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها، وأن
المفسدة عبارة عن ألم أو سببه، أو غم أو سببه.

فإذا تقرر هذا فاقول : هذا كان أصله، ولكن خصصه العرف الشرعي
بشيء دون شيء، فلذات المعاصي وأفراحها وأسبابها لا يصدق عليها اسم المصلحة
وإنما يصدق على ما عدا ذلك. ومشاق العبادة ومكارهها وأسبابها كذلك
لا يصدق عليها اسم المفسدة، وقد قال صلى الله عليه وسلم : «حُفَّتْ الجنة بالمكاره، وحُفَّتْ
النار بالشهوات» (2)، ولكنه لا يقال لتلك الشهوات : مصلحة، ولا لتلك
المكاره : مفسدة.

(1) هذه القواعد الكلية الثلاث عشرة المذكورة في هذه الترجمة هي مما أضافه الشيخ أبو عبد الله محمد
ابن إبراهيم البقوري في كتابه هذا إلى كتاب شيخه الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القراقي
في الفروق رحمهما الله. وإضافة بعض المسائل والفوائد والتعليقات هي إحدى المرتكزات والأسس
الأربعة التي يقوم عليها كتاب الترتيب هذا، كما سبق أن ذكره مؤلفه في مقدمة الكتاب وديباجته.
ولذلك لم أذكر لها ما يقابلها من الفروق عند القراقي، كما هو الشأن مع بقية القواعد الأخرى التي
أذكر معها الفرق المقابل لها، بقصد تسهيل وتيسير الرجوع إليها لمن أراد التوسع فيها.
ولعل الشيخ البقوري استفاد هذه القواعد واستقاها من كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام
لشيخه العالم الأجل الملقب بسلطان العلماء الإمام الأكبر أبي محمد عز الدين بن عبد السلام
رحمه الله. فلينظر ذلك وليتأمل، والله اعلم.

(2) أخرجه الإمام أحمد والإمام مسلم والترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وحيث تحقق هذا فأقول :

لا شك أن الشارع اعتبر المصالح بحسب العبيد، والمفاسد بحسبهم، فأمر باكتساب ما للمصلحة من الأسباب، ونهى عن اكتساب ما للمفسدة من الأسباب. فالشريعة انبنت على قوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (3)، وهو إنما يرشدنا ويأمرنا بما فيه مصلحتنا، وينهانا عما فيه مضرتنا. فبالسلامة من المنهيات نسلم من النار، وبإكتساب الأوامر ندخل الجنة ونصل إلى ما فيها من الخيرات، ونسلم بما تقدم من النار وما فيها من المضرات (4). قال تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ (5). وهذا بين من طريق الآخرة.

وبقي لنا النظر أيضاً بحسب مصلحة الدنيا ومفسدتها، فنقول :

وكذلك أيضاً جاءت بهذا كما جاءت بالآخر من حيث الجملة، فبينها عن القرب من المهلكات كالسُموم وغيرها كما قال تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى

(3) سورة الحشر : الآية 7.

(4) هكذا في نسخة الخزانة العامة بالرباط، المشار إليها بحرف ع، وكذا في نسخة الخزانة الحسينية بالرباط، والمشار إليها بحرف ح : (فنسلم بما تقدم من النار). وهو تعبير واضح ومعنى سليم. فإن امتثال الأوامر الشرعية، واجتناب النواهي الشرعية يكون سبباً في دخول المرء إلى الجنة وسلامته من النار، بفضل الله ورحمته على الانسان.

وتحمل العبارة معنى آخر، حيث إنها جاءت غير واضحة الخط والكتابة في بعض النسخ التي بين أيدينا، وهو : «فنسلم ممّا يقرب من النار»، وهو كذلك معنى جلي واضح. ويشهد له حديث الإمام ابن ماجه رحمه الله عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أن النبي ﷺ كان من جملة دعائه : اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول أو عمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول أو عمل، وأسألك أن تجعل كل قضاء قضيته لي خيراً». اهـ. والله أعلم وهو سبحانه الموفق للصواب.

(5) سورة الزلزلة : الآية : 7 ، 8.

التهلكة ﴿٦﴾. وقال : ﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا.. ﴾ (7) وقال : ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾ (8).

وغاية ما في هذه أنه إذا عرضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية (9). غلب عليها جانب المصلحة الأخروية، وأمرنا بترك تلك المصلحة الدنيوية، ومن هنا كان التخصيص، حتى لا يقال للشهوات التي حفت النار بها، إنها مصلحة، ولا للمكاهة التي حفت الجنة بها : إنها مفسدة.

ثم استقراء الشريعة والنظر فيها يحقق هذه القاعدة حتى يقطع الناظر فيها بما قلناه، وهذا القدر كاف فيما أردناه، والله سبحانه أعلم وأحكم.

القاعدة الثانية : في أقسام المصلحة والمفسدة على الجملة، فأقول :

تنقسم باعتبار محلها إلى ثلاثة أقسام : دنيوية، وأخروية، وفيهما معاً.

فالدنيوية كنييل الملذات المباحة فيها، والأخروية كفعل سائر التعبدات التي يكون معها تعب، كالصلاة والصيام والطهارة. والذي هو فيهما معاً كالصدقة، فإنها باعتبار الآخذ من الدنيا، وباعتبار المعطي من الأخرى.

وتنقسم باعتبار رتبها الأوائل إلى ثلاثة أقسام :

ضروري، وحاجي، وتكميلي، وهذا التقسيم يكون بحسب مصالح الدنيا، وبحسب مصالح الآخرة. فالضروري من الأخرى : فعل الواجبات، وترك المحرمات،

(6) سورة البقرة، الآية : 195.

(7)، (8) سورة الاعراف : الآيتان : 31 و 32.

(9) في نسخة ع : عارضت مصلحة أخروية بمصلحة دنيوية، وفي نسخة ح : إذا عارضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية، وكتلثاها غير سليمة من الوجهة اللغوية، والصواب كما تقتضيه اللغة أن يقال : عرضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية. واستعمال الفعل الثلاثي أظهر وأنسب. فلعل الخطأ من الناسخ، وهو غير مذكور الاسم في كلتا النسختين المعتمدين عندي في التحقيق والمقابلة والتصحيح لهذا الكتاب.

والحاجي هو السنن المؤكدة، والشعائر الظاهرات، والتكميلي ما عدا الشعائر من المندوبات. والضروريات الدنيوية، كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح. والتكميلي كأكل الطيبات وشرب اللذيذات وما ناسب هذا في سائر المنافع. والحاجي منها ما توسط بين التكميلات والضروريات.

وظهر من هذا أن مصالح الايجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من مصالح الإباحة، لأن مصالح الوجوب والندب مصالح أخروية، ومصالح الإباحة مصالح دنيوية. وأن المصالح الأخروية تتفاوت كتفاوت الوجوب والندب، واختلافها بالوجوب والندب ليس بحسب اختلاف رتبها الثواني(10).

ولا شك أن المصالح تنقسم إلى الحسن والأحسن، والفاضل والأفضل، كما تنقسم المفاسد إلى القبيح والأقبح، والرذيل والأرذل، ولكل واحد منها رتب عاليات ودانيات ومتوسطات، فكما انه لا نسبة لمصلحة الدنيا بحسب مصلحة الأخرى، كذلك مصلحة الوجوب أفضل وأشرف من مصلحة الندب، بل الندب يتفاوت، كما هو الأمر في السنن المؤكدة وفي المستحبات وما بين ذلك، وكذلك الأمر في التحريم مع الكراهة.

وتنقسم مصالح الدنيا ومفاسدها الى مقطوع ومظنون وموهوم. وتنقسم بحسب ما تُعرفُ به إلى شرع وعادة. فمصالح الآخرة لا تُعرفُ إلا بالشرع، ومصالح الدنيا تعرف بالتجربة والعادة.

وتنقسم المصالح الشرعية بحسب ما تُبنى عليه إلى أربعة أقسام :

(10) في نسخة ح، وبعض النسخ الأخرى : التوالي باللام، فالأولى نسبة الى الرتبة الثانية بعد الأولى، والنسخة الثانية من التوالي بمعنى التتابع، حيث تكون مرتبة الوجوب في المصلحة في المرتبة الأولى ومرتبة الندب في المرتبة التي تليها وهي أعم من أن تكون مرتبة ثانية وثالثة. وهكذا يظهر توجيه الكلمتين، والله أعلم.

إلى مبني على عرفان، وإلى مبني على اعتقاد، وذلك في حق العوام. وإلى مبني على ظن وحسبان لا على عرفان⁽¹¹⁾. وإلى مبني على الشكوك والاهوام. ومعظم الورع مبني على الأوهام، وأكثر الامور العملية على الظن، والامور الاعتقادية على عرفان بحسب العلماء المجتهدين، وأما بحسب العوام فلا.

وتنقسم المصالح والمفاسد باعتبار آخر إلى مصلحة لا مفسدة معها فلا يكون هذا إلا واجبا او مندوبا او مباحا، وإلى مصلحة، معها مفسدة فيقع النظر فيما بينهما، وسياتي حكم ذلك في فصل اخر.

والمفسدة كذلك إلى مفسدة لا مصلحة معها، ولا يكون هذا إلا حراما أو مكروها، وإلى مفسدة معها مصلحة، وسياتي النظر في ذلك الترتيب.

وتنقسم أيضاً بحسب ما تتعلق به :

فمنها ما يتعلق بالقلوب، ومنها ما يتعلق بالحواس، ومنها بالأعضاء، والأبدان، ومنها بالأموال، ومنها بالزمان والمكان، وغير ذلك.

وتنقسم أيضاً المصالح والمفاسد بحسب أسبابها.

فأسباب المصالح الأخروية : العرفان والطاعة والإيمان، وأسباب مفسادها الكفر والفسوق والعصيان. وأمثلة المفاسد لا تحفى على من وقف على ما ذكرنا من أمثلة المصالح، إذ هي أضدادها.

القاعدة الثالثة : في الحكم في اجتماع المصالح، وفي اجتماع المفاسد، وفي

اجتماعهما، فنقول :

أما المصالح الأخروية فإنها إذا اجتمعت وأمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر، فإن تساوت تخيرنا بينها، وقد نُقرِعُ فيما يقَدِّم منها، وإن تفاوتت قدمنا الأصلح فالأصلح، ولا نبالي بفوات الصالح، ولا نخرج بتفويته عن أن نجعله غير صالح.

(11) في نسخة ع : «لأَعْدَارٍ»، وهذه الكلمة والعبارة غير مفهومة اللفظ والمعنى كما في نسخ ح، حيث جاء فيها : «لِأَعْوَانِ الْعِرْفَانِ». ولعل الصواب فيما يظهر ويتضح معناه أن يراد من هذه العبارة : وإلى مبني على ظن وحسبان، لا على عرفان» فليتأمل، وليُحَقِّقْ ذلك، والله أعلم.

وأما المصالح الدنيوية، فلنا أن نقتصر في حق أنفسنا على الكفاف، ولا نتنافس في تحصيل الأصلح، ونقدم الأصلح فالأصلح في حق من لنا عليه ولاية عامة أو خاصة إن أمكن، فلا نفرط في حق المولى عليه في شق تمرة، ولا في زنة بُرة.

وأما المفاسد إذا اجتمعت، فإن أمكن درؤها درأناها، وإن تعذر درؤها، فإن تساوت تخيرنا، وقد يُقرَع فيما يقدم منها، وإن تفاوتت درأنا الأفسد فالأفسد.

ولا يخرج الفاسد بارتكابه عن كونه مفسدة، كما في قطع اليد المتأكلة، وقلع الضرس المؤلم، وقتل الصائل على درهم، وقطع السارق في ربع دينار.

وأما إذا اجتمعت المصالح والمفاسد، فإن أمكن دفع المفاسد، وتحصيل المنافع فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع، فإن رجحت المصالح حصلناها ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح.

ثم قد تنشأ المصلحة عن المفسدة، والمفسدة عن المصلحة، وقد تنشأ المفسدة عن المفسدة، والمصلحة عن المصلحة، وقد تُقرَن المصلحة بالمفسدة ولا تنشأ إحداهما عن الأخرى. وإذا ظهرت المصلحة أو المفسدة بُني على كل واحدة منهما حكمها، وإن جهلنا استدِل عليهما بما يرشد إليهما. وإذا توهمنا المصلحة المجردة عن المفسدة الخالصة أو الراجحة، احتطنا لدفعها. ولا فرق بين مصالح الدنيا والآخرة في ذلك الذي ذكرناه بأجمعه في التقسيم وغيره، إلا فيما قلناه من أن لنا أن نقتصر في حق أنفسنا على الأدنى، بخلاف من لنا عليه ولاية.

القاعدة الرابعة : «في حكم المصالح والمفاسد المبنية على الظن.

إعلم أنه قد تقدم أن الظن ممَّا يَبْنِي عليه ذلك، وإذا كان كذلك فالظن لا شك أنه قد يصيب وقد يخطئ، فإن أصاب فلا كلام أنه أدى ما عليه، وإن أخطأ — وذلك نادر، والغالب الصدق، — فمن أتى مفسدة يظنها مصلحة واجبة أو مندوبة أو مباحة فلا إثم عليه لظنه، وتُرْتَب على تلك المفسدة أحكامها اللائقة

بها من تغريم وغيره* ومن أتى مصلحة يظنها أو يعتقد أنها مفسدة كبيرة ثم بان كذب ظنه فقد أثم وفسق، وانعزل عن الشهادات والروايات والولايات، ولا يحد عليها، لأنه لم يحقق المفسدة، ولذلك لا يعذب عليها في الآخرة عذاب من حقق المفسدة. والله أعلم.

القاعدة الخامسة : فيما يترك من المصالح لسبب، وفيما يفعل من المفاسد لسبب، فأقول :

إن المصالح قد يجب تركها لأشياء تعلقت بها، وكذلك المفاسد قد يجب فعلها لأشياء تعلقت بها.

فمن القسم الأول : الإكراه بالقتل على ترك كلمة الاسلام، وعلى ترك الصلاة، وكذلك المرض الشديد الذي يخشى معه التلف على الصائم، وهذا كثير في الشريعة.

ومن القسم الثاني أن القتل يجب بسبب الكفر والبغى والصيد على النفوس، ويجوز بالصيد على الأموال (12)، ومنه تخريب الديار، وقطع الأشجار في حق الكافرين، ومنه التولي يوم الزحف جائز بالأعدار، وهذا أيضا — كثير في الشريعة للمتأمل فيها، وإنما لا نتعرض للجزئيات والأمثلة والشواهد بالاستقراء، بل مقصدنا تقرير القاعدة الكلية فقط، وهذا القدر كاف فيما أردناه، والله أعلم.

القاعدة السادسة : في بيان أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها، ولا كل المفاسد ينهى عن فعلها.

إعلم أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها، ولا كل المفاسد ينهى عن فعلها، بل المصالح، والمفاسد، منها ما يكتسب، ومنها ما لا يكتسب، فما يكتسب يقع

(*) في نسخة ح : من تحريم وغيره. ولعل الأولى أظهر.

(12) «والصائل»، الصائل بصيغة اسم الفاعل في الكلمتين، وهو وصف يتضمن المصدر، والصيد بالمصدر كما في نسخة ع متناسب مع ما قبله من مصادر الكلمات، والعلماء يقولون : المشتق يؤذن بعلية ما اشتق منه الحكم، مثل قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ فهو يؤذن بأن علة القطع هو السرقة، وهذا يفيد أن ما في النسختين معا سليم العبارة والمعنى.

الأمر به، والنهي عنه، وما لا يكتسب كحسن الصور، وحدة العقل، ووفور الحواس، وشدة القوى، أو الرقة والرحمة والغيرة وما أشبه هذه، وضد هذه كقبح الصورة، وسخافة العقل، وضعف الحواس، والقوى، والغلظة، وغير ذلك مما يشبهها، فهذه أشياء لا طاقة على اكتسابها للعبد، فهو لا يؤمر بشيء من ذلك، ولا ينهى عنه، ولكنه يقع الأمر بآثارها، والنهي عن آثار الضد الآخر، فمن أطاع بحسب ذلك فقد أصاب، ومن عصى فقد خاب.

القاعدة السابعة : فيما به يعرف ترجيح المصلحة والمفسدة.

إعلم أنه إذا اتحد نوع المصلحة والمفسدة كان التفاوت بالقلة والكثرة، كالصدقة بدرهم ودرهمين وثوب وثوبين.

قلت : ويقول بعض العلماء هنا : قد يتحد النوع ويتساوى المقدار، ويكون الترجيح بالحكم، كدرهم من الزكاة الواجبة، هو أفضل من درهم من صدقة التطوع. وإن كان أحد النوعين أشرف قدم الأشرف عند تساوي المقدارين كتقديم زنة درهم من الذهب على درهم من فضة. وإن اختلف المقدار، فإن كان الأدنى أعظم مقداراً من الأعلى بكثير قدم الأدنى وإلا قدم الأشرف.

ولا خفاء أن حرمة الدماء آكد من حرمة الأعضاء، وحرمة الأعضاء آكد من حرمة الألبضاع، وحرمة الألبضاع آكد من حرمة الأموال، وحرمة الأقارب آكد من حرمة الأجانب، وحرمة الآباء والأمهات آكد من حرمة جميع القرابات، وحرمة الأحرار آكد من حرمة الأرقاء، وحرمة الأبرار آكد من حرمة الفجار، وحرمة الأنبياء آكد من حرمة الأولياء، وحرمة الرسل آكد من حرمة الأنبياء.

وهذا الاعتبار نقول : يقدم حفظ الأرواح على حفظ الأعضاء، وحفظ الأعضاء على حفظ الألبضاع، وحفظ الألبضاع على حفظ الأموال، وحفظ المال الخطير على حفظ المال الحقيق، وحفظ الفرائض على حفظ النوافل، وحفظ الأفضل من الفرائض على حفظ المفضول منها، وكذلك الأمر في النوافل.

القاعدة الثامنة : في أمر الثواب والعقاب، هل هو في التفاوت وعدمه مرتبط بالأعمال أو بالمصالح والمفاسد؟ فأقول :

إعلم أنه مرتبط في ذلك بالمصالح والمفاسد لا بالأعمال، فعمل واحد يهلك به مائة رجل، يتضاعف الوزر بتضاعف المفسدة وإن كان الفعل واحداً، وكذلك كلمة واحدة أحيى بها مائة رجل تتضاعف الحسنات بتضاعف تلك الخيرات، فلم يكن للأجر والعقاب هنا ارتباط بالعمل، بل بالمصلحة والمفسدة، وهذا هو الأصل، إلا أنه يخرج عن هذا الأصل أن تكون المصلحة في الظاهر واحدة، ولكنها في موضع واجبة، وفي موضع آخر نذبة، كصدقة درهم من تطوع، وصدقة درهم من زكاة واجبة، فالأجور هنا متفاوتة وإن كانت المصلحة واحدة، وما كان الأصل الذي قبله يقتضي إلا تساوي الأجور لارتباطها بالمصلحة كما قلنا، وقد نبهنا على هذا قبل هذا.

قلت : ولا خفاء أيضاً أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف المصالح. فما كان عظيم المصلحة كان واجباً، وما قصر عنه كان نذبة، كذلك ما كان عظيم المفسدة كان حراماً، وما قصر عنه كان مكروهاً، بل عظم المصلحة — وإن كان واجباً — يتفاوت، وكذلك ما قصر عنه يحكم عليه بالنديبة، وهو — أيضاً — يتفاوت، وعلى هذا، فقد يكون أمر درهم من الزكاة، فيه زيادة مصلحة على درهم صدقة التطوع، حدث ذلك من حيث الاتصاف والسبب، والله أعلم. ولما كانت المثوبات والعقوبات مرتبة على المصالح والمفاسد، وظهر ذلك بما تقدم، كان لنا أيضاً أن نقول :

إن تفاوت الحدود والتعزيرات هو أيضاً مرتب على مفاسد الجنايات كالقتل، والرجم، والجلد، والنفي، والحبس، والضرب، والسب، والله أعلم.

واعلم أنه يجب أن يعتقد أن الله تعالى ما أمر بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجلة أو كلاهما، وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو آجلة،

أو كلاهما، وما أباح شيئاً إلا وفيه مصلحة عاجلة. وأكثر هذه المصالح والمفاسد ظاهر جلي، وبعضها خفي وهو الأقل، فيستدل عليها بالأدلة التي نصبها الله لها، ومنها ما لا يظهر فيه مصلحة ولا مفسدة، سواء جلب الثواب ودفع العقاب، ويعبر عنه بالتعبد.

القاعدة التاسعة : في تقرير أن المصالح والمفاسد لا يرجع شيء منها إلى الله جل وعلا، لأنه منزّه عن النفع وعن الضرر، فهو لا يحتاج إلى منفعة ولا تلحقه مضرة، لأنه الغني بالاطلاق، وإنما يعود النفع والضرر إلى الانسان، فمن أحسن فلنفسه، ومن أساء فعليها. وإحسان المرء إلى نفسه أو إلى غيره، إما يجلب مصلحة دنيوية أو أخروية أو بهما، أو بدفع مفسدة كذلك، وإساءته إلى نفسه أو إلى غيره إما يجلب مفسدة دنيوية، أو أخروية أو بهما، أو بدرء مصلحة دنيوية، أو أخروية أو بهما. فكل من أحسن إلى نفسه كان أجره مقصورا عليه، وكل من أحسن إلى غيره كان محسنا إلى نفسه وإلى غيره، ومن أساء إلى نفسه كان وزره مقصورا عليه، وكل من أساء إلى غيره فقد بدأ بالإساءة إلى نفسه.

وإذا اتحد نوع الإحسان والإساءة كان عامها أعظم من خاصها، فليس من أصلح بين جماعة كمن أصلح بين اثنين، وليس من أفسد بين جماعة كمن أفسد بين اثنين. وقد نبهنا على هذا في القاعدة المتقدمة، بحيث قلنا : ارتباط الثواب والعقاب بالمصالح والمفاسد لا بالأعمال.

القاعدة العاشرة : في أن المصالح والمفاسد بحسب العبيد — كما قلنا — قائمة معتبرة في الشرع.

إعلم أنه لا شك في ذلك ولا خلاف فيه بيننا وبين المعتزلة، وإنما الخلاف بيننا في أن اعتبار المصلحة من العبيد هو بفضل الله، أو هو حق واجب على الله لا يجوز عليه غيره، فنحن نقول : لا يجب على الله شيء، والمملك ملكه، وكل شيء

منه حسن، ولا شيء يقبح في حقه. فلو أهلك العالم بأسره لكان له ذلك. والمعتزلة تقول، بناء على قاعدة الحسن والقبح : لا يجوز له فعل المفسدة ولا ترك المفسدة لذلك، ففي هذا القدر وقع الخلاف بيننا، وتحقيق هذا في مسائل أصول الدين. وهذا القدر كاف، والله سبحانه أعلم وأحكم(13).

القاعدة الحادية عشرة : إعلم أنه قد قدمنا أن الفضيلة والرذيلة مرتبة على حسب المصلحة والمفسدة، وكذلك الثواب والعقاب مرتب على ذلك لا على الأعمال، فاعلم أنه لا تعترض هذه القاعدة بقوله عليه الصلاة والسلام : «أكثركم ثواباً أجهدكم عملاً»، فإن ظاهره ترتيب الثواب على الأعمال، وكذلك أيضاً : ﴿أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون﴾(14)، وكذلك : ﴿من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها﴾(15)، ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾(16)، لأننا نقول : إنا لا نمنع اطلاق ترتب الثواب والعقاب على الأعمال من حيث إن

13 هذا الموضوع والبحث كما أشار إليه الشيخ اليقوري رحمه الله في إيجاز واختصار، هو من المبادئ والأصول التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة، وتناولها بتوسع وتفصيل علماء التوحيد وأصول الدين، وكذا علماء أصول الفقه في مؤلفاتهم المختلفة. فأهل السنة يرون ويقولون بأن الحسن والقبح أمران شرعيان، وأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبح ما قبحه الشرع، لما ينشأ عن فعل الحسن من المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، ولما ينشأ عن فعل القبح من المذمة في الدنيا، والعقاب في الحياة الآخرة، وأن الله تعالى لا يجب عليه فعل شيء من الإصلاح وغيره، بينما يرى المعتزلة ويقولون : الحسن ما حسنه العقل، والقبح ما قبحه العقل، والشرع يأتي موافقاً له، ومن ثم قالوا بأنه يجب على الله فعل الإصلاح أو فعل ما هو مصلحة العباد، وفي ذلك يقول تاج الدين ابن السبكي رحمه الله في كتابه الشهير جمع الجوامع في أصول الفقه : «وحكمت المعتزلة العقل». وانتهى المحققون إلى أن المعتمد من هذا الخلاف ما عليه أهل السنة من إخضاع العقل للنقل، وجعله تابعا له في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية، وأن كل ما أراه الله وكان فهو فعل جميل وحسن، كما عبر عن ذلك بعضهم في بيتين فقال :

لو رحم العاصي وعذب المطيع أو رحم الكل وعذب الجميع
لكان ما فعل من ذا ممكننا وكان فعله جميلا حسنا

14 سورة فضلت : الآية 46.

15 سورة الجاثية : الآية 15.

16 سورة النجم : الآية 39.

الاعمال أسباب لحصول المصالح، أو أسباب لحصول المفساد، فصح بذلك ترتب الثواب والعقاب عليها، ولم يتناقض — على هذا — ما قررناه، والله أعلم.

القاعدة الثانية عشرة : أعلم أنه، وإن كان الأصل كما قررنا أن ترتب الأحكام على حسب المصالح والمفاسد وبحسب مراتبها، فقد يخرج عن ذلك لا لما تقدم من المفساد كما قررنا في القاعدة التي تقدمت لنا، ولكن قد يجيء تخيير الشارع بين المصالح المتفاضلات وفعل الأفضل أولاً كما قلنا، وذلك للرفق والتيسير علينا. وقد تكون الرخصة أفضل من العزيمة كتقصير الصلوات، وقد تكون العزيمة أفضل من الرخصة كتفريق الصلوات على الأوقات في الأسفار إلا بعرفة ومزدلفة، فإن تقدم العصر إلى الظهر أفضل بعرفة، وتأخر المغرب أفضل بمزدلفة. وربّ عملٍ قاصر، أفضل من عمَلٍ متعدٍ، كالعرفان والإيمان، وكذلك الحج والصلاة والصيام والأذكار وقراءة القرآن. وربّ عملٍ خفيف أفضل من عملٍ شاق لشرف الخفيف.

القاعدة الثالثة عشرة : أعلم أن أحوال القلب في المعرفة أصل في أحواله من الخوف والرجاء وما أشبههما من المقامات، ولهذا من غلب عليه التطلع على نعمة الله كان حاله الخوف، ومن عرف سعة رحمة الله وغلب عليه النظر لها كان حاله الرجاء. ومن غلب عليه توحد الرب بالنفع والضرر، والرفع والخفض، لم يتوكل في كل ذلك إلا عليه، ولم يفوض أمره إلا إليه. ومن عرف عظمته وجلاله كانت حاله الإجلال والمهابة، ومن غلب عليه اطلاعه على أحواله استحيى منه أن يخالفه، ومن غلب عليه سماعه لأقواله استحيى أن يقول ما لا يرضيه، ومن غلب عليه إحسانه إليه كانت حاله المحبة، ومن غلب عليه التطلع على جماله وكاله كان حاله المحبة، وكانت محبته أفضل من محبة الذي قبله.

ثم أكثر ما تخطر هذه المعارف وتغلب بالاستحضار والأفكار. ثم كل حال من هذه الأحوال المذكورة ينشأ عنها من الأقوال والأعمال ما يطابقها ويوافقها، فمن حصل له الخوف كان منه الحزن والبكاء والانقباض، ومن كان حاله الرجاء

حصل له الانبساط، وترجية الناس وما أشبهه (17) هذا. والحب ينشأ (18) عليه الشوق وخوف الفراق، وأنسُ التلاق، والسرور والفرح، والحياء يحمل على ألا يقع في مخالفته في قول ولا فعل، والحياء يحمل على المهابة والإجلال، وهما أعظم من الخوف والرجاء. ثم الآثار الظاهرة على الناس تعرف بمؤثراتها من أحوال ومعارف، فكانت كذلك تميز الفاضل من غير الفاضل، والأفضل من الفاضل، والأكمل من الكامل.

ثم إذا علمت أن الاعمال — وهي الآثار — مرتبة على الأحوال القلبية والمعارف فاعلم أن درجات المحبة مختلفة باختلاف الاعمال. فليست درجات المجاهدين واحدة، بل تختلف بحسب مجاهداتهم. فللمجاهدين مائة درجة في الجنة، يترتب أعلاها على أعلى رتب الجهاد، وأدناها على أدناها، وكذلك رتب المصلين والصائمين والولاة المقسطين. وعلى هذه الدرجات يترتب سبقهم إلى الجنات. فإذا تساوى اثنان في الإيمان والعرفان، فإن استويا في مقادير الإيمان (19) الحقيقي والحكمي، فدرجتها واحدة فيما استويا فيه، وإن تقاربا في القلة والكثرة، كانت درجة ذي الكثرة أعلى من درجة ذي القلة، ولو استوى اثنان في عدد الصلاة، فإن استويا في كمالها بسننها وأدابها وخضوعها وخشوعها، وفهم إدراكها، فهما في درجة واحدة، وإن تفاوتتا في ذلك كان أكملها أعلى درجة من أنقصها. وإن استوى اثنان في جهاد الدفع، فإن استويا في الإخلاص وإرادة إعلاء كلمة الله وفي المدفوع عنه فدرجتها واحدة، وإن تفاوتتا في النية وكثرة من قتلا وفي شرف المدفوع عنه، كالمدفع عن الأنبياء والأولياء، كان أشرفهما في الدرجة العليا، والآخر في الدنيا، وكذلك جميع ما يتقرب به إلى الله تعالى.

ومعنى تفاوت الدرجات، أن يكون لكل واحد من العاملين نصيبه من الجنة درجات مترتبات على رتب أعماله : عاليات ودانيات، ومتوسطات، يتردد

(17) ن ح — وما ناسب.

(18) ن ح : بيني

(19) ن. ح : في الدين.

بينها على ما تشتهيبه نفسه وتلد عينه. وقد صح أن الله أعد للمجاهدين في سبيله مائة درجة، بين كل درجتين مائة عام (20).

ولو آمن إنسان قبل موته بلحظة لم يكن أجره كأجر إيمان من آمن قبل موته بيوم، ولا أجر من آمن قبل موته بيوم كأجر من آمن قبل موته بشهر، ولا أجر من آمن قبل موته بشهر كأجر من آمن قبل موته بعام، فليس من طال عمره في الطاعات والإيمان كمن قصر، ولهذا قال عليه السلام: «خيركم من طال عمره، وحسن عمله» (21). وقال: «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به، فإنه لا يزيد أحدكم عمره إلا خيرا، إما محسن يزداد، وإما مسيء فيستعقب» (22) ومثل هذا

(20) ونصه بتامه: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ عليه وسلم قال: «من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان، كان حقا على الله أن يدخله الجنة، جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها. فقالوا يا رسول الله، أفلا نبشر الناس؟ قال: إن في الجنة مائة درجة أعدتها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة، وأراه قال: وفوقه عرش الرحمن، ومنه تتفجر أنهار الجنة»... رواه البخاري والترمذي رحمهما الله.

(21) أخرجه الامام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه الجامع الصغير نقلا عن المستدرك للحاكم، ورواية عن جابر رضي الله عنه بصيغة الجمع هكذا: خياركم أطولكم أعمارا، وأحسنكم أعمالا. وفي رواية أخرى للسيوطي عن الإمام البيهقي من رواية أبي هريرة رضي الله عنه: «خياركم أطولكم أعمارا، وأحسنكم أخلاقا...» رحم الله جميع أهل السنة والعلم والفقه في الدين، وجزاهم خيرا عن الاسلام والمسلمين.

(22) أخرجه الامام أحمد بن حنبل والبخاري، والتسائي، ورواية عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكره في الجامع الصغير بهذه الصيغة: لا يتمنين أحدكم الموت، إما محسنا فلعله يزداد، وإما مسيئا فلعله يستعقب.. والملاحظ أن صيغة الحديث في ثنايا الكتاب جاءت فيها كلمة محسن ومسيء مرفوعة، وفي هذه الرواية جاءت منصوبة، فالأولى خبر لمبتدأ محذوف، والثانية خبر لكان المحذوفة مع اسمها.

ومن القواعد والأحكام النحوية الخاصة بكان أنها تحذف أحيانا ويبقى اسمها وخبرها، أو تحذف مع اسمها، ويبقى خبرها فقط، وخاصة بعد إن ولو، كما أنها قد تكون زائدة وسط الكلام، مثل زيادتها بين ما وفعل التعجب، وهو ما أشار إليه ابن مالك رحمه الله في ألفيته بقوله:

وقد تزداد كان في حشوك ما كان أصح علم من تقدمها
ويحذفونها ويثقبون الخبر ويعبد إن ولو كثيرا ذا اشتهر
ويعد أن تعويض ما عنها ارتكب كمثل أما أنت برا فاقتراب

ومنه البيت القائل:

أبا خراشة أما أنت ذا نفر فإن قومي لم تأكلهم الضبع
أي ما أصح علم من تقدا، ولا تخيفني ولا تفرعني لأن كنت ذا نفر وقوم، فإن قومي موجودون وحاضرون لم تأكلهم السباع، ولم تذهب بهم أفة من آفات الزمان، بل هم حاضرون أقوياء للنجدة في كل وقت وحال.

شح الأولياء على الأوقات أن يصرفوها في غير الطاعات. وكذلك ترتب عذاب جهنم على ترتيب المفسد وكثرتها وقتها. فالعذاب على الزنى دون العذاب على القتل، والعذاب على أكبر الكبائر دون العذاب على الكفر، وليس من كفر قبل موته لحظة كمن أقام على الكفر يوماً، وليس من أقام يوماً على الكفر، كمن أقام شهراً، وهكذا على الترتيب المذكور في الثواب، والله سبحانه أعلم.

القواعد النحوية وما يتعلق بها

وفيها خمس عشرة قاعدة

القاعدة الأولى : في الشرط.(1).

إعلم أنه يتميز لك بحقيقته وبذكر أضداده وبذكر أقسامه.

أما حقيقته فهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجوداً ولا عدم لذاته، ولا يشتمل على شيء من المناسبة.

(1) هذه القاعدة هي مبحث الفرق الثالث عند الإمام القرافي في كتابه الفروق، والذي هو أصل وأساس ترتيبه واختصاره عند تلميذه الشيخ البقوري رحمهما الله. وموضوعه هو الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشريعة والعادية، قال عنه القرافي في أوله :

إن أكثر الناس يعتقدون أن الكل معنى واحد، وأن اللفظ مقول عليها بالتواطؤ، وأن المعنى واحد، وليس كذلك. بل الشروط اللغوية قاعدة مباينة لقاعدة الشروط الأخر. ولا يظهر الفرق بين القاعدتين إلا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع». ثم أخذ في تعريف كل واحد منها، كما هو عند البقوري هنا. وهو من الفروق الطويلة المباحث الكثيرة الجزئيات عند القرافي رحمه الله. وقد علق الشيخ قاسم بن الشاطر رحمه الله على كلام القرافي في أوله بقوله : كان حقه — كما فرق بين الشرط اللغوي وغيره — أن يفرق بين سائر الشروط، فإن الشرط العقلي ارتباطه بالمشروط عقلي. ومعنى ذلك أن من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به. والشرط الشرعي ارتباطه بالمشروط شرعي، ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع. والشرط العادي ارتباطه بالمشروط عادي. ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط بـمشروطه بقدرته ومشيئته. والشرط اللغوي ربطه بـمشروطه واضع اللغة، أي جعل هذا الربط اللفظي دالاً على ارتباط معنى اللفظ بـمعنى بعض. هذه فروق بين هذه الشروط واضحة.

وأما الفرق الذي ذكره (أي القرافي) فمبني على اصطلاح أصولي، ولذلك احتاج في بيانه إلى ذكر الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند أهل الأصول، وليس ذلك بمتفق عليه، فقد ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني إلى خلافه. وما ذكره (أي القرافي) من رسوم السبب والشرط والمانع لا بأس به وما ذكره من أن الشروط اللغوية أسباب فبناء على ذلك الاصطلاح. وما ذكره من احتمال تسمية جميع تلك الشروط شروطاً باعتبار قدر مشترك بينها، وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك، صحيح ظاهر». انتهى كلام ابن الشاطر في هذا المجال والتعليق على هذا الفرق. وقد توسع الشيخ الإمام أبو اسحاق الشاطبي رحمه الله في الكلام عليها في كتابه الموافقات.

وبالقيد الأخير يتميز عن جزء العلة، وبما قبله تميز عن المانع وعن العلة، فيخرج المانع بالأول، والعلة بالثاني، ويقولنا : لذاته، تحرزنا به مما إذا اقترن الشرط بالسبب.

وأما أضداده التي ذكرناها تُعرّف به فالمانع والسبب، فإن المانع هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته. والسبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته. فالسبب مؤثر من حيث وجوده ومن حيث عدمه، والمانع من حيث وجوده فقط، والشرط من حيث عدمه فقط. وأما أقسامه فهو ينقسم إلى شرط لغوي، وإلى شرط عقلي، وإلى شرط شرعي، وإلى شرط عادي، ويمكن تقسيمه باعتبار آخر، إلى غير هذه، ولكن لا حاجة إلى ذلك.

فالعقلي كالحياة في العلم، والعادي كالتسليم في الصعود، والشرعي كالطهارة في الصلاة، واللغوي كقولنا : إذا دخلت الدار فأنت طالق.

لكنه إذا عرضنا الحقيقة المتقدمة على الأقسام وجدناها إنما تصدق على العقلي فقط، فإن الصعود قد يتصور دون السلم، والصلاة دون الطهارة، والطلاق دون الدخول. وأيضا فالشرط اللغوي إذا وجد مقتضاه وجد مشروطه ولا بد، فهو كالسبب. فعلى هذا، إذا أردنا الشرط اللغوي فالأولى أن نقول في رسمه (2) :

(2) المعرفة (بكسر الراء) ماهية الشيء وحقيقته، أو التعريف بها، أو الشارح لها، أو حدها ورسمها، كلها كلمات وعبارات اصطلاحية عند علماء المنطق والأصول، ويقصد بها ويراد منها في اصطلاحهم اللفظ المركب الذي يراد به تفسير الشيء وتصويره للغير، ويستلزم تصويره تصور ذلك الشيء أو امتيازه عن غيره، بذكر أجزاء ماهيته أو بذكر صفاته الخاصة به على وجه يشمل جميع أفرادها، ويمنع غيرها من الدخول فيه.

ومن ثم قسم العلماء المعرفة أو التعريف إلى قسمين أساسيين هما : الحد والرسم، وكل منهما إما تام أو ناقص.

فالحد التام عندهم هو ما تركب من جنس الشيء. وفصله القريبين، كقولنا في حد الانسان وتعريفه مثلا : هو الحيوان الناطق. والرسم التام هو ما تركب من الجنس القريب ومن الخاصة اللازمة للمعرفة

هو المرتب على إن وما في معناها من حيث الشرطية، فظهر الفرق بين الشرط اللغوي والعقلي، فإن المشروط اللغوي يتوقف وجوده على شرطه، ووجود شرطه يقتضيه، وكذلك المشروط الشرعي لا يقتضي وجود شرطه وجوده. وعلى هذا فإطلاق الشرط على ما ذكر بالاشتراك أو على أحدهما بالمجاز، وادعاء التواطؤ في ذلك بعيد(3)، والله أعلم.

(بفتح الراء) كقولنا في رسم الانسان وتعريفه بالرسم هو : الحيوان الضاحك. وهناك قسم ثالث هو المعرف أو التعريف اللفظي، ويكون بتبديل لفظ بلفظ آخر أوضح من الاول وأشهر منه، كتعريف البُر بالقمح. وقد اشار اليها الفقيه العلامة الاحضري في منظومته الشهيرة في علم المنطق، والمسماة بمتن السلم في هذا الفن، فقال

معرفة على ثلاثة قسم	حد ورسمي ولفظي عُلم
فالحد بالجنس وفصل وقعا	والرسم بالجنس وخاصة معا
وما بلفظي لديهم شهرا	تبديل لفظ برديف أشهراً

وذكر مثل هذه المسائل انما هو من باب الاستطراد والاستدكار والاستحضار لها بشيء من الإيجاز والاختصار. أما التوسع فيها بمنتهى التفصيل وكامل البيان فمحلها الكتب الخاصة بعلم المنطق. وعلم أصول الفقه، والله الموفق للصواب.

(3) في هذه الفقرة كلمات لها مدلولات إصطلاحية عند علماء الاصول والمنطق. وهي من أقسام اللفظ المفرد باعتبار وحدة لفظه ووحدة مدلوله وتعددتها.

فالاشتراك هو نسبة بين المعاني الكثيرة التي وضع اللفظ لها بأوضاع متعددة، لأنها هي التي تشترك في اللفظ الذي هو محل الاشتراك، ولذلك سمي مشتركا (بفتح الراء)، لأن المعاني اشتركت فيه بالوضع لكل منها على انفراد.

أما المجاز فهو مقابل الحقيقة عند علماء البلاغة، وهو عند علماء الاصول والمناطق كذلك. إذ هو اللفظ المستعمل في معنى لم يوضع له، لمناسبة بينه وبين المعنى الموضوع له من غير أن يترك استعماله في المعنى الأصلي، كالاسد اذا استعمل في الرجل الشجاع.

أما التواطؤ أو اللفظ المتواطىء، فهو اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد غير مشخص، قابل لأن تشترك فيه أفراد كثيرة ذهنًا وخارجًا مع تساويها في المعنى الذي وضع له اللفظ من غير تفاوت بينها، بحيث يصدق الكلّي عليها من غير اختلاف، كالانسان بالنسبة لأفراده من زيد وخالد وبكر مثلاً، فإنهم لا يتفاوتون في المعنى المشترك بينهم، وهو الحيوان الناطق. وسمي متواطئًا لتوافق أفرادها في معناه، أو لتوافق المعنى في الأفراد، من التواطؤ وهو التوافق.

وقد أشار إليها الإمام الأصولي والفقيه الكبير تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي رحمه الله في كتابه الشهير جمع الجوامع (في اصول الفقه) قال :

ولنذكر مسائل من حيث الشرط اللغوي تتحقق بها قواعد عند البحث فيها.

منها : المسألة الأولى : قال اللخمي في كتاب الظهار : «إذا قال : أنت طالق اليوم إن كلمتُ فلانا غدا، قال ابن عبد الحكم : إن كلمه اليوم حنث، وغداً لا يحنث، لأن الحنث بالغد يقتضي اجتماع العصمة وعدمها، فإذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط في ظرف واحد، فترتب أحدهما عن الآخر، وقيل. يلزمه الحنث إن كلمه غدا. وفي الجواهر(4). لو قال : أنت طالق يوم يقدم فلان، فقدم نصف النهار، تطلق من أوله. ولم يحك خلافا. وقال ابن يونس : قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك، بل يلزمه الطلاق، وقال الغزالي في الوسيط : إذا قال : أنت طالق بالامس وقال : قصدت إيقاع الطلاق بالامس لم يقع، لأن حكم اللفظ لا يتقدم عليه. وقيل : يقع في الحال، لأن وقوعه بالامس يقتضي وقوعه بالامس وفي الحال، فيقسط الأمس ويثبت الوقوع بحسب الحال(5).

وقال الفقهاء أيضا : إذا قال : إن مات فلان فأنت طالق قبله بشهر، إن مات قبل مضي الشهر لم يقع طلاق، لثلا يتقدم الحكم على اللفظ، وبعد شهر وقع الطلاق قبله بشهر. وأبو حنيفة يفرق بين ما إذا قال : إن مات وإن دخل، فيلزم الطلاق قبل الموت بشهر، ولا يلزمه في الدخول وما أشبهه. وقال الغزالي : هو

مسألة : اللفظ والمعنى إن اتحدا، فإن منع تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي، متواطىء إن استوى، مشكك إن تفاوت. وإن تعددا فمتباين، وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف، وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشارك، وإلا فحقيقة ومجاز.

وقد نظمها العلامة الاخضري في منظومته متن السلم في علم المنطق فقال :

ونسبة اللفاظ للمعاني خمسة اقسام بلا نقصان
تواطؤ، تشاكك تخالف والاشتراك عكسه الترادف

(4) المراد به كتاب الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، مؤلفه الشيخ أبي محمد، عبد الله بن نجم بن الشاس، المتوفي بمصر عام 616 هـ وكتابه هذا من أكثر الكتب فوائد في الفروع، ويدل على غزارة علمه وفضله كما ذكره مترجموه رحمه الله.

(5) علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة وذكره البيهقي، فقال : جميع ذلك نقل لا كلام فيه.

تحكم. والفقهاء جعلوا مسألة التعليق المذكورة أولاً كمسألة أنت طالق بالأمس فقالوا : لا يلزم الطلاق قبل الدخول أو القدم، لأن حكم اللفظ لا يتقدم عليه.

وقال شهاب الدين : الحق في هذه المسألة وقوع الطلاق مقدماً على القدم الذي جعل شرطاً وعلى لفظ التعليق في زمانه، وقال : قولهم : حكم اللفظ لا يتقدم عليه، لا يتم، وقياسهم على قوله : أنت طالق، لا يصح (6)، وبيان ذلك بثلاث قواعد :

القاعدة الأولى : أن الأسباب في الشريعة قسمان : قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه، وقدر له مسبباً معيناً فلا زيادة ولا نقص فيه، وهذا كجعله الزوال سبباً لصلاة الظهر.

وقسم جعله الله لحيرة (7) المكلفين، إن جعلوا أي شيء أرادوا سبباً لحكم

(6) علق الفقيه المحقق قاسم بن الشاط رحمه الله على هذه المسألة عند القرافي رحمه الله، فقال: ما قاله عندي صحيح، لكنه مناقض لما حكى من الاجماع على استمرار العصمة وإباحة الوطء إلى حين قدوم زيد. والذي أظنه أن ذلك الاجماع لا يصح. وأنها لا يباح وطؤها في تلك المدة، لاحتمال وقوع الشرط، بل تحرم على كل حال. فإن قدم زيد، تبين لنا أن تحريمها للطلاق، وإن لم يقدم، تبين أن تحريمها للإشكال والاحتمال كما في اختلاط المنكوحة بالأجنبية. الأجنبية حرام لأنها أجنبية، والمنكوحة حرام للاختلاط اهـ. فليتأمل كلام المحقق ابن الشاط فإنه مهم ودقيق في الموضوع والمسألة. وقد صحح ما قاله القرافي واليقوري بأن المقدرات لا تنافي المحققات. وقال ابن الشاط في مسألة العتق عن الغير وتقدير ملكة : لا حاجة إلى التقدير للملك في هذه المسألة، فإنه لا مانع من عتق الانسان عبده عن غيره من غير تقدير ملك ذلك الغير للعبد ولا تحقيقه، والله أعلم.

وما قاله في مسألة دية الخطأ من لزوم تقدير ملك الدية وعدم تحقيقه ليس بصحيح، بل الصحيح أنه يملك الدية تحقيقاً عند إنفاذ مقاتله وقبل زهوق نفسه، ولا مانع من ذلك، وإنما يحتاج الى تقدير الملك في دية العمد، لتعذر تحقيقه بكون الدية موقوفة على اختيار الأولياء، وذلك إنما يكون بعد موته، والميت لا يملك، والله أعلم.

(7) حيرة بكسر الحاء وفتح الياء مخففة على وزن فعلة، اسمٌ مصدر بمعنى الاختيار، ومنه الآية الكريمة في سورة الأحزاب : ﴿ وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الحيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبيناً ﴾. وفي نسخة ح : جعل الله تخييره للمكلفين، والمعنى واحد في النسختين.

كان كذلك، وحصر جعلهم لذلك في طريق واحدة هي التعليق(8).

القاعدة الثانية : المقدرات لا تنافي المحققات، بل يشبتان ويجمعان. ويشهد لذلك أن الأمة إذا اشتراها شراء صحيحا أبيع له وطؤها بالإجماع إلى حين الاطلاع بالعيب والرد به. وكذلك إذا قال : أعتق عبدك عني فأعتقه، فإننا نقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد، مع أن الواقع عدم ملكه له. وكذلك دية الخطأ تورث عن المقتول، ومن ضرورة الإرث ثبوت الملك للموروث، فنقدّر (9) ملكه للدية قبل موته بالزمن الفرد فيصح الإرث، ونحن نقطع بعدم ملكه للدية حال حياته، فقد اجتمع الملك المقدر وعدمه المحقق ولم يتنافيا. وكذلك صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال. هذه الوجوه قرر بها شهاب الدين القاعدة المذكورة(10).

قلت : وهو منازع في ذلك كله، فإننا نقول :

لا تقدير في شيء مما ذكرته(11). فالرد بالعيب رفع الحكم المتصل من إباحة الوطاء وغيره وقطعه، وما قبل ذلك كان فيه إباحة الوطاء محققا، ولا وجود لتقدير شيء يخالفه. وكذلك ورث الشرع ورثة المقتول خطأ من دية، ما ملكها قط، وكذلك عتق العبد عن زيد، جعل الشرع ذلك من غير تملك سابق له، لا تحقيقاً ولا تقديرا، والأمر في الصوم أبين.

(8) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه القاعدة الأولى بقوله : جميع ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله : ولو قال : جعلته (أي تعليق الطلاق وعتق العبد على دخول الدار وقدم زيد) سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك، قال ابن الشاط : فهذا إنما يجري على قول الشافعية في تعيين الالفاظ، وأما على قول أهل المذهب في عدم تعيينها فلا، والله أعلم. (9) في نسخة ح : فيقدر بالياء.

(10) عقب الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الامام القرافي في هذه القاعدة، مما لخصه الشيخ البقوري، فقال : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله : كقريات الكفار، موجودة حقيقة، ومعدومة حكما. فإن أراد قرياتهم حال الكفر والارتداد فذلك صحيح، وإن أراد في حال الاسلام قبل الارتداد فذلك غير صحيح، والله أعلم.

(11) في نسخة ح : مما ذكرناه. والذي في نسخة ع ذكرته بتاء الخطاب، وهي أبين وأظهر، فإن أبا عبد الله البقوري يعقب بذلك على شيخه القرافي، وكأنه أمامه يخاطبه ويحاوره في المسألة.

القاعدة الثالثة : أن الحكم كما يجب تأخره عن سببه، كذلك يجب تأخره عن شرطه، ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع(12).

قلت : وأيضاً، فقد تقدم لنا أن الشرط اللغوي سبب، فإن المشروط يوجد بوجوده، إذ لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فدخلتها، لزمه الطلاق.

قال شهاب الدين رحمه الله : إذا تقررت هذه القواعد، فنقول :

ليس من تقديم الطلاق على زمن اللفظ وزمن القدوم تقديم المسبب على السبب، ولا المشروط على الشرط، لأنه عند وجود الشرط الذي هو القدوم — مثلاً — يترتب عليه مشروطه بوصف الانعطاف على الأزمنة التي قبله، على حسب ما علقه، فهذا الانعطاف متأخر عن الشرط، ولفظ التعليق بالتحريم فيما قبله إنما هو ثابت فيه تقديراً لا تحقيقاً.

قال : وبهذا يظهر أن العدة من يوم القدوم للمرأة في المسألة التي قال الفقهاء فيها : إذا قال لها : إن قدم زيد فأنت طالق قبل قدومه بسنة، فقدم بعد ذلك بسنة، إن العدة انقضت عند حصول الشرط (وهو القدوم)، ولا تعتد بعد ذلك، قال الشهاب : لأنه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج، أما قبل ذلك فالإباحة بالإجماع، والعدة إنما تتبع المحقق لا المقدّر.

وقال : فإن قالوا : تقدير الطلاق يمنع ثبوت الزوجية المبيحة للوطء. قلنا : المقدرات لا تنافي المحققات.

(12) علق الشيخ ابن الشاط على كلام الإمام القراني في هذه القاعدة فقال :

ربط الحكم بسببه وشرطه وضعي، والأمور الوضعية لا يلزم فيها على التعيين وجه واحد، بل هي بحسب ما وضعت له. فلو أن الحكم وضع على وجه التأخر عن سببه كان على ما وضع عليه، ولو أنه وضع على وجه التقدم على سببه كان كذلك، ولو أنه وضع على وجه أن يكون مع سببه لا متقدماً عليه ولا متأخراً عنه كان كذلك أيضاً. لكن الواقع من ذلك — فيما علمت — تأخر الحكم عن سببه وشرطه. كما حكى فيه الاجماع. وذلك في الأمور الشرعية المفتقرة للشرع. أما التي وكلت إلى قصد المكلف فهي بحسب قصده، والله أعلم.

قلت : كلامه كله هذا أثبتني على أن هذه القاعدة الثانية مقررة، وقد مضى أن ما ذكره لا يكفي في تقريرها، فلا يترجح ما قاله على ما ذكره بعض الفقهاء من أن العدة انقضت، والله أعلم.

قال : وأما قياسهم على قوله : أنت طالق من شهرٍ، فالفرق أن الأسباب الموضوعية في أصل الشرع قد استقل صاحب الشرع بمسبباتها ولم يجعل فيها انعطافات. قال : والتعاليق موكولة لخيرة المكلف، ولا يلزم من التزام الانعطافات حيث خيرة المكلف أن تلزم حيث الحجر عليه.

قلت : قد جعل الانعطاف في مسألة الصوم، ثم أصل الانعطاف ممنوع منه على حسب ما تقرر في القاعدة الثانية، فالمسألة غير جلية على زعمه، والله أعلم.

المسألة الثانية : مسألة الدور.

قال أصحابنا : إذا قال : إن وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثاً فطلقها، لزمه الثلاث، أي عددٍ كان منجزاً كملنا معه الثلاث.

وقال الغزالي في الوسيط : لا يلزمه شيء عند ابن الحداد، لأنه لو وقع لوقع مشروطه، وهو تقدم الثلاث، ولو وقع مشروطه لمنع وقوعه، لأن الثلاث تمنع ما بعدها. فيؤدي إثباته إلى نفيه، وقال أبو زيد : يقع المنجز ولا يقع المعلق، لأنه علق محالاً. وقيل : يقع في المدخول بها الثلاث، أي أي شيء نجزه تنجز، وكمل من المعلق، وقد تقدم (13).

والبحث في هذه المسألة يكون بعد تقرير ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى : أن من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط، وإلا لم تكن حكمة في جعله شرطاً.

(13) علق الفقيه ابن الشاط على مسألة الدور عند القرافي فقال : ما قال فيها إلى آخره صحيح، والله أعلم.

القاعدة الثانية : أنَّ اللفظ إذا دار بين مقتضاه اللغوي وبين مقتضاه الشرعي فعَلَى الشرعي يُحمل.

القاعدة الثالثة : أن من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك، نفذ تصرفه فيما يملك دون ما لا يملك.
إذا تقررَت هذه القواعد فنقول :

قولك : إن طلقتك، يُحمل على المقتضى الشرعي لا على اللغوي. ثم هو لا يحمل على التحريم، لأنه يؤدي إلى ألا يجتمع الشرط مع مشروطه، وذلك باطل لما تقدم، فهو إنما يراد به طلقة واحدة أو طلقتان فيكمل له الثلاث من الذي ذكر في المشروط. وما قاله ابن الحداد من التنافي يندفع من حيث إنه يقال : غاية ما فيه أنه اجتمع في المشروط ما يملك وما لا يملك، وقد قلنا في القاعدة : ينفذ التصرف فيما يملك ولا ينفذ فيما لا يملك، وهذا كمن قال : امرأتي وامرأة غيري طالق، تطلق زوجته عليه.

قلت : وامتناعه من أنه لا يحمل على التحريم، لما قاله من القاعدة، غير مسلم، من حيث إن عدم اجتماع الشرط مع مشروطه في القضية كان لمانع منع منه. والذي قيل فيه إنه ليس بحكمة، أن يكون الشرط مع مشروطه لا يمكن اجتماعهما، وهذا ليس كذلك، فإن الإمكان لا يرتفع للأسباب^(*)، وإلا بطلت الحقائق والطبائع.

المسألة الثالثة : قال الغزالي في الوسيط : إذا قال : إن حلفت بطلاقك فأنت طالق، ثم قال : إن دخلت الدار فأنت طالق، طلقت عليه في الحال، لأن تعليقه على الدخول حلف، بخلاف إذا طلعت الشمس فليس بحلف، لأن الحلف ما يتصور فيه منع واستحاث.

قال شهاب الدين رحمه الله : هذا لقوله عليه السلام : «الطلاق، والعتاق من أيمان الفساق»⁽¹⁴⁾. ولِنَصِّ العلماء على أن تعليق الطلاق منهي عنه.

(*) في نسخة : فإن الإمكان لا يرفع الأسباب، ولعل الأولى اظهر وأقرب، فليتأمل.
(14) لم يسعف البحث فيما بين أيدينا واطلعنا عليه من كتب الحديث بالعثور على من أخرج نصه بهذا اللفظ.

المسألة الرابعة : قال الشافعية : إذا قال : إن بدأتك بالكلام فأنت طالق، فقالت : إن بدأتك بالكلام فعبدني حر، فكلمها، لم تطلق ولم تعتق العبد، لأن يمينه انحلت بيمينها، ويمينها انحلت بكلامه، فلم تفتد بشيء (15) ولا هو بكلام.

المسألة الخامسة : في التهذيب لمالك رحمه الله : أنت طالق إن شاء الله، يلزمه الطلاق الآن، بخلاف إن شاء هذا الحجر ونحوه. وأبو حنيفة والشافعي، يقولان بعدم اللزوم في الجميع. وقال سحنون : يلزم في الحجر ونحوه، لأنه نادم أو هازل.

قال شهاب الدين رحمه الله : والمسألة مبنية على أربعة قواعد (16) :

القاعدة الأولى : من له عرف يحمل كلامه على عرفه، وهذا كحمل الصلاة على المعهودة لا على الدعاء. وكذلك، قوله عليه السلام : «من حلف، واستثنى، عاد كمن لم يحلف (17)» يحمل على الحلف الشرعي، وهو الحلف بالله تعالى، لأن الحلف بالطلاق والعتاق أيمان الفساق.

قلت : القصد من ذكر هذه القاعدة أن يتحقق له هذا الفرع، وهو : أن الحلف لا يقال على العتاق والطلاق، ولا يتقرر بما قاله، بل نقول بمقتضى القاعدة، ونقول : الحلف في الشريعة، واليمين، يقالان على اليمين بالله، وعلى اليمين بالطلاق، والعتاق، وكون أحدهما يكره لا يخرج عن أن يكون يمينا، كما أن الآخر إذا أكثر من الحلف على الأشياء بالله تعالى يكره له، لقوله تعالى : ﴿ ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ﴾ (18)، وليس هذا بمخرج له عن أن يكون يمينا.

(15) في ح : شيئا بالنصب.

(16) علق الشيخ ابن الشاطب على ما جاء عند الامام القرافي في هذه المسألة، وفي القاعدتين الأولى والثانية منها بقوله : ما قاله في ذلك صحيح ظاهر، والله أعلم، ولا شك أن الشيخ البقوري يتناول قواعد الفروق عند القرافي بشيء من الإيجاز والاختصار، وهو أساس كتابه هذا : الترتيب للفروق.

(17) أخرجه : ابن ماجة عن أبي هريرة بلفظ : من حلف فقال : إن شاء الله، فله ثنياؤه، وعن ابن عمر بلفظ : من حلف واستثنى فلن يحنث...

(18) سورة البقرة: الآية 224.

القاعدة الثانية : كما شرع الله الأحكام شرع مبطلاتها(19) وروافعها، وهذا كثير، ومنه أن حكم اليمين أثبتته ثم رفعه الاستثناء.

قلت : قال شهاب الدين — رحمه الله — هنا : فلا يلزم أن يكون رافعا لحكم التعليق، كما أن الطلاق(20) رافع للنكاح، لقوله عليه السلام : «من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف». وهذا مبني على القاعدة الأولى، وقد ذكرنا أنه لم يصح له ذلك فيها، فكذلك ما ذكره هنا.

القاعدة الثالثة : مشيئة الله عز وجل واجبة النفوذ، فلذلك كل عدم ممكن يُعَلَمُ وَقُوعُهُ، يعلم أن الله تعالى أراد، وكل وجود ممكن يُعَلَمُ وَقُوعُهُ، يُعلم أن الله تعالى أراد، فتكون مشيئة الله معلومة قطعاً.

قلت : قوله : كل عدم ممكن يعلم وقوعه يعلم أن الله أراد، إن أراد يُعَلَمُ أن الله أراد عدمه بحسب ذلك الوقت الذي كان فيه العلم فنعم، وليس كلامنا في ذلك، وإنما كلامنا في المشيئة بحسب الزمان المستقبل، وهي مبهمة علينا ولا بد. وإذا كان كذلك فمشيئة الله لا علم لنا بها حال قول القائل : أنت طالق إن شاء الله، لأننا لا ندري ما يكون في المستقبل.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وأما مشيئة غيره فلا تعلم غايتها بل تظن(21)، وذلك إذا أخبرنا بها، فظهر بطلان ما يروى عن مالك وجماعة من العلماء من أنه علق الطلاق على مشيئة من

(19) في ح : بطلانها، ويظهر أن الأولى أصوب، لتوافقها مع روافعها، وهي جمع لاسم الفاعل وإن كان المعنى في كليهما يئدو متقاربا ولا يختلف اختلافا كبيرا.

(20) في ح : كما أن التطلق رافع لحكم النكاح.

(21) في نسخة أخرى ولا نعلم غايتها، بل نظن، بنون المضارعة في الفعلين، وما جاء عند القراني يوضح ذلك بقوله : «وأما مشيئة غير الله فلا تُعَلَمُ، غايتها أن يخبرنا، وخبرنا إنما يفيد الظن... الخ. اهـ.

لم تعلم مشيئته، بخلاف التعليق على مشيئة البشر (22).

قلت : هذا ضعيف غاية، فظهر أن الإنسان إذا قال : أنت طالق إن شاء الله هو بمنزلة ما إذا قال : إن شاء الله أن يصل فلان إلى هذه البلدة وصل، وإن شاء الله أن لا يصل فإنه لا يصل، فنحن لا نعلم في ذلك الوقت ما الذي عند الله تعالى في ذلك حتى يموت فلان المذكور، فيبرز لنا حينئذ مشيئته. وأما قبل موته فمشيئة الله تعالى مغيبة عنا. وإذا كان الأمر هكذا صدق قوله في الطلاق، وقد تقدم التنبيه الآخر على ذلك.

القاعدة الرابعة : الشرط وجوابه لا يتعلقان إلا بمعدوم ومستقبل (23).

(22) علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء في هذه القاعدة من أولها إلى آخرها عند القرافي، فقال : ما قاله في هذه القاعدة، من كون مشيئة الله معلومة قطعاً، بمعنى أنه ما من وجود ممكن ولا عدمه إلا مستند إلى مشيئته، فمشيئته على هذا الوجه معلومة عندنا، صحيح، وليس ذلك مراد مالك وغيره ممن روى عنه إذا قال أنت طالق إن شاء الله يلزمه الطلاق، لأنه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته، بل مراد من قال ذلك، أنه لا يعلم، هل أراد الطلاق على التعيين أم لا، وليس لنا طريق إلى التوصل إلى ذلك. وأما التوصل إلى علم مشيئة البشر فبوجوه، منها إخباره بذلك مع قرائن توجب حصول العلم.

وقوله : غاية خبره أن يفيد الظن، إنما ذلك عند عدم القرائن، مع أنه يحتمل أن يقال بالاكتفاء هنا بالظن، لأنه الغالب، والله أعلم.

فقوله : «فظهر بطلان ما يروى عن مالك»، قول باطل لا خفاء ببطلانه، ولو لم يظهر وجه بطلان قوله لكانت مخالفته لمالك كافية في سوء الظن بقوله، لتفاوت ما بينهما في العلم.

قلت : لعل الفقيه ابن الشاط رحمه الله وساعه لم يتعمق في كلام القرافي وفي وجه قوله بطلان ما روي عن الإمام مالك في هذه المسألة، فسارع إلى القول باعتبار مخالفته لمالك فيها كافية في سوء الظن بقوله. مع أن شهاب الدين القرافي رحمه الله بنى قوله ببطلان ما روي عن مالك رحمه الله فيها على ما قرره في أول هذه القاعدة الثالثة من أن مشيئة الله واجبة النفوذ، وانتهى من خلال ذلك إلى ما وصل إليه اجتهاده وفهمه العميق للقواعد والفروع من أن مشيئة الله معلومة قطعاً، وعليه فلا داعي حينئذ لاعتبار مخالفته لإمامه في هذه المسألة وإبداء رأيه فيها كافية في إساءة الظن بقوله فيها، خاصة وأن القرافي على سعة اطلاعه وطول باعه ورسوخ قدمه في هذه العلوم، وعلى مكانته وعلو قدره فيها ممن يأخذ بالمذهب ويتمسك به ويتبصر له، ولم يقل في قول، ولم يدع في مسألة — فيما أذكر وأستحضر — أنه إمام مجتهد يرتفع إلى مكانة إمام المذهب مالك بن أنس رحمه الله. فالكمال لله وحده، وفوق كل ذي علم عليم، والله أعلم بالحق والصواب. فليتأمل.

(23) علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذه القاعدة والعبارة عند الإمام القرافي رحمه الله، فقال : «ليس ذلك بمطرد لازم، ولكنه الغالب والأكثر».

فإذا قال : إن دخلت الدار فأنت طالق، يحمل على دخول مستقبل بطلاق لم يقع قبل التعليق إجماعاً، والمشية قد جعلت شرطاً، ولا بد لها من مفعول، فالتقدير إن شاء الله طلاقك، فهذا المفعول إما أن يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال، أو طلاقاً في المستقبل، فإن كان الأول فنحن نقطع أن الله تعالى أراد في الأزل، وهذه الشروط أسباب، ويلزم من وجودها الوجود، فيلزم أن يطلق في أول أزمنة الإمكان وقبول المحل عند أول النكاح، ولم يقل به أحد. وإن كان المفعول طلاقاً مستقبلاً فيكون التقدير إن شاء الله طلاقك في المستقبل فأنت طالق، فالمشروط لهذا الشرط أن يكون مستقبلاً، لأن المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال. وإن كان المعنى إن شاء الله طلاقك بغير هذا الطلاق الملفوظ به الآن، فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى، فلا يكون — أيضاً — الطلاق في الحال. قال (أي القرافي) : أما استثناء الكل من الكل فعبث، فظهر بهذه القواعد وهذا التقدير أن الحق في هذه المسألة عدم لزوم الطلاق في الحال (24).

قلت : بحثه هنا من حيث ذكره لمفعول المشية، وتفريقه بين أن يكون الطلاق الأول أو غيره، بعيد، غايةً. ولو فرضنا القواعد التي بعد هذه سلمت له ما صح له مقصد، فكيف وقد مضى ما فيها.

فمن ضعف هذا البحث أنه قد قرر أن الشرط لا الاستقبال، وأن المرتب على المستقبل مستقبل. فإذا قلنا : قوله إن شاء الله شرط، فنقول : الطلاق هنا مستقبل ولا بد، من حيث الشرط الموجود في القضية، ثم مشية الله تعالى قديمة، لكن ظهورها هو الذي يحدث ويظهر أو لا، ولكنه لما كان لا يعلم ذلك وخفيت عنا مشية الله تعالى — لا كما قاله هو أن مشية الله معلومة — قال مالك رحمه الله : يلزمه الطلاق الآن لا في المستقبل، وجعل هذا الأمر كما لو علق بمشية زيد، وشاء في الوقت.

(24) علق ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي بقوله : ما قاله في هذه المسألة من أن الحق فيها عدم لزوم الطلاق في الحال، ليس بصحيح، بل الصحيح لزومه في الحال كما سبق. «
والله أعلم. اهـ.

المسألة السادسة : قال مالك في التهذيب : قوله : إن فعلت كذا فعلي الطلاق إن شاء الله، لا ينفعه الاستثناء. قال ابن يونس : قال عبد الملك : إن أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه، وأنت طالق إلا أن يبدو لي لا ينفعه الاستثناء إلا أن يريد الفعل خاصة فذلك له. وفي الجلاب (25) : إن كلمت زيدا فعلي المشي إلى بيت الله إن شاء الله، لا ينفعه الاستثناء إذا أعاده على النذر، وإن أعاده على الكلام نفعه (26).

قال شهاب الدين رحمه الله : معنى قول عبد الملك : إن أراد أن ذلك الفعل المعلق عليه لم أجزم بجعله سببا للطلاق، بل فوضت جعل سببته إلى مشيئة الله، إن شاء جعله سببا وإلا فلا. وعلى هذا التقدير لا يكون الفعل سبباً فلا يلزم به شيء إجماعاً، وصاحب المقدمات (27) حكاه خلافاً، وقال : الحق عدم اللزوم، (25) أي في كتاب التفرع، لأبن الجلاب.

(26) قال القرافي هنا رحمه الله : «إعلم أن هذه المواضع لا يدرك حقيقتها إلا الفحول من العلماء، أو ممن يفتح الله عليه من نفس فضله وسعة رحمته ما شاء. وما الفرق بين إعادة الإرادة القديمة والحادثة على الفعل أو غيره؟ وما أنا اكشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة، وهي أن الله تعالى شرع بعض أسباب الاحكام في أصل الشريعة، ولم يكله إلى مكلف، كالزوال ورؤية الهلال والإتلاف للضمان، ومنها ما وكله الى خيرة خلقه، فإن شاءوا جعلوه سبباً، وإلا فلا يكون سبباً، وهي التعليقات كلها.

ثم قال القرافي : إذا تقررت هذه القاعدة فنقول : قول عبد الملك : إن أعاده على الفعل نفعه، معناه إن اراد ذلك الفعل المعلق عليه لم أجزم بجعله سبباً للطلاق... إلى آخر ما ذكره القرافي، وذكره البقوري باختصار.

وقد علق ابن الشاط على هذه الفقرة من أولها عند القرافي، فقال : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، والله أعلم.

(27) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي (الجد) من علماء القرن السادس الهجري. من جملة تآليفه كتاب شهر في الفقه هو كتاب البيان والتحصيل، وكتابه هذا المشار إليه، وهو المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الاحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكّلات، وقد طبع هذا الكتاب طبعاً جيداً، وصدر في ثلاثة أجزاء بتحقيق الاستاذ الدكتور محمد حجي، وفقه الله وأعانه على مثل هذا العمل الجليل. ويوصف ابن رشد هذا بالجد، تمييزاً له عن حفيده الفاضل العالم الجليل الفقيه المتضلع أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي صاحب التصانيف العديدة والمؤلفات الكثيرة في مختلف فروع المعرفة الاسلامية، وفي مقدمتها كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد في بيان اسباب الخلاف بين أئمة المذاهب السنية في المسائل الفقهية.

قياساً على اليمين بالله تعالى إذا أعاد الاستثناء على الفعل، قال : وهذا يشعر بأن ابن القاسم يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في الطلاق.

قلت : يمكن أن يقال بصحة الخلاف مع ما قاله شهاب الدين، وهذا لأننا إن نظرنا إلى الترتيب بين الشرط والمشروط فظاهر أنه جعله سبباً وإن نظرنا إلى قوله : إن شاء الله فهو يقتضي انه لم يجعله سبباً، ثم مع هذا يقال : الحق عدم اللزوم كما قال ابن رشد، ويسقط الإجماع الذي قاله شهاب الدين.

قال : وقوله : أنت طالق إلا أن يبدو لي، ظاهر أنه لا يقع، لأنه لما طلق فقد انقطعت العصمة، ولا يردّها قوله. وإذا علق الطلاق على فعل وأعاد إلا أن يبدو لي، وأراد أني ما صممت على جعل الفعل سبباً، بل الأمر موقوف على إرادة تحدث في المستقبل، فذلك ينفعه، وهذا كله لأن كل ما وكل للمكلف فسببته لا تكون إلا بإرادته، وهذا المعنى هو ما قاله صاحب الجلاب (28).

المسألة السابعة :

في الجواهر (29) : أنت طالق إن كلمت زيدا، إن دخلت الدار، هو تعليق التعليق، فإن كلمت زيداً — أولاً — تعلق طلاقها بالدخول. والشافعي يقول : إن بدأت بالكلام لا يقع طلاق، وإن بدأت بالدخول ثم الكلام وقع الطلاق.

ومثل هذه المسألة : إن أعطيتك، إن وعدتك، إن سألتني، فأنت طالق، فالشافعي يعتبر الترتيب، فإن وقع السؤال، ثم الوعد، ثم العطية، وقع الطلاق، وإلا فلا، ونحن لا نعتبر الترتيب، بل حصول ذلك المجموع فقط، على حسب ما هو الأمر مع الواو. وإمام الحرمين وافقنا على هذا.

قال شهاب الدين رحمه الله : والشافعي يتقوى قوله بقاعدتين :

(28) صاحب الجلاب : هو المراد به الفقيه المالكي الشهير، أبو القاسم بن الجلاب، مؤلف كتاب في مسائل الخلاف، وصاحب التفريع المشهور في المذهب، ت 398 هـ.

(29) الجواهر : اسم لكتاب عظيم في الفقه الاسلامي، عنوانه الكامل : الجواهر الثمينة في مذهب عام المدينة لمؤلفه عبد الله بن شاس من علماء القرن السادس هـ كما سبق ذكره قريبا.

الواحدة أن الشروط اللغوية أسباب، يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها
العدم، وقد تقدم هذا، وليست الشروط الأخر كذلك.

والثانية : أن تقديم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال.
ولمّا كان الامر هكذا فهو يقول : سبب الطلاق الكلام، وسبب اعتبار الكلام
في سببية الطلاق دخول الدار، فهذا وجه قوله.

وأصحابنا قالوا : أجمعنا على أن المعطوف بالواو يستوي فيه التقديم
والتأخير، فكذا المذكورات بغير واو، لأن الانسان قد يعطف الكلام بعضه على
بعض من غير عطف، كقولك : جاء زيد، جاء عمرو.

ومما يعضد قول الشافعي قوله تعالى : ﴿ ولا ينفعكم نصحي إن أردت
أن أنصح لكم، إن كان الله يريد أن يغويكم ﴾ (30)

وجاء ما يعضد قول مالك، وهو قوله تعالى : ﴿وامرأة مومنة، إن وهبت
نفسها للنبي، إن أراد النبي أن يستنكحها﴾ (31). فإرادة النبي متأخرة في المعنى، كما
هي في اللفظ، بخلاف الآية الأخرى. ويحتمل أن تُرد هذه الآية إلى ما كان عليه الأمر
في الآية الأخرى.

وقال ابن مالك في شرح مقدمته :

الثاني من الشرطين لا جواب له، وإنما الجواب للاول خاصة، وصدق، فإن
هذا الشرط الثاني إنما اعتباره في الأول لا في الطلاق الذي جعل مشروطاً، فذكر
الشرط الأول سداً مسدّ جوابه.

(30) سورة هود : الآية 34.

(31) سورة الاحزاب : الآية 50.

«تفريع» (*) :

إن قال : إن أكلت وإن لبست فأنت طالق، فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق، بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر، ولا بد من وقوع الشرطين، (32).
فإن قال : إن أكلت فلبست تعين الترتيب، وكذا إن أكلت ثم إن لبست، وإن أكلت بل إن لبست، الشرط واحد وهو الأخير، وقد أضرب عن الأول. وكذا إن أكلت لا إن لبست، فالشرط الأول وحده. وإن أكلت أو لبست، الشرط أحدهما لا بعينه، وكذلك إما إن أكلت وإما إن شربت يلزم الطلاق بأحدهما. وأم من حروف العطف لا تصلح هنا، لأنه لا جزم فيها، وإنما هي للاستفهام، والتعليق لا بد أن يكون جزماً (33).

وذكر الشيخ في التهذيب — في الواو — أنها تطلق بكل واحد من الشرطين طلاقة، قال : لأن حرف الشرط قد كرر، فوجب لكل واحد منهما جزاء، فتطلق بكل واحد منهما طلاقة واحدة. وما قاله غير لازم، بل يكون حرف العطف يقتضي

(*) قال القرافي : (تفريع) أذكر فيه المعطوفات من الشروط، فإن قال إن... (32) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي هنا بقوله : قوله صحيح، وكان حقه أن يقول : أو مع صاحبه، فالعوية والقبلية هنا سواء.

وقول القرافي : ولا بد من وقوع الآخر بعده، ليس بلازم، فإنه — يقول ابن الشاط : إذا انفرد كل واحد منهما استقل بالشرطية، وإنما يلزم ما قاله لو قال القائل : إن أكلت ولبست... فإن مقتضى ذلك جعل الشرط مجموع الفعلين. وإذا كان كذلك فلا بد من وقوع الآخر بعده، وأما إذا تكرر حرف الشرط فإنه يدل على استقلال كل واحد بالشرطية، فلا يلزم وقوع الآخر بعده. (33) قال ابن الشاط رحمه الله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله : عكس المنسوق بغير حرف عطف يلزم أن يكون المتأخر في اللفظ متقدماً في الوجود، فإنه مبني على قاعدة أن الشروط اللغوية أسباب، والأسباب يلزم تقدمها على مسبباتها، وذلك كله أمر عرفي اصطلاحى، والربط بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وضعي كما سبق التنبيه عليه. فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضعي، والأمور الوضعية يجوز تبديلها وتبديل أوصافها بحسب قصد الواضع لها. فإن أراد أن المنسوق بغير حرف عطف يلزم ذلك فيه عرفاً فهو صحيح، وإن أراد غير ذلك فليس بصحيح، والله أعلم.

مشاركة الثاني للأول في أنه شرط في هذا الجزء(34).

قلت : قد مضى ما قاله ابن مالك في أن الشرط الأول هو الذي يحتاج للجواب خاصة، وذلك يُبيِّنُ هذه المسألة، وهي راجعة إلى النحو، فيرجعُ فيها إلى أئمة ذلك العلم، والله أعلم.

ذكر شهاب الدين، رحمه الله في هذا الموضوع مسألة وطول فيها، وليس فيها كبير فائدة. فلنذكر طرفاً منها، ثم نذكر مسائل زائدة على ما ذكره، هي ماسة بقضية الشرط(35)، وهي فقهية، بطريق إبداء الفارق بين المتشابهين منها.

(34) علق الشيخ ابن الشاط على كلام الامام القرافي هنا بدءاً من قوله : «وذكر الشيخ أبو إسحاق في المهذب هذه الفروع بالواو والفاء وثم، وصرح في الواو بأنها تطلق بكل واحد منهما (أي الشرطين) طلقة واحدة، الى قول القرافي : «وأمر الأمان مبني على العوائد» بما يأتي : ما قاله القرافي صحيح وهو الظاهر من قول القائل : إن أكلت أو لبست فأنت طالق، بخلاف إذا قال : إن أكلت فأنت طالق، أو لبست فأنت طالق، الظاهر من هذه تعدد الطلاق. وفي كلا المثالين إن انفرد الأكل أو اللبس لزِم الطلاق، وإذا قال : إن أكلت ولبست فأنت طالق، فلا يلزم الطلاق إلا بمجموع الأمرين.

ويمكن أن يقال : إذا قال : إن أكلت وإن لبست فأنت طالق، يحتمل قصد تعدد الجواب، واختصره لفظاً، فيكون بمنزلة من طلق وشكَّ في العدد، فيحمل على الثلاث، والله أعلم.

(35) كذا في نسخة من تونس. وفي نسخة ع : هي مناسبة لقضية الشرط، وفي نسخة ح : هي ماسة يقنضها الشرط. وأظهرها وأسلمها عبارة ما في نسخة تونس، ولوضوح معناها وسلامة تعبيرها. إذ يقال في التعبير اللغوي السليم : هذه المسألة ماسة بقضية كذا، أو هذه المسألة مناسبة لكذا، فنجد كل كلمة منهما تتعدى بحرف خاص من حروف الجر،

المسألة الأولى: (36)

أنشد بعض الفضلاء :

ما يقول الفقيه أيده الله ولا زال عنده إحسان
في فتى علق الطلاق بشهر قبل ما قبل قبله رمضان ؟
فقول — أولاً :

(36) هي المسألة التي أشار إليها الشيخ البقوري، وذكر أن شيخه القرافي أطال فيها، وليس فيها كبير فائدة. أقول : وهو كذلك على ما يبدو لقارئها ومتتبعها في كتاب الفروق، لما فيها من أغاز وتعقيد، وإكثار من الأمثلة الافتراضية التي قد تكون بعيدة الوقوع، صعبة الفهم والإدراك. وعلماءنا الأقدمون رحمهم الله كانوا يتوسعون ويتعمقون في تلك الافتراضات والجزئيات، أحياناً ويصلون إلى تلك الألفاظ ويفهمونها ويجدون حيوية وقابلية، ونشاط ولذة في البحث عنها والوقوف عندها، وإيجاد الحلول والأحكام الشرعية لها. ولذلك قال الامام القرافي رحمه الله في أول كلامه عن تلك المسألة وعن ذينكم البيتين الواردين فيها.

إعلم أن هذا البيت من نوادير الآيات وأشرفها معنى، وأدقها فهماً وأغربها استنباطاً، لا يدرك معناه إلا العقول السليمة، والأفهام المستقيمة، والفكر الدقيقة من أفراد الأذكياء، وآحاد الفضلاء النبلاء، بسبب أنه بيت واحد. وهو مع صعوبة معناه ودقة مغزاه مشتمل على ثمانية أبيات في الإنشاد، بالتغيير والتقديم والتأخير، بشرط استعمال الألفاظ في حقائقها دون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على القانون اللغوي، وكل بيت مشتمل على مسألة من الفقه في التعاليق الشرعية، والألفاظ اللغوية، وتلك المسألة صعبة المغزى، وعرة المرتقى، ومشتمل على سبعمائة مسألة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية، بشرط التزام المجاز في الألفاظ وإطراح الحقائق، والإعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر، بأن يطول البيت نحواً من ضعفه، ويحصل هذا العدد العظيم من هذه اللفظات الثلاث، وتبديلها بأضدادها واستعمالها في مجازاتها وتنقلها في التقديم والتأخير مفترقة ومجتمعة على ما سيأتي بيانه إن شاء الله (أي في كلام القرافي عن هذه المسألة في الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره. قال القرافي رحمه الله : وهذا البيت لشيخنا الامام الصدر العالم جمال الفضلاء، رئيس زمانه في العلوم، وسيد وقته في التحصيل والفهوم، جمال الدين الشيخ أبي عمرو بأرض الشام، وأفتى فيه وتفنن، وأبدع فيه ونوع، رحمه الله وقده روحه الكريمة.. الخ.

وهذه المسألة، على طولها وما فيها من افتراضات وجزئيات في هذا الفرق عند القرافي، من أطول الفروق عنده ولم يعلق عليها الفقيه المحقق العلامة المدقق قاسم ابن الشاط الانصاري رحمه الله، ولم يعقب عليها بشيء من تعليقاته التي يوردها في كثير من الفروق.

وإنما ذكرت شيئاً مما قاله القرافي في هذه المسألة وفي البيتين السالفين، لما في ذلك من إلقاء مزيد ضوء عليها بالنسبة لما عند البقوري من اختصارها واقتصاره فيها على ما هو أهم وأكد من أمثلتها وجزئياتها، وما في الاطلاع عليه منها فائدة.

هذا البيت ينشد على ثمانية أوجه، لأن ما بعد قبل الأول، قد يكون قبلين، وقد يكون بعدين، وقد يكونان مختلفين، فهذه أربعة أوجه، ثم قد يكون عوض قبل الأول، بعد، فتكون ثمانية. ثم أقول — أيضاً — : إن ما في البيت تكون زائدة، وموصولة، ونكرة موصوفة، والحكم في الوجوه كلها واحد، لا تتغير الفتوى بحسب ذلك. ثم إن القبل، والبعد لا يصح أن يكون هنا إلا بشهر تام، ليس من حيث إن القبل والبعد لا يصدقان إلا على ذلك، بل يصدق على اليوم وأقل منه، ولكن لقرينة في البيت عينت ما قلناه، فهو المقصود في البيت لا غيره.

ثم إن القبليّة والبعدية — أيضاً — تصدق بحسب المجاور أولاً والمجاور آخراً، وتصدق بحسب المتأخر جداً، وبحسب السابق جداً، فنحن نقول: يومنا هذا قبل يوم القيامة، ويومنا هذا بعد يوم خُلِق فيه آدم، وذلك كله حقيقة. كما أن القبليّة والبعدية على المجاورين حقيقة. ولكن المراد هنا المجاور بحسب التقدم وبحسب التأخر. فإذا تقرر هذا، فأقول :

إعلم أن الاجوبة الثمانية منحصرة في أشهر (37) : طرفان وواسطة، فالطرفان جمادى الآخرة وذو الحجة، والواسطة شوال وشعبان.

وتقريب ضبطها أن جميع البيت إن كان قبل، فالجواب بذي الحجة، أو بعد، فالجواب جمادى الآخرة، أو مركبة من قبل ومن بعد، فمتى وجدت في الآخر قبل وبعد، أو بعد قبله، فالشهر مجاور لرمضان، فإن كل شيء هو قبل بعده وبعد قبله. فالكلمة الأولى إن كانت حينئذ قبل فهو شوال، لأن المعنى قبله رمضان. هذا إن اجتمع آخر البيت قبل وبعد. فإن اجتمع قبلان، أو بعدان، وقبلهما مخالف لهما، ففي البعدين شعبان، وفي القبليين شوال.

(37) في نسخة : في أربعة أشهر، بذكر كلمة أربعة، وكذا في نسخة أخرى.

المسألة الثانية (38) :

قال مالك : إذا قال لامرأته : أنت طالق رأس الشهر تنجز الطلاق في الحال، وإذا قال لأتمته : أنت حرة رأس الشهر يوقف العتق إلى أمده ولم ينجز، والطلاق والعتق قد علق بوقت لا بد أن يأتي.

فالفرق بينهما، أن الطلاق إنما نُجِز في الحال، لأن الوطاء لا يجوز أن يتوقف، ولهذا نُهي عن نكاح المتعة، حيث إنها توقيت للوطء (39)، وليس كذلك العتق إذا علقه رأس الشهر، فهو إنما وقت الخدمة، وذلك جائز، لأن المنفعة تتوقت كالإجارة، ألا ترى أنه يمنع من وطئها، فافتراقا.

فإن قيل : فيلزم على هذا أن من قال : إن قدم فلان فأنت طالق قبله بسنة، أن ينجز الطلاق، وكذا، إن قال : إن مات، قلنا : لا يلزم، من حيث إن الشرط يمكن أن يقع وألا يقع. ثم الموت الذي لا بد منه يجهل أن يتأخر عن موت المرأة المطلقة، فيكون كالقدوم الذي لم يقع، فلذلك قلنا بعدم التنجيز، فلم يكونوا فيه موقتين للوطء، ولا بد، والله أعلم.

المسألة الثالثة :

قال عبد الملك : إذا قال رجل لامرأته وهي حامل : أنت طالق — إذا وضعت — واحدة، وأنت طالق الساعة واحدة، طلقت اثنتين. وإذا قال : أنت

(38) هذه المسألة هي مما زاده الشيخ البقوري، وأضافه إلى كتاب شيخه القرافي كما أشار إليه في التمهيد للمسألة الأولى قيل هذا.

(39) عن علي رضي الله عنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن المتعة عام خير، (متفق عليه)، ولفظه في صحيح الإمام البخاري : أن النبي ﷺ نهى عن المتعة وعن الحمر الأهلية زمن خير، (أي نهى عن نكاح المتعة حين أو وقت غزوة خير، والنهي في الحديث للتحريم، ولذلك أجمع علماء الإسلام على تحريم نكاح المتعة : وهو النكاح إلى أجل (أي تزوج المرأة لمدة معينة يستمتع فيها الزوج بها، ثم يطلقها بعد انتهائها، وذلك أن الإسلام ينظر إلى أن عقد الزواج على أنه عقد تآبيد بين الزوجين إلى أن يفرق بينهما الأجل المحتوم، فيجب أن تكون عقد تآبيد في صيغة العقد وألفاظه، وفي نية كل من الزوجين وعزمه وقصده، والأعمال بالنيات.

طالق الساعة واحدة (أي طلقة واحدة) وأنت طالق — إذا وضعت — واحدة، لم تطلق إلا واحدة، وكلاهما طلاق متعلق بوضع الحمل.

فالفرق بينهما أنه لما قال : أنت طالق — إذا وضعت — طلقت في الحال، فصارت مطلقة رجعية، فلما قال : وأنت طالق «الساعة» لزمته الأخرى، لأن الطلاق يلحق الرجعية، فلزمت اثنتان. وإذا قال : أنت طالق الساعة طلقت واحدة، وبقيت مطلقة رجعية أيضاً، فإذا قال : وأنت طالق إذا وضعت، فقد علق وقوع الطلاق بوقت هي فيه غير زوجة لا يقع عليها فيه طلاق، لأنها بالوضع تبين منه، إذ به تخرج عن العدة، فافترقا.

لكنه لقائل أن يقول : قلت : إن الرجعية يلحقها الطلاق، وهذه — حين طلقت الساعة — هي رجعية، فلم لا يلحقها الآخر الذي هو قوله : وأنت طالق إذا وضعت، بأن ينجز ذلك الطلاق الآن كما نجز حين بدأ به، ولا يكون طلاق بعد عدة؟ والله أعلم.

وقد يقال في الجواب : التنجيز ثان (40) عن تحقق صحة الوقوع في الوقت الذي ربط به الطلاق، ووقوع الطلاق بعد الوضع لا يصح في حق الرجعية، لأنها بالوضع تبين، ويصح في حق التي لم تطلق، فيتصور التنجيز فيها دون الرجعية، والله أعلم.

لكنه يبقى الإشكال في البحث من أوله، من حيث إنه بني على أن الواو تعطي الترتيب، وليس كذلك. ثم لو سلمنا بهذا وقلنا بأنها للترتيب، ففي أصل البحث إشكال من حيث إنه يمكن أن تموت المرأة قبل أن تضع، فيصير الشرط بهذا يمكن أن يقع، فلا ينجز الطلاق، كما قال في مسألة الموت قبل هذه المسألة، فإذا أن يقال بالتنجيز في المسألتين، أو بعدم التنجيز فيهما، والله أعلم.

(40) ثان : اسم فاعل من ثناه يشبهه عن الشيء إذا صرفه عن فعله، وحال دون ذلك بكيفية أو أخرى.

المسألة الرابعة :

قال مالك : إذا قال رجل لرجل : إن لم أقضك حقتك إلى شهر فامرأتى طالق فقضاه، ثم ظهر على رديء بعد الشهر فإنه يحنث، سواء علم بذلك أو لم يعلم. فإذا قال لزوجته : أنت طالق إن لم آتك بخادم إلى شهر، فجاء بخادم، فظهر على عيب فيها بعد الشهر لم يحنث، وفي الجميع قد وجد العيب في المحلوف عليه، فالفرق بينهما أن الدراهم إنما وقع الحنث عليها، لأنه مضى الأجل المحلوف عليه ولم يقضه حقه، للزومه بدل الرديء، وفي الخادم لم يمض الأجل إلا والمجيء موجود، ولم تقع اليمين على صفة فيحنث متى وجد خلافها كالدراهم، وإنما وقعت على المجيء، والمجيء قد وجد، وفي الدراهم وقعت اليمين على صفة، وهي وفاء الحق، وذلك لم يوجد، فافترقا.

المسألة الخامسة :

قال مالك رحمه الله : إذا قال لأمتيه : أنت حرة إذا مات فلان، فإن وطأها لا يجوز له، وإذا قال : إن مت فأنت حرة، فوطئها جائز له، وكلاهما عتق متعلق بموت.

فالفرق بينهما : إذا علق وقوع العتق بموت زيد حصل عتق متعلق بموت، فكان حكمه حكم العتق إلى أجل، وإذا علقه بموته كان تدبيراً، والفرق بين المدبّرة (41)، والمعتقة، يقرر في موضعه.

فإن قيل : القول هنا بأن الوطاء لا يجوز له، يخالف ما قرر في المسألة الثانية التي هي خامسة باعتبارها، فالظاهر أن يلغى الشرط، لإمكان موت الزوجة قبل موته، وإمكان موت الأمة قبل موته، أو لا يلغى ويعتبر، فينجز في الموضعين، ولا يعتبر ما ذكر من الإمكان.

(41) العبد المدبر بفتح الدال، وفتح الباء مشددة، وكذا الأمة المدبرة، هو الذي أو هي التي يقول لها السيد : (أنت حرة عن دبر مني)، (وأنت حر بعد دبر مني)، أي بعد إدباري عن الحياة الدنيا وإقبالي على الحياة الأخرى، فيصير حراً بعد ذلك.

قلنا : الفرق أن الزوجة تصور عليها عقد النكاح بوجه متيقن، فأصله ألا يحل بالشك، فإن الشك لا يقاوم اليقين، والأمة تصور عليها عقد مالك الرقبة كذلك بوجه متيقن، فهو — أيضاً — لا يحل بالشك بل باليقين، فلذلك قلنا ببقاء ملكه عليها، إلا أن يقع موت فلان، وقلنا : إنه لا يطاق، من حيث إنه أدخل على نفسه ذلك الشك، ولا حق للأمة في الوطاء، بل هو له، ولا يحل تركه بعقده الملك، بخلاف عقدة النكاح، فإن تركه مضاد لعقدة النكاح، وللحرة فيه حق، فقلنا بأنه لا يطاق هنا دون هنالك.

المسألة السادسة :

قال ابن القاسم : إذا قال رجل لامرأته : إن دخلت هاتين الدارين، فأمتي حرة، فدخلت إحداها عتقت، وإذا قال لعبدتين : إن دخلتني هاتين الدارين فأنتما حران، فدخلهما أحدهما، لم يعتق واحد منهما حتى يدخلها جميعاً، ودخول البعض في الكل موجود، فالفرق بينهما أن في العبدتين علق العتق بصفة تكون منهما جميعاً، فإذا وجدت من أحدهما فلا عتق، وإذا قال لأمته : أنت حرة إن دخلت هاتين الدارين، فإذا وجد الدخول لإحداها وجب العتق، لأنه علقه بصفة المحلوف عليه، فإذا وجد البعض وجب إنفاذه، لأنه كوجود الكل، لأن المقصود الامتناع من الدخول، وضد ذلك يؤخذ من البعض كما يؤخذ من الكل، فافترقا لذلك.

قلت : الفرق غير واضح، فيمكن أن يقال : هو اختلاف قول. ويمكن أن يقال في الفرق : ليس تعدد الداخل كتعدد المدخول فيه، فعلى الداخل المتعدد أن يرجع إلى واحدة، ومعنى التعدد فيه مقصود، والمدخول فيه ليس كذلك، والله أعلم. وهذا التفريق قد يكون إيضاحاً للفرق المذكور، لا مخالفاً.

المسألة السابعة :

إذا قال : كل امرأة أنكحها إلى ثلاثين سنة، فهي طالق إن كلمت فلانا، لزمه الحنث إن كلمه قبل الأجل فيمن تزوج قبل الحنث وبعده، قاله ابن القاسم

وأشهب. قالوا: وإن قال: إن كلمت فلانا إلى ثلاثين سنة فكل امرأة أتزوجها طالق، فلا شيء عليه، وفي كلا الموضعين قد علق اليمين بالأجل.

الفرق بينهما أنه إذا وقَّت اليمين بالطلاق، فلا يسُدُّ على نفسه باب الإباحة، لأنه عند دخول الوقت يقرر على الإباحة فلزمه اليمين. وإن لم يوقت فقد وجب السد فلم يلزمه، وكان بمنزلة من قال: إن فعلت كذا فكل امرأة أتزوجها فهي طالق، فافترقا.

القاعدة الثانية

في تقرير مقتضى إن، ولو، الشرطيتين، بحسب الزمان (42).

إعلم أن إن، المقرر في كلام العرب، وهو قول أئمة النحو — أن الفعل الذي بعدها — كان مضارعاً، أو ماضياً — تخلصه للاستقبال. والجزاء — أيضاً — كذلك تخلصه للاستقبال، وأنها لا تدخل على المحقق، وإنما تدخل على المشكوك فيه. هذا هو المقرر عندهم في إن (43).

وأما لو، ف شأنها أن الفعل الذي بعدها للدلالة على الزمان الماضي، كان ماضياً من حيث صيغته، أو مضارعاً ماضياً، كقولك: لو قام زيد أمس، قام عمرو. ومضارعاً، كقولك: لو يقوم زيد أمس، قام عمرو. ثم هي إذا دخلت على ثبوتين كانا نفيين، أو على نفيين كانا ثبوتين، أو نفي وثبوت كان النفي ثبوتاً، وكان الثبوت نفياً، ويقولون لها: حرف امتناع الشيء لامتناع غيره (44). هذا هو المقرر في الحرفين.

(42) هذه القاعدة هي الفرق الرابع في كتاب الفروق للإمام القرافي ج 1 ص 83.

(43) علق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على قول القرافي هنا «بأن إن لا تتعلق إلا بمعدوم مستقبل» بقوله: ليس الأمر كذلك، بل تتعلق بالماضي، ولكن الأكثر فيها تعلقها بالمستقبل. وما اختاره يلزم منه دعوى الجواز في استعمالها في الماضي، والجواز على خلاف الأصل... الخ. اهـ.

(44) فهي كما يقولون ويوضحون: حرف امتناع الجواب لامتناع الشرط، نحو: لو جاء زيد أكرمه، ولو صبر لنال مطلوبه ومرغوبه.

ولنذكر مسائل متعلقة بالقاعدة المقررة بحسب الحرفين (45) :

المسألة الأولى :

قال الله تعالى، حكاية عن عيسى عليه السلام : ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ (46). فقال بعض المفسرين : إن ذلك وقع منه في الدنيا، وإن سؤال الله تعالى له قبل أن يدعي ذلك عليه، فيكون التقدير : إن أكن أقوله فأنت تعلمه، فهما مستقبلان، جرياً على ما أصلناه (47).

وقيل : السؤال يكون يوم القيامة، وهذا هو المشهور، فيكونان ماضيين، وتخرُّم هذه الآية ما أصلناه. فقال ابن السراج : يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين، تقديرهما : إن يثبت في المستقبل (48) أني قلته في الماضي يثبت أنك تعلم ذلك.

ومما يؤكد أن السؤال في الدنيا قوله تعالى : ﴿وَإِذ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ (49) وإذ للماضي، والمخير بهذا هو محمد في دار الدنيا. وقيل : هذا كقوله تعالى : ﴿أَتَى أَمْرَ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ (50).

ذكر شهاب الدين رحمه الله في هذه المسألة فائدة، ثم رتب عليها سؤالا.

فالفائدة قال : إعلم أن عشرة أشياء في كلام العرب هي للاستقبال : الشرط، وجزاؤه، والأمر، والنهي، والدعاء، والوعد، والوعيد، والترجي، والتمني،

(45) وصفها الإمام القرافي رحمه الله بأنها مسائل غريبة جليلة، وذكر أنها أربع عشرة مسألة، وتحدث عنها بإسهاب وتفصيل، اقتصر الشيخ البقوري على إيراد تسع منها، سورا على منهجه في الاختصار.

(46) سورة المائدة : الآية 116.

(47) وهو أن الفعل الذي يكون بعد إن، وكذا جوابها يتخلص للاستقبال، سواء أكان ماضياً أو مضارعاً.

(48) كذا في نسخة ح، ونسخة أخرى بصيغة الفعل المضارع، وهي أظهر وأوضح. والسبب مع ما قبلها من العبارة.

وفي نسخة ع : إن ثبت في المستقبل بصيغة الماضي، وهي حينئذ تؤول بالفعل المضارع.

(49) سورة المائدة : الآية 116.

(50) سورة النحل : الآية 1.

والإباحة، فهذه العشرة لا تتصور بحسب ماض ولا حاضر.

ثم قال : سؤال كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يورده، وهو أن الصلاة على النبي ﷺ هي : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد. وجاء في ذلك غير هذا مما يقرب لهذا، وهنا قاعدة (51)، وهي أن المشبه بالشيء، أعلى رتبة أن يكون. مثلاً، وقد يكون أدنى، وأما أعلى فلا يكون (52). ومن المعلوم في القواعد أن نبينا ﷺ أفضل من إبراهيم، فكيف يخرج عن ظاهر هذا الحديث إلى القاعدة المقررة.

فأجاب عز الدين رحمه الله تعالى بما مقتضاه أن التشبيه وقع بين المجموعين، فهنا النبي ﷺ وآله، وهنا النبي إبراهيم عليه السلام وآله، فطلب في هذا الحديث أن يعطي الله من فضله وإحسانه لهذا النبي وآله مثل ما أعطى لإبراهيم وآله (53).

ثم إن آل إبراهيم كثير، فهم الأنبياء، وليس في آل نبينا نبي، والعطاء على نسبة المعطى إليه. ففضله على النبي لا يكون كفضله على غير النبي. فهذا المجموع الذي تصور في حزب إبراهيم وآله، إذا أخذ آله منه أنصباءهم كان الذي ياخذ إبراهيم من ذلك لا يساوي نصيب نبينا بوجه، فإن نبينا عليه الصلاة

(51) في نسخة ح : ومعنا قاعدة، وكذا في نسخة أخرى الثالثة، وقد كتبت خطأ بصورة معنى، والأولى أظهر. (52) كذا في كل من نسخة الخزانة العامة بالرباط، ونسخة الخزانة الحسينية كذلك. وفي نسخة أخرى : «ومعنا قاعدة، وهي أن المشبه بالشيء أدنى رتبة، وقد يكون مثله وأما أعلى فلا يكون».. وليس من فرق يظهر بين هذه النسخ في هذه العبارة سوى في التقديم والتأخير لبعض الكلمات. وأما المعنى فواحد. ويوضح ذلك أكثر، عبارة القرافي في هذه المسألة حيث قال : فكان (أي) الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول : قاعدة العرب تقتضي أن المشبه بالشيء يكون أخفض رتبة منه، وأعظم أحواله أن يكون مثله».

(53) كذا في نسخة ع وفي نسخة ح : أن التشبيه وقع بين المجموعين لمعنى النبي ﷺ وآله.. ونسخة ثالثة : أن التشبيه وقع بين المجموعين. فالمشبه النبي ﷺ وآله، والمشبه به إبراهيم عليه الصلاة والسلام وآله. وعبارة هذه النسخة أكثر ظهوراً ووضوحاً في اللفظ والمعنى مما في نسختي ع، وح.

والسلام ياخذ آله أخذاً دون أخذ آل إبراهيم ولا بد، للنبوة التي في آل إبراهيم، فيكون ما يقع في خاصة نبينا أفضل، وزال الإشكال على هذا.

ثم إن شهاب الدين رحمه الله لم يرتض هذا الجواب وقال : هذا التكلف الكثير (54) فيه، هو من حيث اعتبار جميع ما أعطي من الخير للنبي ﷺ وهذا لم يقع التشبيه فيه من حيث إن الدعاء للاستقبال، فما كان من خير أعطي للنبي ﷺ قبل هذا الدعاء لم يقع في التشبيه، وإنما وقع في التشبيه، الزائد على ما كان عنده (55) لَا طَلْبُ (56) أن يكون مثل ما كان لإبراهيم وآله، وهذا أيسر وأبين ولا كلفة فيه.

قلت : ما قاله شهاب الدين ظاهر، وما قاله الآخر وهو عز الدين، رحم الله جميعهم، ظاهر وحسن. ولكنه قال شهاب الدين بعد هذا في جواب عز الدين : لا يحتاج إلى التفصيل الذي ذكره الشيخ، مع أنه لا يصح، فإنه جعل متعلق جميع ما حصل لرسول الله ﷺ يلزم (57) تعلق الطلب بالواقع. فيلزم طلب تحصيل الحاصل وهو غير جائز (58).

(54) في نسخة ح : الكبير.

(55) كذا في نسخة ع، ونسخة ح. وفي نسخة أخرى : «لم يقع التشبيه فيه، وإنما وقع التشبيه في الزائد على ما كان عنده، وعبارة هذه النسخة أظهر وأبين، وتتأشى مع ما عند البقوري في العبارة قبل هذه وهي قوله : «وهذا لم يقع التشبيه فيه».

(56) في النسختين : ع، و ح، وكذا في نسخة أخرى جاءت كلمة طلب في سياق العبارة مثبتة، فبقي المعنى غير ظاهر ولا واضح. ولعل الصواب فيها أن تكون مقرونة بلا النافية، فتكون العبارة هكذا : «وإنما وقع التشبيه في الزائد على ما كان عنده لا طلب (ي لا في طلب) أن يكون مثل ما كان لإبراهيم وآله. وهذا النفي الذي يقتضيه ظهور المعنى ووضوحه وسلامة التعبير مستفاد مما في الأصل الذي هو كتاب الفروق لشهاب الدين الرافي رحمه، حيث قال في هذه المسألة : فالحاصل له عليه الصلاة والسلام لم يقع فيه طلب البتة.

(57) العبارة تحتاج الى جار ومجرور وتقديره منه (أي يلزم منه، حتّى يبقى الكلام مترابطاً بين مفعولي جعل.

(58) عبارة القرافي هنا رحمه الله وهو يستحسن جوابه في هذه المسألة ويعتبه سديداً هي قوله : فهذا جواب حسن سديد، بناء على القاعدة في أن الدعاء لا يتعلق إلا بمستقبل معدوم، ولا يحتاج الى ذلك التعب والتفصيل الذي ذكره الشيخ مع أنه لا يصح، فإنه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله ﷺ فيلزم تعلق الطلب بالواقع، وهو محال، كما يلزم منه تحصيل الحاصل وهو غير جائز. والجواب الحق هو هذا.

وهذا الذي ذكره لا يلزم عزّ الدين، من حيث إن الاحسان الواقع لإبراهيم هو جملة ذات أجزاء، والذي لبينا عليه الصلاة والسلام كذلك جملة ذات أجزاء. والجملة ذات الأجزاء يصحُّ أن يصدّق عليها أنها مستقبلّة ما دام جزءٌ واحد منها لم يقع، وطالما بقي نبينا بل بقيت أمته، بقيت الجملة لم تقع.

نعم، وقع أجزاء منها، وأما الجملة فما وقعت وإنما هي مستقبلّة، فأنفصل الإشكال، والجوابان صحيحان.

فإن قيل : هذا يتّجه على رواية في الحديث، وهي التي فيها ذكّر النبي وآله في الصلاة وفي البركة، وذكّر إبراهيم وآله في الصلاة والبركة. والطريق الآخر الذي فيه : اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم، وكذا أيضا في البركة، لا يتّجه هذا الجواب، وهذا أخرجه مسلم. قلنا : تُحمّل هذه الرواية على الأخرى، ويكون الآل واقعا على ذاته وعلى من تبعه، كما قال : «لقد أعطيت مزمارة من مزامير آل داود، والمراد داود». (59)

المسألة الثانية :

ما قرّناه في نو، يُشكل أيضا بقوله تعالى : «وَلَوْ أَن مَّا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ، أَقْلَامٌ، وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ، مَا نَفَدْتَ كَلِمَاتِ اللَّهِ» (60). حيث إنه يلزم أن تكون كلمات الله تعالى نفدت، وليس كذلك، وهذا من حيث إنه نفى لقوله تعالى : «ما نفدت كلمات الله». ونظير هذه الآية : «نعم العبدُ

(59) الخطاب في هذا الحديث النبوي لأبي موسى رضي الله عنه، حين سمعه النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن ويتلوه بترتيل، وأبو موسى لم يكن يعلم بذلك، فقال مخاطبا الرسول عليه الصلاة والسلام : «لو كنتُ أعلمُ انك تسمع قرآني لحبته لك تحبيراً، أي لجودته ورتلته لك ترتيلاً وتجويدا أكثر. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب ان يسمع القرآن من غيره وهو يتلوه تلاوة جيدا، كما قال لعبد الله بن مسعود حين أمره بقراءة ما تيسر منه : «إني أحبُّ أن اسمعه من غيري، عملا بقول الله تعالى : «وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون».

(60) سورة لقمان — الآية 27.

صُهَيْبٌ، لو لم يخف الله لم يعصيه»، يقتضي أنه خاف وعصى مع هذا الخوف، وهذا قُبْحٌ، فيكونُ ذَمًّا، لكن الحديث سِيَقٌ للمدح، فنعم للمدح التام، والفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا، والآية قلّ من يتفطن لها. (61)

وأجاب الناس عن الحديث بأجوبة :

أحدها لابن عصفور، أن لو في الحديث بمعنى إن لمطلق الربط، وإن، لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيًا.

الثاني لشمس الدين الخسر وشاهي، لو في أصل اللغة لمطلق الربط.

الثالث لعز الدين بن عبد السلام، قال :

المسبّب قد يكون له سببٌ واحدٌ ينتفي لانتفاء سببه، وقد يكون له سببان، فلا ينتفي لانتفاء أحد السببين. وإذا كان الأمر هكذا ولا بد، فلعدم المعصية سببان الخوف، وهذا للكثير من الناس، والإجلال، وهذا لخاصة الناس وفضلائهم...

فأثبت النبي ﷺ صُهَيْبًا في هذا الحَظِّ (62). فهو يقول : نعم العبد صهيبٌ، لو لم يخف الله ما حمّله عَدَمُ خوفه على العصيان، كما هو في الكثير، بل هو لا يعصيه مع عَدَمِ الخوف، للإجلال الذي غلبَ عليه.

الرابع : الجواب محذوف، تقديره : لو لم يخف الله عصمته الله، ودلّ على ذلك قوله : لَمْ يَعْصِهِ.

وهذه الأجوبة تتأني في الآية، غير الثالث.

ولشهاب الدين، رحمه الله — جواب خامس، وهو يصلح للحديث وللآية، قال : لو أصلها أن تكون للربط بين شيئين كما تقدم. ثم إنها — أيضا —

(61) علق الفقيه ابن الشاطب على هذه المسألة عند القرافي الى قوله فيها : والآية قل من يتفطن لها فقال : ما قاله القرافي في ذلك ليس بصحيح، لأن لو إنما هي في اللغة لمجرد الربط خاصة، وما توهم هو وغيره فيها إنما هو من قبيل مفهوم الشرط، فإن قيل به صح ذلك وإلا فلا...

(62) في النسخة الحسنية : في هذا التخط، في نسخة أخرى ثلاثة : في هذا القسم، وهي أظهر، وإن كان ما في النسختين ظاهراً، وله وجه في المعنى المقصود.

تُستعمل لقطع الربط، فيكون جواباً لسؤال، محققٍ او متوهم، وقع فيه ربط، فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط، كما لو قال القائل : لو لم يكن زيد زوجاً، لم يرث، فتقول له أنت : لو لم يكن زوجاً لم يُحرم، تُريد أن ما ذكرته من الربط بين عدم الزوجية وعدم الارث، ليس بحق، فمقصودك قطع ربط كلامه، وتقول : لو لم يكن زيد عالماً لأكرم، أي لشجاعته، جواباً لسؤال سائل تتوهمه أو سمعته، وهو يقول : إنه اذا لم يكن عالماً لم يُكرم، فيربط بين عدم العلم، وعدم الاكرام، فتقطع انت ذلك الربط(63).

قلت : هذا جواب عز الدين — رحمه الله — بعينه، وهو الذي قال فيه قبل هذا : إنه لا يُتصور أن يكون جواباً عن الآية، فمراد عز الدين ليس متوقفاً على السببية، وإنما أجاب بعدم الربط، وكان في الحديث عدم الربط، وأبدي علة عدم الربط، فذكر السببين كما الأمر هنا في مثال الموارثة(64) وفي مثال الإكرام، (63) علق الشيخ ابن الشاط على هذه الاجوبة المذكورة هنا وعند القراني رحمه الله، فقال :

جواب أبي الحسن بن عصفور يقتضي أنها مجاز في الحديث، والمجاز خلاف الأصل فلا يُدعى إلا عند الضرورة.

وأما جواب شمس الدين بأن لو في أصل اللغة لمطلق الربط، وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيًا وبالعكس، والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة، فهو الصحيح، غير قوله : «وإنما اشتهرت في العرف»، فإن ذلك العرف الذي ادعاه لم يثبت عن اللغة ولا عن الشرع، فهو عرف لغوي أهل اللغة ولغير أهل الشرع، ولا حجة في عرف غيرهما ولا اعتبار به في مثل هذا.

وأما جواب عز الدين فغايبته أن أبدي وجهها لمطلق الربط، وارتفاع توهم ذلك المفهوم. وأما جوابه هو (أي القراني) فمُحجوج الى تكليف سبق كلام يكون هذا جواباً له، وتقدير ذلك، وكل ذلك لا يصح في الآية، أما سبق كلام يكون هذا جواباً له فلم يكن في الأزل من يكون كلام الله تعالى جواباً له، ولا يصح أن يكون كلام الله على تقدير سبق كلام، فإن هذا التقدير إنما معناه احتمال سبق كلام الله، والله تعالى منزّه عن مثل هذا الاحتمال، إذ تقرر أنه العالم بما كان وبما يكون وبما لم يكن ولا يكون.

ولذلك لما قال القراني عن جوابه : إنه أصلح من الاجوبة المتقدمة من وجهين : عبّ عليه ابن الشاط بأنه ليس بأصلح، لما فيه من دعوى سبق كلام يكون هذا جواباً له او تقدير سبق كلام، والأصل عدم ذلك.

(64) في نسخة ح، ونسخة اخرى : الوراثه، وكلاهما مصدر قياسي للفعل الرباعي : وارث. لقول ابن مالك في الفقيهه النحوية.

لَفَاعَلٌ الْفِعَالُ وَالْمَفَاعِلَةُ وَغَيْرُ مَا مَرَّ السَّمَاغُ عَادَ لَهُ

فما ذلك إلا لأجل السببين، والله أعلم، وعلى هذا فلا يصلح أن يكون جواب شهاب الدين — رحمه الله — جارياً في الآية كما قال في جواب عز الدين رحمه الله تعالى.

المسألة الثالثة :

ما قلناه أيضاً من أن لا تدخُلُ إلا على المشكوك، يُشكِلُ بقوله تعالى : «إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (65)، فإن الله عالم بذلك قطعاً، ويقوله : «وإن كنتم في ريبٍ» (66)، فإن الله تعالى تحقَّق أنهم في ريب، وهم يجدون الريب في نفوسهم قطعاً.

والجواب أن يقال : المراد كل ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكاً فيه بين الناس حسنَ تعليقه بأن من قِبَلِ الله تعالى ومن قِبَلِ غيره، سواء كان معلوماً للمتكلم أو للسامع أو لا، وكذلك يحسُنُ من الواحد مِنَّا أن يقول : إن كان زيد في الدار فأكرمه، مع أنه يعلم أنه في الدار، ولكنه حسنٌ، لأنه شأنه أن يشك فيه، بخلاف إن طلعت الشمس.

قلت : هذا يُعترض (67) بقوله تعالى : «أفإن مات أو قُتِل انقلبتم على أعقابكم»، (68) وكذلك نقول : إن يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان، وهذا أمرٌ لاشكَّ فيه عادةً، بل يُقطعُ بأن الواحد لا يكون نصف العشرة.

وما أجاب به شهابُ الدين هذا الفرض وهو قوله : التعليق إنما هو على امرٍ مفروض، والفرضُ والتقديرُ ليس امرأً لازماً في الواقع، بل يجوز أن يقع ويجوزُ ألا يقع، فيصير من قِبَلِ المشكوك فيه — هوَ لا يصلح جواباً لنفي الشكِّ عن وقوع هذا الفرض ويُعده عنه، ودخوله في حيزٍ (69) المقطوع به.

(65) سورة البقرة : الآية 112 .

(66) سورة البقرة : الآية 23 .

(67) في نسخة : «معترض» بصيغة اسم المفعول .

(68) سورة آل عمران : الآية 144 .

(69) في ح : في جزء، وكلمة حيزٍ أنسب في المعنى وأظهر .

والظاهر عندي أن القاعدة التي يذكرها النحويون، وهي التي مرّت لنا، أن إن ليست مُحصَّلة⁽⁷⁰⁾، وأنَّ إن تقع في الموضعين معاً، واللَّهُ سبحانه وتعالى أعلم وأحكم، كقوله تعالى : «أفإن متَّ فهم الخالدون»⁽⁷¹⁾ والآية الأخرى مع الفرض، فهما نظر.

المسألة الرابعة

ما تقرر، من أن إن لا تدخُل على شيء إلا كان فيه معنى الاستقبال يُشكِل بِمَثَلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : «إِن يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُوْتِكُمْ خَيْرًا»⁽⁷²⁾، وبِقَوْلِهِ «إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ»⁽⁷³⁾.

فأجاب شهابُ الدين عن هذا بأن تعلق إرادة الله وعلمه بالأشياء قسمان : قسم واقع، وقسم مقدر مفروض.

فالواقع هو أزلي، لا يمكن جعل شيء منه شرطاً للبتة، والمقدر هو الذي جعل شرطاً. تقدير الكلام، متى فرض علم الله تعالى بأن فيكم خيراً، أتاكم خيراً مما أخذ منكم، وكذلك المثال الآخر، والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس أزلياً، فلذلك حسن التعليق فيه على الشرط.⁽⁷⁴⁾

المسألة الخامسة

إذا قال : إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً، ثم قال لها : انت طالق

(70) في ع : مخلصه، وفي نسخة ح، محصلة، كما في نسخة أخرى، وتكون صيغتها صيغة اسم مفعول، بمعنى أنها ليست محصلة الإتيان والفهم لمكان استعمالها، وهي تستعمل مع المعلوم المحقق والمشكوك فيه.

(71) سورة الأنبياء : الآية : 34.

(72) سورة الانفال : الآية : 70.

(73) سورة النساء : الآية : 133.

(74) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسألة الرابعة قائلاً : تقدّم أن حروف الشرط تدخل على غير المستقبل، بخلاف سائر ما ذكر مع الشرط (أي من السبب المانع)

ثلاثاً، قال مالك رحمه الله : تَنْحَلُّ بِمِئْنَةٍ. وقال الشافعي : يُنْقَى التعلُّقُ حتى (75) يتزوجها في عقد ثان.

قلت : فالشافعي نظرَ إلى مُطلق لفظِ التعلُّق، فأبقاه بعدَ الثَّلاث، ومالكٌ نظرَ إليَّ أن الطلاق أصلُهُ أن لا يقع إلا على ما مَلَكَ، والمطلَّقةُ ثلاثاً ما بقي له عليها مَلَكَ، وإن جاء أن الطلاق يقع على غير المملوكة على فرض التزوج إذا كان في الكلام ما يدل عليه، وليس هُوَ هنا. (76)

المسألة السادسة (77)

اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى : «ولا تقولنَّ لشيءٍ إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله»^(*) على الأمر بالتعلُّق، وهو يُشكَل من حيث إنه ليس

(75) كذا في نسخة ح، ونسخة اخرى، وهي الاظهر والصواب، وهي في الفروق عند القرافي في هذه المسألة، وفي نسخة ع حين، وهي لاشك خطأ من الناسخ.

(76) اختصر البقوري رحمه الله هنا المسألة الخامسة والسادسة عند القرافي رحمه الله.

ففي المسألة الخامسة ذكر القرافي أن القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء رحمهم الله نصوا على أن حيث وأين من صيغ العموم، فيلزم على هذا أنه إذا قال المرء لزوجته : حيث وجدتك أو أين وجدتك، فانت طالق فوجدها، طلقت، ثم وجدها في عدتها مراراً أن تطلق عليه ثلاثاً لأجل العموم، وكذلك القول في متى، ولا يلزم بها إلا طلقة واحدة، وهو مشكل، لأن مقتضى نصهم على العموم التكرير تحقياً للعموم... وأن كلما لما كانت للعموم تكرر الطلاق بتكرر المعلق عليه في قوله : كلما دخلت الدار فأنت طالق، فتكرر دخولها في عدتها طلقت ثلاثاً. ثم تناول القرافي الفرق بينهما على اساس الفرق بين المطلق والعام، وتقسيم التعلُّق الى اربعة اقسام الخ...

وفي السادسة المسألة ذكر أن الاصحاب (أي المالكية) نصوا على أن في قول القائل كل امرأة أتزوجها من هذا البلد فهي طالق، يتكرر الطلاق بتكرر النساء من ذلك البلد، وأن القائل : كل امرأة أتزوجها فهي علي كظهر أمي أن الكفارة لا تتكرر عليه، وأنه بزواج امرأة تنحل بميئه مع تصريحه بالعموم في الصورتين... الخ.

(77) اختصر البقوري هنا المسألة الثامنة عند القرافي، فلم يذكرها ولم يتعرض لها مثلما اختصر المسألة الخامسة والسادسة، وهذه المسألة الثامنة المختصرة، ذكر فيها الإمام القرافي رحمه الله أن الشرط ينقسم الى ما لا يقع الا دفعة واحدة كالنية، والى ما لا يقع الا متدرجاً كالحول وقراءة السورة، وإلى ما يقبل الامرين كأعطاء عشرة دراهم... الخ. ثم أورد كلام الإمام فخر الدين الرازي في كتابه المحصول عن هذا الموضوع.

(*) سورة الكهف : الآية : 23

هنا حرفٌ تعلّيق، فإن إن الشرطية ليست هنا، وإنما هي أن النَّاصِبَةُ بَعْدَ حرفِ الاستثناء.

وبَيَّأَهُ أن نقول أولاً : الاستثناء من الأحوال،(78)، والتقديرُ : ولا تقولن لشيءٍ إني فاعل ذلك غدا في حالةٍ من الحالات إلا معلقاً بأن يشاء الله، ثم حذفَت معلقاً والباءَ من أن، وهي تُحذف معها كثيراً، فيكونُ النهي المتقدِّمُ مع إلا المتأخِّرة قد حصر(79) القول في هذه الحالة دون سائر الأحوال فتختص، وتركُّ المحرَّم واجبٌ، وليس بذلك شيء يترك به الحرامُ إلا هذه الحال، فتكون واجبة، فهذا مُدْرِكُ الوجوب.

وأما مُدْرِكُ التعلّيق، فهو.. قولنا . معلقاً، فإنه يدل على أنه تعلق في تلك الحال، كما إذا قال لسه : لا تخرُج إلا ضاحِكًا، فإنه يفيدُ الأمر بالضحك حالة الخروج. وانتظمَ معلقاً مع ان بالباءِ المحذوفة، وأتَّجَه الأمر بالتعلّيق على المشيئة من هذه الصيغة عند الوعد بالافعال(80).

«فرع»

من هذا التقدير : لو قال : علَّقت طلاقك على دخول الدارِ طلَّقتُ بدخول الدار، بمنزلة ما إذا قال : أنتِ طالق إن دخلت الدار. ولو قال لها : جعلتُ دخول الدار سبباً لطلاقك لم تطلق بدخول الدار، إلا أن يُريدَ بالجعل التعلّيق، وهذا من حيثُ إن الشرع حَوَّلَ لَهُ التعلّيق، لا نَصَبَ الأسبابِ.

(78) عبارة القرافي هنا أوضح حيث قال : «والجواب أن تقول : هذا استثناء من الأحوال، والمستثنى منه حالة من الأحوال، وهي محذوفة قبل أن الناصية وعاملة فيها الخ.. الى آخر ما عند القرافي وذكره البقوري.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسألة بقوله : ما قاله القرافي فيها من لزوم تقدير محذوف، به يصح المعنى المراد، صحيح، وما قاله في الفرع كذلك. اهـ.

(79) في نسخة ع : حصرت بقاء التأنيث والصواب حذفها.

(80) زاد القرافي هنا قوله : «فافهم ذلك فإنه من المواضع العسيرة الفهم والتقدير،

قد يُذكرُ الشرطُ للتعليق، كقولنا : إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق، وقد يكون مذكوراً بدون التعليق، كقوله تعالى : «واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون» (82).

وضابطُهُ أمران : المناسبةُ، وعدمُ انتفاءِ المشروط عند انتفائه، فيُعلمُ أنه ليس بشرط.

المسألة الثامنة :

قوله تعالى : «يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن، فلا تخضعن بالقول» (83).

قال جماعة من العلماء : الوقف عند قوله : «لستن كأحد من النساء»، يبدأ بالشرط، ويكون جوابه. «فلا تخضعن بالقول» دون ما قبله. وهذا لأن الله تعالى حكم بتفضيلهن مطلقاً على النساء من غير شرط، وهو أبلغ في مدحهن.

(8) هي المسألة العاشرة عند القرافي في الكلام على الفرق الرابع بين إن ولو الشرطيتين. وعبارته في أول هذه المسألة هي قوله : «قد يذكر الشرط للتعليل دون التعليق. وضابطه أمران... الخ.

(82) كما في الآية المذكورة، فالشكر واجب مع العبادة وعدمها، ومعنى الآية أنكم موصوفون بصفة تحث على الشكر وتبعث عليه، وهي العبادة والتذلل، فافعلوه فإنه متيسر لوجود سببه عندهم، ومنه قوله ص : «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه».

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة بقوله : ما قاله في هذه المسألة صحيح.

(83) سورة الأحزاب : الآية 32.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه الآية فقال : ما ذكره من الوقف عند قوله تعالى : «لستن كأحد من النساء» محتمل وليس بلازم، ويحتمل أن يكون المراد تفضيلهن بشرط التقوى، ويكون ما يعد ذلك إرشاداً إلى ما كان إليهم من فضل التقوى، وهو الأسبق إلى الفهم. وما ذكره من أن ما اختاره أهل البيان والتفسير أبلغ في مدحهن صحيح لو أن الآية وردت للمدح، لكنها لم ترد لذلك، والله أعلم.

تقرر لنا أن ما دخل عليه الشرط مستقبل، وأن الجواب كذلك يكون، فإن الماضي لا يترتب على المستقبل، ولكنه يشكل بقوله تعالى : «وإن يكذبوك. فقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ من قبلك» (84).

والجواب أن الجواب محذوف. وقوله : «فقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ من قبلك» تسليئة لتكذيبه، وأقيم مقام الجواب، لآ أنه هو الجواب.

القاعدة الثالثة (85)

في تقرير مقتضى إذا، وتقرير الفرق بينها وبين إن الشرطية.

فاعْلَمَ إِنَّ إِذَا تَرِدُ لِلظرفية المحضّة، كقوله تعالى : «والليل إذا يغشى» (86). وقد تَرِدُ إِذَا هَذِهِ ومعها المعنى الشرطي، كقوله تعالى : «إذا جاء نصر الله والفتح» (87)، ثم قال «فسبح بحمد ربك».

فعلى هذا قد اشتركت مع إن في الشرطية، لكنهما افترقا من حيث إن الشرطية دخيل (88) في إذا، وهو في إن أصل، وأنَّ إن حَرْفٌ وإذا اسمٌ.

(84) سورة فاطر : الآية. 4

(85) هي موضوع الفرق الخامس والسبعين من كتاب الفروق. ج 2 ص 97. وقد علق عليه ابن الشاطب بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، إلا قوله في إن : إنها تدل على الزمان التزاما، فإن أراد أنها تدل على ذلك بنفسها وعلى ما شرطوه في دلالة الالتزام من أنها يسبق ذلك فهم السامع فليس بصحيح، وإن أراد أنها تدل على الزمان التزاما، بمعنى أنها من الحروف التي تلازم الدخول على الفعل، والفعل يدل على الزمان فهي تدل على الزمان التزاما من هذا الوجه فذلك صحيح.

(86) سورة الليل : الآية 1

(87) سورة النصر : الآية 1

(88) في نسخة ع : الشرط دخيل، وهو يتطابق مع ما بعده من ضمير التذكير بالشرطية فإن الوصف فعيل بمعنى مفعول يستوي لفظه في التذكير والتانيث فيقال : رجل جريح، وامرأة جريح، ولذلك قال ابن مالك في ألفيته :

وناب نقلا عنه ذو فعيل نحو فتاةٍ أو فتى كجليل

ومن الفروق المذكورة بينهما : أن إن تدل على الزمان بالالتزام وعلى الشرط بالمطابقة، وهو ما تقدم ذكره والإشارة إليه، وإذا على العكس من ذلك.
ومنها : أن إن لا يُعلَّقُ عليها إلا مشكوك فيه، وإذا أعمُّ، تُدخَلُ على المحقِّق والمشكوك فيه.

قلت : وقد تقدم البحث في هذا المعنى وأنه مشكِل.
ومن الفروق النحوية — زيادةً على ما سبق ذكره أولاً — أن إن لا يكون ما بعدها إلا مجزوماً في اللفظ أو في الوضع، وإذا يكون ما بعدها مخفوضاً بها في الأكثر.

وأيضاً، فإن، بُنِيَتْ بالأصالة، لأنها حرف، وإذا بالفرعية لأنها اسم. (89)
وقال شهاب الدين — رحمه الله — هنا : إذا ظَرَفَ، والظروف يجوز أن تكون أوسع من المظروف، فيجوز لهذا أن يُقال : إذا قال : إذا مِتُّ فأنت طالق، يلزمه الطلاق، لأن الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف، فظرف الموت يحتمل دخول زمن من أزمنة الحياة فيه، فيقع في ذلك الزمان الطلاق في زمن الحياة فيلزمه، بخلاف ما إذا قال : إن مِتُّ فأنت طالق، لأنه لا طلاق بعد الموت.
قال : وأوردَ بعض الفضلاء سؤالاً، فقال : الشرط وجوابه إذا جعل الشرط ظرفاً، لا بد أن يكونا معاً واقعين فيه، نحو : إذا جاء زيد فأكرمه، فالجاء والإكرام في زمن واحد، ولذلك جَوُزُوا أن يعمل في إذا كِلا الفِعْلَيْنِ، واختاروا الثاني، لأنه ليس مضافاً إليه، ومن حيث إنهم أجازوا عمل كل واحد منهما فيه دلٌّ على ما قلناه، لأن من شرط العامل في الظرف، أن يكون واقعاً فيه.

(89) فإذا ظرف لما يستقبل من الزمان خافضة لشرطها، منصوبة بجوابها، بمعنى أن الفعل الواقع في جوابها هو العامل في نصبها، وهي مبنية، وأن الجملة الشرطية الواقعة بعدها هي في محل جر مضاف إليه، وفي ذلك يقول ابن مالك في ألفيته النحوية :

وألزموا إذا إضافة إلى جُمَلِ الأفعال كهُنَّ إذا اعتلَى

فإذا تقرر هذا، فالذِّكْرُ ضدُّ النسيان، فكيف اجتمعا في قوله تعالى :
 «وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» (90)، والضيْدَانِ اجتمعا في قوله تعالى : «وَاذْكُرْ رَبَّكَ
 إِذَا نَسِيتَ»، والضيْدَانِ لا يجتمعان، فجوابُهُ أن يقال : الظرف أوسع من
 المظروف.

ومثل هذا الاشكال : «ولن ينفعكم اليوم، إذ ظلمتم» (91)، فإذ بدل من
 اليوم، واليومُ يومُ القيامة، وإذ ظلموا يومُ الدنيا، فكيف يكون ذلك، والدنيا ليست
 عين الآخرة، فقال ابن جنِّي : الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف، فزَمْنُ
 الظلم يجوز أن يكون أوسع منه حتى يمتدَّ ليوم القيامة فينطلق عليه يومُ الظلم،
 فيتجدان، فتحسُنُ البدلية، وقد يكون الظرف مساوياً للمظروف نحو صمْتُ يوم
 الخميس. (92)

قلت : ولنذُكر هنا مسألة متعلقة بالشرط، من حيث هو شرط، فنقول :
 الشرط ينقسم الى ما لا يقع إلا دفعة واحدة كالتنية، وإلى ما لا يقع
 إلا مُستدرجاً، كقراءة السورة، وإلى ما يقبل الوجهين، كعطية عشرة دراهم.
 قال الإمام في المحصول (93) : فإن كان الشرط وجود هذه الحقائق اعتبر من

(90) سورة الكهف : الآية : 24.

(91) سورة الزخرف : الآية : 39.

(92) علق ابن الشاط على الاشكال المذكور في هذه الآية بقوله : إنما وقع الاشكال في الآية بناء على أن
 إذ بدل من اليوم، وليس ذلك بصحيح بلا إشكال. وما المانع من ان يكون معنى الكلام ولن
 ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم.
 هذا لا مانع منه البتة.

(93) المراد بالإمام صاحب المحصول : هو الفقيه الضليح الموسوعي الاصولي المدقق الجامع بين المنقول
 والمعقول فخر الدين الرازي. وقد شرح كتابه المحصول شهاب الدين القرافي رحمه الله، واختصوه
 الإمامان : سراج الدين الاموي، وتاج الدين الاموي في كتابيهما التحصيل، والحاصل، ف جاء
 القرافي ولخصه من كل ذلك كتابه المسمى بتنقيح الفصول في اختيار المحصول، وجعله مقدمة
 لكتابه الذخيرة في الفقه، ثم لما رأى الناس اهتماما به وضع لهم عليه شرحا مختصرا يكون عوناً لهم
 على فهمه وتحصيله، وبيان بعض المقاصد التي لا تكاد تُعلم الا من جهته لانه لم ينقلها عن غيره
 وسماه : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الاصول، وهو مطبوع طبعة جديدة منقحة
 عن دار الفكر.

الأول والثالث اجتماع أجزاءه، ووجودها في زمن واحد، لإمكان ذلك، واعتبر من الثاني وجود آخر أجزاءه، لأنه الممكن فيه، وإن كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبر من الجميع أول أزمنة العدم، لصدق العدم حينئذ في الجميع.

قال شهاب الدين، رحمه الله :

ويُرَدُّ عليه سؤالان : الأوَّلُ أن القائل : إن أعطيتني عشرة دراهم فأنت حرٌّ، يخرج عليه حراً إذا أعطاه العشرة مجموعة كما قال ومتفرقة. ولا خلاف في هذا السؤال.

والثاني، أن كلامه في العدم لا يتلخص، لأن لن ولا، وضعا لنفي المستقبل العام، فإن جعل المعلق للشرط المعدم بصيغة لا ولن كان الشرط استغراق العدم أزمنة العمر، أو الزمان الذي عينه، لا ما قاله، والله أعلم.

القاعدة الرابعة (94)

في تقرير حصر المبتدأ في الخبر.

العلماء يقولون : قد يكون المبتدأ محصوراً في الخبر وقد لا يكون، والظاهر أن المبتدأ محصور في الخبر مطلقاً. والخبر قد يكون محصوراً في المبتدأ وقد لا يكون. وبيان ذلك من حيث إن المبتدأ لا بد أن يكون أخص من الخبر أو مساوياً، فإن كان أخص، كقولنا : الانسان حيوان، فقد انحصر فيه ضرورة، وإن كان مساوياً كقولنا : الانسان ناطق، فقد انحصر أيضاً، فكما لا يكون الانسان إلا حيواناً، كذلك لا يكون الانسان إلا ناطقاً.

(94) هي موضوع الفرق الثالث والستين من كتاب الفروق : ج 2، ص 41، وموضوع هذه القاعدة مما يتناولها علماء البلاغة في علم المعاني ويبحثونه في باب القصر وأنواعه، فهي ألصق بعلم البلاغة منه بعلم النحو، وأنسب إليه بهذا المعنى، ولعل المؤلف ذكرها في القواعد النحوية وأدرجها فيه من باب التوسع والتقارب بين علمي البلاغة والنحو باعتبارها من علوم الآلة والوسائل. والله أعلم.

وأما الخبر، وإن كان مساوياً للمبتدأ فقد انحصر أيضاً في المبتدأ كما انحصر المبتدأ فيه، وإن كان أعم فلم ينحصر، فإن الحيوانية تكون في الانسان وفي الفرس (95).

قلت : وقد لا يسلم هذا البحث الذي قاله شهاب الدين رحمه الله، فإن الأخص الذي هو الانسان مركب من الحيوانية والناطقية، والحيوان دال على الجزء الواحد مما كان في الخاص، والمركب من جزئين لا يحصر في أحد جزئيه ولا يتعقل؛ إلا أنه قد يقال : هذه مغالطة من حيث الخروج عن الأعم والأخص إلى المنفرد والمركب، وما ذكره المؤلف صحيح باعتبار العموم والخصوص.

وقولنا : الانسان ناطق، لا يصح أيضاً، لأن فرض المساواة يمنع أن يكون أحدهما حاصراً والآخر محصوراً. إذ المعنيان متنافران، ويصدق أيضاً كما قلنا : أن المبتدأ حصر فيه الخبر فيكون الشيء الواحد حاصراً ومحصوراً.

ثم قال شهاب الدين : ومع ما قلناه، فقد فرق العلماء بين قولنا : زيد قائم، لم يجعلوه للحصر. وبين قولنا : زيد القائم، فجعلوه للحصر، ثم قال :

والجواب عن هذا السؤال أن الحصر حصران : حصر يقتضي نفي النقيض فقط، وحصر يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الاطلاق، فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر إذا كان نكرة. وأما الحصر الأول فلم يتعرضوا له (96).

(95) علق ابن الشاط على قول القرافي في أول هذا الفرق : إن المبتدأ يجب انحصاره في خبره مطلقاً، كان معرفة أو نكرة، بسبب أن خبر المبتدأ لا يجوز أن يكون أخصاً، بل مساوياً أو أعم... الخ. فقال ابن الشاط : ما قاله القرافي هنا من أن المبتدأ يجب انحصاره في الخبر مطلقاً، بمعنى أنه لا يوجد إلا فيه ومعهم، ليس بصحيح، بل الصحيح أنه لا يجب ذلك، لا مطلقاً ولا مقيداً.

وقوله : بسبب أن خبر المبتدأ لا يجوز أن يكون أخص، بل مساوياً أو أعم، ليس بصحيح أيضاً، بل لا يجوز أن يكون الخبر إلا مساوياً للمبتدأ لا أخص ولا أعم، فإنه إذا أخبر بشيء عن شيء فليس المراد إلا أن الذي هو المبتدأ هو بعينه الخبر.

وهو تعليق وتعقيب مهم كسائر تعاليقه في الفروق رحمه الله، فليتأمل كلامه بإمعان، فإنه

دقيق

(96) في نسخة ح : فلم يتعرض إليه.

وبيان ذلك أنك إذا قلت : زيد قائم. فزيد منحصر في مفهوم قائم، لا يخرج عنه إلى نقيضه، لكن قولنا : قائم، مطلق في القيام، فهي (أي القضية) موجبة، جزئية، في وقت واحد، فنقيضها إنما هو السالبة الدائمة، وهو أن لا يكون زيد قائماً دائماً لا في الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل. ومعلوم أن هذا النقيض منفي إذا صدق قولنا : زيد قائم في وقت، وكذلك جميع الاخبار التي هي نكرات، الحصر فيها ثابت بحسب النقيض لا بحسب غيره. وإذا صدق المقتيد صدق المطلق، ولم يخالف الدليل العقلي على هذا. ولا يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد، والخلاف بالحصر في النكرات باعتبار النقيض لا باعتبار غيره(97).

قلت : هذا التقرير غير بين، فهو — أولاً — جعل التناقض محققاً من حيث الخبر وحده، وهو لا يتعقل. فحقيقة التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب، على وجهة تقتضي لذاتها صدق إحداهما وكذب الأخرى. ثم إنه لا يحتاج إلى شيء مما ذكر، لعدم صحة انحصار المبتدأ في الخبر كما قال دائماً. وقد مضى مع دليله البرهاني(88) والله أعلم.

قلت : ظهر لي بعد كتب الاعتراض سقوطه، وأنه غير وارد ولا بد.
قال شهاب الدين : وأما غير النكرة، فأذكر فيه مسائل توضحه.

المسألة الأولى :

قوله عليه السلام في الصلاة : «تحرّمها التكبير، وتحليلها : التسليم»(99)، استدل به العلماء على انحصار سبب تحرّمها في التكبير، وسبب

(97) في ح : ولا يلزم عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد والخلاف بالحصر في النكرات. فالحصر في النكرات باعتبار النقيض لا باعتبار غيره. فليتأمل.

(98) في نسخة ح : وقد مضى على دليله الواهي. فليتأمل وليصحح.

(99) أخرجه أئمة السنة الاعلام : أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي عن علي رضي الله عنه.

تحليلها في التسليم. فلا يدخل الصلاة حتى يحرم عليه جميع ما تحرمه الصلاة إلا بالتكبير، ولا يخرج من الصلاة ويحل من تلك الأشياء التي ارتبط إليها إلا بالتسليم، قامت الألف واللام في الخبر مقام إلا إذا تقدمها النفي (100).

ثم المراد بالتكبير، المشروع في أول الصلاة، وبالسلام، المشروع آخرها عند تمامها، فلا يدخل في هذا، السلام الذي هو في أثنائها على وجه السهو. ولهذا نقول : من اتفق له ذلك فلا يحتاج إلى تكبير، بل بقي ذلك التكبير لم ينحل منه، والقول بأنه يعيد التكبير مشكل، إذ الذي يعيد، يلزمه أن يعيد الصلاة، وحيث لم تبطل الصلاة لم يبطل ذلك التكبير. فعلى هذا، القول بإعادة التكبير حينئذ مشكل، والأظهر خلافه.

المسألة الثانية :

قوله عليه السلام : «ذكاة الجنين، ذكاة أمه» (101)، يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه.

قال شهاب الدين هنا : معنى الكلام أن ذكاة الجنين تغني عن ذكاة أمه (102)، وذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقة، هذه هي الحقيقة العرفية،

(100) عبارة القرافي هنا أظهر وأوضح، حيث قال : استدل بالحديث العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير، وسبب تحليلها في التسليم، فلا يدخل (المصلي) في حرمانها إلا بالتكبير، ولا يخرج من حرمانها إلى حلها إلا بالتسليم، فهذا خير معرف بالالف واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير، وضده الذي هو المزل واللعب والنوم والجنون، وخلافه الذي هو الخشوع والتعظيم، فأى شيء فعل من هذه الأضداد والخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمان الصلاة... إلى آخر كلامه هنا. فليرجع إليه من أراد التوسع فيه. (101) أخرجه أئمة السنة : أحمد بن حنبل، وأبو داود، والترمذي عن أبي سعيد رضي الله عنه. قال العلماء : وهذا ما لم يخرج الجنين من بطن أمه، وفيه حياة مستقرة، وإلا كانت الذكاة فيه واجبة.

(102) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح : أن ذكاة الجنين تغني عنها ذكاة أمه، وهي نفس العبارة الموجودة عند القرافي في المسألة، وهي أظهر وأوضح من حيث اللفظ والمعنى المراد، وهي نفس العبارة التي أتى بها الفقيه المحقق قاسم بن الشاط الانصاري رحمهم الله أجمعين. وما قاله ابن الشاط في ذلك : لم يقل أحد أن عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه، ولا يصح أن يقال ذلك، وإنما يقال هذا القول على سبيل المجاز لا غيره، لامتناع أن يكون المتحد متعددًا. وقال : إن ما قاله القرافي بأن الاضافة لأدنى ملابس، وهي حقيقة لغوية، صحيح. وما قاله من الفرق بين الاضافة والاسناد كذلك، لأن الاسناد يلزم فيه مراعاة الفاعل.

فجعل هذه الذكاة هي عين ذكاة أمه إنما يصدق حينئذ على سبيل المجاز، كقولنا : أبو يوسف، أبو حنيفة(103)، والأصل عدم المجاز، وهو خلاف الظاهر، فكيف يقال : إن هذا اللفظ، بوضعه يقتضي أن عين ذكاة الجنين هي ذكاة أمه.

فقال : قلت : سؤال حسن، والجواب عنه يحتاج إلى جودة فكر، فيقول : الاضافة إلى المصادر تصح بأدنى ملابسة، بخلاف الإسناد إلى الفعل، فيفرق بين ذكيت الجنين، فهذا لا يصدق إلا إذا قطعت منه موضع الذكاة، وذكاة الجنين تصدق بأيسر ملابسة، وأحد الطرق (أي طرق الملابسة) أنه جزء من أمه، وأمّه قد ذكيت، فهو قد ذكي. فعلى هذا التقدير، ذكاة أمه هي عين ذكاته حقيقة لا مجازا.

قلت : تطويل، وتهويل. فقوله ﷺ : «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، المقصود منه تبيين شريعة يشرعها. فالمراد بقوله : ذكاة الجنين، الذكاة الشرعية المطلوبة في الجنين هي الذكاة التي شرعت لكم، وبينت(104) في أمه، فلا حاجة للجنين الى أكثر منها، وقام معنى الحصر الذي ذكره الفقهاء رضي الله عنهم، ولا حاجة لشيء مما تقدم.

ثم قال : واعلم أن هذا الحديث، يُروى بالرفع في الذكاة الثانية وبالنصب، فتمسكت المالكية والشافعية برواية الرفع، وتمسكت الحنفية في قولهم : يذكى (103) هذا تشبيه لأبي يوسف بشيخه الإمام أبي حنيفة النعمان، فهو أكبر تلامذته، وأكثرهم فقها، وأخذاً عنه، حتى صار أشبه به في المكانة العلمية والفقهيّة فكانه هو أبو حنيفة، فيقال : أبو يوسف أبو حنيفة.

وهذا التشبيه والتفسير بهذه الجملة هو من الامثلة التي يأتي بها النحاة أثناء الكلام على جواز تقدم الخبر على المبتدأ أو على جواز منعه فيما ذا كان كل منهما معرفة أو نكرة، ولم تكن هناك قرينة يتميز بها المبتدأ من الخبر سوى الوضع اللغوي والترتيب الاصلى يجعل المبتدأ في أول الجملة، كما قال ابن مالك في ألفيته النحوية:

والأصل في الاخبار أن تؤخرا وجوزوا التقديم إذ لا ضررا
فامنعه حين يستوي الجزان عرفا ونكرا، ادسني بيان

ومثالنا يجوز فيه تقديم الخبر على المبتدأ فيقال : أبو حنيفة أبو يوسف، لانه معلوم أن ابا حنيفة اعظم وأشهر علما ومكانة من أبي يوسف، فأبو يوسف هو المشبه، وأبو حنيفة هو المشبه به، وإن تقدم في اللفظ والنطق.

(104) ويحتمل ان تكون الكلمة هكذا : «وثبتت في أمه»

الجنين برواية النصب. والتقدير عندهم : ذكاة الجنين أن يُذَكَّى ذكاةً مِثْلَ ذكاةِ أمه، ويسقُطُ ما قالوه بإبداءِ احتِمالِ آخر، وهو أن يقال : «بَلُّ التَّقْدِيرِ» (105) ذكاة الجنين داخله في ذكاة أمه فحُذِفَ حرف الجر، فانصبب الذكاة على انه مفعول، كقولنا : دَخَلْتُ الدار، ويكون المحذوف أَقْلٌ مِمَّا قَدَرَهُ الحنفي، ويكون في هذا التقدير جَمَعٌ (106) بين الروائيتين.

المسألة الثالثة :

قوله ﷺ : «الشفعةُ فيما لم يُقسَم» (107)، يقتضي حصر الشفعة في الذي هو قابل للقسمة ولم يُقسَم بعد. والخبر — هاهنا — ليس معرفة، بل مجرور، وتقدير الخبر : الشفعة مُستَحَقَّةٌ فيما لم يُقسَم.

وكذلك، قوله ﷺ : «الأعمال بالنيات» (108) أي، الأعمال معتبرة بالنيات، فالعمل بغيرية لا يُعتبر شرعاً.

قلت : فإذاً، الحصرُ ليس خاصاً بالمعرفة، قد يكون مع المعرفة ومع النكرة مِثْلَ ما في هذه المسألة.

قلت : والظاهر أنه لا حصر في قوله : الشفعة فيما لم يُقسَم، لأنه لو قَدَرنا بعد هذا القول : الشفعة فيما قسم، الشفعة فيما لا يقبل القسمة، لما ناقض الكلام الأول ولا الجمع. بخلاف ما اذا قلنا : الأعمال معتبرة بالنيات، والأعمال معتبرة بغيرية، كان في الكلام تناقض، والله أعلم.

(105) «بل التقدير» ناقص في نسخة الخزانة الحسينية : خ.ح.

(106) في ن ح : «ويكون هذا التقدير جَمَعٌ بين الروائيتين : رواية الرفع، ورواية النصب (أي بصيغة الفعل الماضي جمع، فيتحد المعنى في كلتا النسختين).

(107) أخرجه الامام البخاري رحمه الله عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يُقسَم.

(108) حديث صحيح مشهور أخرجه أئمة الحديث عن امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله وعن سائر الصحابة اجمعين.

المسألة الرابعة :

قوله تعالى : «الحجج أشهر معلومات» (109) أي، زمن الحج كذا، وفيه — أيضا — الحصر، غير أن الحصر هل هو بحسب الأجزاء أو بحسب الفضيلة ؟ والأول، مذهب الشافعي، والثاني مذهب مالك، فمن أحرم قبله عند مالك أجزاءه، بخلاف الشافعي.

قلت : فهذا الحصر — أيضا — لا مع المعرفة وهو كثير، فلو قلت : مالك مائة، وعبيدك عشرون، لكان المعنى لا مال لك الا مائة، ولا عبيد لك إلا هذه العدة.

المسألة الخامسة :

قال الغزالي : صديقي زيد، وزيد صديقي، فالأول يقتضي حصر أصدقائك في زيد، فلا تُصادق أنت غيره، وهو يجوز أن يصادق غيرك، والثاني يقتضي حصره في صداقتك، فلا يجوز أن يصادق غيرك، وأنت يجوز أن تصادق غيره.

قلت : الأول مسلم، والثاني ممنوع.

المسألة السادسة :

قال الإمام فخر الدين في كتاب الإعجاز له : الالف واللام قد ترد لحصر الثاني في الأول، بخلاف ما تقدم من الحصر، فإنه الأول في الثاني، ومثاله : زيد القائم، أي لا قائم إلا زيد.

قلت : الظاهر أن الألف واللام ليست هي المفيدة لهذا، فإنها لو كانت كذلك لا طرد، وهذا باطل كما تقدم من قوله — عليه السلام — : «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»، وكذلك زيد القائم، إن جاء جوابا لمن قال : ما قام إلا عمر، فهي كما قال، فلو أن قائلا قال : أخبروني من جمع أوصافا كثيرة ؟ فقال .

(109) سورة البقرة : الآية 197.

زَيْدُ الْقَائِمِ، زَيْدُ الْعَالَمِ، زَيْدُ الشَّجَاعِ، لَمَّا أَعْطَانَا هَذَا أَنْ لَا قَائِمَ إِلَّا زَيْدٌ، وَلَا عَالَمَ إِلَّا زَيْدٌ، وَلَا شَجَاعَ إِلَّا زَيْدٌ، فَإِذَنْ مَا هُوَ كَذَلِكَ إِلَّا بِالْقَرِيَةِ الَّتِي انضَمَّتْ إِلَيْهَا.

المسألة السابعة :

إذا قلتَ : السَّفَرُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فُهُم مِّنَ الْحَصْرِ فِي هَذَا الظَّرْفِ، وَأَنَّهُ لَا يَقَعُ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ.

قلتُ : هَذَا إِذَا كَانَ السُّؤَالُ عَنِ سَفَرِ شَخْصٍ مَعِيْنٍ مَرَّةً وَاحِدَةً لَا مَرَاتٍ، وَأَمَّا بِحَسَبِ أَشْخَاصٍ فَلَا حَصْرَ، وَبِحَسَبِ مَرَاتٍ مِّنَ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ فَلَا حَصْرَ أَيْضًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. (110)

القاعدة الخامسة : قاعدة التشبيه (111)

إِعْلَمُ أَنَّ الْقَاعِدَةَ الْمَقْرُورَةَ فِي التَّشْبِيهِ أَنَّهُ لَا يُشَبَّهُ الْأَعْلَى بِالْأَدْنَى، وَلَكِنْ الْأَدْنَى بِالْأَعْلَى أَوْ الْمَثَلِ إِذَا لَحِقَ أَحَدُهُمَا خَفَاءً، وَمِنْ هَذَا، لَا يُشَبَّهُ الْجَلِيُّ

(110) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسائل بدءاً من الثالثة إلى السابعة بقوله في كل واحدة منها: هذه دعوى مبنية على المذهب في المسألة الثالثة المتعلقة بالشفعة، ويقول في الأخرى: هذه دعوى، ويقول في السابعة: هذه دعوى لم يأت عليها بحجة، فليتأمل.

(111) هي موضوع الفرق الرابع والستين من كتاب الفروق ج 2 ص 48. بين قاعدة التشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبر.

والفرق بينهما — كما يقول الامام القرافي رحمه الله أن التشبيه في الخبر يكون في الماضي والحاضر والمستقبل، فتشبه ما وقع لك أمس بما وقع أمس لشخص آخر. وتشبه ما وقع لك اليوم بما وقع لغريك اليوم، وتشبه ما يقع لك غداً بما يقع لغريك غداً، وكل ذلك حقيقة. ولا يقع التشبيه في الدعاء إلا في المستقبل خاصة، بسبب أن عشرة الفاظ في كلام العرب لا تتعلق إلا بالمستقبل، وهي: الأمر، والنهي، والدعاء إلى آخر ما ذكر.

وقد علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله القرافي واطلق قوله فيه من أن التشبيه لا يقع في الدعاء إلا بالمستقبل؛ ليس بصحيح، وأما المانع من ذلك، أما ما ذكره من أن عشرة الفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل صحيح، إلا في الشرط خاصة، وقد سبق التنبه على ذلك، وما قاله من أن السبب في التشبيه في الدعاء لا يكون إلا بالمستقبل كون هذه الالفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل ليس كذلك، فإن كون هذه الالفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل لا يمنع من تشبيه ما يتعلق بغير المستقبل، اللهم إلا أن يريد تشبيه دعاء بدعاء، وأمر بأمر، وما أشبه ذلك، فما قاله صحيح.

بالخَفِيِّ، وإنما يشبّه الخَفِيُّ بالجَلِيِّ، كمثل المعقولات بالمحسوسات عند إرادة البيان، فلا يجوز حينئذ العكس.

ولو أردنا الإعلام بفضيلة المحسوس لشبّهناه بمعقولٍ ما، من حيث إن المعقول أفضل من المحسوس ولو كان المحسوس ما عَسَى أن يكون.
ثم مآبه يكون التشبيه قد يكون حرفاً كالكَافِ، وقد يكون اسماً كَمِثْلٍ، وقد يكون فعلاً، كقولك : هذا يُشْبِهُ كذا.

ثم إن التشبيه إذا وقع في الكلام فقد يقع في الدعاء وما جرى مجراه، وقد يقع في الخبر الذي يحتمل الصِدْقَ والكذِبَ، ثم الفرق بينهما أن التشبيه في الخبر يصح في المستقبل والماضي والحال. فَيُشْبِهُ ماضٍ بماضٍ، وحاضرٌ بحاضرٍ، ومستقبلٌ بمستقبلٍ، وكلُّ ذلك حقيقةً، وأما الدعاءُ وما جرى مجراه فلا يقع التشبيه فيه إلا بحسب المستقبل، وهذا لما تقدم في القاعدة الثانية من أن عشرة أشياء لا تكون إلا بحسب المستقبل، ومنها الدعاء، وقد مضى لنا ما أورده عز الدين رحمه الله، من البحث في الصلاة على النبي ﷺ، فلا نعيده، والحمد لله.

القاعدة السادسة (112)

في تقرير معنى اللفظ المنقول، فنقول :

اللفظ إما أن يدل على ما وُضِعَ له أولاً أو لا، فإن دَلَّ فَذَلِكَ الْمَسْمِيُّ بالحقيقة، وإن دل على غير ما وضع له، فإما أن تكون دلالاته على ذلك أقوى وأظهر من دلالاته على ما وُضِعَ له أولاً، أو لا، فإن كان الأول فذلك المنقول، سواء كان الناقل شرعاً أو عرفاً عاماً، أو عرفاً خاصاً. ومن أجل أن دلالة اللفظ أقوى، لم يُحتَجَّ في دلالاته عليه إلى قرينة، بل يسبق ذلك المعنى للفهم وبمجرد الاطلاق. وإن كان الثاني، فذلك المَجَازُ، ولأجل ضعفه في الدلالة عليه لم ينصرف عن حقيقته إلا بقرينة، بأي وجه كان ذلك المَجَاز، فإن أسباب المجاز كثيرة.

(112) هي موضوع الفرق المائة والثالث والثلاثين (133) من كتاب الفروق للشيخ القرافي، بين قاعدة النقل العرفي وبين قاعدة الاستعمال المتكرر في العرف ج. 3. ص 85.

فاذا تقرر هذا، فظاهرٌ، الفرق بين المجاز والنقل، يَتَقَى لنا إذا كثر استعمال مَجَازٍ مَّا، كوقوع لفظ الأسد على الشجاع، ولفظ الغزال على المرأة الجميلة، ولفظ الشمس والبدر، هل يقال : هذا التكرار يُصَيِّرُ ذلك المتكرِّرَ منقولاً وَيُخْرِجُهُ عن تسميته مجازاً أم لا يلزم من التكرار ذلك، ويبقى مجازاً يفتقر في فهمه الى قرينة، والمنقول لا يفتقر أصلاً.

قال شهاب الدين رحمه الله : تكراره لا يُصَيِّرُهُ منقولاً، بدليل أنه لا يُحْمَلُ على معناه المذكورِ إلا بقرينة، والمنقول قد قلنا : إنه لا يحتاج الى قرينة.

ولما ذكر هذا قال : وظهر بهذا الفرق بطلان ما وقع في مذهبنا وفي المدونة، أن من حلف لا يفعل شيئاً حيناً أو زمناً، أو ذهراً، فذلك كله سنة.

وقال أبو حنيفة وابن حنبل : ذلك سنة أشهر، لقوله تعالى : «توتى أكلها كل حين، بإذن ربها» (113)، اي في ستة أشهر، ويتنقض هذا بالنخلة فإنها من ابتداء حملها الى نهايته تسعة أشهر، وهذا أحد الوجوه التي أشبهت بها بنات آدم، وذكروا انها أشبهتها من اربعة عشر وجهاً. وقال ابن عباس رضي الله عنه : سنة، واستدل بقوله تعالى : «توتى أكلها كل حين» من حيث إنها إذا أكلت في وقت لا تُوكَلُ بعد ذلك إلا في ذلك الوقت. وقال الشافعي : يحمل على العرف.

واستصوبَ شهاب الدين القرافي — رحمه الله — مذهبه، وقال : هو الحق، وما عداه ليس بحق من حيث إن المسألة وقعت في لفظ لانيّة مع صاحبه، فهذا اللفظ، إن كان منقولاً، عُرفاً، حُمِلَ عليه كما قال الشافعي، فإنه لا يحتاج الى قرينة، وإن لم يكن كذلك فلا يبقى شيء مما ذكره إلا بالقرينة، ولا يلزم من وجود القرينة في موضع، أن يكون إذا حُمِلَ عليه لأجلها، أن يُحْمَلُ على ذلك لمعنى آخر. وكثرة الاستعمال عليه لا تُسْقِطُ عنه القرينة وتُرُدُّهُ منقولاً، وبالله سبحانه التوفيق. (114)

(113) سورة ابراهيم : الآية 25.

(114) لم يعلق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على كلام القرافي في هذه المسألة والقاعدة بشيء، مما يدل على أن ما قاله القرافي ونقله البقوري فيها صحيح لا غبار عليه.

القاعدة السابعة (115)

نقرر فيها — أولاً — الاستثناء، ثم نقرر الفرق بين الشرط والاستثناء بعد بيان ما اشتركا فيه، فنقول :

الاستثناء : إخراج بعض ما دخل تحت اللفظ الأول بإلا أو ما يقوم مقامها، كقولك : جاء الناس إلا عمراً، وقد تقدم الشرط وبيانه.

ثم إنهما يشتركان في أن كل واحد منهما فضلة في الكلام، ويتم الكلام دونهما، ومن حيث هذا الاشتراك المذكور تعين أن نذكر فروقاً بينهما، لئلا يُعتقد التساوي، فنقول :

إن الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان، وإنه يجوز أن يعم جميع المنطوق به، وإنه يجوز أن يدخل في كلام يطل جميعه. والاستثناء لا يجوز فيه موافقته للشرط في واحد من هذه الثلاثة، فلا يأتي رافعاً لجميع ما تقدم، بل شرطه أن لا يستغرق. (116)

وأنت — في الشرط — إذا قلت : أنتِ طالق إن دخلت الدار قد لا تدخل الدار، فيبطل ذلك الحكم بالإجماع.

(115) هي موضوع الفرق الخامس، من كتاب الفروق، بين قاعدي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب. ج1، ص 108.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند النري في أول هذا الفرق بقوله : إنما نظير عدم النطق بالاستثناء عدم النطق بالشرط، ولا شك أنه إذا لم ينطق بالاستثناء فمقصد، وإذا لم ينطق بالشرط فمقصد. وقوله إنهما اشتركا في أن كل واحد منهما فضلة، لا حجة فيه، وليس كون كل واحد منهما فضلة يوجب الاستغناء عنه، وما قاله من أن الشرط اللغوي سبب، والسبب لا بد أن يكون مناسياً، وما هو كذلك فشأنه تعجيل النطق به، يقال له : وكذلك الاستثناء، فيلزم أن يكون شأنه التعجيل به، وبالجملة، فكلامه في هذا الفرق ليس بالجيد، والله أعلم. اهـ كلام ابن الشاط.

(116) في نسخة ح : الاستغراق بالإثبات، وهي تبدو خطأ، والصواب ما في النسخة الأخرى نسخة خ. ع، وهو ما يتوافق وينسجم مع مثال الشرط ومثال الاستثناء، ومع سياق العبارة الأخيرة قبله من الفقرة، بأن شرطه (أي الاستثناء) عدم الاستغراق.

ولو قلت : عندي عشرة إلا عشرة لم يَجُز، وكذلك الاستثناء لا يعمُّ جُملاً سبقته، ولكنه على قول، والشرط يَكْرُ (117) على الجميع، وهذا، كما لو قلت : أكرم العلماء، وأهِنَ الفُسَّاق، إلا بَنِي فلان، فإنه يُحْمَل على الفُسَّاق، ولو قلت : أكرم العلماء، وأهِنَ الفساق إن جاءوك لَحْمِل على الجميع.

وأما تأخر الاستثناء في الزمان فإنه يجوز، بخلاف الشرط. وإنما كان ذلك : أما تعجيل الشرط وعدم تأخيره فمن حيث إنها أسباب كما تقدم بيانه في الشروط اللغوية، والسبب متضمن لقصد المتكلم وهو المصلحة التي لأجلها نصبه شرطاً وجعل عدمه مؤثراً في العدم، والاستثناء إذا لم يعجل به لم يفت مقصداً، بل حصل.

وأما إبطال الكلام كله بالشرط، وعدم جواز ذلك مع الاستثناء، فلأنه — إن فعله في الاستثناء عدّ كلامه هدراً، وليس كذلك في الشرط.

القاعدة الثامنة (118) :

نقرر فيها الفرق بين توقف الحكم على سببه، وبين توقفه على شرطه.

وقد تقدم السبب ما هو، والشرط، ما هو، وأقسام الشرط، فنقول :

يُعلم السببُ ويتميز عن الشرط بالحد، وقد سبق حدُّ كل واحد منهما، إلا أنا قلنا : الشرط، منه لغوي، ومنه غير لغوي، وقلنا في اللغوي : إنه كالسبب في توقف الحكم عليه وجوداً وِعَدَمًا، فلأجل هذا وضعنا هذه القاعدة لِنُمِيز بين هذين وبين السبب والشرط الشرعي، فنقول :

(117) في نسخة ح. يكون، وفي الأولى ع يكر، وهو من كَرَّ الفارسُ على قرنه وعلى خصمه، يَكْرُ عليه إذا رجَع عليه وانقض عليه في المعركة، ومنه قول شاعر العصر الجاهلي امزى القيس في معلقته يصف فرسه بمحاسن الصفات :

«مَكْرٌ مِفْرٌ، مُقْبِلٌ مُذْبِرٌ معا
كمجلود صخر، حطه السيل من عل

وبذلك تلتقي الكلمتان أو تتقاربان على معنى واحد بمعنى يعود ويرجع.

(118) هي موضوع الفرق السادس من كتاب الفروق بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه، ج 1 ص 109 وقد علق عليه ابن الشاطب بقوله : ما قاله القراني في هذا الفرق السادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر صحيح واضح، والله اعلم. رحمهم الله جميعاً.

أما اللغوي فظاهر الفرق من حيث اللفظ يمتاز به عن السبب وإن شارك السبب في المعنى.

وأما الشرط الشرعي كالحول في الزكاة يمتاز عن النصاب الذي هو سبب الزكاة، فإن السبب ما كان مناسباً في ذاته، والشرط ما كان مناسباً في غيره، وهذا كالنصاب فإنه مشتمل على الغني ونعمة الملك في نفسه، والحول ليس كذلك، بل كان لنعمة الملك بالتمكّن من التنمية في جميع الحول. (119).

ولهذا نقول : القصاصُ مُعلَّل بالقتلِ العمدِ العُدوان، وليس واحد منها بشرط، لأن الجميع مناسبٌ في ذاته.

قلت : ويُشكِل الفرق بين الأسباب المستقلة وأجزاء الأسباب، فنقول : الفرق بينهما أن يُنظر إلى الأوصاف المرتب عليها الحكم، فإن وجدناها في الشريعة لا يترتب عليها إلا مجتمعة فهي أجزاء سبب، ومجموعها هو السبب، كالقتل العمد العُدوان، وإن وجدناها تجتمع ثم قد تنفرد وتستقل في التعليل

(119) عبارة القرافي هنا رحمه الله كما يلي :

«.... ولقد قلتم إن النصاب سبب والحول شرط، ولم لا عكستم أو سويم ؟ فالجواب أن الفرق بينهما يُعلم بأن الشرط مناسب في غيره، والسبب مناسب في ذاته، فإن النصاب مشتمل على الغني ونعمة الملك في نفسه، والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكّن من التنمية في جميع الحول.

وينسط ذلك بقاعدة وهي : أن الشرع إذا رتب الحكم عقب أوصاف، فإن كانت كلها مناسبة في ذاتها قلنا : الجميع علة، ولا نجعل بعضها شرطاً، كورود القصاص مع القتل العمد العُدوان، المجموع علة وسبب، لأن الجميع مناسبٌ في ذاته، وإن كان البعض مناسباً في ذاته دون البعض قلنا : المناسب في ذاته هو السبب، والمناسب في غيره هو الشرط كما تقدم مثاله، فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق بينهما وتحريه.

فهذا الكلام هنا عند الامام القرافي رحمه الله جاء واضحاً جلياً وكاشفاً عن الفرق بين الشرط والسبب، فلذلك نقلته بتمامه، حتى يزداد كلام البيهقي عنه وضوحاً وفهماً. كما أن الامام الأصولي المجتهد النظار ابا اسحاق الشاطبي رحمه الله تكلم عن السبب والشرط والمانع واقسامها في الجزء الاول من كتابه الشهير القيم : الموافقات في اصول الاحكام اثناء كلامه على خطاب الوضع، فأجاد وتوسع وافاض بما لا مزيد عنه من الوضوح والبيان.

كالبول، والغائط، والريح في إيجاب الوضوء فهي عِللٌ مستقلةٌ، والله اعلم. وهذه قاعدة أدرجتها مع التي قبلها (120).

القاعدة التاسعة :

فيما به يفترق جزء العلة عن الشرط وفيما به يشتركان. (121)

قد قدّمنا أن جُزءاً لعلّة مناسب، والشرط ليس مناسباً، وأنهما اشتركا في أن عدم كل واحد منهما يوجب عدم المسبّب وعدم المشروط، ولا يُعتبران من حيث الوجود، فبمجموع هذين القياسين تمّت لك هذه القاعدة.

القاعدة العاشرة :

في بيان المانع (122)

قد قدمنا بيان الشرط وقدمنا المانع أيضا ما هو على الجملة ؟ ولكننا نريد في هذه القاعدة أن نزيد المانع بيانا من حيث التفصيل لتمييز الفرق بين الشرط والمانع بيانا شافيا، فنقول :

(120) هي موضوع الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل مجتمعة. ج 1. ص 109—110.

(121) هي موضوع الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط. حيث قال فيه القرافي رحمه الله : فإن كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه، فتلتبس قاعدة جزء العلة بقاعدة الشوط.

والفرق بينهما أن الشرط مناسبته في غيره كما تقدم تقريره في الحول في الزكاة، وجزء العلة مناسبته في نفسه كجزء النصاب مشتمل على جزء الغنى في ذاته، وكأحد أوصاف القتل العمد العدوان مشتمل على مناسبة العقوبة في ذاته، فهذا يعرف كل واحد منهما فيقضى عليه بأنه جزء علة او شرط.

أقول : وتعتبر هذه الفروق الأربعة، بدءا من السادس الى التاسع بإدخال الغاية من أقصر الفروق عند الامام القرافي، وأقصرها هو هذا الفرق الثامن حيث لا يتجاوز ما ذكرته ونقلته فيه.

ج 1، ص 110.

(122) هي موضوع الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع، قال القرافي في أوله : إن الشرط لا بد من

تقدمه قبل الحكم، وعدمه يوجب العدم في جميع الاحوال التي هو فيها شرط، وأما المانع فهو قد وقع في الشريعة على ثلاثة أقسام. ج 1. ص 110.

المانع وقع في الشريعة على ثلاثة أقسام :

ما يمنع ابتداء الحكم وانتهائه كالرضاع في النكاح، فإنه لو تزوج صغيرة في المهد فأرضعتها أمه حرمت عليه، وقد كان الابتداء حلالاً.

الثاني : ما يمنع ابتداءه دون انتهائه كالاستبراء، فإنه يمنع ابتداء العقد على المستبرأة، فلو أن زوجة أكرهت على الزنى لوجب لزوجها أن يستبرئها، ولا يُنْطَل نكاحه.

الثالث : مختلف فيه، هل يُلحق بالأول أو الثاني وله صورتان.

الصورة الأولى : وُجِدَ أَنَّ المَاءَ يَمْنَعُ مِنَ التَّيْمِمْ اِبْتِدَاءً، فَإِنْ طَرَأَ عَلَى التَّيْمِمْ، فَهَلْ يُبْطَلُ أَوْ لَا (123) ؟ خلاف.

صورة أخرى : الطُّوْلُ (124) يَمْنَعُ مِنَ نِكَاحِ الأُمَّةِ اِبْتِدَاءً، فَإِنْ طَرَأَ الطُّوْلُ بَعْدَ نِكَاحِ الأُمَّةِ، فَهَلْ يَمْنَعُ ؟ فِيهِ خِلَافٌ.

صورة أخرى : وَضَعُ اليَدِ عَلَى الصَّيْدِ يَمْنَعُ مِنَ الإِحْرَامِ اِبْتِدَاءً، فَإِنْ تَقَدَّمَ وَضَعُ اليَدِ عَلَى الصَّيْدِ عَلَى الإِحْرَامِ فَهَلْ يَمْنَعُ اسْتِمْرَارَ اليَدِ أَوْ لَا ؟ فِيهِ خِلَافٌ.

القاعدة الحادية عشرة (125) :

في تقرير الإشكال الوارد على من قال : عدم المانع شرط، وحد ذلك.

إعلم أن وجود الشرط لما كان معتبراً في ترتب الحكم، وعدم المانع كذلك، مع أن كل واحد منهما لا يلزم منه الحكم، فقد يوجد الشرط كالطهارة ولا يوجد المشروط وهو الصلاة، وكذلك قد يُعَدُّ المانع وهو الحيض ولا توجد

(123) في نسخة ح : يُنْطَلُ (أي التيمم) من الفعل الثلاثي بطل

(124) الطول : بفتح الطاء : الصداق للمرأة في عقد الزواج.

ومنه الآية الكريمة : «ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المومنات فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ من فتياتكم المومنات». سورة النساء : الآية 25.

(125) هي موضوع الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع. ج 1. ص 111

الصلاة، أشكل ذلك على بعض الفقهاء، فقالوا : عدم المانع شرط، وليس كذلك، لأن القول بهذا يلزم منه محال، وما لزم منه محال فهو محال.

وبيان هذا المحال بتقرير قاعدة، وهي :
أن كل مشكوك فيه يُلغى في الشريعة ولا بدُّ، فإذا شككنا في السبب لم نرتب الحكم، وإذا شككنا في الشرط كذلك لم نرتب الحكم، وإذا شككنا في المانع رتبنا الحكم.

فالسبب كالطلاق نشك فيه، فالعصمة باقية. والشرط كالطهارة شككنا فيها، لا نُقدِّم على الصلاة. والمانع شككنا أن زيداً مات موحداً أم لا (126)، فنقضي بصحة الارث ولا نلتفت للمانع (127).

فإن قيل : وكيف تكون هذه القاعدة مُقرَّرة هكذا على مذهب مالك وهو يقول : من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة يجب عليه الوضوء، فهذا القول منه، بناء على أنه لم يجعل المشكوك فيه كالمحقق العدم (128).

نعم، الشافعي الذي قال : لا شيء عليه كانت القاعدة عنده مقررة. قلنا : القاعدة مُجمَع عليها، والخلاف هنا من حيث الإجماع على اعتبارها.

وبيان ذلك أن الاجماع مُتَعَدِّدٌ على شغل الذمة بالصلاة، والبرآة للذمة من الواجب فتوقف على سبب مُبْرَى إجماعاً. والقاعدة أن الشك في الشرط يوجب

(126) في نسخة ح مات مرتداً أم لا، وكذلك في نسخة اخرى، وهو ما عند القرافي حيث قال : وأما المانع فكما إذا شككنا في أن زيداً قبل وفاته ارتد أم لا، فإننا نورث منه، استصحاباً للاصل، لأن الكفر مانع من الارث وقد شككنا فيه، فنورث، فهذه قاعدة مجمع عليها وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالعدم الذي يُجْزَمُ بعده.

(127) كذا في هذه النسخة ع، وفي نسخة اخرى، وفي نسخة ح : ولا تثبت المانع، وكلاهما صحيح وسليم من حيث اللفظ والمعنى.

(128) كذا في جميع النسخ الثلاث، ولعلها بمعنى العدم المحقق، أي بناءً على انه لم يجعل المشكوك فيه كالعدم المحقق، فتكون الاضافة لفظية، يجوز اقتران المضاف فيها فأل، على عكس الإضافة المعنوية لا يجوز فيها ذلك، كما هو معلوم.

الشك في المشروط ضرورة. والشك في الطهارة يُوجب الشك في الصلاة الواقعة سبباً مُبرئاً، فإن اعتبرنا هذه الصلاة سبباً مُبرئاً فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصِّره كالمُحَقَّق العدم، وإن اعتبرنا الحدّث المشكوك فيه كما قال مالك فنحن — ايضاً — لم نصِّير المشكوك فيه كالعدم المحقق، (129) فلا بُدُّ من مخالفة هذه القاعدة في هذا الفرع، ويترجَّح ما قاله مالك، من حيث إن الطهارة من باب الوسائل، والصلاة من باب المقاصد، وإلغاء الوسائل أولى من إلغاء المقاصد، فيقع زيادة اعتناء بالمقاصد.

فاذا تقررت هذه القاعدة، فنقول :

لو كان عدمُ المانع شرطاً لاجتماع النقيضان فيما إذا شككنا في طريان المانع.

بيانه أن القاعدة، أن الشك في أحد النقيضين يوجب الشك في النقيض الآخر بالضرورة. فمن شك في وجود زيد في الدار فقد شك في عدمه في الدار ضرورة. فإذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة، وعدمه شرط عند هذا القائل، فنكون قد شككنا في الشرط أيضاً، وإذا اجتمع الشك في الشرط والمانع إقتضى شكنا في الشرط الذي هو عدم المانع أن لا نرتب الحكم، واقتضى شكنا في المانع أن نرتب الحكم، بناء على ما تقدم، فنرتب الحكم ولا نرتبه، وذلك جمع بين النقيضين. وإنما جاء هذا المحال من اعتقادنا أن عدم المانع شرط، فيجب أن نعتقد (130) أنه ليس بشرط، وإذا كان ليس بشرط، ظهر الفرق، وهو المقصود من القاعدة.

قلتُ : ذَكَرَ شهاب الدين فرقا وهو : الفرق السَّابِع والتَّسْعُونَ (97) بين

قاعدة الشك في طَرِيَانِ الأَحْدَاثِ بعد الطهارة وبين قاعدة الشك في طَرِيَانِ غيره (129) يلاحظ في التشبيه في هذه العبارة أنه قيل فيها كالعدم المحقق، وفيما قبلها كالمحقق العدم، وهي ما عند القرافي في العبارتين، فلعله تعبير مقصود أن يوصف الشيء بكونه مُتَحَقِّق، أو محقق العدم بفتح القاف على سبيل الإضافة بالعدم، فيكون معدوماً، والإضافة لفظية كما قلتُ.

(130) في نسخة ح : يجب أن يُعتَقَد (بياء الفعل المضارع المبني للمجهول).

من الاسباب، وجُلُّ ما في هذه الفرق بهذا التقرير (131) الذي قررته في هذه القاعدة. ونزيد عليه هنا، أن نقول :

فإذا كان الشك مُلغىً ولابد، فظاهرٌ أنه اذا شك في الطهارة بعد الحدّث ففيه إلغاء المشكوك فيه، وأما إن شك هل طلق ثلاثاً أو لا، فوجوبُ الثلاث عليه، لأن الرجعة، شرطها العِصمة، ونحن نشك في بقائها، فالشك — ايضاً — مُلغىً، ومن شك هل طلق أو لا فلا شيء عليه، لأن الشك ملغىً.

وأما إذا شك في عَيْنِ اليمين فيلزمه الجميع، لأننا نَشك اذا اقتصر على بعضها في السبب المبرى، فلعله غيرُ ما وقع، فيجب استيعابها حتى يُعَلَمَ السبب المبرى كما قلنا في الصلاة إذا شك في طريان الحدّث، واذا شك هل سَهَا أو لا، فلا شيء عليه، لأن الشك مُلغىً، وإن شك هل صلى ثلاثاً أم لا سجد، لأن الشك نَصَبَه الشارع سبباً للسجود. وقد ذكرنا ذلك في غير هذا الموضوع.

القاعدة الثانية عشر (132)

في الفرق بين توالي اجزاء المشروطات مع الشرط، وبين توالي المسببات مع الاسباب.

(131) في نسخة ح : دخل في هذا الفرق هذا التقرير الذي قررته في هذه القاعدة، وفي نسخة ثالثة : هو التقرير الذي قررته في هذه القاعدة.

وعنوان هذا الفرق ونصه يتامه عند القرافي هو كما يلي :
(الفرق السابع والتسعون بين قاعدة الشك في طريان الأحداث بعد الطهارة يُعْتَبَر عند مالك رحمه الله تعالى، وبين قاعدة الشك في طريان غيره من الاسباب والروافع للاسباب لا تُعْتَبَر، ثم قال القرافي رحمه الله :

إعلم أنه وقع في مذهب مالك رحمه الله فتاوى، ظاهرها التناقض، وفي التحقيق لا تناقض. ثم أخذ يذكر الامثلة التي أوردها البقوري هنا في هذا الفرق.

(132) هي موضوع الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالي اجزاء المشروط مع الشرط، وبين توالي المسببات مع الاسباب.. ج 1 ص 112.

وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي في اول هذا الفرق فقال :

جميع ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير قوله : «واذا قال لها (اي لزوجه) انت طالق ثلاثاً وانت عليّ كظهر امي لم يلزمه الظهار، لأنه قد تقدّمه تحريمها بالطلاق، فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لأن الكفارة انما وجبت لكذبه كما تقدّم اول الكتاب في الفرق بين الخبر والانشاء» قال ابنُ الشاط، فإنه (اي قول القرافي هذا) مبني على ما سبق له من أن الظهار خبرٌ، وقد تقدم انه فيه نظرٌ.

المقصود منها تقرير الفرق بين توالي أجزاء المشروطات مع الشرط وبين توالي المسببات مع الأسباب.

فالمسببات تتعدّد لتعدّد الأسباب، وتختلف بالتقديم والتأخير، والمشروطات مع الشرط لا ترتب فيها، وإنما نَظِيرُ المشروطات بشرط واحد، المسببات لسبب واحد.

ومثال ذلك أن تقول : إن دخلتِ الدار، فأنتِ طالق، وأنتِ عليّ كظهر أمي لزمه الطلاق، وإذا رَدّها لزمته كفارة الظهار، إذ لا ترتب بين أجزاء المشروط إذا تعلق جميع ذلك على شرط واحد.

وإذا قال : أنت طالق ثلاثاً، وأنتِ عليّ كظهر أمي، لزمه الطلاق ولم يلزمه الظهار، لأنه لما قال : أنتِ طالق ثلاثاً، كان ذلك سبباً للتحريم، فاستقل ذلك بالتحريم، ولما قال : وأنتِ عليّ كظهر أمي جاء سبباً للظهار بعده، لم يلزمه فيه كفارة، لأنه صادق حينئذ لا كاذب، من حيث إنها محرمة.

قلت : وبيان هذه القاعدة يتبين الفرق بين ما إذا قال لإمراته : أنت طالق ثلاثاً، وأنتِ عليّ كظهر أمي، أنه لا ظهار عليه، وبين ما إذا قال : أنتِ عليّ كظهر أمي، وأنت طالق ثلاثاً، أنه يلزمه الظهار، فإن المسبب يترتب عن سببه، فهو لما قال أولاً، أنتِ طالق ثلاثاً لم يصادف الظهار محلاً، فإذا قال في المسألة الأخرى : أنتِ عليّ كظهر أمي صادف الظهار محلاً، فلزم، وجاء الطلاق بعده أيضاً فلزم، والله أعلم.

القاعدة الثالثة عشرة (133)

نقرر فيها الفرق بين الترتيب بالأدوات اللفظية، وبين الترتيب بالحقيقة الزمانية فنقول أولاً.

(133) هي موضوع الفرق الثاني عشر من الفروق بين قاعدتي الترتيب بالأدوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية. ج. 1 ص 113.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق بقوله : ما قاله في هذا الفرق صحيح، غير أنه ذكر في مثل قاعدة ما لا يستقل بنفسه من الكلام ان له عشرة مثل، فذكرها، لكنه زاد عند تعدادها التمييز والبدل، ولم يذكر مثاليهما.

الترتيبُ في الزمان مُدرَكٌ بالعقل لا بالوضع، والترتيبُ بالأدوات أمرٌ وضعي.

وبيان ذلك أن أجزاءَ الزمان سِيَّالة، مترتبة بذاتها عَقْلاً، مستَحيلة الاجتماع. وإذا كانت كذلك فالأقوالُ الموجودةُ فيها كذلك، والافعالُ الموجودةُ فيها كذلك مترتبة ضرورةً بِترتيبِ زمانها الذي وقعت فيه، وذلك الترتيبُ المذكور ليس بالوضع، وإنما هو أمرٌ عقلي.

وأما الترتيبُ بالأدواتِ اللفظية فَهُوَ بِالْفَاءِ وَثُمَّ، وَحَتَّى، وَالسَّيْنِ، وَسَوْفَ، وَلَا، وَلَنْ، وَلَمْ، وَمَا، وَلَيْسَ، وَنَحْوِهَا، وَذَلِكَ نَحْوُ قَامَ زَيْدٌ فَعَمَّرُوهُ، وَقَامَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمَّرُوهُ، وَقَامَ الْقَوْمُ حَتَّى عَمَّرُوهُ.

قال شهاب الدين رحمه الله : وذلك في حتى من حيث إنها غاية، فإذا قلت : سِرتُ حتى مطلعِ الفجرِ اقتضى أن آخِرَ سَيرِكَ طُلُوعُ الفجرِ، وأن هذا الأخير من السير كان مسبقاً بسير قبله، ولما كان هذا هكذا فكذلك إذا قلت : قام القوم حتى عَمَّرُوهُ.

قلت : وهذا الذي قاله شهاب الدين — رحمه الله —، خلاف ما عند النحويين. فهي — عند النحويين — معناها كَمَعْنَى الواوِ، إلا أنها تزيد عليها أن ما بعدها لا يكون إلا جُزْءاً مِمَّا قبلها، وهو ظاهر في قولك : قام الناسُ حتى الأميرُ، أنها غير دالة على تأخير قيام الأمير. وما في مثال السَّيرِ لم يكن ذلك التأخير من حيث حتى، ولكن من حيث إن أجزاءَ الزمان مترتبة، بخلاف القوم لا ترتيب فيهم من حيث العقل ولا من حيث الوضع، وَحَتَّى جَعَلَتْ عَمراً من حيث قيامه غايةً، بمعنى اشتدَّ القيامُ في حقهم وتأكدَّ حتى إن من تأكيده عليهم أن الكبير فيهم — وهو الأمير — قَامَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال شهاب الدين — رحمه الله — :
وإذا قلت : سيقوم زيد، وسوف يقوم عَمَّرُوهُ، فالترتيب هنا من حيث إن التنفيس بسوف أقوى منه بالسَّيْنِ.

قلت : وفي هذا — أيضا — نظر، فَيُمْكِنُ أن يقال بصحّته، ويكون نوعاً مما ذكره ابو القاسم جار الله الزمخشي رحمه الله عن عربي سأله عن اسم شقذف، ثم سأله عن اسم أكبر منه فقال له : الشقذاف. قال : فَعَلِمْتُ أن العَرَبَ اسْتَحْكَمَ في لسانها أن المعنى الذي هو أبلغُ تَضَعُ له لفظاً بِنِسْبَتِهِ، وقال هذا في الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ (134)، والله أعلم.

قال شهاب الدين — رحمه الله :

وإذا قلت : لم يَقمُ زيد، ولا يَقومُ عمرو، وَمَا يَقومُ بكر، أَحَدُهَا عَدَمُ قِيَامِهِ فيما مضى، والثالث في الحال، والثاني في الاستقبال (135)، وما كان في الوضع (136)

(134) جاء في الجزء الأول من تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للإمام الشهير محمود بن عمر الرّمخشي المتوفى سنة 528 هجرية رحمه الله عند تفسير كلمتي الرحمان الرحيم من البسمة ما نصه : «ومما طُنَّ على أذني من مُلح العَرَبِ أَنَّهُمْ يُسَمُّونَ مَرَكِباً من مراكبهم بالشقذف، وهُوَ مَرَكِبٌ خفيف ليس في ثقل مَحَامِلِ العِراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم : ما اسمُ هذا المَحْمَلِ ؟ أردتُ المَحْمُولِ العِراقي، فقال : أليسَ ذلك اسمه الشقذف ؟ قلت : بلى، فقال : هذا اسمه الشقذاف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى.

أقول : وقد ورد ذكر هذه الكلمة في المنظومة الفقهية المسماة بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين لناظمها للمبتدئين في معرفة أحكام، الطهارة وأركان الاسلام وأسس ومبادئ التصوف. فقيه عصره، وعلامة دهره عبد الواحد بن احمد بن عاشر الاندلسي الفاسي المتوفى سنة 1040 هـ، وذلك اثناء كلامه على ما يجوز الاستظلال به للحاج حالة الإحرام بالحج، فقال رحمه الله.

وجاز الاستظلال بالمرتفع لا في المحاصل وشقذف فع

اي يجوز للحاج الاستظلال بما هو ثابت كالبناء والشجر والحجاء، لا ما هو غير ثابت كالمحمل، فلا يجوز الامتظلال فيه.

(135) عبارة القرافي هنا : «وإذا قلت لم يَقمُ زيد، ولا يَقومُ عمرو، ولِن يَقومُ كان عَدَمُ قِيَامِ زَيْدٍ في الماضي، وعَدَمُ قِيَامِ عمرو في المستقبل، وقد ترتب العدمان بسبب أن لن ولا موضوعان لنفي المستقبل، ولم ولما موضوعان لنفي الماضي، وما وليس موضوعان لنفي الحال. وبذلك تظهر سلامة العبارة. والمعنى عند البقوري من هذه الامثلة.

(136) في نسخة : ح : بالوضع، بالباء، وهي تبدو أوضح في المعنى، وأنسب مع ما بعدها.

قد يتبدل بحسب اللغات، وَمَا كَانَ بِالْعَقْلِ لَا يَتَبَدَّلُ، وَقَالَ : إِذَا تَبَيَّنَ هَذَا فَأَنَا أَذْكَرُ هُنَا ثَلَاثَ مَسَائِلَ (مَنْ حَيْثُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ) (137).

المسألة الأولى :

قال مالك — رحمه الله — : إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا : أَنْتِ طَالِقٌ، أَنْتِ طَالِقٌ، أَنْتِ طَالِقٌ، لَزِمَهُ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ.

وقال الشافعي : لَا يَلْزُمُهُ إِلَّا طَلَقَهُ وَاحِدَةً، وَهُوَ الْحَقُّ. وَاتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ — إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا : أَنْتِ طَالِقٌ، فَأَنْتِ طَالِقٌ، ثُمَّ أَنْتِ طَالِقٌ، لَا يَلْزُمُهُ إِلَّا وَاحِدَةً. وَقَالَ أَيْضًا : وَفِي الْعَطْفِ بِالْوَاوِ إِشْكَالٌ فَتَوَقَّفْ، وَلَمْ يَتَوَقَّفِ الشَّافِعِيُّ (138) وَهُوَ الْحَقُّ، وَهَذَا بَيْنَ مَنْ حَيْثُ إِنَّ التَّرْتِيبَ الزَّمَانِيَّ حَاصِلٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ التَّرْتِيبُ الْوَضْعِيُّ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ، إِذْ لَمَّا قَالَ : أَنْتِ طَالِقٌ، فَأَنْتِ طَالِقٌ، فَمَا جَاءَ قَوْلُهُ : أَنْتِ طَالِقٌ الثَّانِي، إِلَّا بَعْدَ بَيِّنَاتٍ، فَلَا يَلْحَقُهُ طَلَاقٌ آخَرَ، كَمَا إِذَا كَانَ (139) بِأَدَاءِ التَّرْتِيبِ.

وقول الأصحاب في الجواب عن هذا : إِنَّهُ طَلَّقَ بِالْأَوَّلِ ثَلَاثًا، ثُمَّ فَسَّرَهُ بَعْدَ ذَلِكَ، لَا يَصِحُّ، لِأَنَّ الْكَلَامَ مَا وَقَعَ إِلَّا فِيمَا كَانَ لِأَنِيَّةٍ فِيهِ، فَلَوْ نَوَى لَا نَعْقُدُ (137) مَا بَيْنَ قَوْسَيْنِ، نَاقِصٌ فِي نَسْخَةِ ح.

وبالنسبة للفصيح في اللغة فإن حيث تضاف دائما أو غالبا الى الجملة : الفعلية او الاسمية، وذلك ما يقتضي أن يقال في العبارة : مَنْ حَيْثُ هَاتَانِ الْقَاعِدَتَانِ، لِقَوْلِ ابْنِ مَالِكٍ فِي الْفَيْتِهِ. «وَأَلْزَمُوا إِضَافَةَ إِلَى الْجُمْلَةِ، حَيْثُ وَإِذْ، وَإِنْ يُنَوَّنُ يُحْتَمَلُ.

وورد في كلام العرب إضافة حيث الى المفرد كما في قول القائل،

«أَمَا تَرَى حَيْثُ سَهِيلٌ طَالِعًا نَجْمًا يَضِيءُ كَالشَّهَابِ لِأَمْعَا

ولذلك تكون إن بعدها كسورة، لقوله ايضا في مواضع كسر همزة إن :

«وَإِكْسِيرٌ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَفِي بَدْءِ صِلَةٍ وَحَيْثُ إِنْ لَيْسَ مُكْمَلَةٌ.

وَإِكْسِيرٌ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَفِي بَدْءِ صِلَةٍ وَحَيْثُ إِنْ لَيْسَ مُكْمَلَةٌ.

أَوْ حُكَيْتُ بِالْقَوْلِ أَوْ حَلَّتْ مَحَلًّا حَالٍ كَزُرَّتُهُ وَإِذِي ذُو وَأَمَلٍ

والجملة بعد إن هي في محل جر مضاف اليه.

(138) اي لم يتوقف الشافعي في اعتبار تكرار النطق بالطلاق بعطف النسق بالواو. طلاقة واحدة.

(139) في ح : كما اذا قال (اي كما اذا نطق في العبارات بأداة الترتيب) فيتقارب اللفظان على معنى واحد.

الاتفاق بين الإمامين على لزوم ما نواه. وقول بعضهم هو محمول على قوله أنت طالق ثلاثا، باطل أيضا، لفرق عظيم ماخوذ من قاعدة كلية، وهو أن كل لفظ لا يستقل بنفسه — اذا لَحِقَ لفظاً مستقلاً بنفسه — صيرَ المستقلَّ بنفسه غير مستقل بنفسه.

ولهذه القاعدة مثالات :

الشرط، والغاية، والاستثناء، والصفة، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور والمفعول من أجله، والحال، والبدل، والتمييز. ولا شك أن قول القائل ثلاثا، بعد قوله : أنت طالق، صيرَ قوله : «أنت طالق» غير مُستقل بنفسه، لانضمام التمييز اليه، فهو مُباين «لقوله(140) أنت طالق أنت طالق، أنت طالق.

قال شهاب الدين : ينبغي — لو قضى قاض بهذا الحكم — أن ينقض هذا الحكم.

المسألة الثانية :

جاء أن خطيبا قال عند رسول الله ﷺ : من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال — ﷺ — : بيسَ خطيبُ القوم أنت.

استدل بهذا الحديث من يقول : الواو للترتيب، ولا دليل فيه، لأنه — ﷺ — أمره بأن يُرتب بالحقيقة الزمانية، بأن ينطق بلفظ الله أولاً، ثم يذكر الرسول عليه السلام ثانيا، فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم، وقد فات بسبب جمعهما في الضمير، فلذلك ذمّه، لا لأنه لم ينطق بالواو.

قلت : ويمكن أن يقال : المذمة، ما هي إلا من حيث إن الفخامة مطلوبة في هذا الموضع، ومن أجلها صلح إيقاع الظاهر موقِع المضمر، فهذا ذمّه، لا لغير ذلك، فليس فيه تعرض لترتيب، لا من حيث الحقيقة الزمانية ولا من حيث الأداة، والله أعلم.

(140) في ح : بآينَ قوله.

المسألة الثالثة :

استدل من يقول بأن الواو للترتيب، بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (141)، من حيث، قول رسول الله ﷺ —: «إبدأوا بما بدأ الله به لَمَّا سألوه عن ذلك».

قلت : بل للخصم أن يعكس عليه ويقول : بل الحديث يدل على أنها ليست للترتيب، وذلك من حيث سؤالهم عن المبدوء به ما هو ؟ ولو أفادت الترتيبَ ما سألو ذلك السؤال. (142)

القاعدة الرابعة عشرة (143)

في تقرير قبول الشرط والتعليق على الشرط، فأقول :

الحقائق في الشريعة اربعة أقسام :

ما يقبل الشرط والتعليق، كالطلاق والعتاق ونحوهما، فإنه يجوز أن يقول : إن دخلت الدار فأنت طالق، وأنت حر، (144) فهذا تعليق، ويجوز أن يقول : أنت طالق وعليك ألف، أو أنت حر وعليك ألف، فهذا يتفد إذا اتفقا عليه.

القسم الثاني : ما لا يقبلهما، كالايمان بالله تعالى، فلا يجوزُ أسلمتُ على أن أشرب الخمر، ولا يصح — أيضا ان دخلتُ الدار فأنا كافرٌ، أو أنا مسلم إذا قال ذلك كافرٌ ذمي (145).

(141) سورة البقرة : الآية : 158

(142) ولذلك قال القرافي : ولا حجة فيه (اي في قوله تعالى) «إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» لمن يقول بأن الواو للترتيب، لأن البداءة صرحت بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها، فلم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو ؟.

(143) هي موضوع الفرق الخامس والأربعين بين قاعدة قبول الشرط، وقاعدة قبول التعليق على الشرط. الجزء الأول، ص 228. وهو آخر الجزء الأول من اربعة اجزاء في مجلدين، ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاطب بشيء.

(144) في ح : أو أنت

(145) ذمي، ناقص في نسخة ح. الحسنية.

القسم الثالث : ما يقبل الشرط دون التعليق، كالبيع والإجارة ونحوهما، فإنه يصح : بعثك على أن تاتيني بالرهن، أو الكفيل بالثمن، ولا يصح التعليق كأن يقول : إن قدم زيد فقد بعثك، بسبب أن انتقال المِلْك يعتمد الرضى، والرضى إنما يكون مع الجزم، ولا جزم مع التعليق.

القسم الرابع : ما يقبل التعليق دون الشرط، كالصلاة، والصوم، فإنه يصح أن يقال : إن قدم فلان فعلي صيام شهر، ولا يصح : أدخل في الصلاة على ألا أسجد، أو ما أشبه ذلك.

القاعدة الخامسة عشرة (146)

إعلم أن التعليق على أربعة أقسام :

1— تعليق عام على عام، نحو : كلما دخلت الدار فأنت طالق، علق الطلقات على جميع الدخلات، على وجه التفريق بأفراد الطلقات على أفراد الدخول لا على وجه اجتماع أفراد الطلاق لكل فرد من أفراد الدخول، فلا جرم لزم (147) بكل دخلة، طلقة.

2— وتعليق مُطلق على مطلق، نحو إن دخلت الدار فأنت طالق، وإذا دخلت الدار فأنت طالق، فاذا وجد مُطلق الدخول وجد مطلق الطلاق وانحلت يمينه.

3— وتعليق مطلق على عام، نحو، متى، وإن، وحيث، فهذه من صيغ العموم وفي الزمان والمكانج فالقائل : حيث كنت فأنت طالق، ومتى جئت فأنت طالق، كأنه قال : إنت طالق في جميع الازمنة، أو في جميع البقاع طلقة واحدة.

(146) هي موضوع المسألة الخامسة في الفرق الرابع بين إن ولو في كتاب الفرق. ج. 1 ص 95.
(147) هكذا في النسختين معاً. وكذا في كتاب الفرق، ولعل الصواب «أن لزم، بزيادة أن المصدريه حيث تُؤوّل مع ما بعدها بالمصدر هو خبير لا النافية للجنس، على حدّ قوله تعالى في الكافرين : «لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخرسون» وأن هي كذلك من الحروف التي تؤوّل مع ما بعدها بالمصدر كما في هذه الآية الكريمة، سورة هود : الآية 22.

4) وتعليق عام على مُطلق، ومعناه التزام جميع الطلاق في زمن فردٍ كقوله :
انت طالق طلاقاً لا نهاية لها إن دخلت الدار. فهذه اربعة اقسام بحسب
التعليق.

قلت : ولنذكرها هنا مسألة (148) ذكرها شهاب الدين فقال :

نصُّ الأصحابُ على أن الطلاق يتكرر في قوله : كلُّ امرأة أتزوجها فهي
طالق، أن الطلاق يتكرر بتكرر النساء من تلك الدار (149)، وأن القائل : كل امرأة
أتزوجها فهي عليّ كظهر أمي، أن الكفارة لا تتكرر عليه، وأنه بزواج امرأة
واحدة، تنحل يمينه، مع تصريحه بالعموم في الصورتين، فقال :
الجواب، أن الطلاق حكم يثبتُّ لأفراد العموم، وأما الظهار فالكفارة فيه
للتنطق بالكلام الزور، عقوبة لقائله، فإذا قال : كلُّ امرأة أتزوجها هي علي كظهر
أمي فقد كذب كذباً واحدة، فتجب (150) عليه كفارة واحدة. ولا نظَّر إلى
العموم، الذي هو متعلِّق القول الكذب، كما لو قال : والله إن كلَّ شيء جمادٍ،
فإنه كذبٌ واحدة متعلقة بعموم، أو قال : والله، ما في الدار أحد من إخوتك،

(148) هي المسألة السادسة، في المرق الرابع، ج 1 ص 101.

(149) هكذا في النسختين : نسخة الخزانة العامة، ونسخة الخزانة الحسينية

وعبارة الامام القرافي في كتابه في الفروق : «كلُّ امرأة أتزوجها من هذا البلد فهي طالق،
أن الطلاق يتكرر بتكرر النساء من ذلك البلد... الخ». وهي عبارة أوضح لذكر البلد في أول
الكلام وآخره، بخلاف عبارة الترتيب هذا للشيخ البقوري، فقها ذكر الدار في آخر الجملة، ولم
يسبق لها ذكر في أولها.

وانظر هذه الفقرة في المسألة السادسة من الفروق. ص 101، كما أشرنا.

وقد قال فيها ابن الشاط رحمه الله تعالى :

بنى القرافي جوابه على ما تقدم قبل من أن الظهار خير، وقد سبق القول في أن ذلك
موضع احتمال ونظراً وما ذكره فارقا بين قول : كل امرأة أتزوجها فهي علي كظهر أمي،
وكلما تزوجت فالمرأة التي أتزوجها علي كظهر أمي، لا يقوى، وفي تلك المسائل كلها (أي
الامثلة التي أوردتها في هذه المسألة) وفي الفرق بينها نظراً.

(150) في نسخة ح : «يجب» بالياء وبدون فاء، والأولى «فتجب» بالتاء أظهر، لما تقتضيه الثانية من
ضرورة ذكر الرابط بين المنعوت والمنعوت الذي هو الجملة، فيكون التقدير : يجب عليه فيها
كفارة.

وَوُجِدَ الْجَمِيعُ فِيهَا فَإِنَّهُ يَلْزِمُهُ كَفَارَةٌ وَاحِدَةٌ، نَظْرًا لِاتِّحَادِ الْيَمِينِ وَالْحِنْثِ، فَكَذَلِكَ هَا هُنَا.

وَذَكَرَ الْفُقَهَاءُ أَنَّهُ مَنْ قَالَ : كَلِمًا تَزَوَّجَتْ امْرَأَةً فَهِيَ عَلِيٌّ كَظَهَرَ أُمِّي أَنْ الْكُفَارَةَ تَتَكَرَّرُ عَلَيْهِ بِتَكَرُّرِ الزَّوْجِ، وَكَذَلِكَ أَيْتُكُنَّ كَكُلُّمَا، وَمَنْ دَخَلَ مَنْكَنَ الدَّارِ، فَهِيَ عَلِيٌّ كَظَهَرَ أُمِّي، الْكُفَارَةُ تَتَكَرَّرُ فِي هَذَا كُلِّهِ.

وَقَالَ شَهَابُ الدِّينِ : وَالْقَوْلُ بِتَكَرُّرِ الْكُفَارَةِ فِي هَذَا عَلِيٌّ خِلَافَ الْقِيَاسِ، وَالْقَاعِدَةُ تَقْتَضِي أَنْ لَا تَتَكَرَّرُ عَلَيْهِ الْكُفَارَةُ، وَمَا وَجَّهَ بِهِ هَذَا التَّكَرُّارُ تَكْلُفَ بَيِّنٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

القواعد الأصولية

ولنبداً بالمتعلق منها بالأمر والنهي وما يتعلق بذلك.
ومبلغها سبع وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى : (1) نقرر فيها ما معنى خطاب التكليف وما معنى خطاب
الوضع، ونقرر الفرق بينهما، فنقول :

خطاب التكليف يطلقه الأصوليون على الخطاب المتعلق به حكم من
الأحكام الخمسة : الوجوب، والحظر، والنذْب، والكراهة، والإباحة، وكان أصله ألا
يقال إلا على ما فيه كلفة، وذلك الحرام والواجب، ولكنه أُطْلِقَ على ما ذكرناه
اصطلاحاً.

وخطاب الوضع هو الخطاب ينصب الأسباب ونصب الشروط ونصب
الموانع ونصب التقادير الشرعية.

(1) هي موضوع الفرق السادس والعشرين بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع،
ج 1، ص 161.

قال عنه القرافي رحمه الله، مبرزاً أهميته بين بقية الفروق الأخرى في كتابه : «وهذا الفرق أيضاً
عظيم القدر، جليل الخطر، وتحقيقه تنفرج أمور عظيمة من الإشكالات، وترد إشكالات
عظيمة أيضاً في بعض الفروع. وسأبين لك ذلك في هذا الفرق إن شاء الله تعالى. قال :
وتحريم القاعدتين أن خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة.. وأما خطاب
الوضع فهو خطاب ينصب الاسباب كالزوال ورؤية الهلال، ونصب الشروط كالحول في الزكاة،
والطهارة في الصلاة، ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة، والقتل مانع من الإرث، ونصب
التقادير الشرعية، وهي إعطاء الموجود حكم المعدم، أو المعدم حكم الموجود، كما نقدر رفع
الإباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد، ونقول : ارتفع العقد من أصله لا من حينه على أحد
القولين للعلماء... إلخ.

وقد علق الفقيه العلامة المحقق قاسم ابن الشاط الأنصاري رحمه الله على كلام الامام شهاب
الدين القرافي رحمه الله في هذا الفرق فقال : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير قوله
«ونقدر وجود الملك لمن قال لغیره : أعتق عبدك عني ليثبت له الكفارة والولاء، مع أنه لا ملك
له، ونقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الإرث»، فإنه ليس بصحيح،
وقد سبق التنبيه على ذلك قبل هذا.

ثم إنه يُشترط في خطاب التكليف علمُ المكلف وقدرته على ذلك الفعل، وكونه من كسبه، بخلاف خطاب الوضع لا يشترط فيه ذلك، غير أنه استثنى الشارع في خطاب الوضع قاعدتين يشترط فيهما العلم والقدرة (2) :

القاعدة الأولى : أسباب العقوبات وهي الجنايات (3).

فالقصاص يشترط فيه العلم والقدرة والقصد. فلا قصاص في قتل الخطأ، ولاحد على المكره على الزنى، ولا على من وطئ أجنبية يظن أنها زوجته، (4) ولا على شارب خمر يعتقدُه خلاً، فيمثل هذه الأسباب يُشترط فيها العلم والقدرة والإرادة، واستثناء هذه القاعدة رحمة من الشارع، ولطف منه (5)، لأن الغالب على نظر الله قلبُ العبد. (6)

القاعدة الثانية المستثناة : قاعدة أسباب انتقال الأملاك، كالبيع والهبة والصدقة وغير ذلك مما يتقل به الملك، هذا كقوله ﷺ « لا يحل مال امرئ

(2) قال ابن الشاطب هنا : ما قاله القراني في ذلك صحيح.

(3) عبارة القراني هنا أكثر ظهوراً ووضوحاً حيث قال :

القاعدة الأولى : الأسباب التي هي أسباب للعقوبات، وهي جنايات، كالقتل الموجب للقصاص، يشترط فيه القدرة والعلم والقصد... الخ.

(4) في نسخة ح : زوجة بالتنوين والتنكير، والمعنى لا يختلف عنه في التعريف.

(5) في كل من نسختي ع، وح : ولطفاً به، والذي هو موجود في نسخة أخرى، لطف على اعتبار أن كلمة لطف معطوفة على كلمة رحمة، وهي خير للمبتدأ الذي هو كلمة استثناء، واللطف يكون من الشارع، وهو الله حقيقة، والنبي ﷺ مجازاً، إذ هو مبلغ عن الله رسالته الى العباد، ويكون اللطف بالعباد فيما شرعه الله لهم من أحكام ميسرة، وما أودعه فيها من مقاصد وحكم وأسرار مثلما يكون بالرحمة بهم في كل الأحوال. على حد قوله تعالى : «الله لطيف بعباده».

(6) هذا التعبير بالغالب يظهر غير مناسب، في جانب الله تعالى، إذ ينظر الله الى قلوب العباد دائم ومستمر، والانسان يعامل ويؤاخذ عند الله تعالى بما في قلبه، وبما نتج عن اعتقاده من عمل صالح وغيره. وفي الحديث الصحيح : (إن الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر الى قلوبكم وأعمالكم) وقال تعالى : «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم، والله غفور حلِيم».

والله أعلم، والموفق لكل صواب في القول والعمل.

مسلم إلا عن طيب نفسه» (7) ولا يحصل الرضى إلا مع الشعور والإرادة والمُكَنَّة من التصرف. (8)

إذا تقرر هذا، فأزيد ذلك (9) بيانا بذكر ثلاث مسائل: (10)

المسألة الأولى :

إِغْلَمَ أَنْ خَطَابَ الْوَضْعِ قَدْ يَجْتَمِعُ مَعَ خَطَابِ التَّكْلِيفِ، وَقَدْ يَنْفَرِدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِنَفْسِهِ.

أَمَّا اجْتِمَاعُهُمَا فَكَالزُّنْفِيِّ فَإِنَّهُ حَرَامٌ، فَهُوَ خَطَابٌ تَكْلِيفِي، وَهُوَ سَبَبُ الْحَدِّ، وَهُوَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ خَطَابٌ وَضْعِي، وَهَذَا كَثِيرٌ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَانْفِرَادُ خَطَابِ الْوَضْعِ كَالزُّوَالِ وَطُلُوعِ الْهَلَالِ، وَدَوْرَانِ الْحَوْلِ وَنَحْوِهَا. وَخَطَابِ التَّكْلِيفِ بَدُونِ خَطَابِ الْوَضْعِ كَأَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ وَاجْتِنَابِ الْمَحْرَمَاتِ.

(7) أَوْرَدَهُ السَّيِّدُ سَابِقٌ فِي كِتَابِهِ فَهْهُ السَّنَةُ، نَقَلًا عَنِ الْإِمَامِ الدَّارِقُطَنِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَرَوَايَةٌ عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعًا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « لَا يَجِلُّ مَالٌ أَمْرِيءَ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ.

(8) عُلِقَ الشَّيْخُ ابْنُ الشَّاطِطِ عَلَى مَا جَاءَ عِنْدَ الْقُرَافِيِّ فِي اسْتِثْنَاءِ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ فَقَالَ فِي الْأَوَّلِيِّ : لَيْسَ ذَلِكَ بِاسْتِثْنَاءٍ مِنْ خَطَابِ الْوَضْعِ، وَلَكِنَّهُ اِزْدَوَاجٌ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ خَطَابِ التَّكْلِيفِ وَالْوَضْعِ، فَلَحَقَهَا اشْتِرَاطُ الْعَقْلِ وَمَا مَعَهُ مِنْ جِهَةِ خَطَابِ التَّكْلِيفِ لَا مِنْ جِهَةِ خَطَابِ الْوَضْعِ، فَإِنَّهُ يَرْتَفِعُ التَّكْلِيفُ مَعَ عَدَمِ تِلْكَ الْأَوْصَافِ، فَيَرْتَفِعُ خَطَابُ الْوَضْعِ الْمُرْتَبِ عَلَيْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وقال في تعليقه على القاعدة الثانية :

هِيَ أَيْضًا لَيْسَتْ بِمِثْلِ اسْتِثْنَاءِ الْوَضْعِ، وَلَكِنْ اِزْدَوَاجٌ فِيهَا الْخَطَابَانِ، أَمَّا خَطَابُ الْوَضْعِ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا خَطَابُ التَّكْلِيفِ فَمِنْ جِهَةِ إِبَاحَةِ تِلْكَ التَّصَرُّفَاتِ، لَكِنَّمَا لَمْ تُبَيَّحْ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ وَالِاخْتِيَارِ وَالرَّشْدِ، فَإِذَا وَقَعَتْ عَارِيَةٌ عَنِ تِلْكَ الْأَوْصَافِ، غَيْرِ مُصَاحِبَةٍ لَهَا، لَمْ تَتَرْتَبْ عَلَيْهَا مَسْبَبَاتُهَا مِنْ وَجْهِ انْتِقَالِ الْأَمْلَاقِ، وَالَّذِي يُوَضِّحُ ذَلِكَ أَنَّ اشْتِرَاطَ الْعِلْمِ وَمَا مَعَهُ فِي خَطَابِ التَّكْلِيفِ مَنَاسِبٌ وَمَطْرُدٌ، وَاشْتِرَاطُهُ فِي خَطَابِ الْوَضْعِ غَيْرُ مَنَاسِبٍ وَلَا مَطْرُدٌ... الخ.

(9) فِي نَسْخَةِ ح : فَأَزِيدُهُ لَكَ.

(10) قَالَ ابْنُ الشَّاطِطِ : مَا قَالَهُ الْقُرَافِيُّ فِيهَا صَحِيحٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ولا نقول (11) في مثل هذه : إنها أسباب أيضا من حيث إنها سبب لبراءة الذمة، لأن براءة الذمة ليس من فعل المكلف، ونحن ما نسمي السبب إلا ما كان كذلك.

المسألة الثانية

الصَّبِيُّ إِذَا أَفْسَدَ مَالاً عَلَى غَيْرِهِ وَجَبَ عَلَى وِلِيِّهِ جَبْرٌ ذَلِكَ مِنْ مَالِ الصَّبِيِّ، فَالِإِتْلَافُ سَبَبُ الضَّمَانِ، وَهُوَ مِنْ خَطَابِ الْوَضْعِ، فَإِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ، وَلَمْ تَكُنِ الْقِيَمَةُ أَخَذَتْ مِنْ مَالِهِ وَجَبَ عَلَيْهِ إِخْرَاجُهَا مِنْ مَالِهِ بَعْدَ بُلُوغِهِ، فَقَدْ تَقَدَّمَ السَّبَبُ وَتَأَخَّرَ أَثَرُهُ إِلَى بَعْدِ الْبُلُوغِ، وَمَقْتَضَى هَذَا أَنْ يَنْعَقَدَ بَيْعُهُ وَنِكَاحُهُ وَطَلَاقُهُ، فَإِنَّهَا أَسْبَابٌ مِنْ بَابِ خَطَابِ الْوَضْعِ الَّذِي لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّكْلِيفُ فَيَنْعَقَدُ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَالِمِ، الرَّاضِي بِانْتِقَالِ مَلَكِهِ، لِأَجْلِ مَا تَقَدَّمَ فِي الْقَاعِدَتَيْنِ، وَالرَّضَى مِنَ الْأَسْبَابِ، وَيَتَأَخَّرُ الْحُكْمُ إِلَى بَعْدِ الْبُلُوغِ، فَيُقْضَى (12) حِينَئِذٍ بِالتَّحْرِيمِ أَوْ غَيْرِهِ كَمَا تَأَخَّرَ إِجْبَابُ الضَّمَانِ إِلَى بَعْدِ الْبُلُوغِ، قِيَاسًا عَلَى الضَّمَانِ. (13)

قال شهاب الدين رحمه الله :

وَلَمْ أَرِ أَحَدًا قَالَ بِهِ، ثُمَّ قَالَ :

وَالجَوَابُ، الْفَرْقُ بَيْنَ الضَّمَانِ وَهَذِهِ الْأُمُورِ مِنْ وَجْهَيْنِ :

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ : أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ يَشْتَرَطُ فِيهَا الرِّضَى وَإِنْ كَانَتْ مِنْ بَابِ

خَطَابِ الْوَضْعِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ فِي الْقَاعِدَتَيْنِ. وَالرِّضَى مِنَ الصَّبِيِّ مَعْدُومٌ شَرْعًا، وَالْمَعْدُومُ (11) فِي نَسْخَةِ ح : وَلَا يُقَالُ.

(12) فِي نَسْخَةِ ع : فَيُقْضَى بِالْبَيَاءِ، مَبْنِيًا لِلْفَاعِلِ، وَالصَّوَابُ وَالْأَطْهَرُ فَيُقْضَى بِضَمِّ الْبَيَاءِ وَفَتْحِ الضَّادِ مَبْنِيًا لِلْمَجْهُولِ) أَي فَيُقْضَى الْفَقِيهَ وَالْمُفْتَى أَوْ الْقَاضِيَ مَنْ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى وَالْقَضَاءِ.

(13) عَلِقَ الْفَقِيهَ ابْنَ الشَّاطِطِ عَلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ : مَا قَالَه الْقَرَفِيُّ فِيهَا صَحِيحٌ، غَيْرَ قَوْلِهِ : قَدْ تَقَدَّمَ اسْتِثْنَاءُ قَاعِدَةِ الْأَمْلاَكِ مِنْ قَاعِدَةِ خَطَابِ الْوَضْعِ، فَإِنَّهُ قَدْ سَبَقَ التَّنْبِيهُ عَلَى مَا فِيهِ وَإِنَّمَا لَمْ تَصَحَّ تِلْكَ الْأُمُورُ مِنَ الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ يَشْتَرَطُ فِيهَا اعْتِبَارُ الْمَصَالِحِ، وَالصَّبِيُّ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

شرعا كالمعدوم حساً، إذ الشارع لما علم عدم معرفته بمصلحته لم يعتبر رضاه رضياً، وغير الراضي لا يلزمه شيء مما ذكر، وقاعدة الإلتلاف لا أثر فيها للرضى البتة.

الوجه الثاني : أن أثر الطلاق التحريم، وأثر البيع الإلزام، والصبى ليس أهلاً للتكليف بالتحريم والإلزام.

فإن قيل : تتأخر هذه الأحكام كما تأخر الإلزام دفع القيمة (14)، قيل : الفرق أن تأخر المسببات عن أسبابها خلاف الأصل. وخولف هذا الأصل في الإلتلاف، لضرورة حق الآدمي، مخافة أن يذهب ماله مجاناً، ولا ضرورة تدعو لتقديم الطلاق وتأخير التحريم. (15).

المسألة الثالثة :

الطهارة، وسر العورة، واستقبال القبلة في الصلاة، الفتاوي متطابقة على أنها واجبة، مع أن المكلف لو توضأ قبل الوقت، واستتر، واستقبل الكعبة، ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلاً البتة (16) في هذه الثلاثة، أجزأته صلاته إجماعاً، وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب (17)، فإن

(14) كذا في نسخة ع، وح، وفي نسخة أخرى : كما تأخر زمان دفع القيمة.

وعبارة الفروق : فإن قيل : فلم لا تتأخر هذه الأحكام بعد البلوغ كما تأخر إلزام دفع القيمة ؟ قلت : الفرق الخ... وهي عبارة أكثر ظهوراً ووضوحاً في سلامة اللفظ والدلالة على المعنى.

(15) زاد القرافي رحمه الله هنا في آخر هذه الفقرة قوله : بل إذا أسقطنا الطلاق واستصبحنا العصمة

لم يلزم فساد ولا نفوت ضرورة، وكذلك إذا أبقينا الملك في البيع للصبى كنا موافقين للأصل، ولا يلزم محذور، البتة، أما لو أسقطنا إلتافه ولم نحبو لضع مال المجنى عليه وتلف، وتعين ضرره، وهذا فرق كبير، فتأمل.

(16) في نسخة ح : فَعَلَ النية. والذي في كتاب الفروق للإمام القرافي رحمه الله، وكذلك في حاشيته

لعلمة المحققين ابن الشاطر رحمه الله هو ما في نسخة الحزاة العامة، وهو : «من غير أن يُجدد فعلاً البتة. وهو أظهر، في المعنى فليراجع ويُحَقَّق.

(17) علق الفقيه ابن الشاطر على هذه الجملة عند القرافي بقوله : قول القرافي : «وفعله قبل الوقت لا

يوصف بالوجوب» ممنوع، بل يوصف بالوجوب عند من يقوله إنه من الواجب الموسع.

الوجوب لهذه متأخر عن وجوب الصلاة، والصلاة متأخرة عن زوال الشمس مثلا،
فَقَبِلَ سَبَبِ الْوَجُوبِ لَا وَجُوبَهُ

فإن قلنا : لا وجوب، قامَ مَعَنَا إشكال آخرُ وهو : فكَيْفَ أجزأ ما ليس
بواجب عَمَّا هو اجب، والقاعدة المقررة خلاف هذا، وَلَمَّا توجه الإشكال
اضْطَرَّتْ أَجُوبَةُ الْفُقَهَاءِ.

فقال القاضي : أبو بكر ابن العربي : «الوضوء واجبٌ وجوباً مُوسَعاً قبل
الوقت وفي الوقت»(18). وهذا لا يصح، لأن ما ترتب حكمه على سببٍ لا يتقدم
سببُه، وهو مرتب على ما رتب على الزوال أو غيره من الاسباب للصلوات،
فالوضوء وسيلة للصلاة التي هي مقصودة، ووجوبُ الوسائل تَبَعٌ لِوَجُوبِ
الْمَقْصُودِ.

وقال غيرهُ : تَقَعُ غَيْرَ واجبةٍ وأجزأت عن الواجب إجماعاً، فهي مستثناة
بالإجماع، وهذا لا يصح، لأن الجمع عليه الإجزاء، وأما أنها مستثناة بالإجماع فلا.
وقال آخرُ : دوام ذلك فِعْلٌ له، فَيَجِبُ عليه الدوام على ذلك الحال عند
دخول الوقت وقد فَعَلَهُ، وهذا — ايضاً — غيرُ مرضي، فَإِنَّا لا نقول : دوام تلك
الحالة فِعْلٌ لها، لأنه قد يدوم وهو غير شاعرٍ بها، وشرطُ الفِعْلِ المعتبرِ في السنَّةِ
شعورُ فاعله بِهِ.

وقال شهاب الدين : الجوابُ الصحيحُ عندي، أن نَقُولَ : هذه الاشياء قد

وقوله : فقبِلَ سَبَبِ الْوَجُوبِ لَا وَجُوبَهُ، ذلك مسلمٌ، لكن ليس سبب وجوب الطهارة المعينة هو
بعينه سبب وجوب الصلاة المعينة بل العزم على استباحتها بتلك الطهارة، ولا استحالة في مغايرة
سبب المشروط سبب الشرط، فإن هذه الأمورُ وضعيةٌ تقع بحسب قصد واضعها، والله أعلم.
(18) قال القرافي : وهذا احسن الأجوبة التي رأيتها، وهو لا يصح... الخ ما ذكره القرافي والبقوري،
وعلق ابن الشاطب هنا على كلام ابن العربي فقال : ما قاله الامام ابو بكر صحيح، والله أعلم،
وعلى ما قاله القرافي من أن الوجوب قبل سببه لا يُعقل في الشريعة لا مضييقاً ولا موسعاً، بأنه أمر
مسلم.

تكون من خطاب الوضع وقد تكون من خطاب التكليف (19)، فإن كان لم يفعل شيئاً من ذلك حتى دخل الوقت ففعله لها امثالاً لخطاب التكليف،، وإن كان قد فعلها قبل دخول الوقت فهي من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. غاية ما فيه أن يقال : يجب الوضوء في حالة دون حالة، وهذا لا مُنكر فيه، فإن شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وتعض الأزمنة وتعض الأشخاص (20).

القاعدة الثانية (21) :

نقرر فيها فرض العين وفرض الكفاية، ليتحقق الفرق بينهما بذلك فنقول : الأفعال قسمان : منها ما تتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره. فالقسم الأول شرعه صاحبُ الشرع على الأعيان تكريراً للمصلحته بتكرر ذلك الفعل. والثاني جعله على الكفاية، نفيًا للعبث في الأفعال، وهذا كإنقاذ غريق إذا بادر لإنقاذه أحد، فنزول غيره بعد ذلك لا مصلحة فيه، والأمرُ به من باب العبث.

(19) عبارة القرافي : «والجواب الصحيح عندي أن هذه الأمور الثلاثة : الطهارة والستارة والاستقبال شروط، فهي من خطاب الوضع، وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا إرادته، فإن دخل الوقت وهو غير متطهر ولا لايس ولا مستقبل، توجه التكليف عليه بهذه الامور وتخصيلها، فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف، وإن دخل الوقت وهو متطهر لايس مستقبل، اندفع خطاب التكليف وبقي خطاب الوضع خاصة، فأجزأته الصلاة لوجود شروطها، وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف، ولا يحتاج إلى شيء من تلك التعسفات، بل تُخرجه على قاعدة خطاب الوضع، ولا يلزم منه مخالفة قاعدة، البتة.

(20) وعلق ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله : «فإذا اجتمع فيها (اي في هذا الامور والاشياء الثلاثة) خطاب الوضع مع خطاب التكليف لزم اشتراط فعل المكلف وعلمه وادارته، ثم قال ابن الشاط :

إنه مسلّم أنه ليس من شرط خطاب الوضع اجتماعه مع خطاب التكليف، ولكن الكلام إنما وقع في امور اجتمع فيها الخطابان معا». اهـ

(21) هي موضوع الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين، وضابط كل واحد منهما وتحقيقه، بحيث لا يلتبس بغيره» ج.1، ص 116.

فإذا تقرر هذا فاعلم أن الكفاية والأعيان يُتصوّران في الواجبات وفي
المندوبات، كصلاة الظهر، والصلاة على الجنّاة، وكالأذان والوتر.
ولنذكر هنا مسائل :

المسألة الأولى :

يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظنُّ الفعل لا وقوعه تحقيقاً، حتى
لو غلبَ على ظن كل طائفة ذلك سقطَ عن الجميع (22).

سؤال : إذا كان الوجوب متقراً على الجميع فكيف سقط عمن لم يفعل،
بفعل غيره، والعبادة البدنية، القاعدة فيها أنه لا يُجزئ فيها فعل أحدٍ عن أحد،
فكيف وقعت التسوية بين من فعلَ ومن لم يفعل ؟

جوابه أن سبب السقوط ليس فعل أحد، بل سببه أنه ما في فعله —
حينئذ — حكمة (23).

قلت : سبب السبب سببٌ، وفعل الغير سببٌ لئلا يتقى في فعله حكمة
فهو سبب.
والحق أن القاعدة ليست بحق على الإطلاق، وسياتي الكلام عليها في
موضعها.

(22) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الأولى من هذا الفرق عند القرافي فقال :
ما قاله في هذا الفرق صحيح، غير قوله : «يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل»،
فإنه يجتمل أن يقال : لا يكفي الظن، وغير إطلاقه لفظ السقوط عمن لم يفعل، فإن كان يريد أن
الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض، فليس ذلك بصحيح، وإن أراد بلفظ السقوط
أنه لم يجب عليه وأطلق اللفظ مجازاً، فهو صحيح. اهـ كلام ابن الشاط رحمه الله.
فإن قيل : يتعذر القطع، فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد. أما
بتحصيل الغاية فيتعذر، فهذا هنا يكفي الظن في المقدمات لا في المبادئ.

(23) هذا السؤال والجواب عنه هو مما ذكره الامام القرافي في المسألة الثانية من المسائل الأربعة التي
ذكرها في الفرق الثالث عشر لتحقيق الفرق بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين، وضابط كل
منهما، وليس من وضع الشيخ البقوري هنا كما قد يتبادر الى الذهن.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وأما التسوية فما هي إلا من حيث السقوط عنهما معا، وأما من حيث الثواب فلا، من فعل فله الثواب دون من لم يفعل.

المسألة الثانية :

نقل صاحب الطراز (24) أن اللاحق بالمجاهدين بعد أن كان سقط الفرض عنه يقع فعله فرضاً بعد ما لم يكن واجبا عليه (25)، وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد، وما وقعت إلا بفعل الجميع، فوجب أن يكون فعل الجميع واجبا، لأن الوجوب يتبع المصالح.

قلت : فيلزم على هذا ألا يسقط فرض الكفاية عن أحد إلا بعد وقوع ذلك الفرض، وإذا كان الامر هكذا فقد سقط السؤال حيث قلت : وقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا.

قال شهاب الدين رحمه الله :

سؤال : هذه المسألة نقض كبير على حد الواجب، فإما أن تصح الحدود المذكورة للواجب، المفيدة أنه لا سبيل إلى تركه ويبطل هذا الذي قلتم هنا، وإما أن يصح فتبطل الحدود. (26)

(24) صاحب الطراز، المراد به مجيب الدين الشيخ أحمد بن عبد الله الطبري الشافعي المتوفى سنة 694 هـ، مؤلف كتاب : الطراز المذهب في تلخيص المذهب.

(25) هكذا في نسخة ح، ونسخة أخرى، وفي كتاب الفروق. وفي نسخة ع : يقع فعله فرضاً ما لم يكن واجبا عليه، حيث سقطت كلمة بعد، وهي ضرورية لسلامة المعنى وصحته، ولعل سقوطها من الناسخ لهذه النسخة، حيث إنها ثابتة بعد في عبارة آتية، وموجودة في الاصل، وفي نسختين أخريين من هذا الترتيب والاختصار.

(26) العبارة المفصلة عند القرافي في هذه المسألة تزيدها وضوحا وبيانا اكثر وهي : «هذه المسألة نقض كبير على حد الواجب بأي حد حددتموه، فإن هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم كان له الترك إجماعا من غير ذم ولا لوم ولا استحقاق عقاب، ومع ذلك فقد وصفتهم فعله بالوجوب، فقد اجتمع الوجوب وعدم الذم على تركه، وهذا يتناقض حدود الواجب كلها، وهذا سؤال صعب، فيلزم إما بطلان تلك الحدود أو بطلان هذه القاعدة، والكل صعب جدا. والجواب عن هذا السؤال أن نقول : الخ...»

والجواب أن نقول : الوجوبُ في هذه الصورة مشروط بالاتصال والاجتماع مع الفاعلين، ولاشك أنه إن ترك مع الاجتماع أئيم، والترك مع الاجتماع لا يُتصور إلا إذا ترك (27) الجميع، والعقاب — حينئذ — يتحقق. والقاعدة أن الوجوب المشروط بشروطٍ ينتفي عند انتفاء الشرط الذي له، فإن كان منفرداً عنهم كان شرط الوجوب مفقوداً فذهب الوجوب، ولا عجب أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط الاتصال، ومفقوداً عند الانفصال.

المسألة الثالثة

قال رحمه الله، : مُقتضى (28) ما قررتم من ضابط فرض الكفاية وفرض العين ألا تكون صلاة الجنائز فرض كفاية، فإن مصلحتها المغفرة للميت، ولم تحصل بتحقيق (29)، فالجواب أنا لا نطلب حصولها بتحقيق، بل المطلوب حصول ظن المغفرة وهو حاصل. (30)

القاعدة الثالثة (31)

نريد أن نقرر فيها الفرق بين قولنا : الأمر المطلق، وبين قولنا : مُطلق الأمر، وكذا ماله من نظائر، كقولنا : البيع المطلق، ومطلق البيع، فقال رحمه الله :

(27) في نسخة ح : تركه، بذكر الضمير المنصوب على أنه مفعول به. وهو أكثر ظهوراً ووضوحاً في المعنى حتى لا يسبق إلى الذهن أن الجميع هو المنصوب على أنه مفعول به.

(28) في ح : يقتضي، والأولى أظهر، وهي ما في كتاب الفروق.

(29) قال هنا شهاب الدين القرافي رحمه الله : «فإن الدعاء مظنة الإجابة، فاندرجت صلاة الجنائز في فروض الكفاية وامتنعت الإعادة، لحصول المصلحة التي هي معتمد الوجوب كما قاله مالك، ولم تبق إلا مصلحة تكثير الدعاء، وهي مصلحة تذبذبية. غير أن الشافعي رحمه الله يساعد على أن صلاة الجنائز لا يُتَنَقَّلُ بها، ولا تقع إلا واجبة، ولا تقع مندوبة أصلاً، فامتنعت الإعادة، وكانت هذه القاعدة حجة عليه» أي حيث إن الشافعي يرى مشروعية إعادتها لأن مصلحتها المغفرة ولم تحصل بالقطع.

(30) لأن مصلحة الجنائز هي كما يقول القرافي، حصول المغفرة ظناً أو قطعاً، والثاني متعذر، فبقي الأول.

(31) هي موضوع الفرق الخامس عشر بين قاعدتي الأمر المطلق ومطلق الأمر...» ج. 1. ص 127.

هما مختلفان، وهذا يصدّق قولنا : مطلق البيع حلالٌ إجماعاً، ويصدق —
 أيضاً —: البيع المطلق لم يثبت فيه الجلّ بالاجماع ثم قرر هذه المخالفة بأن قال :
 إذا قلتَ : البيع المطلق فقد أدخلت الالف واللام على البيع، وذلك سببٌ
 لشمول جميع أفراد البيع، بحيثُ لم يَتَقَّ بَيِّعٌ إلا دخل فيه، ثم وصفناه بعد ذلك
 بالإطلاق بمعنى أنه لم يقيد يُوجبُ تخصيصه من شرط أو صفةٍ أو غير ذلك من
 اللواحق (32).

وأما إذا قلنا : مطلق البيع فقد أشرنا بقولنا : «مطلق البيع» إلى القدر
 المشترك بين جميع البيّعات، وهو مسمى البيع الذي يصدّق بفردٍ من أفرادهِ، ثم
 أضيفَ هذا المطلقُ — المشار إليه إلى البيع، لتمييزَ عَن مُطلقِ الحيوانِ (33) وغير
 ذلك.

القاعدة الرابعة (34) :

نقرر فيها الفرق بين خطاب غير المعين والخطاب الغير المعين فنقول :

أما من حيث مقتضى الألفاظ فظاهرٌ أن المراد بخطاب غير المعين أن
 يكون المكلف الذي توجه الخطابُ نحوه غير معين، والخطاب الغير المعين، المراد
 به الخطاب بالشيء الذي وقع التكليف به هو المبهم، وفيه عدم التعيين. وما أردنا
 تبيينَ هذا كما أردنا الفرق بين الامر المطلق ومطلق الامر، وإنما أردنا أن نبين الفرق

(32) علق ابن الشاط على هذا بقوله : ما قاله القرافي مبني على أن الالف واللام الداخلتين على أسماء
 الاجناس تقتضي العموم والاستغراق، وفي ذلك خلاف، وكان من حقه أن يفصل فيقول : إذا قال
 القائل : الامر المطلق، فلا يخلو أن يريد بالالف واللام العهد في الجنس، أو يريد بهما العموم
 والشمول، فإن أراد الأول فقوله : الامر المطلق ومطلق الامر سواء، وإن أراد الثاني على رأي من
 أثبتة فليسا سواء، بل الامر المطلق للعموم، ومطلق الامر ليس كذلك.

(33) هكذا في نسخ ترتيب الفروق، وكذا في نسخة الفروق نفسها هكذا : «لتمييز مطلق البيع عن
 مطلق الحيوان ومطلق الأمر ومطلق غيره ومطلق جميع الحقائق، فأضفناه للتمييز فقط...» الخ.

(34) هي موضوع الفرق الثاني والخمسين بين قاعدة خطاب غير المعين، وقاعد الخطاب بغير المعين».

ج 2 ص 16.

والملاحظ أن عبارة الامام القرافي رحمه الله، فيها الخطاب بغير المعين، وعبارة الشيخ البقوري رحمه
 الله، فيها الخطاب الغير المعين. فليتأمل.

بينهما من حيث إن أحدهما موجود في الشريعة، والآخَرُ ليس بموجود، والذي ليس بموجود هو خطاب غير المعين، (35) لأنه ليس من الحكمة، لأنه إذا كان مبهماً لا ينبعث أحد من المكلفين الى الامتثال، فتضيع المصلحة لذلك، فلم يات به الشارع، وفرض الكفاية يُتوهم أنه كذلك، وليس كذلك، بل الخطاب توجه نحو الجميع، غير أنه إذا فعله البعض سقط عن البعض الآخر، وقد مضى بيان ذلك، وهذا نجيبٌ عن قوله تعالى : «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (36).

(35) علق الفقيه ابن الشاط رحمه الله هنا على كلام القرافي «بأن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة» بقوله : إن أراد بالخطاب ما هو ظاهره من القصد للإفهام، فما قاله صحيح، وإن أراد بالخطاب التكليف والالزام، فما قاله غير صحيح، فإنه لا مانع أن يقول السيد لجماعة عبيده : ليفعل أحدكم، من غير تعيين الفاعل من قبلي ولا يفعله أحد غيره، فمن فعله أثبتته، ومن شاركه فيه عاقبته، وإن لم يفعل أحد منكم ذلك الفعل عاقبتكم أجمعين. فالخطاب في هذا المثال متوجه إلى الجميع، بأن يجتمعوا على تعيين أحدهم لذلك الفعل، ويعين من شاء منهم نفسه، وهكذا هو فرض الكفاية، الخطاب للجميع، والتكليف لواحد غير معين مُبهم أو «لجماعة غير معينة منهم».

ثم زاد ابن الشاط قائلاً : «وما قاله القرافي من أن السبب في ذلك والسبب فيه (أي في عدم وقوع خطاب غير المعين في الشريعة) هو أن خطاب المجهول يؤدي إلى ترك الأمر، ليس كما قال، فإنه يريد هنا — على ما يقتضيه كلامه بعد — بالخطاب التكليف، ولا مانع منه من جهة العقل كما في المثال السابق، ولا من جهة الشرع كما في قوله تعالى : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»، وقوله سبحانه : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين».. اهـ.

(36) سورة النور : الآية 2. وقد أتى القرافي بهذه الآية في مسألة أولى من هذا الفرق قائلاً : قوله تعالى في تلك الآية يقتضي أن المأمور هنا غير معين، وهو خلاف ما تقدم. والجواب عنه أن الأمر متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة، حتى يفعل ذلك طائفة من المؤمنين، فيسقط الأمر عن الباقيين، وهذا ليس ماخوذاً من اللفظ بل من القاعدة الاجماعية التي تقدمت، (وهي أن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة) فجعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل ابتداءً على سبيل الجمع، فإذا فعله البعض سقط عن الكل.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة فقال : ما قاله فيها ليس بصحيح، لما سبق بيانه، وهو أن صاحب الشرع لم يجعل الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل، بل بالبعض غير المعين، ولا دليل على ما ذهب إليه، ولا ضرورة تحمل عليه. فليأمل كلام هذين العالمين الجليلين في هذا الموضوع، وبيان كل منهما فيه.

وأما الخطاب الغير المعين فكثير في الشريعة وموافق للحكمة، (37) لأن المصلحة تحصل معه، وهذا كالامر بإخراج شاة معينة، فالمصلحة حاصلة مع عدم التعيين، وصرف التعيين الى المكلف.

وهنا مسألة : قال الله تعالى : ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم﴾ (38)، فهذا خطاب بشيء غير معين، وقد قلنا : إنه لا يجوز.

ولكنه هنا سؤالان على الآية (39) :

السؤال الأول : ما ضابط هذا الظن ؟، فإن غير المعين إذا وقع التكليف به في الشرع، تارة يعينه الشارع بعد ذلك، وتارة يُعَلَقُ بالجميع الوجوب، فهذا من أي القسمين هو ؟

والجواب أن نقول : لنا أن نقضي بتحريم الجميع حتى يُدَلَّ الدليل على خروج البعض من هذا التحريم. والجواب الثاني أن نقول : المحرم من الظن المشار إليه — هنا — ما دلَّ الدليل على تحريمه، ومالا فلا. (40)

السؤال الثاني : هو : كيف صح النهي عن الظن، وهذا أمر يهجم على النفس عند حضور أسبابه، لا قدرة على دفعه، فنقول :

(37) عبارة القرافي هنا هي : وأما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة، كثير جداً، كالامر بإخراج شاة غير معينة، ودينار من اربعين، والسُّترة بثوب، ولم يُعَيَّن الشارع في هذه المواطن شيئاً من أشخاص تلك الأمور لتمكن المكلف من ايقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس... الخ. (38) سورة الحجرات : الآية 12.

(39) عبارة القرافي رحمه الله : «ولنذكر من هذا الفرق (أي بين خطاب غير المعين والخطاب بغير المعين) مسألتين : الأولى قوله تعالى : «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» يقتضي أن المامور هو غير معين، وهو خلاف ما تقدم. وقد تقدم الكلام عنها.

والثانية قوله تعالى : «اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم»، إشارة الى ظن غير معين بالتحريم، والخطاب لغير المعين يجوز من حيث انه غير معين، غير أن هنا سؤالين... الخ (40) علق ابن الشاط على هذا بقوله : الطريقان (أي الجوابان) اللذان ذكرهما القرافي محتملان، والأول عندي أظهر وأقوى، والله أعلم.

إذا وقع مثل هذا فالمراد به توجُّه الخطاب لثمرته أو لسببه، مثل قوله تعالى :
 ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (41) فإن الرأفة — أيضا — أمر يهجم على
 القلب، فيتعيَّن الحمل على الثمرة، وهي تنقيصُ الحدِّ» (42).

ومثال ما هو غير مقدور ويُحمَل على سببه قوله تعالى : ﴿سَارِعُوا إِلَى
 مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (43). يتعيَّن ها هنا الحمل على سبب المغفرة، وهو الطاعة،
 فيكون من مجاز التعبير بالمسبب عن السبب، والأول من مجاز التعبير بالسبب عن
 المسبب. ومثل هذا قوله تعالى : ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (44)، إذ الموت
 لا يُنهَى عنه، فتعيَّن حملُه على سبب يقتضي حصول الموت على حالة الاسلام،
 وهو تقديم الاسلام قبل ذلك والتصميم عليه، وهذا كثير في كلام العرب.

القاعدة الخامسة :

في تقرير أن ما ليس بواجب لا يُجْرَى عن الواجب. (45)

بيان ذلك من حيث إن حقيقة الواجب تخالف حقيقة ما ليس بواجب.
 فالآتي بإحدى الحقيقتين مكان الاخرى كمن لم ياتِ بشيء أصلاً. ولهذا نقول :
 إن صلاة ركعة الوتر لا تجزى عن ركعة من صلاة الصبح، وألف دينار، صدقة، لا
 تجزى عن شاة وجبت عليه، وأمثال هذا، وكل ما جاء على هذا الحساب فقد جاء
 على الأصل، وما جاء على غير هذا فهو على غير الأصل.

ووقع في المذهب سبع مسائل يجري قول مما قيل فيها على خلاف الأصل.

(41) سورة النور، الآية 12.

(42) في نسخة أخرى : وهي نقيض الحد. وَلِكَيْلَا اللَّفْظَيْنِ مَعْنَى وَجْهِهِ، وَالْأَوَّلُ أَظْهَرُ.

(43) سورة آل عمران. الآية. 133

(44) سورة آل عمران : الآية 102. أولها قول الله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته،
 ولا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون»

(45) هي موضوع الفرق الثالث والخمسين بين قاعدة أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، وبين قاعدة
 تعين الواجب، ج. 2. ص 19.

(1) الأولى : إذا توضعاً مجدداً، ثم ذكر أنه كان مُحدثاً، هل يُجزئه أم لا ؟ قولان، والصحيح في المذهب عدمُ الإجزاء.

(2) وإذا اغتسلَ لجمعته ناسياً لجنابته، كذلك قولان. والمذهب عدم الإجزاء.

(3) وإذا نسي لَمعة من العَسَلَة الأولى من وضوئه، وكان غَسَلَهَا بنية الفرض، هل يجزئه إذا غَسَلَ الثانية بنية السُّنة ؟ قولان. والمذهب عدمُ الإجزاء.

(4) الرابعة : إذا سلم من اثنتين ساهياً، ثم قام يصلي ركعتين بنية النفل، هل يجزئانه عن ركعتي الفرض ؟ قولان.

(5) الخامسة : إذا ظن أنه سلم من فَرَضه، فَصَلَّى بقية صلاته بنية النافلة، هل يجزئه أو لا ؟ قولان.

(6) السادسة : إذا سها عن سجدة من الركعة الأولى وقام في خامسة، ساهياً، هل يجزئه عن الركعة التي نسي منها السجدة ؟ قولان.

السابعة : إذا نسي طواف الأفاضة وقد طاف طواف الوداع، وراح الى بلده أجزاء طواف الوداع عن طواف الأفاضة. هذا هو الذي رأيت وقع في هذا القاعدة. (46)

(46) علق الفقيه المدقق ابن الشاط على ما جاء عند الإمام شهاب الدين القرافي في هذه المسائل بقوله :

هذه المسائل الثلاث الأولى من الطهارة، ويحتمل أن لا يكون القائل بالاجزاء في هذه بنى قوله على هذا الأصل، بل على أن كُلُّ واحد من الموقعين لهذه الطهارات إنما أراد بها إحراز كمالها، والكمال في رأيه يتضمن الإجزاء، بخلاف رأي غيره من أن الكمال لا يتضمنُ الإجزاء، فيكون الخلاف في الإجزاء وعدمه مبني على الخلاف في ذلك، فلا تكون المسائل الثلاث هذه من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من هذا الوجه.

ويحتمل ألا يكون القائل أيضاً بالإجزاء بنى قوله على ذلك الأصل، بل على أن الطهارة لا يشترط فيها تعيين نية الفرض ولا نية النفل، فلا يكون على هذا من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب. وأما مسألة المسلم من اثنتين، والظان أنه سلم، فمن إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب على أحد القولين.

وأما المسألة السادسة فيحتمل ألا تكون من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، من جهة أنه إنما قام في الخامسة لأداء بقية فرضه فيما يعتقد.

قلت : وقد فرض بعض الفقهاء في تمييز الفرق بين المُشْتَبِهَات مسألةً وقال : **لِمَ لَا تُصَلِّيَ الْفَرِيضَةَ بِتَيْمَمِ النَّافِلَةِ كَمَا جازَتْ نِيَابَةُ النَّفْلِ عَنِ الْفَرْضِ فِي**

وَأَمَّا السَّابِعَةُ وَهِيَ نَاسِي طَوَافِ الْإِفَاضَةِ فَمِنْ تِلْكَ، (أي قاعدة اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، لكنه لم يذكر فيها قولين، وهي محل لاحتمال الخلاف، والله أعلم. قلت : وقد ذكر الفقيه الجليل المتصلع، ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد الحفيد في كتابه الشهير (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) هذه المسألة فقال : «وجمهور العلماء على أن طواف الوداع يجزئ عن طواف الافاضة إن لم يكن طافه، لأنه طواف بالبيت، معمول في وقت طواف الوجوب، الذي هو طواف الافاضة، بخلاف طواف القدوم.

وقد تعرض الشيخ الفقيه الفاضل محمد علي بن الشيخ حسين مفتي المالكية رحمه الله لهذه المسائل في كتابه تهذيب الفروق، المطبوع بهامش كتاب الفروق للقرافي، وذكر أنها إحدى عشرة مسألة فقال :

وإنما جرى إجزاء غير الواجب عن الواجب — على خلاف الاصل، في إحدى عشرة مسألة في المذهب، أشار إليها الشيخ ابو العباس أحمد بن عبد الله الزاوي كما في كبير ميارة على نظم ابن عاشر بقوله :

<p>مَسَائِلٌ يُجْزِي نَفْلُهَا عَنِ فَرِيضَةٍ مَجْدُدٌ طَهَّرَ سَاهِيًا وَهُوَ مُخَدِّثٌ وَأَتِ بِغَسَلٍ، سَاهِيًا عَنِ جَنَابَةِ مِنَ الْفَرْضِ يَأْتِي بِالسُّجُودِ لِسَهْوِهِ وَمَنْ لَمْ يَسَلِّمْ ظَنَّ فِيهَا سَلَامَهُ وَمَنْ لَمْ يَسَلِّمْ أَوْ يَظُنَّ سَلَامَهُ وَيَجْزِي فِي الْمَشْهُورِ مِنْ طَافَ عِنْدَهُمْ وَذُو مُتَعَةٍ قَدْ سَاقَ هُدًى تَطْوَعُ وَقَدْ قَالَهُ ابْنُ الْمَاجِشُونِ إِذَا رَمَى ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي تَهْذِيبِ الْفُرُوقِ بَعْدَ أَنْ أوردَ هَذِهِ الْآيَاتِ :</p>	<p>شُدُودًا فَلَا تَتَّبِعْ سِوَى قَوْلِ شَهْرَةَ وَلَمَعَةٌ عَضُّو طَهَّرَتْ بِفَضِيلَةِ نَوَى جُمُعَةً، وَاحْكُمْ لِتَارِكِ سَجْدَةِ وَمُبْطِلِهَا يَأْتِي بِخَامِسِ رُكْعَةٍ وَأَتِ بِنَفْلِ قَبْلَ خْتَمِ فَرِيضَةٍ لِثَالِثَةٍ، فَافْهَمْ قَدْ قَامَ بِصُورَةٍ طَوَافٍ وَدَاعٍ، ذَاهِلًا عَنِ إِفَاضَةِ فِيَجْزِي قَدْ قَالُوا لِوَأَجِبَ مَتَعَةٍ جَمَارًا لِسَهْوٍ، لَا يُعِيدُ لِجَمْرَةٍ</p>
---	---

وبيانها أنها على ثلاثة اقسام :

(1) القسم الأول محتوي على ثلاث مسائل من الطهارة وقعت في المذهب على قولين بالإجزاء وعدمه، مشهورهما الثاني، وذكرها الأصل، (أي القرافي في مسائل هذا الفرق الثالث والخمسين من كتاب الفروق).

(2) والقسم الثاني محتوي على خمس مسائل من الصلاة وقعت في المذهب ايضا على قولين بالإجزاء وعدمه، مشهورهما الثاني، ذكر الأصل منها ثلاثة، والرابعة اشار لها ابو العباس بقوله : واحكمم لتارك سجدة من الفرض يأتي بالسجود لسهوه

الحج ؟ وذكر المسألة الآخرة من المسائل السبع، فأجاب بما مقتضاه أن الأمر في الحج على غير الأصل، وكان ذلك للمشقة التي في إعادة فرض الحج وهو طواف الإفاضة، والمشقة مفقودة في الصلاة.

يعني : وأحكّم بالإجزاء على مقابل المشهور لتارك سجدة من صلاة الفرض في حال إتيانه بسجدة سهوه في الصلاة قبل السلام أو بعدة. والخامسة أشار إليها بقوله :

ومن لم يسلم أو يظن سلامه لثالثة قد قام، فافهم بصورة
يعني : ومن قام من ثانية فرض من غير أن يسلم أو يظن السلام لثالثة بنية النفل أيضاً، أما إن سلم أو ظن السلام فهما المسألة الأولى والثانية من هذا القسم، ولذا قال : «فأفهم بصورة».

والقسم الثالث محتوي على ثلاث مسائل من الحج وقعت في المذهب أيضاً على قولين : بالإجزاء وعدمه، لكن المشهور منهما هنا الإجزاء، ذكر الأصل (أي القرافي في هذا الفرق) منها واحدة، هي مسألة نسيان طواف الإفاضة وقد طاف هذا الناسي طواف الوداع وراح إلى بلده، وذكر ابن الشاط أن القرافي ذكرها وأوردتها، ولم يحك فيها قولين، وهي محل لاحتمال الخلاف.

قال الشيخ محمد علي بن حسين في تهذيبه هذا على الفروق هنا في هذه المسألة : وقد صرح بالخلاف فيها كغيرها، وأن المشهور منهما الإجزاء، قول أبي العباس الزواوي :

ويجزىء في المشهور من طاف عندهم طواف وداع، ذاهلاً عن إفاضة.

المسألة الثانية من المسائل الثلاث في هذا القسم أشار إليها أبو العباس الزوار بقوله :

وذو متعة قد ساق هذي تطوع فيجزىء قد قالوا لواجب متعة
يعني أن المعتمر إذا ساق هذي التطوع في عمرته، فلما حلّ منها ووجب نحوه الآن أخره ليوم النحر، ثم بدّاه وأحرم بالحج، وحج من عامه ذلك وصار متمتعاً، فإن هذي التطوع يجزئه عن متعته (وتستعته) ولو لم ينو عند سوقه أنه يجعله في متعته على تأويل سنيد، وهو المذهب، كما اجزأ عن قرانه كما في حاشية شيخنا على توضيح المناسك للوالد رحمه الله تعالى.

الثالثة أشار لها أبو العباس الزواوي بقوله :

وقد قال ابن الماجشون إذا رمى جماراً لسهو لا يعيد لجمرة
أي إذا نسي جمرة العقبة، ثم رماها ساهياً كما وقع ذلك لعبد الملك ابن الماجشون كما في كبير ميارة على ابن عاشر.

قال صاحب التهذيب على الفروق : ويؤخذ من قول شيخنا في حاشيته : كما اجزأ (أي هذي التطوع عن قرانه) زيادة مسألة رابعة في هذا القسم، ونظمتها في بيت يلحق بنظم أبي العباس المذكور بقولي :

وزد قارناً يجزيه هذي تطوع بواجب هذي للقران كمتعة

ومن هنا اشتهر أن تطوعات الحج تجزى عن واجب جنسها، فتكون جملة النظائر اثنتي عشرة مسألة : أربعة من أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب شذوذاً على احتمال، وأربعة من ذلك شذوذاً بدون احتمال، وأربعة من ذلك على مشهور المذهب. وما عدا هذه النظائر فهو جارٍ على الأصل من عدم أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب اتفاقاً. اهـ.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وأما العبد والمسافر والمرأة. يُصلون الجمعة فليست صلاتهم من هذا القبيل، أعني أن يقال فيها : أجزأ غير الواجب عن الواجب، بل الواجب عليهم إحدى الصلاتين : إما الظهر وإما الجمعة، والواجبُ القدرُ المشترك بين الصلاتين(47)، فإذا صلَّوا الجمعة فقد أتوا بإحدى الصلاتين، وذلك الواجب عليهم، وتعيَّن ذلك المشترك في أحد نوعيه، كمسألة خصال الكفارة، فهذا عنده من باب تعيين الواجب، والمسائل المذكورة قيل هذا من باب أجزاء ما ليس بواجب عما هو واجب.

قلت : قول شهاب الدين رحمه الله ليس خلاف ما نصَّ عليه الفقهاء. نصَّ أبو عمرو ابن الحاجب في كتابه في الفقه في باب القصر أن المرأة والعبد ينتقلان، لأنه يقال : المراد بالانتقال المذكور انتقاله من الإبهام الى التعيين.

ويمكن أن يقال : إنه خلافه، والمراد ينتقل من فرضية الظهر إلى الجمعة، وليست من باب تعيين الواجب على هذا، ولكنه ليس فيها أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، على كل قول، والله أعلم.

قال شهاب الدين رحمه الله : ويتمهد الفرق بين أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وبين تعيين الواجب بأربع مسائل :

== أقول : وإنما تتبعت هذه المسائل ونقلت ما فيها عند ابن الشاط، وفي تهذيب على الفروق على ما فيها من طول، وربما على ما في الاتيان بها كلها من خروج عن طبيعة التعليق على المسائل، فان شأنه أن يكون قصيرا وبالقدر الضروري، حتى لا يخرج الكتاب الأصلي عن حجمه، نظرا لأهمية هذه المسائل، ويقصد استذكارها واستحضارها، وبيان المشهور فيها في المذهب من خلال اقوال العلماء وفقهاء المذهب المالكي رحمهم الله ورضي عنهم ونفعنا يعلمهم ويفقههم، ورحم كافة اهل العلم والفقه في الدين.

(47) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله : ليس القدر المشترك هو مفهوم إحداهما، بل مفهوم إحداهما واحدة غير معينة من الصلاتين.

المسألة الأولى : العبد لا يؤم في الجمعة، لأن المذهب أن المفترض لا يأتّم بالمتنفل، وقيل : يؤمُّ، لأنه إذا حضرها صار من أهلها ووَجِبَتْ بالشروع عليه فصار مفترضا، فما ائتمَّ المفترض إلا بمفترضٍ فقيل : إن تكبيرة الإحرام للجمعة لا تجب عليه، فقد وقع ائتمام المفترض بالمتنفل، فأجابوا عن هذا بأن تكبيرة الإحرام، لها عمومٌ وخصوص. فمن حيث عمومها هي واجبة على العبد، ومن حيث إنها للجمعة لا تجب، وباعتبار العموم ائتمَّ المفترض بالمفترض.

وقال شهاب الدين رحمه الله :

هذا الذي قالوه، من أن العبد عليه تكبيرة الإحرام، وهي أعمُّ من أن تكون بظهورٍ و بجمعةٍ، فإذا صَلَّى الجمعة فقد خصصها، وذلك الخصوصُ غيرُ واجب عليه، والعموم هو واجب عليه، ومن تلك الجهة صحَّ الائتمام، يلزمهم في جميع أركان الصلاة من ركوع أو سجودٍ أن يُعتَبَر فيها هذا المعنى، فيكون العبدُ قد أتى بخصوص، وذلك غير واجبٍ عليه، ومن حيث إن السجودَ سجودَ أتى بما يجب عليه والجزءُ الخصوصُ، والعمومُ واجب عليه، فقد ائتمَّ المفترض بالمتنفل.

قلت : لا يلزم الفقهاء هذا، فإنهم قالوا : بالشروع وجبت، فقد انتقل للجمعة وصار مساويا فيها للحر، من حيث الخصوصُ والعموم.

نعم، إنه يقال : لم يكن في تكبيرة الإحرام مساويا للعموم، فيقال : جاز ذلك، بناءً على أن الواجب في النية أن ينوي الفريضة المطلقة أو ينوي الفريضة المعيّنة بالركعات، وفي المذهب خلاف، وهذا جاء على الفريضة المطلقة، والصلاة واحدةٌ في نفسها، أعني الظهر، والجمعة ليست كالظهر والعصر، والله أعلم. (48)

(48) علق ابن الشاط على ماجاء عند القرافي في هذه المسألة بما يزيد بها وضوحا وتحقيقا فقال : ما قاله القرافي فيها غير صحيح، فإنه جعلها من الواجب الخيّر، وموقع نوعي الواجب الخيّر أو أنواعه لا يُوقع إلا واجبا، فالعبد إذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع الا واجبة، فالحرُّ إذا اقتدى به لم يكن مفترضا ائتمَّ بمتنفل، فينبغي أن يصح اقتداؤه به.

قلت : وهذه المسألة تُؤذَنُ بخلاف ما قاله، من أن الثلاثة الواجب عليهم شيء (وهم المسافر، والعبد، والمرأة) لهم التعيين، بل ظاهر هذا أن هذه المسألة على هذا القول من باب أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب بحسب قولهم إنها وجبت بالشروع، إذ هذا تصريح بأنها كانت غير واجبة، ثم لما شرعوا وجبت، لقوله تعالى : «ولا تبطلوا أعمالكم»، (49) كما في النوافل كلها، تجب بالشروع، والله أعلم.

المسألة الثانية :

المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين : إما شهر الأداء، وإما شهر القضاء، فإذا اختار صَوْمَ رمضانَ فهو فاعل لخصوص غير واجب، وهو كونه رمضانَ، وعموم واجب وهو كونه أحدَ الشهرين، فأجزأ عنه من جهة أنه أحدَ الشهرين، لا من جهة كونه رمضانَ. (50)

وكذلك إذا اختار شهر القضاء، فخصومه ليس واجبا عليه، غير أنه متعين عليه خصوص القضاء لتعذر غيره، لا أنه واجب بخصومه، كما يتعين آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله، وتعين غيره لأنه واجب بطريق الأصالة، وليس قضاء المفتر هكذا، بل قضاؤه واجب بخصومه وعمومه (51).

وما قاله القرافي من أن الخصومات غير واجبة، مسلمٌ، لكن من حيث هي خصوصيات معيّنات لا من حيث هي داخلة تحت العموم، فإن العموم على ما التزمه هو واجب، وهل يُمكن إيقاع العام من حيث هو عامٌ؟ هذا لا سبيل إليه، وإنما يقع من حيث الخصوص الشخصي، خاصة لا يمكن ذلك بوجه، فالعام على هذا لا يقع إلا في الخاص، وهذا كله مجازة له (للقرافي) على تسليم أن الوجوب في الواجب الخيّر يتعلق بالمعنى العام، من حيث هو عام، وذلك عند التحقيق غير صحيح، وإنما هو — أعني الوجوب — متعلق في الواجب الخيّر بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك. وعلى هذا لم يتعلق الوجوب الخيّر إلا بخصوص، لكنه خصوص غير معين من قبل الأمر، وتعيينه موكول إلى خيرة المأمور، هذا هو الصحيح لا ما سواه. اهـ.

(49) سورة محمد. الآية 33.

(50) عقب ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال : ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إذا اختار صيام رمضان فهو فاعل لخصوص واجب. وكيف لا يكون واجبا وهو قد عينه لإيقاع الواجب كما فوض الله تعيينه. وقوله، فأجزأ عنه من جهة أنه أحد الشهرين، صحيح. وقوله : لا من جهة كونه رمضان، غير صحيح، وهل رمضان إلا أحد الشهرين، وهل احد الشهرين إلا رمضان». اهـ.

(51) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي هنا صحيح.

قلت : هذا التفریق لا ينبغي، من حيث إنه لا يقال : قضاء المفطر باعتبار الحال قبل التفریط، وإنما يقال بعد وقوع التفریط وفوات صوم شهر رمضان. وإذا كان كذلك فالقضاء واجب بخصوصه وعمومه، وكذا المسافر إن اعتبرناه بعد خروج رمضان، قضاؤه واجبٌ بعمومه وخصوصه، فلو اعتبرنا المسافر قبل فوات رمضان فحينئذ يكون له القضاء والأداء، ويكون ما قاله لم يجب عليه خصوص واحد، ولكنه وجب عليه أحد الشهرين، والله أعلم. (52)

المسألة الثالثة :

المريض إذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضوٍ من أعضائه، فهذا سقط عنه الخطاب بخصوص رمضان، ويبقى كالمسافر مخاطباً بأحد الشهرين، فإن خشي على ما ذكر حرم عليه الصوم، فإن أقدم على الصوم مع ذلك فلا يمكن أن يقال : إنه غير (53) الواجب كما يقال للمسافر، ولكن يقال : هل يجزئ عنه ؟ قال الغزالي (54) رحمه الله : يحتمل عدم الإجزاء، لأن المحرم لا يجزئ عن الواجب، ويحتمل الإجزاء كالصلاة في الدار المغصوبة، فانه متقرب بترك شهوتي فمه وفرجه، جانٍ على نفسه، كما أن المصلي متقرباً، وجانٍ على صاحب الدار. (55)

(52) علّق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في آخر هذه المسألة بقوله : أما قوله : ان القضاء على

المفطر واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد فصحيح.

وأما قوله : وعلى المسافر بسببين : أحدهما رؤية الهلال فإنها أوجبت العموم الذي في القضاء وهو كونه أحد الشهرين، فلم توجب الرؤية العموم، فإن العموم من حيث هو عموم لا يتعلق به الوجود، وليس العموم هو كونه أحد الشهرين، بل أحد الشهرين خصوص غير معيّن.

(53) في نسخة ح : عيّن، كما يظهر من كتابتها.

(54) «أي في كتابه المستصفي في علم الاصول كما ذكره القرافي رحمه الله أجمعين».

(55) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة الثالثة بقوله : ما قاله القرافي من أن الواجب

أحد الشهرين، وأنه يتعين القضاء عند تعذر الأداء، صحيح. وقوله : فإن أقدم وصام وفعل المحرم، لا يمكن أن يقال إنه غير الواجب عن عمومه، وقال عن كلام الغزالي : إنه تخریج حسن، قولٌ ظاهرٌ.

المسألة الرابعة :

قال مالك : إذا صلى الصبي في الزوال ثم بلغ في القامة وجب عليه أن يصلي مرة أخرى، لأنَّ الوجوب ترتب عليه حينئذٍ، وما كان صلاةً ليس بواجب، وغير الواجب لا يجزئ عن الواجب. وقال الشافعي : لا يعيد، لأن الصلاة قد وقعت بعد سببها، ولم يخاطب أحد بصلاتين لسبب واحد.

القاعدة السادسة (56)

نقرر فيها أن أشياء جاءت في الشريعة، يُتوهم أنها ناقضة علينا القاعدة الخامسة، وهي أن ما ليس بواجب لا يجزئ عن الواجب

فمن ذلك أن الزكاة إذا عجلت قبل الحول، إما بالشهر ونحوه عندنا، وإما في أول الحول عند الشافعي، فهو قولٌ بإجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، فإن دَوْرَانَ الحَوْلِ شرط في الوجوب وهو لم يقع، والمشروط لا يتقدم شرطه، فنقول : الفرق أن هذا جاز من حيث إنه إن لم تكن الزكاة واجبةً في الحال فهي واجبةٌ في المال، والمُخْرَجُ إنما قصدَ بالإخراج الوجوب. بخلاف صدقة التطوع عن الواجب، إنما قصدَ التطوع، فلم يُجزَّ فيها وفي أمثالها ما ليس بواجب عن الواجب، وهنا أجزاء، لأن لذلك الشيء اعتباراً أنه واجبٌ، وذلك في المال، وإن لم يكن واجباً في الحال، والذي قبله ليس بواجب في الحال ولا في المال، ولذلك قلنا : لا يُجزئ، والله أعلم.

ولنذكر مسألتين (57) :

(56) هي موضوع الفرق الرابع والخمسين بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمال وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المال ج. 2 من كتاب الفروق ص 24.

(57) هاتان المسألتان نص عليهما الإمام القرافي رحمه الله، وذكرهما في كتابه الفروق أثناء الكلام على هذا الفرق 54، ذلك ان عبارة الشيخ البقوري رحمه الله توحى وتفهم في أول الأمر أنهما من زياداته وإضافاته للكتاب الأصلي، فكان من الأنسب التنبيه الى مثل هذه المسألة.

المسألة الأولى : قال جماعة من الحنفيّة : يتعلق الوجوب في الواجب

الموسّع بآخِرِ الوقت، والمعجل قبل ذلك نفلٌ يسدُّ مسدَّ الفرض، فقال لهم الأصحاب : لو صحَّ ذلك لصحَّ أن يصلي قبل الزوال ويُجرىء عنه، فيكون نفلاً سدَّ مسدَّ الفرض، وهو خلاف الإجماع، فكذلك بعد الزوال، لا نخصار الوجوب عندكم في آخر القامة فيكون إيقاعها في الوقتين على السواء، إذ لم تجب فيهما وإنما وجبت في آخره. فإن قالت الحنفيّة : جاز بعد الزوال من حيث إنه لم يقصد بصلاته — حينئذ — التطوع، وإنما قصد الواجب في المآل، قيل لهم : ويقصد قبل الزوال الواجب في المآل لا التطوع، ولم يقل أحد بجواز ذلك.

فأجاب شهاب الدين رحمه الله عن الحنفيّة بأن قال : من شرط أجزاء ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل — عن الواجب، أن يكون سببه قد تقدم، وتأخر الوجوب لشرط أو غيره كما الأمر في الزكاة، فإنه وجد سبب وجوب الزكاة، وذلك النصاب، وتأخر الشرط وذلك الحول فجاز، كذلك هنا وجد سبب الوجوب وهو الزوال، وقبل الزوال ما وجد السبب، فوقع الفرق، فصح إجراء ما قالوه، ولم يلزمهم القول بإجزاء ما ألزموه. (58)

المسألة الثانية :

زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس بيومين أو ثلاثة، لما قلناه من أنها واجبة في المآل.

فإن قيل : هذا يقوي الإلزام على الحنفيّة بأن إخراجها قبل الفطر كإيقاع الصلاة قبل الزوال.

فالجواب أن لها سببين : غروب الشمس آخِرَ يوم من رمضان، والوقت

(58) عقب الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق من أوله الى آخره فقال : ما قاله من احتمال الخلاف ظاهر، وما قاله من الجواب عن السؤال لا باس به. والأصح نظر امتناع التقديم في الزكاة، ولزوم عدم الاجزاء في مسألة الحنفيّة، فيصادمهم الإجماع، والله أعلم. اهـ.

الموجود في رمضان، لقوله ﷺ : «هي طهرة للصائم» (59). فمن أخرجها قبل الغروب بيومين أو ثلاثة، فقد أتى بها متوسطة بين سببين، والمسبب يقع وسطا بين سببَيْه، فيه خلاف، فليست المسألة كمسألة إيقاع الصلاة قبل الزوال.

القاعدة السابعة (60)

نقرر فيها الميز بين ما يثاب عليه من الواجبات، وبين ما لا يثاب عليه منها، وإن وقع واجبا.

إِعْلَمَ أن الماموراتِ على قسمين :

(1) قسم منها، صورةٌ فعليه كافيَةٌ في تحصيلِ مصلحتهِ وإن لم يُقصد به التقرب، وهذا كأداء الديون، وردُّ العُصُوب وما أشبه ذلك.

(2) وقسمٌ آخر لا يقع واجبا إلا مع القصد والنية كالصلاة والصيام والحج

(59) أخرجه كل من أئمة الحديث : ابو داود وابن ماجه، والدارقطني عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر، طهرة للصائم، من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة (أي صلاة العيد) فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»، وذلك يعني الترغيب في التعجيل بإخراجها، والتحذير من التهاون فيها، فإن ذمة مخرجها، سواء قبل الصلاة (وبعدها) تبرأ منها، وينال عليها الثواب والأجر في كلتا الحالتين عند الله تعالى، ولكن ثواب من أخرجها قبل صلاة العيد يكون أعظم أجراً وخيراً، والله أعلم.

(60) هي موضوع الفرق الخامس والستين من كتاب الفروق : ج. 2. ص 50، ويتجلى فيها الاختصار كما يظهر ويتجلى في غيره من القواعد بالمقارنة مع ما في كتاب الفروق الذي هو أصل لهذا الكتاب، إذ الاختصار أحد الأسس التي بنى عليها الشيخ البقوري كتابه الترتيب، فأجاد وأفاد رحمه الله، ورحم شيخه القرافي، ورحم سائر الأئمة والعلماء المسلمين وكافة المومنين. وقد علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في اول هذا الفرق، فقال : إن الذي يؤدي دينه لا يخلو أن ينوي بأدائه امتثال أمر الله تعالى بذلك أو لا، فإن نوى ذلك فلا نزاع في الثواب، وإن لم ينو فلا يخلو أن ينوي سببا للأداء غير الامتثال كتخوفه ألا يداينه أحد إذا عرف بالامتناع وما أشبه ذلك، أولا، فإن نوى بالأداء شيئا غير الامتثال فلا نزاع أيضا في عدم الثواب، وإن عري عن نية الامتثال ونية سبب غيره ولم يتو إلا مجرد أداء دينه : فلقاتل أن يقول : لا يخرم صاحب هذه الحالة الثواب، استدلالاً بسعة بابه، والله أعلم. وعلق عما قاله في القسم الثاني بأنه صحيح.

وغير ذلك مما شُرط فيه النية، فهذا لا يُعْتَدُ بفعله إلا إذا وقع منوياً، فحينئذ يقع واجباً ويثاب عليه.

والقسم الآخر إذا وقع بغير نيةٍ أجزأ عن الواجب ولا ثوابٍ عليه، فإن فعل بنيةٍ أجزأ عن الواجب وأُثيب عليه، وظَهَرَ من هذا أنه مبني على أن القَبُولَ غَيْرُ الأجزاءِ وهو الحقُّ. فالمُجزئُ من الأفعال ما اجتمعت شرائطه وأركانُه وانتفت موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف. وأما الثواب عليه فالحقُّ عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يُبرئ الذمة ولا يُثيب في بعض الصور، وهذا معنى القبول، ويدل على ذلك أمورٌ :

أحدها : قوله تعالى : «إنما يتقبل الله من المتقين»(61) في قضية ابني آدم،(62) إذ الظاهرُ أنهما تساويا في العمل فكان ما يبرئ الذمة حاصلًا، ومع ذلك لم يتقبل من أحدهما وتقبَّل من الآخر بوصف باطني جميل في أحدهما، وذلك التقوى.

(61) سورة المائدة : الآية 27.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في الاستدلال بتلك الآية، ولخصه البقوري في هذه المسألة، فقال : «قول القرافي بأن هنا قاعدة، وهي أن القبول غير الأجزاء وغير الفعل الصحيح، وأن العمل المُجزئ قد لا يُقبَل وإن برئت الذمة به وصحَّ في نفسه، مستدلاً بالآية السابقة وبالآيات التي أوردها بعدها، يلاحظ عليه أن المسألة قطعية لا يكفي فيها مثل هذا الدليل، وعلى تسليم أنها ظنية، لقائل أن يقول : ليس المعنى الذي تأوله من الآية بظاهر، لاحتمال أن يريد بالتقوى الإيمان على الإطلاق، والإيمان الموافي عليه. وعلى تسليمه لعله كان شرعاً لهم اشتراط عدم العصيان في القبول. ثم جميع الآيات والأحاديث المتضمنة لوعده المطيع بالثواب معارضة لذلك الظاهر إن قلنا أن شرع من قبلنا شرع لنا». اهـ كلام ابن الشاط في هذه المسألة رحمه الله. ثم قال بعد ذلك : ما قاله القرافي من ان ذلك كله (أي التفضيل في الأجر والثواب) مشروط بالتقوى مسلّم، لكن بمعنى الموافاة على الإيمان لا بمعنى مجابّة العصيان». اهـ

(62) في نسخة ح : في قصة ابني آدم. (وذلك إشارة الى قوله تعالى في الآية السابعة والعشرين من سورة المائدة، خطاباً لنبيه ورسوله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام) : «وَأَثَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ، قَالَ : لِأَقْتُلَنَّكَ، قَالَ : إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»..

وثانيها : طلب إبراهيم واسماعيل — عليهما السلام — ذلك عند العمل، حيث قالوا : «ربنا تقبل منا» (63).

وثالثها : قوله ﷺ : «اللهم تقبل من محمد وآل محمد، وذلك عند ذبحه الأضحية.

ومن الدليل على هذا كثرة، ويظهر من قوله ﷺ : «صلاة في مسجدي هذا خير من الف صلاة في غيره» (64) التفضيل لا بإطلاق، ولكن بشرط التقوى، ومن قوله ﷺ : «صلاة الجماعة تفضلُ صلاة الفذ بكذا» (65) أنه بإطلاق.

قلت : ادعاء التقييد في الحديث الأول، وأنه الظاهر، غير ظاهر. نعم الإطلاق في الثاني هو الظاهر، والله أعلم.

قلت : إن صحت هذه القاعدة أبطلت (66) الحدود المذكورة للأصوليين في الواجب، فهم يميزونه بالثواب والعقاب (67). وهذه القاعدة — إن صححت — ترد ذلك من حيث إنه يخرج عن الحد ما هو منه، وهو فساد في الحدود، والله أعلم.

-
- (63) سورة البقرة : الآية 127 : «ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم».
- (64) أخرجه الامام احمد رحمه الله بلفظ أن النبي ﷺ قال : صلاة في مسجدي هذا أفضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من صلاة في مسجدي هذا بمائة صلاة». اهـ.
- (65) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله بلفظ : صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» متفق عليه، عن ابن عمر رضي الله عنهما.
- (66) في نسخة ح : بطلت (بالفعل الثلاثي، والمعنى على كليهما صحيح وسليم.
- (67) حيث يقال في حد الواجب وتعريفه عند علماء الأصول وغيرهم :
- الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، ذلك أن الامر به من الشارع أمر حتم ولازم. والمراد بالقاعدة المشار إليها هي القاعدة السابعة من القواعد الاصولية عند البقوري، وهي الفرق الخامس والستون من الفروق عند القرافي، والتي موضوعها — كما سبق بيانه في اولها — التمييز والفرق بين ما يثاب عليه من الواجبات وبين ما لا يثاب عليه وان وقع واجبا. وهذه القاعدة الاصولية صحيحة، ويظهر أنها لا تخرج الحدود والتعاريف المذكورة للواجب، ولا تتناقض معها عند النظر والتأمل، والله أعلم.

نقرر فيها ضعف ما مضى الناس عليه في تحديد الأداء والقضاء، ثم نذكر
الحَدَّ الذي يَصْلُحُ لهما، فأقول أولاً :

الجاري عند الناس أن الأداء كناية عن إيقاع الفعل في وقته المحدود له،
والقضاء كناية عن إيقاع الفعل بعد خروج وقته المحدود له. وهذا ينتقض بالأمر
الفوري، كَرَدِّ الغصوب والودائع، فإن الشرع حدد له (69) زمان الوقوع، فأولُهُ أوَّلُ
زمانِ التكليف، وآخِرُهُ الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها، فزمانه محدودٌ شرعاً، مع
انتفاء الأداء والقضاء عنها في الوقت وبعده، فيبطل حُدُّ الأداء فإنه يتناولها وليست
أداءً، ويبطل حد القضاء، فإنه يتناولها وليست قضاءً. والأولى أن يقول : الأداء
إيقاع الواجبِ الأداء في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقتُ بالأمر
الأول. والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته الذي حُدَّ له شرعاً لأجل مصلحة فيه
بالامر الثاني.

(68) هي موضوع الفرق السادس والستين بين قاعدة ما تَعَيَّن وقته فيوصَفُ بالأداء، وبعدهُ بالقضاء،
وبين قاعدة ما تَعَيَّن وقته ولا يوصَفُ فيه بالأداء، ولا بعَدَهُ بالقضاء، والتعيين في القسمين شرعيٌّ
وفيه يقول الامام القرافي رحمه الله : «إِعْلَمَ أن هذا الموضوع وهذا الفرق لم أَرَهُ لأحد من العلماء،
فيما رأيتُه، ولم يقع التصريح به فيما وجدته ولا التعريض، بل التصريح في حد الاداء والقضاء
بضده في كتب الاصول والفروع، فيقولون في حُدِّ الأداء هو : إيقاع الواجب في وقته المحدود له
شرعاً، وفي حد القضاء هو : إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً، وهذان التفسيران
باطلان بسبب أن الواجبات الفورية كرد الغصوب والودائع إذا طلبت، والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر وأقضية الحكام اذا نهضت الحجاج، كل ذلك واجب على الفور، ومع ذلك لا يقال لهذه :
إنها اداء إذا وقعت في وقتها، ولا قضاء إذا وقعت بعده، فإن الشارع حدد لها زمانا وهو زمان
الوقوع. ج 2. ص 55.

ولم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء من التحقيق والتصويب كعادته مع اغلب قواعد القرافي
رحمهما الله جميعاً.

(69) في نسخة ح حدد لها، (بضمير التانيث على تلك الامثلة، وهو ما في كتاب الفروق أيضاً،
ويتناسب مع بقية الكلام بالضمائر المؤنثة، ولعل الضمير بالتذكير في له كما في نسخة ع يعود الى
المصدر الذي هو الامر الفوري، أو ردَّ الغصوب والودائع، والأمر سهل ما دام المعنى جلياً واضحاً.

فقولنا : في وقته، يخرج القضاء، وقولنا : المحدود له، يخرج المقيد بجميع العمر، وقولنا : شرعاً، احترازاً مما يحدده أهل العرف، وقولنا : لمصلحة اشتمل عليها الوقت، يخرج النقيض المذكور. وهذا من حيث إن ما عينه الشرع كرمضان للصوم، والزوال للظهر، ذلك كله لمصلحة فيها وإن كنا لا نعلمها. وتعيين الفوريات ليس كذلك، بل يتبع المأمورات وطريقتي الأسباب، فالغريق — لو تأخر سقوطه في البحر تأخر الزمان، أو تعجل، تعجل الزمان قبل ذلك، وليس القصد إلا حصول ذلك، وليس لزمان خصوصية ذلك.

وقولنا في القضاء : بالأمر الثاني، وفي الأداء : بالأمر الأول، لأن القضاء واجب بأمر جديد، وهذا يسلم من نقض، وذلك أن شهر رمضان إذا تعذر صومه، فالله تعالى عين ما بعده إلى رمضان وقتاً لقضائه، فيصدق عليه إيقاع الفعل الواجب في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت، كما يصدق على الأداء فإذا قلنا : بالأمر الأول، خرج القضاء، وإذا قلنا : بالأمر الثاني، خرج الأداء، وصدق على القضاء.

ثم اعلم بعد هذا أن القضاء لفظ مشترك، يُقال على معانٍ مختلفة، فيقال : قُضي الفعل، إذا فعل، ومنه : «فإذا قُضيت الصلاة» (70)، وهذا معنى لغوي، ويقال على ما قلناه وحددناه، ويقال على إيقاع الواجب بعد تعيينه بالشروع، ومنه حجة القضاء (71)، وقضاء النوافل بعد الشروع فيها.

ويقال على ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة، مع قطع النظر عن الوقت والتعيين بالشروع، ومنه قضاء المأموم، لأن الركعتين الأخيرتين من العشاء،

(70) سورة الجمعة، الآية : 10

(71) المعروف في كتب الحديث والسيرة النبوية عمرة القضاء، لا حجة القضاء إلا أن يطلق ذلك من باب التجوز، والنظر إلى أن العمرة تشمل على بعض مناسك الحج. والله أعلم، والمراد عمرة القضاء التي أداها النبي ﷺ وصحابته الكرام في السنة السابعة من الهجرة بعد ما حال الكفار دون دخوله إلى مكة وادائه للعمرة في السنة السادسة من الهجرة.

إذا صَلَّيْنَا جَهْرًا فَهُوَ خِلَافُ الْوَضْعِ الشَّرْعِيِّ، وَكَوْنُ اللَّفْظِ مُشْتَرِكًا ثُمَّ يُحَدِّدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ، لَا يَضُرُّنَا وَلَا يَقْدَحُ فِي فِعْلِنَا.

ثُمَّ لَتَعْلَمُ أَنَّ الْعِبَادَاتِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ :

مِنْهَا مَا يُوصَفُ بِالْأَدَاءِ وَالْقِضَاءِ، كَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَرَمَضَانَ، وَمِنْهَا مَا لَا يُوصَفُ بِهِمَا كَالنَّوَافِلِ، وَمِنْهَا مَا يُوصَفُ بِالْأَدَاءِ فَقَطُّ كَالْجُمُعَةِ.

فائدة :

عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ تَعَيَّنَ أَنَّ مَذْهَبَ الْغَزَالِيِّ أَرْجَحُ مِنْ مَذْهَبِ الْقَاضِي فِيمَنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، فَيَضِيقُ الْوَقْتَ لِأَجْلِ ذَلِكَ، ثُمَّ إِنَّهُ عَاشَ إِلَى آخِرِهِ، هَلْ يَصِلُهَا أَدَاءً كَمَا قَالَ الْغَزَالِيُّ، أَوْ قِضَاءً كَمَا قَالَ الْقَاضِي؟ الْأَرْجَحُ مَا قَالَهُ الْغَزَالِيُّ، لِأَنَّ تَعْيِينَ الْوَقْتِ لَمْ يَكُنْ لِمَصْلُحَةٍ فِيهِ، وَإِنَّمَا كَانَ لظَنِّ كَاذِبٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

القاعدة التاسعة (72)

نَقَرَّ فِيهَا صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْأَدَاءِ مَعَ الْإِثْمِ، إِذْ أَشْكَلَ ذَلِكَ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ، وَقَالُوا : كَيْفَ تَكُونُ الْعِبَادَةُ أَدَاءً، وَفَاعِلُهَا آثِمٌ.

وَبَيَانَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ أَرْبَابَ الْأَعْدَارِ يَدْرِكُونَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، بِإِدْرَاكِ وَقْتٍ يَسَعُ خَمْسَ رَكَعَاتٍ فِي الْحَضَرِ بَعْدَ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الصَّلَاةُ مِنْ طَهَارَةٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَوَقَعَ الْإِتْفَاقُ عَلَى أَنَّ مَا خَرَجَ وَقْتَهُ قَبْلَ زَوَالِ الْعِذْرِ

(72) هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ السَّابِعِ وَالسَّتِينَ بَيْنَ قَاعِدَةِ الْأَدَاءِ الَّتِي يَثْبُتُ مَعَهَا الْإِثْمُ، وَبَيْنَ قَاعِدَةِ الْأَدَاءِ الَّتِي لَا يَثْبُتُ مَعَهَا الْإِثْمُ، ج 2 ص 59.

وَقَدْ قَالَ الْقَرَّافِيُّ فِي أَوَّلِهِ : إِعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ قَدْ أَشْكَلَ عَلَى جَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَاسْتَشْكَلُوا كَيْفَ تَكُونُ الْعِبَادَةُ أَدَاءً وَفَاعِلُهَا آثِمٌ. وَسُرُّ الْفَرْقُ فِي ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ أَرْبَابَ الْأَعْدَارِ يَدْرِكُونَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ بِإِدْرَاكِ وَقْتٍ يَسَعُ خَمْسَ رَكَعَاتٍ فِي الْحَضَرِ... الخ. وَعَلَّقَ عَلَيْهِ ابْنُ الشَّاطِئِ فَقَالَ : مَا قَالَهُ الْقَرَّافِيُّ صَحِيحٌ، عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ اصْطِلَاحَ الْفُقَهَاءِ مُوَافِقٌ لِتَحْدِيدِهِ الْأَدَاءَ، وَالْأَفْهَمُ اصْطِلَاحَ اخْتَرَعَهُ، وَمَا قَالَهُ أَيْضًا صَحِيحٌ عَلَى تَسْلِيمِ اصْطِلَاحِهِ، وَلَا مَشَاحَةَ فِي الْاصْطِلَاحِ.

لا يلزم أرباب الأعدار، فدلّ لزوم الصلاطين لهم أن ذلك الوقت وقت أدائهما، ولما كان الأداء إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً كما تقدم، لزم أن يكون الظهر والعصر أداءً في حق كل أحد إلى غروب الشمس، لأننا لما حدّدنا الأداء، لم نحدّه بالنسبة إلى الفاعلين، وإنما حددناه بالنسبة إلى العبادة خاصة، مع قطع النظر عن الفاعل، هل هو صاحب عُذر أم لا، ولا أحد تعرض في حدّ الأداء والقضاء لأحوال المكلف بل للعبادة فقط، فصار الأداء والقضاء تابعاً لكون العبادة في وقتها أم لا، فكان الظهر أداءً إلى غروب الشمس، بناء على صدق حدّ الأداء عليه، ولما كان الشرع قد منع المكلف الذي لا عذر عليه من تأخير العبادة إلى آخر وقتها مطلقاً، كان من لا عذر له مؤدّياً آتماً، أمّا أدائه فلصدق حدّ الأداء، وأمّا إثمه فلتأخيره عن الوقت الذي حدّ له، وذلك آخر القامة.

قلت : أما سبب تعلق الإثم بمن لا عذر له فظاهر، وأمّا أنه مؤدّ لصدق الحدّ عليه فممنوع، فإننا إذا قلنا في الحدّ : إيقاع الفعل في وقته المحدود له شرعاً، فهذا الوقت الممتدّ للغروب قد حدّه الشرع لأهل الأعدار، وما جعله لمن لا عذر له، بل جعل لهم آخر القامة مثلاً، وكون الحدّ لم يعتبر المكلفين ولم يفصل الحد بحسبهم لا يلزمه، وإن لزمه فغفلة منه، فكيف نجعل هذا القدر دليلاً على صحة هذه الدعوى (73)، والله أعلم.

قال شهاب الدين : والأداء مع الإثم يتجه لفريقين : أحدهما من لا عذر له فأخر إلى الوقت المذكور، والثاني الذي أخر إلى آخر الوقت، وقد كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة بعذرٍ واحد، كما قلنا في مسألة القاضي

(73) في نسخة ح : القاعدة، ولعلها أنسب، لأن الكلام في مجال تقرير القواعد الفقهية العامة ومدى صحة تطبيقها على الجزئية، إذ القاعدة الكلية كما يقال في تعريفها : أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته.

والغزالي فإنه آثم مؤدّب، قال : والشافعية تقول باجتماع الأداء والإثم في هذا القسم الثاني، وتمنعه في الأول. قال : ويلزمهم أن يقولوا به في الأول. (74)

قلت : إن كان الإنكار من حيث إن الأداء والإثم لا يجتمعان، فنعم، وإن كان النكير من الوجه الذي أبديناه فلا يلزم، والله سبحانه أعلم وأحكم (75).

القاعدة العاشرة (76)

نقرر فيها حقيقة الواجب الموسع، ليظهر بذلك بطلان ما قيل في الحائض في رمضان : إن الصوم وجب عليه فيه، أو صحته، فنقول :
الواجب الموسع إنما يصدق على ما وقع التكليف به، مرتبطا بوقت، ذلك الوقت أوسع من زمان إيقاع ذلك الواجب إذا أوقعه المكلف، ثم هو لذلك (77)
يصح إيقاعه في كل زمن من أفراد ذلك الزمان المتسع، وهذا، كما الأمر في صلاة الظهر، حيث طُلبَ مِنَّا إيقاعها في زمن طويل، مبدأوه الزوال ومنتهاه آخر القامة.
فإذا كان الأمر هكذا فكيف يصح أن يقال في الحائض : وجب عليها الصوم وجوبا موسعا، وهي لا يصح لها الصوم في رمضان، وهذا قول الحنفية (78).

(74) قال القرافي رحمه الله في هذا الموضوع : وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم، فإنهم قائلون به في الفريق الثاني، فكان يلزمهم في الفريق الأول، ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا. وأنا لم نخالف قاعدة، بل مشينا على القواعد.

ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه، وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا، لأنهم أطلقوا القول فيها، وليس مطلقا على ما زعموا، بل يتعين أن يكون الأداء في كتبهم إيقاع العبادة في وقتها الاختياري، والقضاء إيقاع العبادة خارج وقتها الاختياري أصل، لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك.

(75) وعلق ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله : ما قاله هنا صحيح على ما قرّر. وقال ابن الشاط هنا : قلت : ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت، وليس بنكير أن يطلق القول، والمراد التقييد، وغايته أن نقول : تجنب ذلك في الحدود أكيد. اهـ

(76) هي موضوع الفرق الثامن والستين بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض. ج 2 ص 62.

(77) في نسخة ح : كذلك بكاف التشبيه.

(78) علق ابن الشاط على هذه المسألة فقال : ليس مراد من قال بوجوب الصوم على الحائض أنها مكلفة بإيقاع الصوم في حال الحيض، كيف وقد انفقوا على عدم صحته إن أوقعته، وعلى أنها آثمة بذلك، ولكن مرادهم أنها مكلفة بالتعويض من أيام الحيض التي هي من رمضان الخ...

وكيف أيضا يصح قول القاضي عبد الوهاب : إن صومه واجب عليها، وهي ممنوعة من صومه، بل آثمة إن فعلت، فتكون ماثومةً غير ماثومة بحسب فعل واحد، والأظهر أنه غير واجب عليها صومه لذلك، والذي حمل القائلين بالوجوب أشياء :

أحدهما : عموم قوله تعالى : «فمن شهد منكم الشهرَ فليصمه» (79)، وهذا ليس بظاهر، لأن التخصيص يصرّفه لما تقرر من أنها ممنوعة من صومه، والدليل العقلي أحد ما يتخصّص به العام، وأنها ممنوعة من صومه، معلوم قطعاً في الشريعة المحمدية.

الثاني : كونها تنوي قضاء رمضان.

وجوابه أن النية في الصوم لأبد منها، وأنواع الصوم كثيرة، فلا بد لهذا الصوم من شيء يتميز به لتقع النية كذلك مميّزة له بما تميز به من الخصوصية، وهو ليس بتطوع ولا واجب ابتداءً، ولا نذر ولا كفارة. وسبب هذا الصوم هو ترك رمضان، فأضيف إليه بسبب ذلك ليميز عن غيره، لأن الوجوب تقدم.

وقالوا أيضا : إن القضاء يقدر بقدر الأداء الفائق، فأشبهه قيم المتلفات القائمة مقام الأعيان المتلفّة، فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات، فلو لم يجب شيء، ما قام هذا القضاء مقامه.

والجواب هو ما قلنا في الثاني : أن الصوم بسبب الترك لا بسبب الوجوب، كذلك أيضا يعدّ الترك تعدد القضاء.

قلت : والمسألة ترجع الى أن القضاء لا يكون مرتباً إلا على الوجوب، أو يكون مرتباً عليه وعلى سبب الوجوب. فعبد الوهاب والحنفي رحمهما الله قالا بالأول. وما قاله شهاب الدين وهو الذي ارتضاه الإمام فخر الدين، وكذلك تاج الدين في الحاصل من المحصول وهو الأولى والأظهر، والله أعلم.

(79) سورة البقرة : الآية 185.

القاعدة الحادية عشرة (80)

وأخرتها عما قبلها، وهي في تقرير الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه، ومثلهُ واليه، وكذلك تقرير الواجب الكلي فأقول :

الواجب في الشريعة قد يتعلق الخطاب (فيه) بشيء جزئي وجوبا، كالامر باستقبال الكعبة، وقد يتعلق بأمر كلي وجوباً.

فالواجب الكلي هو الواجب الخيّر (81)، كخصال الكفارة في اليمين، فالواجب القدرُ المشترك من الخصال الثلاث، وله الخيرةُ في تعيين ما شاء

(80) هي موضوع الفرق التاسع والستين بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه ومثلهُ وإليه». ج. 2. ص 67.

قال الإمام القرافي رحمه الله في أوله : فهذه عشر قواعد في الكلي الذي يتعلق به الوجوب خاصة، وهي عشر قواعد، كلها يتعلق فيها الوجوب بالكلي دون الجزئي، وهي متباينة الحقائق، مختلفة المثل والأحكام، فأذكرُ كل قاعدة على حياها ليظهر الفرق بينها وبين غيرها.

ثم قال : إعلم أن خطاب الشرع قد يتعلق بجزئي كوجوب التوجه الى خصوص الكعبة الحرام، والإيمان بالنبي المعين، والتصديق بالرسالة المخصوصة بالقرآن، وقد لا يعين متعلق التكليف، بل يجعله دائرا بين أفراد جنس، ويكون متعلق الخطاب هو القدر المشترك بين أفراد ذلك الجنس دون خصوص كل واحد من تلك الأفراد، وهو المقصود في هذا الفرق، وهو المنقسم إلى عشرة أجناس.

وقد علق الفقيه ابن الشاطب رحمه الله على ما جاء عند القرافي في أول هذا الفرق فقال :

ما قاله من أن الوجوب في هذه القواعد يتعلق بالكلي لا بالجزئي، إن أراد ظاهر لفظه فليس ذلك بصحيح، وكيف يتعلق التكليف بالكلي وهو مما لا يدخل في الوجود العيني، وإنما يدخل في الوجود الذهني ؟ والتكليف إنما يتعلق بالوجود العيني، وإن أراد أن الوجوب يتعلق بالكلي، أي بايقاع ما فيه الكلي، بمعنى ما هو داخل تحت الكلي من غير تعرض لتعيين ما وقع به التكليف فذلك صحيح». اهـ

(81) هي موضوع القاعدة الأولى من القواعد المذكورة يذكر هذا الفرق، ولم يذكر صاحب هذا الترتيب كونه قاعدة كما هي عند القرافي.

منها(82). فالتخيير متعلِّقُ الخصوصات، والوجوبُ متعلقه القدرُ المشترك، فهذا أحدُ ما يتعلَّقُ بهذا القدرِ المشتركِ.

ثمَّ إنَّ فَعَلَ، على ماذا يثاب(83) ؟، إن لم يكن فيها ترجيح فتوابه على الواجب، وهو القدرُ المشترك، وإن كان فيه أرجحُ، فإن فعل الأَدْنَى فتوابه على الواجب أيضا، وإن فعل الأفضلُ أثيب ثواب النذب وثواب الوجوب. ثم إن لم يفعل عوقبَ على ترك الواجب، ولكنه لا يُتصورُ هنا ترك الواجب إلا بترك الجميع، ليس الأمرُ كالفعل، فإنه يأتي بالواجب بواحدٍ منها.

ثم إن برآة الذمة من ذلك أيضا بالقدر المشترك الذي به تعلَّقَ الوجوبُ لا بخصوصية من تلك الخصوصيات، فإن الذمة لم تكن عامرة بشيء من ذلك. ثم نيته أيضا كذلك لا تقع متعلقةً إلا بالقدر المشترك، ولا تتعلق بخصوصية من الخصوصيات، وبه تندفع الشكوك عن هذه المسألة.

(82) هي إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، أو صيام ثلاثة أيام لمن لم يجد القدرة على احدى تلك الخصال الأولى، وهي المشار إليها بقول الله تعالى في الآية التاسعة والثمانين من سورة المائدة في كفارة اليمين : «فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون».

(83) على ماذا يثاب، جملة فعلية طلبية، مُصدَّرة باسم الاستفهام المحرور بحرف الجر، ومقتضى القاعدة النحوية أن تكون هذه الجملة الفعلية المصدرة بالاستفهام مقرونة بالفاء الرابطة بين الشرط والجواب كبقية المواضع الأخرى التي يكون جواب الشرط مقرونا فيها بالفاء، أو بإذا الفجائية، إذا كان الجواب جملة اسمية بالخصوص، وفي ذلك يقول ابن مالك في ألفيته النحوية رحمه الله.

واقرن بفا حتما جوابا لو جعل شرطا لإن أو غيرها لم ينجعل
وتخلف الفاء إذا المفاجأة كان تجد إذا لنا مكافأة

ولعل المؤلف لم يقرن الجواب بالفاء، اعتبارا ورعيا لتقديره لها في الذهن، فكأنها مذكورة في النطق والتعبير، أو يكون التقدير : ثم على ماذا يثاب إن فعل.

وقد جمع بعضهم المواضع السبعة التي يقترن فيها جواب الشرط بالفاء، وذلك في بيت واحد حيث قال :
إسمية، طلبية وبجامد وبما ولن وقد، وبالتنقيس

فإن قيل : القدر المشترك كُلِّي، والكُلِّي لا وجودَ له في الخارج، وإنما وجودُه في الذهن، والمطلوبُ — هاهنا — إيجاد المكلف به في الخارج، وذلك جزئي، فإن كل شيء وُجد في الخارج جزئي، وإذا لم يكن الكلّي متعلق الوجوب بطل أن يكون متعلقَ حُكْمٍ مما تقدّم الثواب أو العقاب أو البراءة أو النية (84)، قلنا : صحيح أنها (85) لا توجد الكلّيات في الخارج مجردة عن الشخصيات، وأما وجودُها في ضمن المعيناتِ فحقٌّ، فمن أعتق الرقبة المعينة فقد أعتق رقبة، وكذلك نقول : زيدٌ إنسانٌ ويصدق، وليس كقولنا : زيدٌ زيدٌ، وما ذلك إلا لأنّ زيدا دَلٌّ على المعنى الشخصي، والإنسان دَلٌّ على المعنى الكلّي، ومحالٌ خروج الانسانية (86) عن وجود زيد مع وجوده، وبالجملة جحدُ كونِ الكلّيات موجودةً في الخارج في ضمن المعيناتِ، خلافُ الضرورة.

القاعدة الثانية :

الواجب فيه، وهذا هو الواجب الموسعُ.
فقد أوجبَ اللهُ تعالى الظَّهرَ من الزوالِ إلى آخر القامة، واختلَفَ العلماء في ذلك على سبعة مذاهب.

(84) هكذا في النسختين : ع، ح : بطل أن يكون متعلق حكم مّا تقدم الثواب، او فيما تقدم الثواب او العقاب او البراءة أو النية.

وعبارة القرافي هنا : «بطل أن يكون متعلق الثواب أو العقاب أو البراءة أو النية ويكون اسم كان ضميرا يعود على الكلّي، فيتم المعنى، وهي تظهر أوضح في الفكر والفهم، فليراجع ج 2 من الفروق. ص 73.

(85) في نسخة أنه. بضمير التذكير، ويكون الضمير بالثانيث عائدا على الكلّيات، وبالتذكير على أنه ضمير شأن، عائد على الجملة بعده، وهي التي تفسره وتوضح معناه، إذ هو احد المواضع التي يعود فيها الضمير على ما بعده وهي المجموعة في قول بعضهم :

وَعَوْدُ مَضْمَرٍ عَلَى مَا بَعْدَهُ لَفْظاً وَرَبْتَهُ فَحَصَّلَ عَدَّهُ
فِي مَضْمَرِ الشَّأْنِ وَرُبُّ وَالبَدَلُ نَعْمَ وَيَسَّرَ وَتَنَازَعَ العَمَلُ

(86) في نسخة ح : الانسان.

وتحريمها أن القائل قائلان : قائل بالوجوب الموسع، وقائل بجحده، والقائلون به، لهم قولان : أحدهما أنه يفتقر الى العزم اذا تأخر، والآخر أنه لا يحتاج الى عزم، والقائلون بجحده، منهم بعض الشافعية قال : يتعلق بأول الوقت، وما يقع بعد ذلك فهو قضاء يسد مسد الأداء، ومستنده أن الوجوب مع جواز التأخير متنافيان. والأصل ترتب المسبب على سببه، وقد وجد السبب، وهو الزوال، فالوجوب أول الوقت.

ويرد عليه أن الإذن في القضاء لتفويت الأداء من غير عذر، خلاف القاعدة المقررة في الشريعة. وبعض الحنفية قال : يتعلق الوجوب بآخر الوقت، وهذا من حيث إن العقاب إنما يترتب على الترك حينئذ، فكان الفعل إن وقع عندهم قبل هذا — يقع نفلاً سد مسد الفرض. ويرد عليه أن أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد.

قلت : قد مضى الفرق بين ما ليس بواجب إذا كان مآله الوجوب، وبين ما ليس مآله الوجوب، فهذا، الرد لا يتمشى، فهو كمسألة التعجيل الزكاة.

وقال الكرخي : الفعل موقوف إذا عجله المكلف، فإن جاء آخر الوقت، والمكلف موصوف بصفات التكليف وقع واجباً، وإلا كان نفلاً.

ويرد عليه أن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضاً ولا نفلاً، ولا يتعين فيه نية لأحدهما، خلاف المعهود في القواعد.

المذهب الرابع، للحنفية أيضاً أن المكلف إن عجل منعه تفجيله من تعلق (87) الوجوب بآخر الوقت، فلا يجزئ نفل عن فرض، ولا يكون موقوفاً، وإلا كان واجباً آخر الوقت.

(87) في نسخة ح : تعليق

ويرد عليه أن رسول الله ﷺ وأصحابه فوّتوا على انفسهم طول أعمارهم خيراً عظيماً، وذلك فرضية التأخير.

المذهب الخامس، حكاه سيف الدين في الإحكام، أن الوجوب متعلق بوقت الإيقاع، أي وقت كان، فسلم (88) من الإشكالات المتقدمة.

ويرد عليه أن شأن الوجوب أن يكون متقدماً، والفعل متأخراً عن الوجوب، وأما كون الوجوب يتبع الفعل فغير معهود من الشريعة، فلم يبق إلا القولان الأولان، والقول فيهما.

والقول أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة، الكائن بين طرفيها، كالواجب الخَيْر، فكأن صاحب الشرع قال: صلّ: إما في أول الوقت وإما في وسطه وإما في آخره. وهذا القول يسلم من جميع الإشكالات الواردة على الأقوال المتقدمة.

غير أن القائلين بهذا القول اختلفوا، هل يحتاج إذا اختار التأخير إلى بدل أو لا؟ فقيل: يحتاج، لأنه إن لم يعزم كان مُعرضاً، والإعراض حرام، وما يندفع به الحرام واجب، وقيل: لا يحتاج، لأنه لا دليل عليه، والقول بشيء لا دليل عليه لا ينبغي.

وأيضاً إذا أتى بالبدل، حقه أن يسقط عنه وجوب الوقت، وذلك باطل. واختار الغزالي طريقة وسطى وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك فلا يوجب عليه عزمًا، وبين من حصل بياله الفعل والترك، فهذا إن لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة، فيجب عليه العزم على الفعل، وهي طريقة وسطى.

فرع مرثب: إذا قلنا بالتوسعة فهل ذلك مشروط بسلامة العاقبة، فإن مات قبل الفعل فقد أضر مختاراً فأثيم، وهو قول الشافعية، أو لا ياثم، لأنه فعل ما

(88) في نسخة ح: يسلم (بالفعل المضارع)، وسلم بالفعل الماضي كما في نسخة ع، وهو كذلك ظاهر.

أذن له فيه، والأصل عدم اشتراط سلامة العاقبة، وهو مذهب المالكية، وهو الصحيح من جهة النظر. (89)

القاعدة الثالثة : الواجب به وهو سبب كالزوال للصلاة، ومِلْكِ النِّصَابِ للزكاة، وما أشبه ذلك، فالمنصوب سببا أبداً — القَدْرُ المُشْتَرِكُ، والخصوصيات ساقطة عن الاعتبار، والله أعلم وأحكم. (90).

القاعدة الرابعة : الواجبُ به ايضاً، ونريد بهذه، الأداة، فإنَّ الباء تكون سببية، وتكون للاستعانة نحو نَجرت بالقَدوم، ولهُ مُثْلٌ. (91)

أحدها : الماء الذي يُتوضأُ به ويغتسلُ فإنه ليس سبباً للوجوب، بل هو أداة يُعْمَلُ بها الفعلُ، وكذلك التراب في التيمم*.

وثالثها : الثوبُ للسترَةِ في الصلاة، والواجب من ذلك ثوبٌ مطلق، وماءٌ مطلق، وترابٌ مطلق، لا ترابٌ معيّنٌ، ولا ماءٌ معيّنٌ، ولا ثوبٌ معيّنٌ.

(89) علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الامام القرافي — رحمه الله — في هذه القاعدة الثانية من أقوال المذاهب التي ذكرها وحكاها، فقال ابن الشاط رحمه الله :
ما قاله القرافي من حكاية المذاهب ورَدَ ما رَدَه منها صحيح، وما مال إليه من تحسين قول الغزالي ليس بصحيح. إنما الصحيحُ أن لا حاجة إلى بدلٍ أصلاً. وما قاله من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، إن أراد الكلي فليس ذلك بصحيح، وإن أراد تعلق الوجوب بفرْدٍ مما فيه المشترك فذلك صحيح. وما اختاره وصححه ونسبَه الى المالكية في مسألة المؤخَّرِ الذي يموت قبل الفعل صحيح. اهـ.

(90) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه القاعدة، ولخصه البقوري فيها، فقال :
ماقاله من ان الله تعالى جعل زوال الشمس سبباً لصلاة الظهر، وجعل مطلق الإلتلاف سبباً لوجوب الضمان، ومطلق النصاب سبباً لوجوب الزكاة صحيح، وقد سبق له هذا مراراً عديدة. وقد كان يحتمل أن يُحتمل ذلك على أن مراده بالقدر المشترك واحد غير معيّن مما فيه المشترك، وأن مراده بالمطلق ذلك ايضاً، لولا أن كثيراً من المواضع التي وقع له فيها ذلك القول يصرح فيها بان القدر المشترك هو الكلي، وهذا لا يمنع من صحة تاويل كلامه بذلك.

(91) عبارة القرافي : الواجب به، وهو أداة يُفْعَلُ بها، فإنَّ الباء كما تكون سببية تكون للاستعانة نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقَدوم، فالواجب به الذي هو أداة الشريعة له مثل الخ.. وفي نسخة ح : تكون للاعانة. والمشهور على الالسنه استعمال كلمة الاستعانة (اي طلب الاعانة على العمل بالأداة).

(*) هو المثال الثاني.

ورابعها : الجِمار في التُّسْكِ أداة لا سببُ الوجوب.
وخامسها : الهدايا، أدواتٌ يُفعلُ بها الواجبُ، وسببُ الوجوب أيامُ النحر
في الضحايا، والتمتع ونحوه من أسباب الهدْي. والقدرُ المشترك هو المطلوبُ فيها
كلُّها (92).

القاعدة الخامسة : الواجبُ عليه، وهو المكلف في فرض الكفاية، فإنَّ
مقتضى الخطاب فيه التعلُّقُ بطائفةٍ غير معيَّنة، بل هو بمطلقِ الطائفةِ الصالحة
لإيقاع ذلك على الوجه الشرعي، وإنما يتعلَّقُ الوجوبُ بالكل، بحيث لا يضيغُ
الواجبُ، وإلا فالمقصود إنما هو طائفة غير معيَّنة.

قلت : إن كان الوجوب متعلقاً بالكل فليس هذا من الكلِّ الواجب عليه،
وإن كان الوجوب متعلقاً بطائفةٍ غير معيَّنة، فهذا يخالف ما مضى لنا في قاعدة
خطاب غير المعيَّن والخطابِ الغير المعيَّن، والله أعلم.

القاعدة السادسة في الواجب عنده، وله مُثَلٌّ :

أحدُها : الحَوْلُ إذا دارَ بعدَ مِلْكِ النِّصابِ، فإن النصاب سببٌ، ودَوْرَانُ
الحول عليه شرط.

وثانيها عَدَمُ المانع، نحو عَدَمِ الدِّينِ في الزكاة، وعَدَمِ الحيض في الصلاة،
والزوالُ سببٌ وجوب الصلاة، ومِلْكِ النِّصابِ سببُ الوجوب في الزكاة.

وثالثها : وجوب التيمم عند عدم الماء، والاسبابُ للصلاة أوقاتها، وأسبابُ
الطهارة الحدَثُ وغيرُ هذا، والكلُّ من المُثَلِّ على السَّوَاءِ في أن الواجبُ القَدْرُ
المشتركُ، فلا اعتبار لخصوص دين ولا لخصوص حيض.

القاعدة السابعة : الكلي المشترك الواجب منه. وله مُثَلٌّ في الشريعة :

أحدُها : الجِنْسُ المخرُجُ منه زكاةُ الإبل غَنَمًا في عدد، وإِبلاً في عددٍ آخر.

(92) علق ابن الشاط على ما جاء في هذه القاعدة الرابعة بقوله : ما قاله فيها صحيح، غير ما في قوله :
القدر المشترك، على ما سبق.

وثانيها : الجنسُ المخرَجُ منه زكاةُ الفطر، وهو الحَبُّ الذي هو غالبُ قوتِ البلد، يُخرَجُ منه صاعٌ، والقدرُ المشتركُ — أيضا — هو الواجبُ في ذلك.

القاعدةُ الثامنة : الواجبُ عنه، وهو جنسُ المولَّى عليه، كالعبدِ والزوجة(93)، فالقدرُ المشترك من ذلك، به تعلقُ الوجوبِ.

القاعدةُ التاسعة : الواجبُ مثله، وله مثالان :

أحدهما : جزاءُ الصيدِ في الحج، فإنه يجبُ إخراجُ مثلِ الصيدِ المقتولِ في الاحرامِ والحرمِ، والمعتبرُ في ذلك مُطلقُ الصيدِ، غزالاً كان أو غيره، فلا يرادُ غزالٌ معيّن، ولا بقرةٌ ولا وحشٌ معيّن.

وثانيهما : المتلفُ المِثْلِيُّ مِنَ المَكِيلَاتِ والموزوناتِ تجبُ غرامةٌ مثله، والواجبُ — أيضا — القدرُ المشترك، لا شيءٌ مُعيّنٌ من ذلك.

القاعدةُ العاشرة : الواجبُ إليه، وله مثلٌ في الشريعة :

أحدها غروبُ الشَّمْسِ في الصومِ، وثانيها هلالُ شوال، فالأولُ يجبُ الصومُ إليه، والثاني يجبُ تتابعُ الصومِ في الأيامِ إليه.

وثالثُها : أواخرُ العِدَّةِ(94) والاستبراءُ والإحْدَادِ في عِدَّةِ الوفاةِ، يجبُ اتصالُ العِدَّةِ والاستبراءِ إلى تلكِ الغاياتِ، وكذلك ما ذكرنا معه، فهذه أيضا(95)،

(93) أي فيجب أن يخرج عن كل فرد منه (أي من المولَّى عليه) صاعٌ في زكاةِ الفطر. ولم يلاحظ الشارعُ خصوص شخص دون شخص، بل مفهومُ الانسانِ الموصوفُ بالصفاتِ التي لأجلها تجبُ عنه زكاةُ الفطر... الخ.

(94) في نسخة ح : العِدَّةُ : (هكذا بالافراد، ومعلومٌ أن جنسِ العِدَّةِ يصدَّقُ بالواحدةِ وبأكثر، وبالأنواع).

(95) في نسخة ح : «فهذه أسبابٌ... الخ. ويحتمل المعنى «فهذه أشياء كما في نسخة اخرى من تونس، والمعنى واضح في جميعها.

الواجبُ القدرُ المشتركُ منها لا شيءٌ معيّنٌ. هنا تمّ ما تحت القاعدة الحادية عشرة من القواعد. (96)

القاعدة الثانية عشرة (97) :

في تقرير أن النهي يدل على الفساد أم لا ؟ فأقول :

قال ابن حنبل باقتضاء النهي للفساد مطلقاً، كان النهي في نفس الماهية أو في أمر خارج عنها. وقال ابو حنيفة بالفرق بين أن يكون النهي في نفس الماهية فإنه يقتضي الفساد، أو في أمر خارج عنها فلا يقتضي الفساد، حتى قال في عقود الرّبا : ثبت ولا تُفسخ، ولكنّه يُردُّ الزائد في مثل ما إذا باع درهما بدرهين، يُقرُّ المِلْكُ في درهم، ويُردُّ الدرهم الزائد. ومالك والشافعي يقولان بالبطلان في مسائل إذا كان النهي في أمر خارج، ويقولان بالصحة في مسائل كذلك. ولُبَيِّنٌ — أولاً — المراد بالنهي في نفس الماهية، وبالنهي في أمر خارج، فنقول :

إن أركان العقد في البيع — مثلاً — أربعة : عوضان، ومُتَعَاقدان، فمتى سلّمت الأركان الأربعة فقد وُجدت الماهية المعتبرة شرعاً، سالمة عن النهي. فالنهي

(96) عَقَّبَ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه القواعد الست المندرجة في هذه القاعدة التي هي موضوع الفرق التاسع والستين، بدءاً من القاعدة الخامسة إلى العاشرة فقال : ما قاله فيها صحيح، غير ما يُشعرُ كلامه من متعلق الحكم بالكلّي فإنه ليس بصحيح على ما تقرر مراراً، بل الصحيح تعلق الحكم بفرد غير معيّن مما فيه المعين المشترك، فإن عَنَى ذلك فمراده صحيح.

(97) هي موضوع الفرق السبعين بين قاعدة اقتضاء النهي للفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء النهي للفساد في أمر خارج عنها. ج. 2 من الفروق، ص 82. ماهية الشيء حقيقته الذاتية وعناصره الأساسية التي يتركب منها، بحيث إذا فقد واحد منها انعدمت حقيقة الشيء في وجودها الكامل. كما إذا قيل في تعريف الانسان وماهيته : هو الحيوان الناطق.

إنما تعلق حينئذ بأمر خارج عنها، ومتى انحزم واحدٌ منها فقد انعدمت الماهية، لأن الماهية المركبة تعدم (98) لعدم جزء منها، كما تُعدم لجميع أجزائها.

ومثال الماهية المعدومة كأن يبيع سفينةً من سفينةٍ خمرًا بخنزير، فالأجزاء كلها فاسدة، وإذا باع رشيدٌ من رشيدٍ ثوباً بخنزير، فالماهية — ايضاً — معدومة لعدم ركن واحد منها، ولاخفاء بمثال الاثنين الباقيين (99)

وأما ما كان سالم الأركان، فكأن يبيع رشيدٌ من رشيدٍ فضةً بفضة، فإذا كانت إحدى الفضتين أكثر — فالكثرة وصفٌ حصل لأحد العوضين، والوصف متعلقٌ النهي دون الماهية، فهذا هو معنى كون النهي في الماهية أو في الخارج.

فأبو حنيفة فرّق، ووجهُ تفريقه أنه يقول :

لو قلنا بالفساد مطلقاً لسوّينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد، ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوّينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد في صفاتها، وذلك غير جائز، فإن التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد، فتعين — حينئذ — أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف، فنقول :

أصل الماهية سالمٌ عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصّحة حتى يردّ نهْي، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصّحة، ويثبت

(98) تُعدم، هكذا في النسختين ع، ح، وكذا في كتاب الفروق، وكان مقتضى الجملة قبله وسياقها أن يقال : تنعدم، وكلنا هما صحيحة وسليمة العبارة والمعنى.

(99) كأن يبيع رشيد من سفينة، ثوباً بنقد، أو يبيع رشيد من سفينة خمرًا بعرض ونحوه. فليتأمل.

للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأول وهو المطلوب، وهذا فقه حسن. (100)

واحتج أحمد بن حنبل رضي الله عنه — بأن النهي يعتمد المفسد، فمتى وردَ نهْيٌ أبطلنا ذلك العَقْدَ وذلك التصرف بجملته، فإن ذلك العقد إنما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف، أما بدونها فلم يتعرض له المتعاقدان بشيء، فبقي على الاصل غير معقود عليه، فيردُّ من يد فابضه بغير عقد، وأطلق أحمد في هذا فأبطل الوضوء بالماء المغصوب، والذبح بالسكين المسروق، لما قلناه، وأما نحن مع الشافعي فتوسطنا بين المذهبين، فقلنا بالفساد لأجل النهي عن الوصف في مسائل دون مسائل.

ولنذكر من ذلك ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : الصلاة في الدار المغصوبة، قلنا نحن والشافعية والحنفية بصحتها، وقال الحنابلة يبطلانها. فنحن نلاحظ أن متعلق الامر قد وجد فيها بكماله مع متعلق النهي، فالصلاة من حيث هي صلاة، حاصلة، غير أن المصلي

(100) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرابي من أول هذا الفرق الى قوله : «وهذا فقه حسن» بقوله : ما قاله القرابي حكاية مذهب وتقريره، وذلك صحيح، غير ما قاله من أن الماهية المركبة كما تُعَدُّم لعدم كل اجزائها تُعَدُّم لعدم بعض اجزائها، فإن ذلك ليس بصحيح، فإنه إذا عُدَّم بعض الأجزاء لم تتركب تلك الماهية، فلا يكون ذلك الجزء المعدوم جزءاً منها إلا بالتوهم، وتقدير أن يكون جزءاً في غير هذا الفرض، أما في هذا فلا، وغير ما قاله من أن ذلك الذي قرره عن أبي حنيفة فقه حسن، فإن لقائل أن يقول : ليس الأمر كذلك، فإن الوصف إذا نُهيَ عنه سرى النهي الى الموصوف، لأن الوصف لا وجود له مفارقاً للموصوف، فيؤول الامر الى أن النهي يتسلط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف، فتكون الماهية على ضربين : عارٍ عن ذلك الوصف فلا يتسلط النهي عليه، ومتّصِفٌ بذلك الوصف فتسلط النهي عليه. اهـ فليتأمل هذا التعقيب للفقهاء ابن الشاط فإنه كلام دقيق وجليل، وهام ونفيس في التحقيق.

جَنَى عَلَى حَقِّ صَاحِبِ الدَّارِ، فَالنَّهْيُ مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجَاوِرِ، وَالْحَنَابِلَةُ مَشْتَوًا عَلَى أَصْلِهِمْ فِي التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْوَصْفِ. (101)

قلت : ذكر شهاب الدين رحمه لله الفرق الثالث والمائة وهو مسألة من مسائل هذه القاعدة، فالأولى أن نذكر ما في ذلك من مسألة فنقول :
إن صيام يوم النحر، قيل فيه : لا ينعقد قُرْبَةً، والصلاة في الدار المغصوبة، قبل فيها : تنعقد قُرْبَةً، فما الفرق ؟

فالجواب أن الصلاة في الدار المغصوبة، النهي فيها متعلق بالصيغة لا بالموصوف، والنهي الواقع في يوم النحر متعلق بالموصوف لا بالصيغة، فكان هذا الفرق صحيحاً على مذهب من يُفَرِّقُ لا على مذهب ابن حنبل، والله اعلم. (102).

المسألة الثانية :

غَاصِبُ الْخُفِّ إِذَا مَسَحَ عَلَيْهِ، عِنْدَنَا صَحَّحْتُ طَهَارَتَهُ، وَمَسَائِلُهُ كَمَسْأَلَةِ
الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ سِوَاءَ بِسِوَاءٍ، وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا الْفَرْعِ

(101) فِي نَسْخَةِ ح : ذَكَرَ شَهَابُ الدِّينِ فِي الْفَرْقِ الثَّلَاثِ وَالْمِائَةِ.. وَمَا فِي نَسْخَةِ ع أَظْهَرَ وَأَسْلَمَ، لِأَنَّهُ يَنْصُ عَلَى الْمَذْكُورِ وَهُوَ الْفَرْقُ الَّذِي هُوَ مَفْعُولٌ بِهِ، بَيْنَمَا فِي الْفَرْقِ هَكَذَا بِحَرْفِ الْجَرِّ، يَبْقَى مَنْصُوبٌ الْفِعْلُ غَيْرُ مَذْكُورٍ وَتَمَامُ الْمَعْنَى مُتَوَقِّفٌ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فَضْلُهُ كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ فِي الْقَوَاعِدِ، عَلَى حَدِّ قَوْلِهِ تَعَالَى : «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ» فَكَلِمَةُ لِأَعْيُنٍ حَالٌ، فَالْحَالُ وَصْفٌ فَضْلَةٌ مُنْتَصِبٌ، مُفْهَمٌ فِي حَالٍ، لَكِنَّ الْمَعْنَى فِي الْآيَةِ مُتَوَقِّفٌ عَلَيْهِ، فَهُوَ رُوحُهُ فِيهَا. فَإِنَّ خَلْقَ الْكُونِ كُلِّهِ، وَخَلْقَ الْكَائِنَاتِ الْحَيَّةِ وَالْمَخْلُوقَاتِ الْعَاقِلَةِ الْمَكْرَمَةِ لِأَمْرِ اقْتَضَتْهُ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ الْبَالِغَةُ، وَمِنَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : «وَمَا خَلَقْتَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

وقوله سبحانه، وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق، وموضوع هذا الفرق عند القرابي هو الفرق بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قُرْبَةً، بخلاف الصيام في أيام الأعياد والجُمُوع منهي عنه.

ج 2، ص 118.

(102) قَالَ ابْنُ الشَّاطِئِ هُنَا مُعْلَقًا عَلَى كَلَامِ الْقَرَابِيِّ فِيهَا : لَمْ يَزِدْ عَلَى حِكَايَةِ الْمَذَاهِبِ وَمُسْتَنَدَهَا، وَلَا كَلَامَ فِي ذَلِكَ.

وبين المُحْرَمِ إِذَا مَسَّحَ عَلَى الخُفِّ، فَإِنَّ المُحْرِمَ مَخَاطَبٌ فِي طَهَارَتِهِ بِالغَسْلِ وَلَمْ يَأْتِ بِهِ، فَلَمْ تَحْصُلْ حَقِيقَةُ المَأْمُورِ بِهِ، وَغَاصِبُ الخَفِّ أَتَى بِحَقِيقَةِ المَأْمُورِ بِهِ، وَلَكِنَّهُ جَنَى عَلَى صَاحِبِ الخَفِّ. (103)

المسألة الثالثة : الذي يصلي في ثوب مغصوب، أو يتوضأ بماء مغصوب، أو يَحُجُّ بِمَالٍ حَرَامٍ، كُلُّ هَذِهِ المَسَائِلِ عِنْدَنَا فِي الصَّحَّةِ سَوَاءً، خِلَافاً لِأَحْمَدَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وَوَجْهُ مَا قَلْنَا أَن المَأْمُورِ بِهِ قَدْ وُجِدَ، وَالْعِلَّةُ فِي المَجَاوِرِ.

فإن قيل : لا نسلّم أن المأمور به حاصل في الطهارة والسترة، فإن ذلك الماء معدوم شرعاً، وكذلك الثوب المغصوب، (للاسترة)، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً، ولا نقول هذا في نفقة الحج، فإنها خارجة عن أركان الحج، بل نفقة الطريق تحفظ حياة المسافر (104)، بخلاف المحرم في الصورتين، صرف فيما هو شرط، فكان الشرط معدوماً.

قلت : نمنع أن الله تعالى أمر بالسترة واشترط فيها أن تكون الأداة مباحة، وكذلك نمنع أنه أمر بالطهارة واشترط في الأداة لها أن تكون مباحة، بل حرم الغضب مطلقاً، وأوجب الطهارة مطلقاً، ولم يقيد أصلاً، فكما يتحقق (105) الغضب وإن قارن مأموراً، يتحقق (106) المأمور وإن قارن محرماً.

فإن قلت : فما الفرق بين هذه المسائل وبين مسائل الربا؟ ولم لا وافقت الحنفية في تصحيح العقد فيها، كما صححت العبادة مع ثبوت النهي في الوصف

(103) قال ابن الشاطب في أول هذه المسألة : ما قاله القرافي في ذلك صحيح إلى منتهى المسألة.

(104) عبارة القرافي رحمه الله : «ولا يمكن أن أقول ذلك في الحج، فإن النفقة لا تعلق لها بالحج، لأنها ليست ركناً ولا صرفت في ركن، بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر، بخلاف المحرم هنا طرف فيما هو شرط، فكان الشرط معدوماً.

(105) في نسخة ح : فكما تحقق (هكذا بصيغة الماضي).

(106) في نسخة ح : تحقق المأمور (كذلك بصيغة الماضي)، ولعل التعبير بالمضارع الذي يقتضي التجدد في كل واقعة ماثلة أظهر، والله أعلم.

دون الأصل في الجميع، فالحنفية طردت أصلها (107) دون المالكية والشافعية؟.

قلت : المستند في ذلك أن تلك الحقائق متعلقات الرضى، والرضى لم يحصل إلا بمقابلة الواحد بالاثنين، فلو صححت العقد في البعض، لنقلت ملك البائع بغير رضاه، ورسول الله ﷺ يقول : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه، وهذا لم تطب نفسه إلا بما يتعلق العقد به، والصُّورُ الأخرُ ليس فيها هذا، فوَقَعَ الفرقُ.

القاعدة الثالثة عشرة (108)

في تقرير أن النهي ينقسم الى خاصٍ وعام، وتبيين حالهما في التنافي أو غيره، فنقول :

لاشكُّ أنه يوجد النهي عاماً، كقوله : « لا تقتلوا النفسَ » وخاصاً، « لا تقتلوا الصيدَ»، ثم إنهما بحسب التنافي أو غيره ينقسمان ثلاثة أقسام :

(1) القسم الاول : أن يتضاداً ويتنافياً، كقوله : لا تقتلوا طلبةَ بني تميم، ولا تُبْقُوا من رجالهم أحداً، فحكم هذا القسم أن يقدم الخاصُّ على العام، فيه جمعٌ بين الدليلين.

(2) القسم الثاني : أن لا يتضاداً، ولا يكون لأحدهما مناسبةٌ يختص بها دون الآخر، كقولك : لا تقتلوا النفسَ، لا تقتلوا الرجال، الصحيح أنه لا يُخصِّصُهُ، إذ هُما من قاعدةٍ ذُكرَ بعضُ العام، وجزءُ الشيء لا يكون مخصّصاً،

(107) أي جعلته مطرداً، ومنطقاً على جميع الحالات والجزئيات والصور الماثلة، بين أن يكون النهي في نفس الماهية فيقتضي الفساد، أو في أمر خارج عنها فلا، كما سبق بيانه في أول القاعدة الثانية عشرة من هذه القواعد الأصولية.

(108) هي موضوع الفرق الثامن والثلاثين بين قاعدة النهي الخاص وقاعدة النهي العام. ج 1، ص 209. وقد علق ابن الشاط على هذا الفرق وما يليه من الفروق الى آخر الفرق السادس والاربعين، فقال : ما قاله القرافي في هذه الفروق كلها صحيح، والله أعلم.

وقيل على الشذوذ : إنَّه يُخَصِّصُه من طريق المفهوم، فإنَّ ذَكَرَ الرُّجَالِ يَقتَضِي مَفهومَه قَتْلَ غَيرِهِم.

القسم الثالث : أن لا يتنافيا، ويكون لأحدهما مناسبة تخصه في متعلقه، وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : كقوله تعالى «حرمت عليكم الميتة» (109) وقوله تعالى : «لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» (110) فيضطرُّ المُحرِّمُ الى أكل الميتة أو الصيد، قال مالك : يأكل الميتة ويترك الصيد، لأنه وإن حُرِّمَ جميع ذلك، إلا أن تحريم الصيد له مناسبة بالإحرام، ومفسدته التي اعتمدها النهي إنما هي في الإحرام، وأما مفسدة أكل الميتة فذلك أمرٌ عام لا تعلق له بخصوص الإحرام، والخاصُّ من (111) المفسد أشدُّ اجتنابا، وهذا في العرف كعدوك الخاص بك، وعدوك من حيث الملة وحذرِك من العدو الخاص ينبغي أن يكون أشدَّ من الذي عاداك لا بخصوصيتك، فإن شغل عدوك الخاص بك يكون أشدَّ من شغل عدوك الآخر بك.

المسألة الثانية

إذا لم يجد المصلي ما يستره إلا حريراً أو نجسا، قال أصحابنا : يصلي في الحريز ويترك النجس، لأنَّ مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة.

فإن قيل : إذا كانت المفسدة العامة، جميع الحالات تعتمها، والخاصة ليست كذلك، فالعامة أولى، والقاعدة أن المفسد إذا تعارضت يُصار لأدناها كما تُقَطَّعُ اليَدُ المتآكلة لبقاء النفس، قلنا : هذا مُسلَّم، أن الأمر هكذا يكون إذا لم يكن للمفسدة تعلق بخصوص الحال، وأما إذا كان لها تعلق به فالأمر كما قلنا.

المسألة الثالثة

وقع في المذهب مسألة مشكلة، وهي : أن من استجار دابة الى بلد معين،

(109) سورة المائدة : الآية 3

(110) المائدة : الآية 95

(111) في نسخة ح : في. ولعل الأورد، أنسب وأظهر في الدلالة على المعنى لأنَّ من بيانية.

فجاءوا بها تلك البلدة متعديا، فإن لربها تضمينه الدابة وإن ردها سالمة، والغاصب إذا تعدى بالغصب في الدابة وردها سالمة لا يكون لربها تضمينه إجماعاً، وغاية هذا المتعدي أن يكون كالغاصب، والغاصب لا يضمن، فكيف كان هذا؟ فردّه بعضُ الفقهاء إلى هذه القاعدة بأن قال: إن النهي عند الغصب نهي عام لا يختص بحالة دون أخرى ولا عين دون عين، وفي قضية الدابة وجد نهي خاص في عين خاصة (112) فإنه لما آجره إلى الغاية المعنية فقد ناه أن يجاوزها، والقاعدة أن النهي الخاص بالحالة المعنية أقوى مما هو عام ولا يتعلق بخصوص تلك الحالة، فهذا فرق ما بين الغاصب والمتعدي، فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد أن لا يضمن المتعدي مع الرد، لقوة النهي في حقه.

قال شهاب الدين رحمه الله: ويرد عليه أسئلة:

أحدها أن القاعدة إنما هي في التعارض ولم يقع هاهنا تعارض، فلم يجتمع نهي الغصب ونهي التعدي فقدّم أحدهما على الآخر، بل انفرد نهي المتعدي وحده في هذه الصورة.

قلت: القاعدة أن النهي الخاص بالحالة المعنية أقوى من النهي العام مطلقاً، وقد وجد في القاعدة المقررة وهي: إذا وجد نهيان فترجح أحدهما بأن كان خاصاً بحالة معينة قبل به (113)، وليس الأمر أن ذلك لا يكون إلا في تلك القاعدة، ولهذا قررناها بأن الحذر من العدو الخاص يكون أشد من الحذر من العدو العام.

قال شهاب الدين: وثانيتها أن النهي الخاص ها هنا نهي آدمي، والنهي

(112) هكذا في النسختين المعتمدتين في المراجعة والتصحيح، والمقابلة والتحقيق، خاص بدون تاء التانيث، ولعل الصواب: خاصة بالتانيث، لأن كلمة عين مؤنثة في جميع مدلولاتها ومعانيها اللغوية والشرعية كما يستفاد من تتبع مواقعها واستقرائها في السياق، وهنا يراد بها مسألة وواقعة خاصة، والله أعلم.

(113) في نسخة ح: قيل به، والمعنى في النسختين يعني تقديمه وقبوله والأخذ به.

العام نَهَى اللهُ تعالى : وَلَا يُرْجَعُ نَهْيُ الْآدَمِيِّ لِأَجْلِ خُصُوصِهِ عَلَى نَهْيِ اللَّهِ
تعالى مع عمومته.

قال : فَإِنْ قُلْتَ : إِذَا نَهَى الْآدَمِيُّ فَقَدْ صَحِبَهُ نَهْيُ اللَّهِ تَعَالَى ، ففِي
الحَقِيقَةِ إِنَّمَا رَجَّحْنَا بَيْنَ نَهْيَيْنِ لِلَّهِ تَعَالَى : أَحَدُهُمَا عَامٌ وَالْآخَرُ خَاصٌّ ، قَالَ : قُلْتَ :
هَذَا كَلَامٌ صَحِيحٌ ، وَلَكِنَّ النِّهْيَ الَّذِي صَحِبَ نَهْيَ الْعَبْدِ هُوَ نَهْيٌ عَامٌّ ، وَهُوَ نَهْيُ
الْعَصْبِ بِعَيْنِهِ .

قلت : لَيْسَ كَذَلِكَ ، بَلِ النِّهْيُ الَّذِي صَحِبَ نَهْيَ الْعَبْدِ هُوَ نَهْيٌ خَاصٌّ
لِلَّهِ تَعَالَى كَنَهْيِ الْعَبْدِ ، غَايَةٌ مَا فِيهِ أَنَّهُ يَسْتَنْدُ إِلَى أُدْلَةٍ عَامَّةٍ دَالَّةٍ عَلَى ذَلِكَ .

قال شهاب الدين رحمه الله : وَثَالِثُهَا أَنَا إِذَا قَسْنَا تَرْكَ الضَّمَانِ فِي هَذِهِ
الصُّورَةِ عَلَى تَرْكِ الضَّمَانِ فِي صُورَةِ الْغَضَبِ كَانَ الْقِيَاسُ صَحِيحًا ، سَالِمًا عَنِ
المُعَارِضِ ، وَلَوْ قَسْنَا هُنَالِكَ الْحَرِيرَ عَلَى النِّجْسِ وَالْمَيْتَةِ عَلَى الصَّيْدِ لِأَدَّى ذَلِكَ إِلَى
مُفْسَدَةٍ ، مِنْ حَيْثُ بَقَاءُ الْمَصْلِيِّ عُزْبَانًا ، وَهَلَاكُ الْمُحْرَمِ بِالْجُوعِ ، فَكَيْفَ سُويَّ بَيْنَ
مَوْضِعٍ لَا مُعَارِضَ لِلْقِيَاسِ فِيهِ ، وَمَوْضِعٍ لِلْقِيَاسِ فِيهِ مُعَارِضٌ .

قلت : هَذَا كَلَامٌ عَلَى قِيَاسٍ لَمْ يَنْدُلْهُ فَارِقٌ ، وَكَيْفَ ، وَالْحَالَةُ الْخَاصَّةُ لَيْسَتْ
كَالْحَالَةِ الْعَامَّةِ ؟ فَعَدَمُ حَمْلِ الْحَرِيرِ عَلَى النِّجْسِ هُوَ الْأَصْلُ ، وَعَدَمُ حَمْلِ الْمَيْتَةِ
عَلَى الصَّيْدِ هُوَ الْأَصْلُ ، وَلَا نَقُولُ : خَرَجَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَنِ الْأَصْلِ لَمَّا يَلِزَمُ عَلَيْهِ
مِنَ الْمُفْسَدَةِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

القاعدة الرابعة عشرة (114)

فِي تَقْرِيرِ الْإِذْنِ الْعَامِّ مِنْ قِبَلِ صَاحِبِ الشَّرْعِ ، وَالْإِذْنِ الْخَاصِّ مِنَ الْمَالِكِ ،
وَبَيَانِ تَرْتِيبِ الضَّمَانِ عَلَيْهِمَا أَوْ عَدَمِهِ ، فَنَقُولُ :

الْإِذْنُ الْعَامُّ مِنَ الشَّارِعِ كَالْإِذْنِ الشَّرْعِيِّ لِلْمَكْلُوفِ أَنْ يَنْقُلَ مِنْ أَسْبَابِ (115)

(114) هَذِهِ الْقَاعِدَةُ هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ الثَّانِيِ وَالثَّلَاثِينَ بَيْنَ قَاعِدَةِ الْإِذْنِ الْعَامِّ مِنْ قِبَلِ صَاحِبِ
الشَّرْعِ فِي التَّصَرُّفَاتِ ، وَبَيْنَ إِذْنِ الْمَالِكِ الْآدَمِيِّ فِي التَّصَرُّفَاتِ فِي أَنْ الْأَوَّلَ لَا يَسْقُطُ الضَّمَانُ ،
وَالثَّانِيُ يَسْقُطُ . «الجزء 1 ، ص 195 .

(115) لَعَلَّهُ : مِنْ أَشْيَاءِ بَيْنَهُ أَوْ مِنْ أَسْبَابِ مِلْكِهِ .

بيته لجهة أخرى منه ما شاء، والإذن الخاص من المالك كإذنه للذي أودع عنده
وديعته أن يحملها في يده لبيته. فإذا ظهر ما بينهما (116) بالمثال فنقول :

الإذن العام لا يسقط الضمان، والإذن الخاص يسقطه. وسير ذلك أن
الحق تعالى تفضل على عباده فجعل ما بين أيديهم ملكاً تاماً لهم، فلا ينتقل عن
ملكهم إلا برضاهم وإذنه، كما أن ما كان لله تعالى صرفاً لا يتمكن العباد من
إسقاطه، بل ذلك بإسقاط الله له، ويتضح الفرق بثلاث مسائل :

المسألة الأولى : الوديعة إذا حملها من ألقيت عنده ليحفظها بيته (117)

فسقطت من يده فانكسرت لا ضمان عليه، لأن مالِكها أذن له في ذلك الحمل
الذي انكسرت به، فلو سقط عليها شيء من يده فانكسرت ضمن، لأن صاحب
الوديعة لم ياذن له في ذلك.

فإن قيل : أذن الله تعالى أن يحمل ذلك الذي سقط على الوديعة، قلنا :

إذن الله هو الإذن العام لا يسقط الضمان، وإنما يسقطه الإذن الخاص.

المسألة الثانية : إذا استعار شيئاً فسقط من يده، أو حمل شيئاً فوقع

عليها (118)، الحكم كالحكم في المسألة المذكورة قبلها.

(116) نسخة ح : ما فيها، والأولى أوضح وأظهر في الدلالة والمعنى العود ضمير التثنية على الإذن العام
والإذن الخاص.

(117) في نسخة ح : فحفظها بيته، والعبارة الاظهر والوضح، والأنسب للمعنى. هي عبارة القرافي
هنا التي تزيد المسألة وضوحاً، فقد قال : الوديعة إذا شالها المودع وحوّلها لمصلحة حفظها
فسقطت من يده فانكسرت لا ضمان عليه، لانه ماذون له بذلك الفعل الذي انكسرت
به...»

(118) كذا في النسختين : ع، ح، ولعل الصواب عليه بضمير التذكير، العائد على الشيء، المستعار إلا أن

يراعى فيه معنى الإعارة أو العارية، وهي الشيء المستعار للانتفاع به ثم ارجاعه لصاحبه على
أصله، وهي في ذلك أشبه بالوديعة من حيث ضرورة الحفاظ عليها الى حين ردها، ومن ذلك
المعنى قول لبيد مشبها لما عند الانسان من مال او متاع يؤول الى الزوال
وما المال والأهلون إلا ودائع ولائد يوماً أن تردّ الودائع

وقيل في ذلك : المال ظل زائل، وعارية مستردة، ولذلك امر الله الانسان بالإنفاق يكون عنده من
المال في وجوه البر والخير والاحسان فقال تعالى : « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه، فالذين آمنوا
منكم وأنفقوا لهم أجرٌ كريم. »

المسألة الثالثة : إذا اضطرَّ إلى طعام غيره فأكله في المخصصة جاز، وهل يضمن له القيمة أم لا ؟ قولان : أحدهما لا يضمن، لأن الدفع كان واجبا على المالك، والثاني يجب، وهو الأشهر، لأن إذن المالك لم يوجد، وإنما وجد إذن صاحب الشرع، فانتفى الإثم لذلك، (119) لا الضمان، وأيضا فإن المالك إذا دار زواله بين المرتبة الدنيا والعليا فبالدنيا أولى، وذلك بأن يعطيه بثمان (120) استصحابا للملك بحسب الإمكان.

القاعدة الخامسة عشرة (121)

نقرر فيها المندوب الذي يقدم على الواجب والمندوب الذي لا يقدم على الواجب.

إعلم — أولاً — أن الغالب تفضيل الواجب على المندوب، هذا من حيث الجملة، لقوله عليه السلام — عن الله تعالى : «ما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضتُ عليه» (122)، وأيضا فالمصالح والمفاسد تختلف، وبحسب اختلافها يختلف الأمر والنهي في القوة وعدم القوة.

(119) في نسخة ح : بانتفاء الإثم لذلك الضمان، بالمصدر، والأولى أظهر لأن انتفاء الإثم مرتب عن إذن الشرع ومُسَبَّب عنه.

(120) في نسخة ح : بأن نعطيه بنون المضارعة، وصيغة الباء أنسب، لأن الاسم الظاهر الذي يعود عليه الضمير، يعتبر من قبيل الغائب كما هو معروف في قواعد النحو، وأساليب الخطاب. وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي في أول هذا الفرق إلى قوله في المقارنة بين الحفاظ على فضيلة الجماعة، وفضيلة الوقت أثناء الجمع بين المغرب والعشاء ليلة المطر، وتقديم مراعاة الأولى على مراعاة الثانية فقال ابن الشاط هنا : ما ذكره وقرره هنا صحيح كما قرر. اهـ.

(121) هي موضوع الفرق الخامس والثمانين بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب. ج 2 ص 122.

(122) أصله حديث قدسي صحيح. ونصه : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : إن الله تعالى يقول : من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لآعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه.»

هذا هو الغالب الكثير، ولكنه جاء في الشريعة الاسلامية أشياء هي اكثر مصلحة، وأعظم ثوابا، وحكمها النذبية، فقدم فيها المندوب على الواجب من حيث كثرة الثواب وقتته، وذلك في سبع صور :

الصورة الأولى : إنظار المعسر بالدين واجب، وإبرأؤه منه مندوب إليه، وهو أعظم أجراً من الإنظار، لأن مصلحته أعظم، إذ من أبرأ فقد أنظر، فإن معنى الإنظارِ عدمُ المطالبة في الحال. (123)

الصورة الثانية صلاة الجماعة مندوب اليها، وهي تفضلُ صلاة الفذ بسبع

(123) الانظار بالظاء المشالة، مصدر الفعل الرباعي أنظره إذا أخره وأمهله في أمر. والمراد إمهال المدين والإفساح له في أجل أدائه للدين، والتوسعة عليه بذلك إلى حين يُسره وتمكنه من القدرة على الأداء وردّ الدين إلى صاحبه.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة مما ذكره البقوري، فقال : ما قاله القرافي في ذلك غير مسلّم ولا صحيح، بل الإنظار أعظم أجرا من جهة أنه واجب، والقاعدة أن الواجب أعظم أجرا من المندوب، بدليل الحديث المتقدم (وهو الحديث القدسي السابق المتضمن لأفضلية التقرب إلى الله بأداء الفرائض أولا، ثم بأداء ما تيسر وأمكن من النوافل ثانيا، ولا معارض له.

وما استدل به من قوله تعالى : «وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرَ لَكُمْ» نقول بموجبه، ولا يلزم منه مقصوده. وما قاله من أن مصلحة الإبراء أعظم، لاشتتاله على الواجب الذي هو الانظار، ليس بصحيح، لأن الإنظار تاخير الطلب بالدين، وهو مستلزم لطلب الدين بعد، والإبراء إسقاط بالكلية، وهو مستلزم لعدم طلبه بعد، فكيف يصح أن يكون ما يستلزم عدم الطلب متضمنا لِمَا يستلزم الطلب. اهـ.

قلت : ويظهر أن ما قاله ابن الشاط سليم، لأنه المستفاد من الآية الكريمة «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون»، ولقول النبي ﷺ : من أنظر معسرا ووضع له أظله الله يوم القيامة تحت عرشه حيث لا ظل إلا ظله، رواه الامام الترمذي، وصححه رحمه الله عن أبي هريرة رضي الله عنه، فإنظار المدين مطلوب، وإبرأؤه واعفاؤه من الدين مرغوب ومندوب، وهو خير ثوابا وأعظم أجرا، والله أعلم.

وعشرين درجة، فدل ذلك على أن مصلحته عند الله أكثر من مصلحة الواجب. (124)

الصورة الثالثة : الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خير من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام. والمراد التفضيل بالمشوية كما في الجماعة مع الانفراد، وقد فضلَ المندوبُ الواجب، وذلك يدل على أن الصلاة في ذلك المكان أعظم عند الله سبحانه وتعالى. (125)

الصورة الرابعة : الصلاة في المسجد الحرام أفضل من ألف ومائة صلاة في غيره. (126).

(124) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه الصورة والمسألة الثانية ولخصه البقوري، فقال (اي ابن الشاط : ليست الجماعة منفصلة عن الصلاة، بل الجماعة وصف للصلاة، فضلت به على وصف الانفراد، فصلاة المكلف اذا فعلها في جماعة وقعت واجبة، واذا فعلها وحده وقعت كذلك، غير أن أحد الواجبين أعظم من الآخر، ولا ينكر مثل ذلك. ثم قال : «وأما أن يقال : إن صلاة الظهر — مثلا — اذا أوقعها المكلف في جماعة، فكونها صلاة ظهر هو الواجب، وكونها في جماعة هو المندوب، فليس ذلك بصحيح بوجه، لأن كونها في جماعة ليس منفصلا عن كونها ظهراً، بل هي ظهر، وهي في جماعة، اهـ. (125) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة بقوله : إن كانت الصلاة التي تصلى في مسجد النبي ﷺ واجبة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها اذا صلّيت في غيره، وإن كانت نافلة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها اذا صلّيت في غيره. اهـ.

وكذا الامر بالنسبة للمسجد الحرام. قلت : ويؤخذ هذا الملاحظ ويستفاد من قول النبي ﷺ : صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه. حيث ورد فيه ذكر الصلاة نكرة اسم جنس، وهي بذلك تشمل الفريضة والنافلة وتصدق عليهما معا.

(126) كذا في النسختين ع، وح وغيرها، وكذا في هذه المسألة في كتاب الفروق حيث قال القرافي : «الصلاة في المسجد الحرام أفضل من ألف صلاة ومائة صلاة في غيره، كما خرج الثقات : ابن عبد البر وغيره)، ونصوص الاحاديث الواردة في فضل المسجد الحرام والمسجد النبوي هي : «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في هذا»، وفي رواية اخرى : وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة الف صلاة فيما سواه».

وعبارة الفروق لا تؤدي نفس المعنى المنصوص عليه في الحديث كما هو ظاهر عند التأمل، إلا بشيء من التأويل للعبارة وحملها على ما يدل عليه الحديث من الأفضلية بمائة الف صلاة لا بألف ومائة كما قد يتبادر الى الذهن من العبارة.

الصورة الخامسة : الصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة.
الصورة السادسة : الصلاة بِسِوَاكِ خَيْرٌ من سبعين صلاة بغير سِوَاكِ.
الصورة السابعة : الخشوع في الصلاة مندوب إليه.
وحيث كان هذا فأقول :

المصالح مَتَى عَظُمَتْ كانت مقدّمة، سواء كان ذلك ندبا او واجبا. فإذا رأينا ندبا مقدما فما ذاك إلا لأن المصلحة فيه أعظم، وإذا رأينا واجبا مقدّما فذلك أيضا لذلك المعنى.

فالشأن في الشريعة التقديم بقوة المصلحة، والغالب أيضا أن ما عَظُمَتْ مصلحته أن يكون حكمه الوجوب، وما قصر عن ذلك أن يكون ندبا.

قلت : المثالان الأولان ظاهر فيهما ما ذكره بِحَسَبِ بادئ النظر لا بحسب التحقيق، والمثالان الأخيران بعيدان من ذلك غاية، فإن الصلاة بسواك مع الصلاة بغير سواك، ما وقع التفضيل بين واجب وندب، وإنما وقع بين صلاتين متساويتين في الحكم، فرض (127) الوجوب أو غيره، وزادت الواحدة بالسواك، والسِوَاكُ هو المندوب، وليس في السواك مفاضلة، وكذلك حديث الخشوع، والصور الآخر فيها نظراً، بل ليس ظاهراً (128)، إلا في المثال الاول فقط.

وأما صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ فلا، فإن التفضيل ما وقع إلا بين واجبين، وأحد الواجبين زاد على الآخر بانضمام مندوب إليه.

(127) في نسخة ح : فرضية (بالمصدر الصناعي كما يقول النحاة في مثل هذه الصيغة)
(128) في نسخة ح : بل ليس ظاهراً، ولعله : ليس بظاهر كما في نسخة أخرى، فسقطت الباء من خبر ليس في النسخ، وهي تزداد في خبرها اطراداً، كما في قوله تعالى : «أليس الله بأعلم بالشاكرين»، وقوله سبحانه : أليس الله بكاف عبده»، وقوله جل علاه : «أليس الله بأحكم الحاكمين» وكذلك بعدما، كما في قوله تعالى : «وما الله بغافل عما يعملون» وقوله سبحانه : وما ربك بظلام للعبيد... وقد قرر ابن مالك هذه القاعدة في بيت من الفيته في النحو، فقال :
وبعدما وليس جرّ الباء الخبر
وبعد لا ونفي كان قد يُجرّ
والمعنى : ليس ما ذكر القرافي في هذه الصور ومسائله من التوجيه ظاهراً، والله أعلم.

قال شهاب الدين رحمه الله : ومما قُدِّم فيه فعل المندوب على الواجب في الشرع، الجمع للمطر، والجمع بعرفة، وترك الجمعة بعرفة (129).

وبيان ذلك أنه لما كان المطر والطين والظلمة كان إن بقي الأمر بالخروج للصلاة في العتمة لحقت المشقة الناس، والشريعة جآت برفعها، وكان فيها مع ذلك حفظ الواجب، وهو إيقاع الصلاة في وقتها، وإن قيل لهم : لا تخرجوا إليها لأجل المشقة، فإما أن يقال لهم : صلوا أفرادا في بيوتكم، وتفوتهم فضيلة الجماعة وذلك مندوب، وإما أن يقال لهم : صلوا الآن مجتمعين، فيحفظ عليهم المندوب، وفي ذلك تضييع الواجب الذي هو أداء الصلاة في وقتها كما كان، فكان تقدما للمندوب على الواجب، وكذا الامر أيضا بعرفة، ترك فيه الواجب، وهو إيقاع الصلاة في وقتها، ليحصل اتصال الجمع بالذكر، وذلك مندوب إليه، وكذلك ترك الجمعة بها (أي بعرفة) من حيث إن الظهر بها يُصَلَّى سِرًا لا جَهْرًا، وهذا أسكت

وأما حديث الخشوع، فالمراد به الحديث الصحيح الذي أورده الامام القرافي في الكلام على الصورة والمسألة السابعة المتعلقة بالخشوع في الصلاة، وهو قول النبي ﷺ : إذا نُودِيَ للصلاة فلا تاتوها، وأنتم تسعون، وأتوها وعليكم السكينة والوقار، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاتموا، وروي : وما فاتكم فاقضوا». قال القرافي حاكيا عن بعض العلماء : إنما امر ﷺ أصحابه وأمته بعدم الإفراط في السعي لأنه اذا قدم على الصلاة عقب شدة السعي يكون عنده انهيار وقلق يمنعه من الخشوع. اهـ. وعلق ابن الشاط على ذلك بقوله : لا يتعين ما قاله ذلك العالم، بل لإقائيل أن يقول : إن الامر بالسكينة انما كان، لأن ضدها المنهي عنه، الذي هو شدة السعي شاغل للبال، مُنافٍ للحضور (أي حضور البال) الذي هو شرط في صحة الصلاة بحسب الوسع... فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدل على تقديم مندوب ولا تفضيله على واجب، بل فيه النهي عن التسبب في الإخلال بشرط الواجب الذي هو حضور البال، وحضوره شرط في الخشوع، والله أعلم.

(129) أورد الامام القرافي رحمه الله هذه المسائل، وذكرها في أول الفرق الخامس والثمانين، وفصلها وبسطها بسطا واضحا شافيا، وهو ما اختصره الشيخ البقوري في ذكره لها هنا. وقال في ذلك : إن الجمع بعرفة ترك فيه واجبان : أحدهما تاخير الصلاة لوقتها وهي العصر، فتصلى مع الظهر مع إمكان الجمع في تحصيل مصلحة الوقت ودفع الضرر. وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسائل بأن ما قاله في ذلك صحيح لا باس به.

مالك أبا يوسف حيث نازعه أن الجمعة لا تُصَلَّى. (130) وأيضاً، فالخطبة ظاهرٌ منها أنها لعرفة لا للجمعة.

فأجاب لِمَ كان ؟ فقال : أما يوم عرفة فالجمعة لم تكن فيها، لأنه جُعِلَ للنادر حكم الغالب، والغالبُ لا جمعة عليه، إذ هم مسافرون، فليس في ذلك تركُ الواجب.

وأما تركُ تأخير العصر إلى وقتها فلضرورة الإقبال على الله تعالى في ذلك اليوم أن يتصل، لأنه يوم عظيم لا يُوصَلُ إليه إلا بالمشقة العظيمة، فكانت مصلحة ذلك الإقبال أن يحصلَ أعظمُ من الوقت.

وأما تقديم الجمع ليلة المطر فذلك لأن مصلحة الجمع الذي هو مندوب أعظم عند الله من مصلحة الوقت، وذلك أفضل، لقوله ﷺ : تفضلُ صلاةُ الجماعة صلاةَ الفذ بسبع وعشرين درجة، وقد تقدمت الصورة المذكورة.

وهذه القاعدة يظهر أن كثرة الثواب وقتله قد تُعرف بكثرة المصالح وقتها، وتُعرف أيضاً بكثرة الفعل وقتله، وتُعرف أيضاً بجهد الفعل ويسارته، وقد يختلف باختلاف المقاصد، والمقاصد تتفاوت غاية، وقد يوجدُ خلافُ هذا كتفضيل

(130) ذكر القرافي رحمه الله هذه المسألة بشيء من البيان، والتفصيل، فقال :

لما حج هارون الرشيد ومعه أبو يوسف، واجتمعا بمالك في المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام وقع البحث في ذلك، فقال أبو يوسف : إذا اجتمع الجمعة والظهر يوم عرفة قدمت الجمعة لأنها أفضل وواجبة قبل الظهر مع الإمكان. قال له مالك : إن ذلك خلاف السنة، وقال له أبو يوسف : من أين لك ذلك وأنه خلاف السنة، فإن رسول الله ﷺ صلى بالناس ركعتين، قبلهما خطبة، وهذه هي صلاة الجمعة ؟ فقال له مالك : جهر فيهما أو أسر ؟ فسكت أبو يوسف، فظهرت الحجة لمالك بسبب الإسرار، رضى الله عنهم أجمعين. لأن الجمعة جهرية، فلما صلى عليه السلام ركعتين سراً دل ذلك على أنه صلى الظهر سفرياً وترك الجمعة، والخطبة ليوم عرفة لا ليوم الجمعة، لأن عرفة، إنما خطبته لتعليم الناس مناسك الحج، كانت في يوم الجمعة أو لا. اهـ.

قلت : وهذه المناظرة والمحاورة نموذج للمناظرات العلمية الهادئة، والمحاورات الرزنية النافعة التي كان العلماء يتبادلونها بالحجة والمنطق للوصول إلى الحقيقة والصواب والإقناع والافتناع. رحمه الله.

القصر على الإتمام، وتفضيل تكبيرة الإحرام على غيرها من التكبيرات، وتفضيل قرآنة أم القرآن في الصلاة عليه في غير الصلاة، ولله أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهذه قاعدة أدرجتها في هذه التي هي القاعدة الخامسة عشرة. (131)

(131) القاعدة المدرجة هنا هي موضوع الفرق السادس والثمانين بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب، وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب، ج 2 ص 131.

وقد ذكر القرافي رحمه الله قبل هذا الفرق في معرض إجابته عن الأسئلة الشائكة حول الجمع ليلة المطر، والجمع بعرفة، وترك صلاة الجمعة يوم عرفة، بيانا وتوضيحا فقال : إن المندوبات قسمان : قسم تقصُرُ مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب، فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخاصة والراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخاصة أو الراجحة حتى يكون أدنى المصالح يترتب عنه الثواب، ثم تترق المصلحة والندب وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه أدنى رتب الواجبات، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات ثم تترق المفاسد والكرهات في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات تليه أدنى رتب المحرمات، هذا هو القاعدة العامة (وهو القسم الأول من المندوبات).

ثم إنه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابها أعظم من ثواب الواجبات، وذلك يدل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات، لأن الأصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها. ألا ترى أن ثواب التصديق بدينار، أعظم منه بدرهم، وأن سدّخلة الولي الصالح أعظم من سدّخلة الفاسق الطالح، لأن مصلحة بقاء الولي والعالم لنفسه وللخلق أعظم، هذه هي القاعدة العامة في غالب موارد الشريعة.

ثم إنه قد وقع في الشريعة مواضع مستوية في المصلحة، وأحدها أكثر ثوابا، كقرآنة الفاتحة في الصلاة وغيرها، والتصديق بشاة أو دينار في الزكاة، وفي غيرها من صدقة التطوع.. الخ وهو في الشريعة قليل، ولله تعالى أن يفضل أحد المتساويين على الآخر أهـ.

وعلق ابن الشاط على كلام القرافي هنا، فلم يسلم ولم يصحح القول بوجود مندوبات أفضل من الواجبات، ولا باعتبار ثوابها أكثر من الواجبات، وسلم وصحح القول بمساواة التصديق بدينار أو درهم في صدقة الزكاة والتطوع بشرط استواء حال المتصدق والمتصدق عليه، كما لم يسلم باستواء قرآنة الفاتحة في الصلاة وغيرها، وسلم وصحح القول بان لله أن يفضل أحد المتساويين على الآخر بإرادته وفضله.

في تبين أن القضاء يجب بالأمر الأول أو بأمر جديد ؟

على أننا قدمنا في القضاء حيث حددناه، أنه يجب بأمر جديد، ولكننا نبسط الكلام على ذلك هنا، فنقول :

ذهب بعض الأصوليين إلى أنه يجب بالأمر الأول، والأكثر منهم إلى أنه يجب بأمر ثان. فمن قال بالأول، قال : إن الامر بالعبادة في وقت معين أمرٌ بشيئين : أحدهما الأمر بالعبادة، والآخر تخصيصه بالزمان، فإذا ذهب أحد الجزئين ينبغي أن يبقى الامر الآخر، وهو طلب العبادة، قال شهاب الدين — هنا — : لأن القاعدة أن إيجاب المركب يقتضي إيجاب مفرداته.

قلت : إن كان المراد أن من ضرورة وجود المركب أنه لا يكون إلا بوجود كل جزء من أجزائه، فإذا أوجب إيجاد المركب فقد أوجب إيجاد كل جزء، فنعم، وفرق بين تعلق الوجوب بكل فرد من الأفراد حالة الاشتراك، وبين تعلقه بكل فرد حالة الانفراد. هذه ما وجبت قط، ولا لزمت من حيث إيجاب المركب، وإلا لزم — إذا قلنا : إضرب زيدا العاقل — أن يكون أمراً بضرب زيد غير العاقل وبضرب زيد العاقل، فإن التقييد بالصفات كالتقييد بالظروف بلا فرق، وإذا كان الامر هكذا، ففضية القضاء يجب بالأمر الأول او بالأمر المجدد لا نسبة بينها وبين أن إيجاب المركب يقتضي إيجاب مفرداته، حتى يحتاج الى الفرق بين القضيتين.

ولنرجع الى مسألة القضاء.

قال شهاب الدين : وإذا كانت الأوقات المعينة إنما خصصت بالعبادة لأجل مصالح فيها دون غيرها، كان الاصل أن لا يجب الفعل في غير ذلك الوقت،

(132) هذه القاعدة أدرجها شهاب الدين القرافي في الكلام على فرق سابق، هو الفرق السادس والستون في كتابه الفروق، بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف بالأداء. ويَعْدُه بالقضاء ويَبين قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالأداء، ولا بعده بالقضاء، والتعيين في القسمين شرعي. وتوسع فيها، ولم يتحدث عنها في فرق خاص بها، فليراجعها من أراد التبسط في ذلك. ج 2، ص 56-57.

لأنه عَرِيٌّ عن المصلحة، لِأَن تخصيص ذلك الوقت بذلك أفهَمَنَا ذلك حتى ياتي من الشرع أمرٌ بالفعل في غيره، فنعلم — حينئذ — أن المصلحة في فعل ذلك الفعل في الوقتين، ولكن الوقت الأول أعظم مصلحة، والثاني دونه فيها، فهذا وجهُ من قال : يجب بأمرٍ جديد، وهو الأظهر، والله أعلم.

قلت : ويُعْضده ما جاء، حيث قالت امرأة لعائشة — رَضِيَ اللهُ عَنْهَا — ما لَنَا نقضي الصوم ولا نقضي الصلاة ؟ فقالت لها : أحرورية أنت ؟ كُنَّا نُؤمِّرُ بقضاء الصوم، ولا نُؤمِّرُ بقضاء الصلاة(133).

القاعدة للسابعة عشرة(134)

نقرر فيها أن النهي لا يصح مع التخيير، وأنه يخالف الأمر في هذا، فإنه يصح مع التخيير كما تقدم.

وبيان ذلك أن النهي عن حقيقة ذات أفرادٍ كالنهي عن الخنزير لا يصح الامتثال لهذا الامر إلا بترك كل فرد من أفراد تلك الحقيقة. ومتى ترك أفرادا وفعل ذلك بحسب فردٍ منها، فما وقع الامتثال لهذا المعنى، فلأجل هذا كان التخيير مع النهي محالا ولا يصح، وهو جمعٌ بين النقيضين.

ولما كان الامر بحقيقة ذات أفراد كالأمر بالكفارة يمتثل المخاطب ذلك بإدخال فردٍ من الافراد، من حيث إن الحقيقة المطلوبة التي هي الكفارة — لَمَّا طُلبت منه — قد أتى بها إذا أتى بفردٍ فصح الأمر مع التخيير، وفي النهي ما أتى

(133) حديث صحيح أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم وغيرهما رحمهم الله. والمرأة السائلة اسمها مُعَاذَة. والحرورية نسبة الى حروراء، وهي بلد قريب من الكوفة، اجتمع فيها الخوارج عن علي ومعاوية، ثم إنهم يقولون بقضاء الصلاة والصوم، ووجوبهما على الحائض، فأفادتها عائشة رضي الله عنها أن المرأة مأمورة بقضاء الصوم، وغير مطالبة بقضاء الصلاة التي فاتتها ايام الحيض.

(134) هي موضوع الفرق السابع والاربعين بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير، وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير» ج 2 ص 4 .

بالحقيقة المطلوبة منه إلا اذا لم يات بفرد من الأفراد، فمن المعلوم البين أن فاعل
الاحصُّ فاعِلُ الأعم، وإذا كان كذلك فلا سبيل الى الخروج عن العهدة في النهي
إلا بترك كل فرد، والتخيير مع النهي عن الترك محال عقلاً (135).

فإن قيل : قد وقع النهي عن الأختين، وُحِيرْنَا في إحداهما لا بعينها، وكذلك
البنْتُ مع الأم، قلنا : لم يقع النهي — هنا — عن المشترك بين الأفراد وُحِيرْنَا في الأفراد
كما قلنا في خصال الكفارة، بل نُهَيْتَا — هنا — عن الجَمْع، وهذه الحقيقة التي هي
الجمعُ بين الأختين، تُفقد لفقْد جُزءَيْهَا معاً، وهما الاختان، وتُفقد لفقْد الواحدة
منهما، فيخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها كذلك، لأن التخيير وقع في شيء من
ذلك، والله أعلم.

القاعدة الثامنة عشرة (136) :

في تقرير التخيير بين أشياء لا يقتضي التسوية بينها ولا بد، بل قد يكون
ذلك وقد لا يكون.

فالتخيير الذي يقتضي التسوية كالتخيير في خصال الكفارة، والتخيير الذي
ليس معه التسوية كتخيير صاحب الدين بالنظرة والإبراء، وهما غير متساويين، لأن
نظرة المعسر تجب، وإبراءه مندوب إليه، ومثل هذا قوله تعالى : «يا أيها المزمل قم الليل

(135) علق ابن الشاط على جاء عند القرافي في اول هذا الفرق 47، فقال : قوله : ان الامر في خطاب
الكفارة متعلق بأحدها صحيح، وقوله : الذي هو قدر مشترك بينها، ليس بصحيح، فإنه ليس
مفهوم أحد الامور إلا واحدا منها مبهماً غير معين، لا الحقيقة المشتركة فيها، ولو تعلق الوجوب
بالحقيقة من حيث هي تلك الحقيقة للزم شمول الوجوب لكل شخص مما فيه تلك الحقيقة،
وليس إلا فرد كذلك — وقوله : ليصدق على كل واحد منها (اي لصدق المفهوم الذي هو قدر
مشترك بين خصال الكفارة)، لا يلزم من ذلك أن يُراد به الحقيقة المشتركة فيها.

والمشترك هو متعلق الامر ولا تخيير فيه، يقول القرافي : والخصوصيات هي متعلق التخيير ولا
وجوب فيها. قال ابن الشاط عن كون الخصوصية هي متعلق التخيير : ذلك صحيح إن أراد
من حيث تعين كل واحد منها، وإن اراد أنها متعلق التخيير من حيث دخولها تحت المشترك فلا.
(136) هي موضوع «الفرق الثامن والأربعين بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية، وبين قاعدة التخيير
الذي لا يقتضي التسوية بين الأشياء المخير بينها». ج. 2 ص. 8.

إلا قليلا نصفه أو أنقص منه قليلا أو زد عليه» (137) ف قيل في تفسيره : خَيْرٌ بين قيام نصف الليل وثلثه وثلثيه، فثَلثُهُ أو نَقَصُ منه قليلا، وثلاثه : «أو زد عليه»، والثلث واجبٌ، وذلك (138) كما قالت عائشة رضي الله عنها : كان قِيَامُ الليل واجبا ثم نُسَخَ، والنصف والثلثان مندوبان، فقد خَيْرٌ بين المختلفات في الحكم. وكذلك ايضا : ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾ (139) خير بين القصر في السفر والإتمام، والركعتان واجبتان جزما، والزائد ليس بواجب، وهذا يُردُّ على من يقول : التخيير لا يقع إلا بين المتساويات، بل هو كما قلنا. والضابط في الفرق أن التخيير إذا وقع بين المتباينين فإنه لا بد من التساوي بينهما، كما في خصال الكفارة، وبين جزءٍ وكلي أو أكثر أو أقل لم يقع التسوية، والله أعلم.

ثم المتباينات إذا وقع التخيير بينها، إن كان قد تباينت بالأجناس كما قلنا في خصال الكفارة فذلك المسمى بالواجب الخير، وإن كانت قد تباينت لا بالجنس، بل هي داخلة تحت جنس واحد، فلا يسمى هذا بواجب مخير، وهذا راجع الى الاصطلاح. فالعق يكون بأمة وبعبد، والعبيد يتشابهون، والإماء كذلك، وللمكلف الخيرة في ذلك كله، ولكنه لا يسمى مخيراً من هذا الوجه، وإما يسمى مخيراً إذا

(137) سورة المزمل، الآيات : 1، 2، 3.

(138) في نسخة ح : لَمَّا (الظرفية)، وعلق ابن الشاط على ما جاء عند القراني هنا وتضمنته هذه القاعدة فقال : لو كان المشترك متعلق الوجوب لوجب الجميع، بل متعلق الوجوب واحد غير «معين»، والخصوصيات من عتق وكسوة وإطعام هي متعلق التخيير، وحكم كل خصلة حكم الأخرى، وهذا صحيح، لا ما قاله القراني من كونها أموراً متباينة» ثم قال ابن الشاط : ليس الثلث (أي قيامه) واجبا من حيث هو ثلث، ولو كان ذلك لكان واجبا معينا، وليس النصف والثلثان مندوبين، ولو كان ذلك لجاز تركهما مطلقا، وليس كذلك بل لا يجوز تركهما الا عند قيام الثلث.

(139) وقع في النسختين معا : «لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة». والصواب : «فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» وهو ما في كتاب الفروق : وأول الآية قوله تعالى : ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا﴾ سورة النساء الآية 101. وهذه الآية الكريمة اصل في سنة قصر الصلاة للمسافر، وكذا ما ورد فيها وثبت من السنة القولية والفعلية عن النبي ﷺ.

كانت الأفراد ترجع الى أجناس متباينة، كالعتق والإطعام والكسوة، وهذه قاعدة أدرجتها في التي قبلها، لا كما فعل شهاب الدين رحمه الله.

ثم لتعلم أن ما وقع في قول الفقهاء من قولهم : الإمام مخير في الأسارى، وكذلك في التعزير، وكذلك في حق المحارب، وكذلك تفرقة الأموال راجعة الى خيبرته قول مجازي، لا خيرة (140) في شيء من هذا، كما الامر في خصال الكفارة من حيث التخيير، بل يجب عليه بذل جهده في فعل الأرجح من ذلك، ولا يصح له أن يفعل بهواه ما شاء من ذلك، كما يصح للمكفر أن يعين من الخصال ما شاء بهواه.

ولكنه قيل له : مخير، من حيث إن النظر رجع اليه في الترجيح، ولم يعين له في ذلك شيء، بل فوض التعيين إليه بعد اجتهاده، وتنفيذ الأصلح للمسلمين، فذاك الذي يصح له ويحل، وهذه قاعدة اخرى أيضا أدرجتها هنا. (141)

(140) في نسخة ح : «بل لا خيرة» بزيادة بل للاضراب عما قبلها، ولكن المعنى واحد في نفي الإختيار في هذه المسائل والامثلة.

(141) هي موضوع الفرق التاسع والاربعين بين قاعدة التخيير بين الأجناس المتباينة وبين قاعدة التخيير بين أفراد الجنس الواحد» ج. 2. ص 11.

قال القرافي رحمه الله في أوله : وتحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يرجع الى تحرير اصطلاح العلماء لا لمعنى يترتب عليه، وذلك أنهم يستنون خصال الكفارة واجبا مخيرا، ولا يسمون تخيير المكلف بين رقاب الدنيا في إعتاق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها واجبا مخيرا، وكذلك التخيير بين شياء الدنيا في إخراج شاة من أربعين شاة، ودينار من أربعين دينارا، لا يسمون ذلك واجبا مخيرا، بل يقصرون ذلك على خصال الكفارة ونحوها.

وضابط الفرق بين القاعدتين أن التخيير متى وقع بين الأجناس المختلفة فهو الذي اصطلاحوا على أنه واجب مخير، ومتى وقع بين أفراد جنس واحد لا يكون هو المسمى بالواجب المخير، فالعتق والإطعام والكسوة أجناس مختلفة، والغنم كلها جنس واحد، وكذلك الدنانير، وغيرها من النظائر، فهذا هو ضابط الفرق بين هاتين القاعدتين

نقرر فيها أنه لا يجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما يُخشى من عقابه، ويجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما تُخشى عاقبته.

وبيان ذلك أنا إذا حُيِّرنا بين شيئين فقد كان لنا بحسب كل واحد منهما أن نفعله وألا نفعله، وإذا كان كذلك فلا يصح أن يُخشى من أحدهما عقاب، لأن ما يصح فعله لا يصح أن يُخشى منه عقاب، وقد قلنا بذلك، فإن نخشى العقاب باطل، وأما أن نخشى (143) العاقبة مع التخيير فتصح، وهذا مثل ما خُير رسول الله ﷺ بين قدحَيْن من خمر ولين فاختر اللين، وقد كان الخمر تُخشى عاقبته، لو أخذ لغوث أمته كما قال جبريل عليه السلام، (144) وهذا لا مجال فيه من حيث إن خشية العقاب تترتب عن المنع من الفعل، والمنع من الفعل يناقض التخيير في الفعل كما سبق، وخشية العاقبة لا ترجع إلى الكلام الذي منه الامر والنهي، وإنما نرجع إلى القضاء والقدر، فهذا يرجع إلى أثر قدرة الله، فافترق الامران، ولا إشكال في ذلك، والله أعلم.

(142) هو موضوع الفرق الخمسين بين ما ذكر فيها، ج. 2 ص 12. وقد علق العلامة ابن الشاط على ماجاء عند القرافي في هذين الفرقتين بقوله : ما قاله فيهما صحيح، والله أعلم.

(143) في نسخة ع : فإن يخشى بالياء والبناء للمجهول في الفعلين، وكلتا الصيغتين صحيحة وسليمة، فصيغة المضارعة بالنون مبني للمعلوم، وصيغة الباء مبنية للمجهول، والفعل يحذف وينى الفعل للمجهول في مواضع معلومة، ولأغراض وتُكتب بلاغية معروفة، جمعها بعضهم في بيتين فقال : في حذف الفاعل :

وحذفه للخوف والابهام

والعلم والجهل والاحتصار

(144) اشارة الى ما جاء في حديث الاسراء من رواية الإمام احمد رحمه الله عن أنس رضي الله عنه، أن النبي ﷺ لما صلى في بيت المقدس ليلة الاسراء به من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وخرج منه أتاه جبريل عليه السلام بإء من خمر وإناء من لبن، فاختر الرسول ﷺ اللبن، فقال جبريل : اخترت الفطرة الخ... انظر تفسير الحافظ ابن كثير رحمه الله عند تفسير سورة الاسراء،

نقرر فيها أن الإباحة قد تكون مُطلَقة، وقد تكون مرتبة على سبب، ثم نقرر ما يلزم عن كل واحدة.

فالإباحة المطلقة كالإذن في البيع والشراء، والإباحة المترتبة على سبب، كقوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (146).

ثم الإباحة المطلقة لا يكون على المكلف حرج في الإقدام على ذلك المباح مطلقاً، والإباحة على سبب لا يكون على المكلف حرج في الإقدام على الفعل من حيث ذلك السبب، ويكون عليه حرج في الإقدام عليه باعتبار سبب آخر، فالتحريم يجتمع مع هذه الإباحة ولا يجتمع مع الأخرى، وهذا، لأن أسباب التحريم قد تجتمع مع أسباب الإباحة وقد تفترق. وعلى هذا يكون الفعل الواحد حراماً باعتبار سبب ما، حلالاً باعتبار سبب آخر، وبهذه القاعدة يزول إشكال أورده بعض الفضلاء فقال : قوله تعالى : ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تُنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ (147). هذه الآية تعطي من حيث إنَّ حَتَّى غَايَةٌ أَنْ الْمَطْلُوقَةُ

(145) هي موضوع الفرق الحادي والخمسين والمائة (151) بين قاعدة الإباحة المطلقة، وبين قاعدة الإباحة النسبوية الى سبب مخصوص، ج 1، ص 131.

(146) سورة المائدة : الآية 2.

(147) سورة البقرة : الآية 230.

وقد نص علماء النحو، واهل العلم بمعاني الحروف على أن حرف حتى يأتي لأحد ثلاثة معان : انتهاء الغاية وهو الغالب، والتعليل، وبمعنى إلا من الاستثناء، وهذا اقلها، وقُلَّ من يذكرها. واستعمالها يكون على أحد ثلاثة أوجه : أحدها ان تكون حرف جر بمنزلة إلى في المعنى والعمل، وهي تخالفها في امور. ثانيها أن تكون عاطفة بمنزلة الواو، وهي تخالفها في امور، ثالثها أن تكون حرف ابتداء (اي تبدأ به الجملة. وقد أشار بعضهم الى هذه الوجوه في بيتين من النظم، وزاد عليها واحدا بشيء من التجوز، والبيتان هما قوله :

تكون حتى حرف جر ياقتي وحرف نصب لمضارع أتى
وحرف عطف ثم حرف الابتداء. أقسامها أربعة فَعَدَّداً (اي عَدَّذها واحسبها).

ومعلوم أن حتى ليست من حروف نصب المضارع وادواته، ولكن النصب يكون بأن مضمرة وجوباً بعد حتى بمعنى إلى، فهي بمعنى الغاية، ومجرؤها حينئذ إما ان يكون اسماً صريحاً أو مؤولاً بالمصدر. (اهـ) انظر مغنى اللبيب لابن هشام رحمه الله.

بالثلاث إذا تزوجت غيره حَلَّتْ له، وهذا مردود بالإجماع، فَيَجِبُ أن يقال : إن حتى خَرَجَتْ في هذه الآيَةِ عن مقتضاها الغائبي، وأنها لَا تَدُلُّ عليه، وهذا — ايضاً صَعْبٌ، فهذه القاعدة تزيل الإشكال، فيقال : بَتَرُوجٍ غيره لها (148) زَالَ مانعٌ واحد كان يمنع من تزوجها، فأبيحت من حيث ارتفاع هذا المانع، وبقي موانعٌ أخرى، فكَوْنُهَا باقيةً في ملك هذا الثاني مانعٌ، حتَّى إذا طَلَّقَهَا زَالَ ذلك، وبقيت العِدَّةُ هي مانعٌ آخر، هكذا قال شهاب الدين رحمه الله.

وكذلك تصوُّرُ اجتماع أسباب على سبب واحد، مثل القتل يجب بترك الصلاة، والزنا عن إحصان، والارتداد، وقتل النفس التي حَرَّمَ الله إلا بالحق (149)، فهذا قد أبيض دمه بكل واحد من هذه الأسباب. فإذا عَفَا الأولياء ذهبَت الإباحة الناشئة عن القتل، وبقيَ القتل لأسبابٍ أخرى.

قال — رحمه الله —: وكما ظهر لك اجتماع أسباب التحريم في المسألة المتقدمة، فاعلَمَ أن المحرَّم بسبب واحدٍ ليس كالمحرَّم بأسباب، بل يتضاعف الإثم بتضاعف الأسباب، فالزنى محرَّم، وبالبنيت أشدُّ (150) وبها في الصوم ومع الإحرام أشد، وفي الكعبة أشدُّ، وكذا الواجب الواحد يتصور أن يكون له سببٌ واحدٌ في الوجوب، ويَتَصَوَّرُ أن يكون له أسبابٌ.

(149) عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : « لا يَجِلُّ دم امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه، المفارق للجماعة. اخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله.

(150) قال بعضهم في هذا المعنى :

بالشخص والمكان والوقية

وتعظم الطاعة والمعصية

نقرر فيها الفرق بين الواجبات بطريق النذر، وبين الواجبات بإيجاب الله تعالى، وذلك من حيث المصلحة، فنقول :

إن الأوامر تتبع المصالح، والنواهي تتبع المفاسد، والمصلحة إن كانت في أعلى الرتب يترتب عليها الوجوب، وإن كانت في أدنى الرتب رُتّب عليها الندب. ثم إن المصلحة ترتقي ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يُشبهه أدنى مراتب الوجوب، وهذا الاعتبار بعينه في المفسدة بحسب التحريم والكراهة، فعلى هذا، المصلحة التي تصلح للوجوب لا تصلح للندب، لاسيما المرتبة الدنيا من الندب، وكيف لا، وقد رُتّب العقاب على ترك المصلحة التي للوجوب، وكذا الأمر أيضا من حيث المفاسد، فقد رُتّب (152) العقاب على فاعل الحرام دون الكراهة، فهكذا الأسباب الشرعية لا تجعل شيئا سببا للوجوب وشيئا سببا للندب إلا ولكل واحد نسبة للآخر.

قلت : قد مضى لنا في القاعدة الرابعة عشرة أن هذا الذي قاله هنا هو الغالب، وأبدّينا خلاف هذا في صور : منها الجمع ليلة المطر فضّل على الواجب من حيث إن المصلحة التي في ذلك المندوب أعظم، وكذلك صلاة الجمع بعرفة قدم على إيقاع الصلاة في وقتها، وهو واجب، لأنه أفضل وأعظم مصلحة.

قال شهاب الدين — رحمه الله — :

إذا تقررت هذه القاعدة. فأعلم أن صاحب الشرع جعل الأحكام على قسمين : قسم منها قرره بنفسه، وقسم وكّل تقريره إلى خيرة المكلف.

(151) هي موضوع الفرق السادس والثلاثين والمائة 136 بين قاعدة المنذورات وقاعدة غيرها من الواجبات الشرعية. ج 3. ص 94.

وقد علّق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق فقال : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، إلا قوله في هذه القاعدة. إن الله أمر عباده أن يتأدبوا معه كما يتأدبون مع أمثالهم، فإنّه تشبيه لا أرتضيه.

(152) في نسخة ح : رتب بصيغة الماضي المبني للمجهول، وكذا في العبارة الموالية بالنسبة للنسختين.

فالأول كوجوب الصلاة، والثاني هو النذر، وكذلك الأسباب أيضا جعلها على قسمين :

قسم منها نصبه هو كجعل الزوال سببا وأمثاله، وقسم جعله لخيرة المكلف كما في الأحكام، ويجعل هذا المكلف سبباً ما شاء، كدخول الدار وهبوب الريح، أو نزول المطر، أو قدوم زيد، الخيرة له في تعيين ما شاء من ذلك، فلا يتوقف على المكتسبات له أو لغيره.

فاذا تقرر هذا حصل الفرق بين الواجب الأصلي وبين النذر من وجهين : أحدهما أن مصلحة المنذور مصلحة الندب، فإن النذر لا يتعلق بالواجب ولكن بالندب، فبلغ بذلك إلى مرتبة الواجب.

الثاني أن سببه لا يناسب الوجوب كالأسباب المقررة في أصل الشريعة، والبعد من طريق الأسباب أشد، فإن المنذوب فيه مصلحة، فانتقل إلى حكم ما هو أعظم مصلحة منه.

وأما الأسباب، فالسبب الشرعي مناسب للحكم، والسبب الاختياري لا مناسبة في كثير منه، فإنه لو قال : إن طار الغراب فعلي صدقة درهم، أي مناسبة في طيران الغراب للصدقة ؟ ووجود النصاب مناسب للصدقة.

فان قيل : فكيف اقتضت الحكمة الإلاهية اعتبار ما لا مصلحة فيه أو إقامة (153) مصلحة الندب للوجوب، مع أن القاعدة أن الاحكام تتبع المصالح على اختلاف رتبها ؟ قلت : جاء هنا سبب آخر أقوى تلك المصلحة حتى حكم

(153) هكذا في النسختين : «أو إقامة مصلحة الندب للوجوب»، وفي الفروق : وإقامة».

عليها بالوجوب وذلك الأدب، مع الحق بالوفاء والحذر من نقض العهد معه، فوقَع الحكم (154) على نسبة المصالح.

قلت : وأمَّا الاسباب، كقولنا : إن طار الغراب فهي ليست في الحقيقة أسبابا، وإنما هي شروط للنذر، فالوجوب بالنذر ولكنه عند الشرط، ولهذا يقول الفقهاء : النذر المطلق، والنذر المقيد.

وحيثُ علمتَ أن الأشياء قد تحرم لاشتغالها على المفسد وقد تكره، وأنها — أيضا — تجب لاشتغالها على المصالح، وقد تندب، فقد تكون المصالح مما يحثُ عليها الطبع فتكون هذه مصلحة مباحة كالمطعمات الطيبة، ثم ما يحرم قد يكون محرّما، لما قلناه، ولكنه يقضى عليه بالإباحة لسبب، وهذا كالميتة، محرّمة لطبيعتها المشتتة على المفسدة، فإذا جاء الاضطرار أبيحت، كذلك أيضا ما أبيح لصفته كالمطعمات يعرض له (154م) أن يحرم لأسباب كالغضب والسرقة وغير ذلك، وهذه قاعدة أدرجتها بالتّي ذكرتها معها*.

(154) في نسخة ح : الحكمة، ولعل لفظ الحكم ومعناه في نسخة ع أظهر وأوضح. عبارة القرافي هنا أظهر وأبين حيث قال في هذه الفقرة : «قلت : «الاسباب يخلف بعضها بعضا، فكما أن عظم المصلحة سبب الوجوب في عادة الشارع فكذلك هنا سبب آخر إذا فقدت هذه المصلحة، وهي مصلحة أدب العبد مع الرب سبحانه وتعالى في أنه إذا وعد ربه بشيء لا يخلفه إياه، لا سيما إذا التزمه وصمّم عليه، فأدب العبد مع الرب سبحانه وتعالى بحسن الوفاء وتلقّي هذه الالتزامات بالقبول هو خلق كريم وهو سبب جلب المصلحة التي في نفس الفعل، فقد يستفاد من هيئة الفاعل وأحواله وأخلاقه مع خالقه ومعبوده مصالح عظيمة، وأي مصلحة أعظم من الأدب حتى قال زويم لابنه : بابني، اجعل عملك ملحا، وأدبك دقيقا، أي استكثر من الادب حتى تكون نسبه في الكثرة نسبة الدقيق الى الملح، وكثير الادب مع قليل من العمل الصالح أحسن من كثير من العمل مع قلة الادب... الخ.

(154م) في نسخة ح : لها أي المطعمات، وفي النسخة الأخرى ع. له بالتذكير يعود على لفظ ما أبيح، والمعنى واحد..

(*) وهذه القاعدة هي موضوع الفرق السابع والثلاثين والمائة بين قاعدة ما يحرم لصفته وبين قاعدة ما يحرم لسببه» ج.3. ص 96.

نقرر فيها الانتقال من الحرمة إلى الإباحة أنه يشترط فيه أعلى الرتب من الأسباب، بخلاف الانتقال من الإباحة إلى الحرمة فإنه يُشترط فيه أيسرُ الأسباب.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وقعت في الشريعة صور كثيرة تقتضي ما قلناه في القسمين معاً. فهذه الأجنبية مباحة العقد عليها، وهذه الإباحة تندفع بعقد الأب عليها من غير وطء، وهذا أيسر شيء. والمبتوتة (المطلقة ثلاثاً) لا يذهب تحريمها إلا بعقد المحلل ووطئه، وعقد الأب (156) بعد العدة. وهذه رتب (157) — قلت — ما تندفع إلا بعقد الأب ورضى الزوجة، ووجود صداق مع عقد الزوج، كما إذا كانت محرمة الوطاء، فهذا التحريم يندفع بما اندفعت به الإباحة لا زائد عليها.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وثانيها : المسلم محرّم الدّم، لا تذهبُ عنه الحرمة إلا بالردة أو زنى بعد

(155) هو موضوع الفرق الحادي والثلاثين والمائة بين قاعدة الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يُشترط فيها أعلى الرتب وبين قاعدة الانتقال من الإباحة إلى الحرمة يكفي فيها أيسرُ الأسباب... ج. 3. ص 73.

(156) كذا في ثلاث نسخ من كتاب ترتيب الفروق للبقوري. والذي عند القرافي في هذا الفرق : «وعقد الأول بعد العدة». ولعل لكل واحدة من الكلمتين وجهها تحمل عليه، وذلك بأن تحمل كلمة الأب في العبارة على ما في هذا الترتيب على معنى أن يتولى الأب لها عقد الزواج باعتبارها وليا ولو كانت ثيبا رشيدة، حيث الولي ركن من اركان عقد الزواج عملا بمحدث أصحاب السنن: «لا نكاح إلا بولي»، وبما عليه المسلمون سلفا وخلفا من عملهم بذلك، وتحمل كلمة الأول في هذه العبارة عند القرافي على معنى أن يعقد عليها الأول المطلق لها ثلاثا بعد أن تزوجها الثاني وتوفي عنها أو طلقها وانتهت عدتها من الوفاة أو الطلاق، فحينئذ يباح له ان يتزوج بها من جديد، لقول الله تعالى : «فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره» فليتأمل ورود الكلمتين، والمراد بهما والأنسب منهما.

(157) وعبارة القرافي هنا، وهذه رتبة (بالأفراد) فوق تلك الرتبة الناقلة عن الإباحة بكثير» وهي تزيد عبارة البقوري وضوحا وبيانا.

إِحْصَانٍ، أو قَتْلَ نَفْسٍ عَمْدًا عُدْوَانًا، وهي أسباب عظيمة، فإذا أبيض دمه بالردة حُرِّمَ بالتوبة، وفي القصاص بالعفو، والتوبة أيسر من الردة والقتل.

قلت : بل التوبة أصعب، أما من القتل فظاهراً، لأن القتل فعل جسماني يثيره غضبٌ، والتوبة فعل قلبي يثيره معرفة الحق، والتوفيقُ إلى الحق بما عرف، وشتان بين الأمور القلبية والأفعال الجسمانية، فكيف إن زدنا في النظر إلى الأسباب. وأمّا أن الردة أيسرُ من التوبة فلأن الردة يثيرها الجهل، والتوبة تُثيرها المعرفة، والجهل أصل في الإنسان، والمعرفة ثانية.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وثالثها الأجنبية لا يزول (158) تحريم وطعها إلا بالعقد المتوقف على إذنها ووليها، وصداق، وشهود، وإباحتها (159) بعد العقد يكفي فيها الطلاق فترتفع تلك الإباحة بالطلاق. (160)

قلت : يُعَارَضُ بأن يقال : الأجنبية لا تزول إباحة العقد عليها لزيد إلا

(158) كذا في نسخة ح، وكتاب الفروق، وفي نسخة ع : لا يُزيل بالفعل الرباعي، وهو يستلزم ويقتضي أن تكون كلمة العقد مرفوعة على أنها فاعل به، بينما الكلمة مجرورة بحرف الجر، مما يتناسب مع الفعل يزول، أما المعنى فلا يكاد يختلف بينهما في شيء على ما يظهر،
(159) كذا في نسختي ع، وح، وكتاب الفروق للقرافي، (وإباحتها بعد العقد). وفي نسخة ثالثة من هذا الترتيب للبقوري : (وتحريمها بعد العقد).

ولعل لكل كلمة وجهها في المقصود والمعنى، فكلمة إباحتها تعني إباحتها له بعد عقده عليها عقداً مستوفياً للشروط الشرعية المطلوبة فيه، يكفي في رفعها الطلاق الذي يستقل به الزوج، وكلمة تحريمها تعني تحريمها على نفسه بالطلاق بعد الإباحة لها بالعقد، فترتفع الإباحة بالنسبة له. والله أعلم.

(160) الطلاق أمر يستقل به الزوج كما جاء عند القرافي في وصفه للطلاق في هذه العبارة.

بعقد عمرو (161) عليها متوقف على إذنها ووليها وصدّاق، وهذه هي الصورة التي
اعترضنا بها أولاً، فلا اطراد. (162)

قال رحمه الله : ورابعها، الحربي مستباح الدّم، نزول إباحته بالتأمين، وهو
سبب لطيف. وإذ حرم دمه بالتأمين لا يباح إلا بسبب قوي يزيل تلك الإباحة
من خروج علينا أو ما أشبهه.

قلت : يمنع الخصم له تفاوت السببين، بل يعكس الأمر عليه، ثم قال
(أي القرافي) : ونظائر هذه القاعدة في الشريعة كثيرة.

قلت : قد ظهر بما قلناه أن القاعدة لم تقرّر بما ذكره، بل لو سلّمنا له
الصور من الاعتراض ما كانت هذه الصور لقلتها يكتفى فيها بتقرير هذه القاعدة،
لا سيما مع ما أبديناه فيها، والله أعلم.
ثم قال شهاب الدين رحمه الله :

وقد رام الأصحاب التحنيث بجزء المحلوف عليه على هذه القاعدة، فإن
الحث خروج من الإباحة إلى الحرمة، ويكفي فيه أيسر سبب، فيحث بجزء
المحلوف عليه إذا حلف لا ياكل هذا الرغيف وأكل منه لبابةً، لأنه على بر وإباحة

(161) كلمة عمرو، موجودة في نسخة ع، وح، ساقطة في نسخة ثالثة، ولعلّ النسخة التي سقطت
منها كلمة عمرو أنسب وأوضح، حتى يصح وصف النكرة بالنكرة، إذ إضافة عقد إلى عمرو
صيرّه معرفة بالإضافة، وكلمة متوقّف نكرة، والتطابق بين الوصف والموصوف في التعريف أو
التنكير مطلوب، وفي ذلك يقول ابن مالك رحمه الله في الفيته، في باب النعت :
وَلْيُعْطَ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ مَا لَمَّا تَلَا كَامِرٌ بِقَوْمٍ كُرْمًا.

(162) قلت : من المقرر شرعاً وقفها أن المطلقة طلقه رجعية تعتبر في عصمة زوجها إلى حين انتهاء
عدها، فإذا انتهت عدتها وبانت بينونة صغرى، فإن من حق زوجها إذا رغب في ذلك أن
يسترجعها ويتزوجها مرة أخرى بعقد جديد مستوف لشروطه الشرعية، ولذلك فإباحة التزوج بها
من جديد ثابتة وحاصلة لا يمنع منها إلا تزوج المرأة بزواج آخر بعد انتهاء عدتها من الأول،
ولذلك فلعلّ اعتراض الشيخ البقوري رحمه الله غير وارد، وغير ثابت، فيبقى اطراد ما قاله القرافي
في مسألة الأجنبية، هذا ما ظهر في المسألة. والله أعلم.

حتى يحنث، ولا يبرأ إذا كان على حنث إلا بأكل الجميع إذا حلف لياكلنه، إذ هو خارج من إباحة إلى حرمة.

ثم قال : وهذا التخرج هـنـعـيـف، لأنهم إن ادعوا أن القاعدة متفق عليها منيع لهم من حيث إن صورة النزاع يمنعها الخصم، وهو الشافعي، وإن ادعوا ثبوتها بهذه الصورة فهي قليلة ولو كانت كثيرة، فإن القاعدة الكلية لا تثبت بالمثـل الجزئية.

قلت : كلامه هذا يؤذن بأنه ما ارتضى التقرير الذي قرره أولاً، ولكن ما ذكره من أن القاعدة الكلية لا تثبت من حيث جزئيات هذه المسألة هي مثل الاستقراء، والاستقراء ليس بدليل في القطعيات، وهو دليل في الظنيات، والمسائل الفقهية ظنية لا قطعية.

ثم قال رحمه الله : وخرّج — أيضا — بعض الأصحاب هذه المسألة على قاعدة الأمر والنهي فقال : إذا حلف ليفعلن فهو كالأمر، أو لا يفعل فهو كالنهي، والنهي عن الشيء نهي عن أجزائه، فيكون فاعل الجزء مخالفاً، وهذه الطريق أيضاً ضعيفة، بل الأمر بالعكس، فالأمر بأربع ركعات أمر بكل ركعة ركعة، وإيجابها إيجاب المجموع، والنهي عن خمس ركعات في الظهر مثلاً ليس نهياً عن أربع ركعات فيها، وإنما الذي أشكل على قائل هذا، الفرق بين الجزء والجزئي. (163) نعم الأمر بالماهية

(163) هذه كلمات ذات دلالات ومصطلحات يذكرها علماء الأصول والمنطق ويعرضون لها ويشرحونها بكثير من الإيضاح والتفصيل في كتبهم.

فالجزء عندهم هو ما تركب منه ومن غيره كـل، مثل الحيوان، فإنه جزء من حقيقة الانسان، المركبة من الحيوانية والناطقية، حيث يقال في ماهيته وتعريفه : هو الحيوان الناطق (أي المفكر) ويسمى ذلك الجزء جزءاً طبيعياً، وهناك الجزء المادي مثل السقف بالنسبة للبيت المركب منه ومن الأعمدة والجدران.

ويقاله الكل، وهو المجموع المركب من الأجزاء، والحكم عليه أي على جملة أفرادها، من حيث كونها مجموعة لا يستقل جزء منها بنفسه في تكوين الماهية، ولا بالحكم عليه، كقولنا : كل بني تميم يحملون الصخرة العظيمة، أي مجموعهم وهيشتهم المجتمعة من الأفراد لا كل واحد على حدة.

الكلية كالأمر بالإعتاق ليس أمراً بإعتاق العبد المعين، والنهي عن الماهية الكلية نهى عن جزئياتها. (164)

قلت : ولهذا المعنى يصح الأمر المخير كالكفارة، ولا يصح النهي مع التخيير، وقد مضى تحرير هذه القاعدة.

قال شهاب الدين رحمه الله : وأحسن ما رأيت في هذه المسألة طريقة الفرض والبناء، وهي هذه : كان الشيخ أبو عمرو بن الحاجب رحمه الله يقول : هذه المسألة ثلاثة أقسام : المعطوفات، نحو والله لا كلمتُ زيداً وعمراً، والجموع والمستثنيات نحو لا أكلتُ إلا رغيفة أو الرغيفتين، وأسماء الحقيقة الواحد المفردة كالرغيف، فهذه الأقسام الثلاثة، الخلاف فيها واحد، فعند الشافعي لا يحنث إلا بالجميع، وعندنا بالبعض في المسائل الثلاث، فنقول :

أجمعنا على ما إذا قال الخالف : والله لا كلمتُ زيداً ولا عمراً بصيغة لا النافية أنه يحنث بأحدهما. واتفق النحاة على أن لا إذا أعيدت في اللفظ أنها مؤكدة لا منشئة نفيًا، وشأن التأكيد أن تكون الأحكام الثابتة معه ثابتة قبله وإلا لم يكن مؤكداً، فوجب التحنيث في هذه الصورة، للاجماع عليه في الصورة التي ظهر فيها حرف لا مؤكداً. فإذا اتضح هذا في هذه الصورة وجب القول بالحنث في الصورتين الأخرتين، لأنه لا قائل بالفرق، إذ لو ثبت الحنث في بعضها دون

أما اللفظ الكلي فهو ما أفهم الاشتراك بين أفراد بحسب وضعه ودل عليه بمجرد تعلقه وتصوره مثل رجل وامرأة، ويقابله الجزئي، وهو ما دل على معنى مشخص لا يتناول غيره مثل زيد وخالد وعلي مثلاً، موضوع لشخص معين.

(164) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة فقال : ما قاله في ذلك ليس بصحيح، فإنه كما أن الأمر بالشيء أمرٌ بأجزائه لضرورة تحصيله، ولا يتأتى تحصيله إلا بتحصيل أجزائه، كذلك النهي عن الشيء نهى عن أجزائه لضرورة تفويته، ولا يتأتى تفويته إلا بتفويت أجزائه، فإن أجزاء الشيء لا تكون أجزاء له حقيقة إلا بتقدير اجتماعها، وأما قبل اجتماعها فليست بأجزاء له حقيقة، بل بضرب من المجاز، وهو أنها صالحة لأن تكون أجزاء له إذا اجتمعت. وكثيراً ما يجري هذا الوهم على كثير من الناس في مثل هذه المسألة، فيعتقد أن جزء الشيء لا يزال جزءاً له في حال اتصاله بالجزء الآخر، وفي حال انفصاله عن الجزء الآخر، ولا يشعر أن الجزء في حال الاتصال بالآخر ليس عين الجزء في حال الانفصال من الآخر ... الخ. اهـ

بعض لزم خلاف الإجماع، فإن القائل قائلان : قائل بالحنث في الجميع وهو مالك ومن قال بقوله، وقائل بأن لا حنث في الجميع وهو الشافعي ومن تبعه، فهذه هي صورة الفرض والبناء. وضابطها أن يكون الانسان يُساعده الدليل في بعض صور النزاع دون بعضها، فيُفرض الاستدلال في تلك الصورة التي يساعده الدليل عليها، فإذا تَمَّ له فيها الدليل بَنَى الباقي على ذلك.

وردَّ شهاب الدين — رحمه الله — هذا أيضا بسبب أن المناظر قائم مقام إمامه المجتهد، فَلَهُ — اذا قال خصمُه : لا يحنث عندي في الجميع — أن يقول : يحنث عندي في البعض دون البعض.

نعم، هذه الطريقة تَمَّ في المناظرة جدلا بعد تقرير المذاهب، أمَّا والمجتهد مُجتهد (165) فلا يصح له الاعتماد على ذلك. (166)

القاعدة الثالثة والعشرون (167)

ذكر شهاب الدين — رحمه الله — فرقين في كتابه :

- (165) هكذا في النسختين باسم الفاعل، والذي في الفروق يجتهد بالفعل المضارع. والمعنى واحد، واسم الفاعل حقيقة في الحال، والفعل المضارع يدل على التجدد والاستمرار.
- (166) وقد اعتبر القرافي طريقة الفرض والبناء ضعيفة بسبب أن المناظر قائم مقام إمامه المجتهد، والمجتهد لا يجوز له أن يعتمد على قولنا : لا قائل بالفرق (أي بين المسائل التي يساعده فيها الدليل والمسائل التي لا يساعده فيها) في مسائل الحلف باليمين والحنث فيها، وبين الصورة المجمع على الحنث فيها والصور المختلف فيها) فليتأمل في مسائل هذه القاعدة الثانية والعشرين من اولها الى اخرها. ولذلك قال القرافي في آخر الجملة والفقرة عند قوله : والمجتهد يجتهد فلا يصح له الاعتماد على ذلك قال : وبالجملة فالمسألة عندنا مشكلة إشكالا قويا، فتأمله.
- وعقب ابن الشاط على هذا الكلام بقوله : الإشكال على المذهب كما قال بناء على ما قرَّر. ولقائل أن يقول : إن مُدرك مالك رحمه الله الاحتياط للأيمان فأخذ بالأشد، ومُدرك الشافعي رحمه الله حَمَلها على مقتضاها المتيقن فأخذ بالأخف، فلا إشكال، والله أعلم. وليتأمل ما جاء في هذه القاعدة من صورة اليمين والحنث فيها لفهم كلام القرافي وكلام ابن الشاط رحمهما الله.
- (167) هي موضوع الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح. النيابة فيها وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف. ج 2 ص 204
- وانظر الفرق الحادي والسبعين والمائة بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة ما لا يجزىء فيه فعل الغير عنه. ج. 3. ص 185.

الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح فيه النيابة وبين ما لا تصح، والفرق الثاني : الحادي والسبعين والمائة بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة مالا يجزىء فيه فعل الغير عنه، ورأيتهما شيئاً واحداً، (168) فلنقرر مقتضاها معاً في هذه القاعدة، فقال رحمه الله :

الأفعال المأمور بها ثلاثة أقسام (169) :

- 1) قسم اتفق الناس على صحة فعل غير المأمور به عن المأمور، وذلك ما تحصلُ مصلحتهُ مع قطع النظر عن فاعله، كرد الغصوب، وأداء الديون.
- 2) وقسمٌ اتفقَ على عدم أجزاء ذلك، وذلك ما تتوقف مصلحته على المأمور به، كالإيمان، والتوحيد، فإن مصلحتهما الخشوعُ والإجلال، وإنما يحصل من جهة فاعلهما.

== وقد ذكر ابن الشاط رحمه الله كلاماً هاماً ونفيساً في موضوع ما تصح فيه النيابة عن المكلف ومالا تصح، رأيت أن أنقله وأضيفه الى كلام القرافي وكلام البقوري رحمهم الله جميعاً، فقال معلقاً على كلام القرافي هنا :

صحة النيابة في الأفعال كلها : القلبية وغيرها، جائز عقلاً، لكن الشرع حكم بصحة النيابة في بعضها دون بعض، فأما الأعمال القلبية فلا أعلم خلافاً في عدم صحة النيابة فيها إلا ما كان من النية كإحجاج الصبي وفي سائر نيات الأعمال التي تصح النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضاً، وأما غير القلبية، فالمالية المحضة لا أعلم خلافاً في صحة النيابة فيها، وأما غير المالية المحضة فقد حكى بعضهم الإجماع في عدم صحتها في الصلاة، والخلاف فيما عداها، وحكى بعضهم الخلاف في الصلاة أيضاً.

وما قاله شهاب الدين وجعله ضابطاً للوفاق والخلاف، من مراعاة كون مصلحة ذلك الأمر يُشترط فيها حصولها من النائب كحصولها من المنوب عنه، وحينئذ تصح، يتقضى بالصوم، فقد صح الحديث بجواز النيابة فيه، وما رجح به مذهب مالك في الحج ظاهر، والله أعلم اهـ. (168) ملاحظة الشيخ البقوري على هذين الفرقين بأنهما شيء واحد، هي نفس ملاحظة الفقيه ابن الشاط حيث قال في مطلع الفرق 171 :

إن ما ذكر القرافي في هذا الفرق هو بعينه ما ذكره في الفرق قبله 110. غير أنه في الفرق الواحد والسبعين والمائة ذكر مسائل لم يذكرها في الفرق العاشر والمائة، كما أنه ذكر بعد هذا في الفرق السادس عشر والمائتين (216) قاعدة ما يجوز التوكيل فيه وقاعدة ما لا يجوز التوكيل فيه، وهو قريب منه أو هو، هو.

(169) تقسيم الأفعال المأمور بها إلى ثلاثة أقسام، وما جاء بعدها من المسائل هي مما ذكره القرافي في الفرق الواحد والسبعين والمائة، فليرجع اليه من أراد التوسع في مسأله.

(3) وقسم يختلف فيه (170)، وهذا المختلف فيه نذكر فيه أربع مسائل :

المسألة الأولى : الزكاة إن أخرجها أحد عن أحد بغير علم صاحبها، إن كان إماماً وأخذها كرهاً أجزأت عند مالك والشافعي، اعتماداً على فعل الصديق رضي الله عنه (171)، لإظهار قوله تعالى : «تُحَدُّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (172) وأبو حنيفة قال : لا يأخذها ولكن يجسه، وهذا لأنها تعبدٌ، تحتاج إلى نية، ومصليحتها حاصلة في نفس المعطي لها فلا نيابة، وإن كان غير إمام فالأصح عندنا أنها لا تجزئ، لأنها تفتقر إلى نية، ولكنه وقع في الأضحية أن صديقاً لو ذبح لصديقه أجزأت إن كانت الصداقة متمكنة بينهما، وعلى هذا فالزكاة كذلك، إذ هي كلُّها تعبديةٌ، ولكنه أجازها فيها كلها (173) وكذلك هنا.

قلت : وفيه — عن مالك — خروج (174) إلى قول من يقول بجواز إخراجها مطلقاً ولا يحتاج إلى نية، لأن المصلحة المطلوبة فيها انتفاع المساكين، فهي كالدين يؤدي. والصحيح أنه لا يجوز، لأنه وإن كانت المصلحة في الزكاة من

(170) في نسخة ح ط : مختلف فيه (بصيغة اسم المفعول).

(171) إشارة إلى محاربة أبي بكر لأهل الردة الذين كان منهم من ارتد عن دينه بالمرة، ومنهم من امتنع عن أداء الزكاة وأراد أن يعطلها، فقاتلهم أبو بكر رضي الله، بجيوش المسلمين، وقال في ذلك لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه قوله المشهورة : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عناقاً (أي شاة) كانوا يؤدونها لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليها، قال عمر : فما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعلمت أنه الحق، وتفصيل حروب الردة المذكور في كتب التاريخ الاسلامي.

(172) سورة التوبة : الآية 103.

(173) ولكنه أجازها فيها هنا. وفي نسخة أخرى، إذ هي كلها تعبد بها، ولكن أجازها فيها فكذلك هنا.

(174) كنا في نسخة ح، ونسخة أخرى : جنوح (أي ميل)، ومنه الآية الكريمة : «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله...» وكلمة جنوح هنا أكثر استعمالاً في مثل هذه المسائل الفقهية، وفي نسخة ع خروج (أي توجه وخذ بالقول). وكلمة مطلقاً، تعني جواز إخراجها من غير من وجبت عليه، سواء أكان المخرج لها بالنيابة تجمعها صداقة حميمة، وعلاقة وثيقة مع المخرج عنه أولاً، إذ كلمة الاطلاق تفسر دائماً بما قبلها أو بما يأتي بعدها من الكلام.

حيث سدَّ خَلَّةَ الفقير، ففيها المصلحة من حيث المعطي، وذلك زوال رذيلة البخل، وغير ذلك مما يذكر فيها إنما يحصل بإعطائها من قبله ويعلمه (175).

والمسألة الثانية : الحج عن الغير منعه مالك رضي الله عنه، وجوزه الشافعي. (176) رضي الله عنه. فمالك غلب عليه النظر إلى أنها عبادة غير معقولة المعنى، فمصلحتها من حيث فعل الذي وجبت عليه، والمال عنده عارض، كما يعرض لمن تجب عليه الجمعة، وداره بعيدة، فيكثري دابةً لذلك.

والشافعي رأى مسألة الجمعة ليست كالحج، لأن احتياج الحج للمال كثير، والجمعة ليست كذلك، وأيضا فمعهُ قوله ﷺ لمن قال له : «ألهذا حجٌّ؟ فقال : نَعَمْ، ولك أجر» (177)

المسألة الثالثة : الصوم عن الميت إذا قرط فيه، جوزه أحمد والشافعي، ولم يجوزه مالك رحمه الله، لقوله تعالى : «وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى». (178)

قلت : هذه المسألة ليست من القسم الثالث، وإنما هي من القسم الذي، المصلحة فيه لا تكون إلا من حيث فعل المكلف، كالإيمان والتوحيد والصلاة، فكان حقها أن لا تجوز، لتلك القاعدة، لكنه جاء الخلاف فيها بعد

(175) في نسخة ح : وفعله، والأولى أظهر، لأن المطلوب وهو نية إخراجها، وإذنه فيه حاصل بعلمه، وليس حينئذ من اللازم والضروري إخراجها لها بنفسه وفعله الشخصي.

(176) في نسخة ثالثة : وأجازه ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله. والذي في الفروق، منعه مالك، وجوزه الشافعي، رضي الله عنهما، وهو الأظهر من عودة الضمير عليهما معا.

(177) ونصه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : رفعت امرأة صبياً، فقالت : يا رسول الله، ألهدنا حج؟ قال : نَعَمْ، ولك أجر، رواه كل من الإمام مسلم والإمام الترمذي رحمهما الله.

وتبقى الإشارة إلى أن حج الصبي يكون نافلة، ولا يُغني ولا يجزىء عن الحجة الفريضة، لأنه حين الحج في الصبا لم يكن مكلفاً ولا مطالباً بالحج على سبيل الفرض والوجوب.

(178) سورة النجم، الآية 39، ولقياس الصوم على الصلاة التي لا تجوز فيها النيابة بالإجماع.

ذلك لظاهر الآية العامة، وللحديث الصحيح في ذلك، (179) والرجوع للحديث أولى، فإنه خاصٌّ والآية عامة، فهو جمعٌ بين الدليلين، إلا أنه يتقوى عموم الآية بهذه القاعدة، والله أعلم.

المسألة الرابعة : عتق الانسان عن غيره. قال صاحب الجواهر (180) : في العتق عن الغير ثلاثة أقوال : الإجزاء، وهو المشهور، قاله ابن القاسم، وعَدَمُ الإجزاء قاله اشهبُ. وقال عبد الملك : إن أذن في العتق أجزأ عنه، وإلا فلا، وقاله الشافعي، وقال اللخمي : فرَّق بعض الأصحاب بين عتق الانسان عن غيره وبين دفع الزكاة عنه فلا يجزىء في الثاني، لأنها ليست في الذمة، والكفارة في الذمة، قال : والحقُّ الإجزاء فيهما، لأنهما كالذَّين.

قال شهاب الدين — رحمه الله — : وهذه المسألة دائرة بين قواعد :

القاعدة الأولى : قاعدة التقادير الشرعية وهي إعطاء المَوْجود حَكَمَ المَعْدوم، كإلغاء الغرر القليل، وإعطاء المَعْدوم حكم الموجود، كتوريث الورثة ذِيَّة الخطأ. (181).

القاعدة الثانية : أن الهبة إذا لم يتصل بها قبض بطلت.

القاعدة الثالثة : أن الكفارة عبادة يُشترط فيها النية وهو المشهور عندنا.

القاعدة الرابعة : كلُّ من عمل لغيره عملاً أو أوصلَ نفعاً لغيره من مال أو غيره، بأمره أو بغير أمره نفذَ ذلك. فإن كان متبرعاً لم يرجع به، وإن كان غيرَ

(179) ونصه : من لم يصُومَ صام عنه عليه.

(180) هو أبو محمد عبد الله بن نجم الدين بن شاس الفقيه المالكي المصري المتوفى عام 1616 هـ مصنف كتاب «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» وهو أكثر الكتب فوائد في الفروع.

(181) وذلك بتقدير الملك في الدية مقدماً قبل زهوق الروح في المقتول خطأ حتى يصحَّ فيها الإرث فإنها لا تجبُ إلا بالزهوق، وحينئذ لا يقبل المحل المملك، والميراث فرع ملك الموروث، فيقدر الشارع المملك متقدماً قبل الزهوق بالزمن الفرد حتى يصحَّ الإرث، وكتقدير النية في أول العبادات ممتدة إلى آخرها، وكتقدير الإيمان في حق النائم الغافل حتى تعصم دماؤهم وأموالهم إلخ..

متبرع وهو منفعة، فله أجره مثله، بشرط أن يكون المعمول له لا بد له من عمل ذلك بالاستئجار، أما إن كان يفعله بنفسه أو بغيره فلا شيء عليه، وإن كان مالا فله ماله، والقول في ذلك قول العامل في عدم التبرع، فهذه قاعدة مالك، نص عليها ابن زيد رحمه الله في النوادر، وصاحب الجواهر في كتاب الاجارات.

وقال الشافعي : الأصل في فعل الغير التبرع، وإذا لم ياذن المدفوع عنه بلسان المقال لا يرجع عليه بشيء، ولم يعتبر لسان الحال كما اعتبره مالك. فمالك يقول : المعتق قام عن المعتق عنه بواجب وما شأنه أن يفعله، ويقدر انتقال ملكه عنه للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولاء وتبرأ ذمته من الكفارة.

ويشكل عليه بقاعدة النية فإنه يشترطها وهي متعذرة، فيقيسها على العتق عن الميت، ويفرق الخصم بأن الميت تعذر عليه ذلك الخير، والحى ليس كذلك، فناسب الميت التوسعة دون الحى، وله القياس على أخذ الزكاة منه كرها، ويفرق أيضا بالضرورة ثمة، وبأن الزكاة مصلحة عامة وهذه خاصة.

وأشهب يقول : إلاذن من باب الكلام لا من باب المقاصد، فلم يعتبر تفریق عبد الملك، (182) ورأى أن عملا بلا نية لا يصح، وأبو حنيفة أجاز ذلك بالجعل (183) لا بالهبة، لأنها لا تتم إلا بالقبض (184) ولا يحتاج حينئذ الى قصد.

(182) أي في التفریق بين وجود الإذن من مالك الرقبة في العتق فيجزئ ذلك عنه، وبين عدم إذنه فلا يجزئ العتق عنه، كما سبق في بداية الكلام على مسألة العتق عن الغير وحكاية الأقوال الثلاثة فيه.

(183) الجعل بضم الجيم كما يعرفه الفقهاء هو : الإجارة على منفعة يضمن المجرول له حصولها، كحفر بئر، وكرد أبق وشارد من الأنعام أو الإنسان الخ.. وهو جائز، ويتميز عن عقد الإجارة بوجوه نص عليها الفقهاء في كتب الفقه المختلفة (فليرجع إليها من اراد التوسع في ذلك).

(184) كذا في نسختي ع، وح، وفي نسخة ثالثة : بالجواز (بدل القبض) وما في النسختين الأوليين أظهر وأصوب، لأن الفقهاء ينصون على أن الهبة تتم بالحوز، وهو القبض.

قلت : قد مضى الإشكال الوارد على القاعدة المسماة بقاعدة التقدير، وذلك مما يزيد المسألة إشكالا، والله أعلم (185).

قلت : ولشهاب الدين — رحمه الله — قاعدة أخرى، وهي الفرق الثاني والسبعون والمائة بين قاعدة ما يصل الى الميت وقاعدة ما لا يصل إليه، رأيت ذكر هذا الفرق هنا بإثر هذا، وإلحاقه بهذه القاعدة. (186).

قال شهاب الدين رحمه الله :

القربات ثلاثة اقسام :

1) قسم حجّر الله على عباده في ثوابه، ولم يجعل لهم نقله لغيرهم، كالإيمان والتوحيد، فلو أراد أحد أن يهبّ قريته الكافر إيمانه ليدخل الجنة دونه لم يكن له ذلك، بل إن كفر الحي هلكا معاً.

قلت : لا شك أن الإيمان الحاصل عند زيد لا يقبل الهبة بأن يحصل لزيد الكافر، وكلامنا ليس في ذلك، إنما كلامنا في أن يستقر الإيمان لزيد، وما

(185) قال القرافي رحمه الله بعد كلامه على القواعد الأربعة التي ذكرها في مسألة العتق هذه ما نصه : فهذه القواعد هي سر هذه المسألة، وهي مشكلة، وأشكّل منها ما نصّ عليه عبد الحق أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير إذنه، وهذا أشكل من الواجب، لأن الواجب فيه دلالة على الحال دون المقال، وما هنا لدلالة حال ولا مقال فلا يتجه، ويكون أبعد من العتق عن الواجب. ومن يشترط الإذن يقول : الإذن تضمّن الوكالة في نقل ملكه للإذن وعتقه عنه بعد انتقال الملك، ويكون المأذون وكيلًا في الأمرين ومتوليا لطرفي العقد. والموجب لهذه التقادير كلها أنه لا يصح هذا التصرف إلا بها، وما تعذر تصحيح الكلام إلا به وجب المصير إليه، صونا للكلام عن الإلغاء. فهذا تحرير هذا الفرق ومسائله.

وقد عقب عليه ابن الشاط رحمه الله بقوله : لا إشكال في ذلك، بناء على قاعدة جواز النيابة في الأمور المالية، عبادة كانت أو غيرها، ولا يحتاج فيها إلى الإذن ولا إلى تقدير الملك والوكالة، والله أعلم.

(186) هذا الفرق المذكور الموفي الفرق 172 ج. 3. ص 192، قال عنه ابن الشاط رحمه الله. «ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح». فليتأمل ما أورده فيه وذكره بتفصيل واختصره وخصه تلميذه البقوري، رحمهما الله، ورحم كافة علماء المسلمين، وسائر المومنين، فإن كلامهما فيه نافع ومفيد إن شاء الله، ومزيل لما يستشكله بعض الناس في هذا الموضوع.

يعطاه عليه من ثواب خرج عنه للكافر، فهذا ليس يمتنع عقلا، ولكنه لا أحد ينقل في هذا أن الله أذن فيه.

قال : وقسم اتفق الناس على أن الله تعالى أذن في نقل ثوابه للميت، وذلك القربات المالية، كالصدقة والعتق.

وقسم اختلف فيه، وهو الصيام والحج وقراءة القرآن، فلا يصل من ذلك للميت شيء عند مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة وابن حنبل : يصل ثواب القراءة للميت.

قلت : قد مضى أن الشافعي روي عنه جواز الصوم، وابن حنبل ذكره عنه، فليس يزيد في النقل — ها هنا — عنه القراءة، أن الصوم بخلاف القراءة. والخلاف في هذه المسألة يرجع الى المسألة الأولى، وهي أن الاعمال البدنية لا ينوب فيها أحد عن أحد، لأن المصلحة فيها للعامل، بخلاف الماليات وما يشبهها مما المصلحة فيها لا تتوقف على العامل، كرد الغصوب، والثواب مرتب على الأعمال، فحيث كانت المصلحة تحصل دون العامل وصحت النيابة، صح انتقال الثواب.

قال شهاب الدين رحمه الله :

واحتج ابن حنبل بالقياس على الدعاء فإنه مجمع عليه، وبظاهر قوله عليه الصلاة والسلام : «صللّ لهما مع صلاتك، وصمّ لهما مع صيامك»، يعني أبويه(187).

(187) الصلاة لغة هي الدعاء، وشرعاً هي العبادة المخصوصة على الكيفية المخصوصة والمشروعة، وهي عبادة وفريضة عينية على كل مسلم ومسلمة، وهذا الحديث لم أطلع بعد على من رواه وأخرجه. ومعنى الدعاء فسر المفسرون قول الله تعالى خطاباً لنبية الكريم في شأن أخذ الزكاة من المؤمنين : «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم» (اي أذع لهم) «إن صلواتك سكن لهم»، اي إن دعائك لهم رحمة وسكينة وطمأنينة يجدونها في نفوسهم وقلوبهم. وللنسائي حديث يقول : «لا يُصلّ أحد عن أحد، ولا يصم أحد عن أحد»، وهو مستند ودليل من أدلة من يرى عدم صحة الصلاة والصيام عن الميت، والمسألة خلافية بين الاثمة والصلاة على الخصوص هي محل إجماع في عدم صحة النيابة فيها عن الغير.

ثم قال : والجواب عن الأول أن القياس على الدعاء لا يستقيم، فإن الدعاء فيه أمران : أحدهما متعلقه الذي هو مدلوله، نحو المغفرة، في قولهم : اللهم اغفر له، والآخر ثوابه، فالأول هو الذي يرجى حصوله للميت، ولا يَحْصُلُ إلا له، فإنه لم يدعُ لنفسه. والثاني — وهو الثوابُ على الدعاء فهو للداعي فقط، وليس للميت فيه شيء.

وأما الحديث، فنقول : إنه خاصٌ بذلك الشخص، أو نعارضه بمثل قوله تعالى : «وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، وبجميع ما تقدّم من أن الأصل عدم الانتقال. (188).

وقال بعضهم : إذا قرئ على القبر حصل للميت أجرُ المستمع، قال : وهذا ضعيف من حيث إن الموتى انقطع عملهم، وهذا من باب ترتيب الثواب على العمل.

(188) وفي نسخة ح : ومن أن الأصل، وهي أظهر أوضح، ومتناسبة مع عبارة القرافي في الفروق وهي : «وأما الحديث فإما أن نجعله خاصا بذلك الشخص أو نعارضه بما تقدم من الأدلة، وبعضها بأنها على وفق الأصل، أن الأصل عدم الانتقال. والذي انتهى إليه الإمام القرافي وقّاله في هذا الشأن هو قوله : والذي يتجه أن يقال ولا يقع فيه خلاف، أنه يحصل لهم بركة القرآن لاثوابها، كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده. فإن البركة لا تتوقف على الأمر (أي الأمر بحصول العمل الذي تنتسج عنه) ثم زاد قائلا : وهذه المسألة وإن كانت مختلفا فيها، فينبغي للإنسان أن لا يهملها، فلعل الحق هو الوصول إلى الموتى، (أي وصول ثواب قراءة القرآن إليهم)، فإن هذه الأمور مغيبة عنا، وليس الخلاف في حكم شرعي، إنما هو في أمر واقع، هل هو كذلك أم لا، وكذلك التهليل الذي عادة الناس بعملونه اليوم ينبغي أن يعمل، ويعتمد في ذلك على فضل الله تعالى وما يسره، ويلتمس فضل الله بكل سبب ممكن، ومن الله الجود والاحسان، هذا هو اللائق بالبعد.

وهذا التوجه والاعتناع به في هذه المسألة عند القرافي هو الذي سار عليه تلميذه الشيخ البقوري، ويظهر ترجيحه له من خلال كلامه حيث قال : «بل الظاهر ما قاله أحمد بن حنبل» (أي في انتفاع الميت بقراءة القرآن وثوابه من الحي مثلما ينتفع بالدعا والصدقة).

والملاحظ في هذا الموضوع أن العلامة المحقق قاسم ابن الشاطر رحمه الله لم يعلق عليه بشيء من تعليقه وتحقيقه المعتاد في أغلبية الفروق. ولعل سكوته عنه يفهم منه التوقف في الأمر، وصواب وصحة كلام القرافي في هذا الفرق، والله أعلم.

قلت : بل الظاهر ما قاله ابن حنبل، فإنه إذا كانت الصدقة عن الميت ينتفع بها الميت، والدعاء له ينتفع به، وليست تلك الأعمال بوجه منسوبة للميت، وإنما هي للحَي، ولكنه مع ذلك سَرَى الثواب للميت، وهل سَرَى الثواب له ولا بقي للحَي منه شيء، أو سَرَى وبقي للحَي، فإن الله كريم، وخزائنه لا تفتنى. فإذا رأى جوادا قد جاد على فقير وأعطاه ما بيده زاد قرية إلى الله، (189) فأمضى فعله، ولم ينقصه من ثوابه شيئا لإمداد الله له ؟ الأمر محتمل، والاجماع منعقدٌ على الدعاءِ أَنَّهُ ينفع، وهو عمل ليس للمدعو له، فكذلك سائر الاعمال.

ثم قوله : المغفرة هي التي حصلت له فقط، ولم تحصل للداعي، ليس كذلك، بل صَحَّت المغفرة للمدعو له، وللداعي بقول المَلَك مجيبا للداعي : «وَلَك مِثْلُهُ»، هكذا في الحديث الصحيح. وقول المَلَك، يحتمل أن يكون دعاءً ويحتمل أن يكون خبراً، وكيف كان فللداعي. وإذا كان الاشتراك بينهما في المغفرة هكذا فكذلك إذا قرأ قاصداً إدخال الراحة عليه بل يجري هذا في كل عمل حتى الإيمان، لأننا قد قلنا : ليس المراد إلا إعطاء الثواب، وإذا كان الثواب يجوز إعطاؤه في وجهه، جاز إعطاؤه في كل وجهه، لولا أن الكافر جاء أنه لا يُعْفَرُ له إذا مات على الكفر. (190)

ثم مما يقوي هذه القاعدة، الحديث الصحيح في الصوم، حيث قال عليه الصلاة والسلام : «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنّت تقضيه ؟ قال : نعم، قال فدين الله أحقُّ أن يُقضى» وأمره بالصوم عنه (191) ، وكذلك هذا الحديث الذي فيه الصلاة والصوم، والله أعلم.

(189) في نسخة ح : قُرْبَهُ (بالهاء)

(190) مصداقا لقول الله تعالى : «إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما».

(191) ونص الحديث رواه الشيخان وغيرهما من اصحاب السنن عن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء رجل الى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفاقضيه عنها ؟ فقال : لو كان على أمك دين أكنّت قاضيته عنها ؟ قال : نعم. قال : «فدين الله أحق أن يقضى».. والملاحظ أن الرجل في هذا الحديث تحدث عن أمه، ولعل هناك رواية فيها إن أبي مات وعليه صوم شهر... الخ. وقد سبق ذكر حديث عند البقوري، ينص على الأمر بالصلاة والصيام عن الوالدين، وقد بينت في التعليق أن المراد بالصلاة الدعاء، وأن هناك حديثا يعارض الحديث الذي يرغب في الصلاة والصيام عن الوالدين، فليراجع وليصحح، وليحقق ذلك.

قلت : ويلحق ايضا هذه القاعدة فرق آخر، ذكره شهاب الدين، وهو الحادي والمائة (192) بين قاعدة غير المكلف لا يُعَذَّب بِفِعْلِ الْمَكْلُفِ، وبين قاعدة البكاء على الميت يُعَذَّبُ بِهِ الْمَيِّتُ، وإنما ألحقتها بهذه القاعدة، لأن الكلام في فعل أحد هل يكون فعلاً لغيره، أعمُّ من أن يكون خيراً، وذلك ما سبق الكلام عليه، وبقي أن يكون شراً، فينبغي أن يكون الكلام عليه ها هنا.

قال شهاب الدين — رحمه الله — : جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال : «إن الميتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ»، والحديث صحيح، إذ هو مذكور في الصحاح، فأشكل ذلك من جهة أن الانسان لا يُؤَاخَذُ بِذَنْبِ غَيْرِهِ، وهذه القاعدة متفق عليها، لقوله تعالى : «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، (193) ولا يسري عقاب لأحدٍ من ذنب غيره، وليست هذه كما في ضده الذي هو الخَيْرُ، فعَدَلَ الناس إلى النظر في الحديث (194).

وأما القاعدة فمتفق عليها، فمن الناس من طرق الوهم للمحدِّث، وذلك أن عائشة رضي الله عنها، قالت : وَهَمَّ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَهُودِيَةٍ يَكْفِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِنَّكُمْ لَتَبْكَوْنَ عَلَيْهَا وَإِنَّمَا لَتُعَذَّبُ.

قلت : وهذا لا يتمشى ولا يستقر جواباً، فإنه رواه جماعة، وهم يقولون : إن الميتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ، وقال ناسٌ آخرون : إِنَّمَا هَذَا إِذَا أُوصِيَ بِالنِّيَاحَةِ.

(192) أنظر هذا الفرق في الجزء الثاني من كتاب الفروق للقرافي، ص 176،

(193) سورة الإسراء : الآية 15.

(194) ومن ذلك ما جاء عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، وقد ذكر لها قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، إن الميتَ ليعذب ببكاء الحي، أو ببكاء أهله عليه، فقالت : رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله ﷺ بذلك، ولكن قال : «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه، وقالت : حسبكم القرآن»، أي يكفيكم القرآن في هذه المسألة : «ولا تزر وازرةٌ وزرٌ أخرى» وذلك ما ذكره الشيخ البقوري رحمه الله برواية أخرى.

قلت : ويعدُّ هذا من حيث الاطلاق الوارد فيه، وهذا التقييد خلاف الأصل، وقال ناسٌ : إنهم كانوا يذكرون في النياحة مفاخر الميت من حيث جُرأته ومهَابته، وهي فسوق في الشريعة كالقتل والغصب.

قال شهاب الدين — رحمه الله — :

وهذه الأجوبة اجتمعت في أن ردت الحديث إلى مقتضى القاعدة، ثم قال : والفرق في التحقيق، إن أبقينا اللفظ على ظاهره، ما وقع لبعض العلماء، وذكر حكاية عن امرأة مات لها ولدٌ فبكته وأطالت البكاء عليه، ثم سافرت من بلدها، فجاءت المقبرة التي بالبلد الذي كانت فيه، وبكت فنامت، ورأت الموتى قد قاموا إليها، وقالوا لها : أين ولدك يا هذه، ليس هو عندنا، قد آذيتنا، فخبطوها، فقامت وهي متألّمة.

قال : فدلّت هذه الحكاية على أن الأرواح تتألم من المؤلّات، وتفرح باللذات في البرزخ كما كانت في الدنيا، وهو ظاهر، وبذلك (195) تعدُّ الكفار في قبورها، فالأوضاع البشرية في الأرواح لم تتغير، وإنما كانت في مسكن (196) فارقته فقط، وبقيت على حالها في أوضاعها. ولما كان العويل والبكاء في الحياة تتأذى به الأرواح وتنقبضُ كانت بعد الموت كذلك تتأذى به، كان عليها أو على غيرها، وهو عليها أشد نكايَةً، لأنها هي المصابة حينئذ. وقد ورد أن الموقى يفرحون بالزيارات، ويتألمون لانقطاعها، ويكون الفرق بين القاعدتين على هذا أن الانسان لا يعذب بفعل غيره (197) ، أي عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب، والبكاء ليس البكاء الذي يكون به هو عذاب الآخرة، بل المراد الألم الجبلي (198) الذي إذا

(195) عبارة القرافي : وكذلك، ولعلها أظهر وأبين بالتشبيه.

(196) في نسخة ح : سَكَن، والذي عند القرافي : مسكن، وهما بمعنى واحد.

(197) أي الفرق السابق بين قاعدة غير المكلف لا يعذب بفعل المكلف، وبين قاعدة البكاء على الميت يعذب به الميت.

(198) عبارة القرافي : «والبكاء عذاب ليس عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب، المتوعّد به من قبل صاحب الشرع، بل معناه الألم الجبلي الذي إذا وقع في الوجود قد يكون رحمةً من الله الخ... وهي عبارة تبدو أظهر وأوضح.

وقع في الوجود قد يكون رحمة من الله تعالى، كمن يتليه الله بالألم لرفع درجاته كما يفعل في دار الدنيا بالأمثل فالأمثل، فهم أشد بلاء (199)، والله أعلم.

قلت : ولتذكر هاهنا فرقا آخر، وهو المائة في كتاب شهاب الدين، (200) إذ هو مسألة من هذه المسائل فنقول :

التَّوَّاحِجُ جاء فيه التحريم، والمرائي فيها الإباحة. والفرق بينهما حتى اختلفا في الحكم أن النَّائِحَةَ، الغالبُ عليها عدمُ الرضى بالقضاء، ونسبةُ الباري تعالى إلى الجور، فلذلك حرِّمَت النياحة، حتى إنها لتذكر شيئا من محاسن الميت حال لطمها لخدّها، فكان ذلك مقويا لما قلناه، المرائي تُعْرَى عن ذلك، فلو وجد من المرائي شيء من ذلك لحرمت ايضا، وهكذا قال عز الدين ابن عبد السلام، وسجن شاعراً سمع ذلك منه مرّةً.

(199) إشارة الى الحديث النبوي الشريف المروي عن مُصعب بن سعد عن أبيه رضي الله عنه قال : قلت : يا رسول الله، أيُّ الناس أشدُّ بلاءً ؟ قال : الأنبياءُ، ثم الأمثل فالأمثل، اي المقارب لهم في قوة الايمان والفضل وصلاح الاعمال، رواه ابن ماجة والحاكم رحمهما الله. ومثله رواية أبي سعيد رضي الله عنه قال : يا رسول الله، من أشدُّ الناس بلاءً ؟ قال الانبياءُ، قال : ثم من ؟ قال : العلماء، قال : ثم من ؟ قال : الصالحون... رواه ابن ماجة والحاكم رحمهما الله.

(200) هو الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المرائي مباحة» ج 2 ص 172. قال عنه الإمام القرافي رحمه الله في أوله : إنَّه قد اشتهر بين الناس تحريم النواح وتفسيق النَّائِحَةَ دون تفسيق الشعراء الذين يُرْتَوْنَ الموق من الملوك والأعيان، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول : إن بعض المرائي حرام كالنواح، ثم ذكر القرافي تحوير القول فيهما وضبطهما، مما اختصرو هنا ولخصه البقوري في هذه المسألة رحمهم الله جميعا.

نقرر فيها الفرق بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك (202)، فنقول :

قد مضى أن النهي مع التخيير لا يجتمعان، وأن الامر مع التخيير يجتمعان، وهذا هو المعنى المقرر هنا، وقد كان حق هذه القاعدة أن تكون مع تلك، ولكنني أفردتها مخافة التطويل عند استيفائي جميع ما ذكر في القاعدتين، فقال رحمه الله :
 النهي كالنفي، والأمر كالثبوت، ومن المعلوم البين أن وجود الأخص يلزم منه وجود الأعم، فإذا ثبت الأخص ثبت الأعم، والعام إذا انتفى انتفى الأخص، وليس إذا انتفى الأخص ينتفى الأعم. وقد قلنا : الامر كالثبوت، فوجود فرد من الكفارة يثبت وجود الكفارة، والكفارة كانت مطلوبة بالامر، فقد كان ثبوت الحكم في (201) هي موضوع الفرق الخامس والعشرين بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك». ج. 1 ص 151.

قال القرافي رحمه الله في أوله، مبينا وموضحا لأهميته وفائدته : هذا الفرق جليل عظيم، دقيق النظر خطير النفع، لا يحققه إلا فحول العلماء والفقهاء، فاستقبله بعقل سليم وفكر مستقيم...» وقد أطال الكلام في بيانه وإيراد بعض المسائل والقواعد التطبيقية فيه لتحقيق فقهه وفهمه.

(202) المشترك عند علماء الأصول والمنطق، قسم من أقسام اللفظ المفرد، وهو اللفظ الذي وُضع لكل واحد من معنّيه أو معانيه بوضع خاص، وسمي مشتركا (بفتح الراء) لاشتراك معانيه فيه كالعين للباصرة والجارية بالماء، والذهب والفضة، ويذكره علماء الأصول وعلماء المنطق اثناء الكلام على نسبة الالفاظ للمعاني، وهي عندهم خمسة أقسام :

التواطؤ، ويؤاد به التوافق، والتشاكل، والتخالف، والاشتراك والتشارك، والترادف، وهو تعدد الالفاظ لمعنى واحد وتواردها عليه، كالحنطة والبر للقمح، ويسمونه الاشتراك المعنوي، لاشتراك عدة الفاظ في معنى واحد، على عكس الاشتراك اللفظي المتقدم حيث تشترك عدة معان في لفظ واحد كالعين مثلا، وقد جمعها العلامة الاخضري في منظومته الشهيرة والمسماة بمتن السلم في علم المنطق فقال :

ونسبة الالفاظ للمعاني
 وتواطؤ تشاكل تخالف

خمس أقسام بلا نقصان
 والاشتراك عكسه الترادف

والتوسع في هذا الموضوع ومصطلحات هذه الكلمات يرجع فيه الى كتب اصول الفقه وعلم المنطق.

المشترك يثبت بفرد من الأفراد الداخلة تحت ذلك المشترك، وقلنا أيضا : النهي كالنفي، فنفي المصنوع من ماء العنب مع وجود الخمر المصنوع من التمر لا يحقق الانتهاء، كما أن رفع الانسان دون الحمار لا يتحقق معه رفع الحيوان، وإنما يتحقق رفع العام برفع كل فرد من الأفراد الذي تحته، كذلك إنما يتحقق الانتهاء برفع جميع الأفراد، وهذا بين لاخفاء به، ثم قال :

«تبيه جليل» :

اعلم أن نفي المشترك، والنهي عنه إنما يعم إذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة، أما إذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم، فالمدلول عليه بالمطابقة، كقولك : نهيتك عن مطلق الخمر، والمدلول عليه التزاماً كأن يقول : أزميتك النهي، فهذا النهي حاصل في منهي لم يعينه، فلو عيّنه بعد هذا كان ذلك التعيين تفسيراً، وفي قوله : نهيتك عن الخمر، لو أبقى بعد ذلك خمراً مخصوصاً لكان مخصصاً لذلك العام، فظهر أن المدلول بالمطابقة هو الذي يعم، والآخر لا يعم.

قال (اي القرافي رحمه الله) : وتظهر فائدة هذا الفرق في مسألتين

فقهيتين :

الواحدة إذا حلف بالطلاق وحنث، وله زوجات، فإن الطلاق يعمهن اذا لم تكن له نية، لأنه ليس البعض أولى من البعض، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح (203)، فلو قصد بذلك اللفظ بعضهن دون بعض لم يحصل (204) الطلاق إلا على المقصودة وحدها. وهذا، لأن القول بتطبيق الكل ما كان من حيث عموم النهي، لأن النهي ما كان عاماً، لأنه لم يدل بالمطابقة على الزوجات، وإنما دل على

(203) التقدير : وإلا يعمهن الطلاق يلزم الترجيح دون مرجح، فحذف فعل الشرط لكونه مفهوماً ومدلولاً عليه بالعبارة السابقة في الكلام، وهي قوله : «فإن الطلاق يعمهن».

وحذف فعل الشرط أو جوابه جائز إذا دل عليه ما قبله من الكلام وأمن اللبس، لقول ابن مالك في الفيته :

والعكس قد يأتي إن المعنى فهم اهـ

والشرط يغني عن جواب قد علم

(204) في نسخة : لم يقع، وهي بمعنى لم يحصل.

الزوجة بالالتزام(205)، إذ الطلاق يستلزم مطلقة، بل ما كان التعميم إلا من حيث إنه ليس تعيين البعض عن البعض براجح، فلأجل عدم الرجحان قلنا بالتعميم، فإذا وجدت النية وجد المرجح، فلا تعميم.(206)

المسألة الأخرى، إذا أتى بصيغة عموم، فقال : والله لا لبت كنانا، وقصد به بعض الثياب، ذاهلاً عن البعض فإنه لا ينفعه ذلك، لأنك ستقف على الفرق بين النية المؤكدة والنية المخصصة، وهذا عام يحتاج إلى التخصيص بالمُخْرَج

(205) من مباحث علم اصول الفقه وعلم المنطق مبحث تقسيم دلالة اللفظ على المعنى الى ثلاثة اقسام : دلالة المطابقة (بفتح الباء)، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، فالأول هي دلالة اللفظ على تمام مسماه ومعناه، كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، ودلالة علي أو خالد او زيد على ذات شخص معيَّنة، وذلك لمطابقة اللفظ لمسماه الذي وضع له. والثانية، هي دلالة اللفظ على جزء مسماه وعلى بعض معناه، كدلالة الانسان على الحيوان فقط، او الناطق (اي المفكر) فقط، وذلك لأن اللفظ تضمن في معناه الكل، والثالثة هي دلالة اللفظ على امر خارج عنه، لازم له في الذهن كدلالة الأسد على الشجاعة مثلا.

وقد جمع هذا الأنواع الثلاثة للدلالة الفقيه العلامة الاخضري في بيتين من منظومته متن السلم، والمشار إليها آنفاً، بقوله :

دلالة اللفظ على ما رافقه يدعونها دلالة المطابقة
وجزئه تضمناً، وما لزوم فهو التزام إن بعقل التزم

(206) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الأولى، ولخصه البقوري فيها، فقال : كان ينبغي على ما قرره من أن المدلول عليه التزاما مطلق، ألا يعمهن الطلاق، ويخبر في التعيين أو يقرع بينهما، ولم يقل العلماء بعموم الطلاق فيهن إلا احتياطاً للفروج وصونا لها عن واقعة الزنى، فإن الطلاق قد ثبت بقوله : علي الطلاق او ما اشبه ذلك، ووقع الشك والاحتمال في عمومه لمحاله او خصوصه، فحمل على العموم فيها احتياطاً، كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة او ثلاثا يحمل على الثلاث، بخلاف ما اذا شك في اصل الطلاق فإنه لا يلزمه شيء، استصحاباً لأصل العصمة» اهـ. كما علق على مسألة مماثلة ذكرها القرافي، وهي قول القائل : «الطلاق يلزمني» فقال (اي ابن الشاط : إن كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أمملكه يلزمني، فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات، وفي كل واحدة جميع الطلاق كما سيأتي الكلام عليه في الفرق الذي أحال عليه. اهـ.

كما علق ابن الشاط على مسألة مماثلة ذكرها القرافي وهي قول القائل : «الطلاق يلزمني»، فقال : إن كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أمملكه يلزمني، فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات وفي كل واحدة جميع الطلاق كما سيأتي الكلام عليه في الفرق الذي أحال عليه.

المُنَافِي، فَإِذَا قَدِ جَرَى اللَّفْظُ عَلَى عَمُومِهِ لِلسَّلَامَةِ عَنِ الْمَعَارِضِ، وَإِذَا وَجَدَ نَفِيَّ
مَا عَدَا الْمَخْرَجَ بِعَمُومِ اللَّفْظِ، بِخِلَافِ صُورَةِ الْإِتِّزَامِ، وَيَكْمُلُ الْبَحْثُ فِيهَا (207)
بِمَطَالَعَةِ الْفَرْقِ بَيْنَ النِّيَّةِ الْمُخَصَّصَةِ وَالْمُؤَكَّدَةِ، قَالَ : وَأَحَقُّ هَذَا الْفَرْقُ بِأَرْبَعِ
مَسَائِلَ :

المسألة الأولى : قوله تعالى : ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَأَ﴾ (208)، علق
الوجوب بالقدر المشترك بين الرقاب، ويصدق على جميع الرقاب، ويكفي في ذلك
صورة واحدة بالإجماع. (209).

المسألة الثانية : لو قال الشارع حرمت عليكم القدر المشترك بين
الخنازير لحرم كل خنزير. (210)

المسألة الثالثة : إذا قال لنسائه : إحدان طالق حرمت بأجمعهن، بناء
على قواعد :

القاعدة الأولى : أن مفهوم أحد الأمور قدر مشترك بينها لصدقه على كل
واحد منها، والصادق على عدد وأفراد، مشترك فيه بين تلك الأفراد. (211)
القاعدة الثانية : أن الطلاق تحريم، لأنه رافع لموجب النكاح، وذلك
الإباحة، ورافع للإباحة مُحَرِّمٌ، فالطلاق تحريمٌ.

(207) في نسخة ح : في هذا، وهو متفق مع عبارة القراني هنا حيث قال : «ويكْمُلُ لك الكشْفُ عن
هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة، وهو بَعْدَ هذا».

(208) سورة المجادلة، الآية 3.

(209) قال ابن الشاط في تعقيبه على هذه المسألة : لم يُبَيِّنِ الوجوب في القدر المشترك، بل أثبتته في
رقبة واحدة غير معينة فلا يعم، بل تكفي صورة واحدة بالنص، والإجماع تابع للنص.

(210) قال ابن الشاط : ذلك صحيح، لأن تعليق الحكم بالأعم يلزم منه تعليقه بالأخص من غير
عكس. اهـ.

(211) قال ابن الشاط : ليس أحد الأمور هو القدر المشترك، بل أحد الأمور واحد غير معين منها،
ولذلك صدق على كل واحد منها.

القاعدة الثالثة : أن تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم، فيحرمَن كلهن بالطلاق وهو المطلوب (212)، وهذا هو الحق، لا أن يقال : إنما عمم الطلاق احتياطاً للفروج، فإنه إذا قيل : ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط ؟ لا يوجد. وظاهر الفرق بين خصال الكفارة وهذه المسألة، القاعدة المقررة أولاً.

المسألة الرابعة، قال مالك رحمه الله : إذا أعتق أحد عبده، له أن يختار واحداً منهم فيعينه للعتق، بخلاف ما تقدم في الطلاق، مع أنه في الصورتين أضاف الحكم (اي للمشتركين بين الأفراد)، وكما أن الطلاق محرم، (213) كذلك العتق محرم للوطء، والفرق حينئذ عسيرٌ.

والجواب أن التحريم دل عليه الطلاق بوضعه، فإنه له وُضِعَ، والعتق دل على تحريم الوطء لزوماً، فتحريم الوطء تابع للعتق الذي هو قرينة، وراجع إلى الامر

(212) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في هذه القاعدة فقال : القاعدة الثالثة أيضاً صحيحة، ولكن لا يلزم أن يُحرَمَ كلهن، لما سبق من عدم صحة القاعدة الأولى. ثم قال في هذه القاعدة ومسألتها ايضاً، معلقاً على كلام القرافي فيها : صار الصدر في هذه المسألة غير صدر، لتسليمه القاعدة الأولى، وهي غير مسلمة ولا صحيحة، فكذلك ما بناه عليها.

والجواب الصحيح — يقول ابن الشاط — ما أجاب به الأكابر (اي من أفاضل العلماء والفقهاء). وهو أن الحكم إنما عم (اي في هذه المسألة والنازلة)، احتياطاً للفروج. ودليل مشروعية هذا الاحتياط هو كل دليل دل على توقي الشبهات». اهـ.

ذلك أن القرافي رحمه الله قرر ما قرر من التعميم للحكم في مسألة الطلاق المذكورة، بناء على القاعدة الثالثة السالفة، بينما أكابر العلماء كانوا يوجهون تعميم الحكم ويعلمونه بالاحتياط في الفروج، وهذا الاحتياط يراه القرافي غير مؤسس ولا مبني على دليل شرعي، فأوضح الشيخ ابن الشاط أن دليلهم الشرعي في ذلك هو توقي الشبهات والاحتياط.

(213) في نسخة ع، وح : «وكان الطلاق محرماً» بصيغة الفعل الماضي، وفي نسخة أخرى، وعند القرافي : وكما أن الطلاق محرم للوطء، بأداة التشبيه، وهو أظهر وأسلم في المراد والمعنى، وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الرابعة بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، وأن المتكلم في مسألة الطلاق أو المعتق في مسألة العتق ما أضاف الحكم للمشارك، بل أضافه لفرد غير معين». اهـ.

أيضاً، والطلاق دل على تحريم الوطاء مطابقة، وهو مما يرجع إلى النهي، لأنه جاء فيه «أنه أَبْعَضُ الحلال الى الله»(214)، فكان التعميم في الطلاق ولم يكن في العتق للقواعد المقررة.(215)

القاعدة الخامسة والعشرون(216)

نقرر فيها الفرق بين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به فقط، وبين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به، وكل جزء من أجزائه سبباً(217) للتكليف والوجوب، فتجتمع الظرفية والسببية في كل جزء من الأجزاء، فنقول :

يظهر الفرق بذكر أربع مسائل :

المسألة الأولى : أوقات الصلوات، كالقائمة مثلاً بالنسبة إلى الظهر، هي ظرف للتكليف، لصحة وقوع الصلاة فيها، وكل جزء من تلك الأجزاء سببٌ للتكليف، وليس الزوال فقط سبباً للتكليف، وإلا لزم أن يكون من أسلم وسط القائمة لا يلزمه الظهر، من حيث إن المسبب لا يتقدم سببه، وذلك باطل، فلزم ما

(214) رواه ابو داود والحاكم رحمهما الله عن ابن عمر رضي الله عنهما.
(215) قال ابن الشاطب : على تسليم أن الطلاق تحريم، والعتق قربة، وكون العتق قربة لا يمنعه أن يكون تحريماً، بل هو تحريم للتصرف في المملوك، فلا فرق».

(216) هي موضوع الفرق الثاني والأربعين بين قاعدة كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به فقط، وبين قاعدة كون الزمان ظرفاً للإيقاع، وكل جزء من أجزائه سببٌ للتكليف والوجوب، فيجتمع الطرفان : الظرفية والسببية في كل جزء من الأجزاء. ج 1 ص 220.

(217) كذا في نسخة ع، وح بنصب كلمة سبباً. فيكون وجه النصب على هذا أنه مدخول لكونٍ مقدر في العطف، (اي مع كون كل جزء سبباً). ومن المعلوم أن مصدر الفعل الناقص يعمل عمل فعله، ومن ذلك البيت المشهور القائل :

يَسْدِلُ وَجِلْمٍ سَادٍ فِي قَوْمِهِ الْفَتَى
وَكَوْنُكَ إِبَاهُ عَلَيْكَ يَسِيرٌ (أَي سَهْلٌ مَيْسَّرٌ)
وفي نسخة اخرى، وفي كتاب الفروق : سبب بالرفع، ووجهه أنه خبر للمبتدأ الذي هو كل جزء، والجملة حالية، تفيد معنى المعية، فتكون العبارتان صحيحتين وسليمتين معاً، وتؤديان معنى واحداً وهو المعية والمصاحبة. أما الرفع فوجهه ظاهر، كما عند القرافي، والمسألة الأولى هنا.

قلناه، وما يتوهم أن السبب للوجوب، (218) الزوال فقط، باطل.

المسألة الثانية : أيام الأضاحي الثلاثة أو الأربعة، على الخلاف في ذلك، ظروف للتكليف، لصحة وقوع الذبح فيها، وهي — أيضاً — أسباب للتكليف، بل كل جزء من أجزاء الأيام، وإلا لزم ألا تجب على من أسلم في اليوم الثاني أو في اليوم الثالث، وذلك باطل.

المسألة الثالثة : شهر رمضان المعظم، أيامه ظروف للتكليف بالصوم، وأيامه أيضاً أسباباً للتكليف، بذلك الدليل بعينه، إلا أن أجزاء اليوم ليست بأسباب، (219) كأجزاء وقت الصلاة، ولذلك كان من أسلم في يوم لم يجب عليه ذلك اليوم، ومن أسلم في ليلة يوم وجب عليه اليوم الذي أسلم قبل طلوع فجره، وفي أجزاء الصلاة أيضاً خلاف في بعض الأجزاء، من أدرك ركعة من الصلاة، يقال : إنه سبب، وأقل منه ليس سبباً للتكليف عند مالك، وهو عند غيره سبب كسائر الأجزاء قبله. فهذه المسائل الثلاث هي ظروف وأسباب.

(218) في نسخة ح : «من أن السبب»، بذكر حرف الجر للبيان، على حد قوله تعالى في شأن فرعون وملائته «وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها»، فمن آية، بيان لما يريهم الله من علامات ودلالات على وحدانيته وإحاطة علمه وكامل قدرته وإرادته. وتخرج نسخة ع، على أن حذف الجر : من، مُطَرِّدٌ قبل أن وأن، كما في قوله تعالى : «أوعجبتم أن جاءكم من ربكم على رجلٍ منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون» وإلى ذلك يشير ابن مالك في بيت من الفتيه حيث قال : وَعَدُّ لَازِمًا بِحَرْفِ الْجَرِّ وَإِنْ حُذِفَ فَالِنَصْبِ لِلْمَنْجَرِ نَقْلًا، وَفِي أَنَّ وَأَنَّ يَطَّرِدُ مَعَ أَتَمِّ لَيْسَ كَعَجِبْتُ أَنْ يَدُوا أَيَّ عَجِبْتُ أَنْ يَعْطُوا الدِّيَةَ، مِنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ وَدَاهُ يَدِيهِ، مِثْلَ وَقَاهُ لِقِيهِ، إِذَا أَدَّى دَيْتَهُ نَتِيجَةَ الْقَتْلِ خَطَأً.

(219) في نسخة ح : أسبابا، وكلاهما صحيح وسليم، إذ من المعلوم أن خبر ليس تدخل عليه الباء للتوكيد، على حد قوله تعالى، «أليس الله بكاف عبده»، كما قد تدخل الباء على خبر ما النافية المشبهة بليس، والعاملة عملها، كما في قوله تعالى : «وما الله بغافل عما يعملون»، وقوله سبحانه : وما ربك بظلام للعبيد». وقد نص على ذلك علامة النحو والصرف في زمانه ابن مالك قال في منظومة ألفتيه :

وبعد ما وليس جرًّا الباء لخبير
وبعد لا ونفسي كان قد يجز
أي قد يجز خبر لا النافية، وخبر كان بحرف الجر الباء، على سبيل النكرة، بينما جر بعد ما وليس على سبيل الاطراد والكثرة.

فلنذكر ثلاث مسائل هي ظروف للتكليف فقط :

المسألة الرابعة : قضاء رمضان يجب وجوباً موسعاً إلى شعبان من تلك السنة، كما يجب الظهر وجوباً موسعاً من أول القامة إلى آخرها. غير أن هذه الشهور هي ظروف للتكليف فيها بالقضاء، دون أن يكون شيء من أجزائها سبباً للتكليف، بدليل أن من زال عذره فيها لا يلزمه شيء، وإنما السبب في وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق، فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر من هذه الشهور إذا لم يصم فيه. ولا يعتقد أن رؤية الهلال له سبب في القضاء إلا من حيث إنه سبب لجعل كل يوم من أيام الشهر سبباً لوجوب الصوم (220)، ثم إذا ترك ذلك الواجب كان سبباً، فالسبب الترك لا الهلال، ولكنه أثبت على الترك أنه سبب على وجوب الفعل، والله أعلم.

المسألة الخامسة : جميع العُمر ظرفٌ لوقوع النذور والكفارات، لوجود التكليف في جميع ذلك، وهذا بعد البلوغ ولزوم التكليف، وليس شيء من ذلك سبباً، بل السبب اليمين أو الالتزام.

المسألة السادسة : شهور العدة ظرفٌ للتكليف بالعدة لوجودها فيها، وليس شيء من أجزائها سبباً للتكليف بالعدة، بل السبب الوفاة أو الطلاق، وهذه الشهور تشبه شهور قضاء رمضان من هذا الوجه، وتفارقها من جهة أنها مضيقة، وتلك، التكليف فيها موسع، ولنذكر المسألة السابعة لما تركب من القسمين.

المسألة السابعة : زكاة الفطر، قيل : تجب بغروب شمس آخر أيام رمضان، وقيل : بطلوع الفجر يوم الفطر، وقيل : بطلوع الشمس منه، وقيل :

(220) عبارة القرافي هنا أظهر حيث قال : ولا يعتقد أن سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط، بل رؤية الهلال سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سبباً للوجوب وظرفاً له، فيصير سبب رؤية الهلال كل يوم سبباً لوجوب الإيقاع فيه، وتفويته سبباً للصوم في يوم آخر من هذه الشهور فقط، فتأمل ذلك فقل من يتفطن له، بل يعتقد في بادئ الرأي أن سبب القضاء والأداء هو رؤية الهلال فقط، وليس كذلك... الخ.

تجب وجوبا موسّعا من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم
الفطر.

وقولُ هذا القائلِ : تجبُ زكاةُ الفطر وجوبا موسّعا من الغروب الى الثروب،
معناه لا يَأْتُمُّ بالتأخير بعد الغروب يومَ الفطر. والمنقول عن صاحب القول الاول أنه
لا يَأْتُمُّ بالتأخير إلى غروب الشمس يومَ الفطر، وإنما يَأْتُمُّ بالتأخير بعد الغروب يوم
الفطر، وهذا هو عين القول الرابع.

وقد عَسَرَ الفرقُ على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين، والفرقُ بينهما
إنما يستفاد من معرفة الفرق بَيْنَ هاتين القاعدتين، وذلك أن القائل الاول يقول :
غروب الشمس يومَ الصوم سَبَبٌ، وما بعده ظرفٌ للتكليف فقط، ولا يكون شيء
من أجزاء هذا الزمان سببا للتكليف، والقائل الرابع يقول : كل جزء من أجزاء هذا
الزمان من الغروب إلى الغروب ظرفٌ للتكليف وسبب له، فقد اشتركا في التوسعة،
لكن توسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر، والآخر كتوسعة قضاء رمضان.

ويُخَرَّجُ على القولين من بَلَغَ في هذا الوقت أو أسلم، فيتوجه الامر على
القول الثاني، ولا يتوجه على القول الأول.

القاعدة السادسة والعشرون (221)

نقرر فيها الفرق بين كون ظرف الزمان للتكليف دون ايقاع المكلف به،
وبين أن يكون ظرفا للتكليف لإيقاع المكلف به معا، ويتضح هذا بذكر ثلاث
مسائل.

(221) هي موضوع الفرق الحادي والأربعين بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به،
وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به مع التكليف، ج 1 ص 218. قال في اوله
الإمام القرافي رحمه الله : «هذا الموضوع التيسر على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم
القاعدتان، فوردت إشكالات بسبب ذلك، ويتضح الفرق بينهما بذكر ثلاث مسائل... الخ.

المسألة الأولى في كون الكفار خوطبوا بفروع الشريعة أم لا، ثلاثة أقوال : مخاطبون، ليسوا مخاطبين. الفرق بين الأوامر والنواهي، فهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر. (222)

فمن قال : ليسوا مخاطبين قال : لو وجبت عليهم الصلاة لوجبَتْ إما حالة الكفر وإما حالة الإسلام، والقِسْمان باطلان، فالقول بالتكليف (223) كذلك :
أما حالة الكفر فلأن التقرب بها من الكافر لا يتعقل ولا يصح حينئذ، وأما في حالة الاسلام فلانعقاد الإجماع على أن الاسلام يَجِبُ ما قبله.

والجواب أن نقول : نختار التكليف حالة الكفر. وقوله لا تصح، قلنا : مُسَلِّمٌ، ولا يتحصَّل له مقصود، (224) لأن هذا الزمان ظرف للتكليف فقط لا لإيقاع المكلف به، والإيقاع هو الذي لا يصح، ومعنى هذا أنه أمر في زمان الكفر أن يزيله ويبدِّله بالإيمان، ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لا في زمن الكفر، فصار زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط، وزمن الاسلام هو للتكليف وإيقاع المكلف به.

المسألة الثانية : المحدث مأمور بإيقاع الصلاة ومخاطبٌ بها في زمن الحدث إجماعاً، والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه، أما زمن الحدث فلا. ثم إن الإجماع انعقد على أن المحدث لا تصح صلاته في الزمن الذي هو فيه مُحدثٌ، وإنما تصح في زمن الطهارة، وزمان الطهارة هو زمان التكليف بإيقاع الصلاة دون زمان الحدث، وزمان الحدث هو ظرف التكليف فقط.

قلت : كذا وقع هذا في الفروق لشهاب الدين رحمه الله، وآخر الكلام يناقض أوله.

(222) زاد القرافي هنا قوله : واتفقوا على أنهم مخاطبون بالإيمان وقواعد الدين، وإنما الخلاف في الفروع، وتقرير المسألة مبسوط في اصول الفقه.

(223) في نسخة ح : فالتكليف كذلك.

(224) عبارة القرافي هنا، أظهر، وهي : ولا يلزم من ذلك عدم حصول التَّكليف في هذه الحالة وفي هذا الزمان».

فقوله : المحدث مامور بإيقاع الصلاة في زمن الحدث إجماعاً، يخالف قوله في آخر المسألة : «وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط»، والآخر هو الحق، (225) وهذا اذا لم يكن مضطراً، فإن لم يجد ماء ولا صعيداً ففي المسألة حينئذ خلاف قد ذكره الفقهاء (226).

المسألة الثالثة : الدهري (227) مكلف بتصديق الرسول ﷺ، مع أنه جاحد للصانع، والأمر فيه كالامر في المسألتين. (228).

(225) في هامش نسخة ع عند قول الشيخ البقوري : «وآخر الكلام يناقض أوله» ما نصه : لا تناقض، لأن قوله (اي القرافي) : في زمن الحدث إجماعاً، متعلق بمامور لا بإيقاع، وكأن البقوري فهم تعلقه بإيقاع» اهـ.

(226) نظم بعضهم الخلاف في هذه المسألة، وجمع أقواله في بيتين، فقال :
 ومن لم يجد ماءً ولا متيمماً فأربعة الأقوال يحكيين مذهبا
 يصلي ويقضي، عكسه قال مالك وأصبغ يقضي، والأداء لأشهباً

(227) الدهري بضم الدال في أشهر الاستعمال والسماع، وفتحه قياسي غير سماع، وهو نسبة الى الدهر اي الزمان، والدهري هو الكافر الملحد، المنتسب الى فرقة الدهرية، وهم المنكرون لوجود الله، ووحدانيتها، ولخلقه لهذا الكون، مثلما ينكرون البعث والنشور يوم القيامة، فيقولون بأن الذي يهلك الانسان ويفنيه هو الزمان والدهر، فينتهي الانسان في زعمهم وظنهم انتهاءً أبدياً بانتهاء حياته في الدنيا، وقد حكى الله ذلك عنهم، وأبطل زعمهم وضلالهم، وقد اعتقادهم الفاسد، قال سبحانه وتعالى : «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحْيى وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يظنون» سورة الجاثية : الآية 24.

(228) أي إن زمن الكفر والاحاد، وزمن الحدث هو ظرف للتكليف دون ايقاع المكلف به، والزمن الثاني في الكافر الملحد، والمحدث — وهو زمن حصول إسلامه — هو ظرف وزمن التكليف وإيقاع المكلف به. قال الإمام القرافي رحمه الله في ختام كلامه على هذا الفرق : فامل الفرق بين القاعدتين، والسر بين المعنيين يتيسر عليك الجواب عن أسئلة الخصوم وشبهاتهم، وهو فرق لطيف شريف».

نقرر فيها الفرق بين ما يُطَلَّبُ جمعه وافتراقه، وبين قاعدة ما يُطَلَّبُ جمعه دون افتراقه، فنقول :

المطلوب في الشريعة ثلاثة اقسام :

القسم الاول : ما يُطَلَّبُ وحده ومع غيره، كالإيمان بالله تعالى وبرسوله، فإنه مطلوب في نفسه، وهو شرط في كل عبادة، والشرط مطلوب الحصول مع المشروط، إلا أنه قد يُكْتَفَى منه بالإيمان الحكمي تخفيفاً على العبد، ويُكْتَفَى بتقدمه فعلاً (230)، وكالدعاء والتسبيح والتهليل مطلوبات في أنفسها، ومطلوب جمعها مع الركوع والسجود.

القسم الثاني : ما يُطَلَّب مفرداً دون جمعه مع غيره، وهذا كالقراءة باعتبار السجود والركوع، لقوله عليه الصلاة والسلام : «نُهِيتُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا» (231).

القسم الثالث : ما يُطَلَّبُ جمعه دون افتراقه، كالركوع مع السجود في الصلاة، وكالحلاق مع الحج والعمرة، فإنه لا يكون قُرْبَةً إذا انفرد، وإنما يكون قربة إذا اجتمع هكذا.

ثمَّ وَجْهُ الْمُنَاسَبَةِ قَدْ يُطَلَّعُ عَلَيْهِ وَقَدْ لَا، وَمَا لَا يَطَّلَعُ عَلَيْهِ نَعْلَمُ أَنَّهُ لِحِكْمَةٍ وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْرِفُ وَجْهَهَا. فَالْإِيمَانُ، وَجْهٌ اشْتَرَاهُ فِي الْعِبَادَاتِ حَتَّى كَانَ

(229) هي موضوع الفرق السادس والأربعين بين قاعدة ما يُطَلَّبُ جمعه وافتراقه وبين قاعدة ما يُطَلَّبُ افتراقه دون جمعه، وبين قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه.

وهذا الفرق هو أول الفروق المذكورة في الجزء الثاني (ص 2) حسب تجزئة الكتاب الى أربعة اجزاء، كل جزئين في مجلد واحد، حسب الطبعة الأولى للكتاب لسنة 1344 هجرية.

(230) عبارة القراني تظهر اكثر وضوحا حيث قال : «فإن استحضار الإيمان في كل عبادة وفي جميع أجزائها هو مما يشق على المكلف، فيكتفى بتقدمه فعلا، ثم يستصحب حُكْمًا... اهـ.

(231) اخرجه الإمام احمد والإمام مسلم، وهذا ما لم تكن الآية دعاءً، فيجوز الدعاء بها في السجود.

الجمع،(232) من حيث إنه أصل، وما سواه فرع، والجمعُ بين الأصل والفرع مناسبٌ. وأما الدعاءُ مع السجود، والثناءُ مع الركوع،(233) وعدمُ القراءةِ معهما، فذلك في الدعاء من حيث إن العبدَ مأمور بالتعظيم لبارئه، وجعلَ له في ذلك التعظيم التشبهُ بفعل المتواضعين مع ملوكهم، كل ذلك ليرسخ في باطنه عظمة مولاه فيتفتح بها، لا لأنه تعالى يلحقه من ذلك شيء، بل هو الغني عن العالم، ولا ضرر يلحقه ولا نفع. والإحناء في الركوع تواضعٌ، والسؤال مناسب له، وتواضع السجود أكثر، فكانت الرغبة منه أجدرَ بالإجابة، ولهذا قيل : «أقربُ ما يكون العبدُ من ربه وهو ساجد، فاجتهدوا بالدعاء فقمين أن يستجابَ لكم(234).

أما كون القراءة لا تكون حينئذٍ فذلك من حيث إنها حالة خضوع بمشقة تلحقُ العبد، والقراءة محلٌّ للفكرة، والفكرة تضعف مع تحمل المشقة، فلم تكن لائقةً بذلك الموضوع.

(232) (أي حتى وجب وثبت الجمع بين الايمان وبين كل عبادة لله تعالى، أنه أصل. فيكون الفعل الناقص كان تاما يكفي بمرفوعه على أنه فاعل يكمل به المعنى، على حد قوله تعالى : «وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة»، أي إن وجد ذو عسرة، بالبناء للفعل المجهول، فيتعين إنظاره اي إمهاله لحين الوجد وقدرته على أداء الدين، واكتفاء الفعل الناقص في باب كان وأخواتها بالمرفوع على انه فاعل، ليم المعنى، هو ما اشار اليه ابن مالك في ألفيته بقوله : وذو تمام ما يرفع بكفي.

وما سواه ناقص، والنقص في فسيء ليس زال، دائما قُسي في جميع النسخ الثلاث التي بين أيدينا من كتاب ترتيب الفروق، العبارة هكذا، وأما الدعاء مع السجود ومع الركوع» بحذف كلمة الثناء، وهي ثابتة في الاصل الذي هو كتاب الفروق، وهي كلمة يقتضيا المعنى، وتقتضيا الموافقة مع الحديث الشريف الآتي بعد، والذي جاء بالأمر والتوجيه في الارشاد للأمة الى الاجتهاد بالدعاء في السجود، مبيناً حكمة ذلك بأنه قرب من الله وموطنُ استجابة الدعاء، حيث يكون العبدُ أقرب ما يكون من ربه، وكما جاء في حديث آخر : أما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فادعوا بما شئتم، فقمين أن يستجابَ لكم»، وهذا يعطي ويوضح أن حذف كلمة الثناء في النسخ المختلفة للكتاب قد يكون من الناسخ سهوا أو قصداً بدون تأمل، اعتماداً على النسخة المنقول فليصحح منها.

(234) اخبره الامام مسلم، وبعض الائمة أصحاب السنن، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قلت : ويمكن أن يقال : كان ذلك من حيث إنه إذا سجد فقد تمحضت صفة العبد، الخاصة به، وذلك التواضع، ولم يَلقُ بها أن يكون حينئذ تالياً لكتابه العزيز، فإنه صفة جليلة يكتسبها حينئذ من حيث تلاوته لكلام ربه. وإنما يليق بتلك الحالة الارتفاع والانتصاب، فصيفة الحق غلبت في حالة القيام، وصيفة العبد غلبت في حالة السجود، ولهذا هو موضع إشكال، أيهما افضل : القيام أو السجود ؟ فجاء : «أفضل الصلاة طول القنوت»، (235) وجاء «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»، والحديثان صحيحان أخرجهما مسلم، والله أعلم، وقد قيدنا (236) عليه شيئاً في إكمال الإكمال على كتاب مسلم، فانظره،

قال شهاب الدين — رحمه الله —:

وعلى هذا الفرق أثبتى قول القائل : لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لما صار شرطاً له بالنذر كالصلاة، لكنه إذا نذره لزمه ذلك ووجب الصوم، فصحة هذا الكلام تثبني على قاعدتين :

القاعدة الأولى : النذر لا يؤثر إلا في مندوب، فأما النذر في وجوب الصوم مع الاعتكاف إذا نذره، فإنه يدل على أنه مطلوب أن يجمع بينهما.

القاعدة الثانية : إذا نذر أن يصلي صائماً لم يلزمه ذلك، لأن الجمع بين الصلاة والصوم غير مطلوب، وإن كان كل واحد منهما مطلوباً في نفسه.

(235) أخرجه كل من الإمام احمد، ومسلم، والترمذي عن جابر رضي الله عنه. ورحمهم اجمعين.

(236) قف على نصّ الشيخ البقوري رحمه الله على كتابه في شرح الحديث : المسمى (إكمال الاكمال) على صحيح الامام مسلم. وهو كتاب يذكره وينسبه له العلماء في ترجمتهم له. ولحد الساعة لم يعرف لهذا الكتاب وجود في خزانة من الخزانات العامة أو مكتبة من المكتبات الخاصة حسبما بلغ اليه بخشي وسؤالي عنه، واهتمامي به كثيراً، ولعل البحث يكشف عنه مستقبلا في خزانة من الخزانات العلمية، المنبثة في مختلف البلاد الاسلامية، وغيرها من البلاد الاوروبية التي تزخر خزائنها بكثير من أمهات الكتب العربية والتراث الاسلامي على اختلاف علومه ومعارفه.

نقرر فيها أن الفعل إذا دار بين الوجوب والندب فُعل، وإذا دار بين الندب والمحرم تُرك، تقدما للراجح على المرجوح، وما يتخيل من أن صوم يوم الشك ممنوع منه يقدر في هذه القاعدة ليس كذلك.

بيانه أنا نقول : لا خفاءً بوجه تلك القاعدة من حيث إن الإزح ظاهر تقديمه في الشريعة على المرجوح، وأما صوم يوم الشك فقد يقول القائل : صومه هو الظاهر كما يقول الحنابلة، لأنه إن كان من شعبان فهو نذْبٌ، وإن كان من رمضان فهو واجب فيفعل، فالقول بأنه لا يصام، مخالفة لها (238)، فنقول : يُمنع من ذلك، بل هو مما دار صومه بين التحريم والندب، فيتعين ترك صومه.

وبيانه أن رمضان شرط صحة صومه أن يكون بنية جازمة، وصومه بطريق الترداد حرام، فهو إذا صامه كذلك، إن كان من شعبان كان نذبا، وإن كان من رمضان فقد كان ذلك الصوم محرّما، لأجل الترداد. والقاعدة فيما كان كذلك أن يُترك، وأيضا فقد جاء النهي عن صيام يوم الشك. (239)

(237) هي موضوع الفرق الرابع والمائة (104) بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فُعل، ومتى دار بين الندب والتحريم ترك، تقدما للراجح على المرجوح، وبين قاعدة يوم الشك، هل هو من رمضان أم لا ؟ ج 2 ص 186.

(238) علق ابن الشاط على قول القرافي هنا : «فإن يوم الشك يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب، بقوله : ليس بمسلم، بل هو من شعبان لا على القطع بل على الشك، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه، الوارد في الحديث، وعلى هذا، الإشكال في قولنا بالمنع من صومه، أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط جارٍ على قاعدة الفرق المذكور، وذلك، والله أعلم — لعدم صحة الحديث عندهم.

(239) روى اصحاب السنن، والبخاري، تعليقا عن عمار بن ياسر قال : «من صام اليوم الذي يشك فيه الناس فقد عصى أبا القاسم» وأبو القاسم كُنْيَةُ للنبي ﷺ بأحد اولاده القاسم، كما هو معلوم من كتب الحديث الشريف والسيرة النبوية الطاهرة.

وقد علق ابن الشاط على قول القرافي بأن صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب، فتعين الترك اجماعا على هذا التقدير، لأن النية الجازمة شرط، وهي هنا متعذرة، وكل قرية بدون شرطها حرام، فصوم هذا اليوم حرام، فقال اي ابن الشاط : ليس قوله ذلك بمسلم، لأن لإقائل أن يقول : ليست النية الجازمة شرطا إلا مع عدم تعذرها، وما ذكره لم يات عليه بحجة، فلا يبقى إلا الحديث إن صح». اهـ.

ومما يُظنُّ فيه مخالفة القاعدة، إذا شك هل صلى ثلاثاً أم أربعاً فإنه يأتي بركعة، مع أنها دائرة بين الرابعة الواجبة والخامسة المحرمة، وإذا تعارض الواجب والمحرَّم قُدِّمَ التحريمُ، لأنَّ التحريمَ يعتمدُ المفسدُ، والوجوبُ يعتمدُ المصالحَ. (أي فعناية صاحب الشرع والعقلاء، بَدَرءِ المفسدِ أشدَّ من عنايتهم بجلب المصالح كما قال القرافي رحمه الله.

وكذلك إذا شك في وضوئه، هل هي ثلاثة أو ثانية، فإنه يتوضأ ثلاثة مع دورانها بين الندب والتحريم، والتركُّ هنا أقوى، لأنَّ الندب أخفض رتبةً من الواجب.

فأجيبَ عن الصلاة بأن الخامسة إنما هي محرمة إذا تيقنا الرابعة، لا في الصورة التي وقعت فيها بالشك، وكذا الأمر في الوضوء أيضاً.

قال شهاب الدين — رحمه الله —: وأشكل قول مالك رحمه الله : إذا شك هل طلع الفجر أو لا، فإنه لا ياكل، مع أنه قال : إذا شك في اليوم فإنه لا يصومه، فأجاب بأن الليل كان أصله الصوم، وخفف بعد ذلك، فهذا المشكوك فيه يقيه على أصله في أنه يصام، ولا يخرج إلى الأكل فيه كما خرج المتيقن. (240)

قلت : والأظهرُ عندي أن يقال : هذا خرج عن القاعدة من حيث إن تركَّ أكله دائر بين أن يكون واجباً أو جائزاً، فيصيرُ إلى تركه ولا بد، عملاً بالأرجح، والله أعلم.

(240) علق ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال : ليس ما قاله القرافي من أن الأصل في الليل الصوم، بصحيح، وإنما كان الممنوع بالليل الأكل والوطء بعد النوم خاصة، أما غير ذلك وهو ما قبل فلا.

ثم إن جوابه معارض للنص في قوله تعالى : «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»، فنصَّ على أن الغاية تبين الفجر. وما أرى المالكية ومن قال بقولهم في وجوب إمساك جزء من الليل ذهبوا إلى مخالفة الآية، عملاً بالاحتياط، بل حملوا الآية على المراقب للفجر وهو قليل في مجرى العادة، فأطلقوا القول، بناء على الغالب، وهو عدم المراقبة، والله أعلم، ثم قال ابن الشاط : وما قاله القرافي بعد ذلك في هذا الفرق من السؤال والجواب عنه في المسائل المذكورة لحد مسألة الصيام، فصحيح، والله أعلم.

المتعلق منها بالعموم والخصوص وما يناسبها : تسع قواعد

القاعدة الأولى : (1)

نقرر فيها أن المفردَ المعرّف بالألف واللام يفهم منه العموم، وأن ما
قاله الفقهاء في الطلاق جاء على غير الاصل، فنقول :

أما أنها تفيد العموم فظاهر من قوله تعالى : ﴿إن الانسان لفي
خسر﴾ (2) إذ لو لم تكن للعموم لما صحَّ الاستثناء الآتي بعد ذلك. وكذلك —
أيضا — قوله تعالى : ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ (3)، وكذلك
قوله تعالى : ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (4).

قلت : المشهور عن الأصوليين أن المفرد المعرّف بالألف واللام لا يفيد
العموم، فإن جاء العموم في بعض المواضع فما ذلك للألف واللام، فإنه لو كان لها
لا طرد كما الألف واللام مع الجمع، وسياتي تحقيق هذه المسألة في موضع آخر
بعدها. (5).

(1) هي موضوع الفرق الثالث والسبعين بين قاعدة المفرد المعرّف بالألف واللام يفيد العموم في غير
الطلاق، نحو «وأحل الله البيع»، «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»، وبين قاعدة
المعرّف بالألف واللام في الطلاق لا يفيد العموم». ج 2، ص 94.

(2) سورة العصر : الآية 2

(3) سورة الأنعام الآية 151.

(4) سورة البقرة : الآية 275.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القراني ولخصه بقوري رحمه الله في هذه
المسألة، فقال : ما قاله صحيح إلا في قوله. «وأحل الله البيع»، ولا تقتلوا النفس» أنه للجنس،
فإنه إن كان يعني الحقيقة فذلك صحيح، وإن كان يعني أنه للاستفراق فلا، اهـ.
رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين وعن سائر علماء المسلمين.

(5) العام عند علماء الاصول، وكما عرفه تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي رحمه الله في كتابه
الشهير، جمع الجوامع في أصول الفقه : هو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر.
ثم قال عن صيغ العموم : «والجمعُ المعرف باللام أو الاضافة للعموم، والمفرد المحلى باللام مثله،
خلافا للإمام الرازي».

قال شهاب الدين رحمه الله : والفقهاء خالفوا هذه القاعدة في لفظ الطلاق، فإذا قال الرجل : الطلاق يلزمني ولا نية له حملوه على طلقة واحدة، وكان حق هذا اللفظ أن يحمل على عدد لا نهاية له، لولا أن الشرع جعل آخر الطلاق هو الثلاث، كما إذا قال : طلقك مائة تطليقة يحمل على الثلاث. وسبب هذا أنهم رأوا الألف واللام في المفرد، تارة للجنس، كقوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ (6)، وتردُّ تارة للعهد، كقوله تعالى : ﴿فَقَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ﴾، وترد لمعقول الجنس، كقولهم : أكلتُ الخبز، وكقوله عليه الصلاة والسلام : ﴿إِذَا وَلِغِ الْكَلْبِ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ﴾ (7) فقال الفقهاء : المراد بها في الطلاق معقول الجنس وهو المشترك، والمشارك يحصل بفرد من أفرادها، وهذا كله من حيث إنهم رأوا العرف

= وبعبارة أخرى أوسع وأوضح : هو اللفظ الذي يتناول ويستغرق، دفعة واحدة وفي إطلاق واحد، جميع الأفراد التي تشترك في مفهومه من غير حصر لأفراد مدلوله باعتبار اللفظ ودلالة العبارة لا باعتبار الواقع.

ومن صيغ الألف واللام إذا أريد بها الاستفراق دون العهد ودخلت على الاسم، فإنها تفيد العموم فيما دخلت عليه، سواء أكان جمعا، مثل «قد افلح المؤمنون» أو كان مفردا، مثل : «وأحل الله البيع وحرم الربا».

وقد رأيت أن أنقل هذا التعريف، وأورده هنا بقصد التذكير به، والبيان للقاعدة، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والمصطلحات الأصولية والمنطقية والبلاغية والنحوية، وغيرها من مصطلحات العلوم وقواعدها قد تغيب أحيانا عن بعض الأذهان إذا لم يقع التمهيد لها والتمرس بها بين الحين والآخر، فإن العلم يحصل ويرسخ بذلك، ويزداد بالعباء والانفاق منه كما يقول العلماء. (6) سورة المزمل، الآية 16. وأولها : «إنا أرسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم، كما أرسلنا الى فرعون رسولا، فعصى فرعون الرسول، فأخذناه أخذنا وببلا» : الآيتان : 15، 16. فالعهد هنا بال ذكرى، في مقابلة العهد الذهني، والحضوري. ذلك أن كلمة رسول سبق ذكرها نكرة وأعيدت معرفة بال، فهي نفس الأولى وعينها، كما تقول القاعدة النحوية المقررة، والتي نظمها بعضهم في بيتين فقال :

ثم من القواعد المشتهرة إذا أتت نكرة مكررة
تخالفنا، وإن يُعرَّف ثانٍ توافقا كذا المقرآن

(7) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم، وبعض أصحاب السنن عن أبي هريرة رضي الله عنه، ونصه بتامه : إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه، ثم ليغسله سبعا، أو لاهن، أو إحداهن، أو السابعة بالتراب.. على اختلاف في روايات هذا الحديث الصحيح المتفق عليه.

غلب عليها في هذا القسم فقالوا بمقتضى العرف، وكأن القائل قد قال حقيقة :
جنسُ الطلاق يلزمني، والعرف يقضي على اللغة، ولا تقضي اللغة عليه. (8)

قلت : شهاب الدين رحمه الله يقول في مواضع أخرى : المفرد الذي
تدخله الألف واللام يختلف، فإن كان مثل مال، فالألف واللام إذا دخلت على
مثله للعموم، فقبضت المال، المراد جميعه، وإن كان مثل رجل، فالألف واللام في
مثله لا يُعم. والمراد بمثل مال ما يتصف بالكثرة والقلة، ومثل رجل ما لا يتصف
بذلك.

(8) قال القرافي هنا رحمه الله : «إذا تقرر أن لام التعريف تستعمل في احد الامور الثلاثة : لاستغراق
الجنس، وللمعمود من الجنس، ولحقيقة الجنس، كقول السيد لعبده : (الانسان لخادمه مثلا :
إذهب الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم، يريد إثبات هذه الحقيقة ولا يريد العموم، فما علم أن
اهل العرف قد نقلوها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس، فيصير معنى كلام المطلق أن حقيقة
جنس الطلاق تلزمني، وإذا لزمته هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة تصدق بفرد، لم يلزمه إلا فرد وهو
طلقة واحدة، لأن الأيمان مبنية على العرف في اليمين بالله والطلاق وغيره. فإذا حدث عرف بعد
اللغة قدم عليها، لأنه ناسخ لها، والناسخ مقدم على المنسوخ. وهاتان القاعدتان في الاصول
خالفهما الفقهاء في الفروع، وهما : قاعدة : الاستثناء من النفي إثبات، ومن الاثبات نفي، ولم
يقولوا بذلك في الأيمان على ما تقدم من الخلاف، وقاعدة العرف بلام التعريف، قالوا : لانه
للعوم ولم يقولوا به في الطلاق، والسبب ما تقدم بيانه.

وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي، فقال : تبين أن الحقيقة الكلية لا وجود لها في
الخارج (أي خارج الذهن، وفي الواقع)، فلا يمكن أن تكون هي المقصودة في قوله : الطلاق
يلزمني، ولكن يمكن أن يكون المقصود الاستغراق أو العهد، فعلى هذا كان ينبغي أن نلزمه الثلاث
احتياطاً، كمن طلق ولا يدري أواحدة أم ثلاثاً، نلزمه الثلاث احتياطاً، ولكن لا اعلم أحداً ألزم
الطلاق بذلك اللفظ، فهو عرف في مطلق الثلاث، والله أعلم.

نقرر فيها أن الأعمّ، منه ما يستلزم الأخصّ عينا، ومنه ما لا يستلزم الأخصّ عينا، ولكن مطلق الأخصّ.

وبيان ذلك أن الأعمّ على قسمين : عام تحته أمور متباينة، كقولنا : الحيوان، تحته الإنسان وغيره من الأنواع، فهذا النوع من العام لا يستلزم إلا مطلق الأخصّ لا أخصّ معيّنا، واستلزام مطلق الأخصّ من حيث إن الكلي المجرد لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد من حيث وجود شخص، أي شخص كان، فقد يكون هذا الشخص من نوع الإنسان او من نوع غيره.

(9) هي موضوع الفرق الواحد والخمسين بين قاعدة الأعمّ الذي لا يستلزم الأخصّ عينا، وبين قاعدة الأعمّ الذي يستلزم الأخصّ عينا»، ج. 2. ص 13.

قال عنه القرافي رحمه الله : اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات أن الأعم لا يستلزم أحد أنواعه عينا، وإنما يستلزم الأعم مطلق الأخصّ لا أخصّ معيّنا، وإنما يستلزم مطلق الأخصّ، لضرورة وقوعه في الوجود، فإن دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردة، محال، فلا بد لها من شخص تدخل فيه معه، فلذلك صار اللفظ الدال على وقوعها في الوجود يدل بطريق الالتزام على مطلق الأخصّ، وهو أخصّ مالا أخصّ معينا، وهذا القول المطرد بين الفقهاء والنظار لا يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان، وليس الأمر كذلك، بل الامر في ذلك مختلف، وهما قاعدتان مختلفتان.

وتحرير ضبطهما والفرق بينهما أن الحقيقة العامة، تارة تقع في رتب مرتبة بالأقل والأكثر، والجزء والكل، وتارة تقع في رتب متباينة، فمثال الأول مطلق الفعل الأعم من المرة الواحدة والمرات، فالمرة رتبة دنيا، والمرات رتبة عليا... الخ. اهـ.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على قول الامام القرافي هنا : «وليس الامر كذلك، بل الامر في ذلك مختلف، وهما قاعدتان مختلفتان»، بقوله : بل الأمر كذلك، وليس الامر في ذلك بمختلف، وليس ها هنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدة واحدة، فهذا الفرق باطل يقول ابن الشاط. رحمه الله، ثم قال بعد ذلك : «وقوله : وتحرير ضبطهما والفرق بينهما أن الحقيقة العامة، تارة تقع في رتب مرتبة بالأصل والاكثر، والجزء والكل، وتارة يقع في رتب متباينة» : ذلك مسلم.

قلت : ولم يظهر جيدا وجه التوفيق بين قول ابن الشاط : «وليس هنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدة واحدة، فهذا الفرق باطل»، وبين تسليمه لما قاله القرافي بعد ذلك من تحرير وضبط الفرق بين القاعدتين المذكورتين، مما يدل على صحة الفرق لا على بطلانه، فليتأمل وليصحح، فلعل كلام كل من القرافي وابن الشاط. يحتاج الى تأمل وتعمق يهتدي به المرء الى إدراكه وفهم مقصوده من ذلك.

والقسم الثاني عامٌ تحته أمور غير متباينة، وإنما ختلافها بالأقل والأكثر، والجزء والكل، فهذا العام يستلزم الأخص معيناً. ومثال هذا، المال الداخل تحت هذا العام هو بالأقل والأكثر يختلف فيستلزم الأقل، كذلك مطلق الفعل أعم من المرة والمرات، فيستلزم المرة الواحدة، لما قلناه.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وهذه القاعدة تُظهر بطلان قول الفقهاء في أن القائل إذا قال لو كيله : بئع، من غير أن يذكر زائداً على ذلك، إن اللفظ غير دال على أخص، وإنما القاعدة عينت ثمن المثل، فإنه يقال لهم : بل دل هذا اللفظ على الثمن البخس، (10) وهو أقل ما يكون ثمناً، ولكن العادة منعت من حمل اللفظ عليه وعينت ثمن المثل.

القاعدة الثالثة: (11)

نقرر فيها الفرق بين قول العلماء : حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قولهم : حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال، فنقول :

(10) كلمة البخس ناقصة في نسخة ح.
 (11) هي موضوع الفرق الحادي والسبعين بين قاعدة حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قاعدة حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال» ج.2. ص 87.

قال القرافي رحمه الله في أول كلامه عن هذا الفرق : هذا موضع نُقل عن الشافعي فيه هذان الأمران على هذه الصورة، واختلفت أجوبة الفضلاء في ذلك، فمنهم من يقول : هذا مشكل، ومنهم من يقول : هما قولان للشافعي. والذي ظهر لي أنهما ليستا قاعدة واحدة، فيها قولان، بل هما قاعدتان متباينتان، ولم يختلف قول الشافعي ولا تناقض، وتحريم الفرق بينهما يبنى على قواعد... الخ. اهـ.

وعقب ابن الشاط رحمه الله على قول القرافي : «بل هما قاعدتان متباينتان» بقوله : إن أراد بذلك أن معناهما واحد فليس قوله بصحيح، وإن أراد بذلك أنهما متساويتان في كون كل واحدة منهما قاعدة مستقلة مساوية للآخرى في الاستقلال، فقوله صحيح... اهـ.

وتجدر الإشارة إلى أن عبارة ابن الشاط هنا جاء فيها قوله «بل هما متساويتان» بدل : بل هما متباينتان، مما جعل محقق الفروق يقول : الذي في نسخ الأصل الذي بين أيدينا متباينتان، فتأمل، اهـ، ولعل التعبير بكونهما متباينتين أنسب وأظهر في المعنى من كونهما متساويتين..

هذا الفرق يبني على قواعد :

القاعدة الأولى أن الاحتمال المرجوح لا يقدح في حكاية اللفظ، وإلا سقطت الأدلة بأجمعها، لاحتمال المجاز والاشتراك، وذلك باطل، فالاحتمال المعترف إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب، وأما المرجوح فلا. (12)

القاعدة الثانية أن كلام الشارع إذا كان محتملا احتمالين على السواء صار مُجْمَلًا (13).

القاعدة الثالثة أن لفظ الشارع إذا دخل على جنس، فتردد ذلك الجنس بين سائر أنواعه، وكذلك على نوع فتردد ذلك النوع بين أشخاصه لا يُصَيِّرُهُ مجملاً، وهذا كقوله تعالى : «فتحريز رقبة»، تصدق الرقبة على الطويلة والقصيرة، والذكر والأنثى. (14)

(12) عبارة القرافي في هذه القاعدة الأولى هي : أن الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالات العمومات كلها، لتطرق احتمال التخصيص إليها، بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع تلك الالفاظ، لكن ذلك باطل، فتعين أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي والمقارب، أما المرجوح فلا. وعلق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه القاعدة فقال : ما قاله في ذلك صحيح، وكذلك ما قاله في القاعدة الثانية.

(13) المجمع في اصطلاح علماء الاصول، كما عرفه بإيجاز واختصار، ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال : هو ما لم تتضح دلالاته»، وعرفه ابو الوليد ابن رشد الجدي في كتابه المقدمات الممهدة بقوله : «فأما المجمع فهو مالا يفهم المراد من لفظه ويفتقر في البيان الى غيره، مثل قوله تعالى «وآتوا حقه يوم حصاده»، فلا يفهم من لفظ الحق جنسه ولا مقداره إلا بعد بيانه، ومثل قوله تعالى : «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة».

وبعبارة اخرى لبعض العلماء : المجمع هو كل ما دل من الأقوال أو الأفعال أو غيرها دلالة غير واضحة على أحد الأمرين أو أكثر، من غير أن تكون لأحدهما مزية على الآخر، بحيث يستوفيه الأمر أو الأمور من غير ترجيح لأحدهما على الآخر فيما يرجع إلى الدلالة، لدوران الدال بين احتمالين فصاعدا على السواء.

(14) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه القاعدة الثالثة فقال : ليس ما مثل به للجنس بصحيح، فإنه ليس لفظ الرقبة في هذا الموضع جنسا، ولكنه واحد غير معين من الجنس، وكذلك قوله : «المطلقات الكلبيات التي تقدم أنها عشرة، ولم يظهر في شيء من مثلها قرح ولا إجمال» فإن المطلقات ليست الكلبيات، وقد تقدم التنبيه على ذلك مرارا، يقول ابن الشاط رحمه الله.

إذا تحررت هذا القواعد، فنقول :

الاحتمالات، تارة تكون في نفس كلام الشارع فتقدح، وتارة تكون في محل مدلول اللفظ فلا تقدح. (15)

فمن القسم الأول أنه ﷺ سئل عن الوضوء بنبيد التمر فقال : «تمرة طيبة وماء طهور»، فتمسكت الحنفية به، فقلنا لهم : قوله عليه الصلاة والسلام هذا يحتمل أن يكون لما قبل تغير الماء بالحلاوة، ويحتمل أن يكون لما بعده، فهذا اللفظ عامٌ بالنسبة إلى الحالتين، وهو يصدق عليهما، والدليل الأعمُّ غير دال على الأخص، فيسقط الاستدلال.

فهذا اللفظ عام بالنسبة إلى الحالتين، وهو يصدق عليهما، والدليل الأعم غير دال على الأخص، فيسقط الاستدلال.

قلت : هذا ضعيف جداً، فالجواب مرتب على السؤال، وهو : نبيد التمر هل يتوضأ به؟ فقد عين الحالة الواحدة، فإن من شرط الجواب أن يطابق السؤال (16)

(15) قال ابن الشاط عن هذه الفقرة : ما قاله القرافي هنا صحيح.
(16) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة حين قال : «قوله عليه الصلاة والسلام : «تمرة طيبة وماء طهور» لم يتعرض في ذلك لما قبل التغير ولا لما بعده»، فقال ابن الشاط : لا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه أن يسأل عن شيء ثم لا يجيب عنه، ولا يجوز عليه أن يجبر بما لا فائدة فيه، وهو ﷺ إنما سئل عن الوضوء بالنبيد، والنبيد اسم الماء المستنقع فيه التمر حتى يتغير حقيقة، أما قبل التغير فلا يسمى نبيداً إلا مجازاً، بمعنى أنه يؤول إلى ذلك، فلا شك أن ظاهر الحديث أنه أراد أن أصل النبيد تمرة طيبة وماء طهور، وأنه باق على حكم الأصل من الطيب والطهورية... اهـ.

فليتأمل هذا التعقيب والتعليق من ابن الشاط على كلام القرافي، فإنه دقيق وهام في توضيح المسألة كسائر تعليقاته التي يأتي بها، تكميلاً وتصحيحاً لما عند القرافي من القواعد والمسائل المتفرعة عنها، ويستعين بها المطلع على فهم ما اختصه ولخصه البقوري منها. رحمهم الله تعالى ورضي عنهم أجمعين، ونفع بعلمهم آمين.

ومن القسم الأول أيضاً أنه قال ﷺ : «الخير بيدك، والشر ليس إليك» (17)، فاستدلت المعتزلة على الأشعرية به، من حيث إنه سَلَبٌ عام، فنقول : قوله ﷺ : «ليس إليك» يحتمل أن يكون كما قلتم — ليس منسوباً إليك، ويحتمل أن يكون ليس قُرْبَةً إليك، وهذا لأن الملوك يتقرب إليها بالشر، إلا الحق سبحانه وتعالى (18)، وهما (أي الاحتمالان) على السواء، فيسقط الاستدلال (19).

قلت : قوله ﷺ : «الخير بيدك» يرجح احتمال المعتزلة، ويضعف الاحتمال الآخر، فأين السواء؟

ومن القسم الأول قوله ﷺ في المُحْرَمِ الذي وقصت به ناقته : «لا تمسوه بطيب، فإنه يُبْعَثُ يوم القيامة مليبياً، هل النظر إلى صفتته، فيكون كل

- (17) جاءت هذه الجملة في تلبية الحج من قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.
- (18) كذا في كل من النسختين المعتمدتين في التحقيق : ع، و ح : «وهذا لأن الملوك يتقرب إليها بالشر، إلا الحق سبحانه وتعالى» وهو ما عند القرافي كما أوردناه في هذه المسألة في التعليق بعد هذا. وفي نسخة أخرى من تونس : «وهذا لأن الملوك لا يتقرب إليها بالشر، وكيف الحق سبحانه.. وهذا المعنى وإن كان في حد ذاته سليماً إلا أن المعنى الأول هو ما يتناسب مع السياق الذي جاء فيه الاستدلال بالحديث، فليراجع وليتأمل، والله أعلم.
- (19) عبارة القرافي في هذه المسألة تزيدها وضوحاً وبيانا حيث قال في أولها : استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله، بقوله عليه الصلاة والسلام لذلك الحديث. فكان جوابهم عن ذلك أن الجار والمجرور لا بد له من عامل يتعلق به، تقديره عند المعتزلة الشر ليس منسوباً إليك حين يكون من العبد على زعمهم، وتقديره عندنا: الشر التي ليس قربة إليك، لأن الملوك كلهم يتقرب إليهم بالشر، إلا الله تعالى لا يتقرب إليه إلا بالخير، وهذا معنى حسن جميل يحمل اللفظ عليه، وعلى هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملاً لما قلناه ولما قالوه، وليس اللفظ ظاهراً في أحدهما من حيث الوضع، بل الاحتمالان مستويان، فيسقط استدلال المعتزلة به، لحصول الاجمال فيه.
- وقد رجح الشيخ البقوري احتمال المعتزلة كما سبق في تعقيبه على هذه المسألة، وهو ما نجد عند الشيخ ابن الشاط في تعقيبه كذلك على هذه المسألة حيث قال : الأظهر أن ما قدرته المعتزلة أظهر، ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر، مع ان الدليل العقلي القطعي قد ثبت أن الشر بقدرته، كما أن الخير كذلك. فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين التأويل. وما قاله في المسألة الثالثة : مسألة المحرم الذي وقصت به ناقته، والمسألة الرابعة مسألة الوتر بركة، والمسألة الخامسة مسألة إمساك أربع نسوة فقط. ومفارقة سائرهن، صحيح ظاهر، والله أعلم.

مُحْرَم يتفق له الموت على حالة الإحرام كذلك، أو هذا متعلق بعين ذلك المحرم؟
يُحْتَمَلُ (المعنيين) (20).

قلت : هذا أقرب شيء لهذا القسم، بخلاف المثالين الأولين.

ومن القسم الأول أيضاً قالت الحنفية : لا يجوز أن يوتر بركعة واحدة بل بثلاث بتسليمة واحدة، لنيه عليه الصلاة والسلام عن البتراء، وهي الركعة الواحدة المنفردة (21)، قلنا : يُحْتَمَلُ ما قالوه، ويُحْتَمَلُ أن يريد ركعة منفردة ليس قبلها شيء، والاحتمالان ظاهران.

قلت : الاحتمالان ظاهران، ويترجح ما قلناه بالحديث الآخر : «فإذا خشي أحدكم الصبح فليصل ركعة واحدة توتر له ما قد صلى».

ومن القسم الثاني قوله عليه الصلاة والسلام لمن أسلم على عشر نسوة : «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» (22)؟ قال أبو حنيفة : إن عقد عليهن عقوداً مرتبة لم يجز له أن يختار من المؤخرات، لفساد العقد عليهن، والخيار في الفاسد لا يجوز. وإن كان عقد عليهن عقداً واحداً جاز له الخيار لعدم التفاوت بينهما، وسوى

(20) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم، وكذلك الإمام الترمذي رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ : إن رجلاً كان مع النبي ﷺ فوقصته ناقته (أي وهو محرم، فمات، وقال ﷺ : إغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، فإنه يُبْعَثُ يوم القيامة مُلَبَّياً.

(21) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : «صلاة الليل مثنى مثنى (أي ركعتين ركعتين)، فإذا أردت أن تنصرف فاركع ركعة توتر لك ما قد صليت».

(22) هو غيلان بن سلمة الثقفي، رواه الترمذي وابن ماجه رحمهما الله عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. ومثله حديث أبي داود رضي الله عنه أن قيس بن حارث أسلم وعنده ثمان نسوة، فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعاً.

فالوقوف عند حد أربع نسوة، وعدم تجاوزه إلى أكثر هو أمر صريح واضح شرعاً، من خلال هذه الأحاديث النبوية، والتي هي تفسير وبيان لقوله تعالى في محكم كتابه الحكيم : «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»، أي أبيض لكم التزوج بما طاب لكم من النساء في حدود اثنتين إلى ثلاث أو أربع، وتزوج النبي ﷺ بأكثر من أربع نسوة هو خصوصية من خصوصياته عليه الصلاة والسلام بإجماع علماء المسلمين سلفاً وخلفاً، وتلك حدود الله وشرعه الحكيم وسبيل المؤمنين.

مالك والشافعي، لأنه عليه الصلاة والسلام أطلق في القضية ولم يستفصل، فكان ذلك كالتصريح بالعموم، ولو أراد أحد القسمين لاستفصل.

فإن قيل : لعله عَلِمَ حال غيلان، قلنا : الأصل عدم العلم. وأيضاً فهذه قضية يتقرر حكمها بحسب الكل لا بحسب غيلان، ومثل هذا شأنه البيان والإيضاح.

ومن القسم الثاني أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام للمفطر في رمضان : «أعتق رقبة»، فهو ظاهر في وجوب الإعتاق، ولا إجمال فيه من حيث احتمال الرقبة أن تكون سوداء أو بيضاء، أو ذكراً أو أنثى، وهذا لأن الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله (23).

ومنه أيضاً قوله ﷺ : «إذا شهد عدلان فصوموا وأمسكوا»، فالعدلان يحتمل أن يكونا عربيين أو عجميين، أو شيخين، أو غير ذلك فلا يعتبر، لأن الاحتمال في محل الحكم لا في الدليل (24).

ومنه أيضاً قول الله عز وجل : «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم»، والمرجوع إليه يحتمل المشرق والمغرب وغير ذلك، فلا اعتبار به، فظهر الفرق بين المعنيين، والله أعلم (25).

(23) علق ابن الشاط على هذه المسائل الثلاث المذكورة في هذا القسم الثاني، فقال : هذه المسألة (أي مسألة عتق الرقبة من المفطر في رمضان) والمسألتان بعدها ليست من مسائل ما يجري مجرى العموم لترك الاستفصال، بل هي مسائل الإطلاق المقتضي تحيير المكلف في مختلف الأشخاص والصفات والأحوال، فليس ما أورده القرافي من هذه المسائل الثلاث لما وقع تصديق الكلام به بمثال، والحمد لله الكبير المتعال.

(24) عن حسين بن الحارث قال : خطب أمير مكة (وهو يومئذ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما)، ثم قال : عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية (أي أن نتعبد الله إذا رأينا الهلال بعبادة الصوم أو الحج في شهره)، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما، (أي اعتمدناهما في الرؤية وأخذنا بها وعملنا بها) رواه أبو داود والدارقطني، وصححه، رحمهما الله ورحم سائر أئمة الحديث وأهل العلم والفقهاء في الدين ورحم كافة المسلمين.

(25) سورة البقرة : الآية 196.

نقرر فيها الفرق بين الاستثناء من النفي في الشرط، ومنه في غير الشرط، فنقول :

الاستثناء من النفي فيما عدا الشرط إثبات، إذ لو لم يكن كذلك لما كان قولنا : لا إله إلا الله قولاً ميثياً للتوحيد، وذلك باطل، فالقول بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، باطل. وأما أنه في الشرط ليس كذلك، فذلك لما تقدم تقريره من أن السبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط. نعم وجود المشروط متوقف على وجوده، والمانع بالعكس من الشرط، وقد مضى هذا مقررأ أول الكتاب.

ومن حيث هذا الاعتبار كان قوله صلى الله عليه وسلم : «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور» (27) لا يلزم منه قبول الصلاة بالطهارة، لأنها قد لا تقبل، لفقد سببها، وهو دخول الوقت مثلاً. أو لغير ذلك. وكذلك قوله عليه الصلاة

(26) هي موضوع الفرق الرابع والسبعين بين قاعدة : الاستثناء من النفي إثبات في غير الشرط، وبين قاعدة : الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الشروط خاصة دون بقية أبواب الاستثناء» ج 2، ص 95.

قال عنه القرافي في أوله رحمه الله : هذا الفرق مبني على قاعدة، وهي أن السبب يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، والمانع يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم. وهذه الحقائق تقدم بسطها وتحريها والفرق بينها في الفروق التاسع والعاشر والحادي عشر من كتاب الفروق.

(27) حديث صحيح، وفي رواية أخرى : «لا تُقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غُلُول». والغلول هو الخيانة والسرقة من مال الغنيمة في الجهاد قبل قسمها من طرف الخليفة بين المجاهدين، أو من المال العام للأمة، والمؤتمن عليه من قبل الدولة، أو غيره من المال الخاص. وقد جاء في الحديث النبوي الشريف التنبيه الى ذلك والتحذير منه في قول النبي ﷺ : «من استعملناه على عمل فرزقناه منه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلُول وخيانة». وقد قال تعالى : «وما كان لنبىء أن يُعَلَّ» (أي أن يسرق منه شيء). «ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون».

والسلام : « لا نكاح إلا بولي » (28)، لا يلزم من بطلان النكاح بلا ولي لفقد الشرط، صحة النكاح لوجود ذلك الشرط الذي هو الولي، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » (29). لا يقتضي حصول الصحة أو الفضيلة له إذا صلى في المسجد، لجواز أن يصلها في المسجد وتكون باطلة. والسر في ذلك كله واحد، وهو أن الشرط لا يلزم من وجوده شيء.

قلت : هذا ما قرره شهاب الدين رحمه. وحقه أن يقول : الاستثناء من النفي إثبات في الشرط مطلقاً، وفي الأيمان عند مالك ومن قال بقوله، فإنه قال في فرق آخر، وهو الثاني والسبعون (30)، هذا، فقال رحمه الله : ذهب مالك إلى أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الأيمان، وذهب غيره إلى أنه إثبات. فمالك يقول : إذا قال أحد : والله لا لبست ثوباً إلا كتاناً، إذا لبس الكتان فلا حث عليه، وإذا لبس غيره حث، فإذا جلس عرياناً فلا يحث عنده، ويحث عند غيره بأن يجلس عرياناً، وبأن يلبس غير الكتان، وهذا لأن الكتان قد استثنى من النفي السابق، فيكون إثباتاً، فيكون كلامه جملتين : جملة سلبية، وجملة ثبوتية بحسب ما قبل الاستثناء وما بعده. وقد دخل القسم عليهما فيحثن بوجهين. وعند مالك لا يحث إذا بقي عرياناً، وإنما يحث إذا لبس غير الكتان. ولنا وجوه :

(28) رواه الامام أحمد وأصحاب السنن عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه رضي الله عنهما. وقال عنه الامام محمد بن اسماعيل الصنعاني في كتابه الشهير : سبل السلام على شرح (بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام) للحافظ ابن حجر العسقلاني، رحمهما الله جميعاً : والحديث دل على أنه لا يصح النكاح إلا بولي، لأن الأصل في النفي نفي الصحة لا الكمال، فالجمهور على اشتراطه، وأنه لا تزوج المرأة نفسها، وحكي عن ابن المنذر أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، وعليه دلت الأحاديث، وقال الحنفية انه لا يتشترط، محتجين بالقياس على السلع، فإن للمرأة الرشيدة أن تبيع سلعتها من متاع وغيره بنفسها، قال الامام الصنعاني : وهو قياس فاسد الاعتبار، إذ هو قياس مع نص.

(29) أخرجه الإمام الدارقطني عن جابر وأبي هريرة رضي الله عنهما، ورمز له الامام السيوطي بالضعف في كتابه الجامع الصغير.

(30) هو الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة : الاستثناء من النفي إثبات في غير الأيمان، وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الأيمان، ج 2. ص 93.

الأول أنَّ إلاً تُستعمل للإخراج وللوصف كقوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»⁽³¹⁾، فهي ها هنا للوصف لا للإخراج، فلا ثبوت بها بعد النفي⁽³²⁾.

الثاني أنا لو سلمنا أنها للإخراج نقول : القسم يحتاج في جوابه إلى جملة واحدة، وقد حصل بقوله : لا لبست ثوبا، إذ لو سكت ثمة لكان مجزيا، والأصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد إلا، وإذا لم يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير محلوف عليه، فلا يحنث إذا جلس عريانا، وهو المطلوب.

قلت : ليس المطلوب الحنث ولا عدمه هنا، إنما المطلوب الاستثناء من النفي، إثبات أم لا ؟، والحنثُ وَعَدَمُ الحنثِ من لوازم ذلك. وهذا الدليل الثاني جاء لا على المطلوب الذي وقع فيه النزاع.

ثم إنه قد مضى لنا فيما تقدم من القواعد أنه إذا أضيف مالا يستقل بنفسه إلى ما استقل بنفسه صيرَّ المستقل غير مستقل. فأنت إذا قلت : والله لا لبست ثوبا، هو وإن كان مستقلاً، إذا قلت : إلا كتانا صار غير مستقل، وكذا الشرط، ومع هذا وكيف يقال هذا الذي ذكره هنا ؟ والله أعلم.

قال : الثالث : سلمنا أنه (أي الاستثناء من النفي) يتناول الجملتين، لكن الاستثناء في هذه الصورة عندنا من إثبات فيكون نفيًا.

بيانه أن معنى الكلام أن جميع الثياب محلوف عليها إلا الكتان، فكأنه قال : أحلف عليه، لأن الاستثناء من الحلف الذي هو ثبوتي يكون نفيًا، وإذا كان الكتان غير مُقسم عليه لا يحنث بتركه وهو المطلوب.

(31) سورة الأنبياء : الآية 22.

(32) أي فيكون تفسير الآية ومعناها : لو كان فيهما (أي في السماء والأرض) آلهة غير الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا في وجودهما ونظام تدبيرهما، فليس فيهما إلا الله وحده، فهو الخالق الموجد لهما والمبدع لهما على غير سبق مثال، والمدبر لهما ولما فيهما من مخلوقات، وكائنات حية في مختلف الأعصار والاحيال، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين . فهذه الآية الكريمة جمعت بين كونها دليلا نقليا لكونها آية من كتاب الله العزيز، ودليلا عقليا لما فيها من مخاطبة العقل عن طريق الاستدلال العقلي على طريق القياس.

مسألة : حكى ابن العربي (33) أن رجلين كانا يلعبان الشطرنج، فقال أحدهما : والله لا لعبتُ غيرَ هذا الدَّستِ، فجاءَ رجلٌ ونَفَضَ الرقعة، وجهلا ترتيبها، فامتنعَ من تكميل ذلك الدست،(34) فسأل الفقهاء، فاختلَفوا في تحنيته على قولين، واختار أبو الوليد الطرطوشي عدم حثه.

قلت : وهذه هي المسألة بعينها، فقال ابو الوليد (اي ابن رشد الجد). بقول مالك.

مسألة : لو قال : والله لأعطينك في كل يوم درهما من دَيْنِكَ إلا في يوم الجمعة، فأعطاه في يوم الجمعة مع سائر الأيام، فإن الخلاف المتقدم يجري فيه وإن كان استثناء من إثبات، لأن إلا بمعنى سِوَى، ولا يفهمون من قول هذا القائل أنه منع نفسه من الإعطاء في يوم الجمعة، بل استثناء توسيعاً، وأن المقصود أنه لو أعطى فيه لم يضره، وإنما المقصود من اليمين أنه لا يَخْلُ بالإعطاء في غير يوم الجمعة، هذا المقصود باليمين لا يوم الجمعة.(35).

قلت : وذكر أيضا صاحب الفروق فرقا آخر، وهو التاسع والعشرون والمائة(36) في قاعدة الاستثناء وقاعد المجاز، ورأيت إلحاقه بهذه القاعدة، بل كان

(33) المراد به ابو بكر ابن العربي المعافري المفسر والمحدث، والاصولي والفقهاء، المشارك الضليع في كل العلوم العربية والاسلامية، كما تشهد بذلك كتبه الجليلة القيمة في مختلف ميادين المعرفة، وهو أشهر من أن يعرف به، فكتب الاعلام المالكية لا يخلو منها كتاب لترجمته، وليرجع إليها وإلى مؤلفاتها من أراد أن يتعرف على هذه الشخصية العبقريّة الفذة، ومساحاته المذكور في كتاب القبس على شرح موطأ مالك بن أنس حيث قال القرافي في هذه المسألة : حكى صاحب القبس ابو بكر ابن العربي، وذكر القصة التي أوردها الشيخ البقوري، فليرجع اليه من أراد التوسع في ذلك.

(34) الدست له معانٍ، منها ما يقال في لعبة الشطرنج : الدست له، أي غلبَ مُنافسه، والدستُ عليه (أي كان مغلوب فيه).

(35) عبارة القرافي هنا أظهر وأوضح وهي : فغيرَ يوم الجمعة هو المقصود باليمين لا يوم الجمعة. ج 2 ص 94.

(36) الفرق التاسع والعشرون والمائة بين قاعدة الاستثناء وقاعدة المجاز في الأيمان والطلاق وغيرها. ج 3 ص 63.

الأظهر أن لو بدأت بهذا الفرق، ولكنه لم يظهر لي هذا إلا بعد الكتب لما قبله، فنقرر أولاً معنى الاستثناء فنقول :

الاستثناء : إخراج ما وجب دخوله تحت اللفظ الأول بإلا أو ما يقوم مقامها. والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما.

ثم إنهما بحسب مواردهما، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، وأخص من وجه.

وضابط الأعم من وجه والأخص من وجه أن يكون كل واحد منهما بوجه منفرداً ومع الآخر، فينفرد كل واحد منهما بصورة ويجتمعان بصورة، كالحیوان والأبيض.

ومثال الصورة التي يدخلها الاستثناء دون المجاز، فإنه لا يصح فيه، أسماء الأعداد، فلا يجوز إطلاق العشرة ويريد بها أقل من ذلك أو أكثر، ويجوز الاستثناء. ومثال الصورة التي يدخلها المجاز ولا يدخلها الاستثناء، المعطوفات، إذا قال أحد : رأيت زيداً وعمراً إلا عمراً، لا يجوز، لما فيه من الاستغراق، بخلاف أعطه ثلاثة دراهم إلا درهما.

ويجوز المجاز في المعطوفات، وذلك بأن يريد الثاني غير الأول، كقوله تعالى : «إنما أشكو بثي وحزني إلى الله» (37)، هذا في الالفاظ المترادفة. وفي المتباينة كقولك : رأيت زيدا والأسد، وتريد بالأسد زيداً لشجاعته.

ومثال اجتماعهما في صحة الدخول والاستعمال، كأن تقول : رأيت إخوتك إلا زيداً، وتقول : رأيت إخوتك، وأنت تريد دار إخوته أو أمير إخوته، أو ما أشبه ذلك، فالعمومات (38) يجوز فيها الوجهان، وكذلك الظاهر الذي ليس

(37) سورة يوسف. الآية 86.

(38) في نسخة ع، في العمومات، وفي نسخة ج : فالعمومات « وهي أصح وأسلم، وأكثر وضوحاً وظهوراً في المعنى.

بعام، نحو لفظ الأسد والفرس. وجميع أسماء الأجناس يدخلها المجاز والاستثناء. فقد ظهرت لك هذه الصور، وهذا هو معنى الأعم والأخص، ويفيد هذا نفعا عظيما في الأيمان والطلاق وغيرها. فإن من استعمل واحداً منهما في مكان لا يجوز بطل استعماله فيه، ولزمه أصل الكلام الاول بمقتضى وضع اللغة.

القاعدة الخامسة (39)

نقرر فيها الفرق بين ما يدخله المجاز في الأيمان، وبين ما لا يدخله المجاز (40) والتخصيص فنقول :

الألفاظ على قسمين : نصوص وظواهر : فالنصوص قسمان : الأول أسماء الأعداد، نحو الخمسة والعشرة وغير ذلك فلا يدخلها المجاز، كأن تطلق تسعة وأنت تريد بها عشرة، ولا التخصيص، كأن تطلق تسعة وأنت تريد بها خمسة، والتخصيص مجاز إذا نظر بأنه استعمال اللفظ لغير ما وضع له، ولكنه فيه إبقاء بعض، فالتخصيص أخص من المجاز، فكل تخصيص مجاز، وليس كل مجاز تخصيصاً.

والقسم الثاني : الإسمان الكرمان : الله والرحمان، لا يجوز استعمالهما في غير الحق جل وعلا، فالمانع من هذا القسم شرعي، ومن الأول لغوي.

وأما الظواهر فهي ما عدا هذين القسمين من العمومات وأسماء الاجناس، فيجوز المجاز فيها والتخصيص.

(39) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين والمائة بين ما يدخله المجاز في الأيمان، والتخصيص، وقاعدة مالا يدخله المجاز والتخصيص. ج 3، ص 60.

ولم يعلق عليه الفقيه ابن الشاطب بشيء.

(40) المجاز كما عرفه الإمام القزويني في كتابه التخليص هو : الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي، فلا بد — إذن — من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ليخرج الغلط والكناية الخ.. ومبطله من مباحث علم البيان من علوم البلاغة، فليرجع اليه من أراد التوسع والتفصيل في ذلك وفي انواعه.

لكنه يردُ علينا سؤال، وهو أن اسم العدد جاء فيه المجاز، كقوله تعالى :
«إن تستغفر لهم سبعين مرة»(41)، قال العلماء : المرادُ الكثرة كيف كانت،
وكذلك قوله تعالى : «سَبْعُونَ ذِرَاعاً»(42)، أي طويلة جداً، فخصوص السبعين
ليس مراداً، بل المراد المراتُ الكثيرة جداً. ومن كلام الناس : سألتك ألف مرة فما
قضيت لي حاجة. فعلى القاعدة المقررة في الموضوعين : إذا حلف ليعتقن ثلاثة
عبيد اليوم، فأعتق عبدين، وقال : أردتُ بذلك عبدين لم تُفدُهُ نيته، وحنث إذا
خرج اليوم ولم يعتق الثالث. فإذا قال : والله لأعتق عبدي(43) وقال : أردت
بالتعق البيع، وبالعبيد الدواب لأفاده ذلك، لأن المجاز هنا يصلح، وهنالك لا
يصلح. فإذا قال : والله لأعتق ثلاثة عبيد، وقال : أردتُ به بيع ثلاث دواب
جاز، لأن المجاز لا يمنع فيها إلا من حيث العدد.

ونظيره من الطلاق : أن يقال : أنت طالق ثلاثاً، فلا يفيدُه أن يريد بذلك
طلقتين، فإن قال : أردتُ بذلك أنك طلقت من الولادة(44) ثلاث مرّات أفادهُ.
وقد أشكل ذلك على ناسٍ فقالوا : أفادته النية في الكل، ولم تُفدِه في
البعض، وهو خلاف القواعد.

(41) سورة التوبة : الآية 80، في المناقنين. وتمامها : «فلن يغفر الله لهم».
(42) سورة الحاقة : الآية 32. في معرض من أوتي يوم القيامة كتابه بشماله، فكان محكوماً عليه
بالعذاب والشقاء في الآخرة، مصداقاً لقوله تعالى مخاطباً ملائكة العذاب بأمره سبحانه، «خذوه
فعلوه، ثم الجحيم صلّوه، ثم في سلسلة ذرّعها سبعون ذراعاً فاسلكوه، إنه كان لا يؤمن بالله
العظيم ولا يحض على طعام المسكين، فليس له اليوم ها هنا حميم، ولا طعام إلا من غسّلين
لا يأكله إلا الخاطئون».

(43) في نسخة عبيداً (بالتنوين)، والذي في نسخة أخرى وفي الأصل عند القرافي عبيدي، (بياء
الاضافة)، وهو أنسب وأظهر، لأن الجامع بين الحقيقة، التي هي العبيد، والمجاز الذي هو
الدواب، هو الملك في كل، والملك مستفاد أكثر من الاضافة لا من التنكير، على اعتبار أن المرء
لا يعتق في الغالب إلا ما يملك من العبيد، وقد يعتق منهم غير ما يملك في النادر، وبذلك يبقى
للتنكير في كلمة العبيد وجه وإن كان مرجوحاً، والله اعلم.

(44) كذا في ثلاث نسخ من الترتيب : «من الولادة» على أن من ابتدائية.
والذي رأيته في الأصل الذي هو كتاب الفروق هو كلمة من الولد. والمعنى متقارب فيما
يظهر،

وجوابه أن النية إنما أثرت في لفظ المعدود فقط وهو الطلاق، وأما اسم العدد فباق على حاله، غير أنه لما تغير المعدود وانتقل، انتقل العدد معه على حاله، وهو ثلاث من غير تغيير لمفهوم الثلاث. فالجواز كان خاصا باسم الجنس لا بالعدد.

وكذلك أيضا لو قال : والله أو الرحمان، وقال : أردت بذلك بعض المخلوقات، من باب إطلاق الفاعل على أثره، لما بينهما من العلاقة لم ينفعه، ولزمته الكفارة، بخلاف ما لو قال : والعليم والعزيز، وقال : أردت بعض المخلوقات، لكان له ذلك، ولم يلزمه كفارة، وإنما لا ينفعه هذا في الاسمين خاصة، لما تقدّم من أنّهما نصاب شرعا، كما أن أسماء الأعداد لا يكون فيها مجاز لغة.

القاعدة السادسة (45)

نقرر فيها الفرق بين استثناء الكل من الكل، وبين استثناء الوحدات (46) من الطلاق، ونقرر فيها أيضا الفرق بين الاستثناء من الذوات والاستثناء من الصفات (47) فنقول :

إعلم أنّه قد تقدم أنّ من شرط الاستثناء أن لا يكون مستغرقا، ولأجل ذلك لم يلحق المعطوفات، فلا يجوز : قام زيد وعمرو وخالد إلا خالداً، لأنّ فيه الاستغراق. وعلى سياق هذا يجب أن لا يجوز : أنت طالق واحدة وواحدة وواحدة

(45) هي موضوع الفرق الرابع والستين والمائة بين قاعدة استثناء الكل من الكل وبين قاعدة استثناء الوحدات من الطلاق» ج 3، ص 168، ولم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء.
(46) هكذا بصيغة الجمع في نسخة ح، وكذا في هذا الفرق عند الامام القرافي، وفي نسخة ع: الواحدة (بالمفرد).

(47) هو موضوع الفرق الثالث والستين والمائة بين قاعدة الاستثناء من الذوات وبين قاعدة الاستثناء من الصفات، ج 3، ص 166.

وقد علق عليه ابن الشاطب بقوله : هذا الفرق يحتاج إلى تأمل ونظر. وكذلك الفرقان اللذان بعدها : 164، 165 فلينظر ولتأمل في كلام القرافي فيها، وفيما خصه البقوري فيها، فلعل المرء يتندي فيها الى ما جعل ابن الشاطب يقول فيها إنها تحتاج إلى تأمل ونظر.

إلا واحدة، لأنه استثنى جملة المنطوق به وهو المعطوف. غير أن الأصحاب جوزوه، وما علمت فيه خلافا، ويعللونه بأن الثلاث لها عبارتان : أنت طالق ثلاثا، وأنت طالق واحدة وواحدة وواحدة، فكما يصح من العبارة الواحدة يصح من الأخرى.

قال شهاب الدين — رحمه الله :

ويلزم على سياق هذا التعليل — إذا قال : لله علي درهم ودرهم ودرهم إلا درهما — لا يلزمه إلا درهما، لأن الدراهم والدنانير لا تتعین وإن عُيِّنَت.

وأما الاستثناء من الذوات فكأن يقول مررت بالقوم إلا زيدا. وأما الاستثناء من الصفات فيتصور بوجوه مختلفة :

أحدها أن يستثنى جملة الصفة، كقولك : أنت طالق واحدة إلا واحدة.

الثاني أن يستثنى بعض الصفة كقوله تعالى : «أفما نحن بميتين إلا موتتنا الأولى» (48).

الثالث أن يستثنى بعض متعلقها كقول الشاعر : قاتل ابن البتول إلا عليا، فإن المراد أن فاطمة رضي الله عنها بتلت نفسها عن الأزواج إلا من علي فقط.

وذكر شهاب الدين — رحمه الله — هنا مسألة فقهية، هي :

إذا قال : أنت طالق واحدة إلا واحدة، معناه طلقة واحدة، فهنا مصدر موصوف، فإن قصد رفع الصفة دون الموصوف، فقد رفع بعض ما نطق به. فيلزمه طلقتان، لأنه رفع بعض ما نطق به. ومعنا قاعدة عقلية، وهي : أن كل ضدين لا ثالث لهما، إذا رفع أحدهما تعيّن ثبوت الآخر، فهو لما رفع الواحدة

(48) سورة الصافات : الآية 57، 58.

ثبتت الكثرة، والكثرة محصورة في اثنتين، فلو قصد رفع الموصوف لم ينفعه الاستثناء، لما تقدم من الاستغراق. (49)
القاعدة السابعة (50)

نقرر فيها الفرق بين العرف القولي، يُقضى به على الألفاظ ويخصصها، وبين العرف الفعلي، لا يُقضى به على الألفاظ ولا يخصصها.

فالعرف القولي — أولاً — يكون في المفرد كالدابة للحمار، والغائط للنجوى، ويكون في المركبات كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ» (51)، و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» (52)، هذا وأمثاله كان أصله في اللغة أن يستعمل مع الأفعال لامع الأعيان، فيقال: حُرِّمَ عليكم أكل كذا وما أشبه ذلك، ولكن العرف غلب عليه حتى كان يضاف إلى الأعيان، والمراد الأفعال المضافة إليها، وليس المراد كل الأفعال، بل أفعال خاصة. ومن ذلك قولهم في العرف: أكلت رأساً، فهم يريدون رؤوس الأنعام دون غيرها إذا استعملوا الأكل معها، بخلاف ما إذا قالوا رأيت رأساً فهم يركبونه مع رؤوس الأنعام وغيرها.

ومن هذا الباب قولهم: قتل زيداً عمراً، هو في اللغة موضوع لإذهاب الحياة، وغلب استعماله في بلاد المصريين على الضرب خاصة. فيقولون: قتلته مائة قتلة، أي مائة ضربة. ومن هذا الباب: فلان يعصر الخمر، وإنما يعصر العنب

(49) ذكر الامام القرافي هنا في هذا الفرق رحمه الله أنه بسط مسائل الاستثناء في كتاب له هو: الاستغناء في أحكام الاستثناء، وقال عنه: إنه مجلد كبير، أحد وخمسون باباً واربعمائة مسألة، ليس في جميع ذلك إلا الاستثناء، والاستثناء من الصفة من أغرب أبوابه، وقد بسطته لك هنا (أي في هذا الفرق) بهذه المسائل، وظهر لك معنى هذه المسائل في الطلاق بسببه، ولولاه لم يفهم اصلاً البتة، فنفاثت القواعد لنوادير المسائل، وجميع ذلك من فضل الله تعالى على خلقه، هداية الله سواء السبيل في القول والعمل. هـ كلامه رحمه الله ورحم كافة علماء المسلمين، والمؤمنين أجمعين.

(50) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة العرف القولي يُقضى به على الألفاظ ويخصصها، وبين قاعدة العرف الفعلي لا يُقضى به على الألفاظ ولا يخصصها. ج 1 ص 171.

(51) سورة النساء، الآية 23.

(52) سورة المائدة: الآية 3.

لغةً، ومن هذا الباب قَتَلَ فلانٌ قتيلاً، وطحن دقيقا، والقَتِيل لا يُقْتَل، والدقيق لا يُطْحَن بحسب اللغة. فأهل اللغة يقدِّرون مضافا محذوفا، به يصح عندهم الكلام، وأهل العرف لا يعرجون على هذا، ولا يقدِّرون شيئا، وصار هذا قد غلب على معنى صحيح عندهم في غير تقديرهم حذفاً، وقد يجتمع المجاز في التركيب والمفرد معا، كقولك: أرواني الخُبْز، وأشْبَعْنِي الماء، والثاني مجاز في التركيب فقط، والأول مجاز في المفرد فقط.

ثم هذه المجازات غَلَبَتْ عُرفا حتى صارت مقدّمة على الحقائق اللغوية وناسخة لها، فهذا هو معنى قولنا: العُرف القولي يُقْضَى به على الألفاظ ويخصصها (53).

وأما العُرف الفِعْلي فمعناه أن يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال أهل العُرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقيته. مثاله أن لفظ الثوب صادق لُغَةً على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر، وأهل العرف إنما يستعملون الكتان والقطن والحرير دون الوبر والشعر، فهذا عرف فِعْلي. وكذلك لفظ الخُبْز يصدق لُغَةً على خُبْز الفول والحِمَص وغير ذلك، ولا يصدُق عليهما بحسب العُرف، فوقع الفِعل في نوع دون نوع لا يُخِلُّ بوضع اللفظ للجنس كله. وقد نقل بعض الناس الإجماع في أن العُرف الفِعْلي لا يُوَثِّر، بخلاف العرف القولي (54).

قال شهاب الدين — رحمه الله — : ولندكر مسائل تُوضِح الفرق بينهما.

المسألة الأولى : إذا فرضنا مَلِكاً أعْجَمياً يتكلم بالعجمية، وهو يعرف اللغة العربية، غير أنه لا يتكلم بها لثقلها عليه، فيحلف أن لا ياكل خُبْزاً، ولا

(53) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرابي في اول هذا الفرق الى قوله : الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية، فقال : جميع ما قاله القرابي في ذلك ظاهر.

(54) قال ابن الشاط : ما قاله القرابي من أن العرف الفِعْلي لا يُوَثِّر في وضع اللفظ للجنس، كله صحيح، غير أن ما أراد بناءه على ذلك من أن من حلف لا يلبس ثوبا، وعادته لبس ثوب الكتان دون غيره، بحيث يبحث بلبس غير الكتان، ليس بمسَلَّم له على ما يأتي بيانه إن شاء الله. اهـ.

يَلْبَسَ ثَوْبًا، فحلف بهذه الالفاظ التي لم تجر له عادة باستعمالها، وعادته في غذائه لا يأكل إلا خبز الشعير، ولا يلبس إلا ثياب القطن، فَإِنَّا نُحِثُّهُ بِأَيِّ ثَوْبٍ لَبَسَهُ، وبأي خبز أكله، فلا نلتفت للعرف الفعلي، ولم يكن له عرف قولي يخصص، فلزم حثه لما قلنا، والله الموفق للصواب. (55)

المسألة الثانية : إذا قال الخالف : والله لا آكل رؤوسا. قال ابن القاسم :
يحث بجميع الرؤوس، وقال أشهب : لا يحث إلا برؤوس الأنعام خاصة.
فأشهب رأى أن اللفظ صار منقولاً عرفاً إلى رؤوس الأنعام، وابن القاسم
قال : ما بلغ حد النقل وإن كان كثير استعمالهم لذلك، لكنه بقي مجازاً على نوع
كثير استعماله كالأسد للشجاع. (56).

قلت : وقد مضى لنا قاعدة الفرق بين المنقول وما كثير استعماله، وأن
كثرة الاستعمال لا توجب النقل.

وضابط ما بينهما فهم المعنى بالقرينة أو دون القرينة، فالمتوقف على القرينة
مجاز، والآخر منقول، وهذا هو سبب الخلاف بين ابن القاسم وأشهب، ولم يلتفت
واحد منهم إلى العرف الفعلي ولا عرج عليه، وإنما هما مع تحقق النقل، وجد
أم لا ؟ (57).

(55) قال ابن الشاط هنا معلقاً على كلام القرافي هنا : لا نُسلم له تحثيه، بل لقائل أن يقول : اقتصره
على أكل خبز الشعير وليس ثياب القطن مقيّد لمطلق لفظه، ويكون ذلك من قبيل بساط الحال،
فإن الأيمان إنما تعتبر بالنية ثم ببساط الحال، فإذا عدّما حيث تدعى بالعرف، ثم باللغة إن عدم
العرف.

(56) في نسخة ح : على نوع كثرة استعماله، والأولى أي نسخة ع أظهر وأبين.

(57) كلام الإمام القرافي هنا رحمه يزيد المسألة وضوحاً وبياناً حين قال :
وضابط النقل أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الأول من غير قرينة، وغيره هو المفتقر إلى القرينة،
فهذا هو مُدْرِكُ القولين، فاتفق أشهب وابن القاسم على أن النقل العرفي مقدّم على اللغة إذا
وجد، واختلفا في وجوده هنا، فالكلام بينهما في تحقيق المناط.

المسألة الثالثة : إذا حلف بأيمان المسلمين فحنيث، فمشهور فتاوى الأصحاب أنها تلزمه كفارة يمين، وعتق رقيقه وإن كثروا، وصوم شهرين متتابعين، والمشئي إلى بيت الله في حج أو عمرة، وطلاق امرأته، واختلفوا، هل يكون ثلاثاً أو واحدة، والتصدق بثلث المال، ولا يلزمه غير ما ذكر. والسبب في ذلك أن العادة جرت بالحلف بهذه الأشياء دون غيرها، إلا أن هذه الأشياء تُفعل، وغيرها لا يُفعل، فالاعتبار عندهم للعرف القولي لا للعرف الفعلي.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وينبغي للمفتي ألا يطرد الفتوى أبداً بهذا، بل يعتبر العرف، إن تغير تغيرت فتواه لأجله، وكذلك الأقاليم المختلفة لا يفترقون حتى يعرف عرفهم، وبحسبه يجيب، وإلا كان فعله خطأً، وهذا الوجه يصير التصريح في الطلاق كنايةً، وتصير الكناية صريحاً، (58) والله أعلم.

ومثل هذا إذا قال : **أَيْمَانُ الْبَيْعَةِ تَلْزُمُنِي**، يُنْظَرُ إِلَى عُرْفِهِ فِي الْعَصْرِ وَفِي

= ولو قال القائل : رأيت رأساً لم تختلف الناس أن اللفظ لا يختص برؤوس الأنعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى رأساً، لغة، بسبب أن هذا التركيب الذي هو رأيت رأساً لم يكثر استعماله في نوع معين من الرؤوس دون غيره حتى يصير منقولاً، بخلاف أكلت رأساً، فيقر اللفظ على مسماه اللغوي من غير معارض ولا ناسخ، وكذلك خلق الله رأساً، وسقطت ووقعت رأساً، وهذه رأس، وفي البيت رأس، جميع هذه التراكيب ونحوها لم يقع فيها نقل عرفي، بخلاف قوله : أكلت رأساً ونحوه من صبيغ الأكل، فإن أهل العرف كثيراً استعمالهم له حتى صار إلى حيز النقل، فقدم على اللغة عند من ثبت عنده النقل، فتأمل هذه المسألة، فكثير من الشراح والفقهاء إذا مر بهذه المسألة يقول فيها : لا يَحْنُثُ بِغَيْرِ رُؤُوسِ الْأَنْعَامِ، لأن عادة الناس يأكلون رؤوس الأنعام دون غيرها، ولا تجدد في الكتب الموضوعية للشرح غير هذه العبارة وهي باطلة، لأنهم يشيرون إلى العرف الفعلي الملغى بالإجماع، وإنما المدرك العرف القولي على ما تقدم تحريره. وقد علق الفقيه ابن الشاطب رحمه الله على كلام القرافي هنا بقوله : جميع ما قاله في هذه المسألة صحيح، غير قوله : «ولا تجدد في الكتب الموضوعية للشرح غير هذه العبارة وهي باطلة»، فإنه غير مسلم، بما سبق من أن الاختصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط، والله أعلم. اهـ.

(58) عقب ابن الشاطب على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة، ونقله البقوري فيها، بقوله : ما قاله في ذلك صحيح من جهة أن لفظ الأيمان لأبدي أن تجري على عادة الخالف أو أهل بلده تسميته مينا، والله أعلم.

الموضع الذي كان فيه هذا الخالف، فما كانوا يحملون عليه تلك اليمين لزمه، كالأيمان تلزمه، وإن تغيرت العادة تغيرت الفتوى، وإن لم يكن الأمر كذلك، اعتبرت نيته أو بساط يمينه، فإن لم يكن شيء من ذلك فلا شيء عليه. (59).

المسألة الرابعة، قال شهاب الدين : الأَكْثَرُ من الاصوليين يحملون اللفظ

العام على عمومه (60) لا يقصرونه على سببه، وقال عز الدين بن عبد السلام : ينبغي أن يُسْتثنى من هذا ألا يكون السبب شرطاً، فإنه يُحْمَلُ على سببه، كقوله تعالى : «إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً» (61) والله أعلم.

= فائدة هامة :

قال القرافي رحمه الله في آخر الكلام على هذه المسألة المتعلقة بالحلف بأيمان المسلمين ولزومها لصاحبها... إلخ

واعلم أن في هذه المسألة غوراً آخر، وهو أن لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط، ثم إن أهل العرف يستعملونه في النذر أيضاً وهو ليس قسماً، بل إطلاق اليمين عليه إما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك، وعلى التقديرين، فجمعُ الأصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الأمور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم، ونحوه، والطلاق الذي ليس هو قسماً ولا نذراً، يقتضي ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه إن قلنا إن لفظ اليمين حقيقة في الجميع، أو الجمع بين المجاز والحقيقة، وهي مسألة مختلفة فيها بين العلماء، هل تجوز أو لا ؟ أعني هل يكون ذلك كلاماً عربياً أو لا ؟، والمنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء جواز ذلك، فهذه القاعدة لا بُدَّ من ملاحظتها في هذه المسألة.

وقد عقب عليه ابن الشاط بقوله : لقائل أن يقول : ليس في ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه، ولا الجمع بين الحقيقة والمجاز، بل صارت تلك الأمور كلها تسمى في العرف أيماناً، وإن كان الأصل في اللغة ما ذكر، والله أعلم. اهـ.

(59) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة (مسألة أيمان البيعة) بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير أن ما ذكره من حَمَلُ يمينه (أي الخالف بأيمان البيعة)، على النية، ثم على البساط، فيه نظر، فإنه لا يخلو أن يترتب على يمينه تلك حكمٌ أولاً يترتب، فإن لم يترتب عليها حكم فالعتبر النية ثم السبب أو البساط، ثم العرف ثم اللغة، وإن ترتب عليها حكم فالعتبر العرف ثم اللغة لا غير، والله أعلم.

(60) عرفه تاج الدين ابن السبكي — رحمه الله — بقوله : «والعالمُ (الوارد) على سبب خاص، معتبرٌ عمومُه عند الأكثر، فإن كانت قرينة التعميم فأجدر». ومن هنا قرر علما الأصول القاعدة المشهورة القائلة : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(61) سورة الإسراء. الآية 25.

نقرر فيها الفرق بين النية المخصصة وبين النية المؤكدة.

وقد وقع الغلط للفقهاء بسبب عدم تحقيق هذه القاعدة، فالحالف إذا جاءهم وقال : حلفتُ لا لبست ثوبا ونويتُ الكتان يقولون له : لا تحنثُ بغير الكتان، وهو خطأ بالإجماع.

وطريق كشف الغطاء في ذلك أن الحالف إذا أطلق اللفظ العام وقد نوى جميع أفرادهِ فلا كلام أنه حانث بكل فردٍ من الأفراد، لوجود اللفظ العام والنية المؤكدة لصيغة العموم، فإن أطلق اللفظ العام من غير نية، ولا بساط،(63) ولا عادة مقيدة حثناه كذلك، للوضع الصريح، فإن أطلق اللفظ العام ونوى بعض

(62) هي موضوع الفرق التاسع والعشرين بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة، ج. 1، ص 172. قال عنه الإمام القرافي في أوله :

هذا الفرق أيضا ذهل عنه كل من يفتي من أهل العصر، فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوى للفرق بينهما الى آخر كلامه في هذا الفرق، مما اختصر، الشيخ اليقوري في هذه القاعدة الثامنة. وقد عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي فقال : ما قاله من تحنث الحالف المطلق اللفظ العام، النايي لبعض ما يتناوله، الغافل عن سواه، فيه نظر، فإن النية هي أول معتبر في الحالف ثم السبب والبساط، وهما إذا اقتضيا تقييد اللفظ أو تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحنث بما عداه. ولم يكن ذلك كذلك، إلا لأن السبب والبساط يدلان على قصده التقييد والتخصيص، فإذا نوى أحدهما فهو ما يدل على السبب والبساط، فلأن يعتبر التقييد والتخصيص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط.

فليتأمل كلام القرافي وتعقيب ابن الشاط عليه في هذا الفرق وفي هذا الموضوع المتعلق باليمين وما يترتب عليها من حنث او عدمه، فإنه موضوع هام ودقيق جدا، قد يغفل عنه كثير من الفقهاء كما قال القرافي رحمه الله.

(63) البساط في اصطلاح الفقهاء هو السبب المثير للحلف واليمين، ويسمى بساط الحال، وبه يستدل على نية الحالف إذا غابث، فهو أحد الأمور الأربعة التي تحمل عليها اليمين، وهي : النية اذا كانت مما يصلح لها اللفظ، والثاني بساط الحال كما بيناه، والثالث العرف، أي ما يقصده الناس من عرف حلفهم وإيمانهم. الرابع مقتضى اللفظ لغة وشرعا، وفي ترتيب هذه الأمور أقوال أربعة : المشهور أنها على الترتيب الذي ذكرناه كما ذكره وأوضحه الفقيه المالكي الشهير ابن جزي في كتابه القوانين الفقهية، وكذا غيره من الفقهاء في مؤلفاتهم وكتبهم الفقهية، فليرجع أيها من أراد التوسع في ذلك.

مقتضاه وغفل عن البعض الآخر حشناه في الذي نوى، بمقتضى اللفظ والنية المؤكدة وحشناه في الذي حول عنه بمقتضى عموم اللفظ، فإن أطلق ونوى بعض مقتضاه وإخراج البعض الآخر حشناه بما نوى دون ما أخرج، فهذه هنا نية مخصّصة، وظهر لك أيضا النية المؤكدة وما يترتب على كل واحدة (64).

فقد ظهر لك الفرق بين أن يقصد إخراج البعض وبين أن يغفل عن البعض، وكان هذا من حيث إن المخصص، من شرطه أن يكون نافيا للعام، وإلا لم يكن مخصّصا، فإذا نوى البعض وأخرج البعض فالمنافاة حاصلة، فيقال لهذه : نية مخصّصة، وإذا نوى البعض وغفل عن البعض فلا منافاة، بل هو مؤكد للبعض المنوي، ومحسبَ البعض الآخر لا أكّده ولا نفاه، فلم يجد حقيقة اللفظ المخصص لفوات شرطه، وذلك المنافاة (65).

ونظير هذا من المخصصات اللفظية أن يقول الله تعالى، أقتلوا الكفار، أقتلوا اليهود، فلا تخصيص في قوله : أقتلوا اليهود، لقوله : أقتلوا الكفار، بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود، ولو قال لا تقتلوا الذمي كان مخصّصا للعموم، ولحصول المنافاة بينهما، فكذلك النية.

(64) عبارة الإمام القرافي رحمه الله في هذا الموضوع وخلاصته فيه هي كما قال : «فالمعتبر في التخصيص في الأيمان إنما هو القصد إلى إخراج بعض الأنواع عن العموم، لا القصد إلى دخول بعض الأنواع في العموم، فإن الأول منافٍ ومخصّص، دون الثاني فإنه موافق مؤكد، ففأت فيه شرط التخصيص فلا يكون ذلك مخصّصا، وانظر ذلك من المخصصات اللفظية... إلخ. إلى آخر ما ذكره القرافي في هذا الفرق، ولخصه وأوجزه البقوري في هذا المختصر والترتيب رحمهما الله جميعا.

(65) قال ابن الشاط هنا : هذا هو الاستثناء بالنية دون النطق، وفيه خلاف. قال صاحب الجواهر : منشؤه النظر إلى أنه من باب تخصيص العموم فيجزىء بالنية، أو النظر إلى حقيقة الاستثناء فلا يجزىء إلا نطقا، ثم قال ابن الشاط : فتأمل كيف جعل صاحب الجواهر التخصيص بالنية أصلا، وذلك مشعر بعدم الخلاف فيه، وجعل الاستثناء فرعا محمولا على أنه تخصيص على قول، وعلى أنه استثناء على آخر، وذلك عكس ما قاله شهاب الدين، فإنه ساق التخصيص بالنية مساق المختلف فيه، وصوب القول بعدم التخصيص بها حملا على التأكيد، وساق الاستثناء بالنية مثاق المختلف منه. اهـ.

ويردُ على هذا أن قول القائل : والله لا لبست ثوبا كئانا، وهو غافل عن غير الكتان فإنه لا يحنث بغير الكتان إجماعاً، فكذلك ما نحن فيه. قال شهاب الدين — رحمه الله — : هذا القياس باطل، بسبب قاعدة تقدّم تقريرها، وهي أن ما لا يستقل بنفسه إذا أضيف إلى ما يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه، وهذا كقولهم : عندي عشرة دراهم إلا درهماً (66)، وإذا كان هذا هكذا في الإقرارات ففي الأيمان أخرى. وإذا كان الأمر كذا فلا عموم فيه، وإنما العموم في قولك : والله لا لبست ثوبا، فالفرق بينَ الموضوعين بين، فلا قياس.

فإن قلت : فلم لم تُجعل الصفة اللاحقة للعموم مؤكدة للعموم في بعض أنواعه، وهو الكتان، (67) ويقى اللفظ على عمومه في غير الكتان فيحنث بغيره كما قلتم في النية، فال تأكيد كما يتصور بالنية يتصور باللفظ، وإن يجيء اللفظ مؤكداً لكثير (68) فقد جاء بالحروف وبالأسماء وبالأفعال وبالجمل (69).

(66) في نسخة ع، الا درهم، وهو غير صواب، والصواب : إلا درهما بالنصب، إذ القاعدة أن المستثنى بالإلا يكون منصوباً إذا كان الكلام موجياً (أي غير منفي)، وكان الكلام تاماً (بأن ذكر المستثنى منه) وفي ذلك يقول امام النحو في عصره محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي في ألفيته النحوية :

ما استثنيت إلا مع تمام ينتصب ويغدي نفي أو كنفى انتخب
إبدالاً ما اتصل وانصب ما انقطع وعن تميم فيه إبدال وقع

(67) هذا التساؤل من كلام القرافي في هذا الفرق، وليس من تعقيب أو إضافة الشيخ البقوري رحمه الله كما قد يتبادر، وكما هي عادته في الكثرة مثل هذه العبارات واغلبها، حيث يوردها لإضافة شيء أو تعقيه على مسألة أو قاعدة عند نسخه القرافي رحمه الله جميعاً.

(68) في نسخة ح : وأن يجيء اللفظ مؤكداً كثيراً، على اعتبار أن كلمة كثير، هي خبر للمبتدأ المؤول بالمصدر، (أي يجيء) على حدّ قوله تعالى : «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ»، أي صيامكم خير لكم. فحرف أن من الحروف التي تؤول مع ما بعدها بالمصدر، وقد جمعها بعضهم في بيت فقال : مصدرنا الحرفي أن، أن، ولو وكئي، وما، وفي الذي تخلف حكواً. وعلى نسخة ع : «وإن يجيء اللفظ مؤكداً لكثير، فقد جاء بالحروف... الخ. وفي الجملة شرط وجوبه، والمعنى صحيح وسليم على كلتا النسختين، وإن كانت عبارة نسخة ح أظهر وأبين.

(69) قال القرافي هنا قبل الجواب عن السؤال : هذا السؤال حسن وقوي، وقُل من يتفطن له.

قلنا : الفرق بين الصفة والنية أن الصفة لفظ له مفهوم (اي مفهوم المخالفة)، بخلاف النية، فكان دالا بمفهومه على عدم اندراج غير الكتان في اليمين، والنية لا تدل كذلك.

فإن قلت : اعتمدت في الجواب على القول بدلالة المفهوم، فمن لا يقول به لا يتم له الجواب، لكن الإجماع منعقد هاهنا عند من يقول بالمفهوم، وعند من لا يقول به أنه لا يبحث بغير الكتان اذا قال : والله لا لبست ثوبا كنانا، فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين الصفة في غيره، فإن الصفة — ها هنا — ظهر اعتبار المفهوم فيها عند من لا يقول به في غير هذه الصورة، قلنا : الفرق عند القائل بعدم المفهوم هو أن هذه الصورة لم تستقل فيها الصفة بنفسها، فصيرت الأصل غير مستقل، ورجع الكل كلاما واحدا دالا على ما بقي، ومخرجا لغير الكتان.

وأما اذا قال صاحب الشرع : «في كل اربعين شاة شاة»، فهذا عموم مستقل، ولم نجد معه ما يجب أن يصير غير مستقل بنفسه، فثبت العمل بجميع أفرادها، فإذا ورد بعد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «في الغنم السائمة الزكاة»، (70) فالقائل بأن المفهوم ليس بحجة لا يخص ذلك العام به، وإنما يخصه من يقول به، والله الموفق للصواب.

(70) حديث صحيح أخرجه الامام البخاري وبعض اصحاب السنن : بنص : «وفي صدقة الغنم في سائمها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة، شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين، شاتان إلخ، والسائمة من الإبل والبقر والغنم والمعز هي التي ترعى في المرعى، ولا اعتبار بهذا الوصف في مذهب الامام مالك، ولا يؤخذ منه مفهوم المخالفة، فالزكاة في الماشية من الأنعام واجبة، سواء في السائمة (أوالمعلوفة)، وهو المعتمد في المذهب المالكي، وهو ما أفصح عنه الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله تعالى حين قال في اول الزكاة، من مختصره الشهير : «باب، تجب زكاة نصاب النعم بملك وحول كملا، وإن معلوفة وعاملة وتناجا»، والزكاة في النعم (من الإبل والبقر والغنم)، ولو كانت معلوفة، وفي السائمة منها من باب اولى وأحرى، اذ هي محل اتفاق واجماع.

نقرر فيها الفرق بين حمل المطلق على المقيد في الكلّي، وبين حمل المطلق على المقيد في الكلية فنقول :

الموجود في كتب الأصوليين كفخر الدين قدس الله روحه الخلاف في هذه القاعدة من غير تفريق، فأنكر البعض حمل المطلق على المقيد، قالوا : لما يُفْضِي إليه من إلغاء الدليل الدال على الإطلاق، وليس الأمر كذلك، بل يحمل المطلق على المقيد في المطلق الذي دل على القدر المشترك، وهو المسمى بالكلّي، كما إذا قال الشارع : أَعْتَقَ رَقَبَةً، وقال في موضع آخر : أَعْتَقَ رَقَبَةً مَوْمِنَةً، حُمِلَ المطلق على ذلك المقيد ولم يكنْ إلغاءً لأحد الدليلين. وهذا من حيث إن قوله : أَعْتَقَ رَقَبَةً، دَلَّ على لزوم رَقَبَةٍ مَبْهَمَةٍ، وذلك القدر المشترك بين سائر الرقاب، وهو المراد بالكلّي، فإذا قال : رَقَبَةً مَوْمِنَةً، فقد أوجب رَقَبَةً من حيث القدر المشترك كما قلنا، وزاد الخصوصية، وذلك الإيْمَانُ، فَكُنَّا عاملين بالدليلين معا، وهكذا يكون

(71) هي موضوع الفرق الواحد والثلاثين بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلّي، وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية، وبينهما في الأمر والنهي والنفي. ج 1 من الفروق ص 190. قال القرافي رحمه الله في اول الكلام على هذا الفرق :

إِعْلَمُ أن العلماء أطلقوا في كتبهم حمل المطلق على المقيد، وحكوا فيه الخلاف مطلقا، وجعلوا أن حمل المطلق على المقيد يفضي إلى العمل بالدليلين : دليل الإطلاق ودليل التقييد، وأن عدم الحمل يفضي إلى إلغاء الدليل الدال على التقييد، وليس الأمر كما قالوا على الإطلاق، بل هما قاعدتان متباينتان في هذه الأبواب المتقدم ذكرها.

وبيان ذلك أن صاحب الشرع إذا قال : أَعْتَقُوا رَقَبَةً ثم قال في موطن آخر : « رَقَبَةً مَوْمِنَةً »، فمدلول قوله رَقَبَةً، كلي وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب، وتَصَدَّقَ بأي فرد وقع منها، فمن أَعْتَقَ رَقَبَةً فِلانَ، فقد أَعْتَقَ رَقَبَةً وإذا كانت مومنة، فقد وفي بمقتضى الإطلاق والتقييد وجمع بين الدليلين، وهذا كلام حق... الخ.

وقد عقب ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال :

قوله : مدلول رَقَبَةً كلي، وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب، ليس بصحيح، بل مدلول لفظ رَقَبَةً مطلق لا كلّي، والمطلق إنما هو الواحد المهم مما فيه الحقيقة، والكلّي هو الحقيقة الواقعة فيها الاشتراك عند من يقول : بِإِثْبَاتِ الحَقَائِقِ المَشْتَرِكِ مِهَا. وقوله : « وَتَصَدَّقُ (أي الرَقَبَةُ) بِأَيِ فَرْدٍ مِهَا » صحيح، لكن لا من الوجه الذي أشار إليه، ولكن من جهة أن مقتضى الإطلاق، الأمر بواحد غير معين، فإذا وقع جزء، والوجود اقتضى التعبير لا الوجوب.

الامر في الثبوت لو قال أحدٌ : جاء رجل، وقال آخر جاء رجل مومن، والجائي واحدٌ، لحملنا ذلك المطلق على ذلك المقيد، وكان تصديقا للخبرين وعملاً بهما معاً، فلو كان النهي أو النهي لما صحَّ حمل المطلق على المقيد، وهذا من حيث إن النكرة في سياق النهي تُعمَّم. فلو قيل : لا تُعتق رقبة، لدلَّ على العموم كما يدل عليه النهي في قولك : ما أعتق رقبة، فإذا جاء اللفظ المقيد مع هذه، كان مخصّصاً، إذ قولك : لا تُعتق رقبة، نهى عن عتق رقبة من الرقاب بأي وصف اتصفت. وقولك بعد هذا : لا تعتق رقبة مومنة، تخصيص للنهي بالموصوفة بذلك الوصف، والتخصيصُ خلاف التعميم، ولا يجمعُ معه كما يُجمع عتق الرقبة المطلقة مع عتق الرقبة المقيدة بالايان، فإن المومنة هي رقبة وزيادة، وهذا لا يتجه فيما قلناه. ومثل هذا قوله ﷺ : «في كل أربعين شاةً، شاةً»، فقوله ﷺ بعد هذا : «في الغنم السائمة، الزكاة» (72)، من حمل فيه المطلق على المقيد فقد أخطأ، بسبب أن المقيد خصص المطلق، وأخرج منه المعلوفة، والعموم في قوله : في كل أربعين، يقتضي وجوب الزكاة فيها، فليس جامعاً بين الدليلين كما هو في الصورة التي قبلها. وهنا يصدق قول المعارض : فيه إلغاء أحد الدليلين، وإنما يرجع مثل هذا الى قاعدة أخرى، وهي تخصيص العموم بذكر بعضه، والصحيح عند العلماء أنه باطل، ولا يتخصص بذلك، لأن البعض لا يناق الكُل، فظهر من هذا أن حمل المطلق على المقيد يصح في الكلي المطلق، ولا يصح في الكلية. (73).

إذا اتضح هذا فهنا أربع مسائل :

المسألة الأولى (74) : ذكر شهاب الدين رحمه الله تعالى : أنه سمع قاضي

القضاة صدر الدين الحنفي — رحمه الله — يقول يوماً : إن الشافعية تركوا أصلهم

(72) في نسخة ح : في النعم، وهي شاملة للابل، والبقر والغنم من الضأن والمعز، فتكون رواية النعم أعم من رواية الغنم.

(73) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الموضوع من أوله فقال : ما قاله في هذا الموضوع مسلم.

(74) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه المسألة والتي بعدها صحيح.

في حمل المطلق على المقيد لا لموجب، وذلك فيما ورد عن رسول الله ﷺ : «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب»، وورد أولاًهن بالتراب، فكان حقهم أن يقيدوا إحداهن بأولاهن، قال شهاب الدين — رحمه الله — : فأجبتهم بأنهم ما خرجوا عنه إلا لموجب، وذلك أنه جاء أولاًهن بالتراب، وجاء : «أخرهن بالتراب»، فلما تعارض التقييدان لم يكن تقييدهم بأحد القيدان أولى من الآخر، فأبقوا المطلق على إطلاقه.

المسألة الثانية.

جاء عن النبي ﷺ النهي عن بيع ما لم يضمن (75)، وأخذ الشافعي بعموم هذا الحديث. وجاء نبيه — عليه الصلاة والسلام — عن بيع الطعام قبل قبضه، فخصص أصحابنا ذلك الحديث بهذا، وجوزوا بيع الطعام قبل قبضه. ثم منهم من يقول : هو من باب حمل المطلق على المقيد، وهو لا يصح، لأن الكلية لا تقيد، إذ هو عام. ومنهم من يقول : الأول عام والثاني خاص، وهذا أيضاً لا يصح، لأن من شرط التخصيص للعام أن يكون منافياً له. وأما بعض الشيء فيجوز ذكره ولا يكون مخصصاً، لأنه ليس منافياً لما هو له بعض، وكذلك هو ها هنا.

(75) كذا في نسخة ع، ونسخة ح، ونسخة ثالثة : ما لم يضمن.

والذي عند القرافي رحمه الله هو قوله : ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله — أنه نهى عن بيع ما لم يقبض. ونصه في الموطأ عن عبد الله بن عمر أن رسول الله قال : من ابتاع طعاماً فلا يقبضه حتى يستوفيه (أو حتى يقبضه)، وأخرجه كذلك الإمام البخاري رحمه الله. على أن ما في نسخ ترتيب الفروق هنا من عبارة ما لم يضمن لها أصل فيما روى أصحاب السنن أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع ما لم يضمن، أو عن بيع ربح ما لم يضمن، وهذا في المدلول والمعنى يؤول إلى رواية النهي عن بيع ما لم يقبض فهو بمعناها إلا أنها أعم من رواية النهي عن بيع الطعام، ولذلك جاء في شرح العلامة الزرقاني على الموطأ أن الإمام مالكا رحمه الله ألحق بالابتاع سائر عقود المعاوضة (أي النهي عن البيع فيها قبل الاستيفاء) كأخذ مهر أو صلحاً، وكدفعه عوضاً من مهر أو خلع أو هبة ثواب أو صلح أو إجارة فيمنع ذلك قبل قبضه، فإذا ملك الشيء بلا معارضة كهبة وصدقة وسلف جاز بيعه قبل قبضه الخ...

المسألة الثالثة.

قال مالك — رحمه الله —: من ارتد حبط عمله. وقال الشافعي : بشرط الوفاة على الكفر. وهذا لأن قوله تعالى «لئن أشركت ليحبطن عملك» (76) وإن كان مطلقا فقد تقيّد بقوله تعالى : «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمُت وهو كافر». (77)

والجواب أن الآية الثانية لا يصح أن تكون مقيدة للأخرى، لأنها ترتب فيها مشروطان، وهما الحبوط والخلود على شرطين، وهما : الارتداد والموت على الكفر. وإذا كان كذلك أمكن التوزيع، فيكون الحبوط لمطلق الردة، والخلود لأجل الوفاة على الكفر، ويبقى المطلق على إطلاقه. (78)

المسألة الرابعة.

جاء قوله — عليه الصلاة والسلام —: «وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا»، وورد : «وترابها طهور». فقال الشافعية : هو من باب حمل المطلق على

(76) سورة غافر : الآية : 65 وأولها : «ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين، بل الله فاعبد وكن من الشاكرين» الآية 66.

(77) سورة البقرة : الآية 217 : وقامها : «فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون».

وقال ابن الشاط في هذه المسألة الثالثة : ما قاله الشافعية هو الأصح، والله أعلم.

(78) قال ابن الشاط : ليس هذا الجواب عندي بصحيح. وقوله : «وإذا رتب شرطان على مشروطين (أمكن التوزيع) صحيح، لكن بشرط أن يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر، أما إذا لم يصح الاستقلال فلا، والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال احد المشروطين عن الآخر، لأنها سبب ومسبب، والسبب لا يستغني عن مسببه وبالعكس. فالأمر في جوابه ليس كما زعم، والله أعلم.

(79) هو جزء من حديث صحيح عن جابر رضي الله عنه، وقامه عن النبي ﷺ قال : «أُعطيْتُ خمساً لم يُعْطهن أحد قبلي : نُصِرْتُ بالرعب مسيرة شهر، وُجِعِلْتُ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا» (أي مطهرة بالتيمم بالتراب عند انعدام الماء أو العجز عن استعماله)، فأبما رحل أدرسته الصلاة من أمتي فليصل، وأحللت لي العنائم ولم تجل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة»، رواه الشيخان البخاري ومسلم، وكذا الترمذي والنسائي رحمهم الله ورضي عنهم اجمعين.

المقيد. فيحمل الاول على الثاني، فلا يجوز التيمم بغير التراب، وهذا لا يصح، فإن الاول عام كلية، ولا يصح فيها حمل المطلق على المقيد، لما تقدم. وقالوا أيضا : هو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه، وهو — أيضا — لا يجوز، لما تقرر. فأصاب الشافعي في هذه المسألة ما أصاب المالكية في بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف (80).

قلت : ولنذكرها هنا أمثلة ذكرها شهاب الدين رحمه الله في غير هذا الموضوع، نختم بها الكلام على العموم فنقول :

قال — رحمه الله —: جرت عادة الفقهاء في الكفارات، هل هي على التخخير أو الترتيب، أن يقولوا : إذا ورد النص بصيغة أو فهي على التخخير، كقوله تعالى : «فحري رقية» أو إطعام كذا، وإن كان بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب، كقوله تعالى : «فمن لم يجد»، قال : وهو غير صحيح.

بيانه أن مقتضى ما ذكره أن يكون قوله تعالى : «فإن لم يكونا رجلين نرجل وامرأتان» (81) ألا يجوز إشهاد رجل وامرأتين إلا عند عدم رجلين، والإجماع على خلاف ذلك، فنستفيد من هذه الآية سؤالين عظيمين : أحدهما أن الصفة لا تقتضي الترتيب. وثانيهما أنه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط، وهو خلاف الإجماع، وهو هنا كذلك.

فأجاب بأن قال : المراد في الآية انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين، فإنه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة إلا الرجلان، والرجل والمرأتان، هذا هو المجمع عليه.

وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعي، وشهادة امرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة، فهذه الآية حجة على بطلان ذلك كله،

(80) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه المسألة الرابعة صحيح.

(81) سورة البقرة : 282.

لدلائها على الحصر، إلا أن يقال : إن الآية إنما سيقت في إثبات الديون والأموال فقط، فلا تدل حينئذ على بطلان الصور التي ذكرنا.

وأما الشاهد واليمين، واليمين والنكول، وغير ذلك، فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة، بل لا شهادة فيه البتة، كالنكول واليمين، أو بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين، فلا توجد حجة تامة مجمع عليها إلا ما في الآية، فإذا فرض عدم إحداهما تعيّن الحصر في الأخرى.

وإذا وضع لك أن الشرط كما يستعمل للترتيب فكذلك يستعمل لإثبات الحصر، والكل حقيقة لغوية. فيكون التعليق اعم من الدلالة على الترتيب، والدال على الأعم غير دال على الأخص، كالحَيوان لا يدل على الإنسان، فلا يستقيم الاستدلال بصيغة التعليق، التي هي أعم من الترتيب. على الترتيب، بل لا بد من قرائن أخرى، والله الموفق للصواب.

(82) في النسختين معا : من الرجل والمرأتين، ولعل الصواب في الرجل والمرأتين، حيث إن الفعل انحصر، وكذا مصدره انحصار يتعدى بحرف الحرفي ، فيقال : انحصر الأمر في كذا.

المفهوم، وفيه ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى(1)

في الفرق بين إثبات النقيض في المفهوم وبين إثبات الضد فيه، فنقول :

— مفهوم المخالفة(2) هو إثبات نقيض الحكم المنطوق للمسكوت،

لا لإثبات ضد المنطوق.(3).

(1) هي موضوع الفرق الستين عند الإمام القرافي رحمه الله. ج.2. ص.60 ولم يعلق عليه بشيء، الفقيه ابن الشاط رحمه الله.

(2) المفهوم عند علماء الأصول قسمان : مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، فالأول هو ما يدل اللفظ فيه على موافقة المسكوت عنه للمنطوق به في الحكم، ويسمى فحوى الخطاب إذا تساوى في الحكم، المنطوق والمفهوم وليس أحدهما أقوى من الآخر، ويسمى لحن الخطاب إذا كان المفهوم المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، كالتنبي عن الشتم والضرب المفهوم بطريق الأولى من التنبه عن التافيف مع الوالدين. ومفهوم الموافقة انفق اهل العلم على الاحتجاج به في الأحكام كما هو مقرر في علم اصول الفقه.

أما مفهوم المخالفة، فهو الذي يدل اللفظ فيه على مخالفة المسكوت عنه في الحكم، وهو أنواع كما سبق ذكرها وبيانها، وكلها حجة إلا مفهوم اللقب كما قال تاج الدين ابن السبكي رحمه الله، وذكره في كتابه جمع الجوامع في اصول الفقه.

(3) كلمة النقيض، وكلمة الضد هي من جملة كلمات ذات مدلولات ومصطلحات خاصة عند علماء اصول الفقه وعلماء المنطق.

فنقيض الشيء عندهم هو الأمر الذي لا يجتمع معه في آن واحد، ولا يرتفع معه في آن واحد، وبعبارة أخرى : التقيضان هما الأمران اللذان لا يجتمعان بحيث يكونان صادقين معاً، ولا يرتفعان بحيث يكونان كاذبين معاً، بل لا بد من وجودهما وارتفاع الآخر، أو من صدق أحدهما وكذب الآخر، سواء في المفرد ويسمى تقابل النقيضين، مثل قولك، فلان حاضر، لا حاضر، أو شيء أبيض، أسود في نفس الوقت، أو في القضيتين مثل قولك : بعض الحيوان إنسان، وهي قضية صادقة، نقيضها لا شيء من الحيوان بانسان، قضية كاذبة، ولذلك فالتناقض عند علماء المنطق هو اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب، بحيث يلزم لذات الاختلاف صدق إحداهما، فالاختلاف بين مفردين : خالد لا خالد، أو زيد لا زيد، أو بين مفرد وقضية لا يسمى تناقضاً عند المناطقة.

وإيراد مثل هذه المسائل والتعاريف الأصولية أو المنطقية أو غيرها مما يتصل بالعلوم الإسلامية والعربية، واستطراد ذلك أحياناً في هذه التعاليم يهدف إلى التذكير بها، واستحضارها بشيء من الإشارة إليها والإيجاز في ذكرها، قبل أن يعود القارئ والباحث إلى التوسع فيها في مظانها ومؤلقاتها.

وبيان ذلك بحسب أقسام مفهوم المخالفة، وهي عشرة :

(1) الأول مفهوم العلة، نحو : «ما أسكر كثيره فهو حرام»، مفهومه ما لم يسكر كثيره فليس بحرام.

(2) ومفهوم الصفة : «في النعم السائمة الزكاة»، مفهومه ما ليس بسائمة فلا زكاة فيه.

(3) ومفهوم الشرط : «من تطهر صحت صلاته»، مفهومه من لم يتطهر لا تصح صلاته.

(4) ومفهوم المانع : لا يسقط الزكاة إلا الدين، مفهومه أن من لا دين عليه لا تسقط عنه.

(5) ومفهوم الزمان، سافرت يوم الجمعة، مفهومه لم يسافر في غيره.

(6) ومفهوم المكان : جلست أمامك، مفهومه لم يجلس عن يمينك».

(7) ومفهوم الغاية : «ثم أتموا الصيام إلى الليل»(4) مفهومه لا يجب بعد

الليل.

(8) ومفهوم الحصر : «إنما الماء من الماء»(5)، مفهومه لا يجب من غير الماء

(4) سورة البقرة، الآية 187.

(5) نص حديث أخرجه الإمام مسلم عن عتبان رضي الله عنه.

ودلالته ومعناه أنه لا يجب الغسل والتطهر بالماء عند مباشرة الرجل لزوجته إلا بنزول المنى وخروجه، وهذه الصورة، أو الحالة محل اتفاق ولا نسخ فيها، على أن أبي بن كعب رضي الله عنه قال في هذا الموضوع : إن الرخصة التي كان الصحابة يفتنون بها : «إنما الماء من الماء» كانت رخصة رخصها رسول الله ﷺ في بدء الإسلام ثم أمر بالاعتسال فيما بعد، أي أمر بالاعتسال بمجرد الجماع والمباشرة، وإن لم يحصل انزال أي خروج للمني، رواه ابو داود والترمذي.

ولما قاله أبي كعب شواهد وأدلة أخرى من الأحاديث النبوية، تقويه وتعضد تفسيره، فمن ذلك قوله ص : «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل»، وفي رواية أخرى : «إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل»، وهو ما عليه الفقهاء سلفا وخلفا، قال القفبه الجليل محمد بن احمد بن جزى الغرناطي رحمه الله في كتابه القوانين الفقهية : وأما مغيب الحشفة أو قدرها فموجب للغسل، أنزل او لم ينزل، إجماعا بعد خلاف بين السلف، إذ قد نسخ «إنما الماء من الماء» اهـ. فالذي عليه العمل عند الفقهاء جميعا وكافة المسلمين وبه الفتوى هو حديث وجوب الغسل على كل من الرجل والمرأة بمجرد ما تحصل مجاوزة ختان الزوج لختان زوجته.

(9) ومفهوم الاستثناء : قام القوم إلا زيدا، مفهوم ذلك أن زيدا لم يقم.
(10) ومفهوم اللقب : وهو تعليق الحكم على أسماء الذوات، مفهومه لا يجب في غير الغنم، عند من قال بهذا المفهوم، وهو أضعفها.

ومفهوم اللقب — وهو تعليق الحكم على أسماء الذوات، نحو في الغنم الزكاة، مفهومه لا يجب في غير الغنم عند من قال بهذا المفهوم، وهو أضعفها.
القاعدة الثانية: (6)

نقرر فيها الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من أقسام مفهوم المخالفة.

لم يقل بمفهوم اللقب إلا الدقاق، (7) والأقسام الأخرى قال بها كثير، منهم مالك والشافعي، فنقول :

اللقب أصله أن يقع على أسماء الأعلام وما أجري مجراها لا على أسماء الأجناس، وإذا كان كذلك فاللقب لا إشعار له بعلة الحكم، وسائر أقسام المفهوم لها إشعار بعلة الحكم.

والقاعدة أن عدم علة الحكم علة لعدم الحكم، فإن عدم العلة علة لعدم المعلول، وهذا ظاهر في الأعلام، فاذا قلت : أكرم زيدا فلا رائحة له بالتعليل، وكذلك إذا قلت : زك الغنم، فلا رائحة أيضا في ذلك بالتعليل.

القاعدة الثالثة (7)

في الفرق بين المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب.

(6) هي موضوع الفرق الواحد والستين بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات.
ج. 2. ص 37.

ولم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء.

(7) عبارة ابن السبكي رحمه الله «واحتج باللقب الدقاق والصورفي (من الشافعية) وابن خويز منداد (من المالكية) وبعض الحنابلة.

(7) هي موضوع الفرق الثاني والستين بين قاعدة المفهوم إذا خرج مخرج الغالب، وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب. ج. 2. ص 38.

الذي عليه الأصوليون أن الوصف الذي خرج مخرج الغالب لا يكون حجة، والذي لم يخرج مخرج الغالب هو حجة، وهذا كقوله (اي النبي ﷺ) : «في سائمة الغنم الزكاة»، (8) وذلك أن الغالب على الغنم الرعي، والعلف فيها قليل، ولا سيما ببلاد الحجاز، وهذا كان حجة دون الآخر (9) من حيث إن الوصف إذا كان غالبا يذكر مع الحقيقة، غلب على الظن أن سبب ذكره ما هو لإغلبة حضوره في الذهن عند ذكر الحقيقة من حيث تلازمهما في الذهن، فيسبق ذكره على اللسان لذلك، لا لغرض آخر للمتكلم، ولو كان الوصف ليس كذلك لسبق للذهن أن ذكر ذلك لغرض، وسلب الحكم عن المسكوت عنه يصلح أن يكون غرضه، فحملناه عليه حتى يصرح بخلافه، لأنه المتبادر للذهن من هذا التقييد، فهذا هو الفرق وعلى هذا، من أن الغالب لا يعتبر، انعقد الاجماع (10).

(8) تمثيل للوصف الذي خرج مخرج الغالب، كما شرحه وبينه الشيخ البقوري بعد.

(9) هكذا العبارة في جميع النسخ، حيث جأت بعد التمثيل بالحديث الشريف للوصف الغالب الذي هو غير حجة، وعلى هذا، فاسم الإشارة يشير إلى أقرب مذكور، وهو الوصف الذي لم يخرج مخرج الغالب، وهذا حجة كما قال كل من القرافي والبقوري، ولا يشير إلى الوصف الذي خرج مخرج الغالب فإن هذا لا يكون حجة كما سبق بيانه، وبذلك يستقيم الكلام ويتضح معناه، وينسجم اوله مع آخره ولا يتناقض.

(10) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في أول هذا الفرق الى قوله : «وهذا هو الفرق بين القاعدتين، وسير انعقاد الاجماع على اعتباره» اي الوصف الغالب، فاستبعد أن يكون السر والسبب في ذلك هو ما ذكره القرافي، وأورده بإيجاز واختصار، البقوري هنا، وقال اي ابن الشاط : كيف يكون الشارع مضطرا الى النطق بما لا يقصده ؟!، هذا محال، فاما أن يكون المراد بالشارع الله تعالى، فاضطراره الى أمر ما، محال، وإما أن يكون هو النبي ﷺ فكذلك من حيث هو معصوم، والحامل له (اي للقرافي) على هذا الحال إنما هو القول بالمفهوم، والصحيح أنه باطل عند التجرد عن القرائن المفهومة لمقتضاه. اهـ.

قلت : يظهر أن الفقيه ابن الشاط رحمه الله وسامحه، يحمل كلام الإمام القرافي أحيانا محملا غير ظاهر ولا وارد، ويوجهه توجيها ويؤوله على فهمه تاويلا بعيدا غير سليم. اذ يعد كل البعد أن يقصد القرافي ذلك، وأن يريد ذلك المعنى الذي اعترض به ابن الشاط. حتى يرد عليه مثل هذا الاعتراض، وأن يلاحظ عليه ذلك الملحظ بهذا الفهم الذي فهمه ابن الشاط.

والذي يمكن أن يقال ويجاب به عن ذلك هو أن القرافي يتحدث عن قاعدتين، واستخلص ما استخلص منهما، كما تحدث عن المتكلم الذي يمكن أن يأتي الوصف الغالب وغير الغالب في كلامه وحديثه، بغض النظر عن كونه هو الشارع (أو غيره) مع الاتفاق وتسليم الكل بأن مصدر تشريع الأحكام واستباطها هو النصوص الشرعية، ولذلك مثل للقاعدة التي يريد تقريرها بالحديث النبي الشريف. فليتأمل ذلك، والله أعلم بالصواب، وهو الموفق إليه.

وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام — رحمه الله — من الشافعية يورد على هذا سؤالا ويقول : الوصف الغالب أولى أن يكون حجة مما ليس بغالب، من حيث إن الوصف الغالب على الحقيقة لا فائدة في ذكره للسامع، لأنه عالم به، إلا أن يقال : كان ذلك لغرض أن يبقى كذا، أعني سلب الحكم عن المسكوت عنه، وأما إذا لم يكن غالبا فقد يحتاج السامع أن يعلم أن ذلك الوصف لتلك الحقيقة.

قال شهاب الدين رحمه الله : وأورد لك ثلاث مسائل، توضح لك القاعدتين والفرق بينهما.

المسألة الأولى (11) : استدلال الشافعية بقوله ﷺ : «في الغنم السائمة الزكاة» على أن لا زكاة في المعلوفة، ولا دليل لهم، لما قلنا من أن الوصف الغالب لا حجة فيه إجماعا، وأيضا فهو متروك، لقوله ﷺ : «في كل أربعين شاة، شاة».

المسألة الثانية : قوله ﷺ : «أيا امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» (12) مفهومه أنه إذا أُذِن لها وليها صح نكاحها، وهذا المفهوم مُلغى، بسبب أنها لا تُنكح نفسها إلا ووليها غير آذن لها غالبا، فكان ملغى. (11) علق ابن الشاطب على ما جاء عند القرافي، ولخصه تلميذه البقوري في هذه المسألة، فقال : «ما قاله من أنه لا دليل للشافعية في حديث الزكاة في الغنم السائمة، لوجهين : الأول أنه خرج مخرج الغالب» قد سبق ما أورده عليه عز الدين بن عبد السلام، والثاني، وهو انه معارض بمنطوق الحديث الآخر، لا بأس به. اهـ.

(12) أخرجه بعض الأئمة من اصحاب السنن، وتامه — كما أورده الحافظ بن حجر في كتاب (بلوغ المرام من ادلة الاحكام) : «فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لآوليها».

قال العلامة الصعاني في شرحه سبيل السلام : هذا الحديث صححه أبو عوانة، وابن جبان، والحاكم، وهو دليل على اعتبار ولي المرأة في عقد الزواج ركنا من أركان العقد، كما هو ظاهر وواضح ايضا من الحديث الذي رواه اصحاب السنن وهو : «لا نكاح الابوي» أي لا نكاح صحيح إلا بمباشرة الولي لعقد النكاح على وليته من بنته أو اخته، مثلا، لأن الاصل في النفي نفي الصحة لا الكمال. وقول الحنفية بعدم اشتراط الولي في العقد، محتجين بالقياس على البيع، من حيث ان المرأة الرشيدة تستقل ببيع ما تملكه لنفسها من متاع وغيره، قياس فاسد الاعتبار، اذ هو قياس

المسألة الثالثة: (13)

قوله تعالى : «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق» (14)، مفهومه أنكم اذا لم تخشوا الإملاق لم يحرم عليكم القتل، وهو مفهوم مُلغى إجماعاً، بسبب أنه قد غلب في العادة أن الانسان لا يقتل ولده إلا لضرورة، لأن حنة الأبوة تمنع القتل، فكان الغالب عليهم في القتل أنه كان مخافة الفقر.

(13) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الثالثة بقوله : «إنما ألغى هذا المفهوم، لمعارضته الأدلة الدالة على المنع من قتل من لم ينج جنابة توجب القتل، ولذا كان أو غيره...»
(14) سورة الإسراء، الآية : 31. وتامها قوله تعالى : «نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئنا كبيراً»، وفي معناها قوله تعالى : «ولا تقتلوا اولادكم من إملاق، نحن نرزقكم وإياهم» سورة الأنعام : 151. والفرق بين الآيتين في المعنى ظاهر، وهو أن آية النهي عن قتل الاولاد في سورة الأنعام تفيد النهي عن ذلك من إملاق حاصل وواقع فعلاً، وتدل عليه، بينما آية الاسراء تفيد النهي عن قتل الاولاد خوف فقر متوقع ومنتظر، فطمأن الله النفوس وأخبرها بأنه سبحانه تكفل بأرزاق الآباء والاولاد على السواء، وأن الانسان مطلوب منه فقط أن يتخذ الأسباب المشروعة للوصول الى تلك الأرزاق وادراكها ونيلها، عملاً بقول الله تعالى : «هو الذي جعل لكم الارض ذلّولاً، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه، وإليه النشور».

الخبر، وفيه قاعدتان (1):

القاعدة الأولى :

في الفرق بين الرواية والشهادة، (2) فأقول :

لاشك أنهما اجتماعا في الخبرية لقبول القسمين الصدق والكذب، ثم الفرق أن الرواية هي خبر عن أمر عام لا يتعلق بشخص معين، والشهادة تعلقها بشخص معين، فالرواية كقوله عليه الصلاة والسلام : «إنما الاعمال بالنيات» والشهادة كقول الشاهد : لزيد عند عمرو كذا.

(1) الخبر — كما يعرفه علماء الأصول والبلاغة والمنطق في تعريفهم هو الكلام المحتمل للصدق والكذب لذاته (أي لذات الخبر)، بقطع النظر عن الخبر به، والخبر في نفسه. ويقابله الانشاء، وهو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، مثل الامر والنهي والاستفهام، وكصيغ العقود في قولك : بعث، واشترت وتزوجت، وأنت تقصد إنشاء البيع والشراء والتزويج، وهكذا.. ومباحته مستوفاة في العلوم المشار إليها.

(2) هي موضوع الفرق الأول من كتاب الفروق، وقد كشف مؤلفه الإمام العلامة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي رحمه الله عن السبب الباعث له على ابتداء كتابه بهذا الفرق فقال :

«ابتدأت بهذا الفرق بين هاتين القاعدتين، لأنني أقتت أطلبه نحو ثمان سنين فلم أظفر به، وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما وتحقيق ماهية كل واحدة منهما، فإن كل واحدة منهما خير، فيقولون : الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية، بخلاف الرواية فإنها تصح من الواحد والمرأة والعبد، فأقول لهم : اشتراط ذلك فيها فرع تصورهما وتمييزهما، فلو عرفت بأحكامها وأثارها التي لا تُعرف إلا بعد معرفتها لزم الدور، وإذا وقعت لنا حادثة (نازلة) غير منصوصة، من أين لنا أنها شهادة حتى يشترط فيها ذلك ؟ فلعلها من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك، فالضرورة داعية تمييزهما.. إلى أن قال رحمه الله :

ولم أزل كذلك كثير الفلق والتشوف الى معرفة ذلك حتى طالعت شرح البرهان للمازري رحمه الله، فوجدته ذكر هذه القاعدة وحققها، وميز بين الأمرين من حيث هما، واتجه تخریج تلك الفروع تخریجا حسنا، وظهر أي الشبهين أقوى، وأي القولين أرجح، وأمکننا من قبل أنفسنا إذا وجدنا خلافا محكما ولم يذكر سبب الخلاف فيه أن نخرجه على وجوه الشبهين فيه إن وجدناهما، ونشترط ما نشترطه، ونسقط ما نسقطه، ونحن على بصيرة في ذلك كله، فقال رحمه الله :

ثم إن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية، بخلاف الرواية وما كان كذلك.

أما العددُ فلأنَّ إلزام المعين يتوقع فيه عداوة باطنة لم يطلع عليها الحاكم، حملت الشاهد على التزام ما لا يلزمه، فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر،

== «الشهادة والرواية خبران، غير أن المخبر عنه، إن كان أمراً عاماً لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»، و «الشفعة فيما لم يقسم»، لا يختص بشخص معين، بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصا، بخلاف قول العدل عند الحاكم: لهذا عند هذا دينار، إلزام لمعين لا يتعداه إلى غيره، فهذا هو الشهادة المحضة والأول هو الرواية المحضة، ثم تجتمع الشواذب بعد ذلك... الخ.

وهنا علق الشيخ قاسم بن الشاطر رحمه الله على هذه الفقرة بقوله:

قلت: لم يقتصر الإمام (أي المازري) في مفتتح كلامه الذي نقل منه الشهاب ما نقل على الفرق بالعموم والخصوص، ولكنه ذكر مع الخصوص قيوداً أخرى، وهو إمكان الترفع إلى الحكام والتخصيم وطلب فصل القضاء، ثم اقتصر في محتتم كلامه على الخصوص والعموم، والأصح اعتبار القيد المذكور، ويتضح لك ذلك بتقسيم حاصر وهو: أن الخبر إما أن يقصد به أن يترتب عليه فصل قضاء، وإبرام حكم، وإمضاء أو لا، فإن قصد به ذلك فهو الشهادة، وإن لم يقصد به ذلك، فإما أن يقصد به ترتب دليل حكم شرعي أو لا، فإن قصد به ذلك فهو الرواية، وإلا فهو سائر أنواع الخبر، ولا حاجة بنا إلى بيان تفاصيلها، لأن المقصود إنما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتهم

ودليل صحة اعتبار القيد المذكور (أي إمكان الترفع والتخصيم والتقاضي في الشهادة) أن المخبر بأن لزيد قبل عمرو ديناراً، غير قاصد بذلك الخبر أن يترتب عليه فصل قضاء، لا يسمى في عرف الفقهاء والاصوليين شاهداً على جهة الحقيقة بل يسمى مخبراً، وكذلك المخبر عن الأمور الواقعة التي لا يستفاد منها تعريف دليل حكم شرعي لا يسمى عندهم على جهة الحقيقة راوياً، وإن سمي كما في الإقاصيص ونحوها فهو مجاز من جهة أنهم لا يشترطون فيه ما يشترطون في رواية تعريف أدلة الأحكام». انتهى كلام الفقيه ابن الشاطر، وتعليقه على كلام الإمام المازري، ونقله من طرف الإمام القرافي.

وإنما نقلت في هذا التعليق كلام هذين الإمامين الجليلين بتامه وعلى طوله نظراً لأهميته ونفاسته، ولأن الإطلاع على كلاهما وعلى كلام الشيخ البيهقي في هذا الاختصار والترتيب للفروق يُلقِي ضوءاً كاشفاً، ويعطي بياناً واضحاً ما عليه من مزيد في معرفة وإدراك الفرق بين الرواية والشهادة، ولأن الاتيان بهذه الفقرة مطولة بهذا التعليق الذي ليس في ترتيب الفروق قد يغني القارئ والمطلع عن البحث عنها والرجوع إليها إذا لم يكن يُبين يديه كتاب الفروق للإمام القرافي رحمه الله ورحم كافة علماء المسلمين ورضي عنهم اجمعين.

ظرداً لذلك الاحتمال، فإن باجتماعهما يغلب ظن الصدق ويُعَدُّ الكذب، وليس في الرواية ما يثير العداوة، فلم يحتج إلى العدد فيها.

والذكورية اشترطت، لأن الإلزام سلطة وقهر واستيلاء، تآبى النفوس الأبية من ذلك، وإبايتها عنها من النساء أشدُّ، لنقصانهن، فخفف ذلك عن النفوس برفع الأنوثة. وأيضا فهن ناقصات عقل ودين، فناسب (3) ألا يُنصَبَنَّ نصبا عاما، بل في موضع الضرورة، ولهذا قال عليه الصلاة وازلام : «أما نقصان عقلكن فشهادة رجل واحد تعدل شهادة امرأتين» (4)، والرواية بخلاف ذلك، لأن الامور العامة تتسلى فيها النفوس بعضها ببعض، فخفّ الالم، وتقع المشاركة غالبا في الرواية، لعموم الكشف والحاجة، فروى (5) مع المرأة غيرها، فيقل احتمال الغلط، (6) ويطول الزمان في الكشف عن ذلك إلى يوم القيامة، فيظهر مع طول السنين خلل إن كان، بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها، ولا يُتَّهَمُ أحد في عداوة جميع الخلق، فيكتفى بالواحد فيها. (7)

(3) في نسخة ح : فناسين.. وعبارة القرافي : «فناسب ألا ينصبين نصبا عاما في موارد الشهادات، لتلا يعم ضررهن».

(4) إشارة الى جزء من حديث مطول صحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : «يا معشر النساء، تصدقن وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقالت امرأة منهن جزلة (اي فصيحة بليغة) : وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟، فقال : تُكثرن اللعن (اي الخصام والشم والطعن والكلام في الناس)، وتكفرن العشير (اي تنكرن خير الزوج)، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن، قالت : يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين؟ قال : أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلي، وتفطر في رمضان (اي بسبب الحيض). فهذا نقصان الدين».

وفي هذا الحديث إشارة الى الآية الكريمة 282 من سورة البقرة، وهي قوله تعالى : «واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى»..

(5) في نسخة ح، ونسخة اخرى : «فروى مع المرأة غيرها (بصيغة المضارعة).

(6) في نسخة ح : اللفظ، والصواب كلمة الغلط، وهو ما في نسخة ع، وغيرها، ويقتضيه المعنى وهو كذلك ما عند القرافي حيث قال : فيبعد احتمال الغلط.

(7) قال ابن الشاط هنا : هذا صحيح، وهو الفرق بين الشهادة والرواية.

وأما الحرية فالنفوس الأبية تنقبض من سلطة العبد عليها، ويخف ذلك عليها بالأحرار. وأيضا فالرق سبب للحقد، فرمما بعث العبد ذلك على الكذب على المعين، وقصد أذية الجمهور يبعد، فوقع الخلاف بين الرواية والشهادة. (8).

وحيث تبين هذا فلنقل : الخبر ثلاثة اقسام : رواية محضة كالأحاديث النبوية، وشهادة محضة كإخبار الشهود عن الحقوق على المعين عند الحكام، ومركب من الشهادة والرواية، وله صور :

إحداهما : الإخبار عن رؤية هلال رمضان، فمن أجل أن الصوم لا يختص بشخص معين، كان رواية، ومن أجل أن الهلال هو لرمضان ذلك العام لا لغيره كان شهادة. (9)

قلت : اعتبار الرواية في هذه الصورة من أجل تعلق الصوم لا بشخص معين، اعتبار بعيد، فإن الإخبار إنما وقع عن رؤية شخص معين، فمحل محله محل (8) علق ابن الشاط على كلام القرافي هنا، فقال : كلامه الاول صحيح مستقل بالتعليل كما في المرأة، بل أولى، والثاني (وهو أن الرق يوجب الحقد والضغائن) محتمل أن يكون تعليلا مستقلا ايضا لعدم قبول شهادة العبد، ويحتمل أن يكون غير مستقل من جهة أن احتمال العداوة لم يثبت علة في عدم قبول الشهادة في الحر. ولقائل ان يقول : إن بين الحر والعبد فرقا من جهة أن في الحر مجرد احتمال العداوة، وفي العبد تحقق سبب العداوة، والله أعلم.

(9) علق الفقيه المحقق ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذه الصورة فقال : أما قوله : إنه (أي الإخبار عن رؤية هلال رمضان) رواية، فإن أراد أن حكمه حكم الرواية في الاكتفاء فيه بالواحد عند من قال بذلك فصحيح، وإن أراد أنه رواية، حقيقة، فذلك غير صحيح، لانه لم يتقرر ذلك في اطلاق أحد فيما علمت، وأما قوله : أنه شهادة، فإن أراد أيضا أن حكمه حكم الشهادة عند بعض العلماء في اشتراط العدد فذلك صحيح، وإن أراد أنه شهادة حقيقة، فليس كذلك، لأنه قد تقرر أن لفظ الشهادة إنما يطلق حقيقة، في عرف الفقهاء والاصوليين على الخبر الذي يقصد به أن يترتب عليه حكم وفصل قضاء. ثم زاد ابن الشاط رحمه الله فقال في هذا :

قلت : والذي يقوى في النظر أن مسألة الهلال حكمها حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد، وليست رواية حقيقة، ولا شهادة أيضا، وإنما هي من نوع آخر من انواع الخبر، وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الأحكام الشرعية. ولا شك أنه لا يتطرق إليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الدنيوي. اهـ.

معين، فهو أشبه شيء بالإخبار عن مائة دينار قبيل فلان المعين، فإن كان اعتبار الأشخاص الذين يصومون ليسوا معينين في الصوم فالدراهم أو الدنانير التي تؤدي في الدين ليست بمعينة، وهذا الاعتبار هنا لا يرد للرواية، فكذلك الآخر، والله أعلم.

لكنه يمكن أن يقال في الجواب : هذه مغالطة أو غلط، فقد قدمنا أن الفرق بين الرواية والخبر هو من حيث إن الرواية خبر عن أمر عام لا يتعلق بشخص معين، والشهادة متعلقها شخص معين، والصوم لاحفاء أنه لا يتعلق بشخص معين فهو إلى الرواية أقرب، وغاية ما يرد عليه أنه يتقضى بالشهادة على قتل الخطأ فإنها شهادة، وإن كان الحكم المتعلق بتلك الشهادة تعلق لا بشخص معين، والله أعلم.

قلت : والذي عليه فقهاء المالكية، واعتمده في مختلف مؤلفاتهم الفقهية أن خبر الهلال في الصيام والإفطار لا يثبت ويعم إلا بعدلّين، وهذا يعني أنه عندهم من باب الشهادة، ولذلك قال الشيخ أبو الوليد ابن رشد الجد : «ولا يجب صيام شهر رمضان إلا برؤية الهلال أو إكمال شعبان ثلاثين يوماً. ورؤية الهلال تكون على وجهين : رؤية عامة (وهي الرؤية المستفيضة من جمع كثير من الناس يستحيل تواطؤهم على الكذب)، ورؤية خاصة (وهي النفر اليسير من الناس)، ثم قال ابن رشد : وهذه الرؤية الخاصة تختص بالحكام، فإذا ثبت عند الإمام رؤية الهلال بشهادة شاهدين عدلين أمر الناس بالصيام أو الفطر، وحمل الناس عليه. وهذا هو ما اختصه الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مختصره الشهير حيث قال «باب، يثبت رمضان بكمال شعبان أو برؤية عدلين أو جماعة مستفيضة... الخ...»، وذكره ونص عليه كذلك الفقيه المالكي محمد بن جزري في كتابه القوانين الفقهية فقال : يجب صوم رمضان وإفطاراً يوم الفطر برؤية الهلال، فإن غمّ أكمل ثلاثين يوماً، ثم ذكر ذكر أنواع الروية : أن يرى الإنسان هلال رمضان فيجب عليه الصوم عند الجمهور، ولا يجوز له الإفطار، فإن رأى هلال شوال لم يفطر عند مالك، خوف التهمة، وسداً للذريعة. والوجه الثاني أن يشهد برؤيته شاهد واحد فلا يجب به الصوم، ولا يجوز به الفطر (أي بالنسبة لعامة أهل البلد). والوجه الثالث أن يشهد شاهدين عدلان خاصة عند الإمام، فيثبت بهما الصوم والفطر في الغيم إجماعاً، فإن كان الصحو، والمصر كبير، ثبت بهما على المشهور. والرابع أن يراه الجُمّ الغفير من الناس رؤية عامة فيثبت وإن لم يكونوا عدولاً، ولا يقتصر إلى شهادة. والوجه الخامس أن يخبر الإمام بثبوته عنده (أي فيتعين على رعيته الأخذ به). ثم فرع ابن القيم على أوجه الرواية السبعة فروعاً أربعة، منها :

الفرع الأول إن غمّ الهلال أكملت العدة ولم يلتفت إلى قول المتجمين، خلافاً لقوم.

الفرع الثاني : إذا راه أهل بلد لزم الحكم غيرهم من أهل البلدان، وفاقاً للشافعي، وخلافاً لابن الماجشون، ولا يلزم في البلاد البعيدة جداً كالاندلس والحجاز إجماعاً.

الصورة الثانية : القائف المثبت للأنسَاب بالخلق (10)، هل يُشترط فيه العدد أولاً ؟ قولان : والظاهر الأرجح شبهه بالشهادة، فإنه خير متعلق بشخص معين. وإنما شبهوه بالرواية، لأنه منتصب انتصاباً عاماً، فيقال : وكذلك الشاهد منتصب انتصاباً عاماً.

فإن قيل : القائف لما كان مستندا في ذلك إلى جعل الحاكم (أي تعيينه في ذلك) خفت الضغائن، وضعفت العداوة الحاملة على ظن الكذب، بخلاف الشاهد، فإنه لا يستند في شهادته إلى أمر الحاكم له، قلنا : هذا لو كان لا يقبل قول القائف إلا بعد جعل الحاكم، فهو يُقبل بجعل الحاكم وبغير جعله، بدليل قبول رسول الله ﷺ له لما قال في أسامة بن زيد ما قال، ولم يامر النبي ﷺ بشي في ذلك. (11)

(10) القائف كما جاء في تعريفه هنا هو المثبت للأنسَاب بالخلق، وهو مشتق وماخوذ من القيافة، وهي تتبع الاثر، والتعرف على نسبة الولد إلى أبيه من خلال النظر والتأمل بمخدق ونباهة في خلقته وملاحمه، وإدراك ما بينهما من شبه، فينسب المولود إلى أبيه من خلال ذلك كما سيأتي في آخر الكلام على هذه الصورة من الإشارة إلى ذكر قصة أسامة بن زيد رضي الله عنهما. وعقب ابن الشاط على كلام القرافي في مسألة القائف هذه، فقال : ذكر فيه القرافي شبه الشهادة، وإخفاء على ما تقرر قبل في أنه من نوع الشهادة، وذكر شبه الرواية وهو ضعيف لإخفاء به، وذكر السؤال الذي أورده. وهو ضعيف أيضاً، وذكر الجواب عنه وهو صحيح لا ريب فيه.

(11) إشارة إلى الحديث الصحيح المتفق عليه عن عائشة رضي الله عنها قالت : «دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم مسروراً تبرق أسارير وجهه (أي يتهلل وجهه من الفرح والاستبشار)، فقال : يا عائشة، ألم تربي أن مجزراً المدلجي دخل علي فرأى أسامة وزيدا، وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما، ويدتأ أقدامهما، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض».

فزيد هذا كان مولى للنبي ﷺ، وكان قد تبناه (أي اعتبره ابناً له حتى كان يُدعى زيد بن محمد) واستمر ذلك حتى نزلت آية تحريم التبني في الإسلام بقوله تعالى في أول سورة الاحزاب، «وما جعل أديعائكم ابناءكم، ذلكم قولكم بأفواهكم، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، أذعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله، فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم، وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم، وكان الله غفوراً رحيماً»، وكان لون زيد بن حارثة أبيض، ولون ابنه أسامة أسود، لأن أمه بركة الحبشية كانت سوداء، وكان هذا يسوء ويقلق النبي ﷺ لنسبهم زيدا إليه، فلما دخل القائف المدلجي وقال في حق زيد وأسامة ابنه : هذه الأقدام بعضها من بعض، أي أخذ هذين الرجلين ولد للاخر، فرح النبي ﷺ، وفرحه لا يكون إلا لحق.

الصورة الثالثة : المترجم للفتاوى والخطوط، قال مالك : يكفي الواحد،
وقيل : لابد من اثنين. ومنشأ الخلاف اعتبار الشبهين، والامر فيه كالقائف على
السواء. (12)

الصورة الرابعة : المقوم للسلع في أروش الجنايات والسرقات والغصب
وغيرها، (13) فقال مالك : يكفي الواحد في التقويم، إلا أن يتعلق بالقيم حد
كالسرقة فلا بد من اثنين، وروي لابد من اثنين في كل موضع، فشبّه الشهادة فيه
ظاهر، وقيل : يشبه الرواية من حيث الوجه المذكور في القائف، وقد قلنا بضعفه
ثمة، فكذاك هنا في هذه الصورة، الشبه بالحكم، لان حكمه ينفذ في القيمة،
والحاكم ينفذه.

الصورة الخامسة، القاسم، قال مالك : يكفي الواحد، والأحسن اثنان،
وقال أبو إسحاق التونسي : لابد من اثنين، وللشافعي في ذلك قولان. ومنشأ

== قال بعض شراح هذا الحديث : فقول القائف حجة، وبه حكم عمر وابن عباس، وعليه عطاء
ومالك والشافعي واحمد وعامة المحدثين. وقال الحنفية : لا عيرة بقول القائف لانه حكم بالظن،
والظن يصيبُ ويخطئ. اهـ.

(12) علق ابن الشاط على كلام القراني في هذه المسألة والصورة الثالثة فقال : لم يحجر الكلام في هذا
الضرب، فإنه اطلق القول فيه، والصحيح التفصيل، وهو أن الترجمة تابعة لما هي ترجمة عنه، فإن
كان من نوع الرواية فحكمه حكمها، وإن كان من نوع الشهادة فكذاك، وهذا واضح، بناء
على ما تقرر قبل. وما ذكر فيه من شبه الرواية لنصبه نصبا عاما فضعيف، وكذلك ما ذكره من
شبه الشهادة بكونه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط. وما ذكره من ورود السؤال والبحث فيه
كما في القائف، صحيح. اهـ.

(13) الأرش، جمعه أروش، مثل نفس ونفوس، وهو تعويض الجناية على عضو من الجسم، او على متاع
في ملك الغير، سواء عن عمدٍ او خطأ، اذ العمد والخطأ في اموال الناس سواء كما يقول الفقهاء،
ويكون ذلك تعويضا عما اصاب العضو والمتاع من آفة او نقص في وظيفته وقيمه.
وقد علق ابن الشاط على كلام القراني في هذه الصورة الرابعة فقال : ذكر فيه شبه الرواية وهو
ضعيف كما قال، وشبه الحكم وهو ضعيف ايضا، والصحيح أنه من نوع الشهادة لترتب فصل
القضاء بالزام ذلك القدر المعين من العوض عليه... الخ.

الخلاف شبه الشهادة او الرواية أو الحكم، والأظهر شبه الحكم، لأن الحاكم استنابه في ذلك. وهو المشهور عندنا وعند الشافعية ايضا. (14).

الصورة السادسة : الإخبار عن قَدَم العيب أو حدوثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب، أطلق الأصحاب فيه أنه شهادة، وأنه يشترط فيه العدد، لانه حكم جرى على شخص معين لشخص معين، لكنهم قالوا : إذا لم يوجد فيه المسلمون قَبْلَ فيه أهل الذمة من الأطباء، قاله القاضي أبو الوليد وغيره، قالوا : لأن طريقه الخبرُ فيما ينفردون بعلمه، وهذا مشكل من حيث إن الكفار لا مدخل لهم في الشهادة ولا في الرواية(15).

الصورة السابعة : قال ابن القصار : يجوز تقليد الصبي والأنثى والكافر الواحد في الهدية والاستئذان، وهذا على خلاف الأصل، لأنه خبر تعلق بمعينين، فإن المهدي والمهدي إليه معين، فكان من باب الشهادة.

وأجاب الشافعية عنه بأن القرائن لما احتفت بهذا الخبر قَبْلَ مع دعوى الضرورة في ذلك أيضا، اذ لو كان لا يدخل أحد بيت صديقه حتى يأتي بعدلين يشهدان له بإذنه لشق ذلك. (16)

(14) قال ابن الشاط : ذكر القرافي في هذه الصورة أن مشأ الخلاف شبه الحكم او الرواية، وليس ذلك عنده بصحيح، بل منشأ الخلاف شبه الحكم او التقويم، وقد تقدم أن الصحيح أنه نوع من الشهادة، فمن نظر الى أن القَسْم من نوع الحكم اكتفى بالواحد، ومن نظر الى انه من نوع التقويم وبنى على الأصح، اشترط العدد، والله أعلم.

(15) قال ابن الشاط عن هذه الصورة : ما حكاه القرافي عن الأصحاب من أنه شهادة، صحيح، وما استشكله من قبول بعضهم اهل الذمة، مشكل كما قال. اهـ.

(16) قال ابن الشاط في هذه المسألة : ليس هذا من نوع الشهادة، لأنه لا يقصد به فصل قضاء، فهو في حكم الرواية، وجاز فيه ما لا يجوز في الرواية من قبول خبر الصبي والكافر، لإلجاء الضرورة إلى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجويز، مع ندور الخلو عن قرائن تُحصَل الظن.

وقال في الصورة الموالية المتعلقة بقبول قول المرأة في (هدية الزوجة لزوجها ليلة العرس). هذه المسألة في معنى التي قبلها كما ذكر.

الصورة الثامنة : نقل ابن حزم في مراتب الإجماع إجماع الأمة على قبول المرأة الواحدة في إهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس، مع أن الأصل فيه ألا يقبل إلا رجلان، لأنها شهادة متعلقة بالنكاح، لكنه جاز ذلك، للقرائن المنضافة إلى ذلك الخبر، التي يبعد معها التدليس (17) والوقوع فيما لا ينبغي، ويكفي هذا القدر فيما أردنا بيانه.

تنبيه : قال ابن القصار : قال مالك : يقبل قول القصاب في الذبابة، ذكراً كان أو أنثى، مسلماً أو كتابياً، ومن مثله يذبح، وليس هذا من باب الرواية أو الشهادة، بل القاعدة الشرعية أن كل واحد، موثّق على ما يدعيه مما هو تحت يده. فإذا قال الكافر : هذا مالي صدّق، وكذلك إذا قال : هو مُدكّي صدّق، ولا يُعد ذلك شهادةً ولا رواية، فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين. (18)

فإن قلت : ما قررتَه من الفرق يتقضى بالشهادة بالوقف على الفقراء

(17) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ بتذكير اسم الموصول، وتانيث العائد عليه، وهو غير متناسب، فلعله من الناسخ، فيما أن يعود الضمير بالتانيث على اسم الموصول الموث التي فيكون وصفاً للقرائن، وإما أن يكون العائد مذكراً مطابقاً لاسم الموصول الذي هو وصف للخبر، إذ القاعدة إن اسم الموصول تأتي بعده جملة صلة لا محل لها من الأعراب، وتكون مشتملة على ضمير مناسب له في التذكير والتانيث، والإفراد والتثنية والجمع، وهو ما أشار إليه محمد بن مالك في بيت من ألفيته حيث قال :

وكَلِّها يَلزِمُ بَعْدَهُ صِلَةٌ على ضمير لائقي مشتملة

(18) قال ابن الشاط هنا : هذه المسألة وإن لم تكن من تينك القاعدتين فهي من جنس المسألتين قبلها. وما ذكره القرافي فيها من أن كل واحد، موثّق على ما يدعيه مما هو تحت يده ومصدّق فيه، معناه أنه لا يتعرض له برفع يديه عنه، وليس المعنى بذلك أنه يُحقّق عندنا في دعواه، ومسألة القصاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة، بل هي من جنس المسألتين اللتين قبلها : (مسألة تقليد الصبي والأنثى، ومسألة قبول قول المرأة الواحدة في هدية الزوجة لزوجها) كما تقدم ذكره، لأن المقصود من هذه المسألة ليس تركه وما يدعيه بالنسبة إلى ملك ما تحت يده، بل المقصود منها، هل يستباح أكلها، بناء على خبوه أم لا ؟، فلا أعلم لتجويز الاستباحة بناء على ذلك إلا إجماع الضرورة إلى ذلك، للزوم المشقة عند عدم التجويز، مع ندور الخلو عن القرائن المحصلة للظن كما سبق، والله أعلم.

والمساكين إلى يوم القيامة، (19) فهي شهادة تعلقت بكلّي لا بجمعين، وكذلك كون الأرض عنوة أو صلحا (20) أو غير ذلك، من النظائر.

وأما الرواية فهي أيضا في الأمور الجزئية كالإخبار عن النجاسة وأوقات الصلوات وأشياء أيضا كثيرة، (21) قلنا : أما ما ذكر من فروع الشهادة، فالعموم فيها إنما جاء بطريق العرض والتبع، ومقصودها الأول إنما هو جزئي.

(19) هذا التساؤل من كلام القرافي، وليس من كلام الشيخ البقوري وتعقيبه كما قد يتبادر إلى الذهن. والمراد ما ذكره القرافي من كون حقيقة الشهادة تتعلق بجزئي، والرواية حقيقتها تتعلق بكلّي لا يطرد ولا ينعكس، حيث إن الشهادة تقع في امر كلي كالشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين، والرواية تقع في أمر جزئي كالأخبار عن اوقات الصلاة وغيرها، فأجاب القرافي عن ذلك بقوله فيما بعد : قلت أما ما ذكر من فروع الشهادة فالعموم فيها إنما جاء بطريق العرض والتبع إلى آخر ما ذكره، واختصره تلميذه البقوري.

(20) أي كون الأرض فتحّت من طرف المسلمين عنوة وبالقوة والجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمته، أو فتحت بالصلح والتصالح مع ساكنيها من غير المسلمين، حيث يدخلون في ذمة المسلمين ويؤدون لهم الجزية المشروعة في ذلك.

(21) كثيرا ما ترد في علم اصول الفقه والمنطق كلمات الكلي والجزئي، والكلية والجزئية، والكل والجزء، وهي كلمات إصطلاحية ذات مفاهيم ودلالات ومعاني خاصة، يجدر التذكير بها في هذا الموضوع، والتعليق عليها، تيسيرا على المطلع والباحث.

فالكلي هو اللفظ الذي لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بين أفراد عديدين. وبعبارة أخرى : هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه وحصوله في الذهن من فرض صدقه على كثيرين، لقبوله الشركة فيه، كإنسان وأسد، فإن كلا منهما يصدق على أفراد متعددة تشترك في معناه.

والكلي يقابله الجزئي، وهو اللفظ الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بين اثنين فأكثر، مثل زيد، وعمرو، وبكر، وغيرها من أسماء الأعلام الشخصية، وهو الجزء الحقيقي، في مقابلة الجزئي الإضافي، وهو الذي يندرج تحت غيره بأن يكون أحص منه، مثل زيد وعلى بالنسبة للإنسان.

أما الكل، ويقابله الجزء، فهو المركب من أجزاء، كجسم الحيوان المركب من عدة أعضاء، وجسم غيره من الكائنات الحية الأخرى.

وتعريف آخر عند العلماء المنطق : الكل هو الموضوع المحكوم عليه بحكم من الأحكام من حيث هو مجموع أفراد دون أن يستقل كل فرد من أفرادها بالحكم، نحو المثل المشهور عندهم وهو قولهم : كل بني تميم يحملون الصخرة العظيمة، أي هيئتهم المجتمعة من عدة أفراد لا كل فرد على حدة، ومنه الآية الكريمة في سورة الحاقة : «ويَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ، يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ».

أما الوقف فالمقصود بالشهادة فيه الواقف وإثبات ذلك عليه، وهو شخص معين يتتبع منه مال معين، فكان ذلك شهادة، ثم اتفق أن الموقوف عليه، فيه عموم، وليس ذلك من لوازم الوقف، قد يكون على معين وقد يكون على غير معين، وهكذا في كل شيء، الأصل ما ذكرناه، وغيره جاء بالعرض، ولا يلتفت إليه. غير أن كون الأرض عنوة أو صلحا يمكن أن يقال : هو من باب الرواية، ويمكن أن يقال : هو من باب الشهادة لكون الأرض جزئية لا يتعداها الحكم إلى غيرها.

== أما الجزء فهو على عكس الكل، هو الذي يتركب منه ومن غيره من الأجزاء الأخرى كل، مثل الوجه، واليد، والرجل بالنسبة لجسم الإنسان الذي هو كل، ومثل الرجل والمرأة من قبيلة معينة. أما لفظ الكلية في اصطلاح المناطقة فهي القضية المسورة بالسور الكلي (أي المحاطة به) مثل كل، ومن، وما، من صيغ العموم، المحكوم فيها على كل فرد من أفرادها، مثل قوله تعالى : «كل نفس ذائقة الموت» و «كل نفس بما كسبت رهينة» ويقابلها الجزئية، وهي القضية المسورة بالسور الجزئي، المحكوم فيها على بعض أفراد الموضوع، مثل قول القائل : حضر بعض الطلبة في المحاضرة، أو بعض الإنسان كاتب، أو بعض الحيوان ليس بإنسان.

والملاحظ من خلال تعريف هذه الألفاظ والمصطلحات أن الكل والجزء، وكذا الكلي والجزئي يتعلق بالأسماء المفردة وينصب عليها وعلى مدلولاتها، بينما الكلية والجزئية وصف للقضايا التركيبية والجمل المركبة، وتتعلق بها. وقد جمع هذه المصطلحات، ونظمها العلامة الأخصري في منظومته المعروفة بالسلم على المنطق، فقال فيها رحمه الله :

الكل حكمنا على المجموع ك كل ذاك ليس ذا وقوع
وحيثما لكل فرد حكما فإنه كلية قد علما
والحكم للبعض هو الجزئية والجزء معرفته جليئة

وقول الناظم هنا : ككل ذاك ليس ذا وقوع، إشارة إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه في قصة الصحابي ذي اليمين، قال أبو هريرة : صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العصر فسلم من ركعتين، فقام ذو اليمين فقال : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقال رسول الله ﷺ : كل ذلك لم يكن، فقال ذو اليمين : بل بعض ذلك قد كان، فقال رسول الله ﷺ : أصدق ذو اليمين ؟، فقال الناس : نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى ركعتين أخريين ثم سلم، ثم كبر فسجد سجوده أو أطول، ثم رفع اهـ.

وإنما أتيت بهذا التعليق على ما فيه من طول، لاستحضار مصطلحات تلك الكلمات ومدلولاتها ومعانيها عند علماء الأصول والمنطق، وتيسير استدكارها عند ورودها في مثل هذه المؤلفات، وذلك بشيء من الإيجاز والاختصار، والتوسع فيها يستلزم من الدارس والباحث الرجوع إليها في مظانها من كتب أصول الفقه والمنطق. اهـ.

وأما ما ذكر من الرواية فنقول : شبه المخبر بالنجاسة وبأوقات الصلوات بالمفتي، غير أنه يفارقه في أن المفتي يذكر الحكم من حيث هو الحكم الذي يعم الخلائق إلى يوم القيامة ولا يذكر سببه، وهو أن يذكر أن سببه من حيث وقوعه في شخص معين فأشبهه الشهادة بهذا الوجه، فكان فيه شائبتان وشبهان لسائر الصور المذكورة قبل. (22)

مسألة : ذكر شهاب الدين رحمه الله أن بعض شيوخه المعتبرين رأى منقولاً أن العبد إذا روى حديثاً يتضمن عتقه تُقبل روايته. (23).

مسألة : قال أصحابنا وغيرهم من العلماء : إذا تعارضت البيتان في الشهادة ففي الترجيح ثلاثة أقوال : قول بأنه يقبل الترجيح مطلقاً، وقول بأنه لا يقبل مطلقاً، والثالث المشهور أنه لا يرجح بكثرة العدد.

والفرق أن الحكومات إنما شرعت لدرء الخصوم ورفع المنازعة، وفي الترجيح بكثرة العدد إطالتها، لأنه إذا زاد الواحد يدعي الآخر الزيادة، وهكذا أبداً، بخلاف الترجيح بالعدالة، فإنها صفة راجعة إلى القاضي لا إلى صاحب الحق، والعدد يرجع إلى المتخاصمين، فقد يدعي كل واحد الزيادة ويأتي بغير عدل. (24)

(22) قبل وبعد، كلمتان معربتان بالخفض أو النصب على الظرفية، حالة ذكر المضاف إليه، أو في حالة حذفه مع نية ثبوت لفظه، فلا يقع تنوينهما، أو مع عدم نية المضاف إليه، فيقع تنوينهما، أو في حالة حذف المضاف إليه مع نية معناه دون لفظه، تُبَيَّنَانِ على الضم، كما هو مقرر في محله ويكونان مبنيّين على الضم في حالة انقطاعهما عن الإضافة على حد قوله تعالى : «لله الأمر من قبل ومن بعد».

(24) أي إن الزيادة في عدد أفراد البينة على التوالي من كل واحد من المتخاصمين يطيل النزاع وينشر الشغب؛ ولذلك جاء عند القرافي في مسألة تعارض البيتين قوله هنا : قال أصحابنا وغيرهم من العلماء : إذا تعارضت البيتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة، وهل ذلك مطلقاً أو في أحكام الأموال خاصة ؟ وهو المشهور، أو لا يقضي بذلك مطلقاً ؟ ثلاثة أقوال، والمشهور أنه لا يرجح بكثرة العدد والفرق أن الحكومات (أي التحاكم والتقاضى بالأحكام الشرعية أمام القضاء) إنما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات، فلو رجحنا بكثرة العدد لأمكن للخصم أن يقول : أنا أزيد في عدد بيّتي، فتمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضاً، فيطول النزاع ويبطل مقصود الحكم.

فوائد :

الأولى : الشهادة خبر، وكذلك الرواية، والدعوى، والإقرار، والمقدمة، والنتيجة، والتصديق والإنشاء، ولكل واحد من هذه خصوصية يتميز بها.

فالتصديق هو الواقع على القدر المشترك بين هذه كلها، من حيث إنه يلزمه أن نقيضه إنما هو التكذيب، ولكنه ذكر أحد النقيضين، والمقدمة جزء الدليل، والنتيجة هي القضية بعد أن صارت محققة بالدليل، وهي الدعوى والمطلوب قبل أن يستدل عليها.

الثانية : يقال : شهد بمعنى حضر، ومنه : فلان شهد بذكرًا، (25) وبمعنى أخبر، ومنه : شهد عند الحاكم، وبمعنى علم، ومنه قوله تعالى : «والله على كل شيء شهيد»، وقوله سبحانه : «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة» (26)، يحتمل أن يكون من باب العلم، ويحتمل أن يكون من باب الإخبار.

الثالثة : روى معناه حمل، فراوي الحديث يحمله عن شيخه (أي باخذه عنه، ويتلقاه منه)، ولهذا قال الناس : الرواية بناء مبالغة، هو حقيقة على الذي كثر منه الحمل، فهو — إذن — على المزايدة التي فيها الماء بالجواز، لجاورتها للحامل، وذلك الجمل، فهو الذي يكثر منه الحمل.

== أما الترجيح بالأعدلية فلا يمكن للخصم أن يسعى في أن تصير بينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة، فلا تنتشر الخصومات ولا يطول نزاعها لانسداد الباب عليه. وهنا قال ابن الشاط رحمه الله : ما ذكره القرافي من الفرق بين الترجيح بالعدالة ظاهر صحيح، وكذلك ما ذكره من الفوائد الثلاث التي ختم بها هذا الفرق، ظاهر، والله اعلم.

(25) ومنه الآية الكريمة في الصيام، من سورة البقرة، وهي قول الله تعالى : «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه».

(26) الآية بتامها : «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط، لا إله إلا هو، العزيز الحكيم، إن الدين عند الله الإسلام».

القاعدة الثانية: (27)

نقرر فيها الفرق بين الخبر والإنشاء بعد تبين كل منهما بخصوصيته، إذ قد تقدم لنا اجتماعهما في الخبرية في القاعدة التي قبل هذه.

ثم الخبر هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته، والتصديق هو قولنا: صدقت، والتكذيب هو قولنا: كذبت، وهما غير الصدق والكذب من حيث إنهما وجوديان، والصدق والكذب عديميان، إذ هما من باب النسب. وقولنا لذاته، احتريزنا به عما لا يقبل ذلك لأمر خارج فإنه خبر، وهذا كخبر الله ورسوله لا يقبلان الكذب، وكقولنا: الواحد نصف الإثنين. ومن الأخبار ما لا يقبل الصدق، كقولنا: الواحد نصف العشرة، لكنها لا لذاتها، بل كان هذا لشيء آخر، فإذا قلنا لذاته شمل جميع الأخبار: الصدق والكذب. (28)

فإن قيل: الأول أن يقال: المحتمل للتصديق أو التكذيب، (29) فإن

الصدق والكذب ضدان لا يجتمعان.

(27) هي موضوع الفرق الثاني بين قاعدتي الإنشاء والخبر، الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم. ج 1 ص 18.

وقد أطل في الكلام شهاب الدين رحمه الله، كما أطله في سابقه، وذكر في كل منهما فروعا ومسائل وجزئيات، اختصر منها ما اختصره تلميذه الشيخ البقوري في هذا الكتاب رحمه الله. (28) كلمتا الصدق والكذب سقطتا في نسخة ح، وكذا في نسخة أخرى.

(29) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ح، ونسخة أخرى: المحتمل للصدق والكذب، وهذا التساؤل هو للامام القرافي رحمه الله، لا للشيخ البقوري رحمه الله كما قد يتبادر إلى الذهن، فقد جاء عند القرافي في أول كلامه على هذا الفرق قوله:

فإن قلت: الصدق والكذب ضدان، والضيدان يستحيل اجتماعهما، فلا يقبل محلهما إلا أحدهما، أما هُما معاً فلا، فكان المتعين في الحد هو صيغة أو التي هي لأحد الشئيين دون الواو التي هي للشئيين معاً، وهذا هو اختيار إمام الحرمين، والأول هو اختيار القاضي أبي بكر، ولأن الصدق والكذب نوعان للخبر، والنوع لا يُعرف إلا بعد معرفة الجنس، فلو عُرف الجنس به لزم الدور.

قلت: الجواب عن الأول أن الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله في صيغة الواو، لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم معاً... إلى آخر ما ذكره وتوسع فيه القرافي، ولخصه واختصره البقوري في هذا الترتيب رحمهم الله جميعاً، ورحم كافة اهل العلم والفقهاء في الدين، وسائر المسلمين.

قلت : لا يلزم من تضاد المقبولين تضاد القبولين، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم معا، وهما متناقضان، والقبولان يحسُن اجتماعها، لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك القبول، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا، والمقرر أنه ممكن، هذا خُلّف، وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون (30) واجب الوجود لا ممكنه، هذا خُلّف، فلا يُتصوّر الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى القبولان، فيبقى (31) الواو.

فإن قيل (32) : التصديق والتكذيب نوعان للخبر، والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس، فتعريف الجنس بهما دور، قلتُ : القصد بالحد شرح لفظ المحدود وبيان نسبه اليه، فإن قولنا : الانسان هو الحيوان الناطق حدّ صحيح، مع أن السامع يجب أن يكون عالما بالحيوان وبالناطق، وإلا لكان حدّنا وقع بالمجهول، والتحديد بالمجهول لا يصحّ، فهو حينئذ عالم بالحيوان والناطق، ومن كان عالما بهما كان عالما بالإنسان، فإنه لا معنى للإنسان إلا هُما، وإذا كان عالما بالإنسان تعيّن انصراف التعريف بالحد الى بيان نسبة اللفظ، لأنه سمع لفظ الانسان فعلم أن له

== وقد عقب الشيخ ابن الشاط على كلام الإمام القرافي هنا، فقال : تفرقه بين التصديق والتكذيب، والصدق والكذب، بأن أولهما وجودي والآخر عدمي، بناء على أنه إضافي، غفلة شديدة، وهل خبر المخبر إلا متعلق لتصديق المصدّق أو تكذيب المكذب، ومتعلقات الكلام بأسرها لا يلحقها من الكلام إلا أمر إضافي، فقد وقع فيما منه فر... إلى آخر ما قاله ابن الشاط هنا، فليتأمل.

(30) الضمير في الفعل يكون عائد على الممكن، كما هو واضح في عبارة القرافي حيث قال : «وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود، هذا خُلّف، فلا يُتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى القبولان، فتتعيّن الواو، فهذه الفقرة تزيد عبارة البقوري وضوحا.

(31) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح، ونسخة اخرى وعند القرافي، فتعيّن الواو، أو فتتعيّن الواو، ولعل كلمة فتتعيّن أظهر وأنسب في السياق من كلمة يقي، وهي على وجودها وبقائها كما في نسخة ح لا تناقض المعنى المستفاد من كلمة فتعيّن، أو تتعيّن، والله أعلم.

(32) هذا التساؤل والجواب عنه من أوله إلى آخره، هو مما أورده الامام القرافي هنا، ولخصه واختصره بشيء من التصرف الشيخ البقوري رحمه الله.

مسمى مجملا لم يُعلم تفصيله، فبسطنا له ذلك المسمى، وقلنا : هو الحيوان الناطق الذي أنت تعرفه، ولم يحصل له بالحد إلا بيان نسبة اللفظ، وخروجنا من حيز الإجمال إلى حيز التفصيل، ولذلك قال العلماء في حد الحد : هو القول الشارح، وهذا يزول الدور عن جميع الحدود إذا كان مدرکها هذا المدرك، نحو قولهم : العلم معرفة المعلوم، وما أشبه ذلك. (33)

وأما الإنشاء فهو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر أو متعلقه، وقولنا : بحيث يوجد به، ولم نقل : يوجب، احتراز من صيغ الإنشاء إذا صدرت من سفيه، فإنه لا يترتب عليها وجود مدلولها.

وقولنا : في نفس الأمر، احتراز من الخبر، فإنه يترتب عليه وجود المدلول، لكن عند السامع لا في نفس الأمر، ولهذا يحتمل خبره الصدق والكذب، وقولنا : أو متعلقه، ليندرج في الإنشاء الانشآت النفسية، فإن الكلام يكون بالقول وبالنفس وهو لا دلالة فيه ولا مدلول. (34)

ويقع الفرق بين الخبر والإنشاء على هذا من أربعة أوجه :

الوجه الأول، أن الإنشاء سبب لمدلوله، والخبر ليس سببا لمدلوله، فإن العقود أسباب لمدلولاتها، بخلاف الأخبار.

الوجه الثاني أن الإنشاءات تتبعها مدلولاتها، والأخبار تتبع مدلولاتها، وهذا كالطلاق والملك إنما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع، وأما أن الخبر تابع لخبره، فيعني أنه تابع لتقرير خبره في زمانه، ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا.

(33) عقب ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال : الذي ذهب إليه من أن الحد إنما هو شرح لفظ المحدود يعني اسمه، هو رأى الامام الفخر الرازي، وقد خولف في ذلك، وفي المسألة نظر يحتاج إلى بسط يطول ويعسر، وصحة الجواب مبنية على ذلك.

(34) عبارة القرافي هنا : فإن كلام النفس لا دلالة فيه، ولا مدلول، وإنما فيه متعلق ومتعلق خاصة، مما سيأتي بيانه في مسائل الإنشاء، فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والإنشاء من أربعة أوجه... إلخ.

فقولنا : قام زيد، تبَّع لقيامه في الزمان الماضي، وقولنا : هو قائم، تابع لقيامه في الحال، وقولنا : سيقوم، تابع لتقرير قيامه في الاستقبال، وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فهذا المعنى يفهم معنى التبعية، ومثله قول العلماء رضي الله عنهم : العلم تابع للمعلوم، أي تابع لتقريره في زمانه.

الوجه الثالث : أن الانشاء لا يقبل التصديق والتكذيب، (35) بخلاف الخبر.

الوجه الرابع : أن الانشاء لا يقع إلا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوهما، وقد يقع إنشاء في الوضع الأول كالأوامر والنواهي فإنها تنشيء الطلب بالوضع الأول اللغوي، والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صورته، فقول القائل : أنت طالق ثلاثا، كان أصله الإخبار بوقوع طلاقها كذلك، ولكنه خرج عن ذلك ونقل إلى الإنشاء.

ذكر شهاب الدين رحمه الله هنا تنبيهين حسنين.

فالأول منهما قال : إعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر : إنه يحتمل الصدق والكذب، أن هذا الاحتمال استفاده الخبر من الوضع اللغوي، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع اللغوي إلا الصدق خاصة، لإجماع النحاة أن معنى قولنا : قام زيد، حصول القيام لزيد في الزمان الماضي، ولم

(35) أي فلا يحسن لمن قال لزوجته : أنت طالق، أو قال لعبده : أنت حرٌّ، أن يقال له : صدق ولا كذب، إلا أن يريد به الإخبار عن طلاق زوجته أو عتق عبده، كما قال القرافي رحمه الله. وقد عقب ابن الشاط على كلام القرافي الذي أورده البقوري في الأوجه الثلاثة فقال : «كلامه في هذه الأوجه الثلاثة ظاهر مستقيم.

وعلق على الوجه الرابع بقوله : لقائل أن يقول : بل يقع (أي الانشاء) غير منقول على وجه الاشتراك، لكن يترجح قول المؤلف (القرافي) برجحان المجاز على الاشتراك.

يقول أحدٌ : إن معناه صدور القيام أو عدمه، بل جزم الجميع بالصدور، فعلمنا أن اللغة إنما هي للصدق دون الكذب. (36)

قلت : يظهر لي أنه ليس فيما ذكره دليل على المطلوب، فإني أقول له : سلمت أن القضية الثبوتية دلت على الصدور، والقضية المنفية دلت على عدم الصدور، وهذا هو مدلول الكلامين، ثم أقول : والصدق والكذب خلاف ذلك كله ومن ورائه، فأقول : دل قام زيد على حصول القيام من زيد في الزمان الماضي، وهل كان المدلول كذلك في الخارج ؟

فإذا قيل لي : نعم، قلت : صدق هذا الكلام، وإن لم، قلت : كذب هذا الكلام، فالاحتمالان على السواء، ولا يُنسبُ أحدهما لشيء والآخر لشيء آخر كما قال ، الكذب من قبل المتكلم، والصدق من قبل الوضع.

قال في التنبيه الثاني : قولنا في حدِّ الخبر : إنه المحتمل للتصديق والتكذيب، إنما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد، وعلى رأي هؤلاء، الخبر صدق وكذب، وما ليس بصدق ولا كذب، وذلك ما عَرِيَ عن القصد، قال : وعلى رأي هؤلاء يكون الحد غير جامع، فيكون فاسداً. (37)

(36) في نسخة ح : الصدق دون الكذب.

وقال القرافي هنا : ونظير قولنا في الخبر : إنه يحتمل الصدق والكذب، قولنا : إنه يحتمل الحقيقة والحجاز، وأجمعنا على أن الحجاز ليس من الوضع الأول، وكذلك الكذب، فالحجاز والكذب إنما يأتیان من جهة المتكلم لا من الوضع، والذي للوضع هو الصدق والحقيقة.

على أن ابن الشاط رحمه الله تعالى لم يسلم هذا الكلام عند القرافي ولم يصحح ما ذكره في هذا التنبيه، فقال : ما جاء عند القرافي في هذا التنبيه خطأ، فليس هناك أحد من أهل علوم اللسان قال : إن كل كاذب، متحوز في إطلاقه على معناه... الخ

(37) عقب ابن الشاط على هذا الحد والتعريف للخبر بقوله : إنما يصح هذا على مذهب الجمهور وليس بصحيح، بل يصح على كل مذهب على تسليم صحة حدّه، فإن خبر المخبر غير القاصد للكذب قابل للتصديق والتكذيب، كما أن خبر المخبر القاصد للكذب قابل لذلك، وإنما أوقعه فيما قاله ذهاب وهمه إلى الصدق والكذب عوض التصديق والتكذيب، فقد يصدق الكاذب ويكذب الصادق، ولا يلزم ألا يكذب إلا مَنْ قصد الكذب، ومن أين يطلع على قصده لذلك، وما استدل به على صحة مذهب الجمهور صحيح على تقدير إن المرام في المسألة الظن، وأما على تقدير أن المرام فيها القطع فلا... اهـ.

قلت : من قال بهذا القول فلفظ الخبر عنده يقال على هذين بالاشتراك المحض، ولا فساد في الحد حينئذ، ثم أبطل هذا المذهب بقوله عليه السلام : «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع»، (38) وبقوله عليه السلام : «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، (39) من حيث المفهوم.

قلت : هذا المفهوم لا حجة فيه، فإنه المفهوم الذي يخرج مخرج الغالب، وقد تقرر أنه لا حجة فيه باتفاق، قال (أي القرافي) : واستدلوا بقوله تعالى : «أفتري على الله كذباً أم به جنة» (40) ؟ فقالوا : مقابله الكذب بالجنون الذي لا قصد معه يدل على أن الكذب ما كان القصد معه، وردّه بأن قال : إنما نسبوه إلى الافتراء والجنون، والافتراء أخص من الكذب، فالافتراء لا يقال إلا على ما كان معه القصد، وليس الكذب كذلك، بل هو أعم، ولهذا انقسم الكذب إلى الافتراء وغيره.

فصل :

الانشاء ينقسم الى متفق عليه ومختلف فيه، فالمتفق عليه أربعة أقسام، القسم الأول، قولنا : أقسم بالله لقد قام زيد.

(38) أخرجه أبو داود والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكره الحافظ السيوطي في كتابه الجامع الصغير، وأورده فيه بلفظ : «كفى بالمرء إتما أن يحدث بكل ما سمع»، فإن ذلك يفرض المحدث للكذب، والكذب ينشأ عنه الإثم. ووجه الاستدلال بالحديث أنه جعل المحدث والمتكلم بكل ما سمع كاذباً، لأنه في كلامه بذلك غير مطابق في الغالب، وإن كان لم يعرفه حتى يقصد إليه، فدل الحديث على عدم اعتبار القصد في الكذب، وهو قول الجمهور، فالحديث حجة لهم كما ذكره القرافي وأوضحه في بيان الاستدلال به.

(39) أخرجه الامام البخاري عن سلمة بن الاكوع بلفظ : «من يقل عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار» وفي رواية أخرى عن علي رضي الله عنه : «لا تكذبوا عليّ، فإنه من كذب علي فليلج النار»، ورواه آخرون من أئمة الحديث بالصيغة المذكورة هنا في هذا الكتاب، وهو يُعد عند علماء الحديث من الاحاديث المتواترة.

ووجه الاستدلال به أن مفهومه أن من كذب غير متعمداً لا يستحق النار، فدل على تصوّر حقيقة الكذب من غير قصد إليه، وهو المطلوب كما قال القرافي رحمه الله.

(40) سورة سبأ، الآية 8.

قلت : عدُّ هذا في المتفق عليه لا يصح، فكثير من النحويين يقول :
القسمُ جملةٌ يؤكِّدُ بها جملةٌ أخرى، كلتا هما خبرية، والقليل قال بأن القسم جملة
إنشائية.

قال (أي القرافي) : القسم الثاني الأوامر والنواهي، وهذا من حيث إن
الصدق والكذب لا يتبعهما من حيث الإجمال، ويلزمُ فيها جمع لوازم الانشاء.
القسم الثالث : الترجي والتمني والعرض، فهي كالأوامر لا تحتل تصديقا
ولا تكذيباً، وهي للطلب وتتبعها وترتبُ عليها.

القسم الرابع : النداء نحوُ يَزيدُ، لا يحتمل صدقا ولا كذبا، سواء قلنا
بتقدير الفعل فيها، وأن المراد أنادي زيدا، أولاً، هي للانشاء، فإن احتمال الصدق
والكذب لا يكون فيه. (41)

وأما المختلف فيه فصَيِّغُ العقود، نحو بعثُ، واشترتِ، وأنت حُرٌّ وامرأتي
طالق، وما أشبه ذلك، فالحنفية تقول : هي إخبارات، وقد بقيت على أصل
وضعها ولم تُنقل، إذ النقل خلاف الأصل.

وقال غيرهم : هي إنشآت منقولة عن الخبر إليها. فالقائل بالانشاء يقول :
لو كانتُ خبراً لكانت كاذبة، فإنها تقتضي أنه باع ولم يبع قبل ذلك الوقت، ولم
يطلق، والكذب لا عبوه به، لكنها معتبرة فهي إنشآت.

(41) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه الأقسام الأربعة المندرجة في المتفق عليه
فقال : جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح، غير قوله في القسم الأول : «فإن مقتضى هذه
الصيغة (أقسم بالله لقد قام زيد ونحوه) أنه أخبر بالفعل المضارع أنه سيكون منه قسمٌ في
المستقبل» ليس بصحيح، مع تسليم ما حكاه من الإجماع عن أهل الجاهلية والإسلام أنه بهذا
اللفظ أنشأ القسم. وإذا كان الأمر كما قال عندهم، وهم جميع أهل اللسان، فكون تلك الصيغة
مقتضاها الإخبار، إنما يكون عند غير أهل اللسان، ولا اعتبار بهم ولا حجة فيهم. اهـ.

وثانيها لو كانت إخبارات للزم الدور من حيث إن الخبر الكاذب لا عبء به، والصدق يستلزم تقديم تلك الأحكام، واللفظ يدل على تلك الأحكام، وذلك يدل على تأخر الأحكام فكان دَوْرًا.

وثالثها، لو كانت إخبارات، فإما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر، وحينئذ يتعذر تعليقها على الشروط، لأن من شرط الشرط أن لا يتعلق إلا بمستقبل أو خبر عن المستقبل، وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك، وهو لو صرح وقال لامرأته : ستصيرين طالقا لم تطلق بذلك اللفظ.

ورابعها : أنه لو قال للرجعية : أنت طالق ألزمته طلاقه أخرى، وذلك يدل على الإنشاء لا على الخبر.

وخامسها، أن الإنشاء هو المتبادر إلى الفهم في العرف فوجب أن يكون منقولاً إليه.

قال : والجواب، (42) أما الأول فإنما يلزم الكذب لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها بالزمن الفرد، وهو جائز ولا شيء فيه، فكان أولى من ادعاء النقل.

قلت : قد مضى ما في قاعدة التقدير.

وأجاب عن الثاني بأن حل الدور (43) من حيث قاعدة التقدير، فلا يتم هذا الجواب أيضا.

(42) (أي جواب الحنفية)، كما عند القرافي، حيث قال : «والجواب، قالت الحنفية : أما الأول فإنما يلزم... الخ».

(43) في نسخة ح : بأن حدّ الدور، وفي نسخة أخرى : بأن حال، ويظهر أن كلمة حل الدور باللام أوضح في المعنى المراد، وهو رد القول بالدور في هذه المسألة. وعبارة القرافي أكثر ظهوراً ووضوحاً في المقصود حيث قال : «وأجاب عن الثاني بأن الدور غير لازم». والحجيب هنا غير المالكية والشافعية، وهذا الغير هم الحنفية القائلون بأن صيغ العقود إخبارات على أصلها اللغوي، فقال مخالفوهم : إنها إنشائية منقولة عن الخبر إليه، محتجين لقولهم هذا بأمر :
منها أنها لو كانت أخباراً لكانت كاذبة، لأنه لم يبع قبل ذلك الوقت، ولم يطلق قبل ذلك، والكذب لا عبء به، لكنها معتبرة، فدل ذلك على أنها ليست أخباراً بل إنشاء، لحصول لوازم الإنشاء فيها من استباعاتها لمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم.

قلت : والجوابات كلها مبنية على التقدير، والقول به ما تمّ ولا ثبت،
فهذه الأجوبة كذلك.

قال شهاب الدين في الاجوبة كلها : إنها متجهة صحيحة، إلا الأخير فإن
الجواب عنه لا يصح، إذ هو مكابرة، وقد قلنا ضعفها من أين ؟ وذكر أنه لم ير
هذه المباحث من الجهتين لأحد، وإنما هي من فضل الله عليه، فقد يريد أجوبة
الحنفية التي ردها للتقدير، وأما المباحث التي قبلها فهي للإمام فخر الدين
صاحب المحصول، قدس الله روحه. (44)

== وثانها : أي الامور والوجوه المستدل بها على أنها إنشآت، أنها لو كانت أخبارا لكانت إما كاذبة
فلا عبرة بها، أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها، فحيث إننا نتوقف عليها أيضا فيلزم
الدور، أو لا نتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت، وذلك خلاف
الإجماع.

فأجاب غير القائلين بهذا القول والوجه، وهم الحنفية، بأن الدور هنا غير لازم، لأن النطق باللفظ
لا يتوقف على شيء، وبعده بقدر تقدم المدلول، وبعد تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم،
فالصدق متوقف مطلقا، واللفظ متوقف عليه مطلقا، والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه
الصدق، فهذه امور ثلاثة مترتبة بعضها على بعض، وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم
الدور، بل هي كالابن والأب والجد في الترتيب والتوقف، فاندفع الدور.

فهذا جواب الحنفية عن الوجه أو الامر الثاني الذي استدل به غيرهم على أن صيغ العقود
انشآت، حيث ردوا في جوابهم هذا ما يلزمهم من الوقوع في الدور حين قولهم بأن صيغ العقود
إخبارات، وهذا التفصيل لكلام غير الحنفية وجوابهم، وتوضيحه يظهر ما قاله البقوري في هذا
الموضوع، وذكره بإيجاز واختصار، إذ الاختصار يقي الكلام ومعناه أحيانا غير واضح الدلالة
والبيان والتصوير في الأذهان، وذلك هو الباعث على نقل كلام القرافي فيه بالإكمال والتمام، والله
الموفق والمستعان.

(44) وقد عقب الفقيه ابن الشاط على قول الحنفية وغيرهم، واحتجاجات كل طرف لوجه نظره ورأيه
ومذهبه في صيغ العقود، هل هي من قبيل الانشاء ام من قبيل الخبر، فقال :
أما احتجاجات غير الحنفية فصحيحة على تقدير أن المرام الظن، حاشا الاخير منها فهو قوي،
يمكن فيه ادعاء القطع، (وهو أن الانشاء هو المتبادر (أي في العرف) إلى الفهم (من صيغ
العقود)، فوجب أن يكون منقولا كسائر المنقولات الدالة على معان غير المعاني الأصلية لها في
الوضع.

وأما جوابات الحنفية فضعيفة كما قال ابن الشاط رحمه الله، وأوضح وجه ضعفها.
وجميع الأقوال ووجوه الاستدلال لكل، مبسطة عند القرافي في الفرق ومسائله، وعند الشيخ ابن
الشاط في تعليقه وتعقيبه على كلام القرافي رحمهما الله ورحم سائر المسلمين.

ثم قال شهاب الدين رحمه الله : ولتُرَدِّفَ ذلك بمسائل جليلة ومباحث جميلة.

المسألة الأولى : ممَّا يُتَوَهَّمُ أنه إنشَاءٌ وليس كذلك، بل هو خبر، الظهار في قول القائل لأمرأته : أنتِ علي كظهر أمي، يعتقد الفقهاء أنه إنشَاءٌ للظهار، وكقوله : أنتِ طالق، إنشَاءٌ للطلاق، وليساً سواء، وبيانه من وجوه :

أحدها أنه قد تقدّم أن من خصائص الخبر قبول التصديق والتكذيب، والانشاء بالعكس، والظهار موصوف بالكذب في القرآن من ثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى : «ما هنَّ أمهاتِهِمْ» فأكذبهم.

الثاني قوله : «وإنهم ليقولون منكراً من القول»، والإنشاء للتحريم لا يكون منكراً، بدليل الطلاق، وإنما يكون منكراً إذا جعلناه خيراً، فإنه حينئذ كذبٌ.

الثالث قوله : «وزوراً»، والزور هو الخبر الكذب. (45)

قلت : أما قوله تعالى : «ما هنَّ أمهاتِهِمْ» تكذيب، فليس بصحيح، لأنهم ما ادعوا أنهم أمهاتِهِمْ، بل قالوا : أنتِ علي كظهر أمي، وإنما يكون تكذيباً لو قال الرجل : أنتِ أمي لزوجه، وليس الظهار هكذا، وإنما المراد، هذا الحكم لا يلحقه، من حيث إنه ألحقه بعلته، وهي تشبيهُها بأمِّه، والأم حُرمت بالعلَّة التي فيها من الامومة، وليس توجد تلك العلة في الزوجة أبداً. وقوله : «منكراً» كذلك، حيث سَوَّى بين المتنافيين. وقوله : «زوراً»، المراد بالزور، الباطل الذي هو أعم من الكذب لا الكذب.

(45) علق الفقيه ابن الشاط على هذا الوجه الثالث بقوله : «ما قاله القرافي في هذا الوجه ظاهر متَّجِهَةٌ. قلت : وهو بذلك يسير مع القرافي في قوله ومذهبه في اعتبار صيغة الظهار من قبيل الخبر لا من قبيل الإنشاء، على أنه سيأتي قوله في آخر تعليقه على ما ورد عند القرافي في الوجه الثاني المبين لكون الظهار من قبيل الخبر، فقد قال : وهو غير المذهب. فليُنظر وليتأمل

قال شهاب الدين : وثانيها أجمعنا على أن الظهار يحرّم، وليس للتحريم
مُدْرَكٌ إلا أنه كذب، والكذب لا يكون إلا في الخبر، فيكون خَبْرًا. (46)

قلت : قوله : «وليسَ للتحريم مُدْرَكٌ إلا أنه كذب، ممنوع، بل مُدْرَكُه
تشبيهه الزوجة التي يحلُّ وطؤها — وحثُّ الشرع على وطئها — بالأُم التي حرم
الشارع وطؤها، فكان قد أتى بحكم خالف حكم الله الذي انبنى على الحكمة،
فهذا هو مُدْرَكُه، وهو الحق، لا ما ذكره، والله أعلم.

قال رحمه الله : وثالثها أن الله شرع فيها الكفارة، وأصل الكفارة أن تكون
زاجرة ماحية للذنوب، فدل ذلك على التحريم، وإنما يثبت التحريم إذا كان كذبًا.

قلت : قولك : «وإنما يثبت التحريم إذا كان كذبًا، ممنوع، بل ثبت
التحريم بما ذكرنا، وهو ظاهر، لا أنه كذب.

قال رحمه الله : ورابعها قوله تعالى بعد ذكر الكفارة : «ذلكم توعظون
به» (47)، والوعظ إنما يكون من المحرّمات، (48) كذلك أيضا قال، يكون محرّمًا، وما
ذلك إلا لأنه كذبٌ.

قلت : قوله فيها (أي في هذه الوجوه الأربعة التي استدل بها على أن الظهار
خبر) بأجمعها واحد، والرّد عليه كذلك واحد.

(46) قال ابن الشاط معقبا على كلام القرافي هنا : لا نسلم أنه ليس للتحريم مُدْرَكٌ إلا أنه كذب، بل
له مُدْرَكٌ غيره كما في الطلاق الثلاث، والجواب بأن الطلاق الثلاث هو المحرم لا لفظه به، ليس
بصحيح، فإن المطلق ثلاثا في لفظ واحد يصنّد منه ما يتعلق به التحريم غير ذلك اللفظ، ولم
يجمع بين الطلقات إلا باللفظ، أما بغيره فلا يتجه ولا يتأتى، بل يكون على قول من يلزمه بمجرد
النية.

ثم زاد قائلا : وقول القرافي : وأما تحريم الظهار فلأجل اللفظ، قلت : هذه دعوى. وقوله : وليس
في اللفظ ما يقتضي التحريم إلا كونه كذبًا، قلت : هذه أخرى، وقوله : لأن الأصل عدم غيره
(أي الكذب) قلت : هذا ممنوع، ولا يصح إلا على أن الظهار خبره وهو غير المذهب، فكيف
يُننى عليه الدليل. انتهى كلام ابن الشاط رحمه الله. فليتأمل فيه بفهم وبعد نظر.

(47) سورة المجادلة، الآية 3.

(48) كذا في النسختين : من المحرمات، وعند القرافي : عن المحرمات، ويظهر أن حرف عن أظهر، لما في
معنى الوعظ من النهي والزجر، وهو يتعدى بحر الجر عن.

كذلك أيضا ذكر استدلالا من حيث قوله تعالى : «وإنَّ الله لعفو غفور»، وأنهما يستلزمان المعصية، ولا مُدْرَكٌ للمعصية إلا الكذب، والرد عليه فيه واحد. فقد ظهر ضعف مقالِه هنا، وأن الحق ما يقوله الفقهاء أن الظهار إنشاء لا خبرٌ، والله أعلم. (49)

ومما يُقَوِّي أنه انشاء بكاء المرأة على النبي ﷺ، التي ظاهرَ منها زوجها، وقولُها له : إنَّ لي صبيَّةً، إن أخذهم ضاعوا، وإن أخذتهم جاعوا، مع قوله عليه الصلاة والسلام : «ارجعي إلى ابن عمك» وغير ذلك، فإن القصة تدلُّ على أن الظهار كان تحريما مؤثما، وهو المناسب للتشبيه بالأُم، والأصل عدم النقل، فيبقى في الإسلام كذلك حتى يأتي ما يرفعه، والذي رفعه هو الكفارة، وأما قبل نزول الآية فكان على ما كان عليه في الجاهلية. وأيضا فهو لفظ يترتب عليه التحريم فيكون إنشاء (50)، إذ هذه خاصة الإنشاء.

— وتكَلَّف شهاب الدين رحمه الله الجواب عن هذا، وما رأيت التطويل بذلك، لأن التكلف فيها بين من أوَّل المسألة، فالحقُّ أنه إنشاءٌ.

قال : وأما قول الفقهاء : له صريحٌ وكناية، كما قالوا في الطلاق، فذلك ليس يدل على أنهم يعتقدون أنه إنشاء، بل المراد أن الظهار يتفاوت في مراتب الكذب، فالصريح أقرب وأشنع.

(49) قلت : وقد سبق تعليق الفقيه ابن الشاط على أن اعتبار صيغة الظهار من قبيل الخبر غير المذهب، وهو مما يلمح إلى اعتبارها من قبيل الإنشاء ويدل عليه، وهو ما انتهى إليه الشيخ البقوري رحمه الله، وأخذ يأتي بما يدل له ويقويه، فخالف قول شيخه القرافي في هذه المسألة. وقصة المرأة وهي تحولة بنت ثعلبة، زوج أوس بن الصامت ذكرها علماء التفسير والحديث وتعرضوا لها بتفصيل في مطلع كلامهم عن سورة المجادلة، وفي مقدمتهم الحافظ ابن كثير في تفسيره الشهير. وما ورد في كتبهم وكتب المحدثين والفقهاء أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الإسلام تحريما تُجِلُّ الكفارة كما تُجِلُّ الرجعة تحريم الطلاق.

(50) عبارة القرافي هنا رحمه الله : «فيكون سببا له (أي للتحريم)، والإنشاء من خصائصه أنه سبب لدلوله، وثبت خصيصية الشيء يقتضي ثبوته، فيكون (أي الظهار) إنشاء كالطلاق، وهي تزيد عبارة الشيخ البقوري وضوحا وبيانا أكثر.

قلت : هذا من أبعد شيء، بل الظاهر بالصرح ما يدل على القصد نصّاً، والكناية ما يدل على القصد من الظاهر لا كذلك، كما الأمر في الطلاق. ونقل شهاب الدين أقوالاً للفقهاء، هي تدل بظاهرها على أن الظاهر كالطلاق إنشاء وليس خبراً من الأخبار، وتكلم على ما نقل، رجاء أن يتحقق له ما ادعاه من أن الظاهر خبر لا إنشاء، والظاهر خلاف ما يقول شهاب الدين في هذه المسألة، وقد اعترف بذلك آخر الفصل وقال : لم أر أحداً تعرض لأقوالهم على هذا الوجه، ويريد بالتأويل، ثم قال : بل ظاهر كلامهم أن الظاهر إنشاء كالطلاق، والله أعلم بمرادهم، غير أن الذي تقتضيه القواعد قد أوضحته لك غاية الإيضاح.

قلت : قد ظهر إيضاحه أنه كلا إيضاح، واستدلّاه ضعيف، والله أعلم.

المسألة الثانية : إذا قال لامرأته : أنت طالق ولا نية له، المتبادر إلى الأفهام أنه يلزم الطلاق بالوضع اللغوي، بخلاف الكنايات، وليس كذلك، بل إنما يفيد بالوضع العرفي، وأصل وضعه لغة في إزالة القيد، كان ذاك القيد أي شيء، لا يتخصص بشيء ما، ثم تخصيص ذلك بإزالة قيد ما، نقل عن ذلك العام إلى ذلك الخاص بالمجاز إن كان غير قيد العصمة، وبالعرف إن كان قيد العصمة، ولا يلزم أن يكون الناقل شرعاً بل الناقل يكون شرعاً أو غيره، ولهذا نقول : الحقائق أربعة : الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية الخاصة، والعامية، فهذه حقيقة عرفية عامة، لأن العرب نقلت هذا النقل، والعرب هي التي جعلت أسماء العقود إنشاءات بعد أن كانت إخبارات (51).

(51) قال ابن الشاطب هنا : لا نسلم له (للقرافي) أن قول القائل لامرأته : أنت طالق، عبارة عن إزالة مطلق القيد، بل الظاهر من اللغة أنه لفظ موضوع فيها لإزالة قيد عصمة النكاح أو للإخبار عن ذلك. وما استدلل به من أن لفظ الطاء واللام والقاف موضوعة في اللغة لإزالة مطلق القيد لا يسلم أيضاً، وهو دعوى، وذلك هو المسمى عند النحاة بالاشتقاق الكبير، وليس بقوي عند المحققين. وما قاله من أن لفظ أنت طالق، دلالاته على إنشاء إزالة قيد العصمة عرفية لغوية، يتجه لرجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك. اهـ.

وفائدة الفرق بين أن يكون لفظ الطلاق يفيد الطلاق وضعا أو عرفاً، أنا إذا قلنا : وضعا، فالأصل أن يلزم به الطلاق حتى يأتي ما يدل على أنه لا يراد به ذلك، وإذا قلنا : عرفاً، فالأصل أن لا يلزم به الطلاق حتى يتحقق ذلك العرف في ذلك الزمان، فإن العرف يختلف بحسب العوائد(52).

المسألة الثانية : وقع لمالك في التهذيب وغيره أن قول القائل : «حبلك على غاربك» يلزمه الطلاق الثلاث، ولا تُقبل نيته أنه أراد أقل منها. وقال ابن القاسم : قول القائل : أنا منك بائن، وأنت مني بائنة، لا يُنَوَّى قبل الدخول ولا بعده، بل يلزمه الثلاث. وإذا قال في الخلية والبرية والبائن : لم أرد طلاقاً، فإن تقدم في كلامه ما يكون هذا جواباً له صدق، وإلا فلا. وقال الشافعي : النية تابعة لما ينويه من العدد. وقال أبو حنيفة : إن نوى الثلاث لزمه الثلاث، أو واحدة فواحدة، وكذلك قولهما في حبلك على غاربك. وقال ابن حنبل : يقع الطلاق بالخلية والبرية والبائن، وحبلك على غاربك(53) والْحَقِّي بأهلك، والبتة، والبتلة بغير

(52) ومثل هذا الكلام نجد هنا كذلك عند ابن الشاطب بعد نفيه وسلبه الصحة عما جاء في كلام القرافي في المسألة، فقال : فإنه كما يتبدل العرف من العرف، كذلك يتبدل العرف من اللغة، ولإلزام العقود من الطلاق وغيره مبني على نية المتكلم أو عرفه، لا على اللغة ولا على عرف غيره، هذا فيما يرجع إلى الفتوى. وأما ما يرجع إلى الحكم فأمر آخر لمنازعة غيره له، فإنما يحكم بعرفه لا بنيته، لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية، فالحكم مترتب على العرف، سواء كان ذلك العرف ناقلاً عن اللغة أم عرف سابق عليه ناقل عن اللغة.

وعلى الجملة، فالاعتبار بالاستعمال الجاري في زمن وقوع العقد، فإن كان لغة جرى الحكم بحسبه، وإن كان عرفاً ناسخاً لها أو لعرف ناسخ لها فكذلك، هذا إن لم يقصد ما رأيته، فإن لفظه فيه احتمال. انتهى كلام ابن الشاطب رحمه الله، وهو كلام دقيق ومفيد، يفيد المفتي والقاضي في كثير من نوازل الأحكام والقضايا، لا في هذه المسألة فقط التي هي محل تعليقه وتحقيقه، والله أعلم.

(53) الغارب في اللغة هو الكاهل، أو ما بين الظهر والسنام والعنق في الدابة. وأصل هذا التعبير أن راكب الدابة إذا أراد أن يطلقها تسير في المرعى كما شاءت، فإنه يطلق إمساكه بلجامها، ويضعه على ظهرها لتنتقل حرة في المرعى. وكذلك جاءت كلمة خلية من الخلو، وهو الفراغ، وبرية من البراة، حيث تكون الزوجة خالية وفارغة من علاقتها وعصمتها الزوجية، وبريقة منها بحكم انحلال ميثاق الزوجية بالطلاق. وهذه الألفاظ والعبارات هي من ألفاظ الكناية الصريحة في الطلاق.

نية، لشهرتها، ويلزم بالخلية، والبرية، والحرام، والحقي بأهلك، وحبلك على غاربك، ولا سبيل لي عليك، وأنت علي حرام، واذهبي، وتزوجي، وغط شعرك، وأنت حرة،

== فقد قسم الفقهاء ألفاظه إلى أربعة أقسام هي :

اللفظ الصريح، وهو ما فيه لفظ الطلاق، فيلزمه الطلاق بأية صيغة، مثل طلقتك، أو أنت طالق.. الخ

والثاني الكناية الظاهرة أو الصريحة، وهي التي جرت العادة أن يطلق بها بالشرع أو في اللغة، كلفظ التسريح أو الفراق، وكقوله لها : أنت بائن، أو بئنة أو بتلة (من البتل وهو القطع)، وما أشبه ذلك، فحكم هذا كحكم الصريح. وقال الشافعي : يرجع إلى ما نواه ويصدق في نيته. والقسم الثالث من ألفاظ الطلاق الكناية المحتملة كقوله لها : إلحقي بأهلك، واذهبي، وابعدي عني، وما أشبه ذلك، فهذا لا يلزمه الطلاق إلا إن نواه، وإن لم ينوه قبل قوله في ذلك. والقسم الرابع ما عدا الصريح والكناية من الألفاظ التي لا تدل على الطلاق، نحو اسقني ماء، وإن أراد به الطلاق لزمه على المشهور، وإن لم يرد له لم يلزمه.

وموضوع الطلاق والفاظه ذكرها كثير من الفقهاء في كتبهم، وتوسعوا فيه ودققوا، فأعطوه حقه من البحث والدراسة واستخلاص الأحكام المتعلقة به، صونا للعلاقة الزوجية من ان تكون فيها شبهة، وصيانة للأنساب من الاختلاط، وصونا للاعراض من المساس بها فجزاهم الله خيرا. قال الشيخ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله في رسالته الفقهية الشهيرة : «ومن قال لزوجته : أنت طالق البئنة فهي ثلاث، دخل بها أم لم يدخل... قال شارحها الشيخ أبو الحسن رحمه الله : «ولا ينوي» بضم الياء وفتح النون وتشديد الواو، أي لا يسأل عن نيته، ولا تطلب منه). وقال : ما ذكره هو مذهب المدونة، وشهره ابن بشير، وقيل: ينوي في التي لم يدخل بها، وشهره ابن الحاجب فيها وفي سائر الكنايات الظاهرة.

ثم قال ابن أبي زيد : فإن قال لها : أنت برية أو خلية أو حرام، أو حبلك على غاربك، فهي ثلاث في التي دخل بها، وينوي في التي لم يدخل بها، أي ينوي في عدد الطلاق لا في إرادة غيره اهـ.

وقد أتى الشيخ علي العدوي الصعيدي رحمه في حاشيته على شرح أبي الحسن على الرسالة بمعاني هذه الكلمات، وبيان مدلولاتها فقال : برية من البراءة أي برية من الزوج، وخلية، أي خلا الجسم من عصمة النكاح، وحرام، أي ممنوعة مني للفرقة، وحبلك على غاربك، أصله أن يفسخ خطام البعير عن أنفه، ويلقى على غاربه، وهو مقدم سنامه، ويسيب للرعي، فكان الزوج يقول لها : قد سيبتك وصرت مستقلة لا زوج لك.

قلت : وسياتي كلام مهم جدا لكل من شهاب الدين القرافي، وقاسم ابن الشاط حول هذه الالفاظ وكناياتها، وإلى أي حد يمكن حملها على الطلاق في كل الأزمان والأحوال كما نص عليه الفقهاء في مختلف كتبهم، وهو كلام يدعو إلى التأمل جيدا، وأخذ به بعين النظر البعيد والتفكير السديد، وذلك في آخر التعليق رقم 59 من هذه المسألة الثالثة التي هي موضوع التعليقات.

الثلاث. وقال أبو حنيفة في ذلك كله بواحدة. وقال ابن العربي : الصحيح أن حبلك على غاربك، والخلية، والبرية، والبتة، والبتلة، واحدة، (أي طلقة واحدة). وإذا قال الرجل : كل حلال علي حرام، حرم الأزواج، إلا أن يخرجهن بنيته أو بلفظه، ولا يخرج غيرهن، وقال ابن عبد الحكم : لا شيء عليه إذا كان من بلد لا يريدون به الطلاق. وقال صاحب الاستدكار (54). في الحرام أحد عشر قولاً. قال الإمام أبو عبد الله (55) : وأصل اختلاف الأصحاب في الألفاظ، أن اللفظ إن تضمن البيونة والعدد، نحو أنت طالق ثلاثاً لزم الثلاث. ولا ينوي — اتفاقاً — في المدخول بها وغير المدخول بها، وإن دل على البيونة فقط فينظر، هل تمكن البيونة بالواحدة أو تتوقف على الثلاث إذا لم تمكن معاوضة، فإن أمكنت فواحدة، وإلا فالخلاف، فإن دل على عدد، غالباً، ويستعمل في غيره نادراً، فهل يحمل على الغالب عند عدم النية أو على النادر مع وجوده في الفتيا، وإن تساوى الاحتمال وتقارب قبلت نيته في الفتوى والقضاء، وإن عدت النية فهل تحمل على الأقل، استصحاباً للبراءة الأصلية، أو على الأكثر احتياطاً (56).

(54) هو الحافظ الحجة، إمام الفقه والسنة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر الحمري الاندلسي، المتوفى سنة 463. ويعتبر كتاب الاستدكار هذا من أجل وأعظم مؤلفاته العلمية القيمة، شرح به بعد التمهيد ما جاء في موطأ الامام مالك رحمه الله شرحاً واسعاً مفصلاً، ومرتباً على أبواب الموطأ، ولم يطبع منه فيما أعلم إلا جزآن، والآثار، وليس هو اختصاراً للتمهيد كما قيل، واختصره بعد ذلك في كتابه الكافي الذي طبع مؤخرًا.

(55) المراد به — كما صرح به القرافي هنا — ابو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المتوفى سنة 536، أحد اعلام المذهب المالكي، مؤلف شرح البرهان، وشرح التلقين للقاضي عبد الوهاب البغدادي شرحاً جليلاً لا يزال في عالم المخطوطات.

(56) قال القرافي هنا رحمه الله : والمشهور في الحرام أنها تدل على البيونة، وأنها لا تحصل في المدخول بها إلا بالثلاث، وفي غيرها بالواحدة، ولكنها غالبية في الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث، وينوي في الأقل. والقول بعدم البيونة بناء على عدم ثبوتها وعدم وضعها للثلاث في العرف، كقوله : أنت طالق ثلاثاً. والقول بالواحدة البائنة مطلقاً، بناء على حصول البيونة قبل الدخول وبعد الدخول، وأنها لا تفيد عدداً. ونقل عن ابن سلمة أنها واحدة رجعية، بناء على أنها كالطلاق. قال : وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ، انتهى كلام القرافي رحمه الله.

إذا ثبت ما ذكره الفقهاء فنقول: (57)

إنما تصير هذه الألفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله بنقل العرف لها في رتب :
إحداها أن ينقلها عن الإخبار إلى الإنشاء.

وثانيها أن ينقلها لرتبة أخرى، وهي إنشاء زوال العصمة الذي هو إنشاء
خاص، أخص من مطلق الإنشاء، فإن القاعدة أن الدال على الأعم غير دال على
الأخص.

وثالثها : أن ينقلها العرف الى المرتبة الخاصة من العدد، وهي الثلاث، فإن
زوال العصمة أعم من زوالها بالعدد الثلاث، فل هذه الرتبة أشار الإمام أبو عبد الله.
لكنه بقي في القاعدة التي أشار إليها أغوار لم يفصح بها وهو يريد بها، وهي أمور.

قلت : ومحل هذا — كما هو جلي وواضح من سياق الكلام، هو الطلاق بعد الدخول
وقبله بلفظ الحرام وصيغته بأن يقول الزوج لزوجته : أنت علي حرام. أما مجرد الطلاق بألفاظه
وصيغته المعهودة شرعا ولغة كقوله لها : طلقتك، أو أنت طالق، فهو بعد الدخول يعتبر طلقة
رجعية، وقبل الدخول يعتبر طلقة بائنة بينونة صغرى، يمكن معها للزوج أن يتراجع ويعقد على
زوجٍ من جديد مرة أخرى. وكل ما هناك أن المطلقة قبل الدخول لا عدة عليها، لقول الله تعالى في
سورة الأحزاب : «يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما
لكم عليهن من عدة تعتدونها، فمتعهوهن وسرحوهن سراحا جميلا».

هذا وتجدر الإشارة في هذا الصدد الى ان قانون مدونة الاحوال الشخصية المغربية التي
صدر بها الظهير الشريف في غشت 1957، والمطبقة في أحكام الزواج والطلاق نصت في بعض
فصولها على ما يأتي :

ف. 46 : يقع الطلاق باللفظ المفهم له وبالكتابة، ويقع من العاجز عنهما بإشارته
المعلومة.

ف 60 : الحلف باليمين أو الحرام لا يقع به الطلاق.

ف 61 : الطلاق المقترن بعدد، لفظا أو اشارة أو كتابة، لا يقع الا واحدا.

ف 62 : الطلاق المعلق على فعل شيء أو تركه لا يقع. ومعلوم أن حكم الامام وقراره في المسألة الفقهية
يرفع الخلاف الواقع فيها، ويعمل بحكمه فيها، كما نص على ذلك أهل العلم والفقه في الدين.

(57) هذا الكلام للقرافي، وليس للقبوري كما قد يتبادر الى الذهن.

أحدها أن هذه الإفادة عرفية لا لغوية (58)، وأنها نقلت بالنعرفى لا باللغوى.

وثانيها أن مجرد الاستعمال وإن تكرر لا يكفى فى النقل، بل لا بد من حالة لا يحتاج فيها إلى نية فى فهم ذلك المعنى من ذلك اللفظ المنقول، فهذا هو المنقول.

فإذا تقررت هذه القاعدة على هذا، فظاهر أن أكثر هذه الألفاظ لا نجد أحدا فى بلدنا يذكرها، فضلا عن أن يعرف مقتضاها، فضلا عن أن ينوي بها شيئا مَّا أم لا.

فإذا كنا نقول: إذا تكررت فلا يلزم بها شيء بمطلق التكرار إلا إذا نوى، فأحرى وأولى أن لا يلزم بها شيء فى بلاد لا تستعمل فيها إذا لم ينو، ولفظ الحرام يستعمل وتختلف الحال فيه. ففي بلاد مصر هو دال على مطلق الطلاق. أما على الثلاث فلا، هكذا قال شهاب الدين رحمه الله. فلو كان إطلاقه فى بلد يستعملونها فيها على الثلاث لزمه الثلاث. قال: وإياك أن تقول: إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث، لأن مالكا قاله، أو لأنه مسطور فى كتب الفقه، لأنه غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا من جهة الاستعمال والعادة، ويحصل لك ولسائر العوام على السواء.

وإذا تقررت هذا فيجب علينا أمور: أحدها أن مالكا وغيره إنما أفتوا بهذه الأحكام فى هذه الألفاظ، لعوائد كانت فى زمانهم اقتضت نقل تلك الألفاظ للمعاني التى أفتوا بها، صونا لهم عن الزلل.

وثانيها أنا إذا وجدنا زمانا عاريا عن تلك العادة وجب علينا أن لا نقضى

(58) عبارة القرانى: «أحدها أن هذه الألفاظ عرفية لا لغوية، وأنها تفيد بالنقل العرفى لا بالوضع اللغوى».

وعلق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فى ذلك صحيح ظاهر.

بتلك الأحكام (59)، كما نقول في النقود وغيرها، حيث نقضي بالسكة التي وقع التعامل بها في ذلك الوقت، وكذلك نفقات الزوجات تختلف بحسب العوائد.

وبالجملة، أشياء كثيرة يُقضى فيها بحسب العوائد، فوجب أن تكون الفتوى متغيرة بحسب العادة، وإلا كان ذلك غلطا بينا بإجماع.

فعلى هذا، فالحق أن أكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها إلا الوضع اللغوي، وكانت حقيقة لا يلزم بها طلاق ولا غيره إلا بالنية، وإن لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي، ذلك النقل العرفي ثابت في ذلك الزمان، يوجب بها ذلك الطلاق، أي نوع كان، فيتبع على ما هو عليه.

فإن قلت : ما ذكرته من الحق يتعين اتباعه، فما سبب اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في هذه الالفاظ، ومن بعدهم من العلماء؟

(59) عبارة القرافي رحمه الله أمم وأكمل، وهي : اذا وجدنا زمانا عريا عن ذلك وجب علينا ألا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ، لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وغيرها.

وقد انتهى الإمام القرافي في كلامه هنا إلى مراعاة العوائد في الفتوى، وأنه متى تغيرت العادة في المسألة تغير الحكم بإجماع المسلمين، وحرمت الفتيا بالاول. قال : «وإذا وضع لك ذلك اتضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء، من الفتيا في هذه الالفاظ (أي الفاظ الكناية الظاهرة مثل حبلك على غارك، أو أنت بريّة أو خلية الخ) بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع، وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجز المسطورات في الكتب على ما هي عليه، بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك أنه على الصواب، سالم من هذه الورطة العظيمة» اهـ كلام القرافي.

وقد علق الفقيه المحقق قاسم بن الشاط على ذلك بقوله : ما قاله القرافي ظاهر صحيح. والله أعلم.

ثم قال ابن الشاط بعد ذلك : المستعمل لهذه الالفاظ، إن كان استعماله إياها، وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه، وإلا فعلى الشرعي، وإلا فعلى العرفي، وإلا فعلى اللغوي. فإن أفتى الفقيه وقتي بهذا الترتيب عند وجود العرف الوقتي فهو مصيب، وإن أفتى عند وجود العرف الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوي العرفي أو اللغوي الأصلي وألغى العرف الوقتي فهو مخطيء. انتهى كلام ابن الشاط رحمه الله.

ومما ذكره الامام القرافي هنا، رحمه الله، وزاده توضيحا وبيانا وتفصيلا، واختصره الشيخ البيهقي فلم يذكره، وهو كلام مهم ومفيد في هذا الموضوع قول القرافي رحمه الله :

قلت : سبب اختلافهم، اختلافهم في وقوع النقل العرفي، هل وجد فيتبع، أو لم يوجد فيتبع موجب اللغة؟ وإذا وجد النقل فهل في أصل الطلاق فقط، أو فيه مع البيئونة، أو مع العدد، لما تقدم تقريره، وإذا لم يوجد نقل عرفي وتُفَيَّ موجب اللغة، فهل نلاحظ نصوصاً (60) اقتضت حكماً في مثل هذه، وتقاس هذه عليها أم لا ؟

فإن قلت : فلعل مدرك مالك نصّ أو قياس، فتستمر فتاويه في جميع الأعصار والأمصار، ولا تتغير بتغير العوائد، وعلى هذا يكون المفتي بالمنقول في الكتب قال صواباً لا خطأً، ولم يجتمع مع مالك حتى يسأله عما في نفسه، ومع الاحتمالين لا تتعين التخطئة، ويجب اتباع موجب المنقولات عن الأئمة من غير اعتراض، لأننا مقلدون لهم لا معترضون عليهم. **قلت :** الجواب عن هذا السؤال من وجوه :

«ومن الأعوار التي لم ينتبه إليها الإمام أبو عبد الله المازري أن المفتي إذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظ من هذه الألفاظ، وعُرف بلد المفتي في هذه الألفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الأحكام، لا يفتيه بحكم بلده، بل يسأله : هل هو من أهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ بحكم ذلك البلد، أو هو من بلد آخر، فيسأله حينئذ عن المشتهر في ذلك البلد فيفتيه به، ويحرم عليه أن يفتيه بحكم بلده، كما لو وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم أن يلزم المشتري بسكة بلده، بل بسكة المشتري إن اختلفت السكتان، فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها. وبالإحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين، فإنهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الأمصار في سائر الأمصار، وذلك خلاف الإجماع. وهم عصاة آمنون عند الله تعالى، غير معذورين بالجهل، لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلاً لها. ولا عالمين بمدارك الفتوى وشروطها واختلاف أحوالها.

فالحق أن هذه الألفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها إلا الوضع اللغوي، وإنما كنايات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره إلا بالنية، وإن لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي كما تقدم بيانه، فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ إليه من بيئونة أو عدد أو غير ذلك، فهذا هو دين الله الحق الصريح، والفقهاء الصريح أهـ.

وقد رأيت أن أنقل هذا الكلام للقراقي، من كتاب الفروق على ما فيه من طول لأهميته ودقته، ولكون ما قاله في الألفاظ المستعملة في الكنايات الصريحة للطلاق، جاء على خلاف ما هو عند جل الفقهاء في كتبهم دون تبين وتفصيل في ذلك. فليتأمل، والله أعلم بالحق والصواب.

(60) في نسخة ح : فهل يلاحظ نصوص (بالبناء للمجهول).

(61) هذا التساؤل وأجوبته من كلام القراقي في هذا الموضوع، ليست من كلام البقوري، وإنما هو ناقل لذلك وملخص له.

وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : سبق القول في ذلك، وأن المعتبر العرف الوقتي إن كان، وإلا فالشرعي، وإلا فالعوي، وإلا فالأصلي، فإن أراد ذلك فما قاله صحيح.

أحدها أن المعرفة (62) بأن الألفاظ المذكورة هي في اللغة للإخبار، وما دلت على الإنشاء إلا بالنقل، وهي مما ندركه (63) إدراكا بيّنا. وأيضا لا يمكن أن يكون مدرّكهم القياس، فإننا نعلم ما يتعلق بالقياس من شرائطه وغيرها، وعلمنا بذلك يدفع ادعاء القياس. وأيضا فالإمام أبو عبد الله المازري ممن له الامامة في العلوم والمشاركة، وقد تقدم ما قاله في هذه المسألة من القواعد، وأشار إلى ما قلناه من أن سبب الخلاف فيها راجع إلى العوائد، وأيضا فالناظر في المسائل الفقهية نظر تحقيق، ما يعرف أنه وجد فيها مدرّكا مناسبا إلا العوائد، والخروج عنها التزام للجهالة من غير معنى مناسب (64).

المسألة الرابعة : إعلم أن الإنشاء كما يكون بالكلام اللساني، كذلك يكون بالكلام النفساني (65). وبيانه أن نقول : إن الألفاظ تابعة لما في النفس، فالذي يصدر منه الإنشاء باللفظ ما صدر منه إلا بعد تصور الإنشاء بباطنه، فإذا لم يكن فكيف يقع الكلام اللساني ترجمانا لما في النفس حتى تنتقل الأملاك عن طيب نفس (66) الذي لا يصح بغير طيب النفس.

(62) في نسخة ح : أن العرف.

(63) في نسخة ح : مما يدركه (بالياء)، فيكون الضمير عائدا على الإمام مالك أو المفتي في هذه المسائل، ويمكن أن يكون بصيغة الجمع (يدركونه) فيكون الضمير عائدا على مجموع الفقهاء المفتين في هذه المسائل على مقتضى مذهب الإمام مالك، وصيغة الجمع تتناسب مع العبارة الآتية بعدها وهي : «وأیضا لا يمكن أن يكون مدرّكهم القياس..»

(64) قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان في مجال المعاملات، قاعدة مقررة عند علماء الفقه والأصول، وقد توسع فيها وفي الحديث عنها أحد الأئمة والفقهاء الأعلام الحافظ الحجة ابن قيم الجوزية رحمه الله، وذلك في الجزء الأول من كتابه الشهير والذائع الصيت مشرقا ومغربا، أعلام الموقعين. فليرجع اليه من يرغب في التوسع في ذلك حتى يكون على بينة وبصيرة من أمره في هذه المسألة، وكذا في مسائل الفقه المتعلقة بهذا الموضوع وفي الفتوى في الدين.

(65) ومنه البيت القائل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا

(66) هكذا في النسختين، ولعل في الكلام حذفًا، تقديره هكذا :

ذلك النقل أو الانتقال الذي لا يصح بغير طيب النفس، ذلك أن كلمة طيب نفس، نكرة، واسم الموصول الذي معرفة، ومطابقة الصفة للموصوف في التعريف والتذكير، من القواعد النحوية المشهورة، فكان ذلك هو الباعث على ذلك التقدير، فلينظر وليتأمل.

قال شهاب الدين : ويدل على هذا أن الله تعالى أنشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الصلاة، وأنشأ الأحكام، ثم أنزل القرآن دالا على ذلك و مترجما عليه(67)، وفرض القرآني سؤاليين :

أحدهما : كيف يتصور إنشاء الأحكام في الأزل ولا محكوم عليه؟
والثاني : كيف يتصور الإنشاء سابقا من غير طرؤ على خبر؟ فقال :

يتصور الإنشاء للإيجاب على نوع ما يوجب الوالد على ولده الذي هو في البطن إذا كان لم يوجد، واشترط الطرؤ على الخبر، ذلك في الإنشاء الكائن في الألفاظ لا في الكائن في(68) الكلام النفساني، وقال : ولا يصح أن تكون أخبارا، فإن من أطاعها أثيب، ومن خالفها عوقب، لأنها لا تقبل صدقا ولا كذبا لذاتها. وأيضا فكان يلزم الخلف لوقوع العفو عن العصاة، وأيضا، فلو كانت أخبارا عن إرادته تعالى لوجب نفوذ مقتضاها. وذلك لا يصح، للإجماع على العفو(69).

قلت : مما يريد على شهاب الدين أن خاصية الانشاء هو ما يترتب(70) عليه حكم من الأحكام، ولا شيء يترتب على الكلام النفساني من الأحكام،

(67) عبارة القرآني أكثر ظهورا ووضوحا حيث قال :

الصورة الأولى الدالة على أن الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني، أن الله سبحانه وتعالى أنشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر، وأنزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى : «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، فإن الكتب المنزلة هي عندنا أدلة الاحكام لا نفس الاحكام، وإلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول، وقس على ذلك جميع الأسباب الشرعية، وكذلك القول في الشروط كالحول في الزكاة، والطهارة في الصلاة، وكذلك الموانع الشرعية كالكفر مانع من الميراث، والحدث من الصلاة، وغير ذلك من الموانع، وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك إنما هو أدلة على ما قام بذات الله تعالى.

الصورة الثانية : الاحكام الشرعية الخمسة وهي : الوجوب والتدب والتحريم والكراهة والاباحة، كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة، وغير ذلك من أدلة الشرع إنما هي أدلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك.

(68) في نسخة ح : عن الكلام.

(69) قال ابن الشاطب هنا : ما قاله القرآني في ذلك صحيح.

(70) في نسخة ح : ما يترتب بصيغة المضارع، وهي متناسبة مع ما بعدها.

لا بحسبِ الكلام القديم ولا بحسبِ الكلام الحديث، وإنما الترتب على الكلام اللساني.

المسألة الخامسة : اختلف العلماء في الطلاق بمجرد الكلام النفساني، فقال أبو الوليد بن رشد : إذا اجتمع الكلام اللساني والنفسي لزم الطلاق، فإذا انفرد أحدهما عن الآخر فقولان، وهذا بناء على أن الكلام النفساني يكون إنشاء كما يكون الكلام اللساني. وكذلك اليمين أيضا وقع الخلاف فيها. هل تنغقد بإنشاء كلام النفس وحده أو لا بد من اللفظ (71).

قلت : أحد القولين مبني على ما ذكره. ومن قال : لا يلزمه فما ذلك إلا لأنه لا إنشاء في النفس وإنما يكون الإنشاء في الكلام اللساني، إذ لو كان لترتب عليه أثره، وذلك باطل، فكلامه جل وعلا في القدم، ولم يترتب حكم من الأحكام إلا على القرآن من حيث اللسان العربي، وأما على النفساني فلا.

(71) وما جاء له في المقدمات في هذا الموضوع قوله :

«واختلف بماذا يلزم (أي الطلاق المطلق) على ثلاثة أقوال : أحدها أنه يلزم بمجرد النية دون القول، وهي رواية أشهب عن مالك في كتاب الأيمان بالطلاق. والثاني أنه يلزم بمجرد القول دون نية. والثالث أنه لا يلزم إلا باجتماع القول والنية، وهذا فيما بينه وبين الله، وأما في الحكم الظاهر فلا اختلاف بين أهل العلم أن الرجل يحكم عليه بما أظهر من صريح القول أو كنياته، ولا يُصدَّق أنه لم ينو ولا أرادته إن ادعى ذلك على مذهب من يرى أن الطلاق لا يلزم بمجرد القول حتى تقترن به النية.

وأما أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، فقال في كتابه القيم : بداية المجتهد ونهاية المقتصد عن هذه المسألة ما نصه : قال في معرض كلامه عن من قال لزوجته : أنت طالق، وادعى أنه أراد بذلك أكثر من واحدة : اثنتين أو ثلاثا : فقال مالك : هو ما نوى وقد لزمه، وبه قال الشافعي، إلا ان يقيد فيقول : طلقة واحدة، وهذا القول هو المختار عند أصحابه. وأما أبو حنيفة فقال : لا يقع ثلاثا بلفظ الطلاق، لأن العدد لا يتضمنه لفظ الأفراد لا كناية ولا تصريحاً، إلى أن قال (أي ابن رشد) : وهذه المسألة اختلفوا فيها، وهي من مسائل شروط ألفاظ الطلاق، أعني اشتراط النية مع اللفظ أو بانفراد أحدهما. فالمشهور عن مالك أن الطلاق لا يقع إلا باللفظ والنية، وبه قال أبو حنيفة. وروي عنه أنه يقع باللفظ دون النية، وعند الشافعي أن لفظ الطلاق الصريح لا يحتاج إلى نية، فمن اكتفى بالنية احتج بقوله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات» ومن لم يعتبر النية دون اللفظ احتج بقوله صلى الله عليه : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما حدثت به أنفسها» والنية دون قول، حديث نفس، قال : و ليس يلزم من اشتراط النية في العمل في الحديث المتقدم أن تكون النية كافية بنفسها.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وبعض الناس قاس لزوم الطلاق على لزوم الكفر بالكلام النفسي، قال : وهو غلط، لأن الكفر لا يقع بالإنشاء، إنما يقع بالإخبار والاعتقاد، وكذلك الإيمان والاعتقاد من باب المعلوم والمظنون لا من باب الكلام، وهما بابان مختلفان، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

قال : ومن وجه آخر أن الصحيح أن الإيمان لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد، بل لا بد من النطق باللسان، فينعكس على هذا، ويقال له : لا بد من النطق باللسان كما الامر في الإيمان إن سلّم أن الباب واحد(72).

المسألة السادسة : في الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء(73).

الواقع اليوم أن الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل، فيقول الشاهدُ : أشهد بكذا عندك أيديك الله. ولو قال : شهدت بكذا أو أنا شاهد

(72) كلام القرافي هنا رحمه الله يزيد القارىء وضوحا وبيانا أكثر، وهو قوله : ومن وجه آخر هو أن الصحيح في الإيمان لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد، بل لا بد من النطق باللسان مع الإمكان، على مشهور مذاهب العلماء كما حكاه القاضي عياض في الشفا وغيره، فينعكس هذا القياس على قائله على هذا التقرير، ويقول : وجب أن يفتر (أي الطلاق بالكلام النفسي) إلى اللفظ قياسا على الإيمان بالله تعالى إن سلّم له أن البابين واحد، فكيف وهما مختلفان، والقياس إنما يجري في المتأثلات.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الخامسة وحكايته لاختلاف الأئمة والعلماء في الطلاق، واستحسانه لعبارة بن الجلاب، القائلة بأن من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم، ثم بدا له العدول عنه، لا يلزمه طلاق اجماعا، قال ابن الشاط :

ما قاله القرافي في هذه المسألة إلى آخرها صحيح ظاهر. أقول : وفي مسألة الإيمان والجمع فيه بين الاعتقاد بالجنان، والنطق باللسان، والعمل بالجوارح والأركان، تحضرنا عبارة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله حين قال في الباب الأول المتعلق بالتوحيد من رسالته الفقهية الشهيرة : «وأن الايمان قولٌ باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح، يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصانها، فيكون فيها النقص وبها الزيادة، ولا يكمل قول الايمان الا بالعمل، ولا عمل وقول الا بالنية».

(73) هذا الفرق ورد ذكره عند الامام القرافي في هذه المسألة : ج 1 ص 53 من كتاب الفروق. الطبعة الأولى 1344 هـ.

بكذا لم يقبل منه. والبيع يصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة. فلو قال :
أبيحك بكذا، أو أبايحك بكذا(74) لم ينعقد. وإنشاء الطلاق يقع بالماضي نحو
طلقتك، واسم الفاعل على نحو : أنت طالق ثلاثا، دون المضارع نحو : أطلقك
ثلاثا.

وسبب هذا الفرق هو الجري على العادة في العرف، فإن العرف هو المتبع
في هذا، وإن صار العرف إلى عكس تلك الأشياء تبعناه(75).

(74) في كل من نسخة ع، وح : أبايحك، وكذا في طبعة كتاب الفروق، ويظهر أن هناك تصحيحا
للكلمة في المخطوطتين، وكذا في طبعة الكتاب الاصيلي، وأن الصواب أنا بائعك (أي بائع لك)
بصيغة اسم الفاعل التي هي موضوع الكلام والسياق، حيث ذكر إن الشهادة تصح بالمضارع
دون الماضي واسم الفاعل، والبيع يصح بالماضي دون المضارع (أي واسم الفاعل كذلك، عكس
الشهادة)، ذلك أن اسم الفاعل يدل حقيقة على الحال، كما يدل عليه المضارع المجرد عن الحروف
التي تصرفه للاستقبال كالسين وسوف ولن.

أما استعمال الفعل أبايع من الفعل بايع الرباعي بمعنى باع، وتبايع فانه ينشأ عنها تمثيل بفعل
المضارع مرتين، دون ذكر مثال لاسم الفاعل،
(75) عبارة القرافي هنا : وسبب هذه الفروق بين الابواب، النقل العرفي من الخبر إلى الانشاء، فأبي
شيء نقلته العادة لمعنى، صار صريحا في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي، فيعتمد الحاكم عليه
لصراحته، ويستغني المفتي عن طلب النية معه لصراحته أيضا، وما لم تنقله العادة لإنشاء ذلك
المعنى يتعدى الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية، فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده،
وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي، فإن اتفق وقت آخر تحدث فيه عادة اخرى تقتضي
نسخ هذه العادة وتجدد عادة اخرى اتبعنا الثانية وتركنا الأولى، وبصير الماضي في البيع، والمضارع
في الشهادة على ما تجده العادة، فتأمل ذلك واضبطه. فمن لم يعرف الحقائق العرفية وأحكامها
يشكل عليه هذا الفرق، وبهذا التقرير يظهر قول مالك رحمه الله : ما عده الناس بيعا فهو بيع،
نظرا الى ان المدرك هو تجدد العادة.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة بقوله : ما قاله القرافي في هذه
المسألة من اعتبار معينات الالفاظ مبني على مذهب من يشترطها كما قال، فيصح تنقل العادات
فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر، والله أعلم.

ومبحث الفرق بين كلمات العادة والعرف والعمل ودلالاتها بشيء من الدقة والتوسع يرجع فيه الى
كتب اصول الفقه، خاصة منها كتب مقاصد الشريعة الاسلامية، وكذا الدراسات المختصة بهذا
الموضوع كأطروحة الأستاذ الدكتور عمر الجيدي في موضوع العرف والعمل في المذهب
المالكي، وغيره من المؤلفات قديما وحديثا في هذا المجال المتعلق بالعرف والعادة والعمل على
اختلاف اقاليمه ومناحيه.

قال شهاب الدين رحمه الله :
قد ذيلنا الإنشاء بمسائل، فلنديل الخبر بمسائل (76) :

المسألة الأولى : إذا قال : كل ما قلته في هذا البيت كذب، ولم يقل شيئاً في ذلك الوقت قبل هذا القول، يلزم منه شيان : أحدهما رفع الصدق والكذب عن الخبر معاً، والثاني ارتفاع النقيض، وذلك كله لا يصح.

أما أنه لا يكون صدقاً فلأن الصدق هو الخبر المطابق، ولا شيء كان ثمة يطابقه، وأما أنه ليس كذباً فلذلك المعنى أيضاً. وأما ارتفاع النقيض فذلك من حيث إن الصدق عبارة عن المطابقة، والكذب عبارة عن عدم المطابقة، وهما نقيضان وقد ارتفعا.

وأجاب شهاب الدين رحمه الله بأن الخبر كذب، وكان فيه عدم المطابقة، وعدم المطابقة يصدق بوجهين :

أحدهما ألا يوجد المخبرُ عنه، والثاني أن يوجد مخالفاً، وهي ها هنا بالوجه الأول، وهذا جواب عن الأشكالين. قال : ومثل هذا الخبر قوله : كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب، وكان لم يكذب قط، والجواب كالجواب. فإن كذب في جميع عمره أو في الثلث ثم قال : كل ما تكلمت به في جميع عمري أو في البيت صدق، فهذا الخبر كذب قطعاً.

(76) عبارة القرافي رحمه الله : قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه، وهي حسنة في بابها، فنذيل الخبر أيضاً بثان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف، ثم اخذ في ذكر المسائل كما هي عند البقوري هنا في هذا المختصر والترتيب.
وقد علق ابن الشاط على المسألة الأولى بقوله : ما قاله القرافي من لزوم ارتفاع الصدق والكذب ظاهر.

المسألة الثانية : هل يجوز الخلف في الوعيد أو الوعد (77)؟ والوعد والوعيد خبران، ولا يصح الخلف على الله في واحد منهما، قال بعض العلماء بالتفريق. والصحيح أنه لا يجوز فيهما معا، وهو مما يلزم منه ألا يبقى وثوق بشيء من وعيده، وذلك مضاد للحكمة التي الرجوع إليها أولى من ملاحظة باب الكرم، والله أعلم (78).

قلت : ذكر شهاب الدين أنه إن أريد بالوعد والوعيد صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه اللغوي من العموم فهما سواء في جواز دخول التخصيص،

(77) من المعروف المسلم به أن كلمة وعد تستعمل في الخير، وكلمة الوعيد تستعمل في الشر والتهديد، ومنه قول القائل، يمدح نفسه بحسن الخلق، والوفاء بالوعد في الخير، ويخلف الوعيد منه في الشر، وذلك شأن الكرام ذوي النفوس المومنة الكريمة والههم العالية الطيبة.

وإني إذا إذا أوعدته أو وعدته
لَمُخْلِيفُ إِبْعَادِي وَمَنْجَزُ مَوْعِدِي
والكلمتان وردتا في القرآن الكريم، ومن ذلك قول الله تعالى : «وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ».
وقوله سبحانه : «فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ» (أي وعيدي).

(78) قال شهاب الدين القرافي في أول هذه المسألة الثانية : وقع لابن نباتة في خطبة :
الحمد لله الذي إذا وعد وفي، وإذا أوعد تجاوز وعفا، وحسن ذلك عنده ما جرت به العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد، والعفو في الوعيد، وأتى بالبيت السابق المذكور. قال : وقد أنكر العلماء على ابن نباتة ذلك.

ووجه الانكار وتقريره أن كلامه هذا يشعر بثبوت الفرق بين وعد الله ووعيده، والفرق بينهما محال عقلا إلخ...

وعلق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي في المسألة، فقال : جزم الشهاب بخطأ ابن نباتة، ويمكن أن يخرج لكلامه وجه، وهو أن وعد الله لا يخصصه إلا الردة لا غير، ووعيده يخصصه الإيمان والتوبة، والشفاعة، والمغفرة، ولا مقابل لها في جهة الوعد، فلما كان الوعد، مخصصاته أقل من مخصصات الوعيد صح أن يفرق بينهما، بناء على ذلك، وما ذكره من إيهام العفو عن أمر أريد بالوعيد ليس من الإيهام الممنوع، والله أعلم.

والمعنى أن وعد الله لعبده المؤمن بالثواب والاجر على العمل الصالح، لا يجرمه منه ولا يحول دون تحققه فيه إلا ردة الانسان عن دينه، وكفره به، لقول الله تعالى : «ومن يرتدد منكم فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة» كما أن وعيد الله لعبده الكافر وتهديده له بالعقاب والعذاب الاليم لا ينجيه منه إلا إيمان الانسان بربه، ودخوله في عبادة المسلمين الصالحين.

وهذا لا يصح أن يكون مرادا في المسألة بوجه، ثم قال : وإن أريد بالوعد والوعيد من أريد بالخطاب ممن قصد بالإخبار عنه بالنعيم أو العقاب فمستحيل أن من أراد الله بالخير ألا يقع مُخْبِرُهُ، وإلا لحصل الخلف، ثم قال : فإذا أريد بالوعد هنا وبالوعيد صورة العموم صح التفريق.

قلت : قد مضى أن صورة العموم لا تصلح في الاعتبار.

المسألة الثالثة : إذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد،

فقلنا : زيد ومسيلمة صادقان، أو زيد ومسيلمة كاذبان(79)، فالقضية ليست بصادقة، ولا كاذبة، ولزم الاشكالان المتقدمان.

فأجاب الامام فخر الدين بأن قال : هذه القضية في قوة قضيتين :

الواحدة صادقة، والأخرى كاذبة، والتقدير : زيد صادق، ومسيلمة صادق. والواحدة صِدْق، والأخرى كَذْب، فقال شهاب الدين رحمه الله : فوضع(80) المسألة على أن الإخبار عن المجموع لا عن المفردين(81)، فقال : والجواب الحق أي

(79) المراد به مسيلمة بن ثمامة، أحد بني عدي بن حنيفة، كان ممن وفدوا من بني حنيفة على النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يطمع في أن يجعل له النبي ﷺ الأمر بعده لكي يؤمن به ويتبعه، فلما يس من ذلك ورجع مع قومه إلى بلده اليمامة (وهي بين نجد والبحرين)، استمر في كفره وعصيانه وادعى النبوة، فلذلك عُرف واشتهر بمسيلمة الكذاب، وتبعه قومه في جهله وضلاله، وراسله النبي ﷺ يدعوهم إلى الاسلام والهدى، وذلك بعد رجوع الرسول ﷺ من حجة الوداع. فلما توفي رسول الله ﷺ بعث اليه أبو بكر رضي الله عنه جيشا بقيادة عكرمة بن أبي جهل، وشرحبيل بن حسنة، ثم بعث اليه بعدهما جيشا كبيرا من المهاجرين والانصار بقيادة خالد بن الوليد، فحاصره مع المرتدين معه حتى قيل فيه : مسيلمة الكذاب، وانتهى أمره، واستراح المسلمون من ضلاله وادعائه وشرو.

(80) في نسخة ح : فوقه، والأولى أوضح في المعنى.

(81) عبارة القرافي هنا أظهر، وهي قوله : وهذا الجواب (أي جواب فخر الدين الرازي) يبطل بتضييق الفرض بأن نقول : المجموع صادق أو كاذب، ونجعل الخبر عن المجموع، وهو مفرد في اللفظ، أو يقول المتكلم : أردت المجموع والإخبار عنه، ولم أرد الإخبار عن كل منهما، فيبطل هذا الجواب. والجواب الحق أن نلتزم في قولنا : هما صادقان، انه كذب، ووجهه وتقديره أن الكذب نقض الصدق كما تقدم تقريره، فإنه عدم المطابقة، الذي هو نقض المطابقة، والمتكلم أخبر عن حصول المطابقة في المجموع، وفي كل واحد منهما، وليست كذلك، لأن الحقيقة تنفي بانتفاء جزئها. فتنفي المطابقة في المجموع بنفيها في أحدهما، ولا نشك أنها منفية في أحدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع، فيكون الخبر كذبا.

ألتزم من قولي : صادقان، أنه كذب، وهذا لأن القضية المركبة تُعدّم لعدم جميع أجزائها ولعدم جزء من أجزائها، فيقع عدم المطابقة، وذلك الكذب.

المسألة الرابعة : إذا قلنا : الانسان وحده ناطق، وكل ناطق حيوان،

فينتج : الانسان وحده حيوان، وهو كذب، مع أن المقدمة صحيحة، فكيف يُنتج الصادق الكاذب (82) وذلك يطل الاستدلال.

والجواب أن الفساد إنما جاء من جهة أن المقدمة الأولى هي مقدمتان :

إحدهما سالبة والآخرى موجبة، فإن قولنا : الانسان وحده ناطق، معناه أنه ناطق، وغيره غير ناطق، هذا هو مدلول وحده لغة، فإن جعلنا مقدمة الدليل من الموجبة وحدها صح الكلام، فإنه يصير : الانسان ناطق، وكل ناطق حيوان، نتج : كل انسان حيوان، وهذا صحيح. وإن جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الانتاج لفوات شرطه، فإن الشكل الاول، من شرطه أن تكون صغراه موجبة، وهذه سالبة، فلا يصح الانتاج، وإن جعلنا مجموع المُقدمتين مقدمة واحدة امتنع أيضاً، فإنه لا قياس عن ثلاث مقدمات (83).

المسألة الخامسة : نقول : الفول يغذي الحمام، والحمام يغذي البازي،

المقدمتان صادقتان، والنتيجة كذب، إذ لا يأكل الا اللحم.

والجواب أن الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط، فإن قولنا : الفول

يغذي الحمام، الاصل أن يقال : وكل ما يغذي الحمام يغذي البازي، ولم نأخذه بل أخذنا مفعول المحمول الذي هو الوسط، ولم يؤخذ معناه.

المسألة السادسة : تقول : كل زوج عدد، والعدد إما زوج أو فرد،

ينتج : الزوج إما زوج أو فرد، وذلك كاذب مع أن المقدمات صادقة.

(82) كذا في نسخة ع، وعند القرافي : فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب. وفي نسخة ح : والكاذب بالواو، وهو يبدو خطأ من الناسخ.

(83) عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله جواب حسن، بناء على أن الخبر لا بد أن يكون صدقاً أو كذباً، وأما على أنه يخلو منهما فلا إشكال.

والجواب أن المحال انما نشأ من جهة أن المقدمة الثانية، من شرطها أن تكون كلية، وهي هنا مهملة، والمهملة في قوة الجزئية، وأيضا فقولنا : العدد إما زوج أو فرد، قضية مبغضة (84).

وقال أرباب المنطق : إنما تكون كلية بأزمانها وأوضاعها، فإن لم تقع الإشارة إلى أن ذلك ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال على جميع التقادير وإلا لم تكن كلية (85).

إذا تقرر هذا، فنقول : ما تريد بقولك : العدد إما زوج وإما فرد؟ تريد به في أي حالة كان أو من حيث الجملة، فإن أردت الأول كان معناه العدد في حالة

(84) في هذه المسائل تعرض الامام القرافي وكذا تلميذه البقوري في هذا الاختصار الى كلمات ومصطلحات منطقية، يستعملها علماء المنطق في هذا العلم والفن وهي القضايا والمقدمات، والنتائج، والمحمول والوسط، والقضايا الجزئية والمهملة (أي الخالية من السور الذي هو كلمة كل)، وقد تعرضت لما يتعلق ببعض المصطلحات من الكلي والكلية، والجزئي والجزئية، وبينته في قاعدة سابقة.

أما المقدمات والنتيجة، فهي تتصل بموضوع القياس الاقتراني، والقياس عند المناطق بصفة عامة : عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر، متى سلمت لزم لذاتها قول آخر، فيشمل القياس الاقتراني والاستثنائي، والاقتراني هو الذي لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل، بل بمادتها ومعناها، مثل : العالم متغير، وكل متغير حادث، يعطي العالم حادث.

ففي هذا المثال قضية صغرى، وهي الجملة الأولى، وقضية كبرى مسورة بالسور الكلي وهي الجملة الثانية الكبرى، ونتيجته هي الجملة الثالثة. ويلاحظ أن آخر الجملة الأولى، وهي كلمة متغير، ويسمى المحمول، وأول الجملة الثانية وهي : «وكل متغير» ويسمى المحمول عليه، أنه قد حذف ذلك الوسط والغني من النتيجة التي قيل فيها : العالم حادث.

والتوسع في هذه المصلحات ومدلولاتها يطول، فيرجع اليها في علم المنطق وفنه، لأنها تساعد على فهم كلام الامام القرافي والشيخ البقوري رحمهما الله. وقد أشار الى ذلك في إيجاز واختصار العلامة الاخضري في متن السلم فقال :

ومسا من المقدمات صغرى	فيجب اندراجها في الكبرى
وذاث حيد أصغر صغراهما	وذاث حيد أكبر كبراهما
وأصغر فذاك ذو اندراج	ووسط يلقي لدى الانتاج

(85) يبدو الكلام غير تام لعدم وجود جواب الشرط الذي يتوقف عليه تمام الكلام والمعنى. فالأوجه والأنسب كما جاء في الأصل عند التعليق على هذه المسألة. حذف كلمة وإلا من قوله : «وإلا لم تكن كذلك» فيبقى الكلام هكذا، «لم تكن كذلك»، على أنها جواب الشرط فيتضح المعنى.

كونه زوجاً هو منقسم الى الزوج والفرد وذلك كاذب، وإن وقع في حالة كونه فرداً انقسم اليها أيضاً وذلك كاذب، فالمقدمة كاذبة، ضرورةً على هذا التقدير، وإن أردت بالعدد العدد من حيث الجملة فهو إشارة إلى الفرض المشترك بين جميع الاعداد فذلك صادق.

لكنها إذا صدقت على هذا التقدير كانت جزئية، فإن المشترك يكفي في تحققه صورة واحدة، ويبطل حينئذ شرط الانتاج لأنها جزئية، فهي — إذن — كاذبة أو فات فيها شرط الانتاج، وعلى التقديرين لا تصح النتيجة (86).

المسألة السابعة، تقول : الوند في الحائط، والحائط في الارض، فالوند في الارض، وهو كذب. والجواب أن الكلام فيه توسع، وهو قولك : الحائط في الارض، فإنه لم يغب بجملته في الارض، بل أساسه، فهو من باب إطلاق الجزء على الكل، فلو صدق اللفظ حقيقة بأن يكون جملة الحائط في الارض لكان الوند في الارض جزماً وكان الخبر حقاً، كقولنا : المال في الكيس، والكيس في الصندوق، وهذا حق لأنه لا توسع فيه.

فإن قلت : المراد بقولنا : الحائط في الارض أن بعضه في الأرض حقيقة، ولا يلزم من هذه العبارة الإحاطة، قلنا : إذا كان كذلك فأقول : الوند في الارض أيضاً، وصدق بلا إشكال.

المسألة الثامنة ، قولنا : هذا الجبل ذهب، لأن كل من قال : إنه ذهب قال : إنه جسم، وكل من قال إنه جسم، صادق فكل من قال : إنه ذهب، صادق، وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات، وبهذا النمط يستدل على أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان، وجميع انواع المحالات نقرها بهذا الدليل، وهذه مغالطة عظيمة.

والجواب من وجوه :

(86) عقب ابن الشاط على جواب القرافي وكلامه في هاتين المسألتين : الخامسة بقوله : جوابه صحيح ظاهر.

أحدها أن قول القائل : هذا الجبل ذهب، محال وكذب، والمحال يجوز أن يلزمه المحال، فيكون المحال في النتيجة إنما نشأ من هذا المحال، فنحن نلتزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور، وإنما المحذور أن يكون ذهباً في نفس الأمر.

الثاني : أنا لا نسلم صحة المقدمات، لأن قولنا : إنه ذهب، محال، والقول بأنه جسم، صِدْقٌ، والله الموفق للصواب (87).

(87) عقب ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هاتين المسألتين : السابعة والثامنة، بأن أجوبته صحيحة.

قلت : وهذه المسائل كما سبق التنبيه اليه هي مسائل عقلية تعتمد اصطلاحات وكلمات منطقية، وهي مسائل تستهدف أولاً وقبل كل شيء وعلى ما يظهر، استعمال العقل وشحذ الذهن، وتقوية الفكر والمَلَكََة للمناقشات العقلية المنطقية، والمناظرات الجدلية التي تقع أحياناً بين العلماء وبعضهم، بالإضافة إلى ما يحتاج إليه الإنسان من هذه القواعد والقضايا المنطقية في مسائل فقهية وأحكام شرعية، فهي ليست من ترف العلم كما قد يظن وَيَبْدُو لأوّل وهلة، أو من باب استخدام الالفاظ والعقليات مجرد أنها كذلك، ولكن لها أهداف شريفة ومقاصد نبيلة، وهي في نفس الوقت تُدَلُّ على تمكن علمائنا رحمهم الله من مختلف العلوم النقلية والعقلية، ومدى رجاحة عقولهم وسعة أفقهم لإدراك هذه المسائل وفهمها والاستنباط منها واستخدامها عند الحاجة العلمية لها.

فرحمهم الله ورضي عنهم أجمعين، ونفعنا بعلمهم آمين، وجعل صلة الخلف الصالح من العلماء بالسلف الصالح من العلماء موصولة ومستمرة إلى يوم الجزاء والدين.

قواعد العلل

وفيهَا سِتُّ عَشْرَةَ قَاعِدَةً :

القاعدة الأولى (1)

نقرر فيها الفرق بين قاعدة السبب الشرعي، سالما عن المعارض من غير تخيير، يترتب عليه مسببه، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض، مع التخيير، فلا يترتب عليه مسببه.

وبيان هذا أن الشافعية تقول : إن المرأة إذا حاضت بعد زوال الشمس ترتب (2) عليها وجوب الظهر وبقي في ذمتها، حتى إذا طهرت قضت تلك الصلاة. والمالكية تقول : لا تُقْضِيهَا إذا حاضت في آخر وقتها بمقدار ركعة من الصلاة، فالشافعية تقول : وجد السبب الشرعي في حَقِّهَا سالما عن المعارض، فترتب الوجوب عليها، ولا تفرق بين ما فيه تخيير وما لا تخيير فيه.

والمالكية تقول : لا يترتب من حيث التخيير، وإنما يترتب إذا ارتفع التخيير، وذلك إذا وجد السبب سالما عن المعارض من غير تخيير، وهذا يكون آخر الوقت، فإن التخيير حينئذ يزول ويتعين الوقت، فأشكل قول مالك في هذا وصار ملتبسا بمذهب الحنفية التي تقول : الوجوب تعلق بآخر الوقت.

والجواب عن هذا حتى (3) يتحقق الفرق بين هاتين القاعدتين ويظهر، أنا لا

نقول : الوجوب تعلق (4) بآخر الوقت بل بأوله، ومع ذلك نقول بما نقول، لأجل

(1) هذه القاعدة هي موضوع الفرق الثامن والثانين من كتاب الفروق ج 2 ص 137. وتمامه عند القرافي مما لم يذكره البقوري، قوله : «ولم يميز أحدهما عن الآخر إلا بالتخيير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض». ثم قال القرافي رحمه الله في أوله : «وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين، فيه صعوبة وغموض، ويظهر لك الغموض والصعوبة بما ورد على المالكية لما خالفوا الشافعية فقالوا : المعتبر من الأوقات في الصلوات أو آخرها دون أوائلها... الخ».

(2) في نسخة ح : يترتب.

(3) في نسخة ح : حين، وكلمة حتى أظهر وأبين في تمام المعنى.

(4) في نسخة ح : يتعلق (بالمضارع).

التخيير الموجود هو أن نقول : مما يدل على صحة الفرق الذي ذهب إليه مالك، صور كثيرة موجودة لا نزاع فيها هي مثلها(5).

فمنها أن من اشترى صاعاً من صَبْرَةٍ، فلمن باعه أن يبيع سائر الصيعان من غير المشتري لذلك الصاع، فلو فعل ذلك وبقي صاع فتلف بأفة سماوية انفسخ العقد ولم ينتقل الصاع للذمة، كما لو تلفت الصبرة كلها بأفة سماوية. والسبب في ذلك أن العقد تعلق بالقدر المشترك بين صيعان الصبرة وهو مطلق الصاع، فنصرف بمقتضى التجويز فيما عدا الصاع الواحد، وأتت الجائحة على ذلك الصاع، فكان التخيير في غيره مع الآفة فيه كالآفة في الجميع، كذلك أجزاء الوقت كالصيعان يجب منها واحد فقط، فإذا تصرفت المرأة في ضياع ما عدا الأخير منها بالإتلاف ثم طرأ العذر في آخرها قام ذلك مقام وجود العذر في جميعها. ولو وجد العذر في جميعها سقطت الصلاة، فكذلك إذا وجد ما يقوم مقامه وهو التخيير مع العذر في الآخر، وبالتخيير حصل الفرق بين سبب الوجوب الذي هو القدر المشترك بين أجزاء القامة وبين رؤية الهلال، فإنه سبب الوجوب، فإذا وُجد سالماً عن المعارض ترتب عليه الوجوب، فالفرق من حيث التخيير وعدمه.

ومثل هذا لو وجب عليه عتق رقبة في كفارة الظهار، وكان له عدة من العبيد، فله أن يتصرف فيما عدا الرقبة الواحدة بما شاء من البيع والعتق، فلو فعل ذلك ثم إنه طرأ على الرقبة الباقية للكفارة آفة لا ينتقل إلى الصيام. ولا يقال : هي متعلقة بذمته، وما سبب ذلك إلا التخيير، وأما سبب الوجوب(6) فقد وجد في حقه سالماً عن المعارض، ولكنه كان ذلك على التخيير.

(5) عبارة القرافي هنا رحمه الله : «ونوضحه بذكر نظائر من الشريعة».

(6) في نسخة ع : الوجود، ولعل ما في نسخة ح من الوجوب أظهر وأبين، وهو الصواب، ويتأشى ويتناسق مع قوله في أول هذه الفقرة : ومثل هذا لو وجب عليه عتق رقبة، ويستفاد من كلام القرافي رحمه الله في هذا الموضع.

ومثل هذا لو كان له عِدَّة ثِيَابٍ للسترة (أي في الصلاة) فَتَصَرَّفَ أيضًا فيها عَدَا الواحد، ثم ضاع ذلك الواحد لسقط عنه الوجوب.

ومثل هذا لو كان عنده من الماء كفايته للوضوء مرارا فتصَرَّفَ في الزائد، ثم طرأ على الكفاية ذلك كما وجب عليه.

وكذلك مَنْ كان عليه قدرٌ معلوم للزكاة الواجبة عليه لأجل الفطر وزيادة عليها، فتصرف في الزائد ثم ضاع، لسقط عنه الوجوب.

فهذه الصور وغيرها لو استقرتْ تَحَقَّقَ أن الحق ما اعتبره مالك رحمه الله من الفرق بين وجود السبب سالما عن المعارض يترتب عليه الوجوب اذا لم يكن تَخْيِير. ولا يترتب عليه إذا كان ثمة تَخْيِير.

ولا يقال : هو رجوعٌ إلى مذهب الحنفية في مسألة الأوقات، بل الوجوبُ موسَّعٌ من أوله إلى آخره، ولكنه للتخيير الذي فيه تصوّر ما تصوّر، والله أعلم. (7)

القاعدة الثانية (8)

نقسم فيها الأسباب، ثم نقرر الفرق بين بعض الأسباب وبعض،

فنقول :

(7) قال الإمام القرافي رحمه الله في ختام الكلام على هذا الفرق وما ذكره فيه من امثلة ونظائر : «وظهر أنه لا فرق بين قيام المعارض في جميع صور السبب وبين قيامه في بعض صورهِ إذا كان التَّخْيِيرُ في البعض الآخر، فتأمل هذا الفرق فهو دقيق، وهو عمدة المذهب في هذه المواضع... وقد علق عليه الفقيه ابن الشاطب رحمه الله بقوله : ما قاله صحيح.

(8) هي موضوع الفرق الخامس والثلاثين بين قاعدة الأسباب الفعلية وقاعدة الأسباب القولية... ج 1، ص 203.

قال عنه القرافي في أوله : «فالأَسباب الفعلية كالاختطاب والاحتشاش والإصطياد، والأسباب القولية كالبيع، والهبة والصدقة والقراض، وها هو في الشرع من الأقوال سبب انتقال الملك، وافتقرت هاتان القاعدتان من وجوه تظهر يذكّر مسائلها.. ثم بدأ بالكلام على الأسباب الفعلية الخ.

وقد علق عليه ابن الشاطب في أول الكلام على الفرق الرابع والثلاثين بقوله : ما قاله في الفرق الخامس والثلاثين صحيح.

إنَّ السبب ينقسم الى عقلي وشرعي، ثم الشرعي ينقسم الى ما هو شرط وإلى ما ليس هو شرطاً. ثم الذي ليس بشرط ينقسم الى ما هو بجعل الله، ليس للمكلف فيه دخل، كالزوال لإصلاة الظهر، وإلى ما للمكلف فيه دخل، وهذا ينقسم الى فعلي وقولي، فالفعلي كالاصطياد سبب للملك، والقولي كالشراء سبب للملك ايضا.

فإذا تقرر هذا فنقول : إختلف الفقهاء، أي سبب أقوى ؟، فقيل : الفعل أقوى، لأن الأسباب الفعلية تصح من المحجور عليه ولا تُردُّ، والأسباب القولية يُردُّ مقتضاها، ولا يمضي بيعه وصدقته وقراضه، وغير ذلك من الأسباب القولية لا يترتب عليها مسببها، واصطياده وسائر أفعاله التي يملك بها لا يَطلُّ مسببها، وكذلك وطؤه لأتمته سبب لأن تصير أم ولد فتعتق، لا يَطلُّ ايضا، وعتقه لها يطل ولا يمضي، مع أن العتق خيرٌ عظيمٌ في الشريعة.

وقيل : إن السبب القولي أقوى، لأن العتق بالقول يستعقب العتق، وبالفعل ليس كذلك، والسبب الذي يستعقب مسببه (9) أقوى. وأيضاً مما يدل على أن السبب القولي أقوى، أن التملك (10) بالإحياء أضعف من التملك بالشراء، لأن التملك بالإحياء إذا زال الإحياء بطل الملك عند مالك (11) ولا يَطلُّ الملك عند الشافعي ومالك في القولي إلا بسبب ناقِل. وللمالك فروع كثيرة. تدل على هذا،

(9) في النسختين : ع، ح، يستعقبه مسببه، وعند القرافي : يستعقب مسببه، وهو أظهر، لأن المعنى أن المسبب يكون عقب السبب ويأتي بإثره، وهو ما ينسجم مع أول هذه الفقرة عند البقوري، فليتامل.

(10) في نسخة ع : التملك.

(11) وأصل التملك بالإحياء لموات الأراضي، وهي الأرض الخلاء التي لا مالك لها من قبل الفرد ولا من قبل الجماعة : حديث : «من أخصى أرضاً مواتاً فهي له» أخرجه أصحاب السنن. ومعنى إحيائها، إعادتها بالتهذيب، والتعمير، وجعلها صالحة للانتفاع بها في السكنى والزرع ونحو ذلك، ولا يخلو كتاب من كتب الفقه على التبويب له، وبيان أحكامه التفصيلية، فليرجع إليها من تعلقت همته بذلك.

كالصيد يتوحش، يزول ملكه، والنحل يفرُّ عن جَبَجِه، والسّمك ينقلب للبحر بعد صيده له فيصيده غيره.

القاعدة الثالثة (12)

تقرر فيها الفرق بين الأسباب العقلية والأسباب الشرعية، فنقول :
السببُ العَقْلِيّ أَوْلَى كَالضِيَاءِ عَنِ قُرْصِ الشَّمْسِ، وَالشَّرْعِيّ نَحْوِ بَعْتٍ
وطلقت، وغير ذلك من الاسباب التي تَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا أَحْكَامُ شَرْعِيَّةٍ.
فإذا تقرر هذا، فنقول :

قال الاستاذ ابو إسحاق الإسفرائيني رحمه الله : يَبْتُ مَسَبُّ هَذَا الْقِسْمِ
مَعَ آخِرِ حَرْفٍ مِنْهُ تَشْبِيهُهَا لِلْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ بِالْأَسْبَابِ الْعَقْلِيَّةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ
الْعِلْلَ الْعَقْلِيَّةَ لَا يَوْجَدُ مَعْلُولُهَا إِلَّا حَالَةً وَجُودَهَا لَا حَالَةَ عَدَمِهَا (13)، فَكَذَلِكَ هَذِهِ
الْأَسْبَابُ الشَّرْعِيَّةُ، إِذَا عُدِمَ آخِرُ حَرْفٍ مِنْهَا عُدِمَتْ جَمَلَتُهَا فَلَا تَوْجِبُ حُكْمًا،

(12) هي موضوع الفرق الواحد والثمانين بعد المائة، ج 2. ص 218 بين قاعدة الاسباب العقلية،
وبين قاعدة الاسباب الشرعية نحو بعث، واشترت، وأنت طالق، واعتقت ونحوه من الاسباب». ومع أن الشيخ ابن الشاط رحمه الله تتبع كلام الإمام القرافي في هذا الفرق وعقب عليه بما عقب
عليه من تصحيح وتصويب لبعض الفقرات والمسائل، فإنه قلل من أهميته، وفائدته، وقال :
هُوَ فَرْقٌ لَا طَائِلَ وَرَاءَهُ، وَالْكَلَامُ فِيهِ تَعَمَّقَ فِي الدِّينِ وَتَكَلَّفَ، وَلَا يَتَوَصَّلُ فِيهِ إِلَى الْيَقِينِ.
قلت : لا أظن أن الإمام القرافي رحمه الله، يغيب عن ذهنه وفكره ذلك الملحظ لهذه الدرجة، على
جلالة قدره ومكانته العلمية وطول باعه في هذه القواعد الفقهية، فلعل التأمل في كلامه بتأنٍ،
والتنظر فيه بتعمق يهدي ويوصل إلى أن وراء كلامه في هذا الفرق طائلا وفائدة، وقد سبق لي في
قاعدة قبل هذه أن أشرت إلى أن إيراد مثل هذه المسائل هي بهدف شحذ الذهن وتقوية الفكر
وتكوين ملكة المناقشة والمناظرة العلمية، إضافة إلى ما ترمي إليه بالأساس من تععيد قاعدة فقهية
وتأصيلها، أو استنباط واستخلاص الوصول إلى الحكم الفقهي فيها، وما يتفرع عن ذلك من
تبين وجهات نظر الفقهاء وأساس اختلاف الأئمة في بعض الفروع والجزئيات الفقهية، والله
أعلم.

(13) عبارة القرافي هنا : تشبيها للأسباب الشرعية بالعلل العقلية، لأن العقلية لا توجب معلولها إلا حالة
وجودها... الخ.

وَجُعِلَ آخِرُ حَرْفِهَا كَوُجُودِهَا بِجَمَلَتِهَا، لِأَنَّهُ الْوُجُودُ الْمُمْكِنُ فِي حَقِّهَا، لِأَنَّهَا مَصَادِرُ سَيِّئَةٍ يَسْتَحِيلُ وُجُودُهَا بِجَمَلَتِهَا.

وقال غيره من العلماء رضي الله عنهم : ينبغي أن لا يكون تقدير مسيِّبات هذه الأسباب إلا عَقِيبَ آخِرِ حَرْفٍ وَإِنْ عُدِمَتْ جَمَلَةُ الصَّيْغَةِ، لِأَنَّ الْمُسَبِّبَ إِنَّمَا تَحَقَّقَ، عَادَةً، حَيْثُذُ، وَعَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ تَحَقَّقَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَسْبَابِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ.

والأسباب الشرعية أيضا تنقسم إلى ما يوجب مسيِّبها كَبَعْتٌ، وإلى ما يوجبُه استلزاما كالعتق عن الغير،(14) فقول : يَقْدَرُ الْمَلِكُ قَبْلَ النُّطْقِ بِالصَّيْغَةِ بِالزَّمَنِ الْفَرْدِ، لِحُضُورِ ثَبُوتِ الْوَلَاءِ لَهُ، وَلِبَرَاءَةِ ذِمَّتِهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ. وقال بعض الشافعية : يثبت الملك مع العتق، لأن التقدم(15) على خلاف الأصل.

وقال شهاب الدين : هذا المذهب غير متجه، لأن الملك مضادٌ للعتق، واجتماعُ الضدين محال.

قلت : وقد تقدم أيضا أن قاعدة التقدير ما تحققت له، واستدلاله عليها ضعيف.

(14) عبارة القرافي هنا أوسع وأظهر، وهي قوله : «ومن وجه آخر يَحْصُلُ الْفَرْقُ، لِأَنَّ هَذِهِ الْأَسْبَابَ الشَّرْعِيَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى مَا يُوْجِبُ مَسَبِّبَهُ إِِنْشَاءً، نَحْوُ عَتَقِ الْإِنْسَانِ عَنْ نَفْسِهِ وَالْبَيْعِ الْنَاجِزِ، وَالطَّلَاقِ الْنَاجِزِ، وَإِلَى مَا يُوْجِبُهُ اسْتِلْزَامًا كَالْعَتَقِ عَنِ الْغَيْرِ، فَإِنَّهُ يُوْجِبُ الْمَلِكَ لِلْمَعْتَقِ عَنْهُ بِطَرِيقِ الْإِتِّزَامِ، بِأَنَّ يَقْدَرُ الْمَلِكُ قَبْلَ النُّطْقِ بِالصَّيْغَةِ بِالزَّمَنِ الْفَرْدِ، لِحُضُورِ ثَبُوتِ الْوَلَاءِ لَهُ، وَلِبَرَاءَةِ ذِمَّتِهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ الْمَعْتَقِ عَنْهَا.

وعقب عليه ابن الشاطب بقوله : ما قاله من استلزام العتق والوطء إمضاء البيع المحصل للملك، صحيح، وحصول الملك هنا محقق لا مقدر.

(15) في نسخة : لأن التَّقْدِيمَ.

قال شهاب الدين رحمه الله : وتنقسم الاسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتها وإلى ما يقتضي إبطالا كالبيع في الأول، والطلاق في الثاني، وبالله التوفيق. (16)

القاعدة الرابعة (17)

نقرر فيها ما يتقدم عليه مسببه من الاسباب الشرعية ومالا، فنقول :

إن الاسباب مع المسببات بحسب ذلك تنقسم الى أربعة اقسام :

(16) عبارة القراني : وتنقسم أيضاً الاسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتها كالبيع، والهبة والصدقة، وإلى ما يقتضي إبطالا لمسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض، يقتضي إبطال مسبب السبب السابق، وهو المبيع، وكذلك الطلاق والعناق يقتضيان إبطال العصمة السابقة المترتبة على النكاح، والملك المرتب في الرقيق على سببه.

وإذا قلنا بأن الفوات يوجب الفسخ، فهل يقتضيه معه، لأن الاصل عدم التقدم على السبب، أو قبله. لأن الانقلاب والفسخ يقتضي تحقق ما يحكم عليه بذلك ؟ خلاف بين العلماء. وقد عقب عليه ابن الشاطب بقوله : ما قاله صحيح، وبما سلف بين القول يتبين أي مذهبى العلماء في المعية أو القبلية أصح، والله أعلم.

(17) هي موضوع الفرق الثاني والثالثين بعد المائة بين قاعدة ما يتقدم مسببه عليه من الاسباب الشرعية وبين قاعدة ما لا يتقدم عليه مسببه. ج. 3 ص 222. قال القراني رحمه الله في أوله : أعلم أن أزمنة ثبوت الاحكام أربعة أقسام : ما يتقدم، وما يتأخر، وما يقارن، وما يختلف فيه، فأما ما يقارن فكالاسباب الفعلية الخ...

وقد علق الفقيه ابن الشاطب رحمه الله على ما قاله القراني في اول هذا الفرق، فقال : ما قاله فيه صحيح. ثم زاد قائلاً : وقوله : «وأما ما تتقدم أحكامه عليه فكاتلاف المبيع قبل القبض، فإنك تفقد الانفساخ في المبيع قبل تلفه ليكون المحل قابلاً للانفساخ، لأن المدوم الضرف لا يقبل انقلابه لملك البائع على خلاف في ذلك، وكمثل الخطأ فإن له حكمين : احدهما يتقدم وهو وجوب الدية بسبب الزهوق كالارث، والثاني يقترب به وهو وجوب الكفارة الخ... لا يصح، فلا يصح تقدير الانفساخ في المبيع قبل تلفه، ولا حاجة اليه.

أما عدم الصحة فلأن الصحيح في الاسباب، المطرد فيها، أن تُعقبها مسبباتها أو تقارنها. وأما عدم الحاجة اليه فلأن انقلاب المبيع إلى ملك البائع لا حاجة اليه، لأن الداعي إلى ذلك كون ضمانه منه، وكون ضمانه لا يستلزم كونه على ملكه، للزوم الضمان بدون الملك كما في المعتدي، وإنما كان ضمانه من البائع — وان لم يكن على ملكه — لأنه بقي عليه فيه حق التوفية. ثم زاد ابن الشاطب معقبا على المثال الثاني المتعلق بقتل الخطا وما ينشأ عنه من استحقاق الدية للورثة، قائلاً : لا حاجة الى تقدير ملك الدية، بل هو محقق، بناءً على أن السبب هو الإنفاذ لا الزهوق»، والمراد بالإنفاذ إصابة المقاتل (أي الأماكن التي لا يبقى أمل معها في الحياة بعد إصابتها في الانسان او الحيوان.

قسم منها يقارن، لا يتقدم ولا يتأخر، كالأَسباب الفعلية في حيازة المباح، كالحشيش والصيد، وكشرب الخمر والزني (أي لِلحدود)، ومنها ما يتقدم الحكم على السبب كوجوب الدية قبل الموت في قتل الخطأ، وسببها زهوق الروح.

قلت : هذا ممنوع، بل نقول : ما تجب إلا بَعْدَ الموت، وكونها تورث عنه ليس لأن ملكه قد تقدّم لها، بل لأن الشرع جعل لها حكم المال المملوك للميت، فقضى للورثة بأخذها على أنصبتهم في الورثة.

وقسم يتقدم ويتأخر مسببه، كبيع الخيار يتأخر فيه نقل الملك عن العقد إلى الامضاء على الصحيح، وكالوصية يتأخر نقلها للملك في الموصى به الى ما بعد الموت. (18)

وقسمٌ اختلف فيه كالأَسباب القولية، هل تقع مسبباتها معها أو بَعْدَها على ما مضى من مذهب أبي اسحاق الاسفرايني وغيره. (19)

القاعدة الخامسة (20)

نقرر فيها ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب وانتفاء الموانع، وما لا يشترط فيه ذلك، فنقول :

الإِنشآت كلها يُشترَطُ فيها ذلك، والإِقرار لا يشترط فيه ذلك، ومعنى

(18) قال ابن الشاط : إنما تأخر نُقلُ الملك في بيع الخيار، لأن البيع إنما ثبت من أحد الطرفين، دون الآخر، فهو عقد غير تام، متأخر مسببه إلى تمامه.

(19) عقب ابن الشاط على هذا القسم المختلف فيه بقوله : الأمر في ذلك الخلاف قريب، ولا أراه يؤول إلى طائل.

(20) هي موضوع الفرق الواحد والعشرين بعد المائتين بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب وانتفاء الموانع وقاعدة ما لا يشترط فيه ذلك.. ج 4. ص 37.

قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلّم أن الإنشآت كلها كالبيعات والاجارات والنكاح والطلاق وغير ذلك يشترط فيها حالة انشائها مقارنة ما هو معتبر فيها حالة الانشاء، بخلاف الإقرارات لا يشترط فيها حضور ما هو معتبر في المُقرَّبِهِ حالة الإقرار، لأن الإقرار ليس سببا في نفسه، بل هو دليل تقدم السبب لاستحقاق المُقرَّبِهِ في زمن سابق.. الخ.

هذا أنه إذا قال : بَعْتُ هذا — مثلاً — بثمن كذا فلا بدّ من اعتبار أسباب البيع كلها من حيث الأركان وشروط ذلك، وانتفاء موانعه حالة الإنشاء، فإذا قال له : عندي كذا من الدينار لم يعتبر فيه النقد الغالب حينئذ، لأن السبب لاستحقاق ذلك الدّين قد تقدّم، فمن قال له : عليّ دينار من ثمن دابة، حملنا هذا الإقرار على تقدم بيع صحيح على الأوضاع الصحيحة في دابة تقبل البيع، لا خمير ولا خنزير مع ما هو معتبر في البيع، ولهذا قال العلماء : إذا باعه بدينار وفي البلد نقود مختلفة، حمل على الغالب من سكة البلد حينئذ، ولو أقرّ بدينار في بلد، وفيها نقد غالب، لا يتعين الغالب، لأن السبب البيع المتقدم، ولعل السبب وقع في بلد آخر وزمان متقدم تقدماً كثيراً، فيكون الواقع حينئذ غير هذه السكة، وتكون هي الغالبة ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والاستحقاق يتبع زمن وقوع السبب لا زمن الإقرار به.

القاعدة السادسة (21).

نقرر فيها الفرق بين عدم علة الإذن أو التحريم، وبين عدم علة غيرها (من العلة).

إعلم أن عدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الآخر، فعدم علة الإذن علة للتحريم، وعدم علة التحريم علة للإذن. وأمّا عدم علة الوجوب فلا يلزم منه شيء، فقد يكون غير الواجب محرماً، وقد يكون مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً، وكذلك عدم الندب أو الكراهة، قد يكون الفعل واجباً أو محرماً أو مباحاً، ويتضح ذلك بذكر ثلاث مسائل :

(21) هي موضوع الفرق التاسع والخمسين. ج 2. ص 34
قال الإمام القرافي في أوله : إعلم أن عدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الآخر، بخلاف غيرها من العلة... الخ.
وقد عقب ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق بقوله : ما قاله فيه صحيح، وذلك أثناء تعقيبه على الفرق الثامن والخمسين.

المسألة الأولى : النظر في النجاسة والطهارة، فالنجاسة ترجع إلى تحريم، والطهارة ترجع إلى إباحة، وعلة التحريم في النجاسة الاستقذار والتوسل للإبعاد، فإذا عُدت هذه العلة للتحريم كان ذلك علة للطهارة التي هي إباحة، وهذا من حيث إننا نقول في النجاسة : إنها تحريم الملابس في الصلوات والأغذية لأجل الاستقذار والتوسل للإبعاد، والمراد بالقيّد الآخر تحريم الخمر والسموم الموجبة للهلاك والأمراض، والطهارة عبارة عن إباحة الملابس في الصلوات، فعدم علة التنجيس علة الطهارة، من حيث إن الواحدة ترجع إلى التحريم والأخرى إلى الإباحة.

المسألة الثانية : تحريم الخمر معلل بالإسكار، فمتى زال الإسكار زال التحريم وثبت الإذن، وجاز أكلها وشربها، وعلة إباحة شرب العصير مسالمة للعقل، وسلامته عن المفسد، فعدم علة المسالمة والسلامة علة للتحريم، فظهر أيضا في هذه المسألة تصحيح ما قلناه. (22)

المسألة الثالثة، الحدث والطهارة، فالحدث يُقال على الأسباب الموجبة للوضوء ولا نريد لها هنا، ويقال على المنع المترتب على هذا السبب، وهذا المعنى هو المراد. فقول الفقهاء : **يُنَوِي رَفَعَ الحَدِيثِ،** أي **يُنَوِي رَفَعَ اتِّصَالَ المَنَعِ،** وأما أصلُ المَنَعِ فلا يُرْفَعُ، كما لا يُرْفَعُ السببُ المَوْجِبُ للوضوء، فإنهما واقعان قد وَقَعَا.

فاذا علمت هذا، فالحدث يرجع إلى تحريم ملابس الصلاة حتى يتطهر، وإذا كان الحدث عبارة عن التحريم، والطهارة إباحة ذلك المحرم، فالأسباب الموجبة للوضوء علة التحريم، وعدمها علة الإباحة بعد التطهر، واستعمال الماء سبب ارتفاع ذلك المنع وحصول هذه الإباحة، فحصل من هذا المثال أن علة الإباحة عدم علة التحريم، وعدم سبب الإباحة علة التحريم.

(22) كذا في نسختي ع، وح، وفي هذه المسألة عند القرافي : «فعدم هذه المسالمة والسلامة علة لتحريمه (أي الخمر)، فظهر أيضا في هذه المسألة أن عدم علة التحريم علة الإذن، وعدم علة الإذن علة التحريم».

نقرر فيها تداخل الأسباب وتساقطها، ونُظهِر الفرق بينهما فنقول :

التداخل بين الأسباب معناه أن يوجد سببان مُسبِّهُمَا واحد، والقياسُ يقتضي وجود مسبَّب لكل سبب، وتَساقُط الأسباب يكون عند التعارض وتَنافي المسبَّبات، بأن يكون أحدُ السببين يقتضي شيئاً والآخرُ يقتضي ضده أو نقيضه، فيقدِّم صاحبُ الشرع الرَّاجِحَ منهما على المرجوح، فيسقط المرجوحُ، أو يستويان فيتساقطان معاً. ثم التداخل والتساقط استويا في أن الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل في غيره ولا على الحكم الذي سقط بغيره. ومثال التداخل هو ظاهر في ستة أبواب :

الأول : الطهارة من النجاسة كالوضوء والغسل إذا تكررت أسبابها المختلفة كالحيض والجنابة، والمتاثلة كالجنابتين، أو الملامستين في الوضوء، فهذا هنا دخل أحدُ السببين في الآخر.

قلت : كلامه في السبب يُشعر بأن السببَ الشرعي كالسبب العقلي، لا يجتمع على مسبَّب واحدٍ أكثر من سببٍ واحد.

ولقائل أن يقول : ليس هذا بصحيح، فإن الأسباب الشرعية هي كَمَعْرِفَاتٍ، ولا مانعَ يَمنع من اجتماع معرِّفات على معرِّفٍ واحد، بخلاف تلك فإنها مُوجداتٌ، ولذلك لا يكون للمسبَّب فيها إلا سببٌ واحد.

(23) هي موضوع الفرق السابع والخمسين بين قاعدة تَدَاخُلِ الأسباب وبين قاعدة تَسَاقُطِهَا» ج 2، ص 29.

قال عنه الإمام القرافي رحمه الله في أوله :

عَلِمَ أن التَدَاخُلَ والتَسَاقُطَ بين الأسباب قد استويا في أن الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل في غيره، ولا على السبب الذي سقط بغيره، فهذا هو وَجْهُ الجَمع بين القاعدتين. ثم أخذ يتحدث عن الفرق بينهما، فقال : «والتَدَاخُلُ بين الأسباب معناه أن يوجد سببان مُسبِّهُمَا واحد الخ.. ما ذكره القرافي وذكره الشيخ البقوري في هذا الاختصار رحمهما الله جميعاً. وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح.

قال شهاب الدين رحمه الله :

الثاني : الصلوات، كتداخل تحية المسجد مع صلاة الفرض، مع تعدد سببها الذي هو الدُّخُولُ وَالزَّوَالُ (24).

الثالث، الْمُعْتَكِفُ في رمضان، فلصيامه سببٌ وهو رمضان، وله سبب آخر وهو الاعتكاف، وأتى بمسبب واحد. (هو الصيام).

الرابع : الكفارات في الأيمان على المشهور في حمل الأيمان على التكرار دون الإنشاء، بخلاف تكرر الطلاق يُحْمَلُ على الإنشاء حتى يريد التكرار. (25)

الخامس، الحدود المتماثلة وإن اختلفت أسبابها كالقذف وشرب الخمر، أو تماثلت كالزنى مرارا.

السادس : الأموال كالوطء بالشبهة، إذا تكرر الوطء فمهرٌ واحد، ولو انفردت الوطأة الأولى لكان فيها ذلك.

ومالكٌ المعتبر عنده في صدق المثل، الوطأة الأولى، والشافعي يقول :
إذا وطئها مرَّاتٍ فإلاعتبار فيها بحسب الوطأة الوُسطَى إذا كانت أعظم، ويندرجُ الطرفان فيها، وهذا كما لو وطئها وهي مريضةٌ عديمة المال، ثم تصحُّ وتُورث

(24) فدخل المرء في الصلاة الفريضة من ظهر أو عصر أو عشاء حين دخوله للمسجد يغني عن سنة تحية المسجد وتحصيل فضلها، لأن التحية حصلت بالدخول في الفريضة، ولذلك قال الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في مختصره الشهير، وهو يتكلم عن تحية المسجد : «وَتَأَدَّتْ بفرض»، أي حصلت بأداء الفرض.

(25) والفرق بين الإنشاء والتكرار في الحكم واضح، فلو اعتبر الإنشاء في الأيمان لترتب عن كل يمين كفارة مستقلة، ولو اعتبر التكرار في اليمين الواردة على موضوع أو شيء واحد لترتب ووجبت كفارة واحدة، والمسألة تعرض لها الفقهاء وبسطوها بتفصيل في باب الأيمان والتُّدْرُ وأحكامها، فليرجع إليها من اراد التوسع في ذلك.

مألاً عظيماً ثم تَسَقَّمُ (26). فالحالة الوسطى أعظم هذه الحالات، باعتبارها يكون صداق المثل، ومالك يرى باندرج المتأخر في المتقدم.

وأما الأصل الذي هو عدم التداخل فهو أكثر في الشريعة، وذلك كالإتلافين يجبُ بهما ضمانان ولا يتداخلان، وكالطلاقين وكالذَّيرين يتعدُّ مندورهما، وكالوصيتين بلفظٍ واحد لشخص واحد، على خلاف في هذا، وهو كثيرٌ.

وأما تَسَاقُطُ الأسباب فهو قسمان : تارة يقع الاختلاف في جميع الأحكام، وتارة في البعض.

أما الأول فكالرِّدة مع الاسلام، والقتل والكفر مع القرابة الموجبة للميراث، وكالذَّيرين يُسقط الزكاة، وأسبابها توجبها، وكالبيئتين اذا تعارضتا، وهو كثير، حصل التنافي فوقع التساقط.

وأما التساقط بسبب التنافي من بعض الوجوه وفي بعض الأحكام، فكالنكاح مع المِلك، إذا اجتمعا سقط النكاح لقوة المِلك، ولا تداخل هنا فيقال : هي مضافة لهما البتة (أي قطعاً).

ومن ذلك علم الحكام مع البينة على مذهب الشافعي، لا على مذهبنا، فسقط أمر البينة، لأنها تفيد الظن، وعلمه أفاد القطع فكان أرجح، والله أعلم (27).

(26) هكذا في نسخة ح. وهي متفقة مع ما عند القرافي في هذه المسألة حيث قال «ثم تَسَقَّمُ في جسمها» وهو الصواب الذي ينسجم مع المعنى وسياق الكلام. وفي نسخة : «ثم تَسَلَّمُ»، وهي تبدو غلطاً، بالمقارنة مع ما سبق، فليَتَأَمَّلْ، والله أعلم بالصواب.

(27) عبارة القرافي هنا أوسع وأظهر وهي : «ومن ذلك علم الحاكَم مع البينة إذا شهدت بما يَعْلَمُهُ، فإن الحكم مضاف للبينة دون علمه عند مالك، والقضاء بالعلم ساقط، حذراً من قضاة السوء، وسداً لذريعة الفساد على الحكام بالتهم، وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل. وعند الشافعي علمه مقدّم على البينة، لأن البينة لا تُفيد إلا الظن، والعلم أولى من الظن، ويحتمل مذهبه أنه يجمع بينهما ويجعل الحكم مضافاً إليهما لعدم التنافي بينهما» اهـ.

نقرر فيها المقاصد ما هي، والوسائل ما هي ؟،

ثم نذكر الفرق بينهما فنقول :

المقاصد تنقسم الى مَصَالِحٍ وَمَفَاسِدٍ.

فالمقاصد هي المتضمنة لهذين، والوسائل : الطرق المُفضية إلى المقاصد

التي هي المصالح أو المفاسد، ولهذا نقول :

أَحْكَامُ الْوَسَائِلِ تَتَّبِعُ أَحْكَامَ الْمَقَاصِدِ، فَإِذَا كَانَ الْمَقْصِدُ وَاجِبًا فَالْوَسِيلَةُ

إِلَيْهِ تَجِبُ، وَإِنْ كَانَ حَرَامًا فَالْوَسِيلَةُ إِلَيْهِ تَحْرُمُ، وَإِنْ كَانَ مَنْدُوبًا فَكَذَلِكَ، أَوْ

مَكْرُوهًا فَكَذَلِكَ، أَوْ مَبَاحًا، فَكَذَلِكَ. إِلَّا أَنَّهُ يَشْكَلُ هَذَا بِإِمْرَارِ الْمَوْسَى عَلَى مَنْ

لَا شَعْرَ لَهُ فِي الْحَجِّ، فَإِنْ إِمْرَارِ الْمَوْسَى وَسِيلَةً لِإِزَالَةِ الشَّعْرِ إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ.

فِيْمَكُنْ أَنْ يُقَالَ : هُوَ مُسْتَشْنَى، وَتَبْقَى لَنَا الْقَاعِدَةُ مِنْ تَبِيعَةِ الْوَسَائِلِ لِلْمَقَاصِدِ.

وَمَا يَخْرُجُ أَيْضًا مِنَ الْوَسَائِلِ عَنِ التَّبِيعَةِ دَفْعُ مَالٍ لِلْكَفَّارِ فِي فِكِّ أَسَارَى،

وَهَذَا مِنْ حَيْثُ إِنْ إِعَانَتَهُمْ بِالْمَالِ وَغَيْرِهِ حَرَامٌ، وَدَفْعُ الْمَالِ إِلَيْهِمْ وَسِيلَةٌ إِلَى الْإِعَانَةِ

التي هي محرمة.

(28) هي موضوع الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، ج. 2، ص 32.

قال في أوله القرافي رحمه الله : «وَرَبَّمَا غُبِّرَ عَنِ الْوَسَائِلِ بِالذَّرَائِعِ، وَهُوَ اصْطِلَاحُ أَصْحَابِنَا

(المالكية)، وَهَذَا اللَّفْظُ الْمَشْهُورُ فِي مَذْهَبِنَا. وَمَعْنَاهُ حَسْمُ مَادَّةِ وَسَائِلِ الْفَسَادِ، دَفْعًا لَهَا».

ثم قال : وليس سُدُّ الذَّرَائِعِ مِنْ خَوَاصِّ مَذْهَبِ مَالِكٍ كَمَا يَتَوَهَّمُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ، بَلِ الذَّرَائِعِ

ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ : قَسْمٌ أَجْمَعَتْ الْأُمَّةَ عَلَى سَدِّهِ وَمَنْعِهِ وَحَسْمِهِ، كَحْفَرِ الْأَبَارِ فِي طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ،

وَالْقَاءِ السُّمِّ فِي أَطْعَمَتِهِمْ...»، وَقَسْمٌ أَجْمَعُوا عَلَى عَدَمِ مَنَعِهِ كَزِرَاعَةِ الْعِنَبِ تَحْشِيَةَ الْخَمْرِ، (أَيِ

خَشْيَةِ أَنْ يُؤْوَلَ إِلَى اسْتِعْمَالِهِ خَمْرًا)، وَقَسْمٌ اخْتَلَفُوا فِيهِ هَلْ يُسَدُّ أَمْ لَا كَبَيْعِ الْأَجَالِ عِنْدَنَا،

مِثْلُ مَنْ بَاعَ سَلْعَةً بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ إِلَى شَهْرٍ، ثُمَّ اشْتَرَاهَا بِخَمْسَةِ قَبْلَ الشَّهْرِ، فَهَذِهِ عِنْدَ مَالِكٍ وَسِيلَةٌ

لِسَلْفِ خَمْسَةِ بَعَشْرَةِ أَلَى أَجَلٍ، تَوْسُلًا بِإِظْهَارِ صُورَةِ الْبَيْعِ، «أَيِ فَتَكُونُ هَذِهِ الصُّورَةُ مَمْنُوعَةٌ :

وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ : يُنْظَرُ إِلَى صُورَةِ الْبَيْعِ وَيُحْمَلُ الْأَمْرُ عَلَى ظَاهِرِهِ فَيُجُوزُ». اهـ.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الفرق بقوله : جميع ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح،

غير ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره، فإن ذلك مبني على

قاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والصحيح أن ذلك غير لازم لم يصرح الشرع

بوجوبه»، والله أعلم. اهـ.

وأيضاً فأكل ذلك المال عليهم حرام من حيث إنهم مخاطبون بفروع الشريعة، والدفع إليهم سبب لذلك الحرام فيكون حراماً، ولكنه ما كان كذلك، ترجيحاً للمصلحة الحاصلة فيه من فك الأسارى، ومثل هذا ما يدفع لقطاع الطريق إذا كان يسيراً.

ومنها (29) مسألة يقع الغلط فيها وهي : أن الترخيص لا يكون بسبب (30) المعصية، ويكون الترخيص لمن قارنته المعصية ولم تكن معصيته سبباً، فالمقارنة كفاسقٍ يَعدَمُ الماء، يجوز له التيمم، أو يعجز عن القيام في الصلاة فيصلي جالساً، والمعصية لا تكون سبباً للترخيص، كسفر المعصية لا يكون سبباً للفطر في رمضان ولا للقصر.

وهذا الفرق يبطل قول من قال : إن العاصي بسفره لا يأكل الميتة إذا اضطُر إليها، لأن سببَ أَكْلِهِ خَوْفُهُ عَلَى نَفْسِهِ لَا سَفَرُهُ، فالمعصية مقارنة للسبب لا أنها هي السبب.

قلت : ولقائل أن يقول : وكذلك سفر المعصية، ليس لصاحبه أن يَقْصُرَ، لا يَصُدَّقُ، لأن العلة في التقصير المشقة وقد وُجِدَتْ، والسفر مقارن، كما الأمر على قولك في الميتة، والله أعلم.

قال شهاب الدين — رحمه الله :

وقد يُعبّرُ الفقهاء عن الوسائل بالذرائع، والذرائع تنقسم الى ثلاثة أقسام : (29) في نسخة ح : وهنا مسألة. والعبارة الأولى أظهر وأنسب.

وقد تعرض لها الإمام القرافي في التنبية الرابع من الكلام على الفرق 58 قائلاً : تفرع عن هذا الفرق فرق آخر وهو : الفرق بين كون المعاصي أسباباً للرخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فإن الأسباب من جملة الوسائل، وقد التبت ها هنا على كثير من الفقهاء.

فأما المعاصي فلا تكون أسباباً للرخص، فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر... الخ، وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فلا تمتنع إجماعاً، فيجوز لأفسق الناس وأعصاهم التيمم إذا عدِمَ الماء وهو رخصة، وكذلك الفطر إذا أضرب به الصوم، والجلوس إذا أضرب به القيام في الصلاة... وهكذا تبدو هذه المسألة أو القاعدة عند الإمام القرافي أبين وأوضح.

(30) في نسخة ح : سبب، والأولى أظهر وأصوب.

قسم وقع الاتفاق على منع العمل بها كسب آلهة الكفار وحفر بئر ليقع فيها مُسلم، فهذه يجب القول بتحريمها.

وقسم اتفق على أنها غير معتبرة كبيع العنب، يقال : إنه يعصير منه خمراً، أو زرعه مخافة ذلك، فلا أحد يقول : هذا سبب لمنع زراعة العنب. وقسم مختلف فيه، هل يفسد أم لا، كبيع الآجال قال بها مالك ولم يقل بها الشافعي، وكانظر إلى النساء، لأنه وسيلة إلى الزنى، والمسائل لهذا القسم كثيرة.

قال شهاب الدين رحمه الله : وهذا القسم (31) يُظهر خطأ الأصحاب في استدلالهم على بيوع الآجال بسد الذرائع التي أتفق عليها، وإنما ينبغي أن يستدل عليها بمثل ما ذكره مالك في موطنه في قضية أم ولد زيد بن أرقم مع سيدها،

(31) هذا القسم المختلف فيه من سد الذرائع ذكره شهاب الدين القرافي رحمه الله في الفرق الرابع والتسعين والمائة بين قاعدة ما يُسد من الذرائع وقاعدة ما لا يسد منها. ج 3، ص 266 أعاد فيه الكلام على الذرائع وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام، بعد ذكره لها في الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل كما سبق ذكره والإشارة إليه في بداية الكلام على هذه القاعدة الثامنة عند الشيخ البقوري رحمه الله.

وبعد تقسيم الإمام القرافي لها إلى ثلاثة أقسام : قسم مجمع على عدم منعه، وقسم مجمع على سده، وقسم مختلف فيه، وتبينه أن سد الذرائع ليس خاصاً بمذهب الإمام، لأن منها ما هو مجمع على سده وعدم فتحه، قال رحمه الله : «والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنى بها، وكذلك الحديث معها.

ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله. ويُحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسد الذرائع، وليس كذلك، بل منها ما أجمع عليه كما تقدّم، وحينئذ يظهر عدم فائدة استدلال الأصحاب على الشافعية في سدّ الذرائع بقوله تعالى : «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم». وقول النبي ﷺ : «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوهَا أَثْمَانَهَا»، وكمنع شهادة الأبناء للآباء والعكس، وكشهادة خصم وظنين لا تُقبل، خشية الشهادة بالباطل. فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة، وهذا مُجمَع عليه، وإنما النزاع في الذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن نذكر أدلة خاصة لمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد... إلى آخر ذكره القرافي هنا وأوردّه البقوري في اختصاره هذا الفروق، رحمهما الله جميعاً.

وإخبار عائشة لها، لما أخبرتها أنه ربا، فتلك القضية نصٌّ في المعنى المختلف فيه. (32)

وذكر في المسألة سؤالا، وهو أن زيد بن أرقم رضي الله عنه هو من خيار الصحابة، وما وقع في ذلك إلا من حيث إنه رأى أن الربا لا يقع بين السيد وعبيده، وعائشة تقول بوقوعه بينهما، وقصدت عائشة التخليط في ذلك القول ليرجع الناس عن الاقتداء به في ذلك.

واحتج الشافعي بقوله تعالى: «وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرَّم الربا»، قلنا: هذا عامٌّ، وما أتينا به نحن خاصٌّ. واستدل أيضا بما في الصحيح من أنه أتيتي بتمرٍ خَيْرٍ (33)، فقال: أتمرٌ خَيْرٌ كُلُّهُ هكذا؟، فقالوا: إننا نبتاعُ الصاع بالصاعين،

(32) وهذه المسألة — كما أوردَهَا شهاب الدين القرافي هنا، هي أن أم ولد زيد بن أرقم قالت لعائشة رضي الله عنها: يا أم المؤمنين، إنني بعْتُ من زيد بن أرقم عبدا بثمانمائة درهم إلى العطاء (أي إلى أجل)، واشتريته بستائة نقدا، فقالت عائشة رضي الله عنها: بيس ما شريت (أي بعيت)، وبيس ما اشتريت، أخبرني زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب. قالت: أرأيت إن أخذته برأس مالي (أي بثمانمائة)؟، فقالت عائشة رضي الله عنها: «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، وأمره إلى الله».

قال القرافي رحمه الله: فهذه صورة النزاع (أي لما يكون فيها من الربا)، وهذا التخليط العظيم لا تقوله عائشة الا عن توقيف (أي عن استناد إلى أثر مرفوع إلى النبي ﷺ) فتكون هذه الذرائع واجبة السد، وهو المقصود.

(33) هكذا في نسخة ع، وفي نسخة ح بتمر جنيب، وهي كذلك عند القرافي، ولعلها رواية أخرى للحديث، وحينئذ يكون الجنيب وصفا للتمر، ويؤيد ذلك ما في الصحيح، وما في الموطأ في باب ما يُكره من بيع التمر، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا (هو سواد بن غزية) على خيبر (أي ولأه عاملا عليها) فجاءه بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال: لا، والله يا رسول الله، إننا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم اتبع (اشترى) بالدرهم جنيبا. والجنيب من التمر هو نوع من أعلى التمر وأجوده، قيل: الكبيس، وقيل: الطيب، وقيل الصلب، ويقابله الجمع بفتح الجيم وسكون الميم، وهو الرديء من التمر.

فالنبي ﷺ نهي عن بيع التمر بخنسه، متفاضلا، وقال: «التمر بالتمر مثلا بمثل، وأمر ببيع كل جنس على حدة بالدرهم، وشراء الجنس المرغوب فيه من جيد أو غيره».

والسؤال الذي طرحه القرافي عن زيد بن أرقم في وقوع هذه المسألة له، ذكر جوابه منقولاً عن أبي الوليد بن رشد في المقدمات، ومختصراً في كتابه في هذا الفرق، فقال: ولعل زيدا ابن أرقم لا يريم الربا بين السيد وعبيده اهـ.

فقال : رباً، ولكن بيعوا تَمَرَ الجَمْع بالدرهم، واشتروا بالدرهم جنيباً.
وجوابنا أنه ليس في الحديث أن الجنيب يُشْتَرَى مِمَّن يباع له الجَمْع،
وحيثُ تكون التهمة، ومع ذلك فلا دليل لكم عليه، والله أعلم.

القاعدة التاسعة (34)

الفرق بين تقدم الحكم على سببه دون شرطه، أو شرطه دون سببه،
وبين تقدمه على الشرط والسبب جميعاً.

وتحريره أن الحكم لا يجوز تقدمه على سببه مطلقاً، فإذا كان للحكم
سبب واحد فلا يجوز تقديمه عليه، وإن كان له أسباب يتقدم عليها فكذلك، فإن
كان له سببان فتوسط، اعتبر ذلك الحكم، بناءً على السبب الذي تقدم عليه،
وصارت الأسباب الأخرى كالعدم، فإن شأن السبب أن يتقدم في تأثيره.

قلت : هذا التقرير يخالف ما قرره في القاعدة الرابعة، وقد قدمنا الاعتراض
عليه هناك. والحق أن السبب يتقدم على مسببه لا أن يتأخر، وقد يفارق كما مضى
في الأسباب الفعلية.

قلت : وهذا أيضاً مبني على أن الأسباب الشرعية لها التأثير، وليس
كذلك، بل هي معرّفات.

قال : ومثال الأول، (35) الزوال سببٌ وجوب الظهر، فإذا صليت قبله لم
يُعتبر ظهراً. ومثال الثاني الجلد، له ثلاثة أسباب : الزنى، والقذف، والشرب، فمن

(34) هي موضوع الفرق الثالث والثلاثين بين القاعدتين المذكورتين هنا : ج 1 ص 196.

وعبارة شهاب الدين القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق هي : أن الحكم إذا كان له سبب بغير
شرط فتقدم عليه لا يعتبر، أو كان له سببان أو أسباب فتقدم على جميعها لم يُعتبر، أو على
بعضها دون بعض، اعتبرناه، بناءً على سبب خاص، ولا يضر فقدان بقية الأسباب، فإن شأن
السبب أن يستقل ثبوت مسببه دون غيره من الأسباب، ثم اخذ يذكر الأمثلة لكل قسم.

وقد علق عليه ابن الشاطب بقوله عن هذا الفرق : ما قاله هنا صحيح ظاهر. اهـ.

(35) أي ممّا له سبب واحد، ومثال الثاني، أي الحكم الذي له سببان فأكثر.

جُلِدَ قَبْلَ مَلَابَسَةِ شَيْءٍ مِنْهَا لَمْ يُعْتَبَرِ ذَلِكَ حَدًّا، وَلَا خِلَافٌ فِي هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ.
القسم الثالث أن يكون له سببٌ وشَرَطٌ، فإن تأخَّرَ عنهما اعتُبرَ إجماعاً،
وإن تقدم عليهما لم يُعْتَبَرِ إجماعاً، وإن تَوَسَّطَ بينهما فيقع الخِلافُ في كثير من
صوره بحسبِ اعتباره وَعَدَمِ اعتباره، ككفارة اليمين إن وقعت متوسطة بين الحنث
واليمين، فقليل : تجزيء، وقيل : لا. ولو قُدِّمَتْ عليهما لم تُعْتَبَرِ، ولو أُخِّرَتْ عنهما
لأُعْتَبِرَتْ، بلا خلاف في القسمين، (36) وكالزكاة تجب بملك النصاب وشَرَطُ دَوْرَانِ
الْحَوْلِ، لو توسطت، قولان، ولا خلاف في الطرفين، (37) وقد جاء بَعْضُ المسائل
فيها التوسط، واعتُبرَ ذلك.

قال شهاب الدين رحمه الله : لا أعلم فيها خلافاً، وهذا في الشفعة إذا
وقعت فأسقطها الشفيع بعد البيع وقَبَلَ الأخذ، سقطت، والأخذ شَرَطٌ، والبيع
سبب (38)، وذكر هنا المرأة تسقط حقها من القَسْمِ في الوطاء، قال مالك : لها

(36) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي فيها صحيح.
(37) ولا خلاف في الطرفين : أي إذا أخرجت الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزيء إجماعاً، وإذا
أخرجت بعد ملك النصاب ودوران الحول أجزأت إجماعاً، وبعد ملك النصاب وقبل دَوْرَانِ
الحول، فيها خلاف. قال القرافي هنا : وكذلك إذا أخرج زكاة الحَبِّ قبل نضح الحب وظهوره لا
تجزئه، وإن أخرجها بعد ينسبها أجزاء، ولم يختلف في هذه الصورة في الإجزاء، أعني العلماء
المشهورين في إجزاء المُخْرَجِ، بخلاف زكاة النقدين إذا أُخْرِجَتْ بعد ملك النصاب وقَبَلَ الحول،
لأن زكاة الحب ليس لها سببٌ وشَرَطٌ، بل سببٌ واحد، فلا تتخرج على هذه المسألة، بل على
مسألة الصلاة قبل الزوال. وبهذا يظهر بطلان قياس أصحابنا عدم إجزاء الزكاة إذا خرجت قبل
الحول على الصلاة قبل الزوال في قوهم : واجبٌ أُخْرِجَ قبل وقت وجوبه، فلا يجزي، قياساً على
الصلاة قبل الزوال، فهذا قياس باطل، بسبب أن ما يساوي الصلاة قبل الزوال إلا إخراج الزكاة
قبل ملك النصاب، وهم يساعدون على عدم الإجزاء قبل ملك النصاب.
وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في مسألة الزكاة، وزكاه بقوله : ما قاله فيهما صحيح
ظاهر.

(38) قال القرافي هنا في الشفعة : فإن أسقطها (الشفيع) قبل البيع لم يُعْتَبَرِ إسقاطه، لعدم اعتبارها
حينئذ، واعتبار الإسقاط فرغُ اعتبار المسقط، أو أسقطها بعد الأخذ سقطت إجماعاً، وإن
أسقطها بعد البيع وقبل الأخذ سقطت، ولا أعلم في ذلك خلافاً...
قال ابن الشاط معلقاً على كلام القرافي هنا : ما قاله في هذه المسألة ليس بصحيح، فإن الأخذ
بالشفعة هو الحكم بعينه أو متعلقه، فكيف يكون شرطاً في نفسه ؟ هذا مما لا يصح، وإنما هذه
المسألة من الضرب الذي له سبب دون شرط، ولذلك لم يقع خلاف فيما إذا أسقطها بعد البيع
وقبل الأخذ، والله أعلم.

الرجوع والمطالبة، لأن الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك، بخلاف ما لو تزوجته مجبوراً أو عنيئاً فإنه لا مقال لها في ذلك لِتَوَطَّنِ النفس على ذلك.

قلت : وَذِكْرُ هذه المسألة هنا فيما يظهر ليس مناسباً للقاعدة، فإنه ليس فيها ذكر سببٍ وشرطٍ وَقَعَ ذلك في الطرفين، والله أعلم، إلا أن يقال :

وقَعَ الإسقاط للوطءِ بَعْدَ ثبوتِ سببه وهو النكاح، وَقَبْلَ شَرْطِهِ وهو التمكين، ومثل هذا إذا أَسْقَطَتِ المرأة نفقتها فلها المطالبة عند أصحابنا، مع أنه إسقاط بَعْدَ السبب الذي هو النكاح، وَقَبْلَ الشَّرْطِ الذي هو التمكين (3) وقد يقال : ويمكن أن يقال هنا : ما كان لها المطالبة إلا لإسقاطها قبل سببه، وذلك التمكين، وهو كإسقاط الشفعة قبل بيع الشريك، والأوَّلُ أظهر. (40)

(39) قال القرافي هنا متوسعا في المسألة : أو يقال : السبب هو التمكين خاصة، وما وجد في المستقبل عند الإسقاط في الحال، فقد أسقطت النفقة قبل سببها، فيكون كإسقاط الشفعة قبل بيع الشريك، والأوَّلُ عندي أظهر، وإسقاط اعتبار العصمة بالكلية لا يتَّجِه، فإن التمكين بدون العصمة موجود في الأجنبية ولا يوجب نفقة، والأحسن أن يُقال : هو من ذلك، غير أنه يشق على الطباع ترك النفقات، فلم يَعتَبِر صاحب الشرع الإسقاط، لطفًا بالنساء، لا سيما مع ضعف عقولهن.

وعلى التعليلين يشكّل بما إذا تزوجته وهي تعلم بفقره، قال مالك : ليس لها طلب فراقه بعد ذلك، مع أنه بَعْدَ العقد وقبل التمكين. والفرق أن المرأة إذا تزوجت بمن تعلم بفقره، فقد سكنت نفسها سكوناً كلياً، فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك، كما إذا تزوجته مجبوراً أو عنيئاً فلا مطالبة لها، لفرط سكون نفسها.

(40) قال ابن الشاط معلقاً على هذا الكلام عند القرافي في هذه المسألة : ما قاله فيها ظاهر، ومسا اختاره هو المختار، وما اعتذر به عن المذهب ظاهر. وما فرّق به بين المسألة وبين ما إذا تزوجته، عالمة بفقره ظاهر أيضاً، وكذلك ما قاله في مسألة إسقاط المرأة حقها في الوطاء ظاهر.

نقرر فيها الفرق بين اللزوم الجزئي واللزوم الكلي، فنقول :

لاشك أنه إذا لزم شيء شيئاً، قد يكون لزوماً جزئياً، وقد يكون لزوماً كلياً. ثم اللزوم الكلي على قسمين : أحدهما أن يكون كلياً عاماً لا بحسب شخص، والثاني أن يكون بحسب شخص. فالأول كقولنا : العشرة تلزمها الزوجية، إذ ما من حالة تُفرض ولا زمان ولا تقدير يُقدر من التقادير الممكنة إلا والزوجية في ذلك لازمة للعشرة.

والقسم الثاني كقولنا : كلما كان زيد يكتب فهو يُحرِّك يده، أي ما من حالة تُفرض، ولا زمانٍ يشار إليه، وزيدٌ يكتب، إلا وهو يحرك يده في تلك الحالة باللزوم بين كتابته وحركة يده في كل الأحوال والأزمان، والشخص واحد. وأما اللزوم الجزئي فهو لزوم الشيء للشيء في بعض الأحوال دون بعض، أو في بعض الأزمنة دون بعض.

وسأل بعض الفضلاء سؤالا عن قول الفقهاء : إن الطهارة الكبرى إذا حصلتُ أغتت عن الوضوء، فقال : أنتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للكبرى، والقاعدة أن انتفاء اللازم يلزم منه انتفاء الملزوم، فيلزمكم متى انتقض وضوؤه أن يعيد غسله، وهذا خلاف الإجماع، أو تقولوا : هذه القاعدة باطلة، وهذا الآخر أيضا باطل فلا سبيل للزوم الصغرى للكبرى.

والجواب أن نقول : اللزوم بين الطهارة الصغرى والكبرى جزئي لا كلي، فليس يلزم الوضوء للغسل دائما، بل ابتداءً فقط، والدوامٌ مشروط بعدم طريان (41) هي موضوع الفرق الثالث والأربعين بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي. ج 1. ص 223. قال القرافي رحمه الله في أوله : وضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعا في جميع الأحوال والأزمنة، وعلى جميع التقادير الممكنة، كلزوم الزوجية للعشرة، واللزوم الجزئي هو لزوم الشيء للشيء في بعض الأحوال دون بعض، أو في بعض الأزمنة دون بعض، ويتضح ذلك بسؤال ذكره بعض الفقهاء... الخ. وهذا الفرق لم يعلق عليه الفقيه ابن الشاطب بشيء من كلامه مما يدل على أن جميع ما جاء فيه عند القرافي صحيح ظاهر، والله أعلم.

الناقص، فانتفاء الطهارة الصغرى حالة الناقض لا يَقْدَحُ في بقاء الطهارة الكبرى، فإن انتفاء ما ليسَ بلازم لا يلزم منه شيء، ولا أحد ممَّن يقول بهذا القول قال ببقاء (42) الطهارة الكبرى دون الصغرى في هذه الحالة التي هي حالة اللزوم، وإنما قال به في الحالة التي ليست بلازمة، والقول بأنه يلزم من عدم اللزوم عدم الملزوم إنما هو حيث يكون الملزوم عاما أو خاصا، أما في الصورة التي لم يُقَضَ فيها باللزوم فلا.

القاعدة الحادية عشرة (43)

في الفرق بين الشك في السبب وبين السبب في الشك.

أشكل الفرق على بعض الفضلاء حتى قال : النظر الأول الذي به يحصل العلم بوجود الصانع يصح التقربُ به، وهو خلافُ ما عليه الناس، وقال : كيف ينكره الناس وقد وجد التقرب بالمشكوك فيه في عدة صور :

فمنها من شك هل صلى أم لا، فإنه يجب عليه أن يصلي، وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها، وكذلك من نسي صلاة من خمس لا يعرف عينها فإنه ينوي التقرب بكل واحدة من الخمس مع شكه في وجوبها عليه، ومثل هذا كثير.

(42) في نسخة ح : تبقى (بصيغة الفعل المضارع).

(43) هي موضوع الفرق الرابع والأربعين بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك، ج. 1. ص 225.

قال عنه القرافي — رحمه الله — في أوله : أشكل هذا الفرق على جمع من الفضلاء، وانبنى على عدم تحرير هذا الفرق الإشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الإجماع فيها، فعمد إلى النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع وقال : يمكن فيه نية التقرب، مع انعقاد الإجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاه الفقهاء في كتبهم، فأنكر الإجماع وقال : كيف يحكي الإجماع في تعذر هذا وهو واقع في عدة صور، فإن غاية هذا الناظر (في الكون قبل أن ينظر)، أن يجوز أن يكون له صانع وألا يكون، وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وألا يكون، وهذا لا يمنع قصد التقرب، بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى أم لا، فإنه يجب عليه أن يصلي، وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها... الخ.

والجواب أن الشارع شرع الأحكام وشرع لها أسباباً، وجعل من جملة ما شرعه من الأسباب الشك، فشرعه في عدة من الصور حيث شاء.

فإذا شك هل هي الشاة المذكاة أو الميتة حرمتاً معاً، وإذا شك في الاجنبية وأختيه من الرضاع حرمتاً معاً، وسبب التحريم هو الشك، وكذلك قد يكون الشك سبب الوجوب، والمتقرب في مثل هذه الصورة جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى، وسبب الوجوب الذي هو الشك، والواجب الذي هو الفعل، ودليل الوجوب الذي هو الإجماع أو غيره من الأدلة. وفي صورة النظر لا شيء منها معلوم، بل الجميع مجهول مشكوك فيه، فالشك في السبب كما هو في هذه الصورة التي ذكرنا لا يمنع من التقرب (44).

ثم إذا تبين الفرق فلا نقول: إن صاحب الشرع جعل الشك سبباً مطلقاً، بل نصبه مرةً سبباً، وفي صور صور يُلغيه ولا يُعتبره، وفي صور وقع الخلاف فيها بين العلماء، هل يُلغى ذلك الشك أو يُعتبر، فاعتبار الشك كما قدمنا، وإلغاؤه كمن شك هل طلق أم لا، فيلغيه ولا شئ عليه، وكمن شك هل سها في صلاته أم لا، فيلغيه. والمختلف فيه كمن شك هل أحدث أو لا؟ اعتبره مالك دون الشافعي، ومن شك هل طلق ثلاثاً أم لا (45)؟ ألزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعي، ومن حلف يميناً وشك ما هي؟ ألزمه مالك رحمه الله جميع الأيمان فقد صار الشك ثلاثة أقسام، ثم يتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل.

المسألة الأولى، قال بعض العلماء: إذا نسي صلاة من خمس فإنه يصلي

(44) عبارة الشيخ القرافي رحمه الله في هذه الفقرة: «فالشك في السبب غير السبب في الشك، فالأول يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم، والثاني لا يمنع التقرب ويتقرر معه الأحكام كما رأيت في هذه النظائر. فاندفع سؤال هذا السائل، وصح الإجماع ونقل العلماء فيه، وما أوردّه عليه من النقوض لا يرد... الخ.

(45) عبارة القرافي: هل طلق ثلاثاً أم اثنتين؟

خَمْساً، وتصح نيته مع الترداد، (46) والقاعدة أن النية لا تصح مع الترداد، واستثنيَتْ هذه الصورة لتعذر الجزم بالنية فيها، وليس الأمر كذلك، بل الشك الذي معه أوجب أن يصليَ خمساً، وكذلك من شك في جهة الكعبة، إذا أوجبنا عليه أربع صلواتٍ فقد جزمنا بوجوب الأربع، ولا تَرُدُّ في هذه الأشياء.

المسألة الثانية. من شك في صلاته فلم يذِرْ كَمْ صَلَّى أثلثاً أم أربعاً؟ يجعلها ثلاثاً ويصليَ ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام، مع أن القاعدة أن من شك هل سها أم لا، لا شيء عليه (47) وقد يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون، فكيف يسجد؟ مع أنه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا، لا يسجد فتشكّل هذه المسألة (48). ثم كيف يصلي هذه الرابعة ولا بد فيها من تجديد النية، فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها؟، ويجوز أن تكون مُحَرَّمَةٌ خامسة، وأن تكون واجبة رابعة، ومع التردد لا جزم.

والجواب أن الشرع جعل الشك سبباً لركعة وسجدتين فلا ترداد، وعلى هذا، سببُ السجود الزيادة والنقص. والشك، لا ما يقوله الفقهاء من النقص

(46) هذا في النسختين : ع، ح : مع الترداد، وعند القرافي : مع التردد، وهو المصدر القياسي للفعل الخماسي : تَرَدَّدَ، مثل تكرم وتعلم تكراً وتعلماً، بضم الحرف الرابع في المصدر.

وفي ذلك بقول ابن مالك في ألفيته الشهيرة، وهو يتكلم عن مصادر الأفعال غير الثلاثية :

وغيرُ ذي ثلاثة مقيسُ مَصْدَرُهُ كَقُدْسِ التَّقْدِيسِ
وزكّه تزكيةً وأجْمَلًا إجمَالٌ مَنْ تَجَمَّلًا تَجَمَّلًا

على أنه قد يرد سماعاً على وزن تفعال مثل، تَجَوَّلَ تَجَوُّلاً وتَجَوَّلَ تَجَوُّلاً إلخ.. وفي ضم الحرف الرابع من مصدر الفعل الخماسي يقول ابن مالك في ألفيته.

..... وَضُمَّ مَا يَرْبَعُ فِي أَمْثَالِ قَدْ تَلَمَّمَا

(47) عبارة القرافي : لا سجود عليه.

(48) قال القرافي رحمه الله : « ولقد ذكرت هذا الإشكال لجماعة من الفضلاء الأعيان، فلم يجدوا عنه جواباً... إلخ، ثم ذكر الجواب كما أورده الشيخ البقوري هنا.

والزيادة فقط(49). وهذا يظهر الفرق بين الشك في السهو وبين الشك في العدد، فالأول شك في السبب، فلا شيء يترتب عليه، والثاني سبب في الشك. (50)

المسألة الثالثة، وقع في بعض تعاليق المذهب أن رجلاً توضأ الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد،(51) ثم أحدث، فتوضأ مرة العشاء، ثم تيقن أنه ترك مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدري أيهما هو

فسأل العلماء، فقالوا له : يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس، فذهب ليفعل ذلك فنسي مسح رأسه وصلّى الصلوات الخمس، ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأل أولاً، فقال له : إذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها، فأشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا : الشك موجود في الحالتين، فكيف أمر أولاً بإعادة الصلوات كلها وفي ثاني حال أمر بإعادة العشاء وحدها ؟!

والجواب أن المسح المذكور إن كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد أن إستفتى أولاً، فبرئت الذمة منها، وإن كان من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوئه الأول، فعلى التقديرين برئت الذمة ولم يبق إلا الشك في العشاء، فعلى تقدير أن يكون المسح نسي من وضوئها فيكون ثابتاً في (49) قال القرافي : «وهذا الثالث (أي الشك) قل أن يتفطن له فتأمل، ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره، وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو، وبين الشك في العدد... الخ، ما قاله القرافي، والبقوري رحمهما الله.

(50) زاد القرافي هنا قوله : بمعنى أن الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية، فذكرته بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه وبين الأول طرداً وعكساً.

(51) أصل أداء الصلوات الخمس وأربع صلوات منها بوضوء واحد لمن استطاع أن يمسك الوضوء لوقت طويل هو الحديث الصحيح الذي أخرجه كثير من أئمة الحديث عن سلمان بن بريدة عن أبيه أن النبي ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد ومسح على خفيه، فقال له عمر : لقد صنعت اليوم شيئاً لم تكن تصنعه، قال : عمداً صنعته يا عمر» اي للتشريع وللبيان. وفي معناه أيضاً حديث أنس، قال : كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة، قلت : كيف كنتم تصنعون ؟ قال : يجزئ أحدنا الوضوء ما لم يُحدث» رواه بعض أئمة الحديث. فالتوضؤ يحق له أن يصلي الصلوات الفرائض بوضوء واحد، كالظهر والعصر والمغرب والعشاء، وهذا لا يتناقض مع استحباب تجديد الوضوء لكل صلاة فريضة.

ذَمَّتِهِ، لأنه إنما صلى العشاء بوضوءٍ واحدٍ، أما غيرها من الصلوات فقد صَلَّيْتُ بوضوءَيْنِ : إمَّا بالأول وإما بالثاني، بخلاف العشاء، ولذلك اختلف جواب المفتي قبل الإعادة وبَعْدَهَا، وبالله التوفيق.

القاعدة الثانية عشرة (52)

نقرر فيها الفرق بين المعاني الفعلية والمعاني الحُكْمِيَّة فنقول أولاً :

المراد بالمعنى الفِعْلِي ما وُجِدَ في زمان وجوده دون زَمَانِ عَدَمِهِ كالإيمان والإخلاص حال حضور ذلك بالقلب لا حال غفلة القلب عنهما.

والحُكْمِي حكم صاحب الشرع على فاعله بأنه من أهل ذلك الوصف دائماً حتى بلائس ضده وإن غفل عنه. فالمعنى الفِعْلِي موجود للكافر حال كفره، والحكمي بحسبه هو له في الدار الآخرة، فإنه بعد الموت لا يصحُّ الكفر الفِعْلِي إذا أيقن بالحق في الدار الآخرة، ولكنَّه له الحكمي، وكذلك له الحكمي في الدنيا حال غفلته عن ذلك وعن ضده، وكذلك النية في أوَّل الصلاة هي معنى فعلي، لأنها — حينئذ موجودة بالفعل، وفي أثناء الصلاة إذا غفل عنها هي موجودة حكماً، والحُكْمِيَّات على هذا فرغٌ للفعليات.

قال : وهنَا خمسُ مَسْأَلَاتٍ :

المسألة الأولى، مَنْ ذَهَبَ عَقْلُهُ عند الموت حتَّى لم ينطق بالشهادة حينئذ ولا يعقل مقتضى ذلك، هو مومن حكماً إن كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ الإِيمَانُ الفِعْلِي ولم

(52) هي موضوع الفرق الرابع والثلاثين بين قاعدة المعاني الفعلية، والمعاني الحُكْمِيَّة. ج 1. ص 200. قال في أوله القرافي رحمه الله، وتحريره أنه ما من معنى مامور به في الشريعة ولا منهي عنه إلا وهو منقسم إلى فعلي وحُكْمِي... ثم أخذ في تبين كل منهما كما أوردته البقوري رحمه الله. وعلق الفقيه ابن الشاط على هذا الفرق عند القرافي بقوله : ما قاله فيه صحيح.

يلحقه نقيضه إلى تلك الحالة، (53) وكذلك من كان به الكفر الفعلي ولم يلحقه نقيضه فمات غائبا عن ذلك، فهو على الكفر حكماً.

المسألة الثانية، إذا سها عن السجدة في الأولى والركوع في الثانية، فلا يضاف سجود الثانية لركوع الأولى إلا أن يقصد ذلك، ولا تكفيه النية الفعلية المقارنة لأول الصلاة، بسبب أن النية الحكيمة فرغ الفعلية، ولم تكن الفعلية متناولة (54) للصلاة المرقعة، فلا تكون النية الحكيمة التي هي تابعة لها متناولة لها (55)، والصلاة لابد فيها من النية، فلا بد من تجديد النية في هذه القضية، وإلا لم يجز ذلك.

المسألة الثالثة، إذا نسي سجدة من الأولى ثم ذكر في آخر صلاته فإنه يقوم إلى ركعة خامسة يجعلها عوض الأولى، ولا بد لهذه الركعة من نية سجدة، لما قلناه في المسألة قبل هذه حرفاً بحرف.

المسألة الرابعة، قال مالك في المدونة : إن بقيت رجلاه من وضوئه فخاض بهما نهما فدلكنهما فيه بيده ولم ينو به تمام وضوئه لم يجزه حتى ينويه.

قال شهاب الدين : وسبب ذلك أن النية الفعلية الأولى لم تتناول إلا الوضوء العادي، وليس غسل الرجلين على تلك الحالة من العادة المعلومة في الوضوء، فإذا لم تكن النية الفعلية فالحكيمة التي هي فرع لها يجب أن تكون متتفية كما مر فيما تقدم.

(53) عبارة الإمام القرافي في أول هذه المسألة وافية، وهي قوله : ومن خرس لسانه عند الموت، وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا أحضر الإيمان بقلبه ومات على تلك الحال مات مومناً، ولا يضره عدم الإيمان الفعلي عند الموت.. الخ. وهذا من فضل الله ورحمته بعباده المؤمنين (54) في نسخة ح : مشاركة، والصواب الأولى، وهي ما يؤخذ من عبارة القرافي هنا بقوله : «والنية الفعلية الأولى إنما تناولت الفعل الشرعي لا بوصف كونه مرقعاً، بل على مجاري العادة في الأكثر». (55) في النسختين ع. وح. عدم الإتيان بخبر الفعل الناقص تكون، ولعل المؤلف اعتبرها تامة تكتفي بالرفوع على أنه فاعل، وحينئذ فمعناها توجد (بالبناء المجهول، كما هو شأن تفسير كان الناقصة بالفعل الماضي (وجد) مبنيًا للمجهول، أو لعل ذلك سهو من الناسخ، فيكون الخبر مستفاداً من الجملة الأولى قبل هذه، وكذلك من كلام القرافي في المسألة، فليتأمل.

المسألة الخامسة، رَفَضَ النية في أثناء العبادة، فيه قولان، هل يُؤثر أم لا ؟
فإن قلنا بعدم التأثير فلا كلام، وإن قلنا : يؤثر، (56) فوجهه أن هذه النية التي
حصل بها الرفع وهي العزم على ترك العبادة، لو قارنت النية الفعلية الكائنة أول
العبادة لضادتها، فكذلك الحكمية هي مضادة لها. (57)

القاعدة الثالثة عشرة (58)

نقرر فيها الفرق بين رفع الواقعات وتقدير ارتفاعها بأن نقول :

معنى رفع الواقع ممتنع عقلا، من حيث إن ما وقع في زمانٍ ماضٍ لا يصح
في زمان متأخر عنه أن يرفع ذلك الواقع الذي مضى. ومعنى تقدير ارتفاع الواقع
أن يكون الشيء موجوداً فيعطاه حكم المعدوم، وهذا من حيث الشرع، وهذا
صحيح غير مُحالٍ، فظهر الفرق.

(56) كذا في نسخة ح. وفي نسخة ع، تؤثر، والصواب الأولى (يؤثر بالياء، باعتبار الضمير يعود على
رفض النية لا على النية نفسها، لأن رفضها اثناء الشروع في العبادة هو محط السؤال والخلاف،
وهو ما عند القرافي في هذه الجملة.

(57) وقد علق ابن الشاط على هذه المسائل بقوله في أول تعليقه على هذا الفرق : ما قاله فيه صحيح،
غير أنه في المسائل الثانية والثالثة والرابعة، لقائل أن يقول : إن من نوى الصلاة فإن نيته تتضمن
إصلاحها إن احتاجت إليه، لكنني لا أذكره الآن من قول الفقهاء، والصحيح ما قاله في ذلك،
والله أعلم. اهـ.

(58) هي موضوع الفرق السادس والخمسين بين قاعدة رفع الواقعات، وبين قاعدة تقدير ارتفاعها،
ج. 2، ص 26.

قال شهاب الدين القرافي في أوله : هاتان القاعدتان تلتبسان على كثير من الفقهاء الفضلاء، مع
أن القاعدة الأولى قاعدة امتناع واستحالة عقلية، لا سبيل إلى أن يقع شيء منها في الشريعة،
والقاعدة الثانية واقعة في الشريعة في مواقع الاجماع ومواقع الخلاف.

قال : « ولقد حضرت يوماً في مجلس، فيه فاضلان كبيران من الشافعية، فقال أحدهما للآخر :
ما معنى قول العلماء : الرد بالعيب رفع للعقد، من أصله او من حينه، قولان، أما من حينه
فمستلم معقول، وأما من أصله فغير معقول، بسبب أن العقد واقع في نفسه، وهو من جملة ما
تضمنه الزمان الماضي، والقاعدة العقلية أن رفع الواقع محال، وإخراج ما تضمنه الزمان الماضي

قلت : لأخفاء أن رَفَعَ الواقع إذا فُسِّرَ بما قاله فهو محال، ولكنه الذي يَسْبِقُ إلى الفهم في الرَّفْعِ، كما يقال في النَّسْخِ : إنه رَفَعُ ما هو ذلك، بل الذي يُرْفَعُ اتصال ذلك الحكم بحسب الأزمنة، ولا استحالة في هذا.

قال شهاب الدين رحمه الله : وأوضَّح هذا بذكر مسائل.

المسألة الأولى، العيبُ إذا وُجِدَ بالسلعة فكان ذلك موجباً للرد، هل هو رَفَعٌ للعقد من أصله أو من حينه ؟، قولان : من حينه لا إشكال فيه، من أصله ربّما يقال : هذا رفع الواقع، وذاك محال، فيقال : ليسَ هذا من رفع الواقع، وإنما هو من باب تقدير ارتفاع الواقع، إذ لاشك في حصول عقد البيع، فإذا قلنا : من حين أصل الشراء فمعناه تقديرُ الشرع لذلك العقد بعد ظهور العيب كالعدم، فالأمة إن كانت هي المبيعة، وهي قد كانت بحمَلٍ، إذا كان القيام بالعيب بعد الوضع، إن قلنا : من حينه فالولد للمشتري، وإن قلنا : من أصله فالولد للبائع، ولا شيء للمشتري، وكذا الحال في العَلَلِ وسائر المنافع.

= مُحَال، فما معنى قولهم إنه رَفَعُ للعقد من أصله ؟ قال له الآخرُ : معنى ذلك أنه يرجع إلى رفع آثاره دون نفس العقد، فقال له : الآثار والأحكام هي أيضا واقعة من جملة الواقعات، وقد تضمنها أيضا الزمان الماضي كسائر الماضيات، فيستحيل رفعها كالعقد، ويمتنع إخراجها من الزمان الماضي كسائر الماضيات، فقال له الآخر : هذا السؤال يرد على مثلي !؟ وأظهر الغضب والنفور، لقلقه وقوة السؤال، وافتراقا عن غير جواب، وما سبب ذلك إلا الجهل بهذا الفرق، وها أنا أوضحه لك بذكر مسائل اربع» : إلى آخر كلامه هنا.

وإيراد مثل هذه المحاور والمناظرة بين العلماء، وذكرها في هذا المقام مع اختصار البقوري لها يعطي ضوءاً كاشفاً عن هذا الفرق بين القاعدتين المذكورتين فيه، وعن أهمية كتاب الفروق ومكانته عند العلماء في تذليل كثير من الإشكالات والاجابة عن كثير من المسائل الشرعية في الفروع الفقهية. وقد علق الفقيه المحقق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله :

جميع ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير قوله بتقدير الملك للمعتق عنه، فإنه وإن كان التقدير ممّا ثبت له حكم في مواضع فإنه لا حاجة في هذه المسألة إليه، ولا دليل عليه، وغير قوله بتقدير ملك الدية في قتل الخطأ فإنه ليس موضع تقدير الملك، أعني بعد إنفاذ المقاتل وقبل زهوق الروح، بل هو موضع تحقيق للملك، والله أعلم.

اهـ.

قلت : قد مضى في القاعدة الأولى أن كلامه على قاعدة التقدير لم يتم،
وكلامه هنا ليس إلا إحالة على ذلك. (59)

المسألة الثانية، رفض النية في العبادة، فيها قولان، والمشهور في الصلاة
والصوم صحة الرفض، وفي الحج والوضوء عدم الرفض. (60)

قال شهاب الدين رحمه الله : وذلك من باب التقديرات الشرعية لا من
باب رفع الواقع، فلا إحالة فيه.

قلت : قد مضى في القاعدة التي قبل هذه أن ذلك الرفض هو رفع النية
الحكمية لا الفعلية، من حيث إنه لو قُدِّرَ هذا الرفض من النية الفعلية لصادَّتْها
وأبطلتها، فإذا كانت مع الأصل هكذا فمع الحكمي الذي هو فرعٌ أولى أن
تضادّه، وعلى هذا فلا تقدير.

قال شهاب الدين — رحمه الله : فإت قلت : وأي دليل في الشريعة
يقتضي تمكُّن المكلف من هذا التقدير وأن هذا التقدير يتحقق؟، ولو صح ذلك
لتمكَّن المكلف من إسقاط جميع أعماله الحسنة والقبیحة في الزمان الماضي بطريق
التقدير والقصد إليه، دون أن يأتي بكفر، وكذلك يقصدُ جميع أعماله السيئة من
زنى وغيره ممَّا تقدم فيستريح من مؤاخذتها، وذلك كله غير متقرر، بل المتقرر في
الشريعة أن عدم اعتبار ما وقع في الزمان الماضي متوقف على أسباب غير الرفض،
كالاسلام يهدم ما قبله، والهجرة والتوبة والحج، وعكسها في الأعمال الصالحة
تُبطلها الردة، والنصوص دلَّت على اعتبار ما ذكرناه، وأمَّا الرفض فما نعلم فيه دليلاً
شريعياً يقتضي اعتباره، ثم قال : هذا سؤال قوي، والأفضل الاعتراف به.
(59) التقديرات كما قال القرافي هي : إعطاء الموجود حكم المعلوم، وإعطاء المعلوم حكم الموجود، وهي
من قواعد الشرع.

(60) قال القرافي : وذلك كله من المشكلات، فإن النية وقعت، وكذلك العبادة، فكيف يصح رفع
الواقع، وكيف يصح القصد إلى المستحيل؟ والجواب أن ذلك من باب التقديرات الشرعية، بمعنى
أن صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادة في حكم مالم يوجد، لا أنه يبطل وجودها
المندرج في الزمن الماضي، بل يُجرى عليها الآن حكم عبادةٍ أخرى لم توجد قط.

قلت : وكذلك قاعدة التقدير، عدّم الاعتراف بها أولى من القول بها، ولا دليل يوجد عليها في الشريعة دلالةً قويّةً، كما الامر في الرفض، فلا يُعترف بواحد منهما.

ثم لقائل أن يقول بعد هذا الفرق بين قاعدة التقدير وقاعدة الرفض حتّى يصح القول بالرفض ولا يصح القول بقاعدة التقدير : إنه وجد دليل عقلي امتزج بدليل شرعي يمنع من اعتبار النية التي رفضت ويُعتبر الرفض، وهذا كما تقرر عن قريب، من المضادة، وقاعدة التقدير ما وُجد دليل مركّب من الشرع والعقل، ولا شرعيّ مجرد يدل عليها، فلا نقول بها، والله أعلم.

المسألة الثالثة : إذا قال لامرأته : إن قدم زيدٌ آخر الشهر فأنت طالق من أوله، فهي مباحة الوطاء بالإجماع إلى قدوم زيد، فإذا قدم زيد آخر الشهر، هل تطلق من الآن أو من أول الشهر — وهذا الذي يراه ابن يونس من أصحابنا، فرفع الإباحة الكائنة في وسط الشهر، وقد كانت واقعة، فيؤدي إلى رفع الواقع وهو محال، فقال شهاب الدين رحمه الله : هو من باب التقدير الشرعي، بمعنى تقدير أن تلك الإباحة في حكم العدم، لا أنا نعتقد أنها ارتفعت في الزمان الماضي.

قلت : وكيف يُقدّر ذلك، والوجود على خلافه ؟ والحكم الشرعي على ذلك الحسب، فإنه قد قلنا : إن وطأها كان مباحاً شرعاً، فكيف يكون حراماً — شرعاً — بالتقدير، وقد مضى ما في هذا أول قاعدة، والله أعلم.

ثم ذكر شهاب الدين مسألة العتق عن الغير، والكلام فيها قد تقدم، وهذا الذي مضى لنا الآن من قبيله ومن الرد عليه، فلا فائدة في ذكر ما ذكره من مسألة العتق عن الغير.

نقرر فيها الفرق بين المشقة المسقطة للعبادة وبين التي لا تسقطها،
فقول :

المشاقُّ قسمان، أحدهما لا تنفك عنه العبادة كبرد الماء في الوضوء، وألم الجوع في الصوم، فهذا لا يُسقط شيئاً، لأن الأحكام مقررة على التزام هذا.

القسم الثاني ما تنفك عنه العبادة وهو ثلاثة أنواع : في الرتبة العليا كالخوف على النفوس وعلى الاعضاء والمنافع، فهذا يوجب التخفيف، وفي الرتبة الدنيا فلا يوجب تخفيفاً، والرتبة الوسطى ما قرب منها للعليا جرى مجراها، وما قرب منها للدنيا جرى مجراها، لذلك فلا يوجب شيئاً.

ثم إن المشقة في الاعتبار أو الإلغاء لها تختلف باختلاف رتب العبادات، فالمهم يشترط في إسقاطه أشد المشاق وأعمها، وما لم يعظم يؤثر في إسقاطه المشاق الخفيفة.

ثم ضابط المشقة المؤثرة من غيرها أن يُنظر، فإن ورد شيء من الشرع اعتبر، وإن لم يرد شيء من ذلك يتعين تحديده بتقريب من حيث قواعد الشرع، وذلك بأن يبحث عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة، فإن وجدها بنص أو إجماع

(61) هي موضوع الفرق الرابع عشر بين القاعدتين المذكورتين : ج 1. ص 118.

قال ابن الشاط معلقاً على القسم الأول :

قلت : التكليف بعينه مشقة، لأنه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه، وهو أمر نسبي، وهذا الاعتبار سمي تكليفاً، وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الإباحة، ثم يختص غيرها بمشاق بدنية، وبعض تلك المشاق هو أعظم تلك المشاق كما في الجهاد الذي فيه بذل النفس، فبحسب ذلك انقسمت المشاق بالنسبة الى التكليف قسمن : قسم وقع التكليف بما يلزمه عادة أو في الغالب أو في النادر، وقسم لم يقع التكليف بما يلزمه. فالقسم الأول لا يؤثر، لأنه ينقض التكليف.

ثم قال الفقيه ابن الشاط عن القسم الثاني من المشاق التي تنفك عنها العبادة وعن أنواعه الثلاثة المذكورة : ما قاله القرافي في ذلك صحيح. اهـ.

او استدلال، حمل عليها مثلها أو أعلى، وإن كان أدنى لم يجعله مُسْقِطاً، وهذا كالتأذي بالقمل في الحج، فهو مبيح للحلق بحديث كعب بن عُجْرَةَ، (62) والسفرُ مبيح للفطر بالنص. وظاهرُ ما ذكرنا أنه لم يُعْتَبَر في قولنا : مشقة، مدلولُ مطلقِ هذا الإسم، بل تُفْرَق كما تقدم تقريره.

وليست المعاملات كذلك، إذا جاء فيها مطلقُ الألفاظ يحمل على أدنى ما يكون، كمن شرط الكتابة في العبد لا يلزم منه الفارة فيها (63) وما ذلك إلا لإظهار فضل الامور العبادية على الامور العادية. وأيضاً فإن القصد في الامور العادية رفع النزاع وما في بابها، والاكتفاء بذلك يُحصل ذلك، وغيره يُقَوِّيه ويُثْبِتُهُ. (64)

(62) نصّه في الصحيحين وغيرهما : عن كعب بن عُجْرَةَ رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرّ به زمن الحديبية وهو يُوقَدُ تحت قَدْرٍ له، والقملُ يتناثرُ على وجهه، فقال له : أذاك هَوَامٌ رأسيك ؟ قال : نعم، فقال له النبي ﷺ : إخلِقْ رأسك ثم اذْبَحْ شاةً تُسْكَأ، أوصُمْ ثلاثة أيام أو أطعم ثلاثة أصبعٍ من تمر على ستة مساكين، وفي رواية قال (أي كعب بن عُجْرَةَ) : في خاصة نزلت هذه الآية : «فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نُسْلِكِ»، وهي لكم عامّة. اهـ.

ومن القواعد المعلومة المقررة في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (63) الفارة : اسم فاعل من فَرَّه على وزن كَرَمَ، إذا مَهَرَ وَحَذَقَ في الشيء، وعبارة القرافي هنا : يكفي في هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج إلى المهارة فيها في تحقيق هذا الشرط. اهـ. ثم قال ابن الشاطب عن النوع الثالث الذي هو مشقة بين هذين النوعين : المشقة العليا، والمشقة الدنيا : هذا كلام ليس بالمستقيم... والصواب أن التقسيم ثلاثة أقسام أو ثلاثة أنواع : متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف، ومتفق على عدم اعتباره، ويختلف فيه.

(64) عبارة شهاب الدين القرافي هنا اظهر وأوسع حيث قال : سؤال آخر، ما لا ضابط له ولا تحديد وقع في الشرع على قسمين : قسم اقتصر فيه على أقل ما تصدق عليه تلك الحقيقة، والقسم الآخر ما وقع مسقطاً للعبادات لم يكتف الشرع بإسقاطها بمسمى تلك المشاق، بل لكل عبادة، مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في إسقاطها، فما الفرق بين العبادات والمعاملات ؟ فالجواب أن العبادات مشتملة على مصالح العبادة ومواهب ذي الجلال وسعادة الأبد، فلا يليق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة (سهولة) احتمالها، ولذلك كان تركُّ الترخيص في كثير من العبادات أولى، ولأن تعاطي العبادة مع المشقة أبلغ في إظهار الطواعية، وأبلغ في التقرب، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : أفضل العبادات أحمرها (أي اشقها)، وقال : أجرُك على قدر نصيبك (أي تعبك).

وذكر شهاب الدين — رحمه الله — هنا في هذا الفرق الكبائر والصغائر من حيث هذا الضابط بعد أن قال : من الناس من منع قِسْمَةَ المعاصي إلى كبائر وصغائر فقال : كل معصية كبيرة، ثم قال : وألحق صحة ذلك، فإن الله تعالى جعلها كذلك بقوله : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (65)، وقال : ﴿وَكُرَّةُ الْيَكْمِ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (66) فرتب المخالفة ثلاثة أقسام، الكفر، ويتلوه الفسق، وأدون ذلك العصيان.

وقال عليه الصلاة والسلام : «الكبائر سبع»، والقواعد تشهد لهذا، فإن ما عظمت مفسدته ينبغي أن يُسمى كبيرة، تخصيصاً له باسم يخصه.

وعلى هذا نقول : الكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها، فيكون ضابط ما تردُّ به الشهادة أن يُحفظ ما وردت به السنة أنه كبيرة، فيلحق به ما في معناه، وما قصر عنه من المفسدة لا يقدح في الشهادة. وكذلك أيضاً يُنظر إلى ما ثبت له من الشرع أنه صغيرة كالمقبلة، فما كان في معناها أثبت له حكم الصغيرة إلا أن يُصير عليها، ثم ينضبط الإصرار المصير للصغيرة كبيرة، قال بعض العلماء : متى حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة ما يوجب عدم الوثوق به في دينه، وإقدامه على الكذب في الشهادة، فاجعل ذلك قادحاً، وما لا فلا.

قالوا: وكذلك الأمور المباحة إذا حصل بها عدم الوثوق به في دينه قدحاً، وإلا فلا.

= وأما المعاملات فتحصل مصالحها التي بُدلت الأعاوض فيها بمسمى حقائق الشرع والشروط، بل التزام غير ذلك يؤدي إلى كثرة الخصام ونشر الفساد وإظهار العناد.
 قال : ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر، والفرق بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر، والفرق بين أعلى رتب الصغائر وأدنى رتب الكبائر.
 (65) سورة النساء، الآية 31.
 (66) سورة الحجرات : الآية 7

قلت : ذكر هنا شهاب الدين الكفر، وأطال الكلام فيه، ورأيت أن تأخيرهُ إلى قاعدته التي ذكر فيها أولى، وإنما صحَّ ذكر الكبائر هنا من حيث الضابط المذكور، فهي كالمثال لما ذكر أولاً، والله أعلم، وهو الموفق للصواب (67).

القاعدة الخامسة عشرة (68)

نقرر فيها الكلي والجزئي، والكل والجزء، ثم الحمل على الأجزاء أو الحمل على الجزئيات من حيث اعتبار الكل والكلي، فنقول :

الكلُّ يُستعمل مع الأجزاء، والكلي يستعمل مع الجزئي، فمثال الاول كعشرة، إذ هي كل، وما تحتها أجزاء لها. ومثال الثاني قولنا : الحيوان إنسان، (67) مما ذكره القرافي وهو يتحدث عن الفرق بين المعصية الصغيرة والكبيرة قوله :

«وهذه مواضع شاقة الضبط، عسيرة التحرير، وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتي عند حلول النوازل في الفتاوى والأقضية واعتبار حال الشهود في التجريح وعدمه. وأنا ألخص من ذلك ما تيسر، وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه، فحظي منه معرفة إشكاله، فإن معرفة الإشكال علم في نفسه، وفتح من الله تعالى، فأقول :

إن الكبيرة قد اختلف فيها، هل تختص ببعض الذنوب والمعاصي أم لا ؟ فقال : إمام الحرمين وغيره : إن كل معصية كبيرة، نظراً إلى من عصى، وكأنهم كرهوا أن تسمى معصية الله صغيرة، إجلالاً لله تعالى وتعظيماً لحدوده....، وقال جماعة : بل الذنوب متقسمة إلى صغائر وكبائر، وهذا هو الأظهر من جهة الكتاب والسنة والقواعد، فذكر قول الله تعالى : «وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان»، وقول النبي ﷺ : الكبائر سبع، وقال : وأما القواعد فلأن ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة، تخصيصاً له باسم يخصه، والصغيرة ما قلت مفسدتها، فيكون ضابط ما تُرد به الشهادة أن يُحفظ ما ورد في السنة أنه كبيرة، فيلحق به ما في معناه، و ما قصر عنه لا يقدح في الشهادة.

وعلق عليه الشيخ ابن الشاط بقوله : القواعد المستفادة من الكتاب والسنة تقتضي القطع بالتفاوت بين الذنوب في الذم والعقاب إن تَفَدَّ الوعيد، ثم قال ابن الشاط : وما قاله القرافي في ضابط ما تُرد به الشهادة، صحيح. اهـ.

(68) هي موضوع الفرق الحادي والعشرين بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى، وقاعدة الحمل على أول اجزائها، أو الكلية على جزئياته وهو العموم على الخصوص.. ج 1 ص 134.

قال القرافي رحمه الله في اوله : «وهذا المعنى قد التبس على جمع كثير من فقهاء المذهب وغيرهم، وهذا الموضوع أصله إطلاق وقع في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الاسم، هل يقتضي الاختصار على أوله ام لا ؟ قولان. فلما وقع هذا الاطلاق للأصوليين عمل جماعة من الفقهاء على تخريج الفروع عليه، على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة ولابد من قاعدتين :

والحيوانُ كليٌّ للانسان، والانسان جزئياً له، ثم هذا الجزئيُّ قد يكون كلياً باعتبار الاشخاص الذين تحته، وذلك زيد وعمرو وغير ذلك فإنها جزئيات له. فالجزئيُّ قسمان : الشخص، وهو جزئيُّ بإطلاق، والنوعُ جزئيُّ كليُّ باعتبارين كما تقدم، وهذا هو معنى قول العلماء : الجزئيُّ يقال على الشخص، وعلى كلِّ أحدٍ تحت أعمّ.

ثم الأولُ جزئيُّ عقلي، والثاني جزئيُّ إضافي. ويقولون أيضاً : اللفظ المفردُ إمّا أن يَمْنَعُ نفسُ تصور مفهومه من الشركة وهو الجزئيُّ، أو لا يَمْنَعُ وهو الكلي، وهذا بيان للجزئيِّ الحقيقي، والكلي هو المقابل له كما قلناه.

فاذا تقرر هذا قلنا : اللفظ الدال على الكل دالٌّ على أجزائه في الامر والثبوت من الخبر، بخلاف النهي، والنفي من الخبر، فإذا أوجب الله ركعتين فقد أوجب ركعة، وإذا أُخْبِرْنَا أن زيدا له نصاب فقد أُخْبِرْنَا أن عنده عشرة دنانير، وإذا نَهَى الله عن الصُّبْحِ أن تُصَلِّيَ ثلاثَ ركعاتٍ لم يَنْهَ عن ركعتين، وكذلك اذا قلنا : ليس عنده نصاب، لا يلزم أنه ليس عنده عشرة دنانير. والسبب في ذلك أن النفي والنهي جاء لإعدام الحقيقة، وعدم الحقيقة يتصور بفرد واحد من أجزائها، كما يتصور بجميع أفرادها، والامر والثبوت جاء لطلب الحقيقة وإيجادها، وإنما توجد بجميع اجزائها.

= الأولى تحقيق الجزئي ما هو، وله معنيان...، والثانية بيان الجزء، وهو الذي لا يَعْقَلُ إلا بالقياس الى كُلِّ، فالكل مقابل للجزء، والكلي مقابل للجزئي...، وها هنا قاعدة وهي أن اللفظ الدال على الكل دال على جزئه في الامر وخبر الثبوت، بخلاف النهي وخبر النفي، فإذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعةً، وإذا قلنا : عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير... الخ وقد علق الفقيه المحقق قاسم ابن الشاط رحمه الله على هذه القاعدة عند القرافي بقوله : ما قاله في هذه القاعدة غير صحيح، بل اللفظ الدال على الكل دال على جزئه مطلقاً، ثم قال ابن الشاط معلقاً على التمثيل بركعة وركعتين : «إن أراد، فقد أوجب ركعة منفردة فممنوع، وإن أراد فقد أوجب ركعة مقارنة لأخرى فمسلمٌ. اه.. وإن اراد فعنده عشرة دنانير منفردة فممنوع، وإن اراد فعنده عشرة دنانير مقترنة بأخرى فمسلمٌ. اه. وكلام شهاب الدين القرافي رحمه الله في هذه القاعدة يُعْطِي وضوحاً وبيانا أكثر لما عند الشيخ البقوري في اولها.

قلت : يشكل هذا بأن الركعة في الصبح هي ذات أجزاء اشتملت عليها كالقيام والركوع والسجود والقرآءة والدعاء، فيلزمُ أن يكون الكل من الأجزاء واجبا. ومعلومٌ أن الصلاة المحكوم عليها بالوجوب اشتملت على مفروض ومسنون وفضيلة. ثم اللفظ الدال على الكلّي، قال شهاب الدين، لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل، بل إنما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ. فإذا قلنا : في الدار جسم، لا يدل على أنه حيوان.

قلت : هذا الكلام في الجزئي والكلّي يظهر منه أن هذا بحسب الأمر والنهي، وبحسب الثبوت والنفي. وليس كذلك، فإنك إذا قلت : ليست في الدار حيوان فقد دلّ على أنه ليس فيه جميع الجزئيات، لأنه إذا انتفى الأعم انتفى الأخص، كما أنك إذا قلت : عنده نصاب، فقد أخبرت بأن عنده عشرة وخمسة وجميع الأجزاء. والذي يظهر لي منه أنه أراد أن دلالة اللفظ على الأجزاء تضمينية، وعلى الجزئيات لزومية، وكيف كانت فهي لفظية، وإنما الفرق من حيث إن دلالة اللزوم ما دلّ اللفظ عليها بالوضع وإنما دل عليها بالعقل. والوضعية هي المطابقة، والتضمينية مختلف فيها، قيل : هي عقلية، وقيل : وضعية(69).

== وقد سبق لنا اثناء الكلام على القاعدة الأولى من قواعد الخبر، تعليق في بيان الكل والجزء، والكلّي والجزئي، والكلية والجزئية يُبين ويوضح مدلولات هذه الكلمات ومصطلحاتها عند علماء الاصول والمنطق بما يجعلها جلية واضحة ومفهومة في هذا القاعدة أكثر.

(69) سبق تعريف كل منها عند علماء الاصول والمنطق، فدلالة المطابقة : هي دلالة اللفظ على تمام معناه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، ودلالة زيد على شخص معين او ذات معينة، ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة الانسان، على الحيوان فقط او على الناطق فقط، ودلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على امر خارج عن معناه، لازم له ذهنًا، كدلالة الأسد على الشجاعة.

وقد جمعها ناظم متن السلم في علم المنطق، الشيخ الأحضري رحمه الله فقال :
 دلالة اللفظ على ما وافقه يدعونها دلالة المطابقة
 وجزئه تضمناً وما لزم فهو التزام إن بعقل التزم

ثم قال شهاب الدين — رحمه الله —: إذا تقررت هذه القاعدة ظهر أن حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة اللفظ، لعدم دلالاته على غير هذا الجزئي، أما إذا حملنا الأمر على أقل الأجزاء فقد خالفنا اللفظ بأنه يدل على الجزئي الآخر، وما أتينا به. وهذا كقوله: أعتق رقبة، وصوموا رمضان، فلا بد في هذا الثاني من جميع الأجزاء، بخلاف الأول.

قال: وبهذه القاعدة يظهر بطلان قول من يُخرَجُ الخلافَ في غسل الذكر من المذي، هل يقتصر على الحشفة أم لا بد من جملته، لأنه اقتصارٌ على جزءٍ لا جزئي، وكذلك تخريجُ الخلاف في التيمم، هل هو إلى الكوعين أو المرفقين أو الإبطين. على هذه القاعدة لا يصح أيضاً، فإن الكوعَ جزئي، (70) وإنما يخرج عليها مثل قوله تعالى: «فإن أنستم منهم رشداً»، قال بعض العلماء: نَحْمَلُهُ على أدنى مراتب الرشد، وهو الرشد في المال خاصةً، قاله مالك رحمه الله، أو على أعلى مراتب الرشد، وهو الرشد في المال والدين، قاله الشافعي، مع أن الرشد بصيغة التنكير الدال على المعنى الأعم الذي لا يدل على جزئي خاص، فليس في حمله على أدنى الرتب مخالفةً البتة، بخلاف المثاليين الأولين. (71)

ومنها مسألة الحرام إذا قال: أنت علي حرام، هل يُحْمَلُ على الثلاث أو الواحدة؟ خلاف يصح تخريجه على هذه القاعدة، لأن قوله: حرام، مطلق يدل على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة، فأمكن حمله على أدناها وعلى أعلاها. (72)

(70) عبارة القرافي: فإن الكوع جزء اليد لا جزئي منها.

(71) علق الفقيه ابن الشاط على هذه المسألة بقوله: قلت: قوله: «مع أن الرشد ذكّر بصيغة التنكير الدال على المعنى الأعم، ليس بصحيح، بل صيغة التنكير دالة على المعنى المطلق، والمطلق ليس هو المعنى الأعم. بل هو المعنى الأخص المبهم غير المعين... اهـ.

(72) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسألة عند الإمام القرافي بقوله: قلت: قوله: «لأن قوله حرام، مطلق دال على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة فأمكن حمله على أعلاها أو على أدناها»، صحيح، وكذلك شأن المطلقات، وليست من القاعدة التي أرادها، لكن هنا أمر آخر هو سبب الخلاف وهو العرف في لفظة حرام، هل هو الثلاث أو الواحدة؟. اهـ.

«تنبیه».

ليس الخلاف في هذه القاعدة مطلقا في جميع فروعها، بل فروعها ثلاثة أقسام :

قسم أجمع الناس على الحمل على أعلى الرتب، وهو ما ورد من الأوامر بالتوحيد والإخلاص، وسلب النقائص، وما يُنسبُ الى الرب تعالى من التعظيم، فهذا القسم، الأمر فيه متعلق بأقصى غاياته الممكنة للعبد.

وقسم أجمع الناس على الحمل على أدنى الرتب فيه، وهو الأقارير، فإذا قال له : عندي دنائيرُ حمل على أقل الجمع وهو ثلاثة، وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف، لكون الاصل براءة الذمة فيقبل (73)، وليس الأصل إهمال جانب الربوبية، بل عكسه والقيام فيه بأكمل ما ينبغي. (74)

القسم الثالث مختلف فيه، وهو ما تقدّم من المسائل وما يشبّهها.

(73) عند القراني، «فيقبل تفسيره بأقل الرتب»، وذلك أظهر وأبين.

(74) عند القراني : وليس الاصل إهمال جانب الربوبية، بل تعظيمها (أي الربوبية)، والمبالغة في إجلال الله تعالى، لقوله تعالى : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»، فهذا الفرق بين القسمين.

في تقرير الدليل والحجة والفرق بينهما، ثم الفرق بين أدلة مشروعية الأحكام وأدلة وقوع الأحكام، فأقول :

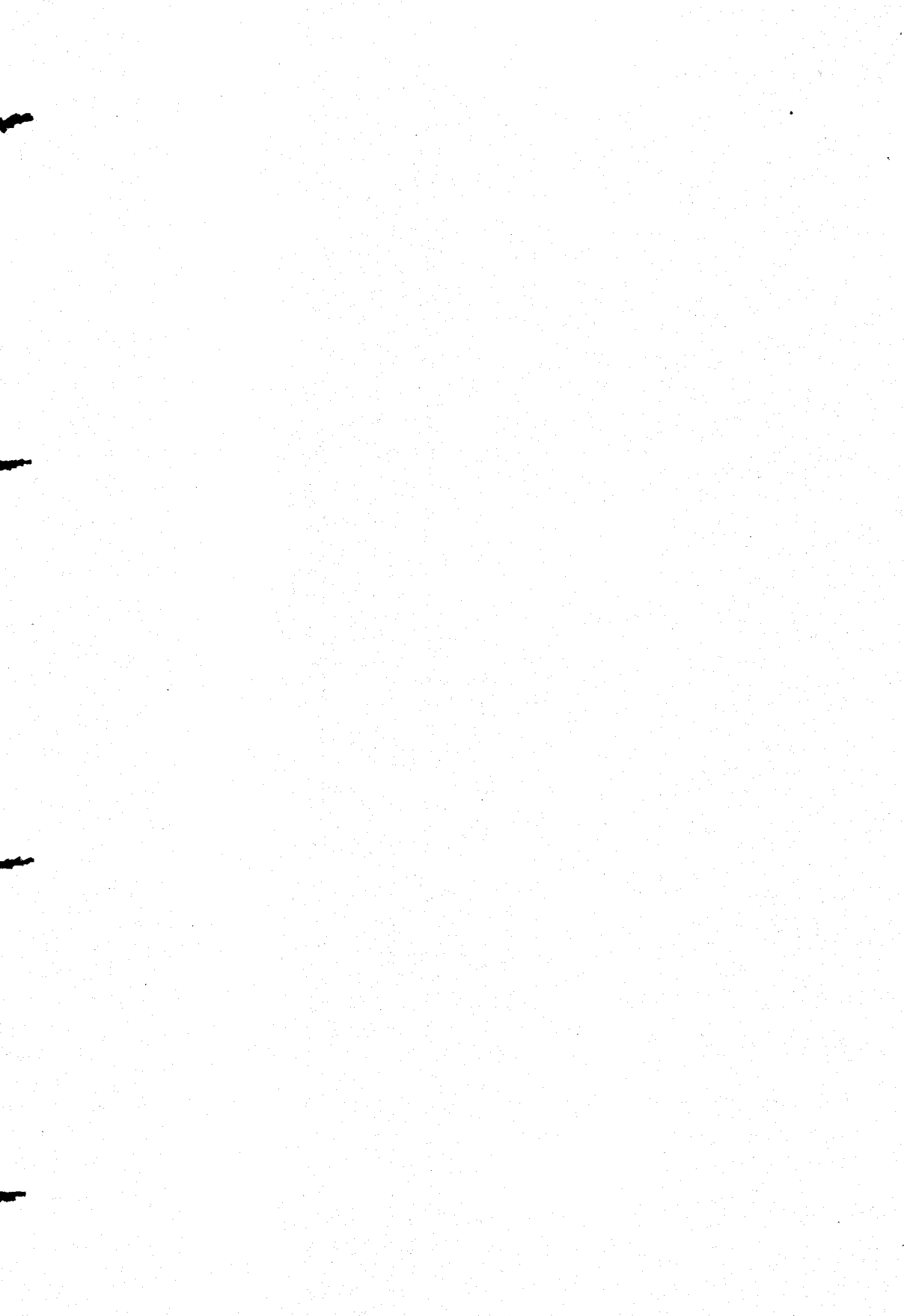
هُمَا من حيث العُرْفُ يختلفان، فيقالُ الدليلُ على ما يتوصل به الى المطلوبِ شرعاً، ويُقالُ الحجةُ على بعض ذلك وهو ما يقضي به الحكم، لقوله عليه الصلاة والسلام : «ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من صاحبه» (76)، وهو يرجع الى نحو عشرةٍ من الحجاج، فهي التي يقضي بها الحكم، وسياتي ذكرها على التفصيل في قاعدة من القواعد، وأدلة مشروعية الأحكام نحو عشرين، على خلافٍ في بعضها، كإجماع الخلفاء (الأربعة) وإجماع أهل المدينة، وأصلها المتفق عليه الكتاب والسنة والاجماع، وقد قررها الأصوليون في كتبهم.

(75) جمع الشيخ البقوري رحمه الله في هذه القاعدة الكلام على الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام، وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام، وعلى الفرق السابع عشر بين قاعدة الأدلة وقاعدة الحجاج. ج. 1. ص. 128—129. قال الامام القرافي رحمه الله في اول هذا الفرق : فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع، وهي نحو العشرين، وأدلة وقوع الاحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها، فأدلة مشروعيته : الكتاب، والسنة، والقياس والاجماع، والبراة الاصلية، واجماع اهل المدينة واجماع أهل الكوفة على رأي، والاستحسان، والاستصحاب، والعصمة، والأخذ بالأخف وفعل الصحابي الخ...

(76) ونصه كما أخرجه أئمة الحديث عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليركها، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، والشيخان في صحيحهما، وغيرهما من اصحاب السنن.

وقد يقال أيضاً الدليل على وقوع الأحكام، وهي المسماة بالأسباب كالزوال ورؤية الهلال، (77)، والأدلة على هذه تكون بآلة وبغير آلة، وهي لا تنحصر، ولا غاية لها كالاسطرلاب والميزان. ومن حيث إنه لا نهاية لها لم تكن هذه الأدلة تتوقف على نصب الشرع، وكذلك الشروط والموانع، وهي هذه الأشياء الثلاثة موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف، فالأدلة يعتمد عليها المجتهدون، والحجج يعتمد عليها الحكماء، والأسباب يعتمد عليها المكلفون، كرؤية الهلال والزوال، وما أشبه ذلك.

(77) عبارة القرافي في أول الكلام على هذا الفرق أظهر وأوضح كما سبق في التعليق قريباً، فقد قال : وأدلة وقوع الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها، وهي غير منحصرة، فالزوال مثلاً دليل مشروعته سبباً لوجوب الظهر قوله تعالى : «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم، الآلات الدالة عليه، وغير الآلات كالاسطرلاب والميزان ورُبُّع الدائرة... الخ، وبذلك يتضح كلام الشيخ البقوري هنا. وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند شهاب الدين القرافي في هذين الفرقين بقوله : ما قاله القرافي في الفرق السادس والسابع عشر صحيحاً، اهـ.



الاجتهاد :

وفيه خمس قواعد :

القاعدة الأولى (1)

نقرر فيها من يجوز له أن يفتي ومن لا يجوز له أن يفتي، فنقول :

المشتغل بالفقه، له أحوال :

الحالة الأولى أن يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه، فيه مُطلقات مقيّدة في غيره، وعمومات مخصوصات في غيره، فهذا حرامٌ على الانسان أن يفتي الناس بما فيه، إلا أن يعلم أن مسألة من مسائله عرّيت عن هذا وهي مستوفاة فيه، فيجوز له أن ينقلها لمن سأل عنها ولا يشبهُ بها غيرها، بل يذكرها إن كانت القضية هي هي، إذ الفروق كثيرة، وقد لا يعرفها.

الحالة الثانية، أن يكثر اشتغاله بالمطلقات والمقيّدات ويطلّع على تفاصيل المسائل في الشروحات والمطوّلات، ولكنه لا يعرف مدارك إمامه ومستنداته في فروعه ضبطاً متّقناً، بل سمعاً من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشايخ، فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه، أتباعاً لمشهور ذلك المذهب، ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يُخرّجها على محفوظاته ولا يقول : هذه تُشبهُ المسألة الفلانية، لأن ذلك إنما يصح لمن أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلمه التي اعتمد عليها مفصلة، ومعرفة رتب تلك العِلل، ونسبتهِا إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجة أو المتّمة ؟ وهل

(1) هي موضوع الفرق الثامن والتسعين بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له

أن يفتي : ج.2، ص 107،

قال القرافي رحمه الله في أوله : «عَلِمَ أَنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ لَهُ أَحْوَالٌ... الخ. ما ذكره هو، ولخصه

تلميذه البقوري رحمه الله.

هي من باب المُناسِب الذي اعتُبر نوعُهُ في نوع الحكم، أو جنسُهُ في نوع الحكم(2)، وهل هي من باب المصلحة المرسلّة التي هي في أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهدت له أصول الشرع بالاعتبار؟، وهل هي من باب قياس الشبه أو المناسب، أو قياس الدلالة، أو قياس الإحالة، أو المناسب القريب الى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين، فهذه الأشياء يعرف الفروق بين المشتبهات، فمن لا يحيط بها كيف يعرفها؟ فلعلّ الفارق عند إمامه وهو لا يعرفه، فيمتنع عليه حينئذ الفتوى بما ذكرنا من التشبيه.

وكذلك الحكم في إمامه، إن لم يكن عارفا بهذه الأمور التي شأنها أن تعينه على استنباط الأحكام من أدلتها، وإلا لم يصح تقليدُهُ.(3)

ثم المجتهد الذي يصح تقليده لوجود الشروط فيه قد يغلط، فتأتي له فتوى على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجليّ السالم عن المعارض،

(2) المُناسِبُ في اصطلاح علماء أصول الفقه هو : وصف ظاهرٌ منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من شرع الحكم، سواء أكان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا، وسواء أكان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة، كالبيع، فإن المقصود من شرعه هو حصول الملك، وحكمه (أي البيع) الجلب والجواز، والوصف المناسب هو دفع الحاجة بالمعاوضة، والحكمة المقصودة من شرع البيع هي الملك. وكالقصاص فإن الوصف المناسب هو القتل العمد العُدوان، والحكم وجوب القصاص، والحكمة المقصودة من شرعه الانزجار عن القتل، وحفظ النفوس، مصداقًا لقول الله تعالى : «ولكم في القصاص حياة» الخ. اهـ. وللتوسع فيه باعتباره مسلكاً من مسالك العفة يُرجع الى كتب أصول الفقه.

(3) تعبير شهاب الدين القرافي في هذه المسألة أظهر وأوسع حيث قال رحمه الله :
وسبب ذلك (أي سبب جواز الفتوى بما في فروع المذهب للمطلع عليها في المختصرات والحواشي مع عدم التخرّج لمسائل أخرى وتشبيهاً بها فيما عنده من مسائل محفوظة)، أن الناظر في مذهبه، والمخرّج على أصول إمامه، نسيته إلى مذهبه وإمامه كنسبة إمامه الى صاحب الشرع في أتباع نصوصه والتخرّج على مقاصده، فكما أن إمامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق، لأن الفارق مبطل للقياس، والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه، فكذلك هو أيضاً لا يجوز له أن يخرّج على مقاصد إمامه فرعاً على فرع نصّ عليه إمامه، مع قيام الفارق بينهما، لأن الفروق إنما تنشأ عن رتب العلل، وتفاصيل احوال الأقيسة.. الى آخر ما أورده في هذا الفرق، ولخصه البقوري.

فلا يجوز لأحد أن يقلده في ذلك ويُفتي غيره بها، فإنه كما كُنَّا ننقضُ حُكْمَ الحَاكِمِ بذلك، فكذلك بل أخرى هو ما قلناه هنا، واللَّهُ أعلمُ.

الحالة الثالثة. أن يصير طالب العلم إلى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازنة والعدالة المتمكنة، فهذا يجوز له أن يفتي في مذهبه نقلاً وتخريجاً، ويعتمد على ما يقوله في جميع ذلك.

القاعدة الثانية (4)

نقرر فيها السبب الذي من أجله ارتفع الخلاف في مسائل الاجتهاد بعد حكم الحاكم وصار كل مجتهد الى ما حكم به الحاكم، وقد كان الخلاف مقرراً قبل الاجتهاد، غير مرتفع، فنقول :

كان ذلك من حيث إن القصد بوضع الحاكم للحكم، إنما هو رفع التشاجر والتنازع، لما في ذلك من الفساد، فإذا جوزنا بقاء الخلاف بعد حكم الحاكم، فنحن قد قضينا بإبطال ما بسببه وُضِعَ ونُصِبَ الحاكم في الشريعة، وكان ذلك مؤدياً إلى دوام التنازع والتشاجر وحصول الفساد دائماً، وذلك باطل.

(4) هي موضوع الفرق السابع والسبعين بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم، وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم». ج. 2. ص 103. وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية.

قال شهاب الدين القرافي رحمه الله في أول الكلام على هذا الفرق : **إعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه، على القول الصحيح من مذاهب العلماء..**

وقد علق الفقيه ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله :

قلت : ما قاله القرافي يوهم أن الخلاف يبطل مطلقاً في المسألة التي تعلق بها حكم الحاكم، وليس الامر كذلك، بل الخلاف يقي على حاله، إلا أنه إذا استفتي المخالف في عين تلك المسألة التي وقع الحكم فيها لا تسوغ الفتوى فيها بعينها، لأنه قد نفذ منها الحكم بقوله قائل ومضى العمل بها، فإذا استفتي في مثلها قبل أن يقع الحكم فيها أفتى بمذهبه على أصله، فكيف يقول : يبطل الخلاف، ولو بطل الخلاف لما ساع ذلك، نعم يبطل الخلاف بالنظر الى المسألة المعينة خاصة...

اهـ.

الوجه الثاني أيضا أن الحاكم إذا حكم بَعْدَ نظره واجتهاده فهو منشئ للحكم، فكان حكمه كحكم الله تعالى في الواقعة ابتداءً، والمفتي إنما هو مُخْبِرٌ عن الله تعالى بالحكم، فثبت مقتضاه إذا وافق أن كان خبره صِدْقًا، وإلا فلا، وكل واحد من المجتهدين حينئذ، أعني قبل الحكم — يقول : خَبْرِي هُوَ الصِّدْقُ، والآخَرُ يَقُولُ كَذَلِكَ. ثم إذا كان الأمر هكذا، يصير حُكْمُ الحاكم كالحكم من الله في تلك القضية المعينة بخصوص، ويبقى ما عدا تلك الصورة كأنه ورد من الله تعالى فيها حكم عام، فيتعارض العام والخاص، فيخصص ذلك العام بذلك الخاص جمعاً بين الدليلين.

ومثال هذا مسألة تعليق الطلاق قبل المِلْكِ، قال مالك بلزومه، وقال الشافعي : لا يلزم، فإذا حكم حاكمٌ في تلك القضية بأنه غير لازم وبقيت العِصْمَةُ ثابتة وافق مالكُ الشافعي في أن هذه العِصْمَةُ ثابتة ولا طلاق في تلك الصورة، وما عدا تلك الصورة يقول مالك فيها : إن الطلاق يلزم، والله سبحانه أعلم، وهو الموفق للصواب. (5)

(5) عبارة القرافي رحمه الله كما سبق في أول هذا الفرق هي قوله :
 أعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتواه بَعْدَ الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء.
 ثم مثل لذلك بأمثلة وقال : فمَن لا يرى وقف المشاع، إذا حكم حاكمٌ بصحة وقفه، ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه، نفذه وأمضاه، ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي ببطلانه، وكذلك إذا قال (لامرأة) : إن تزوجتك فأنت طالق، فتزوجها وحكم حاكمٌ بصحة هذا النكاح، فالذي كان يرى لزوم الطلاق له، ينفذ هذا النكاح، ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي بالطلاق، هذا هو مذهب الجمهور، وهو مذهب مالك، ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يُرد ولا ينقض.

وعلق الفقيه ابن الشاطب هنا على هذا الكلام فقال : «لقاتل أن يقول : لا ينفذه ولا يمضيه، ولكنه لا يُردُّه ولا ينقضه (أي حكم الحاكم بوقف المشاع)، وقرق بين كونه ينفذه ويمضيه، وكونه لا يُردُّه ولا ينقضه» اه كلام ابن الشاطب رحمه الله.

نقرر فيها لِمَ لم يَجْزُ تقليدُ أحد المجتهدين للآخر في مسألة الكعبة والأواني، وجاز ذلك في كثير من المسائل الفرعية.

قيل : إن الشافعي سئل عن هذه المسألة فقبل له : لِمَ جازَ أن يصليَ المالكي خلفَ الشافعي والشافعي خلفَ المالكي، وإن اختلفا في مسح الرأس وغيره من الفروع، ولمْ يَجْزُ لواحد من المجتهدين في الكعبة والأواني أن يصليَ خلفَ المجتهد الآخر ؟ فسكتَ ولمْ يُجِبْ عن ذلك.

وأجاب الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن ذلك بأن قال : إن الجماعة في الصلاة مطلوبة للشارع صلوات الله عليه، فلو قلنا بالإمتناع من الائتِمام خلفَ من يخالفه من المذهب لأدَّى إلى تعطيل الجماعات، إلا في حالة القبلة أو قلة الجماعات، وإذا منَعنا من ذلك في القبلة ونحوها لمْ يُخِلْ ذلك بالجماعة لثُدرة وقوع مثل هذه المسائل وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع. هذا جوابه رحمه الله، وهو جواب حسن. (7).

وقال شهابُ الدين رحمه الله : وقد ظهر لي في ذلك جوابٌ هو أقوى من هذا، مبنيٌّ على قاعدة، وهي أن قضاء القاضي متى خالف إجماعاً أو نصاً أو قياساً جلياً أو القواعدَ نقضناه، وإذا كُنَّا لا نُقرُّ حكماً تأكد بقضاء القاضي (6) هي موضوع الفرق السادس والسبعين بين قاعدة المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين فيها للآخر، وبين قاعدة مسائل الأواني والنسيان والكعبة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها أن يقلد الآخر»، والمراد بالأواني هنا كما سيأتي بيانه، الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها) ج. 2. ص 100.

وقد علق ابن الشاط على قول القرابي هنا في المسائل الفرعية : يجوز التقليد فيها) فقال : قوله هذا مُوهم، وكان حقه أن يقول : «يجوز الاقتداء فيها وهو مُرادُه بلا شك».

(7) علق الفقيه ابن الشاط على هذا الفرق والجواب فيه بقوله : قلت : ذلك فرق ضعيف، وليس ذلك عندي بالفرق، بل الفرق الصحيح أن مسألة اقتداء المالكي بالشافعي، مع أنه لا يتدلك، لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين، أولاً يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب.

ومسألة الأواني ونحوها لابدٌ من الخطأ فيها، ويمكن تعيينه في بعض الأحوال، والله أعلم. اهـ.

لأجل ما ذكرناه، فأولَى أن لا نُقره إذا لم يتأكد. فعلى هذه القاعدة كلُّ من اعتقدنا أنه خالف الإجماع لا يجوز تقليده، فإذا كانت القاعدة هذه، حصل باعتبارها الفرق، وبيانه بِذِكْرِ أَرْبَعِ مَسَائِلَ: (8)

المسألة الأولى، المجتهدون في الكعبة لم يجز التقليد بينهم، لأن كل واحدٍ منهم يعتقد أن صاحبه ترك أمراً مُجمَعاً عليه وهو الكعبة، وتاركُ الجمع عليه لا يُقلد. أمّا المختلفان في مسح الرأس فكل واحد منهم يعتقد في صاحبه أنه خالف ظاهراً أو مفهوماً، وذلك ليس مُجمَعاً على اعتباره.

قلت : كيف يقال : ترك أمراً مجمعا عليه والفرض في حق كل واحد ما أداه اليه اجتهاده، كما يقال : الفرض في حق كل واحد من مسح الرأس ما أداه اليه اجتهاده، فإن اعتبرت القبلة من حيث هي قبلة للمصلي وقلت : هي فرض بإجماع، فمثله المسح في الرأس للوضوء فرض بإجماع، وتعيين الكل أو البعض كتعيين (9) الجهة من الجهة، فالمسألة كالمسألة، والله أعلم.

قال : المسألة الثانية، المختلفون في الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها، إذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلّة للصلاة، إما بالاجتهاد أو بالتقليد، فإن حكم الله في حقهم بالإجماع ما أدى اليه اجتهادهم أو اجتهاد إمامهم، وإذا كان حكم الله — في حقهم ذلك بالإجماع، فكل واحد منهم يعتقد في صاحبه أنه لا بأس في صلاته ما هو مُبطلٌ لصلاته بالإجماع، فقد خالف مجمَعاً عليه فلا يجوز تقليده، بخلاف من لا يتدكك في غسله أو لا يُسَمِّل لم يخالف مُجمَعاً عليه.

قلت : العجبُ منه، يجعل الإجماع في مسألة النجاسة، وينفيه في مسألة التدلُّك، فإن كان الإجماع من حيث إن الأحكام استندت للاجتهاد، فالاجتهاد في المسألتين، وإن كان من حيث الأدلة واختلافها في المسألتين فأدلة النجاسة أنها مبطلّة للصلاة ليس فيها إجماع ولا نصٌّ ولا قاعدة كما هي أدلة التدلُّك، بل أدلة التدلُّك أقوى، فالخلاف واحدٌ في الموضعين، وهذا ضعيف.

(9) في نسخة ح : وتعيين الكل أو البعض كتعيين الجهة من الجهة.

والحقُّ ما قاله عز الدين، والله أعلم.

قال : المسألة الثالثة، وذكر الثياب تُلبَسُ أيضاً، وقال :

إنها كالأواني حَرْفاً بحرف. (10)

قلت : والجوابُ كالجواب حَرْفاً بحرف.

قال : والمسألة الرابعة. (11) أن شافعيين إذا اختلفا في الأواني التي وقع فيها روثُ عصفور لم يَجُزْ أن يَأْتَمَّ أحدهما بالآخر، ولو أن مالِكياً وشافعيًا كان المالكِي قد توضعاً بما قد وقع فيه روثُ عصفور لجاز للشافعي أن يَأْتَمَّ به، وعدمُ الجواز هنا أولى، لأنه تعين أن ذلك النجس هو في جانب الإمام، وفي المسألة الأخرى ما نُحْنُ على يقين أنه في جانب الإمام، وجوابه كالجواب المتقدم.

قلت : والرد عليه فيه كالرد عليه فيما تقدم. (12)

القاعدة الرابعة (13)

تقرر فيها الفرقُ بين الفتوى والحكم فنقول :

(10) عبارة القرافي رحمه الله في هذه المسألة التي هي : المسألة الثالثة : المجتهدون في الثياب التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلّة للصلاة، إما باجتهدهم أو اجتهاد إمام قلدوه، لا يقلد بعضهم بعضاً كما تقدّم في مسألة الأواني بعينها حَرْفاً بحرف. اهـ.

(11) عبارة القرافي فيها : إناءً وقع فيها روثُ عصفور وتوضأ به مالكي وصلّى، يجوز للشافعي أن يصلّي خلفه، ولا يضر ذلك الشافعي كما لا يضرُّ ترك المالكِي البسْمَلَةَ وغيرها مما يعتقدُه الشافعي. اهـ

(12) علّق الفقيه المحقق الشيخ قاسم بن الشاط الانصاري رحمه الله على هذه المسائل بقوله : ما قاله شهاب الدين القرافي في المسائل صحيح، بناءً على ما قرره، وهو أن الفرق مخالفة الاجماع في أحد الطرفين دون الآخر، لِتَعَيُّنِ المناط في مسألة الأواني ونحوها، وعدم تعيينه في مسألة البسْمَلَةَ ونحوها، والله أعلم.

(13) هي موضوع الفرق الرابع والعشرين والمائتين بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم. ج 4. ص 38. قال في اوله القرافي رحمه الله : «ويتبين على هذا الفرق تمكين غيره من الحكم بغير ما قال في الفتيا في مواضع الخلاف، بخلاف الحكم، فكل ما يقال في العبادات إنما هو فتيا لا يدخلها الحكمُ البتّة، إن كانت مذهب السامع أخذ بها، وإلا فله تركها والعمل بمذهبه.»

العبادات كلها لا تكون إلا فتوى، ولا يكون فيها حكم وإن صدرت من قاضي، ولهذا كان الخلاف بعد قول القاضي فيها كما كان قبله، كأن يكون القاضي قد أمر منادياً ينادي بأن اليوم من رمضان، لأجل شهادة شاهد واحد عنده قبله، فللمالكي الخلاف هنا، وما أشبه ذلك من الامور التعبدية، وإنما يكون حكم الحاكم مؤثراً في رفع الخلاف بعد حكمه إذا أنشأ حكمه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية، فاشتراط قيد الانشاء، احتراز من حكمه في مواقع الإجماع، فإن ذلك اخبار وتفنيد محض (14) بخلاف مواقع الخلاف، ففيها الانشاء، وهو إلزام أحد القولين للذين قيل بهما في المسألة. وقولي: متقارب مداركها، احترازاً من الخلاف الشاذ يحكم به ترجيحاً على غيره، واستناداً الى المدرك الضعيف فإنه لا يرفع الخلاف أيضاً. وقولنا: «لأجل مصالح الدنيا»، قال صاحب الجواهر: احترازاً من العبادات كما قلنا أولاً، وإنما يكون حكومة اذا وقعت المنازعة في العقود والأملاك والرهن وغير ذلك مما هو في مصالح الدنيا. قال صاحب الجواهر: ما قضى القاضي به من نقل الأملاك وفسخ العقود فهو حكم، فإن لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة لما رُفعت إليه كالمراة

وقد علق الفقيه بن الشاط على هذه الفقرة الأولى من هذا الفرق بقوله: ما قاله القرافي في ذلك صحيح». اهـ.

ثم أتى شهاب الدين القرافي بأمثلة من مسائل العبادات التي لا يتعين فيها اتباع حكم الحاكم، لكونها مختلفاً فيها بين الأئمة، وإنما يتبع المخالف في المسألة مذهب إمامه فيها، ولا يلزمه قول ذلك القائل لا في عبادة ولا في سببها ولا شرطها ولا مانعها.

ثم قال القرافي بعد ذلك: وبهذا يظهر أن الامام لو قال: ليم لا تقيمون الجمعة إلا بإذني لم يكن ذلك حكماً، وإن كانت المسألة مختلفاً فيها، هل تفتقر الجمعة الى إذن السلطان أم لا؟ وللناس أن يقيموها بغير إذن الامام، إلا ان يكون في ذلك صورة المشاققة، وخرق أبهة الولاية، وإظهار العناد والمخالفة، فتمنع إقامتها بغير أمره، لأجل ذلك، لا لأنه موطن خلاف اتصل به حكم الحاكم، وقد قاله بعض الفقهاء وليس بصحيح... اهـ.

وعلق عليه ابن الشاط بقوله: قلت: بل هو صحيح كما قال ذلك الفقيه، لأنه حكم حاكم اتصل بأمر مختلف فيه، فيتعين الوقوف عند حكمه، والله أعلم اهـ.

(14) علق الفقيه ابن الشاط على هذا بقوله: ليس ما قاله القرافي من أنه إخبار، بصحيح، بل هو تنفيذ محض، وهو الحكم بعينه، إذ لا معنى للحكم إلا التنفيذ... الخ.

زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَأَقْرَهُ وَأَجَازَهُ، ثُمَّ عُزِلَ وَجَاءَ قَاضٍ بَعْدَهُ، قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ : لَيْسَ بِحُكْمٍ، وَلِغَيْرِهِ فَسَخَهُ. وَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ : هُوَ حُكْمٌ، لِأَنَّهُ أَمْضَاءُ، وَالْإِقْرَارُ عَلَيْهِ كَالْحُكْمِ بِإِجَازَتِهِ فَلَا يُنْقَضُ. وَأَجَازَهُ ابْنُ مُحَرَّرٍ وَقَالَ : إِنَّهُ حُكْمٌ فِي حَادِثَةٍ بِاجْتِهَادٍ، بِخِلَافِ مَا لَوْ رُفِعَ إِلَيْهِ ذَلِكَ النِّكَاحُ فَقَالَ : أَنَا لَا أُجِيزُ هَذَا النِّكَاحَ بِغَيْرِ وِلي، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْكُمَ بِفَسْخِ هَذَا النِّكَاحِ بَعِينَهُ فَهِيَ فَتْوَى وَلَيْسَتْ بِحُكْمٍ، قَالَ : وَلَا أَعْلَمُ فِي هَذَا الْوَجْهِ خِلَافًا، وَقَدْ قَرَرْنَا فِي الْقَاعِدَةِ قَبْلَ هَذِهِ أَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ فِي مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ وَيُرْجِعُ الْقَوْلَ وَاحِدًا. وَمَا ذَكَرْنَاهُ هُنَا يَتِمُّ ذَلِكَ الْقَوْلَ الْمَذْكُورَ هُنَاكَ مِنْ حَيْثُ خَرُجُ الْعِبَادَاتِ كُلِّهَا وَالْحُكْمِ الْمُدْرَكَ الضَّعِيفِ، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ أَعْلَمُ. وَهُوَ الْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ.

القاعدة الخامسة (15)

نقرر فيها أنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَتَصَرَّفُ بِالْإِمَامَةِ وَبِالْفَتْوَى وَبِالْقَضَاءِ.

هذا لأن النبي عليه الصلاة والسلام، ما من منصبٍ كريمٍ دينيٍ إلا وهو أكبرُ من الكبير في ذلك المنصب، فله الفتوى، وله الإمامة، وله القضاء، والغالبُ عليه التبليغ.

ثم قد يقع الأجماع على أن بعضَ الأشياءِ كانت منه بالتبليغ والفتوى، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس عليه أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً، وهذه الأشياءُ إنما فصلتُها، لأن آثارها تختلف، فكلُّ ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً

(15) هي موضوع الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه

بِالْفَتْوَى وَهِيَ التَّبْلِيغُ وَبَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ بِالْإِمَامَةِ... ج 1. ص 205.

قال القرافي رحمه الله في أوله : «إِعْلَمُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هُوَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ، وَالْقَاضِي الْأَحْكَمُ، وَالْمُفْتَى الْأَعْلَمُ، فَهُوَ ﷺ إِمَامُ الْأُمَّةِ، وَقَاضِي الْقَضَاءِ، وَعَالِمُ الْعِلْمَاءِ، فَجَمِيعُ الْمَنَاصِبِ الدِّينِيَّةِ قَوَّضَهَا اللَّهُ إِلَيْهِ فِي رِسَالَتِهِ، وَهُوَ أَعْظَمُ مِنْ كُلِّ مَنْ تَوَلَّى مُنْصِبًا مِنْهَا فِي ذَلِكَ الْمَنْصَبِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

على الثَّقَلَيْنِ (16) إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وما تَصَرَّفَ فيه بالإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، وَمَا تَصَرَّفَ فيه بالقضاء لا يجوز لأحد أن يتقدَّم عليه إلا بحكم حاكم، ويتحقق الفرق بين هذه بأربع مسائل :

المسألة الأولى أن نقرر الامثلة لما ذكرناه فنقول :

تَصَرُّفُهُ ﷺ بِبَعْثِ الْجِيُوشِ، وَقِتَالِ الْكُفَّارِ وَالْخَوَارِجِ، وَتَوَلِيَةِ الْقَضَاءِ وَالْوَلَاةِ، وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ، وَعَقْدِ الْعَهْدِ مَعَ الْكُفَّارِ، وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي شَأْنُ الْأُئِمَّةِ أَنْ يَفْعَلُوهَا، تَصَرَّفَ (17) فِيهَا بِالْإِمَامَةِ. وَالْفَصْلُ بَيْنَ خَصْمَيْنِ فِي دَعَاوِي الْأَمْوَالِ أَوْ أَحْكَامِ الْأُبْدَانِ وَنَحْوِهَا، وَسَائِرُ مَا يَحْكُمُ بِهِ مِنَ الْبَيْنَاتِ أَوْ التُّكُولِ وَنَحْوِ ذَلِكَ (18) فَهُوَ تَصَرَّفٌ بِالْقَضَاءِ. وَكُلُّ مَا يَتَصَرَّفُ فِيهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ أَوْ فَعَلَهُ فِي الْعِبَادَاتِ أَوْ أَجَابَ بِهِ سَوْأَلَ سَائِلٍ، فَهَذِهِ فَتَوَى وَتَبْلِيغٌ. وَهَذِهِ الْمَوَاطِنُ لِاخْتِفَاءِ فِيهَا، وَمَوَاطِنُ التَّرْدَادِ وَالْخَفَاءِ فِي بَقِيَةِ الْمَسَائِلِ (19).

المسألة الثانية، قال عليه الصلاة والسلام : «مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»، قيل : هو تَصَرَّفٌ بِالْإِمَامَةِ، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُحْيِيَ إِلَّا بِإِذْنِ الْإِمَامِ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ. وَقِيلَ : هُوَ تَصَرَّفٌ بِالْفَتَوَى فَلَا يَتَوَقَّفُ الْإِحْيَاءُ عَلَى إِذْنِ

(16) كلمة الثَّقَلَيْنِ يراد بها الإنس والجن، ومنه الآية الكريمة في سورة الرحمان، الخ... «سَنفُرُغُ لَكُمْ أَبْيَاهَا الثَّقَلَانِ».

(17) في نسخة ح : يتَصَرَّفَ (بصيغة الفعل المضارع).

(18) في نسخة ح : ونحوها.

(19) علق ابن الشاط على قول القرافي هنا : ونحقق ذلك بأربع مسائل، وعقب عليه بقوله :

لم يوجد القرافي التعريف بهذه المسائل ولا أَوْضَحَهَا كُلَّ الْإِضْحَاحِ. والقول الذي يوضحها هو أن التصرف في الحكم الشرعي، إما أن يكون تصرفه فيه بتعريفه وإما أن يكون بتنفيذه، فإن كان تصرفه بتعريفه فذلك هو الرسول إن كان هو المبلغ عن الله تعالى، وتصرفه هو الرسالة، والآخر المفتي وتصرفه هو الفتوى. وإن كان تصرفه فيه بتنفيذه، فإما أن يكون تنفيذه ذلك بفصل وقضاء، وإبرام وإمضاء وإما أن لا يكون كذلك، فإن لم يكن كذلك فذلك هو الإمام، وتصرفه هو الإمامة، وإن كان كذلك فذلك هو القاضي، وتصرفه هو القضاء. اهـ.

الإمام، وتفرقة مالك بين ما قُرِبَ وَبَيَّنَ ما بَعُدَ، ليس بهذه القاعدة، (20) بل من حيث إن ما قُرِبَ يؤدي الى التشاجر والفتن إن لم يرفعه الإمام بإذنه، وما بَعُدَ وليس كذلك فلا يحتاج فيه لإذنه. وقاعدة مالك هنا بالترجيح للنظر للفتوى من حيث إن الفتوى والتبليغ أغلبُ عَلَى أمر النبي ﷺ، والنظرُ إلى الغالب راجح.

المسألة الثالثة، قوله عليه الصلاة والسلام لهذِهِ زوجة أبي سفيان : «خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف» (21) هل هو بطريق القضاء فليس لمن ظفر بحقه عند أحدٍ أن يأخذه بغير علم خصمه، أو هو بطريق الفتوى والتبليغ، فله أن يأخذ حقه من خصمه من غير أن يشعر به ؟ والقولان المذكوران عند العلماء، حكاها الخطابي. (22). والظاهر أنها فتوى، لعدم حضور أبي سفيان.

المسألة الرابعة، قوله عليه الصلاة والسلام : «من قتل قتيلا فله

(20) عبارة الامام القرافي فيها أظهر وأوضح، حيث قال : «وأما تفرقة مالك بين ما قُرِبَ من العمارة فلا يُحَيِّي إلا بإذن الامام، وبين ما بَعُدَ فيجوز بغير إذنه، فليس من هذا الذي نحن فيه، بل من قاعدة أخرى وهي أن ما قرب يؤدي الى التشاجر والفتن وإدخال الضرر، فلا بد فيه من نظر الائمة، وما بَعُدَ فلا، فيجوز. ومذهب مالك والشافعي في الإحياء أرجح، لأن الغالب في تصرفه ﷺ الفتيا والتبليغ، والقاعدة أن الدائر بين الغالب والبادر، إضافته الى الغالب أولى. اهـ. وقد علق ابن الشاط الفقيه المحقق على هذه المسألة وما جاء — رحمه الله — في هذا الفرق الى آخره بقوله :

ما قاله القرافي فيها ظاهر، وما رجح به مذهب مالك والشافعي راجح، والله تعالى أعلم. وما قاله بعدُ الى آخر الفرق صحيح ظاهر، والله أعلم. اهـ.

(21) حديث صحيح أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله عن عائشة رضي الله عنها. وأول الحديث ومطلعه أن هندا بنت عتبة، قالت : يا رسول الله : إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال ﷺ لها : خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف.

(22) هو الامام الجليل، والمحدث الاديب، أبو سليمان احمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب الخطابي من علماء القرن الرابع الهجري، ولد في بوسث من بلاد الافغان، عده ابن السبكي إماما جليلا من ائمة السنة، وله مصنفات كثيرة في السنة والفقه وعلم القرآن والحديث. الخ من أشهرها وبرزها : أعلام السنن في شرح صحيح البخاري. وقد طبع في جزئين بتحقيق د. يوسف الكتاني جزاه الله خيرا.

سَلْبُهُ» (23) اختلف العلماء، هل تصرفه بالإمامة او بالفتوى، فإن كان بالإمامة فلا يكون حينئذٍ إلا بعدَ إذن الامام، وإلى هذا ذهب مالك، وخالف ما نَظَرَ اليه في الإحياء من حيث اعتباره الغالب، وحمله على ترك الغالب هنا أن الغنيمة أصلها أن تكون للغنمين، فأخراج السلب خلاف الاصل. وأيضا فذلك ربّما أفسد الاخلاص. (24)، إلى مفاسدٍ أُخرَ في ذلك، والله أعلم.

قلت : وأيضا فهو فعلُ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهما أعلمُ الناس بهذا الباب، فَتَحَقَّق ما قاله مالك رضي الله عنه.

قلت : وذكر شهاب الدين رحمه الله في كتابه فَرْقا، وهو السادس عشر والمائة بين السلب يستحقه القاتل وبين الإقطاعات وغيرها مما للإمام أن ينتزِعها مِمَّن هي بيده فقال : كان ذلك في السلب، لأنَّه حين صدرَ السبُّ الذي هو القتل فقد استحق ملكُ السلب فلا يصحُّ نَزْعُهُ من يده، والاقطاعات إنما وضعها الإمام بيد من رأى المصلحة تحصل منه في المستقبل فأعانه على ذلك بوضعها في يده لا يملكها ملكا حقيقيا، فكان له أن يبدلها له، أي وقت شاء، وليس في الفرق شيء زائدٌ على هذا إلا مُكْرَرًا، وهو ما ذكر في هذه القاعدة. (25)

(23) سَلْبُ القَتِيل بفتح السين واللام ما يكون معه من ثياب وسلاح ومتاع وغيرها، وفي رواية أخرى : من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سَلْبُهُ، وهو فقرة من حديث طويل أخرجه الشيخان وبعض أصحاب السنن عن أبي قتادة رضي الله عنه. والحديث في معرض الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله، والدفاع عن حوزة الاسلام والمسلمين.

(24) عبارة القرافي هنا وهو يتحدث عن الامور التي اعتمدها الامام مالك في مخالفة أصله الذي اعتمده في الإحياء، والذي يقول فيه : إن غَالِبَ تصرفه ﷺ بالفتوى : «ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص عند المجاهدين يقاثلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام، والجهاد في سبيل الله إنما يكون لذلك من أجل نصرته الدين وأمة الايمان وملة الاسلام.

(25) هذا الفرق السادس عشر والمائة المذكور في الجزء الثالث، ص 7. وقد توسَّع فيه القرافي رحمه الله. ومسألة إقطاع بعض الاراضي العامة لبعض الناس وتخصيصهم بها بهدف حرثها وزرعها واستصلاحها، وكذا مبحثها، تكلم عنه العلماء كثيرا في كتب الاحكام السلطانية وفي المؤلفات الفقهية، فليرجع اليها هناك من اراد التوسع في معرفة هذا المصطلح ومدلوله الشرعي الفقهي.

القواعد الفقهية

ولنبداً من ذلك بالطهارة، وفيها ست قواعِد :

القاعدة الأولى (1)

نقرّر فيها الفرق بين الماء المطلق وبين الماء المستعمل، فنقول :

المطلق هو الباقي على أصل خلقته، ويُلقَقُ به المتغيّر بما لا ينفكُّ عنه غالباً، وكان الأصل أن لا يقال في هذا : إنه مطلق، ولكنه سُمي بذلك كالذي بقي على أصل خلقته، لأنه إذا عبّر عنه يقال : هذا ماء، فيطلق ولا يقيد؛ وماء الورد وما أشبهه بخلاف ذلك، لا يطلق عليه أنه ماء إلا بالجواز، بل يقال : هذا ماء وردي، والمضاف من المياه كلها خرج عن هذا الاسم بالأصل. فلا سؤال عنه في كونه لا يقال : إنه مطلق، وإنما كان السؤال في المتغيّر بما لا ينفكُّ عنه غالباً، فألحقه المشرّع بالأول، وعلة التسمية أبديناها.

والماء المستعمل هو الذي أدّيت به طهارةً وانفصل عن الأعضاء، والماء ما دام في الأعضاء فلا خلاف أنه طهور وأنه مُطلق، فبعد الانفصال اختلّف فيه، هل هو صالح للتطهر أولاً؟ وهل هو نجس أو لا، وهل ينجس الثوب إذا لاقاه أو لا؟.

(1) هي موضوع الفرق الثالث والثمانين بين قاعدة الماء المطلق، وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله أو يُكره على الخلاف». ج 2 ص 117.

وقد عبّر الشيخ خليل المالكي رحمه الله عن ذلك المعنى بقوله في مختصره : باب يُرْفَعُ الحَدَثُ وحكم الخبث بالمطلق، وهو ما صدّق عليه اسم ماء بلا قيد، وإن جُمع من ندى أو ذاب بعد جموده... الخ.

وفي نسخة ثالثة لهذا الكتاب، التمثيل للمتغير بما لا ينفك عنه غالباً بقوله فيها : كالتراب والزرنبخ..

واختلف القائلون بخروجه عن صلاحيته للتطهر، هل ذلك معلل بإزالة المانع، أو بأنه أدت به قربة، ويُخرَج على القولين مسائل :

فإذا قلنا : العلة إزالة المانع، لم يندرج في الماء المستعمل العسل في المرة الثانية والثالثة إذا نوى بالأولى الوجوب، ولا الماء المستعمل في تجديد الوضوء، ونحو ذلك مما لا يُزيل المانع، ويندرج فيه الماء المستعمل في غسل الذميمة، لأنه أزال المانع، فلو عللناه بأنه قربة لَمَا اندرج فيه المستعمل في غسل الذميمة، واندرج الآخران (2).

قال شهاب الدين رحمه الله : وللقائلين بخروجه عن كونه صالحاً للتطهر مدارك، أحسنها أن قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً » (3)، مطلق في التطهير، والمطلق يدل على أصل الفعل، وهو — هاهنا — التطهير لا المرة والمرتان، فإذا حصلت المرة فقد حصل موجب اللفظ وبقيت المرة الثانية فيه غير منطوق بها، فبقي على الأصل غير معتبرة، فإن الأصل في الأشياء عدم الاعتبار في التطهير وغيره، إلا ما وردت به الشريعة، قال : وهذا وجه قوي حسن (4).

قلت : الأصل خلافه، وهو الأظهر؛ فإنه لَمَا قضينا على الماء بمطلق التطهير فذلك حاصل له وثابت مع المرة الأولى وثابت له مع الثانية والثالثة هكذا، غير زائل حتى يدل دليل على زوال ما ثبت له بذلك الإطلاق، والله أعلم.

(2) عبارة القرافي هنا رحمه الله تعطي وضوحاً أكثر وهي قوله : وإن قلنا : إن سبب ذلك كونه أدت به قربة اندرج فيه الماء المستعمل في المرة الثانية والثالثة، وفي تجديد الوضوء، ولا يندرج الماء المستعمل في غسل الذميمة، لأنه لم تحصل به قربة، عكس ما تقدم، وإنما حصل به إزالة المانع من الوضوء... وهكذا تظهر عبارة البقوري وتتضح أكثر.

(3) سورة الفرقان : الآية 48.

(4) عبارة القرافي : وهذا وجه قوي حسن ومدرک جميل...

أقرر فيها ما يمكن أن يُنَوَى قربة مما لا يكون كذلك، ثم ما يحتاج إليها ولا بد منها فيه مما ليس كذلك، فأقول أولاً :

قال شهاب الدين رحمه الله : ما لا يمكن أن يُنَوَى قربةً قسماً :

أحدهما النظر الأول المفضي الى العلم بثبوت الصانع، فانهقد الاجماع على أنه لا يُمكن أن يُنَوَى التقربُ به، فإنَّ قصدَ التقرب فرغ عن اعتقاد ثبوت الصانع، وهو حينئذ لم يثبت فلا يصح. (6)

الثاني فعل الغير تتمتع النية فيه، فإن النية مخصّصة للفعل في بعض جهاته من الفرض والنفل وغير ذلك من رُتب العبادات، وذلك يتعدّد على الانسان في فعل غيره (7)، قال : وما عدا هذين القسمين تُمكن نيته.

قلت : وتنقضه : النية لا تحتاج إلى نية، (8) ولا يمكن أن يُنَوَى، فإنه لو كان كذلك للزم التسلسل، وهو محال، وما لزم عنه المحال فهو محال.

(5) هي موضوع الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن يُنَوَى قربةً وقاعدة ما لا يمكن أن يُنَوَى قربةً. ج 1. ص 129.

(6) علق الشيخ قاسم ابن الشاط رحمه الله على هذا القسم عند الامام القرافي بقوله : « ما قاله في ذلك صحيح ».

(7) وعلق ابن الشاط على هذا القسم الثاني عند القرافي بقوله : قلت : لا يخلو أن يُريد أن نية فعل الغير تتمتع عقلاً أو عادةً أو شرعاً، أمّا عقلاً أو عادةً فلا وجه للامتناع، وأمّا شرعاً فالظاهر من جواز إحتجاج الصبي أن الولي ينوي عنه، وكذلك في جواز ذبيحة الكتابي نائبا عن المسلم. وعلق على ما عدا هذين القسمين بقوله : ما قاله في ذلك صحيح »

(8) كذا في نسخة ع : « تنقضه » بالفعل المضارع. وفي نسخة أخرى : « ونقضه، هكذا بالمصدر، والضمير يعود إلى ما سبق الكلام فيه عند القرافي في القسم الثاني المتعلق بفعل الغير، والذي لا يمكن أن ينوي قربة، وكذلك ما بعده مما تمكن نيته.

والمعنى : وتنقض هذه القاعدة، وهي : النية لا تحتاج إلى نية، ما قرره القرافي وذكره قبل هذا التعقيب من الشيخ البقوري، فليتأمل هذا التعليق، وكلام القرافي قبله، فإنه دقيق.

قال شهاب الدين رحمه الله :

ثم الذي تمكن نيته، منه ما شرعت فيه النية، ومنه ما لم تُشرع فيه.
وبيان ذلك أن نقول : المشروعاتُ إمَّا مأذونٌ فيها وإمَّا مطلوبة، فالأذون فيها
لم تُشرع النية فيها من ذلك الوجه، ولكن من نوى التقوي (9) بالمباح على طاعة
الله فهو حسنٌ، وله التقرب به من هذا الوجه.

والمطلوبُ إمَّا مطلوب الترك وإمَّا مطلوب الفعل، فالذي طُلب تركه يصح
فعله في الشريعة ويُجزئ دون نية، ولكن النية مع الترك تُدخله في الثواب، وبلا نية
كان معه السلامة من العقاب. (10).

والذي طُلب فعله، إما أن تكون صورة فعله كافية في المصلحة المطلوبة منه
أو لا، فإن كان الأول كَرَدَ الديون فلا يحتاج إلى نية فيه، والنية أيضا تدخله في
المثوبات، ولو لم تكن النية لما كان في ذلك ثواب.

قلت : هذا يبيِّنُ، (11) فإن من أعطى نفقة الأقارب والعيال، الظاهر من
الشرع أن المثوبة له ولا بد، لأنه خيرٌ تعدَّى منه إلى غيره، وحصل نفعٌ غيره به،

(9) في نسخة ع : التقرب من القرب، والذي في نسخة ح : التقوي من القوة، وهو ما في نسخة
أخرى ثالثة، وهو الأظهر والأصوب الذي يقتضيه السياق والمعنى المراد، وتدل عليه عبارة الإمام
القرافي بقوله : «فغيرُ المطلوب لا يُنوى من حيث هو غيرُ مطلوب، بل يقصد بالمباح التقوي على
مطلوب، كمن يقصد بالنوم التقوي على قيام الليل، فمن هذا الوجه تُشرع نيته لا من جهة أنه
مباح.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي فقال : ما قاله في ذلك صحيح.
(10) عبارة القرافي : المطلوب في الشريعة قسمان : نواهٍ وأوامر، فالنواهي لا يحتاج فيها إلى النية شرعا،
بل يخرج الإنسان من عهدة المنهي عنه بمجرد تركه وإن لم يشعر به، فضلا عن القصد إليه، نعم
إن نوى بتركها وجه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قرينة.
قال ابن الشاط، ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(11) كذا في نسخة ع، وح، بالفعل المضارع، وفي نسخة ثالثة : بَعِيدٌ، على وزن فاعيل بصيغة الصفة
المشبهة باسم الفاعل في العمل.

وقال ص : «في كل كَبِيدٍ رطبة أجزر» (12)، فهو لو سُرِقَ له كان له الأجر، فكيف، (13) وان كان الثاني، وهو ألا تكون صورته كافية في تحصيل مصلحته، فلا بُدُّ فيه من النية، وهذا كالأموار التعبدية كلها، فالصلاة شُرِعَتْ لتعظيم الربِّ تعالى وإجلاله، وإجلاله، وإنما يحصل بالقصد.

قلت : هذا أحسنُ من قول بعض الفقهاء في النية :

لِمَ كانت في الوضوء ولم تكن في إزالة النجاسة ؟ والجميع طهارة، فقال : لأن إزالة النجاسة توجّه الأمر إلى تركها، وما طريقه التَّرك لا يفتقر إلى نية، يدلك عليه ترك الكلام في الصلاة، (14) والوضوء إنما توجّه الأمر فيه إلى إيجاد فعل، وذلك يفتقر إلى نية، يدلك عليه الصلاة والصوم، فإنه ينقض عليه بالصوم، فإنه تركٌ وليس بفعل. (15)

قال : ونذكرُ هنا أربع مسائل :

- (12) اخرجهُ الإمام البخاري رحمه الله في باب فضل سقي الماء، وذلك كما جاء في أوله أن رجلاً سقى كلباً يلهث من العطش، فشكر الله له ذلك فغفر له، فقالوا : يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجرًا، قال : «في كل كَبِيدٍ رطبة أجزر» أي في كل حيوان ذي كَبِيدٍ رطبة اجر على إغائته ونفعه.
- (13) كذا في جميع النسخ الثلاث من الكتاب : ع، وح، ت، ولعل في الكلام حذفاً مفهوماً من السياق وما يقتضيه تمام المعنى وهو : كيف وقد انفقته وصرفه فيما حصل به نفع للغير، أي فيكون له الأجر، وإن لم ينو بذلك القرينة، والله أعلم.
- (14) كذا في نسخة ع، وهو واضح الدلالة والمعنى المراد، وفي نسخة أخرى : يدلك عليه الكلام في الصلاة، وفي نسخة ح : «فذلك علة ترك الكلام». وما في نسخة ع هو الأظهر والأوضح، وهو الظاهر والأصوب كما يظهر من سياق الكلام في أوله وآخره. فليتأمل ذلك.
- (15) هذا السطر الأخير من هذه الفقرة، وهو قوله : فإنه ينقض عليه بالصوم مرتبط بما قاله الشيخ البقوري وذكره في أول الفقرة من كلام بعض الفقهاء ومن تساؤله عن الفرق في كون النية مطلوبة في الوضوء، دون إزالة النجاسة مع ان الجميع طهارة، وجواب ذلك البعض عن ذلكم التساؤل... إلخ.
- والمعنى أن ما تساءل به ذلك البعض من الفقهاء، وأعطى جواباً عنه، يُنقض عليه ويُعترض عليه بأمر الصيام، فإنه تركٌ وليس بفعل، ومع ذلك لا بد فيه من النية مثل الوضوء والصلاة وغيرهما من فرائض العبادات.

المسألة الأولى، قال : تقدّم لنا إن الإنسان لا ينوي فعل غيره وإنما ينوي فعل نفسه، ونحن في الصلاة ننوي فرضها أو نفلها، والنفلية أو الفرضية ليست كسبنا، وإنما هي أحكام وردت علينا، لا دخل لنا فيها.

فأجاب رحمه الله بأن قال : النية تعلقت بعين المكتسب لتعود للكاسب، أما استقلالاً فلا. (16) قال : وهذا نجيب عن كون الإمام ينوي الإمامة في الجمعة، مع أن فعل الإمام مساوٍ لفعل المنفرد.

وإذا كان كذلك فهو نية بلا منوي إذا قلنا : متعلق النية كونه مقتدى به، وهذا، وإن لم يكن من فعله، لكن صححت النية تبعاً لما هو من فعله. (17)

المسألة الثانية : النية لا تحتاج إلى نية، قال جماعة من الفضلاء : لئلا يلزم التسلسل، ولا حاجة إلى التعليل بالتسلسل، بل النية هي صورتها كافية في تحصيل

(16) كذا في النسختين : ع، وح. والذي في نسخة الفروق المطبوعة قوله : «والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكتسب، وهذا نجيب عن سؤال صعب هو إلخ... وهذه المسألة المجاب عنها تتضح عند القرافي أكثر مما هي عند البقوري في هذا الاختصار، حيث قال القرافي رحمه الله :

تقدم أن الإنسان لا ينوي إلا فعل نفسه وما هو مكتسب له، وذلك يُشكل بأننا ننوي الفرض والنفل، مع أن فرضية الظهر ونفلية الضحى ليستا من فعلنا ولا من كسبنا، بل حكمان شرعيان، والأحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد، فكيف صححت النية في الأحكام ؟ والجواب عنه ان النية... إلخ.

(17) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة بقوله : قلت : أليس تعيينه نفسه (أي الإمام) للاقتداء به، وتقدّمه لذلك، من فعله ؟ فذلك هو متعلق نيته، وسهلت الصعوبة، والحمد لله.

وهو بذلك يشير الى كلام القرافي السابق، حيث قال : وهذا نجيب عن سؤال صعب، وهو أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكاسب اهـ. فعلق عليه ابن الشاط بما سبق من التعقيب والتصويب.

مصلحتها، لأن مصلحتها التمييز وهو حاصل بها، قصد ذلك أو لم يقصد (18)

قلت : الأولى أن يقال : هو من القسم الذي لا تصح فيه النية، كالنظر الأول إلى إثبات الصانع كما قلنا أولاً، لا كما قال شهاب الدين رحمه الله في رده على الفضلاء، فانظروا، والله أعلم.

المسألة الثالثة : الذي ينوي فرض صلاة الظهر خرج له سنن الظهر فلا يثاب عليها، وهذا لم يقله أحدٌ، فإن قلنا : ينوي ما في الظهر من فرض الفرضية، وما به من سنة فينويه هو أيضاً، لم يقل به أحد.

فأجاب بأن النية الجملة من حيث الفرضية عمّت الفروض والسنن، وانسحبت على ذلك إجماعاً فلا تحتاج إلى تفصيل. (19)

قلت : يوهّم كلامه أن الإجماع رفع هذا الاشكال، ووجب الانقياد له على ما هو الأمر عليه، وليس كذلك. فالفرض توجه نحو هذا المجموع من حيث هو مجموع، ثم ذلك المجموع له أجزاء، بعضها فرائض، وبعضها سنن، وبعضها فضائل، والنية متوجهة نحو المجموع الذي سمي بالظهر أو غيره من الأسماء. (20)

قلت : ومن تمام هذه القاعدة أن يبين الفرق بين ما تنوزع فيه النية فتصح وبين ما لا يصح إذ ذلك (21) فنقول :

(18) علق ابن الشاط على هذه المسألة عند القراني بقوله :

لقائل أن يقول : لا يلزم التسلسل، لأنه إذا نوى إيقاع صلاة الظهر مثلاً لا يحد أن ينوي امتثال أمر الله تعالى في إيقاع الصلاة منوية، فإن النية في الصلاة مشروعة شرطاً في صحتها، ولم يشرع له أن ينوي نية امتثال حتى يلزم التسلسل، وعلى ذلك لا يصح قوله : «النية لا تحتاج إلى نية، والله أعلم».

(19) علق الفقيه ابن الشاط على هذه المسألة عند القراني بقوله : ما قاله فيها صحيح.

(20) أقول : وتعقيب الشيخ البقوري رحمه الله، وتصويبه هذا يبدو دقيقاً ووجيهاً، والله أعلم.

(21) في نسخة ح : فيصح بالياء في الفعلين، على أن الضمير يعود على ما، وهو أظهر، على اعتبار أن الصحة وعدمها تتعلق بما تنوزع النية، لا بالنية نفسها.

قيل : ما لا يجوز فيه تفريق النية من العبادات، العبادة المرتبطة بعضها ببعض، حتى إن أولها ليفسُدُ بفساد آخرها ولا يتخلَّلها ما ليس من جنسها، كالصلاة، هذه لا يصحُّ التوزيع في نيتها، وما لم يكن مرتبطًا كالزكاة. يجوز التفريق، وما كان مرتبطًا ولكنه تخلَّلها ما ليس من جنسها كالوضوء، قيل : بالتفريق، وقيل : لا يجوز، وكالحج فإنه يُفَرَّق.

القاعدة الثالثة (22)

نقرر فيها الفرق بين ما يُسْمَلُ فيه ممَّا لا، فنقول :

أفعال العباد إما قُرْبَاتٌ وإما مُحَرَّمَات، وإما مكروهات، وإما مباحات. فالمباحات جآت البسمة في بعضها كالأكل والشرب والجماع، والحثُّ على ذلك في بعضها آكَدُ من بعض، ولم يات (اي الحث) في كل شيء من المباح، وما لم يات فيه فحسنٌ (23) للانسان أن يستعمله ليجد بركة ذلك. وأما المحرَّمات والمكروهات فيكره له التسمية عند الشروع فيها، من حيث قصد البركة بها، وذلك لا يُرَادُ في الحرام والمكروه، بل المراد من الشرع عَدَمُهُ وتركه، وأما القُرْبَات فقد جاء في بعضها وأكد فيه كالذبح، وجاء عند قرآءة القرآن.

(22) هي موضوع الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تُشْرَعُ فيه البسمة وما لا تُشْرَعُ فيه». ج. 1 صفحة 132.

قال الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مختصره الفقهي، وهو يُعَدُّ فضائل الوضوء ومستحباته التي من بينها التسمية، بأن يقول المرء باسم الله في أول الأمر، قال :
وفضائله موضع طاهر، وقلة ماء بلاحدُّ كالغسل، وتيمُّنُ أعضاء وإناء إن فتح، وتسمية. ثم زاد قائلا : وتُشْرَعُ (أي التسمية) في غسل وتيمم، وأكل وشرب وذكاة، وركوب دابة وسفينة، ودخول وضده لمنزل ومسجد، وليس وغلق باب، واطفاء مصباح ووطء، وصعود خطيب منبر، وتغميض ميت ولحده... والمشروعية حالة السننية والاستحباب، والوجوب كالذكاة مثلا، فإن التسمية فيها واجبة مع الذكر والقدرة.

(23) في نسخة ح : يحسنُ بالفعل المضارع، وهو ما يظهر من كتابة الكلمة في النسخة.

واختلف فيه في بَعْضِهَا كالغسل والوضوء والتميم، وليس مشروعاً عند الأذكار، ولكنه إن استعملَ فحسنَ فهو الظاهرُ منها مع القُرْبَاتِ بِأَجْمَعِهَا، والله أعلم. (24)

القاعدة الرابعة (25)

تُقرَّرُ فيها الفرق بين الإزالة والإحالة بحسبِ النجاسات، فنقول :
ذهاب النجاسة في الشريعة يقع بثلاثة أوجه : بالإزالة، والإحالة، وبهما معاً، ولكل وجهٍ خاصيةٌ يمتاز بها.

فالإزالة بالماء في الثوب والجسد والمكان، والإحالة في الخمر تصير خللاً، وهما معاً في الدِّبَاغ فإنه إزالةٌ للفضلات المستخبثة، بالدباغ القابض الذي يوجب العصر فيخرج ما في الجلود من ذلك، وأما الإحالة فلأنَّ صفة الجلود تتغير عن هيئتها إلى هيئةٍ أخرى. فخاصيةُ الإزالة، الماء الطهور، والنيةُ على الخلاف، ووصولُ الغسل إلى حدِّ ينفصل الماء غير متغير، وأن السبب الاستقذار. وخاصيةُ الإحالة

(24) وتام هذا الكلام وتوضيحه أكثر، ما جاء عند القرافي في هذا الفرق وهو مهم أنه قال :
«وهذه الأقسام تتحصّل من تفاريع أبواب الفقه في المذهب.

فأما ضابط ما تُشرع فيه التَّسْمِيَةُ من القربات وما لم تُشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء، وعسرُ تحرير ذلك وضبطُهُ، وأن بعضهم قد قال : إنها لم تُشرع في الأذكار وما ذكر معها، لأنها بركة في نفسها، فورد عليه قراءة القرآن، فإنها من أعظم القربات والبركات، مع أنها شُرِعَتْ فيه... فإن الإنسان قد يعتقد أن سداً لا إشكال فيه، فإذا نهى على الإشكال استفادته وحثّه ذلك على طلب جوابه، والله تعالى خلاق على الدوام، يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء» اهـ.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذا الفرق بقوله : ما قاله فيه صحيح.

(25) هي موضوع الفرق الثمانين بين قاعدة الإزالة في النجاسة وبين قاعدة الإحالة فيها.
ج. 2. ص 111.

عدم الماء، والنية والاستقدار، فلا يُحتاج للماء، بل قد يوجد مع عدمه (26) وقد يلقي في الخمر ما يكون ذلك سبباً لإحالة الخمر خلاً، وكذلك السبب في تنجيسها طلبُ الإبعاد، لا الاستقدار، والنية مانعة من التطهير. والصورة التي يجتمعان فيها، خواصها عدم اشتراط الماء، وعدم اشتراط النية إجماعاً، والاستقدار. (27)

قاعدة تُعرفُ بِجَمْعِ الفرق، وهو أن المعنى الواحد يوجب الضدين المتنافيين، وهو قليل في الشريعة، وله أمثلة :

أحدها هذه المسألة، فإن القصد مناسبٌ للتطهير، فاشتراطه من اشتراط المناسبة في الإزالة، وجعله مانعاً في الإحالة، سداً للذريعة، فإنه إذا جوزنا القصد للتخليل جوزنا إبقاءها في الملك، ففي ذلك الزمان ربّما أُنْبَعِثَتِ الدواعي على ما لا ينبغي، فترتب على القصد الضّدان : الإباحة والمنع.

الثاني : السفيه يُمنع من التصرف في ماله حيلةً على ماله، وتمضي وصيته وتنفذ، مخافة أن لا يصل إليه نفع بماله.

(26) كذا في النسختين بالياء، وفي كتاب الفروق : «فلا تحتاج للماء، بل قد توجد مع عدمه. وقد يُلقى في الخمر ماءً فيكون ذلك سبباً لإحالتها للخلية، غير أن الماء غير محتاج إليه في الإحالة ويحتاج إليه في الماء.

(27) كذا في النسختين، والذي عند القرافي في هذه الفقرة هو قوله : «وأما الصورة التي يجتمعان فيها (أي الإزالة والإحالة)، وهو الدِّبَاغ، فمن خواصه عدم اشتراط الماء وعدم اشتراط النية إجماعاً، وليس القصد مانعاً إجماعاً، بخلاف الإحالة المنفردة، والاستقدار والاستخبارات سببُ التنجيس لأجل ما فيها من النجاسة، فخواصها أيضاً ثلاثة، فهذه خواص هذه القواعد، وبها يحصل الفرق بينها اهـ.

وقد وقع في هذه القواعد والفرق بينها قاعدة تعرف بجمع الفرق، كما تعرف عند علماء الأصول بجمع المتفرقات.

الثالث، الجهالة ممنوعة في البيع والإجارة، والأجل المحدود لا يصح أن يعين منه يوم لحياطة ثوب مثلا، فصار الجهل مطلوباً متروكاً. (28)
الرابع، الأنوثة اقتضى ضعفها التأخر عن الولايات، واقتضى ضعفها ولاية الحضانة.

قلت : ليس ضعفها أوجب تقدمها قط، بل الضعف موجب للتأخر أبداً، وما تقدمت في الحضانة إلا لأنها في ولاية الأولاد أقوى من الرجل كما يقرر في موضعه.

الخامس، قرابة رسول الله ﷺ، اقتضى تعظيمها بذل المال لها، واقتضى أيضاً منع الزكاة منهم، فكانت هذه الأشياء تُوجب فيها ما قلناه. (29)
القاعدة الخامسة (30)

نقرر فيها أن إزالة النجاسة ليست من باب الرخصة في الشريعة.

وبيان ذلك أن نقول أولاً :

إن قوما قالوا : إن النجاسة إذا مسها ماء، تنجس بملاقاته لتلك النجاسة، (31) فإذا لاقاه آخر فكذلك، فلا يتصور تطهير للنجاسة أبداً.

(28) هذه المثال الثالث جاء واضحاً عند القرافي أكثر، فقد فصل في ذلك فقال رحمه الله :

الجهالة مانعة من عقد البيع والإجارة ونحوهما، وهي شرط في الجعالة والعارية والقراض، فلا يجوز إلى يوم معلوم، لأن المطلوب قد لا يحصل في ذلك الأجل، فاقتضت مصلحة هذه العقود أن يكون الأجل مجهولاً، ولذلك لا يجوز أن يحدّد لحياطة الثوب وغيره من الاجارات يوماً معلوماً، لأنه يوجب الفرر، ويُفوت المصلحة، بل المصلحة تقتضي بقاء الأجل مجهولاً» اهـ.

(29) قال الشيخ شهاب الدين القرافي هنا رحمه الله : «وإنما قلت هذه النظائر، لأن الأصل في المناسب أن يُنافي ضدّ ما يُناسبه».

(30) هي موضوع الفرق الحادي والثمانين (81) بين قاعدة الرخصة وقاعدة إزالة النجاسة. ح. 2، ص 113.

(31) في نسخة ع : ما تنجس، وفي نسخة أخرى ما ينجس. والصواب ما في نسخة ح، وهو : أن النجاسة إذا مسها ماء، تنجس بملاقاته لها، فيكون الكلام تام المعنى بذكر شرط اذا وجوبها، ويكون مجموعهما خبر إن، والخبر هو الجزء المتمم للفائدة مع المبتدأ، بخلاف ما في النسختين الأخريين لا يكون الكلام تاماً.

وعبارة القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق هي قوله : وذلك أن جماعة من العلماء، قالوا : إزالة النجاسة رخصة بسبب أن السبب في تنجيس الطاهر ملاقاته للنجس إجماعاً».

والجواب أن النجاسة ليست نجاستها من حيث عينها وجوهرها، بل
 لعرضٍ ووصفٍ لاحقٍ بذلك الجوهر، فإذا ذهب ذلك العرض من الرائحة أو اللون
 أو الطعم فقد ذهبت النجاسة وزالت حقيقةً لا رخصةً، فإن الحكم تابعٌ للسبب،
 فإذا زال سببه زال هو، وإذا وجد وجد الحكم.

قلت: ذكر شهاب الدين - رحمه الله - الفرق بين النجاسة في الباطن
 من الحيوان، وبين ما يردُّ على الباطن، (32) رأيت إلحاقه بهذه القاعدة أولى فأقول:
 الفرق بين ما ينشأ في باطن الحيوانات من النجاسات وبين ما ورد عليه من
 النجاسات، أن الذي نشأ فيه، أصله الطهارة فاستصحبت، والوارد قضي عليه
 بالنجاسة قبل أن يرد، فكان الأصل فيه النجاسة فاستصحبت، فاستصحاب
 الحكم فيهما أوجب الحكمين المختلفين، وسواء في هذا، الدّم والبلغم، والسوداء
 والصفراء وسائر الأتفال والفضلات المائعات، وإنما يقع التنجيس بعد الانفصال،
 ويقع عند مالك في بعضها لا في الكل، إذ الصفراء والبلغم ليسا بنجسين
 عنده، بخلاف الدّم والسوداء والأتفال والبول، وفي العرق إذا كان عن نجس -
 قولان، والله الموفق للصواب. (33)

(32) هو الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات ترد
 على باطن الحيوان». ج. 2. ص 119.

(33) وقد ذكر الشيخ خليل رحمه الله في مختصره الأشياء الطاهرة وعدّها، فقال:
 فصل: الطاهر ميت ما لا دم له، والبحري ولو طالت حياته ببر، وما ذكبي وجزؤه إلا محرم
 الأكل، وصوف ووبر وزغب ريش، وشعر ولو من خنزير إن جرت، والجماذ وهو جسم غير حي
 وغير منفصل عنه، (كالتراب والحجر والماء) إلا المسكر، والحي (أي الطاهر الحي)، ودمعه وعرقه
 ولعابه ومخاطه وبيضه، ولو اكل نجسا إلا البيض المذّر (أي العفن) والخارج بعد الموت، ولبن
 آدمي إلا الميت، ولبن غيره تابع أي للحمه في الطهارة بعد التذكية، وبول وروث من مباح إلا
 المتغذي بنجس، وقيء إلا المتغير عن الطعام، وصفراء، وبلغم ومرارة مباح، ودم لم يسفح، وهو
 الباقي في عروق الحيوان المباح المذكي، ومسك وفارته (أي الجلدة التي يكون فيها، وزرع سقي
 بنجس، وخمر تحجر أو جمد لزوال الاسكار منه، والحكم يدور مع علته وجودا أو عدما)، أو
 خمر تحلل (أو تحلل بنفسه) لنفس العلة، وهي زوال الاسكار عنه، فهذه أشياء كلها طاهرة كما
 عدها الشيخ خليل رحمه الله.

في الفرق بين إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، وبين إزالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة إلى الحُفِّ.

جاء عن النبي ﷺ أمرُ الجُنُبِ (35) بالوضوء إذا أراد النوم، فقال الفقهاء : إنه رافع للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، ولا يزيل الحدث الأصغر وإنما يزيل جنابة أخرى.

قلت : وينبغي أن يقولوا : وهو رافع للجنابة بالنسبة إلى الأكل، لما جاء في ذلك أيضا.

ثم إنهم قالوا أيضا : الماسح على الحُفِّ إذا غسل إحدى رجليه ثم لبس خفه قبل غسل الأخرى، هل يصح له المسح على هذا الغسل أم لا ؟ قولان،

(34) هي موضوع الفرق الثاني والثالث بين قاعدة إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، وبين قاعدة إزالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة إلى الحُفِّ، ج 2 ص 114.

قال عنه القرافي رحمه الله في اوله : «عَلِمَ أنه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله وفي غيره من المذاهب فتاوى مشككة في الأحداث وأحكامها، وقد ورد الحديث الصحيح في الجنب يريد النوم أنه يتوضأ للنوم خاصة لا للصلاة ولا لغيرها، فقال الفقهاء : هذا وضوء يرفع حدث الجنابة، بالنسبة إلى النوم خاصة، إلى آخرها ما ذكره القرافي، وأورده الشيخ البقوري مختصرا في هذه القاعدة.

ولم يعلق ابن الشاطب بشيء على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق، رحمهم الله جميعا.

(35) كذا في كل من نسختي ع، وح بالمصدر، وفي نسخة أخرى : أنه أمر الجنب بالوضوء » ونص الحديث في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول : «إذا أصاب أحدكم المرأة ثم أراد أن ينام قبل أن يغتسل فلا يَنَمْ حتى يتوضأ وضوئه للصلاة...» قال ابن رشد في المقدمات : والمسنون منه وضوء الجنب إذا أراد أن ينام، أو قبل أن ينام. وقال ابن جزري رحمه الله متحدثا عن أنواع الوضوء وأقسامه الخمسة : وأما السنة فوضوء الجنب للنوم، وأوجه ابن حبيب من المالكية وكذا الظاهرية.»

أقول : ويُمكن اعتبار الوضوء من الجنابة للنوم من باب التعبد، حيث أمرنا الشارع بفعله ولم يطلعننا على حكمته، ما دام هذا الوضوء لا يغني عن الاعتسال ولا يقوم مقامه، كما يمكن دخوله في باب التخفيف والتيسير على المرء يجعل المؤمن يشعر حين توضأ وكأنه قد زالت عنه الجنابة وتخفف منها. وكذا الأمر بالنسبة للأكل، وهذا الملحظ التعبدية في هذه المسألة سنجد البقوري نيه عليه فيما يأتي له من كلام القرافي رحمه الله.

أَجْرُوا الخَلاَفَ عَلى أَنه يَكمَلُ كلَّ عَضوٍ بِالفِراغِ مِنْه وَيُرتَفِعُ حَدْثُه أَوْ حَتى يَتِمَّ
الْجَمِيعُ ؟

وَرَدَّ عَلَيْهِمُ شَهابُ الدِّينِ فِي هَذَا مِنْ حَيْثُ إِنْ حَدَثَ الَّذِي يَصِحُّ رَفْعُه هُوَ
الْمَنْعُ مِنَ الصَّلَاةِ وَمَا أَشْبَهَهَا، لِأَسْبَابِ الَّتِي تَوْجِبُ الوُضوءَ كَالْبَوْلِ وَالغَائِطِ،
فإنْهَا لَا يَصِحُّ رَفْعُهَا⁽³⁶⁾ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَالْمَنْعُ لَيْسَ مُتَعَلِّقًا بِالْأَعْضَاءِ حَتى يَقَالُ
هَذَا الَّذِي قَالُوهُ، وَإِنَّمَا هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْمَكْلَفِ.

ثُمَّ قَالَ : فَإِنْ قِيلَ : فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ يَرْفَعُ الْمَنْعَ⁽³⁷⁾ عَنِ الْمَكْلَفِ
باعتبار لبس الخف خاصةً ويبقى المكلف ممنوعاً من الصلاة كما قيل في الوضوء
يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة، فتكون القاعدة كالقاعدة ؟

فَأَجَابَ بِأَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ الوُضوءَ يَرْفَعُ الْحَدَثَ الْأَكْبَرَ بِاعتبار النوم خاصةً،
سببه الحديث الوارد، وهذه الأمور تعبدية، والأمور التعبدية لا قياس فيها. فالقول
برفع الحدث عن كل عضو، باطل، وإنما يصح لو ثبتت الإباحة عقبه، لكن المنع
باق إجماعاً، فالحدث باقٍ.

فَظَهَرَ أَنَّ الْمَنْعَ مُتَعَلِّقًا بِالْمَكْلَفِ لَا بِالْأَعْضَاءِ، لِأَجْلِ ذَلِكَ لَا يَصِحُّ شَيْءٌ
مِنْ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ، أَعْنِي قَاعِدَةَ الْخُفِّ.

وَيُظْهِرُ لَكَ أَيْضًا بَطْلَانَ قَوْلٍ مِنْ يَقُولُ : التَّيْمُّمُ لَا يَرْفَعُ الْحَدَثَ، مِنْ حَيْثُ

إِنَّ الْحَدَثَ، الْمُرَادُ بِهِ الْمَنْعُ مِنَ الصَّلَاةِ، وَالْمَنْعُ مُتَعَلِّقٌ بِالْمَكْلَفِ لَا بِالْأَعْضَاءِ، وَلَا

⁽³⁶⁾ فَالْحَدِيثُ كَمَا قَالَ الْقُرَافِيُّ، لَهُ مَعْنِيَانِ : أَحَدُهُمَا الْأَسْبَابُ الْمَوْجِبَةُ لَهُ (أَيُّ لِلوُضوءِ وَالغَسْلِ) كَالخَارِجِ

مِنَ السَّبِيلَيْنِ وَنَحْوِهِ عَلَى وَجْهِ الْعَادَةِ. وَثَانِيَهُمَا الْمَعْنَى الْمُرْتَبُّ عَلَى هَذِهِ الْأَسْبَابِ، يُسَمَّى حَدَثًا

أَيْضًا، وَهُوَ حَكْمٌ شَرْعِيٌّ يَرْجِعُ إِلَى التَّحْرِيمِ الْخَاصِّ بِالْإِقْدَامِ عَلَى الصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا، فَهَذَا الْمَنْعُ

يُسَمَّى حَدَثًا أَيْضًا، وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ الْفُقَهَاءُ فِيهِ : إِنْ التَّطَهَّرَ يَنْوِي رَفْعَ الْحَدَثِ، أَيْ يَنْوِي بَفْعَلِهِ،

ارْتِفَاعَ ذَلِكَ الْمَنْعِ، وَالْمَنْعُ قَابِلٌ لِلرَّفْعِ، كَمَا يَرْتَفِعُ تَحْرِيمُ الْأَجْنِبِيَّةِ بِالْعَقْدِ، وَتَحْرِيمُ الْمَطْلُوقَةِ بِالرَّجْعَةِ، وَتَحْرِيمُ

الْمَيْتَةِ بِالِاضْطِرَارِ، وَأَمَّا رَفْعُ تِلْكَ الْفَضَلَاتِ الْخَارِجَةِ مِنَ السَّبِيلَيْنِ فَمُتَعَدَّرٌ. اهـ.

⁽³⁷⁾ فِي نَسْخَةٍ : لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ يَرْتَفِعُ الْمَنْعُ عَنِ الْمَكْلَفِ.

وَالعِبَارَةُ كَمَا فِي كِتَابِ الْفُرُوقِ : فَإِنْ قُلْتَ : فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَسْلُ الرَّجْلِ يَرْتَفِعُ الْمَنْعَ بِهِ مِنْ

الْمَكْلَفِ بِاعتبار لبس الخف خاصة... الخ

خلاف أن التيمم إذا استعمل تيممه بشروطه فإنه يصح له أن يصلي به، فكيف يقال : لا يرفع الحدث.

قلت : بعض اصحابنا المالكيين يقول : كان للابس الخُف المسحُ عقب الطهارة بالماء ولم يَكُنْ عقب التيمم، والجميع طهارةً تستباح بها الصلاة، من حيث إن التيمم لا يرفعُ الحَدَث، فلم يَجْزُ أن يمَسح بذلك: ذُنه برؤية الماء يلزمه غسل رجليه، وليس كذلك الطهارةُ بالماء، لأنه يرفعُ الحدث، فهو أقوى من التيمم فافترقا. وهذا ما ذكره. وعلى ما ذكره شهاب الدين يطلُّ له هذا التعليل.

وأيضاً، فالظاهر أن يقال : المسحُ على الخِيفِ رخصة، وهو إنما ورد عقب الوضوء، لقوله عليه الصلاة والسلام: «دَعُهُمَا فَإِنِي أَدْخَلْتُهُمَا، وَهُمَا طَاهِرَتَانِ»، فلا يقاس التيمم على ذلك، لأن الرخصَ تُقَصِّرُ على ما وردت عليه. وايضاً، فالمسحُ إنما كان تخفيفاً، وما يُعْمَلُ ذلك إلا بحسب المتوضيء لا بحسب التيمم. ومن قال بأنه لا يرفعُ الحَدَث استدل بقوله ﷺ «أَصَلَّيْتَ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ» (38)؟! وايضاً، فإنه إذا وجد الماء يغتسل.

(38) عن عمرو بن العاص قال : احتلمتُ في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل. فأشفقتُ أن أغتسل فأهلك، فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال : يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جُنُبٌ ؟، فأخبرته بالذي منعتني من الاغتسال، وقلت : إني سمعتُ الله يقول : «ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً»، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً»، أخرجه الإمامان : البخاري وابو داود رحمهما الله.

وفي مسألة رفع التيمم للحدث الأكبر والأصغر أو عدم رفعه لذلك، قال ابو الوليد محمد بن رشد الجد في كتابه الشهير : «المقدمات المهتدات لبيان رسوم المدونة من الاحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهاات مسائلها المشكلات، قال فيها رحمه الله :

فصل : «والتيمم لا يرفع الحدث الأكبر ولا الأصغر عند مالك — رحمه الله تعالى — وجميع اصحابه وجهور اهل العلم، خلافا لسعيد بن المسيب وابن شهاب في قولهما : إنه يرفع الحدث الأصغر دون الأكبر، وخلافا لقول أبي سلمة بن عبد الرحمان في أنه يرفعُ الحدثين جميعاً : حدث الجنابة، والحدث الذي ينقض الوضوء...»

ثم قال ابن رشد بعد ذلك : «وإذا كان التيمم عند مالك وإصحابه لا يرفع الحدث جملة فإنه يستباح به عندهم ما يستباح بالوضوء والغسل من صلاة الفرائض والنوافل وقرآء القرآن، نظرا وظاهرا، وسجود التلاوة وما أشبه ذلك مما تمنعه الجنابة أو الحدث الذي ينقض الوضوء...»

وقد أُجيبَ الأولُ بالمنع من اقتضاء ذلك ما قصده. والثاني(39) بأن الرفع كان لغاية، على نوع ما يكون النكاح مُبيحاً إلى غاية الطلاق.

قلت : ولنذكر مسائل، تنمةً للباب.

= قلت : وانظر هذا مع ما سبق عند القرافي من اعتباره بطلان القول بعدم رفع التيمم للحدث، وتساؤله بصيغة الاستبعاد لهذا القول حين قال : فكيف يقال : إنه لا يرفع الحدث؟! وليتأمل في التوفيق والتحقيق في هذه المسألة بين ما قاله ابن رشد، وما قاله القرافي رحمهما الله. (39) كذا في كل من نسخة ع، وح : «وقد أُجيبَ الأولُ بالمنع...، والثاني بأن الرفع كان لغاية...». وفي نسخة ثالثة : وأجيب عن الأول وعن الثاني، ويكون الضمير في هذا الفعل نائباً عن الفاعل، عائداً على القائل من الفقهاء بأن التيمم لا يرفع الحدث، فأجيب عن دليله الأول النقلي، وعن دليله الثاني العقلي، وعن دليله الثالث الذي هو الترجيح بقول الجمهور، ويظهر أن ما في هذه النسخة أوضح وأبين، يؤيد ذلك ما جاء عند القرافي هنا حيث قال في الجواب عن الأول....، وعن الثاني....» وعن الثالث.... الخ. وهذه الفقرة المختصة هنا عند البقوري تنضح أكثر بكلام القرافي مفصلاً ومتوسعاً فيها حيث قال :

ويستفاد من هذا البحث أيضاً بطلان قولهم : إن التيمم لا يرفع الحدث، (وهو عكس المسألة الأولى) التي قيل فيها بأن الحدث يرتفع عن كل عضو وحده بغسله، وهي كذلك مقالة باطلة عند القرافي وفي نظره، بسبب أن الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة، وهو متعلق بالكل، وهو بالتيمم أبيح له الصلاة إجماعاً، وارتفع المنع إجماعاً، لأنه لا منع مع الإباحة، إذ هما ضدان، والضدان لا يجتمعان، وإذا كانت الإباحة ثابتة قطعاً، والمنع مرتفعاً قطعاً، كان التيمم رافعاً للحدث قطعاً، فالقول بأنه لا يرفع الحدث باطل قطعاً.

ثم قال القرافي : فإن قلت : يدل على أنه لا يرفع الحدث النص والمعقول.

(1) النصُّ قوله ﷺ وسلم لمن كان جنباً فتيّم وصلّى بالناس : «أصليت بأصحابك وأنت جنبٌ؟» فسمّاه جنباً مع التيمم.

(2) وأمّا المعقول فلأنه يجب عليه استعمال الماء في غسل الجنابة إذا وجد الماء، فلو كان الحدث ارتفع لكانت الجنابة ارتفعت بالتيمم، ولما احتاج للغسل عند وجود الماء، فهذا ظاهر في بقاء الحدث وصحة القول به.

(3) ثم هذه المقالة قال بها أكثر الفقهاء، والقائلون بأنه يرفع الحدث قليلون جداً، والحق لا يفوت الجمهور غالباً.

ثم قال القرافي رحمه الله : قلت : الجواب عن الأول أن قوله ﷺ خرج مخرج الاستفهام للاستطلاع على ما عند المسؤل من الفقه وبماذا يجيب، فيظهر فقهه لرسول الله ص، كما سأل معاداً لما بعثه إلى اليمن، بم تحكم؟ قال : بكتاب الله تعالى. إلى آخر الحديث، لا أنه عليه الصلاة والسلام أصدر هذا الكلام مصدر الخبر الجازم حتى يلزم الحجّة منه، ولو كان قد خرج

المسألة الأولى (40) : قال مالك بغسل قليل النجاسة وكثيرها، وهو لا

يقول بغسل قليل الدم، فلمَ كان هذا، والجميع نجاسة ؟

فالجواب أن قليل الدم لا يمكن الاحتراز منه، لأن الانسان لا يخلو عنه،

وليس كذلك سائر النجاسة، لأنها يمكن الاحتراز منها من غير مشقة.

= مخرج الخبر لوجب تاويله وحمله على المجاز، لأن ما ذكرناه نكتة عقلية قطعية، فمتى عارضها نص

وجب تاويله، هذا هو قاعدة تعارض القطعيات مع الالفاظ.

وعن الثاني بأن وجوب استعمال الماء عند وجوده ليس متفقاً عليه، فلنا منعه على ذلك القول.

ولو سلمناه لكننا نقول : التيمم يرفع الحدث ارتفاعاً معنيّاً بأحد ثلاثة اشياء : إمّا طريان الحدث

بأن يظأ امرأته أو يياشر حدثاً من الأحداث، أو يفرغ من الصلاة الواحدة وتوابعها من النوافل،

فيصير محدثاً حينئذ، ممنوعاً من الصلاة، أو يجد الماء فيصير محدثاً عند وجود الماء، ويكون الحكم

ثابتاً الى آخر غايات كثيرة او قليلة فهو معقول.

وأما ثبوت المنع مع الاباحة واجتماع الضدين فغير معقول، واذا تعارض المستحيل والممكن وجب

العدول الى القول بما هو ممكن، وقد رفع استعمال الماء الحدث إلى غاية وهي طريان الحدث،

فجاز أن يرفع التيمم الحدث الى غايات، وكذلك المرأة الأجنبية ممنوعة محرمة، والعقد عليها رافع

لهذا المنع ارتفاعاً معنيّاً بغايات هي : الطلاق، والحيض، والصوم، والإحرام، والظهار...

وعن الثالث من أن كون الجمهور على شيء (او قول) يقتضي القطع بصحته، بل القطع إنمّا

يحصل في الإجماع، لأن مجموع الأمة معصوم، أما جمهورهم فلا. فالظاهر أن الحق معهم، والظاهر

اذا عارضه القطع قطعنا ببطلان ذلك الظهور، وها هنا كذلك، لأن اجتماع الضدين مستحيل

مقطوع به، فيندفع به الظهور الناشئ عن قول الجمهور، فظهر لك بهذه المباحث بطلان هذين

القولين (اي ثبوت المنع مع الاباحة)، وكون الجمهور على شيء يقتضي القطع بصحته)، وظهر

الفرق بين قاعدة رفع الوضوء الجنابة باعتبار النوم، وقاعدة رفع غسل الرجل للحدث باعتبار ليس

الخف» اهـ.

وبهذا التفصيل والتوسع في هذا المبحث والحوار والحجاج النقلى والعقلي حاول القرافي رحمه الله

الاقناع بقوله : إن التيمم يرفع الحدث، وترجيحهُ على القول بخلافه، فيتأمل في ذلك بنظر وتأمل.

(40) هذه المسألة والمسائل الثانية الاخرى الموالية لها، هي مما أورده وأضافه الشيخ البقوري في كتابه هذا

إلى كتاب الفروق، وهي واردة في نسخة ح، ومذكورة فيها، وكذلك في نسخة من تونس.

وهي تدل على مكانته وسعة اطلاعه وتمكنه من العلوم الشرعية وهضمه القواعد الفقهية بكيفية

عامة، ولاستيعابه لكتاب شيخه الفراقي في الفروق بكيفية خاصة للقواعد والعلوم والمعارف كما

يقول العلماء، منحه الإهية، ومواهب اختصاصية، فغير مستغرب ولا مستبعد أن يسر الله لكثير

من المتأخرين ما عسر فهمه على كثير من المتقدمين، وأن يدخر لهم ما غاب عن إدراك عديد من

السابقين، وذلك فضل الله، يوتيه ويختص به من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

فرحم الله الجميع ونفع بعلمهم، أمين.

المسألة الثانية : قال مالك : يَمَسُحُ على الخفين إذا لبسهما بعد كمال الطهارة بالماء، وأما بالتييم فلا يمسح عليهما، والجميع طهارة تستباح بها الصلاة، فما هو الفرق ؟

فالجواب أن التيمم كان طهارة للضرورة، وذلك من حيث استباحة الصلاة به ولا يرفع الحدث، فلم يَجُزْ أن يَمَسَحَ على الخفين، لأنه برؤية الماء يلزمه غسل رجليه، وليس كذلك الطهارة بالماء.

قلت : بل الأولى أن يقال : المسحُ على الخفين رخصة، وهي إنما وردت عقب الطهارة بالماء لا عقب التيمم، فتَقَصَّرُ الرخصة على محلها، وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة، دعهما فإني أدخلتهما، وهما طاهرتان.

المسألة الثالثة : قال مالك : لا يُمَسَّحُ على الخفين إلا بعد لبسهما بعد كمال الطهارة، ويمسحُ على الجبائر والعصائب وإن لبسهما على غير وضوء، والجميع حائل، فلمَ كان الفرق ؟

فالجواب أن الجبائر والعصائب، شدُّهما ليس موقوفاً على اختياره، وإنما هو على حسب ما تدعو إليه الحاجة، فقد يحتاج إليها وهو على غير وضوء، ولا يمكنه الصبر إلى أن يتوضأ، فلم يُعْتَبَرْ في جواز المسح عليها أن يكون لبسهما على طهر، والخفان ليس كذلك، لأنَّ لبسهما موقوف على اختياره.

المسألة الرابعة، قال ابن القاسم : يجبر المسلم امرأته النصرانية على الغسل من الحيض، ولا يجبرها على الغسل من الجنابة، وفي كلا الموضعين هو إجبار على غسل ليست مخاطبةً به، فالجواب أن المسلم لا يجوز له وطء زوجته حتى تغتسل من الحيض، وله أن يطأ زوجته قبل أن تغتسل من الجنابة، فافتراقاً.

المسألة الخامسة، إذا أراد الجنبُ النومَ توضأً ولا يلزم ذلك الحائض، والحدَثُ الموجودُ بهما يوجب الغسل، فالجواب أن الوضوء أمرٌ به الجنبُ ليكون ذلك سبباً للاغتسال عند الشروع، والحائض لا يصح منها ذلك قبل انقطاع دم

الحيض، وأيضا فالجنبُّ قادر على رفع حدثه بالاعتسال، فلمَّا تركه غلظ عليه بالوضوء، والحائض غير قادرة ولا مأمورة، فلم يتوجَّه عليها تغليظ.

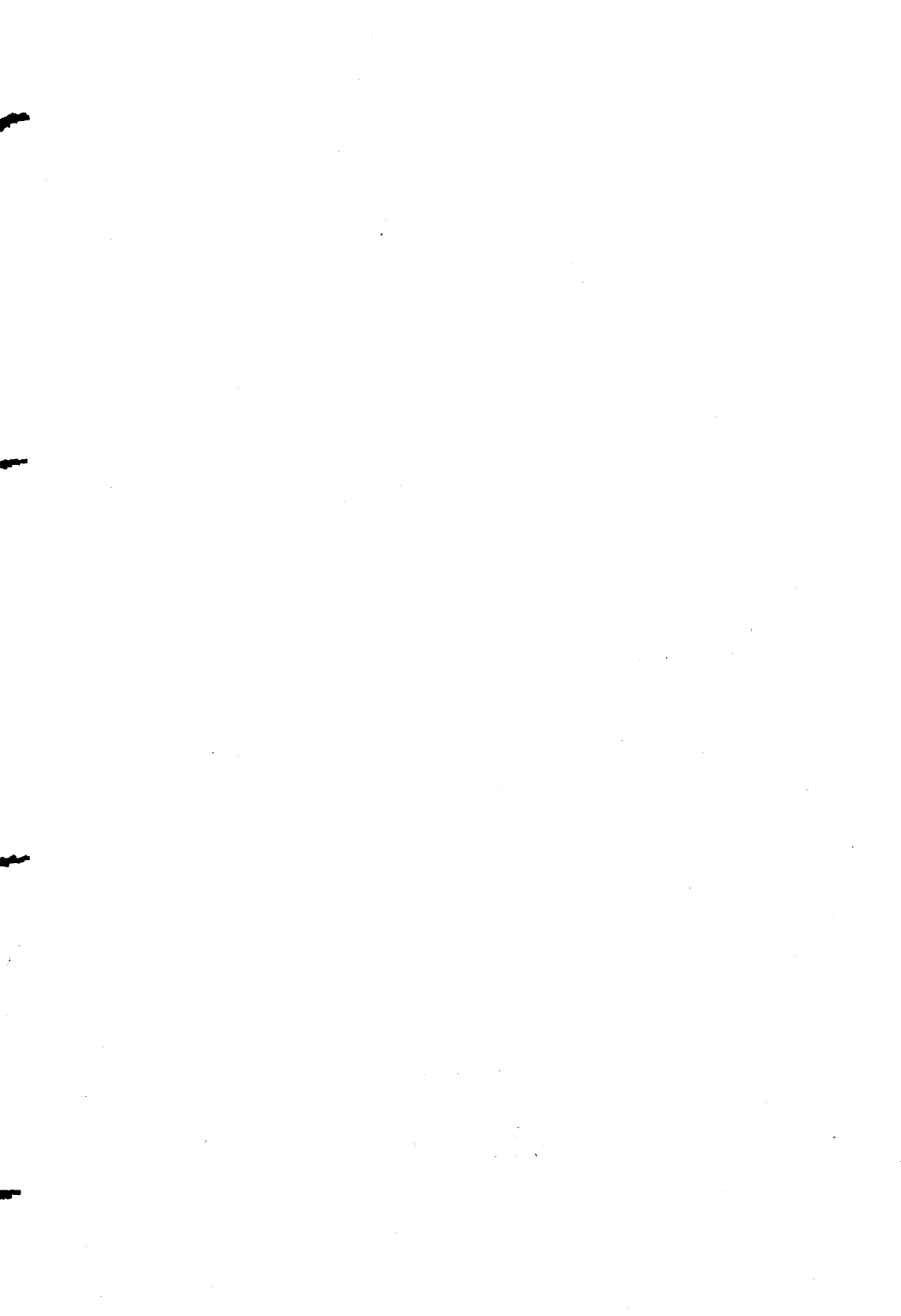
المسألة السادسة، لا يتكرر المسح في الوضوء ويتكرر الغسل، والكل طهارة، فلم كان ذلك؟ فالجواب أن الغسل موضوع على التثقيل، فناسَب التكرار، والمسحُ موضوع على التخفيف فلم يناسب التكرار.

المسألة السابعة، قال مالك: لا يجوز المسح على خِمار وعِمامة ويجوز المسح على الخفين، وفي كلا الموضوعين المسحُ على حائل دُون عذرٍ، فالجواب أن المشقة تلحق في نزع الحف عند ارادة الوضوء، ولا تلحق في مسح الرأس.

المسألة الثامنة، قال مالك: إذا مسحَ رأسه ثم حلقه لم يُعد مسحاً، وإذا خلع خفيه بعد أن مسح عليهما غسل رجليه، وفي كلا الموضوعين هو ماسحٌ على حائل دون البشرة، فالجواب أن شعر الرأس أصل بنفسه، وليس بَدلاً عن غيره، والحفُّ بدل، فإذا طهر المبدل عنه زال البدل.

المسألة التاسعة، قال سحنون في المرأة الجنبُ تحيض ثم تطهر فتغتسل:

إن نوت الحيض دون الجنابة أجزأها، وإن نوت الجنابة لم تجزها، فالجواب أن الحيض يمنع أشياء لا تمنعها الجنابة، من ذلك الوطء، ووجوب الصلاة، وغير ذلك، فكان حكمه أغلظ، فنيَّة الأغلظ تجزيُّ عن نيَّة الأَدَوْن، ولا تنعكس.



قواعد الصلاة

وهي خمس :

القاعدة الأولى (1)

نقرر فيها الفرق بين استقبال الجهة في الصلاة وبين استقبال السمّت .

إِعْلَمَ أَنَّهُ وَقَعَ فِي الْمَذْهَبِ أَنْ اسْتِقْبَالَ الْجِهَةِ يَكْفِي، وَجَاءَ اسْتِقْبَالَ السَّمْتِ لَا بُدَّ مِنْهُ، وَهَذِهِ الْإِطْلَاقَاتُ فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ بِسَبَبِ أُمُورٍ :

أَحَدُهَا أَنْ هَذَا الْكَلَامُ لَا يَصِحُّ، لَا بِحَسَبِ مَنْ بَعُدَ عَنِ الْكَعْبَةِ وَلَا بِحَسَبِ مَنْ قُرِبَ. أَمَّا مَنْ قُرِبَ فَفَرَضُهُ اسْتِقْبَالَ السَّمْتِ بِلَا خِلَافٍ، وَأَمَّا مَنْ بَعُدَ فَلَا أَحَدٌ يَقُولُ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجِبَ عَلَيْهِ اسْتِقْبَالَ عَيْنِ الْكَعْبَةِ وَمُقَابَلَتَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ، بَلِ الْوَاجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَبْذُلَ جِهْدَهُ فِي تَعْيِينِ جِهَةِ يَغْلِبُ

(1) هي موضوع الفرق الخامس والتسعين بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة وبين قاعدة استقبال السمّت». ج 2، ص 151.

وقد علق الشيخ المحقق ابن الشاطر رحمه الله على كلام القرافي هنا بما يزيد وضوحا وبيانا فقال : أما مُعَايِنُ الْكَعْبَةِ، فَلَا خِلَافَ فِي أَنْ فَرَضُهُ اسْتِقْبَالَ سَمْتِهَا كَمَا ذَكَرَ، وَأَمَّا غَيْرُ الْمَعَايِنِ فَفَقُلَّ الْخِلَافُ فِيهِ مَعْرُوفٌ، هَلْ فَرَضُهُ اسْتِقْبَالَ السَّمْتِ كَالْمَعَايِنِ أَمْ فَرَضُهُ اسْتِقْبَالَ الْجِهَةِ ؟ وَظَاهِرُ الْمَنْقُولِ عَنْ الْقَائِلِينَ بِالسَّمْتِ أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ بِذَلِكَ أَنَّ الْمُسْتَقْبَلَ لِلْكَعْبَةِ فَرَضُهُ أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لَوْ قُدِّرَ خُرُوجُ خِطِّ مُسْتَقِيمٍ عَلَى زَوَايَا قَائِمَةٍ مِنْ بَيْنِ عَيْنِهِ نَافِذًا إِلَى غَيْرِ نِهَايَةِ لَمْرٍ بِالْكَعْبَةِ قَاطِعًا لَهَا، لَا أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ أَنْ فَرَضُهُ اسْتِقْبَالَ عَيْنِهَا وَمَعَايِنَتِهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ — كَمَا قَالَ — مِنْ تَكْلِيفٍ مَا لَا يُطَاقُ، وَلَا قَائِلٌ بِهِ... وَالْخُفْيَةُ سَمِيحَةٌ، وَدِينُ اللَّهِ يُسْرَرُ. ام

(2) قال الفقيه ابن الشاطر رحمه الله : إجماع الناس على صحة صلاة الصّف الطويل مع خروج بعضه عن السمّت، وهو أقوى حجج القائلين بالجهة (أي القائلين بأن المطلوب والمفروض استقبال جهة الكعبة لا عينيها ومعانيها)، وهذا طبعاً بالنسبة لغير القريب والمعاني لها والمشاهد لها، فلا خلاف في أن فرضه استقبال سمّتها كما ذكر.

وقد ذكر شهاب الدين القرافي رحمه الله أن عرض الكعبة عشرون ذراعاً، وطولها خمسة وعشرون ذراعاً على ما قيل، والصف الطويل مائة ذراع فاكثر، فبعضه خارج عن السمّت قطعاً.

على ظنه أن الكعبة وراءها، وإذا فعل ذلك وجبَّ عليه استقبالها إجماعاً، فصار السمْتُ مُجْمَعاً عليه باعتبار، والجهة مُجْمَعاً عليها باعتبار، ولا خلاف يصح على هذا.

وأيضاً فنقول: أجمَعَ الناس على أن الصف الطويل الذي يكون في طوله مائة ذراع، صلاته صحيحة، والكعبةُ طولها خمس وعشرون ذراعاً، وذلك يوجبُ أن بعض الصفِّ خارجٌ عن السمَّت، (2). وأيضاً فإنَّ البلدين المتقارِبين يكون استقبالهما واحداً، مع أننا نقطع بأنهما أطولُ من سمت الكعبة، فهذه الأشياء توجب الإشكال في أمر الجهة، وفي أمر السمَّت.

والجوابُ ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله قال: لاشك أن الواجبات، منها ما وجب إيجاب الوسائل، ومنها ما وجب إيجاب المقاصد، (3) وهذا قد تقرر في المقاصد والوسائل حيث ذكِرَتْ قاعدتهما. فنقول:

الخلاف إنما هو، هل الواجب وجوب المقاصد، السمَّتُ أو الجهة؟ قولان، وهذا من حيث إن السمَّت هل وجب استقباله أو لا؟ قولان، قيل: وجب، وقيل: لم يجب. ولا قائل بأنه من باب إيجاب الوسائل، بل المقاصد، والجهة واجبة بالإجماع، والخلاف هل وجوبها من باب إيجاب الوسائل أو من باب إيجاب المقاصد؟ قولان. فمالكٌ يقول: من باب إيجاب المقاصد، فإذا اجتهد فأدأه اجتهاده إلى شيءٍ ما، كان أدى ما عليه، ومَن قال: من باب الوسائل، إذا ظهر الخطأ لزمته الإعادة.

والجوابُ عن الصف الطويل أن المراد بالاستقبال، الاستقبال العادي، والعادة أن الصف الطويل إذا بُعدَ يسيراً عما كان أقصر منه يكون مستقبلاً له،

(3) قال ابن الشاط: ما ذكره الإمام القرافي رحمه الله، حاكياً له عن عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، من أن الواجب على ضريين: واجب وجوب الوسائل وواجب وجوب المقاصد، صحيح كما ذكر.

وكذلك الحال في البلدين (4) المراد بالاستقبال المطلوب، العادي لا الحقيقي،
والله سبحانه أعلم وأحكم.

القاعدة الثانية (5)

لم يجعل بعض البقاع معتبراً في أداء الجماعات (6) وقصر الصلوات، ولم يكن
ذلك الاعتبار بحسب الأزمان ؟

فالجواب أنا نقول : القاعدة المقررة أن المظان شأنها أن تُعتبر، حيث
يكون الوصف الذي به يعلل الحكم حقيقياً في نفسه، فتوضع المظنة لأجل ذلك

(4) عبارة القرافي هنا : أن البلدين المتقارِبين يكون استقبالهما واحداً، مع أنا نقطع بأنهما أطول من
سمت الكعبة، ولم يقل أحد بأن صلاة أحدهما صحيحة والأخرى باطلة، ولو قيل ذلك لكان
ترجيحاً من غير مرجح، فإنه ليس أحدهما أولى من الآخر بالطلان.

وقال ابن الشاط في آخر تعليقه على هذا الفرق ما نصه : جميع ما قاله (اي القرافي) في هذا
الفصل تحوير خلاف، ولا كلام فيه، غير أن الصحيح من الأقوال أن الجهة (اي استقبال جهة
الكعبة) واجبة وجوب المقاصد، وأن الاعادة لازمة عند تبين الخطأ، والله أعلم. اهـ.

(5) هي موضوع الفرق الثامن والتسعين بين قاعدة البقاع جعلت المظان منها معتبرة في أداء
الجمعات وقصر الصلوات، وبين قاعدة الأزمان لم تجعل المظان منها معتبرة في رؤية الأهلة ولا
دخول اوقات العبادات وترتيب أحكامها... ج 2. ص 225.

قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلم أن الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة وهي :
أن الوصف الذي هو معتبر في الحكم، إن امكن انضباطه لا يُعدّل عنه الى غيره كتعليل التحريم
في الخمر بالسكر، والربا بالقوت، وغير ذلك من الأوصاف المعتبرة في الأحكام. وإن كان غير
منضبط أقيمت مظنته مقامه. وعدم الانضباط إما لاختلاف مقاديره في ربه، كالمشقة سبباً
للقصر وهي غير منضبطة المقادير، إذ ليس مشاق الناس في ذلك سواء، وكالعقل الذي هو مناط
التكليف، ويختلف في الناس بسبب اعتدال المزاج وانحرافه، فرب صبي معتدل المزاج يكون أعقل
من رجل منحرف المزاج، فالعقل يختلف في الرجال والصبيان، فجعل البلوغ مظنته، وهو
منضبط، وهكذا يظهر هذا الموضوع بصورة أجلى وأوضح، من خلال هذا الكلام عند القرافي
رحمه الله. اهـ.

(6) كذا في النسختين ع، ح. والذي في كتاب الفروق الجمعات، وهو أصوب وأظهر، بدليل ما يأتي
من الكلام على كون ثلاثة أميال مظنة سماع الأذان للجمعة.

الخفاء، فأربعين ميلاً مظنة المشقة للمسافر، وثلاثة أميال مظنة سماع الأذان للجمعة، فإذا كان الوصف الذي به التعليل ظاهراً وغير خفي لم توضع المظنة. ولما كانت هذه القاعدة هكذا وجد الخفاء بحسب المظان التي وضعت وفيها اعتبار المكان، ولم يوجد ذلك بحسب الزمان، فالأهله التي ارتبطت العبادة بها كرمضان، وغيره لا حاجة الى مظنة من جهة الزمان تقوم مقامه، فإن المظنة إنما تكون عند عدم الانضباط، أما معه فلا.

والانضباط موجود بأشياء، إن كنا نقول بالمناخ فظاهراً، وإن كنا لا نقول به فنكمل العدة ثلاثين، هذا مع الغيم، ومع الصحو نعتبر الرؤية، فأبي فائدة لوضع المظنة هاهنا.

قال شهاب الدين رحمه الله : والمظنة هي في الرتبة الثالثة من التعليل، وذلك أن الحكمة توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم، فإذا ثبت كونه معتبراً، إن كان منضبطاً اعتمد عليه ولم يُحتج إلى المظنة، وإن لم يكن منضبطاً أقيمت مظنته مقامه، فالحكمة في الرتبة الأولى، والوصف في الرتبة الثانية، والمظنة في الرتبة الثالثة، وهذه الثلاثة مثالها في السفر أن مصلحة المكلف في راحته، وصلاخ جسمه يوجب أن المشقة إذا عرضت توجب عليه تخفيف العبادة، لئلا تعظم المشقة فتضيع مصالحه بضعف جسمه، فتوفير قوته هو المصلحة والحكمة الموجبة لاعتبار وصف المشقة سبب الترخيص، فالمشقة في الرتبة الثانية منها، لأن الأثر فرغ المؤثر، والمظنة فرغ قد تكون موجبة للحكم، وإن لم يكن الوصف حاصلًا، وهذا لأن الاعتبار للغالب لا للنادر، فقد تحصل المشقة وقد لا، ولكن الغالب حصولها. (7)

(7) قال القرافي هنا رحمه الله :

فإن قلت : ما الفرق بين المظنة والحكمة التي اختلِف في التعليل بها ؟ وما الفرق بين الثلاثة : الوصف والمظنة والحكمة ؟ قلت : الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم. فإذا ثبت كونه معتبراً في الحكم، إن كان منضبطاً اعتمد عليه من غير مظنة تُقام مقامه، وإن لم يكن منضبطاً أقيمت مظنته مقامه. فالحكمة في الرتبة الأولى، والوصف في الرتبة الثانية، والمظنة في الرتبة الثالثة.

قال شهاب الدين رحمه الله :

فإن قلت : مجرد الالتقاء لا يحصل به الإنزال، فكيف يجعل مظنة الإنزال ؟ فأجاب بأنه قد يحصل من الناس من يُنزل بمجرد الملاقاة، ومنهم من يُنزل بالفكرة.

قلتُ : الأولى أن يقال : الغالبُ على الناس أنه اذا حصل التقاء الختائين قل أن يقع النزغ إلا بعد تمام العمل بالإنزال، فتلك الحالة الأخرى اذا اتفقت قد يكون معها شيء من الانزال وهو بدايته، وقد لا يحصل اعتباره ببداية العمل،

= ومن الفرق بين المظنة والحكم، أن القطع بعدم الحكمة لا يقدر، والقطع بعدم مظنون المظنة يقدر (أي في بناء الحكم عليه).

ثم قال القرافي رحمه الله : وينبغي أن يتفطن لهذه القاعدة والتفاصيل، فهي وإن انبنى عليها بيان هذا الفرق فهي يحتاج إليها الفقهاء رحمهم الله كثيرا في موارد الفقه والترجيح، ثم زاد القرافي رحمه الله قائلا في هذه المسألة وموضحا لها أكثر مما عند البقوري بكلام هام جدا في هذا الموضوع، فقال :

اذا تقررت هذه القاعدة فنقول :

إنما اعتبرت البقاع في الجمعات، وهي ثلاثة أميال، في الإتيان إليها، لأنها مظنة أذانها وسماعه من تلك المسافة إذا هدأت الأصوات وانتفت الموانع، لقوله ﷺ : الجمعة على من يسمع النداء، فجعل مظنة السماع مقام السماع، ولذلك جعلت البقاع التي في مسافة القصر معتبرة في قصر الصلوات، لأنها مظنة المشقة الموجبة للترخيص.

وأما أهلة شهور العبادات كرمضان وشوال وذوي الحجة ونحوها فلا حاجة فيها الى مظنة من جهة الزمان، بسبب أن القطع بحصولها موجود من جهة الرؤية أو إكمال العدة، فيحصل القطع بالمعنى المقصود، فلا حاجة إلى مظنة، من جهة أن الزمان يقوم مقامه، فإن المظنة إنما تُعتبر عند عدم الانضباط، أما معه فلا.

فإذا ظننا أن الهلال يطلع في هذه الليلة بسبب قرائن تقدّمت : إما من توالي تمام الشهر فنظن نقص هذا الشهر، أو من جهة طلوع القمر ليلة البدر قبل غروب الشمس فنظن تمام هذا الشهر، أو من جهة تأخره في الطلوع عند غروب الشمس فنظن نقصان هذا الشهر وغير ذلك من الأمارات الدالة عند أرباب المواقيت على رؤية الأهلة، ويوجب أن هذه الليلة هي مظنة الهلال، فإننا لا نعتبر شيئا من ذلك ولا نقيم المظنة مقام الرؤية، لأن لنا طريقا للوصول الى الوصف المطلوب إما بالرؤية أو إكمال العدة. والقاعدة أنه لا يُعدّل الى المظنة إلا عند عدم انضباط الوصف دائما أو في الأغلب. وها هنا ليس كذلك، فلذلك سقط اعتبار المظان من الأزمنة.

وكذلك أوقات الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها لحصول القطع بها في أكثر صورها لم تقم مظانها في الصور مقامها، وهذا يظهر الفرق بين قاعدة البقاع أقيمت مظانها مقامها، وبين الأزمنة لم تُقم مظانها في الصور المذكورة، وسرّه ما تقدم من القاعدة الكلية التي تقدم تقريرها قبل.

وذلك التقاء الختائين، إذ لا شيء يكون مضبوطاً غير ذلك، وإن لم يكن الانزال يحصل بمجرد الالتقاء غالباً، وإنما يكون نادراً، ولكنه هو المنضبط عندنا في ذلك لا غيره.

القاعدة الثالثة (8)

لِمَ حُصِّتَ البقاعُ المعظِّمةُ بالصلاة، والازمنةُ المعظِّمةُ بالصيام ؟

فأجاب عن هذا شهاب الدين رحمه الله بما مقتضاه :

إن القصد الحقيقي تعظيم المولى جلَّ وعلا، وليس في قدرة البشر أن يعظموه كما يجبُ له، فاكتفى منهم أن تظهر عليهم آثار التعظيم كما تظهر عليهم مع ملوكهم.

ولمَّا كان الشأن أن العظیم إذا مُرَّ ببيته (9) وحيث هو، يُسَلِّم عليه ويخضع له بالمقال والفعل، من حيث إنه ينحني ويتضالَّ ويُقبَّلُ البساط إلى غير ذلك من

(8) هي موضوع الفرق التاسع والتسعين : ج. 2. ص 170. ونصه يتامه عند القرافي : الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظِّمة من المساجد تُعظَّمُ بالصلاة ويتأكد طلب الصلاة عند ملابتها، وبين قاعدة الأزمنة المعظِّمة كالأشهر الحرم وغيرها لا تعظم بتأكد الصَّوم فيها.

(9) عبارة القرافي هنا رحمه الله هي : «ومن ذلك (أي من التعظيم للناس) والتأديب معهم أن أحدنا إذا مرَّ ببيوت الأكاابر يسلم عليهم ويحييهم بالتحية الآتفة بهم، والسلام في حقه تعالى محال، لأنه دعاء بالسلامة وهو سالم لذاته عن جميع النقائص، أو هو من المسالمة وهي التامين من الضرر، وهو تعالى يُجِيرُ ولا يجارُ عليه، فاستغنى عن ذلك لتعذر معانيه في حقه تعالى. بل وردَ أن نقول له تعالى : أنت السلام، ومنك السلام، واليك يعود السلام، حيناً ربنا بالسلام، أي أنت السلام لذاتك، ومنك يصنُّد السلام لعبادك، وإليك يرجع طلبها فأعطينا إياها.

ولما استحال السلام في حقه تعالى أقيمت الصلاة مقامه ليتميز بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربوبية، ولذلك نابت الفريضة عن الناقله في ذلك لحصول التمييز بها. أقول : ومن هنا يظهر أساس قول الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في مختصره للمدونة، وهو يتحدث عن تحية المسجد، والاكْتفاء بأداء الفريضة عنها حين تقام الصلاة، أو يضيق وقتها، فقال : «وتأدَّتْ بفرض»، أي يكتفى بالفريضة، ويحصل له ثواب تحية المسجد إن تواتها مع الفريضة.

الأفعال جُعِلَ للعبيد مع مولاهم مثل ذلك، فإذا دخلوا مسجده حيَّوةً بركعتين. وإنْ جاءوا إليه في البيت الأَعْظَمَ له وحيث أظهر خيرَه ونعمته على كل مَنْ أقبل عليه يبايعونه ويلوذون بقصره ويحْفُونَ به مستبشرين فرحين، كان مثل ذلك بمكة إذا جاءها كلُّ من جاءها، فهذا أَوْجَبَ تخصيص البقاع بهذه العبادة، ولم يكن عندها الصومُ، لأن العادةَ في التعظيم للملوك ليسَ هو بالصوم.

ثم الأَزْمَانُ لم يكن فيها زمانٌ اشتهر بالله واختص به كاختصاص الكعبة والمساجد، فلم يكن للأزمنة ما ذكر من الصلاة، لهذا المعنى.

ثم قال : قد ورد أنه ينزل الرب إلى سماء الدنيا في الثلث الآخر من الليل، (10) فأجاب بأن قال : الأزمنة التي جَرَتْ العادة بقدم الملك فيها على الرعايا، شأنها أن تعظم بالزينة وما يناسبها، وكان يلزمنا مثل ذلك في هذا الزمان، غير أن الليل لا يناسبُ الصيام، فشرع فيه ما يناسبه من التضرع والدعاء والاستغفار.

قلت : هذه القاعدة من أصلها، كيف تصح ؟ والله جعل الصلاة معتبرةً بالأزمان نفيًا وثبوتًا، كما جعلها بالبقاع نفيًا وثبوتًا، فقد نهى عن الصلاة في وقتين أو ثلاثة على ما جاء في بعض الأحاديث، (11) وقد أمر بالصلاة في أوقات معلومة بالليل والنهار، بحسب الفرائض وبحسب النوافل، وأيضاً فالثلث الآخر من الليل هو

(10) الحديث أخرجه الجماعة من أئمة الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : «ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيَه، من يستغفرني فأغفر له»، وأورده السيد السابق في كتابه فقه السنة.

والمراذ من الحديث أن الله تعالى يتجلَّى على عباده، تجلياً خاصاً، فيتجلَّى عليهم بالمغفرة والرحمة، والرضوان واستجابة الدعاء في ذلك الوقت، خاصة وهُمْ في حالة التهجذ والقيام بالنوافل في الثلث الأخير من الليل، والقنوت والاستغفار بالأشجار.

(11) ونصه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : شهد عندي رجال مرضيُّون وأرضاهم عندي عُمرُ أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب». حديث صحيح، وهي عند الشروق والغروب منهي عنها نهي تحريم.

وقت للتهجد، وأفضل التهجد بالصلاة كما قال تعالى : ﴿ومن الليل فتهجد به نافلة لك﴾ (12) الآية، و ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً﴾ (13).

وهذا كله خلاف ما قاله هو، وشهر رمضان مطلوب فيه الصلاة والصيام، ولا سيما الآخر من الشهر في الليل، ففي ذلك الوقت كان عليه الصلاة والسلام يَرُصِدُ ليلة القدر.

قلت : وهو أيضا لم يذكر حكمة الصوم كما ذكر حكمة الصلاة، وحكمته أنه استعداد للقاء المعظم بصورة النظافة مطلقا، والصوم يأتي بذلك بحسب الظاهر، إذ تقل الانجاس في جوفه، وتقلُّ الأشغال التي تخرجه عن محل اللقاء، ويحسب الباطن أيضاً فإن الجوع يعين على الإقبال ويصرف عن القواطع، والله أعلم، وهو الموفق للصواب.

القاعدة الرابعة (14)

لِمَ كانت أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها، والأهله في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب على المشهور ؟
فقال : شهاب الدين — رحمه الله :

= والمراد بالصلاة المنهي عنها في الحديث صلاة النافلة، إذ الفريضة تصلّى في أي وقت لمن حصل له تأخيرها عن وقتها لعذر من الأعذار الشرعية من النوم أو النسيان.

وبالنسبة للمذهب المالكي وفقهه فإن النهي عن النافلة بعد صلاة العصر يمتد الى حين صلاة المغرب، وهو ما عبّر عنه الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله بقوله في المختصر : «وَمُنِعَ نَفْلٌ وَقَتَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا وَخَطْبَةِ جُمُعَةٍ، وَكُرِهَ بَعْدَ فَجْرِ وَفُرِضَ عَصْرٌ، إِلَى أَنْ تَرْتَفَعَ قَيْدُ رُوحٍ، وَتُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ، إِلَّا رَكَعَتِي الْفَجْرِ، وَالْوَرْدَ قَبْلَ الْفُرْضِ لِنَائِمٍ عَنْهُ... الخ. وفي كلامه لف ونشر مرتب، فقوله إلى أن ترتفع قيد روح عائد إلى قوله : وكرة بعد فجر، وقوله : وتصلّى المغرب راجع إلى قوله : ويعدّ فرض عصر». اهـ

(12) سورة الاسراء : الآية 79. وتامها قوله تعالى : «عسى أن يعثبك ربك مقاما محموداً».

(13) سورة المزمل : الآية 1

(14) هي موضوع الفرق الثاني والمائة بين قاعدة أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها وبين قاعدة الأهله في الرمضانات لا يجوز اثباتها بالحساب» ج 2. ص 178.

إِنَّمَا كَانَ هَذَا الْفَرْقُ مِنْ حَيْثُ إِنَّ اللَّهَ تَعَبَّدْنَا فِي الْأَهْلَةِ بِالرُّؤْيَةِ، أَوْ بِالْإِكْمَالِ
 إِنَّ تَعَذَّرَتِ الرُّؤْيَةُ، وَلَمْ يَتَعَبَّدْنَا بِمَخْرُوجِ الْهَلَالِ مِنَ الشُّعَاعِ. وَفِي الْأَوْقَاتِ الْأَخْرَجِ تَعَبَّدْنَا
 فِيهَا بِحَصُولِ أَوْقَاتِ وَبِرُوزِهَا فِي نَفْسِهَا، فَكَانَ لَنَا أَنْ نَسْتَدِلَّ عَلَى حَصُولِهَا بِكُلِّ
 دَلِيلٍ يُوَصِّلُ إِلَى ذَلِكَ، لِأَنَّ الْعِبَادَةَ مَرْبُوطَةٌ بِالزَّوَالِ مِثْلًا، وَلَمْ تُرْتَبْ لَنَا بِمَخْرُوجِ الْهَلَالِ
 مِنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ، بَلْ بِرُؤْيَتِهِ، فَإِنَّ أَعْمَى عَلَيْنَا فَنَكْمَلُ (15) الْعِدَّةُ ثَلَاثِينَ (16).

(15) كَذَا فِي نَسْخَةِ ع، وَفِي ح : نَكْمَلُ بَدُونَ الْإِتْيَانِ بِالْفَاءِ، وَهُوَ الصَّوَابُ الْمُنْتَقَى مَعَ الْمَقْرَرِ فِي
 الْقَوَاعِدِ، حَيْثُ إِنَّ جَوَابَ الشَّرْطِ فَعَلٌ مُضَارِعٌ لَيْسَ فِيهِ مَا يَدْعُو إِلَى اقْتِرَانِهِ بِالْفَاءِ. وَفِي نَسْخَةِ
 أُخْرَى : كَمَلْنَا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ، بِصَيْغَةِ الْمَاضِي فِي الْجَوَابِ، وَهُوَ يَكُونُ كَذَلِكَ، قَالَ ابْنُ مَالِكٍ فِي
 أَلْفِيَّتِهِ النُّحْوِيَّةِ عَنِ فَعَلِ الشَّرْطِ وَجَوَابِهِ :

وَمَاضِيَيْنِ أَوْ مُضَارِعَيْنِ تُلْفِيهِمَا أَوْ مُتَخَالِفَيْنِ

(16) قَالَ شَهَابُ الدِّينِ الْقُرَافِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ عَلَى هَذَا الْفَرْقِ :

«وَفِيهِ (أَيُّ فِي اثْبَاتِ الْهَلَالِ بِالْحِسَابِ) قَوْلَانِ عَدَدْنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى. وَالْمَشْهُورُ فِي
 الْمَذْهَبَيْنِ عَدَمُ اعْتِبَارِ الْحِسَابِ. فَإِذَا ذَلَّ تَسْبِيْرُ الْكَوَاكِبِ عَلَى خُرُوجِ الْهَلَالِ مِنَ الشُّعَاعِ مِنْ جِهَةِ
 عِلْمِ الْهَيْئَةِ لَا يَجِبُ الصُّومُ. قَالَ سَنَدٌ مِنْ أَصْحَابِنَا : فَلَوْ كَانَ الْإِمَامُ يَرَى الْحِسَابَ لَمْ يُتَّبِعْ،
 لِإِجْمَاعِ السَّلَفِ عَلَى خِلَافِهِ، مَعَ أَنَّ حِسَابَ الْأَهْلَةِ وَالْكَسُوفَاتِ وَالْحُسُوفَاتِ قَطْعِيٌّ... (أَيُّ فَكَانَ
 يَنْبَغِي أَنْ يَعْتَمَدَ عَلَيْهِ كَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ، فَإِنَّهُ لَا غَايَةَ بَعْدَ حَصُولِ الْقَطْعِ).

وَالْفَرْقُ — وَهُوَ الْمَطْلُوبُ هَا هُنَا — وَهُوَ عُمْدَةُ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ أَنْ اللَّهَ تَعَالَى نَصَبَ زَوَالَ الشَّمْسِ
 سَبَبًا وَجَرِبَ الظَّهْرَ، وَكَذَلِكَ بَقِيَّةُ الْأَوْقَاتِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» (أَيُّ
 لِأَجْلِ ذُلُوكِ الشَّمْسِ وَهُوَ الزَّوَالُ)، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : «فَسِيحَانِ اللَّهُ حِينَ تُنْمَسُونَ وَحِينَ
 تُصْبِحُونَ وَهُوَ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ». قَالَ الْمَفْسَّرُونَ : هَذَا خَبْرٌ مَعْنَاهُ
 الْأَمْرُ بِالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ وَبِإِقَاعِهَا فِيهِ. وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْكُتَابِ وَالسَّنَةِ، الدَّالُّ عَلَى
 أَنَّ نَفْسَ الْوَقْتِ سَبَبٌ، فَمَنْ عِلِمَ السَّبَبَ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ لَزَمَهُ حُكْمُهُ، فَلِذَلِكَ اعْتَبِرَ الْحِسَابُ
 الْمَفِيدَ لِلْقَطْعِ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ.

أَمَّا الْأَهْلَةُ فَلَمْ يَنْصَبْ صَاحِبُ الشَّرْعِ خُرُوجَهَا مِنَ الشُّعَاعِ سَبَبًا لِلصُّومِ، بَلْ رُؤْيَةَ الْهَلَالِ خَارِجًا
 عَنِ الشُّعَاعِ الشَّمْسِيِّ هُوَ السَّبَبُ، فَإِذَا لَمْ تَحْصُلِ الرُّؤْيَةُ لَمْ يَحْصُلِ السَّبَبُ الشَّرْعِيُّ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ،
 وَيُذَلُّ عَلَى أَنَّ صَاحِبَ الشَّرْعِ لَمْ يَنْصَبْ نَفْسَ خُرُوجِ الْهَلَالِ عَنِ الشُّعَاعِ الشَّمْسِيِّ سَبَبًا لِلصُّومِ،
 قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَتِهِ»، وَلَمْ يَقُلْ خُرُوجَهُ عَنِ الشُّعَاعِ الشَّمْسِيِّ كَمَا قَالَ تَعَالَى :
 «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ»، ثُمَّ قَالَ : (أَيُّ النَّبِيِّ ﷺ فِي تَمَامِ هَذَا الْحَدِيثِ : «فَإِنَّ غَمًّا
 عَلَيْكُمْ (أَيُّ خَفِيَتْ عَلَيْكُمْ رُؤْيَتُهُ) فَاقْدُرُوا لَهُ، وَفِي رِوَايَةٍ : «فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ...» فَنَصَبَ رُؤْيَةَ
 الْهَلَالِ أَوْ إِكْمَالَ الْعِدَّةِ ثَلَاثِينَ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَخُرُوجِ الْهَلَالِ عَنِ الشُّعَاعِ... الخ.

ثُمَّ قَالَ الْقُرَافِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : فَلِأَجْلِ هَذَا الْفَرْقِ (أَيُّ بَيْنَ قَاعِدَةِ أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ تَثْبِيتَ بِالْحِسَابِ،
 وَقَاعِدَةِ الْأَهْلَةِ فِي رَمَضَانَاتٍ لَا يَكُونُ إِثْبَاتُهَا بِالْحِسَابِ) قَالَ الْفُقَهَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى :

وذكرها هنا شهاب الدين رحمه الله إشكالين : أحدهما بحسب أوقات الصلاة، والثاني بحسب رؤية الأهلة فقال :

العادة المستمرة للمؤذنين القائمين بالأوقات أنهم اذا شاهدوا المتوسط (17) أمروا الناس بالصلاة والصوم، مع أن الأفق يكون صاحبياً لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع، ومع ذلك فلا يجد الناظر للفجر أثراً البتة، وهذا لا يجوز، فإن الله تعالى جعل ظهور الفجر فوق الأفق سبب التكليف.

ثم أوردَ على نفسه سؤالاً فقال :

فإن قلت : هذا جنوحٌ منك إلى أنه لا بد من الرؤية، وأنت قد فرقت بين البابين فقال : الفرق أنني لم أشرط الرؤية في الأوقات، ولكنني جعلت عدم اطلاع الحس على ذلك حين الصحو دليلاً على عدم حضور الوقت، بخلاف الأهلة هي المربوطة بالرؤية.

قلت : كما جعلت الرؤية الحكم تعلق بها من أجل قوله عليه الصلاة والسلام : «صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته». كذلك يجب عليك أن تجعل الإدراك المحقق سبباً لوجوب الصبح، من أجل قوله تعالى : «حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»، فإذا الموضعان على السواء في اعتبار الإدراك المحقق أن يحصل فيتحقق الإشكال.

قلت : والظاهر عندي أن الصبح من بين سائر الصلوات هي منوطة بشيء اضافي لا بشيء واقع في نفسه، لأجل قوله : «حتى يتبين»، ويكون فعل المؤذنين لهذا لا يصح، وهي كالهلال، فإنه — أيضاً — أمرٌ اضافي، معرفته دخول

= «إن كان هذا الحساب (أي حساب رؤية الأهلة غير منضبط فلا عيرة به، وإن كان منضبطاً، لكنه لم يتبينه صاحب الشرع سبباً، فلم يجب به صوم، وألحق من ترديد الفقهاء (أي من كلامهم في هذا الشأن) هو القسم الثاني دون الأول.

(17) عبارة القرافي أكثر ظهوراً ووضوحاً وهي : «إنهم اذا شاهدوا المتوسط من درج الفلك أو غيرها من درج الفلك الذي يقتضي أن درجة الشمس قرئت من الأفق قرناً يقتضي أن الفجر طلع، أمروا الناس بالصلاة والصوم مع أن الأفق يكون صاحبياً... وهذا لا يجوز... الخ.

الشهر، لأنه مربوط برويتنا، أو ما يقوم مقامها من التحقيق بحصوله، وذلك الإكمال، والله أعلم.

الإشكال الثاني أن المالكية جعلت رؤية الهلال في بلد من البلاد سبباً لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض. (18)

(18) كلام الإمام القرافي هنا عن هذا الإشكال الثاني أوضح وأبين، فقد قال في ذلك رحمه الله : الإشكال الثاني أن المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سبباً لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض، ووافقتهُ الحنابلة رحمهم الله على ذلك، وقالت الشافعية رحمهم الله : لكل قوم رؤيتهم»، واتفق الجميع على أن لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم، فإن الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل، وعند آخرين نصف النهار، وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات... بحسب قرب ذلك القطر الذي غربت فيه الشمس، وكذلك بقية الأوقات تختلف هذا الاختلاف.

قال القرافي : وكذلك وقع في الفتاوي الفقهية مسألة أشكلت على جماعة من الفقهاء رحمهم الله في أخوين ماتا عند الزوال : أحدهما بالشرق والآخر بالمغرب، أيهما يرث صاحبه ؟ فأفتى الفضلاء من الفقهاء بأن المغربي يرث المشرقي، لأن زوال المشرق قبل زوال المغرب، فالمشرقي مات أولاً، فيرثه المتأخر لبقائه بعده حياً، متأخر الحياة فيرث المغربي المشرقي. ثم خلص القرافي رحمه الله إلى النتيجة من هذا الكلام، فقال :

إذا تقرر الاتفاق على أن أوقات الصلوات تختلف باختلاف الآفاق، وأن لكل قوم فجرهم وزوالهم وغير ذلك من الأوقات، فيلزم ذلك في الأهلة، بسبب أن البلاد المشرقية إذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر إلى الجهة الغربية، فما تصل الشمس إلى أفق المغرب إلا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولا يراه أهل المشرق. هذا أخذ أسباب اختلاف رؤية الهلال، وله أسباب أخرى، مذكورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها هنا، إنما ذكرت ما يقرب فهمه:

ثم زاد قائلاً : وإذا كان الهلال يختلف باختلاف الآفاق وجب أن يكون لكل قوم رؤيتهم في الأهلة، كما أن لكل قوم فجرهم وغير ذلك من اوقات الصلاة. وهذا حق ظاهر، وصواب متعين. أما وجوب الصوم على جميع الأقاليم برؤية الهلال بقطر منها فبعيد عن القواعد، والأدلة لم تقتض ذلك، فأعلمه.

والملاحظ أن الفقيه المحقق قاسم ابن الشاط لم يعلق على شيء مما جاء في هذا الفرق مما يستنتج منه أنه يراه صواباً وصحيحاً وسليماً عند القرافي، والله أعلم.

أقول : ومن الأدلة على اعتماد الرؤية واعتبار اختلاف المطالع كما قرره القرافي ما أخرجه بعض أئمة الحديث عن كريب رضي الله عنه أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام، قال : فقدمت الشام وقصيت حاجتها، فاستهل علي رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر، فسألني ابن عباس : متى رأيت الهلال ؟ فقلت : رأيناه ليلة

قلت : ليس هكذا على الإطلاق، بل فيه تفصيل مختلف. قال رحمه الله : وقال الشافعي : لكل قوم رؤيتهم. واتفق للجميع على أن لكل قوم عصرهم ومغربهم، وكذا سائر الأوقات. وهذا لأن البلاد الشرقية قد يكون فيها الليل حالما هو النهار في المغرب.

قلت : بالتفصيل الذي في المذهب، ومن جملة أن يكون الأقليم واحداً، وأما إذا اختلفت فلا إشكال. ومع هذا التفصيل قد يقال : الوقت واحد، فإذا وَقَعَ الاختلاف فالاختلاف في الجميع، فلا إشكال، والله اعلم، وهو الموفق للصواب.

الجمعة، قال : أنت رأيته ؟ قلت : نعم، ورآه الناس وصاموا، وصام معاوية، فقال : لكننا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت : أو لا تكفي برؤية معاوية وصيامه ؟، قال : لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ... اهـ. رواه ائمة الحديث : مسلم، وابو داود، والترمذي، والنسائي رحمهم الله ورضي عنهم اجمعين.

قال هنا بعض شراح الحديث من المعاصرين : فرؤية الهلال في قطر لا تسري على قطر آخر، لأن كل قطر مخاطبون بما يظهر لهم فقط، كأوقات الصلاة، ولو كلفوا بما يظهر في جهة أخرى لشق عليهم ذلك ومعلوم أن المطالع تختلف، فَرُئْتُ كل جهة بمطلعها أحف وأحكم. فإذا ثبتت رؤية الهلال في جهة وجب على أهل الجهة القريبة منها من كل ناحية أن يصوموا، والقرب يحصل بالتحاد المطلع، بأن يكون دون أربعة وعشرين فرسخاً، (والفرسخ عند العلماء الفقهاء ثلاثة أميال، والميل الفاذ ذراع على المشهور، وقيل : ثلاثة آلاف ذراع، وهو الراجح والمعتمد، وعلى هذا بعض الصحب والتابعين واسحاق والشافعي).

وقال الجمهور : اذا ثبتت رؤية الهلال في بلد وجب على كل المسلمين العمل بها، وعليه الائمة الثلاثة (اي ابو حنيفة، ومالك، واحمد)، قاله الخطابي، وقال ابن الماجشون : لا يلزم أهل بلد رؤية غيره، إلا أن يثبت عند الامام الاعظم (وهو الخليفة السلطان)، فيلزم الناس كلهم، لأن البلاد (أي الخاضعة لخلافته، وإمارته وطاعته) وفي حقه كالبلد الواحد، وحكمه نافذ على الجميع. اهـ. وقد رأيت أن أنقل هذا المبحث المتعلق برؤية الأهلة عند الإمام القرافي، وأن أورد كلامه فيه بتامه، لأهمية الموضوع في حد ذاته، ولنفاضة هذا المبحث ودقته، واهتمام الخاصة والعامة به من الناس، ولحديثهم فيه أحياناً بغير علم ودراية، ودون معرفة بمباحث الرؤية وضوابطها الفلكية، وبما قاله العلماء الفقهاء المتخصصون فيها. سواء منهم الأقدمون أو المتأخرون والمعاصرون، وخاصة علماء الفلك التوقيت.

وقد تكلم في ذلك بعمق وتوسع، وتحدث فيه بتحقيق وتفصيل استاذنا وشيخنا الجليل الفقيه المحقق، والفلكي المدقق العلامة الشهير، الأستاذ محمد بن عبد الرزاق في كتابه القيسم (العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال)، وفي مباحث أخرى خاصة بالموضوع، منها ما نشر في

نقرر فيها الفرق بين أسباب الصلاة وشروطها **يَجِبُ** الفحص عنها،
وأسباب الزكاة لا **يَجِبُ** الفحص عنها.

إِغْلَمَ أن أسباب التكليف وشروطه وانتفاء الموانع لا **يَجِبُ** تحصيلها إجماعاً،
إنما الخلاف فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه، وفيه ثلاثة مذاهب. ثالثها
الفرق بين الأسباب تجب دون غيرها فلا تجب، فلا أحد يقول : **يَجِبُ** علينا أن
نحصل نصاباً حتى تجب عليه الزكاة (20) ولا **يَجِبُ** أن يوفي الدين لغرض أن تجب
عليه الزكاة، لأنه مانع منها.

فإذا تبين هذا فأقول :

الواجبات انقسمت قسمين : قسم **يَجِبُ** فيه الفحص، وقسم لا **يَجِبُ**.
والضابط للفرق بينهما أن الواجب، تارة يقتضي الحال فيه أنه لا بُدَّ من طريان سببه

== مجلة دعوة الحق التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ومنها ما لم ينشر
وقدمه الشيخ في ملتقيات إسلامية حول رؤية الأهلّة، فأجاد وأفاد في كل ذلك إفادة جليّة وأجاد
إجادة عظيمة مقنعة، فشفي الغليل، وأزال الأشكال، فمتعته الله بوافر صحته وبإزك في حياته
وجزاه خيراً على ما أسداه وقدمه من مباحث في هذا الميدان، ونفع بفقهه وعلمه وبما كتبه وألفه في
كل مجال من العلوم الإسلامية، أمين. فليرجع إلى ذلك الكتاب الهام، وإلى المباحث القيمة
المتصلة به من أراد التوسع في ذلك. اهـ

(19) هي موضوع الفرق التسعين بين أسباب الصلاة وشروطها **يَجِبُ** الفحص عنها وتفقدّها، وقاعدة
أسباب الزكاة لا **يَجِبُ** الفحص عنها.

ج 2. ص 142

وقد علّق عليه الفقيه المحقق قاسم بن الشاط رحمه الله بقوله : ما قاله فيه صحيح، غير أنه ذكر
في آخره في القسم الثاني أشياء من فروض الكفايات، وكان الأولى أن يقتصر على ما هو من
فروض الأعيان، لأن فروض الكفايات لا تخص كل مكلف. ولا تتوجه على من لا علم عنده،
بخلاف فروض الأعيان... اهـ.

(20) كذا في النسختين، ومقتضى تناسق العبارة أن يقال : حتى تجب علينا، أولاً أحد يقول : **يَجِبُ**
عليه أن يحصل نصاباً حتى تجب عليه الزكاة.

وعبارة الفرق عند القرافي هي : فلا **يَجِبُ** على أحد أن يحصل نصاباً حتى تجب عليه الزكاة، لأنه
سبب وجوبها، ولا يوفي الدين لغرض أن تجب عليه الزكاة لأنه مانع منها.

وترتيب التكليف عليه جزماً لا محيد عنه، كالزوال ورؤية الهلال، فإنه لا بد أن يكون في الوجود ويترب عليه وجود التكليف قطعاً، فهذا يجب الفحص عنه، كان شرطاً أو سبباً، إذ لو أهمل لوقع التكليف، والمكلف غافل، فيعصي بترك الواجب بسبب إهماله إذا علم أنه لا بد أن يكون منه هلال رمضان وأوقات الصلوات وما أشبه ذلك، وأما ما لا يتعين وقوعه من الأسباب والشروط فلا يجب الفحص عنه لعدم تعيينه، فيمكن أن يقال: الأصل فيه عدمه طرأه لأجل عدم التعيين، وقد يكون ذلك حجة للمكلف عند الله تعالى. ومن ذلك إذا كان فقيراً، وله أقارب أغنياء، وهو في وقت يجوز أن يموت أحدهم فيرثه فينتقل المال إليه، فتجب الزكاة عليه بإغفال ذلك وترك السؤال عنه. (21)

قلت: ولنذكر مسائل تليق بهذا الباب:

المسألة الأولى: قال مالك رحمه الله: لا يتنفل واحد مضطجعا، ويتنفل قاعداً.

فالجواب أن الجلوس أحد أركان الصلاة حال الاختيار، فجاز التنفل به، وليس كذلك الاضطجاع، لأنه ليس بركن في الصلاة حال القدرة.

قلت: ويمكن أن يقال: ذلك رخصة، ولم ترد في الاضطجاع، فتقصر على حسب ما وردت.

المسألة الثانية: قال ابن القاسم: يحكى الأذان في النافلة دون الفريضة، وكلاهما صلاة، فالجواب أن النافلة أخفض رتبة من الفريضة، فجاز فيها ما لم يجز في الفريضة.

قلت: وهذا الفرق يقضي بأن الشروع لا يصير غير الواجب واجباً، وإن صيره فتبقى رتبته دون الواجب الأصلي.

(21) تمام هذا الكلام عند القرافي رحمه الله هو كالتالي: «فيجب عليه الزكاة بإغفال ذلك، وترك السؤال عنه إذا كانوا في بلاد بعيدة عنه يؤدي إذا ترك إخراج الزكاة مع وجوبها عليه، ولو فحص لحاز المال ووجبت عليه الزكاة، ومع ذلك لا يجب عليه الفحص في هذه الصورة لعدم تعيين هذا، فقد يقع وقد لا يقع... اهـ.

المسألة الثالثة : قال مالك رحمه الله : اذا اجتهد فصلّى قبل الوقت فعليه الإعادة أبدأ، وإذا اجتهد في القبلة فصلى الى غيرها فلا إعادة عليه إلا في الوقت. فالجواب أن الوقت، المطلوب فيه إدراكه والإحاطة به، فإنه يتوصل إليه مشاهدَةً، فتعادُ الصلاة لذلك أبدأ، والقبلة، الفرض فيها الاجتهاد عند غير المعين، فاذا بدّله فقد أتى بما عليه، وأيضا فاجتهاده الثاني ليس أولى من اجتهاده الآخر، فلم يترك أحد الاجتهادين للآخر.

المسألة الرابعة : قال ابن عبد الحكم : لا يتنفل في السفينة إلى غير القبلة، ويتنفل على الدابة إلى غير القبلة، والجواب أن الاستقبال في السفينة متيسر، وعلى الدابة متعذر.

المسألة الخامسة، قال مالك : إذا تكلم عمدا بطلت صلاته، وإن تكلم سهواً لم تبطل، واذا أحدث بطلت على كل حال، فلمَ كان الفرق ؟ والكلام مضاداً للصلاة كما هو الحدّث، فالجواب أن الكلام غير منافٍ للصلاة كما هو الحدّث مُنافٍ للصلاة، فوقّع الفرق.

المسألة السادسة، قال مالك : تُصَلَّى النافلة بتيمم الفرض، ولا تُصَلَّى فريضةً بتيمم نافلة، وقد كان الحج يجزئ فيه فعل الندب عن الفرض، فالجواب أن الحج فيه مشقة شديدة، لأنه ربما كان قد رجع إلى بلاده، فَجُعِلَتْ سننه تنوب عن فرائضه، وليس كذلك الصلاة، لأنه لا مشقة في الإتيان بالفرض، إذ أمرها خفيف.

المسألة السابعة، قال مالك : لا يلزم الإمام أن ينوي الامامة إلا في الجمعة والخوف، والكلُّ صلاة هُوَ بها إمام، فالجواب أن هذه الصلاة لا تصح إلا في جماعة، فلزم الإمام أن ينوي ذلك، وغيرها من الصلوات تصح في غير جماعة فلا يلزمه ذلك.

المسألة الثامنة، قال مالك : تُصَلَّى النافلة بتيمم الفريضة ولا تُصَلَّى فريضة

بتيمم نافلة، والكل صلاة، فالجواب أن الأصول، اللائق بها أن تكون متبوعة لا تابعة، والفرائض أصول، والنوافل فروع، فكان ذلك لهذا.

المسألة التاسعة، قال مالك : تعاد الصلاة في الجماعة إلا المغرب، والجميع صلاة، فالجواب أن صلاة المغرب ثلاث ركعات، والنفل لا يكون ثلاث ركعات، وأحد الصلاتين لابد أن يكون نفلا، فيؤدي إلى إيقاع النفل ثلاثا، ولا قائل به.

المسألة العاشرة، قال مالك : يُردُّ المصلي السلام إشارة ولا يُردُّ المؤذن إشارة، وكلاهما ممنوع من الرد نطقا، فالجواب أن المصلي ممنوع من الكلام في الصلاة، ومن تكلم عمدا بطلت صلاته، فجعل رد السلام إشارة بدلاً عن النطق الذي متى وجد أبطل الصلاة، والأذان لا يفسده الكلام، إذ لو تكلم كلاما خفيفا لم يفسد أذانه، فلم يجعل له بدل.

قلت : والأولى أن يقال : جعلت الإشارة بالأصبع — رداً في الصلاة، رخصة تقتصر على بابها، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة، قال مالك : يؤذن على غير وضوء، ولا يقيم إلا على وضوء، والجميع أذان، فالجواب أن الإقامة عقبها الصلاة، فاشترطت الطهارة لها لثلاثا تحتاج إلى خروج للطهارة بعد الإقامة، وذلك لا ينبغي. ثم إنه يوقع الصلاة منفصلة عن الإقامة إن كان إماما أو فذا، وليس شرعها هكذا، بل متصلة إلا لضرورة.

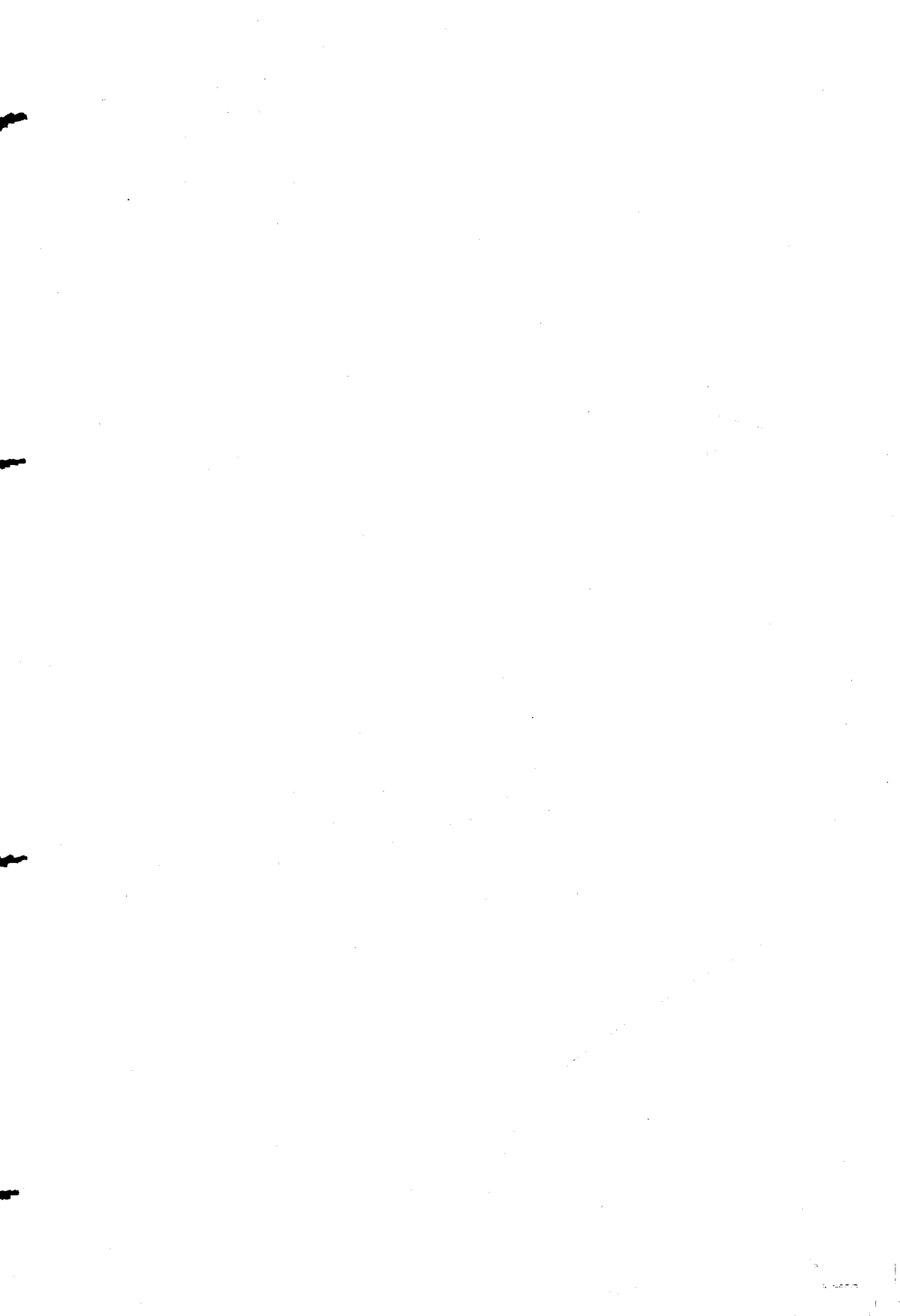
المسألة الثانية عشرة، قال مالك : تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة، وكلاهما عبادة على البدن. فالجواب أن المشقة تلحق في قضاء الصلاة لتكررها كل يوم خمس مرات، وليس كذلك الصوم فإنه غير متكرر.

المسألة الثالثة عشرة، قال مالك : إذا انقضت دم الحيض صحَّ صومها، ولا يتوجه عليها الخطاب بالصلاة إلا بعد اغتسالها، وكلاهما عبادة على البدن،

فالجوابُ أن الصلاة لا تصح إلا بعد اغتسالٍ، فلم تتوجه إلا بعد صحة أدائه،
والصومُ غيرُ مفتقرٍ إلى ذلك، ألا ترى أن صومَ الجنبِ صحيح.

المسألة الرابعة عشرة، قال مالك : يجوز أن تقرأ الحائضُ ما شأت، ولا
يجوز ذلك للجنب، فالجواب أن الأصول مبنية على أن الضرورات تبيحُ ما لا يبيحُه
غيرُها، والضرورة عندنا داعية للحائض أن تقرأ، مخافة أن تنساه، ولا ضرورة مع
الجنب، لأن زوال المانع بيده. (22)

(22) هذه المسائل الأربع عشرة كما سبقت الإشارة في أولها، هي كلها مما أضافه الشيخ البقوري لكتاب
شيخه القرافي رحمهم الله ونفع بعلمهم جميعاً آمين.



الصوم

قاعدتان :

القاعدة الأولى (1) : نقرر فيها لِمَ كانت الخصوصية العظيمة للصوم، المذكورة في قوله تعالى : « كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به » (2).

ويُلحَق بهذا أيضاً الكلام على قوله ﷺ : (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال، فكأنما صام الدهر (3))، فنقول :

أما الحديث الأول فذكر العلماء في ذلك وجوهاً : أحدها أنه أمر خفي لا يمكن أن يُطَلَع عليه، بخلاف الصلاة وغيرها. ويردُّ عليه الإيمان والاحلاص وأعمال القلب الحسنة كلها، والحديث تناولها سوى الصوم (4).

(1) هي موضوع الفرق العشرين بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة». ج 1 ص 132.

(2) حديث قدسي صحيح، رواه الشيخان وغيرها بروايات متعددة، وهذه رواية الامام الترمذي، كما أوردها الحافظ المنذري، وتماه في هذه الرواية : والصوم جنة (من النار)، (والجنة بضم الجيم هي الحفظ والوقاية). واخلوف الصائم أطيب عند الله من ريح المسك. (واخلوف بضم الخاء رائحة الفم) وإن جهل على أحدكم جاهل، وهو صائم فليقل : إني صائم، إني صائم... ومعلوم أن الحديث القدسي يقال عند روايته : قال الله تعالى فيما رواه عنه رسول الله ﷺ أو قال رسول الله ﷺ فيما رواه عن ربه.

(3) حديث صحيح أخرجه الامام مسلم، وبعض أصحاب السنن عن أبي أيوب الانصاري رضي الله عنه.

(4) أي تناول الحديث القدسي المذكور بعمومه أعمال القلب الحسنة كلها ما عدا الصوم. فإنه مستثنى ومختص بثواب كبير وأجر عظيم عند الله تعالى.

وقد علق الفقيه ابن الشاطر رحمه الله وعقب على ما جاء عند القراني رحمه الله في الوجه الاول، فقال : قلت : أحسن ما قيل في ذلك عندي القول الذي افتتح به، وهو أنه أمر خفي لا يمكن

وثانيها أن جوف الانسان يبقى خاليا، فيحصل له شبه بصفة الربوبية، فإن الصمد هو الذي لا جوف له على أحد الأقوال. ويرد عليه الاشتغال بالعلوم، والعلم من أجل صفات الربوبية(5).

وثالثها أنه اختص بذلك لتترك الشهوات العظيمة، ويرد عليه الجهاد فإنه أعظم من ذلك.

ورابعها أن جميع العبادات وقع التقرب بها لغير الله تعالى إلا الصوم، فإنه لم يتقرب به لغير الله. ويرد عليه أن الصوم وقع للكواكب من أرباب الاستخدامات لها.

وخامسها أن الصوم يوجب تصفية الفكر وصفاء العقل، ولهذا، قال ﷺ: «لا تدخل الحكمة جوفاً ملىء طعاماً»، وصفاء العقل يوجب حصول المعارف الربانية، ويرد عليه أن الصلاة ودوام الذكر والمراقبة، والتزام الأدب، توجب المعارف الربانية، لقوله تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»(6)، وهذا أحسن ما ذكر في هذا الحديث، وقد رأيت ما ورد على كل واحد.

= الاطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى، وما أورد عليه من النقص بالإيمان وسائر أعمال القلوب يجاب عنه على أن المراد به الاعمال الظاهرة لا الباطنة، وأن الصوم اختص دونها بهذه المزية. ولا يريد عليه كون الصلاة افضل منه، لانه لا تعارض بين المزية والأفضلية على ما قرر هو بعد هذا، والله أعلم.

(5) زاد القرافي هنا رحمه الله: فمن حصله فقد حصل له شبه عظيم. وكذلك الانتقام من المجرمين، والاحسان الى المؤمنين، وتعظيم الاولياء والصالحين. وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه التخلق بأخلاق رب العالمين، ومع ذلك فالصوم مفضل عليها بعموم الحديث المتقدم» اهـ.

أقول: ولعله كان من الأنسب في خصوص مسألة الصوم هنا تشبيه الصائم في تحلوه جوفه عن الطعام، وصفاء روحه بالصيام، بالملائكة الكرام، فإنهم أجسام نورانية، لا ياكلون ولا يشربون، وهم بذلك في عالم السمو والروحانية، في الملاء الأعلى عند الله، وتشبيه المخلوق بالمخلوق في بعض الصفات والخصال أصلح وأنسب، وأولى وأقرب، وهذا لا يتناقى مع ما جاء في الحديث الوارد، تخلقوا بأخلاق الله، والله سبحانه أعلى وأعلم.

(6) سورة العنكبوت: الآية: 69، وتامها، «إن الله لمع المحسنين».

قلت : يمكن أن يقال : كان هذا في الصوم دون غيره، لمجموع ما ذكر فيه في هذه (7) الوجوه، إذ لا يلزم النقص من حيث الأفراد أن يكون النقص يردُّ بذلك عند اعتبار المجموع.

ويمكن أن يقال : لأنه أصل التزكية (8) كلها، فالصوم مِلَاك الخير كله، ولا شيء يوجد مثله في ذلك، والله أعلم.

وأما الحديث الآخر ففيه أسئلة :

الأول : لِمَ قال : «بست (9)»، والصوم لا يكون في الليالي وإنما يكون في

النهار؟

الجواب أن العربَ تؤرخ بالليالي دون الأيام.

الثاني : لِمَ قال : «بست»، وهل لست، مزية على الخمس والسبع؟

الثالث : هل لشوال خصوصية في ذلك ؟

الرابع : كيف حصلت المساواة في الثواب بين الكل والبعض؟

(7) في نسخة ح : من هذه الوجوه.

(8) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ثالثة : التزكية، والذي في نسخة ح : البركة، ويظهر من خلال السياق

والمعنى، أن كلمة البركة أنسب وأظهر وأصوب، بمعنى أن الصيام أصل البركة في العمل والكسب والطاعة، كما يفهم من قوله في آخر هذا السطر : «فالصوم مِلَاك الخير كله».

على أنه يكون لكلمة التزكية هنا مدلول ووجه خاص، وهي التزكية من الله تعالى لعبده المؤمن الصالح، والمكانة والحظوة التي يناها عنده، على قدر نية العبد وإخلاصه في عمله وعبادته لربه وخالقه. فقد قال تعالى : «ألم ترَ إلى الذين يزكون أنفسهم، بل الله يزكي من يشاء»، وقال سبحانه : «ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحدٍ أبداً، ولكن الله يزكي من يشاء، والله سميعٌ عليم». وقال جل علاه : «فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى».

(9) ذلك أن العدد هنا مذكر، والمفروض في معدوده أن يكون على عكسه مؤنثاً، وهو الليالي.

ولأبصح أن تكون مقصودة هنا، لأن الليالي ليست ظرفاً ووقناً للصيام، وإنما ظروفه النهار، فكان يمكن أن يقال في الحديث : «وأتبعه بستة.. اي بستة ايام، وذلك تمشياً مع ما هو مقرر في فصيح ويلينج الكلام العربي بالنسبة للعدد مع معدوده، وقرره علماء النحو في القواعد اللغوية المطردة. والنبي ﷺ أبلف البلغاء وأفصح الفصحاء، أوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب. فكان الجواب السليم عن التساؤل واكتشاف سر ذلك التعبير النبوي هنا أن العرب تؤرخ بالليالي دون الأيام، والله أعلم وأحكم.

الخامس : هل دخول ما وسقوطها على السواء أم لا؟
السادس : صوم الدهر، المعبر فيه على حالةٍ مخصوصة أو كيف كان ؟
السابع : هل بين هذه الايام الستة والأيام المذكورة في قوله تعالى :
«إن ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام»(10) فرق أم لا؟

الجواب عن الاول أن العرب تؤرخ بالليالي دون الأيام.

وعن الثاني : إنما قال : «من شوال»، رفقا بالملكف، لأنه حديثٌ عهد بالصوم فيكون عليه أسهل، وتأخرها عن رمضان أفضل عند المالكية، لثلا يطول الزمان فيلحق برمضان عند الجهال(11). ويدل على حسن هذا النظر واعتباره، قولُ رسول الله ﷺ : «أصاب الله بك يا ابن الخطاب»، لما قال لرجل صلى الفرض فقام ليتنفل عقب فرضه : إجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فهذا هلك من كان قبلنا.

وقالت الشافعية : خصوص شوال مرادٌ، لما فيه من المبادرة إلى العبادة، لقوله تعالى : «سارعوا» و«سابقوا».

وعن الثالث، أن مزية الستِ على غيرها من حيث إن شهرا بعشرة أشهر، وستة أيام بستين يوما، فمن فعل ذلك في سنة فهو بمنزلة من صام تلك السنة،
(10) الأعراف : الآية 54، وسورة يونس : الآية 3.

(11) وفي ذلك قال أبو الوليد ابن رشد رحمه الله في كتابه : (المقدمات الممهدة) : «فكره مالك رحمه الله ذلك، مخافة أن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء. وأما للرجل في خاصة نفسه، فلا يكره له صيامها، كما كره (أي مالك) أن يتعمد المرء صيام الايام الغر (جمع أغر، وهي البيضاء)، وهي ثلاثة عشر، وأربع عشر، وخمسة عشر على ما روي فيها، مخافة أن يجعل صيامها واجبا. وسميت الايام البيض لكون لياليها تكون بيضاء باكتمال البدر وإشراقه وسطوع نوره فيها. وقد عبر عن ذلك الشيخ خليل بن اسحاق المالكي، وأجزه في عبارة مركزة من مختصر الفقهي للمدونة حيث قال : «وكره البيض كسنة من شوال». (أي كره صيام الايام البيض كسنة من شوال».

وقوله هنا : لثلا يطول الزمان، تعليل وتوجيه لأفضلية تأخيرها عن رمضان عند المالكية، وذلك بوصل صيامها بعد إفتاره يوم العيد الذي يحرم صيامه، والشروع في صيام الايام الست من شوال، في اليوم الثاني منه والثالث مثلا، لِمَا في ذلك من اتصال الصيام لها بعد رمضان، فيطول الزمان بالانسان. والله أعلم.

فإذا تكرر ذلك في جميع عمره كان كمن صام الدهر. والمراد بالدهر عمره إلى آخره، وهذا يحصل المطابقة لا أزيد ولا أنقص، وبالأزيد أكثر من الدهر، وبالأنقص أقل من الدهر.

وعن الرابع أن صيام سنة لا يعدل عند الله تعالى صيام شهر وستة أيام، فإنما معنى هذا الحديث أن صيام رمضان من هذه الأمة، وستة أيام من شوال يُشبه من صام سنة من غير هذه، إذ تضعيف الحسنات من خصائص هذه الأمة، وعلى هذا ما شبه إلا المثل بالمثل من غير زيادة ولا نقص.

وعن الخامس أنه لو قال ﷺ: «فكأنه صام الدهر»؛ لكان بعيدا عن المقصود، فإن المقصود تشبيه الصيام في هذه المسألة — إذا وقع على الوضع المخصوص — بالصيام في غير هذه الملة، لا تشبيه الصيام بغيره، فلو قال: فكأنه، لكانت أداة التشبيه داخلة على الصائم، فكان يلزم أن يكون هو محل التشبيه لا الصوم. والمقصود الفعل بالفعل، لا الفاعل بالفعل، وإذا قال: فكأنما وكُفِّت بما، دخلت أداة التشبيه على الفعل نفسه، ووقع التشبيه بين الفعلين باعتبار المتين.

وعن السادس أن المراد صوم الدهر على حالة مخصوصة لا الدهر كيف كان، وذلك أن صوم رمضان واجب، وصوم السنة مندوب، فيكون صوم الدهر إنما كان، من حيث إن الستة التي تناسب الشهر، والسنة خمسة أسداسها فرض، وستدسها، وهو الشهران، نفل، فهذا هو المراد لا غيره.

وعن السابع أن الست في هذا الحديث قد تقدمت حكمتها، وهي كونها يكمل بها السنة من غير زيادة ولا نقص.

وأما الستة في الآية، فقال بعض الفضلاء: الأعداد ثلاثة أقسام:

عدد تام، وعدد زائد، وعدد ناقص.

والعدد التام هو الذي إذا اجتمعت أجزاؤه استقام منها ذلك العدد

كالسته، فإن أجزاءها النصف ثلاثة، والثالث اثنان، والسدس واحد، فلا جزء لها غير هذه، ومجموعها ست، وهو أصل العدد من غير زيادة ولا نقص. والأربعة لها نصف وربع خاصة، مجموعها ثلاثة، فلم يحصل ذلك العدد، فالأربعة عدد ناقص. والعشرة لها نصف وهو خمسة، ولها خمس وهو اثنان. ونصف خمس وهو واحد، فالعدد الناقص عندهم كآدمي تُخلق بنقص عضو من أعضائه، فهو معيب، والزائد أيضا معيب. والعدد التام كإنسان تُخلق سويا، وهو أفضل الأعداد. وإذا تقرر أنه عدد تام، فهو، أعني، الستة، أول الأعداد التامة، وفيه تنبيه على أن الحساب جميل.

القاعدة الثانية: (12)

نقرر فيها الفرق بين الصوم المتتابع في الظهر وبينه في غير الظهر. كالنذر للصوم المتتابع وغيره، حتى كان الفقهاء يقولون في كفارة الظهر: من أفطر فيها ناسيا أو مُكْرَها، فهو كمن أفطر عامدا غير مُكْرَها، يستأنف الصوم ويطلق التتابع، ولا يطاق حتى يأتي بصوم متتابع كامل، ويقولون في النذر وما أشبهه مما فيه التتابع خلاف الظهر: إذا كان نسيانا أو إكراها، لمرض أو غيره، فإنه لا يحتاج إلى الاستئناف، بل يصل ذلك الصوم بصوم بعد اليوم الذي نسي صيامه، وإنما يتدى إذا كان عامدا قادرا، فنقول (13):

(12) هي موضوع الفرق الثالث والسبعين والمائة بين قاعدة ما يُطلق التتابع في صوم الكفارات والنذور وغير ذلك وبين قاعدة ما لا يطلق التتابع، ج 3 ض 194.

(13) قال في أوله القرافي رحمه الله: أعلم أن هذه من المواضع المشككة، فإن مالكا رحمه الله تعالى قال في المدونة: إذا أكل في صوم الظهر أو القتل أو النذر المتتابع ناسيا أو مجتهدا أو مكراها، أو وطىء نهارا غير المظاهر منها ناسيا، قضى يوما متصلا بصومه، فإن لم يفعل ابتداء الصوم من أوله، فإن وطىء المظاهر منها ليلا أو نهارا أول صومه أو آخره ناسيا أو عامدا ابتداء الصوم، وقال الشافعي رحمه الله: إن وطئها ليلا لم يتصل صومه، ووافقنا أبو حنيفة في هذه المسألة. وقال الشافعي وأبو حنيفة: الفطر يطلق التتابع مطلقا، وخالفهما أحمد بن حنبل، وعلا ذلك بأن الفطر باختياره، بخلاف المرض، والإغماء عند الشافعي كالمرض، خلافا لأبي حنيفة، وكذلك الحامل والمرضع كالمرضى عنده.. الخ.

الفرق بينهما أن الخطاب الوارد بهذا الصوم هو خطاب تكليف لا خطاب وضع، وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة، فالعالم القادر وجد شرط التكليف فيه، فكان إذا أفسد يأتي باستثناء الصوم، لأن الواجب هو الصوم المتتابع ولم يات به، وهو عليه واجب، فيستأنف، وأما الناسي أو المريض فقد اختلف شرط الوجوب في حقه من حيث عدم العلم أو من حيث عدم القدرة، فإذا وجد الشرط عاد الواجب، فوصل الصوم بالصوم وكان ذلك متتابعاً، وما كان قبله من فطر لم يفسد التتابع بين الصومين لفقد شرط الوجوب، بخلاف فطر المتعمد القادر، فبان وجه القول في غير الظهار.

وأما الظهار ففيه ما في النذر وزيادة شرط تقدم التتابع على إباحة الوطاء، بل واشترط أن لا يتخلل الوطاء بين الصوم، وهذا لإجل قوله تعالى : «من قبل أن

= وقد استشكل القرافي رحمه الله تعالى هذه الفتاوى، وقال : هي كلها مشكلة، من جهة أن لفظ الكتاب العزيز متعلق بطلب، وهو قوله تعالى : «فصيام شهرين متتابعين» ومعناه ليصم شهرين متتابعين، فيكون خيراً معناه الأمر، أو يكون التقدير : فالواجب عليه صيام شهرين متتابعين، وهذا هو الاظهر، لأنه أقرب لموافقته الظاهر من بقاء الخبر خيراً على حاله... ثم قال بعد ذلك : والذي يظهر في بادئ الرأي أن التفريق (أي بين الصوم المتتابع) متى حصل بأي طريق كان، وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة. لأن الصوم بوصف التتابع لم يحصل، ومتى لم يحصل المطلوب الشرعي مع إمكان الاتيان به، وجب الاتيان به، هذا هو القاعدة، ثم قال : والجواب عن هذا الاشكال ببيان قاعدة، وهي أن الاحكام الشرعية على قسمين : خطاب وضع وخطاب تكليف، فخطاب الوضع هو نصب الأسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية (أي من قبل الشارع الحكيم)، وخطاب التكليف هو الأحكام الخمسة : الوجوب والتحريم، والندب والكرهية، والإباحة الى آخر ما ذكره القرافي واختصره اليقوري هنا. رحمه الله.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق بقوله : جميع ما قاله فيه صحيح، إلا قوله، فالمفهوم من قوله تعالى في الظهار : «من قبل أن يتاسا» أنه يصوم شهرين متتابعين ليس قبلهما وطاء ولا في أثناءهما وطاء، فإنه ظهر منه بحسب مساق كلامه أن الآية تقتضي عدم تقدم الوطاء مطلقاً، وهذا لا يصح إن تقتضيه الآية لاشتغالها على من تقدم وطاءها، وإنما المراد بالآية أن لا يتقدم الصوم وطاءً بعد الظهار، والله أعلم. اهـ.

يتاسا»(14). فلما اشترط هذا لم يصح له إباحة الوطء إلا بأن يستأنف الصوم، ولم يكن كالنذر، والله أعلم.

وها هنا مسألة هي مثل ما ذكرناه باعتبار، وهي أن التطوعات عند مالك، من الصوم أو الصلاة أو غيرهما، شأنها أنها تجب بالشروع، ثم مع هذا يقول مالك فيها : إن كان إفساده لعذر واضح كالنسيان فلا قضاء فيها، وإن كان لا لعذر فالقضاء، وقاعدة الوجوب في القضاء ألا نفرق بين نسيانه وعمده.

فالجواب أن الفطر إذا كان نسيانا أو لعدم قدرة، ما كان الإتمام واجبا، ولَمَّا لم يكن واجبا لم يكن القضاء مرتبا، فلما لم يكن عذر بشيء من ذلك فالوجوب ثابت في الإتمام لوجود شرط الوجوب، فإذا وقع الفطر في الصوم فالقضاء، كما قال صلى الله عليه وسلم لحفصة وعائشة : «أفطرا واقضيا يوما مكانه».

قلت : ونلحق هنا مسألة وهي : لِمَ كان الفرض يُقضى مطلقا، وكان النفل يفرق فيه، بل كان القياس يقتضي ألا قضاء في النفل مطلقا، لإظهار رتبة الفرض، فنقول : إنما وقع التفريق لأنه بالشروع لحق بالفرض فوجب أن يحكم له فيه بحكمه ما لم يعارضه معارض، وهو ما قلناه في المسألة قبل هذه، فأوجب ذلك الفرق.

قلت : وهنا سؤال، وهو : لِمَ كان التطوع في الصوم يفرق في قضائه بين العذر وغيره كما تقدم، وكان الاعتكاف يتعين فيه القضاء، وكل واحد من الصوم والاعتكاف وجب بالشروع فيه، والوجوب سبب القضاء؟ فأجيب بأن الاعتكاف اختص بأشياء ليست في غيره فعُلِّظ حكمه.

قلت : ونذكر هنا أيضاً مسألة، وهي : لِمَ كان الأفضل الصوم في السفر، والأفضل قصر الصلاة في السفر، وكلاهما رخصة في عبادة ؟

(14) سورة المجادلة، الآية 3، 4، وأولها : «والذين يظهورون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتاسا، ذلكم توعظون به، والله بما تعملون خبير، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتاسا».

فقيل : الفرق بينهما أن العبادة إذا ذهب وقتها صارت قضاء، وإذا عملت في وقتها كانت أداء. والأداء أفضل من القضاء، ووقت الصوم هو الشهر، فيكون الصوم فيه أداء، والأداء أفضل كما قلنا، وليس كذلك الصلاة، بل اجتمع فيها الأمران : الأداء والأخذ بالرخصة لأنها في الوقت.

قلت : ويتقضى هذا بالحائض، فإن الأداء لا يصح منها، فضلا عن أن يقال : إنه أفضل، والمريض المرض الشديد فإن القضاء أفضل، ولو أتى المريض به لصح، لكنه يقال : كلامنا حيث كان الأفضل الصوم في السفر، والحالتان ليستا كذلك.

قلت : وما يريد أيضا على التعليل أن يقال : والإتمام أكثر عملا، وقال ﷺ : «أكثركم ثواباً أجهدكم عملاً». والأظهر أن يقال : ترجيح الصوم (15) من حيث إنه فعل رسول الله ﷺ كثيراً، ومن حيث إن فيه تعجيل براءة الذمة والبدار إلى الخير، والتأخير للحضر فيه خلاف ذلك، فكان مرجوحاً. والصلاة، القصر فيها أفضل، لأنه فعل رسول الله ﷺ ولا يذكر عنه غيره، وفيه مع هذا براءة الذمة، والبدار إلى الخير كما كان في الصوم في السفر، لا أنه نقصه ذلك (16)، والله أعلم.

(15) الذي في نسخة ع، و ح: القصر، وفي نسخة أخرى: الفطر. ولعل الصواب الذي يقتضيه سياق الكلام ومعناه هو كلمة الصوم، لا القصر، ولا الفطر، عملاً بالآية الكريمة : «وأن تصوموا خيراً لكم»، قال بعض العلماء : الصيام في السفر أفضل لمن كان قادراً عليه بغير مشقة كبيرة، ولأن النبي ﷺ شرع في الصوم عام فتح مكة حتى بلغ الكديد، فأفطر وأمر بالإفطار، تشريعاً للمسلمين ورفقاً بهم، وتبييناً لمضمون الآية الكريمة، وكذلك الأحاديث التي جاء فيها الترخيص بالفطر للمسافر، فكلمة الفطر تنسجم مع الفقرة والكلام الوارد فيها من جهة، وكلمة القصر تتعلق بالصلاة، وما يتعلق بها وارد في الفقرة الأخيرة الموالية بعد هذه، فلا يقع حينئذ تكرار إذا كانت كلمة الصوم في محل النص. مما يدل على أن الصواب هو كلمة الصوم، وأن ما عداها إنما هو خطأ نسخ في النسخ الثلاث، فليتأمل ذلك وليحقق، والله أعلم.

(16) في نسخة ع : لأنه نقصه ذلك، وفي نسخة ح : لا أنه نقصه ذلك، بالنفي، وفي نسخة ثالثة حذف هذه الجملة بالمرّة، وهو أظهر وأوضح في المعنى من ذكرها، والله أعلم. فليتأمل.



الزكاة

وفيها ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى: (1)

لِمَ كانت العروض تُحْمَل على القِنْيَةِ حتى يُقصدَ بها التجارة، وما كان من العروض للتجارة يُحْمَل على التجارة حتى يُنَوَى بها القِنْيَةُ؟ فأقول :

(1) هي موضوع (الفرق السادس والمائة بين قاعدة العروض تحمل على القنية حتى ينوي بها التجارة، وقاعدة ما كان أصله منها للتجارة، ج 2، ص 195.

والقنية بكسر القاف اسم من الاقتناء، واقتنى الشيء بمعنى تملكه، وحصل عليه بالشراء أو غيره من الوسائل والأسباب المشروعة للاقتناء والتملك.

قال الامام القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق :

هاتان قاعدتان في المذهب مختلفتان، ينبغي بيان الفرق بينهما، والسر فيهما.

فوقع المالك في المدونة : إذا ابتاع عبدا للتجارة فكاتبه فعجز، أو ارتجع من مفلس سِلْعَةً، أو أخذ من غريمه عبداً في دينه أو داراً فأجرها سنين رجع جميع ذلك لحكم أصله من التجارة، فإن كان للتجارة لا ييطل إلا بنية القنية، والعبد الماخوذ ينزل منزلة أصله.

قال سند في شرح المدونة : فلو ابتاع الدار بقصد الغلة، ففي استئناف الحول بعد البيع، للمالك روايتان، ولو ابتاعها للتجارة والسكنى فلمالك ايضاً قولان، مراعاة لقصد التنمية بالغلة والتجارة، أو التغليب للنية في القنية على نية التنمية، لانه الأصل في العروض، فإن اشترى ولا نية له، فهي للقنية، لأنه الاصل فيها.

قال القرافي : والفرق بين هاتين القاعدتين يقع ببيان قاعدة ثالثة شرعية تامة في هذا الموطن وغيره، وهي أن كل ما له ظاهر ينصرف إلى ظاهره، إلا عند قيام المعارض أو الراجح لذلك، وكل ما ليس له ظاهر لا يرجح أحد احتمالاته إلا بمرجح شرعي، كما نقله وذكره الشيخ البقوري رحمه الله.

زاد القرافي هنا كلاماً هاماً ونفيساً وهو قوله : ولذلك انصرفت العقود المطلقة إلى التقود (أو العقود) الغالبة في زمان ذلك العقد، لأنها ظاهرة فيها، وإذا وكل إنسان إنساناً فنصرف الوكيل بغير نية في تخصيص ذلك التصرف بالموكل، فإن ذلك التصرف من بيع وغيره ينصرف للمتصرف الوكيل دون موكله، لأن الغالب على تصرفاته أنها لنفسه، وكذلك تصرفات المسلمين إذا أطلقت ولم تقيد بما يقتضي حلها ولا تحريمها، فإنها تنصرف للتصرفات المباحة دون المحرمة لانه ظاهر حال المسلمين، ولذلك تنصرف العقود والاعراض الى المنفعة المقصودة من العين عرفاً، لأنه ظاهرها، ولا يحتاج الى التصريح بها، كمن استأجر قادوما فإنه ينصرف الى النجر لانه ظاهر حاله دون العزاق

ينبني الكلام في هذا على قاعدة، وهي أن كل ما له ظاهرٌ فهو يحمل على ظاهره، إلا عند قيام المعارض الراجح لذلك الظاهر، وكل ما ليس له ظاهرٌ لا يترجح أحدُ احتمالاته على الآخر إلا بمرجح شرعي. ومثل هذا كثير، كمن استأجر عمامة فما ذلك إلا لتعميمها، أو خفا فما ذلك إلا لِلْبَسِيهِ، أو دارا فما ذلك إلا للسكنى بها، أو دابة للحمل، فظاهر الحال يكفي في هذه الأشياء. وعروض القنية من هذا القبيل، إذا اشتريت ولا نية لِمُشْتَرِيهَا، فظاهر حالها، الغالب عليها، الاقتناء، إلا أن يقصد التجارة، فهنا مرجح شرعي على ظاهر الحال. كذلك — أيضا — إذا اشترتها للتجارة فباعها، ثم رجعت إليه بعيب أو غيره نُحْمَلْهَا على ظاهر حالها، وذلك التجارة حتى ينوي القنية، من حيث إنه قد كان نوى بها التجارة أولا، فتصَحَّبَهَا تلك النية حتى يَقْلِبَهَا إلى القنية.

القاعدة الثانية: (2)

لِمَ كانت الزكاة تسقط عن العمال في القراض إذا لَمْ تَجِبْ على رب المال، على خلاف، وكان الشركاء إذا سقطت عن بعضهم لا يكون ذلك سببا لسقوطها عن البعض الآخر؟ فنقول :

وعجن الطحين، ومن استأجر عمامة فإنه ينصرف إلى الاستعمال في الرؤوس دون الأوساط لانه ظاهر حالها، وكذلك القميص ينصرف إلى اللبس، وكل آلة تنصرف إلى ظاهر حالها عند الإطلاق، ولا يحتاج المتعاقدان إلى التصريح بذلك، بل يكفي ظاهر الحال، إلى آخر ما ذكره القرافي هنا، فزاد كلام البقوري واختصاره بيانا ووضوحا، وذلك ما دعاني إلى نقله وإيراده بتمامه على ما يظهر في ذلك من تكرار النقل الذي يجمع بين كلام هاذين الامامين الجليلين رحمهما الله ونفع بعلمهما آمين.

(2) هي موضوع الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض، فإن الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل، وقاعدة الشركاء، لا يلزم أنه متى سقطت عن أحد الشريكين سقطت عن الآخر.

قال القرافي في أول هذا الفرق : بل تجب الزكاة على أحد الشريكين لإجتاع شرائط الزكاة في حقه دون الآخرة لاختلال بعض الشروط في حقه، وعمال القراض ليسوا كذلك، على الخلاف فيهم بين العلماء، وفي المذهب أيضا الخلاف.

هذا يبنني على قاعدة، وهي أن ما دار على أصل واحد ليس كما دار على أصليين، فالأول يَجْرِي على ذلك الأصل من غير خلاف، والثاني يقع الخلاف فيه بحسب اعتبار الأصلين، فإن المتوسط بين شيئين هكذا يكون، تارة يغلب عليه الأصل الآخر. وهذا كمسألتنا. المقارض يشبه الاجير ويشبه الشريك. فمن حيث إن خسارة المال لا يلحقه منها شيء كان كالاجير، ومن حيث إن الذي يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال كان كالشريك(3).

(3) قال القرافي مفصلاً هذه المسألة :

والفرق بين القاعدتين يبنني على قاعدة، وهي أنه متى كان الفرع مختصاً بأصل واحد جرى على ذلك الأصل من غير خلاف، ومتى دار بين أصليين أو أصول يقع فيه الخلاف، لتغليب بعض العلماء بعض تلك الأصول، وتغليب البعض الآخر أصلاً آخر، فيقع الخلاف لذلك. ولذلك اختلف في أم الولد إذا قُتلت، هل تجب فيها قيمة أم لا؟ لتردها بين الإرقاء من جهة أنها توطأ بملك اليمين، وبين الأحرار لتحريم بيعها وإحرازها لنفسها ومالها، وفي تردد إثبات هلال رمضان بين الشهادة والرواية، وكذلك الترجمان عند الحاكم، والنائب والمقوم، وغيرهم، جرى الخلاف فيهم، هل يشترط فيهم العدد تغليبا للشهادة، أو لا يشترط، تغليبا للرواية، وكردد العقود الفاسدة بين الأبواب المستثنيات كالقراض والمساقاة، هل ترد إلى أصلها فيجب قراض المثل، أو إلى أصل أصلها فتجب أجرة المثل، وذلك لتردد هذه المساقاة الفاسدة بين أصلها وأصل أصلها، فإن أصل أصلها، أصلها كذلك، فلذلك كل ما توسط غره أو الجهالة فيه من العقود يختلف العلماء فيه، لتوسطه بين الغرر الأعلى فيبطل، أو الغرر الأدنى الجمع على جوازه واغتفاره في العقود فيجوز، والمتوسط أخذ شها من الطرفين، فمن قره من هذا منع، أو من الآخر أجاز. وكذلك المشاق المتوسطة في العبادات دائرة بين أدنى المشاق فلا توجب ترخصاً، وبين أعلاها فتوجب الترخص، فيختلف العلماء في تأثيرها في الإسقاط لأجل ذلك، وكذلك التهم في رد الشهادات، اذا توسطت بين قاعدة ما أجمع عليه أنه موجب للرد، كشهادة الانسان لنفسه، وبين قاعدة ما أجمع عليه أنه غير قادح في الشهادة، كشهادة الرجل لآخر من قبيلته، فيختلف العلماء أي التغليبين يعتبر؟ وذلك كشهادة الاخ لاخيه ونحوه، فإنه اختلف فيها، هل تقبل او ترد؟ كذلك الثلث يتردد في مسائل بين القلة والكثرة فيختلف العلماء في الحاقه بأيهما شاء، ونظائره كثيرة في الشريعة من المترددات بين أصليين فأكثر، والعمال في القراض دائرون بين ان يكونوا شركاء بأعمالهم، ويكون أرباب الاموال شركاء بأموالهم، ويعضد ذلك تساوي الفريقين في زيادة الربح ونقصانه، وهذا هو حال الشركاء. ويعضده أن الذي يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال، وهذا هو شأن الشريك، وبين أن يكونوا أجراء، ويُعَصِّدُه اختصاص رب المال بضياح المال وغرامته، فلا يكون على العامل منه شيء، ولأن ما ياخذة معاوضة على عمله، وهذا هو شأن

لِمَ ضُمَّتْ الأرباحُ إلى أصولها في الزكاة دون الفوائد؟ فنقول :

أصل الضم في الأرباح، الشبه المحقق بينها وبين السخال، حيث كان حول أمهاتها حَوْلًا لها. والفوائد لا شبه بينها وبينها، ثم نقرر الفرق أيضا بأن نقول :

إن الأصل ترتب المشروط على شرطه وتأخيرُه عنه، وكذلك المسببُ مع سببه، ولا يصح وجود مشروطٍ دون شرطه، ولا مسبب دون سببه، فحيث وجدنا في الشريعة شيئاً من ذلك كما في السخال، قدرنا الشرط وذلك الحول موجوداً، حفظاً للقاعدة، وهي تقدم الشرط على المشروط، والسبب على المسبب، فكان الحمل على مثل هذا يضعف من حيث الخروج عن الأصل، إلا إذا قوي الشبه كما في الربح، وبقيت الفوائد على الأصل الذي يجب اعتباره حتى يوجد، وهو الشرط الذي هو الحول.

= الأجزاء، ومقتضى الشركة أن تملك بالظهور، ومقتضى الاجارة ألا تملك إلا بالقسمة والقبض، فاجتماع هذه الشوائب سبب الخلاف الخ... وبهذا التوسع والتفصيل في هذه المسألة عند القرافي تتضح أكثر مما هي موجزة ومختصرة عند البقوري، وليرجع إلى هذا الفرق من أراد التوسع فيه أكثر.

(4) هي موضوع الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة، فيكون حول الأصل حول الربح، ولا يشترط في الربح حول يخصه، كان الأصل نصاباً أم لا عند مالك رحمه الله، ووافق ابو حنيفة رضي الله عنه إذا كان الأصل نصاباً، ومنع الشافعي رضي الله عنه مطلقاً، وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المكلف كالميراث والهبة وأرش الجناية وصَدَقَات الزوجات ونحو ذلك، فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزة وقبضه» ج 2 ص 199. وعنوان هذا الفرق يبدو طويلاً عند القرافي، ولكنه كأنه ملخص لما سيقوله ويذكره فيه بتوسع وتفصيل، ولذلك نقلته بتامه.

قلت : للمنازع أن يقول : لا تقدير هنا، واعتبار ذلك الشرط ليس هو في السخال ولا في الأرباح، لقضاء عمر، أو يقول : قد وجد الشرط فيها محققاً، فإنه لما وجد في الأصل وجد فيها، ولا تقدير مع هذين الوجهين (5).

ثم قال شهاب الدين رحمه الله : واختلِف في هذا التقدير بين ابن القاسم وأشهب والمغيرة. فابن القاسم يقدر حالة الشراء لأنه سبب الربح، والسبب يستلزم مسببه. وأشهب يقدر يوم الحصول لثلا يجمع بين تقديرين : تقدير الشراء، والأعيان التي حصلت له في الربح، والتقدير على خلاف الأصل، فيقتصر منه على ما تدعو إليه الضرورة. وعند المغيرة، التقدير يوم ملك الأصل لأنه السبب، وعلى هذه التقادير تتخرج مسألة المدونة : إذا حال الحول على عشرة فأنفق منها خمسة واشترى بخمسة منها سلعة فباعها بخمسة عشر :

(5) السِخَال بكسر الخاء جمع سخلة، وهي ولد الشاة، والسخل، يطلق على الضعيف من الشيء. قال القرافي هنا في أول كلامه على هذا الفرق مبينا المراد من قضاء عمر، المشار إليه هنا عند البقوري. والفرق عندنا عضده قول عمر رضي الله عنه للساعي (أي الجاني الجامع للزكاة ممن وجبت عليهم في الأنعام) : عُدَّ عليهم السخلة يحملها الراعي ولا تاخذها. ومعناه أحسبها عليهم في النصاب الذي تجب فيه الزكاة من الضأن والمعز، وكذا البقر والابل، ولا تاخذها منهم لصغرهما وضعفها). قال القرافي : والسخلة عين متمولة نشأت عن عين متمولة زكوية، كما نشأ الربح وهو عين زكوية عن عين زكوية، وهي أصله، فكما ضم أحدهما الى أصله، وجعل حولا له، كذلك الآخر الذي هو الربح.

وقولنا زكوية، احترازا من أجر العقار فإنه لا يزكى، وإن كان متمولا نشأ عن متمول، غير أنه زكوي، أعني الأصل.

وهنا علق الفقيه ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : مسألة المالكية القياس على السِخَالَة كما ذكر، وللشافعية فروق، فيها نظر.

ثم قال القرافي : وها هنا قاعدة، وهي سير الفرق بين الأرباح والفوائد يحتاج إليها بعد تقرر الأحكام فيها، وهي أن صاحب الشرع متى أثبت حكما حالة عدم سببه أو شرطه، فإن أمكن تقديرهما معه فهو أقرب من إثباته دونهما، فإن إثبات المسبب دون سببه، والمشروط بدون شرطه خلاف القواعد، كما أثبت الشارع الميراث في دية الخطأ، والميراث في الشريعة مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث، قَدَّر العلماء رحمهم الله الملك في الدية متقدما على الموت بالزمن الفرد حتى يصح حكم التوريث فيها.

قال ابن القاسم : تجب الزكاة إن تقدم الشراء الإنفاق، فإن التقدير حينئذ كأن المال عشرة، وهذه عشرة ربح، فكمّل النصاب حينئذ، وإلا لم تجب. وأسقطها أشهب مطلقاً، لأن التقدير عنده يوم الحصول، ويوم الحصول لم يكن إلا خمسة عشر. وأوجبها المغيرة مطلقاً، لأنه يقدر يوم ملك العشرة ولا عبرة بتقديم الإنفاق أو الشراء(6).

قلت : ثم الفرق بين الأرباح والفوائد إنما هو بحسب النقود، وأما الماشية فسخالها التي تولدت فيها، وفوائدها التي انضافت إليها، كل ذلك على السواء يزكّي لحول الأصل. وإنما كان ذلك من حيث إن الأرباح للنقود، زكاتها هي راجعة إلى المزكي لا مدخل فيها للساعي.

خ فلو قلنا في فائدة الماشية ما قلناه في فائدة النقود للزمت المشقة على السعة بالخروج أكثر من مرة واحدة أو بترك زكاة ذلك رأساً، وكلاهما لا يصح، فجعلت زكاتها عند زكاة الأصل.

ولنذكر هنا أيضاً مسائل (7):

المسألة الأولى : الدّين مسقط لزكاة العين، وغير مسقط لزكاة الحرث والماشية، فلم كان ذلك، والكل زكاة؟

== قال ابن الشاط معلقاً على هذا الكلام عند القرافي إلى قوله : «عدّ ذلك مستثنى من تلك القواعد» : فيما قاله القرافي من ذلك نظر. ثم قال في مسألة تقدير ملك الدية : ليس ملك المقتول خطأ للدية مقدراً عندي، بل هو محقق، وإنما المقدر ملك المقتول عمداً للدية، وقد سبق التنبيه على ذلك اهـ.

(6) قال القرافي رحمه الله : وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات، وهي إعطاء الموجود حكم المعدم، وإعطاء المعدم حكم الموجود، وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع، وهي يحتاج إليها إذا دل دليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه أو شرطه أو عدم مانعه، وإذا لم تدع الضرورة إليها لا يجوز التقدير حينئذ، لأنه خلاف الأصل، وها هنا لما دل الاثر على وجوب الزكاة من الأرباح، تعين تقدير الربح والسخال في الماشية في أول الحول، تحقيقاً للشرط في وجوب الزكاة وهو دوران الحول، فإن الحول لم يدُر عليهما، فيفعل ذلك محافظة على الشرط بحسب الإمكان.

(7) هذه المسائل مما أضافه الشيخ البيهقي رحمه الله في الكلام على هذا الفرق.

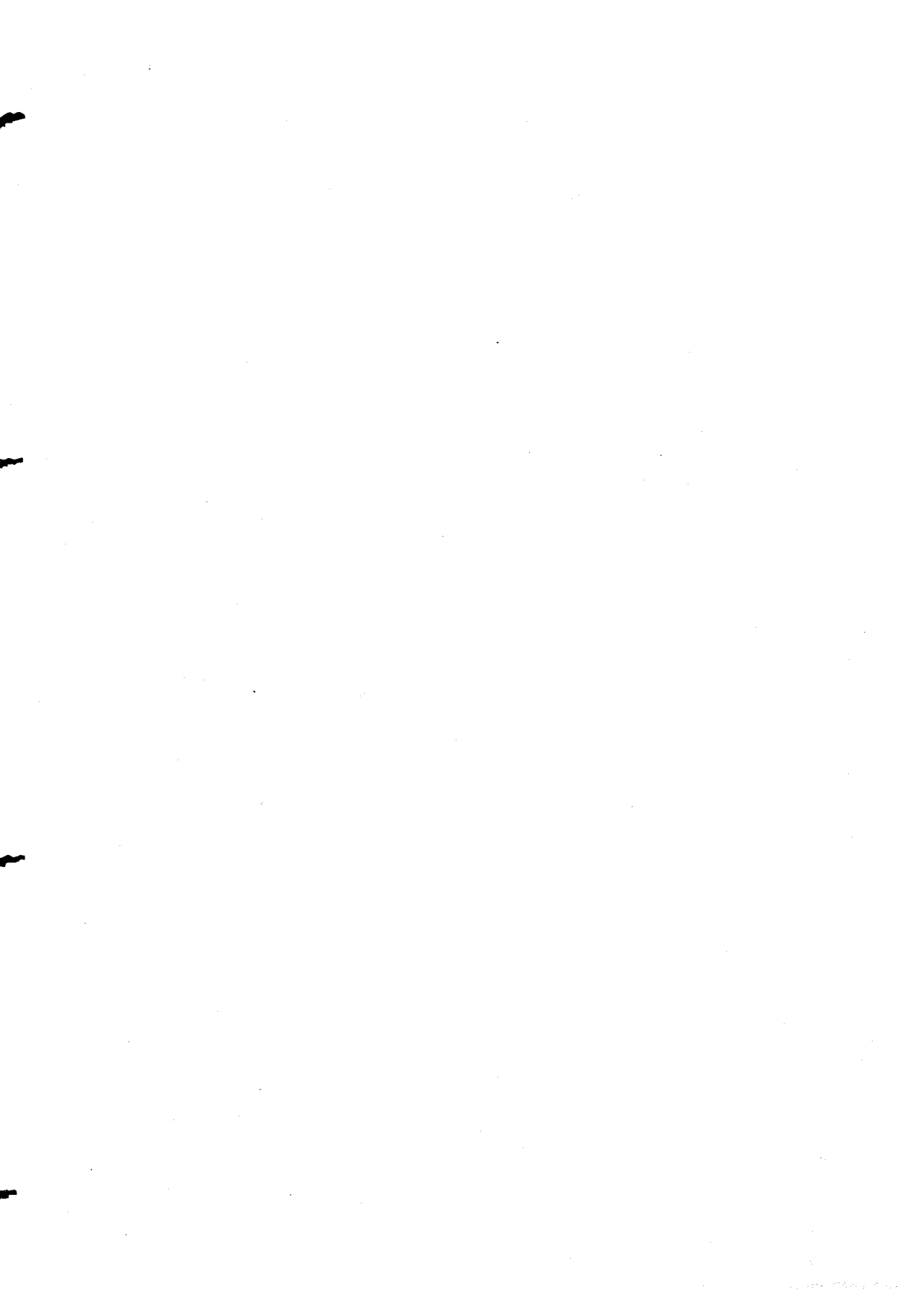
فالجواب أن زكاة العين ترجع إلى أمانة المذكين، بخلاف الحرث والماشية فإنها ليست كذلك. والإمام يخرج لهما السُّعَاةَ حتى يَغْدُوا وَيُحْرَصُوا، فكانت التهمة تلحق في الذي يخرج الإمام إليها فلم يصدقوا. وتنتفي التهمة في باب النقد فكانت مسقطه ثمة، وهم مُصَدِّقُونَ في مقالهم.

المسألة الثانية : الدِّين غير مسقط لزكاة المعدن وهو عين، فلم كان ذلك ؟ فنقول :

قال قوم : لشبهه بالزرع، فاعترض عليهم تشبيهه بالعين، فَلِمَ غُلِبَ احد الشبهين على الآخر؟ فأجابوا بأن شبهه بالزرع أقوى.

قلت : والأولى أن يقال : لأن المعدن لا يخفى كما يخفى النقد، فكانت التهمة تلحق معه كما تلحق مع الزرع، والله أعلم.

المسألة الثالثة، يجوز إعطاء القاتل — خطأ — من الصدقة إذا كان عديماً، ولا يجوز أن يعطى في قتل العمد إذا قُبِلت منه الدية وكان عديماً، والجميع دية وجبت عن القتل. والفرق بينهما أن قتل العمد معصية، فلم يصح أن يعان بالصدقة في ذلك لأن الغارم إنما يستحق جزءاً من الصدقة اذا كان دينه من غير معصية، والقتل — خطأ — لا معصية فيه، فافترقا. وأيضاً فهي على العاقلة ولا ذنب عليه.



الحج

وفيه أربع قواعد

القاعدة الأولى (1)

نقرر فيها القاعدة التي بها يتبين ما يتقدم على الحج من الواجبات مما لا يتقدم، فنقول :

إذا تعارضت الحقوق، فما كان منها مُضَيِّقاً كان أرجح من الواسع، وما كان فورياً كان أرجح مما كان على التراخي، وما كان فرض عين كان أرجح مما كان فرض كفاية، وما يُخَشِي فواته، وإن كان مرجوحاً، يقدم، كحكاية المؤذن يترك لها قراءة القرآن، وصون النفس والأعضاء يقدم على العبادات، بل صون المال يقدم على العبادات. واختلف في صون مال الغير من حيث الخلاف في تقديم حقوق العبد على حقوق الله أو بالعكس، فعلى هذا يُقَدَّم حق الوالدين على الحج، إذا لم يُتَّصَرَّع مع الحج (2) لأنه فوري، والحج مُتَرَاخٍ على قول، وكذلك حق السيد وحق الزوج، والدين الحال، بخلاف المؤجل، وأما فضله على الغزو فمن جهة أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية.

(1) هي موضوع الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج وبين قاعدة مالا يقدم عليه. ج 2. ص 203.

قال القرافي رحمه الله في أوله : والفرق بينهما (أي القاعدتين) مبني على معرفة قاعدة في الترجيحات وضابط ما قدمه الله تعالى على غيره من المطلوبات، وهي أنه إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع، لأن المضيق يشعر بكثرة اهتمام صاحب الشرع بما جعله مضيقاً، وأن ما جَوَّز له تأخيره وجعله مُوسَّعاً عليه دون ذلك... إلى آخره ما هو مذكور عند الامام القرافي، وعند الشيخ البقوري هنا في هذا الاختصار من الامثلة دون ذكرها لوجه التقديم وتعليقه كما عند القرافي.

(2) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة اخرى، اذا لم يتصور معه الحج. ومعناها حينئذ اذا لم يجمع بين حق الوالدين، وأداء فريضة الحج، وعبارة القرافي : فيقدم حق الوالدين على الحج اذا قلنا على

نقرر فيها الفرق بين الجوابر والزواجر فأقول :

الزواجر تعتمد المفسد، ثم قد يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين، فإننا نزجرهم ونؤدبهم لا لعيانهم، بل لِدَرءِ المفسد، وكذلك البهائم، ثم قد تكون مقدرة كالحدود، وغير مقدرة كالتعازير.

وأما الجوابر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة، ولا يشترط في حق مَنْ يتوجّه قبْلَه الجابِرُ أن يكون آثماً، ولذلك شرع مع العمد والجهل والنسيان، وعلى المجانين والصبيان، واختلّف العلماء في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاقٍ تحمّل الأموال وغيرها، أو هي جوابر لأنها عبادات لا تصح إلا بنية، وليس التقرب إلى الله زجراً، بخلاف الحدود والتعزيرات. (4)

ثم الجوابر تقع في العبادات كالتيتمم مع الوضوء وسجود السهو للسنن، وغير ذلك، وهو كثير في أنواع من العبادات، وفي الحج الذي من أجله ذُكرت هذه القاعدة هنا، كالشك في حق من ارتكب محظوراً من محظورات الحج، أو

= التراخي. ولعل كلمة (إذا لم يتصور) كُتبت خطأ ونسخا مكان إذا لم يُصنَّ ويكون المعنى إذا لم يحفظ حق الوالدين وتعرض للضياع عند أداء فريضة الحج، فإنه يقدم الحفاظ على حقهما على القيام بتلك الفريضة، إذا قلنا إن الحج واجب على التراخي على قول. ويدل على ذلك قول القرافي هنا، وكذلك يقدم صون مال الغير على الصلاة إذا خشى فواته، وهو من باب تقديم حق العبد على حق الله تعالى، وهي مسألة خلاف، وكذلك قول البقوري في اول الفقرة: واختلّف في صون مال الغير، من حيث الخلاف في تقديم حقوق العبد على حقوق الله، والعكس. على أن كلمة «إذا لم يتصور» تبقى سليمة العبارة والمعنى، حيث إنها موجودة في جميع النسخ الثلاث الموجودة بين لدينا للتحقيق والمقابلة. لهذا الكتاب.

(3) هي موضوع الفرق التاسع والثلاثين بين قاعدة الزواجر، وبين قاعدة الجوابر. ج. 1، ص 213. قال عنه القرافي رحمه الله في اوله: وهاتان القاعدتان عظيمتان، وتحريرهما أن الزواجر تعتمد المفسد، وأما الجوابر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة، والزواجر مشروعة لدرة المفسد المتوقعة، ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه الجابِرُ أن يكون آثماً...»

(4) زاد القرافي هنا للبيان قوله: (فإنها أي الحدود والتعزيرات) ليست قُرَابَاتٍ، لأنها ليست فعلا للمزجورين، بل يفعلها الأئمة بهم.

الدم لترك الميقات والتلبية أو شيء من واجبات الحج ما عدا الأركان، وكالعمل في التمتع والقران، وجَبِرَ الدم بصيام بثلاثة أيام في الحج وسبعة في غيره، وجزاء الصيد في الحرم بالمثل أو الطعام أو الصيام، والصيد المملوك بذلك، لحق الله تعالى، وبقيته لحق المالك الآدمي، وهو مُتَلَفٌ واحدٌ جُبِرَ ببدلَيْن، وهو من نَوَادِرِ المجبورات.

وإِعْلَمَ أن الصلاة لا تنجبر إلا بعمل بدني، ولا تجبر الأموال إلا بالمال، ويُجَبِرُ الحج والعمرة بالبدني والمالي معاً ومتفرقين، والصوم بالبدني في القضاء، وبالمال في الإطعام.

وأما جواهر المال، فالأصل أن يُوتَى بعين المال مع الإمكان، فإن أتى به كامل الذات والصفات بَرِيٌّ مِنْ عَهْدَتِهِ، فإن كان ناقص الأوصاف جُبِرَ بالقيمة، إلا أن تكون الأوصاف تخلُّ بالمقصود من تلك العين خلافاً كثيراً، فإنه يضمن الجُملة عندنا، خلافاً للشافعي، ولذلك ضَمَّن أصحابنا المغصوب للغاصب، إذا ذبح الشاة، أو طحن القمح، أو ضربَ الفضة دراهم، أو شقَّ الخشبة ألواحاً. وقال الشافعي: بل له أخذُ عين ماله حيث وجده. وعند أصحابنا للغاصب منعه مما وجده من ماله في هذه الصورة. والأوَّلُ أنضُرُّ وأقربُ (للقواعد). وأما إن جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن فإنه لا يضمن، وتُجَبِرُ الأموال المثلية بأمثالها، لأن المثل أقرب إلى ردِّ العين الذي هو الأصل في القيمة.

وخولفت هذه القاعدة في صورتين: في لبن المُصْرَّة (5) لأجل اختلاط

(5) الشاة المُصْرَّة (بضم الميم وفتح الصاد المشددة) هي الشاة التي يُترك لبنها في الضرع أياماً فلا تحلب، فيعظم ضرعها، وتشتد الرغبة فيها لما يظهر عليها من كونها حلوباً، ومثلها البقرة والناقة، وهو تغرير من البائع لمشتريها، وهو حرام، ويعتبر عيباً ترد به الشاة عن بيعها. وأصل تحريم هذا البيع والنهي عنه الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: من اشترى شاة مصرَّة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردَّها وصاعاً من تمر لا سمراء» والسمراء هي الخنطة، ومعنى ذلك أنه إن شاء ردها ورد معها شيئاً من غالب قوت بلد البائع بدل اللبن الزائد عن نفقتها إذا كان يعلفها، وهذا هو خيار العيب عند الفقهاء، فليرجع إلى تفاصيل أحكامه في هذه المسألة وغيرها في كتب الفقه والفروع، فإنها استوتف ما يتعلق بهذا الموضوع.

لبن البائع بلبن المشتري، وعدم تمييز المقدار، فمن غصب ماءً في المعاطش، فإن جماعة من العلماء تضمنه القيمة في محل غرمه.

وأما المنافع فالمحرم منها لا يُجبر، احتقاراً لها كالمزمار ونحوه، كما لم تجبر النجاسات في الأعيان. واستثنى من ذلك مهر الزنبي بها كرهاً، تغليبا لجانب المرأة، فإنها لم تات محرماً، والظالم أحق أن يحمل عليه، ولم يجبر اللواط، لأنه لم يقوم قط في الشرع، فأشبهه القبلة والعناق.

وغير المحرم، منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفاصلة والفوات تحت الأيدي المبطله، ولا تضمن منافع الحرِّ بحسبه، لأن يده على منفعه، فلا يتصور فواتها في يد غيره. ومنافع الأبدان تضمن بالعقد الصحيح، والفاصل، والشبهة، والإكراه، ولا تجبر بالفوات تحت الأيدي العادية.

والفرق أن قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر، وكثيرها بكثيره، وضمان البضع بمهر المثل، وهو يستحق بمجرد الإيلاج، فلو جبر بالفوات لوجب مالا يمكن ضبطه، فضلا عن القدرة عليه، فإن كل ساعة يفوت فيها من الإيلاجات شيء كثير. وأما النفوس فإنها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تذكر في الجنايات.

فروع في الزواجر :

الأول : الحنفى إذا شرب يسير النبيذ، قال الشافعي رضي الله عنه : أحده وأقبل شهادته. وقال مالك : أحده ولا أقبل شهادته، فالشافعي ومالك توافقا في الحد، لأنه قد يحصل درء المفسدة بالحد وإن لم تكن معصية كما الأمر في الزواجر للصبيان والبهائم. وأما عدم قبول الشهادة عند مالك، فذلك لأنها فتوى بخلاف النص والقياس الجلي والقواعد، فالنص : « ما أسكر كثيره فقليله حرام »،⁽⁶⁾ والقياس الجلي حمّله على الخمر بجامع الإسكار، والقواعد تقتضي صيانة العقول. والحكم الذي يكون على خلاف هذه الأمور ويقضي به القاضي

(6) أخرجه اصحاب السنن عن جابر رضي الله عنه.

يُنْقَضُ، فكيف ما لم يتأكد بالحكم. والشافعي رأى أن حكم الله في حقه ما أدى إليه اجتهاده، أو ما أفناه به إمامه، أو كان مقلداً، فقبل شهادته.

الثاني، الحشيشة. الاتفاق على منعها، (7) ولكنّه هل المترتب عليها الحد أو التعزير؟ فيه خلاف، بناءً على أنها مُسْكِرَةٌ أو مفسدة للعقل من غير سُكْرٍ، والمَرْضِيُّ عند شهاب الدين رحمه الله أنها مُفسِدة، وبإتي الفرق بينها وبين الخمر من حيث السكر والمفسدة.

فرع مؤثَّب : من صلى بها وهي في جيبه، قيل : إن كانت قد حمصت وسلقت بطلت صلاته، وإلا فلا، وقال شهاب الدين : سألت من يتعاطاها فقال : إن التحميص إنما هو لإصلاح طعمها وتعديل كفيّتها خاصة، ويتصور تأثيرها قبل ذلك، قال : فإن كان هذا كذلك، فالصلاة باطلة بها مطلقاً، هذا إن صحَّ أنها مسكرة، وإلا فهي لا تفسد الصلاة مطلقاً إذا كانت مُفسدة لا مسكرة، قال : وهو الذي أرتضيه.

الثالث، قال إمام الحرمين : القاعدة في التاديبات أنها على قدر الجنايات، فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة. فإذا فرض شخص لا يؤثر فيه التاديب اللائق بجنايته ردعاً، والذي يؤثر فيه القتل ونحوه، ولا يجوز أن يكون عقوبة تلك الجناية، فإن هذا الجاني يسقط تاديبه مطلقاً (8).

(7) قال القرافي رحمه الله : اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها، أغني كثيرها المُعَيَّب للعقل، واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الحد على أنها مسكرة، فإنهم يصفونها بذلك في كتبهم، والذي يظهر لي أنها مفسدة على ما أقرره في الفرق بينهما بعد هذا إن شاء الله تعالى. ويقصد به الفرق الأربعين بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات (أي للعقل والمزاج). اهـ

(8) زاد القرافي هنا مبينا توجيه ذلك بقوله : أما التاديب المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه، والإيلام مفسدة لا تُشرع إلا لتحصيل مصلحة، فحيث لا مصلحة لا تشرع، وأما غير المناسب فلعدم سببه المبيح، فيسقط تاديبه مطلقاً، وهو متجه اتجاهها قويا.

قلت : ومع ذلك لا بد في مثل هذه الحالة من نوع من التاديب بالعقوبة لمثل هذا النوع من الجناة والعصاة، يقدره الإمام، ومن ينوب عنه من الولاية والقضاة في حفظ الأمن ومصالح الناس.

الفرق بين ما تتداخل فيه جوابر الحج وما لا تتداخل.

تقدم الفرق بين الزواجر والجوابر من حيث الجملة، (10).

أما الصيد فيتعدد الجزاء فيه لأنه إتلاف على قاعدة الإتلاف، وهو غير متوقف على الإثم، فيضمن الصيد عمداً أو خطأ، (11) ويتحد الجزاء عند أبي حنيفة بالتاويل والنسيان والجهل، فلم يوجب عليه شيئاً كالواطىء في رمضان ناسياً، وألحق الجاهل بالناسي.

والحق أن الجهل يختلف، فمنه ما يكون عذراً كمن وطىء أجنبية يظنها امرأته، أو شرب خمراً يظنها خَلاً أو يظنها جُلاباً ونحوه، فإن الاحتراز من هذا يشق، فعذر الشرع بهذا الجهل، بخلاف ما يمكن الاحتراز منه كالجهل بما يفسد الصلاة ويُصلحها، الجاهل هنا كالعامد، ولا يعذر الإنسان فيه بجهله، لأنه يُمكنه عِلْمُ ذلك ولا مشقةً تلحقه، وقد كان في ترك تعلمه ذلك عاصياً.

وضابط ما تتجدد فيه الفدية وما تتعدّد أنه متى اتحدت النية والمرض — الذي هو السبب — والزمان، بأن يكون الكل على الفور اتحدت الفدية، ومتى وقع التعدد في النية أو السبب والزمان تعددت الفدية، ويظهر ذلك بالفروع : قال مالكٌ في المدونة : إذا لبس قلنسوة لَوَجع ثم نزعها، فعاد إليه الوجع فلبسها، إن نزعها مُعْرِضاً عنها فعليه في اللبس الثاني والأول فديتان. وإن كان

= كالحبس أو الإجماع أو غير ذلك مما يناسب نوع الجنابة، إذ التأديب بالنصح والتوجيه أو لا، وبالزجر والتأديب ثانياً لا بد وأن يكون له اثره الإيجابي على الفرد والمجتمع في ان واحد، وقد قال علماؤنا رحمهم الله، إن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن... والله أعلم وأحكم.

(9) هي موضوع الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تتداخل الجوابر في الحج، وقاعدة مالا تتداخل الجوابر فيه الحج). ج. 2. ص 209

(10) زاد القرافي قوله، والمقصود ها هنا بيان ذلك في الحج خاصة.

(11) قال القرافي هنا : فاشبه (إتلاف الصيد) إتلاف أموال الناس، فإن الإجماع منعقد على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه، وأن العمد والخطأ في ذلك سواء، وكذلك ها هنا. والجلاب بضم الجيم وفتحها العسل أو السكر عقيد بماء الورد، ويطلق على ماء الورد.

نزعها ناوياً رَدَّهَا عند مراجعة المرض ففدية واحدة لأجل اتحاد النية والسبب، ولو لبس الثياب مرةً بعد مرةً تاركا(12) لبسها إلى بُرِّئِهِ من مرضه فعليه كفارة واحدة لاتحاد النية، وكذلك الطيب يتبع اتحاد النية وتعددتها. فإن احتاج في فور واحد لأصناف المحظورات فلبس خفين وقميصا وقلنسوة وسراويل فكفارة واحدة، فإن احتاج إلى خفين فلبسهما، ثم احتاج إلى قميص فلبسه، فعليه كفارتان لتعدد السبب. وإن قَلَمَ اليومَ ظفر يده، وفي غَدِ ظفر يده الأخرى فعليه فديتان لتعدد الزمان، وإن لبسَ وتطَيَّبَ وحلقَ وقَلَمَ ظفره في فُورٍ واحد، ففدية واحدة. وإن تعددت المَحَالُّ تعددت الفدية. وقال الشافعي : هذه أجناس لا تتداخل كالحدود المختلفة(13).

القاعدة الرابعة(14)

في الفرق بين الميقات الزماني والمكاني، فنقول أولاً :

أثبت الشرع ميقاتا زمانيا، فقال : «الحج أشهر معلومات»(15)، وذلك شوال وذو القعدة وذو الحجة، وقيل : عشرٌ من ذي الحجة. وأثبت الميقات المكاني فقال : لأهل المدينة ذو الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرْنُ المنازل، ولأهل اليمن يَلَمَّمُ، وقال : هي لهم ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممَّن أراد الحج(16). وزاد مسلم : ولأهل العراق ذات عرق. وقال مالك : يُكرهُ الاحرام قبل

(12) كذا في النسخ الثلاث : ع، وح، وت. (تاركا لبسها)، وعند القرافي : ناوياً لبسها).

(13) لم يعلق الشيخ ابن الشاطب بشي على هذا الفرق، كما هو شأنه في أغلبية الفروق.

(14) هي موضوع الفرق السابع والعشرين بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية، ج.1. ص 169.

قال القرافي رحمه الله في اوله : أما المواقيت الزمانية فهي ثلاثة أشهر : شوال، ذو القعدة، وذو الحجة، وقيل : عشر من ذي الحجة، وأصلها الآية الكريمة المذكورة.

(15) سورة البقرة، الآية : 197.

(16) حديث صحيح، أخرجه الامام البخاري ومسلم وغيرهما، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

الميقات الزماني. وقال الشافعي : لا يجوز، (17) فما وجه الفرق؟، فقيل : هو — باعتبار، لفظي، وباعتبار، معنوي.

أما اللفظي فهو أن المبتدأ قد يكون محصورا في الخبر ولا بد، ولا يكون الخبر محصورا — ولا بد — في المبتدأ، وهذا كثير، كقوله عليه السلام : «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم». والشفعة فيما لم يُقسَم، فالمبتدأ في هذه محصور في الخبر، وليس الخبر محصورا في المبتدأ. فإذا كان الأمر هكذا، فقوله تعالى : «الحج أشهر»، المبتدأ الذي هو الحج محصور في الميقات، إمّا حصراً يمنع غيره، أو يمنع الكمال في غيره، وأما المكاني فهو المحصور، حيث قال : هُنَّ، فأمكن أن يوجد الحج بدون تلك المواضع. (18).

وأما المعنوي فهو أن الإحرام قبل الميقات الزماني يُفضي إلى طول زمان الحج، وربما أدى ذلك إلى فساد الحج، وليس في الإحرام قبل الميقات المكاني طول الحج، فلم يكن وسيلة إلى الفساد. (19)

(17) عبارة القرافي رحمه الله أظهر وبين، حيث قال : قال مالك رحمه الله : يجوز الاحرام بالحج قبل الميقات المكاني والزماني، غير أنه في الزماني يكره قبله، وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز قبل الزماني فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين، إمّا باعتبار الكراهة وعدمها، وإمّا باعتبار المنع وعدمه، والفرق من وجوه لفظية ومعنوية... الخ.

وقد علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح ظاهر، غير قوله أن مالكا يكره الإحرام قبل الميقات الزماني دون المكاني، فإن المعروف من المذهب الكراهة فيهما معا، فلا يحتاج الى الفرق مالا على مذهب الشافعي». اهـ.

(18) قال ابن الشاط معقبا على مسألة حصر المبتدأ في الخبر : القاعدة العربية التي ادعاها القرافي من انحصار المبتدأ في الخبر مختلف فيها، والأصح عدم صحتها، وأن ذلك من باب المفهوم لا من باب المنطوق، فيجري فيه الخلاف الذي في المفهوم، وما أرى الإمامين مالكا والشافعي بنيا عليها، والله أعلم.

(19) زاد القرافي هنا فرقا ثالثا معنويا آخر في هذا الموضوع وهو : أن الميقات المكاني يثبت الإحرام بعده، فيثبت قبله تسوية بين الطرفين، والميقات الزماني لا يثبت الإحرام بعده بأصل الشريعة بل لضرورة، فلا يثبت قبله تسوية بين الطرفين، وهذا فرق بينهما بأن سويتا بينهما، وهو من الفروق الغريبة.

قال ابن الشاط معلقا على كلام القرافي هنا بأن الإحرام قبل الميقات الزماني يفضي إلى الطول الخ كان يمكن أن يكون ما ذكره القرافي فرقا في مذهب الشافعي، لولا أن الشافعي يقول في مذهبه القديم : إن إحرام الحرم من بلده أفضل، استدلالا بقوله ص : من تمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من ديرة أهلك، وقال في الجديد بكراهة الإحرام قبل الميقات، وتأوله أهل مذهبه، وعلى تقدير عدم تاويله لا حاجة إلى الفرق، إلا فيما بين الكراهة والمنع إن لم تحمل الكراهة عليه. اهـ.

ولنذكر هنا مسائل (20).

المسألة الأولى، لِمَ كان رمي الجمرات تحللاً عن شيء دون شيء، وطواف الإفاضة تحللاً أكبر، فنقول :

من حيث إن الإحرام يمنع إلقاء التفتّ والصيد، والطيب والنساء وسائر الترفهات، ثم إن رمي جمرات العقبة ندب المحرم فيه إلى إلقاء التفتّ وهو الحلاق، فلم يصح أن يكون مندوباً إلى البعض دون البعض، فجاز له ذلك بأجمعه وما هو في بابه، وبقي الإحرام على بابه فيما عدا ذلك، وهو المنع من الصيد والنساء والطيب حتى يأتي بالطواف.

المسألة الثانية، لم كان، إذا اختلطت هدايا رفقة فنحر كل واحد هدي صاحبه، أجزأ ذلك عن صاحبه، وإذا اختلطت ضحايا قوم، فذبح كل واحد منهم أضحية صاحبه لم يُجز، والكُلُّ فدية ؟

فالجواب أن الهدى قد وجب بالتقليد والإشعار، (21) فأجزأ ذلك عن صاحبه متى نحره غيره لأنه قد وجب، والأضحية لا تجب إلا بالذبح، فلم يُجز أن يذبحها غير صاحبها، لأنه يحتاج أن يقصد بها القرية حين الوجوب. فعلى ذلك أنه لو شاء بعد شراء الأضحية أن يبدلها بغيرها كان ذلك له، ولا يجوز له أن يبدل الهدى بغيره بعد التقليد، وفي الأضحية خلاف.

(20) هذه المسائل مما أضافه الشيخ البقوري رحمه الله إلى هذا الفرق.

(21) التقليد والإشعار كلمتان تتعلقان بالهدى في الحج، وهو ما يُهدى من النعم إلى الحرم تقرباً إلى الله تعالى، ليتنفع به بعد الذبح الفقراء والمساكين في الحرم وغيره. قال الله تعالى في سورة الحج : «والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير» وهذا الهدى إما أن يكون واجباً أو مستحباً كما هو مفصل في كتب الفقه :

والتقليد هو أن يُجعل في عنق الهدى قطعة جلد ونحوها يُعرف بها أنه هدي، والإشعار مصدر أشعر بمعنى أعلم — وأخير، والمراد به في هدي الحاج ومعناه أن يُشق أحد جنبي سنام البدنة أو البقرة إذا كان لها سنام (أي ذروة) حتى يسيل دمها، ويجعل ذلك علامة على كونها هدياً، فلا يتعرض لها بشيء.

المسألة الثالثة، لم كان الافضل في الهدايا الإبل، وفي الضحايا الغنم،
والكل ذبح قرية؟ فالجواب أن المقصد في الهدايا كثرة اللحم، وفي الضحايا طيبه.

المسألة الرابعة، لم لم يُوكَل من هدي التطوع إذا عطب قبل محله، ويوكَل
الهدي الواجب، والكل هذي؟ فالجواب أن هدي التطوع يتهم أن يكون نحره
لياكل منه، وأدعى عَطَبُهُ قبل محله، وهو لا يتهم في غيره، والله أعلم.

الجهاد

وفيه أربع قواعد :

القاعدة الأولى (1) :

لِمَ صَحَّ أَخْذُ الْجِزْيَةِ مِنَ الْكُفَّارِ عَلَيَّ أَنْ يَتِمَّادُوا عَلَى كَفْرِهِمْ، وَلَمْ يَصَحَّ أَخْذُ شَيْءٍ مِنَ الْفَاسِقِينَ عَلَى أَنْ يَقْرَؤُوا عَلَى الزُّنَى وَيَتِمَّادُوا عَلَيْهِ، وَمَفْسَدَةُ الْكُفْرِ أَشَدُّ مِنْ مَفْسَدَةِ الزُّنَى ؟.

وقد طَعَنَ بعضُ الطَّاعِنِينَ عَلَى أَخْذِ الْجِزْيَةِ، فَقَالَ : شَأْنُ التَّشْرِيعِ دَرءُ الْمَفْسَدَةِ الْعَظْمَى بِإِيقَاعِ الْمَفْسَدَةِ الدُّنْيَا وَتَفْوِيتِ الْمَصْلَحَةِ، وَمَفْسَدَةُ الْكُفْرِ تُرْبِي (2) عَلَى مَصْلَحَةِ أَخْذِ الْمَالِ الْمَآخُوذِ فِي الْجِزْيَةِ مِنَ الْكُفَّارِ، بَلْ عَلَى جَمَلَةِ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا. وَالْجَوَابُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ، وَهُوَ إِبْدَاءُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْقَاعِدَتَيْنِ، أَنَّ إِقْرَارَ الْكَافِرِ عَلَى الْكُفْرِ مَا كَانَ الْقَصْدَ الْأَكْبَرَ بِذَلِكَ بَعْدَ أَخْذِ الْمَالِ، بَلْ لِيَقَعَ إِسْلَامُهُ ذَلِكَ

(1) هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ السَّابِعِ عَشَرَ وَالْمِائَةِ بَيْنَ قَاعِدَةِ أَخْذِ الْجِزْيَةِ عَلَى التَّمَادِي عَلَى الْكُفْرِ فِيجُوزُ، وَبَيْنَ قَاعِدَةِ أَخْذِ الْأَعْوَاضِ عَلَى التَّمَادِي عَلَى الزُّنَى وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَافَسَدِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ إِجْمَاعًا ج 3. ص 9.

وموضوع الجهاد في سبيل الله، وفضله وثوابه عند الله ورد ذكره في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتوسع علماء التفسير والحديث والفقهاء في أحكامه المتعددة، كما أن الجزية ورد ذكرها في قوله تعالى : « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » سورة التوبة. الآية 29.

والجزية وأحكامها تابعة لأحكام الجهاد، ولذلك تكلم عنها كذلك علماءنا رحمهم الله، وتناولوها بشيء من البيان والتفصيل سواء في كتب التفسير أو الحديث أو الكتب الفقهية والأحكام السلطانية.

(2) كَذَا فِي نَسَخَتِي ع، وَح، وَعِنْدَ الْقَرَّافِيِّ، وَفِي نَسْخَةِ ثَالِثَةِ رِيو، مِنْ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ رَبَا، بِمَعْنَى زَادَ وَنَمَا، وَقَدْ جَمَعْتُهُمَا الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَحْذِيرِ النَّاسِ مِنَ الرِّبَا : « وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّهَا لِتَرْبُوهَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيحُوا عِنْدَ اللَّهِ، وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْطَّعِفُونَ ». سُورَةُ الرُّومِ. الْآيَةُ 39

الكافر في غير ذلك الوقت، فَهُوَ أَوْلَى من قَتْلِهِ، فَإِنْ قَتَلَهُ يُوَقِّعُهُ فِي الْهَلَكَةِ الدَّائِمَةِ قطعاً، وبقاؤه يُقْبِي الطمع فيه، عساه أن يرجع فيسعد، وإن هو مات على الكفر فقد يخرج من ظهره، ولو على بعد، من يومن بالله، والسبب لإيجاد من يومن بالله ولو بأي وجه كان، من أعظم المصالح، وأخذ المال منه ما كان إلا لينبث بذلك الذل إلى الإيمان ويفارق الكفر. (3)

القاعدة الثانية (4)

الفرق بين ما يوجب نقض العهد وما لا يوجبه.

إعلم أن عقد الجزية موجب لعصمة الدماء وصيانة الأموال والأعراض، وذلك العقد يحصل لهم بشروط يشترطها عليهم، مضت سنة الخلفاء الراشدين بها، وهي مستفادة من قوله تعالى: «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاحِرُونَ». وقد ذكر ابن حزم في مراتب الأجماع أشياء، (5) وهي: أن يعطوا أربعة مثاقيل ذهباً في انقضاء كل عام قمري، صرف كل دينار اثنا عشر درهماً، وأن لا يُحْدِثُوا كَنِيْسَةً ولا بَيْعاً ولا دِيْراً ولا صَوْمَعَةً، ولا يَجْدُدُوا ما خرب منها، ولا يَمْنَعُوا الْمُسْلِمِينَ من النزول في كنائسهم وبيعهم ليلاً أو نهاراً، ويوسعوا أبوابها للنازلين ويضيفوا من مرّ

(3) عبارة القرافي هنا أوسع، وهي قوله: بيانه (أي وجه الجواب عن السؤال) أن الكافر إذا قتل انسد عليه باب الإيمان، وباب مقام سعادة الجنان، وتحت عليه الكفر والخلود في النيران وغضب الديان، فشرع الله تعالى الجزية رجاء أن يسلم في مستقبل الأزمان، لاسيما مع اطلاعه على محاسن الإسلام، والإلتجاء إليه بالذل والصغار في أخذ الجزية، فإذا أسلم لزم من إسلامه إسلام ذريته فاتصلت سلسلة الإسلام من قبله بدلا عن ذلك الكفر، وإن مات على كفره ولم يسلم فنحن نتوقع إسلام ذريته المخلفين من بعده، وكذلك يحصل التوقع من ذرية ذريته إلى يوم القيامة، وساعة من إيمان تعدل ساعة من كفر. إلى آخر ما قاله القرافي رحمه الله في هذا الفرق.

(4) هي موضوع الفرق الثامن عشر ومائة بين قاعدة ما يوجب نقض الجزية، وبين قاعدة ما لا يوجب نقضها، ج. 3. ص. 11.

وقد اطال فيه القرافي، ولم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء رحمهما الله.

(5) عبارة القرافي هنا: قال ابن حزم في مراتب الأجماع: الشروط المشتركة عليهم أن يعطوا أربعة مثاقيل ذهباً في انقضاء كل عام قمري، صرف كل دينار اثنا عشر درهماً... إلى آخر ما هو مذكور عند القرافي والبيقوري نقلاً عن ابن حزم رحمه الله جميعاً.

بهم من المسلمين، ويُقدِّموا لَهُمْ في المجالس، ولا يتشبهوا بهم في شيء من ملابسهم، ولا فرق شعورهم، ولا يتكلموا بكلامهم، ولا يتكلموا بكُنَاهم، ولا يركبوا على السروج، ولا يتقلدوا شيئاً من السلاح، ولا يحملوه مع أنفسهم ولا يتخذوه، ولا ينقشوا خواتمهم بالعربية، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يطرحوا في طرق المسلمين نجاسة، ويخفون النواقيس وأصواتها، ولا يظهرون شيئاً من شعارهم، ولا يتخذون من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، ويرشدون المسلمين، ولا يُطلعون عليهم عدواً، ولا يضرّيون مسلماً، ولا يسبون أحداً من الانبياء عليهم السلام، ولا يظهرون خمراً(6)، ولا نكاح ذات محرم، قال : فمتى أخذوا بواحدٍ من هذه الشروط اختلف في نقض عهدهم، وقتلهم وسبيهم، وأخذ أموالهم..

قال شهاب الدين رحمه الله : بعضُ ضَعْفَةِ الفقهاء قال : هي شروط، وفقدُ شرط واحد كفقده جميعه، فمتى أخل بشرط من هذه فقد نقض العهد.(7) والذي عليه الجمهور : مالك، وأبو حنيفة والشافعي، وأحمد بن حنبل، أن الشروط ليست على السواء، كما الأمر في تكاليف المسلم، فبعضها إن أخل به يوجب له الكفر، وبعضها يقال إنها كبائر ولا نقضي بكفره، وبعضها يقال : هي صفائر، فكذلك الذمي، عقد الجزية عليه تنقسم شروطه إلى ما ينفيه كالقتال والخروج عن أحكام السلطان، وإلى ما لا ينفيه، وبعضه هو كالكبيرة بالنسبة إلى الإسلام، كسب المسلم أو إظهار الترفع عليه، وبعض آخر دون ذلك.

(6) قال محقق كتاب الفروق : «الصواب في الكلمات الخمس حذف النون»، ووجه ذلك اعتبار كون تلك الأفعال كلها معطوفة على الفعل الأول المنفي المنصوب بأن.

(7) عبارة القرافي هنا : «واعلم أن الجمهور من مذاهب العلماء كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم لا يرون النقص بالإخلال بهذه الشروط كيف كان، بل بعضها يوجب النقص، وبعضها لا يوجب، وقد سبق إلى خاطر الفقيه أن المشروط شأنه الانتفاء عن انتفاء أحد شروطه ولو كان ألف شرط، إذا عدم واحد منها لا يفيد ما عداه كما يجده في شرائط الصلاة والزكاة وغيرهما إن عدم شرط واحدٍ عدم جميع الشروط، فلذلك يخطر لضعفة الفقهاء أن شروط الجزية ينبغي أن تكون كذلك، وليس الأمر كذلك، وأن قاعدة ما يوجب النقص مخالفة لقاعدة ما لا يوجب، فإن عقد الذمة عاصم للدماء بالإسلام، وقد أئزم الله تعالى المسلم جميع التكاليف في عقد إسلامه كما أئزم الذمي هذه الشروط في عقد أمانه.

وطريقة الجمهور أن الشروط ثلاثة أقسام : منها ما اتفقوا على أنه موجب لمنافاة عقد الذمة، كالخروج على السلطان، ونبذ العهد، والقتال بانفرادهم أو مع الأعداء ونحو ذلك، ومنها ما اتفقوا على أنه لا ينافيه كركوب الخيل وترك ضيافة المسلمين ونحو ذلك، وقسم ثالث، اختلف فيه، هل يلحق بالقسم الأول فينقض، أو بالثاني فلا ينقض. من ذلك إذا أظهروا معتقدهم في المسيح عليه السلام أو غيره أدبناهم، ولا يتنقض العهد بذلك. وزناهم بالمسلمة، إن كان كرها نقض العهد بذلك، وإن كان طوعاً فلا ينقض العهد بذلك عند مالك. ويتنقض عند ربيعة وابن وهب. فإن غيرها بأنه مسلم وتزوجها فعن ابن نافع يتنقض.

قال التونسي من أصحابنا : لم يجعل مالك القتل في الجراية نقضاً، وهو يقول : غضبُ المسلمة وقهرها على الوطاء نقض، قال : وهو مشكِل، إلا أن يكون العقد اقتضاه، قال ابن القاسم : إن كان امتناعهم من الجزية لظلم من الإمام أو غيره رُدُّوا إلى ذمتهم. وقال الداودي : إن كان خروجهم من ظلم فهو نقض، لأنهم لم يعاهدوا على أن يظلموا من ظلمهم. وروي عن عمر رضي الله عنه أن ذمياً نحس بغلا عليه مسلمة فوقعت، فانكشفت عورتها، فأمر بصلبه في ذلك الموضع، وقال : إنما عاهدناهم على إعطاء الجزية عن يد وهو صاغرون.

ثم إذا قلنا : نقتلهم — إذا حاربوا — ونسبي نساءهم، هل يُفعل بالضعفاء الذين يُعلم أنهم خرجوا معهم لأنهم مغلوبون كذلك، أو لا ؟، استثناهم ابن القاسم، ولم يستثن أصبغ أحداً. قال المازري، ويتنقض عهدهم إذا صاروا عيناً للحربيين علينا.

القاعدة الثالثة : (8)

ما الفرق بين البر والتودد حتى أمرنا ببرهم، ونهينا عن التودد لهم ؟

فنبول :

(8) هي موضوع الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة بر أهل الذمة، وبين قاعدة التودد لهم». ج.3.ص. 14. لم يعلق عليه بشيء الفقيه ابن الشاط رحمه الله.

إنما لما عاهدناهم حسن بنا أن لا نضيعهم، وأن نلطف بهم، وأن نوقع معهم الأخلاق الجميلة لا خوفا منهم ولا تعظيما لهم، ثم نستحضر مع ذلك في قلوبنا عداوتهم لنا ولنبينا حتى لا نودهم ضرورة، كما اتفق لأبي الوليد الطرطوشي حيث رأى وزيرا من الرهبان للخليفة قد أجلسه بإزائه، فقال رضي الله عنه :

يا أيها الملك الذي جوده يطلبه القاصد والراغب
إن الذي شرفت من أجله يزعم هذا أنه كاذب

فاشتد غضب الخليفة عند سماع الأبيات، وأمر بالراهب فسحب وضرب وقتل، وأقبل على الشيخ أبي الوليد وأكرمه وعظمه بعد عزمه على أذيته. وهذا الخير بسبب استحضاره بغض الراهب للنبي عليه الصلاة والسلام(9).

وروي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقول في أهل الذمة : أعينوهم ولا تظلموهم، فظهر أن الإحسان إليهم لا يخالف بغضهم، وأن ودهم غير برهم. (9) وعبارة الإمام القرابي رحمه الله في أول هذا الفرق كما يلي :

إعلم أن الله تعالى منع من التودد لأهل الذمة بقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق» الآية الأولى من سورة الممتحنة. فمنع الموالاتة والتودد. وقال في الآية الأخرى : «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين»، وقال في حق الفريق الآخر : «إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تؤثروهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون» سورة الممتحنة. الآية 9. وقال صلى الله عليه وسلم : «استوصوا بأهل الذمة خيرا»، فلا بد من الجمع بين هذه النصوص، وإن الإحسان لأهل الذمة مطلوب، وإن التودد والموالاتة منهي عنهما، والبابان ملتبسان فيحتاجان إلى الفرق.

وسر الفرق أن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام. فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الإذابة، أو أغان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وذمة الإسلام.

وكذلك حكى ابن حزم في مراتب الإجماع له أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلدنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقاتلهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة، وحكى في ذلك إجماع الأمة. فعقد يؤدي إلى تلف النفوس والأموال، صونا لمقتضاه عن الضياع، إنه لعظيم.

وإذا كان عقد الذمة بهذه المثابة تعين علينا أن نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر.

نقرر فيها الفرق بين عقد الجزية وغيره من العقود التي يحصل بها (11) التأمين والأمن، فنقول:

(10) هي موضوع الفرق الثالث والعشرين والمائة بين قاعدة عقد الجزية وبين قاعدة غيرها مما يوجب التأمين، ج 3 ص 23. ولم يعلق ابن الشاطب بشيء على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق. قال القرافي رحمه الله في أوله: وهو (أي ما يوجب التأمين) إما المصلحة أو الأمان. والجميع يوجب الأمان والتأمين، غير أن عقد الجزية يكون لضرورة ولغير ضرورة، لأن الله تعالى إنما أوجب القتال عند عدم موافقتهم على أداء الجزية، لقوله «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» فجعل القتال معيّن إلى وقت موافقتهم على أدائها، ولا يعقده إلا الإمام، ويدوم للمعقود لهم ولدرارهم إلى قيام الساعة، إلا أن يحصل للعقد ناقض كما تقدم، وأنه ليس برخصة على خلاف القواعد، بل على وفق القواعد كما تقدم بيان ذلك.

(11) كذلك في نسخة لترتيب الفروق، وهو الصواب والتعبير السليم. وفي كل من نسختي ع، و ح. الذي يحصل به التأمين، وهو غير صواب، لأن اسم الموصول نعت لكلمة العقود التي هي جمع تكسير، لغير العاقل، وكل جمع من هذا القبيل يعتبر مؤنث المعنى والتعبير، وإليه يرمز المرتجز القائل:

إن قومي تجمعوا ويقتلي تحدثوا
لا أبالي بجمعهم كل جمع مؤنث

والجزية في نظر الفقهاء وتعريفهم لها هي: ضريبة سنوية على أهل الذمة يقدر الإمام الخليفة قيمتها، وتفرض على الرجال البالغين الأقوياء، فلا جزية على صبي، ولا زائل العقل، ولا امرأة، ولا فقير عاجز، ولا شيخ فان ولا أعمى ومن في معناهم من الضعفاء العاجزين، كما يعفي منها من يحارب ويقاوم مع جيش المسلمين. والجزية بالنسبة لأهل الذمة، في مقابلة زكاة الأموال عند المسلمين، وذلك ما جعل كثيرا من كتب الفقه تذكرها بجانب الزكاة.

وكا أن لأهل الذمة حقوقا بمقتضى عقد الجزية، فإن عليهم واجبات بمقتضى نفس العقد، وذلك باحترام الإسلام والمسلمين ومراعاة شعورهم، وعدم التنقيص من الإسلام وكتابه القرآن المبين، ونبية الكرم، وعدم الدعوة للعقائد المخالفة للإسلام، وعدم التظاهرة بتناول المحرمات من خمر وخنزير، وعدم بيعهما للمسلمين. وعلى هذا الأساس من عقد الجزية وما يستتبعه من حقوق وواجبات يقوم التساكن بين أهل الذمة والمسلمين.

وهناك الخراج، وهو ضريبة تفرض على رقبة الأرض، ويقدر الإمام قيمتها، كما فرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أهل الذمة ضريبة تجارية مقدارها نصف العشر في مال التجارة في حال انتقالهم من بلد إلى بلد.

عقد الجزية وعقد الصلح وعقد الأمان، هي وإن استوت في إعطاء الأمان، فهي تفتقر من حيث إن الجزية ليست إذا أخذناها منهم رخصة من حيث إحتياجنا للمال، بل لما قدمناه من المصلحة العظيمة من رجاء إسلامهم. وأما الصلح والأمان فما يكون إلا رخصة (12). وأيضاً فالصلح والأمان يكونان للمال، والجزية لا بد فيها من أخذ المال.

ثم الأمان قد يكون من آحاد المسلمين إذا كان تأميناً لواحد أو قليل، وأما التأمين للجيش فليس إلا للأمير لرخصة (13)، ولما رأى في ذلك من مصلحة. وأيضاً وقع الفرق بأن شروط الجزية مضبوطة من حيث قوله تعالى : «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». وقد تقدم ذكر ابن حزم لها، وشروط الصلح مختلفة بحسب ما يظهر للامام في ذلك الوقت من المصلحة. وأيضاً فالجزية لا أمد لها، والصلح له أمد محدود. وأيضاً فالجزية توجب علينا الذب عنهم وطرد عدوهم عنهم. وأهل الصلح هم لنا كأجانب، إلا أن يشترط في الصلح ذلك. قلت : ولندكر هنا مسألتين فقهييتين، بينهما اشتباه، ثم وقعت المخالفة في الحكم (14).

المسألة الأولى، قال ابن القاسم : إذا دخلت المرأة من أهل الحرب إلينا بأمان فأسلمت فولأوها للمسلمين، فإن سبي أبوها بعد ذلك جر ولاء ابنته إلى معتقه.

وقال : إذا أعتق المسلم لنصراني (15) فلحق بدار الحرب ناقضاً للعهد ثم سبي، فأعتقه من صار إليه، فإنه يكون ولأوه للذي أعتقه أخيراً، ويتنقل عن الأول، (12) كذا في النسخ كلها : (فما يكون) بالإنفراد، ويظهر أن الأنسب والصواب أن يقال : (فما يكونان) بالثنائية كما هو في العبارة الموالية بعد هذه. (13) كذا في نسخة ع، و ح : لرخصة بالتنكير. وفي نسخة ثالثة للرخصة بالتعريف. (14) هاتان المسألتان مما أضافه الشيخ البقوري رحمه الله وألحقه بكتاب أستاذه القرافي رحمهما الله جميعاً. (15) النصراني : ثابتة في ع، ونسخة ثالثة، ساقطة في نسخة ح.

وفي كلا الموضعين قد ثبت الولاء، فالفرق بينهما أن ولاء الابنة كان للمسلمين لعدم من يستحقه من جهة القرابة، فلما وجد ذلك انتقل إليه. والنصراني لما سبي بعد عتقه بطل عتقه الذي كان من المسلم الاول، وصار كأنه عبد لم يعتق قط، فإذا أعتقه الثاني كان الولاء له.

المسألة الثانية، إذا أسلمت أم ولد الذمي، ثم أسلم الذمي بعدها كان أحق بها، ما لم يحكم ببيعها أو عتقها على الخلاف، ويعود الولاء إليه. وإذا أسلمت جارية الذمي، فوطئها بعد الإسلام فحملت، ثم أسلم، كانت كالتي قبل الإسلام، ولا يعود إليه الولاء، وكلتاها أم ولد الذمي.

فالفرق أنها إذا حملت قبل الإسلام في الكفر، فقد ثبت وجود حرمة الاستيلاء في حالة يثبت له عليها الولاء فيها، فترجع إليه إذا أسلم، وليس كذلك إذا أولدها بعد الاسلام، لأن الاستيلاء حصل منها في حالة لا يصح أن يثبت له عليها ولاء، فلذلك لم يثبت له عليها ولاء إذا أسلم.

الذكاة

قاعدة واحدة (1)

قال مالك في المدونة : لا بأس بأكل الحيات إذا ذكيت في موضع ذكاتها، فيجوز أكلها حينئذ لمن احتاج إلى ذلك، وأشار صاحب الجواهر (2) إلى أنها تذكى كما يذكى الصيد. وظاهر قوله : أنها لأجل العجز عنها (3) إذا جرحت في أي موضع كان من جسدها جاز تناولها عند الحاجة إليها (4)، ولم يطلق مالك هذا الإطلاق، بل قال : إذا ذكيت موضع ذكاتها، ولم يقل : إذا ذكيت مثل الصيد. والسبب في ذلك أن ذكاة الحيات لا يحكمها إلا طبيب ماهر.

وصفة ذلك على ما اختاره المتأخرون من الأطباء، إذا أراد استعمالها في الترياق (5) الفاروق أو في غير ذلك أن يمسك برأسها وذنبها من غير عنف، حذراً من أن يحصل لها غيظ فيدور السم في جسدها، فإذا أخذت كذلك ثنيت على مسمار مضروب في لوح، ثم تضرب بألة حادة كالقدم الحاد مثل الموسى ونحوها من الآلات الحادة الرزينة، وهي ممدودة على تلك الخشبة، ويقصد بتلك الضربة آخر الرقبة من جهة رقبته وذنبها، فإن بين وسطها ورأسها مقدارا رقيقا، وبين ذنبها ووسطها مقدارا رقيقا، فيتجاوز ذلك الرقيق في الجهتين، ويوصل المقدار الغليظ الذي في وسطها، فلا يترك غيره، ويحاز الرقيقان إلى جهة الرأس والذنب، ويقطع

(1) هي موضوع الفرق التاسع والثلاثين والمائة بين قاعدة ذكاة الحيات، وقاعدة ذكاة غيرها من الحيوانات، ج. 3، ص 89. لم يعلق عليه الفقيه ابن الشاطب بشيء.

(2) هو عبد الله بن نجم بن شاس الفقيه المالكي، صاحب الكتاب الفقهي الجليل : (الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة).

(3) كذا في نسختي ع، و ح. وكذا عند القرافي في الفروق، أنها لأجل العجز عنها. والذي في نسخة ثالثة للترتيب : وظاهر قوله : لأجل العجز عنها أنها إذا جرحت، بتأخير كلمة أنها

(4) زاد القرافي هنا قوله : «وهو سبب هلاك متناولها»، ولم يطلق مالك هذا الإطلاق.

(5) الترياق، دواء يدفع به السموم.

جميع ذلك في فور واحد بضربة واحدة وجيزة، فمتى بقيت جلدة يسيرة لم تنقطع مع الجملة قتلت آكلها، لأن السم حينئذ يجري من جهة الرأس والذنب في تلك الجلدة اليسيرة الى بقية جسدها الذي هو الجزء الغليظ بسبب ما يحدث لها من الغضب عند الاحساس بألم الحديد.

وهذا هو معنى قول مالك : موضع ذكاتها، فهذا هو الفرق بين ذكاتها وذكاة غيرها من الحيوانات(6)، فشرعت فيها هذه الذكاة هكذا للسلامة من سمها، لا لأن يخرج منها دم عند ذكاتها، إذ لا يخرج منها أصلا. وشرعت الذكاة في غيرها من الحيوانات لاستخراج الفضلات المحرمة من أجسادها بأسهل الطرق على الحيوان. ولاعتبار أسهل الطرق كان النحر في بعضها والذبح في بعضها وجواز الأمرين في بعض آخر(7).

(6) قال القرافي هنا رحمه الله : فهذا فرق من جهة صفة الذكاة، وفيها فرق آخر من جهة المعنى وهو أن الذكاة شرعت فيها لأجل السلامة من سمها، ولا يكاد يخرج منها دم عند ذكاتها البتة، وإنما المقصود السلامة من سم رأسها وذنبها، ولذلك تذكى من وسطها.

(7) قال ابن رشد أبو الوليد الجد في المقدمات رحمه الله في هذه المسألة : «وما يذكى على أربعة أقسام : قسم ينحر ولا يذبح، وهي الإبل بجميع أصنافها، وقسم يذبح وينحر، وهي البقر وما جرى مجراها، وقسم يذبح ولا ينحر وهو ما سوى الإبل والبقر مما له دم سائل (أي كالغنم والمعز، والطيور من الدجاج والحمام وغيرها)، وقسم تصح ذكاته بغير الذبح والنحر، وهو الصيد في حال الاضطهاد، وما ليس له دم سائل. ثم ذكر الخلاف فيمن ذبح ما ينحر، أو نحر ما يذبح من غير ضرورة، هل لا يؤكل، سواء كان ساهيا أو متعمدا، وهو قول الإمام مالك رحمه الله في كتاب ابن المواز، وهو ظاهر المدونة، وقيل يكره أكله الخ، أو يؤكل مطلقا، سهوا أو عمدا، وهو قول أشهب.

وقد جمع الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في باب الذكاة من مختصره الفقهي تعريف الذكاة، وأنواعها وشروط المذكي، فقال : (الذكاة قطع مميز يتأكح تمام الحلقوم والودجين من المقدم بلا رفع قبل التمام، ومن النحر طعن بلبه).

ومعنى قوله يتأكح بفتح الكاف، أي يجوز التزوج منه ومصاهرته، لكونه مسلما، أو لكونه من أهل الكتاب : (اليهود والنصارى)، وبذلك يخرج غير المسلم، وغير الكتابي، وهو الجوسي فلا تؤكل الذبيحة بذكاته أبدا. قال الله تعالى في ذلك خطابا لعباده المؤمنين : «اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان». والمراد بالطعام المباح لنا منهم هو ذبيحتهم التي يذبحونها كما ذكره المفسرون.

وعلى هذا التعليل فلا ذكاة في الجراد لأنه لا دم فيه، وكذلك سائر ما ليس له نفس سائلة. ومن يقول : العلة في الذكاة أن يحصل زهوق الروح سريعاً، يقول بذكاة ذلك كله، وهذا هو مشهور مذهب مالك رحمه الله، ومن لاحظ قاعدة أخرى وهي إلحاق النادر بالغالب أسقط ذكاة ما يعيش في البر من دواب البحر، وهو مشهور مذهب مالك أيضاً. قال ابن وهب : ومن لاحظ أن ميتة البحر على خلاف الأصل، لقوله عليه الصلاة والسلام : «أحلت لنا ميتتان ودمان(8)» لم يسقط الذكاة من هذا النوع، وياخذ بقوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة»، ويجري الخلاف أيضاً على قاعدة أخرى، وهي : العام إذا ورد على سبب خاص هل يحمل على عمومه أو يُخصّ بذلك السبب؟ ولا شك أن السبب هو الميتة التي كانوا يأكلونها من الحيوان البري، ويقولون : تاكلون ما قتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله. ذكر شهاب الدين رحمه الله هاهنا مسألة، فقال :

قال صاحب البيان(9) : قال ابن القاسم : الدابة التي لا يؤكل لحمها إذا طال مرضها، أو تعبت من السير في أرض لا علف فيها ذبحها أولاً من قفاها لتحصل راحتها من العذاب، وقيل : تُعقر، لئلا يغري الناس بذبحها على أكلها.

وقال ابن وهب : لا تذبح ولا تعقر، لنهي النبي عليه الصلاة والسلام عن تعذيب الحيوان لغير مأكله.

ثم قال :

(8) تمامه، فأما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال. رواه ابن ماجه والحاكم، وصححه. فيكون هذا الحديث تبييناً وتخصيصاً للآية الكريمة، وهي قوله تعالى في سورة الانعام : «حرمت عليكم الميتة والدم».

(9) صاحب البيان هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد) القرطبي المالكي المتوفى سنة 520 هـ من أكبر مؤلفاته : كتابه الفقهي الجليل، المسمى «البيان والتحصيل»، وقد طبع مؤخراً طبعة جيدة في عدة أجزاء بتحقيق من بعض أفاضل العلماء، وعلى رأسهم الدكتور محمد حجي، فجزاهم الله خيراً عن العلم والعلماء وخدمته بصفة عامية، وعن خدمة الفقه المالكي بصفة خاصة..

فرع مرتب : إذا تركها صاحبها فأعلفها غيره، ثم وجدها، قال مالك : هو أحق بها لأنه مكره على تركها ويدفع ما أنفق عليها. وقيل : هي لعالفها، لإعراض المالك عنها.

ثم قال : وما ذكرناه من القصد إلى استخراج الدم بسهولة، يتصور في غير المصيد، وأما الوحش فلا يتصور ذلك فيه، فدعت الضرورة فيه إلى ترك ذلك وإخراج دمه بأي شيء أمكن، من سهم أو جرح، وإخراجه بالسهم في الرتبة الثانية للذكاة، لأن الدم يخرج، ولكن لا بسهولة، وأخذه بالجرح، وأكله من قتله، في الرتبة الثالثة(10).

(10) وأصل إباحة الاضطهاد بالسهم والجوارح من السباع والطيور، ودليله قول الله تعالى خطاباً للمؤمنين : «يسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات، وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونن مما علمكم الله، فكلوا مما أمسكن ذلكم واذكروا اسم الله عليه، واتقوا الله، إن الله سريع الحساب»، سورة المائدة : الآية 4.

ومن ذلك حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه قال : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن صيد البازي، (أي الصيد به)، فقال : ما أمسك عليك فكل». رواه الإمام الترمذي رحمه الله، وفيه احاديث اخرى صحيحة يرجع اليها من اراد التوسع في ذلك. والمعنى المفهوم من الآية الكريمة والحديث النبوي الشريف أن الصيد يحل بكل سبع له ناب قوي يعدو به، كالكلب مثلاً، وبكل طير له مخلب قوي يجرح به إذا تعلم الصيد كالبازي، والصقر، بحيث إذا أرسل ذهب وإذا طلب يرجع. وإذا صاد في أول الأمر لا يأكل منه شيئاً، لكن إذا فعل ذلك ثلاث مرات فأكثر، وتعلم، كان الجرح من الكلب أو الطير معلماً (بفتح اللام) وحل حينئذ قتيله من الصيد المصطاد المباح.

الأطعمة

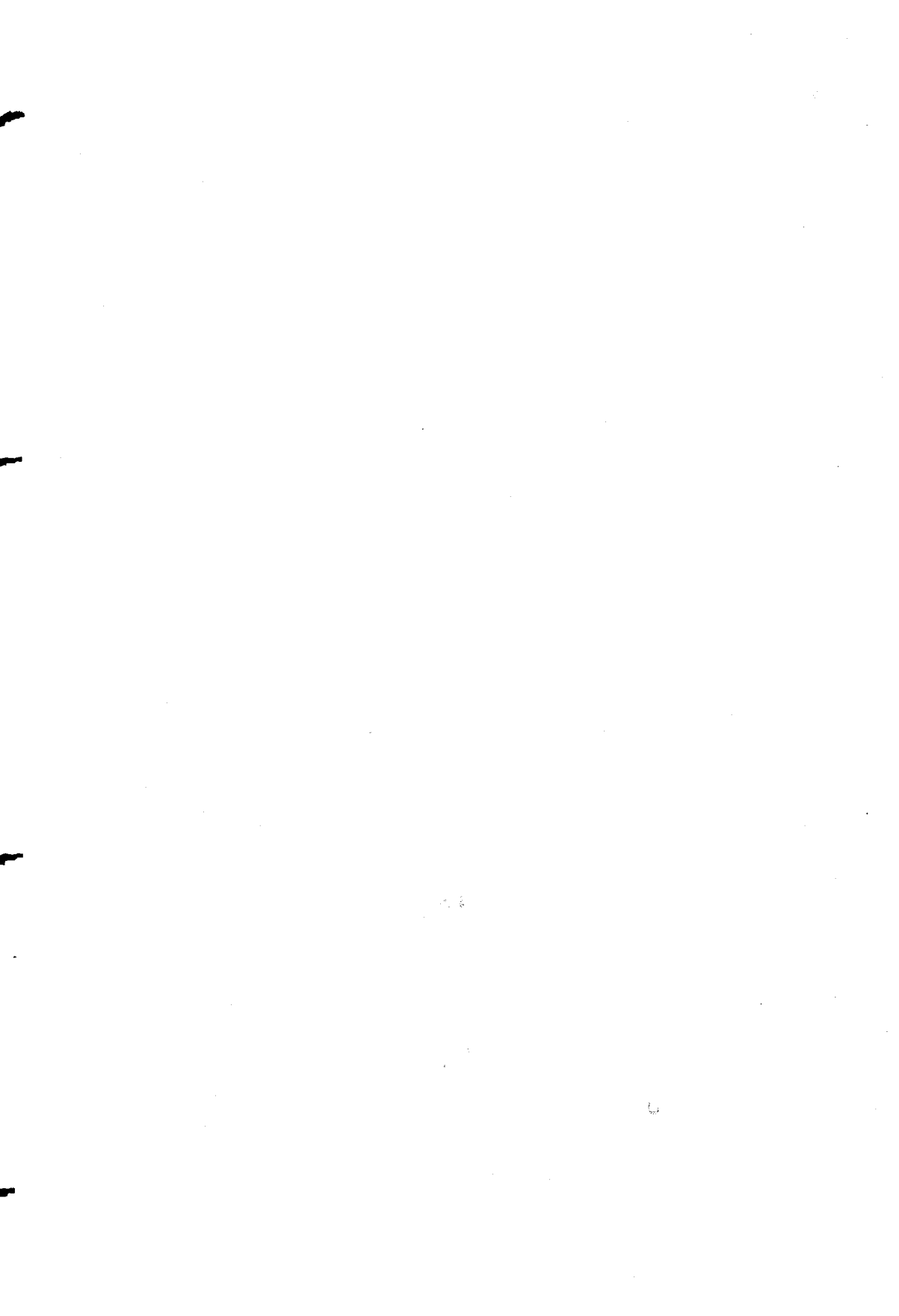
قاعدة واحدة (1)

القصْد من هذه القاعدة التفریق بین سباع الوحش وسباع الطیر حتی كان التغلیظ والتشدید فی سباع الوحش أكثر، فقیل بتحریم لحمها وبكراهة لحم سباع الطیر، هذا علی قول، فأقول :

إن الأغذیة لما كانت تُكسِب المغتذی بها صفةً من صفات ذلك الحیوان الذی اغتذی به، وكانت القساوة فی سباع الوحش أقوى مما هی فی سباع الطیر بكثير، فحسبُك ما ترى من وثوب الأسد و غیره من الحیوان الذی یفترس حیوانا آخر، حیث یكسِر أعضائه بغير رفق فی ذلك لحاجة له ولغير حاجة، فلما كان الأمر علی هذا قضي بتحریمها، خوفا من اكتساب القساوة التي طُبِعَتْ علیها، وسباع الطیر لما كانت دون ذلك، من الفقهاء من رأى عدم اعتبار ذلك لحفتها، فقال بجواز أكلها، ومنهم من فر من ذلك ولو كان یسیرا، فقال بعضهم بالتحریم، وقال آخرون بالكراهة. وأمر الأخلاق تَسْرِي من حیث الأغذیة معلوم.

ومما یقال : إن العرب سَرى إليها الكرم والحِقد من أكل لحم الإبل، والفُرس إكتسبت القساوة من أكل الخیل، والافرنج إكتسبت عدم الغیرة من أكل الخنزیر، والسودان أفادها الرقص أكل القردة، والله تعالی أعلم.

(1) هی موضوع الفرق الثامن والثلاثین والمائة بین قاعدة تحریم سباع الوحش و بین قاعدة تحریم سباع الطیر. ج. 3. ص 97. لم یعلق علیه بشیء، الشیخ ابن الشاطر رحمه الله. قال عنه الإمام القرافی رحمه الله فی أوله : إعلَمَ إن النواهی تعتمد المفاصد، فما حرم الله تعالی شیئا إلا لمفسدة تحصل من تناوله. وقد أجرى الله عادته أن الأغذیة تنقل الأخلاق لخلق الحیوان المغتذی به حتی یقال : إن العرب لما أكلت من لحوم الإبل حصل عندها فرط الإیثار بأقواتها، لأن ذلك شأن الإبل، فیجوع الجمع من الإبل الأيام، ثم یوضَعُ لها ما تأكله مجتمعة، فیضع كل منها فمه فیتناول حاجته من غیر مدافعة عن ذلك الحب ولا طرد لمن یأكل معه. أما غيرها من الحیوانات فتقتاتل عند حوز الغذاء، وتمنع من یأكل معها ان یتناول شیئا، وهذا شیء مشاهد فی السباع والأغنام فانتقل ذلك لخلق الأعراب.. الخ.



الأيمان

وفيها ثمان قواعد :

الأولى (1) كالتوطئة للإيمان

والقصد فيها الفرق بين ما يجب توحيد الله به من التعظيم وبين ما لا

يجب توحيد به، فقال :

إعلم أن توحيد الله بالتعظيم ثلاثة أقسام : واجبٌ إجماعاً، وغير واجب

إجماعاً، ومختلف فيه هل يجب أم لا ؟

القسم الأول : توحيدِه باستحقاق العبادة والألوهية، ثم توحيدِه بعموم

تعلق صفاته العلية، فالعلم الأزلي تعلق بجميع المعلومات، وقدرته بجميع

المقدورات، وإرادته بجميع المرادات هكذا، فكَذلك الكائنات كلها من خلق

ورزق، وحياة وموت وغير ذلك، هي أثرُ قدرته لا قدرة غيره. وما كان للأنبياء من

(1) هي موضوع الفرق الرابع والعشرين والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التعظيم،

وبين قاعدة ما لا يجب توحيد به. ج. 3. ص 24.

قال الإمام القرافي هنا رحمه الله : فيجب على كل أحد أن يعتقد توحيد الله وتوحيده بهذه الأمور

على سبيل الحقيقة، وإن أضيف شيء منها لغيره تعالى فإنما ذلك على سبيل الربط العادي لا أن

ذلك المشار إليه فعل شيئاً حقيقة، كقولنا : قتل السم، واحرقته النار، وأرواه الماء، فليس شيء من

ذلك يفعل شيئاً مما ذكر حقيقة، بل الله تعالى ربط هذه المسببات بهذه الأسباب كما شاء وأراد،

ولو شاء لم يربطها، وهو الخالق لمسبباتها عند وجودها، (أي الأسباب) لا أن تلك الأسباب هي

الموجدة، وكذلك إخبار الله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه كان يحيي الموتى ويرى الأكمه

والأبرص، معناه أن الله تعالى كان يحيي الموتى ويرى عند إرادة عيسى لذلك، لا أن عيسى عليه

السلام هو الفاعل لذلك حقيقة، بل الله هو الفاعل لذلك ومعجزة عيسى عليه السلام في ذلك

ربط وقوع ذلك الإحياء وذلك الإبراء بإرادته، فإن غيره يريد ذلك ولا يلزم إرادته ذلك، فاللزوم

بإرادة عيسى هو معجزته عليه السلام. وكذلك جميع ما يظهر على أيدي الأنبياء من المعجزات،

والأولياء من الكرامات، الله هو خالقها.

وقد علق الفقيه الشيخ ابن الشاطب رحمه الله على ما جاء عند القرافي في هذا القسم الأول

فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

المعجزات، ولأولياء من الكرامات فهي من حيث الكون بتكوينه جل وعلا، وأثر من آثار قدرته، ومن حيث إنها وافقت في الكون مراد الأنبياء ومراد الأولياء كانت من تلك الجهة معجزة أو كرامة.

القسم الثاني، المتفق علي عدم التوحيد به، كتوحيده بالوجود وسائر الصفات، فمفهوم الوجود مشترك فيه، وكذلك مفهوم العلم وسائر الصفات. ولولا الشركة في أصول هذه المفهومات لتعذر علينا قياس الغائب على الشاهد، فإن القياس بغير مشترك متعذر، وقياس المباين على مباينه لا يصح.

وقد أورد بعض الفضلاء هذا السؤال فقال : إن كان القياس صحيحاً لمعنى مشترك بين الشاهد والغائب فقد وقعت المشابهة بين صفات الله وصفات البشر، والله ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، لا من حيث الصفات ولا من حيث الذات، إذ السلب عام، وإن لم يكن القياس صحيحاً تعذر إثبات الصفات، فإن مستندها قياس الغائب على الشاهد.

والجواب أن سلب المثلية صحيح، والقياس أيضا صحيح. ووجه ذلك أن المعاني لها صفات نفسية تقع الشركة فيها، بها يقع قياس، وتلك الصفات النفسية حكم لذلك المعنى، وحال من أحوال النفسية، وهي حالة غير معللة، وذلك كما تقول : كَوْنُ السَّوَادِ سَوَادًا، وكون البياض بياضا حالة السواد والبياض، وهي حالة غير معللة، وهي لا موجودة ولا معدومة، فليس خصوص السواد الذي امتاز به عن جميع الأعراض صفة موجودة قائمة بالسواد، وكذلك كونه عرضا ليس بصفة وجودية قائمة بالسواد، بل السواد في نفسه بسيط لا تركيب فيه، وحقيقة واحدة في الخارج ليس لها صفة، بل يوصف بها ولا يوصف بصفة وجودية حقيقية تقوم بها، وكذلك القول في بقية المعاني، فالقياس وقع بهذه الحالة النفسية والحكم النفسي لا بصفة وجودية. هكذا الأمر في العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات.

وإذا كان القياس بما ذكرناه فالسُّلبُ الذي في الآية، معناه أن المثلية منفية بين الذات (الإلهية) وجميع الذوات، وبين صفاته (العلية) وجميع الصفات. فعلى هذا يجوز أن نصف (2) المخلوق بأنه عالم، ومريد، وحي، وموجود، وبغير ذلك، من غير اشتراك في اللفظ، باعتبار معنى عام. (3)

القسم الثالث، المختلف فيه، التعظيم بالقسم، هل يجوز أن يقسم بغير الله فلا يكون من التعظيم الذي وجب التوحيد به، وهذا القسم الذي سبق الفرق في كتاب شهاب الدين لأجله، لأنه المتعلق بالقواعد الفقهية، وقد اختلف العلماء فيه. قال أبو الوليد بن رشد : الحلف بأسماء الله وسائر صفاته مباح، وباللات

(2) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ح ونسخة ثالثة : أن تصف (بالتاء)

(3) علق ابن الشاط على كلام القرافي الذي اختصره البقوري في هذا القسم من أوله إلى آخره بقوله : ما قاله في ذلك غير صحيح، فإنه لا يخلو أن يقول : إن الوجود هو عينُ الموجودِ أو غيره، فإن قلت بالأول لم يصح القول بعدم التوحيد والتوحد، (أي بعدم توحيد الله بالوجود والعلم ونحوهما من الصفات)، من حيث إن وجود الباري تعالى عين ذاته، ووجود غيره عين ذاته، والعيان كل واحد منهما منفرد بذاته غير مشارك فيها (بفتح الراء)، فلا يصح على ذلك، القول بعدم التوحيد والتوحد على هذا باعتبار الوجود الخارج عن الذهن، وأما باعتبار الأمر الذهني فلا يصح على ذلك، الاتفاق على القول بعدم التوحيد والتوحد للخلاف في الأمر الذهني. وإن قلنا بالأمر الثاني (وهو أن الوجود غير الموجود) فلا يصح أيضا القول بعدم التوحيد والتوحد، من حيث إن وجود كل واحد من الغيرين يختص به. هذا على القول بإنكار الحال، وأما على القول بالحال فلا يخلو أن يقال : إن الحال هي الأمر الذهني أولاً، فإن قلنا بالأول لم يصح الاتفاق على عدم التوحيد والتوحد للخلاف في الأمر الذهني، وإن قلنا بالثاني لم يصح القول بعدم التوحيد والتوحد، لاختصاص كل واحد من الغير بحاله كما سبق في الوجود.

وما قاله القرافي من أنه لولا الشركة في أصول هذه المفهومات لتعدّر علينا قياس الغائب على الشاهد، ليس بصحيح، من حيث إن الشركة في أصول هذه المفهومات لم تثبت، فيتعدّر قياس الغائب على الشاهد.

وما ذكره من أن بعض الفضلاء أورده (سؤالا) وارد، وجوابه بالتزام بطلان قياس الغائب على الشاهد، وعدم تعدّر إثبات الصفات لذلك، لأنه لا يتعين لإثباتها قياس الغائب على الشاهد. وما أجاب به هو عن ذلك السؤال لا يصح إلا على القول بالأحوال، ولا حاجة إلى ذلك لعدم تعين قياس الغائب على الشاهد للدلالة على الصفات، والله تعالى أعلم. اهـ
ثم قال ابن الشاط. وما قاله القرافي بعد ذلك في القسم الثالث المختلف فيه والمتعلق بالتعظيم بالقسم صحيح.

والعزّي وما يُعبد من دون الله حرام، وقد يكون كُفراً. والحلف بما عدا ذلك مكروه كالخلف بالآباء لنيه عليه الصلاة والسلام عن ذلك.

وقال أبو عمر : ذلك ناسخ لقوله عليه الصلاة والسلام. أفلح — وأبيه — إن صدق.

ومن المكروه، الحلف بالرسول عليه الصلاة والسلام أو بالكعبة. وقال الشيخ أبو الحسن اللخمي : الحلف بالمخلوقات كالنبي عليه السلام ممنوع، فمن فعل ذلك استغفر الله تعالى.

ثم من الناس من قال : لا يقع الحلف إلا بالله تعالى فقط، لقوله عليه الصلاة والسلام : «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» (4). وقيل : يجوز بسائر الصفات المعنوية وسائر الأسماء التي له عز وجل. قلت : ويدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «والذي نفس محمد بيده»، فكثيراً ما يحلف بها.

وقال شهاب الدين رحمه الله : والمشهور، الجواز واللزوم للكفارة في ذلك كله إذا حنث، وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين. وروي عن مالك الكراهة في : لَعَمْرُؤُا لله، وأمانة. الله، وأن الحلف بالقرآن والمصحف ليس بيمين، ولا كفارة فيه. وقال صاحب الجواهر : لا يجوز الحلف بصفات الله تعالى الفعلية كالرزق والخلق، ولا تجب فيه كفارة.

(4) تمام هذا الحديث من أوله عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ أدرك عمر رضي الله عنه في ركب وهو يحلف بأبيه، فناداهم رسول الله ﷺ : ألا إن الله عز وجل ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت، قال عمر : فوالله ما حلفت منذ سمعت رسول الله ﷺ ينهي عنها، أي ما حلفت بأبائي ذاكراً لها من قبل نفسي، ولا أتراها، أي حاكياً لها عن غيري بشيء. اهـ. وذلك أن الصحابة رضوان الله كانوا إذا أمرهم الله ورسوله بشيء أسرعوا إلى امتثاله والعمل به، وإذا جاء النهي من الله ورسوله أسرعوا وبأدروا إلى هجر وترك ما وقع النهي عنه، وكان ذلك شأن السلف الصالح والحلف الصالح في كل جيل، بامثال أوامر الله ورسوله واجتناب نواهيها كما جاء بها القرآن الكريم، وصحت بها السنة عن النبي المصطفى الأمين، عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

فإذا تقرر القسم المختلف فيه، فهل يجوز أن يَشْتَرِكَ معه غيره بأن يُقسم عليه ببعض مخلوقاته كأن يقول : بحق رسول الله ﷺ إلا غفرت لنا، أو يمتنع، لأنه قَسَمَ وتعظيم بالقسم لغير الله. وقد توقف في هذا بعض العلماء، ورجح عند بعضهم التسوية بين الحلف بغير الله وبين الحلف على الله تعالى بغيره، وقال : الكل قسم وتعظيم.

وما وقع في القرآن من القسم بغيره جل وعلا فقد يقال : ذلك على حذف مضاف، وقد يقال : قد يجوز له تعالى في هذا الباب الشيء الذي نمنع نحن منه. (5)

فإن قلت : (6) إذا صحَّ الحلف بصفاته المعنوية (7) فهل القرآن من ذلك القبيل، وكذلك التوراة والانجيل وسائر الكتب أم لا ؟.

قلت : قال أبو حنيفة : لا، لاشتهار هذه الأسماء على الأصوات المسموعة عرفاً، وذلك مخلوق، والحلف بالمخلوق منهي عنه، لا تجب فيه كفارة. وأوجب مالك في ذلك الكفارة لانصرافه عنده الى الكلام النفساني القديم، ورؤي عن مالك مثل قول أبي حنيفة، قال شهاب الدين : وهو الأرجح.

(5) عبارة القرافي : تقديره : أقسم برب الشمس والليل، والضحى، والتين والزيتون، فما وقع الحلف إلا بالله تعالى دون خلقه، ومنهم من قال : إنما أقسم الله تعالى بها تنبيها لعباده على عظمتها عنده فيعظمتها، ولا يلزم من الحجر على الخلق في شيء أن يثبت الحجر في حقه تعالى، فإنه الملك المالك على الإطلاق، يأمر بما يشاء ويحكم ما يريد، من غير اعتراض ولا نكير، فيحرم على عباده ما شاء، ولا يحرم شيئاً من ذلك عليه سبحانه. (فهو الخالق لكل شيء، وله الأمر والتدبير والله المعين.

(6) هذا التساؤل والجواب عنه هو من كلام القرافي رحمه الله، وليس من كلام البيهقي رحمه الله، ولا من اضافته وتعقيبه، كما قد يتبادر، جزيئاً مع عمله ومنهجه في هذا الترتيب والاختصار للفروق.

(7) في تعليق بكتاب الفروق العبارة الآتية : «المعروف صفات المعاني». ومعلوم ان علماء التوحيد والكلام رحمهم الله فرقوا بين صفات المعاني، والصفات المعنوية، فالأولى هي : القدرة والإرادة، والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، والمراد بالثانية : كونه تعالى قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميماً وبصيراً ومتكلماً. وتفصيل ذلك مذکور ومعلوم في كتب التوحيد.

ثم قال (8) : إعلم أن الألفاظ انقسمت باعتبار هذا المطلوب ثلاثة أقسام :
قسم علم أن مدلوله قديم كلفظ الله ونحوه، وقسم علم أن مدلوله حادث كلفظ
الكعبة ونحوها (9) وقسم مشكل، وذلك سبعة ألفاظ :

الأول : أمانة الله، فمن حلف بها جاز، ولزمته الكفارة بها إذا حنث، لأن
أمانته تكليفه، وهو أمره ونبيه بالكلام النفسي وهو قديم.

ومنه قوله تعالى : «إنا عرضنا الأمانة» الآية. وهذا المدلول كان عرفاً. فلو
جاء عرف آخر بحيث يكون هذا اللفظ يحتمل على الأمانة الحادثة لا على القديمة،
أو كانت النية هي التي أثرت ذلك لا تمتنع الحلف وسقطت الكفارة.

الثاني عمر الله، ولعمركم الله، ومعناه البقاء، وبقاء الله تعالى استمرار وجوده
مع الأزمان، ووجود ذاته تعالى قديم، يجوز الحلف به، وتلزم به الكفارة. (10)

الثالث : عهد الله، قال مالك : يجوز الحلف به، ويلزم به الكفارة. وأصل
هذا اللفظ في اللغة الالتزام والالتزام. قال تعالى : «وأوفوا بعهدي أوف
بعهدكم» (11) معناه أوفوا بتكاليفي أوف لكم بشواي الموعد به على الطاعة، (12)

(8) قوله هذا هو موضوع الفرق الخامس والعشرين والمائة بين قاعدة ما مدلوله قديم من الألفاظ
فيجوز الحلف به، وبين قاعدة ما مدلوله حادث فلا يجوز الحلف به، ولا يجب به كفارة. ج. 3.
ص 29.

(9) قال القرافي : فهذان القسمان لا يقصدان بهذا الفرق لوضوحهما. وعلق عليهما ابن الشاط
لقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(10) قال القرافي عن القسم الثالث «وقسم مشكل على أكثر الطلبة وهو المقصود بهذا الفرق، وهو
سبعة ألفاظ : أمانة الله تعالى، والثاني عمر الله. ولعمر الله الخ.. وعلق ابن الشاط على هذين
المثالين وما جاء فيهما عند القرافي. فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

(11) سورة البقرة : الآية 40.

(12) قال القرافي هنا : ومنه العهدة في البيع، أي ما يلزم من الرد بالعيب ورد الثمن عند الاستحقاق،
ومنه قوله تعالى : «والموفون يعهدهم إذا عاهدوا»، أي بما التزموه، ومنه عهدة الرقيق أي ما يلزم
فيه، وهو كثير في مواد الاستعمال. فعهد الله إلزامه لخلقته تكليفه، وإلزامه أمره ونبيه، وأمره ونبيه
كلامه القديم، وصفته القديمة يجوز الحلف بها كما تقدم على الخلاف في ذلك.

فإن أريد بهذا اللفظ العهدُ الحادث الذي شرعه، نحو قوله تعالى «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»، فهو حلف ممنوع، وسقطت الكفارة، وكذلك إذا اشتهر اللفظ فيه عرفاً امتنع، ولا كفارة أيضاً. وبالجملة الاعتبارُ بالعرف. (13). ومن حيث اعتباره قال اللخمي : العهدُ أربعة أقسام : تلزم الكفارة في واحد، وتسقط في اثنين، ويُخْتَلَفُ في الرابع. فالأول : عليّ عهد الله، والاثنان، لك علي عهد الله، وأعطيك عهد الله، والرابع، أعاهدك الله، اعتبره ابن حبيب، وأسقطه ابن شعبان، قال : وهو أحسن. ثم القرائن أيضاً اعتُبرت في هذا التقسيم، فهو لَمَّا قال : عليّ عهدُ الله أشعرت بتكليف الله وإلزامه، وأن تكليفه واقع عليه، فناسَبَ اللزوم، كما لو قال : عليّ الطلاق. وأما إذا قال : لك علي عهد الله، فلم يلتزمه الله، ولكن للمحلوف عليه. وقوله : أعطيك، وعَدُّ للمخاطب بأنه يعاهده. وأما أعاهد الله فيحتمل أن يكون خبراً، معناه إنشاء المعاهدة والإلزام، ويحتمل أن يكون خبراً وَعَدُّاً علي بابِه فلا يلزم به شيء، كما لو أخبر عن الطلاق بغير إنشاء. قال اللخمي : وهو أحسن، لأن الأصل عدم النقل، وبرآة الذمة. (14).

قال شهاب الدين : وبقي قسم خامس لَمْ أَرَهُ لأصحابنا، وهو أن يقول : وَعَهْدُ الله لقد كان كذا، بواو القسم، فينبغي أن تلزمه الكفارة كما لو قال : وأمانة الله وكفالتِه، وهو أقوى في لزوم الكفارة من الوجه الذي قال فيه مالك إن فيه الكفارة، لأنه إخراج للخبر إلى الانشاء، والأصل خلافه، وأما هذا فليس فيه أنه إخراج عن أصله في إلزام الكفارة به (15).

(13) علق ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي في هذا اللفظ الثالث الذي هو عهد الله، بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

(14) قال ابن الشاط هنا : فيما قاله القرافي (وجاء ملخصاً عند البقوري)، فيه نظر. فإن قول القائل : لك عليّ عهد الله، وأعطيك عهد الله، يحتمل أن يجري هذان اللفظان مجرى : عليّ عهد الله، لقريئة الحال المشعرة بتأكيد الالتزام باليمين، ويحتمل أن يجري مجرى أعاهد الله. فعلى الاحتمال الأول تنعقد اليمين وتلزم الكفارة عند الحنث، وعلى الاحتمال الثاني يقع التردد، وأما القول بعدم انعقاد اليمين بذنيك اللفظين، فذلك ضعيف، والله تعالى اعلم. اهـ

(15) علق ابن الشاط على هذا القسم الخامس عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

اللفظ الرابع، عليّ ذمة الله، قال مالك : تلزمه الكفارة، ومعنى ذمة الله، التزامه (16) فهو يرجع إلى كلامه تعالى من حيث الأمر والنهي، والكل كلام نفسي.

ثم إذا قال : وذمة الله فهو أقوى في وجوب الكفارة، وأما عليّ ذمة الله وسائر هذه الأشياء المذكورة، فما كانت قسماً إلا بالعرف، كما أنها ما كان ذلك القسم بها إلا من حيث إرادة المعنى القديم، وبمجموع ذلك لزمته الكفارة، وإلا لم تلزم ولم يصح اليمين، كما أنه لا يصح أن يقال عليّ إرادة الله، أو عليّ علم الله وما أشبه هذا، هو قسم (17).

اللفظ الخامس، كفالة الله (18) قال مالك : إذا قال : عليّ كفالة الله فحنث لزمته الكفارة، والكفالة بمعنى الضمان، ومعناها هنا وعده بما ألزمه، ووعدته

(16) قال القرافي هنا : ومنه عقد الذمة للكفار، أي التزامنا لهم عصمة النفوس والأموال والأعراض وما معها. ومنه قول الفقهاء : له في ذمته دينار، والعقد وارد على الذمة، فإن الذمة في الشريعة معنى مقدّر في المكلف يقبل الالتزام، ولذلك إذا اتصف بالسفه بعد الرشد يقال : خربت ذمته وذهبت، وإذا مات خربت ذمته، أي المعنى الذي كان يقدر لم يبق مقدراً، وتقول العرب : فلان يفي بزمته، أي بما التزمه، وخفر ذمة فلان إذا خانها، وهذا كله راجع إلى الإخبار عن الالتزام أو معناه. وجاء في الحديث : من قال كذا وكذا (من الذكر والدعاء) كان في ذمة الله. أي إن الله تعالى التزم له عند هذا القول حفظه من المكاره، والتزام الله تعالى راجع إلى خبوه، فهو نوع آخر من الكلام غير نوع العهد، فإن العهد يرجع إلى الأمر والنهي، والذمة إلى الخبر، والكل كلام نفسي، فهما نوعان منه، فافهم ذلك.. الخ.

(17) عبارة القرافي هنا : ألا ترى أنه لو قال : عليّ علم الله، أو عليّ إرادة الله لم يتجه إيجاب الكفارة، لأن هذه الصيغ ليست قسماً، وإنما هي خبر. والخبر ليس بقسم إجماعاً، وإنشاء العرفي بغير القسم لا يوجب كفارة، فلا بد من النقل عن الخبر إلى إنشاء القسم، وإلا فلا يتجه إلزام الكفارة، واعتقاد أن هذا يمين، البتة، فتأمل هذه التنبيهات، فالفقيه يحتاج إليها حاجة شديدة في الفقه والفتاوى والفروق وتحرير معاني الألفاظ.

وقد علق ابن الشاطب على ما جاء عند القرافي في هذا اللفظ الرابع الذي هو عليّ ذمة الله، ولخصه بقوله : والأظهر في هذا اللفظ وشبهه أنه إنشاء للقسم عرفاً، ولذلك رأى فيه مالك الكفارة، والله أعلم.

(18) قال ابن الشاطب عن هذا اللفظ الخامس الذي هو كفالة الله وما جاء فيه عند القرافي : وهذا اللفظ أيضاً كلفظ الذمة، وما أورده من ذكر مرادفاته واشتقاقاته لا حاجة إليه في الفقه، والله أعلم.

خبره، وخبره كلامه النفسي، فيكون الحالف قد حلف بكلامه النفساني، فتلزمه الكفارة إذا حنث.

قال شهاب الدين : وهنا تنبيهات :

الأول أنه إذا قال : علي كفالة الله، فهو لا يكون حليفاً إلا بالمجاز، فلا بد من أحد أمرين : إما أن يكون قد نقل هذا اللفظ للقسم نقلاً عرفياً، فوَقعت الفتوى بحسب العرف، أو يكون للمتكلم نية تترتب عليها الكفارة باليمين بها، والأظهر من مالك أنه أفتى بها من حيث العرف.

فإذا كان هكذا فالحكم في ذلك قد يختلف بحسب اختلاف العرف، فلا يقال لهذا الحكم : إنه تابع لهذا اللفظ أبداً من غير اعتبار بقاء العرف أو اختلاف.

التنبيه الثاني، أن كفالة الله أضيفت فيه الكفالة إلى الله، والإضافة تكون بأدنى ملابسة، فهي تحتل ثلاثة أنواع من الكفالة : أحدها الكلام القديم والوعد الذي هو الكلام النفسي. وثانيها كفالة الله التي هي التزامه اللفظي الذي في القرآن وغيره، الدال على الكلام القديم. وثالثها، كفالة خلقه، التي هي ضمان بعضهم لبعض، التي هي من فعلنا، فهي مضافة إلى الله تعالى إضافة المشروعية، كما قال تعالى : «ولا نكتم شهادة الله»، أي التي شرع (19).

وإذا كانت الكفالة تصدق على معنى قديم ومعنيين حادثين، فكيف يكون

= قلت عن هذه الملاحظة والتعقيب : ذلك شأن كثير من علمائنا القدامى رحمهم الله حيث يحاولون أن يستوعبوا ويستطردوا، ويوردوا كل ما يتصل بالمسألة المتحدث عنها، لغة واشتقاقاً وغير ذلك، تعميماً للفائدة وتحصيلاً لها.

(19) عبارة القرافي : فهي تضاف إليه إضافة المشروعية كما قال تعالى : «ولا نكتم شهادة الله»، أي التي شرعها وأوجب علينا أداءها، فأضافها إليه تعالى إضافة المشروعية، لأنه تعالى شاهد ولا شهود عليه، فكذا هذه الكفالة المندوب إليها تصح إضافتها إليه تعالى إضافة المشروعية.

مطلق الكفالة، الدال على الأعم يدل على الأخص الذي هو المعنى القديم (20).
 التنبيه الثالث، أنه لو قال المتكلم : وكفالة الله، أو أقسم بكفالة الله
 لكان قسما صريحا، وكان أولى في لزوم الكفارة من قوله : علي كفالة الله.
 التنبيه الرابع : أن للكفالة ألفاظاً تدل على مقتضاها، وهي مترادفة
 كالضمان، فحق هذه الألفاظ أن يجري فيها من ذلك الذي ذكرناه ما جرى في
 لفظ الكفالة.

اللفظ السادس، الميثاق، قال مالك رحمه الله : إذا قال : علي ميثاق الله،
 وحيث، لزمته الكفارة، والميثاق هو العهد الموثق باليمين، فيكون الميثاق مركباً من
 العهد واليمين. وعلى هذا يرجع إلى الكلام النفسي، لأن العهد قد تبين أنه يرجع إلى
 الكلام النفسي. والقسم أيضاً كذلك، لأنه خير عن تعظيم المقسم به، فالمركب
 من ذلك يرجع إليه. ويرد عليه ما ورد على كفالة الله (21).

(20) تمام كلام القرابي قوله : ومطلق الإضافة هو الموجود، وهو الذي دل عليه اللفظ، والدال على
 الأعم غير دال على الأخص، فلا يكون لقول القائل : «علي كفالة الله»، إشعار بالكفالة القديمة
 البتة، لأن نوعها أخص مما دل عليه مطلق الإضافة، فلا يكون هذا اللفظ موجبا للكفارة من جهة
 أن المتكلم حلف بصفة من صفات الله تعالى البتة، بل إما بجهة النذر أو بجهة أخرى كما تقدم
 بيانه، فتأمل ذلك.

أقول : وبإتمام الكلام عن هذا التنبيه الثالث من خلال هذه الفقرة للقرابي، يكون الجواب عن
 التساؤل الذي أتى به الشيخ البقوري، وتركه دون جواب منطوق.

كما أن تعليق الشيخ ابن الشاط على هذه التنبهات الأربعة، يوضح ذلك حيث قال :
 ما قاله القرابي في ذلك صحيح. والذي يظهر من مالك رحمه الله أنه كان يرى ذلك عرفا في زمانه
 أو عرفا شرعيا، فأما إن كان عرفا زمانيا فإنه اذا تغير، تغير الحكم، وأما إن كان عرفا شرعيا فلا
 يتغير الحكم، وإن تغير العرف، والله أعلم.

(21) عبارة القرابي هنا : والميثاق مأخوذ من التوثق وهو التقوية.
 والفرق بينه وبين العهد واليمين : أما اليمين فهو القسم، وأما العهد فقد تقدم أنه الالتزام، والميثاق
 هو العهد الموثق باليمين، فيكون الميثاق مركبا من العهد واليمين معاً كذا كان عز الدين بن عبد
 السلام رحمه الله ينقله عن اللغة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرابي بقوله : ما قاله صحيح، غير قوله :
 «والقسم أيضا يرجع الى الكلام لأنه خير عن تعظيم المقسم به»، فإن القسم ليس خيرا عن
 تعظيم المقسم به، بل هو نوع من أنواع الإنشاء.

اللفظ السابع : أيمن الله، قال سيبويه : هو من أيمن والبركة(22).

وقال الفراء : هو جمع يمين، فيكون الكلام فيه كالكلام في أيمان المسلمين. ثم إذا قلنا : إنه جمع يمين، فيردُّ عليه إشكال بسبب أنه حلف بمحدث، فلا يلزم فيه كفارة. وكذلك يردُّ الإشكال على متأخري المالكية القائلين بلزوم أيمان المسلمين على من قال : وأيمان المسلمين تلزمني، أنه إن أراد القسم فقد حلف بمحدث، فلا يلزمه شيء، لأن الكفارة لا تكون بالمُحدث، وإن أراد أن يلزم نفسه موجبات الأيمان، فإن أراد بذلك أنها تلزمه من جهة أنها مسببات لأسبابها، وأسبابها لم توجد، فلا يلزمه شيء، لأن لزوم الأحكام بدون أسبابها موجود في الشريعة، بل الشريعة تنكره. وإن أراد أنها تلزمه على سبيل النذر، فيفتقر ذلك إلى نية النذر والقصد إليه، وهذه الصيغة ليست موضوعةً في الفقه له، والقائلون بهذا ما قالوا إنه من باب النذر(23).

(22) زاد القرافي هنا قوله : ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه : هو كناية، لتردده بين الحدث من تنمية الأرزاق والأخلاق وبين القديم الذي هو جلال الله وعظمته، ومنه قوله تعالى : «فتبارك الله أحسن الخالقين»، و«تبارك الذي بيده الملك وهو كل شيء قدير»، أي كثر جلاله وعظمته وصفاته العلى.

(23) علق ابن الشاط على هذا اللفظ السابع الذي هو أيمن الله على ما جاء فيه عند القرافي فقال : ما حكاه القرافي من الاشتقاق وغيره لا كلام فيه لأنه نقل. وما قاله من أن القائل إذا قال : أيمن المسلمين تلزمني، أنه حلف بمحدث، لأن أيمان المسلمين حلفهم، وهو محدث، ليس بصحيح. فإن القائل ذلك إنما يقوله في حال يقتضي تأكيد خبره الذي يحلف عليه، وذلك قرينة تصرف قوله ذلك إلى قصده إلى ما يؤكد به الخبر شرعاً، أو إلى ما يلزم مقتضاه شرعاً. فعلى التقدير الأول يلزمه جميع يمين الله تعالى، إذ هو أيمن الشرعي، وأقل ذلك ثلاثة أيمان، فإذا حنث يلزمه ثلاث كفارات، وقد قيل بذلك. وعلى التقدير الثاني يلزمه كل مل يلزمه شرعاً من يمين ونذر وطلاق وعتق وصدقة، وقد قيل بذلك.

وما قاله القرافي من أن ذلك من باب لزوم الأحكام بدون أسبابها ليس بصحيح، بل ذلك من باب لزوم الأحكام بأسبابها عند القائلين بلزوم الكفارات على التقدير الأول، أو القائلين بلزوم جميع ما يلزم شرعاً بالتزامه على التقدير الثاني. وغاية ما في ذلك أن قائل أيمان المسلمين تلزمني لم يصرح فيه بلفظ أيمن الشرعي، ولا بالملتزم الشرعي، ولكنه يفهم من القرائن أنه عنى أيمن الشرعي أو الملتزم الشرعي، ومذهب مالك عدم اشتراط معينات الالفاظ، فاللزوم بمقتضى أيمن الشرعي أو الملتزمات الشرعية جارٍ على مذهبه، والله أعلم.

أقر فيها الفرق بين الصفات العلية التي تترتب عليها الكفارة عند الحنث من التي لا يترتب عليها ذلك عند الحنث فأقول :

صفات الله تعالى خمسة أقسام : معنوية، وذاتية، وسلبية، وفعلية، وما يشمل الجميع.

أما القسم الأول فالصفات المعنوية، وهي العلم، والكلام القديم، والإرادة، والقدرة والحياة، والسمع، والبصر، هل يجوز الحلف بها ابتداء، وقد تقدم ذلك، وتقدم قول من قال لا يكون إلا بالله تعالى، والرّد عليه(25). والكفارة مترتبة على الحنث ها هنا(26).

(24) هي موضوع الفرق السادس والعشرين والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة بالحلف من صفات الله تعالى إذا حنث الحالف، وبين قاعدة ما لا يوجب كفارة إذا حلف به من ذلك»
ج 3، ص 39.

(25) سبق الكلام على ذلك في مباحث القاعدة الأولى قبل هذه.

(26) وقال القرافي هنا : فهذه الصفات المعنوية السبع كلها يوجب الحلف بها مع الحنث الكفارة، فيجوز الحلف بها ابتداء، هذا هو مشهور المذهب، وقيل : لا يوجب كفارة، لقوله ﷺ : من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت. ولفظ الله مخصوص بالذات، فاندرجت الصفات في الأمور بالصمت به، ومستند المشهور ما تقدم، مما حكاه رسول الله ﷺ عن أيوب عليه السلام أنه قال : بلى وعزتك، ولكن لا غنى لي عن بركتك.
وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.
ثم قال القرافي : وفي هذا القسم مسائل :

المسألة الأولى الحلف بالقرآن إذا حلف به، قلنا نحن : تجب به الكفارة لأنه منصرف للكلام القديم. وقال أبو حنيفة : لا تجب به الكفارة، لأنه ظاهر في الكلام المخلوق الذي هو الأصوات، فالكلام في تحقيقي مناط، هل فيه عرف أم لا؟ ولما قال رسول الله ﷺ : لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو، لم يفهم أحدٌ إلا القرآن الذي هو الأصوات. وإذا قيل في مجرى العادة : القرآن، إنما سبق إلى الفهم الكلام العربي المعجز، والعربي المعجز مُحدثٌ، وهو مروى عن مالك رحمه الله كما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه. والأول المشهور عن مالك، حَمَلًا للقرآن على القديم.
قال صاحب الخصال ابن زرب الاندلسي : ويُلاحق بالقرآن عند مالك إذا حلف بالمصحف أو بما أنزل الله أو بالتوراة أو بالانجيل.

وذكر شهاب الدين ها هنا شيئاً فقال :

إن قائلاً إذا قال : والعِلْمُ والقدرة، يشمل هذا الحلفُ القديمَ والحادثَ، لأن الألف واللام للعموم، قال : وكذلك إذا قال : وعِلْمُ الله وقدرة الله، لأن العموم يكون مع الإضافة كما يكون مع الألف واللام، فقال : فيصلح أن يقال : إذا اجتمع ما يوجب الكفارة وما لا يوجبها ألغى ما لا يوجبُ، وترتبت على ما يوجبها، لكنه يبقى لنا حينئذٍ أن ذلك الحلف هو ممنوع من وجه من حيث وقع بالحادث، جائزٌ من حيث وقعَ بالقديم. قال : فيمكن أن يقال : قرينة القسم أخرجت الحادث، وبقي اللفظ منطبقاً على القديم فقط.

وقال — هنا — : إن النكرات، منها ما لا يصدق إلا على واحد منهم، ومنها ما يصدق على كثير، فالألف واللام لا يُعم، وكذلك الإضافة، وهذا نحو العبد وعبدي، وما يصدق على الكثير نحو مال، الألف واللام في هذا للعموم، وكذلك الإضافة، قال : فيحمل قول الأصوليين : الألف واللام، والإضافة في اسم

= وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله من أن خلاف مالك وأبي حنيفة إنما هو في تحقيق مناط، وهو : هل في لفظ القرآن عرّف أن المراد به الصفة القديمة أم لا ؟، ليس الأمر عندي كما زعم بل العرف في الاستعمال أن المراد به الحادث، وذلك مستند أبي حنيفة، ولكن قرينة القسم صرفت اللفظ الى أن المراد به الأمر القديم، وذلك مستند لمالك، والله تعالى أعلم.

فخلافهما في تحقيق مناط، لكن من غير الوجه الذي ذكر. وما يدل على ذلك تسوية مالك بين لفظ القرآن والمصحف والتنزيل والتوراة والإنجيل، مع أن العرف فيها أن المراد بها المحدث. وإنما نقلت كلام القرافي وابن الشاط في هذه المسألة لأنها مسألة هامة ودقيقة بحثها علماء الأصول والكلام، ولأن هذا النقل يلقي ضوءاً عليها، ويستبين بها المرء وجهة نظر كل من الامامين فيها : الامام أبي حنيفة والامام مالك، ومن أخذ برأي كل واحد منهما من سلف من العلماء وخلفهم، رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين.

الجنس للعموم — على اسم الجنس الذي يفيد الكثرة كإل، لا على عبد وما أشبهه (27).

القسم الثاني، الصفة الذاتية (28)، ككونه تعالى واجب الوجود. وهذه الصفات لما لم تكن معني زائداً على الذات كالعلم والقدرة (29)، بل هي أحكام (27) عبارة القرافي هنا أكثر وضوحاً وبياناً حيث قال :

إن النكرات قسمان : منها ما يصدق على القليل والكثير، من ذلك الجنس كقولنا : ماءٌ ومالٌ وذهبٌ وفضةٌ، فيقال للكثير والقليل من جميع ذلك، ومن النكرات ما لا يصدق إلا على الواحد من ذلك الجنس ولا يصدق على الكثير منه كقولنا : رجل، وعبد، ودرهم ودينار، فلا يقال للرجال الكثير رجل، ولا للعبيد عبد، ولا للفضة والدراهم الكثيرة فضة، ولا للذهب الكثير أو الدنانير الكثيرة دينار، فأمكن القول بأننا، وإن قلنا إن الإضافة تقتضي التعميم، فذلك في أسماء الأجناس التي تصدق على الكثير لا على غيرها، ولذلك يفهم العموم من قول القائل : مالي صدقة، ولا يفهم من قوله : عبدي حر ولا من امرأتي طالق، بل لا يفهم مع الإضافة إلا فرد واحد من ذلك الجنس، وهو عبد واحد وامرأة واحدة، فيحمل قول الأصوليين : «إن اسم الجنس إذا أضيف عمً» على اسم الجنس إذا كان يصدق على الكثير، بدليل موارد الاستعمال، وهو متجه غاية الاتجاه، غير أنني لم أره منقولاً، وقد نهت عليه في شرح المحصول. وقال في آخر هذا القسم والمبحث. وهذه كلها مباحث حسنة يمكن الجروح إليها في مجال النظر وتحقيق الفقه. (28) كذا في نسختي ع، و ح، وفي نسخة أخرى من تونس : الصفات بالجمع كما هي عند القرافي في هذا القسم من هذا الفرق.

(29) عبارة القرافي أظهر وأتم، إذ قال : من الصفات، الصفات الذاتية، وهي كونه تعالى أزلياً أبدياً واجب الوجود، فهذه الصفات ليست معانيها موجودة قائمة بالذات، ولا هي سلب نقیصة كقولنا : ليس بجسم، بل صفات ذات واجب الوجود، بمعنى أنها أحكام لتلك الذات، كما تقول في السواد : إنه جامع للبصر، وفي البياض انه مفرق للبصر، وتصفه بذلك لا بمعنى أن ذلك الجمع والتفريق صفة قائمة بالسواد، بل بمعنى أنها أحكام ثابتة لتلك الحقائق. فكذلك هاهنا، من صفات الله تعالى ما تقدم ذكره على هذا التفسير. ولما لم تكن صفة معنوية زائدة على الذات، سماها العلماء صفات ذاتية، فهذا هو تحقيقها.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي وعقب عليه بقوله : ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإن الأزلية إنما معناها أن وجوده لم يسبقه عدم، والأبدية أنه لا يلحقه عدم، ووجود الوجود نفي تبدله، فهذه الصفات بجملتها سلبية لا ثبوتية، هذا على إنكار الأحوال، وأما على إثباتها فذلك متجه على أنها أحوال نفسية لا معنوية.

وقد رأيت أن أنقل هذا الكلام للقرافي وابن الشاط رحمهما الله، لما لمبعض الصفات الإلهية من أهمية ودقة، ولما يتصل بها من الاعتقاد كما هو مقرر في علم التوحيد والكلام، وعلم أصول الفقه، ولما هو معروف من اختلاف وجهات النظر فيه بين الأشاعرة والماتريدية من جهة، وبين المعتزلة من جهة أخرى، والتوسع فيه يرجع إلى كتب الأصول والتوحيد.

للذات، كما يقال في السواد : إنه جامع للبصر، وفي البياض : إنه مفرق للبصر، فهذا الوصف ليس لأن تفريق البصر قائم في البياض، وجمعه قائم في السواد، بل بمعنى أنها أحكام ثابتة لتلك الحقائق، كذلك هذه الصفة الذاتية.

ثم إذا ظهر معناها فحكمها في الشريعة إذا حلف بها، الظاهر من قول مالك أن الكفارة تترتب عليها، لقوله في عمُر الله (يمينى) أنها يمين تُكفّر، مع أن العمر هو البقاء، والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود والأزمنة، والمقارنة نسبة لا وجود لها في الأعيان، فعمل مالِكاً يقول في هذه كذلك إذا حلف بها أحد، ولم يصرح مالك في هذه الصفات بشيء(30).

قال شهاب الدين : ولكنه قد يقال هذا بطريق التخريج، ثم قال : يقع الفرق من حيث الأزلية والأبدية، أن الأزلية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المتوهمة إلى غير نهاية من حيث ما تقدم، والأبدية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المستقبلية، فالأزل والأبد متباينان لا يجتمعان، فكان الأبد فيه معنى التجدد، فلا ينعقد اليمين بها، والأزل إن جوزتم اليمين به، بمعنى القدم، يلزم عليه أن من حلف بقدم العالم من حيث قدمه يلزمه الكفارة، وذلك باطل.

(30) عبارة القرافي هنا أتم وأبين وهي : وأما حكمها إذا حلف بها (أي بالصفات الذاتية) فالظاهر من قول مالك أنه قال في (عمر الله يمينى) يكفّر (أي تلزمه الكفارة عند الحنث) مع أن العمر هو البقاء، والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة، والمقارنة نسبة لا وجود لها في الأعيان، فقد اعتبر النسبة وجعل حكمها حكم الصفة الوجودية، فلعله يقول في هذه الصفة كذلك، ويوجب بها الكفارة إذا قال الحالف : وأزلية الله تعالى ووجوب وجوده وأبديته، ولم أر فيه نقلاً غير ما ذكرته لك من التخريج.

وعلق ابن الشاط وعقب على هذا الكلام، عند القرافي بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير ما قاله في البقاء إنه يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة، فإنه ليس كذلك، فإنه تعالى متصف بالبقاء، سواء وجد زمان أو لم يوجد، فإن الزمان من جملة الحوادث. وهذا تتضح عبارة القرافي المختصة عند البقوري في هذه المسألة.

قلت : التخريج على أقوال الفقهاء رده أبو الطاهر بن بشير، وقال :
العلماء في جوازه والقول به من حيث كلام المعصوم، بينهم فيه خلاف، فكيف
يسوغ أن يقال به في كلام غير المعصوم.

القسم الثالث، الصفات السلبية كقولنا : ليس بجسم ولا جوهر وما أشبه
هذا، فقال شهاب الدين رحمه الله : هذه السُّلُوبُ منها قديم ومحدث. فالقديم نحو
ليس له شريك ولا هو بجوهر، والحادث نحو عفوهِ بعد تحقق الجناية، وكذلك
حِلْمه تعالى تأخير العقوبة بعد تحققها، والجناية حادثة، فما يترتب عليها حادث.
فأما القديم من هذا القسم، فهو أقرب لانعقاد اليمين بها، لأنها قديمة متعلقة بالله،
لا سيما إذا كانت الاضافة في اللفظ إلى الله، بخلاف أن يقول : وسَلْبِ
الشريك، فإنها بعيدة من انعقاد اليمين، والحادثة تَبَعُدُ عن انعقاد اليمين بها أكثر،
قال شهاب الدين : ولم أجد في هذه المواطن نقلا(31).

القسم الرابع من صفات الله تعالى، الصفات الفعلية، كقوله : وَخَلَقِ
الله، ورزقِ الله، وعطاءِ الله، ونحو ذلك(32)، فالحلف بهذه الصفات منهي عنه،
ولا يوجب كفارة إذا حنث(33). وهنا مسائل :

(31) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا القسم والمبحث بقوله : ما قاله صحيح،
غير ما قاله في الحِلْم : إنه تأخير العقوبة، فإن هذا عندي فيه نظر، والأقرب أن الحلم ترك
المحاسبة والمعاقبة، والعفو ترك المعاقبة، والله أعلم.

أقول : وهذا الفهم عند ابن الشاط هو الانسب والأولى، خصوصا في جانب الله تعالى، إذ هو
المتكرم والمتفضل على من يشاء من عباده بالعفو والمغفرة والرحمة الواسعة، وأخلاق المؤمن من
أخلاق الله، ومن أخلاق نبيه ورسوله الذي هو القدوة الحسنة لامته المسلمة.
ثم ذكر القرافي هنا فائدة وقال :

السلب في حق الله تعالى سلبان : سلب تقيصة، نحو سلب الجهة والجسمية وغيرهما، وسلب
المشارك في الكمال، وهو سلب الشريك، وهو الوجدانية (أي إثباتها لله واعتقادها في جانبه
سيحانه) فاعلم الفرق بينهما.

(32) زاد القرافي هنا قوله : وإحسان الله ونحو ذلك مما يصدر عن قدرة الله تعالى.

(33) عقب ابن الشاط على هذه الفقرة بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

المسألة الأولى، قال ابن يونس : قال أصحابنا : معاذ الله ليست يمينا، إلا أن يُريد اليمين. وقيل : معاذ الله، وحاشى الله، ليستا يمينين مطلقا. لأن المعاذ من العوذ، وحاشا الله، التنزيه إليه، فهما فعلان محدثان.

وقال شهاب الدين : ثم إذا أراد الحلف بمعاذ الله، فإما أن ينصب أو يرفع أو يخفض، فإن نصب كان التقدير ألزم نفسي معاذ الله، وإن رفع فتقديره : معاذ الله قسمي، وإن خفض فعلى حذف حرف القسم. قال : والقسم بهذا إما بالنية أو بالعرف، وإلا ما يكون قسما، فإن الخبر لا يكون إنشأ إلا بنقل.

قلت : وذكره هنا أن معاذ من العوذ، لا أدري هل يريد معاذ المعجم أو غيره، فإن كان أراد المُعْجَمَ فباطل أنه من العوذ الذي هو الرجوع، والأقرب للفصل أنه أراد المعجم (34).

وقال سيوييه في معاذ المعجم، كأنه حيث قال : معاذ الله، قال عياذا بالله، وعياذا تنصب على أعوذ بالله عياذا، ولكنهم لم يظهروا الفعل هنا. وإذا كان هكذا فالرفع في معاذ الله المذكور لا يصح لأنه مما التزمت العرب فيه النصب. وأما الخفض فلا يجوز بحال، كان المعجم أو غيره، لأن حذف حرف الجر الذي هو حرف القسم، وخفض المقسم به إنما يكون في الاسم الكريم إسم الجلالة فقط.

قال شهاب الدين : وأما حاشا الله، فمعناه، براءة الله، أي براءة منه لله تعالى. ويحتمل هذا أن يكون كناية عنه، وأن يراد به الكلام القديم، ويصح إضافته باللام لله تعالى، فإن الله تعالى ينزه نفسه بكلامه النفساني، فإن وجدت نية لذلك أو عرف يقوم مقامها وجبت الكفارة، وإن لم يوجد ذلك لم تجب الكفارة،

(34) وهو الأنسب كما يستفاد من الآية الكريمة في سورة يوسف حيث جاء فيها ما حكاه الله على لسان هذا النبي الرسول : «قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي».

أما عند القرافي وتعليق ابن الشاط، فقد وردت بالذال المهملة، وهي بمعنى العوذ والحصن بالله من الوقوع في الشر والسوء، وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة بقوله : ما قاله فيه نظر.

فحاشا لله يحتمل وجهين، كما أن معاذ الله يحتمل أن يراد بها إعاذة الله وصفائه العلاء، فإن معاده من العود، وإليه يرجع الأمر كله، غير أن ابن يونس لم ينقل إيجاب الكفارة مع النية إلا في معاذ الله خاصة (35).

المسألة الثانية، هاهنا ألفاظ اختلف في مدلولها، هل هو قديم يجوز الحلف به ويلزم به الكفارة، أو هو محدث فلا يجوز الحلف به ولا يلزم به الكفارة؟. وهذه الألفاظ هي غضب الله ورحمته، ورضاه ومحبته، ومقته وبغضه ورأفته، ونحو ذلك من الألفاظ التي يمتنع حملها على الله. ويتعين أن المراد بها المجاز. واختلف في المجاز المراد بها (36)، فقال أبو الحسن الأشعري: المراد بهذه الأمور إرادة الإحسان لمن وُصِفَ بذلك من الخلق، من صفة الرحمة ونحوها، أو إرادة العقاب لمن وُصِفَ بذلك من الخلق في لفظ الغضب ونحوه. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: المراد بذلك أن الله تعالى يعاملهم معاملة الراحم والغاضب، فيكون المراد الإحسان نفسه أو العقاب نفسه. فأبو الحسن يرد ذلك إلى معنى قديم، والقاضي إلى معنى حادث. ويأتي في القرآن مواضع يتعين فيها مذهب الشيخ أبي الحسن، ومواضع يتعين فيها مذهب القاضي، ومواضع تحتمل المذهبين (37).

فقوله تعالى: «ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعلماً» (38). ظاهر فيه مذهب

(35) والإعادة والمعاد ذكرت كذلك هنا بالبدال المهملة مما يدل على أنها بهذا المعنى مقصودة أيضاً، فهي من العود بمعنى الرجوع، كما تشهد له الآية التي ذكرها، ومنه قوله تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد».

(36) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي هذا كما نقله البيهقي، فقال: ما قاله القرافي من امتناع حقائقها على الله إنما ذلك بناء على تفسيرها بما يمتنع عليه، كتفسيرهم الرحمة بالرفقة، والمحبة بالميل، وفي ذلك نظر، للكلام فيه مجال، لكن على تسليم امتناع تلك الحقائق لا بد من الصرف إلى المجاز كما قال العلماء، والله أعلم. ذلك أن القرافي قال: «هذه الألفاظ لا تتصور حقائقها إلا في البشر والامزجة وأنخلوقات. ولما استحالت حقائقها على الله تعالى تعين حملها على المجاز، فاختلف العلماء في المجاز المراد بها.»

(37) قال الشيخ ابن الشاط: ما قاله القرافي وحكاه صحيح.

(38) سورة غافر: الآية 7

أبي الحسن، وقوله تعالى : «هذا رحمة من ربي» (39)، إشارة إلى مذهب القاضي. والمحتمل كقوله تعالى : «الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم» يحتمل إرادة الاحسان والاحسان نفسه (40).

قال شهاب الدين : ومذهب الشيخ أقرب من مذهب القاضي، لأن علاقة المجاز عنده أقرب. فعلى مذهب الشيخ يجوز الحلف بها، وعلى مذهب القاضي لا يجوز الحلف بها، ولا كفارة.

المسألة الثالثة : قال ابن يونس : الخالف برضى الله تعالى ورحمته وسخطه، عليه كفارة واحدة، يعني لأنه كرر الحلف بصفة واحدة، وهي الإرادة. وهذا الحكم مبني على مذهب الشيخ أبي الحسن (41)، قال : بخلاف علم الله وقدرته وإرادته، فإنه يختلف فيه، هل تعدد الكفارة أم لا؟ بناء على أن قاعدة الايمان التأكيد حتى يريد الانشاء، بخلاف تكرير الطلاق (42). أو قاعدة الجميع الانشاء حتى يريد التأكيد. (43) ثم لزوم الكفارة على ما قال ابن يونس، إنما يريد إذا

(39) سورة الكهف، الآية 98

(40) زاد القرافي هنا قوله : ورضاه تعالى إرادة الاحسان إلى العباد، أو يعاملهم معاملة الراضي فيحسن اليهم، أي يفعل بهم كذلك، ومحبه إرادة الاحسان في قوله تعالى : «يحبهم ويحبونه». أو الإحسان نفسه، وكذلك بقية الالفاظ تتخرج على هذين المذهبين. وقد ورد الرضى بمعنى ثالث يرجع إلى الكلام القديم، كقوله تعالى : «ولا يرضى لعباده الكفر»، أي لا يشرعه دينا للعباد، وشرعه تعالى كلامه القديم.

قال ابن الشاط معقبا على كلام القرافي هذا : وهي التي يلحقها النسخ إلى بدل، وإلى غير بدل، وكلام الله تعالى الذي هو صفة ذاته لا يصح نسخه لا ليبدل ولا لغير بدل، فالأظهر أن قوله تعالى : «ولا يرضى لعباده الكفر»، ليس راجعا إلى الكلام القديم، والله أعلم.

(41) أي في حل هذه الأمور على الإرادة كما قال القرافي.

(42) أي الأصل فيه الإنشاء حتى يريد التأكيد.

(43) قال القرافي : وهذا هو الأظهر، والأوّل هو المشهور في المذهب.

قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي في أول المسألة الثالثة إلى قوله : والأوّل هو المشهور في المذهب ظاهر.

نوى اليمين بالقديم، فإن الزام الكفارة بمجرد هذه الألفاظ من غير نية خلاف القواعد(44).

المسألة الرابعة : السائل عن مثل هذه الصفات بأنها أزلية أو حادثة، جوابه بأنها أزلية على مذهب أبي الحسن، لأن المراد بها الإرادة، وبأنها حادثة على مذهب القاضي(45).

(44) قال القرافي هنا رحمه الله : واعلم أن الفتنيا بالزام الكفارة في هذه الالفاظ على ما نقله ابن يونس، إن لم يقيد بأنه نوى إرادة الله تعالى، فهو مشكل، فإن اللفظ حقيقة في أمور محدثة لا توجب كفارة، وإنما حملت على هذه الألفاظ القديمة مجازاً، ولم تشتبه في الإرادة حتى صارت حقيقة عرفية في الإرادة، بل مجاز خفي دل عند الشيخ أبي الحسن على أنه المراد باللفظ. والقاعدة أن الالفاظ لا تتصرف مجازاتها الخفية إلا بالنية، وأن اللفظ لا يزال منصرفاً إلى الحقيقة اللغوية دون مجازه المرجوح حتى تصرفه نية المجاز المرجوح، فالزام الكفارة بهذه الالفاظ من غير نية، خلاف القواعد، بل ينبغي أن يقال : إن أراد بهذه الالفاظ صفة قديمة لزمته الكفارة والا فلا. وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : لا إشكال في ذلك، فإن اللفظ، وإن سلم أنه حقيقة في أمور محدثة، مجاز غير غالب في الصفة القديمة، فقرينة الحلف به كافية في حمله على المجاز، والله تعالى أعلم. اهـ.

فليتأمل كلام هذين العالمين الجليلين في هذا الموضوع الهام الدقيق، فإنه مفيد في بابه وموضوعه، ومساعد على فهم الإشكاليات الفقهية التي تتعلق به في مجال الحلف بهذه الكلمات.

(45) هذه المسألة جمع فيها القرافي رحمه الله بين البسط والوضوح والابجاز، فرأيت أن أنقلها وآتي بها من كلامه لتكون كشرح لما أوجزه واختصه الشيخ البقوري رحمه الله. قال القرافي في هذه المسألة: إذا قيل لك : رحمة الله وغضبه قائمان بذاته أم لا؟ وهل هما واجبا الوجود أم لا؟ وهل كانا في الأزل أم لا؟ ونحو ذلك من الأسئلة، فخرّج جوابك في جميع هذه الأسئلة في جميع هذه الالفاظ على مذهب الشيخ أبي الحسن وعلى مذهب القاضي، فعلى مذهب الشيخ تقول : قائمان بذاته، واجبا الوجود، اذليان، صفتان لله تعالى. وعلى مذهب القاضي تقول : ليسا قائمين بذاته، بل ممكنان مخلوقان حادثان، ليسا بأزليين، وكذلك جميع ما يرد عليك من أسئلة في جميع هذه الالفاظ.

أقول : والنفس الى مذهب الشيخ ابي الحسن رحمه الله أميل وأريح، والله أعلم، ورحم القاضي الباقلاني ورحم كافة المسلمين.

وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله :

ليس ما قاله إذا وقع التخرّيج على مذهب الشيخ ابي الحسن بمستقيم، لقوله تقول : قائمان بذاته، واجبا الوجود، اذليان، لأن الرحمة على مذهب الشيخ أبي الحسن إرادة الثواب، والغضب إرادة العقاب، والإرادة واحدة لا تتعدد بتعدد متعلقها كإرادتنا، والله أعلم. اهـ.

المسألة الخامسة : مقتضى ما قاله رحمه الله في قوله : **عليّ ميثاقُ الله** وكفالاته من حيث لزوم الكفارة، إما من حيث العرف الناقل عن وضعها إلى ما يوجب الكفارة، وإما من حيث النية، يجري هنا، كأن يقول : **عليّ رزق الله (46)**، إذا تقرر أن جميع ما تقدم من الالفاظ السبعة أنه إنما تجب بها الكفارة للحمل على معنى عرفي وجد فيها، نقلها عن أصل وضعها، أو بسبب النية. وإن لم يكن أحد هذين الأمرين فلا كفارة، وذلك معتبر هنا، كما كان معتبرا هنالك (47).

(46) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه الفقرة بقوله : ليس ما قاله القرافي عندي بصواب، لأنه إذا قال : **«علي ميثاق الله»**، فمقتضاه : **عليّ يمين**، فتلزمه كفارة يمين، وإذا قال : **«علي رزق الله»**، فلا شيء عليه إلا أن ينوي بذلك الكفارة. والفرق بينهما أن الميثاق ونحوه جرى العرف بأن المراد به اليمين، ورزق الله ونحوه لم يجر عرف بذلك، وليس قول القائل : **«علي رزق الله»** كقوله : **عليّ صوم يوم**، لأن رزق الله ليس اسما لطاعته فيلزم نذرها، وصوم يوم اسم (أي لطاعته). أقول : وهو تعقيب يبدو صحيحا، وتوجيه يبدو معقولا وسليما، استنادا إلى أثر العرف في تخصيص بعض الكلمات ومدلولاتها.

كما علق ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي من لزوم الكفارة في رزق الله وخلقه، مثل قول القائل : **(علي ميثاق الله)**، فقال : صدر القرافي كلامه بالعرف في نذر الكفارة، ثم خرج إلى العرف في نذر شيء من رزق الله. وهذا الذي خرج إليه اجنبي عن مسألة مالك رحمه الله، فإنه أوجب الكفارة في قول القائل : **«علي ميثاق الله»** ونحوه. وما قاله من أنه (أي الأمر أو الحكم) يدور مع العرف كيفما دار، صحيح إذا ثبت عرف «أهـ».

أقول : وهذا أشبه بقول العلماء الفقهاء : الحكم يدور مع العلة وجودا وعدماً. (47) عبارة القرافي في هذه المسئلة أوضح وأبين، فإنه قال فيها : مقتضى ما قاله مالك رحمه الله في قول القائل : **«علي ميثاق الله وكفالاته»** أنه يوجب الكفارة، أنه إذا قال هنا : **علي رزق الله أو خلّقه** أن تجب عليه الكفارة، فإن المدرك هنالك، إن كان هو أن العرف نقلها لنذر الكفارة في زمانه رضي الله عنه، فصار النطق بهذه العبارة نذرا للكفارة، فتلزمه بالنذر لا بالحلف، لأنه مقتضى لفظ **عليّ**، فإنها لا تستعمل إلا في النذر ونحوه، وليست من حروف القسم إجماعا، بل من حروف الزوم والنذر، كقوله : **لله علي صوم يوم**، وصدقة دينار، ونحو ذلك، فكذلك يلزمه هنا إذا وجد عرف في رزق الله وخلقه، وأنه صار قوله : **علي رزق الله أنه نذر** أن يتصدق بشيء من رزق الله تعالى، أو ببعض خلقه من نبات أو جماد أو حيوان مما يسوغ التصديق به كالبقرة والغنم ونحوهما، وأن يسوي بين المسألتين إن وجد العرف الموجب لنقلهما للنذر لزوم، وإن لم يوجد العرف الناقل للنذر لم يلزم».

القسم الخامس : من صفات الله تعالى الجامعة (47م) لجميع ما تقدم من الأقسام الأربعة، وهي عزة الله، وجلاله، وعظمته، وكبريائه، ونحو ذلك.

وذلك لأنك إذا قلت : جل تعالى، فلك أن تقول : جَلَّ بكذا، فيدخل فيه جميع الصفات الثبوتية. وإذا قلت : جل عن كذا، دخل فيه جميع الصفات السلبية، ثم يشمل الصفات القديمة والحادثة من الثبوتية والسلبية (48)، وكان الحلف

== وقد عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرابي بقوله : ما تأوله القرابي من أن قول القائل : عليّ ميثاق الله، جرى فيه عرف بنذر الكفارة، مجرد توهم، لا حجة عليه، وليس عندي كما توهم، بل قول القائل : علي ميثاق الله، جرى فيه العرف بأن المراد بها اليمين التي شرعها الله تعالى وجعلها ميثاقا بين عباده، فلزوم الكفارة ليس بنذر الكفارة، بل بالتزام اليمين. اهـ.

(47م) كذا في النسخ الثالث جاءت كلمة الجامعة دون ذكر للموصوف بها. وعند القرابي ذكر لهذا الموصوف فقال : من صفات الله تعالى، الصفات الجامعة.

(48) وبيان ذلك يقول القرابي : فكما جل الله تعالى بعلمه وصفاته السبعة التي هي صفة ذاته تعالى جل أيضاً ببدائع مصنوعاته وغرائب مخلوقاته، ويندرج في الثاني (وهو السلبية) جميع السلوب للنقائص، فيصدق أن الله تعالى جل عن الشريك وعن الحيز والجهة وغير ذلك مما يستحيل عليه سبحانه وتعالى.

أقول : وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند الإمام القرابي هنا، وأتى فيه بتعبير عنيف ونقد شديد في عبارة موجزة، ما كان ينبغي ولا يليق الإتيان بها تجاه عالم فقيه، فكيف بعالم جليل وفقه متضلع وأصولي متمكن، طبقت شهرته الآفاق مشرقاً ومغرباً، وشهدت بذلك مؤلفاته العلمية، وفي مقدمتها كتابه الفروق في القواعد الفقهية، هذا الكتاب القيم الهام الفريد في موضوعه وبابه، والذي اختصه ورتبه تلميذه الشيخ البقوري، ونقوم بتحقيقه وتصحيحه لإخراجه إلى الوجود، خدمة للعلوم الإسلامية، وإحياء لتراث علمائنا الأجلاء، رحم الله الجميع، وقابلهم بفضله وكرمه الواسع.

فقد فهم الفقيه ابن الشاط سماحه الله — فهما خاصا يمكن أن يكون محل تأمل ونظر وتعقيب، حين فهم من قول القرابي : «فكما أن الله تعالى جل بعلمه وصفاته السبعة التي هي صفة ذاته تعالى جل أيضاً ببدائع مصنوعاته وغرائب مخلوقاته»، فلم يستغف الشيخ ابن الشاط هذه العبارة الأخيرة ولم يقبلها، وفهم منها أن ذلك يقتضي افتقار الباري لبديع المصنوعات وغريب المخلوقات حتى يكون كاملاً، وأنه المتبادر إلى الذهن بكيفية لازمة وتلازمية، وهو باطل قطعاً، بل هو الغني على الإطلاق»، وأرى أن ذلك التلازم الذي فهمه الفقيه ابن الشاط ليس بلازم أولاً، وليس بوارد على كلام الإمام القرابي ثانياً. فجلال الله ثابت ومتحقق في ذاته وصفاته القائمة بذاته، وذاته سبحانه لا تدركها الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، كذلك جلاله سبحانه يظهر ويتجلى لمخلوقاته العاقلة المكلفة بالتكاليف الشرعية فيما أوجده وخلقه من عجيب المخلوقات وبديع المصنوعات في هذا الكون الالهي العظيم، فليس القول بأن جلال الله يظهر في تلك

بها يوجب الكفارة لاشتغالها على ما يوجب وعلى ما لا يوجب (49).

وها هنا ثلاث مسائل.

المسألة الأولى : إذا قال القائل : سبحان من تواضع كل شيء لعظمته، هل يجوز هذا أم لا؟ فقال بعض فقهاء العصر : لا يجوز هذا الاطلاق، لأن عظمة الله تعالى صفته، والتواضع للصفة عبادة لها، وعبادة الصفة كفر، بل لا نعبد (50) إلا الله تعالى، وذلك الذات الموصوفة بصفات الجلال.

وقال قوم : يجوز هذا الاطلاق، وهو الصحيح، لأن عظمته تشمل الذات وسائر الصفات (51).

قلت : إن أراد بـ(تشمل أو تجمع) كما قال في كتابه شهاب الدين، أن العظمة تدل على الذات والصفات فذلك باطل، فإن الله اسم دال على تلك المعاني بالوضع، والعظمة اسم دال على معنى واحد من تلك المعاني التي دل عليها الله، وإن أراد أن العظمة تصدق على كل عظمة، سواء كانت عظمة الذات أو عظمة الصفات فقول صحيح، ولم يكن الإشكال الذي قاله القائل منفصلا من

= المخلوقات والمصنوعات يقتضي بالضرورة افتقار الباري الى بديع مخلوقاته حتى يكون كاملا، فكماله سبحانه في ذاته وصفاته أزلي مطلق، وهو الغني غنى مطلقا عن خلقه، فالمخلوقات هي المفتقرة الى ربها المدبر لأمرها والمصرف لشؤونها، والله هو الغني الحميد، والله أعلم، وهو الموفق سبحانه للسداد والصواب، وسامح الله وغفر للجميع بمنه وفضله.

(49) أي لاشتغال تلك الصفة الجامعة على ما يوجب الكفارة، وعلى ما لا يوجبها عند الحلف بها.
(50) كذا في نسخة ع : نعبد بالنون والبناء للفاعل، وفي نسخة ح، ونسخة ثالثة اخرى : يعبد بالياء والبناء للنائب عن الفاعل، وهو ما في الأصل عند القرافي.

(51) قال ابن الشاطي هنا : ما صحح (أي ما صححه القرافي في هذه المسألة) هو الصحيح لأن العظمة — كما سبق — عبارة جامعة لصفات الكمال، والتواضع. التصاغر والتضائل، ولا شك أن كل شيء ما عدا الذات الكريمة والصفات الطيبة متصاغر متضائل بالنسبة إلى تلك الصفات.

وقول ذلك الفقيه العصري : إن هذا التواضع عبادة، ليس بصحيح، وهو دعوى غريبة عن الحججة فلا اعتبار بقوله :

حيث إنها عبادة لصفة من الصفات. وقد قال شهاب الدين : إن أطلق هذا اللفظ وأراد به صفة من الصفات فهو كفر (52). قال شهاب الدين : وإن أراد

(52) نص عبارة القرافي هنا يزيد كلام البقوري بيانا ووضوحا، فقد قال في أول هذه الفقرة : (وعظمة الله تعالى هي المجموع من الذات والصفات، وهذا المجموع هو المعبود وهو الاله، وهو الذي يجب توحيدهِ وتوحيده، ولا ثاني له، وهو الذي يجب التواضع له كما تقول (ولله المثل الأعلى) : عظمة الملك. جيشه وأمواله وأقاليمه التي استولى عليها وسطوته وغير ذلك مما وقعت به العظمة في دولته. كذلك عظمة الله تعالى هي هذه الامور كلها مع ذاته تعالى، فهي ايضا من موجبات عظمته، فإن أراد هذا المطلق (أي المتكلم بهذه الجملة) هذا المعنى أو لم تكن له نية فلا شيء عليه، وإن أراد صفة واحدة من صفات الله تعالى، وأنها حصل التواضع لها، وهو العبادة، امتنع وربما كان كفرا، وهو الظاهر».

وقد تعقب الشيخ ابن الشاطب هذا الكلام عند القرافي، وعلق عليه فقرة فقرة فقال : قوله بأن عظمة الله هي المجموع من الذات والصفات، ليس بصحيح، فإن العظمة ليست بمجموع الذات والصفات، بل هي مجموع الصفات على ما سبق من تقريره هو ذلك قبل هذا. وعلى تسليم أن تكون العظمة بمجموع الذات والصفات فليس المجموع هو المعبود، بل المعبود، الموصوف بتلك الصفات لا الصفات، ولا مجموع الموصوف والصفات، وكلامه هنا كلام من لم يحقق مباحث هذا العلم على وجه الصواب.

ثم علق على التمثيل بعظمة الملك في جيشه وأمواله وأقاليمه فقال : لا يسوغ مثل هذا التمثيل، فإن الملك منتقر على الاطلاق، والله تعالى مستغن على الاطلاق، فكيف يصح التمثيل.

أقول : يقال عند ارادة مثل هذا التمثيل والتشبيه في الكلام : «ولله المثل الأعلى». ولذلك ادرجتها في كلام القرافي هنا، لتلك الغاية وما فيها من التأدب مع الله تعالى الذي ليس كمثلته شيء، ودفعا لورود مثل هذا الاعتراض، فإن القرافي رحمه الله لا يغيب عنه ذلك، والله أعلم بالحق والصواب فيما تختلف فيه الأفهام. والمدارك والعقول، وتعبير عنه بالكلام والبيان.

وقال ابن الشاطب معقبا على كلام القرافي، وقوله بأن عظمة الله تعالى هي هذه الامور كلها مع ذاته تعالى، فهي من موجبات عظمته : هذا كلام غث لا يصدر عن معرفة دقيقة بهذا العلم، وكيف يصح ان تكون الذات من موجبات العظمة، والعظمة بمجموع الذات والصفات، فالذات على هذا موجبة للذات، وكيف يكون الشيء موجبا وموجيبا ؟ هذا الخليط.

وعقب ابن الشاطب على قول القرافي هنا : «فإن أراد المطلق (أي المتكلم بهذه الكلمة التي هي (سبحان من تواضع كل شيء لعظمته) هذا المعنى أو لم تكن له نية فلا شيء عليه. فقال : بل عليه شيء، وهو أنه منخبط في ذلك، حيث اعتقد أن الذات من مقتضيات العظمة.

وقال ابن الشاطب ايضا : قول القرافي : «وإن أراد المتكلم بلفظ العظمة صفة واحدة من صفات الله تعالى» الى قوله : «وهو الظاهر» ما حكم به بأنه ظاهر، هو كما قال :

أقول : وهذا المبحث هنا يتصل بمبحث الصفات الالهية، هل هي عين الذات الالهية أو هي شيء زائد عليها، قائم بها، وهو من المباحث الدقيقة والشائكة المذكورة في كتب التوحيد، والمبسوطة في

بالتواضع غير العباد، وهو القهر والانقياد لإرادة الله تعالى وقضائه وقدرته فالمعنى صحيح، ولا يلزم منه شيء (53).

== مؤلفات علم الكلام، وفيه خلاف معروف وعميق بين الاشاعرة والماتريدية من جهة، وبين المعتزلة من جهة اخرى، فالاشاعرة والماتريدية يقولون بالقول الثاني والمعتزلة يقولون بالاول، فرارا من القول بالتعدد في فهمهم وحسب نظرهم في ذلك.

والذي يظهر ويحسن ان يقال في هذا المجال بالنسبة لكلام الامام القراني هنا — وهو من هو تحقيقا وتدقيقا في العلوم والنقلية والعقلية كما تشهد بذلك مؤلفاته العلمية القيمة على اختلاف موضوعاتها، وكما شهد بذلك علماء عصره، ومن جاء بعدهم من أهل العلم وفضله، وكذا بالنسبة لتعقيبات الشيخ ابن الشاط عليه، وفي التوفيق بينهما، أنه خلاف في حال كما يقول الفقهاء. ذلك أن كلمة العظمة في جانب الله تعالى حين يقول المرء، سبحانه من تواضع كل شيء لعظمته، ينبغي ان نأخذها ونفهمها على أنها تطلق وتصدق على الذات الالهية الموصوفة بجمع الصفات الالهية الازلية التي وصف الحق بها نفسه، كما أن تلك الصفات الالهية الازلية هي صفات ازلية قائمة بالذات العلية في الازل وفيما لا يزال بدون حدود ولا نهاية، فالله تعالى كان بذاته وصفاته في الازل ولا شيء معه، وهو سبحانه الباقي بذاته وصفاته على الدوام، وذلك ما يؤمن به ويعتقده كل مسلم ومسلمة من امة الاسلام، «كل شيء هالك الا وجهه» و«كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام».

وبهذا المعنى والتوضيح، والفهم والتوجيه يفهم كلام كل من القراني وابن الشاط على وجه صحيح سليم، ويؤول عن الفهم والادراك لتلك المعاني، كل التباس وإشكال، ويتفنى كل غموض وإبهام يستصعبه ولا يستسيغه المبتدئ ويستشكله ولا يهضمه المنتهي في مثل هذه المباحث الدقيقة المتعلقة بموضوع الصفات الالهية، والتي ينبغي اخذها واعتقادها مسلمة في بساطة ووضوح، كما جاء بها القرآن الكريم، وورد بها الحديث الصحيح عن النبي المصطفى الامين، وتناولها علماء التوحيد في مؤلفاتهم الكثيرة، تارة بالوضوح والبساطة، وتارة بالافتقار والادلة النقلية الساطعة، والبراهين والحجج العقلية المنقعة. وهي طريق ايسر وأسلم، إذ هي طريق ومنهج السلف الصالح من الصحابة وتابعهم بإحسان، ومن سلك مسلكهم وتَهَجَّجَ نهجهم من العلماء الراسخين، الذين يقولون في مثل هذه المباحث الاعتقادية ونظائرها مما يتعلق بالحكم والمتشابه من الآيات القرآنية : «أما به كل من عند ربنا. وما يذكر الا اولوا الالباب، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة، إنك انت الوهاب»، والكمال المطلق انما هو لله وحده، وفوق كل ذي علم عليم، والله بعباده المومنين رؤوف رحيم.

(53) زاد القراني هنا قوله : «فإن جميع العالم مقهور بقدرة الله تعالى وقدره، فالتواضع بهذا التفسير سائق لا محذور فيه، بل يجب اعتقاده.

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

ثم زاد القراني هنا قوله : فهذا تلخيص الحق في هذه المسألة والفتيا فيها (أي مسألة قول القائل : سبحانه من تواضع كل شيء لعظمته).

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : تبين تلخيص الحق في المسألة على غير الوجه الذي قال، والله أعلم.

المسألة الثانية : أن هذه الصفات، تارة تكون بلفظ التذكير، نحو جلال الله، وتارة تكون بالتأنيث نحو عزة الله وعظمته.

ثم عزة الله تُستعمل مذكراً ومؤنثاً، بخلاف عظمة الله ما ينطق بها إلا مؤنثاً. والعربُ معلوم من لسانها أن تاء التأنيث إذا لحقت المصدر أفادته الوحدة كقوله : ضربته ضرباً، ثم تقول : ضربة. فالمذكر كأنه يعم جميع أنواع العز، والمؤنث كأنه اسم لنوع من أنواع العز، فإذا عم اجتماع المعنى القديم والحادث، وكان على حسب ما مضى، وإذا لم يعم يحتمل أن يراد به العز الذي لا نظير له في مخلوقاته، فهو معنى قديم، فيصح الحلف به، ويحتمل أن يراد به النوع الآخر من العز الذي يوجد في المخلوق فلا يصح الحلف به (54)

المسألة الثالثة : قال عبد الحق في تهذيب الطالب : الحالف بقوة الله وعظمته وجلال الله، عليه كفارة واحدة. ووجه ذلك أنه إنما حلف بمجموع الصفات المتعددة، والمجموع شيء واحد لا أشياء كثيرة، فكانت الكفارة واحدة ولم يتعرض للزوم. ووجهه أنها اشتملت على الموجب وعلى غير الموجب، فتجب الكفارة للموجب.

قلت : هذا التوجيه يوجب ألا تكون الكفارة واحدة، وهو مخالف لقوله : المجموع واحد، فلذلك اتحدت الكفارة (55)، والله أعلم.

(54) علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الثانية (وهي الثالثة عند القرافي) بقوله : الصحيح على ما سبق أن لفظ العزة ونحوها لا يتناول محدثاً (حادثاً)، فلا يصح ما قاله في لفظ العزة من احتياله المحدث (بفتح الدال)، وما حكاه القرافي عن صاحب اللباب (في شرح الجلاب عن مالك رحمه الله في الحلف بعزة الله، هل توجب كفارة أم لا؟ فيه روايتان) وفي لزوم الكفارة للحالف بذلك روايتين ليس مدرك اختلاف قوله عندي ما ذكره الشهاب من احتمال المحدث، بل المدرك عندي احتمال لفظ العزة أن يكون مدلوله أمراً ثبوتياً وأمرًا سلبيًا، فإنه سبحانه عز بصفات كماله الثبوتية كما عز بصفات تنزيهه السلبية، والله أعلم.

(55) قال ابن الشاط هنا : لا يندرج حادث تحت لفظ العزة ونحوه، فما أشعر به كلامه بأن عبد الحق أغفل التنبيه عليه ليس الأمر كذلك، فلا محذور في اليمين بعزة الله تعالى ونحو ذلك. فيحتمل أن أعرض عن ذلك عبد الحق، والله أعلم.

أقرر فيها ما يوجب الكفارة من أسماء الله تعالى إذا حلف بها الخالف وما لا يوجبها.

القسم الأول : ما وضع إسمًا للذات فقط، وهو الله تعالى، وهذا هو الصحيح.

القسم الثاني : ما وضع للذات مع مفهوم زائد وجودي قائم بذاته سبحانه، نحو عليم وقدير.

القسم الثالث : ما وضع للذات مع مفهوم زائد وجودي خارج عن الذات كخالق ورازق.

القسم الرابع : ما وضع للذات مع مفهوم زائد عدمي، نحو قدوس (57).

(56) هي موضوع الفرق السابع والعشرين والمسألة بين قاعدة ما يوجب الكفارة إذا حلف به من أسماء الله تعالى وبين قاعدة ما لا يوجب. ج 3 ص 56.

قال الإمام القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق الذي استغرق في كتابه حوالي أربع صفحات :
إعلم أن أسماء الله تسعة وتسعون أسما : مائة إلا واحداً. أخرجه الترمذي.

وهي إما مجرد الذات، كقولنا : الله، فإنه اسم للذات على الصحيح، وكذلك اختار صاحب الكشاف (الإمام الزمخشري رحمه الله) أنه اسم للذات من حيث هي هي، وهو عَلَّمَ عليها، واستدل على ذلك بجريان النعوت عليه، فتقول : الله الرحمان الرحيم، وقيل : هو اسم للذات مع جملة الصفات، فإذا قلنا : الله فقد ذكرنا جملة صفات الله تعالى وقلنا : الذات الموصوفة بالصفات الخاصة، وهذا المفهوم الاله المعبود، وهو الذات الموصوفة بصفات الكمال ونعوت الجلال، وهو المعلوم، هو الذي نؤمن ونقر بتوحيده وتنزيهه عن الشريك والمماثلة، أي هذا المجموع يستحيل أن يكون له مثل، (ليس كمثل شئ، وهو السميع البصير).

أقول : وهذا القول الثاني على تضعيفه هو في نظري أول وأنسب وأحق وأسلم، وهو الذي تميل إليه النفس وترتاح به كما يميل إليه العقل وتطمئن إليه، ويرتضيه أكثر من الأول، والله أعلم.

ثم ذكر القرافي بقية الاسماء لأسماء الله تعالى كما أوردها واختصرها الشيخ البقوري رحمه الله.

(57) القدوس للذات الإلهية من القدس الذي هو التطهير، والبيت المقدس أي طهر من فيه من الأنبياء والأولياء عن المعاصي والمخالفات. فالله تعالى مقدس وقدوس متصف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع النقائص التي تلحق المخلوقات.

القسم الخامس : ما وضع للذات مع نسبة وإضافة كالباقى (58).

ثم الأسماء أيضاً تنقسم بحسب ما يجوز إطلاقه إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : ما ورد السمع به ولا يوهم نقصاً نحو العلم، فيجوز إطلاقه إجمالاً.

القسم الثانى : ما لم يرد السمع به وهو يوهم نقصاً نحو علامة ومتواضع، فإن المتواضع يوهم ذلة، وعلامة فيه نقص للتأنيث وما أشبه هذا.

القسم الثالث : ما ورد السمع به وهو يوهم نقصاً، فيقتصر على محله نحو ما كبر وخادع.

قلت : هذه الأقسام الثلاثة قال فيها شهاب الدين رحمه الله :

لم أعلم فى هذه الأقسام الثلاثة خلافاً، وكان فيما ذكره فى القسم الثالث أنه يقتصر به على محله، وأنه جاء للمقابلة كقوله : «ويمكرون ويمكر الله، والله خير الماكرين» (59).

ورأيت صاحب الشُّعب الشيخ أبا محمد عبد الجليل القصري رحمه الله ذكر فى الأسماء التى له ما كبراً وخادعاً، وظاهر كلامه فيها أنها تطلق لا ما قاله شهاب الدين. ورأيت للامام فخر الدين الرازى فى التفسير الكبير له فى قوله تعالى : «ومكروا ومكر الله، والله خير الماكرين» (60) تفسيراً حسناً فسّر لنا به

(58) علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند القرافى فى هذا الفرق على طوله، فقال : جميع ما قاله فى هذا الفرق لا بأس به، إلا ما قاله فى المسألة الثانية من أنه إذا قال : باسم الله لأفعلن، يحتمل أن يكون إضافة مخلوق إلى الله تعالى على كلا التقديرين فى اسم، من أن يكون المراد به الإسم الذى هو اللفظ، أو المسمى الذى هو المعنى، فلا يتعين لما يوجب الكفارة إلا يُعْرَف (ونية)، فإن فى ذلك نظراً، فإن لقائل أن يقول : فيه عرف بأن المراد ما يوجب الكفارة، والله أعلم.

(59) سورة الأنفال. الآية : 30.

(60) فالله سبحانه وتعالى لا يتأذى ولا يدعى ولا يُذكر إلا بأسمائه الحسنى التى سمى بها نفسه، ولا يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو جاء فى السنة النبوية الصحيحة.

كل ما جاء مشكلا من هذا النوع فقال : إن المكر في حق المخلوق هو من حيث الغاية والسبب. فمن حيث الغاية، الظفر بالممكور من حيث لا يشعره ومن حيث السبب، العجز عن أخذه جهارا. قال : والمكر بالنسبة الى الله تعالى هو من حيث الغاية لا من حيث السبب. وعلى هذا الذي قاله، فقد ارتفع النقص من مقتضى هذه الأسماء وورد بها النص، فهي جائزة، والله أعلم.

قال شهاب الدين :

القسم الرابع : ما لم يرد السمع به وهو غير موهم فلا يجوز إطلاقه عند الشيخ أبي الحسن الأشعري. وهو مذهب مالك وجمهور الفقهاء، ويجوز إطلاقه عند القاضي أبي بكر الباقلاني. نحو ياسيدنا، هل يجوز إطلاقه ؟ قولان.

ومدرك الخلاف هل يلاحظ انتفاء المانع، وهو الإبهام ولم يوجد، فيجوز، أو نقول : الأسماء توقيفية، وهو الصحيح؟ فإن مخاطبة أدنى الملوك يفتقر الى معرفة ما أدنوا فيه من أسامي، وأيضا فهي قاعدة الأدب، والأدب مع الله متعين، لا سيما في مخاطباته. ثم إن لفظ السيد ذكر زكي الدين عبد العظيم، المحدث — رحمه الله — أنه ورد حديث في لفظ السيد، فيجوز إطلاقه على المذهبين، وقس على هذه المثل.

قال الشيخ أبو الطاهر بن بشير : فكل ما جاز إطلاقه جاز الحلف به وأوجب الكفارة، وما لا يجوز إطلاقه لا يجوز الحلق به، ولا يوجب الحلف به كفارة. وهاهنا ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : قال أصحابنا : من حلف باسم من أسماء الله تعالى التي يجوز إطلاقها عليه تعالى وحيث، لزمته الكفارة. وقال الشافعي والحنابلة : أسماء الله تعالى قسمان : منها ما هو مختص به تعالى، وهو صريح في الحلف كقولنا : والله، والرحمان، فهذا ينعقد به اليمين بغير نية. ومنها ما لا يختص به تعالى كالحكيم

والعزيز والرشيد والقادر والمريد والعالم، فهي كنايةات لا تكون يميناً إلا بالنية، لأجل التردد بين الموجب وغير الموجب (61).

ولنا عليه جواب وهو أن القاعدة أن الألفاظ المفردة قد تبقى على معناها اللغوي، وينقل أهل العرف المركب من المفردين لبعض أنواع ذلك الجنس كما قلنا في لفظ الرؤوس، تصدق على رؤوس جميع الحيوانات، ولفظ الأكل يصدق على كل فرد من أفراد الأكل في أي مأكول كان. وإذا ركبنا هاتين اللفظتين فقلنا : والله لا أكلت رؤوساً، وأكلت رؤوساً، لا يفهم أحد إلا رؤوس الأنعام دون غيرها، بسبب أن العرف نقل هذا التركيب لرؤوس خاصة دون بقية الرؤوس، فذلك لفظ العليم والتقدير والمريد يصدق على كل عالم وقادر ومريد، ومع ذلك فقد نقل أهل العرف قولنا : وحق العليم وغير ذلك من الأسماء الى خصوص أسماء الله تعالى، فهو من المركبات المنقولة لا يفهم أحد منها غير ذلك.

قال شهاب الدين : وهذا الجواب حسن من حيث الجملة، غير أنه لا يطرد في جميع الأسماء، وإنما يستقيم في الأسماء التي جرت العادة بالحلف بها، وما لم تجر العادة بالحلف به كالحكيم والرشيد فلا يتصور ذلك بحسبها. ولعل كثيراً من الأسماء لا يعلم كثير من الناس أنها من أسماء الله تعالى (62).

فإن قيل : الحليف بها يبين أنها من أسماء الله لأن عادة الناس ذلك، قلنا : وقد يحلفون بغير أسماء الله كحلفهم بنعمة السلطان وآبائهم، وحياء زيد وما أشبه

(61) زاد القرافي هنا على ما اختصره اليقوري قوله : وهذا التردد أجمعنا عليه في الطلاق وغيره، وأن التردد لا ينصرف للطلاق ولا لمعنى يقع التردد فيه إلا بالنية، فكذلك هاهنا. ووجه التردد في هذه الأسماء المذكورة بين إرادة الله تعالى بها وبين المخلوق واضح، وأن البشر يسمى بهذه الأسماء حقيقة، وأن هذا اللفظ يطلق على الموضعين بالتواطؤ، ولا يتعين اللفظ المتواطئ إلا بالنية، وكفى بهذا في بيان التردد والاحتياج للنية، وهذا كلام حسن قوي معتبر في كثير من أبواب الفقه كالظهار والعق وغيرهما.

(62) قال القرافي هنا : « فلم يشتهر الحلف بذلك. ولم أعلم أني رأيت من أسماء الله تعالى الرشيد إلا في الترمذي حيث عدد أسماء الله الحسنی مائة إلا واحداً. وأصحابنا عمموا الحكم في الجميع ولم يوصلوا، وهو مشكل.

ذلك. فإذا لم يكن استعمالهم لبعض الأسماء كثيراً بقي الحال فيها على حكم اللغة، فيكون لفظها صالحاً للقديم والحادث (63).

المسألة الثانية، قال صاحب الخصال الأندلسي: يجوز الحلف بقولك: باسم الله لأفعلن، وتجب بذلك الكفارة عند الحنث.

قال شهاب الدين: وهذه المسألة فيها غور، بسبب أن الاسم هاهنا، إن أُريد به المسمى استقام الحكم، وإن لم يُرَدَّ به المسمى فقد حكى ابن السيد البطليوسي أن العلماء اختلفوا في لفظ الإسم، هل هو موضوع للقدر المشترك بين الأسماء فمسماه لفظ، أو وضع في اللغة للقدر المشترك بين المسميات فلا يتناول إلا مسمى؟ قال: وهذا هو تحقيق خلاف العلماء في أن الاسم هو المسمى أم لا؟ وأن الخلاف إنما هو في لفظ الاسم الذي هو ألف، سين، ميم، وأما لفظ نار وذهب فلا يصح أن يقول عاقل: إن لفظ نار هو عين النار حتى يحترق فم من ينطق بهذا اللفظ.

وإذا فرعنا على هذا وقلنا: الاسم موضوع للقدر المشترك بين الأسماء، وأن مسماه لفظ، فينبغي ألا تلزم به كفارة، ولا يجوز الحلف به كما لو قلنا: ورزق الله، فإن إضافة المحدث إلى الله لا يُصَيِّرُهُ مما يجوز الحلف به، وإن قلنا: هو موضوع للقدر المشترك بين المسميات، والقاعدة أن الدال على الأعم غير دال على الأخص، وما يكون كذلك لا يحلف به، ولا يكون قسماً إلا بنية أو عرف

(63) عبارة القرافي هنا أخذ منها البقوري هذا التساؤل حيث جاء فيها قوله: ولا يمكن أن يقال: إن عادة المسلمين لا يحلفون بغير الله تعالى وأسمائه فتصرف جميع الأسماء لله تعالى بقريئة الحلف، لأننا نقول: إنا نخدمهم يحلفون بأبائهم وملوكهم، ويقولون: ونعمة السلطان، وحياتك يا زيد، وعمري لقد قام زيد، فيحلف بعمره وحياته مخاطبه طول النهار، فليس ظاهر حالهم الانضباط ولا حصل في الأسماء القليلة الاستعمال عرف ولا نقل يعتمد عليه، فيستصحب فيها حكم اللغة، وأن اللفظ صالح للقديم، هذا هو الفقه.

وقد جاء النهي عن الحلف بالآباء وغيرهم، ففي الحديث إن النبي ﷺ قال «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت».

ناقل. ولا واحد منهما، فلا تجب كفاة إذ لم يتعين صرف اللفظ لجهة الله (64).

المسألة الثالثة (65)، الألف واللام في أسماء الله تعالى للكمال.

وهذا، كقولهم : زيد الرجل وتريد الكامل في الرجولية. فمعنى الرحمان، الكامل في الرحمة، وكذا بقية الاسماء.

القاعدة الرابعة : (66)

نقرر فيها ما يدخله المجاز والتخصيص مما لا يدخله على الجملة ليمتنع، والمراد من ذلك الأيمان، فنقول :

النصوص هي التي لا تقبل المجاز ولا التخصيص، والظواهر تقبلهما.
ثم النصوص قسمان :

القسم الأول : أسماء الأعداد، نحو الخمسة والعشرة وسائر أسماء

الأعداد (67).

(64) عبارة القرافي أظهر وأوسع، وهي : والقاعدة أن الدال على الأعم غير دال على الأخص، فاللفظ الدال على القدر المشترك بين جميع المسميات لا يكون دالا على خصوص واجب الوجود سبحانه وتعالى، وما لا يكون دالا عليه لغة لا ينصرف إليه إلا بنية وعرف ناقل. ولا واحد منهما، فلا تجب الكفاة، ولا يتعين صرف اللفظ لله تعالى، فهذا تحرير هذه المسألة.

(65) قال القرافي في أول هذه المسألة : قال للخمي، قال ابن عبد الحكم : ها لله يمين توجب الكفاة مثل قوله : تالله، فإنه يجوز حذف حرف القسم، وإقامة التنبيه مقامه. وقد نص النحاة على ذلك.

ثم عنون لهذه المسألة الثالثة بقوله : فائدة، فأوردها موجزة مختصرة كما هي عند البقوري في هذا الإيجاز والاختصار، ونسب كون اللام للكمال إلى امام النحاة سيبويه رحمه الله، وقال في آخرها : وكذلك بقية أسماء الله تعالى، فاللام فيها لا للعموم ولا للعهد، ولكن للكمال»، وهي فائدة لطيفة هامة.

(66) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين والمائة بين قاعدة ما يدخله المجاز في الأيمان، والتخصيص، وقاعدة ما لا يدخله المجاز والتخصيص. ح. 3 ص 60.

(67) قال القرافي : وأسماء الأعداد إثنان، وآخرها الألف، ولم تصنع العرب بعد ذلك لفظا آخر للعدد، بل عادت إلى رتب الأعداد، فقالت : ألفان، وهذا هو الثنية، فتكرر مراتب الأعداد، وهي أربع : الأحاد إلى العشرة، والعشرات إلى المائة، والمئون إلى الألف، ثم الآلاف، فهذه عند العرب نصوص لا يدخلها المجاز ولا التخصيص.

القسم الثاني : الإسمان الكریمان : الله والرحمان، لا يصدقان على غيره جل وعلا. فالقسم الأول منع من المجاز والتخصيص فيه وضع اللغة. والقسم الثاني منع من ذلك وضع الشرع. والمجاز إذا نُظِرَ أَعْمٌ من التخصيص، فكل تخصيص مجازه وليس كل مجاز تخصيصا. فالتخصيص كأن يريد بالعشرة شبهها، وذلك العشر (بضم العين والشين) وبالخمسة الخمس.

وأما الظواهر فهي ما عدا هذين القسمين من العمومات نحو المشركين، وأسماء الاجناس نحو الأسد وغيره، فالجواز والتخصيص جائزان فيها.

وعلى ما قلناه سؤال، وهو أن القرآن استعمل اسم العدد مجازا كقوله تعالى : «إن تستغفر لهم سبعين مرة». قال العلماء : المراد الكثرة كيف كانت. وكذلك قوله تعالى : «سبعون ذراعا» أي طويلة جدا، وأهل العرف يقولون : سألتك ألف مرة فما قضيت لي حاجة، ولا يريدون خصوص الألف (68)، وهذا يخالف ما عليه الفقهاء من أن المجاز لا يدخلها.

وعلى صحة القاعدة فهنا ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : إذا حلف ليعتقن ثلاثة أعبد اليوم، فأعتق عبيدين وقال : أردت بذلك اللفظ هذا لم تُفِده النية، وحيث إن خرج اليوم ولم يعتق الثلاثة (69).

المسألة الثانية : إذا قال : والله لأعتقن عبيدي، وقال : أردت بعضهم أو أردت دوايني أو أردت بالبيع العتق أفاده ذلك كله (70).

(68) بل يريدون الكثرة كيف كانت، وهذا مجاز قد دخل المائة والالف، حين يقول القائل : زرتك مائة مرة فلم تُرْعَ لي ذلك، وإذا افتتح الباب في بعض هذه الالفاظ انخرم الجزم في بقيتها، فلم تبق لنا نصوص البتة في أسماء الأعداد، غير أن الفقهاء مطبقون على ما تقدم، والواقع كما ترى فتأمله: وعلى ما تقدم من صحة القاعدتين والفرق بينهما تتخرج ثلاث مسائل... الخ.

(69) قال القرافي : أسماء الأعداد لا تفيد فيها النية في الأيمان ولا في الطلاق ولا في غيرها.

(70) قال القرافي : إذا قال : والله لأعتقن عبيدي، وقال : أردت بعضهم على سبيل التخصيص أو قال : أردت بعبيدي دوايني، أو أراد بالبيع العتق، أفاده ذلك، لانه يجوز استعمال العبيد مجازا في الدواب، والعلاقة الملك في الجميع، واستعمال العتق مجازا في البيع والعلاقة بطلان الملك، فهذا تفيد فيه النية والمجاز.

المسألة الثالثة : إذا قال : والله لأعتقن ثلاثة عبيد، ونوى به بيع ثلاث دواب صح، لأن المجاز في المعدود لا في العدد. ونظير هذه المسألة أنت طالق ثلاثا، ويريد بالثلاث اثنتين أو واحدة، لا يفيد ذلك، وإن قال : أردت أنك طلقت ثلاث مرات من الولد، أفاده ذلك.

وقد أشكل ذلك على بعض الفقهاء فقال : أثرت النية في الكل ولم تؤثر في البعض، فإن النية أبطلت الطلقات الثلاث كلها، فأولى أن يبطل بعضها. وجوابه أن النية في الأعداد هي لا تفيد، وفي المعدود تفيد.

ثم إذا تبين هذا في القسم الواحد من القسمين اللذين في النص، فالقسم الثاني أيضا الذي هو لفظ الله والرحمان كذلك لا تفيد النية فيه شيئا بأن يدعي وجهها من وجوه المجاز، لما تقدم من أن المجاز والتخصيص لا يدخلان النص على الإطلاق، بخلاف غيرها من الأسماء فإنها ليست نصوصا.

القاعدة الخامسة : (71)

أقرر فيها ما تكفي فيه النية في الأيمان، وما لا تكفي، فأقول :

إعلم أن النية تكفي في أشياء، ولا تكفي في أشياء.

فأما ما تكفي فيه فذلك أشياء :

(71) هي موضوع الفرق الثلاثين والمائة بين قاعدة ما تكفي فيه النية في الأيمان، وقاعدة ما لا تكفي فيه النية. ج 3، ص 64.

قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلم أن النية تكفي في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات وتعميم المطلقات، وتعيين أحد مسميات الألفاظ المشتركة، وصرف اللفظ عن الحقائق إلى المجازات، ولا تكفي عن الألفاظ التي هي أسباب، ولا عن لفظ مقصود، وإن لم يكن سببا شرعيا، ويتضح ذلك بمسائل... الخ. وفي موضوع تخصيص نية الحالف وتقييدها لما ينويه، يقول الشيخ خليل رحمه الله : «وخصصت نية الحالف وقيدت إن نافقت وساوت» أي تخصص وتقصر اللفظ العام على بعض افراده، وقيدته بأن صرفت نية الحالف لفظه الى بعض افراده التي تحملها إن ساوت النية المحلوف عليه في التخصيص ان نافقت المحلوف عليه، وقيدته ان ساوته، وتفصيل هذا الموضوع يرجع اليه في شرح الشيخ خليل رحمه الله.

منها تقييد المطلقات، كما إذا حلف ليكرمن رجلا وينوي به زيدا، فلا يبرأ
بإكرام غيره، لأن رجلا مطلق، وقد قيد بخصوص زيد، فصار معنى اليمين لأكرمن
زيداً(72).

ومنها تخصيص العمومات، كقوله: والله لا لبست ثوباً، وينوي إخراج
الكتان من يمينه، فيصير هذا العموم مخصوصاً بهذم النية(73)، ومن تخصيص
العمومات أن يقول: كل حلال، علي حرام، فينوي محاشاة زوجته(74).

ومما يكتفى فيه بالنية ولكنه على خلاف، ما دل اللفظ عليه التزاماً، قالت
الحنفية: لا تؤثر النية فيه تقييداً ولا تخصيصاً، وقالت بقية الفرق: تؤثر فيه
كالمطابقة (من غير فرق).

وهذا مثل قول القائل: والله لا أكلت، فقالت الفرق الشافعية والمالكية:
يجوز أن ينوي مأكولاً معيناً، فلا يحث بأكل غيره. وقالت الحنفية: لا يجوز
دخول النية هاهنا، وإن نوى بطلت نيته وحث بأي ماكول أكله، فإن اللفظ إنما
دل مطابقة على نفي الأكل الذي هو المصدر، ومن لوازم المصدر ماكولٌ ماءً،

(72) قال الشيخ ابن الشاط رحمه الله عن هذه المسألة: ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(73) قال ابن الشاط في هذه المسألة هنا: ليس هذا تخصيص العموم، بل هو الاستثناء بالنية وهو محل

خلاف، وأما التخصيص بالنية فهو أن يقصد ما عدا الكتان خاصةً ولا أراه إلا محل وفاق.

(74) هذه المسألة هي المحاشاة، كما قال مالك رحمه الله: إذا قال القائل: كل مال علي حرام، يلزمه

الطلاق، إلا أن يحاشي زوجته (أي أن يستنيها) وقال الأصحاب: يكفي في المحاشاة مجرد النية،

والسبب في ذلك أنها تخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان. والتخصيص يكفي فيه إرادة

المتكلم فاعلم ذلك، فهذه مواطن الاكتفاء بالنية إجماعاً.

وقد عقب الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله:

الصحيح أن المحاشاة هي الاستثناء بعينه لا التخصيص، ولكن لما سبق له توهم أن إخراج بعض

متناول اللفظ العام هو التخصيص، قال: إن المحاشاة هي التخصيص وذلك غير صحيح، وقد

تقدم ذلك والكلام معه فيه في الفرق التاسع والعشرين.

ثم علق على قوله: فهذه مواطن الاكتفاء بالنية إجماعاً، فقال ابن الشاط: ذلك صحيح إلا في

المحاشاة فإن الخلاف فيها معلوم.

وذلك الماكول لم يلفظ به، فلا يجوز دخول النية فيه، لأنه مدلول التزامي (75). واحتجوا بأشياء.

منها أن الاستقراء دل على أن النية لا تدخل إلا فيما دل اللفظ عليه مطابقة. واعتبار النيات في الألفاظ أمر يتبع اللغة، فكما لا تجوز النية في صرف أسماء الأعداد لغة، كذلك هنا هنا لا يجوز لغة. واحتج المالكية والشافعية بأشياء :

منها أنا أجمعنا على ما إذا قال : والله لا أكلت أكلا، أنه يصح أن ينوي بعض المآكل ويخرج البعضَ بنيته، مع أن أكلا مصدر، وأجمع النحاة على أن التصريح به بعد اللفظ بالفعل إنما هو للتأكيد نحو ضربت ضربا، والتأكيد — حقيقة — تقوية المعنى الأول من غير زيادة، وإلا كانت الأحكام الثابتة معه ثابتة قبله، والثابتُ معه اعتبار النية، فالثابت قبله اعتبار النية وهو المطلوب.

ومنها أن النية اعتبرت في المطابقة إجماعا مع قوة المعارض، فأولى أن تعتبر مع ضعف المعارض في دلالة الالتزام بطريقة الأولى. وإنما قلنا : إن المطابقة أقوى معارضة للنية، لأن المطابقة هي الأصل المقصود بوضع اللغة، وغيره إنما يفيد اللفظ تبعا لها، والأصل أقوى من التابع.

ومنها أن قالوا : وجدنا الاستثناءات في لسان العرب دخلت على العوارض الخارجة عن المدلول المطابق واللازم، ولفظ الاستثناء إنما هو فرع عن إرادة المعنى الذي لأجله سيق الاستثناء، فإن اللفظ تبع لإرادة المعنى، فإنه يقصد به إفهام

(75) قال ابن الشاط هنا : ما قاله الحنفية في أثناء احتجاجهم من أن تناول اللفظ إنما هو محقق في المطابقة والتضمن ليس بصحيح، لأن دلالة الألفاظ ليست عقلية، بل هي وضعية، ولم يوضع لفظ المسجد إلا لجملة لا لجملة وبعضه، وهو السقف مثلا، والا لكان ذلك اللفظ مشتركا، وليس الكلام المفروض إلا على تقدير أن لفظ المسجد لم يوضع للسقف.. الخ

السامع ما في نفس المتكلم، فمتى دخل الاستثناء في المدلول التزاما دل ذلك على دخول النية قبله في المدلول الالتزامي (76).

وبيان دخول الاستثناء في المدلول التزاما أو بطريق العَرَضُ أشياء :
منها قوله تعالى : «لَتَأْتُنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ» (77) هذا استثناء من الأحوال العارضة أو اللازمة لمعنى الإتيان. والمعنى لتأتني به في كل حال من الحالات إلا في حالة الاحاطة بكم فإني لا ألزمكم الإتيان به فيها لقيام العذر حينئذ.

ومنها : «ما ياتيهم من ذكر من ربهم مُخَدَّتٌ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ» (78). والمعنى لا ياتيهم في حالة من الحالات، والأحوال أمور خارجة عن المدلول المطابقي. وإذا كانت خارجة، فإن كانت الاحوال لازمة فقد دخلت النية في المدلول التزاما. وإن كانت عارضة فقد دخلت النية في العوارض، وإذا دخلت في العوارض دخلت في اللوازم بطريق الأولى ولا بد (79)، وهذه الأدلة ترد ما قالوه أولا من دليل الاستقراء، فصح ما قالته المالكية، والله أعلم.

ومما يكتفى فيه بالنية أيضا تعميم المطلقات، وصورته أن يقول :
والله لأكرمن أخاك، وينوي بذلك جميع إخوتك، فإن قوله : «أخاك»، مطلق، فإذا أراد جميع الإخوة فقد عمم المطلق (80)، ومثله قوله تعالى :

(76) علق الفقيه ابن الشاط على هذه الحجج والوجوه الثلاثة عند المالكية والشافعية بقوله :
هذه الوجوه الثلاثة صحيحة جيدة.

(77) سورة يوسف : الآية 66.

(78) سورة الانبياء : الآية 2.

(79) فإن العارض أبعد عن مدلول اللفظ مطابقة من اللازم ضرورة كما قال القرافي :

(80) قال ابن الشاط، ليس ما قاله القرافي هنا بصحيح، فإن أخاك معرفة، وليست المعرفة مطلقة في عرف الأصوليين، وإنما المطلق في عرفهم النكرة في سياق الإثبات، فكان حقه أن يقول :
والله لأكرمن أخوا لك وما أشبه ذلك... الخ.

«ثم يخرجكم طفلاً»، فالمراد به جميع الاطفال على سبيل العموم، إذ جميعنا لا يخرج طفلاً واحداً، (81).

فإذا ورد هذا المطلق في كتاب الله تعالى، والمراد به العموم، فمن نوى تعميمه في اليمين لزمه. فإن كان في سياق الثبوت لا ييراً إلا بمحصل الفعل في جميع أفراد ذلك العموم، وإن كان في سياق النفي حثت بواحد من ذلك العموم، وانحلت اليمين بأي فرد حثت فيه، مع أن سياق النفي، اللفظ فيه عام. فإن النكرة في سياق النفي تعم، وإنما يظهر أثر ذلك في سياق الثبوت خاصة (82).

ومما يكتفى فيه بالنية تعيين فرد من أفراد اللفظ المشترك بقوله : والله لأنظرن إلى عين، ويريد بهذا اللفظ أحد مسمياته، وذلك العين الباصرة، فلا ييراً إلا برؤيته لها (83).

ومن ذلك أيضاً صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه بالنية، كقوله :
والله لأضربن أسداً، ويريد به رجلاً شجاعاً. فلا ييراً إلا بمجازه (84). هذا

القسم الاول.

(81) علق ابن الشاط على العموم في هذه الآية بقوله : لا يصح أن يكون المراد به في الآية العموم، فإن العموم لا بد أن يكون متناولاً لجميع الآحاد الممكنة ولا يتجه ذلك في الآية، إذ لو قال : ونخرجكم جميع الاطفال الممكنة لم يكن كلاماً صحيحاً، وإنما العموم مستفاد في الآية من ضمير الجمع، المتصل بـنُخرج، وهو عموم في المخرجين (بفتح الراء) لا في كل ممكن، ثم جاء لفظ طفل مبيّناً للحالة التي يكون الإخراج فيها، وهي حالة الطفولية، إما على تقدير : ونخرج كل واحد، فتنب مناب اسم الجمع كناس ونفر، والله أعلم.

(82) عبارة القرافي في السطر الأخير : وإنما يظهر أثر ذلك وتأثير النية في سياق الثبوت خاصة. وقد علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة بقوله :
ما قاله في ذلك صحيح.

(83) عبارة القرافي : فلا ييراً إلا بالنظر الى الباصرة بسبب تعيينها بالنية، فهذا قسم يستقل بنفسه دون تخصيص العمومات وتقييد المطلقات والصرف إلى المجازات. لأن اللفظ ينطبق على ما عينه حقيقة من غير زيادة ولا نقصان، وفي بقية الصور ليس كذلك.

وقد علق ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي فقال : ما قاله في ذلك صحيح، غير عبارته بفرد عن أحد مسميات اللفظ المشترك، لأن الفرد في الاستعمال الغالب إنما يراد به الواحد الشخصي لا الواحد النوعي.

(84) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه المسألة السابعة صحيح.

وأما ما لا يكتفى به بالنية، فنية الاستثناء بمشيئة الله. وسبب عدم تأثيرها أن قوله عليه الصلاة والسلام: (من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف) (85). يقتضي أن الاستثناء بالمشيئة سبب رافع لحكم اليمين، لأن القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم وسببته. وهو هنا قد رتب الشارع - صلوات الله عليه - حكم ارتفاع اليمين على المشيئة (86)، وإذا كان كذلك، والقاعدة الشرعية أن المسببات يتوقف وجودها على وجود أسبابها، وأن القصد إليها لا يقوم مقامها، فلهذا لم تقم النية مقام الاستثناء بمشيئة الله في حل اليمين. قال اللخمي: وعلى القول بانعقاد اليمين بالنية يصح الاستثناء بالنية من غير لفظ المشيئة.

(85) في معناه حديث ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: (من حلف فقال إن شاء الله فله تُنسيه). ومثله عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (من حلف واستثنى، إن شاء رجع، وإن شاء ترك غير حانث)، وفي رواية أخرى عنه: (من حلف واستثنى فلن يحنث).

(86) عبارة القرافي: وما هنا قد رتب صاحب الشريعة حكم ارتفاع اليمين على وصف الاستثناء بمشيئة الله تعالى، فيكون الاستثناء بمشيئة الله تعالى هو سبب ارتفاع حكم اليمين، لقوله عليه الصلاة والسلام: عاد كمن لم يحلف، وهذا إشارة الى ارتفاع حكم اليمين. وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة عند القرافي فقال:

ما قاله في هذه المسألة، فيه نظر من جهة أن الاستثناء بمشيئة الله تعالى لا تأثير له إلا إن كان مقصوداً به رفع اليمين أو حلها، فهو - أعني الاستثناء بمشيئة الله تعالى - دليل على قصد رفع اليمين، وإذا كان الأمر كذلك فما المانع من الاكتفاء بقصد رفع اليمين الذي لفظ الاستثناء بمشيئة الله تعالى دليل عليه، إلا أن يكون في بعض روايات حديث الاستثناء بمشيئة الله تعالى ما يدل على اشتراط اللفظ بذلك دون القصد فقط، ولا أعلم ذلك الآن، فليُنظر، فإن المسألة لا يبنى التخفيف فيها إلا على ذلك. وما نُظِر به من أن القصد الى الصلاة لا ينوب منابها حتى يكون سبب براءة الذمة منها، ومن أن القصد إلى السرقة لا يقوم مقامها فيجب القطع، وكذلك ما عداها من الأعمال، فإن ورد دليل واضح على أن المراد عين استثناء المشيئة لفظاً استوى الأمر في الاستثناء وسائر الأعمال وإلا فلا. وما حكاه عن اللخمي متجه. ولقائل أن يقول: إذا ثبت اشتراط اللفظ في الاستثناء بمشيئة الله تعالى فلا بد منه وإن انعقدت اليمين على نية القول بذلك، والله أعلم. وهو تعقيب هام ودقيق جداً عند ابن الشاط رحمه الله.

ومما لا تصح فيه النية أيضاً أن يقول : والله لأعطينك ثلاثة دراهم، فينوي إلا درهماً واحداً. وإنما لم تكف النية، لما تقدم من أن المجاز لا يدخل النصوص (87).

ووقع الخلاف في قولك : لقيت القوم، وأنت تريد إلا فلانا، فقيل : لا تؤثر النية هاهنا من حيث إن النية لا تعتبر في نزولها منزلة اللفظ المخرج للبعض، فيكون اللفظ هو المخرج. وقيل : تؤثر، لأن الإخراج بها كما هو باللفظ لا أنها عوض اللفظ، واللفظ هو المخرج. والمقصود منهما حاصل على السواء، والله أعلم.

القاعدة السادسة : (88).

أقر فيها الفرق بين مخالفة النهي، لم كان يقتضي التكرار ومخالفة اليمين لا يقتضي التكرار

وهما قد اشتركا في العموم، فإن النهي يقتضي العموم، والنهي يقتضي العموم، فأنت إذا قلت : لا تضرب زيدا، متى وقع ضربه تكرر الإثم بتكرار الضرب، فإذا قلت : والله لا أضرب زيدا، فإن ضربه مرة فقد لزمك الكفارة وانحلت اليمين بحيث لا كفارة بعد ذلك تلزم فيها، فأقول :

(87) عبارة القرافي هنا : (المسألة التاسعة) التي لا تؤثر فيها النية، الاستثناء من النصوص، نحو : أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة، والله لأعطينك ثلاثة دراهم إلا واحداً، فلو نوى بالطلاق الثلاث طلقتين، وبالدرهم الثلاث درهمين، فهذا لا يصح إلا بالاستثناء ولا تكفي هذه النية، لأنها لو كفته لدخل المجاز في النصوص وهو لا يدخل فيها، ولا معنى للمجاز إلا استعمال الثلاث في الاثنين، وإنما يصح المجاز في الظواهر، وقد تقدم بيانه، فلا يمكن أن تقوم النية هاهنا مقام الاستثناء، البتة (أي قطعاً).

وقد قال ابن الشاطب عما جاء عند القرافي في هذه المسألة التاسعة والتي بعدها : ما قاله القرافي فيهما صحيح ظاهر، والله أعلم.

(88) هي موضوع الفرق الثاني والثلاثين والمائة بين قاعدة مخالفة النهي إذا تكررت يتكرر التأثم، وبين قاعدة مخالفة اليمين إذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة، والجميع مخالفة. ج 3، ص 78.

لا شك أن العموم في الوجهين، ولكن الفرق متى وقع اختلاف الحكم، أن الإثم مترتب على وقوع المفسدة، والمفسدة تتكرر بتكرار المنهي عنه، وأما الكفارة فهي مرتبة على وضع الشرع لها وبالوجه الذي وضعها عليه، والشارع إنما وضعها مرتبة على الحث الذي هو نقيض الفعل المنهي العام، والنقيض له جزئي. ولما أوقعها على ذلك لم تتكرر كما لا يتكرر الشيء المرتب على الشرط بحرف إن، كأن يقول: إن دخلت الدار أكرمك، فإن وقع هذا مرة لزم الإكram، ثم لا يلزم بعد ذلك لأنها لا عموم فيها (89) فكذلك مسألتنا إنما رتب الكفارة على ما قلناه لا على الفعل العام ولا على تأكيده باليمين، بل على الحث، وهذا لأن الثبوت المناقض لذلك هو مطلق الثبوت. فإذا حصل لزم الكفارة، والمطلق يخرج على عهده بصورة واحدة إجماعاً كما يخرج شاة من أربعين.

وأيضاً فيصح أن يقال: الكفارة لو كانت تتكرر بتكرر المخالفات لليمين لشق ذلك على المكلِّفين، والخرج غير موجود في الشريعة. وتحقيق الحرج بأن ينظر إلى حالة الأوبة والرجوع إلى الله، فإذا ذلك لا يبرئه إلا الكفارات المتعددة، وفي ذلك حرج، وربما كان ذلك مانعاً من الرجوع إلى التوبة وإصلاح ما مضى. وأما الآثام فهي — وإن تكررت — إذا كان الرجوع إلى الله، التوبة تسقطها بأجمعها، وذلك الندم عليها، وعمارة الوقت بضدها من الخير، ولا خفاء بتيسيرها.

فإذا تقرر لِمَ كان أمر الأيمان لا تتكرر فيها الكفارات بتكرر المخالفات، وبأن وجه الفرق بينهما وبين النهي في تكرار الآثام، فاعلم أنه وقعت صورة اختلاف العلماء في بعضها أو في كلها، وهي الحث للنسيان أو للجهل أو للإكراه. فمذهبنا اعتبار الحث في هذه الأحوال الثلاثة. ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة وأحمد

(89) علق ابن الشاطب على ما جاء عند القرابي في هذا الفرق بقوله: ما قاله فيه صحيح، غير قوله: «بل الشرط مطلقاً إنما يقتضي مرة واحدة» فإنه غير صحيح، فإنه لو اقتضى المرة الواحدة لما كان مطلقاً، بل كان مقيداً باقتضاء المرة الواحدة دون غيرها. وإنما وقع الاكتفاء بالمرة الواحدة لضرورة لزوم تحصيل مقتضى التعليق، ولا أقل من المرة الواحدة في التحصيل.

ابن حنبل على الإكراه على اليمين، وخالفنا أبو حنيفة في الإكراه على الحنث، ووافقنا في النسيان والجهل.

فأما من قال بأن لا حنث في الأحوال الثلاث فوجهه أن الأيمان إنما وضعت للحنث على الموافقة والرد عن المخالفة. وهذا المعنى معتبر عند العلم والذكر وعدم الإكراه، فلا حنث في الأحوال الثلاثة.

وأما من يقول : الحنث في الكل، فلأن المعتبر عنده اليمين بأي وجه حصلت، وهي حاصلة من غير اعتبار للقصد باليمين. فلا حنث، أو مخالفة فيقع الحنث. ومن يقول بالفرق بين الإكراه والحالتين الأخريين، فلأنه يقول : المعتبر في المخالفة الفعل المكتسب بطريق الاختيار، إذ الحلف وقع على الفعل المختار المكتسب، فيحنث في النسيان، ومع الجهل، ولا يحنث مع الإكراه(90).

وقال شهاب الدين رحمه الله : الأولى من هذه الأقوال قول الشافعي، وهو أن لا حنث مع النسيان ومع الجهل ومع الإكراه، قال : وهذا أحد الأقوال عندنا، بسبب أن الباعث على الحلف للحالف إنما هو أن تكون اليمين حائثة له على الترك، وإلا كان يكفيه العزم على عدم الفعل من غير يمين(91).

وإنما أقدم على اليمين ليكون استحضارها في نفسه مانعا من الإقدام والإحجام، فلم تكن اليمين موضوعة لحالة النسيان ولا لحالة الجهل ولا لحالة الإكراه(92) والله أعلم.

(90) في نسختي ع، وح : والحنث، والصواب ما في نسخة ت : ولا يحنث بالنفي، وهو الذي يقتضيه المعنى.

(91) زاد القرافي قوله هنا : ويستريح من لزوم الكفارة.

(92) قال القرافي هنا : فإذا نسيتها لم يقصد بهذه الحالة حالة الحلف، بل مقصود محصور في حالة حضورها في نفسه حتى نزعها، وكذلك العلم بعين المحلوف عليه شرط في الحنث به، فإذا جهله استحال مع الجهل الحنث على ما لا يعلمه، فهذه الحالة يعلم خروجها عن اليمين بقصد الحالفين، فلا يلزم فيها حنث، ويشترط التكرار.

قال : وأما الإكراه على اليمين فلقوله عليه الصلاة والسلام : « لا طلاق في إغلاق » أي في إكراهه، فيقاس على الطلاق غيره فلا يلزم، ورأى أبو حنيفة أن الإكراه على الحنث لا يؤثر كما قاله

تنبيه : إذا قلنا : إن الإكراه على الحنث يمنع من لزوم موجب اليمين، فأكره على أول مرة من الفعل ثم فعله مختاراً، يحنث، قاله ابن أبي زيد وهو مقتضى الفقه، بسبب أن الإكراه لم يندرج في اليمين، فالواقع بعد ذلك بالاختيار هو أول مرة صدرت منه مخالفة اليمين، والأولى لا عبوة بها.

ومثل هذه المسألة إذا حلف بالطلاق لا يكلم زيدا، فخالف امرأته وكلمه، لم يلزمه بهذا الكلام طلاق. فلو رد امرأته وكلمه حنث عند مالك رحمه الله، لأنه قصد بالحلف بالطلاق أن يحنث الطلاق على عدم كلامه بسبب أنه يلزمه الطلاق حينئذ، فما حلف إلا على نفي كلام يلزمه به طلاق، لعدم قبول المحل له (93). وأول كلام يقع بعد رد امرأته هو أول مخالفة اليمين فيه، فيلزم الطلاق به لا بما قبله كما قلنا في الإكراه حرفاً بحرف (94).

القاعدة السابعة (95) :

أقرر فيها الفرق بين ما تعذر عقلا من المحلوف عليه وما تعذر شرعاً أو عادة، فأقول :

== مالك في الحنث حالة النسيان والجهل، والظاهر خلافه، لما تقدم من مقاصد الناس في أيمانهم. اهـ.

ثم قال القرافي : وتقع هذه المسألة في الفتاوى كثيرا ويقع الغلط فيها للمفتين فيقول السائل : حلفت بالطلاق لا أخدم الأمير الفلاني في إقطاعه، وقد أكرهت بالضرب الشديد على خدمته، فيقول له المفتي لا حنث عليك، مع أن ذلك الحالف مستمر على الخدمة مع زوال سبب الإكراه وإمكان الهروب والتغيب عن ذلك، ومضي زمان يمكنه التغيب فيه عن ذلك الأمير، وهو بذلك قد خدمه مختاراً، فيحنث.

(93) زاد القرافي هنا قوله : «فلا يكون من الكلام المحلوف عليه».

(94) قال القرافي رحمه الله : فتأمل ذلك، فهذه الصور الثلاثة المتقدمة يحصل فيها التكرار في صورة المخالفة لا في المخالفة المعتبرة بسبب ما تقدم تقريره. اهـ.

(95) هي موضوع الفرق الرابع والثلاثين والمائة بين قاعدة تعذر المحلوف عليه عقلا. وبين قاعدة تعذره شرعاً. ج. 3 ص 85.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذا الفرق 134 بقوله في آخر الفرق 132 : ما قاله القرافي صحيح.

إذا حلف فتعذر ذلك الفعل عقلا لم يحنث، إذا لم يمكنه الفعل قبل ذلك، وإن أمكنه ثم تعذر حنث. واختلف في المتعذر شرعا وعادة، فقيل: يحنث به، وقيل: لا يحنث. والفرق بينهما هو من حيث إن الناس إنما يقصدون بأيمانهم الحنث على الفعل الممكن لهم، وأما المتعذر عقلا فلم يوضع اللفظ في القسم حاثا عليه، فهو لا يوجب لذلك حنثا، لأن الحلف على الشيء مشروط بإمكانه، وفوات الشرط يقتضي عدم المشروط فلا يبقى الفعل محلولا عليه.

والمتعذر العادي أو الشرعي الممكن عادة مرة ينظر إلى إمكانه عقلا فيقال: هو محلوف عليه، ومرة ينظر إلى تعذره بالوجهين الآخرين فيقال: هو غير محلوف عليه للتعذر المذكور، إذ التعذرات كلها سواء.

ولأجل هذه القاعدة، إذا حلف ليدبجن حمامة، فقام مكانه فوجدها ميتة، قال ابن القاسم: لا حنث عليه، بخلاف لو حلف ليبيعن أمة فوجدها حاملا، يحنث عند ابن القاسم، لأن المانع شرعي. وسوى بينهما سحنون في عدم الحنث، وجرت مسائل على هذه القاعدة كما رأيت في هذا المثال (96).

(96) وذلك كمن حلف ليضرين امرأته إلى سنة فتموت قبل السنة لم يحنث بموتها وهو على بر، كما قاله مالك رحمه الله، وكالحالف ليركبن دابة فتسرق منه يحنث عند ابن القاسم، لأن الفعل ممكن عادة، وإنما منعه السارق، بخلاف موت الحمامة، وقال أشهب: لا يحنث لأنه متعذر بسبب السرقة، فإن ماتت قبل التمكن بر لتعذر الفعل عادة، ومنع الغاصب والمستحق كالسارق، وقال أشهب: إن حلف ليصومن رمضان وشوال، إن صام يوم الفطر بر وإلا حنث. وختم القرافي كلامه على هذا الفرق بتنبية قال فيه:

معنى قول الأصحاب: الفعل متعذر عقلا، يريدون أن فعله من خوارق العادات، وإلا فيمكن عقلا أن الله تعالى يُنجي الحمام والحيوان، حتى يتأق في أفعال الإحياء، لكن ذلك خارق للعادة، بخلاف السارق ونحوه، لا يقال: إن الفعل مستحيل عادة، فإن من الممكن عادة، القدرة على السارق والغاصب، ويفعل ما حلف عليه، فهذا تحرير القاعدتين والفرق بينهما.

أقرر فيها وجه اختصاص المساجد الثلاثة بلزوم نذر المشي إليها دون غيرها فأقول :

قال عليه الصلاة والسلام : «لا تستعمل المَطِي إلا إلى ثلاثة مساجد، إلى المسجد الحرام ومسجدي هذا ومسجد إيليا» (98)، فقال قوم من العلماء : لا

(97) هي موضوع الفرق الخامس والثلاثين والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشي إليها والصلاة فيها إذا نذرهما وبين قاعدة غيرها من المساجد لا يجب المشي إليها إذا نذر الصلاة فيها : ج. 3، ص 86.

قال القرافي رحمه الله في أوله : قال مالك رحمه الله في المدونة : إذا قال : عَلَيَّ أن آتي إلى المدينة أو بيت المقدس أو المشي إليهما فلا يأتي إليهما حتى ينوي الصلاة في مسجديهما أو ما يلزم ذلك، وإلا فلا شيء عليه. ولو نذر الصلاة في غيرها من المساجد صلى بموضعه، وقاله الشافعي وأحمد بن حنبل. وقال اللخمي : قال القاضي إسماعيل : نادر الصلاة في المسجد الحرام لا يلزمه المشي إذا نذره. قال : والمشى في ذلك أفضل، لأن المشى في القرب أفضل، وهو قرية.

قال : ومقتضى أصل مالك أن يأتي المكي المدينة لأنها أفضل، فإتيانها من مكة قرية، بخلاف الإتيان من المدينة إلى مكة. وقدم الشافعي وأحمد بن حنبل المسجد الحرام عليهما. قال ابن يونس : يمشي إلى غير الثلاثة المساجد من المساجد إن كان قريبا كالأميال البسيطة ماشيا ويصلي فيه. قال ابن حبيب : إذا كان بموضعه مسجد جمعة لزمه المشي إليه، وقاله مالك، وبه أفتى ابن عباس من بمسجد قباء، وهو من المدينة على ثلاثة أميال، وفي الجواهر : الناذر إن كان بمكة أو المدينة ونذر بيت المقدس يصلي في مسجد موضعه لانه أفضل، وإن كان بالمسجد الأقصى مضى إليهما. ويمشي المكي إلى المدينة، والمذني إلى مكة للخروج من الخلاف.

وقد علق الفقيه المحقق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند الامام القرافي رحمه الله في هذا الكلام فقال : ما حكاه القرافي (من أقوال الأئمة والفقهاء في المسألة) لا كلام فيه. وما قاله من أن الحديث يقتضي عدم لزوم المشي إلى غيرها ليس كما قال، بل يقتضي عدم إعمال المطي إلى غيرها، والمراد بذلك، والله أعلم، ألا يتحمل مشقة السفر الذي يجوز إلى إعمال المطي إلا هذه المساجد، فيبقى السفر الذي لا يجوز إلى إعمال المطي وما دون ذلك مما ليس بسفر مسكوتا عنه في الحديث. وما قاله من أن كل ما وجب المشي إليه وجب إعمال الركاب إليه، وإلا فلا، دعوى لا حجة عليها فيما ذكر، والله أعلم.

(98) حديث صحيح أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى اهـ.

سبيل إلى المشي لغيرها، عملاً بالحديث، وقال آخرون : يمشي إلى مسجد الجمعة، وقال آخرون : يمشي إلى المسجد القريب. فقول مسجد الجمعة، لعل قائله يتمسك بمشيه عليه الصلاة والسلام إلى مسجد قباء في كل سبت، وهو على ثلاثة أميال من المدينة. والقول بالمسجد القريب استحسان من غير مُدْرَك (99).

قال شهاب الدين رحمه الله :

وسر الفرق أن النذر لا يؤثر إلا في مندوب، فما لا رجحان في فعله في نظر الشرع لا يؤثر النذر فيه. وسائر المساجد مستوية من جهة أنها بيوت للقربة، فلا يجب اختصاص واحد منها بالاتيان، إذ لا مرجح فيها كما كان المرجح في الثلاثة.

قلت : وهذا الكلام يقرر أن المدني إذا نذر المشي إلى المسجدين لا يلزمه ذلك على مذهب مالك الذي يرى برجحان مسجد المدينة على سائر المساجد، ويلزم على مذهب الشافعي أن يوفي بنذر المشي إلى المسجد الحرام دون مسجد إيليا عند الجميع.

قال شهاب الدين : فإن قلت : إن المساجد أفضل من غيرها إجماعاً، وبعضها أفضل من بعض، للقدم أو لكثرة الجماعة أو لغير ذلك من أسباب التفضيل، فإذا كان كذلك فذلك يوجب أن من نذر الصلاة في مسجد من تلك المساجد أن يلزمه لوجود الرجحان، فأجاب بأن قال :

القاعدة الشرعية أن الفعل قد يكون راجحاً في نفسه ولا يكون ضمه لراجع آخر في نفسه راجحاً في نظر الشرع، وقد يكون ضمه راجحاً. فعلى هذا

(99) قال ابن الشاطب هنا : ما قاله القرافي من استواء المساجد وعدم الرجحان فيها دعوى لم يات عليها بحجة.

ليس الضم راجحاً على الإطلاق من حيث إن المفردين راجحان، بل الضم إنما يكون راجحاً إذا رجحه الشرع وثبت له مُدْرِكٌ شرعي، وإلا فلا(100).

وبيان أنه قد وجد الرجحان أن نقول : الصلاة — ولا بد — راجحة، والزكاة كذلك راجحة، ولم يكن ضم الواحدة إلى الأخرى راجحاً، وكذلك القراءة راجحة، والسجود راجح، ولم يكن ضمها راجحاً، بل وقع النهي عن الضم. وجاء الضم أيضاً كما هو في مسألة المساجد الثلاثة، هي راجحة، والصلاة راجحة، فكان الضم راجحاً لا من حيث ضم راجح إلى راجح، بل من حيث يحكم الشارع بذلك(101).

(100) علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قرره من القاعدة صحيح نقول بموجبه، ولا يلزم عنه مقصوده. وما قاله من اعتقاد رجحان المساجد على غيرها أو رجحان بعضها على بعض لا يوجب اعتقاد ضم الصلاة إليها، ليس بصحيح، فإن المساجد لا معنى لفضلها على غيرها أو فضل بعضها على بعض إلا بالنسبة إلى الصلاة فيها باعتبارها في نفسها.

وما قاله من أن الرجحان الشرعي يتوقف على مدرك شرعي، صحيح، والمدرك الشرعي من ذلك الأمر المعلوم من الدين ضرورة أن الصلاة المكتوبة في المسجد أفضل منها في غيره، وقوله : بل ورد الحديث المتقدم بعدم ذلك ليس بصحيح، بل ورد بعدم إعمال المطي لا بعدم المشي جملة، فإن إعماله المطي أخص من المشي مطلقاً، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

(101) عبارة القرافي تزيد هذه الفقرة وضوحاً أكثر حيث قال :

فمن الأول (وهو ما يكون راجحاً في نفسه) الصلاة والحج راجحان في نظر الشرع، كل واحد منهما في نفسه، وليس ضمهما راجحاً في نظر الشرع. والصوم والزكاة كذلك، بل قد يكون الفعلان راجحين في نظر الشرع، وضمهما مرجوح في نظره كالصوم والوقوف بعرفة، والتنفيل في المصلّى مع صلاة العيد، والركوع وقراءة القرآن، لقوله ﷺ : نَهَيْتُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعاً وَسَاجِداً، والدعاء في بعض أجزاء الصلاة كما قبل التشهد ونحوه.

وما رجح منفرداً وجمعاً، الصوم والاعتكاف، والتسبيح والركوع، ونحو ذلك. فاعتقاد رجحان المساجد على غيرها أو رجحان بعضها على بعض لا يوجب اعتقاد ضم الصلاة إليها، لأن اعتقاد الرجحان الشرعي يتوقف على مدرك شرعي ولم يرد، بل ورد الحديث المتقدم بعكس ذلك، وليس لك أن تقول : إن رجحانها إنما ثبت باعتبار الصلاة فيها، فإني أمتنع ذلك. بل ما دل الدليل على رجحانها باعتبار الصلاة إلا باعتبار صلاة الفرض دون النفل، لقوله ﷺ : خَيْرُ صَلَاةٍ أَحَدِكُمْ فِي بَيْتِهِ، إلا المكتوبة، مع أن المساجد من حيث هي مساجد، مستوية بالنسبة إلى المكتوبة أيضاً حتى يرد دليل شرعي يقتضي رجحان بعضها على بعض باعتبار فرض أو نفل،

وكما جاء هذا عنه جاء بأن لا سبيل الى الضم فيما عداها فقال :
لا يستعمل إلا في كذا، وذلك حصر لهذا الضم في الثلاثة، وترك له في
غيرها، فكيف يلاحظ هذا النظر مع نهيهِ — عليه السلام — عنه، والله أعلم.

قال رحمه الله : فإن قلت : القاعدة في النذر أنه لا يجزئ فعلُ الأعلى عن
فعل الأدنى، فمن نذر أن يتصدق برغيف لا يجزئه أن يتصدق بثوب وإن كان
أعظم منه وقعاً عند الخلق وعند الله تعالى (102). وإذا صحت هذه القاعدة فكيف
صح في هذا الباب أن من نذر أن يصلي ببيت المقدس ممن هو بمكة أو بالمدينة،
فإنه لا يلزمه ذلك ويصلي حيث هو؟

فأجاب بأن قال : ما هو من باب أجزاء الأعلى عن الأدنى، الممنوع
بحسب القاعدة الشرعية كما ذكرتم، وإنما هو من باب من نذر أن يتصدق بثوب
فتصدق بثوبين فإنه يجزئه إجماعاً.

= فإن الرجحان الشرعي حكم شرعي يتوقف على مدرك شرعي، والحديث السابق اقتضى عكس
ذلك، فلا يجب السعي حينئذ الى مسجد غير الثلاثة وإن نذره.

وأما ما وقع من قوله : يمشي الى القريب مراعاة لضرورة النذر على وجه الندب دون
الإلزام. وقول ابن حبيب يمشي إلى مسجد الجمعة، مشكل يتوقف ذلك على دليل يدل عليه، لما
تقدم من القاعدة، وكذلك قول الأصحاب : يمشي إلى المسجد القريب، استحسان من غير
مدرك ظاهر، والصواب ما تقدم.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند شهاب الدين القرافي، وعقب عليه
بقوله :

ما قاله من أن المساجد مستوية بالنسبة الى المكتوبة مع تسليمه قبل هذا أن بعضها
أفضل من بعض، لا يتبين لي معناه، وإذا لم تكن الاعمال في بعض المساجد أفضل من
الأعمال في غيره. فما المراد بفضل بعضها على بعض.

وما قاله القرافي هنا من ان الحكم الشرعي متوقف على مدرك شرعي، صحيح، وما قاله
من أن الحديث السابق (وهو : لا تعمل المطي إلا لثلاثة مساجد..) يقتضي عكس ذلك ليس
بصحيح، وقد سبق بيانه.

(102) قال ابن الشاط : إنما لم يجزئ فعل الأعلى عن فعل الأدنى وإن كان الأعلى أعظم قدرًا، لأن في
ترك الأدنى المنذور مخالفة للنذر، وإذا خولف المنذور حصل ارتكاب الممنوع، وهو عدم الوفاء
لله تعالى بما التزم لوجهه.

وهذا لأن خصوصية النذر حاصلة على هذا الوجه، وليست حاصلة فيما إذا نذر صيام يوم فصلاً، والصلاة أفضل لا محالة، وهي أعلى، ولكنها لا تجزئ كما قلتم (103).

وقال هنا: والظاهر من قول الفقهاء هنا أن من نذر الصلاة في مسجد إيليا، ممن كان في أحد الحرمين أنه نذر عين المرجوح، ولا نذر في غير الراجح، فكيف في المرجوح؟ وهذا من حيث إن خروجه من أحد الحرمين يلزم عنه ذلك (103م).

قال شهاب الدين رحمه الله: هنا إشكالات:

الأول منها أن قال: قول الفقهاء: النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع من حيث أنهم يقولون: من نذر أن يتصدق بشعير فليس له أن يخرج عنه قمحا. وهذا لأن الشعير اشتمل على أمرين: أحدهما المالية، وهي موجودة في القمح، والتصدق بها راجح في نظر الشارع، والثاني كونه شعيراً، وكونه شعيراً لم يورم بخصوصه في الصدقة ولا هو راجح في نظر الشرع، فلو كان لا يؤثر إلا في

(103) قال الشيخ ابن الشاط رحمه الله: إذا كان الناذر مقيماً بالحرمين كان في ضمن نذره الصلاة بيت المقدس ترك الراجح وهو الصلاة بالمسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ، ثم زاد ابن الشاط قائلاً: وهذا الذي قاله (أي القرافي) ليس بالظاهر، وإنما يكون الأمر كذلك لو لم يكن ترك التنفل بالمسجدين جائزاً، أما وترك التنفل بهما جائز فلا يلزم ذلك، فالظاهر ورود السؤال. وأما قول القرافي: وأما ما وقع من قوله أي ابن يونس: «يمشي إلى القريب» فمراعاة لضرورة النذر على وجه التدب دون الالتزام، فإنه كلام ضعيف لا يصح إلا بحجة ولم يأت بها. وأما قوله: إن قول ابن حبيب يمشي إلى مسجد جمعة مشكلاً، إن ثبت له دليل فلا إشكال، وإلا أشكل.

وقول القرافي: إن قول الأصحاب: «يمشي إلى المسجد القريب». استحسان من غير مدرك، والصواب ما تقدم» كلامه هذا متناقض، وكيف يصح إن يكون قول الأصحاب استحساناً من غير مدرك، وهل الاستحسان إلا مدرك عند القائلين به. اهـ

الراجع للزم أن لا يلزمه خصوص الشعير. وكونكم تقولون : يلزمه الشعير ولا يجزئ القمح بين أن النذر فيما ليس براجع من نظر الشرع (104).

قلت : هذا الإشكال غير لازم، من حيث إنه لا انفكك للأعم عن الأخص ولا للأخص عن الأعم في الوجود الخارجي. وإذا كان هكذا فنقول : إن النذر لا يؤثر إلا في راجح، والقضية صادقة. والمراد بالنذر إخراج المنذور للخارج، وذلك لا يتصور بحسب الأعم وحده ولا بحسب الأخص وحده، فإذا، النذر متعلق بذلك الأعم مع أخصه.

قال شهاب الدين رحمه الله :

الإشكال الثاني/ على قاعدة من يقول : النقدان لا يتعينان لعدم تعلق القصد بخصوصاتهما شرعا وعادة. فيلزم هذا القائل أنه إذا نذر أن يتصدق بهذا

(104) قال القرافي في أول كلامه على هذا الإشكال :

الإشكال الأول على ما يقول الفقهاء : إن النذر لا يؤثر إلا في مندوب، ولا تأثير له في واجب، لأنه لازم له قبل النذر، ولا في مباح، لأن صاحب الشرع لا يلزم أحداً بفعل المباح، نذره أم لا. والمحرم والمكروه بطريق الأولى. وإذا كانت القاعدة أن النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع أشكل على ذلك إذا نذر أن يتصدق بشعير، فليس له أن يخرج عنه قمحا.. فيكون النذر قد أثر فيما ليس براجع في نظر الشرع.

وقد علق ابن الشاط على هذا بقوله : ليس ذلك بصحيح، بل أثر النذر في راجح في نظر الشرع، من أجل أن كل ما ذكر منه مندوب إليه على الجملة، لا من جهة أنه مندوب راجح، وإنما لم يثبت القمح عن الشعير، والصوم عن الصلاة لأنه لم يندر القمح والصاع، وإذا قدم القمح بدل الشعير أو فعل الصلاة بدل الصوم لكان قد خالف ما التزمه لله تعالى، وليس للندب أثر إلا في تصيير المندوب من حيث هو مندوب واجبا خاصة، وامتنعت نيابة الجنس الأعلى من العبادة عن الجنس الأدنى منها، وكذلك نيابة الجنس الأعلى من متعلق العبادة عن الجنس الأدنى منه لأن فيه مخالفة النذر، وجازت نيابة الصفة العليا من صفات متعلق العبادة عن الدنيا، لأنه ليس في ذلك مخالفة للنذر.

والفرق بين الأمرين : أن جنس العبادة أو متعلقها مما هو جنس، مقصود من مقاصد الشرع، وصفة متعلقها إنما هي صفة ليست مقصودة له، وعلى الصفة تتخرج مسألة نادر الصلاة في المسجد الأقصى، فلا إشكال، والله أعلم.

الدرهم أن يتركه ويخرج غيره(105)، مع أن ظاهر كلامهم يقتضي تعيينه بالإخراج، وذلك يقتضي أن الخصوص يتعلق به قصد شرعي وعادي، وهو خلاف قاعدتهم في عدم التعيين(105م).

قلت : الخلاف في التعيين، فقليل : لا يتعين مطلقا. وقيل : يتعين بالإخراج، وهما قولان معروفان. ومع اختلاف القولين في المذهب، أي إشكال في ذلك؟ وإنما كان يكون الإشكال لو كان القول واحدا.

قال شهاب الدين :

الإشكال الثالث، مقتضى ما تقدم من تقديم المسجد الحرام على الأقصى أن تكون أجناس المنذورات كلها كذلك، يقدم فاضلها على مفضولها ويخرج القمح بدل الشعير(106). أي فيُطَلَّب الفرق كما قال القرافي رحمه الله.

قلت : لا إشكال من حيث إن وزان المسجد الأقصى والمسجد الحرام، من نذر أن يتصدق ثمانية دنانير فأعطى مائتين، ذلك جائز لا كلام فيه، وليس وزان المسألة من نذر أن يتصدق بشعير، فإنه يعطي قمحا من حيث إن القمح

(105) عبارة القرافي هنا هي قوله : ويلزم إذا نذر أن يتصدق بهذا الدرهم أو بدراهم لم يعينها ان يخرج عوضها دنانير، لأن التقرب في المالية لا في كونها دراهم أو دنانير، قد يكون أحدهما انفع للفقير، وهو ما لم ينذره، لراحته من الصرف في دفع الدراهم عن الدنانير المنذورة. وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا رحمه الله بقوله : ما قاله وألزمه من يقول إن التقدين لا يتعينان، صحيح، والله أعلم.

(106) قال ابن الشاط رحمه الله : ليس ما قاله القرافي في ذلك بصحيح، فإن مسألة المسجد الحرام والمسجد الأقصى ليست من نيابة الجنس عن الجنس، بل من نيابة الصفة العليا عن الصفة الدنيا، والله أعلم.

والشعير نوعان مختلفان، وهما بمنزلة الصوم والصدقة أو الصلاة والصوم، والله أعلم (107).

قلت : ولنذكر مسائل نلحقها بباب الأيمان، هي لائقة به لم يذكرها شهاب الدين :

المسألة الأولى قال مالك : يلزم نذر المشي إلى بيت الله، ولا يلزم ذلك في المدينة وبيت المقدس، والكل مواضع يتقرب بإتيانها إلى الله، وقد ذكر الجميع في استعمال المطي، فالجواب أن في المشي إلى بيت الله طاعة، فلزم النذر، والطاعة في بيت المقدس والمدينة الصلاة في مسجديهما فقط، فلم يلزم نذر المشي، لأنه لا طاعة فيه.

ألا ترى أنه إذا نوى الصلاة في مسجديهما لزمه ذلك، ولو نذر أن يأتي المسجد من غير صلاة لم يلزمه، لأن الطاعة إنما هي الصلاة فقط.

المسألة الثانية، ابن القاسم : إذا حلف أن لا يأكل سمنا فأكل سويقا ملوثا بسمن، حنث، وإذا حلف أن لا يأكل خلا، فأكل من طعام الخل لم يحنث، وفي كلا الموضعين، عين المحلوف عليه قد استهلك.

(107) أقول : وأختم تعاليق هذا الباب المتضمن لقواعد الأيمان والنذر، بما حرره الفقيه المحقق الشيخ

ابن الشاطب رحمه الله في النذر فإنه مهم جدا حيث قال :

وتلخيص القول في المنذورات عندي أن الناذر إذا نذر عملا من أعمال البر فإنه لا يخلو من أن يكون منذوره ذلك معين الشخص كما إذا قال : لله علي أن اعتق هذا العبد أو أتصدق بهذا الثوب. أولا يكون منذوره ذلك معين الشخص، فإنه لا يجرئه في الخروج عن عهدة ذلك النذر إلا ذلك المعين. وإن لم يكن منذوره ذلك معين الشخص فلا يخلو أن يكون معين النوع، كما إذا قال : لله علي أن أصوم أو لا يكون كذلك. فإن كان معين النوع فلا يخلو مع كونه معين النوع أن يكون معين الصفة أو لا يكون كذلك، فإن كان معين النوع فقط فلا يجرئه إلا ذلك النوع بأي صفة كان. وإن كان معين النوع والصفة بما لا يتعلق بها مقصد شرعي فلا يجرئه بأدنى من تلك الصفة، ويجزئه بأعلى منها، وعلى هذه المسألة تخرج مسألة المسجد الأقصى والمسجد الحرام. وإن كان معين النوع كما إذا قال : لله علي أن أعمل عملا صالحا فإنه يجرئه أي عمل من أعمال البر عمله، والله أعلم.

والفرق بينهما أن الخل إذا طبخ زال اسمه وانتقل إلى إسم آخر، وهو مرقه، فلم يحنث، لأنه إنما أكل مرقه لا خلا، والسمن اسمه باق، إنما انضاف إلى غيره، وذلك لا ينقله عن اسمه، ألا ترى أنه يقال : سمن ملوث بسويق، ولا يقال ذلك في الخل، فافترقا.

المسألة الثالثة، إذا كرر اليمين بالله مراراً على شيء واحد، فهي بمنزلة واحدة، إلا أن يريد التكرار، والطلاق على التكرار إلا أن يريد التأكيد، فلم كان ذلك؟

فالجواب أن كل طلقة لها حكم تختص به، لأن الواحدة لا توجب التحريم في المدخول بها. والاثنتان توجبان ضُعف ملك الزوج لها، لأنها تبقى معه على واحدة. والثلاثة توجب التحريم إلا بعد زوج، فلم تنضم واحدة مع أخرى إلا للمعنى الذي اختص به كل طلقة، فهي للتكرار، واليمين بالله موجب واحد لا يختلف، فكان تكرارها محمولاً على ذلك الموجب لا يختلف إلا أن يراد غيره. وأيضاً فالطلاق غُلُظ في أمره ما لم يغلظ في اليمين بالله تعالى، فجاز أن يلحقه التغليظ في هذا الوضع دون اليمين.

المسألة الرابعة، ابن القاسم : إذا حلف بعق عبده فباعه عليه السلطان في دين، فمتى عاد إليه عادت عليه اليمين إلا أن يعود عليه بميراث، فلا شيء عليه، والمحلوف به قد عاد إليه في الجميع. فلم كان ذلك؟

فالجواب أن التفليس لتهمة تلحقه أن يكون أظهره ليطل العتق، فلما اتهم عاد إليه اليمين إذا اشتراه، ولذلك لو باعه ثم اشتراه، التهمة تلحقه أن يكون باعه فيطل عتقه، وليس كذلك إذا عاد إليه بالميراث، إذ لا تهمة، فلم تعد اليمين عليه.

انتهى الجزء الاول من كتاب ترتيب الفروق واختصارها، وكمل والحمد لله على ذلك، ويليه الجزء الثاني بعون الله وتوفيقه، مبتدئا بقواعد الزواج وما يتبعها من الأبواب المتصلة به، وقواعد المعاملات، والحمد لله أولا وأخيرا، وسبحان الله بكرة وأصيلا. وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيبُ.



02531

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

مستعملين في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

في ايام النبي صلى الله عليه وسلم

فتح الكتاب بحمد الله وحسن عونه علم بدر عمير
الفلادر بر محمد العارفين عنهم الله له ولم يزل عسى
لكانته بالعلم والرحمة والجميع السليبي
وتلوا بالعلم والرحمة والجميع السليبي
سنة خمسين ومائة بعد المثلث
وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وشبهه وسلم
تتميم

تم طبع بمرونة الفرائد للبقورة
السنوية سنة ١٧٧٠ بمراكش

03590

كتاب

في تبيين احوال الامم الصالحين والاشقياء الذين اصابوا بهم الوباء
رضي الله عنه
للصالح الفاضل

نسخة هذا الكتاب للعلامة اعترى الصالحين في تلك الحقبة وقد اشرى ذلك الشيخ
عظوم في برناجه والاصحاب نسبتهم الى ابي عبد الله محمد بن ابراهيم البقور
كما نسب اليه الامهوري في رسالته الرصالية فانه نقل من هذا الكتاب ما
منها ما مضى بالبقوري والبقوري هذا ترجم له صاحبها الديباج فقال
محمد بن ابراهيم بن محمد ابو عبد الله البقوري وبقوريا بوحدة مفتوحة
وقاف مشددة وراءها من مصنفه بلد بالاندلس جمع من القاصي
الشريف ابي عبد الله محمد الاندلسي هو من كتب باسماء الكمال الاكمال للقاصي
عيا عن وانه كلام على كتاب مشاهير الذين القرائي في الاصول قدم الى مصر
وارسله بعد بعض السلاطين بالمغرب جملة كبيرة بخط مغربي ليوقفها
بكنة او بالندية ورجع الى مراكش فتوفي بها سنة ٧٠٧ هـ بمصر بلفظ
مكتبه محمد بن محمد

مصادر التحقيق ومراجعته

- (1) النسخ المخطوطة لكتاب ترتيب الفروق.
- (2) كتاب الفروق لشهاب الدين القرافي : الطبعة الأولى : 1344 .
- (3) الموافقات في أصول الاحكام للمحافظ المجتهد أبي اسحاق الشاطبي، المطبعة السلفية بمصر : 1341
- (4) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام عز الدين ابن عبد السلام ط دار المعرفة، بيروت.
- (5) شرح العلامة المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين بن السبكي، مطبعة دار إحياء الكتب العربي
- (6) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للإمام القرافي. طبع دار الفكر القاهرة.
- (7) أصول الفقه للاستاذ الشيخ العربي اللوه، مطبعة كرماديس 1972. تطوان
- (8) أصول التشريع للاستاذ علي حسب الله ط. الثالثة. دار المعارف. مصر 1383 .
- (9) تفسير القرآن العظيم للإمام الجليل أبي الفداء إسماعيل بن كثير. ط دار المعرفة. بيروت.
- (10) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، تاليف الاستاذ عبد الوهاب خلاف.
- (11) أصول الفقه لنفس المؤلف.
- (12) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين عبد الرحمان السيوطي. ط. دار إحياء الكتب العربية لعيسى الباني الحلبي وشركائه.
- (13) مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، لأستاذنا المرحوم علال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية — الدار البيضاء.
- (14) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية، الاندلسي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية.
- (15) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، للإمام الرخشي. ط. الأولى 1354 هجرية.
- (16) في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب. ط. الثانية، م. دار إحياء الكتب العربية 1961 .
- (17) صفوة التفاسير للاستاذ الجليل محمد علي الصابوني. الطبعة الثانية : بيروت. 1401—1981 .
- (18) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم للقاضي ابي بكر بن العربي المعافري. دراسة وتحقيق الاستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري. طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية. 1408—1988 .
- (19) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد للإمام الحافظ ابن عبد البر التّمري، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية.
- (20) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. طبع ونشر عبد الحميد احمد حنفي. بمصر.
- (21) إرشاد الساري إلى صحيح الامام البخاري، وبهامشه شرح الامام النووي على صحيح الامام مسلم. الطبعة السادسة، طبعة بولاق، مصر. 1304 هـ.

- (22) سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الامام السندي، تحقيق الشيخ حسن المسعودي. المطبعة المصرية بالازهر، (1398—1978)
- (23) فتح المين بشرح الريعين، للعلامة الحافظ ابن حجر الهيتمي. ط دار الكتب العلمية بيروت.
- (24) الترغيب والترهيب للحافظ عبد العظيم المنذري، تعليق المرحوم الشيخ مصطفى محمد عمارة، مراجعة الشيخ عبد الله بن ابراهيم الانصاري. ط المكتبة العصرية. بيروت.
- (25) سنن ابي داود، طبعة دار الفكر.
- (26) شرح سبل السلام على بلوغ المرام من أدلة الاحكام، للإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني. ط. الرابعة. دار إحياء التراث العربي.
- (27) فقه السنة للسيد السابق. نشر دار الكتاب العربي، بيروت.
- (28) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ. تأليف الشيخ منصور علي ناصف، ط. الرابعة، ط. مطبعة عيسى الباني الحلبي.
- (29) المقدمات المهدات، تأليف أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي الجد. تحقيق الاستاذ الدكتور محمد حججي، ط دار الغرب الاسلامي. بيروت.
- (30) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن احمد ابن رشد الحفيد، ط. مطبعة الاستقامة بالقاهرة.
- (31) القوانين الفقهية للشيخ ابن جُزَي، ط ثانية، مطبعة الأمنية، 1377
- (32) جواهر الإكليل، شرح العلامة الشيخ صالح عبد السميع الأبي الأزهرى على مختصر الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك. ط دار الرشد الحديثة.
- (33) شرح كفاية الطالب الرباني، للإمام أبي الحسن على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، طبع عبد الحميد احمد حنفي، مصر.
- (34) الشرح الكبير للشيخ احمد الدردير على مختصر الشيخ خليل، ط. دار إحياء الكتب العربية.
- (35) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الامام مالك للشيخ احمد الدردير، ط دار المعارف بمصر 1392.
- (36) شرح الإمام ابي عبد الله محمد التاودي على منظومة تحفة الحكام في فقه القضاء والأحكام. مطبعة حجازي بالقاهرة.
- (37) العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، تأليف شيخنا محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرزاق المراكشي. ط إدارة المنشورات الدينية بدولة قطر. 1397—1977
- (38) المعيار المغربي، والجامع المغربي عن فتاوى أهل افريقية والاندلس والمغرب. تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حججي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية 1401—1981.
- (39) النوازل الصغرى للفقهاء المحقق الشيخ محمد المهدي الوزاني، تحقيق وطبع وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية : 1412—1992.

- (40) شرح ميارة الكبير على نظم المرشد المعين.
- (41) زاد المعاد في هدي خير العباد للإمام الشهرير، العلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، الطبعة الثالثة 1392-1973.
- (42) تهذيب سيرة ابن هشام للاستاذ عبد السلام هارون. ط. المجمع العلمي العربي الاسلامي، بيروت.
- (43) فقه السيرة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط. الثانية دار الفكر للطباعة والنشر.
- (44) المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها : للاستاذ الدكتور محمد يوسف. ط. 1412-1992.
- (45) نور اليقين في سيرة خير المسلمين للشيخ محمد الحصري.
- (46) إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء للشيخ محمد الحصري.
- (47) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تاليف الإمام الحافظ القاضي عياض السبتي، تحقيق وطبع وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية.
- (48) الدياج المذهب في أعيان علماء المذهب لمؤلفه الامام الشهير ابراهيم بن فرحون. ط. مكتبة دار التراث. القاهرة. تحقيق الدكتور محمد الأحدي ابو الثور.
- (49) نيل الانتهاج بتطريز الدياج للشيخ احمد يابا التنبكتي. ط. مكتبة دار التراث. القاهرة تحقيق الدكتور محمد الأحدي ابو الثور.
- (50) الإعلام بمن حلَّ مراكز وأعمات من الأعلام، للفقير القاضي الشيخ العباس بن ابراهيم المراكشي. المطبعة الملكية الرباط، تحقيق ذ. عبد الوهاب بن منصور.
- (51) مباحث في المذهب المالكي، للاستاذ الدكتور عمر الجيدي : الطبعة الأولى 1993.
- (52) كتاب الأعلام لخير الدين الزركلي : الطبعة العاشرة 1992 — ط. دار العلم للملايين.
- (53) وفيات الأعيان لابن خلكان : ط. المطبعة الميمنية بمصر.
- (54) البداية والنهاية للحافظ ابن كثير : ط. دار الفكر — بيروت.
- (55) كشف الظنون لحاجي خليفة. ط. دار الفكر : 1402-1982.
- (56) إيضاح المكنون للبغدادي : ط. دار الفكر.
- (57) شجرة النور الزكية لابن مخلوف.
- (58) هدية العارفين لمؤلفه اسماعيل باشا البغدادي. ط. دار الفكر 1402/ 1982.
- (59) طبقات الشافعية لأبي بكر هداية الله الحسيني. تحقيق وتعليق الاستاذ عادل نويهض. دار الافاق الجديدة — بيروت.
- (60) النبوغ المغربي في الادب العربي : للاستاذ المرحوم الشيخ عبد الله كنون ط الثالثة.
- (61) علوم البلاغة للشيخ المرحوم الشيخ احمد مصطفى المراغي. ط. الخامسة نشر المكتبة المحمودية التجارية.
- (62) شرح الشيخ احمد الدمنهوري على جوهر المكنون، للإمام الاخضري في المعاني والبيان والبديع.

- (62) شرح الشيخ ابن عقيل على الفية ابن مالك في النحو.
- (63) مكرر) شرح التلخيص في علوم البلاغة، للإمام جمال الدين القزويني، وتخرىج شواهدة، للاستاذ محمد هاشم دويدري، نشر دار الحكمة بدمشق.
- (64) مغني اللبيب لجمال الدين ابن هشام الانصاري.
- (65) قطر الندى وبل الصدى لابن هشام الأنصاري، ومعه سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى. للاستاذ محمد محمي الدين عبد الحميد.
- (66) شرح العلامة الشيخ حسن القويسني على منظومة السُّلم للعلامة الاخضري.
- (67) المنطق التطبيقي للفقير العلامة المرحوم الشيخ العربي اللوه. ط تطوان 1975.
- (68) الاحكام السلطانية في الولايات الدينية للعلامة الشيخ أبي الحسن علي الماوردي ط. دار الكتب العلمية بيروت.
- (69) أدب الدنيا والدين. لنفس المؤلف الماوردي.

فهرس الموضوعات

3 تقديم
5 مقدمة التحقيق
13 ترجمة الإمام الفقيه أحمد بن إدريس القرافي
16 ترجمة الفقيه الشيخ قاسم بن الشاط
17 ترجمة الفقيه الشيخ محمد بن ابراهيم البقوري
19 دياجة كتاب ترتيب الفروق
21 الترجمة الأولى : القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها من الكتاب
22 الترجمة الثانية : القواعد النحوية وما يتعلق بها
23 الترجمة الثالثة : القواعد الأصولية
25 ترجمة العموم والخصوص
26 ترجمة المفهوم
26 ترجمة الخبر
26 ترجمة العلل
27 ترجمة الاجتهاد
28 القواعد الفقهية
28 الطهارة منها
28 الصلاة
29 الصوم
29 الزكاة
29 الحج
30 الجهاد
30 الذكاة
30 الأطعمة
30 الأيمان
31 النكاح والطلاق
33 البيوع
34 الإجارة
34 الضمان
35 القسمة، والمساقاة، والقراض، والمرافق، والاحياء والتوكيل، واللقطة، والإبراء، والاستحقاق

- 35 الدعوى، والشهادات، وما ألحق بذلك
- 36 الحدود وما في معناها
- 37 الفرائض
- 37 الجامع
- 39 القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها : ثلاث عشرة قاعدة :
- 39 القاعدة الأولى في تقرير أن الشريعة قامت برعاية المصلحة ودَرْءِ المفسدة
- 41 القاعدة الثانية في أقسام المصلحة والمفسدة على الجملة
- 43 القاعدة الثالثة في الحكم في اجتماع المصالح، وفي اجتماع المفسد، وفي اجتماعها
- 44 القاعدة الرابعة : في حكم المصالح والمفسد المبنية على الظن
- 45 القاعدة الخامسة : فيما يُترك من المصالح لسبب وفيما يُفعل من المفسد لسبب ...
- 45 القاعدة السادسة في بيان أنه ليس كلُّ المصالح يومرُ بكسبها ولا كلُّ المفسد يُنهى عن فعلها
- 46 القاعدة السابعة فيما به يُعرف ترجيحُ المصلحة والمفسدة
- 46 القاعدة الثامنة في أمر الثواب والعقاب، هل هو في التفاوت وعدمه مرتبط بالأعمال
- 47 أو بالمصالح والمفسد
- 47 القاعدة التاسعة في تقرير أن المصالح والمفسد لا يرجعُ شيء منها إلى الله جل وعلا،
- 48 لأنه منزه عن النفع وعن الضرر
- 48 القاعدة العاشرة في أن المصالح والمفسد بحسب العبيد — كما قلنا — قائمة معتبرة في
- 48 الشرع
- 48 القاعدة الحادية عشرة في أن الفضيلة والرذيلة مرتبة على حسب المصلحة والمفسدة،
- 49 وكذلك الثواب والعقاب مرتب كذلك
- 49 القاعدة الثانية عشرة في أنه، وإن كان الأصل تَرْتُّب الأحكام على المصالح والمفسد بحسب مراتبها، فقد يخرج عن ذلك لتخيير الشارع بين المصالح المتفاضلات وفعل الأفضل
- 50 القاعدة الثالثة عشرة في أن أحوال القلب في المعرفة أصل في أحواله من الخوف والرجاء وغيرهما من المقامات
- 50 القواعد النحوية وما يتعلق بها : خمس عشرة قاعدة :
- 54 القاعدة الأولى في الشرط
- 57 مسائل متفرعة عن الشرط اللغوي تتحقق بها قواعد :

- 57 المسألة الأولى في تعليق الطلاق
- 58 قواعد متفرعة عنها
- القاعدة الأولى في أن الأسباب في الشريعة قسمان : قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه، وقسم جعله ليخيرة المكلفين من خلقه
- 58 القاعدة الثانية : المقدرات لا تنافي المحققات
- 59 القاعدة الثالثة : في أن الحكم كما يجب تأخره عن سببه كذلك يجب تأخره عن شرطه
- 60 المسألة الثانية : (المتفرعة عن قاعدة الشرط) مسألة الدور
- 61 قواعد متفرعة عنها :
- 61 القاعدة الأولى : أن من شرط الشرط إمكان إجتماعه مع المشروط
- 61 القاعدة الثانية : أن اللفظ إذا دار بين مقتضاه اللغوي ومقتضاه الشرعي فعلى الشرعي يُحمَل
- 61 القاعدة الثالثة : أن من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك نفذ تصرفه فيما يملك دون ما لا يملك
- 61 المسألة الثالثة في الحلف بالطلاق وتعليقه بعد ذلك
- 62 المسألة الرابعة في تعليق الطلاق والعق
- 63 المسألة الخامسة في تعليق الطلاق بالمشيئة، وتنفرغ عنها أربع قواعد :
- 63 القاعدة الأولى : من له عرف يُحمَل كلامه على عرفه
- 63 القاعدة الثانية : كما شرع الله الأحكام شرع مبطلاتها وروافعها
- 64 القاعدة الثالثة : مشيئة الله واجبة النفوذ
- 64 القاعدة الرابعة : الشرط وجوابه لا يتعلقان إلا بمعدوم ومستقبل
- 65 المسألة السادسة : تعليق الطلاق على فعل شيء مع المشيئة
- 67 المسألة السابعة : في تعليق الطلاق
- 68 تفريع في تعليق الطلاق على أمرين بحرف العطف الواو
- 70 مسائل تتصل بتعليق الطلاق على الشرط
- 70 المسألة الأولى منها ذكرها القرافي، وفي انشاد بيتين لبعض الفضلاء، يُعتبران لغزا في استيعابهما
- 72 لمسائل تعليق الطلاق
- المسألة الثانية : في الفرق بين قول الرجل لامرأته : أنت طالق رأس الشهر يتنجز الطلاق في الحال، وبين قوله لأمتي : أنت حرة رأس الشهر لا يتنجز العقق في الحال
- 74 المسألة الثالثة في تعليق الطلاق بالوضع بالنسبة للحامل
- 74 المسألة الرابعة في تعليق الطلاق على قضاء حق للغير في شهور
- 76 المسألة الخامسة في الفرق بين تعليق عقق الأمة على وفاة شخصه فلا يجوز له وطؤها حينئذ،

- 76 وتعليقه على وفاة مالكة فيجوز وطؤها
- 77 المسألة السادسة في الفرق بين تعليق عتق الأمة على دخول امرأته لدارين، وتعليق عتق عبدین على دخولهما، لم يعتق واحد منهما حتى يدخلها معا
- 77 المسألة السابعة في تعليق الطلاق على فعل شيء لمدة ثلاثين سنة
- 78 القاعدة الثانية : (من القواعد النحوية) في تقرير مقتضى إن ولو الشرطيتين بحسب الزمان
- 78 مسائل متعلقة بالقاعدة المقررة بحسب الحرفين :
- 79 الأولى : تتعلق بقول الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : «إن كنتُ قلته فقد علمته» فائدة تتصل بهذه المسألة : وهي أن عشرة أشياء في كلام العرب للمستقبل : الشرط، وجزاؤه، والأمر، والنهي والدعاء الخ
- 79 سؤال مترتب على هذه الفائدة كان عز الدين عبد السلام يورده، ويتعلق بالصلاة على النبي ﷺ
- 80 المسألة الثانية : إشكال يرد على ما تقرر في لو، والجواب عنه
- 82 المسألة الثالثة : إشكال يرد على ما تقرر من أن إن لا تدخل إلا على المشكوك فيه، والجواب عنه
- 85 المسألة الرابعة : إشكال يرد على ما تقرر من أن إن لا تدخل على شيء إلا كان فيه معنى الاستقبال، والجواب عنه
- 86 المسألة الخامسة في تعليق الطلاق الثلاث، ثم نُطِقَ به مرة ثانية دون تعليق
- 86 المسألة السادسة : استدلال الفقهاء على الأمر بالتعليق، بقوله تعالى : ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك عدأً إلا أن يشاء الله»، والجواب عن الإشكال المترتب عن ذلك
- 87 فرع : يتعلق بتعليق الطلاق بصيغة الفعل، كقوله لها : علقت طلاقك على كذا
- 88 المسألة السابعة في أن الشرط يذكر للتعليق، وقد يذكر لغيره
- 89 المسألة الثامنة في قوله تعالى : يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن»
- 89 المسألة التاسعة : إشكال يرد على أن ما دخل عليه الشرط مستقبل، وأن الماضي لا يترتب على المستقبل، والجواب
- 90 القاعدة الثالثة : (من القواعد النحوية) في تقرير مقتضى إذا، وتقرير الفرق بينها وبين إن الشرطية
- 90 القاعدة الرابعة : (من القواعد النحوية) في حصر المبتدأ في الخبر
- 93 مسائل تتعلق بحصر المبتدأ و الخبر
- 93 المسألة الأولى : قوله عليه الصلاة والسلام في الصلاة : تحرمها التكبير وتحليلها التسليم
- 95 المسألة الثانية : قوله ﷺ : ذكاة الجنين ذكاة أمه «يقضي ذكاة الجنين في ذكاة أمه
- 96 المسألة الثالثة : قوله ﷺ «الشفعة فيما لم يقسم» يقتضي حصر الشفعة، في الذي هو

- 98 قابل للقصة ولم يقسم بعد.....
- 99 المسألة الرابعة : قوله تعالى : الحج أشهر معلومات»، أي زمن الحج كذا، وفيه أيضا الحصر
- 99 المسألة الخامسة : قال الغزالي : صديقي زيد، وزيد صديقي يقتضي الحصر.....
- 99 المسألة السادسة : في أن الألف واللام قد ترد لحصر الثاني في الأول، بخلاف ما تقدم من الحصر.....
- 100 المسألة السابعة : في أن قول القائل : السفر يوم الجمعة يفهم منه الحصر في هذا الظرف
- 100 القاعدة الخامسة : (من القواعد النحوية) قاعدة التشبيه.....
- 101 القاعدة السادسة : في تقرير معنى اللفظ المنقول.....
- 103 القاعدة السابعة : في تقرير الاستثناء والفرق بينه وبين الشرط.....
- 104 القاعدة الثامنة في تقرير الفرق بين توقف الحكم على سببه وبين توقعه على شرطه.
- 106 القاعدة التاسعة فيما به يفترق جزء العلة عن الشرط وفيما به يشتركان.....
- 106 القاعدة العاشرة في بيان المانع.....
- 106 القاعدة الحادية عشرة في تقرير الإشكال الوارد على من قال : عدم المانع شرط، وحد ذلك.....
- 107 القاعدة الثانية عشرة في الفرق بين تولي أجزاء المشروطات مع الشرط، وبين تولي المسببات مع الأسباب.....
- 110 القاعدة الثالثة عشرة في الفرق بين الترتيب بالأدوات اللفظية وبين الترتيب بالحقيقة الزمانية.....
- 111 مسائل متفرعة عن هذه القاعدة.....
- 114 المسألة الأولى في لزوم الطلاق أو عدم لزومه لمن كرر اللفظ بالطلاق لغير المدخول بها
- 114 المسألة الثانية فيما جاء أن خطيبا قال عند رسول الله ﷺ «ومن يطلع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى» فقال له ﷺ بيس خطيب القوم أنت.....
- 115 المسألة الثالثة : في الاستدلال من يقول بأن الواو للترتيب، بقوله تعالى : «إن الصفا والمروة من شعائر الله»، وقول النبي ﷺ لما سأله عن ذلك : إبدأوا بما بدأ الله به.....
- 116 القاعدة الرابعة عشرة في تقرير قبول الشرط والتعليق على الشرط وأن الحقائق في الشريعة أربعة أقسام : ما يقبل الشرط والتعليق، ما لا يقبلهما، ما يقبل الشرط دون التعليق، ما يقبل التعليق دون الشرط.....
- 116 القاعدة الخامسة عشرة في أن التعليق على أربعة أقسام : تعليق عام على عام، وتعليق مطلق على مطلق، وتعليق مطلق على عام، وتعليق عام على مطلق.....
- 117 القواعد الأصولية، الأمر والنهي، وفيها ثمان وعشرون قاعدة.....
- 120 القاعدة الأولى في تقرير معنى خطاب التكليف، وخطاب الوضع، والفرق بينهما....

- 121 استثناء الشارع في خطاب الوضع قاعدتين يُشترط فيهما العلم والقدرة
- 121 القاعدة الأولى : أسباب العقوبات، وهي الجنایات
- 121 القاعدة الثانية : المستثناة قاعدة أسباب انتقال الأملاك
- 122 ذكر ثلاث مسائل تتعلق بخطاب التكليف وخطاب الوضع :
المسألة الأولى : قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف، وقد ينفرد كل واحد منهما
بنفسه
- 123 المسألة الثانية : إذا أفسد الصبي ما لا على غيره وجب على وليه جبر ذلك من مال الصبي ...
- 124 المسألة الثالثة : الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة تطابقت الفتاوى على أنها واجبة
القاعدة الثانية (من القواعد الأصولية) في تقرير فرض العين وفرض الكفاية ليتحقق
الفرق بينهما بذلك
- 126 مسائل تتعلق بهذه القاعدة :
- 127 المسألة الأولى : يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل لا وقوعه تحقياً
المسألة الثانية : اللاحق بالمجاهدين بعد سقوط الفرض عنه يقع فعله فرضاً بعد ما لم يكن
واجباً عليه
- 128 المسألة الثالثة : مقتضى ما تقرّر من ضابط فرض الكفاية وفرض العين ألا تكون صلاة الجنابة
فرض كفاية، والجواب عن ذلك
- 129 القاعدة الثالثة (من القواعد الأصولية) في تقرير الفرق بين قولنا الامر المطلق، وبين
قولنا : مطلق الامر، ونظائر ذلك
- 129 القاعدة الرابعة : في تقرير الفرق بين خطاب غير المعين والخطاب الغير المعين
مسألة : تتعلق بقول الله تعالى : «اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم» فهذا خطاب
بشيء معين، وقد قلنا إنه لا يجوز
- 132 سؤال الأولى : ما ضابط هذا الظن ؟ والجواب عن ذلك
- 132 السؤال الثاني : كيف صح النهي عن الظن ؟ وهو أمر يهجم على النفس عند حضور أسبابه،
وبيان ذلك
- 133 القاعدة الخامسة في تقرير أن ما ليس بواجب، لا يجزئ عن الواجب
- 133 ذكر سبع مسائل في المذهب يُجزئ قول مِمَّا قِيلَ فيها على خلاف الأصل
- 134 الأولى : اذا توضأ مجدداً، ثم ذكر أنه كان محدثاً، هل يجزئه أم لا ؟
- 134 الثانية : اذا اغتسل لجمعت ناسياً لجنابته كذلك قولان ؟
- 134 الثالثة : اذا نسي لمعة من الغسلة الأولى من وضوئه، وكان غسلها بنية الفرض
- 134 الرابعة : اذا سلم من اثنتين ساهياً، ثم قام يصلي ركعتين بنية النقل
- 134 الخامسة : اذا ظن انه سلم من فرضه فصل بقية صلاته بنية النافلة

- 134 السادسة : اذا سها عن سجدة من الركعة الأولى وقام في خامسة ساهيا
- 134 السابعة : اذا نسي طواف الافاضة وقد طاف طواف الوداع ورجع الى بلده
- 137 تمهيد الفرق بين أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وبين تعين الواجب وذلك بأربع مسائل :
- 138 المسألة الأولى : العبد لا يُؤمُّ في الجمعة
- المسألة الثانية : المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين : إما شهر الاداء وإما شهر
- 139 القضاء
- المسألة الثالثة : المريض القادر على الصوم مع مشقة عظيمة لا يحشى معها على نفسه ولا
- 140 عضو من أعضائه، سَقَطَ عنه الخطاب بخصوص رمضان
- المسألة الرابعة : قال مالك : إذا صلى الصبي في الزوال ثم بلغ في القامة وجب عليه أن يصلي
- 141 مرة اخرى
- القاعدة السادسة : في تقرير أن أشياء جآت في الشريعة يُتَوَهَّمُ أنها ناقضة علينا
- 141 القاعدة الخامسة، وهي أن ما ليس بواجب لا يجزىء عن الواجب
- مسألتان :
- المسألة الأولى : قول جماعة من الحنفية يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت
- 142 المسألة الثانية : زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس بيومين او ثلاثة
- القاعدة السابعة (من القواعد الأصولية) في تقرير الميز بين ما يثاب عليه من
- 143 الواجبات وبين ما لا يثاب عليه منها وإن وقع واجبا
- 143 المامورات قسمان : قسم صورة فعله كماته في تحقيق مصلحته
- 143 وقسم لا يقع واجبا الا مع القصد والنية كالصلاة والصيام والحج
- القاعدة الثامنة في تقرير ضعف ما مضى الناس عليه في تحديد الأداء والقضاء وذكُر
- 146 الحد الذي يصلح لهما
- فائدة : العبادات على ثلاثة اقسام : منها ما يوصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس، ومنها ما
- 148 لا يوصف بهما كالنوافل، ومنها ما يوصف بالأداء، فقط كالجمعة
- القاعدة التاسعة في تقرير صحة القول بالأداء مع الإثم، حيث أشكل ذلك على كثير
- 148 من الناس
- القاعدة العاشرة في تقرير حقيقة الواجب الموسع
- 150 القاعدة الحادية عشرة (من القواعد الأصولية) في تقرير الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه،
- 152 وعنده، ومنه، وعنه، ومثله، واليه، وتقدير الواجب الكلي
- القاعدة الأولى : الواجب الكلي هو الواجب المخير كخصال الكفارة في اليمين
- 152 القاعدة الثانية : الواجب فيه هو الواجب الموسع
- 154 القاعدة الثالثة : الواجب به وهو سبب كالزوال للصلاة وملك النصاب للزكاة
- 157 القاعدة الرابعة : الواجب به ايضا، ونريد به الاداة كالباء للسببية وللاستعانة
- 157

- 158 القاعدة الخامسة : الواجب عليه وهو المكلف في فرض الكفاية
- 158 القاعدة السادسة : في الواجب عنده، كالحول إذا دار بعد ملك النصاب
- القاعدة السابعة : الكلي المشترك الواجب منه، مثل الجنس المحترج منه زكاة الأبل غنما
- 158 في عدد، وإبلا في عدد آخر
- 159 القاعدة الثامنة : الواجب عنه وهو جنس المؤلّى عليه كالعبد والزوجة
- القاعدة التاسعة : الواجب مثله، مثل جزاء الصيد في الحج، وغرامة المثلف المثلي من
- 159 المكيلات والموزونات
- القاعدة العاشرة : الواجب اليه، مثل غروب الشمس في الصوم يجب الصوم اليه، وهلال
- 159 شوال يجب تتابع الصوم اليه
- 160 القاعدة الثانية عشرة (من القواعد الأصولية) في تقرير أن النهي يدل على الفساد أم لا ؟
- 162 ذكر ثلاث مسائل تتصل بهذه القاعدة
- 162 المسألة الأولى في حكم الصلاة في الدار المغصوبة
- 163 المسألة الثانية في غاصب الخف إذا مسح عليه، هل تصح طهارته
- 164 المسألة الثالثة في حكم الصلاة في ثوب مغموب، والوضوء بماء مغموب والحج بمال حرام ...
- القاعدة الثالثة عشرة (من القواعد الأصولية) في تقرير أن النهي ينقسم إلى خاص وعام،
- 165 وتبين حالهما في التنافي أو غيره
- القاعدة الرابعة عشرة في تقرير الإذن العام من قبل صاحب الشرع، والإذن الخاص من
- 168 المالك، وبيان ترتب الضمان عليهما أو عدمه
- تبيين الفرق بينهما وتوضيحه بثلاث مسائل :
- 169 المسألة : الودعية اذا حملها من أقيت عنده ليحفظها فسقطت من يده لا ضمان عليه
- 169 المسألة الثانية : اذا استعار شيئاً فسقط، الحكم كالحكم في المسألة قبلها
- 170 المسألة الثالثة : المضطر الى طعام غيره فأكله في المحمصة، هل يضمن أو لا ؟
- القاعدة الخامسة عشرة في تقرير المندوب الذي يقدم على الواجب والمندوب الذي لا
- 170 يقدم على الواجب
- 177 القاعدة السادسة عشرة في تبيين أن القضاء يجب بالامر الاول أو بأمر جديد ؟
- 178 القاعدة السابعة عشرة في تقرير أن النهي لا يصح مع التخيير، وأنه يخالف الامر في هذا
- القاعدة الثامنة عشرة في تقرير أن التخيير بين اشياء لا يقتضي التسوية بينها ولا بد، بل قد
- 179 يكون ذلك وقد لا يكون
- القاعدة التاسعة عشرة في تقرير أنه لا يجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما يُخشى من
- عاقبه، ويجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما تخشى عاقبته
- 182 القاعدة العشرون : في تقرير أن الاباحة قد تكون مطلقة، وقد تكون مُرتبة على سبب ...
- 183 القاعدة الحادية والعشرون في تقرير الفرق بين الواجبات بطريق النذر، وبين الواجبات

- 185 بإيجاب الله تعالى، وذلك من حيث المصلحة
- القاعدة الثانية والعشرون في تقرير الانتقال من الجرمة الى الإباحة يشترط فيه أعلى
- 188 الرتب من الاسباب، بخلاف الانتقال من الجرمة الى الإباحة يشترط فيه أيسر الأسباب
- القاعدة الثالثة والعشرون في الفرق بين قاعدة ما تصح فيه النيابة وبين ما لا تصح، وفي
- 193 الفرق بين قاعدة ما يُجزى فيه فعل غير المكلف عنه، وبين قاعدة ما لا يُجزى فيه فعل الغير عنه .
- 194 الأفعال المأمور بها ثلاثة أقسام:
- 194 (1) قسم اتفق الناس على صحة فعل غير المأمور به عن المأمور
- 194 (2) قسم اتفق على عدم أجزاء ذلك، وذلك ما تتوقف مصلحته على فعل المأمور به
- 195 وقسم مختلف فيه، وتتفرع عنه مسائل:
- 195 أ — المسألة الأولى: الزكاة إن أخرجها أحد عن أحد بغير علم صاحبها
- 196 المسألة الثانية: الحج عن الغير، منعه مالك رضي الله عنه، وجوزه الشافعي رضي الله عنه
- 196 المسألة الثالثة: الصوم عن الميت إذا فرط فيه، جوزه احمد والشافعي رحمهما الله ولم يجوزه
- 196 مالك رحمه الله
- 197 المسألة الرابعة: مسألة العتق عن الغير، فيه ثلاثة أقوال
- القُرْبَات ثلاثة اقسام :
- 199 (1) قسم حجر الله على عباده في ثوابه، ولم يجعل لهم نقله لغيرهم كالإيمان والتوحيد
- 200 (2) وقسم اتفق الناس على أن الله تعالى أذن في نقل ثوابه للميت، وذلك القُرْبَات المالية
- 200 كالصدقة والعتق
- 200 (3) وقسم اختلف فيه، وهو الصيام والحج وقرآء القرآن
- القاعدة الرابعة والعشرون (من القواعد الاصولية) في تقرير الفرق بين قاعدة ثبوت
- 206 الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك
- 208 تنبيه جليل، في أن نفي المشترك والنهي عنه إنما يُعمُّ اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة
- القاعدة الخامسة والعشرون في تقرير الفرق بين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به
- 211 فقط، وبين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به، وكل جزء من اجزائه سبب للتكليف والوجوب
- مسائل اربع توضح هذا الفرق :
- المسألة الأولى : اوقات الصلوات كالقائمة مثلاً بالنسبة إلى الظهر هي ظرف للتكليف، وهي
- 211 ايضاً أسباب للتكليف
- المسألة الثانية أيام الاضاحي الثلاثة أو الاربعة — على الخلاف في ذلك ظرف للتكليف،
- 212 وهي أيضاً أسباب للتكليف
- المسألة الثالثة : شهر رمضان المعظم، أيامه ظروف للتكليف بالصوم، وأيامه ايضاً أسباب
- 212 للتكليف
- المسألة الرابعة : قضاء رمضان يجب وجوباً موسعاً الى شعبان من نفس السنة، وشهور

- 213 القضاء هي ظرف للتكليف به فقط دون أن يكون شيء من أجزائها سبباً للتكليف
المسألة الخامسة : جميع العُمُر ظرف لوقوع النذور والكفارات، وليس شيء من ذلك سبباً،
213 بل السبب اليمين أو الالتزام
المسألة السادسة شهور العدة ظرف للتكليف بالعدة لوجودها فيه، وليس شيء من أجزائها
213 سبباً للتكليف بالعدة
فهذه المسائل الثلاث : 4، 5، 6، في ظروف للتكليف فقط .
المسألة السابعة، وهي مركبة من القسمين : زكاة الفطر، قيل: تجب بغروب شمس آخر أيام
213 رمضان، وقيل بطلوع الفجر يوم الفطر
القاعدة السادسة والعشرون (من القواعد الأصولية) في تقرير الفرق بين كون ظرف
الزمان للتكليف دون إيقاع المكلف به، وبين أن يكون ظرفاً للتكليف لإيقاع المكلف به معاً
214 وبيان ذلك بذكر ثلاث مسائل :
215 المسألة الأولى في كون الكفار خوطبوا بفروع الشريعة ام لا، ثلاثة اقوال
215 المسألة الثانية المحدث مأمور بإيقاع الصلاة ومخاطب بها في زمن الحدث إجماعاً
216 المسألة الثالثة الدهري مكلف بتصديق الرسول ﷺ، مع انه جاحد للصانع
القاعدة السابعة والعشرون في تقرير الفرق بين ما يُطلبُ جمعه وافتراقه، وبين قاعدة
217 ما يُطلبُ جمعه دون افتراقه
المطلوب في الشريعة ثلاثة أقسام :
- 217 القسم الأول : ما يُطلبُ وجده ومع غيره، كالإيمان بالله تعالى ورسوله
217 القسم الثاني : ما يُطلبُ مفرداً دون جمعه مع غيره كالقراءة باعتبار السجود والركوع
217 القسم الثالث : ما يُطلبُ جمعه دون افتراقه كالركوع مع السجود في الصلاة
219 قاعدتان متفرعتان عن هذا الفرق :
219 القاعدة الأولى : النذر لا يُؤثر إلا في مندوب
القاعدة الثانية : من نذر أن يصلي صائماً لم يلزمه ذلك، لأن الجمع بين الصلاة
219 والصوم غير مطلوب
القاعدة الثامنة والعشرون (وهي الاحية من القواعد الاصولية) في تقرير أن الفعل
إذا دار بين الوجوب والنذب فُعل، وإذا دار بين النذب والمحرّم تُرك، تقدماً للراجح على
220 المرجوح
220 المتعلق منها بالعموم والخصوص وما يناسبها تسع قواعد :
220 القاعدة الأولى في تقرير أن المفرد المعرف بالالف واللام يفهم منها العموم
القاعدة الثانية : في تقرير أن الأعم، منه ما يستلزم الأخص عينا، ومنه ما لا يستلزم
225 الأخص عينا، ولكن مطلق الأخص
226 الأعم قسمان : قسم تحته أمور متباينة، وقسم تحته أمور غير متباينة

- القاعدة الثالثة في تقرير الفرق بين قول العلماء : حكاية الحال إذا تطرَّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قولهم : حكاية الحال اذا تُرك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال 226
- بناء هذا الفرق على قواعد 227
- القاعدة الأولى أن الاحتمال المرجوح لا يقدم في حكاية اللفظ، والا سقطت الأدلة بأجمعها 227
- القاعدة الثانية أن كلام الشارع إذا كان محتملاً احتمالين على السواء صار مجملاً ... 227
- القاعدة الثالثة أن لفظ الشارع إذا دخل على جنس فتردد من سائر أنواعه او على نوع فتردد بين اشخاصه لا يُصيرُهُ مُجملاً 227
- القاعدة الرابعة (من القواعد المتعلقة بالعموم) في تقرير الفرق بين الاستثناء من النفي في الشرط، ومنه في غير الشرط 232
- القاعدة الخامسة في تقرير الفرق بين ما يدخله المجاز في الأيمان، وبين ما لا يدخله المجاز والتخصيص 237
- القاعدة السادسة في تقرير الفرق بين استثناء الكل من الكل، وبين استثناء الوحدات من الطلاق، وتقرير الفرق بين الاستثناء من الذوات والاستثناء من الصفات 239
- القاعدة السابعة في تقرير الفرق بين العُرف القولي يُقضى به على كل الالفاظ ويخصّصها وبين العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصصها 241
- ذكر أربعة مسائل توضح الفرق بينهما 242
- القاعدة الثامنة في تقرير الفرق بين ألتنية المخصّصة وبين النية المؤكدة 246
- القاعدة التاسعة (من القواعد المتعلقة بالعموم) في تقرير الفرق بين حمل المطلق على المقيد في الكلي وبين حمل المطلق على المقيد في الكلية 250
- ذكر أربع مسائل تتصل بهذا الفرق 251
- المسألة الأولى في قول من قال : إن الشافعية تركوا أصلهم في حمل المطلق على المقيد لا لموجب، والجواب عن ذلك 252
- المسألة الثانية فيما جاء عن النبي ﷺ من النهي عن بيع ما لم يضمن 252
- المسألة الثالثة قال مالك رحمه الله : من ارتدَّ حَبِطَ عمله، وقال الشافعي : بشرط الوفاة على الكفر 253
- المسألة الرابعة في قوله ﷺ : «وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا 253
- المفهوم، وفي ثلاث قواعد : 256
- القاعدة الأولى في الفرق بين إثبات النقيض في المفهوم وبين إثبات الضدِّ فيه 256
- أقسام مفهوم المخالفة : 257
- مفهوم العلة — مفهوم الصفة — مفهوم الشرط — مفهوم المانع —

ومفهوم الزمان — ومفهوم المكان — مفهوم الغاية — مفهوم الحصر،
ومفهوم الاستثناء — مفهوم اللقب.

- 258 القاعدة الثانية في تقرير الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من أقسام مفهوم المخالفة
القاعدة الثالثة في الفرق بين المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج
258 مخرج الغالب
- 260 ذكر ثلاث مسائل توضح قاعدتي الوصف الغالب وغيره، والفرق بينهما
- المسألة الأولى : استدلال الشافعية بقول النبي ﷺ في الغنم السائمة الزكاة على أنه لا زكاة في
260 المعلوفة، ولا دليل لهم في ذلك
- المسألة الثانية في قوله ﷺ : «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»
260 ومفهومه أنه يصح إذا اذن لها وليها وهو مفهوم ملغى
- 261 المسألة الثالثة : قوله تعالى : «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق»
- الخبر وفيه قاعدتان :
- 262 القاعدة الأولى في الفرق بين الرواية والشهادة
- الخبر ثلاثة أقسام : رواية مَحْضَةٌ كالأحاديث النبوية، وشهادة مَحْضَةٌ كإخبار الشهود عن
الحقوق على المعين عند الحكام، ومركب من الشهادة والرواية، وله صور
- 265 احداها الإخبار عن رؤية الهلال، وثانها القائف المثبت للانساب،
- 267 وثالثها المترجم للفتاوى والخطوط، والمقوم للسلع في أرض الجنابيات والسرقات والغصب وغيرها
والقاسم، والإخبار عن قَدَم العيب أو حدوثه في السلع
- 269 وتقليد الصبي والأنتى والكافر الواحد في الهدية والاستئذان وفي قبول المرأة الواحدة في إهداء
الزوجة لزوجها ليلة العرس
- 270 مسألتان : الأولى فيما ذكره القرافي نقلا عن بعض شيوخه ان العبد اذا روى حديثا يتضمن
عقده تُقْبَل روايته
- 273 الثانية في قول المالكية وغيرهم من العلماء : إنه اذا تعارضت البيتان في الشهادة ففي
الترجيح ثلاثة أقوال :
- 273 فوائد :
- الأولى : الشهادة خير، وكذلك الرواية، والدعوى، والإقرار، والمقدمة، والنتيجة، والتصديق،
والإنشاء، ولكل واحد منها خصوصية يتميز بها
- 274 الثانية : يقال : شهد بمعنى حضر، وبمعنى أخبر، وبمعنى علم
- 274 الثالثة : روى : معناه حمل، فرأوي الحديث يحمله عن شيخه
- 274 القاعدة الثانية (من قاعدتي الخبر) في تقرير الفرق بين الخبر والانشاء، بعد تبين كل
منهما بخصوصيته
- 275 الفرق بين الخبر والانشاء من أربعة أوجه
- 277

- الوجه الأول أن الانشاء سبب لدلوله، والخبر ليس كذلك 277
- الوجه الثاني أن الانشآت تتبعضها مدلولاتها، والاحبار تتبع مدلولاتها 277
- الوجه الثالث ان الانشاء لا يقبل التصديق والكذب، بخلاف الخبر 278
- الوجه الرابع أن الانشاء لا يقع إلا منقولاً عن أصل الوضع في صيغ العقود، والطلاق والعناق ونحوهما 278
- فصل : الانشاء ينقسم الى قسمين : متفق عليه، ومختلف فيه، والمتفق عليه أربعة اقسام 280
- مسائل تتصل بموضوع الإنشاء والخبر 284
- المسألة الأولى : مما يتوهم أنه إنشاء وليس كذلك، بل هو خبر، الظاهر 284
- المسألة الثانية : القائل لمرأته : أنت طالق، ولا نية له، المتبادر الى الأفهام أنه يلزم الطلاق بالوضع اللغوي، بخلاف الكنايات 287
- المسألة الثالثة : وقع لِمَالِكٍ في التهذيب وغيره، أن قول القائل : (حَبْلِكِ عَلَى غَارِ بَك) يلزمه الطلاق الثلاث، ولا تُقْبَلُ نيته أنه أراد أقل منها 288
- المسألة الرابعة في أن الانشاء كما يكون بالكلام اللساني، كذلك يكون بالكلام النفساني 295
- المسألة الخامسة في أن العلماء اختلفوا في الطلاق بمجرد الكلام النفساني 297
- المسألة السادسة في الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء 298
- تذييل الخبر بمسائل :
- المسألة الأولى في قول القائل : كل ما قلته في هذا البيت كذب، ولم يقل شيئاً في ذلك الوقت قبل هذا القول، وما يلزم في ذلك 300
- المسألة الثانية، هل يجوز الخلف في الوعيد أو الوعد، وهما خبران ؟ 301
- المسألة الثالثة في افتراض رجل صادق على الاطلاق، وآخر كاذب على الاطلاق، والاشكال الذي يتج عن الجمع بينهما في قضية خبرية 302
- المسألة الرابعة في الجواب عن كون مقدمة صحيحة أنتجت نتيجة فاسدة 303
- المسألة الخامسة في الجواب عن كون المقدمتين صحيحتين أنتجت نتيجة فاسدة 303
- المسألة السادسة في الجواب عن مقدمات صحيحة أعطت نتيجة فاسدة 303
- المسألة السابعة في الجواب عن قضية مماثلة 303
- المسألة الثامنة في الجواب عن وجوه عن قضية مماثلة، المقدمة صادقة، والنتيجة كاذبة 305
- قواعد العلل، ست عشرة قاعدة 307
- القاعدة الأولى في تقرير الفرق بين قاعدة السبب الشرعي سالماً عن المعارض من غير تخيير، يترتب عليه مُسَبِّهُ، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض مع التخيير فلا يترتب عليه مُسَبِّهُ 307
- القاعدة الثانية في تقسيم الأسباب وتقرير الفرق بين بعض الأسباب وبعض 309
- القاعدة الثالثة في تقرير الفرق بين الأسباب العقلية والاسباب الشرعية 311

- 313 القاعدة الرابعة في تقرير ما يتقدم عليه مسببه من الأسباب الشرعية ومآلاً القاعدة الخامسة في تقرير ما يُشترط فيه اجتماع الشروط والاسباب، وانتفاء الموانع، وما لا يشترط فيه ذلك
- 314 القاعدة السادسة في تقرير الفرق بين عدم علة الإذن أو التحريم وبين عدم علة غيرهما من العلل
- 315 ذكر ثلاث مسائل تتصل بهذه القاعدة وتوضح بها :
- 315 المسألة الأولى النظر في الطهارة والنجاسة، فالنجاسة ترجع إلى تحريم، والطهارة ترجع إلى إباحة
- 316 المسألة الثانية تحريم الخمر معلل بالإسكار، فمتى زال الإسكار — زال التحريم وثبت الإذن، وعلة إباحة شرب العصير مسألته للعقل
- 316 المسألة الثالثة في إطلاق الحدث على الاسباب الموجبة للوضوء، وعلى المنع المترتب على هذا السبب
- 317 القاعدة السابعة في تقرير تداخل الاسباب وتساقطها، والفرق بينهما
- 321 القاعدة الثامنة في تقرير المقاصد ما هي ؟ والوسائل ما هي ؟ والفرق بينهما
- 322 تعبير الفقهاء عن الوسائل بالذرائع، والذرائع تنقسم إلى ثلاثة أقسام :
- 322 قسم وقع الاتفاق على منع العمل بها، وقسم اتفق على انها غير معتبرة، وقسم مختلف فيه هل يفسد أم لا، كبيع الآجال
- 322 القاعدة التاسعة في تقرير الفرق بين تقدم الحكم على سببه دون شرطه، أو شرطه دون سببه، وبين تقدمه على الشرط والسبب جميعاً
- 324 القاعدة العاشرة في تقرير الفرق بين اللزوم الجزئي واللزوم الكلي
- 327 القاعدة الحادية عشرة في الفرق بين الشك في السبب وبين الشك في السبب
- 328 توضيح هذا الفرق بذكر ثلاث مسائل :
- 329 المسألة الأولى قال بعض العلماء : إذا نسي صلاة من خمس فانه يصلي خمسا وتصح نيته مع الترداد
- 329 المسألة الثانية : من شك في صلاحه فلم يدرك صلى، أثلثاً أم أربعاً ؟ يجعلها ثلاثاً ويصلي ركعة، ويسجدُ سجدةً بعد السلام
- 330 المسألة الثالثة : رجل صلى أربع صلوات بوضوء واحد ثم أحدث، فتوضأ وصلى العشاء، ثم تيقن أنه ترك مسح رأسه من احد الوضوءين، لايدري أيهما هو، وسؤاله للعلماء عن ذلك، وجوابهم له
- 331 القاعدة الثانية عشرة (من قواعد العلل) في تقرير الفرق بين المعاني الفعلية والمعاني الحكمية
- 332 خمسُ مسائل تتصل بهذه القاعدة :
- 332 المسألة الأولى : من ذهب عقله عند الموت ولم ينطق بالشهادة حينئذ ولا يعقل مقتضى ذلك،

- 332 هو مومن حكما إن كان سبق اليه الإيمان الفعلي
- المسألة الثانية من سها عن السجدة في الأولى، والركوع في الثانية فلا يضاف سجود الثانية
- 333 لركوع الأولى إلا أن يقصد ذلك
- المسألة الثالثة : من نسي سجدة من الأولى ثم ذكر في آخر صلاته فإنه يقوم الى ركعة
- 333 خامسة يجعلها عوض الأولى
- 333 المسألة الرابعة : من بقيت رجلاه من وضوئه لم يُجْزِهِ حتى ينويه
- 334 المسألة الخامسة رفض النية في أثناء العبادة، هل يؤثر أم لا ؟ قولان
- 334 القاعدة الثالثة عشرة في تقرير الفرق بين رفع الواقعات وتقدير ارتفاعها
- 335 توضيح هذا الفرق والقاعدة بذكر ثلاث مسائل :
- المسألة الأولى : العيب إذا وُجِدَ بالسلعة وأوجب الرد به هل هو رفع للعقد من أصله او من
- 335 حينه ؟ قولان :
- 336 المسألة الثانية : رفض النية في العبادة، فيه قولان
- المسألة الثالثة : إذا قال الرجل لامرأته، إن قدم زيد آخر الشهر فأنت طالق من أوله، فهي
- 337 مباحة الوطء إلى حين قدوم زيد
- القاعدة الرابعة عشرة في تقرير الفرق بين المشقة المسقطه للعبادة وبين التي لا
- 338 تسقطها
- 340 تقسيم المعاصي الى الكبائر والصغائر، من حيث هذا الضابط
- القاعدة الخامسة عشرة في تقرير الكلي والجزئي، والكل والجزء، والحمل على الاجزاء او
- 341 على الجزئيات من حيث اعتبار الكل والكلي
- القاعدة السادسة عشرة في تقرير الدليل والحجة والفرق بينهما، ثم الفرق بين أدلة
- 346 مشروعية الأحكام وأدلة وقوع الاحكام
- 349 الاجتهاد وفيه خمس قواعد :
- 349 القاعدة الأولى في تقرير من يجوز له ان يفتي ومن لا يجوز له ذلك
- القاعدة الثانية في تقرير السبب الذي من أجله ارتفع الخلاف في مسائل الاجتهاد
- 351 بعد حكم الحاكم، وصار كل مجتهد إلى ما حكم به الحاكم
- القاعدة الثالثة في تقرير أنه لم يجز تقليد أحد المجتهدين للآخر، في مسألة الكعبة،
- 353 وجاز ذلك في كثير من المسائل الفروعية
- تبين هذا الفرق بذكر اربع مسائل :
- 354 المسألة الأولى في كون المجتهدين في الكعبة لم يَجْزُ التقليد بينهم
- 354 المسألة الثانية في اختلاف الناس في الاواني التي اختلط طاهرها بنجسها
- 354 المسألة الثالثة في كون اللباس يُلبَسُ
- المسألة الرابعة اختلاف شافعيين اذا اختلفا في الاواني التي وقع فيها ورث عصفور لم يجز

- 355 أن يأتى أحدهما بالآخر
- 355 القاعدة الرابعة في تقرير الفرق بين الفتوى والحكم
- 357 القاعدة الخامسة في تقرير أن النبي ﷺ كان يتصرف بالإمامة وبالفتوى وبالقضاء ..
- 358 ذكر أربع مسائل لتحقيق هذا الفرع لهذه القاعدة :
- المسألة الأولى في تقرير أمثلة لذلك، من تصرفه ﷺ ببعث الجيوش وقاتل الكفار والخوارج،
وتولية الولاة والقضاة
- 358 المسألة الثانية في قوله ﷺ : من أحس أرضاً ميتة فهي له
- 359 المسألة الثالثة في قوله ﷺ لزوجة أبي سفيان : «خذى لك لولدك ما يكفيك بالمعروف» ..
- 359 المسألة الرابعة في قوله ﷺ «من قتل قتيلاً فله سلبه»
- 361 القواعد الفقهية
- 361 الطهارة وفيها ست قواعد
- 361 القاعدة الأولى في تقرير الفرق بين الماء المطلق والماء المستعمل
- القاعدة الثانية في تقرير ما يُمكن ان ينوى قرية مما لا يكون كذلك، ثم ما يحتاج إليها
ولابد منها فيه مما ليس كذلك
- 363 ذكر ثلاث مسائل في هذا الموضوع
- 365 المسألة الأولى في كون الانسان لا ينوى فعل غيره، وإنما ينوى فعل نفسه
- 366 المسألة الثانية في كون النية لا تحتاج الى نية
- 366 المسألة الثالثة في أن الذي ينوى فرض صلاة الظهر دون سنتها لا يثاب على السنن، وهذا لم
يقله أحد
- 367 مسألة اخرى في تبين الفرق بين ما تتوزع فيه النية فتصح وبين ما لا تصح اذ ذاك
- 368 القاعدة الثالثة في تقرير الفرق بين ما يُسَمَل فيه مما لا
- 369 القاعدة الرابعة في تقرير الفرق بين الازالة والإحالة بحسب النجاسات
- قاعدة تُعرف بجمع الفرق، وهو أن المعنى الواحد يوجب الضدين، وهو قليل في الشريعة،
وأمثلتها
- 370 القاعدة الخامسة في أن إزالة النجاسة ليست من باب الرخصة في الشريعة
- 371 القاعدة السادسة في الفرق بين ازالة الوضوء للنجاسة بالنسبة للنوم خاصة وبين ازالة
الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة الى الخف
- 373 ذكر مسائل متتمة للباب
- 376 المسألة الأولى : قال مالك بغسل قليل النجاسة وكثيرها، وهو لا يقول بغسل قليل الدم، فلم
كان هذا، والجميع نجاسة ؟
- 377 المسألة الثانية في قول مالك : يمسح على الخفين اذا لبسهما بعد كمال الطهارة بالماء، وأما
بالتيمم فلا، والجميع طهارة مُستَبَاح بها الصلاة، فما الفرق ؟
- 378

- المسألة الثالثة في قول مالك : لا يمسح على الخفين إلا بعد لبسهما، بعد كمال الطهارة، ويمسح على الجبائر والعصائب وإن لبسهما على غير وضوء، والجميع حائل، فما الفرق ؟ 378
- المسألة الرابعة، قال ابن القاسم : يجبر المسلم امرأته النصرانية على الغسل من الحيض ولا يجبرها على الغسل من الجنابة، فما الفرق بين الحالتين ؟ 378
- المسألة الخامسة : إذا أراد الحُنْبُ النوم توضأً، ولا يلزم ذلك الحائض، فما الفرق 378
- المسألة السادسة في أن المسح لا يتكرر في الوضوء، ويتكرر الغسل، والكل طهارة فما الفرق ؟ 379
- المسألة السابعة في قول مالك رحمه الله بعدم جواز المسح على خمار وعمامة، وبجوازه على الخفين، فما الفرق ؟ 379
- المسألة الثامنة في قول مالك : إذا مسح المتوضى رأسه ثم حلقه لم يُعَدَّ مسحه، وإذا خلع خفيه بعد أن مسح عليهما غسل رجله، فما الفرق 379
- المسألة التاسعة في قول سحنون في المرأة الجنب تحيض ثم تطهر فتغتسل : إن نوت الحيض دون الجنابة جزأها، وإن نوت الجنابة لم تجزها، فما الفرق ؟ 379
- قواعد الصلاة، وهي خمس قواعد : 379
- القاعدة الأولى في تقرير الفرق بين استقبال الجهة في الصلاة وبين استقبال سمت . 381
- القاعدة الثانية في أن بعض البقاع معتبرٌ في أداء الجمعات وقصر الصلوات، ولم يكن ذلك الاعتبار بحسب الأزمان 383
- القاعدة الثالثة في كون البقاع المعظمة حُصِّتْ بالصلاة، والأزمنة المعظمة بالصيام .. 386
- القاعدة الرابعة : لِمَ كانت أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والالات وكل ما يدل عليها، والأهله في الرضانات لا يجوز إثباتها بالحساب على المشهور ؟ 388
- القاعدة الخامسة في تقرير الفرق بين أسباب الصلاة وشروطها يجب الفحص عنها، وأسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها 393
- ذكر مسائل تليق بهذا الباب بيان الفروق المتعلقة بها،
- المسألة الأولى : في قول مالك رحمه الله : لا يتنقل أحد مضطجعا ويتنقل قاعدا 394
- المسألة الثانية في قول ابن القاسم رحمه الله : يحكى الأذان في النافلة دون الفريضة، وكلاهما صلاة 394
- المسألة الثالثة في قول مالك رحمه الله : إذا اجتهد فصلى إلى غيرها فلا إعادة عليه إلا في الوقت 395
- المسألة الرابعة في قول ابن عبد الحكم رحمه الله : لا يتنقل في السفينة إلى غير القبلة، ويتنقل على الدابة إلى غير القبلة 395
- المسألة الخامسة في قول مالك : إذا تكلم عمداً بطلت صلاته، وإن تكلم سهواً لم تبطل، وإذا أحدث بطلت على كل حال 395

- المسألة السادسة قال مالك : تصلّى النافلة بتيمم الفرض، ولا تصلى فريضة بتيمم نافلة، وقد كان
395 الحج يجزىء فيه فعل النذب عن الفرض
المسألة السابعة : قال مالك : لا يلزم الإمام أن ينوي الإمامة الا في الجمعة والخوف، والكل صلاة
395 هو بها إمام
المسألة الثامنة : تصلى النافلة بتيمم الفريضة، ولا تصلّى فريضة بتيمم نافلة والكل صلاة
395
المسألة التاسعة في قول مالك : تعاد الصلاة في الجماعة الا المغرب، والجميع صلاة
396
المسألة العاشرة في قول مالك : يرد المصلي السلام إشارة ولا يُرد المؤذن اشارة، وكلاهما ممنوع من
396 الرد مطلقا
المسألة الحادية عشرة في قول مالك : يؤذّن على غير وضوء، ولا يقيم إلا على وضوء، والجميع أذان
396
المسألة الثانية عشرة : قال مالك : تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة، وكلاهما عبادة على
396 البدن
المسألة الثالثة عشرة قال مالك : اذا انقضى دم حيضها صح صومها ولا يتوجب عليها الخطاب
396 بالصلاة الا بعد اغتسالها وكلاهما عبادة على البدن
المسألة الرابعة عشرة قال مالك : يجوز أن تقرأ الحائض ما شأت ولا يجوز ذلك للجنب
397 الصوم، وفي قاعدتان :

القاعدة الأولى : في تقرير الخصوصية العظيمة للصوم، المذكورة في الحديث القدسي :

- « كل حسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف، إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به » وبيان وجوه ذلك
399 الكلام على قوله ص : من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر، والاسئلة الواردة
في هذا الحديث، والجواب عنها
401 القاعدة الثانية في الصوم : في تقرير الفرق بين الصوم المتتابع في الظهر، وبينه في غير
الظهر
404
الزكاة، وفيها ثلاث قواعد :
409
القاعدة الأولى : لِم كانت العروض تُحمَل على القنية حتى يُفصد بها التجارة، وما كان
409 من العروض للتجارة يُحمَل على التجارة حتى يُنوى بها القنية
القاعدة الثانية : لِم كانت الزكاة تسقط عن العمال في القراض إذا لم تجب على رب المال
على خلاف، وكان الشركاء إذا سقطت عن بعضهم لا يكون ذلك سببا لسقوطها عن البعض
الآخر
410
القاعدة الثالثة لم ضمت الاباح إلى أصولها في الزكاة دون الفوائد
412
ذكر مسائل تتعلق بهذه القاعدة :

المسألة الأولى : الدين مسقط لزكاة العين، وغير مسقط لزكاة الحرث والماشية، فلم كان ذلك،

- والكل زكاة ؟
414
المسألة الثانية : الدين غير مسقط لزكاة المعدن وهو عين، فلم كان ذلك ؟
415

- المسألة الثالثة : يجوز إعطاء القاتل — خطأ — من الصدقة اذا كان عديماً، ولا يجوز أن يُعطى في قتل العمد اذا قُبِلَتْ منه الدية وكان عديماً، والجميع دية وجبَّ عن القتل 415
- الحج، وفيه أربع قواعد :
- القاعدة الأولى في تقرير القاعدة التي يتبينُ بها ما يتقدم على الحج من الواجبات مما لا يتقدم 417
- القاعدة الثانية في تقرير الفرق بين الجواهر والزواجر 418
- فروع في الزواجر : 420
- الفرع الأول في أقوال العلماء في الحنفي إذا شرب يسير النبيذ 420
- الفرع الثاني في حكم الحشيشة وما يترتب عنها من حد أو تعزيز على الخلاف في ذلك 421
- فرع مرتب عن الثاني : حكم صلاة من صلى بها وهي في جيبه 421
- الفرع الثالث فيما قاله إمام الحرمين من أن القاعدة في التاديبات أنها على قدر الجنائيات 421
- القاعدة الثالثة في الفرق بين ما تتداخل فيه جواهر الحج ومالا تتداخل 422
- القاعدة الرابعة في الفرق بين الميقات الزماني والمكاني 423
- ذكر مسائل تتعلق بالاحرام : 425
- المسألة الأولى : لم كان رمي جمره العقبة تحللاً عن شيء دون شيء، وكان طواف الافاضة تحللاً أكبر 425
- المسألة الثانية : لم كان اذا اختلطت هدايا رفقة فنحر كل واحد هدي صاحبه أجزاً ذلك عن صاحبه، ولا يجزىء وقوع مثل ذلك في الأضاحي، والكل فدية ؟ 425
- المسألة الثالثة : لم كان الأفضل في الهدايا الابل، وفي الضحايا الغنم، والكل ذَبْحُ قَرِيَّةٍ ؟ 426
- المسألة الرابعة : لم لم يوكل من هدي التطوع اذا عطب قبل محله ويوكل الهدي الواجب، والكل هدي ؟ 426
- الجهاد، وفيه أربع قواعد : 427
- القاعدة الأولى : لم صحَّ أخذ الجزية من الكفار على أن يتأدوا في كفرهم، ولم يصح أخذ شيء من الفاسقين على أن يقرؤا على الزنى ويتأدوا عليه، ومفسدة الكفر أشد من مفسدة الزنى ؟ 427
- القاعدة الثانية في الفرق بين ما يوجب نقض العهد ومالا يوجبه 428
- الجمهور من الائمة على أن شروط العهد مع اهل الذمة ثلاثة أقسام : 430
- قسم اتفق على انه موجب لمنافاة عقد الذمة، كالخروج على السلطان وتبذُّد العهد، وقسم اتفق على انه لا ينافيه كركوب الخيل ونحو ذلك.
- وقسم ثالث اختلف فيه، هل يُلحَقُ بالقسم الأول فينقض أو بالثاني فلا ينقضُ.
- القاعدة الثالثة في الفرق بين البر والتودد حتى أمرنا ببرهم ونهينا عن التودد لهم .. 430
- القاعدة الرابعة في تقرير الفرق بين عقد الجزية وغيره من العقود التي يحصل بها

- 432 التامين والأمن
 الذكاة : قاعدة واحدة في جواز أكل الحيات لمن احتاج الى ذلك، إذا ذكيت في موضع
 435 ذكاتها
 الاطعمة : قاعدة واحدة في الفرق بين سباع الوحش وسباع الطير، في القول بتحريم الأولى،
 439 وكراهية الثانية
 441 الأيمان، وفيها ثمان قواعد :
 القاعدة الأولى كالتوظفة للإيمان في الفرق بين ما يجب توحيد الله به من التعظيم،
 441 وبين ما لا يجب توحيد به
 441 توحيد الله على ثلاثة أقسام
 441 القسم الأول ما يجب توحيد الله به
 442 القسم الثاني المتفق على عدم التوحيد به
 443 القسم الثالث المختلف فيه
 446 تنقسم الالفاظ المقسم بها إلى ثلاثة أقسام
 قسم علم أن مدلوله قديم كلفظ الله ونحوه، وقسم علم أن مدلوله حادث كلفظ الكعبة
 ونحوها، وقسم مشكل، وهو سبعة الفاظ : أمانة الله — لعمر الله — عهد الله، على ذمة
 446 الله، كفالة الله، عليّ ميثاق الله، أئمن الله
 449 ثلاث تنبيهات تتعلق بكلمة : كفالة الله
 القاعدة الثانية في تقرير وبيان الفرق بين الصفات العلية التي ترتب عليها الكفارة
 عند الحنث من التي لا يترتب عليها ذلك الحنث، وبيان أن صفات الله تعالى خمسة أقسام ..
 452 القسم الأول : الصفات المعنوية
 454 القسم الثاني : الصفة الذاتية
 456 القسم الثالث : الصفات السلبية
 456 القسم الرابع : الصفات الفعلية
 456 ذكر مسائل هنا :
 457 المسألة الأولى : معاذ الله ليست يمينا إلا أن يريد اليمين
 المسألة الثانية في ألفاظ اختلف في مدلولها، هل هو قديم فيجوز الحلف به، وتلزم به الكفارة،
 او هو محدث فلا يجوز الحلف به ولا تلزم به كفارة
 458
 459 المسألة الثالثة : الخالف برضى الله تعالى ورحمته، وغضبه، عليه كفارة واحدة
 460 المسألة الرابعة : في جواب السائل عن مثل هذه الصفات بأنها ازلية أو حادثة
 المسألة الخامسة : في مقتضى ما قاله مالك رحمه الله في قول القائل : عليّ ميثاق الله وكفالاته
 من لزوم الكفارة إما من حيث العرف الناقل لها او من حيث النية يجري في قول القائل :

- علي رزق الله ... الخ 461
- القسم الخامس من صفات الله تعالى : الصفات الجامعة لجميع ما تقدم من الأقسام الاربعة 462
- ذكر ثلاث مسائل في هذا الموضوع 463
- المسألة الأولى : في قول القائل : سبحان من تواضع كل شيء لعظمته 463
- المسألة الثانية : أن هذه الصفات الجامعة، تارة تكون بلفظ التذكير نحو جلال الله، وتارة تكون بالتانيث نحو عزة الله وعظمته 466
- المسألة الثالثة : في أن الخالف بقوة الله وعظمة الله وجلال الله، عليه كفارة واحدة 466
- القاعدة الثالثة (من الايمان) في تقرير ما يوجب الكفارة من اسماء الله تعالى عند الحلف بها وما لا يوجبها 467
- أسماء الله تعالى تنقسم خمسة أقسام : 467
- القسم الأول ما وضع اسما للذات الالهية فقط، وهو الله تعالى 467
- القسم الثاني ما وضع للذات مع مفهوم زائد وجودي قائم بذاته سبحانه نحو عليم وقدير 467
- القسم الثالث ما وضع للذات مع مفهوم زائد وجودي خارج عن الذات كخالق ورازق 467
- القسم الرابع : ما وضع للذات مع مفهوم زائد عدمي، نحو قُدوس 467
- القسم الخامس : ما وضع للذات مع نسبة وإضافة كالباقي 468
- تنقسم اسماء الله تعالى بحسب ما يجوز إطلاقه الى أربعة أقسام : 468
- القسم الأول ما ورد السمع به ولا يوهم نقصا، نحو العلم، فيجوز اطلاقه إجماعا 468
- القسم الثاني ما لم يرد به السمع، وهو يوهم نقصا، نحو علامة، ومُتواضع (اي فلا يجوز استعماله) 468
- القسم الثالث : ما ورد السمع به، وهو يوهم نقصا، فيقصر على محله، نحو ماكر وخادع ... 468
- القسم الرابع : ما لم يردّ السمع به وهو غير موهم، فلا يجوز اطلاقه عند الجمهور، ويجوز اطلاقه عند القاضي ابي بكر الباقلاني، وبيان وجه قول كل واحد 469
- ذكر ثلاث مسائل هنا : 469
- المسألة الأولى : فمن حلف باسم من اسماء الله تعالى الذي يجوز اطلاقها عليه، قال الاصحاب : تلزمه الكفارة، وقال الشافعية والحنابلة بتفصيل في ذلك 469
- المسألة الثانية : في القول بأنه يجوز الحلف بقولك باسم الله لأفعلن، ووجوب الكفارة بذلك عند الجنث 471
- المسألة الثالثة : الألف واللام في اسماء الله تعالى للكمال 472
- القاعدة الرابعة : في تقرير ما يدخله المجاز والتخصيص مما لا يدخله على الجملة ليجتمع، والمراد من ذلك الايمان 472
- النصوص قسمان : ظواهر ونصوص، فالنصوص لا تقبل المجاز ولا التخصيص، والظواهر تقبلهما 472

- 472 ثم النصوص قسمان : القسم الأول أسماء الأعداد نحو الخمسة والعشرة
- 473 والقسم الثاني : الإسمان الكرمان : الله، والرحمان، لا يصدقان على غير الله جلَّ وعَلَا
- 473 ذكر ثلاث مسائل هنا :
- المسألة الأولى : يَمَنُ حلف ليعتقن ثلاثة أعبد اليوم، فأعتق عبدین، وقال أردت بهذا اللفظ هذا، لم تُفده النية، وحث إن خرج اليوم ولم يعتق الثلاثة
- 473 المسألة الثانية : إذا قال : والله لأعتق عبیدی، وقال : أردت بعضهم، أو اردت دوابی او اردت العتق، (فادن ذلك كله)
- 473 المسألة الثالثة : إذا قال : والله لأعتق ثلاثة عبید، ونوى به بیع ثلاث دواب صح، لأن الجواز في المعدود لا في العدد
- 474 القاعدة الخامسة في تقرير ما تكفي فيه النية في الأيمان مما لا تكفي فيه
- 474 مما تكفي فيه النية : تقييد المطلقات، وما دل عليه اللفظ التزاما، وتعميم المطلقات، وتعيين فرد من افراد اللفظ المشترك، وصراف اللفظ عن حقيقته الى مجازة بالنية
- 475 ما لا يُكْفَى فيه بالنية، فنية الاستثناء بمشيئة الله، وكذا الاستثناء اللفظي
- 479 القاعدة السادسة في تقرير الفرق بين مخالفة النهي يقتضي التكرار، ومخالفة اليمين لا يقتضي التكرار
- 480 مسائل وصور اختلف العلماء في الحنث في بعضها أو في كلها، وهي الحنث للنسيان أو الجهل أو الكراهة
- 481 تنبيه، من أكره على الحنث في المرة الأولى ثم فعل المحلوف عليه بعد ذلك مختاراً، يحنث
- 483 القاعدة السابعة في تقرير الفرق بين ما تعذر عقلا بين المحلوف عليه، وما تعذر شرعا أو عادةً
- 483 القاعدة الثامنة في تقرير وبيان وجه اختصاص المساجد الثلاثة بلزوم نذر المشي إليها دون غيرها
- 485 قاعدة شرعية في أن الفعل قد يكون راجحا في نفسه، ولا يكون ضمه لراجع آخر في نفسه راجحا في نظر الشرع، وقد يكون ضمه راجحا، فالضم إنما يكون راجحا اذا رجحه الشرع وثبت له مُدْرَك شرعي، وإلا فلا
- 486 قاعدة في النذر أنه لا يُجْزَى فعل الأعلى عن فعل الأدنى
- 488 إشكالات أوردتها هنا الامام القرافي رحمه الله، والجواب عنها :
- 489 الاشكال الأول منها في قول الفقهاء : النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع
- 489 الإشكال الثاني على قاعدة من يقول : النقدان لا يتعينان لعدم تعلق القصد بخصوصاتهما شرعا وعادة، فيلزم هذا القائل أن من نذر التصدق بدرهم معين أن يتركه ويخرج غيره، مع ان ظاهر كلامهم يقتضي تعيينه بالإخراج
- 490 الاشكال الثالث في مقتضى ما تقدم من تقديم المسجد الحرام على المسجد الاقصى أن تكون

- اجناس المنذورات كلها كذلك، يقدم فاضلها على مفضوها ويخرج القمح بدل الشعير مثلاً.
 491 فيطلبُ الفرق كما قال القرافي رحمه الله
- 492 ذكر مسائل لائقة بباب الايمان لم يذكرها شهاب الدين رحمه الله
- المسألة الاولى في قول الامام مالك رحمه الله : يلزم نذر المشي إلى بيت الله، ولا يلزم ذلك في
 492 المدينة وبيت المقدس، والكل مواضع يُتَقَرَّبُ بِإِتْيَانِهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، والجواب عن ذلك
- المسألة الثانية في قول ابن القاسم رحمه الله : من حلف لا يأكل سمناً فأكل سويقاً ملوثاً
 492 بسمن حنث، وإذا حلف ألا يأكل خلا فأكل طعاماً فيه الخل لم يحنث، وفي كلا الموضوعين
 استُهْلِكَ عَيْنُ الْمُحْلُوفِ عَلَيْهِ، وبيان الفرق في ذلك
- المسألة الثالثة في تكرير اليمين بالله تعالى مراراً على شيء واحد، فهي بمنزلة يمين واجدة إلا أن
 493 يريد التكرار، والطلاق على التكرار إلا ان يريد التاكيد، فلمَ كان ذلك ؟
- المسألة الرابعة في قول ابن القاسم رحمه الله : من حلف بعق عبده فباعه عليه السلطان في
 493 دين، فمتى عاد إليه عادت عليه اليمين، إلا أن يعود عليه بميراث، فلا شيء عليه، فلم كان
 ذلك ؟
- 509 فهرس المصادر
- 513 فهرس الموضوعات

انتهى الفهرست، والحمد لله

بِإِذْنِ مَوْلَانَا سَيِّدِ الْمَوْلَانِ الْحَسَنِ الثَّانِي نَهْرَهُ لَهْمًا

المملكة المغربية
بإدارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

رَبِّبُ الْفُرُوقِ وَآخِصَرُهَا

تأليف

أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري

المتوفى سنة 707 هـ

رتب فيه واختصر فروق شهاب الدين القرافي
في القواعد الفقهية

تحقيق

الأستاذ عمر ابن عباد
خريج دار الحديث الحسنية

الجزء الثاني

1416 هـ - 1996 م

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن كتاب الفروق في القواعد الفقهية لمؤلفه الإمام العلامة، الفقيه الأصولي الكبير، الجامع بين علوم النقل والعقل، أبي العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي رحمه الله، كتاب جليل القدر، عظيم الفائدة، ذاع صيته وعم نفعه بين العلماء منذ تأليفه، وظل عمدة الفقهاء ومزجهم في كثير من الأحكام الفقهية، والفروع والمسائل الجزئية المؤسسة على أصول الشريعة وقواعدها الكلية، بحيث لا يكاد كتاب من أمهات كتب الفقه الإسلامي وأصوله يخلو من ذكره والإشارة إليه والنقل منه والاستشهاد بكلامه. ومن ثم كان لهذا الكتاب أهميته الخاصة، ومكانته البارزة بين تلك الكتب والمؤلفات القيمة التي ألفها العلماء في هذا الموضوع على مختلف مذاهبهم الفقهية في تأصيله لتلك القواعد وتفريعه لجزئيات الأحكام المتفرعة عنها على مذهب الإمام مالك رحمه الله وأصوله المعتمدة.

غير أن الإمام القرافي رحمه الله لم يأخذ في كتابه هذا بالطريقة المعروفة عند الفقهاء، والمعتادة في التصنيف على الأبواب الفقهية وغيرها، فلم يتهج فيه منهج الترتيب، ولم يسلك فيه مسلك التصنيف والتبويب الذي يضم مجموعة من القواعد والأحكام، ويُرجمها في باب معين من الأبواب، وإنما جمع الفروق بين القواعد الفقهية التي اشتمل عليها، وجمعها بكيفية متتابعة تجعل القارئ والدارس ينتقل بين فرق وآخر، وقاعدة وأخرى، منتبعا للكتاب، وباحثا عن الفرق الذي يريده ويهمه في مسألة من المسائل، أو جزئية من الجزئيات، أو قاعدة من قواعد الكلية.

وقد يسر الله لهذا الكتاب ولمؤلفه من يقوم في عصره بدراسة وافية له، فاستوعبه وحصله وتعمق فيه، فعمل على اختصاره وترتيبه على أساس إرجاع كل مجموعة من القواعد فيه إلى العلم الذي تنتمي إليه، وإلى الباب الذي تنتسب إليه وتدرج فيه من الأبواب الفقهية وغيرها، فكان ذلكم هو العالم الجليل، والفقيه الكبير، والصوفي الورع الشهير تلميذ القرافي، أبا عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمئة هجرية (٧٠٧ هـ).

فقد عمدَ هذا الفقيه المطلع المشارك والمتضلع، المتمكّن من علوم النقل والعقل إلى كتاب شيخه القرافي في الفروق، فاخصره ورتبه وبوّبه، ونبه على ما ظهر له فيه، وألحق به ما يناسبه مما لم يذكره القرافي من المسائل والقواعد، فجاء كتاب الترتيب هذا كتاباً مكتملاً وافياً، وفي صياغة وصورة جديدة، جمعت بين ما اشتمل عليه الكتاب الاصل من القواعد الكلية وتفريعاتها الجزئية، وبين تلك المزايا والفوائد المشار إليها، والتي ميزت كتاب ترتيب الفروق واختصاره بتلك المميزات التي ذكرها مؤلفه في المقدمة، الامر الذي يساعد على الرجوع إليه والانتفاع به في يسر وسهولة، ووضوح وإشراق.

وقد ظل هذا الكتاب الفقهي الهام تراثاً مغموراً بين رفوف المكتبات العامة، مكنوزاً بين خزائنها العلمية الوفيرة، حتى أراد الله إظهاره لحيز الوجود، وإخراجه للانتفاع به من طرف العلماء، فوقع اختيار وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية عليه ليكون ضمن كتب التراث الاسلامي، والدراسات القيمة التي تطبعها الوزارة سنوياً في مجال العلوم الاسلامية، وتصدرها في غرة شهر رمضان من كل عام، وعهدت بتحقيقه إلى أحد الاساتذة العلماء المتخرجين من دار الحديث الحسنية بالرباط، هو الاستاذ ابن عباد عمر، لما عُرف عنه من اهتمام بالفقه وأصوله، وعناية بأحكامه وقواعده، وغيرها من العلوم الاسلامية الأخرى، فاستجاب للقيام بهذا العمل العلمي الهام، وأولاه اهتماماً كبيراً، وبذل فيه مجهوداً حميداً في اقتحام الميدان، واستسهال الصعاب، وواصل العمل في تحقيق هذا الكتاب على ما هو عليه من كبر الحجم وسعة الموضوع، ودقة العبارة، وتنوع المضمون، وتشعب المحتوى، مما جعله موسوعة من العلوم والمعارف الاسلامية، المختلفة الأبواب والفصول الفقهية المتعددة.

وانطلاقاً من الرسالة الدينية والعلمية التي تضطلع بها وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية في مضمار إحياء التراث الاسلامي وطبعه ونشر أمهات كتبه القيمة المفيدة، واعتباراً للأهمية الكبيرة التي لكتاب الفروق للإمام القرافي، والمكانة التي لاختصاره وترتيبه الذي افه تلميذه الشيخ البقوري رحمهما الله.

فإن الوزارة يسعدها أن تطبع الجزء الثاني من هذا الكتاب : «ترتيب الفروق واختصارها»، وأن تصدره في غرة شهر رمضان الابرك لعام ١٤١٦ هـ، بعدما أصدرت الجزء الأول منه في رمضان المبارك لعام ١٤١٤ هـ، وفاءً بوعدها في ذلك، واستكمالاً لهذا الكتاب العلمي الهام من التراث الاسلامي حتى يكون مكتملاً، ومرجعاً تاماً بين ايدي السادة العلماء والفقهاء المتمكنين، والاساتذة الباحثين والطلبة الدارسين، المهتمين بدراسة الفقه الاسلامي، والمتخصصين في أصوله وفروعه، وأدلته ومقاصد الشريعة الاسلامية الحكيمة.

وإن الوزارة لتسأل الله العلي القدير الموفق المعين أن يجعل طبع هذا الكتاب بجزءيه في سجل الأعمال الصالحة، والحسنات الخالدة، والمكارم الحميدة لمولاتنا أمير المؤمنين، وحامي جمى الوطن والدين، جلالة الملك الحسن الثاني، وأن يكون من الثمار الطيبة لغرسه المبارك، المتمثل في إنشاء مؤسسة دار الحديث الحسنية التي أسسها جلالتة على تقوى من الله ورضوان، لتكون إشعاعاً مستمراً للعلوم الإسلامية، ولتنظّل مناراً عالياً للثقافة والعرفان، وأن ينفع الله به العلماء والفقهاء في كل عصر ومكان.

كما تسأل الله تعالى أن يزكي عمر أمير المؤمنين، وأن يبارك في حياته العامرة بجلائل الأعمال وعظيم المنجزات الدينية والدنيوية، وأن يقر الله عين جلالتة بولي عهده الأماجد، صاحب السمو الملكي الأمير الجليل سيدي محمد، وصنوه صاحب السمو الملكي الأمير المجيد مولاي رشيد، وأن يحفظه في كافة أسرته الملكية الشريفة.

كما تسأله سبحانه أن ينفع بهذا الكتاب كما نفع بأصله - سائر علماء وفقهاء الإسلام، وكافة المسلمين، في كل زمان ومكان، وأن يكون العمل في تحقيقه وطبعه ونشره خالصاً لوجه الله الكريم، إنه سبحانه سميع مجيب.

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية
الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري

مقدمة التحقيق *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبي الله ورسوله الأمين، سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن كتاب «ترتيب الفروق واختصارها»، لمؤلفه الجليل، الفقيه العلامة الكبير، الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمائة هجرية (707 هـ) رحمه الله، يُعْتَبَر تراثاً فقهياً هاماً بين كتب تراث الفقه الاسلامي وقواعده الفقهية العامة على مذهب الإمام مالك رحمه الله. ذلك أن مؤلفه رحمه الله اختصر فيه ورثب كتاب الفروق بين القواعد الفقهية، لشيخه الجليل، فريد دهره ووحيد عصره، الإمام أبي العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي رحمه الله.

ومكانة كتاب الفروق، وأهميته العلمية من المعرفة والشهرة بمكان، ولا تخفى على أصحاب الفضيلة العلماء مشرقاً ومغرباً، منذ تأليفه في القرن السادس الهجري، حيث ظلوا يرجعون إليه ويعتمدونه في كثير من الفروع والمسائل الجزئية، المؤسسة على القواعد الكلية الفقهية، ولا يكاد كتاب من الكتب الواسعة في الفقه وقواعده وأصوله يخلو من ذكره والإشارة إليه، والاستشهاد بكلامه وقواعده الفقهية.

وقد أوضح شهاب الدين القرافي نفسه هذه الأهمية والمكانة التي لكتابه الفروق في فقرات من ديباجته التي قدم بها لكتابه هذا حيث قال فيها رحمه الله :
«أما بعد، فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعُلُوًّا، اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان :

أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام، الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

* أعيدت هذه المقدمة في هذا الجزء الثاني لما فيها من وضوح واضافات.

والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يُحصَى، ولم يُذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل.

وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، ويقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يُخرُجُ الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقطعت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، وانتهى العمر ولم تقضى نفسه من طلب مناها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتخذ عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان، فبين المقيمين شأواً بعيد، وبين المنزلة تفاوت شديد.

وقد ألهمني الله تعالى بفضلته أن وضعت في أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد كثيراً مفرقاً في أبواب الفقه، كل قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها. ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب، وزيد في تلخيصها وبيانها والكشف عن أسرارها وحكمها لكان ذلك أظهر لبهجتها ورويقها، وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر مما إذا رآها مفرقة، وربما لم يقف إلا على اليسير منها هناك لعدم استيعابه لجميع أبواب الفقه، وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها، بخلاف اجتماعها وتظاferها، فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة، وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة، زدت ما وقع منها في الذخيرة بسطاً وإيضاحاً، فإني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع، لأنه أخص بكتب الفروع، وكرهت أن أجمع بين ذلك وكثرة البسط في المباحث والقواعد، فيخرج الكتاب إلى حد يعسر على الطلبة تحصيله، أما هنا فالعذر زائل، والمانع ذاهب، فأستوعب ما يفتح الله به إن شاء الله تعالى.

وجعلت مبادئ المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين، فإن وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق، وهما المقصودتان، وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما، وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك، فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر وبضادها في الباطن أولى، لأن الضد، يُظهر حسنه الضد وبضدها تتميز الأشياء، وتقدم قبل هذا كتاب لي سميت (كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوي وتصرف القاضي والإمام). ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة لأسرار هذه الفروق، وهو كتاب مستقل يستغنى به عن الإعادة هنا. فمن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابه، وعوائد الفضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع، وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها، فله من الشرف على تلك الكتب شرف الفروق بين الفروع، وسميته لذلك (أنوار البروق، في أنواع الفروق)، ولك أن تسميه (كتاب الأنوار والأنواع)، أو كتاب (الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية)، كل ذلك لك، وجمعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة، أوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب لغيرها».

ومن خلال هذه المقدمة التي أتى بها الإمام شهاب الدين القرافي عن كتابه الفروق ومكانته العلمية تتجلى كذلك نفس المكانة التي لكتاب اختصاره وترتيبه هذا من طرف الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري رحمه الله، حيث اختصر فيه كتاب الفروق، ورتب قواعده وفق العلوم المختلفة وعلى الأبواب الفقهية، وألحق به وأضاف إليه ما يناسبه من القواعد والمسائل والفروع المماثلة، ونبه فيه على ما لم يذكره شيخه القرافي، فجاء كتاب الترتيب هذا صورة واضحة وصياغة جديدة لكتاب الفروق، تُيسر الاستفادة منه والانتفاع به، وتسهل الرجوع إلى قواعده ومسائله، وتعين على إدراكه وفهمه، وعلى استيعابه وتحصيله.

وانطلاقاً من هذه المكانة التي لكتاب ترتيب الفروق كثرات فقهي جليل، وإنتاج مغربي أصيل. يكشف عن اهتمام علماء الغرب الإسلامي في الأندلس والمغرب بهذا العلم المتصل بأصول الفقه وقواعده الكلية، والتقائقهم فيه مع إخوانهم

علماء المشرق، ويبرز مدى تمكنهم منه وتعمقهم فيه، وإسهامهم بالتأليف فيه بين تلك المؤلفات القيمة الخالدة التي ألفها علماء أجلاء في هذا العلم، ودونها فقهاء أعلام على اختلاف مذاهبهم الفقهية، وتنوع توجهاتهم العلمية، (أمثال قواعد الأحكام في مصالح الأنام) لسُلطان العلماء عز الدين ابن عبد السلام، و(الأشباه والنظائر) لكل من الإمامين، جلال الدين السيوطي، وابن نُجَيم الحنفي، وقواعد الفقيه الجليل ابن رجب الحنبلي، و(أصول الفتيا في المذهب المالكي) للفقيه محمد بن حارث الحشني الأندلسي، والقواعد الفقهية للفقيه المغربي العلامة محمد المقرئ، والكليات للفقيه العلامة ابن غازي العثاني المكناسي، وشرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب، لمؤلفه الفقيه الشيخ أحمد المنجور، وغيرهم من العلماء الذين ألفوا في القواعد الفقهية وأصلوها في مؤلفاتهم القيمة، سواء منهم علماء المشرق والمغرب، رَحِمَهُمُ اللهُ أَجْمَعِينَ،

وإدراكا من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لتلك الأهمية العلمية التي لكتاب ترتيب الفروق واختصارها بين تلك المؤلفات القيمة التي أشرت إلى بعضها، فقد ارتأت طبعه ضمن أمهات كتب التراث الإسلامي والدراسات الإسلامية التي تطبعها وتُصَدِّرها في مطلع شهر رمضان من كل عام، لتيسير الاستفادة منه والانتفاع به من طرف السادة العلماء المتكئين، والفقهاء والأساتذة المتخصصين، والدارسين الباحثين المهتمين بالفقه وأصوله وقواعده، وعهدت إليّ بمراجعته وتحقيقه، فَتَهَيَّيْتُ في أول الأمر القيام بمثل هذا العمل العلمي الهام، لما أعرف عن الكتاب من أنه كتاب كبير الحجم، مترامي الأطراف، واسع الموضوع والمجال، متعدد الجوانب، عميق الأسلوب، متضمن لعلوم كثيرة، ومصنفات عديدة، ومشمتم على أسماء وأعلام علمية وفيرة، جَعَلَتْ منه موسوعة علمية كبيرة في القواعد الفقهية وما يندرج تحتها من المسائل الجزئية، يتطلب تحقيقها جهدا كبيرا، وصبرا كثيرا متواصلًا.

غير أنني بعد التفكير والتأمل، استحضرت الكلمة المعروفة بين العلماء، والقائلة: «ما لا يُدْرِكُ كله، لا يُتْرَكُ كله أو جُلُّه». فجددت الإرادة وشحذت العزيمة، وشرعت في عمل التحقيق والمراجعة، متوكلا على الله تعالى، ومعتمدا عليه سبحانه سبحانه، ومستعينا به جلَّ علاه، وسائلا منه سبحانه العون والمدد،

والتوفيق إلى السُّداد والصواب، واضعاً نصب عيني أن يكون حسبي أنني ساهمت في العطاء العلمي الفقهي بتحقيق هذا الكتاب المخطوط، وإخراجه إلى حيز الوجود، لتيسير الرجوع إليه، وإلى أصله إن اقتضى الحال، مستحضراً في ذلك قول الشاعر :

لأستسهلنَّ الصعب أوأدرك المُنَى فما انقادت الآمال إلا لِصابِرٍ
وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب،

وقبل الشروع في العمل كان لا بد من التعرف والاطلاع على ما هو موجود من نسخ المخطوط بالخزائن المغربية العامة، والتأكد والتثبت من توثيق الكتاب، وصحة نسبه إلى مؤلفه، وسلوك خطة مضبوطة محكمة ومنهج علمي دقيق في تحقيقه وإخراجه سليماً في نصه، ومضمونه، فأمكن، والحمد لله، الاطلاع على النسخ الموجودة في الخزانات العامة والمكتبات الآتية :

- 1) نسخة الخزانة العامة بالرباط، تحمل رقم 2621 د، ورمزت إليها بحرف العين (ع)
- 2) نسخة الخزانة الحسنية بالرباط تحمل رقم 11844، ورمزت إليها بحرف الحاء (ح).
- 3) نسخة ثانية بالخزانة الحسنية تحمل رقم 11778، ولم أعتدها لأنها مبتورة ناقصة.
- 4) نسخة خزانة القرويين بفاس تحمل رقم 1269، ولم أعتدها لأنها في النسخة المصورة جآت مخرومة وغير واضحة، ولا أرجعُ إليها إلا في حالات قليلة، وعند الحاجة إليها.
- 5) نسخة من تونس رقم 6755.

6) نسخة ثانية من الخزانة الوطنية بتونس، رقم 3580. أما نسخة الخزانة العامة بالرباط، فهي نسخة مكتوبة بخط مغربي أندلسي واضح، تختلف كتابته من باب الجهاد، مما يفيد ويعطي أنها كتبت من طرف ناسخين اثنين، مسطرتها 25، طولها 28 × 20 يبدو عليها أثر القدم، عارية عن اسم الناسخ، وتاريخ النسخ، عليها طرر وتصحيحات قليلة في بعض

الصفحات تدل على أنها مقروءة ومصححة من طرف من قرأها من العلماء المتمكنين، وربما قُوِّلت على نسخة أُخرى أصحَّ وأسلمَ منها.

أما نسخة الخزانة الحسينية رقم 11844، فهي كذلك نسخة تامة، مكتوبة بخط مغربي أندلسي واضح، عارية عن ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ، طولها 20×14 ، مسطرتها 21، وتبدو من حيث الكتابة والجِدَّة متأخرة النسخ بالنسبة إلى نسخة الخزانة العامة، وإلى النسخة الثانية بالخزانة الحسينية رقم 11778، فهذه النسخة الثانية مكتوبة بخط مغربي، ويبدو عليه أثر القدم والقراءة من خلال الطرز الموجودة بهامشها، ولكنها مبتورة بعد الصفحات الأولى منها إلى باب النكاح، عارية كذلك عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

أما عن نسخة القرويين، فهي كذلك نسخة تامة مكتوبة بخط مغربي جميل، يبدو عليها أثر القدم.

طولها 20×51 ، مسطرتها 28، مذكور فيها تاريخ النسخ بأرقام خاصة غير متعارفة عند عامة الناس، وهي الأرقام المعروفة بالقلم الفاسي، ولكنها غير واضحة جدا في النسخة المصورة حتى يمكن استخلاص تاريخ نسخها وكتابتها.

والقلم الفاسي هو طريقة خاصة في كتابة الأعداد، كانت لعلماء فاس وقضاتها وعدلوها الى عهد قريبٍ لتقييد التركات والتعمية على من تُسَوَّل له نفسه تغيير العقود وتزييفها.

وقد نظمها شيخ الاسلام أبو السعود عبد القادر الفاسي المتوفى رحمه الله سنة 1091 هجرية 1680م، وذلك في منظومة رجزية بيَّن فيها أشكال هذه الأرقام، وصورها ونظامها، كما يقال مثلا: القلم الرومي للحساب اليوناني، والقلم الهندي والغباري، للحساب الهجري.

ومن خصوصية حساب القلم الفاسي أنه لا يرتكز على الصفر، وإنما يعطي للشكل قيمة خاصة، وعدد أشكاله سبعة وعشرون.

أنظر بحثا عن بيان أشكاله وأرقامه للاستاذ محمد الفاسي رحمه الله، منشوراً في العدد 269 من مجلة دعوة الحق، الخاص بإفريقيا، والصادر في مايو 1988.

أما نسخة الخزانة الوطنية بتونس رقم 3580، فهي تامة مكتوبة بخط شرقي، استخرجت من ميكرو فيلم بالخزانة العامة بالرباط، فجاءت صفحاتها دكناء تصعب قراءتها والاستفادة منها بسهولة، وتعتبر أقدم هذه النسخ من حيث إنها مذكور فيها اسم الناسخ، ومثبت فيها تاريخ النسخ بسنة 878 هـ أي القرن التاسع الهجري على يد ناسخها محمد أبي الفتح بن محمد الحسن بن المدني بالقاهرة، المحروسة، طولها 20 × 51، مسطرتها 28، غير أنها مليئة بالأخطاء النسخية والإملائية والنحوية، إضافة إلى ما هي عليه من صعوبة القراءة، كتب على صفحاتها الأولى تصويب نسبة كتاب ترتيب الفروق هذا إلى مؤلفه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، من طرف الشيخ عمر حمدان، تصحيحا واستدراكا على نسبه في أول صفحة من هذه النسخة التونسية إلى الفقيه محمد المقرئ رحمه الله.

والنسخة الثانية من تونس رقم 6755، هي كذلك نسخة تامة، مكتوبة بخط شرقي مقروء، طولها 23 × 15، مسطرتها 22، وهي تبدو قديمة، ولكنها بعد النسخة الأولى، حيث إنها مؤرخة النسخ بتاريخ صفر سنة خمسين ومائة وألف، على يد ناسخها محمد بن عبد القادر رحمه الله، وهي تبدو سليمة جدا من الأخطاء النسخية بالمقارنة مع سابقتها، وهي كذلك صعبة القراءة لكون صفحاتها دكناء، حيث استخرجت من ميكرو فيلم، وافاني به أحد الاساتذة الافاضل من علماء تونس جزاه الله خيرا.

وبعد الاطلاع عليها كلها والمقابلة بينها أمكن لي من خلال هذه النسخ والمقارنة بينها أن أعتمد في التحقيق والتصحيح على ثلاث نسخ منها وأقتصر عليها.

نسخة الخزانة العامة، ورمزت إليها بحرف العين هكذا ع. ونسخة الخزانة الحسينية المكتملة، ورمزت لها بحرف الحاء هكذا ح، وذلك لما يبدو على الأولى من كونها قديمة الكتابة، سليمة وقليلة الأخطاء، مقروءة ومصححة من طرف بعض العلماء كما يظهر ذلك من خلال الطرز الموجودة بهامشها، فاعتبرتها الأصل، واتخذتها النسخة الأولى، وقابلتها على نسخة الخزانة الحسينية لوضوحها وسلامتها، وقلة أخطائها، واستعنت — كلما استوقفنتي كلمة أو عبارة في الكتاب —

بالرجوع إلى النسخة التونسية 6755، لكونها أسلم وأدق من الأخرى، وإن كانت أقدم منها.

أما نسخة خزانة القرويين فقد أتيح لي أن أحصل وأطلع عليها في تحقيق هذا الجزء الثاني والرجوع إليها أحيانا نادرة جدا، لكونها غير واضحة في الصورة المستخرجة لها، ولا تخلو من خروم كثيرة في صفحاتها.

وكان لا بد بعد هذا من التثبت من توثيق الكتاب والتأكد من صحة نسبته إلى مؤلفه الشيخ البقوري، وكان اعتمادي ومرجعي في ذلك على أمرين الأمر الأول: النسخ المخطوطة للكتاب، والتي كلها تنسب إلى المؤلف المذكور من خلال عنوانه على الصفحة الأولى في جميع النسخ.

الأمر الثاني: كتب التراجم التي ترجمت لهذا العالم المصنف لهذا التأليف، وتنسب له هذا الكتاب بعبارة: «وله كلام على كتاب الشهاب القراني في الأصول»، أو عبارة «وله حاشية عليه»، كما تنسب له كتاب إكمال الإكمال في الحديث على صحيح الامام مسلم، وهذا الكتاب نص عليه المؤلف نفسه، وذكره في ثانيا كلامه وتعقيبه بعد القسم الثالث من القاعدة السابعة والعشرين من القواعد الاصولية، كما أشرت إليه ونهت عليه في محله من الجزء الأول، ص 219.

وكما ورد في حديث: «الامة لا تجتمع على ضلالة»، فإن اجتماع هذه النسخ الخطية وكتب التراجم كلها على نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه البقوري هو مما يفيد اليقين، ويبعث على الاطمئنان في نسبته إليه.

والإشكالية التي تشغل البال، ولم يقع التأكد منها بعد، خاصة بعده الاتصال بأصحاب الفضيلة العلماء ذوي البحث والاختصاص في التراث العلمي والتاريخ الاسلامي، هي نسبة المؤلف البقوري الى بقورة بالباء الموحدة، أو بقورة بالياء الشاة، حيث إن نفع الطيب للمقري يذكره بالياء، وينسب ذلك للمقريزي في كتابه الخطط، بينما نجد الديباخ لابن فرحون، ونجد كل من ينقل عنه، كالأعلام للفقهاء القاضي محمد بن ابراهيم المراكشي، والأعلام لمؤلفه العلامة الزركلي رحمهما الله، يذكرونه بالياء الموحدة وينصون على ذلك. بل أكثرية كتب التراجم وأغلبها

التي ترجمت للمؤلف تذكر بقورة بالباء، سواء منها تراجم علماء الاندلس وغيرهم، وكلهم يقررون ويَتَّفِقُونَ على أن بقورة بالباء أو يقورة بالياء والقاف المشددة، بلد بالاندلس، هي مولد صاحب هذا الكتاب.

على أن البحث العلمي المتواصل سيصل بنا يوماً ما إلى تحقيق هذه المسألة حين يتم بحول الله اعداد الدراسة المتعلقة بهذه الشخصية العلمية في كتاب خاص. وإن كان يبدو أن الراجح هو ما ذكره ابن فرحون في الديباج، ونقله عنه المتأخرون من كونه البقوري بالباء الموحدة وتشديد القاف، وهو ما وقع الميل إليه والاطمئنان إليه، وجعله في عنوان الكتاب، على أمل ان يصادف الحق والصواب بتوفيق الله.

أما عن النهج الذي سلكته في التحقيق فيمكن إجماله في النقاط الآتية :

(1) الاكتفاء بالمقابلة على نسختين، والاستعانة بنسخة ثالثة كلما دعت الضرورة لذلك، نظرا لكون هذه النسخ متساوية في مضمون الكتاب ومحتواه، ولتعدر المقابلة على أكثر من ذلك من طرف شخص واحد، وبالنسبة لكتاب كبير الحجم، متعدد الموضوعات، مثل هذا الكتاب.

(2) الحرص على تصحيح النص وسلامته من الأخطاء النسخية :

الإملائية منها والنحوية التي لا تخلو منها نسخة من هذه النسخ كلها، على تفاوت بينها في ذلك، والتوقف والتأمل عند العبارات والكلمات التي تدعو إلى ذلك للتأكد من الصواب واستيضاح المعنى المراد منها.

(3) ربط كل قاعدة من قواعد هذا الكتاب بالفرق المقابل لها في الكتاب الأصلي الذي هو الفروق للإمام القرافي، والاشارة إلى ذلك في الهامش، وإلى الجزء والصفحة التي يوجد فيها الفرق بالنسبة للطبعة الاولى لكتاب الفروق، التي صدرت عن مطبعة دار إحياء الكتب العربية بتاريخ رجب الفرد سنة 1344 هـ. على أنه حتى إذا ظهرت طبعة جديدة لكتاب الفروق وتعددت الطبعات، يوماً ما، واختلفت نسخها وأرقام صفحاتها، فإن ذكر الفرق وحده يقربه إلى القارىء والباحث، بقطع النظر عن الصفحة التي يوجد فيها بالنسبة لهذه الطبعة أو طبعة

أخرى جديدة. بحيث يسهل الرجوع إلى ذلك الفرق للراغب في إرادة التوسع فيه أو استيضاح ما يكون قد غمض أو أشكل على الدارس والباحث في مطالعته ومراجعته لترتيب الفروق واختصارها، إذ الإيجاز والاختصار قد يبقى معه المعنى أحيانا غامضا غير واضح، ويحتاج إلى مزيد من البيان والشرح والتفصيل، وهو أمر قمت به وحرصت عليه كلما رأيت ذلك ضروريا ومفيدا في تحقيق هذا الكتاب.

(4) ومراعاة لذلك، فقد كنت أحيانا آتي بعبارة من كتاب القرافي لتبين عبارة وكلمة أو توضّح مسألة عند الشيخ البقوري، وأذكر ذلك في الهامش.

(5) نظرا لما لحاشية عمدة المحققين، سراج الدين أبي القاسم قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط، والمسماة (أدوار الشروق، على أنوار الفروق) من أهمية ومكانة في تصويب وتصحيح كثير مما ورد في كتاب الفروق للقرافي، حتى قال أهل التحري والاحتياط في شأن هذه الحاشية: «عليك بفروق القرافي، ولا تقبل إلا ما قبله ابن الشاط»، وذكر بعض الأفاضل الموثوق بهم أن قائل هذه العبارة، هو الشيخ أحمد بابا التنبكتي، صاحب (نيل الابتهاج بتطريز الدياج) وغيره من المؤلفات العلمية القيمة، نظرا لذلك، فقد كنت في كثير من الأحيان، آتي بتعليقات الشيخ ابن الشاط في الهامش، وأذكر تحقيقاته فيه، لما فيها من تدقيق وتصويب في المسألة وفائدة علمية جديدة، فجاء هذا الكتاب في تحقيقه جامعا بين ما عند البقوري في ترتيبه واختصاره، وما عند القرافي في أصل كتابه والتوسع في قواعده، وما عند ابن الشاط في تعقيبه وإفاداته العلمية الدقيقة.

(6) أحيانا قليلة جدا كنت — وبكل تواضع — أعقب على كلام الشيخ ابن الشاط حينما أراه يستنتج من كلام القرافي ويستخلص منه ما قد يكون بعيدا عن مراده وقصده من القاعدة أو العبارة، وحينما أراه يقسو ويتحامل عليه أحيانا في أسلوبه وتعقيبه، فأحاول التصويب والتخفيف من تلك الشدة في العبارة، والتلطيف منها، والتوفيق بين كلام هذين العالمين الجليلين الفاضلين اللذين لهما من التمكن والتضلع في العلوم النقلية والعقلية، ولهما من المكانة العلمية المرموقة ما هو معروف لدى السادة العلماء مَشْرِقاَ وَمَغْرِباً، وما هُوَ غنِّي عن كل بيان وتوضيح.

(7) أشرت إلى ما في الكتاب من الآيات القرآنية، وذكرت السورة ورقم الآية في المصحف الكريم، كما خرجت كل ما أمكن لي تخرجه من الأحاديث النبوية الواردة في الكتاب، إفادةً للقارئ وتسهيلاً عليه في البحث عن موضوع الآية أو راوي الحديث ومخرجه، والتماساً لبركة تلك الآيات والأحاديث، وتأسيساً بها لما عند كل من القرافي والبقوري من قاعدة أو مسألة فقهية، وتأصيلاً لها وتوضيحاً للمعنى، خاصةً في هذا الجزء الثاني.

(8) كنت أستطرد أحياناً، فأصحح كلمة أو عبارة أو أشرح مصطلحات علمية أو بلاغية أو منطقية أو نحوية، وأستشهد لها بأبيات من منظومة التوحيد أو المنطق، أو منظومة ألفية ابن مالك أو نصوص فقهية من المتون والمنظومات كمختصر الشيخ خليل وتحفة ابن عاصم، وغيرهما، وبعض الآيات الأدبية عند المناسبة بقصد الاستشهاد لذلك التصويب والتصحيح، وتذكيراً بتلك القواعد والمصطلحات. وتيسيراً لاستحضارها واستيعابها، وترغيباً في الاهتمام بها والرجوع إليها، علماً مني بأنها من المعلومات البديهية والمعروفة لدى السادة علمائنا الأجلاء وفقهائنا الأفاضل والاساتذة المتخصصين المحترمين، في كل بلد ومكان، ولكنها مفيدة لبعض الدارسين والباحثين الناشئين.

(9) لم أتعرض لما في الكتاب من مؤلفات وأعلام ترد في ثناياه، فلم أتعرض للبحث عنها كلها، ولترجمتها كلها، نظراً لكونها موجودة في الكتب المتخصصة في تراجم العلماء وطبقاتهم على اختلاف مذاهبهم، وحتى لا يخرج الكتاب عن الحجم المطلوب والهدف المنشود، ويكون مجرد إعادة وتكرار لما هو مدونٌ ومعروف في مظانه، وفي مختلف الدراسات الجامعية الحديثة التي تذكر تلك التراجم والأعلام. وذكرت أحياناً نادرة جداً بعض التراجم القليلة لبعض العلماء حين يرد ذكرهم بوصف أو إضافة كتاب لهم، كأن يقال: صاحب القبس، أو صاحب المقدمات، أو صاحب الطراز، أو صاحب الاستذكار، مثلاً، وهي تراجم قليلة بالمقارنة مع وفرة التراجم الأخرى الموجودة داخل الكتاب، والتي لم أتعرض لها اختصاراً وإيجازاً.

هذا هو المنهج الذي نهجته وسلكته، والمجهود الذي بذلته وقمت به في تحقيق الجزء الاول، وكذا في تحقيق هذا النصف الثاني وتصحيحه من كتاب ترتيب الفروق واختصاره، أعتقدُ مع ذلك أنه مجهد متواضع، دون المستوى الذي كنت أريده وأبتغيه وأطمح إليه وأرتجيه، والذي يرضي العلماء المتخصصين، والاساتذة الباحثين في تحقيق التراث العلمي الاسلامي وفق الطرق المتبعة، والمناهج المسطرة في مجال الدراسة والتحقيق للتراث.

وسيالاحظ القارئ أني لم أتعرض لدراسة عن هذا الكتاب ومؤلفه، تبرز بتفصيل، الجوانب التي يتميز بها بالنسبة الى الاصل الذي هو كتاب الفروق.

فقد رأيت أن أرجئها إلى حين استكمال الكتاب كله بإتمام تحقيقه بحول الله، لتتم الصورة الكاملة والنظرة الواضحة العامة عن الكتاب، ويمكن استيعاب جوانب الاختصار والتعقيبات التي جاءت فيه، وتكون الدراسة بذلك وافية، وتصدر في جزء خاص بها إن شاء الله تعالى ويعونه وتوفيقه، خاصة إذا ما علمنا أن شخصية الشيخ البقوري مغمورة جداً، وأن الكتب التي تعرضت لذكره وتأليفه لم تتوسع في ترجمته، وإنما تقتصر على تناولها بإيجاز لا يمكن معه تكوين دراسة شاملة ومعقدة عنه، ولا يساعد على تكوين فكرة عامة ومدققة، مما يتطلب المزيد من البحث والوقت الكافي لذلك، والوصول إلى تلك الغاية إن شاء الله تعالى، وبحوله وقوته سبحانه، وعونه وتوفيقه سبحانه.

على أنه، وإزالة لكل التباس أو غموض، رأيت أن أنقل في نهاية هذا الجزء الثاني من الكتاب وأذكر في ختامه ترجمة لأحد العلماء الأعلام والفقهاء الفضلاء، يقترب اسمه من اسم المؤلف، ويشتهر به، خاصة عند بعض العامة من الناس، ذلكم هو الفقيه الجليل العلامة ابو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد بن أحمد بن محمد القوري رحمه الله، لتضاف هذه الترجمة إلى تراجم العلماء المذكورين في أوّل الجزء الاول، وهم القرافي، وابن الشاط، والبقوري رحمهم الله، وتكون هذه الترجمة للفقيه القوري دفين فاس تكمة لمن سبق ذكرهم من أولئك العلماء الاعلام، ومن أجل الغاية المشار إليها في دفع كل التباس يقع بين اسم البقوري،

والقوري في ترجمتهما وتأليفهما ومكان وفاتهما، خاصة من لم يطلع على ترجمتهما معا.

فرحمهما الله برحمته الواسعة، ورحم كافة علماء الملة وسائر المسلمين أجمعين.

وإذا كنت أقدمت على تحقيق هذا الكتاب بإنجاز الجزء والنصف الأول منه، فقد واصلت العمل فيه حتى تم إنجاز تحقيق هذا الجزء والنصف الثاني منه، وتحقق اكتماله بحول الله وعونه وتوفيقه الكريم.

ومع ذلك، ومع ما يبدو من جهد كبير في إبراز هذا العمل العلمي المنشود، المتمثل في تحقيق هذا الكتاب، فإني لا أرى اني قد بلغت فيه الكمال المطلوب، ولا أنني قد وصلت فيه كل المؤمل والمبتغى المنشود.

فحسبي — كما ذكرت — أن أكون قد عملتُ على إخراجه من عالم المخطوطات، وبسرته للطبع والنشر ليكون ضمن ما تم طبعه من كتب قيمة ومؤلفات علمية في هذا المجال، رأت النور بطبعها من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية التي شهدت في عهد وزيرها العالم الفاضل والاستاذ الجليل الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري، ازدهاراً مباركاً في تحقيق وطبع أمهات كتب التراث الاسلامي، والدراسات الاسلامية الجادة المتنوعة، التي تزخر بها المكتبات العامة والمكتبات الوقفية الآن، والتي فتحت في جُل مدن المملكة لتيسير مطبوعات الوزارة وتقريبها من أصحاب الفضيلة العلماء والفقهاء والاساتذة والادباء، والطلبة الدارسين والباحثين المتخصصين، عملاً بالتوجيهات الملكية السامية، واسترشاداً بالعناية والرعاية المولوية الفائقة التي يوليها للعلم والعلماء والتراث الاسلامي الاصيل، أمير المومنين جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله وادام له النصر والتمكين.

وإني لأمل وأرجو بكل تواضع واعتزاز أن يزودني أصحاب الفضيلة العلماء والاساتذة الاجلاء ذوو البحث والتخصص في مجال تحقيق التراث ونشره، وفي مجال الفقه وأصوله وقواعده وفروعه، بما يروونه من ثغرات أو يبدؤ لهم من ملاحظات

وتصويبات تتعلق بالمنهج والمضمون حتى يمكن تداركها استقبالا في الدراسة أو في طبعة أخرى متى نفذت طبعته الأولى، وأرادت الوزارة طبعه مرة أخرى بحول الله. وكما هو الشأن في كل عمل علمي وعطاء فكري فإن العمل في تحقيق هذا الكتاب لا يخلو من نقص وقصور في العلم، أو خطأ في الفهم والتصحيح، فذلك أمر طبيعي في كل عمل علمي بشري، فالكمال المطلق إنما هو لله وحده.

وحسب المرء أن يكون قد أسهم بعمل علمي اسلامي في النهضة العلمية الاسلامية المعاصرة، وأن يحرص على الإجادة والاتقان جهد المستطاع والإمكان، وأن يعلم أن الله سبحانه من وراء القصد، وهو سبحانه القوي المعين، والهادي الى التوفيق وسواء السبيل.

وبذلك، أنهي هذه المقدمة التمهيدية التي تعطي نظرة عامة، وتلقي ضوءاً كاشفاً عن عملي ومجهودي المتواضع في تحقيق هذا الكتاب وتيسير طبعه ونشره من طرف الوزارة، وأختتمها بالعبرة التي أتى بها الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مقدمة مختصره الفقهي الشهير، والتي «يذكر إيرادها بذلكم الربط القائم دائماً بين علماء المغرب ومصر في كل الفترات، وبذلك التواصل المستمر بينهم قديمة وحديثاً كما رايناه بين الامامين والعالمين الجليلين شهاب الدين القرافي، وتلميذه ابي عبد الله البقوري رحمهما الله، وحيث قال فيها رحمه الله :

«واللهُ المسؤولُ أن ينفع به كل من قرأه أو حصله أو سعى في شيء منه.

واللهُ يعصمنا من الزلل، ويوفقنا في القول والعمل».

وأعتذر لذوي الالباب وأولي الأبصار من التقصير الذي يبدو لهم في هذا العمل من التحقيق والتصويب، والاستطراد والتعقيب، وأسأل بلسان التواضع والاستزادة من العلم والمعرفة، أن ينظر إليَّ أصحاب الفضيلة العلماء بعين الرضى والقبول، فما كان من نقص كملوه، ومن خطأ اصلحوه، فقلما يخلصُ مصنف أو حقق من الهفوات، وقلما يسلمُ دارسٌ وباحث من العثرات، ومن التعقبات والاستدراكات، وإنما الاعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل، ويدعُو الى دار السلام، ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم»...

الحقق : ذ عمر ابن عباد

النکاح والطلاق

وفیہما خمس وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى :

أقر فیہا الفرق بین أنکحة الصبیان وطلاقہم (1)، لم کان النکاح ینعقد إذا کانوا مطیقین للوطء، وللولي الإجازة أو الرد، وكان الطلاق لا یُنْفَذُ (2) ؟ فنقول أولاً : الإشکال یتحقق من حیث إن النکاح من خطاب التکلیف لا من خطاب الوضع، كما أن الطلاق من خطاب التکلیف لا من خطاب الوضع. ولما کان الامر كذلك کان الظاهر تسویة البایین بحسبہ فی الانعقاد أو عدمه.

(1) هی موضوع الفرق المائة والأربعین بین قاعدة أنکحة الصبیان تنعقد إذا کانوا مطیقین للوطء و بین قاعدة طلاقہم لا ینعقد. ج. 3، ص 101 من کتاب الفروق للإمام شہاب الدین أحمد بن ادريس القرافي رحمه الله. الطبعة الأولى بدار إحياء الكتب العربية، سنة 1346 هجرية، وهي الطبعة المعتمدة عندي في الرجوع إليها فيما يتصل بالتحقيق والمراجعة والتصحيح. قال عنه القرافي في أوله : وَوَجَّهَ الإشکال فیہما، والجامعُ بینہما، أن خطاب الوضع — كما تقدم — هو الخطاب بالأسباب والشروط والموانع والتقادير الشرعية، وهي لا يُشترط فیہا التکلیف ولا العلم، ولذلك نوجب الضمان على الصبیان والمجانین، ونُطَلِّقُ بالإعسار وإن کان معجوزاً عنه وغير مشعور به، وكذلك بالإضرار، وتُورث بالأنساب وإن لم يشعر به الوارث ولا هو من مقدوره، لأن ذلك من باب خطاب الوضع الذي معناه أن صاحب الشرع قال : إذا وقع هذا فی الوجود فاعلموا أنني قد حکمتُ بهذا، بخلاف خطاب التکلیف يُشترط فیہ القدرة على المکلف به، والعلمُ به.

وقد علّق الفقيه المحقق العلامة الشيخ قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاطي رحمه الله، على ما جاء عند القرافي في أول هذا الفرق فقال : قلت : «فيما فرق به هنا نظراً» اهـ. وقوله : وتُورث بالأنساب، لعله بالنسب بالإفراد، حتى ينسجم مع الضمير العائد عليه بالإفراد (2) كذا في جميع نسخ ترتيب الفروق : لا ينفذ. وعند القرافي : «لا ینعقد»، والفرق بين الكلمتين ومدلوليهما واضح لدى السادة العلماء، ومعلوم لدى كافة الفقهاء.

فالجواب أن الطلاق لما كان يحدثُ جرْمةً، (3) لم ينفذ عليه، من حيث إنه ليس أهلاً للتكليف به. ولما كان النكاح يُحدثُ إباحة الوطاء، وكان الصبي أهلاً للإباحة أن تتعلّق به، وللبندب، وللكراهة، وليس أهلاً للوجوب ولا للتحريم، وقع من الفرق ما وقع.

قلت : إن كان الطلاق سببَ تحريم الوطاء فالنكاح سبب وجوب النفقة عليه. وأيضا فهذا لا يتمشى على قول القاضي أبي بكر : لو أوجب الله علينا شيئا لوجب، سواء توعد بالعقاب على تركه أو لا، فليس من ضرورة الوجوب والتحريم العقاب.

قال شهاب الدين : فإن قلت : الإلتلاف سبب وجوب الضمان، والوجوب تكليف، وقد انعقد في حقه، فيجب على الولي الإخراج من مال الصبي ذلك، فإن أخرج ذلك للبلوغ وجب على الصبي في ماله، وخوطب حينئذ، فقد تأخر الوجوب الذي هو مُسبَّبُ الإلتلاف إلى بعد البلوغ، فلم لا ينعقد الطلاق في حقه ويتأخر التحريم إلى بعد البلوغ عند حصول أهلية التكليف، كما قلتم ذلك في الإلتلاف، وكلاهما سبب وضعي يقتضي التكليف ؟.

ثم قال :

قلت : الأصلُ ترتُّبُ المسبِّبات على أسبابها، والتأخُّرُ عنها خلاف القواعد، والإلتلاف لم يتعين فيه تأخُّرُ مُسبِّبه عنه، لإمكان الإخراج حالة الإلتلاف من مال الصبي. وأمّا الطلاق فيتأخر فيه التحريم الأمد الطويل — ولا بُدَّ — إلى حين البلوغ، فلا جرْم لم ينعقد في حقه (4) لأنه ليس سببَ إباحة فيترتب عليه مُسبِّبه في الحال،

(3) جرْمه يكسرُ الحاء من التحريم، كما هو واضح من السياق والكلام الآتي بعد.

(4) كذا في جميع النسخ من هذا الترتيب والاختصار للفرق، وكذا في هذا الفرق عند القرافي : «لا جرْم لم ينعقد»، ولعلَّ الصواب إضافة أن المصدرية، فيكون المعنى : فلا جرْمَ عدم انعقاده في حق الصبي، أو إضافة إن الشرطية، فيكون المعنى : فلا جرْم إن لم ينعقد الطلاق في حق الصبي الذي أوقعه وصدر عنه، أي لا إشكال في ذلك ولاشك ولا عجب فيه. فلا بدَّ إذن من إضافة أحد الحرفين أو تقديره موجودا في العبارة، لأن كلمة لا جرْم تأتي في كل آية من القرآن الكريم مقرونة بحرف أن المصدرية، مثل قوله تعالى : «لا جرْم أن الله يعلم ما يُسرُّون وما يعلنون»، ولذلك فهي تُؤوَّل مع الكلمة التي بعدها بالمصدر، إثباتا أو نفيًا. اهـ

فافترقا، لأن التأخر في وجوب الضمان إنما وقع عارضاً ونداراً، والقاعدة أن النادر غير معتبر، ويُلاحق بالغالب، فَالْحَقُّ النادرُ بالغالبِ في الضمان.

القاعدة الثانية

أُقرُّرُ فيها الفرقُ بين ذوي الأرحام والعصبة حتى كان للعصبة الولاية في النكاح ولم يكن ذلك لِمَن يُدلي بجهة الأم (5)، فأقول :

كان ذلك من حيث إن الولاء شرع لحفظ النسب، فلا يكون فيه إلا من يكون له نسب (5) ودخل فيه، حتى تحصل المصلحة، وهي السدوم على محافظته، إذ هو مصلحة نفس الولي، فلذلك يكون أبلغَ اجتهادٍ وأتمه في تحصيل الأكفاء ودرء الغارِ عن النسب.

قال شهاب الدين — رحمه الله —. وخالف الشافعي رضي الله عنه في الابن فقال : لا ولاية له، واحتج على ذلك بوجوه :

أحدها قول النبي ﷺ : «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتِ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»، (6) والابن لا يسمّى بولي.

(5) هي موضوع الفرق الحادي والاربعين بعد المائة (ف 141) بين قاعدة ذوي الأرحام لا يُلونَ عقد النكاح، وهم : أحو الأم، وعم الأم، وجد الأم، وبنو الأخوات والبنات والعمات، وغيرهم ممن يُقلى بأثني، وبين قاعدة العصبة فإنهم يُلونَ العقد في النكاح، وهم : الآباء، والأبناء، والجدود والعمومة، والإخوة الشقائق، وإخوة الأب، ج. 3. ص 102.

وقد علق عليه الشيخ قاسم ابن الشاط رحمه الله بقوله في الفرق قبل هذا : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح.

(5م) كذا في نسخة ح وعند القرافي : نَسَبٌ، وفي نسختي ع، وت سبب. ولعل المعنى لا يختلف، فليُتأمل.

(6) أخرجه أبو داود في سننه بهذه الصيغة. وأورده الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه بلوغ المرام من أدلة الأحكام بصيغة «بغير إذن وليها» وفي نسختي ح، وت : «بغير إذن مَولِها»، وهي الصيغة التي أوردها القرافي حيث قال : «أحدها (أي الوجوه) قول النبي ﷺ : «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتِ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»، ثم قال القرافي : «والابن لا يُسمّى مولى» اهـ. وانظر الكلام بتفصيل عن هذا الحديث في شرح سبل السلام على بلوغ المرام للإمام الصنعاني رحمه الله وفي غيره من شراح الحديث.

وثانيها أنه يدلي بها وهي لا تزوج نفسها، فكذلك من يدلي بها، بل هو أخرى، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل ولا مثله.

وثالثها أن الولاية لا تصح من أبيه فلا تصح منه، كابن الخال مع الخال. والجواب أنه روي بغير إذن وليها، (7) والولاية من القرب، وابنتها أقرب إليها من كل أحد. ثم رواية المولى تصح عليه من حيث إن المولى بمعنى الناصر، وولدها ناصرها.

وعن الثاني أن قوة عقله صلح بها أن يكون وليًا، وهي بعُدت عن ذلك لِضَعْفِ عَقْلِهَا.

وعن الثالث أنه جزءٌ منها، فيتعلق به عاؤها، بخلاف ابن الخال، وبخلاف أبيه.

ثم القاعدة أنه يُقَدَّم في كل ولاية من هو أقومُ بمصالحها، ولهذا يُقَدَّم في القضاء من لا يُقَدَّم في الحروب، وكذا في كل معنى حسبما تقرر في موضعه، حتى إنه ربمَّا تُقَدَّم الاثنى في بعض الولايات ويتأخر الرجال، كما الأمر في الحضانة، والله أعلم.

القاعدة الثالثة :

أقر فيها لِمَ كان الإخوة في النكاح وميراث الولاء وصلاة الجنابة يُقَدَّمون على الأجداد، ولِمَ كانوا على السواء في الميراث (8) ؟

(7) وهي الرواية المذكورة في بلوغ المرام من أدلة الأحكام للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، وفي شرحه سبل السلام، للإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني، ونقلها عن بعض أصحاب السنن. كما ذكرته في التعليق السابق. فرحمهم الله جميعاً.

قال القرافي : والمولى له معانٍ، منها النَّاصِرُ، ومنه الآية الكريمة في جانب النبي ﷺ مع أزواجه : «فإن الله هو مولاة وجبريل وصالح المؤمنين»، (سورة التحريم)(4)، وهذا الاحتمال أول لأن فيه جَمْعاً بين الروائتين.

(8) هي موضوع الفرق الثاني والأربعين والمائة (ف 142) بين قاعدة الأجداد في الميراث يُسوون بالإخوة، وبين قاعدتهم في النكاح وميراث الولاء وصلاة الجنابة تُقَدَّم الإخوة عليهم. ج. 3. ص. 103. وقد قال الفقيه ابن الشاطب عن هذا الفرق : ما قاله القرافي فيه صحيح، كما سبق ذلك في أول الكلام على الفرق المائة والأربعين (ف 140).

فقال شهاب الدين : إن الجدُّ في باب الموارث يقول : أنا أبو أبيه، لأنّ الابن يحجب الأب عن جملة المال إلى سُدّسه، وكان هذا جارياً في الأبواب الأربعة، ولكنه افرق الميراث من الأبواب الثلاثة بأن الجد يسقط الإخوة للأُم ولا تسقطهم الإخوة الأشقاء ولا للأب، وأنّ الجدُّ يرث مع الابن، بخلاف الإخوة. فلمّا عارضَ هذين الوجهين حُجَّةُ الأُخوة بالبنوة، سُويَ بالإخوة في باب ميراث النسب، لأنّه الذي حصل فيه التعارض، وهذا التعارض منفي في الأبواب الثلاثة، بسبب أنّ الإخوة للأُم لا مدخلَ لهم في باب النكاح ولا ميراثِ الولاء ولا صلاةِ الجنّازة حتى يقول الجدُّ لهم : أنتم عاجزون عن دفع هؤلاء، وأنا لا أعجز عن دفعهم، فبقى حجّتهم بالبنوة وتقديمها على الأبوة سالمة عن المُعارض، فقدّموا في الأبواب الثلاثة، بخلاف ميراث النسب.

قلت : إذا لم تقع المعارضة من ذلك الوجه بقيت المعارضة من وجهٍ آخر، وهو أنّ الجدُّ يرث مع الابن، بخلاف الإخوة، ولإخوة دخل في النكاح إذا لم يكونوا للأُم.

قلت : ويمكن أن يقال : الفرق هو من حيث إن ميراث النسب يُسوي الجدُّ فيه مع الإخوة من حيث إن النسب متوقف على الجدِّ، فيه يتحقّق، (9) وهو أبعد من حيث الخلطة والاتصال غالباً، فوقع التعارض، وفي المسائل الثلاث تحقّق قرب الاتصال، الموجب للرعي والشفقة، فكان الجدُّ مرجوحاً، والله أعلم.

القاعدة الرابعة :

نقرر فيها لِمَ كان للرجل أن يجمع بين عدّة إماءٍ، ولم يكن له في الحرائر أن يزيد على أربع، (10) فنقول :

- (9) كذا في نسخة ع : «فيه يتحقق»، وفي نسخة ح وغيرها، «فيه يتحقق أو ليتحقق. وما في نسخة ع أظهر وأضوب من حيث الوضوح وسلامة المعنى. فلينظر ذلك وليتأمل. والله أعلم.
- (10) هي موضوع الفرق الرابع والأربعين والمائة بين قاعدة الإمامٍ يجوز الجمع بين عددٍ، أي عدد شاء منهن، كثر أو قل، وبين قاعدة الزوجات لا يجوز أن يزيد على أربع منهن» ج 3. ص. 111.

لا شك أن الوسائل تتبع المقاصد في الأحكام، فالحرم وسيلته محرمة، والواجب وسيلته واجبة، وهذا قد تقرر في غير هذا الموضوع (11).

فإذا كان كذلك فلا شك أن تزوج المرأة على ضررتها يكسب شحناً وعداوةً، وذلك محرم مطلقاً، فما أدى إلى ذلك يجب أن يكون محرماً، فكان يحتمل هذا أن لا سبيل إلى التزوج على زوجته، وقد أخذ بهذا في ملة عيسى عليه السلام، وهو من باب تغليب مصلحة النساء على مصلحة الرجال، فإن الرجال متضررون أيضاً بالحصر والمنع، وقد كانت ملة موسى عليه السلام بإباحة ذلك مطلقاً من غير حصر في شيء، فكان فيها أيضاً تغليب مصلحة الرجال على مصلحة النساء. ولما جاءت هذه الشريعة الكريمة توسطت بين الملتين، فرفعت الضرر الكبير عن الرجال وعن النساء، فأباحت الجمع بين أربع لا غير.

قال شهاب الدين رحمه الله : وسرُّ الاقتصار على ثلاثٍ في المضارة أن الثلاث اغتفرت في مواطن، فتجوز الهجرة ثلاثة أيام، (12) والإحداد على غير الزوج (13) ثلاثة أيام، والخيار ثلاثة أيام. (14) والمضرة ثلاثة أيام، وهذه جارية على غير الأصول، فحدثت بذلك التعدد.

(11) أنظر القاعدة الثامنة من قواعد العِلل في الجزء الأول المطبوع من هذا الكتاب. ص 120—121.

(12) إشارة إلى حديث النهي عن هجر المسلم لأخيه المسلم أكثر من ثلاث ليال.

فَعَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لَا يَجُلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَحَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، يَلْتَقِيَانِ فَيُعْرَضُ هَذَا وَيُعْرَضُ هَذَا، وَخَيْرُهُمَا (أَفْضَلُهُمَا وَأَكْثَرُهُمَا أَجْرًا وَثَوَابًا عِنْدَ اللَّهِ) الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلَامِ »، رواه الشيخان : البخاري ومسلم، وغيرهما، رحمهم الله جميعاً.

(13) إشارة إلى حديث النهي عن إحداد المرأة على غير زوجها أكثر من ثلاث ليال.

وَالْإِحْدَادُ، لَعْنَةٌ، هُوَ الْمَنْعُ، وَشَرْعاً : تَرَكَ الطَّيِّبُ وَالزَّيْنَةُ لِلْمَرْأَةِ الْمَعْتَدَةِ مِنْ وَفَاةِ زَوْجِهَا، وَامْتِنَاعُهَا عَنْ ذَلِكَ إِلَى حَيْثُ انْتِهَاءِ عِدَّةِ الْوَفَاةِ. وَأَصْلُهُ حَدِيثُ أُمِّ عَطِيَّةٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : لَا تُحَدِّدُ امْرَأَةٌ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَلَا تَلْبَسُ مَصْبُوغًا، وَلَا تَكْتَحِلُ وَلَا تَمْسُ طَيِّبًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ. رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

(14) إشارة إلى خيار الشرط، وهو أن يشتري أحد المتبايعين شيئاً على أساس أن يكون له الخيار في

إمضاء البيع أو فسخه مدة ثلاثة أيام : وَأَصْلُهُ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « كُلُّ بَيْعٍ لَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ »، متفق عليه.

قلت : لم يُعْطِ سِرُّ الاقتصارِ على أربع، فإن كونه يقول: هذا هنا كما كان هنالك، ونحن لا نعرف لِمَ كان هنالك، أو إن عرفناه، لعلَّ هذا الموضوع يخالف تلك المواضع. غيرَ كافٍ ولا واضحٍ. وأيضا فالإقتصار هنالك على ثلاثٍ، وقضيتنا الجمعُ بين أربع.

ويمكن أن يقال : كان التحديد بأربع من حيث إن تزوج الأكثر من هذا يَجْمَعُ ضررتين على النساء : الضررُ الواحد ضرر الشحنة المذكور بينهن، والضرر الآخر، أن الرجل يضعف عن القيام بأكثر من أربع من حيث الوطء غالبا، فلما تضاعفت المضرة في موضع، أسقط، وأجيز ذلك حيث لم تتضاعف. وما أبيع له — عليه السلام هو التسع إلا لقوة له ليست لغيره⁽¹⁵⁾، لا من حيث الأخلاق ولا من حيث غيرها.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وحافظَ الشرع على القرابة القريبة وصانها عن التفرق والشحناء، فلا يُجْمَعُ بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها، ولا بين الأختين. ولما زاد قرابة الأم مع البنت كان لا يجوز الجمع ولا أزيد من الجمع، وهو أن البنت إذا كانت زوجة حُرِّمَتْ الأم مطلقا، وكذلك الأم حُرِّمَتْ البنت مطلقا أيضا. ويَلِي ما ذكر — أولا — الجمع بين

والمُصْرَاةُ بضم الميم وفتح الصاد هي الناقة أو الشاة أو البقرة التي يُتْرَكُ اللَّبَنُ في ضرعها أياما حتى يَعْظُمَ، فتنشد رغبة المشتري لها حين يراها كذلك. والتصيرية منهي عنها، ويثبت الخيار بالرد لمن وقع في ذلك. وأصل النهي ودليله : الحديث المتفق عليه، والمروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : «لَا تُصِرُّوا الإبل والعَنَمَ، فمن ابتاعها (أي اشتراها على تلك الحال) فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها : إن شاء أمسك، وإن شاء ردَّها وصاعاً من تمر». فهذا الحديث أصل كذلك في النهي عن الغش، وأن التدليس لا يُفسد أصل البيع، وأن مدة الخيار ثلاثة أيام، وأن التصيرية مُحَرَّمَةٌ، ويثبت الخيار بها.

(15) كذا في نسخة ع، وح. وفي نسخة ت : «وإنما أبيع للنبي صلى الله عليه وسلم التسع، لأن القوة التي له ليست لغيره». والحصر متحقق وحاصل بكلتا العبارتين، سواء بالنفي والإثبات، أو بأداة إتما، كما هو معروف ومقرر في علم المعاني من علوم البلاغة : البيان، والمعاني، والبديع بمحسناته اللفظية والمعنوية.

البنْت، لِلاَيَّة، فَإِنْ قَوْلُهُ : «اللائي دخلن بهن» صفة تعقبت الجملتين (18) فتعمُّهُما كالشرط والاستثناء (م18)

والشافعي مذهبه في هذه القاعدة العموم، ولكنه قال هنا بخلاف أصله، بسبب أن النساء في الجملة الأولى مخفوض بالإضافة، والنساء في الجملة الثانية مخفوض بحرف الجر الذي هو مِن، والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف على الأصح، فلو كان صفةً للجملتين لعمِلَ في الصفة الواحدة عاملان، وهما : الإضافة وحرف الجر، واجتماع عاملين على معمول واحد، ممتنع على الأصح، فهذا هو المانع للشافعي من الجري على أصله هنا.

قلت : ممّا يتقوى به ما قاله شهاب الدين من عَوْد الوصف إلى الجملتين أن الوصف مبني لا مُعَرَّب، وإذا انتفى الإعراب انتفى العامل الذي يعمله ويُخِذُّه، ولا يبقى إلا صلاحية ذلك من حيث المعنى، وهو صالح، وما ذكره النحويون إنما هو من حيث الإعراب، وذلك الاعتبار يُفقدُ في المبني، فالصواب عَوْد القيد إلى الجملتين، جرياً على القاعدة المقررة التي يقول بها الشافعي، والله أعلم. ورأيت أن ما ذكره هنا شهاب الدين زائداً على ما نقلته عنه، لا يحتاج إليه، فأسقطته وما ذكرته، والله أعلم.

(18) المراد بهما قوله تعالى : «وأمهات نسائكم، وربائبكم اللائي في حجوركم من نسائكم الآتي دخلن بهن»، أي فهذا الوصف صفة للنساء في الكلمة الأولى والكلمة الثانية، فإن الشرط والاستثناء الواقعين بعد جملتين أو كلمتين، أو عدة جمل، يرجع إليهما كل من الشرط والاستثناء، وهو رأي الإمام مالك والشافعي رحمهما الله، وأما الإمام أبو حنيفة رحمه الله فمذهبه تخصيص الجملة أو الكلمة الأخيرة بالشرط والاستثناء، ويرجع ذلك التخصيص على أساس القرب أي القرب بين الشرط ومشروطه، وبين الاستثناء والمستثنى منه، وبين الصفة والموصوف في الجملة أو الكلمة، وهي الكلمة أو الجملة الأخيرة، فيخصها بالاستثناء والشرط.

(م18) زاد القرافي هنا توضيحاً وبيانا فقال : «فتعمُّهُما، كالاستثناء والشرط إذا تعقبا الجمل عمّا، والعجب أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء والصفة إذا تعقبا جملاً عمّا، وخالف أصله هاهنا ولم يقل به هاهنا. وجوابه أننا نمنع العود هاهنا على الجملتين، وإن سلمنا أنه يعود في غير هذه الصورة، بسبب أن النساء في الجملة الأولى مخفوض بالإضافة، والنساء في الجملة الثانية مخفوض بحرف الجر الذي هو مِن» الخ...

القاعدة الخامسة :

أقر فيها أن تحريم المصاهرة ليس رتبةً واحدة، بل هو رتبتان. (19)

بيان ذلك أن أقول : قال الله تعالى : «وأمهات نسائكم وربائبكم»، وبالجملة كل ما ذكر في القرآن من تحريم المصاهرة فهو يُحمَل على الحرائر لا على الإماء، وهذا من حيث قوله تعالى : «من نسائكم»، فإن معهود النساء هكذا، الحرائر اللاتي أبيعَ وطوئن بالعقد لا بالملك، فإذا كان هكذا فتحريم الحرائر بالمصاهرة، وذلك في الرتبة الأولى من التحريم، ثم يلحق بهن الإماء. فيكُن في الرتبة الثانية، ثم في الرتبة الثالثة الوطاء شُبُهَةً، ثم في الرابعة الوطاء زناً، فأما المراتب الثلاث الأولى فهي توجب التحريم من حيث المصاهرة على ترتيب كما قلنا، والخلاف في الزنى هل يؤثر أم لا ؟

فإذا تبين هذا فأقول : قال اللخمي : تحرم امرأة الجد للأُمِّ والجدِّ للأب، لا ندراجهما في لفظ الآباء، كما تندرج جدات امرأته وجدات أمها من قبيل ابنها وأمها في قوله تعالى : «وأمهات نسائكم»، وينت بنت الزوجة، وينت ابنها، وكل ما نُسب إليها وإن سفل، في قوله تعالى : «وربائبكم».

قال شهاب الدين — رحمه الله : إعلم أن هذه الاندراجات ليست بمقتضى الوضع اللغوي، من حيث إن القرآن نطق بالثالث للأُمِّ، ولم يُعطيه الصحابة رضي الله

(19) هي موضوع الفرق الخامس والأربعين بعد المائة بين قاعدة تحريم المصاهرة في الرتبة الأولى وبين قاعدة لواحقها. ج. 3. ص. 115.

وقد علق الفقيه ابن الشاطب رحمه الله على ما جاء عند القرافي في أول هذا الفرق إلى قوله : «إلا الزوجات الحرائر»، فقال : لا أعرف ما قاله من أن المفهوم من نسائنا في غالب العادة، الحرائر المنسوبون إلينا بمبيع الوطاء وهو العقد، بل لقائل أن يقول : إن المراد بنسائنا جميع المنكوحات، بعقد كان نكاحهم أو ملك، حرائر كن أو مملوكات. ولقائل أن يقول : المراد بهن المنكوحات بعقد، وتدخّل بينهن الإماء المتزوجات. وأما قيد كونهن حرائر، فلا وجه له عندي. وأما قوله «المنسوبون» فصوابه «المنسويات». فليُنظر وليتأمل تحقيق هذا الكلام في مبناه ومعناه.

عندهم للجددة بل حَرَموها، حتى رُوِيَ لهم الحديثُ في السدسِ (20)، وصرَّحَ بالنصف للبتِّ، وبالثلاثين للابتين على السوية، وورثت بنتُ بنتِ السدسِ بالسنة لا بالكتاب. وابنُ الابنِ كالابنِ في الحَجْب، والجد ليس كالأب في الحجب، وهذا يدل على أن الأب حقيقةً في القريب، مجاز في آباءه. ولفظ الابن حقيقةً في القريب، مجاز في أبنائه، فإن دَلَّ إجماع على اعتبار المجاز وإلا ألغى، وينبغي أن يُعتقَد أن هذه الاندراجات في تحريم المصاهرة بالإجماع لا بالنص. (21)

قلت : لا يصح أن تكون هذه الأحكام دليلاً على ما قاله من أن الوضع يفيد كذا، فإن اختلاف الأحكام لا يستفاد منه الوضع اللغوي لا نفيًا ولا إثباتًا، والله أعلم.

(20) فعن قبيصة بن ذؤيب رضي الله عنه قال : جأت الجدة الى أبي بكر رضي الله عنه، تسأله ميراثها فقال : مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة نبي الله ﷺ شيئاً، فأرجعي حتى أسأل الناس، فسأل، فقال المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله ﷺ أعطاه السدس، فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟، فقام محمد بن مسلمة، فقال مثل قوله، فأنفذه لها أبو بكر. ثم جأت الجدة الأخرى إلى عمر تسأله ميراثها، فقال : مالك في كتاب الله شيء، وما كان الذي قضى به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض، ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتا فيه فهو بينكما، وأنتكما حلت به فهو لها. رواه أصحاب السنن، وذلك أن الجدة إما أن تكون والدة الأب أو والدة الأم، وقد تجتمعان، فتكون كل واحدة موجودة قيّد الحياة، فيكون السدس بينهما. وفي معناه حديث بُريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ جعل للجددة السدس إذا لم تكن دونها أم» رواه أبو داود والنسائي. فإذا كانت أم الهالك موجودة حجب الجدة حجب إسقاط، وحالت دونها والميراث.

(21) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي المحكي عن اللخمي بقوله : قلت : لا أعرف صحة ما قال من أن الحقيقة في لفظ الأب وشبهه أن المراد به المباشر، وأنه إن أريد به غير المباشر فهو مجاز. ولعل الأمر في ذلك بالعكس، وأن الحقيقة في لفظ الأب كل من له ولادة، والمجاز، المباشر، لكن غلب هذا المجاز حتى صار عرفاً، فكان ذلك السبب في اقتصار الصحابة فيما اقتصروا به من الأحكام على المباشر، والله أعلم. ثم زاد ابن الشاط قائلًا عند قول القرافي : «ينبغي اعتقاد أن هذه الاندراجات في تحريم المصاهرة بالإجماع لا بالنص، وأن الاستدلال بنفس اللفظ متعذر، وأن الفقيه الذي يعتقد ذلك ويستدل باللفظ غلط، لأن الأصل عدم المجاز، والاقتصار على الحقيقة» : «ما قاله القرافي في ذلك يوافق عليه، لكن لا لأن الحقيقة في المباشر، بل لأن المجاز الصائر عرفاً موجود فيه».

القاعدة السادسة :

أقرر فيها ما يحرم بالنسب مما لا يحرم به (22) فنقول :
الانسان يحرم عليه بالنسب أصوله وفصوله، وفصول أول أصوله، وأول فصل
من كل أصل وإن علا.

فالأصول، الآباء والأمهات وإن علوا، والفصول الأبناء وأبناء الأبناء وإن سفلوا.
وفصول أول الأصول، الإخوة والأخوات وأولادهم وإن سفلوا، احترازا من فصول ثاني
الأصول وثالثها وإن علا ذلك، فإنهم أولاد الأعمام والعمات، والأخوال والحالات،
وهي مباحات، لقوله تعالى لنبيه ﷺ، «وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَاتِكَ، وَبَنَاتِ
خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ». (23)

وأول فصل من كل أصل يندرج فيه أولاد الأجداد والجدات وهم الأعمام
والعمات، والأخوال والحالات.

وقولنا : أول فصل، احترازا من ثاني فصل من أول الأصول، فإن ثاني
فصل، أولاد الأعمام والعمات، وأولاد الاخوال والحالات.
والأصل في هذا قوله تعالى : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ» الآية. واتفقت الأمة على
أن المراد بهذا اللفظ، القريب والبعيد من كل نوع، واللفظ صالح له، كقوله تعالى :
«ملة إبراهيم»، وكقوله «يا بني إسرائيل».

(22) هي موضوع الفرق السادس والاربعين والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب وبين قاعدة ما لا يحرم
بالنسب، ج.3. ص.118.

لم يعلق ابن الشاط عليه بشيء، وقال : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح.
(23) الآية 50 من سورة الاحزاب. وأول الآية قول الله تعالى خطابا لنبيه الكريم، وتشريعا لعباده
المسلمين : «يا ايها النبي إنا أحللتنا أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله
عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة
مومنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين». سورة
الأحزاب : الآية 50

تنبيه :

قال اللخمي : كلُّ أمٍّ حَرُمَتْ بالنسب حَرُمَتْ أختُها، وكلُّ أختٍ حَرُمَتْ لا تحرمُّ أختها إذا لم تكن أختاً له (24)، فقد تزوج المرأة الرجل، ولكل واحد منهما ولدٌ، فالولد منه (24 مكرر) يحل له ابنة المرأة من غير أبيه. وكل عمّة حرمت فلا تحرم أختها لأنها قد تكون اختاً أبيه وقد لا تكون. (25)

القاعدة السابعة (25)

(24) هكذا في جميع النسخ الثلاث المعتمدة في التحقيق : «إذا لم تكن أختاً له»، وعند القرافي «إذا لم تكن خالة». فليتأمل في أية العبارتين، أظهر وأصوب، وأنسب في المعنى المراد، وليصحح ذلك، وليتحقق، فإن التعبير ومفهومه دقيق جداً، يحتاج إلى استيضاح وبيان لجلاء الصورة الجائزة من غيرها، وأعلل ما عند البقوري أظهر وأصوب، والله أعلم.

(24م) في نسخة ع : فالولد منها بالثنية، وهو ما عند القرافي. وفي ح : «فالولد لهما»، وفي ت :

«فالولد منه». ولعل عبارة الأفراد أظهر في المعنى المراد، فليتأمل ذلك وليتحقق». والله أعلم.

(25) عبارة القرافي من أولها تزيد المسألة وضوحاً على ما يكون في إيرادها من تكرار مع ما عند البقوري،

وهي قوله : «كل أم حرمت بالنسب حرمت أختها، وكل أخت حَرُمَتْ لا تحرم أختها إذا لم تكن خالة (هكذا يذكر الخالة)، فقد يتزوج الرجل المرأة ولكل واحد منهما ولد. فالولد منها (هكذا بالثنية) تحل له ابنة المرأة من غير أبيه، وكل عمّة حرمت قد لا تحرم أختها، لأنها قد لا تكون أخت أبيه ولا أخت جده».

ويظهر أن المعنى المستفاد من العبارتين عند القرافي والبقوري معنى واحد، ما عدا في الثنية والفرق بين قول القرافي : «إذا لم تكن خالة» وقول البقوري إذا لم تكن أختاً له». فليتأمل في ذلك، وليتحقق بجلاء الصورة وتوضيحها، وبيان الجائز منها من غيره، فالموضوع دقيق وخطير والله أعلم.

(25م) هي موضوع الفرق الثامن والأربعين والمائة (148) بين قاعدة ما يُلحَق فيه الولد بالوإطىء وبين

قاعدة ما لا يلحق فيه. ج. 3. ص 122.

قال الإمام القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق : إعلم أن العلماء قد أطلقوا القول بأن الولد لا يُلحَق بالوإطىء إلا لستة أشهر فصاعداً، وهذا الكلام ليس على إطلاقه، بل مرادهم إذا كان الولد قد ولد تاماً فإنه لا يتم بعد الوطء إلا في هذه المدة أو أكثر منها، أما أقل من ذلك فلا.. الخ. وقد علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذا الكلام بقوله : ما قاله القرافي في ذلك، من أن كلام العلماء ليس على إطلاقه، ليس عندي بصحيح، بل كلامهم على إطلاقه في ذلك، لأن ذلك هو مقتضى الآية في قوله تعالى : «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شهراً» سورة الأحقاف، الآية 15، وأولها قول الله تعالى : «ووصينا الإنسان بوالديه حسناً، حملته أمه كرها ووضعته كرها، وحمله وفضاله ثلاثون شهراً».

أقرر فيها ما يُلْحَقُ فِيهِ الْوَلَدُ بِالْوَاطِيءِ (26) فَأَقُولُ :

إنَّ الْفُقَهَاءَ يَقُولُونَ : لَا يُلْحَقُ الْوَلَدُ بِأَقْلٍ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَمَرَادُهُمْ بِذَلِكَ لَا تَمَّ خِلْقَةُ الْوَلَدِ وَيُولَدُ تَامًا لِأَقْلٍ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، إِذْ لَوْ ظَهَرَ حَمْلٌ بِامْرَأَةٍ مَعَ زَوْجِهَا فَأَسْقَطْتَهُ لِأَقْلٍ مِنْ تِلْكَ الْمُدَّةِ لِلْحَقِّ بِأَبِيهِ، وَهَذَا لِاخْتِفَاءِ بِهِ أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ بِهِ هَذَا الْمَعْنَى.

ثُمَّ مَا ذَكَرَهُ الْفُقَهَاءُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَكْمُلُ خَلْقُ الْوَلَدِ لِأَقْلٍ مِنْ هَذِهِ الْمُدَّةِ، سَبَبُهُ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ جَمِيعٍ وَغَيْرُهُ فِي التَّحَدُّثِ عَنِ الْأَجْنَةِ، قَالُوا : إِنْ الْجَنِينَ يَتَحَرَّكُ مِثْلَ مَا تَخْلُقُ فِيهِ وَيُوضَعُ لِمَثَلِي مَا تَحَرَّكَ فِيهِ، قَالُوا : وَتَخْلُقُهُ فِي الْعَادَةِ، تَارَةً يَكُونُ لِشَهْرٍ، وَتَارَةً لِشَهْرٍ وَخَمْسَةِ أَيَّامٍ، وَتَارَةً يَكُونُ لِشَهْرٍ وَنِصْفٍ، وَتَارَةً يَكُونُ لِشَهْرٍ وَنِصْفٍ، فَيُولَدُ بَعْضُ الْأَوْلَادِ لِهَذَا عَلَى رَأْسِ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَبَعْضٌ عَلَى سَبْعَةِ أَشْهُرٍ، وَبَعْضٌ عَلَى تِسْعَةِ أَشْهُرٍ، وَمَا وُلِدَ لِثَمَانِيَةِ أَشْهُرٍ لَا يَعِيشُ.

ثُمَّ قَدْ يَطْرَأُ طَارِئٌ وَيَعْرِضُ عَارِضٌ مِنْ جِهَةِ الْمَنِيِّ فِي مَزَاجِهِ أَوْ فِي الرَّاحِمِ يَمْنَعُ مِنْ جَرِيَانِ هَذِهِ الْعَادَةِ فَيَتَأَخَّرُ الْوَلَدُ إِلَى عَامٍ وَإِلَى عَامَيْنِ وَإِلَى أَكْثَرٍ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنْفِيَّةِ، وَإِلَى أَرْبَعَةِ أَعْوَامٍ وَهُوَ مَشْهُورٌ مَذْهَبُ الشَّافِعِيَّةِ، أَوْ إِلَى خَمْسِ سِنِينَ وَهُوَ مَشْهُورٌ مَذْهَبُ الْمَالِكِيَّةِ، وَجَاءَ عَنِ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ إِلَى سَبْعَةِ أَعْوَامٍ.

قال شهاب الدين — رحمه الله :

ومعنى قول النبي عليه الصلاة والسلام : «يُجْمَعُ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِ أُمَّه أَرْبَعِينَ

(26) كذا في كُلي من نسخة الخزانة العامة بالرياض، المشار إليها بحرف (ع)، ونسخة الخزانة الحسينية المشار إليها بحرف الحاء (ح)، وفي نسخة ثالثة من المكتبة الوطنية بتونس، وهي المشار إليها أحيانا بحرف (ت) : «نقرر فيها ما يُلْحَقُ الْوَلَدُ بِالْوَاطِيءِ»، وعند القرافي في هذا الفرق : «ما يُلْحَقُ فِيهِ الْوَلَدُ بِالْوَاطِيءِ» بحرف الجرّ (في).

صباحا نطفةً، ثم أربعين علقَةً، ثم أربعين مضغَةً، ثم يُنفخُ فيه الروح» (27)، الإشارة إلى الأطوار الثلاثة تقريبا، فإن الأربعين تقربُ من الثلاثين، والخمسة والثلاثين، والخمسة والاربعين، وهي متوسطة بين هذه الأطوار، فهذا هو معنى الحديث، لا أنه على ظاهره في جميع الأجنّة، ولو كان على ظاهره لكانت الحركة في أربعة أشهر، ويكون الوضعُ في اثني عشر شهرا. وهذه الصورة صحيحة، ولكنها نادرة، وكلام الرسول عليه السلام لا ينبغي أن يُحمَل على النادر، بل على الغالب.

قلت : قطع شهاب الدين — بما ذكره المشرحون — بطرق التأويل إلى ما جاء في الحديث، وتأويله من أبعد شيء، فالأولى دفع ما قاله المشرّحون، فنحن لا نعرف هل اتفق المشرحون على ذلك أم لا ؟ ثم بعد الاتفاق يبقى معنا الشك فيما

(27) ونصه بتمامه : عن أبي عبد الرحمان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : حدّثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق : «إن أحدكم يُجمَعُ خَلْقُهُ في بطن أمه أربعين يوما نطفةً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغَةً مثل ذلك، ثم يُرْسَلُ إليه الملكُ فينفخ فيه الروح ويؤمّر بأربع كلمات : بكتّب رزقه، وأجله، وعمله، وشقيّ أو سعيد. فوالله الذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكونَ بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكونَ بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها». أورده الشيخ الامام مُحَيِّي الدين أبو زكرياء، يحيى بن شرف الدين النووي رحمه الله، ضمن أحاديثه الأربعين النووية، نقلا عن الشيخين البخاري ومسلم رحمهما الله.

والحديث يشير إلى الآية الكريمة الآتية، وهي قولُ الله تعالى في أول سورة الحج(5)، في معرض الاستدلال على بعث الناس من قبورهم يوم القيامة : «يا أيها الناس إن كنتم في ريبٍ من البعث فإننا خلقناكم من ترابٍ ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغَةٍ مخلّقة وغير مخلّقة لنبين لكم، ونُقِر في الارحام ما نشاء إلى أجلٍ مسمّى، ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا»، كما يشير الحديث إلى الآية الكريمة الأخرى المذكورة في سورة «المؤمنون»، وهي قوله سبحانه : «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغَةً، فخلقنا المضغَةَ عظاما، فكسوتها العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر، فتبارك الله أحسنُ الخالقين. ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة تُبعثون». صدق الله العظيم. الآيات 11—16. سورة «المؤمنون».

ذكروه من وجوه لا من وجه واحد، فمألنا ولتاويل الحديث بشيء بعيد غايةً،
والله أعلم. (27م)

القاعدة الثامنة (28)

نقرر فيها الفرق بين قيافته عليه السلام وقيافة المُدْلِجِي. (28)

ولنذكر — أولاً — أن إلحاق النسب وإثباته بالقيافة مختلف فيه، فذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يصح، لأنه حَزْرٌ وتخمين، فلا يصح الاعتماد عليه كالاتحاد على النجوم والرمل والزجر والقال، (29) وغير ذلك من أنواع الحَزْرِ. ثم هو مع هذا من باب الحزر البعيد كما قال عليه السلام للذي أنكر ولده لَمَّا كان أسود: «ألك إبل؟»، قال:

(27م) قلت: وهذا الكلام والتعقيب للشيخ البقوري رحمه الله يتلاق ويتفق مع ما جاء هنا من تعقيب وتعليق للفقهاء ابن الشاط على كلام القرافي حيث قال عند قول القرافي: «وسببه ما قاله ابن جَمِيع وغيره في التحدث عن الأجنة»: «ما قاله القرافي هنا حكاية أقوال، وتقرير كلام الأطباء في تصرف أحوال. فأما حكاية الأقوال فلا كلام فيه. وأما ما حكاها عن الأطباء (المُشْرَحِينَ) فلا اعتبار به عندي، على تقدير أن يكون صحيحاً، لمخالفته لمقتضى الآية، ولا تُقَرُّ مخالفة الشرع لمقتضى الجس، والله أعلم».

ثم زاد ابن الشاط معلقاً على كلام القرافي في تأويل الحديث السابق المتعلق بتكوين الجنين، واعتباره إشارة إلى الأطوار الثلاثة تقريباً، فقال ابن الشاط هنا: «لا حاجة إلى تأويل الحديث، فإن ما ذكره الأطباء من ذلك لا تتحقق صحته، والأصحُّ إبطال ذلك لمخالفته الحديث..» (28) هي موضوع الفرق التاسع والاربعين بعد المائة (149) بين قاعدة قيافته عليه الصلاة والسلام وقيافة المُدْلِجِي، ج. 3. ص 125.

وانظر التعليق على موضوع القيافة في الجزء الأول من هذا الكتاب، ص 267 عند الكلام على القاعدة الأولى في الفرق بين الشهادة والرواية من قاعدتي الخبر.

(29) الرَّمْلُ، وَضَعُ خطوط على الرمل، والزجر أي زجر الطير لِتَطِيرَ يميناً أو شمالاً، فيقع التفاؤل بذلك والتكهن به إن طارت نحو اليمين، أو التشاؤم إن طارت جهة الشمال، وهو من أعمال الجاهلية التي ألغها الإسلام وأبطلها، وأبداها باتخاذ الأسباب المشروعة في كل شيء، وبالتوكل والاعتماد معها على الله سبحانه وتعالى، فهو الذي وحده يعلم الغيب.. وبحقق المطلوب، وفي ذلك يقول الشاعر الإسلامي: لبيد بن ربيعة، أحد شعراء القصاصد الطويلة في العصر الجاهلي، والمعروفة باسم «المعلقات السبع» (أو المعلقات العشر)، وهو ممن أسلم وحسن إسلامه، وحفظ القرآن وهجر الشعر حتى قيل: إنه لم يقل بعد إسلامه إلا بيتاً واحداً يعبر فيه ويفصح عن مدى شعوره، واعتزازه وسعادته بهداية الإسلام، ونور الإيمان، ونعمته الكبرى على الإنسان، والبيت الشعري موضوع الشاهد هو قوله في قصيدة رثائية لأخيه إريد:

لعمرك ما تدرى الضواربُ بالحصى ولا زاجراتُ الطير ما الله فاعلٌ

نعم، قال : فما لونها؟، قال : بيض، قال : هل فيها من أورك؟، قال : نعم، قال : فمن أين ذلك الأورك؟ قال : لعله نزع عرق، فقال عليه السلام : كذلك هنا... (30) يُشير إلى أن صفة الأجداد والجدات قد تظهر في الأبناء. فيأتي الولد يشبه

ويكفي هذا الشاعر الإسلامي شرفاً واعتزازاً بإسلامه وشعره ما روي أن النبي ﷺ قال في حقه :

أصدق كلمة قالها ليبد (وهي الشطر الأول) :

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل» وكل نعيم لا محالة زائل

وكل امرئ يوماً سيعلم سعيه إذا كُشِفَتْ عند الآله الحصائل

وكأني به يشير في هذا البيت الأخير إلى قوله تعالى في سورة العاديات في شأن الانسان وتذكيره بالبعث والنشور : «أفلا يعلم إذا بُعِثَ ما في القبور وحُصِّلَ ما في الصدور، إن ربهم بهم يومئذ

لخبير». 10، 9، 11

ومن ذلك قول شاعر النيل حافظ ابراهيم رحمه الله في قصيدته الشهية التي تحدت فيها على لسان اللغة العربية، ومخاطباً فيها أبناء لغة الضاد :

أيطربكم من جانب الغرب ناعبٌ ينادي بوادي في ربيع حياتي

ولو تزجرون الطير يوماً علمتمو بما تحته من عمق وشتات

سقى الله في بطن الجزيرة أعظماً يعز عليها أن تلين قناتي

والبيت الذي اتيت به في قصيدة لبيدشاهدا ومنطلقاً لهذا التعليق في موضوع زجر الطير عند العرب في الجاهلية قبل الاسلام يعتبر أيضاً من شواهد النحاة في أفعال الرجحان، في باب ظن وأحواتها فيما يتعلق بإلغائها عن العمل أو تعليقها عنه (أي عن نصب المفعولين إذا كان فعل منها مسبوقة باستفهام أو لام ابتداء أو قسم، أو نفي بما أو إن أولاً، كما في قوله تعالى :

«وما تدري نفس ماذا تكسب غداً. وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير». وقوله سبحانه : «وإن أدري أقرب أم بعيد ما توعدون، إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون». وإلى هذه القاعدة أشار العلامة محمد بن مالك رحمه الله في ألفيته النحوية المشهورة، فقال :

«وجوز الإلغاء لا في الابتداء وانو ضمير الشأن أو لام ابتداء

في موهب الغاء ما تقدماً والتزم التعليق قبل نفي ما

وإن، ولا، لام ابتداء أو قسم كذا، والاستفهام ذاء، له انختم

(30) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله، ونص الحديث بتمامه عن أبي هريرة رضي الله عنه

قال : جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ فقال : إن امرأتي ولدت غلاماً أسوداً، فقال : هل

لك من ابل؟، قال نعم، قال : فما ألوانها؟ قال : حمر، قال : هل فيها من أورك؟ (أي هل

فيها بعير في لونه بياض) قال : إن فيها لورقاً (جمع أورك)، قال : فأتى أتاها ذلك؟ قال : عسى

أن يكون نزع عرق، قال : وهذا عسى أن يكون نزع عرق (أي جذب لونه في واحد من

أصوله، وهذا كذلك. فمخالفة اللون لا تدل على أن الولد من الزنى، فربما كان لونه في أحد

أصوله وهذا كذلك. وفي المثل : العرق نراع، فينبغي تحسين الظن في مثل هذه الحالة والأمير،

عملاً بالحديث : «إذرعوا الحدود بالشبهات». اللهم الا إذا قويت الشبهة أو تحققت التهمة

غير أبويه، وقد يأتي شبه أبويه وليس منهم، لأن الزاني بأمه كان يشبه أباه أو أحداً من قرابته، فهو لا يطرد ولا ينعكس، فلا يجوز الاعتماد عليه.

واحتج الشافعي ومالك رضي الله عنهما على صحة الإلحاق بذلك بما أخرجه مُسلم من دخوله ﷺ على عائشة مسروراً، فأخبرها بما قال المدلجي في أسامة وزيد حيث قال: «هذه الأقدام بعضها من بعض». والحجة من حيث إنه سرٌّ بمقاتلته، وهو عليه السلام لا يُسرُّ إلا بحق، ولا يُسرُّ بباطل ولا يُقرُّ عليه.

أجاب الحنفية بأنه سرٌّ بذلك لقيام الحجة على الكافرين على ما كان الأمر عندهم وإن كان باطلاً في نفسه. قالوا: ومن هذا أنه عليه السلام سرٌّ بآية الرجم⁽³¹⁾ حين وُجِدَتْ في التوراة وهو لا يعتقد صحتها، بل لقيام الحجة على الكفار.

أجاب الأصحاب عن هذا بأن قالوا: ذلك الاحتمال بعيد. وتحقيق ما قلناه من حيث الحديث الذي جاء عنه في حديث اللعان حيث قال: إن جاءت به كذا فهو لفلان، وإن جاءت به كذا فصدقت وكذب عليها⁽³¹⁾، فإنه إذا كان هذا تثبيتاً للإلحاق

وثبتت بيينة ويقين، فحينئذ يكون سوء الظن مبنيًا على أساس ويقين، وتُتخذُ الاجرات والأحكام المشروعة لمثل هذه الحالة من طلاق ولعان أو حدٍّ، وغيرها، أمّا قبل ذلك فلا. فعن أبي هريرة أيضاً رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «أبما امرأة أدخلت على قومٍ من ليس منهم، فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته، وأبما رجلٌ جحد ولده، وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين». رواه من أئمة الحديث والسنة، ابو داود والنسائي والحاكم وصححه. فرحمهم الله جميعاً، ورزقنا السلامة والعافية والستر في الدنيا والآخرة.

(30) يراد بآية الرجم ما رواه الشيخان عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه خطب فقال: إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس الزمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم حق في كتاب الله على من زنى إذا أحصين، من الرجال والنساء إذا قامت البينة وكان الجبل أو الاعتراف، متفق عليه. وفي رواية: وقد قرأناها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة». قال بعض شراح الحديث: وهذا القسم من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وقد عدّه الأصوليون قسماً من أقسام النسخ.

(31) إشارة إلى حديث أنس رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: «أبصروها (أي المرأة المتلاعنة مع زوجها) فإن جاءت به أبيض سبطاً فهو لزوجها، وإن جاءت به أكحل جعداً فهو للذي رامها به». حديث متفق عليه، والسبب بفتح السين وكسر الباء الكامل الخلق من الرجال، والجعد بفتح الجيم وسكون العين، القصير.

من حيث وجودُ هذه الأوصاف فأحرى أن يكون الإلحاق بعد الوقوف على الصفات الموجبة لذلك الإلحاق، فإن إدراكها بالحس يزيد في ذلك. وأيضاً يتقوى بحديث عائشة : «تَرَبَّتْ يَمِينُكَ وَمِنْ أَيْنَ يَكُونُ الشَّبَهُ» (32). وحيث جاء هذا عن النبي عليه السلام ضَعُفَ ما قاله الحنفي، وَيَقْوَى ما قاله مالك والشافعي.

قال شهاب الدين — رحمه الله :

سؤال :

قال بعض الفضلاء : العَجَبُ من مالك والشافعي يستدلان على أبي حنيفة بحديث المدلجي ولا يستدلان عليه بحديث اللعان حيث صرَّح ﷺ بِالْقَافَةِ في ذلك، وكان الأظهر في الصواب العكس، لأن حديث اللعان مُدْرَكٌ للمسألة في غاية القوة، فتركاه واستدلنا بالأضعف، وهذا لأن إقراره لا يقوى قوة فعله ولا قوة قوله وقد فعل، وقال : وَهُمَا عَدَلًا عن الفعل والقول إلى الإقرار.

فأجاب عن هذا بأن قال : لذلك موجب حسنٌ، وهو أن رسول الله ﷺ أعطاه الله من وفور العقل، وصفاء الدين، وجودة الفراسة أمراً عظيماً لا يقرب أحد من أمته إليه في ذلك، وكذلك الأمر في حواسه وقوى جسده وجميع أحواله، فقد كان يرى في العراء أحد عشر كوكبا، ونحن لا نرى إلا ستة، فلو استدلا على أبي حنيفة بفعله في ذلك وما صدر منه لم تقم حجة عليه، إذ كان له أن يقول : إذا صحت القيافة من تلك الفراسة النبوية المعصومة من الخطأ فمن أين لكم أن تصح من الخلق الضعيف، فلذلك عدلوا عن ذلك إلى ما استدلوا به، والله أعلم.

(32) ونصه : عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : جآت أم سليم (وهي والدة أنس بن مالك رضي الله عنه) إلى النبي ﷺ، فقالت : يا رسول الله، إن الله لا يستحيي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت، فقال رسول الله ﷺ : نعم، إذا رأت الماء، فقالت أم سلمة : يا رسول الله، وتحتلم المرأة ؟، فقال : تَرَبَّتْ يَدَاكَ، فِيمَ يَشْبَهُهَا وَكَلْدَهَا ؟ رواه الائمة : البخاري ومسلم وابو داود، رحمهم الله.

القاعدة التاسعة :

أقرّر فيها الفرق بين ما يَحْرُمُ الجمعُ بينهن من النساء وبين ما يجوز الجمعُ بينهن، (33) فأقول :

كل امرأتين بينهما من النَّسَبِ أو الرضاع ما يَمْنَعُ تَنَاقُحَهُمَا لَوْ قُدِّرَتْ إِحْدَاهُمَا رَجُلًا، لا يجوز الجمع بينهما في الوطاء بعقد ولا مِلْكٍ، قاله مالك والشافعي وأبو حنيفة وابن حنبل رضي الله عنهم. وقد خرج بقيدِي النسب والرضاع المرأة وابنة زوجها، والمرأة وأم زوجها، فإنه لو فرض أحدهما رجلا والآخر امرأة لم يَجُزْ أن يتزوج أحدهما الآخر، بسبب أن المرأة حينئذ إما أم امرأة الرجل أو ربيته، فَتَحْرُمُ على ذلك الرجل، ومع ذلك يجوز (34) الجمعُ بينهما. فإذا قلنا : من النسب أو الرضاع ما يمنع التناكح، خَرَجَا عن الضابط وبقي جَيِّدًا، وقَبْلَ خروجهما كان الضابطُ غَيْرَ مانعٍ، وفي الضابط مسألتان :

المسألة الأولى : من أبان امرأته حلَّتْ له أختها في عِدَّتِهَا، وحلَّتْ له الخامسة، لانقطاع الموارثة بينهما والعصمة، وإنما العِدَّةُ لحفظ الأنساب.

(33) هي موضوع الفرق المائة والخمسين (150) بين قاعدة ما يَحْرُمُ الجمعُ بينهن من النساء وبين ما يجوز الجمعُ بينهن. ج. 3. ص. 129.

وقد علق العلامة ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق فقال : ما قاله فيه صحيح، غَيْرَ ما علَّلَ به من قوله : «بسبب أن المرأة حينئذ إما أم امرأة الرجل أو ربيته»، فإن قوله إما أم امرأة الرجل لا يصح إلا على تقدير أن المرأة رجل، وأن أم زوجها أم زوجته، فيتعيَّن المَعْرِفُ وهو المضاف إليه، وحقُّهُ الأَيُّعِينَ، لأنه إذا تَعَيَّنَ يتعيَّن فرض المسألة. وهذا الاعتراض متعلق بالمسألة الثانية، وأما الأولى فيسقط عنها مثل هذا الاعتراض، للاشتراك في لفظ ربيته، فإنه يقال على زوجة الأب في العرف الجاري الآن وعلى بنت الزوج والزوجة.

(34) في نسخة ح : يجوز بلون الفاء، وهو ما عند القرافي، وفي نسخة ت : لا يجوز بالنفي، وهو بيلو خطأ من الناسخ. والصواب الذي يقتضيه المعنى المراد هو الإثبات، فَلْيُنْظَرْ ذلك وَلْيَتَأَمَّلْ، للتصحيح، والتحقق في سلامة التعبير والمضمون المستفاد منه، فإن المسألة دقيقة جداً.

ووافقنا الشافعي، وأبى أبو حنيفة من ذلك وقال: (35) لا ترتفع الحرمة إلا بانقضاء العدة، لأن العدة من آثار النكاح، ولقوله عليه السلام: «من كان يومن بالله واليوم الآخر فلا يجمعُ ماءه في رحم أختين»، (35م) فقال أصحابنا: ينتقض عليك بأن الولد يُلحق بعد أربع سنين، ولا قائل بالتحريم إلى تلك الغاية، فكذلك في كل عِدَّة. وأمَّا الحديث فليس بدالٍ بحسب الظاهر على ما قلتم، بل على أن لا يتزوج الرجل امرأة كان قد تزوجها، (36) فضلا عن أن يجمع بينهما، وهذا الظاهر (35) كذا في كل من نسخة، وح. وفي نسخة ت: «وخالف الشافعي وأبو حنيفة في ذلك، فقالا»، وفي هذا الفرق والمسألة عند القرافي قوله: «ووافقنا الشافعي رضي الله عنه. وقال أبو حنيفة وابن حنبل رضي الله عنهما: تحرم الأخت والخامسة حتى تنقضي العدة»، لأن العدة من آثار النكاح، ولقول النبي ﷺ «من كان يومن بالله واليوم الآخر فلا يجمع ماءه في رحم أختين».

وقال القاضي عبد الوهاب البغدادي رحمه الله في كتابه: «الإشراف على مسائل الخلاف: مسألة: إذا بانث المرأة من الرجل جاز له العقد على أختها، وعلى كل من يجرم عليه الجمع بينها وبينها وإن لم يخرج من العدة، خلافا لأبي حنيفة، لأنها أجنبية منه، بدليل إنتفاء الموارثة بينهما، ولحوق الطلاق بها، ولأنها لا نفقة لها، ولا يلحقها إيلاء ولاظهار، فكانت كالخارجة من العدة، ولأنه من البيونة، فوجب أن يرتفع به عن الزوج كل جمع حرم بعقد النكاح... الخ. (35م) ذكره في موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف. المجلد 8، ص 705، تاليف خادم السنة المطهرة: أبو هاجر محمد السعيد بن بيسون زغلول رحمه الله.

(36) كذا في جميع نسخ هذا الكتاب، مما يعث على التوقف والتأمل ملياً في المعنى المراد. ولعل الصواب ووضوح المعنى يقتضي إضافة كلمة أخت إلى امرأة، وتكون العبارة هكذا: (بل على ألا يتزوج الرجل أخت امرأة كان قد تزوجها)، (أو على ألا يتزوج امرأة كان قد تزوج أختها) فبانث منه، وتكون الجملة الوصفية نعنا لامرأة لا لأخت، بدليل قوله: «فضلاً عن أن يجمع بينهما»، فلينظر ذلك ولينظر فيه بقصد التصحيح والتحقيق والوصول الى الصواب، وظهور المعنى المراد من الكلام فإن الموضوع دقيق جدا. والله أعلم. وعبارة القرافي هنا كالآتي:

والجواب عن الأول (أي عن التعليل الأول الذي هو اعتبار العدة من آثار النكاح) أن لحوق الولد بعد أربع سنين، من آثار النكاح، ولا قائل بالتحريم (أي تحريم التزوج بالمرأة) إلى تلك الغاية، وإنما المعتبر الاختصاص بالزوج حتى تحصل القطيعة بين الأقارب بسبب الجمع، وهو في هذه الصورة منفي»

ثم قال القرافي بعد ذلك: «والجواب عن الحديث أنه — وإن كان عامًا في الرجال والأختين، غير أنه مطلق في الزمان، فنحمله على زمان الاختصاص (أي اختصاص الزوج بزوجه) قبل البيونة، ويحرم الجمع في عدة الرجعية اتفاقاً، لأنها زوجة، وللإختصاص بالموارث وغيرها».

وقد رأيت أن أقل هذين الجوابين المفصلين والمتوسعين. عند الامام القرافي بقصد الاستعانة بهما على فهم كلام الشيخ البقوري رحمهما الله جميعاً. فإن الموضوع والكلام فيه دقيق جدا.

متروك باتفاق، فيبقى ليس دليلا على ما قلتم، بأولَى من أن يكون دليلا على ما قلنا، والله أعلم.

المسألة الثانية : الأختان بملك اليمين، قال عمر رضي الله عنه : حَرَّمْتُ الجمعَ بينهما آيةً، (37) وَأَحَلَّتْ ذلك آيةً، (38)، وهذا لأن كل آية، أعمُّ من الأخرى بوجهٍ، وأخصُّ منها بوجه، ولكنه رجح الفقهاء التحريم بوجهه :

أحدها أن الأولى سبقت للتحريم، والثانية للمدح بحفظ الفرج، فلم يحصل للتحريم ما يُعَارِضُه.

الثاني أن الأولى لم يُجمَع على تخصيصها، والثانية أُجمِع على تخصيصها بما لا يقبل الوطء من المملوكات وما يقبله، لكنه يحرم إجماعا، كالذكور، وأخوات الرضاة، وموطآت الآباء من الإماء. وغيرُ المخصوص أرجح مما أُجمِع على تخصيصه.

الثالث أن الأصل في الفروج التحريم حتى يُتَيَقَّنَ الحِلُّ، فالأولى على وفق الأصل، ولم يتعين رجحان الثانية عليها، فنعمل بمقتضاها موافقةً للأصل.

(37) المراد بآية التحريم هو قوله تعالى : «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاِخْتَيْنِ»، أي حُرِّمَ عليكم الجمع بين الاختين في العصمة، سواء أكان ذلك بعقد النكاح أو بملك اليمين، وهو الراجح المشهور في الأخير. والآية الأخرى هي قوله تعالى : «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ». وليست إحداهما أخصُّ من الأخرى حتى يُقَدِّم الخاص على العام.

(38) وأول الآية قوله سبحانه : «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» سورة النساء، الآية 2. قال القرافي في آخر هذه الفقرة : فهاتان المسألتان هما اللتان يحتاجان الى تدقيق في البحث، فلذلك أفردتهما عن سائر المسائل التي في الباب. وعبارة القاضي عبد الوهاب تزيد هذه المسألة الثانية وضوحا وبيانا كما هو الشأن بالنسبة للمسألة الأولى حيث قال :

مسألة : لا يجوز الجمع بين الاختين في الملك في استحابة الوطء، خلافا لداود، لقوله تعالى : «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاِخْتَيْنِ»، فَعَمَّ (أي عمَّ) قوله تعالى ذلك تحريم الجمع بين الأختين في العصمة، سواء بعد النكاح أو ملك اليمين، ولأنها (أي الموطوءة بملك اليمين) صارت فراشا للرجل، فلم يَجُزْ استحابة أختها ما دامت فراشا كما لو تزوجها، ولأنه (أي ملك اليمين) أحد طرفي استحابة الوطء كالنكاح». ج. الثاني. ص 100، مطبعة الإرادة.

القاعدة العاشرة :

نقرر فيها ما يُقرُّ من أنكحة الكفار وما لا يُقرُّ. (39)
قال الشافعي وابن حنبل : عقودهم صحيحة. وقال ابن يونس : أنكحتهم
عندنا فاسدة وإنما الاسلام يصححها. وقال صاحب الجواهر : لا نفرهم على ما
هو فاسد عندهم إلا أن يكون صحيحاً عندنا، وما هو غير فاسد عندهم، وإن
كان فاسداً عندنا، نفرهم عليه، ترغيباً في الاسلام.

قال شهاب الدين : وضابط مذهب مالك رحمه الله أن كل مفسدة تدوم
كالجمع بين الأختين، أو لا تدوم لكن أدركه الاسلام كالزواج في العدة فيسلم فيها
فهو يتطل، وإن عري نكاحهم عن هذين القسمين صح بالاسلام.

قال شهاب الدين : القول بأن أنكحتهم فاسدة، مشكل، فإنه إن كان
للولاية فولاية الكافر صحيحة، (40) وإن كان للشهادة فالشهادة ليست بشرط
في الصحة، وإنما هي شرط في الدخول. ثم لو قلنا : إنها شرط فأشهد أهل الذمة
المسلمين، فينبغي أن تصح. (41)، وكذلك إن قلنا : التحريم للصداق حيث يكون
نخراً أو خنزيراً، فينبغي أن يصح، وإن لم يكن شيئاً (42) مما يحرم فلا ينبغي
الإطلاق بفساد أنكحتهم.

(39) هي موضوع الفرق الثاني والخمسين والمائة بين قاعدة ما يُقرُّ من أنكحة الكفار وقاعدة ما لا يُقرُّ
منها. ج. 3. ص 132. وقد علق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله في اول الفرق الخمسين
والمائة : جميع ما قاله القرافي في الفروق السبعة بعد الفرق الواحد والخمسين والمائة صحيح.

(40) عبارة القرافي اوضح، وهي : «فولاية الكافر للكافر صحيحة».

(41) كذا في ح : تصح بالتاء، (اي الشهادة المفهومة من الفعل : «فأشهد»، وفي نسخة ع، ت :
يصح بالياء (اي يصح ما ذكر من الإشهاد المفهوم من الفعل أشهد». فليتأمل وليصحح.

(42) كذا في نسخة ع، وت : «إن لم يكن شيئاً مما يحرم»، وفي نسخة ح : «وإن لم يكن»، بالواو،

عطفًا واستئنافًا، وهي عبارة تبدو وأنسب لوجود جواب الشرط، ولإستقامة الكلام ووضوح
المعنى حينئذ بذكر تلك الواو، بينما يكون الكلام عند عدم ذكرها: مستقيماً كذلك، على معنى
آخر، وهو أن يكون الضمير في الفعل «أن يصح» يعود على النكاح لا على التحريم، فحينئذ
يكون المعنى المراد : «فينبغي أن يصح نكاح أهل الكفر بينهم وفقاً لشرعيتهم، إن لم يكن فيه
شيء مما يحرم في الاسلام، وينبغي عليه أنه لا ينبغي القول بإطلاق فساد أنكحتهم، وهو ما يراه
القرافي رحمه الله. وهو المستفاد من ابن رشد الجَد في المقدمات، ومن ابن رشد الحفيد في
البدائية، ومن ابن جُزَي في القوانين الفقهية، على خلاف ما عند الشيخ خليل من القول بأن
أنكحتهم فاسدة.

قلت : لا يَطْلُ القولُ بفسادها لأجل ما ذكر، فلعلها كانت فاسدة من حيث إنها وقعت ممن لا تكون أفعاله يقصِدُ بها موافقةَ الشرع وامتناله.

ثم يؤيد القضاء بالفساد حديثُ غيلان، إذ نُحِرَّ في أربع وأن يفارق سائر العَشْر، ولم يُدَكَّر له تفریق بين الأوائل والأواخر (43). وعلى القول بالصحة كان يجب أن يُسَقَطَ السِتُّ الحاصلات بعد الأربع، وأن يسقط البنت الجائية على الأم، والأم الجائية (44) على البنت، ولم يُفَصَّلْ له في هذا شيء، بل قيل له : إختَرُ أربعاً، فكان ذلك مقوياً لما قلناه من الفساد.

لا يقال : نكاح غيلان كان في فور واحد، وكان لم يتزوج أما وبتنا في ذلك، لأننا نقول : الاصل عدم علم رسول الله ﷺ بتفصيل الحال، وحيث أجاب على العَشْر بذلك دون استفسارٍ دلَّ على ما قلناه، وأنه الحكم الوارد على كل من أسلم على أكثر. من أربع كيف كُنَّ، فكان دالاً على الفساد، والله أعلم.

ولما كان شهاب الدين رحمه الله يرى صحة أنكحتهم ويُضَعِفُ القولُ بفسادها، أجاب عما قلناه بأن قال : إطلاق الخِيارِ في الحديثِ يحتمل وجهين :
أحدهما أن تكون الأنكحة فاسدة كما قلت.

(43) كذا في نسختي ع، وح : وفي نسخة ق : «ولم يذكر له تفريقاً بين الأوائل والأواخر.

ونص حديث غيلان هذا رواه سالم عن أبيه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن غيلان بن مسلمة أسلم، وله عشر نسوة، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يتخير منهن أربعاً». رواه أئمة الحديث : أحمد بن حنبل، والترمذي، وصححه ابن جبان والحاكم. وغيلان هذا ممن أسلم بعد فتح الطائف، ولم يهاجر، وهو من أعيان ثقيف، ومات في خلافة عمر، رضي الله عنهما.

(44) كذا في نسختي ع، وح : الجائية بالجيم والهمزة والميم، من الجيء، أو الفعل جاء، وفي نسخة ت : الحادثة (بالحاء والذال) والناء المعجمة، من الحدوث، وهو طرؤ الثانية على الأولى بعدها.

الثاني أن تكون المفسدات الواقعة في الكفر لا تتعين (45)، كما تقدم في مذهبنا أنهم لو اعتقدوا غصب امرأة أو مجرد رضاها بغير عقد ثم أسلموا على ذلك أقررتناهم عليه، فهكذا كونها خامسة ونحو ذلك، فاسد في الاسلام، وإذا فارق الكفر اعتبره (46) صاحب الشرع، ترغيباً في الاسلام. قال : وإذا احتمل الامرين لم يلزم ما ذكرته من فساد العقود بل ذلك يدل على التخيير فقط.

قلت : حديث غيلان يدل دلالة قوية على أن الانكحة في الكفر فاسدة ولابد، وما قاله تكلف وشيء صعب (47) وغير ظاهر، فالحق ما عليه المذهب (48)، والله أعلم.

(45) كذا في جميع النسخ المعتمدة في التحقيق والتصحيح : « لا تتعين »، وعند القراني : « لا تعتبر » أي لا يعتد بها، وهذه الكلمة أنسب في المعنى وأظهر، والله أعلم، فليتأمل.

قلت : والقول بفساد أنكحة الكفار هو ما ارتأه واختاره الشيخ البقوري، حيث قال في آخر الفقرة : فالحق ما عليه المذهب، وهو ما نجده للفاضي عبد الوهاب البغدادي حيث قال رحمه الله. في كتابه : الإشراف. ج. 2. ص 104.

مسألة : أن أنكحة الكفار فاسدة، وإنما يصحح الاسلام ما لو ابتدأه بعده جاز. وقال أبو حنيفة والشافعي : هي صحيحة.

ودليلنا أن صحة النكاح مفتقرة الى شروط، منها ولي رضا المرأة، وألا تكون في عدة، وأنكحتهم خالية من هذا، فوجب فساده. ألا ترى ان أنكحة المسلمين إذا عريث منه (أي مما ذكر من الشروط) كانت فاسدة، فأنكحة أهل الشرك أولى.

(46) في نسخة ت : اغتفره. وعند القراني : اعتبره، من الاعتبار، وهو ما في نسختي ع، وح.

(47) كذا في كل من ع، وح : وفي نسخة ت : ضعيف، ولكل كلمة وجه تحمل عليه وتفهم عليه.

(48) أقول : بعض النظر عما قاله الشيخ البقوري من أن الحق ما عليه المذهب من فساد أنكحة أهل الكفر، فإن استتاجه للدلالة القوية على فساد أنكحة الكفار من خلال حديث غيلان، يظهر استتاجاً غير مسلم على إطلاقه، بل الظاهر الذي يدل عليه الحديث والاحاديث الأخرى في الموضوع أن ما كان من تلك الانكحة في أساسه وشروطه، واستمراره موافقاً للتشريع الاسلامي وجوهه وروحه، فإن الاسلام يقره ويسمح ببقائه واستمراره. وما كان في أساسه وشروطه وواقعه مخالفاً لأحكام الشريعة لا يكون إقرار الكفار عليه، بل يجب فسخه وإلغاؤه، والبقاء على ما يقره دين الاسلام. ويكون على وفق شرعه في الظاهر، بغض النظر عن وقوعه من الكافر، وكونه غير معتبر في الاسلام، فالنبي ﷺ إنما أمر غيلان حين إسلامه أن يفارق ما زاد على الأربع، وأمر من أسلم وعنده أختان أن يفارق إحداهما ويحتفظ بالأخرى، لأن الاسلام حرم الزواج بأكثر من أربع نسوة، وحرم الجمع بين الاختين في عصمة رجل واحد.

قال الإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني في شرح سبل الاسلام على بلوغ المرأة من أدلة الاحكام عند شرحه لحديث الضحاك ابن فيروز عن أبيه قال : قلت : يا رسول الله، إنني أسلمت وتحتي أختان، فقال رسول الله ﷺ : طلق أيتهمما شئت». رواه الإمام أحمد وبعض أصحاب السنن، وغيرهم. قال الصنعاني هنا : «والحديث دليل على اعتبار أنكحة الكفار وإن خالفت نكاح الاسلام، وأنها لا تخرج المرأة من

القاعدة الحادية عشرة :

لِمَ كان للرجل أن يتزوج الإماء التي لغيره عند شرط ذلك، ولم يكن للمرأة الحرّة أن يتزوجها عبد لغيرها، ولا للرجل أن يتزوج إماءه، ولا للنساء أن يتزوجن عبيدهن(49)، فأقول :

قال شهاب الدين : الفرق يبني على قواعد :

القاعدة الأولى أن كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يُشرع، ولذلك لا يُحد المجنون بسبب الجنابة في الصحة، ولا يُشرع اللعان لنفي النسب في حق المجبوب، ونظائر هذا كثير، فهذه القاعدة لا يُشرع نكاح الرجل أمته، لأن مقاصد النكاح حاصلة قبل العقد بالملك، ولم يُحصّل العقد شيئاً فلم يُشرع العقد له في أمته.

قلت : القاعدة صدقت على المجنون أنه لا يحد من حيث إن القصد بالحد الزجر، والزجر في حق المجنون لا يصح، وليس كذلك.

المثال الآخر وقع لنفي النسب، ونفي النسب معلوم أنه للمجبوب، فلا فائدة في شرع اللعان، وإنما هو من طريق آخر، وهو أشبه بمسألتنا من حيث إن

عصمة الزوج إلا بطلاق بعد الاسلام، وأنه يبقى بعد الاسلام بلا تجديد عقد، وهذا مذهب الأئمة : مالك، أحمد، والشافعي، وداود. وعند الحنفية أنه لا يُقر منه إلا ما وافق الاسلام، وتأولوا الحديث السابق بأن المراد بالطلاق الاعتزال، وإمساك الأخت الأخرى التي بقيت عنده بعقد جديد. قال الصنعاني : «ولا يخفى أنه تاويل متعسف، وكيف يخاطب النبي ﷺ من دخل في الاسلام — ولم يعرف الاحكام — بمثل هذا.

ويؤيد اعتبار تلك الانكحة حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع، بعد ست سنين، بالنكاح الاول، ولم يُحدث نكاحاً وعقداً جديداً. واعتبار صحة أنكحة الكفار هو ما انتهى اليه القرافي بعد أن أطال في هذا الموضوع وناقشه بأدلته وأجوبته، فقال : «وإذا ظهر هذا الجواب ظهر أن الحق الأبلج القضاء على عقودهم بالصحة حتى يُعلم فسادها، كالمسلمين، فإنه لم يَدُل دليل على أن الكفر مانع من عقد النكاح، وقادح في صحته» فليتأمل، والله أعلم، وقد سبقنا الإشارة الى أقوال بعض الفقهاء المالكية في ذلك ص 43.

(49) هي موضوع «الفرق الثالث والخمسين والمائة بين قاعدة زواج الإماء في ملك غير الزوج وبين قاعدة زواج الانسان لإيمانه المملوكات، والمرأة لعبيدها أو في غير ملكها، فإن الاول يصح بشرطه، والثاني باطل، والفرق مبني على قواعد» ج. 3. ص 135.

نفي النسب هو المقصود باللّعان وقد حصل، كما أن الوطاء هو المقصود بالنكاح وقد كان حاصلًا بالملك، بخلاف المثال الاول فإن الزجر هو المقصود بالحد، وهو لا يحصل من المجنون فلم يُشرع الحد.

ثم إن مسألتنا إنما هي من باب اجتماع معرّفات على معرّف واحد، وذلك جائز، وهذا كالبول والغائط والريح، وغير ذلك، فيجب لها الوضوء. فكما جاز اجتماع معرّفات في باب الوضوء، فلم لم يَجْزُ في باب الملك، فليس المانع ما ذكّر، وإنما امتنع الرجل أن يتزوج أمته لغير هذه العلة، وليس على المعترض إبدؤها.

غاية ما يقال : فمسألتنا كمسألة المَجْبُوب، فيقال : ولا هي مثلها، لأن انتفاء النسب عن المَجْبُوب عُرِفَ بدليل عقلي، وما كان يوصل إلى معرفته بالعقل لا يحتاج الشارع إلى تعريفه.

قال شهاب الدين :

القاعدة الثانية : من مقتضى الزوجية قيام الرجل على المرأة بالحفظ والصون والتأديب لإصلاح الأخلاق، لقوله تعالى : «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (50) والاسترقاق يقتضي قهر السادات للرقائق على الأعمال، والاستيلاء عليهم بالاستهانة، فيتعذر لذلك أن تكون الأمة زوجة، وأن يكون عبد المرأة زوجها، لِتَنَاقُضِ آثار الحقوق.

قلت : التناقض إنما يلزم في تزوج المرأة عبدها لا في تزوج الرجل أمته، وأيضًا باختلاف الجهات كاختلاف الذات.

قال : القاعدة الثالثة، كل أمرين لا يجتمعان يقدم الشارع أقواهما على أضعفهما، وكذلك يقتضي العقل والعرف، ثم إن الرق أقوى من النكاح لأنه سبب لإباحة الوطاء والاستخدام ولملك الرقبة، والنكاح لا يقوى على هذا كله.

(50) سورة النساء. الآية : 34.

ثم قال : وهذه القواعد ظهر الفرق بين اجتماع النكاح والرق الكائن لغير الزوجين وبين امتناع اجتماعهما إذا كان الرق للزوجين.

قلت : لا يظهر بهذه القواعد الثلاث ما ذكر، بل إنما ظهر من القاعدة الثانية كون المرأة لا تتزوج عبدًا فقط، ولم يظهر من القاعدة الأولى كون الرجل لا يتزوج أمتة، لِمَا قلنا: إنه من اجتماع أسباب على مُسَبَّبٍ واحد، وذلك جائز في الشرع وواقع، وما ساقها هو إلا لتصحيح ذلك.

وأما القاعدة الثالثة فما هي لتصحيح شيء من ذلك، بل هي متأخرة على صحة عدم الاجتماع، وتفيد فائدة وهي : لَمَّا كان (50 مكرر) المِلْكُ يفسخ النكاح إذا ورد عليه ويؤثر فيه، ولم يكن النكاح بحيث يؤثر في الملك إذا وردَ عليه، فيعرفُ الجوابُ عن هذا هذه القاعدة الثالثة، والله أعلم.

القاعدة الثانية عشرة :

لِمَ وقع الحَجْرُ على النساء في الأَبْضَاعِ ولم يقع الحَجْرُ عليهن في الأموال (51) ؟ فأقول :

(50م) في ع، وت : لم كان ؟ بالاستفهام. وفي ت : لما، والأولى أظهر وأوضح لا يحتاج معها الى جواب لما. وتناسب مع قوله فيعرف الجواب عن هذا الخ.

(51) هي موضوع الفرق الرابع والخمسين والمائة بين قاعدة الحَجْرِ على النساء في الأَبْضَاعِ، وبين قاعدة الحَجْرِ عليهن في الأموال : ج. 3. ص 136.

هكذا بالإثبات، حيث كان من الممكن أن يقول : «وبين قَاعِدَةِ عَدَمِ الحَجْرِ عليهن في الأموال» وَوَجْهُ ذلك الإثبات أوضحه بقوله : «إِعْلَمُ أن النساء على الإطلاق لا يجوزُ لامرأة أن تزوج نفسها وتصرف في بضعها، كانت ثيباً أو بكراً، رشيدة في حالها أم لا، دنيئة عفيفة أم فاحرة. وأما الأموال فيُفَرَّقُ فيها بين الرشيدة الثيب وغيرها، فيجوز لها (أي للرشيدة أي الثيب) التصرف، ولا يجوز للولي الاعتراضُ عليها، وإن كان أباً الذي هو أعظم الأولياء، لأن له ولايةَ الحَجْرِ، والفرق من وجوه الخ.

قلت : وهذه المقدمة بهذه السطور عند القرافي، والمختصرة عند البقوري، تلقي ضوءاً كاشفاً على أول الكلام في هذه القاعدة عند البقوري، رحمهما الله.

ذلك على وجوه :

أحدها أن الأَبْضَاعَ أَشَدُّ خَطراً وَأَعْظَمَ قَدراً، فَنَاسَبَ أَنْ لَا يَفُوضَ (52) إلا لكامل العقل ينظر في مصالحها، والأموال لا خطر لها بالنسبة إليها ففُوضَتْ إليها.

الثاني أن شهوة الجِماع شهوة قوية تغلب على الإنسان حتى تُوقِعَهُ في الأشياء الرذيلة وهو لا يشعر بها، لقوله عليه السلام : «حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ» (53)، فلذلك احتيج للولي في البُضْع، وبقيت الاموال على الأصل في اكتفائها بنظرها.

الثالث أن المفسدة في الأَبْضَاعِ بزواج غير الكفء يتعدى ضررها للأولياء، والمفسدة المالية يقتصر ضررها عليها، فلاجل ذلك حصل ما حصل من الفرق.

قال شهاب الدين : وهنا مسألتان :

المسألة الأولى : قال مالك والشافعي وابن حنبل : لا يجوز عقد المرأة على نفسها ولا على غيرها من النساء، بكرةً كانت أو ثيباً، رشيدةً أو سفية، أذن لها الوليُّ أو لا. وأبو حنيفة جوز للرشيدة أن تزوج نفسها، واحتج على ذلك بوجوه :

أحدها قوله تعالى : «فلا جناح عليهن أن ينكحن أزواجهن» (54)، وكذلك قوله تعالى : «حتى تنكح زوجاً غيره». (55)

(52) كذا في جميع النسخ المعتمدة في التحقيق والتصحيح : «ألا يفوض» بالياء مع بناء الفعل للمجهول، أي فَنَاسَبَ أَلَا يُفُوضَ في أمرها وشأنها إلا لكامل العقل.

وعند القرافي : «فَنَاسَبَ أَلَا تُفُوضُ» بناء المضارعة مع البناء للمجهول، (أي أَلَا تُفُوضُ الأَبْضَاعُ، ولا يقع التفويض فيها إلا لكامل العقل وهو الوليُّ الرجل).

(53) ذكره الامام السيوطي في الجامع الصغير، نقلا عن أئمة الحديث : أحمد بن حنبل، والبخاري في التاريخ وأبي داود، ورمز له بحرف الحاء التي تدل على أنه حديث حسن.

(54) نص الآية وصوابها قوله تعالى : «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف». سورة البقرة : الآية 232.

(55) أول الآية هو قول الله تعالى في الطلاق الثلاث : «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره». سورة البقرة : الآية 229.

وثانيها أنها متصرفة في مالها، ففي نفسها أولى، لأنها أعلم بأغراضها من وليها.

وثالثها أن الأصل عدم الحَجْر على البالغ العاقل وهي كذلك، فيزول الحجر عنها مطلقاً.

ورابعها قوله عليه السلام : «أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ» (56)، فمفهومه أنه إذا أذن لها جاز، وإذا صح العقد بِالْإِذْنِ صح بغير إذن، لأنه لا قائل بالفرق.

والجواب أن النكاح حقيقة في الوطاء، ونحن نقول بموجبه، أو يُحْمَلُ على التمكن من الوطاء، وهو أقرب للحقيقة من العقد.

قلت : هذا لا يصح، لأن النكاح يُطَلَّقُ على العقد شرعاً، وهو على الوطاء لغةً. وحمل اللفظ الشرعي على مقتضاه شرعاً أرجح من حمله على مقتضاه لغةً. (57).

(56) أخرجه بعض أئمة الحديث من أصحاب السنن الأربعة، غير النسائي، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها. وصححه أبو عوانة، وابن جبان، والحاكم ومحيي بن معين، وغيرهم من حفاظ الحديث.

(57) نقل الشيخ صالح عبد السميع الأبي الأزهري في شرحه (جواهر الاكليل) على مختصر الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل. كلام الحافظ ابن حجر في الموضوع فقال : النكاح لغةً، الضمُّ والتداخل، وأكثر استعماله في الوطاء، ويسمى به العقد مجازاً، لكونه سبباً له، (فهو من قبيل المجاز المرسل، علاقته السببية).

ثم قال : وشرعاً حقيقةً في العقد، مجاز في الوطاء، لكثرة وروده في الكتاب والسنة في العقد، حتى قيل : لم يرد في القرآن إلا له. ومثل هذا الكلام عند الامام الصنعاني رحمه الله في كتابه سبل السلام.

ولا يرد على ذلك مثل قوله تعالى : «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»، لأن شرط الوطاء في التحليل إنما ثبت بالسنة، والعقد لا بد منه. فمعنى قوله تعالى : «حتى تنكح زوجاً غيره»، أي حتى تتزوجه، أي حتى يعقد عليها). ومفهومه أن هذا كاف بمجرده، ولكن بيئت السنة أنه لا عبرة بمفهوم الغاية، وأنه لا بد بعد العقد من ذوق العُسَيْلَةِ).

قلت : وفي هذه الكلمة الأخيرة إشارة إلى الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت : «إِنَّ امْرَأَةً رَفَاعَةَ الْقُرْظِي جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ رَفَاعَةَ طَلَّقَنِي، فَبَيْتَ طَلَّاقِي (أَي طَلَّقَهَا طَلَّاقًا ثَلَاثًا)، وَإِنِّي نَكَحْتُ بَعْدَهُ عَبْدِ الرَّحْمَانَ بْنِ الزُّبَيْرِ الْقُرْظِي، وَإِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ الْهَدْبَةِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : لَعَلَّكَ تَرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رَفَاعَةَ، لَا، حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتِكَ =

والجواب عندي هو أن يقول : سلمنا أنها تنكح من حيث إنها تُصْرَحَ
 بالقبول (57م) إن كانت ثيباً، أو تَصُمْتُ إن كانت بكرًا، ولا يلزم من هذا أنه لا
 دخل للولي في النكاح، ولا أنها مستبعدةٌ بذلك أو غير متوقفة على الولي (58م)،
 والتوقف على الولي جارٍ. (58م) قال عليه الصلاة والسلام : « لا تُزَوِّجُ المرأةَ المرأةَ،
 ولا المرأةَ نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها » (59م). أخرجه الدارقطني
 وصحَّحه.

وعن الثاني: الفرق بين الأموال والأبضاع قد أبديتها. (أي في أول هذه القاعدة).

= وتذوق عسيلته». متفق عليه. والحديث بيان للآية الكريمة «حتى تنكح زوجا غيره»، وصرح في
 أن المراد بالنكاح فيها الوطاء بعد العقد، فلا يكفي مجرد العقد من الزوج الثاني على المطلقة ثلاثا،
 بل لابد أن يحصل معه الوطاء، وإذ ذلك إذا وقع الطلاق من الزوج الثاني جاز للاول أن
 يسترجعها.

ومثله حديث النَّسَائِي أن العميصاء أو الرميضاء جآت إلى النبي ﷺ تشتكي زوجها أنه لا يصل
 إليها، فلم يلبث أن جاء زوجها فقال : يا رسول الله، هي كاذبة، وهو يصل إليها، ولكنها تريد أن
 ترجع إلى زوجها الاول، فقال ﷺ : ليس ذلك لك، حتى تذوق عسيلته.

ومثل هذا الكلام أورده الامام الصنعاني في أول كتاب النكاح من شرحه (سبل السلام على بلوغ
 المرام من ادلة الاحكام) للحافظ ابن حجر رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين.

(57م) كذا في نسخة ع، وح وفي نسخة ت : بالقول، وكلاهما سليم، ابن زيد : «وتأذن بالقول».

(58) كذا في جميع النسخ، أو متوقفة، وأعل صوابه أن يقال «أو غير متوقفة على الولي» بالنفي، حتى
 يصح المعنى وينسجم مع ما قبله. فليتأمل ذلك، وليصحح.

(58م) كذا في نسخة ح : وفي جُل النسخ الاخرى : جاء، هكذا بالهمز، بمعنى ورد، ويبدو لكل كلمة
 معنى ووجه سليم تُحمَل عليه، فليتأمل ذلك، وليصحح، والله أعلم.

(59) أورده كذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه بلوغ المرام، رواية عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال فيه : رواه ابن ماجة والدارقطني، ورجاله ثقات، واقتصر فيه على إيراد شطره الاول :
 «لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها».

قال في شرحه الإمام الصنعاني رحمه الله : «فيه دليل على أن المرأة ليس لها ولاية في الإنكاح
 لنفسها ولا غيرها، فلا عبارة لها في النكاح إيجابا ولا قبولا. فلا تزوج نفسها بإذن الولي ولا غيره،
 ولا تزوج غيرها بولاية ولا بوكالة، ولا تقبل النكاح بولاية ولا وكالة، وهو قول الجمهور.

واستدل الجمهور بالحديث (أي بهذا الحديث المذكور)، وكذا بالحديث الذي أخرجه الامام أحمد
 ابن حنبل، وأصحاب السنن الاربعة عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه قال؛ قال رسول الله
 ﷺ : «لا نكاح إلا بولي»، كما استدل الجمهور على اعتبار الولي بقوله تعالى : «وإذا طلقتم

النساء، فبلغن أجلهن، فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف». قال
 الإمام الشافعي رحمه الله : هي أصرح آية في اعتبار الولي، وإلا لما كان لعضله معنى. =

وعن الثالث : الدليل دل على مخالفة الأصل في الأفضاع، وذلك الحديث المذكور.

وعن الرابع أن المفهوم إذا خرج مخرجَ الغالب فإنه لا يكون حجةً إجماعاً، وهو هنا كذلك خرج، بمنزلة «في سائمة الغنم الزكاة»^(59م) وقد تقرّر هذا المعنى في المفهوم عند ذكر قواعد.

قال صاحب الجواهر : لا خلاف عندنا أنها لا تكون وليّة على امرأة، ورؤي عن ابن القاسم أنها تكون ولية على عبدها وعلى من قدّمت عليه من الذكور دون الإناث. وكان ذلك، لأن للذكر قدرةً على التخلص من ذلك العقد، بخلاف الأثني. وأيضاً فإن الولاية ليست لطلب الكفاءة المحتاجة لتدقيق النظر.

المسألة الثانية في العفو عن الصداق :

قال الله تعالى : «أَوْ يَفْوَ الَّذِي يَيْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ»، (60) قال مالك : ذلك، السيد في أمته، والأب في ابنته البكر، وقال أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل : هو الزوج، واحتجوا بوجهين :

أحدهما أنه قد رُوي عن رسول الله ﷺ صحاباً (60)

= وسبب نزولها في معقل بن يسار، زوّج أخته، فطلقها زوجها طلقه رجعية، وتركها حتى انقضت عدتها ورام رجعتها، فحلف ألا يزوجها، قال : ففيه نزلت هذه الآية. ومثل هذا الكلام نجده للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي رحمه الله في كتابه «الإشراف على مسائل الخلاف» حيث قال : مسألة، لا يصح كون المرأة ولياً في العقد لا على نفسها ولا على غيرها، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله في قوله : «فإذا بلغت عاقلة رشيدة جاز ذلك لها، ولداد بن علي الظاهري في التفريق بين البكر والثيب، لقوله تعالى «وأنكحوا الأيامى منكم»، فخص الرجال بالولاية، ولقوله تعالى : «فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن»، ففيه دليلان (أي على اعتبار الولي واشترطه عند عقد القرآن» إلى آخر ما ذكره من الاستدلال بالآية وبيان ذلك، كما هو مذكور هنا عن الإمام الشافعي والإمام الصنعاني رحمهما الله، فليرجع إليه من أراد التوسع في ذلك ؟

(59م) أخرجه الامام مالك في الموطأ.

(60) سورة البقرة. الآية 237.

(60) وهو قوله ﷺ : «ولّي عقدة النكاح الزوج»، رواه ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ. كما أخرجه أيضاً ابن أبي حاتم بسند إلى عيسى بن عاصم، قال : سمعت شريحاً يقول : سألتني علي بن أبي طالب عن الذي بيده عقدة النكاح، فقلت له : هو وليّ المرأة، فقال : عليّ : لا، بل هو الزوج. وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وهو الجديد من قول الشافعي، واختاره ابن جرير.

الثاني أن الأصل يقتضي عدم تسليط الولي على مال وليته.

فأجبتنا عن الأول بأنه ضعيف لا تقوم به حجة (61).

وعن الثاني أن قاعدة الولاية تقتضي تصرف الولي بما هو أحسن للمولَّى عليه، وقد يكون العفو كذلك فيجوز. (62)

ثم إن الآية تدل على ما قلناه بوجوه: (63)

منها أن الأصل في العطف بأو التشريك في المعنى. وقوله تعالى: «إلا أن يعفون»، معناه الإسقاط. وعلى رأينا يكون «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» كذلك للإسقاط. وعلى رأيهم يكون للإثبات فلا يحصل التشريك. ومنها أن المفهوم من قولنا: «إلا أن يكون كذا وكذا، تنوع ذلك الكائن إلى نوعين: والتنوع فرع الاشتراك في المعنى، ولا شركة بين النفي والإثبات، والإسقاط والإعطاء، وعلى رأينا، المتنوع: الإسقاط إلى إسقاط المرأة وإسقاط الولي.

ومأخذ هذا القول — كما يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيره — أن الذي بيده عقدة النكاح حقيقة، الزوج، فإن بيده عقدها وإبرامها، ونقضها وانهدامها، وكما أنه لا يجوز للولي أن يهب شيئا من مال وليته للغير فكذلك الصداق.

الوجه الثاني أن الذي بيده عقدة النكاح هو ولي المرأة. حدث به عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال في الذي ذكر الله بيده عقدة النكاح. قال: «ذاك أبوها وأخوها، أو من لا تُنكحُ إلا بإذنه، وهو مذهب مالك، وقول الشافعي في القديم. ومأخذه أن الولي هو الذي أكسبها إياه، فله التصرف فيه أي في عقد النكاح، بخلاف سائر ما لها.

ونقل الامام ابن جرير الطبري إمام المفسرين وشيخهم رحمه الله ورحمهم أجمعين عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال: «أذن الله في العفو وأمر به (أي في الصداق)، فأى امرأة عفت جار عفوها، فإن شئت وضنت وعفا وليها جاز عفو، وهذا يقتضي صحة عفو الولي وإن كانت رشيدة، وهو مروى عن شرح، لكن أنكروا عليه الشعبي فرجع عن ذلك وصار إلى أنه الزوج، وكان ياهل عليه، وانظر كذلك هنا تفسير الإمام القرطبي والامام ابن عطية رحمهما الله.

(61) ووجه ضعفه أنه منقطع غير متصل السند، كما ذكره الحافظ ابن كثير حيث قال في حديث كون ولي عقدة النكاح هو الزوج: «وقد أسنده ابن جرير عن ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب أن رسول الله ﷺ قال: «ولي عقدة النكاح الزوج»، ولم يقل عن أبيه عن جده، فالله أعلم».

(62) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح: يجوز بدون الفاء.

(63) ذكر القرافي أنها عشرة، واقتصر البقوري على بعضها اختصارا.

ومنها : لو كان المرادُ بها الأزواج ل قيل : **إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ** ، أو **يَعْفُونَ** ، فكان يذكر الأزواج بالمضمر ، لأنه قد سبق ذكرهم ، ولا يقع الظاهر مَوْقَع المضمر إلا لضرورة ، أو لمعنى زائد ، وليس شيء من ذلك هنا .

وقوله تعالى : **«إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ»** ليست الواو ضميراً ، بل هي من نفس الفعل ، لأنه من عفا يعفو بالواو . يقال للمؤنث : يعفون كما يقال فيما أصله الياء : يرمين ، وفيما أصله الهمز : قرآن .

القاعدة الثالثة عشرة

أقرر فيها ما به ينعقد النكاح ، وأنه يخالف البيع فيما يُشترط فيه ، (65) فأقول : إن النكاح لا يُذكر عن أحد من العلماء أنه يقول : تكفي فيه المعاطاة ، بخلاف البيع فإنه قيل : تكفي المعاطاة فيه .

ثم إن العلماء في النكاح ، منهم من ضيق فقال : لا ينعقد إلا بلفظ التزويج والنكاح ، لأنهما المذكوران في القرآن ، قاله الشافعي وابن حنبل ، وقاله أصحابنا . ذكره صاحب المقدمات ، وقال : وفي الهبة قولان : المنع كمنهـب الشافعي ،

(64) كذا في نسختي ع ، وح ، باثبات النون ، في الفعل الثاني ، وفي ت : (أو يعفو الأزواج بالمضمر) . والصواب حذف النون في النسختين الأوثين ليكون الفعل المضارع مسنداً لجماعة المذكر ومنصوباً ، وفي نسخة ت لا يستقيم الكلام إلا بتقدير ، لأن فيه حذفاً مستفاداً من العبارة الآتية بعد في الأصل ، وهي : « فكان يذكر الأزواج بالمضمر » ، فسقطت فيها عبارة : « فكان يذكر » ، وما عند القرافي هنا في هذا الوجه أظهر ويعطي المسألة وضوحاً ويزيدها بياناً أكثر حيث قال : « وتاسعها (أي الوجه) أن الخطاب كان مع الأزواج بقوله تعالى : « وقد فرضتم لمن فريضة » ، وهو خطاب مشافهة ، فلو كانوا مرادين بقوله تعالى : « الذي بيده عقدة النكاح » ، لقال : « أو تعفوا بلفظ تاء الخطاب ، فلما قال : « أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح » ، وهو خطاب غيبة لزم تغيير الكلام من الخطاب الى الغيبة ، وهو ، وإن كان جائزاً ، لكنه خلاف الأصل .

على أن ما قاله الشيخ البقوري واختصره هنا هو كذلك ظاهر وسليم إذا حذفت النون من الفعل الثاني ، أمّا الأول فنونه نون النسوة ، وهو على وزن يفعلن كما قال ، فليتمل ذلك وليحقق ، ويُرجع فيه الى كتب التفسير ، خاصة تفسير الإمام القرطبي رحمه الله .

(65) هي موضوع الفرق السابع والخمسين والمائة بين قاعدة البيع ، توسع العلماء فيه حتى جوز مالك البيع بالمعاطاة ، وهي الأفعال دون شيء من الأقوال ، وقاعدة النكاح وقع التشديد فيها في اشتراط الصيغ ... ج 3 . ص 143 . وقد جاء عند الشيخ خليل في أول البيوع من شتصره الفقهي المالكي قوله : باب ، ينعقد البيع بما يدل على الرضى وإن بمعاطاة ... الخ .

والجواز كمنه في حنيفة. (66) ووسع صاحب الجواهر في هذا فقال : يُعقد بكل لفظ يقتضي التملك على التابيد كالنكاح والتزويج والتمليك والبيع والهبة ونحوها. وقال ابن العربي في القبس : جَوَّزَهُ أَبُو حَنِيفَةَ بِكُلِّ لَفْظٍ يَقْتَضِي التَّمْلِيكَ عَلَى التَّابِيدِ. وَجَوَّزَهُ مَالِكٌ بِكُلِّ لَفْظٍ يَفْهَمُ مِنْهُ التَّمْتَاكِحَانِ مَقْصِدَهُمَا. قَالَ شَهَابُ الدِّينِ : وَلَمْ يَسْتَنْ أَبُو حَنِيفَةَ غَيْرَ الْإِجَارَةِ وَالْوَصِيَّةِ وَالْإِحْلَالَ. (67) وَجَوَّزَهُ بِالْعَجْمِيَّةِ وَإِنْ قَدَرَ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ، وَجَوَّزَ الْجَوَابَ مِنَ الزَّوْجِ بِقَوْلِهِ : فَعَلْتُ. وَهَذِهِ أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ لَمْ يَقُلْ فِيهَا أَحَدٌ جَوَّزَهُ بِالْمُعَاطَاةِ كَمَا قَالَهُ فِي الْبَيْعِ.

والفرق مبني على قواعد :

الأولى : أن الشهادة شرط في النكاح، تحتاج إلى لفظ يقع الإشهاد عليه، والبيع لما لم يكن الإشهاد شرطا فيه جَوَّزُوا فِيهِ الْمُنَاوَلَةَ.
الثانية : أن الشيء إذا عظم قدره شدد فيه الشارع مالم يشدد فيما ليس كذلك، والنكاح أمره أعظم من البيع، فشدد فيه مالم يشدد في البيع.

(66) زاد القرافي هنا قوله في بيان وجه الجواز عند الحنفية في انعقاد النكاح بلفظ الهبة قوله :

«لأن الطلاق يقع بالصرح والكناية، فكذلك النكاح، ثم قال : وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّ الْهَبَةَ لَا تَتَعَدَّدُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ، فَكَذَلِكَ النِّكَاحُ لَا يَقَعُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ، وَأَنَّ النِّكَاحَ مَقْتَضِيَّ إِلَى الصَّرْحِ لِقَعِّ الْإِشْهَادِ عَلَيْهِ.

(67) إنه استثنى استعمال هذه الالفاظ في عقد الزواج، فلا يصح بها عنده.

قال القرافي : وقال صاحب الاستدكاره (وهو الحافظ أبو عمر يوسف ابن عبد البر التمري، وقد طبع هذا الكتاب في أجزاء عديدة وأصبح متداولاً للنفع به والاستفادة منه : «أجمَعُوا عَلَى أَنَّهُ لَا يَتَعَدَّدُ بِلَفْظِ الْإِحْلَالَ وَالْإِجَارَةِ، فَتَقَاسٌ عَلَيْهِ الْهَبَةُ» (أي لفظها). وعبارة الشيخ خليل هنا رحمه الله هي : «وركنه ولي، وصدائق، وخل، وصيغة بأ نكحتُ وزوجتُ، وصدائق، وهبتُ. وهل كل لفظ يقتضي البقاء مدة الحياة كبعث، كذلك، تردُّدُ» (أي تردد للمتأخرين في النقل عن المتقدمين)، المرجح منه عدم الانعقاد كما نقله الخطاب عن الشامل). وذكره صاحب جواهر الإكليل على مختصر خليل :

قُلْتُ : إن لفظ الإحلال ورد ذكره في قوله تعالى : «يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك التي آتيت أجورهن وما ملكتُ يمينك مما أفاء الله عليك...». (سورة الأحزاب : الآية 50)، وهل يفيد وُزُودَهُ جواز استعماله في عقد النكاح إذا وقع التنصيص على الصداق مثل الهبة. فليُنظر في ذلك وفيما ذكره الحافظ ابن عبد البر من حكاية الإجماع على عدم الانعقاد به، والله أعلم.

وقال القاضي عبد الوهاب : مسألة : يتعدّد النكاح بلفظ الهبة والبيع وكل لفظ تملك يقتضي التابيد دون التوقيت الخ...

وفي الفصل الرابع من مدونة الأحوال الشخصية المغربية المطبقة ما نصه : «يتعدّد الزواج بإيجاب وقبول من الآخر، بواسطة ألفاظ تفيد معنى النكاح لغة أو عرفاً». ويصح الانجاب والقبول من العاجز عن النطق بالكتابة إن كان يكتب، وإلا فبإشارته المعلومة.

الثالثة أن الشرع يحتاط في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر مما يحتاط في الخروج من الإباحة إلى الحرمة، لأن التحريم يعتمد المفاسد، فينبغي الاحتياط له، فلا يُقَدَّم على محل فيه المفسدة إلا بسبب قوي، فهذه القاعدة أوقفنا الطلاق بالكنايات وإن بَعُدَتْ، حتى أوقعه مالك بجميع الألفاظ إذا قصد بها الطلاق، ولم يجوز النكاح بكل لفظ، بل بما فيه قربٌ من مقصود النكاح، لأنه خروج من الحرمة إلى الحل، وجوزنا البيع بجميع الصيغ والأفعال الدالة على الرضا بنقل الملك، لأن الأصل في السِّلَع الإباحة حتى تُمَلِّك، بخلاف النساء، الأصل فيهنَّ التحريم حتى يُعَقَّد عليهن بِمِلْكٍ أو نكاح.

قلت : القاعدة الثالثة، قد قيّدنا عليها في موضعها ما يُضَعِّفها بالاعتدال على القاعدتين : الأولى والثانية.(68). ثم لو سلّمنا صحة الثالثة فما يتحقق بها فرق، لأن المِلْك إذا مُلِكَ فقد صار الانتفاع به للمغير مُحَرَّمًا، وانتقاله للمغير بِبَيْعٍ يُصَيِّرُه له مباحًا، فكان ينبغي على هذه القاعدة أن يحتاط الشرع لها(69) حتى لا تجوز المعاطاة ولا يجوز البيع إلا بألفاظ خاصة، وليس كذلك.

القاعدة الرابعة عشرة(70)

لِمَ كان المعسر بالذَّين يُنظَرُ، والمعسرُ بنفقات الزوجات لا يُنظَرُ؟، أقول :
أولاً، حَكَمَ مالك والشافعي بالتطليق على المعسر بنفقة الزوجة، خلافاً لأبي حنيفة، فإنه لا يطلِّق عليه بالإعسار، ورأى أنه أولى وأحرى من صاحب الذَّين، لأن بقاء الزوجية مطلوب لصاحب الشرع، وأيضاً فقياسه على النفقة في الزمان الماضي بأنه لا يطلِّق بها إجماعاً، وأيضاً فإن عَجْزُه عن نفقة أم ولده لا يُوجِبُ بيعها وخروجها عن ملكه، فكذلك الزوجة.

(68) أنظر القاعدة الثانية والعشرين من القواعد الأصولية. ج1، ص 188.

(69) لعل استعمال كلمة الفقه والفقهاء هنا أنسب من كلمة الشرع، أو يُقال : فاحتاط الشرع في ذلك، فليتأمل ذلك، والله أعلم.

(70) هي موضوع الفرق الثامن والخمسين والمائة بين قاعدة المعسر بالذَّين يُنظَرُ وبين قاعدة المعسر بنفقات الزوجات لا يُنظَرُ. ج.3. ص 145. ولم يعلق عليه الفقيه ابن الشاطب بشيء ربه الله.

والجواب عن الأول أننا لم نلزمه النفقة مع الإعسار وهو نظير الإلزام بالدين، وإنما أمرنا بدفع ضرر يقدر عليه، وهو إرسالها لمن ينفق عليها، وهو الجواب عن النفقة في الزمان الماضي.

وأما الثالث فرفع الضرر عن أم الولد له طريق آخر، وهو تزويجها، وهذا الطريق متعذر هنا، فتعين الطلاق ولم يتعين بيع أم الولد. ثم يتأبد الطلاق بالإعسار بما جاء في البخاري أنه عليه السلام قال: «أفضل الصدقات ما ترك غني، واليد العليا خير من اليد السفلى، وأبدأ بمن تعمل». (71). المرأة تقول: إماما أن تطعمني وإماما أن تطلقني، ويقول العبد: أطعمني واستعملني، ويقول الولد: إلمى من تدعني». وأيضا يدل عليه قوله تعالى: «فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان» (72).

قلت: كلام شهاب الدين رحمه الله في هذه القاعدة هو هذا، وأول ذكر القاعدة والفرق يشعر أن النفقة لم يقع فيها إنظار، والدين وقع فيه. ويسط الكلام في القاعدة يحقق أن الإنظار وقع في النفقة عند المعسر كما وقع في الدين، (73)

(71) في رواية أخرى عن حكيم بن حزام: أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غني، واليد العليا خير من اليد السفلى، وأبدأ بمن تعمل» (أي إبدأ. بمن وجب عليك عولهم ونفقتهم من زوجة واولاد وآباء، ثم الأقرب فالأقرب).

(72) سورة البقرة الآية 229، وأولها قول الله تعالى: «الطلاق مرتان، فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان». (73) وأصل مشروعية الإنظار في الدين، والترغيب فيه لحين اليسر عند المدين، قول الله تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون». سورة البقرة. الآية 28. فإنظار المعسر بالدين، وإمهاله إلى حين اليسر أمر مندوب إليه ومرغب فيه، والتصدق به على المدين، والسماح له فيه أفضل وأكمل لمن تيسر له ذلك وأمكن، كما هو مستفاد من هذه الآية الكريمة، ومن كثير من الأحاديث النبوية في هذا الموضوع، كقوله عليه السلام: «من أنظر معسراً أو وضع عنه أظله الله عز وجل في ظله يوم لا ظل الا ظله».

أما الإعسار بالنفقة على الزوجة، وما قد يترتب عنه من أحكام من الطلاق أو التطلق من طرف القاضي فقد تناولته كتب الفقه بصفة عامة، وكتب فقه القضاء بصفة خاصة، واعتبروا الطلاق أو التطلق الناشئ عنه طلاقاً رجعياً كما هو الشأن في طلاق المولي. ومن ذلك ما جاء في شتمصر الشيخ خليل ابن اسحاق المالكي رحمه الله وهو يتحدث عن حالات الطلاق البائن، فقال عاطفاً على تلك الحالات ومستثنياً منها: «وطلاق حُكِمَ به، إلا لإيلاء وعسر بنفقة». قال ابن جزي رحمه الله في قوانينه الفقهية: «لا يؤثر العجز عن نفقة الزمان الماضي، بل ذلك دين في ذمته».

من حيث اعتبارُ الزمان الماضي في النفقة، وأمرُ الطلاق في الحال إنما هو لرفع الضرر، فلا يقال : أَنْظِرَ وَلَا لَمْ يُنظَرَ، والله أعلم.

القاعدة الخامسة عشرة :

لَمْ كَانَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ يَتَقَرَّرُ بِالْعَقْدِ، وَالصَّدَاقُ فِي النِّكَاحِ لَا يَتَقَرَّرُ بِالْعَقْدِ ؟، هَذَا عَلَى قَوْلٍ، فَإِنَّهُ قَدْ قِيلَ : يَتَقَرَّرُ بِالْعَقْدِ، وَقِيلَ أَيْضًا : يَتَقَرَّرُ النِّصْفُ بِالْعَقْدِ. (74)

فقال شهاب الدين :

سِرُّ الْفَرْقِ أَنَّ الصَّدَاقَ فِي النِّكَاحِ شَرْطُ الْإِبَاحَةِ، وَشَأْنُ الشَّرْطِ إِنَّمَا يُعْتَبَرُ ثَبُوتُهُ عِنْدَ ثَبُوتِ الْمَشْرُوطِ. وَأَيْضًا فَلَيْسَ الْقَصْدُ مِنَ الصَّدَاقِ الْمَعَاوِضَةَ بَلِ التَّجْمُلُ

=ولذلكم جاء في الفصل السادس والستين من مدونة الأحوال الشخصية المغربية تقرير للقاعدة الفقهية القائلة : «كل طلاق أوقعه القاضي فهو بائن، إلا طلاق المولي والمعسر بالنفقة».

وأصل الإيلاء، ويبان حكمه الشرعي جاء في قول الله تعالى : «للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم». سورة البقرة، الآية 226.

كما جاء الإسعار بالنفقة في الفصل 53 من مدونة الأحوال الشخصية، والمتعلقة بمطالبة الزوجة بحق النفقة عليها من زوجها أو الطلاق منه ما نصه : «وإن ادعى العجز وأثبته أمهله القاضي مدة مناسبة لا تتجاوز ثلاثة أشهر، فإن لم ينفق طلقها عليه، فإن لم يثبت أمره بالانفاق أو الطلاق، فإن لم يفعل طلق عليه. اهـ.»

(74) هي موضوع الفرق الخامس والخمسين بين قاعدة الأثمان في البياعات تتقرر بالعقود، وبين قاعدة الصَّدَقَاتِ فِي الْأَنْكَحَةِ لَا يَتَقَرَّرُ شَيْءٌ مِنْهَا بِالْعُقُودِ عَلَى الْمَشْهُورِ مِنْ مَذْهَبِ مَالِكٍ. ج. 3 ص. 141.

ولم يعلق عليه شيء، الفقيه ابن الشاطر رحمه الله.

وكلمة الصَّدَقَاتِ بفتح الصاد وضم الدال جمع للصَّدَقَةِ كذلك بفتح الصاد وضم الدال : اسم للصدقة، ومنه الآية الكريمة في أول سورة النساء، وهي قول الله تعالى في إيجاب أداء الصداق على الأزواج للزوجات : «وأتوا النساء صدقاتهن نحلة»، أي عطية واجبة، طيبة بها نفوس الأزواج لأزواجهن حين عقد الرجل على زوجته، لأن الله شرعه في عقد النكاح، وجعله فريضة في هذا العقد، ومن ثم لا يجوز العقد ولا يصح على أساس إسقاط هذا الركن من أركان عقد الزواج، وهو الصداق الواجب للزوجة بنص القرآن الكريم والحديث الشريف واجماع المسلمين في كل مكان وحين.

والمعروف، إذ لو كان القصد هو المعاوضة لما جاز ذلك، للجهل بالمرأة ومُدَّة الانتفاع، فإنما وُضِع للإباحة، فهو — إذن — لا يتقرر إلا عند الدخول أو الموت.

قلت : لقائل أن يقول : هَبْ أنه (أي اشتراط الصداق) للإباحة، فمن أين يلزم أن الإباحة لا تَثْبُتُ إلا بالدخول، بل بنفس العقد حصلت الإباحة، وكونه لا يطأ في الوقت ليس لأنها لم يُسْتَبَحْ وطؤها كما هي إذا دخل بها، فإن أُرْحِي السُّتْرَ وَلَمْ يَقْرُبْهَا فالإباحة مُحَقَّقة مع عدم الوطء، فلذلك هي بنفس العقد، وعلى هذا يصير قول من قال : الصَّدَاقُ عَوْضٌ، أو شرطُ الإباحة، على السواء، أنه يجب بالعقد من حيث إن العقد سبب، والأصلُ تَرْتُّبُ المَسَبِّاتِ على أسبابها.

القاعدة السادسة عشرة :

أقرر فيها الفرق بين المتداعيين شيئاً، لا يُقَدِّمُ أحدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة وبين المتداعيين من الزوجين في متاع البيت يُقَدِّمُ كل واحد منهما فيما يُشْبِهُ أن يكون له. (75)

قال مالك : إذا اختلفا في شيء قُضِيَ للرجل بما شأنه أن يكون للرجال، وللمرأة بما شأنه أن يكون للنساء، سواء كانا حُرَّين، أو عبدَين، أو كافرَين، أو مسلمَين، أو أحدهما يخالف الآخر في وصفٍ من الأوصاف المذكورة، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافعي : لا يُقَدِّمُ أحدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة كسائر المدَّعين. والقاعدة لا تتقرر على مذهب الشافعي. وقال ابن القاسم : ما كان للصنَّفتين معاً قُسيم بينهما — بعد أيمانها لاشتراكهما في اليد. ثم اليمينُ اختلف فيه (76).

(75) هي موضوع الفرق الستين والمائة بين القاعدتين المذكورتين هنا. ج. 3. ص 148
(76) تُستعمل كلمة اليمين بمعنى الحلف على أنها مؤنث، فيعاد الضمير عليها كذلك، فيقال مثلا : وجبت اليمينُ عليه وترتبت عليه، ولعل إعادة الضمير عليها هنا بصيغة التذكير يعود الى تأويل كلمة اليمين بمعنى القسم والحلف، وهو لفظ مذكور، فصح أن يقال : اليمين اختلف فيه. فليُحَقَّق ذلك.

فقال ابن يونس: يَجِلْفُ من قُضِيَ له به، وقال سحنون: ما يُعْرَفُ (77)
لأحدهما لا يَحْلِفُ، ولكن اليمين على الرجل فيما يَصْلُحُ لهما، وقاله ابن القاسم
في غير المدونة، وهو ظاهر قول مالك. وقال ابن سحنون، لا يُقْضَى لواحدٍ منهما
بشيءٍ إلا بعد يمينه، ثم إن اختلفا في البيت نفسه فهو للرجل، لأنه مِلْكُهُ في غالب
العادة. (78). قلت: العادة قد تختلف، فالغالب الآن في زماننا أن المسكن للمرأة
لا للرجل. (79)

قال شهاب الدين: فَوَجْهُ الفَرْقِ أن نقول: قوله تعالى: «خذ العفو،
وأمر بالعرف» (80)، فكلُّ ما شهدت به العادة قضِي به، لِظَاهِرِ هذه الآية،
إلا أن يكونَ هناك بينةٌ.

قلت: الاستدلال بالآية ليس بِقَوِيٍّ (80م) من حيث إن العرف ينازع
الخصم في تفسيره، ويقول: ليس المرادُ بِهِ ما ذكرتهُ أيها المستدلُّ.

قال شهاب الدين: والشافعي قاس أمر الزوجين على الصَّبَاغِ وَالْعَطَّارِ،
ونحن نقول: الفرق أن الإشهاد بين الزوجين متعذر، لأنهما لو اعتمدا ذلك، وأن
من كان له شيء أشهد عليه، أدى ذلك إلى المناقرة وعدم الوداد بينهما، وربما

(77) كذا في نسخة ع، وفي كل من نسخة ح، وفي ت، عرف بصيغة الماضي. مبنياً للمجهول.

(78) علق الفقيه المحقق الشيخ المدقق أبو القاسم ابن الشاط رحمه الله على ما جاء في هذا الفرق عند الامام
القرافي، ولخصه هنا الشيخ البقوري رحمه الله، فقال ابن الشاط: قوله: (الفرق الستون والمائة: بين
قاعدة المتداعيين (غير الزوجين)، وقاعدة المتداعيين الزوجين إلى قوله: «هذا تقرير المنقولات): لا كلام
في ذلك. وأما قوله: «ووجه الجواب والفرق فنقول: لنا قوله تعالى: «خذ العفو، وأمر بالعرف» إلى آخر
ما قاله في هذا الفرق، ففي ذلك نظر، وتمسك الشافعي بالحديث ظاهر، وجواب المالكية بتفسير
المدعي والمدعى عليه بما فسروا، لا بأس به. وجعل المالكية اليد لهما (أي للزوجين) مع قولهم: إن الرجل
حائز للمرأة، فيه درك لا يخفى، وبالجملة، المسألة محل نظر. اهـ.

(79) يريد الشيخ البقوري ويقصد زمانه في أواخر القرن السابع، ولغاية العقد الأول من القرن الثامن الهجري،
فإنه توفي بمراكش رحمه الله عام 707 هـ.

(80) سورة الأعراف، الآية 199.

(80م) في نسخة ت: ليس بالقوي، بالتعريف.

أفضى ذلك إلى الطلاق والقطعية، فهما معذوران في عدم الإشهاد ومُلجَّان إلى ذلك. ولَمَّا أُلْجِئَا لعدم الإشهاد قضينا بينهما بالعادة، ولو لم يكن ذلك لانسَدَّ الباب عليهما، بخلاف العطار والصبَّاح إذا كانا في حانوت واحد لا ضرورة تدعوها لعدم الإشهاد، فإنهما أجنبيان لا يتألَّمان من ضبط أموالهما بذلك.

وإن كانا في حانوتين أو تداعيا شيئاً في يد ثالث فنقول: الفرق أن الضرورة تدعو للملابسة في حق الزوجين، فنسلك (81) بهما أقرب الطرق في إثبات أموالهما، ولا ضرورة تدعو للملابسة العطار والصبَّاح، فجرباً على قاعدة الدعاوى.

واستدل الشافعي أيضاً بقوله عليه السلام: «البينة على ما ادعى واليمين على من أنكر» (81م)، فكل من ادعى من الزوجين شيئاً كان عليه البينة، لظاهر الحديث.

وجوابه أن قاعدة المدعي هو كل من كان قوله على خلاف أصل أو عُرف، والمدعي بالدَّين على خلاف الأصل، لأن الأصل براءة الذمة، والمطلوب، المنكِرُ على خلاف الأصل.

وإذا كان هذا ضابط المدعي والمدعى عليه، فإذا ادعت المرأة مِقْنَعَةً (82) وشبهها كان قولها على وفق الظاهر، وقول الزوج على خلاف الأصل. فالزوج

(81) في نسخة ح: فيسلك بالياء مبنيًا للمجهول.

(81م) أورده الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه الجامع الصغير، ناقلاًه عن الإمامين: البيهقي في السنن، وابن عساكر، من رواية ابن عمر رضي الله عنهما، وهو حديث اعتمده الفقهاء وعلماء الإسلام، واتخذوه قاعدة شرعية متصلة وثابتة في إثبات الحقوق والفصل بين الناس في الخصومات، وقد جاء في حديث صحيح أخرجه الشيخان، والإمام أحمد عن ابن عباس، قوله ﷺ: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَا دَعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ». وهو الذي ينكر المدعي، كما في الرواية الأخرى: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر».

(82) المِقْنَعَةُ والمِقْنَعُ بكسر الميم فيهما، ما تُعْطَى المرأة رأسها به، وهي بمعنى القِنَاع بكسر الميم، وأصغر منه.

مدّع فعليه البيّنة، وهي مدّعى عليها فالقول قولها(83)، فنحن نقول بموجب الحديث، لا أنه حُجّة علينا.

واحتجوا أيضا بأن كل موضع لو كان المتداعيان امرأتين، أو رجلين لم يقدّم أحدهما على الآخر، وكذلك إذا كانا رجلا وامرأة لم يقدّم أحدهما بالصلاحية بالقياس على ما إذا كان في يد ثالث، ويؤيّد أن حُكْم اليَد لا يَسْقُط بالصلاحية أن من كان بيده خلخال فادّعتَه امرأة أجنبية فالقول قوله، وإن كان الخلخال لا يصلح من لباسه، لأجل أن يده عليه، فكذلك ها هنا.

والجوابُ أنه لا فرق عندنا بين المرأة والرجل، وبين الرجلين والمرأتين، وبين اليد الحُكْمية والشاهدة. فلو تعلقَ رجل وامرأة بخلخال، وأيديهما جميعا عليه يتجاذبانَه، قضينا به للمرأة مع يمينها، لأجل ظاهر الحال من جهة الصلاحية، ولو تجاذبا سيفا كان للرجل مع يمينه. وأما إذا كان بيد ثالث فليس لأحدهما عليه يد، بخلاف مسألتنا فإن المستند عندنا اليمينُ مع الصلاحية.

فإن قالوا : ما ذكرتموه يَبْطُلُ بأن ما يَصْلُحُ لهما يكون للزوج، مع أنه لا ظاهر يشهد له، ويُدْ كُلاً واحداً منهما عليه، فقد رجحتم من غير مرجح. قلنا : بل يد الزوج

(83) وقد تعرض الشيخ خليل في مختصره الفقهي المالكي لمسألة تنازع الزوجين في متاع البيت فقال، عاطفا على التنازع بين الزوجين في الزوجية، وفي الصداق وقدره أو صفته وجنسه ما نصه : «وفي متاع البيت، فللمرأة المعتاد للنساء فقط بيمين، وإلا فله يمين، قال : «وإن أقام الرجل بيّنة على شراء مألها (كحلي النساء مثلاً) حَلَفَ وَقُضِيَ له به كالعكس، وفي حلفها تاويلان».

وهذا ما جاء أيضا في الفصل التاسع والثلاثين من مدونة الاحوال الشخصية المغربية، طبعة مكتبة الوحدة العربية (سنة 1993) ما نصه :

إذا اختلف الزوجان في متاع البيت، ولا بيّنة لهما، فالقول للزوج بيمينه في المعتاد للرجال، وللزوجة بيمينها في المعتاد للنساء، وإن كان من البضائع التجارية فهو لمن يتعاطى التجارة منهما بيّنة، أمّا في المعتاد للرجال والنساء معا فيحلف كل منهما ويقسمانه.

وفي الفصل الأربعين ما نصه : إذا مات أحد الزوجين ووقع النزاع في متاع البيت بين الحي وورثة الميت كان حكم الوارث حُكْم الموروث في الفصل السابق.

أقوى وهو (84) المرَّجَح، لأن المرأة في حوزة وتحت يده، والدارُ له، ألا ترى أنه عليه أن يُسْكِنها.

ووافقنا أبو حنيفة في هذه المسألة من حيث الجملة، لكنه قال : ما يصلح لهما فهو للرجل إن كان حياً، وإن كان ميتاً فهو للمرأة. وقال محمد بن الحسن من أصحابه : هو لورثة الزوج كقولنا. وقال أبو حنيفة أيضا : إن تداعيا شيئا وهو في أيديهما يُشاهدُ، قُسم بينهما. وإن اختلف العطار والدَّبَّاع في الجلد فإنه يُقسم بينهما، فتناقض قوله في هذه الفروع، وإن كان من حيث الجملة موافقاً لنا.

وقال المُغَيَّرَة من أصحابنا : ما يصلح لهما قُسم بينهما بعد أيمانهما، وسواء في هذا كله اختلفا قبل الطلاق أو بعده، أو بعد حُلُوع أو لِعَان أو غير ذلك، أو مائتا أو أحدهما واختلف الورثة، كان الزوجان حُرَّين أو عبدَين، أو أحدهما حُرّاً والآخَرُ عبداً، كانت الزوجة ذمِّية أم لا، وسواء في هذا كله كانت لهما عليه يدٌ شاهدة أو حُكْمِيَّةٌ، فاليدُ الشاهدة أن يكونا قابضين على الشيء فيتجاذبانِهِ، والحكمية أن يكونا في الدار التي سكناها، وسواء في هذا كله الزوجان والأجنبيَّان إذا سكن رجل وامرأة في دارٍ، والله أعلم.

القاعدة السابعة عشرة :

أقر فيها الفرق بين الوكالة والولاية في النكاح، (85) فأقول :

(84) لعل الانسب والصواب : وهي، لأن اليد موثقة في مختلف معانيها، من اليد الجارحة، والنعمة، والقدرة، والسلطان، وغيرها كما سيأتي بعدُ في قوله : «وسواء كانت لهما عليه يد شاهدة أو حُكْمِيَّة». يقول القائل في الكرم النفس الذي يحفظ الاحسان في نفسه فيردُّ الجميل بالجميل، والاحسانُ بأكثر منه : أفاداتكم النعماء منى ثلاثةٌ يدي ولساني والضمير المحجَّباً

(85) هي موضوع الفرق الثالث والرابعين والمائة بين قاعدة الوكالة وبين قاعدة الولاية في النكاح» ج. 3. ص 104.

وقد عقب الشيخ ابن الشاط في أول كلام القرافي عن هذا الفرق، فقال : «قلت : هذا الفرق عندي فاسد الوضع، فإنه لا فرق بين البيع والنكاح من حيث إن السلعة إذا هلكت كان هلاكها قوتاً، ونفوداً للعقد الثاني، وكذا في المسائل الثماني التي ذكر الفرق فيها. وإنما يحتاج إلى الفرق بين هذه المسائل والمسائل التي ذُكر عَدَمُ القوت فيها. وأما الفرق بين تينك القاعدتين فليس بصحيح، والله أعلم»، اهـ كلام ابن الشاط رحمه الله. =

إن الرَّجُلَ إِذَا وَكَّلَ وَكَيْلَيْنِ فِي بَيْعِ سَلْعَةٍ فَبَاعَهَا مِنْ رَجُلَيْنِ، فَإِنَّ النَّافِذَ مِنَ الْبَيْعَيْنِ هُوَ الْأَوَّلُ، وَإِذَا جَعَلَتْ الْمَرْأَةُ أَمْرَهَا لَوْلِيَيْنِ، فَزَوَّجَاهَا مِنْ رَجُلَيْنِ كُفُؤَيْنِ فَلَمُعْتَبَرٌ أَوْلُهُمَا إِنْ عُرِفَ، كَالْبَيْعِ، إِلَّا أَنْ يَدْخُلَ بِهَا الْآخِرُ فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا. (86)

ولهذه المسألة نظائر يُفِيئُهَا الدخولُ مثلها.

فمنها امرأة المفقود، تتزوج بعد الأجل المضروب، يُفِيئُهَا الدخول، وإن قدم قبل الدخول كان أحقَّ بها.

ومنها المرأة تعلم بالطلاق دون الرجعة فتزوج، ثم تثبت رجعة الأول، فإن دخل بها الزوج الثاني كان أحقَّ بها، ولم تُعْتَبَرِ الرَّجْعَةُ.

ومنها إذا طلق زوج الأمة الأمانة طلاقاً رجعيًا فراجعها في السفر، فلم تعلم بذلك، فوطئها السيد بعد انقضاء العدة مع عدم علمه بالرجعة، كان وطئ السيد مُفِيئًا كالوطئ بالزواج.

=قلت: وهذا الفرق من أدق الفرق عند الإمام القرافي رحمه الله، ومن أكثرها حاجة إلى التأمل وإلى عمق النظر، ولذلك فإنه مع التقدير والاعتبار لكلام ابن الشاط وهو من هو علماً وتحقيقاً، يبدو أنه ليس من السهل، بل ربما ليس من الصواب الحكم على كلام القرافي في هذا الفرق بفساد وضعه من أساسه، ولذلك أطال في بيانه ومسائله القرافي، كما أطال وتوسع فيه كذلك الشيخ محمد علي ابن الشيخ حسين مفتي المالكية في كتابه تهذيب الفرق والقواعد السنية المطبوع بهامش كتاب الفرق، وختمه هو كذلك بتعقيب ابن الشاط على هذا الفرق. وهذه الدقة والأهمية لهذا الفرق تتجلى من خلال توسع كلام القرافي فيه وختامه في آخره بما جاء فيه حيث قال:

«وإذا اندفعت النقوض بالفرق صح المدرك وتبين الفرق بين قاعدة الوكالات في البياعات وقاعدة الوكالات في النكاح، فاعلم ذلك، فقد يسر الله فيه من الحجة ما لم أراه قط لأحد، فإن المكان في غاية العسر والقلق والبعد عن القواعد، غير أنه إذا لوحظت هذه المباحث قرئت من القواعد وظهر وجه الصواب فيها، لا سيما وجمع كثير من الصحابة أفتوا بها، فلا بد لعقولهم الصافية من قواعد يلاحظونها، ولعلمهم لاحظوا ما ذكرته، وبهذا ظهر الفرق بين الوليين والوكيلين في عقود البياعات والاجارات وغيرها أن المعتبر هو الأول فقط، التحق بالثاني تسليم أو لاء، فليتأمل ذلك. (86) والأصل في هذا حديث الحسن عن سمره عن النبي ﷺ قال: «أبما امرأة زوجها وليان فهي للاول منهما». رواه الائمة: أحمد بن حنبل، وأصحاب السنن، وحسنه الترمذي رحمه الله قال في شرحه الإمام الصنعاني رحمه الله: «والحديث دليل على أن المرأة اذا عقد لها وليان لرجلين وكان العقد مرتباً أنها للاول منهما، سواء دخل بها الثاني أو لا... الخ.

ومنها امرأة الرجل يرتدُّ، فنَشَكَ في كفره بالارض البعيدة، هل هو إكراه أو اختيار؟، ثم يتبين أنه إكراه، وقد تزوجتْ امرأته بناء على ظاهر كُفْرِهِ، فدُخِلَ الثاني يُفِيئُهَا.

ومنها الزوج يُسَلِّمُ على عشر نِسْوَةٍ، فاخْتَارَ أربعاً منهن، فوجدهن ذات محارم، فإنه يرجع ويختار من البواقي، فإن تزوجن ودخل بهن فَوَتَّهْنَ الدخول عليه، وقيل : لا يُفَوِّتُهُنَّ الدخول.

ومنها المرأة تَطَلَّقَ لِلْعِيَّةِ ثم يَقْدِمُ الزوج، فإن وجدها تزوجتْ ودخل بها فآتتْ عليه، وإلا فلا.

ومنها المرأة تُسَلِّمُ وزوجها كافر فيفِرُّ بينهما، ثم يتبين تقدُّمُ إسلامه عليها، - يُفِيئُهَا الدخول عليه.

وخولفت هذه القاعدة بأربع مسائل في المذهب أيضا :

(1) المرأة يُنْعَى لها زوجها ثم تتبينُ حياته وقد تزوجت، فإنه لا يفيتها الدخول، وقيل : يُفِيئُهَا الدخول.

(2) والمطلقة بِسَبَبِ الإعسار بالنفقة ثم يتبين أنها أسقطتها عنه قبل ذلك وقد تزوجت، فإنها ترجع إليه وإن دخل بها الثاني.

(3) والرجل يقول : عائشة طالق، وله امرأة حاضرة اسمها عائشة، وقال : لم أرَها، ولي امرأة تسمى عائشة ببلدٍ آخر وهي التي أردتُ، فإنَّ نَطْلِقَ عليه هذه، لأن الأصل عدم امرأة أخرى، فإن تبين صدُّقه وقد تزوجتْ ودخل بها زوجها رُدَّتْ إليه، ولا يُفِيئُهَا الدخول.

(4) والأمة تختار نفسها ثم يتبين عتق زوجها قبلها، وقيل : يُفِيئُهَا.

والشافعي سوى بين القاعدتين، وجعل العقد السابق هو المعتبرُ أبداً،

وما بعده باطل، حصل الدخول أم لا، (87) وهو القياس، فإن من شرط عقد النكاح أن تكون المرأة خاليةً من زوج، وهي ذات زوج، فلا يصح العقد عليها. واعتمد مالك رضي الله عنه قضاء عمر ومعاوية وابن الزبير حيث أفاتوا المرأة بالدخول. (87م)

ووجه الحجة على الشافعي — وبه يظهر الفرق بين القاعدتين — أننا أجمعنا على الأخذ بالشفعة، وهي إبطال أثر العقد السابق، وتسليطُ للشفيع على إبطاله، لأجل الضرر الداخِل على الشريك من توقع القسمة، وإذا قُضِيَ بتقديم الضرر على العقد هنالك وجب أن نقضيها هنا بتقديم الضرر على العقد بطريق الأولى من وجهين :

— الأول أن ضرر الشفعة متوقع، إذ القسمة قد تحصل وقد لا، والضرر ها هنا ناجزٌ (88) من حيث إن الرجل إذا اطلع على المرأة وقع له تعلق بها في الغالب، وكذلك هي أيضا به، فلو قضينا بالفراق لأوقعنا الضرر — ولابد — بالاثنتين.

— الوجه الثاني أن الشريك الشفيع يأخذ بغير عقد أضيف إليه، بل مجرد الضرر، وها هنا الزوج الثاني معه عقد يُقَابِلُ به العقد الأول، فصار دفعُ ضرره معضودا بعقد، ودفعُ ضرر الشريك غير معضودٍ بعقد، فكان أولى.

فإن قلت : (89) وجود هذا العقد كعدمه (89مكرر) قلنا: هذا هو محل النزاع.

(87) قال ابن الشاط: ما قاله القرابي من أن الشافعي يسوي بين القاعدتين يُشعر بأن مالكا لا يسوي بينهما، وليس الامر كذلك، بل مالك أيضا يسوي بينهما، غير أنه فرق بين مسائل من فروع القاعدتين، فيطلب وجه ذلك الفرق، وما قاله من أن القياس قول الشافعي صحيح. اهـ.

(87م) قال القاضي عبد الوهاب البغدادي رحمه الله : إذا أدت لوليّين فزوجاها ثم علم الأول بدخول الثاني ثبت عقد الثاني وانفسخ عقد الأول. وقال ابو حنيفة والشافعي : عقد الاول ثابت على كل حال.

ودليلنا اجماع الصحابة، لأنه مروى عن عمر والحسين ومعاوية، وذكره بعض أصحابنا عن علي رضي الله عنه... الى آخره.

(88) كذا في نسخة خ، ع، وفي نسخة ح : فأجيزَ (بصيغة الفعل الماضي)، وما في الأولىين أظهر وأسلم، وفي المعنى المراد، فليُتأمل. وعند القرابي : وأما الضرر ها هنا فناجزٌ.

(89) هذا التعقيب والذي بعده هو من كلام القرابي، وليس من كلام البقوري كما قد يتبادر الى الذهن. (89م) زاد القرابي هنا قوله : «لأن المحل غير قابل له، فلا يصح للترجيح.

فإن قلت : ما الفرق بين مسألة الوليين ومسألة الوكيلين وكلا على أن يُزوجه كل واحد منهما بامرأة فزواجه بامراتين فدخل بإحدهما، فبين أنهما خامسة، فإنها لا يُفيئها الدخول إجماعاً، فكذلك ها هنا، والجامع بطلان العقد ؟

قلت : الفرق بينهما من وجوه: (90)

(1) منها أن المانع من الصحة في الخامسة هو عقد الرابعة مع ما تقدّمه من العقود، والمانع في الوليين عقد واحد، فهو أخفّ فساداً، ففانت بالدخول.

(2) ومنها أن الأولياء، الغالب عليهم الكثرة دون الوكلاء، فصور الوليين ممّا يكثر وقوعها، والقول ببطلان الثاني بعد الدخول يؤدي إلى كثرة الفساد. والخامسة نادرة، فالفساد فيها الناشئ عن الاطلاع والكشف قليل.

فإن قلت (91) : في صورة الشفعة، الشريك مُخَيَّر، وها هنا الزوج الثاني ليس مخيئراً، بل أنتم تُعيّنون المرأة له جزماً، فقد زادت صورة الفرع المقيس على صورة الأصل المقيس عليه بوصف الملزوم، فلا يصح القياس لتباين الأحكام.

قلت : الوجه الذي وقع فيه القياس لا اختلاف فيه، لأن القياس إنما وقع من جهة تقديم الضرر على العقد السابق، والصورتان من هذا الوجه مستويتان، وحصل اللزوم في صورة النزاع دون الصورة الأخرى لامتناع الخيار في النكاح، مخافة أن تكون المخدّرات (92) نزلت بالخيار، والسلع قابلة للخيار (93).

(90) أوصلها القرافي إلى عشرة، وذكرها كلّها في كتابه الفروق، واقتصر البقوري على الإثنين الأولين منها، وهو مظهر من مظاهر الاختصار عنده، وجانب من جوانبه، كما يظهر ذلك من فقرة التعليق رقم 89م، وغيرها. حيث اختصر البقوري ما ذكرته من زيادة عند القرافي، رحمهم الله جميعاً.

(91) هذا التساؤل والتعليق وجوابه بهذا التعقيب، وكذا الذي بعده هو من كلام القرافي رحمه الله.

(92) المخدّرات بفتح الخاء، والدال جمع مخدرة، بصيغة اسم المفعول وهي البنت تكون في خدرها.

والخدر بكسر الخاء وسكون الدال المهملة ستر (أو ستار) يمدّ للحجارة في ناحية البيت، ويطلق

على ما يُفرّد لها من السكن وتكون مخصوصة، به، وتتوارى وتستر به. يقال : خدّر البنت

وأخدرها إذا ألزمها الخدر، أي جعلها تحتجب فيه، وفي الحديث : « كان النبي ﷺ أشد حياءً

من العذراء في خدرها، وكان إذا رأى شيئاً يُنكره (أي يكرهه، ولا يرضى عنه) عرفناه في وجهه».

(93) ذكر القرافي هنا تساولين آخرين وجوابهما، رأيت أن انقلهما وأذكرهما لأهميتهما وفائدتهما، في

الموضوع فقال : «فإن قلت : إنما أبطلنا العقد في الشفعة لضرر الشفيع، لأن العقار مال، ورتبة =

فإن قلت : قد سَرَدْتُ مسائل يكون الدخول فيها فَوْتًا، وذكرت مسائل تعارضها، فهذه القاعدة لا تتم إلا بذكر الفرق بين هذه المسائل، ولِمَ كان ذلك في الصور الأربع ؟.

قلت : بيان الفرق بين الأربعة التي نَقَضَتْ علينا القاعدةَ وبين المسائل التي قَرَرْنَا بها مسألة الولي أنه يخالف الوكيل، يتضح بأن نُعَيِّن أقرب الثمانية المذكورة للأربعة، ونبيِّن الفرق بينه وبين تلك الأربعة، فيحصل الفرق بين الأربعة والثمانية، أو نُعَيِّن أقرب الصور الثمانية لعدم الفوات بالدخول وأقرب الأربعة للفوات بالدخول، ويفرِّق بين هاتين الصورتين، فيكون الفرق قد حصل بين الجميع بطريق الأولى، فإنه إذا حصل باعتبار الأبعد حصل باعتبار الأقرب بطريق الأولى فنقول :

كل مسألة دخل فيها حكمٌ حاكم، من الثمانية، فهي أقرب إلى الفوات بالدخول من الصورة التي لم يدخل فيها حكم حاكم، بسبب أن حكم الحاكم يُنزَل منزلة فسخ النكاح من حيث الجملة، ألا ترى إلى أبي حنيفة كيف جعل حكم الحاكم ينفذ في الظاهر والباطن حتى يصير (الحاكم) محللاً لما يحرم ومحرمًا لما يحل.

=الأموال أخفض من رتبة الأضياع، ولا يلزم من مُخَالَفَةِ العقد المتقضي لما هو أدنى مخالفة العقد المتقضي لما هو أعلى، وهذا فرق يبطل القياس.

قلت : هذا بعينه مستندنا في أولوية القياس، وذلكم أنكم إذا سَلَّمْتُمْ أن الأضياع أعلى رتبة من الأموال يكون الضرر بفوات مقاصدها أعظم من ضرر الشريك، فيكون أولى بالمراعاة».

ثم قال القرافي : «فإن قلت : الزوج الثاني كما حصل له تعلق بالدخول في مسألة الوليين فالزوج الأول قد حصل له أيضا تعلق في مسألة الرجعة، والمفقود وغيرهما، فلم كان دفع ضرر الثاني أولى من الأول، لا سيما وصحبة الأول أطول، ومعاهد قضاء الأوطار بينهما أكثر، قال الشاعر :

«ما الحبُّ إلا للحبيب الأول».

قلت : بل ضرر الثاني هو الأولى بالمراعاة، وذلك لأن الأول أغرض بالطلاق وتوحش العصمة، إما بالطلاق وإما بالفراق من غير طلاق، وإما بحصول السامة من طول المباشرة. جرت العادة أن طول صحبة المرأة توجب قلة وقعها في النفس، وأن جدتها توجب شدة وقعها في النفس، وبهذا ظهر أن ضرر الثاني أقوى وأولى بالمراعاة، فهذا هو سر الفرق بين قاعدة الأنكحة في هذا الباب وبين قاعدة الوكالات في السلع والأجارات».

ثم أقول : الذي دخل فيه حكم حاكم، منها مسألة المفقود، ومسألة المرأة تطلق بطول الغيبة، ومسألة المرأة تسلم ثم يبين قديم إسلام زوجها، فهذه فيها حكم الحاكم، والخمسُ الباقية، منها ما يُبنى فيه على ظاهر فانكشف خلافه، (94) ومنها ما لم يُبنى فيه على الظاهر فانكشف خلافه، فالتى بُنى فيها على ظاهر انكشف خلافه، المرأة حينئذ معذورة بسبب ذلك الظاهر، ومأذون لها في الإقدام على العقد الثاني، وكذلك وليها، بخلاف ما لأظاهر فيه يقتضي بطلان العقد الأول. والتي فيها ظاهر، هي المرأة الحرة تعلم بالطلاق دون الرجعة، والأمة يُطلقها زوجها، وامرأة المرتد، والرجل يُسلم على عشر نسوة، فهذه أربع، فيها عذر مبيح. بقي مسألة الولي ليس فيها حكم حاكم ولا ظاهر، فهي أبعد المسائل عن الفوات بالدخول، فتعيّنها للبحث والفرق، فنقول :

المرأة يُبنى لها زوجها، الفرق بينها وبين المسألة: مسألة الوليين، أن الموت شأنه الشهرة والظهور، والخطأ فيه نادر، فيضعف العذر، فلا تفوت (95) بالدخول، بخلاف المعرفة بعقد الولي الأول على المرأة ليس اشتهاه كاشتهاه الموت، فالعذر فيه قوي، فيفيت الدخول. (96)

وأما مسألة الطلاق بالإعسار فالمرأة هنا ظالمة قاصدة للفساد، فناسب ألا يفوت بالدخول، بخلاف مسألة الوليين.

وأما مسألة الرجل يقول : عائشة طالق، فالفرق أن الولي العاقد العقد الثاني ماذون له في العقد إجماعاً، وليس له معارض من حيث الظاهر، والمرأة لما تزوجت مع قول الرجل : لي امرأة أخرى تُسمى عائشة، وقع العقد عليها مع

(94) كذا في نسخة ع، و، ح. وفي نسخة ت : الظاهر، بالتعريف.

(95) في نسخة ع : فتفوت : وفي نسختي ح، و ت : فلا تفوت بالنفي، وهو الصواب الذي يقتضيه السياق والمعنى وآخر هذه الفقرة من الكلام. فليتأمل وليصحح.

(96) هكذا في جميع النسخ، والمراد فيفيتها الدخول، أو فيفوت (أي العقد) بالدخول. كما سيأتي بعد هذا في المسائل الموالية.

معارض،(97)، فكان الدخول لا يفите، لأنه لا معارض له، ولم يكن في مسألة الوليين.

وأما الأمة تختار نفسها فالفرق بينها وبين مسألة الوليين أن زوجها متهافت عليها، قد تعلق قلبه بها لما كان بينهما من الاتصال الغاية في ذلك، فروعي(98) أمره فلم يفتها الدخول، بخلاف الولي الأول لما زوجها لذلك الزوج لم يكن معه ما يوجب تهافتا عليها بسبب أنه لم يباشرها ولم يرها.

قال شهاب الدين : وهذا يظهر الفرق بين الوليين والوكيلين في عقد البياعات والإجازات وغيرها في أن المعتبر هو الأول، التحق بالثاني تسليم أم لا. وقد وقع للمالك في المدونة، والجلاب، أن الوكيل والموكل إذا باع أحدهما بعد الآخر انعقد عقد البائع الاول، إلا أن يتصل بالثاني تسليم.

قال الأصحاب : هذا قياس على مسألة الوليين. وقال ابن عبد الحكم : لا عبرة بالتسليم. والفرق أن كشفة(99) النكاح مضرة عظيمة، بخلاف البيع، وهذا هو الصحيح، والتخريج مع قيام الفارق لا يصح، وهو باطل إجماعا. ثم إنني لم أجد نصاً في الوكيلين أن التسليم يفيث،(100) بل في الموكل والوكيل خاصة، ولو رام

(97) وهو كما قال القرافي : قول الزوج معارض بتصرف المرأة وتصرف وليها في العقد، والولي الثاني في مسألة الوليين لا ظاهر يعارضه، فكان بالنفوذ أولى»، وهذا تظهر عبارة البقوري وتتضح في الذهن أكثر.

(98) كذا في نسختي ع، و، ح، وفي نسخة ت : فقوي أمره، وكلاهما سليم على ما يظهر، حيث روعي أمره لقوته أو قوي، فروعي لذلك.

(99) كذا بالتاء في جميع النسخ المخطوطة الثلاث المعتمدة عندي في التحقيق، وعند القرافي : كشف بدون تاء، ولعل المراد فسح النكاح، فليتأمل.

(100) هذا كلام القرافي رحمه الله حيث قال : «ولم أجد لمالك ولا لأصحابه نصاً في الوكيلين أن التسليم يفيث...» الى آخر الفقرة، التي أبان فيها أن الموكل، له التصرف بطريق الأصالة، والوكيل له التصرف بطريق النيابة، فهو فرع. فإن تأخر عقده ووقع التسليم في عقد الموكل أمكن أن يقول مالك : ذلك عنده مضاف للتسليم وكونه متصرفاً بطريق الأصالة، والأصالة لها قوة، وله ايضاً قوة العزل والتصرف بنفسه، وهو معنى مناسب مفقود في الوكيلين، فإن كليهما =

مُخْرَج تَخْرِجَ الوَكِيلَيْنِ عَلَى المَوْكِلِ وَالمَوْكِلَ لَتَعَذَّرَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ أَنَّ لِلْمَوْكِلِ الْأَصَالَةَ،
وَالْمَوْكِلَ إِنَّمَا هُوَ نَائِبٌ وَفِرْعٌ.

القاعدة الثامنة عشرة :

أَقْرَرُ فِيهَا الصَّرِيحَ مِنَ الطَّلَاقِ وَغَيْرِ الصَّرِيحِ فَأَقُولُ (101) :

المَرَادُ مِنَ الصَّرِيحِ، الخَالِصُ، وَمِنهُ قَوْلُهُمْ : لَبِنٌ صَّرِيحٌ، أَيُّ خَالِصٌ لَمْ يَخَالَطْهُ
شَيْءٌ.

وَضَابِطٌ مَشْهُورٌ كَلَامُ الْأَصْحَابِ أَنَّ اللَّفْظَ إِنْ دُلَّ بِالْوَضْعِ اللَّغْوِيِّ فَهُوَ
صَّرِيحٌ، وَهَذَا هُوَ لَفْظُ الطَّلَاقِ.

= فرع لا أصالة له، فلا ينعقد عقد اللاحق منهما مطلقاً، اتصل به قبضٌ أو لا. ومهما وجدنا
معنى يمكن أن يلاحظه الإمام (إمام المذهب) امتنع التخريج على محل ذلك الفارق، كما أن
المجتهد إذا وجد معنى يمكن أن يكون فارقاً امتنع القياس، فالمقلد مع المجتهد كالمجتهد مع
الشارح ٤.

فإن قلت : الوكيلان في النكاح فرعان لا متأصل فيهما، فيسقط ما ذكرته من المناسبة.
قلت : ما ذكرته مسلم، غير أن المرأة يتعذر عليها الاستقلال فسقط اعتبار التأصل، وهاهنا
يمكن الاستقلال فأمكن أن يكون إمكان الاستقلال، فرقا يلاحظه الامام، فيتعذر التخريج.
والصواب عدم التخريج مطلقاً في الموكل والوكيل، والوكيلين أيضاً، والله أعلم.

هي موضوع الفرق الحادي والستين والمائة، بين قاعدة ما هو صريح في الطلاق وبين قاعدة
ما ليس بصريح فيه»، ج 3. ص 152. (101)

قال في اوله القرافي رحمه الله : «عَلِمْتُ أَنَّ لَفْظَ الصَّرِيحِ مِنْ قَوْلِ الْعَرَبِ : لَبِنٌ صَّرِيحٌ إِذَا لَمْ
يَخَالَطْهُ شَيْءٌ، وَنَسَبْتُ صَّرِيحٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَائِبَةٌ مِنْ غَيْرِهِ. فَأَمَّا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ لَا يَحْتَمِلُ
غَيْرَهُ إِلَّا عَلَى وَجْهِ الْبَعْدِ فَهُوَ صَّرِيحٌ. وَفِي الْمَقْدِمَاتِ لِلْقَاضِي أَبِي الْوَلِيدِ : فِي الصَّرِيحِ ثَلَاثَةٌ
أَقْوَالٌ : فَعِنْدَ الْقَاضِي عَبْدِ الْوَهَّابِ لَفْظُ الطَّلَاقِ وَمَا تَصَرَّفَ مِنْهُ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ. وَقَالَ ابْنُ
الْقِصَّارِ : الصَّرِيحُ : الطَّلَاقُ وَمَا اشْتَهَرَ مَعَهُ كَالْحَلِيِّ وَالْبَرِّيَّةِ وَنَحْوَهُمَا. وَقِيلَ : مَا ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي
كِتَابِهِ الْعَزِيزِ كَالطَّلَاقِ وَالسَّرَّاحِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «فَطَلِّقُوهُمْ لَعْنَتِهِنَّ» وَقَوْلُ تَعَالَى : «أَوْ تَسْرِيحٌ
بِإِحْسَانٍ» وَالْفِرَاقِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كِلَا مِنْ سِجِّهِ». وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَابْنُ
حَنِبَلٍ =:

قال صاحب الجواهر : كيف تصرفت هذه الصيغة فهي صريح،
كقولك : أنت طالق، أو أنت مطلقة، أو قد طلقتك، أو أنا طالق منك.

والكناية ما ليس موضوعاً له لغة، لكن يحسن استعماله فيه مجازاً، لوجود
العلاقة القريبة بينهما. وما فيه علاقة بعيدة، أو لا علاقة فيه أصلاً، لا بعيدة،
ولا قريبة، لا يسمى صريحاً ولا كناية.

واختلف الأصحاب وغيرهم في لزوم الطلاق بمثل هذا اللفظ الذي ليس
بصريح ولا كناية، فالمشهور عندنا لزوم الطلاق، والشافعي يقول : لا يلزم
به طلاق.

ثم إن أصحابنا، منهم من قال : هو طلاق بمجرد النية، لأن اللفظ لم يوضع
له، وقيل : بل هو باللفظ، وكأن المستعمل له وضعه الآن له، وهو بعيد، لأن
إنشاء الوضع لا يخطر ببال الناس في العادة عند الاستعمال. ومن قال : لا يلزم،
فلأنه يقول : الطلاق بمجرد النية لا يكون، وليس ها هنا إلا النية، إذ اللفظ
لم يوضع لذلك لا مجازاً ولا لغة. (102)

ثم هذا البحث يتوقف على معرفة اللغات : هل هي توقيفية
أو اصطلاحية ؟ فإن قلنا : توقيفية، فلا يجوز ذلك، وإن قلنا : اصطلاحية، جاز
ذلك. والصحيح عدم الجزم بشيء من ذلك لا بالتوقف ولا بالاصطلاح.

= وقد علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على كلام الإمام القرافي في اوله فقال : ما قاله هنا ذكر
اشتقاق، وحكاية أقوال، ولا كلام في ذلك. وما قاله صاحب الجواهر صحيح وهو الصريح،
وما قاله شهاب الدين بعد، صحيح.

عبارة القرافي هنا هي قوله : «وبماذا يلزم ؟ هل بالنية فقط ؟ مالك، ويريد بالنية التطلق (102)
بالكلام النفساني، وقيل : باللفظ فقط، قال : وهو موجود في المدونة، وقيل : لا بد من
اجتماعهما. هذا في الفتنيا. وأما في القضاء فيحكم عليه بصريح الطلاق وكنائياته، ولا يصدق
اتفاقاً، والكناية أصلها ما فيه خفاء، ومنه كنيته أبا عبد الله، كأنك أخفيت الاسم بالكنية
تعظيماً له، ومنه الكين لإخفائه الاجسام وما يوضع فيه. والكناية هي اللفظ المستعمل في غير
موضوعه لغة، وفي الصحاح : كَنَيْتُ وَكَنْوْتُ كنية بضم الكاف وكسرها.»

فعل هذا، اللفظ يكون صريحا وكناية وعاريا عنهما (102م).

ثم الكناية تنقسم إلى ما غلب استعماله في العرف في الطلاق فيلحق بالصریح، لاستغنائه عن النية، قال في الكتاب : نحو الخلية والبرية (103)، وهذا للاحاق العرف بالصریح، وما لم يغلب استعماله في الكنايات فهو مجاز على أصله، والمجاز يفتقر إلى النية الناقلة عن الحقيقة إليه، لأنها الأصل ولم ينسخها عرف.

ثم المنقول من الكنايات قد يتقل لأصل الطلاق فقط، فيصير مثل أنت طالق في اللغة، يلزم به طلبة رجعية، وقد يتقل لأصل الطلاق والبيونة مع وصف العدد الثلاث، فيلزم به الطلاق الثلاث، ويصير النطق بذلك عرفا كالنطق بقوله أنت طالق ثلاثا، لغة.

ثم إنه قد يستعمل في غير الثلاث غالباء وفي الثلاث نادرا، فمن الناس من يقصد الاحتياط فيحمله على الثلاث، ومنهم من يحمله على الغالب فيلزم به طلبة واحدة، وهذا هو سبب الخلاف، ولهذا يرجع اختلافهم في مسألة الحرام.

فمن قائل : لم يحصل فيها نقل البتة، فهي كذب، فلا يلزم بها شيء إلا بالنية، ومن قائل : حصل النقل ولكن لأصل الطلاق، ومن قائل : النقل حصل للطلاق الثلاث، هذا تلخيص ما عليه الفقهاء.

(102م) وفي هذا الموضوع يقول العلامة الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن أبي الحسن السبكي الشافعي رحمه الله في كتابه الشهير : جمع الجوامع في اصول الفقه : (في الكتاب الاول من مؤلفه هذا حول الكتاب (أي القرآن) ومباحث الاقوال :

«مسألة» قال ابن قورك والجمهور : اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي وخلق الاصوات أو العلم الضروري، وعزى (أي نسب هذا القول) إلى الإمام الأشعري. وأكبر المعتزلة اصطلاحية (أي قالوا بأنها اصطلاحية) حصل عرفانها بالاشارة والقرينة كالطفل والاسناده (أبو اسحاق الاسفرائيني) : القدر المحتاج في التعريف توقيف، وغيره محتمل وقيل عكسه، وتوقف كثير، واختار الوقف عن القطع، وأن التوقيف مظنون. اهـ.

(103) سبق في الجزء الاول ذكر وبيان لمعاني هذه الكلمات المستعملة في الطلاق بالكناية، كما شرحها القرافي، وأبان عن معناها والمراد بها في هذا الفرق أثناء كلامه عليها. وانظر المسألة الثالثة من المسائل التي ذكرها القرافي، والبقوري هنا في ج. 1 من هذا الترتيب، ص 288 فما بعدها.

تنبيه :

الطلاق لإزالة مطلق القيد كما تقدم (104)، ومطلق القيد أعم من قيد النكاح، والقاعدة أن الدال على إزالة الأعم دال على إزالة الأخص بالالتزام لا باللفظ، فليس الطلاق موضوعاً لإزالة خصوص قيد النكاح كما يفهم من كلام الفقهاء، بل التحقيق أن يقال : الطلاق موضوع لإزالة كل قيد حتى يندرج فيه قيد النكاح. وإذا كان كذلك فطالَّق لا يدل على زوال العصمة مطابفةً ولا التزاماً بحسب اللغة، والحقُّ أنه دل على ذلك عرفاً لا لغة. وإلى هذا مال الشافعي رضي الله عنه، واستدل على هذا بورود ذلك في كتاب الله تعالى. واعترضه شهاب الدين هنا بأن قال : الورود في الكتاب لا يكون دليلاً على ذلك. (105)

قلت : مراد الشافعي أن استعمال هذا اللفظ في كتاب الله يتعين له بذلك حملة على الكلام الشرعي. على أن القاعدة أن الشارع إذا نطق بلفظ له معنى لغوي وله معنى شرعي ترجَّح حملة على المعنى الشرعي وكان أرجح، فإذا كان مراد الشافعي هذا، فقولُه صحيح، ولا اعتراض يردُّ عليه، والله أعلم.

قال شهاب الدين رحمه الله : فإذا فرغنا على العرف لا على اللغة فينبغي أن لا يكون الإنطلاق صريحاً وإن كان فيه الطاء واللام والقاف، وفيه معنى إزالة

(104) قال ابن الشاط : ذلك غير صحيح، فإن الطلاق ليس في اللغة لإزالة مطلق القيد، بل لإزالة قيد العصمة خاصة. وما قاله القرافي من أنه يقال : لفظ مُطَلَّق، ووجهٌ طَلَّق، إشارة إلى الاشتقاق الكبير عند النحاة، وهو ضعيف عند محققهم، ومن ثم لا يصح اعتبار الكناية بِمُشْتَقِّفٍ من الكن، لأن الكناية آخر حروفها الثلاثة ياء أو واو، والكن آخر حروفه نون. انتهى بتصرف.

(105) أي إنه لا يلزم من ورود شيء في كتاب الله تعالى أن يصير موضوعاً لذلك المعنى في الشرع أو العرف، فإن الكتاب العزيز يردُّ بالكنايات القريبة والبعيدة كما يرد بالحقيقة، والمجاز كثير في كتاب الله تعالى جداً، ويُعتمدُ في حكمه على القرائن والتصريح بالمراد. وقد عقب ابن الشاط على هذا بقوله : قلت : بل إذا ورد شيء في كتاب الله تعالى فإنه يُحمَل على أنه كذلك في الشرع أو العرف، لأن ذلك هو الأصل.

القيد، لأن المشتهر هو الطلاق دون الانطلاق، وكذلك أطلقك وانطلقت منك، وانطلقني مني وأنت مُنطلقة. (106)

وخالف أبو حنيفة وأحمد بن حنبل في أنا طالق منك، لأنه ليس محبوسا بالنكاح، بل هي المحبوسة، وقياساً على قوله : أنا طالق، ولو كان محلاً للطلاق لوقع، ولأن الرجل لا يوصف به. (107)

تنبيه :

ليس في أصل اللغة ما يقتضي طلاق المرأة البتة ولا لفظة واحدة، وهذا شيء لا يكاد يخطر بالبال.

وبيأته أنه إذا قال : أنت طالق ثلاثاً فهذا أعظم ما يُتوهم أنه صريح لغة، وليس كذلك، بل هو لا يوجب طلاقاً البتة، من حيث إن اللغة إنما تقتضي أن هذه الصيغة وضعتها العرب للإخبار، ومقتضى ذلك أنه خبرٌ كذبٌ، فلا عبرة به، ومن ها هنا افترق الناس فرقتين، ففرقة قالت : هي إخباراتٌ، ولكن الشرع قدر وقوع مُحبرها قبل النطق بها بالزمن الفرد، لضرورة تصديقه، قال هذا الحنفية، وهذا المعنى ارتكبه في جميع صيغ العقود. والفرق الآخر — وهم المالكية والشافعية — يقولون : هذه الصيغ انتقلت من الخبر إلى الإنشاء، نقلتها العرف،

(106) قال المحقق ابن الشاطب رحمه الله : فيه إشارة إلى ذلك الاشتقاق، وقد تقدم رده. وما قاله من أنه لا يكون صريحاً ولا كناية، صحيح أيضاً، لأن الانطلاق ليس من الطلاق وإن كانا من مادة واحدة.

(107) أجاب القرافي رحمه الله عن التعليلات والتوجيهات التي اعتمدها كل من الإمامين : أبي حنيفة وأحمد بن حنبل رحمهما الله في «أنا طالق منك» حيث لم يعتبر هذه العبارة طلاقاً صريحاً.

وقد علق الشيخ ابن الشاطب على جواب القرافي، عن التعليل الأول الذي هو كونه ليس محبوساً بالنكاح بكونه محبوساً عن عمته وأختها والزيادة على الأربع، فقال ابن الشاطب : ليس معنى الطلاق معنى الانطلاق حتى يلزم ما جاوب به، بل الطلاق حل العصمة فقط، وهو أمر يصدر من الرجل ويقع بالمرأة، فإذا قال : أنا طالق منك، فقد عكس المعنى، فالظاهر أن يكون مجازاً، والله أعلم.

ويلزم الطلاق بالإنشاء، فلو قصد الخبرَ وعدَل عن الإنشاء لَمَا لزم بها طلاق. (108)، وعلى هذا فلا لفظة لغوية تقتضي الطلاق من حيث هي لغوية.

ثم يلزم أنه لا صريح أصلا على مذهب الحنفية حتى لا يكونَ إلا بنيةً، لأنه في اللغة إنما دل على إزالة القيد مطلقا لا على إزالة قيد النكاح. وعلى مذهبنا يكون ضابط الصريح ما يُقَال إلى الإنشاءِ في إزالة قيد النكاح ولا يحتاج إلى نية، وما لم يصيرَ بالنقل كذلك فهو كناية إن كان مجازاً لعلاقة، ومالا علاقة فيه ليس بصريح ولا كناية. ثم يلزم أن النقل إنما هو من قبَل العرف (108) وعلى هذا فإذا تحوّل العرف فقد يصير الصريح كناية والكناية صريحا، وعلى هذا يحرم على المفتي أن يفتي إلا بعد معرفة العرف في ذلك البلد وفي ذلك الزمان، وإن لم يفعل هذا فقد أفتى بالباطل، والله أعلم.

القاعدة التاسعة عشرة :

أُقر فيها ما يُشترط في الطلاق من النية وما لا يُشترط. (109)

إُعْلِم أن النية شرط في الصريح إجماعا، وليست شرطا فيه إجماعا، وفي اشتراطها فيه قولان، وهذا هو تحصيل الكلام الذي في كتب الفقهاء، وهو ظاهر التناقض، ولا تناقض فيه.

(108) قال ابن الشاطب هنا : لاشك أن هذه الصيغ وقعت في الاستعمال اللغوي إخبارات، ووقعت فيه إنشآت. وما قاله الحنفية (أي من كونها إخبارات) ليس بصحيح، (وهو في مقابلة ما قاله المالكية والشافعية من كون هذه الصيغ انتقلت في العرف لإنشاء الطلاق قِيلَم الطلاق بالإنشاء، ولا يلزم عند قصد الخبر، والعدول إليه عن الإنشاء)، ثم زاد ابن الشاطب قائلا : ولكن يبقى النظر في كون تلك الصيغ مشتركة بين الخبر والإنشاء أو منقولة من الخبر إلى الإنشاء، وكلاهما على خلاف الأصل، والأظهر عندي أنها مشتركة، والله أعلم.

(108م) قال ابن الشاطب هنا : إن قالت الحنفية مثل قول القرافي من أن لفظ الطلاق لا يدل على زوال قيد العصمة بخصوصه) لزمهم ما أزمهم، وإلا فلا..

(109) هي موضوع الفرق الثاني والستين والمائة بين قاعدة ما يُشترط في الطلاق من النية، وبين قاعدة ما لا يشترط. ج. 3. ص 163. ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاطب رحمه الله.

فحيث قال الفقهاء : إن النية شرط في الصريح فيريدون العمد لإنشاء الصيغة، احترازاً من سبق اللسان لما لم يقصد، كأن يكون اسمها طارقاً فيناديها فيسبق لسانه، فيقول لها : يا طالق، فلا يلزمه شيء، لأنه لم يقصد اللفظ. وحيث قالوا : النية ليست شرطاً في الصريح، فمرادهم القصد لاستعمال الصيغة في معنى الطلاق، فإنها لا تشترط في الصريح إجماعاً، وإنما ذلك من خصائص الكنايات أن يقصد بها معنى الطلاق، وأما الصريح فلا.

وحيث قالوا : في اشتراط النية في الصريح قولان، فيريدون بالنية هنا الكلام النفسي، فإنهم يطلقون النية ويريدون الكلام النفسي، وهو المراد من قولهم : في الطلاق بالنية قولان، أي بالكلام النفسي، وإلا فمن قصد وعزم على طلاق امرأته لا يلزمه بذلك طلاق إجماعاً، وإنما المراد إذا أنشأ طلاقها بكلامه النفسي كما ينشئه بكلامه اللساني، فيعبرون عنه بالنية، وعبر عنه ابن الجلاب بالاعتقاد بقلبه فقال : ومن اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففي لزوم الطلاق له قولان، والاعتقاد لا يلزم به طلاق إجماعاً، (110) وإنما المراد الكلام النفسي، فالمشهور اشتراطه كما قال أبو الوليد في المقدمات، وأنه إذا طلق بلسانه فلا بد أن يطلق بقلبه، فظهر أنه لا تناقض فيما قالوه، وأنها أحوال مختلفة، وتتضح هذه القاعدة بمسائل :

المسألة الأولى.

قال مالك في المدونة : لو أراد التلفظ بالطلاق فقال: إشرسي أو نحوه، فلا شيء عليه، حتى ينوي طلاقها بما يلفظ فيجتمع اللفظ والنية، فلو قال : أنت طالق البتة ونيته واحدة، فسبق لسانه البتة لزمه الثلاث، قال سحنون : إذا كان عليه بينة، فلذلك لم يُنَوِّه، يريد أن اللفظ وحده لا يلزم به الطلاق،

(110) زاد الإمام القرافي هنا رحمه الله قوله : «فلو اعتقد الانسان أنه طلق امرأته ثم تبين له بطلان اعتقاده بقيت له زوجة إجماعاً».

وهو لم توجد منه نية مع لفظه الثلاث، فلذلك لا يلزمه ثلاث في الفتيا، ويلزمه الثلاث في القضاء، بناءً على الظاهر.

المسألة الثانية :

إذا قال : أنت طالق وتوى من وثاقٍ ولأيتيه، وجاء مستفتياً طَلَّقَتْ، كقوله أنت بريئة ولم ينو به طلاقاً، ويؤخذُ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نياتهم، إلا أن تكون قرينةً مصدقةً. قال صاحب التنبهات (III) : وقيل : يُدَيَّن إلا أن يكون

(111) صاحب التنبهات، المراد به هنا الامام الجليل، والعالم الشهير، والمحدث الكبير، والفقير الموسوعي المتضلع، ذو التأليف العديدة الهامة التي نفع الله بها المسلمين : أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، المتوفى سنة 544 هـ، ودفن مراكش، وأحد اوليائها ورجالها السبعة، والذي قيل فيه رحمه الله الكلمة الماثورة الشائعة : «لولا عياض ما ذكر المغرب».

وكتاب التنبهات هذا من أهم وأشهر مؤلفاته القيمة، وعنوانه الكامل : «التنبهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة». جمع فيه فوائد فقهية، وكان عليه المعول في حل الفاظ المدونة ومشكلاتها، وتحريرواياتها وتسمية رواياتها. ومعلوم أن كتاب المدونة هو اصل المذهب المالكي بعد موطأ الامام مالك رحمه الله، وهو عمدة الفقهاء المتقدمين، وركيزتهم في الافتاء والقضاء، تُرجَّح رواية المدونة على سائر الامهات الفقهية، وبها كانوا يتناظرون ويتذاكرون، وإليها كانوا يرجعون فيما أشكل عليهم من مسائل المذهب.

ولم يحظ أي كتاب من كتب المذهب بما حظيت به المدونة من العناية والحفظ، والاكثار من الشروح لها والتعليق عليها والتنبيه على غريبها ومشكلاتها، وفي مقدمة من كان مهتماً ومعجباً بها، الفقيه المالكي الامام عبد السلام سحنون المتوفى سنة 240 هـ، والذي تنسب اليه، فيقال مدونة سحنون، فهو الذي رواها عن الامام ابن القاسم بعد أسد ابن الفرات، وتؤكد من مسائلها، وكان يوصي طلابه بالاعتناء بها والاعتقاد عليها، ويقول لهم : «عليكم بالمدونة، فإنها كلام رجل صالح، وروايته» اهـ. باختصار.

جواباً، وهو مذهب الكتاب، (112) قال : ويتخرَّجُ (113) من هذه المسألة إلزام الطلاق بمجرد اللفظ، ومن قوله في الذي أراد واحدة فسبق لسانه للبتة، ومن هزل الطلاق أيضاً. ويؤخذ اشتراط النية من غير المسألة، من الكتاب، يعني من قوله : أنت طالق، وأراد تعليقه ثم بدأ له، فلا شيء عليه، قال أبو الطاهر : لا يلزمه في الفتيا طلاق، ونظيره من له أمة وزوجة، اسم كل واحدة منها حكمة، وقال : حكمة طالق، وقال : نويت الأمة، لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقاً، فينبغي أن يُحمَل في مسألة الوثاق على اللزوم في القضاء دون الفتيا.

وأما قوله : وجاء مستفتياً — وإن أؤهم اللزوم في الفتيا — فمعارضٌ بقوله : يؤخذ الناسُ بألفاظهم ولا تنفعهم نياتهم. والأخذ إنما يكون للحاكم دون المفتي، وكذلك اشتراطه القرينة، فإن المفتي يتبع الأسباب والمقاصد دون القرائن، وإلا فيلزم مخالفة القواعد، ويتعذر الفرق بين هذه وبين ما ذكر من النظائر.

(112) المراد به كتاب التهذيب لأبي سعيد : تخلف بن القاسم الأزدي المعروف بالبرادعي، من علماء وفقهاء القرن الرابع الهجري، ومن حفاظ المذهب المالكي. فهذا الكتاب له رحمه الله هو أشهر مؤلفاته، اختصر فيه المدونة وهذبها، وعليه يطلق اسم الكتاب اصطلاحاً عند المالكية في كتبهم الفقهية، كما يطلقون كتاب ومؤلفو السيرة النبوية اسم المدينة على المدينة المنورة، واسم العقبة على مكان اجتماع النبي ﷺ بالانصار ومبايعتهم له على الإيمان والجهاد في سبيل الله، وكما يطلق العلماء النحويون اسم الكتاب على كتاب سيبويه رحمه الله في النحو، ويطلق علماء التاريخ والاجتماع اسم المقدمة على مقدمة ابن خلدون رحمه الله، فينصرف الاسم العام المعروف بال مدلول خاص ويطلق عليه بالغلبة، وفي ذلك يقول ابن مالك رحمه الله، في ألفيته النحوية، وهو يتحدث عن المعروف بال، وعن المضاف الذي يصير علماً بالغلبة :
وقد يصيرُ علماً بالغلبة
مضافٌ أو مَصْنُوبٌ أُل كالعقبة

(113) ويُخرَّجُ : كذا في نسخة ع، و ح، وبياء واحدة فقط، وفي نسخة ت : ويتخرج بالياء والتاء ويظهر أنها الأنسب والأصوب في المعنى، وهي ما عند القرافي، خاصة وأن هزل الطلاق يُعْتَبَرُ جدّاً، كما هو معروف فقهاً، ومنصوص عليه في حديث : « ثلاث جدّهن جد، وهزلهن جدّ : النكاح، والطلاق، والرجة »، رواه أئمة السنة، أبو داود والترمذي والحاكم وصححه، فرحمهم الله وجزاهم خيراً عن الإسلام والمسلمين، وعن حفظ السنة النبوية من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

المسألة الثالثة

إذا قال : أنتِ طالق أو طلقتك ونوى عدداً لزمه، ووافقنا الشافعي.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا نوى الثلاث لزمه واحدة رجعية، لأن اسمَ الفاعل لا يفيد إلا أصل المعنى، فالزائد يكون بمجرد النية، والنية لا توجب طلاقاً.

وجوابه أن لفظ «ثلاثاً» إذا لفظ به تميز المراد باللفظ، نحو قوله : قبضت عشرين درهماً، فقوله : درهماً يفيد اختصاص العدد بالدرهم وإن كان لا يدل عليه لغة، فكذلك ثلاثاً يخص اللفظ بالبينونة، وكل ما كان يحصل مع المفسر وجب أن يحصل قبله، لأن كل ما كان بياناً لمجمل يعدُّ منطوقاً به في ذلك المُجْمَل، فكذلك ها هنا (113) والله أعلم.

القاعدة العشرون :

في الفرق بين قاعدة التصرف في المعلوم الذي يمكن أن يتقرر في الذمة وبين ما لا يمكن أن يتقرر في الذمة. (114)

(113) عبارة القرافي : تزيد المسألة وضوحاً أكثر، حيث جاء فيها قوله : «لأن المفسر إنما يجعل لفهم السامع، لا لثبوت ذلك الحكم في نفس الأمر، كقوله تعالى : «أقيموا الصلاة». (الشرعية) لكن لما ورد البيان من السنة في خصوصياتها وهيئاتها وأحوالها عدُّ ذلك ثابتاً بلفظ القرآن، وأجمع المسلمون على أن الصلاة والزكاة مشروعة بالقرآن، والقاعدة أن كل بيان لمجمل يعدُّ منطوقاً به في ذلك المجمل، كذلك ها هنا، وإن كان أبو حنيفة رحمه الله وافقنا على قوله (أي المطلق) : أنتِ بائن، وأنتِ طالق طلاقاً، وطلقتك وطلقني نفسك، أنه إذا نوى بها الثلاث لزمه، فذلك هنا.

واختصر البقوري رحمه الله المسألة الرابعة هنا. فليرجع إليها في الأصل من أراد ذلك.

(114) هي موضوع الفرق الخامس والستين والمائة بين قاعدة التصرف في المعلوم الذي يمكن أن يتقرر في الذمة، وبين قاعدة التصرف في المعلوم الذي لا يمكن أن يتقرر في الذمة ج 3، ص 169. لم يعلق عليه الشيخ ابن الشاطب بشيء.

إِعْلَمَ أَنَّ مَالِكًا وَأَبَا حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا اتَّفَقَا عَلَى جَوَازِ التَّعْلِيقِ فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ قَبْلَ النِّكَاحِ وَقَبْلَ الْمَلِكِ، كَأَنَّ يَقُولُ : إِنْ تَزَوَّجْتِكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، وَإِنْ مَلَكَتْكِ فَأَنْتِ حُرٌّ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : لَا يَلْزِمُهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَقَالَ : وَكَذَا (115) إِنْ قَالَ : إِنْ مَلَكَتُ دِينَارًا فَهُوَ صَدَقَةٌ، وَهَكَذَا فِي جَمِيعِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَّعَلَقَ بِهِ التَّسْلِيمُ فِي الذِّمَّةِ فِي بَابِ الْمَعَامَلَاتِ فَيَلْزِمُ، فَتَمَسَّكَ الْأَصْحَابُ بِوَجْهِهِ :

أَحَدُهَا الْقِيَاسُ عَلَى النَّذْرِ فِي غَيْرِ الْمَمْلُوكِ، بِجَمَاعِ الْإِتِّزَامِ بِالْمَعْدُومِ.

وِثَانِيهَا قَوْلُهُ تَعَالَى : «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (116)، وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ عَقْدَانِ عَقْدُهُمَا عَلَى نَفْسِهِ يَجِبُ الْوَفَاءُ بِهِمَا.

وِثَالِثُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (117)، وَهَذَا نِ شَرَطَانِ، فَوَجِبَ الْوُقُوفُ عِنْدَهُمَا.

وَأَجَابَ الشَّافِعِيُّ (عَنِ الْأَوَّلِ) بِأَنَّ النَّقْدِينَ وَالْعُرُوضَ يُمْكِنُ أَنْ تُثَبِّتَ فِي الذِّمِّ، فَوْقَ الْإِتِّزَامِ بِنَاءً عَلَى مَا فِي الذِّمَّةِ، وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ لَا يَثْبِتَانِ فِي الذِّمِّ، وَكَذَا. نَاقِصَةٌ فِي نَسْتَحْيِ عَ، وَحَ، مَوْجُودَةٌ وَثَابِتَةٌ فِي نَسْخَةِ تَ، وَهِيَ كَلِمَةٌ ضَرُورِيَّةٌ لِاسْتِكْمَالِ الْمَعْنَى بِالشَّرْطِ وَمَا يَدُلُّ عَلَى جَوَابِهِ، وَلِذَلِكَ جَاءَ عِنْدَ الْقِرَافِيِّ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ مَا يُوَضِّحُ ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ : وَوَأَفْقَنَّا (أَيِ الشَّافِعِيِّ) عَلَى جَوَازِ التَّصَرُّفِ بِالنَّذْرِ قَبْلَ الْمَلِكِ، فَيَقُولُ : إِنْ مَلَكَتُ دِينَارًا فَهُوَ صَدَقَةٌ، وَكَذَلِكَ جَمِيعِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَّعَلَقَ بِهِ الْمُسْلِمُ فِي الذِّمَّةِ فِي بَابِ الْمَعَامَلَاتِ، فَتَمَسَّكَ الْأَصْحَابُ بِوَجْهِهِ... الخ.

(116) سُورَةُ الْمَائِدَةِ : الْآيَةُ الْأُولَى (1)

(117) رَوَاهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ كُلٌّ مِنْ أُمَّةٍ الْحَدِيثُ : أَبِي دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالحَاكِمُ. وَفِي رِوَايَةٍ، زِيَادَةٌ : «مَا وَافَقَ مِنْ ذَلِكَ فَهَمَّ مَلْزُومُونَ بِإِنْفِذَائِهَا إِذَا كَانَتْ مَشْرُوعَةً».

وَمِمَّا يَزِيدُ ذَلِكَ وَضُوحًا حَدِيثُ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيْرَةَ حَيْثَمَا طَلِبَتْ مِنْهَا الْمُسَاعَدَةَ عَلَى مَا كَاتَبَهَا عَلَيْهِ أَهْلُهَا، فَامْتَنَعُوا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ، فَسَمِعَ بِذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ : اشْتَرَيْهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ، فَإِنَّمَا هُوَ لِمَنْ اعْتَقَ، فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ، وَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ، فَحَمَدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ : أَمَّا بَعْدُ، مَا بِأَلِّ رِجَالٍ يَشْتَرُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطًا. قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُهُ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ اعْتَقَ». أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانُ، وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

والتصرف يعتمد موجودا معيَّنًا أو ما في الذمة، فإذا انتفيا معا بطل التصرف،
ألا ترى أن البيع إذا لم يكن على معيَّن ولا في الذمة فإنه يطل، كذلك ها هنا.

وعن الثاني أن قوله تعالى : «أوفوا بالعقود» أمرٌ بالوفاء بالعقود، والأوامر
لا تتعلق إلا بمعدوم مستقبل، والعقد قد وقع وصار ماضيًا، فلا يصح أن يتعلق
الأمر بالوفاء به، فتعيَّن أن الأمر متعلق بالوفاء بمقتضاه، والتقدير أوفوا بمقتضيات
العقود، ونحن نقول بموجبه. ولكن النزاع في مقتضاه ما هو، هل لزوم الطلاق
أم لا ؟ فلا يحصل المقصود من الآية للخصم، وهذا هو الجواب عن الحديث،
فإن الكون عند الشروط إنما هو ضد الوفاء بمقتضاها، وكون الطلاق من مقتضاها
هو محل النزاع.

وللمالكية أن يجيبوا عن هذين الجوابين بأن مقتضى العقد ومقتضى الشرط
هو ما دلَّ اللفظ عليه لغة لا شرعًا، إذ هو صورة النزاع، ونحن إنما نتمسك
بالمقتضى اللغوي. ولا شك أن المقتضى اللغوي في العقد والشرط هو لزوم الطلاق،
فوجب أن يكون متعلق الأمر في الآية والحديث، هو لزوم الطلاق، فوجب أن
يكون متعلق الأمر في الآية والحديث، وهو المطلوب.

ولكنه يردُّ إشكال على مالكٍ وأبي حنيفة، وذلك من حيث قاعدة مقررة،
وهي أن كل سبب شرعه الله لحكمة لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة. وهاتئنا من
قال بشرعية الطلاق والعتاق في التعليق، فقد التزم شرعيته مع انتفاء حكمته، وكان
يلزم ألا يصح العقد البتة، لكن العقد صحيح إجماعًا، فدل ذلك على عدم لزوم
الطلاق تحصيلًا لحكمة العقد. وأما وجوب نصف الصداق وغير ذلك مما يتوقف
على هذا العقد فأمر تابعة لمقصود العقد، لا أنها مقصود العقد، فلا يُشرع العقد
لأجلها. وحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح
المشتمل على مقاصده، وهذا موضعٌ مشكل على أصحابنا (118)، (فتأمله).

(118) زاد القرافي هنا قوله : وقد ظهر لك أيضا بما تقدم من البحث الفرق بين ما يترتب في الذم
وبين ما لا يترتب.

قلت : لقائل أن يقول : للنكاح مقاصدُ أوائل وثواني، فإن كانت المقاصد
الأوائل قد عُدت في نكاح التعليق فالثواني لم تُعَد. ومنها أيضا تَصِيرُ بذلك
النكاح شهرةً للولد والوالد، وحيث يَثْبُتُ له مقصدٌ ما، ليس لأنه عَرَضَ بعد
ذلك، بل بنفس العقد حصل هذا، فشرعيتهُ صحيحة، لثبوت حكمته، ولا يلزم
ما قاله من أن الطلاق لا يلزم، والله أعلم.

القاعدة الحادية والعشرون (119)

إعلم أن المطلقة يمضي — قبل علمها بالطلاق — أمدُ العدة، لا يلزمها
استئناؤها، ويكتفى في العدة بما تقدم. والمُرْتَابَةُ يتأخَّرُ حيضها ولا تعلم له سبباً،
تمكثُ عند مالك، — رحمه الله — تسعة أشهر، غالب مدة الحمل، استبراءً، فإن
حاضت في خلالها اعتبرت ذلك قرءاً، ثم كذلك تنتظر الحيض أو تسعة أشهر،
فإن لم تحض وانقضت تسعة أشهر اعتدت بذلك ثلاثة أشهر، لأنه طهرت ياتياً
بالتسعة، فإن حاضت في الأشهر الثلاثة ولو قبل تمام السنة بلحظة، فإن لم تر
حيضاً حتى تمت السنة تمت عدتها.

والأصل في ذلك لمالك قولُ عمر رضي الله عنه : أيما امرأة طلقت
فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رُفعت عنها حيضتها فإنها تنتظر تسعة أشهر،
فإن بانَ بها حملٌ فذلك وإلا اعتدت بعد التسعة بثلاثة أشهر، ولأنهن بعد
التسعة يأسن من الحيض، إذ لو كان لظهر غالباً. وقال الشافعي وأبو حنيفة :
تنتظر الحيض إلى سنِّ اليائسة.

فإذا تقرر هذا فيقال : ما الفرق بين المعتدة يمضي لها تسعة أشهر ؟
يُقال : قد انقضت عدتها، وتعتبرُ الثلاثة بمضي التسعة، والمُرْتَابَةُ في الاستبراء

(119) هي موضوع الفرق الرابع والسبعين والمائة بين قاعدة المطلقات يُقضى قبل علمهن بالطلاق
وأمد العدة فلا يلزمهن استئناؤها، ويكتفين بما تقدم قبل علمهن، وبين قاعدة المرتبات يتأخر
الحيض، ولا يُعلم لتأخره سبب» ج 3 ص 200، و لم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط
رحمه الله.

تمضي لها تسعة أشهر لا يُعتبر لها ثلاثة أشهر في تلك التسعة، بل تُؤمَّر باستئناف ثلاثة أشهر، تكملة السنة. فالجواب أن العِدَّة مُرْتَبَةٌ على سببها، وذلك الوفاة أو الطلاق لا عَلَى الْعِلْمِ بها، فلا يُجْتَنَبُ إلى استئناف عِدَّة، بل تكون عِدَّتُها من حين الوفاة أو الطلاق وإن لم تعلم بها، لأن من شرط المسبَّب أن يتأخر عن سببه وقد حصل.

وأما مسألة الاستبراء فالعِدَّة بالأشهر التي ارتابت، ما كان ذلك لها إلا بسبب اليأس، ولم يحصل اليأس إلا بعد تسعة أشهر، فلأجل ذلك استأنفت ثلاثة أشهر. إذ سبب العِدَّة بالأشهر اليأس، وهو لم يحصل قَبْلَ تسعة أشهر. وإنما حصل بعد تمامها. والله أعلم، فظهر الفرق بينهما.

القاعدة الثانية والعشرون :

في الفرق بين العدة والاستبراء حتى كانت العِدَّة تجب وإن عُلِمَ بَرَاءة رَحِيمِهَا، والاستبراء لا يجب إذا عُلِمَ بَرَاءة رَحْمِهَا، (120) فنقول :

كان ذلك من حيث إن الاستبراء معقول المعنى، ما شَرَعَ إلا ليحصل تحقق بَرَاءة الرحم، فإذا حصل فأبى حاجة فيه ؟ وأما العِدَّة ففِيهَا معنى تعبدي، فالمرأة المعتدة، وإن عِلِمَتْ بَرَاءة رَحْمِهَا، لأبْد لها من العِدَّة، للمعنى التعبدي الذي فيها، وإن كانت من حيث الجملة شَرِعَتْ لبرآة الرحم وعدم اختلاط الأنساب، فهي من هذا الوجه كالاستبراء، ولكنها ما خَلَتْ عن شائبة التعبد، فلذلك كان هذا الفرق بينهما، والله أعلم.

(120) هي موضوع الفرق السادس والسبعين والمائة بين قاعدة العِدَّة وقاعدة الاستبراء. ج 3. ص

212. لم يعلق عليه بشيء، الفقيه المحقق ابن الشاطر رحمه الله.

قال في أوله القرافي رحمه الله : «إن العِدَّة تجب وإن عِلِمَتْ بَرَاءة الرحم، كمن طلقها زوجها غائبا عنها بعد عشر سنين، وكذلك إذا توفي عنها، والاستبراء ليس كذلك».

قلت : وذلك يُظْهِرُ بجلاء وضوح الجانب التعبدي الملحوظ في العِدَّة.

القاعدة الثالثة والعشرون :

لِمَ كان قرءٌ واحد يكفي في الاستبراء، وشهر واحد لمن لا تحيض
لا يكفي في الاستبراء فلا بد من ثلاثة أشهر، وثلاثة أشهر إنما جُعِلَتْ مكانَ ثلاثة
قروء؟ (121)

فالجواب أن القرءَ الواحد دالٌّ — عادةً — على برآة الرحم، فإن الحيض
لا يجتمع مع الحمل غالباً، والشهر الواحد، وإن كان عَوْضَ قرءٍ واحد، لكنه
لا تحصل برآة الرحم به وإنما تحصل بثلاثة أشهر، فلذلك اعتُبرت ثلاثة أشهر
في الاستبراء أو قرءٌ واحد فيه أيضاً.

القاعدة الرابعة والعشرون :

أقرر فيه الفرق بين خيار التملك في الزوجات وتخيير الإمام في العتق حتى
كان يلزم في الزوجات ولا يلزم في الإمام. (122)

(121) هي موضوع الفرق السابع والسبعين والمائة بين قاعدة الاستبراء بالأقراء يكفي قرء واحد،
وبين قاعدة الاستبراء بالشهور لا يكفي شهر» ج.3. ص 205، لم يعلق عليه الفقيه
ابن الشاطب بشيء.

قلتُ : وقد جاء ذكر القرء بصيغة الجمع في الآية 228 من سورة البقرة في قوله تعالى
«والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء». قال الحافظ ابن كثير رحمه الله عند تفسير هذه
آية الكريمة : وقد اختلف السلف والخلف والأئمة في المراد بالأقراء ما هو على قولين :
أحدهما أن المراد بها الأطهار، بدليل قوله تعالى : في أول سورة الطلاق : «فطلقوهن
لعدتهن» أي في الأطهار، ولما كان الطهر الذي يطلقُ فيه محتسباً دل على أنه أحد الأقراء
الثلاثة المأمور بها، وعليه فإن المعتدة تنقضي عدتها وتبين من زوجها بالطعن في الحيضة الثالثة،
أي بالدخول فيها بأيام، وهذا القول اعتمده ورجحه القاضي ابن العربي المعافري في كتابه :
أحكام القرآن.

والقول الثاني أن المراد بالأقراء الحيض، فلا تنقضي العدة حتى تطهر من الحيضة الثالثة، بدليل
ما ورد من قول النبي ﷺ لفاطمة بنت أبي حُبَيْش «دعي الصلاة أيام أقرائك»، فهذا يقول
ابن كثير — لو صح لكان صريحاً في أن القرء هو الحيض... الخ. أخرجه أبو داود النسائي
وغيرهما.

(122) هي موضوع الفرق السابع والستين والمائة بين القاعدتين المذكورتين هنا. ج.3. ص 173.
لم يعلق عليه بشيء، الفقيه المحقق ابن الشاطب رحمه الله.

وهذا كأن يقول الرجل : إن فعلتُ كذا فأمرُك بيدك، فتقول المرأة : متى فعلتُ فقد اخترتُ نفسي، لزمه ذلك. ولو حلفَ السيدُ بِحُرِّيَّةِ أُمَّتِهِ، فقالتُ : إن فعلتُ فقد اخترتُ نفسي لا يَلْزَمُ.

والفرقُ أن الزوجَ أذنَ للحرّةِ في القضاء الآن على ذلك التقدير، والحالفُ بجرية الأمة لم يأذن، وإنما قصد حثَّ نفسه باليمين على الفعل أو زجرها عنه، وإنما يستويان إذا قالت الحرّة : إن ملكتني فقد اخترتُ نفسي.

ويُرَدُّ عليه أن الله أذنَ للأمة في القضاء على ذلك التقدير (123) كما أذنَ الزوجُ.

وجوابُهُ أن إذنَ الله تعالى على التقادير لا يترتبُ عليه صحة التصرف قبل وجود التقدير، بدليل إسقاط الشفعة قبل البيع، والإذن من الوارث في التصرف قبل المرض من الموت، وصرف الزكاة قبل ملك النصاب، والتكفير قبل الحنث في اليمين، فهذه التصرفات باطلة، وإن كان الشارع رتبها وأذن فيها على تلك التقادير، لأن القاعدة أن كل حكم وَقَعَ قبل سببه وشرطه لا ينفذ (124) إجماعاً، وبعدهما ينفذ إجماعاً، وبينهما، في النفوذ قولان، فالحرّة وجدَّ في حقها سبب، وهو قول الزوج مع إذن الشرع المقدّر، والأمة الموجودُ في حقها الإذن المقدّر فقط. وأيضاً فإن حقوق العباد إنما تسقط بإذن العباد (125).

قال اللخمي : وسوّى أصبغُ الإمامَ بالزوجات، وسوّى أشهبُ الزوجاتِ بالإماء لعدم ما يترتب عليه الاختيار.

(123) هو تقدير العتق.

(124) كذا في جميع نسخ هذا الترتيب والاختصار عند البقوري، وعند القرافي لا ينعقد إجماعاً، سواء في هذه الكلمة والتي بعدها.

(125) قال القرافي هنا : وقد تقدمت أيضاً هذه القاعدة، ونظرتُ بالوديعة والعارية، إذا هلكت بإذن ربا لا يضمن، وبإذن صاحب الشرع يضمن، ومسائل معها، (أني ونظرتُ بمسائل أخرى مع هذه القاعدة.

القاعدة الخامسة والعشرون :

في الفرق بين التخيير والتملك. (126)

إِعْلَمَ أن أصل التملك عند مالكِ الدلالةُ على أصلِ الطلاق من غير إشعار بالعدد ولا بالبيونة، فلذلك يقبل قضاء الزوجة بأي شيء شاءت، والتخيير للثلاث قبل البناء وبعده، فلذلك تُقبل نية الزوج فيما دون الثلاث قبل البناء، لحصول المقصود، وهو البيونة بالواحدة حينئذ دون ما بعد البناء، لأنه صريح في البيئونة لا يقبل الجواز كالثلاث إذا نطق بها. واتفق الشافعي وأبو حنيفة وابن حنبل على أنه كناية لا يلزم به شيء إلا بالنية، ولأن لفظ التخيير يحتمل التخيير في الطلاق وغيره، وإن اراد الطلاق فيحتمل الواحدة وأكثر من ذلك، والأصل بقاء العصمة حتى ينوي.

وقد اعتمد الأصحاب على أشياء :

منها قوله تعالى : «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وربيتها» (127) الآية. وظاهر أنه لا دلالة في الآية بوجهه على ما قالوه، لوجوه :
منها أنه المطلق عليه السلام لقوله : «وأسرْحَكُنَّ» لو أنه كان مطلقاً.
ومما تمسكوا به أيضاً أن إحدى نسائه اختارت نفسها فكانت البتة.

(126) هي موضوع الفرق الثامن والستين والمائة بين قاعدة التملك وقاعدة التخيير... ج 3. ص 175. وقد علق الشيخ ابن الشاطب في أول هذا الفرق على ما جاء فيه عند القرافي، فقال : «أكثر ما قاله فيه حكاية خلاف وتوجيه، ولا كلام في ذلك، وما قاله من أن مالكاً رضي الله عنه إنما بنى على عرف زمانه، هو الظاهر، وما قاله من لزوم تغير الفتوى عند تغير العرف صحيح، والله أعلم».

(127) وتأمها، «فتعالين أمتعن وأسرحكن سراحا جميلا، وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما». سورة الأحزاب، الآية 127.

قال اللخمي : وهو غير صحيح، بل الذي في الصحيح خلاف ذلك،
وأن عائشة اختارت الله ورسوله، ففعل سائر نساءه مثل ذلك (128)

ومنها أن هذا هو المفهوم من هذا اللفظ عادة (129)، والأئمة المخالفون
ينازعون في أن العادة ما ذكره الأصحاب.

قال شهاب الدين : والصحيح الذي يظهر لي أن الأئمة غير مالك حملوا
اللفظ على مقتضاه اللغوي، مالك على عادة كانت في زمانه في بلده، وبهذا
الاعتبار يظهر الفرق بين التخيير والتملك.

غير أنه يقال : العادة تختلف، فلا ينبغي أن يستمر الحكم ويكون واحداً
مع اختلافها، بل يختلف باختلافها، والله أعلم. انتهى ما علمته من القواعد
في هذا الباب.

ولندكر مسائل مشكلة وقعت في هذا الباب أيضا ونذكر أجوبتها (130)

(128) عن عائشة رضي الله عنها قالت : لما نزلت آية التخيير بدأ بي رسول الله ﷺ فقال :
يا عائشة، إني عارضٌ عليك أمراً، فلا تفتاني فيه بشيء حتى تعرضيه على أبويك : أبي بكر
وأُم رومان رضي الله عنهما. فقلت : يا رسول الله، وما هو ؟ فقرأ عليها الآية السابقة،
فقلت : إني أريد الله ورسوله والدار الآخرة، لا أوامر في ذلك أبوي، فضحك رسول الله
ﷺ ثم استقرأ الحجر (أي عرض الأمر على بقية نساءه وأخبرهن بما قالت عائشة فقلن :
ونحن نقول مثل ما قالت عائشة. رضي الله عنهن جميعاً. أنظر الروايات المختلفة لهذا الحديث
في تفسير الحافظ ابن كثير رحمه الله.

(129) عبارة القرافي أوضح، وهي : وثالثها (أي الوجوه) أن المفهوم من هذا اللفظ عادة إنما هو
التخيير في الكون في العصمة أو مفارقتها، هذا هو السابق للفهم من قول الرجل لزوجته :
خَيْرَتِكَ، والأئمة الثلاثة ينازعون في أن هذا هو المفهوم عادة».

(130) هذه المسائل مع أجوبتها هي من إضافات الشيخ البقوري رحمه الله، ومن زياداته وإفاداته التي
أضافها في بعض الموضوعات إلى أصل كتاب الفروق لشيخه شهاب الدين القرافي رحمه الله،
وهي تدل على سعة اطلاعه وعمق تمكنه فيما يتصل بالقواعد الفقهية، وما يتفرع عنها من
نظائر مماثلة، ومسائل مشابهة وفروع وجزئيات، وغير ذلك مما يتصل بعلم الشريعة عامة.

المسألة الأولى :

قال مالك : من نكح بعبدٍ مُطلقٍ فنكاحه صحيح، (131)، ولها الوسط من العبيد، ومن نكح بثوبٍ مطلق لم يصح وفُسخ قبل الدخول، فأشكَل من حيث إن الموضعين فيهما الصداق غير متعين.

فالجواب أن العبيد لا يكاد يقع بينها التباسٌ (132) في الاختلاف الشديد كوقوعه في غيره، فلهذا خففه مالك، وليس كذلك الثياب، لأن التباين فيها شديد، فلم يصحّ الإطلاق فيها.

المسألة الثانية :

قال الفقهاء : يصح النكاح بعبد مطلق، ولا يصح البيع بعبد مطلق، ولا الإجارة، فأشكَل ذلك ايضا، إذ الكُلُّ عقودٌ معاوضةٌ.

فالجواب أن عقد النكاح ليس المبتغى منه العوض، والبيع المبتغى منه العوض، فصحّ الإطلاق في النكاح ولم يصحّ في البيع، وكذلك دخل الخيار في البيع والاجارة، ولم يدخل في النكاح.

المسألة الثالثة :

إذا تزوج العبد بغير إذن سيده جاز النكاح إذا أجازَه سيِّده، وانفسخ إذا رَدَّه. فإن قال — لَمَّا عَلِمَ — : لا أرضى، ثم كَلَّمَ في ذلك فقال : رضيتُ، ولم يُردِّ بقوله الأول لا أرضى، فسُخَّ النكاحُ، صحَّ النكاحُ برضاه الثاني. وإذا باع رجلٌ سلعةَ رجلٍ بغير أمره فإن البيع يصح إن أجازَه ربُّ السلعة وينفسخ إن رَدَّه. فإن قال — لَمَّا عَلِمَ — لا أرضى، ثم كَلَّمَ في ذلك، فقال : قد رضيت صحَّ، سواء

(131) اي من جعل صداق زوجته عبدا مطلقا غير مقيد بصفات معينة، فنكاحه صحيح، كما سيتضح بيانه في العبارة الموالية.

(132) كذا في نسخة ع وفي نسختي ح، وت : التباين، وهذه الكلمة يظهر أنها أنسب في المعنى، ومنسجمة مع نفس الكلمة بعدها.

أراد بقوله الاول الفسخ أولاً، فلم كان هذا، والكُلُّ عقدٌ معاوضةٌ عقده من ليس عقده بنافع، وهو مفتقرٌ في نفوذه إلى الغير ؟.

فالجواب أن البيع محمول من ربّ السلعة الثاني على ابتداء عقده، فلهذا صحّ، ولم يلتفت إلى الكلام الاول، وليس كذلك السيد، لأنّ العاقد هو العبد، ولا يُحمَلُ عقده الثاني على ابتداء عقد، فلهذا قلنا : إن أراد بالقول الأول فسخَ النكاح لم يصحّ رضاه بعد ذلك، وذلك أن البيع أوسعُ أمراً في هذا المعنى من النكاح.

المسألة الرابعة

قال مالك : يصح عقد النكاح من غير ذكر مهر، ولا يصح عقد البيع إلا بذكر الثمن، فيقال : لِمَ كان هذا، وكلاهما عقدٌ معاوضةٌ ؟.

فالجواب أن النكاح، المقصودُ منه الألفة والوصلة دون المهر، فصح وان لم يُذكر، والبيع، المقصودُ منه الثمن، لأنه مبني على المكايسة والمعاينة، فلم يصحّ إلا بذكر الثمن، لأنه المقصود منه، فافترقا.

المسألة الخامسة :

يُفسخ نكاح المرتد ولا يترجّع وإن رجع إلى الاسلام، وإن أسلم الكافر ثبت على النكاح، فلمَ كان هذا، وكلاهما إسلام من كُفّر ؟.

فالجواب أن الردة غلظ في بابها ما لم يُغلظ في باب الكفر الأصلي، ألا ترى أنه لا يُقر على ارتداده، بخلاف الكافر الأصلي.

المسألة السادسة :

مالكٌ يجوّز (133) عقّد الأب على نصفِ صداقِ ابنته البكر بعد الطلاق، ولا يُجوّز قبل الطلاق، فلم ذلك وفي كلا الموضوعين هو عَقُوٌّ عن صداق ؟ (133) كذا في نسختي ع، وح، وفي نسخة ثالثة : ت : تمييز من الفعل أجاز، ومعناها واحد،

فالجواب أن صنع الأب لا يَجُوزُ على (134) ابنته البكر إلا إذا كان نظراً لها، وإذا لم يكن نظراً لها لم يَجُزْ. فقبَلُ الطلاق ليس بنظرٍ عفوهُ عن الصداق، لأنه لا منفعة لابنته في ذلك، وبعْدُ الطلاق هو نظرٌ، لأنَّ فيه منفعةَ البنت، وذلك أن يكون داعياً لرغبة الأزواج بها (135) بِحُسْنِ الأُحدوثِ عنها بوضع الصداق عن الزوج.

المسألة السابعة :

إذا تزوج المرأة على خمر أو خنزير فُسِخَ النكاح قبل الدخول، وإذا خالعتها بذلك مضى الخلع ورَدَّ ما أُخذ، فلم كان ذلك وفي كلا الموضوعين هو عقدٌ ؟ .
فالجواب أن الخلع طلاق لا يفتقر إلى عوض، لأن خروج البضع عن ملك الزوج لم يفسد بفساد العوض، وليس كذلك عقد النكاح لأنه يفتقر إلى العوض، والحمر والخنزير ليس بعوض فلم يصحَّ العقد. وأيضاً فإنَّ الخلع طلاق، والطلاق لا يمكن دفعه بعد وقوعه، وعقد النكاح يمكن دفعه بعد وقوعه، فافترقا.

المسألة الثامنة :

إذا غَرَّتْ المرأةُ تَرَكَ لها ربعَ دينار إذا كان دَخَلَ بها، وإن كان الغارُّ الوليَّ رجع عليه بجميع الصداق، فيقال : ولم، وفي كلا الموضوعين كلُّ واحدٍ منهما غارٌّ في النكاح.

(134) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : عن ابنته.

(135) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : فيها : ومعلوم أن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض ويقوم مقامه إذا صح المعنى، ولم يؤد إلى وضع حرف الجر في غير موضعه، والخروج عن قواعد اللغة وأسلوب الاستعمال، إذ من المعروف كذلك والمسلم به لغة وقاعدة، أن بعض الحروف يصح استعمالها مع فعل ولا يصحُّ استعمالها مع فعل آخر، تمثيلاً مع لغة القرآن والحديث النبوي الشريف والنطق العربي السليم الفصيح. فليتبه لذلك، فإنه تقع الغفلة عنه أحياناً في بعض التعابير والاساليب المستعملة حديثاً في الكتابات الحديثة والمعاصرة.

فالجواب أن المرأة إذا كانت هي الغارة فلا بُدَّ من ترك شيء لها من الصداق، لئلا يعرَى البُضْعُ عن عوض، وليس كذلك الولي، لأن في الرجوع عليه بالصداق لم يعرَ البُضْعُ عن عوض، لأنه لا يرجع على المرأة بذلك، فافتراقاً.

المسألة التاسعة :

قال مالك : تُصَرَّفُ كنايةُ الظهار إلى الطلاق، ولا تُصَرَّفُ كناية الطلاق إلى الظهار، فلم ذلك وكلاهما كناية ؟

فالجواب أن الطلاق يفيد معنى لا يفيد الظهار، وذلك أنه يقطع العصمة، فكانت رتبته أرفع من رتبة الظهار، فلم يصح أن تنصرف كنيته إلى الظهار، لأنه دونه في الرتبة، وصح انصراف كناية الظهار إلى الطلاق، لأنه انصراف إلى ما هو أعلى من رتبته.

فإن قيل : هذا المعنى موجود في صريحه، ومع ذلك لا يتصرف إلى الطلاق. قيل له : المعتبر في الصريح اللفظ، واللفظ لا يصح صرفه إلى غير ما وضع له إلا على طريق المجاز. والكناية، المعتبر فيها معناها دون لفظها، والمعاني يصح نقلها إذا كانت فائدتها موجودة فيما نُقِلت إليه، ولهذا لا تُصَرَّفُ كناية الطلاق إلى الظهار، لأن المعنى غير موجود فيه.

المسألة العاشرة :

إذا قال : كل امرأة أتزوجها فهي كظهر أمي لزمه الظهار، وإذا قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق لم يلزمه ذلك وكان له أن يتزوج، فيقال : لِمَ ذلك والجميع مانع للوطء ؟

فالجواب أن الطلاق لا يمكنه إسقاطه عن نفسه فلم يلزمه، لأنه يؤدي إلى منع الاستباحة وإلى الزنى الممنوع منه، الذي أباح الله نكاح الإماء لأجله،

والظهار يمكنه إسقاطه في نفسه بالكفارة ويصل إلى الاستباحة، فافتراقاً. (136)

المسألة الحادية عشرة.

مالك : إذا ظاهر من أجنبية (137) لم يلزمه إلا بشرط التزويج، وإذا آلى منها لزمه الإيلاء متى تزوجها، (138) وكلاهما يمنع الوطاء، فلم كان ذلك ؟

فالجواب أن حقيقة الظهار تشبیه محلل بمحرّم، وهذا المعنى لا يوجد في الأجنبية لأنها محرّمة، فيحصل تشبیه محرّمة بمحرّمة، وذلك غير ما وُضع له الظهار فلم يلزم، وليس كذلك الإيلاء، لأنه يمين على ترك وطاء، وهذا المعنى موجود في الأجنبية كوجوده في الزوجة، فافتراقاً.

(136) وأحكام الظهار وكفاراته جاء ذكرها في أول سورة المجادلة، ابتداء من قول الله تعالى : «الَّذِينَ يَظْهَرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ، إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ، إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ، وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا، وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ...» . كما جاء ذكرها في احاديث نبوية.

(137) اصطلاح المرأة الاجنبية في الفقه يعني كل امرأة مسلمة ليست ذات محرّم من محارم الانسان ولا ذات قرابة من قرابته ولا صلة تجمعها به سوى أخوة الاسلام والإيمان، ويجوز للانسان التزوج بها شرعاً، فهي بذلك المعنى أجنبية عنه، ويحرم عليه الاختلاء والاتصال والاستمتاع بها إلا بعد عقد شرعي مُستجْمع لشروط العقد الصحيح، ومُستوفٍ أركانه الاساسية كلها في الاسلام.

(138) الإيلاء هو الحلف من الزوج على عدم مباشرة زوجته مدة، وهذه المدة إن كانت أقل من أربعة أشهر فله أن ينتظر انقضاء المدة، وعلى الزوجة الصبرُ لحين انتهائها، وإن كانت أكثر من أربعة أشهر، فللزوجة مطالبةُ الزوج عند انقضاء أربعة أشهر بالفئء (أي العودة إلى علاقة زوجته ومعاشرتها الزوجية) أو الطلاق، فيجبو القاضي على ذلك حتى لا يضرّ بالزوجة مضرّة غير محتملة، وهذا ما أقرته مدونة الاحوال الشخصية المغربية في فصلها 28، المتعلق بالتطليق للإيلاء او المهجر حيث جاء في هذا الفصل ما نصه :

«إذا آلى الزوج أو حلف على هجر زوجته وترك المسيس جاز للزوجة أن ترفع أمرها إلى القاضي الذي يؤجله أربعة أشهر، فإن لم يفتى بعد الاجل طلقها عليه، وهذا الطلاق رجعي» . وقد جاء ذكر الإيلاء وأحكامه في قوله تعالى : «لِلَّذِينَ يُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبُصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» . سورة البقرة، الآية 226. قال عنها القاضي أبو بكر ابن العربي المعافري رحمه الله في كتابه أحكام القرآن : «هي آية عظيمة الموقع جداً، يترتب عليها حكم كبير، اختلف فيه الصحابة والتابعون وفقهاء الامصار، ودقّت مداركها حسب ما ترونها من جملتها ان شاء الله» .

المسألة الثانية عشرة :

يُجْبَرُ المَطْلُوقُ فِي الحَيْضِ عَلَى الرَّجْعَةِ وَلَا يُجْبَرُ المَطْلُوقُ فِي الطَّهْرِ الَّذِي مَسَّ فِيهِ عَلَى الرَّجْعَةِ، وَكِلَا الطَّلَاقَيْنِ مَمْنُوعٌ مِنْهُ، فَلِمَ ذَلِكَ ؟

فالجواب أن المطلق في الحيض أدخل الضرر على المرأة، لأنه طول عليها العدة فعوقب بالارتجاع، وهذا المعنى غير موجود في الطلاق في الطهر الذي مس فيه، لأنه لم يطول به عدة عليها، إذ تعتدُّ به قرءاً كاملاً (138).

المسألة الثالثة عشرة.

قال ابن عبد الحكم : إذا قال لامرأته : كل امرأة أتزوجها عليك فهي عليّ كظهر أمي فعليه كفارة واحدة. وإذا قال : كل امرأة أتزوجها عليك فالمرأة التي أتزوجها عليك كظهر أمي، فكلما تزوج امرأة فعليه كفارة، وفي كلا الموضوعين فقد علّق الظهار بالتزويج، فلم وقع الفرق ؟

فالجواب أنه إذا قال : كل امرأة أتزوجها عليك، فقد جمع بينهن في الظهار، فهو كما لو قال لنسوة : أنتنّ عليّ كظهر أمي، فليس عليه إلا كفارة واحدة، لإشراكه بينهن في الظهار، وليس كذلك إذا قال : فالمرأة التي أتزوج عليك، لأنه أفرد كل واحدة في الظهار ولم يُرِدْ الاشتراك، فيكون بمنزلة من قال لأربع نسوة : أنت عليّ كظهر أمي، وأنت عليّ كظهر أمي، حتى أتى على آخرهن، فإن عليه أربع كفارات، لأنه أفرد كل واحدة منهن بالظهار، ولم يُشْرِكْ بينهن كما تقدم، فافترقا.

(138م) ومن المعلوم أن الطلاق السني هو الذي يكون في طهر لم يقع المسيس فيه، ولا يكون متبوعاً

بطلقة ثانية — على فرض وقوعها — حتى تنقضي عدة المرأة من الطلقة الأولى.

وسمي سنياً باعتباره مستجعماً للشروط المذكورة المطلوبة فيه، في مقابلة الطلاق البدعي الذي يقع فيه إخلال ببعض تلك الشروط، إذ من المعلوم — كما جاء في الحديث — أن أبعض الحلال إلى الله الطلاق، حيث يدعو الإسلام إلى حسن المعاشرة بين الزوجين، ويرغب في ذلك ويحث عليه، ويحض على الحفاظ على تماسك الأسرة وبقاتها مجتمعاً سعيدة ملتئمة الشمل والكلمة، وعلى تربية الأولاد تربية حسنة ورعايتهم رعاية كاملة..

المسألة الرابعة عشرة.

إذا طلق الرجل امرأته، فأنفقت من ماله قبل علمها بالطلاق لم تُتَّبَع بما أنفقت، ولو أنفقت بعد موته وهي لا تعلم بموته أثبتت بالنفقة، وفي كلا الموضعين هي نفقة بعد زوال العصمة عنها، فلم الفرق في الجواب ؟

فالجواب أن في الطلاق التفريط منسوب إلى الزوج، فلذلك لم تُتَّبَع بما أنفقت، لأنه كأنه أذن لها في ذلك ورضي به، وليس كذلك في الموت، لأنه غير مُفَرِّط، ولأن النفقة بعد الموت من مال الوارث، والزوجة لا تستحق نفقة على الورثة، فقد كانت متعدية بما أنفقت، فلزمها الضمان، والجهل لا يُسقط ذلك عنها، لأن التعدي على مال الغير يستوي فيه الجهل والعمد.

المسألة الخامسة عشرة :

إذا قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق لم يلزمه طلاق وكان له أن يتزوج، وإذا قال : كلُّ امرأة أتزوجها فأمرها بيدها لزمه ذلك، وفي كلا الموضعين طلاق، فلم كان هذا ؟

فالجواب أن في الطلاق قد سَدَّ باب الإباحة، فلم يلزمه، وليس كذلك في التملك، لأنه لم يسدَّ على نفسه باب الإباحة، لجواز أن تختاره المرأة على الطلاق دون الأخرى، فافترقا.

المسألة السادسة عشرة :

قال الفقهاء : العدة في الوفاة قبل الاستبراء، وفي الطلاق بعده، فلم كان ذلك، وكلاهما عِدَّة ؟

فالجواب أن العدة في الطلاق أقرآء، والشهور بدل منها، ولا يصح الانتقال إلى الأبدال إلا مع عدم مبدلاتها، ولا يقدم البدل في العدة⁽¹³⁹⁾ وهو الأقرآء، إلا بعد (139) كذا في نسخة ع، وفي ت : «ولا يقدم البدل من العدة»، وفي ح : ولا يقدم البدل في العدة، وهو الأقرآء، ولعل ما في نسخة ع أظهر وأنسب، فليتأمل وليصحح.

الاستبراء، لأنه بذلك يُعلم أنها من أهل الشهور، والعدة في الوفاة مُرورُ زمان، وذلك غيرُ موقوف على شيء متوقع، ولأن العدة في الوفاة، المقصودُ منها الشهورُ، والعدة في الطلاق، المقصود منها الاستبراء.

المسألة السابعة عشرة :

إذا قال لامرأته : أنتِ طالق ثلاثاً، وأنتِ عليّ كظهر أمي فلاظهار عليه، وإذا قال : أنتِ علي كظهر أمي، وأنتِ طالق ثلاثاً، فعليه الظهار إذا عادت إليه، والجميع ظهارٌ وجدَّ مع طلاق.

فالجوابُ أن الظهار لا يصح ولا يتوجه إلا بوجود حقيقته، وحقيقته تشبيهه محللٌ بمحرّم، ولا يلزم في الأجنبية، لأن معناه لا يوجد فيها، وإذا قال لامرأته : أنتِ طالق ثلاثاً صارتُ أجنبية منه، فلا فرق بين ظهاره منها وبين غيرها، فلم يتوجه حينئذ ظهار. وإذا قال : أنتِ عليّ كظهر أمي فقد أوقع الظهار وهي زوجة، فلزمه ذلك، فإذا حدّث بعده طلاق لم يُزل به ما قد ترتب عليه، فافترقا.

المسألة الثامنة عشرة :

إذا قال المطلق الرجعي لامرأته : إذا كانَ غدً فقد راجعتك لم يكن رجعةً، وإذا قال : قد كنتُ راجعتك بالأمس كان ذلك رجعة، وفي كلا الموضعين هو إخبار عن رجعة :

فالجواب : إذا علّق المراجعة بوقت يأتي فقد صار وعداً، والوعدُ في النكاح لا يجوز، والرجعة نكاحٌ، فإذا أخبر عن وقت قد مضى فليس بوعد، وإنما هو إخبار عن مراجعة قد حدثت له في العدة، فكأنه قال : قد راجعتك في الحال.

المسألة التاسعة عشرة :

إذا قال : قد راجعتك فقالت : قد انقضت عدتي صدقت في الحال، فإن كان بعد ذلك قالت هذا، نُظر إلى المدة، فإن كان مثلها تنقضي فيها العدة

صُدِّقَتْ، وإن كانت لا تنقضي في مثلها لَمْ تصدَّق، وفي كلا الموضعين هي مُدَّعِيَّة لانقضاء العدة.

فالجواب أنَّها اذا كانت في الحال لم تُتَّهَم على كراهية نكاحه، فلهذا نُظِر إلى ما تَدَّعِيه، وليس كذلك اذا أجابت بعد مدة مضت من كلامه، لأنها تُتَّهَم على نكاحه أنها كارهة له، فلهذا لم يُنظَر إلى قولها. وفرق ابن القاسم بينهما، بأن قال : إنَّ في السكوت قد ثبتت الرجعة فلم يُقبَل قولها في بطلانها، وفي الأولى لم تُثبِت، فقبِل قولها.

المسألة العشرون :

إذا قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق، إلا من قبيلة كذا ومن بني فلان، أو من قريةٍ بعينها لزمه ذلك، إلا أن يكون المعين من القرية أو القبيلة ليس فيها ما (139م) يتزوج، لصغر القرية وقلة القبيلة، فلا يلزمه اليمين. وإذا قال : كل امرأة أتزوجها من قبيلة كذا أو من قرية كذا لزمه اليمين، سواء كانت القبيلة قليلة أو لم تكن، وكذلك القرية، وفي كلا الموضعين اليمين معلقة بهما،

فالجواب أن يمينه إذا كانت تُسُد على نفسه باب الإباحة سقطت ولم تلزم، وكان كمن عمَّ النساء كلَّهن، وإذا لم تكن يمينه تُسُد على نفسه باب الإباحة لزمته، وفي الأول (140) قد وُجد السد فلم تلزمه، وفي الثانية لم يُوجد فلزمته اليمين.

(139م) لعل صوابه من، إذ القاعدة أن من تُستعمل للعاقل، وما لغيره، والمعنى المراد أنه ليس في القرية والقبيلة التي عينها بالاستثناء من يتزوجها من النساء، لصغر القبيلة أو القرية.

(140) أي وفي القول الأول، فالموصوف هو القول المفهوم من قوله : كل امرأة أتزوجها فهي طالق إلا من قبيلة كذا لزمه اليمين... الخ

المسألة الحادية والعشرون :

إذا حَلَفَ لِيُضْرِبَنَّ عَبْدَهُ لِأَجْلِ سَمَاءَ فَعَتَّقَهُ، فَادَّعَى ضَرْبَهُ عِنْدَ حُلُولِ الْأَجْلِ، فَأُكْذِبُهُ الْعَبْدُ، فَالْقَوْلُ قَوْلُ السَّيِّدِ، وَإِذَا حَلَفَ بِالطَّلَاقِ لِيَقْضِيَنَّ فَلَانًا حَقَّهُ لِأَجْلِ سَمَاءَ، فَادَّعَى عِنْدَ حُلُولِ الْأَجْلِ الْقَضَاءَ، فَأُكْذِبُهُ رَبُّ الْحَقِّ، لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُ الْحَالِفِ، وَفِي كِلَا الْمَوْضِعَيْنِ هُوَ مَدْعٍ لِإِسْقَاطِ الْيَمِينِ مَعَ كَوْنِ الْحَقِّ تَعَلَّقَ بِغَيْرِهِ، أَعْنَى الطَّلَاقِ وَالْعِتْقِ.

فالجواب أن العادة جارية بأن السيد يضرب عبده أي وقت شاء من غير إسهاد، فإذا ادعى فعله قبل قوله، ولأنه بمنزلة أن يدعي العبد عليه العتق وينكر السيد، فالقول قول السيد، وليس كذلك قضاء الحق، لأن العادة جارية بالإسهاد، ألا ترى أن من أمر رجلاً أن يدفع مالاً إلى رجل فادعى إيصاله فأنكرو المبعوث إليه فعلى الدافع البينة وإلا ضمن.

المسألة الثانية والعشرون :

إذا راجع المخالِعُ ثم طلق قبل أن يمس، فإنها تبني على عدتها الأولى، وإذا راجع من له الرجعة ثم طلق قبل أن يمس، فإنها تستأنف العدة، وفي كلا الموضعين قد وجد الطلاق قبل الدخول.

فالجواب أن المخالِعَ يتزوج تزويجاً (141) مبتدأً، ويطلق قبل الدخول، فأشبهه غيره لو تزوج قبل الدخول، فإنها تبني على عدتها الأولى، وليس كذلك المرتجع، لأن الرجعة ليست بنكاح مبتدأً، لأن أحكام الزوجية باقية بينهما، فلهذا استأنفت العدة.

(141) كذا في جميع النسخ الثلاث المعتمدة في التحقيق والتصحيح، ومقتضى التناسب بين الفعل ومصدره أن يقال : يتزوج تزوجاً، ولعله نظر إلى فعل الزوج وهو التزوج، وفعل ولي المرأة وهو التزويج، فجمع بينهما في العبارة والصيغة بالفعل والمصدر المناسبة لكل منهما، والله أعلم.

المسألة الثالثة والعشرون :

قال ابن القاسم : عدة المريضة سنة، وعدة المرضع ثلاث حيض، وفي كلا الموضوعين قد وجد المانع من الحيض.

فالجواب أن المانع في الرضاع يمكن دفعه بإزالة الولد عنها، فلهذا لم يكن بد من الحيض، لأن الأشهر إنما هي بديل عن الحيض، ولا تنتقل إليها إلا مع عدمه، وليس كذلك المرض، لأنه لا يمكن دفعه، فانتقلت إلى الأشهر.

المسألة الرابعة والعشرون :

يصح شراء الأمة المعتدة، ولا يصح عقد النكاح عليها، وفي كلا الموضوعين فهو عقد معاوضة.

فالجواب أن المقصود من عقد النكاح الاستمتاع بالوطء، والاستمتاع ممنوع منه في العدة، فلا يصح فيه عقد النكاح كما قلنا في المحرمة : إنه لا يجوز العقد عليها ما كانت محرمة (142)، لأن المقصود من العقد الاستمتاع، والاستمتاع ممنوع في حال الإحرام، وليس كذلك في الشراء، لأن البيع المقصود منه المملك، والمملك يتضمن الانتفاع بوجوه المنافع كلها، والاستمتاع داخِل فيها على سبيل التبعية لأنه هو المقصود، ألا ترى أنه يصح ملك من لا يجوز له وطؤها مثل أخته من الرضاة وخالتها وعمته من النسب، وإن كان النكاح منفعة، ولا يصح عقد النكاح عليهن، ولأن التزويج إنما منعه منه في العدة لأجل فساد الأنساب، ولأنه لما جاز بيع الأمة قبل أن يستبرئها السيد من وطئه جاز أن تباع الأمة من الزوج،

(142) أي مدة كونها محرمة، فما ظرفية مصدرية، على حد قوله تعالى في شأن عيسى ابن مريم عليه السلام مع أمه مريم : «قال : إني عبد الله أتاني الكتاب وجعلني نبياً وجعلني مباركا أينما كنت، وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً، وبراً بوالدي، ولم يجعلني جباراً شقياً، والسلام علي يوم وُلدتُ ويوم أموت ويوم أبعثُ حياً، ذلك عيسى ابن مريم، قول الحق الذي فيه يمترون». سورة مريم، آية : 30-34.

وإنما لم يُجْزَ أن يُعقَدَ عليها عقدُ النكاحِ في العِدَّةِ غيرُ الزوجِ، لأنَّ العِدَّةَ في حقِّ الأزواجِ كالاستبراءِ في حقِّ السيدِ.

المسألة الخامسة والعشرون :

يجب الإحْدَادُ على الأُمَّةِ المتوفَّى عنها زوجُها وعلى الحرَّةِ، هُما فيه سواءٌ، وعِدَّةُ الأُمَّةِ نصفُ عِدَّةِ الحرَّةِ، فلمَ سُويَ بينهما في الإحْدَادِ، وفُرِّقَ بينهما في العِدَّةِ، والكلُّ يجب على الزوجِ ؟

فالجوابُ أن الإحْدَادَ إنما هو الامتناعُ عن الطَّيبِ ولَبَسِ المصبِغاتِ، وهذا المعنى تستوي المدة الطويلة والقصيرة فيه، كما الأمرُ في الإحرامِ، لَمَّا مَنَعَ من الطَّيبِ إستوى في ذلك طويل الإحرامِ وذلك الحجِّ، وقصيرُهُ وذلك العِمرةِ، والعِدَّةُ في معاني الحدودِ، فَلَمَّا تَنَصَّفَتْ الحدودُ تَنَصَّفَتْ العِدَّةُ. (143)

(143) فمن الأحكام الشرعية المعروفة في باب الجنایات أن الحدود تكون في العبد وتقام عليه بنصف ما وجب على الحرِّ، فَيُحَدُّ العبدُ في القذف للغيرِ، وفي شرب الخمرِ، أربعين سوطاً أو جلدة بدل ثمانين بالنسبة للحرِّ، ويُحَدُّ خمسين جلدةً في ثبوت الزنى عليه، بدل مائة جلدة وتغريب سنة، بالنسبة للحرِّ، وقد جاء حَدُّ الزَّنى في قول الله تعالى : «الزَّانية والزَّاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفةٌ في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»، وليشهد عذابُهُما طائفةٌ من المؤمنين...». سورة النور الآية 2

النفقة : قاعدة واحدة. (144)

إعلم أن مالكا أوجب النفقة لأولاد الصلب والأبوين خاصة، وأوجبها الشافعي لكل من هو بعض من الآباء والأمهات، وإن علواً، ولأولاد وإن سفلوا، لقوله تعالى : «وبالوالدين إحساناً» (145)، ولقوله عليه السلام في البخاري : «يقول لك ولدك : إلى من تكلمني»، قال : والابن يصدق على ابن الابن كما يصدق على الابن وإن سفل، وكذا الأب يصدق على الأب وعلى أبيه وإن علأ. وقال أبو حنيفة : تجب النفقة لكل ذي رحمٍ محرّم، لقوله تعالى : «وآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (146). أجمعنا (147) على تخصيص من ليس بمحرّم، بقي ما عداه على مقتضى العموم، ولقوله تعالى : «وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض» (148).

(144) في نسخة ع النفقات بالجمع، وهي موضوع الفرق التاسع والخمسين والمائة بين قاعدة أولاد

الصلب والأبوين في إيجاب النفقة لهم خاصة، وبين قاعدة غيرهم من القربات» ج. 3. ص. 146. قال ابن الشاط في أوله : ما قاله القرافي حكاية أقوال ومستندها، ولا كلام في ذلك.

(145) سورة النساء : الآية 36، وسورة الإسراء، الآية : 23.

(146) سورة الإسراء : الآية 26.

(147) كذا في جميع النسخ المخطوطة من هذا الكتاب، وعند القرافي : «وأجمعنا بالواو. والعطف هنا بالواو، والوصل به أظهر من الفصل بعده، فليُنظر وليتأمل، فإن باب الفصل والوصل من أدق ابواب البلاغة في علم المعاني، حتى قال بعضهم في ذلك : البلاغة معرفة الفصل والوصل، أي معرفة مواقع كل منهما ومكان استعماله. والله أعلم.

(148) سورة الأنفال : الآية الأخيرة منها 75، وسورة الأحزاب : الآية 6، وأولها قوله سبحانه :

«النبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ، وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ، وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا، كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا». قال الحافظ ابن كثير في تفسيرها : «أي إن القربات أولى بالتوارث من المهاجرين والأنصار، وهذه ناسخة لما كان قبلها من التوارث بالحلّف والمواخاة التي كانت بينهم كما قال ابن عباس وغيره : كان المهاجر يرث الأنصاري دون قرباته وذوي رحمه، للأخوة التي آخى بينهما رسول الله ﷺ، ثم قال ابن كثير في قوله تعالى : «إلا إن تفعلوا إلى أوليائكم معروفًا»، أي ذهب الميراث وبقي النصر والبر والصلة والاحسان والوصية. اهـ.

قال شهاب الدين : والجواب عما قاله الشافعي ألا نُسَلِّمُ أن لفظ الأب والأُم يتناول غير الأذني، ويدل على ذلك أن الله فرض للأُم الثلث، ولم تستحقه الجدة، وحجبت الإخوة بالأب ولم يحجبهم بالجد، وأن بنت الابن لها السدس مع بنت الصُّلب، بخلاف بنت الصلب مع أختها، فلو كانت هذه الألفاظ تتناول هذه الطبقات على اختلافها بطريق التواطؤ حقيقة لزم تعميم الأحكام فيها على السواء، وإلا يلزم ترك العمل بالدليل، وهو خلاف الأصل، فإذا، اللفظ إنما يتناول ما قاله الشافعي بطريق المجاز، والأصل عَدْمُهُ حتى يدل دليل عليه. (149)

والجواب عما قاله أبو حنيفة أن يقال : الله تعالى أمر بما هو حق لذوي القربى، وكلامنا في النفقة هل هي حق لهم أم لا ؟، فذلك محل النزاع، وأما قوله تعالى : «وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض»، فحمله على أن المراد بالأولوية في النكاح أو في باب النُّصرة. وإذا حملنا الأولوية على ذلك وهي نكرة، سقط الاستدلال بمقتضاها، لأن المطلق يكفي في صِدْقِهِ صورة واحدة من صورهِ. (150)

قال الفقيه المحقق ابن الشاط رحمه الله، معقبا على جواب الإمام القرافي رحمه الله :

قلت : لا دليل له فيما استدل به على مراده من أن لفظ الأب وما معه لا يتناول غير الأذنين إلا مجازاً، لاحتمال أن يكون الامر في تلك الالفاظ بعكس دعواه، وذلك أن يكون يتناول الأذنين وغيرهم، لكن وقع التجوز بقصرها على الأذنين، فيحتاج إذاك إلى قرينة تخصها بالأذنين، أو الى دليل يدل على أن هذا المجاز انتهى إلى أن صار عرفاً»

قال ابن الشاط رحمه الله : ما قاله القرافي رحمه الله من الجواب عما قاله أبو حنيفة رحمه الله، مُسَلِّمٌ صحيح. اهـ.

قلت : وقد ختم شهاب الدين القرافي رحمه الله هذا الفرق بقوله :

«فظهر من هذه الاستدلالات وهذه الاجوبة صحة مذهب مالك، وتفضيله على غيره في هذه المسألة، وظهر الفرق أيضا من خلال ذلك ظهورا بينا»

غير أن الشيخ ابن الشاط رحمه الله لم يُسَلِّمُ للقرافي بذلك فقال معقبا عليه : قلت : لم يظهر ما قاله، لاحتمال أن تكون تلك الالفاظ تتناول غير الأذنين بالوضع الاصلي، ووقع التجوز بقصرها على الأذنين، والله أعلم.

قلت : والذي يظهر عند التأمل في أجوبة القرافي على قول الشافعي وأبي حنيفة في الموضوع أنها ذات حظ من النظر، وأنها أقرب إلى القبول والصواب، الى استساغتها نقلا ومنطقا، وبالتالي صحة مذهب مالك، وتفضيله على غيره في هذه المسألة كما قال القرافي، والله أعلم، فرحمهم الله ورضي عنهم أجمعين، وجزاهم خيرا عن العلم وخدمة الدين والمسلمين.

قواعد البيوع

وهي خمس وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى :

أقر فيها أين يصح اجتماع العوضين لشخص واحد، وأين لا يصح؟ (1)

فأقول :

أكل المال بالباطل منهى عنه (2)، وهو لا يصح، واجتماع العوضين لشخص مما يؤدي إلى ذلك، فبسيبه، الأصل (3) أن يكون العوض يأخذه أحد الشخصين عوضاً مما (4) خرج من يده، فيرتفع الغبن والضرر عن المتعاضين، إلا أنه قد استثنى عن (5) هذا الأصل للضرورة مسائل وجد فيها العوض والمعوض لشخص

واحد :

(1) هي موضوع الفرق الرابع عشر والمائة بين قاعدة ما يصح اجتماع العوضين فيه لشخص واحد،

وبين قاعدة مالا يصح أن يجتمع فيه العوضان لشخص واحد. ج 3. ص 1.

وقد علق الفقيه المحقق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند الامام شهاب الدين القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق، فقال : « قلت : في هذا الفرق نظرٌ يفترق إلى بسط. وما ذكره من المسائل الثلاث الآتية، لقائل أن يقول : ليس المبذول فيها عوضاً عن الثواب، بل هو معونة على القيام بتلك الامور، فللقائم بها ثوابه، ولمن تولّى المعونة ثوابه، فلم يجتمع العوضان لشخص واحد بوجه، والله تعالى أعلم.»

(2) وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة عند الخاصة والعامة من المسلمين، فمن ذلك قول الله تعالى :

«ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتذللوا بها إلى الحكام لتاكلوا فريقاً من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون». سورة البقرة : الآية 188. ومن ذلك قوله سبحانه : «يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم». سورة النساء، الآية 29. والاحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيرة وكثيرة جداً.

(3) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : إن الأصل (بزيادة إن المؤكدة).

(4) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : عمّا خرج من يده.

(5) كذا في جميع النسخ، والمستعمل الفصيح أن يقال : استثنى منه، لأن الفعل : استثنى وما استثنى

منه يتعدى بحرف الجر من، لا بالحرف عن، وهو ما عند القرافي حيث قال هنا : غير أنه قد

استثنيت مسائل من هذه القاعدة للضرورة وأنواع من المصالح، وقال أيضا :

المسألة الأولى : الإجارة على الصلاة، فيها ثلاثة أقوال : الجواز، والمنع، والتفرقة بين أن يُضْمَّ إليها الأذان أم لا، فتصح بضم الأذان، ولا تصح بدونه. ووجه المنع أن ثواب صلاحه له، ولو حصلت له الأجرة أيضا لحصل له المعوِّض منه والعروض، وهو غير جائز.

وحجة الجواز أن الأجرة بإزاء الملازمة في المكان المعين، وهو غير الصلاة. ووجه التفرقة أن الأذان لا يُلزَمُه، فيصح أخذ الأجرة عليه، فإذا ضُمَّ إلى الصلاة قرب العقد من الصحة، وهو المشهور.

المسألة الثانية : أخذُ الخارج في الجهاد من القاعد من (6) أهل ديوانه جُعلا (6) على ذلك، أجازَه مالك، ومنعه الشافعي وأبو حنيفة. فوجهُ المنع أن ثواب الجهاد حاصل للخارج فلا يكون له غيره، مخافة أن يجتمع (7) العوضُ والمعوِّضُ منه.

حجة مالكِ عمل الناس في ذلك للضرورة أن ينوب بعضهم عن بعض، (7) لكن إذا كانوا أهل ديوان واحد، فإن تعددت الدواوين فلا يجوز، ويبقى العمل بموجب القاعدة المتفق عليها.

(6) كذا في ع، وهو ما عند القرافي، وفي ح : من القاعدين بالجمع، وفي ت : أخذ الخراج، ولعل ما في ع وما عند القرافي أظهر وأصوب، فليتأمل.

(6) والجعل بضم الجيم كما سيأتي هو نوع من الاجارة، وفي كل منهما بيعُ منافع، أو عقدٌ على منافع بعوض. فالاجارة هي معاوضة على منافع الأعيان، أي إنها تكون على منفعة الذات كالعمل الذي يقوم به الأجير، وتكون المنفعة مباحة ومعلومة إما بالزمان كالمياومة والمشاهرة، وإما بغاية العمل كخياطة الثوب مثلا. وأما الجعل فهو الاجارة على منفعة يضمن الاجيرُ المحمولُ له حصولها، وهو جائز، وذلك كالاجارة الإجمالية في الثمن والأجر على استخراج الماء من بئر أو تركيب قنوات، أو ردّ أبق من الانسان أو شارد من الحيوان مثلا، بحيث لا تحصل المنفعة الكاملة للجاعل إلا بإنجاز العمل وإتمامه كله من طرف المحمول له، وبالتالي لا يستحق المحمول له أجره إلا بذلك، والأحكام التفصيلية للاجارة والجعل والكراء مستوفاة بتوسُّع وتفصيل في مظانها من كتب التفسير والحديث والفقهاء، كما هو واضح ومعلوم عند العلماء والفقهاء. فليرجع إليها من أراد التوسع في الموضوع.

(7) كذا في نسخة ع و ت. وفي ح : أن يَجْمَعَ.

(7) عبارة القرافي : «ولأنه باب ضرورة أن ينوب بعضهم عن بعض».

المسألة الثالثة : المُسَابِقَةُ بين الخيل لا ياخذُ السابق ما جُعِلَ له، لأنَّ السابق لهُ اجرُ التَّسَبُّبِ للجهد، فلو أَخَذَهُ لأدى إلى اجتماع العوض والمعوض منه، وبسبب هذا المعنى اشترط العلماء الثالث، وهو المحلُّ لأخذِ العوض (8).

القاعدة الثانية :

أقر فيها الفرق بين من مَلَكَ أن يَمْلِكَ، هل يُعَدُّ مالكا أم لا، وبين من انعقد له سبب مطالبة التملك، هل يُعَدُّ مالكا أم لا (8)؟ فأقول :

القاعدة الأولى يقول بها كثير من الفقهاء، ويُجرون عليها فروعا كثيرة، وهي باطلة لا تصح، إذ تصدق على من عنده مائة دينارٍ أن يكون مَلَكَ أن يَمْلِكَ العبد الذي يساوي تلك القيمة، فيقال : إنه ملكه على قول، وهكذا من ملك ثمن خادمٍ يَجْرِي الخلاف فيه، هل عليه نفقتها قبل شرائها؟، لأنه مَلَكَ أن يملكها، (9) وأشباه هذه الاشياء، وذلك شيء لا يقول به أحد، فكيف يصح أن تُجعل هذه قاعدةً شرعية، بل القاعدة التي يمكن جريُّ الخلاف عليها في بعض

(8) قال الشيخ أبو محمد، عبدُ الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله في رسالته الفقهية : «ولا بأس بالسبق بالخيل والإبل والسهام، وإن أخرجنا شيئا جمعا بينهما مُحَلِّلا ياخذُ المحلُّ ذلك إن سبق هو. وإن سبق غيره لم يكن عليه شيء، هذا قول ابن القاسم، وقال مالك : إنما يجوز أن يُخْرِجَ الرجلُ سَبَقًا، فإن سبق غيره أَخَذَهُ، وإن سبق هو كان للذي يليه من المتسابقين، وإن لم يكن غيرُ جاعلِ سبقٍ وآخرُ فسَبَقُ جاعِلُ سبقِ أَكْلَهُ من حضر ذلك...، وانظر تحقيق ذلك في شروح الرسالة وغيرها من كتب الفقه.

(8) هي موضوع الفرق الواحد والعشرين والمائة بين القاعدتين المذكورتين. ج. 3. ص 20.
(9) هكذا بالتأنيث في الضمائر التي تعود على الخادم بمعنى الخادمة، يقال للمذكر خادم، وللمؤنث : هي خادِمٌ وخادِمة.

فروعها لا في كلها هي من جرى له سبب يقتضي المطالبة بالتملك، هل يُعطي
حُكْمَ مَنْ مَلَكَ؟ ومالكٌ قد يختلف في هذا الأصل بحسب بعض الفروع (10)

ولذلك مسائل :

المسألة الأولى :

إذا حيزت الغنيمة فقد انعقد للمجاهدين سبب المطالبة بالقسمة والتملك،
فهل يُعدُّون مالكين لذلك أم لا ؟ قولان : قيل : يملكون بذلك، وهو مذهب
الشافعي، وقيل : لا يملكون بذلك، وهو مذهب مالك.

المسألة الثانية : العامل في القراض (11)، إن وُجدَ في حقه سببٌ يقتضي
المطالبة بالقسمة، فهل يُعدُّ مالكا بالظهور أولاً يملك إلا بالقسمة، وهو
المشهور — قولان في المذهب.

(10) جاء في أول هذا الفرق عند القرافي قوله : «إعلم أن جماعة من مشايخ المذهب رضي الله عنهم
أطلقوا عباراتهم بقولهم : «من مَلَكَ أن يملك هل يُعد مالكا أم لا ؟ قولان. ويُخرجون على ذلك
فروعا كثيرة في المذهب. منها : إذا وُهب له الماء في التيمم هل يطلُّ تيممه، بناءً على أنه يُعدُّ
مالكا، أو لا يطلُّ، بناءً على أنه لا يُعد مالكا، ومن عنده ثمن رقية هل يجوز له الانتقال للصوم
في كفارة الظهار أم لا ؟ قولان مبنيان على الخلاف في القاعدة المذكورة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في أول هذا الفرق فقال : «ما نسبه الى
مشايخ من أهل المذهب، واعتقده فهم، من أنهم أرادوا مقتضى عباراتهم المطلقة، ليس بصحيح.
وما اختاره من عدم إرادة مقتضى الاطلاق هو الصحيح، والظن بهم أنهم أرادوا ذلك، والله أعلم.
(11) القراض، سياقي الكلام عليه، وهو عقد بين طرفين، يقوم على أن يدفع رجل مالا لآخر ليتجر فيه
وليكون الفضل بينهما حسبما يتفقان عليه من الربع أو الثلث أو النصف أو غير ذلك، بعد إخراج
راس المال، وهو جائز، ومستثنى من الغرر والإجارة المجهولة. وجوازه يقوم على شروط منصوص
عليها في كتب الفقه، ويسمى دافع المال صاحب المال، والطرف الثاني العامل، كما يطلق على
هذا التعامل الذي هو القراض اسم المضاربة، من الضرب في الأرض والسير فيها للتجارة، أخذنا من
قول الله تعالى : «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن
يفتنكم الذين كفروا، إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً». سورة النساء : 101، وقوله سبحانه
«فأقرعوا ما تبسّر من القرآن، علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من
فضل الله، وآخرون يُقاتلون في سبيل الله». سورة المزل الآية 20.

المسألة الثالثة : العامل في المساقاة (12) كذلك، قولان في المذهب، والمشهور يملك بالظهور، عكس القراض.

المسألة الرابعة : الشريك فيما فيه الشفعة؛ إذا باع شريكه تحقَّق له سبب يقتضي المطالبة بأن يملك الشفص (13) المبيع بالشفعة، ولم أر خلافاً في أنه غير مالك.

المسألة الخامسة : الفقير وغيره من المسلمين له سبب يتقاضى (14) به المطالبة أن يملك من بيت المال ما يستحقه بصفة فقره أو غيره من الصفات التي يستحق بها شيء من ذلك. فإذا سرق هل يُعدُّ مالكا فلا يجب عليه الحد، لوجود سبب المطالبة بالتملك، أو يجب عليه القطع، لأنه لا يُعدُّ مالكا، وهو المشهور؟ قولان.

ثم هذه القاعدة مع هذا التقرير قد يُوجد ما ينقضها. (15) وأما القاعدة الأولى فلا ينبغي أن يلتفت إليها. وما ذكره من الخلاف في الفروع يمشي على

(12) المساقاة سيأتي الكلام عليها، وهي أن يدفع الرجل شجرة لمن يخدمها بالسقي وغيره، وتكون غلتها بينهما. وأحكامها ومسائلها منصوص عليها كذلك في كتب الفقه بتفصيل.

(13) الشفص بكسر السين العقار من الأرض والدور.

(14) كذا في جميع النسخ. وعند القرافي : يقتضي.

(15) قلت : كلام القرافي في هذه القاعدة والمسألة يزيدا وضوحا وبيانا حيث قال رحمه الله : «فهذه القاعدة على ما فيها من القوة من جهة قولنا : جرى له سبب التملك، في تمشيتها عسراً، لأجل كثرة النقوض عليها. أما هذا المفهوم — وهو قولنا : من ملك أن يملك، مطلقاً من غير جريان سبب يقتضي مطالبته بالتملك ولا غير ذلك من القيود، فهذا جعله قاعدة شرعية، ظاهره البطلان. لضعف المناسبة جداً، أو لعدمها البتة. أما إذا قلنا : إنعد له سبب يقتضي المطالبة بالتملك فهو مناسب لأن يُعدُّ مالكا من حيث الجملة، تنزيلاً لسبب السبب منزلة السبب، وإقامة للسبب البعيد مقام السبب القريب، فهذا يمكن أن يُتخيل وقوعه قاعدة في الشريعة. أما مجرد ما ذكره فليس فيه إلا مجرد الامكان والقبول للملك، وذلك في غاية البعد عن المناسبة، فلا يمكن جعله قاعدة. وتخرج تلك الفروع بغير هذه القاعدة. ففي الثوب للستره يلاحظ فيه قوة المالية فلا يلزمه، أو أنه إعانة على دين الله عز وجل، ليس من باب تحصيل الاموال فيلزمه، وبكافأ عنه إن شاء، وكذلك القول في الماء يوجب الخ.

قاعدة أخرى لا عليها، كالماء يُوهَبُ، هل يُنظَرُ إلى يسارته فَلَا مِئَّةَ، أَوْ تُلَاخِظُ
المِئَّةُ وهي ضررٌ، والضررُ منفيٌّ عن المكلف. (16)

القاعدة الثالثة :

أقر فيها الفرق بين النقل والإسقاط، (17) فأقول :

الأملك ينقسم التصرف فيها إلى نقل وإسقاط، ثم النقل يكون بعوض وبغير
عوض، والذي هو بعوض يكون في الأثمان ويكون في المنافع، فالأول كالبيع، والثاني
كالإجارة. والذي هو بغير عوض كالهدايا والوصايا. ثم الإسقاط يكون بعوض
كالخلع والعفو على مالٍ، وبغير عوض كالإبراء من الديون والقصاص، وتُخَرَّجُ هنا
ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : الإبراء من الدين، هل يفتقر إلى القبول فلا يبرأ إلا بعد
القبول.. أو يبرأ وإن لم يقبل ؟ فيه خلاف. وظاهر المذهب اشتراط القبول. ومنشأ
الخلاف، هل الإبراء إسقاط، والإسقاط لا يحتاج إلى القبول، أو هو تملك لما في
ذمته كالمديان، فيفتقر إلى القبول ؟ كما لو ملك عيناً بالهبة، ويتأكد ذلك بأن

(16) لقول النبي ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »، ولقول الله عز وجل : « وما جعل عليكم في الدين من
حرج ». وكذا غير ذلك من النصوص والأقيسة والمناسبات التي اشترت في الشرع اعتبارها، وهي
مشملة على موجب الاعتبار، أما مالا يشتمل على موجب الاعتبار فلا يمكن جعله قاعدة شرعية،
بل ينبغي أن يضاف إليه من القيود الموجبة للمناسبة ما يوجب اشتتاله على موجب الاعتبار، وتقل
النقوض عليه وتظهر مناسبتة. أما عدم المناسبة وكثرة النقوض، فاعتبار هذا من غير ضرورة،
خلاف المعلوم من نمط الشريعة، فتأمل ذلك.

(17) هي موضوع الفرق التاسع والسبعين بين قاعدة النقل وقاعدة الإسقاط. ج. 2. ص 110.
قال في أوله القرافي رحمه الله : « أعلم أن الحقوق والأملك ينقسم التصرف فيها إلى نقل وإسقاط..
والمراد بالنقل نقله إلى الغير، وبالإسقاط إسقاط الحق عن الغير، كإسقاط الدين مثلا عن
المدين.. الخ. كما هو واضح هنا عند البقوري وعند القرافي رحمهما الله، ولم يعلق عليه ابن الشاط
رحمه الله بشيء من تعليقاته الدقيقة المعهودة عنده في هذه الفروق للقرافي رحمهما الله

المِنَن قد تعظُمُ في الإبراءِ، وذوُّ المُرَوَاتِ يَضُرُّ ذلكَ بهم، لا سِيَمًا في السَّفَلَةِ، فجعلَ الشارعَ لَهُم قَبُولَ ذلكَ ورَدَّهُ، نفيًا للضَّررِ الحاصِلِ مِنَ المِنَن.

المسألة الثانية الوقف :

الوقف، هل يفتقر إلى القبول أولاً ؟ بناءً على أنه إسقاط المنافع، أو هو تملك لها، وهذا إذا كان على مُعَيَّنِينَ، وأما على غير مُعَيَّنِينَ فلا يحتاج إلى القبول، لتعذره. واتفق العلماء في المساجد أنها من باب الإسقاط لا ملك لأحد فيها، ولهذا تقام الجمعة فيها ولا تقام في الحوانيت.

المسألة الثالثة : إذا أعتق أحد عبده اختار على المشهور، وقيل : يُعْمُ العتقُ الجميعَ، وإذا طلق إحدى نسائه يُعْمُ الطلاقُ النسوةَ على المشهور، وقيل : يختار. والفرق على المشهور أن الطلاق إسقاط العصمة، والعتق قربة لا إسقاط، وإن لزمها الإسقاط.

القاعدة الرابعة :

أقرر فيها بيان ما يقبل الملك من الأعيان والمنافع مما لا يقبله، (18) فأقول :
إعلم أن الأعيان، منها ما لا يقبل الملك، وذلك إما لعدم اشتاله على منفعة كالحشاش، أو لأن منفعته محرمة كالخمر، أو لأن منفعته تعلق بها حق آدمي كالحر فإنه لا يقبل الملك لغيره، لأنه أحق بنفسه من غيره، أو تعلق بها حق الله تعالى كالمساجد، أو تكون تلك المنفعة، ترك بيعها يحمل على مكارم الاخلاق

(18) هي موضوع الفرق الرابع والثمانين والمائة بين القاعدتين المذكورتين. ج.3. ص 236.
علق عليه ابن الشاطق فقال في أوله : «ما قاله القرافي صحيح، على ما في قوله «من الأعيان» من المسامحة على ما سبق». والمراد بالأعيان ذوات الأشياء، فهي مادية محسوسة.

- (1) — الطهارة، لقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين : «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والأصنام» (م21)
- (2) — الثاني أن يكون منتفعا به، لتصح مقابلة الثمن به.
- (3) — الثالث أن يكون مقدورا على تسليمه، لنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر.
- (4) — الرابع ان يكون معلوما للمتعاقدَيْن، لنهيه عليه الصلاة والسلام عن أكل المال بالباطل.
- (5) الخامس أن يكون الثمن والمبيع مملوكَيْن للعاقد والمعقود له، أو من أقيم مقامهما، فهذه شروط في جواز البيع دون الصحة، لأن بيع الفضولي وشراؤه محرم على قول، وسياتي.

وهنا مسألتان :

المسألة الأولى هي بحسب الشرط الثاني. قال صاحب الجواهر :
هي أصل المنفعة وإن قلت وقلت قيمتها، فيصح بيع التراب والماء ولبن الأدميات. وقاله الشافعي وابن حنبل، قياسا على لبن الغنم. وقال أبو حنيفة : لا يجوز أكله ولا بيعه، لأنه جزء حيوان، منفصل عنه في حياته، فحرم أكله، ويمنع لذلك بيعه، ويقول : أستثنى منه الرضاع للضرورة، وكان غيره من الحيوان ليس كذلك، أتباعا للحومها. وأيضا فذلك تشريف لابن آدم. وقد رد عليه ما ذكر

(م21) نص الحديث : عن جابر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة : إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل : يا رسول الله، أرايت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويُدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، فقال : لا، هو حرام. ثم قال رسول الله ﷺ : قاتل الله اليهود (أي أهلكتهم)، فهو دعاء عليهم بالهلاك). إن الله عز وجل لما حرم عليهم شحومها أجملوه (أي أذابوا الشحم)، ثم باعوه وأكلوا منه». اهـ

من الاستثناء بإرضاع عائشة كغيرها فحرمَ عليها وما أنكرَ عليها أحدٌ ذلك، ولو كان حراماً ما فعلته. (22)

(22) إشارة إلى حديث الشيخين وأبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل عليّ النبي ﷺ وعندني رجل قاعدٌ، فاشتد ذلك عليه ورأيت الغضب في وجهه، وقلتُ : يا رسولَ الله، إنه لأخوي من الرضاعة، فقال : أنظرن إخوانكُنَّ من الرضاعة، فإنما الرضاعة من الجماعة»، أي تأكدن وتحققن ممن ثبت رضاعه الشرعي الذي تثبت به الحرمة بين المرضع والرضيع، وهو الرضاع الذي يكون من الجماعة، أي يكون حالة احتياج الطفل إليه، وهو ما يكون داخل العامين من ولادته، قبل استغنائه عن الرضاع بتناول الطعام المناسب بعد اكتمال الحولين وحصول الطعام، لقول الله تعالى : «والوالداتُ يرضعن أولادهن حولين كاملين، لمن أراد أن يتم الرضاعة» (سورة البقرة. 233) ولحديث أبي داود : «لأرضاعٍ إلا ما شدَّ العظم وأثبت اللحم»، ولحديث الدارقطني : «لأرضاعٍ إلا ما فتقَّ الأمعاء وكان قبل الحولين».

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة فقال : ما قاله من أن فرق الحنفية يندفع بما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها أرضعت كبيراً فحرمَ عليها، لقائل أن يقول : لا يندفعُ بذلك، لجعل رضاع الكبير لقصد ثبوت التحريم داخلاً فيما استثنى للضرورة. قلت : وفي هذا السياق والمعنى عقب الشيخ البقوري على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة، فقال في آخرها : «لا دليل في هذا (أي في إرضاع عائشة للكبير فحرمَ عليها) وإنما الدليل في أمر النبي ﷺ بإرضاع سالم، والضرورة مفقودة هناك (في موضوع إرضاع عائشة للكبير)، إذ كان كبيراً. والبقوري رحمه الله يشير في هذا التعقيب إلى قول النبي ﷺ لامرأة أبي حذيفة في شأن سالم مولاها : «أرضعيه تحرمي عليه»، وكان كبيراً، فهو خاص بها، كما أُخبرت بذلك أمهات المؤمنين، إلا عائشة، رضي الله عنهن جميعاً.

— والحديث رواه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ عن عروة بن الزبير أن أبا حذيفة رضي الله عنه تبنى سالمًا (وكان مولى لامرأة من الأنصار) كما تبنى النبي ﷺ زيد بن حارثة، وكان من تبنى رجلاً في الجاهلية دعاه الناس ابنه، وورث من ميراثه، فلما أنزل الله عز وجل ، «أدعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله، فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم»، ردُّوا إلى آبائهم، فمن لم يُعلم له أبٌ فمولى وأخٌ في الدين، فجاءت سهلة بنت سهيل، وهي امرأة أبي حذيفة، فقالت ، يا رسول الله، كُنَّا نرى سالمًا ولدًا، وكان يدخلُ عليّ وأنا فضِّلُ (بضم الفاء والضاد) أي متبذلة في ثوب واحد، (وفي ثوب المهنة والعمل بالمنزل)، وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا ترى في شأنه؟ (وقد أنزل الله فيهم ما علمت؟، فقال رسول الله ﷺ : «أرضعيه خمس رضعات تحرمي عليه»، وكانت تراه ابنًا من الرضاعة، فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فكانت تامرُ أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن تُرضع من أحبَّت أن يدخل عليها من الرجال. وأبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس، وقلن : لا، والله ما نرى الذي أمرَ به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلا رخصةً من رسول الله ﷺ في رضاعة سالم وحده، والله لا يدخل =

قلت : لا دليل في هذا، وإنما الدليل في أمر النبي عليه السلام بإرضاع سالم، والضرورة مفقودة هناك، إذ كان كبيراً.

=علينا بهذه الرضاعة أحد، فعلى هذا كان أزواج النبي ﷺ في رضاعة الكبير (أي إنها لا تؤثر في تحريم الرضيع واعتباره من المحارم الذين يجوز لهم الدخول على المرأة في منزلها. قال الشيخ الزرقاني رحمه الله في شرحه على الموطأ : زاد في مسلم : فقالت (سهلة بنت سهيل زوجة أبي حذيفة) : كيف أرضعه يارسول الله، (وهو أي سالم) رجُلٌ كبير، فتبسّم رسول الله ﷺ وقال : قد علمتُ أنه رجل كبير، وكان قد شهد بدرًا، أرضعني تحرّمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة (أي الوهم والوسواس الذي يكون في نفسه)، فرجعتُ إليه فقالت : إني أرضعته فذهب الذي في نفس أبي حذيفة.

قال الحافظ أبو عمر يوسف ابن عبد البر : «صفة رضاع الكبير أن يُحلبَ له اللبنُ ويُسقاه، فأما أن تُلقمه المرأة ثديها فلا ينبغي (أي لا يجوز) عند أحد من العلماء. وقال عياض : «سهلة حلبت لبنها فشربه (سالم) من غير أن يمس ثديها، ولا التقت بشترآهما، إذ لا يجوز رؤية الثدي ولا مسّه ببعض الأعضاء، قال النووي : وهو حسن.

ويحتجّل أنه عُيِيَ عن مسه (أي سالم) للحاجة، كما تُحصَرُ بالرضاعة مع الكبير، وأيدّه بعضهم بأن ظاهر الحديث انه رضع من ثديها، لانه ﷺ تبسّم، وقال ذلك لما تقرر في نفسها انه ابنها وهي أمه، فهو خاص بهما لهذا المعنى، وكأنهم (أي العلماء المحققين، لم يقفوا في ذلك على شيء يقع الجرم به في هذا الامر، هل وقع الرضاع من الثدي مباشرة أو حلبت له في إناء فشرب منه). وقد روى ابن سعد عن الواقدي عن محمد بن عبد الله بن اخي الزهري عن ابيه قال : كانت سهلة تحلب في مسعط (أي إناء) قدّرت رضعته، فيشربها سالم في كل يوم حتى مضت خمسة أيام، فكان بعد ذلك يدخل عليها وهي حاسبر (أي كاشفة الرأس ليس عليه خمار وغطاء)، رخصة من رسول الله ﷺ، وكانت تراه ابنا من الرضاعة، لقوله ﷺ : «أرضعني تحرّمي عليه». اهـ.

قال الإمام الزرقاني رحمه الله، وفي صحيح الإمام مسلم رحمه الله عن ابن أبي مليكة أنه سمع هذا الحديث من قاسم عن عائشة، قال : فمكثت سنة أو قريبا منها، لا أحدث به رهبة، ثم لقيت القاسم فأخبرته، قال : حدّثه عني أنّ عائشة أخبرتني، قال أبو عمر (الحافظ ابن عبد البر رحمه الله) : «هذا حديث تُرك قديما، ولم يعمل به ولا تلقاه الجمهور بالقبول على عمومه، بل تلقوه على أنه خصوص»، وقال ابن المنذر : لا يُعَدُّ أن يكون حديثُ سهلة منسوخا.. لما روي في الصحيحين عن زينب بنت أم سلمة عن أمها أم سلمة أنها قالت لعائشة : إنه يدخل عليك الغلام الأبقع الذي ما أحبُّ أن يدخل عليّ، فقالت عائشة : أمالك في رسول الله إسوة، فذكرت الحديث بنحوه، وفي بعض طرقه ورواياته أن أم سلمة قالت لعائشة : أبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخل عليهن أحد بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة : والله ما نرى هذا إلا رخصة». وكان أبو موسى الأشعري قد أفتى رجلا مصّ من ثدي امراته لبنا بأنها حرمت عليه، لظاهري تظاهر الآية «وأمهاتكم اللاتن أرضعتكم»، فقال له عبد الله بن مسعود : أنظر ماذا تُفتي به الرجل، =

المسألة الثانية : بيع الفضولي (23).

قال صاحب الجواهر : مقتضى ما حكاه الشيخ أبو إسحاق أن هذا الشرط شرط في الصحة، وقاله الشافعي وابن حنبل، وقال أبو حنيفة : هو شرط في الشراء دون البيع. وقال ابن يونس : يُمنع أن يشتري من رجل سلعة ليست في ملكه ويوجب على نفسه تحصيل ثمنها، لأنه غرر. وقال سحنون : إن قول ذلك يلزمهما إمضاء البيع، كمن غصب سلعة والمشتري يعلم بالغصب، ومنع أشهب ذلك من الغاصب للدخول على الفساد والغرر.

= فلا رضاعة إلا ما كان في الحولين، فقال أبو موسى : لا تسألوني عن شيء ما كان هذا الخبر (بفتح الحاء) (أي العالم) بين أظهركم (أي ما دام حياً موجوداً بينكم).

قال شرح الموطأ : لقوله تعالى : «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، لمن أراد أن يتم الرضاعة»، فجعل إتمامها حولين كاملين يمنع الحكيم بعدها كحكماهما، فتنفى (الرضاعة في الحولين) رضاعة الكبير، وفي الصحيحين مرفوعاً — (كما سبق ذكره) : «إنما الرضاعة من الجماعة»، وفي الحديث : «لا رضاعة إلا ما شد وأثبت للحم، أو قال : أنشَر العظم»، رواه عن ابن مسعود موقوفاً، ومرفوعاً أبو عمر، رفعه، وفي الترمذي : وقال : حسن، مرفوعاً : لا رضاعة إلا ما فتق الأمعاء (أي فتحها) وكان قبل الحولين، وكل ذلك ينفي رضاعة الكبير، لأن رضاعه لا ينفي جوعه، ولا يفتق أمعائه، ولا يشد عظمه.

ثم قال الزرقاني على الموطأ في خلاصة وختام كلامه عن هذه الأحاديث : «وأقوى الامام (مالك في الموطأ) بهذين الاثرين بعد حديث سهلة، للإشارة الى العمل على خلافه، فهو خصوصية لها أو منسوخ، وهذا مذهب الجمهور، بل ادعى الباجي الاجماع عليه بعد الخلاف».

وقد رأيت أن أنقل هذا الموضوع على طوله، لما فيه من الأحاديث وأقوال العلماء وتحريم فيه، وخروجهم منه بأن الرضاع المعتمد هو الذي يكون داخل الحولين لأخارجهما فلا يكون معتبراً، ولا تصح به الموضع أمأ، فرحمهم الله جميعاً.

(23) هذه المسألة في بيع الفضولي تعود إلى الشرط الخامس المطلوب فيما يجوز بيعه، وهو كون المبيع مملوكاً للعاقب، وكون الثمن مملوكاً للمعقود له أو من أقيم مقامهما.

وبيع الفضولي كما يذكره الفقهاء ويعرفونه هو بيع الشخص ما ليس في ملكه دون إذن مالك الشيء وموافقته، أو شراء شيء لشخص دون إذنه وموافقته كذلك. وهو بيع يعقد ابتداءً ويتوقف على إذن وموافقة صاحب الشيء المبيع أو الشيء المشتري. وقال الشافعي : لا يعقد.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الثانية فقال : ما قاله في هذه المسألة إلى آخر الفرق حكاية أقوال، وتوجيه وترجيح لا كلام فيه معه». اهـ.

قال شهاب الدين : وظاهر النقل يقتضي أن إطلاق الأصحاب محمولٌ على ما إذا كان المشتري غير عالم بعدم الملك، فالمشهور حينئذ أن له الإمضاء، أما إذا علم فلا. وتمسك الشافعي بقوله عليه السلام : «لا بيع ولا طلاق ولا عتاق فيما لا يملك ابن آدم» (23). ونحن نحمله على ما قبل الإجازة، لأن العام في الأشخاص، مطلق في الأحوال.

وأيضاً فهو معارضٌ بأنه — عليه الصلاة والسلام — دفع لعروة البازي ديناراً ليشتري له به أضحيته، فاشتري به أضحيتين، ثم باع إحداهما بدينارٍ، وجاء بأضحية ودينارٍ إلى رسول الله ﷺ، فقال له : بارك الله لك في صفقة يمينك، فكان إذا اشترى التراب ربح فيه (24).

فرع : إذا قلنا : إن بيع الفضولي يصح، ويوقف على الإجازة، هل يجوز الإقدام عليه ابتداءً ؟ قال أبو الفضل عياض في التنبهات : إنه حرام، لعده إياه مع ما يقتضي الفساد. وظاهر كلام صاحب الطراز، الجواز، لقوله تعالى : «وتعاونوا على البر والتقوى» (25).

(23) رواه أبو داود، والترمذي بسند حسن عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم. (24) هذه رواية الإمام البخاري. أما رواية أبي داود والترمذي عن حكيم بن حزام فهي أن النبي ﷺ بعثه ليشتري له أضحية بدينار، فاشتري أضحية، فأربح فيها ديناراً فباعها بدينارين، ثم اشترى شاة أخرى مكانها بدينار، فجاء بها وبالدينار إلى رسول الله ﷺ، فقال له : بارك الله لك في صفقتك». ففي الحديثين — يقول بعض الشراح — دلالة على جواز وصحة التصرف في ملك الغير، بما يكون فيه نفع ومصلحة لفائدة المالك من بيع أو شراء، ويبقى التنفيذ متوقفاً على إجازته وقبوله لذلك التصرف الذي وقع في ملكه من طرف الغير. وهو ما اصطلاح الفقهاء على تسميته ببيع الفضولي، وبينوا أحكامه في مؤلفاتهم الفقهية بتفصيل.

(25) سورة المائدة : الآية (2).

أقول : واستناد القول بالجواز لهذه الآية الكريمة استناد ليس بالقوي فيما يظهر، وتخمينٌ للآية ما يُعَدُّ أن يكون مستفاداً من عمومها. وأيضاً فإن مالك الشيء قد يكون له في إبقائه والحفاظ عليه مصلحة أخرى تخفى على البائع الفضولي، ولذلك يتوقف جوازه على إذن المالك وموافقته له على ذلك، والله أعلم.

القاعدة السادسة :

في بيان ما تُؤثِّر فيه الجهالة والغررُ مما لا تُؤثِّرُ، (26) فأقول :

جاء عن النَّبِيِّ ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر وعن بيع المجهول، فاختلف العلماء بعد ذلك، فمنهم من حمل النهي على التصرفات كلها، وهو الشافعي، ومنهم من فصل، وهو مالك. وقاعدة ما يُجْتَنَّب فيه الغرر والجهالة عنده هو باب المماكسات (27) والتصرفات الموجبة لتنمية الأموال. وقاعدة ما لا يُجْتَنَّب فيه عنده ما لا يُقصد لذلك.

ثم التصرفات عنده ثلاثة أقسام : طَرَفَانِ، وواسطة. فالطرفان أحدهما معاوضة صِرْفَةً، فَيُجْتَنَّب فيه ذلك إلا ما دعت الضرورة إليه. وثانيهما إحسانٌ صِرْفٌ كالصدقة، فالجهالة هنا والغررُ لا تأثير لهما، ولا يَمْنَعان من شيء. والثالث الوسط، النكاح. فمن جهة أن المال ليس مقصوداً وإنما المقصود المودة والألفة، يقتضي جواز الجهالة والغرر مطلقاً. ومن جهة أن صاحب الشرع اشترط فيه المال، لقوله تعالى : «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ» (28)، يقتضي امتناع الجهالة والغرر فيه. ولوجود الشبهين فيه توسط مالك رحمه الله، وقال : يجوز الغرر والجهالة فيه، لكن القليل دون الكثير، نحو عبد من غير تعيين، وشورة بيت، (29)، والله تعالى أعلم، وبه التوفيق.

(26) هي موضوع الفرق للرباع والعشرين بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر

فيه ذلك من التصرفات» ج 1 ص 150.

وقد علق عليه الشيخ ابن الشاط في أوله فقال : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح ظاهر. (27) كذا في نسختي ع، وت. وفي نسخة ح : المملكات، وهو خطأ تسخي، والكلمة الأولى أظهر وأصوب في الموضوع، يقال ما كَسَهُ مِكَاسًا ومما كَسَهُ، إذا استنقصه الثمن واستحطه إياه وما كَسَهُ بمعنى شاكسه إذا خالفه وأعسره في أمر من الأمور.

(28) وأولها بعد ذكر المحرمات من النساء بالنسب أو المصاهرة أو الرضاع : «وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم مخصنين غير مسافحين». سورة النساء. الآية 24.

(29) شورة البيت بفتح الشين وضمها، ويقال : شارة البيت : متاعه المستحسن، ومن معانيها اللباس والزينة به.

القاعدة السابعة :

نقرر فيها ما يجوز بيعه جزافاً مما لا يجوز، (30) فنقول :

ما يجوز بيعه جزافاً (31) هو ما اجتمع فيه شرائط ستة :

الأول : أن يكون معيّنًا للحِسِّ حتى يُستَدَلَّ بظاهره على باطنه.

الشرط الثاني : أن يكون البائع والمشتري جاهلين بالكَيْلِ، خلافاً للشافعي

وأبي حنيفة، وهذا لقوله عليه السلام : «مَنْ عَلِمَ كَيْلَ طَعَامٍ فَلَا يَبِيعُهُ جَزَافًا حَتَّى

يُبَيِّنَهُ». (31م)

الثالث، أن يكونا اعتادا الحِزْرَ، فإن لم يعتادا ذلك ولا أحدهما فلا يجوز،

خلافاً للشافعي في اكتفائه بالرؤية. وجوابه أن الرؤية لا تنفي الغرر من المقدار.

الرابع أن يكون المبيع مما يكال أو يوزن، ولا يجوز في المَعْدُودِ إِلَّا صِغَارُ

الحيتان والعصافير، فإن مالكا أجاز بيعها جزافاً، وما يُقْصَدُ أَحَادُ جِنْسِهِ لَا يَجُوزُ

بيع ذلك جزافاً، كالثياب.

الخامس ما يُتَوَقَّعُ معه الربا، فلا يباع أحد الناقدين جزافاً، ولا طعامٌ بطعام

من جنسه جزافاً.

(30) هي موضوع الفرق السادس والثمانين والمائة بين القاعدتين المذكورتين. ج 3 ص 245.

ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاطر رحمه الله.

(31) الجزاف مثلث الجيم، مصدر جازف يجازف إذا باع أو اشترى شيئاً بالجملة دون وزن أو كيل،

كصبرة الطعام من القمح أو الشعير أو الدرة أو حبوب الزيت وغيرها مما يكال أو يوزن، بحيث

يكون المبيع غير معلوم القدر والوزن على التفصيل. وهو نوع من البيع كان متعارفاً عليه بين

الصحابة في عهد النبي ﷺ، وهو مستثنى من شرط العلم في الثمن والتمون في البيع.

(31م) أورده وذكره العلامة علاء الدين في كتابه : كنز العمال في سنن الاقوال والاعمال.

السادس عَدَمُ المزابنة، كَبَيْعِ صُبْرَةٍ جَبْرٍ وَجَبْسٍ بِمَكِيلِهِ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ،
لأنه بَيْعُ المَعْلُومِ بِالْمَجْهُولِ مِنْ جِنْسِهِ، وَذَلِكَ المِزابنة المَنْهِي عنها. (32) فإذا اجتمعت
هذه (الشروط)، جاز البيع جزافاً، وإلا فلا.

القاعدة الثامنة :

أبين فيها ما يجوز بيعه على الصفة وما لا يجوز، (33) فأقول :

ما يجوز بيعه على الصفة هو ما اجتمع فيه ثلاثة شروط :

أحدها ألا يكون قريباً جداً يمكن رؤيته من غير مشقة، فإنه عدول عن
اليقين إلى توقع الغرر.

والثاني ألا يكون بعيداً جداً، لتوقع تغييره قبل التسليم، ولتعذر تسليمه.

(32) المزابنة : المدافعة، من الزبن وهو الدفع، لكون كل واحد من طرفي البيع يدفع الآخر عند التنازع،
وهي بيع التمر على شجره بالثمر والزبيب كَيْلاً. فعن جابر رضي الله عنه قال : نهى النبي ﷺ
عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة والمخابرة، وعن الثُّنْيَاءِ، ورُحِّصَ في العَرَايَا» رواه بعض أئمة الحديث.
والمراد بالمحاقلة بيع الزرع بالحنطة كيلاً. والمخابرة دفع الأرض الى شخص ليعمل فيها ويزرعها من
عنده ببعض ما يخرج منها. وهي المزارعة، وقد تقدم الكلام عنها بما يفيد إباحتها وجوازها بشروط.
والثُّنْيَاءُ بضم الثاء المعجمة والياء المقصورة كالدينا هي بيع شيء مع استثناء منه، كأن يقول البائع
للمشتري : بعتك هذه الجملة من حبوب القمح إلا بعضها. وهذا المستثنى، إن كان معلوماً جاز
البيع وصحَّ كأن يبيعه أشجاراً واستثنى منها واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً، مثلاً، وإن كان مجهولاً فلا،
لما فيه من الجهالة والغرر. وقد جمع الشيخ خليل رحمه الله هذه الشروط المتعلقة ببيع الجزاف،
فقال في شتمره : «وجاز بيع جزاف إن رىء ولم يكتر جداً، وجهلاً، وحزراً (أي حَمَناً وعرفاً
قدره بالحرز (وهو الظن)، واستوث أرضه، ولم يعد بلا مشقة، ولم تقصد أفراداً، إلا أن يقل ثمنه
(أي كبيع المطبخ والرومان والبيض، مثلاً، فيجوز بيعه جزافاً، لأنه وإن قصدت أفرادها فإنها قليلة
الشمئ).

(33) هي موضوع الفرق السابع والثمانين والمائة بين القاعدتين المذكورتين ج. 3 ص 247.

ولم يعلق عليه بشيء، الفقيه الحق أبو القاسم ابن الشاط. رحمه الله.

الثالث أن يصفه بصفاته التي تتعلق بالأغراض بها، وهي شروط السلم (34) ليكون مقصود المالية حاصلًا، فإن لم يذكر الجنس امتنع إجماعًا، وإن ذكر الجنس جوزه أبو حنيفة إذا عيّنه بمكانه فقط، كأن يقول: بعثك ثوبا من مخزني بالبصرة، أو بعثك ثوبا في كمي. ومنع بيع ثوب من أربعة، وأجازه من ثلاث أثواب، لإشتماله على الجيد والدون والوسط. ومنع الاقتصار على الجنس مالك وابن حنبل، لبعد العقد عن اللزوم بسبب توقع مخالفة الغرض عند الرؤية. وأبو حنيفة يقول: لا ضرر عليه، لأن له الخيار، بل أجاز له الخيار مطلقًا، وإن جاء على وفق الصفة، بخلاف مالك، فإنه إذا جاء على وفق الصفة فلا خيار له بل يلزم البيع. ومنع أبو حنيفة بيع الحيوان على الصفة، لأنها لا تضبطه، والصفة عنده في غير الحيوان - كما قلنا - توجب الصحة دون اللزوم، وعند الشافعي لا توجبها، وعندنا توجبها.

حجة أبي حنيفة أن الجهل إنما وقع في الصفات دون الذات، ونهيه عليه السلام عن بيع المجهول، إنما هو فيما جهلت ذاته لا صفته، لأن الجهل بالذات أقوى، ولقوله عليه السلام «من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه» (35) ولأنه عقد معاوضة، فلا تُشترط فيه الصفة كالنكاح وباطن الصبرة، والفواكه في قشرها. والجواب عن الأول أن تفاوت المالية إنما هو بتفاوت الصفات دون الذات، ومقصود الشرع حفظ المال عن الضياع.

(34) كذا في نسخ ترتيب الفروق (السلم بفتح السين واللام). وعند القرافي في كتاب الفروق: «وهي شروط التسليم» أي تسليم المبيع إلى المشتري. ولعل كلمة السلم أنسب وأقرب إلى الصواب، ومعلوم أن السلم نوع من البيع يعجل فيه الثمن، ويؤجل فيه المبيع من الطعام وغيره إلى أجل معين، فهو بيع شيء موصوف بثمان معجل، ويكون الشيء المبيع في ذمة البائع إلى حين تسليمه عند حلول الأجل المعين، وسُمي كذلك بالسلف، لحديث: «من أسلف فلْيُسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم». (متفق عليه). وبيع السلم هذا مستثنى من حديث: «لا تبع ما ليس عندك»، نظرًا لحاجة الناس إليه، رواه الإمام أحمد وأصحاب السنن رحمهم الله.

(35) أورده السيد السابق في كتابه الشهير: فقه السنة، خرجه له عن البيهقي والدارقطني رحمهما الله، ومعلقًا عليه بقوله: وفي إسناده عمر بن إبراهيم الكروي، وهو ضعيف.

وعن الثاني، قال الدارقطني : هو موضوع. وعن الثالث أنا نقلُهُ، فنقول :
عقد معاوضة، فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح.

حجة الشافعي القياسُ على السَّلَمِ في المعين وإن وُصِف، ونهيه عليه
السلام عن بيع المجهول.

والجواب عن الأول أن السَّلَمَ من شرطه أن يكون في الذمة، والمعين لا يكون
في الذمة.

وعن الثاني أن الصفة تنفي الجهالة، لقوله تعالى : «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا
كَفَرُوا بِهِ، فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (36).

القاعدة التاسعة :

أقر فيها ما به يجوز بيع الربوي بجنسه وما به لا يجوز، (37) فأقول :

(36) سورة البقرة : الآية 89.

(37) هي موضوع الفرق الثامن والثمانين بين قاعدة تحريم بيع الربوي بجنسه وبين قاعدة عدم تحريم بيعه بجنسه». ج.3. ص 251. لم يعلق عليه الشيخ ابن الشاطب بشيء.
والربوي نسبة الى الربا، لكونه يحرم فيه، فالمراد كل ما يحرم فيه التعامل بربا الفضل والتسآء عند اتحاد الجنس من طعام وغيره، لكونه مما يقتاته الناس ويتعيشون به، ويمكن ادخاره والاحتفاظ به لوقت الحاجة، (وذلك شأنُ المطعومات التي تقوم بها بنية جسم الانسان وحياته، أو لكونه متمولاً وقيمة للاشياء تُقوّمُ به، وذلك شأنُ النقدين من الذهب والفضة حيث كان التعامل بهما، وكما هو مستفاد من حديث الموضوع.

والى ذلك يشير الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في شتصره الفقهي المشهور من باب البيوع في شأن الطعام حيث قال : فصل : علة طعام الربا اقتنيات وادخار، وهل لغلبة العيش ؟ تاويلان، كحب وشعير وسلت وهي جنس، وعدس وأرز وذخني وذرة، وهي أجناس، وقطنية وهي أجناس، وتمر وزبيب، ولحم طير وهو جنس... الخ. اي علامة حكمة جرمة الربا في الطعام من حبوب الزرع وغيرها كونه مما يُقتاتُ ويصلح للاحتفاظ به لوقت الحاجة والانتفاع به، وهل يشترط مع ذلك. كونه متخذاً للعيش غالباً أو لا يشترط معهما اتخاذ العيش غالباً ؟ في الجواب عن هذا الشرط تاويلان لقول المدونة، وكلاهما في الموضوع، والتوسع فيه مبسوط في كتب الفقه.

ثبت عن النبي ﷺ أنه قال : «الذهب بالذهب...» فذكر ستة أشياء من الرويات (38)، واشترط في بيع بعضها ببعض من المثليات التماثل والتناجز، فقال : «مثلاً بمثل، هابها، في كل واحد من الستة إذا بيع بجنسه.

ولمّا كان هذا الحديث قد خرج باسقاط المماثلة في بيع الجنس بجنسه عرّضت حالتان : حالة واحدة، فيها تحقّق عدم المماثلة، فوقع الاتفاق على أنها لا تجوز، وذلك إذا كانَ الرّويانِ مستويين في المقدار، ومع أحدهما غير الآخر كدينار بدينار وزيادة. وكان الاتفاق على عدم جوازها، من حيث إن الحديث نصّ على منعها، وحالة أخرى، الزيادة فيها ليست محقّقة، وذلك كبيع دينارين بدينار في قرطاس، فيمكن هنا أن يقال : القرطاس في مقابلة الدينار الواحد، والدينار الآخر في مقابلة الدينار الآخر، فلم تحصل الزيادة بتحقيق، (38م) وكذا قال أبو حنيفة، ومنع مالك من ذلك، لأن المماثلة شرط في الجواز، وحصولها ليس بمحقّق. وحديث مسلم في أمر النبي عليه السلام بتفصيل القلادة، حينئذ تُباع، دليل على ما قاله مالك. (39).

(38) هي المجموعة في الحديث الصحيح المروي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، فإذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». وفي رواية : «فمن زاد أو استزاد فقد أربى : الآخذ والمعطي فيه سواء». وفي حديث آخر صحيح قال رسول الله ﷺ : الذهب بالذهب رباً إلا هاوها، والبر بالبر رباً إلا هاوها. والشعير بالشعير رباً إلا هاوها، والتمر بالتمر رباً إلا هاوها» أي إلا إذا بيع يداً بيد، ومثلاً بمثل، فلا رباً حينئذ.

(38م) كذا في نسخة ع، وح، وفي نسخة ت : فلم تحصل الزيادة تحقيقاً.
(39) ونص هذا الحديث ومضمونه أن النبي ﷺ أتى بقلادة وهو بخير، فيها ذهب وخرز فتمّ بيعها حتى تُفصل، وأمر بالذهب الذي في القلادة فنزع وحده، ثم قال : الذهب بالذهب وزنا بوزن». ولأبي داود عن فضالة رضي الله عنه قال : أتى النبي ﷺ بقلادة، فيها ذهب وخرز، اشتراها رجل بتسعة دنانير أو سبعة، فقال النبي ﷺ : لا، حتى تميز بينهما.

وأجاب الحنفية عنه بأن قالوا : قضية القِلادة واقعةٌ عَيْنٍ، لم يتعين المنع فيها، لما ذكرناه مع الجهل بالزِّنة (40) وقال الحنفية : ظاهر حال المسلمين يقتضي الظن بحصول المماثلة، والظنُّ كافٍ في ذلك كالطهارة وغيرها. وقالت المالكية : الرِّبَا شديد في الدِّين، فلا يكفي فيه الظنُّ كما قلتم في الطهارة (41).

ثم إذا قلنا باشتراطِ المُماثلةِ فبأي شيء تُعتبر ؟ فنقول :

أما الحُبُوبُ الجافَّةُ فما اعتبره صاحب الشرع من كيل أو وزن، وما ليس فيه معيارٌ شرعيٌّ، اعتبرت فيه العادة العامةُ : الكَيْلُ أو الوزن، فإن اختلفت العوائد فعادةُ البلدِ، فإن جرت العادة بالوجهين خيِّرَ فيهما، وقال الشافعي : ما كان يكال أو يوزن اعتبر بتلك الحالة في الحجاز، وما تعدَّرَ كيله اعتُبر فيه الوزن، وإن أمكن فيه الوجهانِ اعتُبرَ بمشابهته في الحجاز، فإن شابه أمرين نُظِرَ إلى الأغلب، فإن استويا غلبَ الوزنُ لأنه أخص. وقيل : يجوز الوجهانِ، نظراً للتساوي، وقيل : يتعذر بيعه لتعذر الترجيح (42).

ثم ما به يُعرف اتحاد الجنس وعدم اتحاده، (43) فاعلم أن الشارع صلوات الله عليه يعتبر ما هو عمادُ الأقوات، ويُلغِي تفاوتَ الجودةِ والرداءةِ لأنه داعية

(40) الزِّنةُ : مصدرُ الفعل الثلاثي، وزن الشيء يزنه وزناً وزنةً، مثل وعدَ يعد وعداً وعدةً.

(41) عبارة القرافي : «فإن قلت : ظاهر حال المسلمين يقتضي الظن بحصول المماثلة، والظن كافٍ في ذلك كالطهارات وغيرها. قلت : لا نسلم أن الظن يكفي في المماثلة في باب الربا، بل لا بد من العلم بمشاهدة الميزان والمكيال، وباب الربا أضيق من باب الطهارة فلا يقاس عليه».

(42) هذه الفقرة، ابتداء من قوله : ثم إذا قلنا باشتراط المماثلة فبأي شيء تعتبر ؟ إلى قوله : وقيل : يتعذر بيعه لتعذر الترجيح»، هي من إضافات البقوري في هذا الترتيب والتلخيص لمسائل كتاب شيخه القرافي في الفروق. رحمهما الله جميعاً.

(43) هذه الفقرة والمسألة هي موضوع الفرق الحادي والتسعين والمائة بين قاعدة اتحاد الجنس وتعددته (أي اختلافه) في باب ربا الفضل، فإنه يجوز مع تعدده، (أي اختلافه) كما هو مستفاد من نص الحديث «فإذا اختلفت الاجناسُ فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدي»، وهو من الفروق القصيرة والمختصرة عند القرافي، ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاطب بشيء، ج.3. ص.264.

قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلم أن الله تعالى جعل الدنيا مزرعةً للآخرة، ومطيةً للسعادة الأبدية، فهذا هو المقصود منها، وما عداه فمعزول عن مقصود الشارع في الشرائع، فلذلك يُعتبرُ

السرف، وترتيب الاحكام عليه خلاف الوضع الشرعي والقانون الحكمي، فلهذا تساوت الألوان من الاطعمة في الجنسية، لأن مهمتها الإدام، وتساوت الأخباز، لأن مهمتها الاغتذاء. (43)

وقاعدةٌ أخرى في الفرق، (44) قال أبو الطاهر بن بشير : الصنعة إذا كثرت أو بعدَ الزمان صيرت الجنس الواحد جنسين، وإن قلت أو قربَ الزمان لم تصيره جنسين، وإن كانت بنار وبتنقص المقتات (45) بغير إضافة شيءٍ لم تصيره جنسين، كشيء اللحم وتجنيفه وطبخه بغير مرقة، وبإضافة شيءٍ إليه صيرته جنسين، كتجنيف اللحم بالإبزار وطبخه بالمرقة. وإن كانت الصناعة بغير نار وطال الزمان فقولان : المشهور تأثيرها كخَلِّ كالنبيذ من التمر. والنظرُ في ذلك كله إلى الأغراض من التساوي في المقاصد والتفاوت فيها. (46) .

= في نظر الشرع من الربويات ما هو عماد الاقوات وحافظ قانون الحياة، ومقيمُ بنية الأشباح التي هي مراكب الأرواح إلى دار القرار، ويُلقَى تفاوتُ الجودة والرداءة لأنه داعية السرف، ولا يُقصد إلا للترف. فلو رتب الشرع عليه أحكامه لكان ذلك دليل اعتباره، ومنبهاً على رفعة قدره ومنازه، وهو خلاف الوضع الشرعي والقانون الحكمي، فلهذا تساوت الألوان من الاطعمة في الجنسية، لأن مهمتها (هكذا) الإدام، وتساوت الأخباز، لأن مهمتها الاغتذاء. (43) زاد القرافي هنا بعد ذلك في آخر هذه الفقرة والقاعدة قوله :

«وعلى هذه القاعدة بنى العلماء رضي الله عنهم اتحاد الاجناس واختلافها، وإن كثرت فروع هذا الباب وانتشرت فهي راجعة الى هذه القاعدة.» (44) هذه القاعدة أوردها القرافي في هذا الفرق، فهي من كلامه وليست من إضافة البقوري كما قد يتبادر إلى الذهن.

(45) كذا في نسختي ع، وح، بينما هذا السطر كله ناقص في نسخة ت، وعبارة القرافي هكذا : «وإن كانت الصنعة بنار، وتنقص المقدرا بغير إضافة شيءٍ لم تُصيرهُ (الجنس) جنسين.» وفي تهذيب الفروق : الضنعة (بالضاد) من الوضع، ويكون المراد به حينئذ النقص الذي ينتج عن أثر الصنعة في الشيء، والجنس الواحد، فيصير جنسين، كما يتضح ممّا في هذه الفقرة كلها، فليتأمل وليُحَقِّق.

(46) عند القرافي : التقارب بدل التفاوت، فلعلَّ كلمة التفاوت أنسب. فليتأمل، والله أعلم.

القاعدة العاشرة :

أقرر فيها ما يدخله ربا الفضل وما لا يدخله، (47) فأقول :

قيل : يُضبط بالاعتيات والادخار في الجنس الواحد، فهذا لا يجوز فيه ربا الفضل. وعن مالك في الموطأ : الأكل والادخار مع اتحاد الجنس، فيجزي الربا على هذا في الفواكه اليابسة، وعلى القول الآخر لا يحرم فيها.

وعلى هذا يُختلف فيما يقل ادخاره كالحوخ والرمان، فأجزي ابن نافع فيه الربا، نظراً لجنسه، وأجازهُ مالك في الكتاب، نظراً للغالب. وعلى هذا فلا يجزي

(47) هي موضوع الفرق التسعين والمائة (190) بين قاعدة ما يدخله ربا الفضل وبين قاعدة ما لا يدخله ربا الفضل، ج.3. ص 259، لم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله، رغم طوله الذي استغرق أربع صفحات ونصفاً في كتاب الفروق.

قال في أوله القرافي رحمه الله : «والضابط عندنا له هو الفرق بين القاعدتين : الاعتيات والادخار في الجنس الواحد، هذا هو مذهب مالك رحمه الله. وقصرهُ أرباب الظاهر على الأشياء الستة التي جأت في الحديث المتفق عليه في الصحيحين، وهو «لا تبيعوا الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلا مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يدا بيد، وإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»، فقالوا يحرم ربا الفضل في هذه الستة، ويجوز في غيرها، لقوله تعالى : «وأحل الله البيع».

وجوابهم قوله تعالى : «وحرم الربا». والربا الزيادة، وهذه زيادة.

وقال ابن عباس وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كزيد بن أرقم وغيره : «لا يحرم ربا الفضل، لقوله عليه السلام : «وإنما الربا في النسيئة»، وهذه صيغة حصر تقتضي انحصار الربا في النسيئة فلا يحرم الفضل. وهذا الحديث أخرجه الإمام مسلم بلفظ «إن الربا في النسيئة»، والإمام البخاري في باب ما يُستدل به على رجوع من قال من الصدر الأول: (لا ربا إلا في النسيئة) عن قوله، ونزوجه عنه.

وجوابهم القول بالموجب (أي موجب قول الحديث وسبب وروده)، لما روي أنه عليه السلام سئل عن مبادلة الذهب بالفضة، والقمح بالشعير، فقال : «إنما الربا في النسيئة»، ولا يحرم ما ذكرتم إلا أن يتأخر، فسيمع (الراوي) الجواب دون السؤال. ولو لم يثبت هذا فالقاعدة في أصول الفقه أن العام في الأشخاص مطلق في الأزمنة والأحوال والبقاع والمتعلقات، وهذا النص عام في أفراد الربا، مطلق فيما يقع فيه، فيحتمل على اختلاف الجنس، جمعاً بين الأدلة. والمطلق إذا عمل به في صورة سقط به الاستدلال فيما عداها.

وقد سبق لنا في أول القاعدة التاسعة قبل هذه من هذا الباب الإشارة إلى معنى الربوي، وإلى قول الشيخ خليل : «علة طعام الربا أقيتات وادخار».

الربا في الرُّطْب من هذه الفواكه، وإنما يجرى في اليابسة منها. وقيل : العلة
الاعتيات فقط، فيمتنع الربا في البيض دون الفواكه اليابسة، وأبو حنيفة جعل العلة
الأكل مع اتحاد الجنس، والشافعي جعل العلة الكيل والوزن مع اتحاد الجنس.
وقال ربيعة : الضابط لربنا الفضل أن يكون مما تجب فيه الزكاة.

وقال ابن سيرين : الجنس الواحد هو الضابط في علة منع الربا، فلا يجوز
التفاضل في جنس واحد، كان طعاما أو غيره، وأصحاب الظاهر قصرُوا ذلك على
الأجناس المذكورة في الحديث، ولا يكون في غيرها. هذا من يمنع ربا الفضل.
وجاء عن ابن عباس أنه أجازه، لقوله عليه السلام : «إنما الربا في
النسيئة». (47) مكرر

قال شهاب الدين : وجوابُ هذا أن رسولَ الله ﷺ سئل عن مبادلة
الذهب بالفضة، والقمح بالشعير، قال : لا يحرم ما ذكر، إنما الربا في النسيئة
فسمع الراوي الجوابَ دون السؤال.

وأصحابنا في المِلح ثلاثة أقوال : منهم من علَّله بالاعتيات وإصلاح
القوت، فألحقه بالتوابل، وقيل : بالأكل والأدخار، وقيل : بكونه إداماً فلا يلحق
به الفلفل ونحوه.

وألزمتنا الشافعية على تعليل المِلح بإصلاح الأقوات جريانَ الربا في الأفاويه
(التوابل) والأحطاب، لأنها مُصلحة الأقوات. وجوابه أنا لا تقتصر على مطلق
الإصلاح، بل نقول : هو قوتٌ مُصلح، وهذه ليست قوتاً.

واختلف أصحاب هل اتحاد الجنس جزءٌ علة أو شرطٌ في اعتبار العلة
لعروءه عن المناسبة، وهو الصحيح، لئنا أنه عليه الصلاة والسلام، اشترط المماثلة،
وليس في الجنس، لاختلاف صفاته، فتعين المقدار، وهذه الأربعة هي أقواتهم
بالحجاز.

(47) حديث أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله.

وأيضاً فَذَكَرَ البُرَّ، فنبّه به على ما فيه الرفاهية، وذكر الشعير، فنبّه به على الأذى الكائن عند الشدة، وذكر التمر، فنبّه به على ما فيه التفكه مع الاقتيات، وذكر الملح، فنبّه به على ما فيه إصلاح الطعام، واشتركت كلها في الاقتيات والادخار والطعم، وهي صفاتُ شرفٍ، تُناسب أن لا يبدّل الكثير منها بالقليل منها، صوناً للشريف عن الغبن فيذهب الزائد هدرًا، ولأن الشرف يقتضي كثرة الشروط، كما أن الملوك لا تُكثّر الحُرَّاسَ إلا على الخزائن النفيسة، فكُلَّمَا عَظُمَ شَرَفُ الشَّيْءِ عَظُمَ خَطَرُهُ عَقْلًا وَشَرعًا وَعَادَةً، وجزاز التفاضل في الجنسين (48) وإهدار الزائد، لمكان الحاجة في تحصيل المقصود (49) وامتنع النساء، إظهاراً لِشَرَفِ الطعام والنقود التي هي حاكمة على جميع الأشياء، وبذلك كان شرفها أيضًا، (50) وعلة مالكٍ أرجح من علة أبي حنيفة بالكيل، لسبعة أوجه :

(48) قال القرافي هنا رحمه الله في تلخيص تعليل منع ربا التفاضل والنساء : «فهذه اثنا عشر مذهبا، منها عشرة في علة الربا : منع الربا مطلقا إلا في النساء، منعهُ في النساء مع المنصوص عليه. فهذا لا تعليل فيهما. والعشرة في التعليل هي : تعليله بالجنس، تعليله بكونه زكويًا. تعليله بكونه مكيبلا أو موزونا. تعليله بكونه مكيبلا. تعليله بكونه مطعوما. تعليله بكونه مقتاتا. تعليله بكونه مقتاتا مدخرًا. تعليله بالاكل والادخار مع اتحاد الجنس. تعليله بالمالية. تعليله بالاقتيات والادخار مع الغلبة. ومن الاصحاب من علل البُرَّ بالقوتِ غالبا، والشعير بالقوت عند الضرورة، والتمر بالتفكه غالبا، والملاح بإصلاح القوت، فيحصلُ في المذهب قولان. هل العلة في الجميع واحدة أو متعدّدة ؟

(48م) في نسخة ع، وح : في الجنس، وفي نسخة ت : في الجنسين، وهي ما عند القرافي، وهي أظهر وأصوب فليتأمل وليتحقق.

(49) كذا في جميع نسخ الترتيب ع، وح، وت. وعند القرافي : في تحصيل المفقود، فليتأمل.

(50) قال القرافي هنا رحمه الله : وتعليل أبي حنيفة بالكيل طردي فيقدم عليه المناسب، وتعليل الشافعي بالطعم داخل فيما ذكرناه، فهو مهمل لبعض المناسب، بخلافنا، بل أهمل أفضل الاوصاف، وهو الاقتيات، ولم يعتبره إلا مالك رضي الله عنه.

وهذه القاعدة تُعرف بتخريج المناط، وهي أن الحكم اذا ورد مقرونا بأوصاف، فإن كانت كلها مناسبة كان الجميع علة، أو بعضها، كان علة واحدة، فأسعد الناس أرجحهم تحريجا، وعلم مالك أرجح لسبعة أوجه : الخ...»، وهذا ما اعتمده الشيخ خليل رحمه الله في هذا الباب حيث قال — كما اشرت إليه سابقا : «فصل : «علة طعام الربا اقتيات وادخار، وهل لغلبة العيش (أي هل يشترط كون ادخاره لذلك) ؟ تاويلان».

أحدها أنها صفة ثابتة والكييلُ عارض، وأنها صفة مختصة، والطعم وغيره غير مختص، وأنها المقصودة عادةً من هذه الأعيان، وغيرها ليس كذلك، وأنها جامعة للأوصاف المتناسية كلها، وأنها سابقة على الحكم، والكييل لاجئ، وأنها جامعة للقليل والكثير كما في النقدين، والكييل يمتنع في التمرة والتمرتين، وأنها تختص بحالة الريا دون حالة كون الحبوب حشيشا ابتداء، ورماداً انتهاء، والكييل غير مختص.

تنبية :

القياس في الربويات، اختلف فيه، هل هو قياسُ شبيه (51) أو قياسُ علة، والأظهر أنه قياسُ علة، لأن قياس العلة ما كان الجامع فيه وصفاً مناسباً. وضابطُ المناسب ما يُتوقع من ترتيب الحكم عليه حصولُ مصلحة، أو درءُ مفسدة. كترتيب تحريم الخمر على الإسكار، لِدَرءِ مفسدة ذهاب العقل. والمناسبة هنا من كون هذه الأعيان شريفة، لأنها يُقتات بها، أو لأنها رؤوس الأموال وقيم المتلفات.

تنبية :

قال أبو الوليد بن رشد في كتاب القواعد : الذين قصرُوا الريا على النسبية، إمّا أنهم ينكرون القياس، وهم الظاهرية، وإمّا أنهم منكرون لقياس الشبه خاصة،

(51) قياس العلة : هو : (القياس المشتمل على المناسب بالذات، أو هو الذي يكون فيه الوصف الجامع بين الاصل والفرع؛ والشبه بفتح الشين والباء مسلك من مسالك العلة. وقياس الشبه هو إلحاق فرع متردد بين أصليين بأحدهما، الغالب شبهه به في الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما.

لذلكم جاء عند القرافي توضيح أكثر له حيث قال : وقياسُ الشبه إمّا في شبه الحكم كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لأنهما طهارتان، والطهارة حكم شرعي، أو الشبه في الصورة كقياس الخل على الدهن في منع إزالة النجاسة به أو في المقاصد، كقياس الأرز على البُر بجامع اتحادهما في المقصود منهما عادة، وهل المناسبة حاصلة من كون هذه الأعيان شريفة بالقوت أو رؤوس الأموال وقيم المتلفات، فناسب ألا يُبدل واحدٌ منهما باثنين ويناسب أيضاً تكثير الشروط. والأظهر أنه (أي القياس في الربويات) من باب قياس العلة لا من باب قياس الشبه، كما قال القرافي رحمه الله /

والقياس في هذا الباب قياسٌ شَبَهٌ، وهذا هو قول القاضي أبي بكر الباقلاني،
فلذلك لم يُلْحَق بما ذُكِر في الحديث إلا الزبيب، كأنه من باب لا فارق وهو قياسٌ
المعنى، وهو غير قياس الشبه وقياس العلة.

القاعدة الحادية عشرة :

أقرّر فيها معنى الجهل ومعنى الغرر حتى يظهر بذلك اختلافهما: (52).

إعلم أن العلماء يستعملون أحد المعنيين مكان الآخر. وأصل الغرر هو
الذي لا يُعرف، هل يَحْصُلُ أولاً، (53) كالطير في الهواء، أو السمك في الماء، وأما
ما عُلِمَ حصوله وجُهلت صفته، فهو المجهول كبيعه ما في كُمّه، فهو محصّل
قطعا، لكن لا يُعرف أيُّ شيء هو. فالغرر والمجهول، كل واحد منهما أعم من
الآخر من وجه، وأخص منه من وجه، يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه.

وأما وجود الغرر بدون الجهالة فكشراء العبد الآبق. المعلوم قبل الإباق،
والجهالة بدون الغرر كشراء حجر يراه، لا يُعرف أُرْجَاحٌ هو أو ياقوت، فمشاهدته
تقتضي القطع بحصوله، فلا غرر، وعدم معرفته يقتضي الجهالة، وأما اجتماعهما
فكالعبد الآبق المجهول الصفة قبل الإباق.

ثم الغرر والجهالة يقعان في سبعة أشياء : في الوجود كالأبق، والحصول —
وإن علم الوجود — كالطير في الهواء، وفي الجنس كسلعة يسميها، وفي النوع
كعبد لم يُسمّه، وفي المقدار كالبيع إلى مبلغ رمي الحصة، وفي التعيين كتوب من
ثوبين مختلفين، وفي البقاء كالثمار قبل بُدُو صلاحها.

(52) هي موضوع الفرق الثالث والتسعين والمائة بين قاعدة المجهول وقاعدة الغرر... ج. 3. ص. 256.
لم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء.

(53) عرفه المازري بقوله : بيع الغرر هو ما تَرَدَّد بين السلامة والعطب، وهو من الامثلة التي ذكرها الشيخ
خليل رحمه الله لفساد النبي عنه، من عقد أو عمل حين قال : «وفسد مني عنه إلا لدليل،
كحيوان بلحم جنسه إن لم يُطبخ، أو بما لا تطول حياته أو لا منفعة فيه، وكبيع الغرر، مثل بيع
سلعة بقيمتها... ثم قال : واغتفر غررٌ يسيرٌ للحاجة، لم يُفصد».

ثم الفرر والجهالة ثلاثة أقسام : كثير، ممتنع إجماعا، كالطير في الهواء، وقليل، جائز إجماعا، كأساس الدار، ومتوسطٌ اختلف فيه، هل يلحق بالقليل أو الكثير، فلا يرتفعه عن القليل ألحق بالكثير، ولا انحطاطه عن الكثير ألحق بالقليل.

فائدة : قال أبو الفضل عياض : العرر ماله ظاهرٌ محبوب وباطنٌ مكروه، ومنه سميت الدنيا متاع الفرور. (53م). وقد يكون من معنى الخديعة، ومنه قيل للرجل الخداع : عرر بكسر الغين، ويقال للرجل المخدوع أيضا، ومنه قوله عليه السلام : «المؤمن عرر كريم». (54).

القاعدة الثانية عشرة :

أقرر فيها خيار المجلس وخيار الشرط، (55) فأقول :

خيار الشرط عارضٌ للبيع، يحصل عند اشتراطه ويتنفي عند انتفاء شرطه، بخلاف خيار المجلس عند من يقول به، فإنه يقول : هو من خواص البيع وما في معناه من غير شرط، بل من لوازمه.

واعلم أن الأصل في العقود، اللزوم، (56) لأن العقود أسبابٌ لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصل ترتب المسببات على أسبابها، فهذا لا نقول بخيار المجلس، لأنه جاء على غير الأصل، خلافا لابن حنبل والشافعي، فإنهما قالا بخيار

(53م) ومنه الآية الكريمة 185 من سورة آل عمران : «كل نفس ذائقة الموت، وإنما توفون أجوركم يوم القيامة، فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور». (54) أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه : «المؤمن عرر كريم، والفاجر خب لئيم». أي إن المؤمن يكون حسن النية، ويصدق بالفطرة ما يسمع أو يقال له، وتنطوي نفسه على الكرم والمساعدة في مجال المعاملة، بينما الفاجر خادع لئيم شتال في أقواله وأعماله، والعياذ بالله من ذلك.

(55) هي موضوع الفرق السادس والتسعين والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط.

ج 3. 269. علق عليه ابن الشاط في أوله بقوله : ما قاله حكاية قول ولا كلام في ذلك.

(56) قال ابن الشاط : يقال بموجب ذلك الأصل بعد خيار المجلس لا قبلة.

المجلس حتى يفترقا أو يختارا الإمضاء، حكاه أبو الطاهر عن ابن حبيب مئاً؛ وكذا كل شيء هو في معنى البيع كالإجارة والصرف والسلم والقسمة.

واحتج الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام: «المتعاقدان بالخيار ما لم يفترقا(57)».. الحديث.

ولأصحابنا الجواب عنه من وجوه: (58)

منها أن قالوا: المراد بالمتبايعين، المشتغلان بالبيع، والافتراق، المراد به بالأقوال. والشافعي يقول: المتبايعان، المراد به الذي صدر منهما التبايع، والافتراق عنده بالأجسام، فهو حمل الافتراق على المعنى الحقيقي، من حيث إنه حملة على الأجسام، ونحن حملناه على المعنى المجازي الذي هو بالأقوال.

ثم إننا نحن قضينا بالمتبايعين على حالة التبايع، وذلك الأصل في اسم الفاعل، وهو حملة على الماضي، وذلك مجاز، فليس ترجيح أحد التاويلين على الآخر بأولى من العكس، فيكون مجملاً، ويسقط به الاستدلال.

(57) حديث صحيح متفق عليه بين الشيخين: البخاري ومسلم، وأخرجه غيرهما. وقامه كما أورده القرافي: «إلا يبيع خياراً أو يقول أحدهما للآخر: اختر».

ونصه عن حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: البيعان بالخيار ما لم يفترقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما». والبيعان بفتح الباء وتشديد الباء المكسورة تثنية بيع كقيم، يراد بهما البائع والمشتري. وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «كل بيعين لا يبيع بينهما حتى يفترقا، إلا بيع الخيار»، أي إذا اشترط أحدهما خيار ثلاثة أيام، وهذا خيار الشرط، حيث يشتري الشخص شيئاً على أن يكون له الخيار مدة معلومة في إنفاذ البيع أو إلغائه خلالها. وعنه أيضاً: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا وكانا جميعاً، أو يخير أحدهما الآخر فتابعا على ذلك، فقد وجب البيع»، حديث صحيح متفق عليه.

علق ابن الشرط على احتجاج الشافعي بهذا الحديث فقال: تلك حجة قوية، والعادة — غالباً — ألا يطول مجلس المتبايعين طويلاً يفوت المقصود من العوضين. كيف وقد قال ﷺ: «أو يقول

أحدهما للآخر: اختر (أي لم يختر الإمضاء)».

(58) ذكر القرافي أنها عشرة أجوبة، اقتصر البقوري على بعضها إيجازاً واختصاراً.

قلت : بل هو مَجَازٌ على التبايع ومجاز على الافتراق، كما قلت من حيث إن إطلاق المتبايعين على المتساومين مجاز، وإطلاقه على من أبرم العقد حقيقة.

قال شهاب الدين : ومنها قوله عليه السلام في بعض الطرق، في أبي داود والدارقطني : «المتبايعان، كُلُّ واحد منها بالخيار ما لم يتفرقا، إلا أن يكون (البيع) صفقة خيار، ولا يحِلُّ له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله»، ولو كان خيار المجلس مشروعاً ومالَم يُحتَجَّ للإقالة.(59).

ومنها عملُ أهل المدينة، وهو مقدّم على خبر الواحد.(60)

قال شهاب الدين : ونذكر وجهاً آخر ندعي الدلالة للخبر على بطلان خيار المجلس،(61) عكس ما تدعيه الشافعية، وذلك مبنيٌّ على ثلاث قواعد(62) :

(59) قال ابن الشاط هنا معلقاً على هذا الكلام عند القرافي : لا دلالة للفظ الإقالة على بطلان خيار المجلس، إنما هي بالِصِّمْن لا بالصریح، على تقدير أن لفظ الإقالة حقيقة لا مجاز، ويلزم عن ذلك مخالفة آخر الكلام أوله، فإن أول الكلام يقتضي صريحاً ثبوت خيار المجلس، ويلزم عن ذلك أيضاً أن مقتضى الحديث التأكيد لما هو مقرر من أن المتبايعين أو المتساومين بالخيار، وذلك مرجوح، فإن حمل كلام الشارع على التأسيس إذا احتمله أولى، ويلزم عن ذلك أيضاً عدم الفائدة في الاستثناء بقوله : «إلا أن تكون صفقة خيار»، فإنه لا شك أن المتساومين أو المعتادين للبيع والابتیاع، ما لم يقع العقد بينهما، بالخيار في كل حال من أحوالهما، وفي صفقة الخيار وغيرها. ثم زاد ابن الشاط فقال : وبالجملة، ففي حمل لفظ المتبايعين على المجاز وحمل لفظ الإقالة على الحقيقة، ضروب من ضعف الكلام وتعارضه وعدم الفائدة، وكل ذلك غير لا تق بفساحة صاحب الشرع. وفي حمل الإقالة على المجاز وأن المراد بها اختيار الفسخ، وحمل المتبايعين على المتعاقدين، قوة الكلام واستقامته، وثبوت فائدته، والله تعالى أعلم.

(60) علق ابن الشاط على هذا الوجه من وجوه الاحتجاج للمالكية عند القرافي بقوله : ليس للمالكية كلام يقوي، غير هذا، فإذا ثبت عمل أهل المدينة رجح على خبر الواحد، والله تعالى أعلم.

(61) هكذا في نسختين ع، وت، ندعي بالنون، وفي نسخة ح : ويذكر وجهاً آخر يدعي، بقاء المضارعة في الفعلين معاً، ولعل ما في العبارة الأولى بالنون أولى وأنسب، كما هو واضح عند القرافي حيث قال : .. ثم نذكر وجهاً حادي عشر يقتضي الدلالة بالخبر على بطلان خيار المجلس، عكس ما تدعيه الشافعية، وذلك مبني على ثلاث قواعد...

(62) وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الوجه الحادي عشر وما تفرع عنه من القواعد الثلاث عند شهاب الدين القرافي بقوله : ما قاله في ذلك لا يصح، لأنه مبني على القاعدة الأولى وهي فاسدة، فكل ما بُنيَ عليها فاسد، والله أعلم..

القاعدة الأولى أن اسم الفاعل حقيقة في الحال، مَجَاز إذا مضى معناه على الأصح.

الثانية : أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عِلْيَةً ذلك الوصف لذلك الحكم، نحو، أَقْتُلُوا الْكَافِرَ.

القاعدة الثالثة أن عدم العلة علة لِعَدَمِ المعلول، فَعَدَمُ الْإِسْكَارِ علة لِعَدَمِ التحريم.

إذا تقررت هذه القواعد، فنقول :

الحديث يدل على عدم خيار المجلس لا على ثبوته. بيانه أن المتبايعين حقيقة على حالة الملابس، عملاً بالقاعدة الأولى، ووصف المبايعة هو علة الخيار، عملاً بالقاعدة الثانية، فإذا انقضت أصوات الإيجاب والقَبُولِ انقطعت المبايعة، فتكون العلة قد عُدِمَت، فيُعدَم الخيار المترتب عليها، فلا يبقى خيارٌ بعدُ، عملاً بالقاعدة الثالثة، وهذه القواعد كما دلت على عدم خيار المجلس، فهي تدل على أن المتبايعين، المرادُ بهما المتساومان، فإن الخيار على هذا التقدير لا يثبت إلا في هذه الحالة، وينقطع بعدها، وهذا يؤكد ما قلناه أولاً.

القاعدة الثالثة عشرة :

تُقرر فيها ما يجوز اجتماعه مع البيع وما لا يجوز. (63)

= قلت : المعروف لدى علماء الفقه وأصوله أن هذه القواعد متداولة ومقررة في كتبهم على أنها صحيحة مسلمة في حد ذاتها، ولو عند أكثرهم، فيكون التالي ما بُنيَ عليها بجمعة صحيحة كذلك، فكيف اعتبرها الشيخ ابن الشاط فاسدة من أساسها، وبنى على ذلك فساد ما انبنى عليها من ذلك الوجه الذي يقتضي الدلالة بالخبر على بطلان خيار المجلس، عكس ما تدعيه الشافعية، فقد يكون في ذلك مبالغة، فليُنظر ذلك وليُحَقَّقْ، والله أعلم بالصواب.

(63) هي موضوع الفرق السادس والخمسين والمائة بين القاعدتين المذكورتين، ج. 3. ص 142 ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاط بشيء من تعليقاته وتعليقاته وتحقيقاته المعروفة في جُلِّ الفرق، مما يدل على أنه مسلمٌ عنده كبعض الفرق التي لا يعلق عليها بشيء، والله أعلم.

إعلم أن الفقهاء جمعوا أسماء العقود التي لا يجوز اجتماعها مع البيع في قولك : حصٌّ مُشْتَقٌّ، فالجيم للجمالة، والصاد للصرف، والميم للمساقاة، والشين للشركة، والنون للنكاح، والقاف للقراض.

والسيرُّ في عدم اجتماع هذه، التضادُّ الواقعُ بينها. ولَمَّا كانتْ العقود أسباباً، كانت — ولابدُّ — مناسبةً لمسبباتها. والشيء الواحد لا يناسبُ متضادين، وما لا تضادُّ فيه يجوز اجتماعهما كالبيع مع الاجارة، ولم يَجُزْ مع الجمالة، للزوم الجهالة في عمل الجمالة. كذلك النكاح لا يجتمع مع البيع لتضادُّهما من حيث المكايسة في البيع والمسامحة في النكاح، وكذلك الصرف مبني على التشديد وامتناع الخيار والتأخر، وأمور كثيرة هي متفية في البيع، والمساقاة والقراضُ فيهما الغررُ والجهالة كالجمالة، والشركة فيها صرف أحد النقدين بالآخر من غير قبض، فظهر التضادُّ فيما لا يجتمع، وما لا تضادُّ فيه جاز اجتماعه.

القاعدة الرابعة عشرة :

أقرُّ فيها ما يتعين من الأشياء وما لا يتعين في البيع ونحوه. (64)

إعلم أن العقود ثلاثة أقسام :

الأول : يدُّ على الذم، فمتعلِّقه الأجناسُ الكلِّية دون أشخاصها، فيحصل الوفاء بمقتضاها بأي فرد كان من ذلك الجنس، إذا كان ذلك الفرد مطابقاً برئى به، وإلا فلا. (65)

(64) هي موضوع الفرق التاسع والثانين والمائة (189) بين قاعدة ما يتعين من الأشياء وما لا يتعين في البيع ونحوه. ج. 3. ص 253.

(65) علق الشيخ ابن الشاط على هذا القسم الأول عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح، إلا قوله «فيكون متعلِّقاً الأجناسُ الكلِّية دون أشخاصها»، فإنه إن أراد ظاهر لفظه فليس بصحيح، بل متعلِّقاً أشخاص غير معيَّنة، مما يدخل تحت الكلِّي، ولذلك صح الوفاء بأي فرد كان إذا وافق الصفاتِ المشترطة.

القسم الثاني مبيع مشخّص، فهذا معيّن، وخاصّته أنه إذا فات ذلك المشخّص قبل القبض انفسخ العقد اتفاقاً. واستثنى من المشخّصات صورتان : النقدان إذا شخّصاً وتعيّن للحس، هل تتعيّن أم لا (66) ؟ ثلاثة أقوال : أحدها تتعيّن بالشخّص على قاعدة المشخّصات، قاله الشافعي وابن حنبل. وثانيها أنّها لا تتعين، وهو مشهور مذهب مالك، وقال به أبو حنيفة. وثالثها تتعيّن إن شاء بائعها، لأنه أملك لها، ولا مشيئة لقابضها، فإن اختص النقد بصفة كالحليّ تعينت اتفاقاً.

واحتجّ الشافعي بأمور :

منها أن الدّين يتعين فلا يجوز نقله إلى ذمة أخرى، فوجب أن يتعين النقدان بالقياس على الدّين.

ومنها أن ذوات الامثال كأرطال الزيت من خابية واحدة، وأقفزة القمح من صبرة واحدة، لا يتعلق بخصوصية، بل كلّ قفيزٍ منها يسدُّ مسد الآخر عند العقلاء، ومع ذلك فلو باعه قفيزاً من ذلك أو رطلاً من ذلك، وجعله مورد العقد وعينه م يكن له إبداله بغيره، بل يتعيّن بالتعيين مع عدم الغرض، فكذلك النقدان.

والجواب أن الدّين إنما يتعيّن ولم يجز نقله، لأن الذمة تختلف باللّد وقرب الإعسار (67)، فلذلك تعيّن، ولو حصل في النقيدين اختلاف لتعيّن أيضاً ذلك اتفاقاً، وإنما الكلام عند عدم الاختلاف.

(66) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : إذا شخّصت وتعينت، وفي النسخ الثلاث حصل اختلاف بين إيراد لفظ المثني وإعادة الضمير عليه في الفعلين الماضين، أو الفعل المضارع بعدهما بما يفيد ويناسب الجمع. ولذلك فإن عبارة القرافي أوضح، وهي قوله : النقود إذا شخّصت وتعينت للحس، هل تتعيّن أم لا ؟

(67) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح : لأن الدّين يختلف بالرّد وقرب الاعتبار، وفي نسخة ت. لأن الدين يختلف بالرّد وقرب الإعسار. فالتسخّخ يختلف مع بعضها، في كلمات الدين بدل الذمة، والرّد بدل اللّد، وفي كلمة الاعتبار بدل الإعسار. ولعل الصواب هو : لأن الذمة تختلف باللّد وقرب الإعسار، وهو ما في هذا الجواب الثاني عند القرافي رحمه الله فليتأمل ذلك وليصّحح.

وعن الثاني أن السِّلَع وإن كانت ذواتِ أمثالٍ فهي مقاصدُ، والنقدانِ وسيلتانِ لتحصيلِ المُثْمَنَاتِ، والمقاصدُ أشرفُ من الوسائلِ إجماعاً، فبِشَرَفِهَا اعتَبِرَ تشخُّصُهَا (68).

في القاعدة — لمالك على مذهبه — ثلاثُ مسائل :

المسألة الأولى : على مقتضى مذهب مالك، أن خصوصَ النقدين لا يُملكانِ البتَّةَ، بخلافِ خصوصياتِ المثلياتِ، ولهذا من غَصَبَ ديناراً لآخر، فليس يَسْتَحِقُّ عندهُ إلا ديناراً. وأما خصوص ذلك الدينارِ فلا، إلا أن يكون الدينار الذي أُخِذَ له حلالاً فأعطاه حراماً، أو كان من ذهب طيبٍ «فأعطاه ذهباً لطيفاً»، (69) وإلا فالمستحقُّ دائماً هو الجنس والمقدار دون خصوص ذلك الفرد. (70)

المسألة الثانية : قال بعض الفقهاء : لا تتعين الدنانير والدراهم في مذهب مالك إلا في مسألتين : الصرف والكراء، وقال الشيخ أبو الوليد في المقدمات : النقدان يتعينان بالتعيين في الصرف عند مالك وجُمهور أصحابه، وإن لم تُعَيَّن تعيُنَت بالقبض وبالمفارقة، ولذلك جاز الرضا بالزائف في الصرف. (71)

واعلمَ أن استثناء هاتين المسألتين يُخَوِّجُ لذكر الفرق بينهما وبين سائر المسائل.

أما الصرف فيمكن أن يقال : إن قال مالك فيه بالتعيين فليُضَيِّقْ بِأَبِهِ وأمر الشرع بسُرْعَةِ القَبْضِ، وذلك مناسب للتعيين، فيحصل مقصود القبض ناجزاً،

(68) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا القسم الثاني إلى هنا بقوله : قلت : الذي يقوى عندي مذهبُ الشافعي، وأقوى حججه قياس. اهـ.
(69) هذه الجملة بين مزدوجتين موجودة في نسختي ع، ح، ناقصة في نسخة ت، وهي أظهر وأنسب، وأوضح في المعنى.

(70) عقب الفقيه المحقق ابن الشاط على ذلك بقوله. ما قاله القرافي في ذلك ضعيف، والصحيح في النظر لزوم رد الدينار المعصوب بعينه مادام قائماً، أما إذا فات فله ردُّ غيره.

(71) عقب الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الثانية إلى آخرها بقوله. قلت : المسألة مبنية على عدم تعيين النقدين بالتعيين، فلذلك أشكل الفرق بين مسألتَي الصرف والكراء، والصحيح أن ذلك الأصل غير صحيح، فلا إشكال، والله أعلم.

بخلاف ما إذا قلنا : إن الصرْف إنما ورد على الذمة. وأما الكراءُ فصعْبُ الفرقِ بينه وبين غيره. وغايته أن يُقال فيه : إن الكراءَ يَرُدُّ على المنافع المدومة، فلو كان النقدان لا يتعينان لكان الكراءُ أيضاً في الذمة، فيشبهه بيعُ الدين بالدين، وهو حرام. غير أن هذا الفرق مشكل بأنه يُجوزُ الكراء على الذمة تصرّحاً، وتعيّنه بعد ذلك.

المسألة الثالثة : إذا جرى غيرُ النقدين مَجْرَاهما كالفلوس وغيرها، قال سنَدٌ : مَنْ أَجْرَى الفلوسَ مَجْرَى النَقْدِينِ فِي تَحْرِيمِ الرِّبَا جَعَلَهَا كَالنَّقْدِينِ، وَمَنَعَ البَدَلَ فِي الصَّرْفِ إِذَا وُجِدَ بَعْضُهَا رَدِيئاً، وَفِيهَا ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ : التَّحْرِيمُ، وَالإِبَاحَةُ، وَالكِرَاهَةُ.

الصورة الثانية المستثناة من المُشحَّصات : ما قاله ابن القاسم في المدونة، إذا كان الدين لأحد فلا يجوز أن يأخذ فيه سكنى دارٍ، أو خدمةً عبدٍ، أو ثمرةً يتأخر قبضها، وإن عيّن جميع ذلك، وأجزأه مجرى فسخ الدين في الدين، وهو أوجهٌ. (72) وقال أشهب : يجوز ذلك لأجل التعيين، والمعيّن لا يكون في الذمة (73)، وما لا يكون في الذمة لا يكون ديناً، فليس ها هنا فسحُ الدين في الدين، وهو أوجهٌ.

(72) وهو أوجه : ناقص في نسخة ع، ثابت في نسختي ح، وت.

(73) هذه الفقرة، ابتداءً من قول أشهب، ثابتة في نسختي ع، وح، ناقصة في نسخة ت.

وهذه العبارة في النسختين ثابتة بالنفي هكذا : «والمعَيّن لا يكون في الذمة». وعند القرافي بالنفي والإثبات هكذا، بصيغة الحصر : «والمُعَيّن لا يكون إلا في الذمة»، فهي تفيد الإثبات المؤكّد بالحصر.

ولعلّ الصواب على ما يظهر ما في نسختي الترتيب، بدليل العبارة الآتية بعدها، سواء عند البقوري أو القرافي، وهي «وما لا يكون في الذمة لا يكون ديناً».

على أن عبارة : «والمُعَيّن لا يكون في الذمة» بالنفي تقدمت في القاعدة الثامنة من هذا الباب، والمقابلة للفرق السابع والثمانين والمائة في الجواب الثاني عن حجة الشافعي في منع البيع على الصفة، على أساس القياس على السَلْم في المعَيّن وإن وُصف، وعلى أساس نهيهِ عليه السلام عن بيع المجهول. فلْيَتَأَمَّلْ ذلك وليُصَحِّحْ، والله الموفق للسداد والصواب.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على نقل القرافي لكلام أشهب بقوله : قول أشهب في سكنى الدار الماخوذة في الدين أوجهٌ كما قال الشهاب (شهاب الدين القرافي) رحمهما الله جميعاً.

القسم الثالث من أصل التقسيم، الآخذُ شَبْهًا من الطرفين، وهو بَيْعُ الغائب على الصِّفَةِ. فَمِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ غَيْرُ مَرْتَبِيٍّ أَشْبَهَ مَا فِي الذِّمَّةِ، وَلِذَلِكَ قُبِلَ ضِمَانُهُ مِنَ الْبَائِعِ، وَمِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ الْعَقْدُ لَمْ يَقَعِ عَلَى جِنْسٍ، بَلْ عَلَى شَخْصٍ، أَشْبَهَ الْمَعْيَنَ، وَلِهَذَا قُبِلَ ضِمَانُهُ مِنَ الْمُشْتَرِيِّ. (74)

القاعدة الخامسة عشرة :

أقرر فيها ما يجوز بيعه قبل قبضه وما لا يجوز. (75)

قال صاحب الجواهر : لا يمتنع شيء من التصرفات قبل القبض إلا البيع، فَيُمتنع (76). وقال الشافعي وأبو حنيفة : يمتنع التَّصَرُّفُ قبل قبض المبيع مطلقاً. ثم هل هذا خاص بالطعام أولاً؟، مالك يجعله خاصاً به، وأبو حنيفة والشافعي يجعله عاماً في كل شيء، غير أن أبا حنيفة يستثنى العقار، فإنه يجوزُ بيعه عنده قبل قبضه، ولم يستثن الشافعي شيئاً. فمالكٌ أخذ بقول الصحابي : «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه»، (77)، والشافعي أخذ بالحديث الذي فيه النهي عن ربح ما لم يُضمَّن (78) وحديث آخر، فيه النهي عن بيع ما لم يقبض (79)، وبالقياس على الطعام

(74) عَقَّبَ الشَّيْخُ ابْنَ الشَّاطِطِ عَلَى هَذَا بَقَوْلِهِ : مَا قَالَه الْقُرَافِيُّ فِي بَيْعِ الْغَائِبِ أَنَّهُ أَخَذَ شَبْهًا بِمَا فِي الذِّمَّةِ ضَعِيفٌ، بَلْ هُوَ مَعْيَنٌ، وَأَمَّا كَوْنُ ضِمَانِهِ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ مِنَ الْمُبْتَاعِ فَلِأَمْرِ غَيْرِ كَوْنِهِ مَعْيَنًا أَوْ غَيْرِ مَعْيَنٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(75) هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ الثَّامِنِ وَالْتِسْعِينَ وَالْمِائَةِ بَيْنَ قَاعِدَةِ مَا يَجُوزُ بَيْعُهُ قَبْلَ قَبْضِهِ، وَقَاعِدَةِ مَا لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ قَبْلَ قَبْضِهِ. ج. 3. ص 279. وَلَمْ يُعْلَقِ الشَّيْخُ ابْنَ الشَّاطِطِ بِشَيْءٍ عَلَى هَذَا الْفَرْقِ، عَلَى مَا فِيهِ مِنْ طَوْلٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى تَسْلِيمِهِ لِمَا جَاءَ فِيهِ مِنْ مَسَائِلٍ وَفُرُوعٍ.

(76) كَذَا فِي ع. وَفِي ح : فَيُمتنع، وَفِي نَسْخَةِ ت : «إِلَّا الْبَيْعُ فِي الطَّعَامِ فَيُمتنع». وَعِبَارَةُ الْقُرَافِيِّ : «فَيُمتنع بَيْعُ الطَّعَامِ قَبْلَ قَبْضِهِ، بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الصَّحِيحِ : «مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ».

(77) فَفِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ : عَنْ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ».

(78) وَنَصَّهُ : نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ رِبْحٍ مَا لَمْ يُضْمَنْ «رَوَاهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ».

(79) وَعَنْ حَكِيمِ بْنِ حِرْزَمٍ قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَشْتَرِي بِيَوْعًا، فَمَا يَجِلُّ لِي مِنْهَا وَمَا يَجُزُّ؟ قَالَ : إِذَا اشْتَرَيْتَ شَيْئًا فَلَا تَبِيعُهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ». رَوَاهُ الْإِمَامَةُ أَحْمَدُ وَالْبَيْهَقِيُّ وَابْنُ حِبَّانَ بِإِسْنَادٍ حَسَنٍ.

قلت : قد مضى في تقييد المطلق ما تقرر معه أن مذهبَ الشافعي أقوى في هذه المسألة من مذهب مالك، والله أعلم.

قال شهاب الدين (80) : يجوز بيع الطعام قبل قبضه في خمسة مواضع : الهبة، والميراث على اختلاف، والاستهلاك، والقرض، والصكوك، وهي أعطيات الناس من بيت المال. ووقعت الرخصة في الشركة في الطعام قبل قبضه، وفي الإقالة، والتولية، تنزيلًا للثاني منزلة الأول، بشرط ألا يفترق العقدان في أصل أو مقدار أو غيرهما، ومنع الشافعي وأبو حنيفة وأحمد جميع ذلك، نظرًا للنقل والمعاوضة.

القاعدة السادسة عشرة :

أقر فيها ما يتبع العقد عرفًا ومالًا، (81) فأقول :

(80) إختصر البقوري هنا أجوبة للإمام القرافي عما احتج به الإمام الشافعي من الحديتين السابقين ومن القياس على الطعام في منع بيع الشيء قبل قبضه مطلقًا، طعامًا كان أو غيره. فقال القرافي : «والجواب عن الأول والثاني أن هذه الأحاديث، المراد بها نهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عندك، فينهى الإنسان عن بيع ملك غيره، ويضمن تخليصه لأنه غرر، ودليله قوله عليه السلام : «الحراج بالضمان والغلة للمشتري»، فيكون الضمان منه، فما باع إلا مضمونًا، فما تناول الحديث محل النزاع.

والجواب عن الثالث. الفرق بأن الطعام أشرف من غيره، لكونه سبب قيام البنية وقيام الحياة، فشدّد الشرع على عادته في تكثير الشروط فيما عظم شرفه، كاشتراط الولي والصدّاق في عقد النكاح دون عقد البيع، وشرط في القضاء ما لم يشترطه في منصب الشهادة. ثم يتأكد ما ذكرناه بمفهوم نهيه عليه السلام عن بيع الطعام حتى يستوفى، ومفهومه أن غير الطعام يجوز بيعه قبل أن يستوفى، وقوله تعالى : «وأحلّ الله البيع وحرم الربا».

فإن قلت : أدلة الخصوم عامة في الطعام وغيره، والقاعدة الأصولية أن اللفظ العام لا يُخصّصُ بذكر بعضه، فالحديث الخاص بالطعام لا يُخصّصُ تلك العمومات، فإن من شرط التخصيص أن يكون منافيًا، ولا منافاة بين الجزء والكل، والقاعدة أيضًا أن الخاص مقدّم على العام عند التعارض، وقوله تعالى : «وأحلّ الله البيع» عام، وتلك الأحاديث خاصة، فتقدّم على الآية، والاعتدال في تخصيص تلك الأدلة على عمل أهل المدينة لا يستقيم، لأن الخصم لا يسلم أنه حجة، فضلًا عن تخصيص الأدلة.

قلت : أسئلة صحيحة متجهة الإيراد، لا يحضرنى عنها جواب نظائر. قال العبدُ لي : يجوز بيع الطعام قبل قبضه في خمسة مواضع. الخ.

(81) هي موضوع الفرق التاسع والتسعين والمائة بين قاعدة ما يتبع العقد عرفًا وما لا يتبعه. ج 3. ص 283. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاطر رحمه الله.

قال صاحب الجواهر وغيره : إذا قال : أشركتُك معي في السلعة يُحْمَلُ على النِصْفِ.

ثم الأرضُ يندرج في بيعها الأشجارُ والبناءُ، والحجارةُ المخلوقةُ فيها دون المدفونة. وكذلك يندرج في بيعها الزرعُ الكامن، بخلاف الزرع الذي ظهر. ويندرج أيضا في الأرضِ المعدنُ، بخلاف الكنز. وقال الشافعي : لا يندرج في الأرضِ البناءُ الكثيرُ ولا الغرس، وكذلك الدار يندرج فيها المعدنُ دون الكنز، والأحجارُ المخلوقةُ دون المدفونة، والأبوابُ، والحوالي المدفونة، والرفوف المسطرة، والسُّلَمُ المتنقل. وقال ابن حنبل كقولنا. وعندنا أيضا إذا باعه البناءُ يندرج فيه الأرضُ والتوابيتُ ومرافقُ البناءِ كالأبوابِ والرفوفِ والسُّلَمِ المثبوتِ دون المنقول. ولفظ الشجرُ تَبَعُهُ الأرضُ. وقال ابن حنبل : لا تندرج الأرضُ في لفظ الشجر.

ولفظُ المراجعة(82) عندنا يقتضي أن كل صنعة قائمة كالصبغ والحياطة والكماد(83) والطرز والقسل يُحسَبُ، ويحسَبُ له ربح. (وما ليس عينا قائمة ولا

(82) المراجعة مصطلح فقهي لنوع من أنواع البيوع الجائزة، وبيانه بإيجاز واختصار هو كما جاء عند العلامة ابن جزي رحمه الله في كتابه الملخص الشهير : القوانين الفقهية : «فأما المراجعة فهي أن يُعَرَّفَ صاحبُ السلعة المشتريَ بكم اشتراها وياخذ منه ربحا. إما على الجملة، مثل أن يقول : اشتريتها بعشرة وُثْرِيحني دينارا أو دينارين، وإما على التفصيل وهو أن يقول : تُرْبِحُنِي درهما لكل دينار أو غير ذلك.

وبعبارة أخرى : بيع المراجعة هو البيع بالثمن الذي اشترت به السلعة مع ربح معلوم، وهو — كما قلتُ — من البيوع الجائزة المشروعة، وفق شروطها المطلوبة، والمنصوص عليها بتفصيل في الكتب الفقهية، مثل التولية، وهي البيع برأس المال دون زيادة أو نقص، والوضيعة، وهي البيع بأقل من الثمن (ثمن الشراء)، وكالمساومة، وهي أن يتفاوض المشتري مع البائع في الثمن حتى يتفقا عليه من غير تعريف بكم اشتراها، وكالمزايدة، وهي المناادة على السلعة، وزيادة الناس فيها بعضهم على بعض حتى تقف على آخر زائد فيها فيأخذها. وليس هذا مما نُهي عنه من مساومة الرجل على سوم أخيه، ومن يبيعه على بيع أخيه.

(83) الكِمَادُ : تَسْخِنُ العُضُو بِحَرِّقٍ وَنَحْوِهَا، يُقَالُ : أَكْمَدَ العُضُو سَخْنَهُ بِوَضْعِ الكِمَادِ عَلَيْهِ، وَهِيَ حَرَقَةٌ تَسْخُنُ وَتَوَضِعُ عَلَى العُضُو المَوْجُوعِ لِيَذْهَبَ أَلْمُهُ. وَالكِمَادَةُ بِهَذَا المَعْنَى تُعْتَبَرُ حَرَقَةً مِنَ الحِرْفِ لِمَنْ يَتَعَاطَاهَا، وَالكِمَادُ بِهَذَا المَعْنَى دَخَلَ فِي مَجَالِ الحِرْفَةِ وَالصَّنَاعَةِ لِمَنْ يَتَعَاطَاهَا أَوْ يَكُونُ مَعْرُوفًا بِهَا.

يُنْمِي السلعة في نفسها كنفقة الرقيق يَحْسَب ولا يُحْسَبُ له رِبْعٌ، (84) وما ليس له عين قائمة ولا يُنْمِي السلعة ذاتا ولا سوقا لا يحسب ولا يَحْسَبُ له رِبْعٌ، لأنه لم ينتقل للمشتري، فلا يقابل بشيء، وهذه الاحكام تتبع قوله: بعثك هذه السلعة مرابحةً، للعشرة أحد عشر، وما أشبه هذا القول، ولفظ العبد تتبعه ثيابه التي عليه اذا أشبهت مهنته دون ماله، وهذه الامور مبنية على العوائد، ولولاها لكان ما ذكرناه تحكما.

ومما يُشْبَهُ هذه الاشياء وليس مبنيا على العوائد، بل مُسْتَنَدُهُ النص، قوله عليه الصلاة والسلام: «من باع نخلا قد أُبْرَتْ فثمرتها للبائع، إلا أن يشترطها المبتاع». (85) ومفهومه يقتضي أنها — اذا لم تُؤَبَّرْ فللمبتاع، لأنه عليه السلام جعلها للبائع بشرط الإبَّار، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فالأول مفهوم الصفة، والثاني مفهوم الشرط. والحنفية يقولون: هي للبائع مطلقا، (أَيُّ كَانَتْ مُؤَبَّرَةً أَمْ لَا)، ولا يصح الاحتجاج عليهم بالمفهوم فإنهم لا يقولون به، ويقيسون الثمرة على الجنين إذا خرج لم يَتَّبِعْ، وإلَّا تَبِعْ، (86) وكذلك على اللَّبَنِ في الضرع.

(84) هذه العبارة المثبتة بين قوسين: ثابتة في ع، وح، ناقصة في ت، وعند القرافي هنا.

(85) أخرجه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ: ترجمة 427: ما جاء في ثمر المال يباع أصله.

ومعنى أُبْرَتْ بضم الهزنة وتشديد الباء المكسورة وتخفيفها نُقِحت، فتأبير النخل تلقِيحه، وهو — كما جاء في شرح العلامة الزرقاني رحمه الله على الموطأ — أن يُشَقَّ طلع الإناث ويؤخذ من طلع الذكر فينثر فيه ليكون بذلك بإذن الله أجود مما لم يؤبر، وهو خاص بالنخل، وألحق به ما انعقد من ثمر غيرها.

وبعبارة أخرى: الإبَّار عند العلماء أن يُجعل طلع ذكر النخل في طلع إناثها، وفي سائر الشجر أن تتور وتعد، والتذكير في شجر التين التي تُذَكَّرُ، في معنى الإبَّار.

(86) كذا في جميع النسخ الثلاث المعتمدة في التحقيق والتصحيح لهذا الكتاب: ترتيب الفروق واختصارها. «ويقيسون (أَيُّ الحنفية) الثمرة على الجنين، إذا خرج لم يتبع، وإلا أتبع». فالحنفية هم الذين يقيسون ذلك كما هو واضح من نص العبارة والجملة. وعبارة القرافي هنا تفيد بأن المالكية هم الذين يقيسون تلك الأقيسة حيث قال: «وهذا ضعيف (أَيُّ الاحتجاج عليهم بمفهوم الصفة ومفهوم الشرط) من جهة أن الحنفية لا يرون المفهوم حجة، فلا يُحتجُّ عليهم به، بل نقيس الثمرة في الجنين، إذا خرج لم يَتَّبِعْ وإلا أتبع، أو نقيسها على اللبن قبل الجلاب، واستار الثمار في الأكام كاستار الأجنة في الأرحام واللبن في الضرع، أو نقيسها على الاغصان والورق»

القاعدة السابعة عشرة :

أقرر فيها ما يجوز به السَّلْمُ ويصح، (87) فأقول :

= وَنَوَى التَّمْرَ، وهذه الأقيسة أقوى من قِيَّاسِهِمْ بكثير، لقوة جامعها، وأما قِيَّاسُهُمْ غَيْرَ الْمُؤْتَرِّ عَلَى الْمُؤْتَرِّ فَفَارَقَهُ ظَاهِرٌ. وَلَفْظُ إِطْلَاقِ «الثَّارِ فِي رُؤُوسِ النَّخْلِ» يَقْتَضِي عِنْدَنَا التَّبَيُّعَ بَعْدَ الرَّهْوِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ.

وقال أبو حنيفة : يقتضي القطع كسائر المبيعات، ولما فيه من الجهالة. وعبارة الشيخ محمد علي رحمه الله في كتابه تهذيب الفروق، المطبوع معها، مماثلة لعبارة القرافي حيث جاء فيها : وهذا ضعيف من جهة أن الحنفية لا يرون المفهوم حجة، فلا يُحْتَجُّ عَلَيْهِمْ بِهِ، بل نَحْتَجُّ عَلَيْهِمْ أَوْلَى بِقِيَاسِ الثَّمَرَةِ عَلَى الْجَنِينِ، إِذَا خَرَجَ لَمْ يَبِيعْ، وَالْأَثْمِعُ، وَثَانِيًا بِقِيَاسِ الثَّمَرَةِ عَلَى اللَّبَنِ قَبْلَ الْجِلَابِ، وَثَالِثًا بِقِيَاسِ الثَّمَرَةِ عَلَى الْأَغْصَانِ وَالْوَرَقِ وَنَوَى التَّمْرَ، إِلَى آخِرِ مَا جَاءَ عِنْدَ الْقُرَافِيِّ مِنْ أَنَّ قِيَاسَ الْحَنْفِيَّةِ غَيْرَ الْمُؤْتَرِّ عَلَى الْمُؤْتَرِّ، فَارَقَهُ ظَاهِرٌ، وَجَامِعُهُ ضَعِيفٌ.

ثم زاد صاحب التهذيب قوله : «وفي بداية الحفيد (أي بداية المجتهد لابن رشد الحفيد) قوله : «جمهور الفقهاء على أن من باع نخلا فيها ثمر قبل أن يؤتّر فإن الثمر للمشتري، وإذا كان البيع يعد الإبرار فالثمر للبائع إلا أن يشترطه المتناع، والثار كلها في هذا المعنى في معنى النخيل. قال الشيخ علي : وسبب هذا الخلاف معارضة دليل الخطاب لدليل مفهوم الأخرى والأولى، وهو الذي يسمّى فحوى الخطاب، في حديث الموضوع. فقال الأئمة الثلاثة : لما حكم ﷺ بالتمر للبائع بعد الإبرار، علمنا بدليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة أنها للمشتري قبل الإبرار بلا شرط، وقال أبو حنيفة وأصحابه : إذا وجبت للبائع بعد الإبرار، فهي بالأخرى أن تجب له قبل الإبرار، وشبهوا خروج الثمر بالولادة، قالوا : فكما أن من باع أمة لها ولد فولد لها للبائع إلا أن يشترطه المتناع، كذلك الأمر في الثمر، لكن مفهوم الأخرى ها هنا ضعيف وإن كان في الأصل أقوى من دليل الخطاب.

وينقل ما عند القرافي، وما عند البقوري هنا في ترتيب الفروق، وما عند الشيخ علي في تهذيبها يمكن للفقهاء أن يوازن بين هذه النقول في هذه المسألة، ويتوصل من خلالها إلى فهم كلام كل منهم في هذا الموضوع، والوصول إلى الصواب على ضوءها وعلى ضوء ما في الكتب الفقهية التي تناولت الفروع الجزئية بتفصيل.

(87) هي موضوع الفرق المائتين بين قاعدة ما يجوز من السَّلْمِ وبين قاعدة ما لا يجوز منه، وهو آخر فرق في الجزء الثالث من كتاب الفروق، ص 289.

والسَّلْمُ بفتح السين واللام هو بيع شيء موصوف في الذمة بثمن معجل، يتسلمه البائع، ويسمى السَّلْفَ، وهو من البيوع المشروعة الجائزة، وأصله الحديث المتفق عليه عند الشيخين : البخاري ومسلم رحمهما الله أن النبي ﷺ قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسَلِّفُونَ فِي الثَّارِ السَّنَةَ وَالسَّتِينَ، فَقَالَ : «مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسَلِّفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»، وهو مستثنى من التَّهْمِي عَنْ بَيْعِ الْإِنْسَانِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا النَّهْيِ أَنَّ بَيْعَ الْإِنْسَانِ مَا لَيْسَ فِي مَلِكِهِ وَمَا لَيْسَ لَهُ قُدْرَةٌ عَلَى تَسْلِيمِهِ. كما تقدم.

السَّلْمُ الجائز ما اجتمع فيه أربعة عشر شرطاً :

الأول : تسليم جميع رأس المال، حذاراً من الدين بالدين.

الثاني : السلامة من السلف بزيادة، فلا يُسَلِّم شاةً في شاتين متقاربتين

المنفعة.

الثالث : السلامة من الضمان بجُعَلٍ، فلا يُسَلِّم جِدْعٌ في نصف جِدْع

من جنسه.(88).

الرابع : السلامة من النَّسَأِ في الربوى، فلا يُسَلِّم النقدين في تراب المعدن.

الخامس أن يكون المسلم فيه يمكن ضبطه بالصفات، فيمتنع سَلْمٌ خشبة

في تُراب المعادن.

السادس أن يقبل النقل حتى يكون في الذمة، فلا يجوز السَّلْمُ في الدُّور.

السابع أن يكون معلوم المقدار، فلا يُسَلِّم في الجزاف.

الثامن : ضبط الأوصاف التي تختلف المالية باختلافها، نفيًا للغرر.

التاسع أن يكون مؤجلاً، فيمتنع السَّلْمُ الحال.

العاشر أن يكون الأجل معلوماً، نفيًا للغرر.

الحادي عشر، أن يكون الاجل زمان وجود المسلم فيه، فلا يُسَلِّم في فاكهة

الصيف لياخذها في الشتاء.

الثاني عشر : أن يكون مامون التسليم عند الأجل، نفيًا للغرر، فلا يُسَلِّم

في البستان الصغير.

الثالث عشر أن يكون ديناً في الذمة، فلا يُسَلِّم في مُعَيَّن، لأنه متعين

يتأخر قبضه وهو غرر.

(88) الجِدْع بكسر الجيم وبالذال المعجمة يطلق على ساق النخلة، ويجمع على جذوع وأجذاع، ومنه

الآية الكريمة في سورة مريم خطاباً لها، وقد وضعت ولدها عيسى عليه السلام وانحازت الى جِدْع

النخلة، فأمرها الحق سبحانه أن تحركه لتسقط عليها ثمارها الطيبة. فقال تعالى في شأنها : «وهزي

إليك بجِدْع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً» الآية 25.

الرابع عشرَ تعيين مكان القبض باللفظ أو العادة، نفيًا للغرر، فتمتِ الخرم شرط من هذه، فهو السُّلْمُ الممنوع.

قال شهاب الدين : ولم أرَ واحدًا وصلَّها لعشرة، وهي أربعة عشر كما ترى، وفروع المدونة شاهدة لها، وفي الشروط ست مسائل (89) :

المسألة الأولى (90) : الحَدْرُ من بيع الدين بالدين، أصله نهي عليه السلام عن بيع الكالئ بالكالئ (91) وكان هذا، لأن صاحب الشرع ما جاء إلا برفع الشغب وتقليل النزاع إن لم يستطع على رفعه، والكالئ بالكالئ مما يقوي النزاع ويشبهه، إذ هو طلبٌ من الجهتين.

ثم الكالئُ قد يكون من الكلاءة التي هي الحفظ والحراسة، وكل واحد من المتدائنين يُراقب صاحبه ويحفظه لأجل دينه الذي له قبَلَه، فهو اسم فاعل، وفي الكلام حذف، تقديره : النهي عن بيع مال الكالئ بمال الكالئ، لأن الرجلين لا يباع أحدهما بالآخر، ويكون بمعنى اسم المفعول كالماء الدافق (92)، ويُستغنى عن الحذف، وقد يكون اسما للدينين ويُستغنى أيضا عن الحذف.

(89) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في اول هذا الفرق إلى هنا فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

(90) علق ابن الشاط على هذا المسألة عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

(91) الكالئ : اسم فاعل من الفعل الثلاثي كالأ، وهو يستعمل لازما، فيقال : كالأ الدُّينُ أي تأخر، ويقال في أداء الصداق عند عقد الزواج : بعضه معجل، وبعضه كالأ (أي مؤجلٌ ودَّينٌ في ذمة الزوج حتى يؤديه لزوجته). ويستعمل متعديا في معان، منها الحفظ، ومنها الانتظار، يقال : كالأه الله بمعنى حفظه، ويقال : كالأ النجم، يكأه بمعنى رعى طلوعه وانتظر ظهوره في السماء، ومن معنى الحفظ قوله تعالى : «قل من يكلمكم بالليل والنهار من الرحمان بل هم عن ذكر ربهم معرضون». سورة الأنبياء. الآية 42.

(92) ومنه الآية الكريمة في سورة الطارق، وهي تلفت نظر الانسان وتذكِّره وتُشير انتباهه إلى عظمة الله وقدرته جل جلاله في أصل تكوين الانسان وخلقه، ممَّا يدل دلالة قاطعة واضحة على قدرة الله تعالى على بعث الانسان وإحيائه بعد مماته : «فلينظر الانسان ممَّ خُلِق، خُلِق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب، إنه على رجعه لقادر يوم تُبلى السرائر فماله من قوة ولا ناصر». والصلب بالنسبة للرجل، والترائب (أي الصدر) بالنسبة للمرأة.

المسألة الثانية في بيان علة تحريم جرّ السلف للنفع للمُسلف، وذلك أن الله عز وجل شرع السلف قربةً للمعروف، ولذلك استثناه من الربا المحرم، فيجوز دفع دينارٍ لياخذ عوضه ديناراً إلى أجل قرضاً، ترجيحاً لمصلحة الإحسان على مفسدة الربا، (93)، وهذا من الصور التي قدّم الشرع فيها المندوبات على المحرمات، وهي من الصور التي تقتضي مصلحتها ترتيب الإيجاب، لكن ترك الشرع ترتيب الإيجاب عليها، وفقاً بالعباد (94). وبذلك على أن مصلحة السلف تقتضي الإيجاب معارضتها للمحرم، بل أعظم من الإيجاب لو كان، فإن المحرم يقدم على الواجب عند التعارض على الصحيح (95)، فإذا وقع القرض ليُجرّ نفعاً، بطلت مصلحة

(93) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسألة الثانية عند القرافي بقوله : « ما قاله من أن القرض مستثنى من الربا المحرم ليس بمسئوم ولا صحيح، فإن الربا لغة، الزيادة، ولا زيادة في المثال الذي ذكره، والربا ممنوع شرعاً، والقرض ليس بممنوع، وإنما وقع الخلل من جهة اعتقاد أن ديناراً بدينار إلى أجل، ممنوع مطلقاً، والأمر ليس كذلك، بل ذلك ممنوع على وجه البيع الذي شأنه عادة، المكايسة والمغابنة، وليس بممنوع على وجه القرض الذي شأنه المسائحة والمكازمة، فهما أصلان، كل واحد منهما قائم بنفسه، وليس أحدهما أصلاً للآخر. وهو تعقيب هام، وجيه.

(94) مثل لها شهاب الدين القرافي بمصلحة السواك، لقول النبي عليه الصلاة والسلام : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»، وهو حديث صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكر أنه بسط الكلام على هذه المسألة في كتابه «اليواقيت في أحكام المواقيت».

وقد علق عليها الشيخ ابن الشاط بقوله : ما قاله من أن مصلحة السواك تقتضي الإيجاب مُشعراً بأن المصالح والمفاسد أوصاف ذاتية للموصوف بها، وذلك رأي الفلاسفة والمتعزلة، وليس رأي الأشعرية أهل السنة، فإن أراد ذلكم فهو خطأ، وإن كان أراد غير ذلك فلفظه غير موفٍ لمراده». فليُنظر ذلك وليتأمل، والله أعلم.

(95) قال ابن الشاط هنا : قد تبين أنه لا معارضة، لانهما أصلان متغايران، وعلى تقدير المعارضة، فقوله : «إن المعارضة هنا تدل على أن مصلحة السلف تقتضي الوجوب» دعوى، ولا حجة عليها إلا فحش الخطأ، وباليث شعري، ما تقتضي المصلحة التي هي فوق ما يقتضي الإيجاب؟ وهل فوق الإيجاب رتبة أعلى منه؟ هذا كله تخليط وفي مهواة الاعتزال والتفلسف توريط». أقول : رحم الله الشيخ ابن الشاط، وجزاه خيراً على تعليقاته وتحقيقاته الهامة والمفيدة في كثير من فروق القرافي وقواعده ومسائله المتفرعة، فإنه بتلك التحقيقات يوضح الغموض ويبيّن الإشكال في كثير من المسائل، ويزيل ما يكون في النفس ويعلق بالذهن والفكر أحياناً من غموض واستشكال. وفي نفس الوقت ساعده الله عما يكون منه ويصدّر عنه في عبارته أحياناً قليلة من شدة وقسوة تجاه الإمام القرافي الذي له فضل السبق فيما كتبه وأصله في هذا الكتاب من قواعد وفروع =

الإحسان بالمكايسة، فبقى مفسدة الربا سليمة عن المعارض، فترتب عليها التحريرُ.

= فله فضل السبق على ابن الشاط رحمهما الله، فكل منهما باحث عن الحق والسداد والصواب في المسائل، هادف وقاصد إلى الوصول إليه من خلال ما علمه الله. وفوق كل ذي علم عليم. والكمال لله وحده.

وتحضرني هنا الآيات الأولى في مقدمة ألفية محمد ابن مالك الجياني، في ألفيته النحوية، حينما ذكر أنها ستفوق ألفية ابن مَعطٍ قَبْلَهُ، فلم يلبث أن تذكر واستعاد رشده، فاستدرك واعتزف لسابقه بفضل السبق والجميل، واستوجب منه الثناء الجزيل، والدعاء له بالمغفرة والرحمة من الله الرحمان الرحيم، فقال في ذلك :

وأستعينُ اللهَ في ألفية	مقاصدُ النحو بها مَحوية
تُقَرَّبُ الاقصى بلفظٍ موجز	وَيُسَطُّ البذلُّ بوَعْدٍ مُنَجَز
وتقتضي رضىً بغير سُخط	فاتقةُ ألفيةِ ابنِ مُعْطِ
وهو بسبقِ حائزٍ تفضيلاً	مستوجبٌ ثنائي الجميلاً
واللهُ يقضي بهياتِ وافرة	لي وله في درجات الآخرة

وهو ملحظ نجه كذلك عند الدكتور عبد الله ابراهيم صلاح في كتابه (الاطروحة). «الامام شهاب الدين القرافي، واثره في الفقه الإسلامي» المبحث العاشر، ص 290 حيث جاء في قوله، وهو يتحدث عن حاشية ابن الشاط وقيمتها العلمية :

«والحقيقة أن هذه الحاشية القيمة كثيراً من الفوائد الفقهية العظيمة أجاد فيها ابن الشاط وابتكر، مما يدل على علو مكانه وتمكّنه من كثير من العلوم المختلفة، وبها تفرعات وتقسيمات قيمة كثيرة النفع، عظيمة الفائدة، مما جعل بعض الفقهاء الكبار يثنون عليها ويعتبرونها في القمة...» إلا أنه من جهة أخرى يجب أن يُعلّم أن العلامة ابن الشاط قد أسرف في القول في هذه الحاشية على الامام القرافي، فإن الامام القرافي رجل مجتهد في المذهب، مثله مثل ابن الشاط، ان لم يكن اكثر منه ويزيد عليه كثيراً في هذا الشأن.

ثم إن الإمام القرافي ما دام أنه رجل مجتهد في تخرج مذهب إمامه، وتحققه فقد أدّاه اجتهاده إلى القول ببعض الاحكام في بعض المسائل الفقهية التي اندرجت مع نظيرتها تحت قاعدة كلية تشملها، فاعتبرت كذلك، وما لم يُصِبْ فيه الامام القرافي في نظر ابن الشاط، فما ذلك الا لاجتهاد الإمام القرافي في تلك المسائل، ولم يوافق اجتهاد ابن الشاط فيها.

ثم إنه من جهة يجب أن يقال : إن منهج الشيخين في الاجتهاد قد اختلف، لأن لكل منهما طريقته الخاصة في الاجتهاد، ولهذا، اختلفت طريقة كل منهما في الاستنباط الاحكام الفقهية، وجاءت على هذه الصورة التي توحى بالاختلاف المتباعد.

ومهما يكن من أمر، فما كان للعلامة ابن الشاط — رحمه الله تعالى — أن يتحامل هذا التحامل الكبير، وخاصة على رجل إمام كالقرافي، له مكانته العالية بين علماء عصره الكبار، سامحنا الله وياهم جميعاً».

المسألة الثالثة في الشرط الثاني.

قال أبو الطاهر في ضبط هذا الشرط : المُسَلَّم فيه إن خالف الثَّمَنَ جنسا ومنفعةً جاز بُعِدَ التهمة (96)، أو نفعاً، امتنع، إلا أن يُسَلِّم الشيء في مثله، فيكون قرضاً بلفظ السَلَم فيجوز، وإذا كانت المنفعة للدافع امتنع اتفاقاً، وإذا دارت بين الاحتمالين فكذلك، لعدم تَعَيُّن مقصود الشارع، فإن تَمَحَّضَتْ للقابض فالجوازُ وهو ظاهرٌ، والمنعُ لصورة المبايعة، وللمسلفِ ردُّ العَيْن. وها هنا اشترط الدافع ردَّ المِثْلِ، فهو غَرَضٌ له، وإن اختلف الجنس دون المنفعة فقولان : الجوازُ، للاختلاف، والمنعُ، لأن مقصود الأعيان (97) منافعها، وإن اختلفت دون الجنس، جاز لِتَحَقُّقِ المَبَايَعَةِ.

المسألة الرابعة في الشرط الثالث وهو الضمان بجُعل : في بيان سره، وذلك ببيان قاعدةٍ، وهي أن الأشياء ثلاثة أقسام :

قسم اتفق الناسُ على أنَّه قابلٌ للمعاوضة، وقسم اتفق الناس على عدم قبوله للمعاوضة كالدم والخنزير ونحوهما من الأعيان، والقَبْل والعناق من المنافع. ويدل على ذلك أنه لا قيمة لها عند الجناية عليها، ومنها ما اختلف فيه هل يقبل المعاوضة أم لا كالأربال وأرواث الحيوان من الأعيان، والأذان والإمامة من المنافع، فقبل بالجواز، وقيل بالمنع (98).

إذا تقررت هذه القاعدة فالضمان في الذم من قبيل ما مَنَعَ الشرعُ المعاوضة فيه، وإن كان منفعة مقصودة للعقل كالقَبْلِ، وأنواع الاستمتاع مقصودة

(96) كذا في ع. وهو ما عند القرافي. وفي ح : «التعدُّر الشبهة» وفي ت : لتعدُّر التهمة. وما في ع وعند القرافي أظهر، فليَتَأَمَّلْ وليُحَقِّقْ.

(97) كذا في نسخة ع، وت، وهو ما عند القرافي. وفي نسخة ح : الأثمان. وما في النسختين الأوليين، وعند القرافي هو الظاهر والصواب. فليَتَأَمَّلْ، وليُحَقِّقْ، والله أعلم.

(98) علق ابن الشاطب على المسألة الثالثة فقال : ما قاله القرافي فيها حكاية أقوال، وتقسيمٌ لا كلام معه فيه، وما قاله بعدها (من المسألة الرابعة) إلى آخر الفرق صحيح.

ومعنى كون القَبْلِ والعناق والنظر إلى المحاسن لا قيمة لها عند الجناية عليها، أنها غير متقومة شرعاً، ولو كانت تقبل القيمة الشرعية لوجبَتْ عند الجناية عليها كسائر المنافع الشرعية.

للعقلاء ولا تصح المعاوضة عليها، فإن صحة المعاوضة حكم شرعي، يتوقف على دليل شرعي، ولم يدل دليل عليه يوجب نفيه.

المسألة الخامسة في الشرط التاسع، وهو منع السلم الحال. وجوزه الشافعي

وجعله من باب الأخرى والأولى، ولكنه لا يصح مع قوله عليه السلام: «مَنْ أَسْلَمَ فَلْيُسَلِّمْ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ».

المسألة السادسة في الشرط الثاني عشر.

يجوز السلم فيما ينقطع في بعض الأجل، ومنعه أبو حنيفة، واشترط استمرار وجود المسلم فيه من حين العقد إلى حين القبض محتجا بوجوده.

الأول احتمال موت البائع فيحل السلم بموته فلا يوجد المسلم فيه.

الثاني، إذا كان معدوماً قبل الأجل وجب أن يكون معدوماً عنده، عملاً بالاستصحاب فيكون غرراً، فيمتنع إجماعاً.

الثالث أنه معدوم عند العقد فيمتنع في المعدوم كبيع الغائب على الصفة

إذا كان معدوماً

الرابع أن عدم أبلغ من الجهالة فيبطل، قياساً عليها بطريق الأولى، لأن

مجهول الوجود هو نفي محض.

الخامس أن ابتداء العقود آكد من انتهائها، بدليل اشتراط أجل معلوم فيه

وهو المنفعة، فينافي التحديد أوله دون آخره، وكذلك البيع يشترط فيه أن يكون

المبيع معلوماً مع شروط كثيرة، ولا يشترط ذلك بعد، فكل ما ينافي آخر العقد

ينافي أوله من غير عكس، والعدم ينافي آخر الأجل فينافي أول العقد بطريق الأولى.

والجواب عن الأول أنه لو اعتبر لكان الأجل في السلم مجهولاً، لاحتمال

الموت، فيلزم بطلان كل سلم، وكذلك البيع بثمن إلى أجل، بل الأصل عدم تغير

ما كان عند العقد، وبقاء الانسان إلى حين التسليم، فإن وقع الموت وقفت التركة

إلى الإبان، فإن الموت لا يفسد البيع.

وعن الثاني أن الاستصحاب معارض بالغالب، فإن الغالب وجود الأعيان في إبانها.

وعن الثالث أن الحاجة إلى العدم في السلم بخلاف الغالب لا ضرورة تدعو إلى ادعاء وجوده بل تجعله سلماً.

وعن الرابع أن المالية منضبطة مع العدم بالصفات، وهي مقصود عقود السلم⁽⁹⁹⁾، بخلاف الجهالة، ثم يتقضى ما ذكرتم بالاجارة تمنعها الجهالة دون العدم.

وعن الخامس أنا نُسلم أن ابتداء العقود آكد في نظر الشارع، لكن أكد من استمرار آثارها، ونظره⁽¹⁰⁰⁾ ها هنا بعد القبض، وإلا فكل ما يُشترط من أسباب المالية عند العقد يشترط في المعقود عليه عند التسليم، وعدم المعقود عليه عند العقد مع وجود المعقود عليه عند التسليم لا مدخل له في المالية البتة، بل المالية مصونة بوجود المعقود عليه عند التسليم، فهذا العدم — حينئذ — طردي، فلا يُعتبر في الابتداء ولا في الانتهاء، بل يتأكد مذهبنا بالحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدّم المدينة ووجدهم يُسلمون في الثار السنة والستين والثلاث، فقال عليه السلام: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»⁽¹⁰¹⁾، وهو يدل من حيث إن ثمر الستين معدوم، ومن حيث إنه أطلق ولم يفرق، ومن حيث إن الوجود لو كان شرطاً لبينه عليه السلام، لأن تأخر البيان عن وقت الحاجة ممنوع.

واعلم أن القرض خالف القواعد الشرعية من ثلاثة أوجه :

(1) قاعدة الربا إن كان في الربويات كالنقدين والطعام، (2) وقاعدة المزابنة،

(99) كذا في نسخة ح. وفي ع، وت : التنمية، وعند القرافي : عقود التهمة، والأولى أظهر وأصوب، والله أعلم، فليتأمل وليصحح ذلك وليحقق.

(100) كذا في جميع نسخ ترتيب الفروق، وعند القرافي : «ونظروها هنا» ولعل ما في الترتيب أظهر وأوب، حيث سبقت كلمة نظر في قوله : أكد في نظر الشارع، فليتأمل ذلك.

(101) سبق تخرجه عند الكلام على أول قاعدة السلم.

وهي بيعُ المعلوم بالمجهول من جنسه إن كان من الحيوان ونحوه من غير المثليات، (3) وقاعدة ما ليس عندك في المثليات. وسبب مخالفة هذه القواعد مصلحة المعروف للعباد، فلذلك متى خرج عن المعروف امتنع.

سؤال : العارية معروف (102) كالقرض، وإذا وقعت إلى أجل بعوض، جازت؟ وإن خرجت بذلك عن المعروف، فلم لا يكون القرض كذلك إذا خرج بالقصد إلى نفع المقرض عن المعروف يجوز؟

جوابه : إذا وقعت العارية بعوض صارت إجارة، والاجارة لا يُتصور فيها الربا ولا المفاسد المذكورة في القرض، والقرضُ بالعوض بيعٌ فيُتصور فيه، وكذلك إذا وقع القرضُ في العروض هو ربا، فلا يجوز، للآية، إلا ما خصه الدليل.

القاعدة الثامنة عشرة في الصلح (103)

إعلم أن الصلح في الأموال دائر بين خمسة أمور : البيع إن كانت المعاوضة

(102) العارية كما عرفها الفقهاء : هي إباحة المالك منافع ملكه لغيره بلا عوض. وهي عملٌ من أعمال البر والمعروف، ومن أنواع الأعمال الحثيرة، التي نذبت إليها الاسلام، وحثهم عليها في قوله تعالى : «وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان». وعن أنس رضي الله عنه قال : كان قرعٌ بالمدينة (أي خوف) لأمرٍ بعث عليه، فاستعار النبي ﷺ فرساً من أبي طلحة يقال له المنذوب فركبه، فلما رجع قال «ما رأينا من شيء، وأن وجدناه لبحراً»، أي ما كان هناك شيء يدعو الى الخوف ولقد وجدنا هذا الفرس قويا واسع الجري سريعه بعد ما كان بطيئه. وهذا السؤال والجواب عنه حول العارية هو من إضافة الشيخ البقوري لما في كتاب شيخه القرافي رحمه الله.

(103) هي موضوع الفرق الثاني والمائتين بين قاعدة الصلح وغيره من العقود. ج 4. ص 2. وقد علق عليه الشيخ ابن الشاطر رحمه الله تعالى بقوله : ما قاله فيه غير صحيح، لأنه لم يُبد فرقاً بين الصلح وغيره، ولكنه تكلم على حكم الصلح، وكلامه في ذلك صحيح. والصلح عقد يُنبئ الخصومة والخلاف بين المتخاصمين والمتنازعين في أمر يجوز فيه الصلح. وأصل مشروعيته الكتاب والسنة. فمن الكتاب قوله تعالى في سورة النساء الآية 114 «لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقه أو معروف أو إصلاح بين الناس. ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً»، وقوله سبحانه : في سورة الحجرات : «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما». ومن السنة الحديث الآتي، والذي أورده الشيخ البقوري هنا، وهو حديث مروى عن عمرو بن عوف رضي الله عنه، وأخرجه الأئمة : (أبو داود والترمذي وابن ماجه، وغيرهما من مؤلفي كتب الحديث والسنة ، وأجمع المسلمون على مشروعيته».

عن أعيانٍ، والصَّرْفُ إن كان فيه أُخِذَ أَحَدُ النّقدَيْنِ عن الآخرِ، والإِجَارَةُ إن كان عن منافعٍ، ودَفْعُ الخصومة إن لم يتعيَّن شيءٌ من ذلك، والإِحْسَانُ وهو ما يعطيه المُصَالِحُ من غيرِ الجاني، (104)، ومتى تعيَّن أحدُ هذه الابواب رُوِعت فيه شروط ذلك الباب، لقوله عليه السلام : «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحلَّ حراما أو حرّم حلالا»

ويجوز عندنا وعند أبي حنيفة على الإقرار والإنكار، وقال الشافعي : لا يجوز على الإنكار (105). والعجب منه أنه يقول : للمدعي أن يدخل دار المدعى عليه بالليل ويأخذ قدر حقه، فكيف يمنع مع الموافقة من الخصم على الأخذ. نعم، إن كان يعلم أنه ما طلب إلا باطلا فلا يحل له الأخذ.

القاعدة التاسعة عشرة :

في تقرير حكم الأهوية وتقرير حكم ما تحت الأبنية. (106).

(104) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ت : الحاجة، والذي في هذا الفرق عند القرافي هو ما في

النسخة الأولى ع : (أي من غير الجاني) وهو أبين وأظهر، فليصح ذلك وليتحقق.

(105) ذكر شهاب الدين القرافي رحمه الله ثلاثة أوجه لقول الإمام الشافعي رضي الله عنه في عدم

جواز الصلح على الإنكار، وهي :

1) الأول أنه أكل المال بالباطل، لأنه ليس عن مال، لعدم ثبوته، ولا عن اليمين، وإلا لجازت

إقامة البيعة بعده، ولجاز أخذ العقار بالشفعة، لأنه انتقل بغير مال، ولا عن الخصومة، وإلا

لجاز عن النكاح والقدف.

2) الثاني أنه عاوض عن ملكه فيمتنع، كشرائه ماله من وكيله.

3) الثالث أنه معاوضة فلا تصح مع الجهل كالبيع.

وأجاب القرافي عن كل وجه منها، مؤيدا بذلك قول الإمامين : مالك وأبي حنيفة في جواز

الصلح على الإنكار كما يجوز على الإقرار. فليرجع إليها في هذا الفرق (102) من أراد الاطلاع

عليها والتوسع في معرفة تلك الاجوبة عند الامام القرافي رحمه الله.

(106) هي موضوع الفرق الثاني عشر والمائتين بين قاعدة الأهوية وبين قاعدة ما تحت الأبنية»

ج 4 ص 15. قال القرافي في أوله :

إعلم أن حكم الأهوية تابع لحكم الأبنية، فهواء الوقف وقف، وهواء الطلق طلق، وهواء الموات

موات، وهواء المملوك مملوك، وهواء المسجد له حكم المسجد.

وقد عقب العلامة ابن الشاط على ما جاء في أول هذا الفرق فقال : ما قاله القرافي في ذلك

حكاية للمذهب، فلا كلام معه فيه.

وقد أشار الشيخ خليل رحمه الله إلى موضوع البناء فوق الأهوية المملوكة وغرز الجذع

أو العمود في حائط الجار بشروط فقال : «وجاز بيع هواء فوق هواء إن وُصف البناء، وغرز

إعلم أن الأهوية يجري عليها ما يجري على الأبنية، فالمملوك لشخص معيّن، هواؤه كذلك، والمسجد هواؤه للمسجد، والوقف هواؤه كذلك، فلا سبيل لأحد أن يتعدى على شيء من ذلك بالبناء عليه، ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا فرع واحد. قال صاحب الجواهر: يجوز إخراج الرواشن (107) والأجنحة على الحيطان إلى طريق المسلمين إذا لم تكن مستندة، فإذا كانت مستندة لم يَجْزُ إلا برضا أهلها كلهم.

وسبب خروج الرواشن عن هذه القاعدة أن الابنية هي بقية الموات الذي كان قابلاً للإحياء، مُنَع الإحياء فيه لضرورة السلوك وربط الدواب وغير ذلك، ولا ضرورة في الهواء، فبقي على حاله مباحاً في السكة (108) النافذة، وأما المستندة فلا، لحصول الاختصاص، وتعيّن الضرر عليهم. (109)

وأما ما تحت الأبنية الذي هو عكس الأهوية إلى جهة السفلى فظاهر المذهب أنه مخالف لحكم الابنية، ولهذا قال صاحب الطراز: إن المسجد إذا حُفِرَ تحته مطمورة يجوز أن يعبرها الجنب والحائض. وقال: لو أجزنا الصلاة في الكعبة وعلى ظهرها لم نُجزها في مطمورة تحتها، فهذا تصریح بمخالفة الأهوية لما تحت الأبنية، إذ لا يجوزون أن يقرّ الجنب في أهوية المساجد، ولهذا اختلفوا، مَنْ مَلَكَ أرضاً هل يملك ما فيها وما تحتها أو لا، ولم يختلفوا في ملك ما فوق البناء في الهواء (110).

جذع في حائط الخ.. قال الفقيه ابن عاصم في منظومته التحفة :
وجائز أن يشتري الهواء لأن يقام معه البناء

(107) الرواشن : جمع رؤشن وهي الكوة أو النافذة.

(108) السكة هي الطريق المستوية.

(109) قال ابن الشاط: تعليّل القرافي بقاء أهوية الطرق غير المستندة على حالها من قبولها للإحياء، بعدم الضرورة الملجئة إليها، مشعراً بنقيض ما حكاه عن المذهب من أن حكم الهواء إلى عنان السماء حكم البناء، فإنه لا ضرورة تلجئ إلى ذلك، فمقتضى ذلك، الاقتصار على ما تلجئ الضرورة إليه، والمحكم في ذلك العادة، فهذا موضع نظر.

(110) قال ابن الشاط: «ما قاله القرافي هنا حكاية أقوال لا كلام فيه».

يقال: قر في المكان يقر بفتح القاف وكسرهما سكن فيه، وقر على الأمر ثبت عليه.

والفرق كان، (III) لأن الناس تتوفر دواعيمهم على العلو لأجل النظر إلى المواضع البعيدة من الأنهار وغيرها، ولمقاصد جمّة، ولا يتشوفون في السفلى إلا إلى الأساس فقط. وقاعدة الشرع أنه إنما يُملّك لأجل الحاجة، وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك، فلهذا لم يُملّك ما تحت الأبنية، (112) ومن رأى تملك ما تحت الارض فقد استدل بقوله عليه السلام : «من غصب شبراً من ارض طوّقه يوم القيامة إلى سبع أرضين» (113).

(III) عبارة القرافي : وسرّ الفرق بين القاعدتين أن الناس شأنهم توفر دواعيمهم على العلو... الخ. وقد علق الشيخ ابن الشاط على ذلك بقوله : ما قاله من أنه لا تتوفر الدواعي في باطن الارض على أكثر مما يتمسك به البناء من الأساسات، ليس بصحيح، كيف وقد توفرت عليه دواعي كثير من الناس كحفر الارض للجبوب (جمع جُبُّ بضم الجيم وهو البئر)، ومنه الآية الكريمة في قصة يوسف عليه السلام : «قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيابات الجُبِّ يلتقطه بعض السيارة إن كنتم فاعلين»، والمصانيع وحفر الابار العميقة، هذه غفلة شديدة، يقول ابن الشاط، ثم قال : والذي يقتضيه النظر الصحيح أن حكم ما تحت الابنية كحكم الأهوية. وما يدل على ذلك أن من أراد أن يحفر مطمورة تحت ملك غيره يتوصل إليها من ملك نفسه، يُمنع من ذلك بلا ريب ولا خلاف، فلو كان ما تحت الأبنية ليس له حكم الأبنية بل هو باقٍ على حكم قبوله للإحياء لما مُنع من ذلك، والله أعلم.

(112) عقب ابن الشاط على هذه القاعدة بقوله : إذا كانت القاعدة الشرعية ألا يُملّك الشرع إلا ما فيه الحاجة، وأيّ حاجة في البلوغ الى عَنان السماء؟، وإذا كانت القاعدة أنه يُملّك مما فيه الحاجة فما المانع من ملك ما تحت البناء لحفر بئر يعمقها حافرها ما شاء. فما ذكّر من سر الفرق لم يظهر وبقي سراً كما كان، فالصحيح أنه لا فرق بين الامرين. ومن الدليل على ذلك ما هو معلوم لاشك فيه من أن من ملك موضعاً، له أن يبني فيه ويرفع فيه البناء ما شاء، ما لم يضّرّ بغيره، وله أن يحفر فيه ما شاء ويُعمّق ما شاء، ما لم يضّرّ بغيره...

(113) حديث صحيح متفق عليه عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها بلفظ : «من ظلّم شبراً من الارض طوّقه الله من سبع أرضين».

وأجاب شهاب الدين عن هذا بأن قال : تطويقه إنما كان عقوبة، لا لأجل ملك صاحب الشبر فيه، ولا يلزم من العقوبة بالشيء أن يكون مملوكا لغير الله تعالى. (114)

قلت : لا يتحقق العدل إلا على ما قاله المستدل، وقاعدة العدل تُنقض على شهاب الدين، رحمه الله تعالى، والله أعلم.

القاعدة العشرون :

أقرر فيها ما معنى الذمة وما معنى أهلية المعاملة (115) فأقول :

من الناس من يعتقد أنهما بمعنى واحد وليس كذلك، بل كل واحد منهما أعم من الآخر بوجه وأخص بوجه، إذ قد يوجدان معا، وقد يوجد أحدهما دون الآخر كالحَيوان والأبيض، فالصبيان المميزون يصح بيعهم وشراؤهم، ويقف اللزوم على إجازة الولي. والشافعي يقول : لا يجوز ولا ينعقد أصلا. وابن حنبل يقول : إن أذن له الولي ثم عقده صح، وإلا فلا. واتفق الجميع على عدم الذمة في حقه،

(114) قال ابن الشاط معلقا على هذا الجواب عن الحديث عند القرافي : لا شك أن في الحديث إشعارا بملك ما تحت الشبر من الأرضين من جهة أن القاعدة أن العقوبة تكون بقدر الجناية. وما قاله من أنه لا يلزم من العقوبة بأن يكون مملوكا لغير الله تعالى، لا يدفع ذلك الإشعار، والله أعلم.

(115) هي موضوع الفرق الثالث والثمانين والمائة بين القاعدتين المذكورتين. ج 3. ص 226. قال في أوله الإمام القرافي رحمه الله : إعلم أن الذمة قد أشكلت معرفتها على كثير من الفقهاء، وجماعة يعتقدون أنها أهلية المعاملة، فإذا قلنا : زيد له ذمة، معناه أنه أهل لأن يعامل، وهما حقيقتان متباينتان، بمعنى أنهما متغايرتان، وتحقيق ذلك التغاير بينهما أن كل واحدة منهما أعم من الأخرى بوجه، وأخص من وجه، فإن التصرف يوجد بدون الذمة، والذمة توجد بدون أهلية التصرف، ويجتمعان معا كالحَيوان والأبيض... الخ.

وقد علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء في أول هذا الفرق فقال : ما قاله في ذلك صحيح، وما قاله بعد من حكاية أقوال لا كلام فيه. وما قاله من أن الصبي لا ذمة له، فيه نظر، فإن كانت الذمة كون الإنسان قابلا للزوم الحقوق والتزامها شرعا فالصبي لاذمة له، وإن كانت الذمة كونه قابلا للزوم الحقوق دون التزامها، فالصبي له ذمة للزوم أرش الجنائيات وقيم المتلفات له، والله أعلم.

فهذا قد وجد فيه عندنا وعند أبي حنيفة وابن حنبل أهلية التصرف ولم توجد فيه الذمة، وتوجد الذمة بدون أهلية التصرف، كالعبيد، فإنهم محجور عليهم لحق السادات، وإن قلنا : إنهم يملكون، فلا يجوز لهم التصرف إلا بإذن السيد، سداً لذريعة إفساد مالهم، ولو جنواً جنائياً ولم يقع الحديث فيها ولا الحكم كانت متعلقة بذمتهم، إذا عتقوا طولبوا بها، بخلاف الصبي إذا بلغ، لا يطالب بما تقرر في ذمته قبل البلوغ، لكن بما تقدم سببه قبل البلوغ يطالب به الآن، والعبد يُطالب بما تعلق بدمته قبل العتق، فيكون قد تقدم في حق العبد السبب واللزوم، وفي حق الصبي السبب دون اللزوم. وتوجد أهلية التصرف والذمة معا في حق الحر البالغ الرشيد، فظهر ما قلناه من أنهما متغايران، وأن أحدهما أعم من الآخر بوجه وأخص منه بوجه آخر.

فإن قلت : قولك أعم وأخص تحكّم على الذمة والأهلية، والحكم عليهما ثانٍ عن معرفتهما، إذ الردُّ والقبول فرع عن كون الشيء معقولا. (116).
قلت : العبارة الكاشفة عن الذمة أنها معنى شرعي مقدر في المكلف، قابل للالتزام واللزوم، وهذا المعنى جعله الشرع مستتبعا لأشياء خاصة :

(116) عبارة القرافي هنا أظهر وأوضح حيث قال : فإن قلت : الحكم على الشيء بالرد والقبول فرع عن كونه معقولا، ومعنى الذمة تعبد غير معقول، فكيف يُقضى عليها بالعموم أو الخصوص أو غيرها، فلا بد من بيان الحقيقتين، وإلا فلا يتحصل من هذه العمومات والخصوصات مقصود. قلت : العبارة الكاشفة عن الذمة أنها معنى شرعي مقدر في المكلف، قابل للالتزام واللزوم.

قال في هذا المعنى القاضي أبو بكر محمد بن عاصم الأندلسي الغرناطي رحمه الله. في فصل السلم من باب البيوع، في منظومته التحفة (في فقه القضاء) وهو يشرح معنى الذمة،
 فيما عدا الأصول جوز السلم وليس في المال ولكن في الذمة
 والشرح للذمة وصف قاما يقبل الالتزام والالتزام.

منها البلوغ)، ومنها الرشد، فمن بلغ سفيهاً لا ذمّة له، ومنها ترك الحجر، فلمن اجتمعت له هذه الشروط رتب الشرع عليها تقديراً في المكلف، (117)؛ يقبل إلزامه أروش الجنائيات وأجر الاجارات وأثمان المعاملات ونحو ذلك من التصرفات، ويقبل التزامه إذا التزم شيئاً اختياراً من قبيل نفسه لزمه، وإذا فقد شرط من هذه الشروط لم يقدر الشرع هذا المعنى القابل لما ذكر، وبهذا المعنى المقدر في الانسان يصح سائر الالتزامات والإلزامات، وبعدمه لا يصح شيء من ذلك.

وأما أهلية التصرف فحقيقتها عندنا قبول يقدره صاحب الشرع في المحل. وسبب هذا القبول المقدر، التمييز عندنا، وعند الشافعي التمييز مع التكليف. وهذا القبول الذي هو أهلية التصرف لا يشترط فيه عندنا الإباحة، فإن الفضولي، عندنا له أهلية التصرف، وتصرفه حرام، وللمالك عندنا إمضاء ذلك التصرف من غير تجديد عقد آخر.

ثم إن أهلية التصرف قد توجد في النكاح الذي لا يثبت في الذم كصرف الأولياء فيما لهم عليه الولاية. (118) .

(117) عبارة القرافي : رتب الشرع عليها تقدير معنى فيه، وهي أظهر وأنسب مع ما يأتي من عدم تقدير الشرع لهذا المعنى عند فقد شرط من شروطه.

قال ابن الشاطب هنا : والأولى عندي أن يقال : إن الذمة قبول الانسان شرعاً للزوم الحقوق دون التزامها، وعلى هذا تكون للصبي ذمة، أو يقال : هي قبول الانسان شرعاً للزوم الحقوق والتزامها، فعلى هذا لا تكون للصبي ذمة.

(118) فأهلية التصرفات كما قال القرافي، أهلية وقبول خاص كما تقدم ليس فيه إلزام والتزام، والذمة معنى مقدر في المحل، قابل لهما، فهذا هو نفس الفرق بينهما مع أن كليهما معنى مقدر في المحل.

وأَنواع التصرفات كثيرة مما لا يثبت في الذمة، فالفرق بينهما من حيث إن التكليف شرط في الذمة بلا خلاف، وفيه الخلاف في الأهلية، والأهلية قبول بلا إزام ولا التزام، والذمة فيها الإلزام والالتزام. (119) •

فإن قلت : هُما من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف (120) ؟
قلت : الذي يظهر أنهما من خطاب الوضع، ويرجعان الى التقادير الشرعية، وهي إعطاء الموجود حكمَ المعدوم، أو إعطاء المعدوم حكمَ الموجود، وأهلية التصرف من القسم الثاني، وهو إعطاء المعدوم حكمَ الموجود، لأن النسبة لا وجود لها، وهي قدرها صاحب الشرع موجودة عند وجود سببها.

(119) قال ابن الشاط معلقا على ما جاء عند القرافي هنا في أهلية التصرف، إلى قوله مع أن كليهما معنى مقدر» : ما قاله في ذلك ظاهر.
قلت : وقد تكلم علماء الاصول في مختلف مؤلفاتهم على أهلية التكليف وشروطها وقسموها قسمين :

أهلية الوجوب (وهي ما عبّر عنها القرافي بأهلية الذمة)، وهي تعني صلاحية الانسان لوجوب وثبوت الحقوق المشروعة له أو عليه، وهي قسمان : ناقصة وكاملة.
وأهلية الأداء (أهلية التصرفات)، وهي ما عبّر عنه القرافي بأهلية المعاملة، فهي صلاحية الانسان لأن تصدر منه أفعال يُعتدُّ بها شرعا، وهي كذلك قسمان : ناقصة وكاملة، فليرجع إلى تلك المباحث من أراد التوسع فيها في أصول الفقه.

(120) ومعلوم أن خطاب التكليف يعني إزام المكلف بالاحكام الشرعية الخمسة، وهي الوجوب، والاستحباب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، وخطاب الوضع هو جعل الشيء، أو كونه سببا لشيء آخر، أو شرطا له، أو مانعا منه. وقد فصل الكلام فيه كذلك علماء اصول الفقه، كما سيأتي في القاعدة بعد هذه، وكما سبقت الإشارة إليه في موضعه من الجزء الأول من هذا الكتاب الذي هو ترتيب الفروق واختصارها لمؤلفه البقوري، فرحمه الله، ورحم شيخه القرافي، ورحم كافة اهل العلم والفقه في الدين، ورحم كافة المسلمين، بمنه وفضله وكرمه، آمين.

القاعدة الحادية والعشرون :

أقر فيها ما معنى المِلْك وما معنى التصرف، (121) ويظهر الفرق أيضاً بذلك بينهما، وهما غيران، لأن المحجور يملك ولا يتصرف، والولي يتصرف ولا يملك. وقد يوجدان كالحر البالغ الرشيد يملك ويتصرف.

وحقيقة المِلْك أنه حُكْم شرعي مقدّر في العين أو المنفعة يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك، والعوض عنه من حيث هذا كذلك. (122).

أما قولنا : هو حكم شرعي فبالإجماع، ولأنه يتبع الأسباب الشرعية (123). وأما أنه مقدّر فلأنه يرجع إلى تعلق إِدْنِ الشرع، والمعلّق عَدَمِيّ ليس وصفاً حقيقياً بل يقدر في العين أو المنفعة عند تحقيق الأسباب المفيدة للملك. (124).

(121) هي موضوع الفرق الثامن والمائة بين قاعدة المِلْك وقاعدة التصرف ج. 3. ص 208. وهو من الفروق الطويلة عند القرافي رحمه الله قال في أوله : «عَلِمَ أن المِلْك أشكَل ضبطه على كثير من الفقهاء، فإنه عامٌ يترتب على أسباب مختلفة : البيع، والهبة، والصدقة، والارث وغير ذلك، فهو غيرُها، ولا يمكن أن يقال : هو التصرف، لأن المحجور عليه يملك ولا يتصرف، فهو حينئذ غير التصرف، فالمِلْك والتصرف، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه.. الخ.

وقد علق الشيخ ابن الشاطب رحمه الله على هذا الكلام، فقال : ما قاله في ذلك صحيح. قال ابن الشاطب : هذا الحد فاسد من وجوه : أحدها أن المِلْك من أوصاف المالك لا المملوك، لكنه وصف متعلق، والمملوك متعلّق. وثانيها أنه ليس مقتضياً للتمكين من الانتفاع، بل مقتضى لذلك كلام الشارع، ثالثها أنه لا يقتضي الانتفاع بالمملوك، وبالعرض، بل بأحدهما. رابعها أن المملوك مشتق من الملك فلا يُعرف إلا بعد معرفته، فليزِم الدُور.

والصحيح في حد الملك أنه تمكن الانسان شرعاً بنفسه أو بناية من الانتفاع بالعين أو المنفعة، ومن أخذ العوض عن العين أو المنفعة. وإن قلنا : إن الضياقة يملكها من سوَّغَتْ له، زدنا في هذا الحد والتعريف للملك : أو تمكن الانسان من الانتفاع خاصة، ولا حاجة بنا إلى بيان صحة هذا الحد فإنه لا يخفى ذلك على التأمل المنصف». اهـ.

(123) قال ابن الشاطب : ما قاله من أن الملك حكم شرعي، إن أراد أنه أحد الأحكام الخمسة ففيه نظر، وإن أراد أنه أمر شرعي على الجملة فذلك صحيح.

(124) قال ابن الشاطب : قوله إنه عَدَمِيّ، بناءً على أن التَّسَبُّ أمورٌ عَدَمِيّة، وفيه نظر، وأما قوله إنه مقدّر في العين أو المنفعة فقد سبق أنه وصف للمالك، متعلق بالعين أو المنفعة.

وقولنا : في العين أو المنفعة فإن الأعيان تُملَّك كالبيع، والمنافع كالإجارة. (125)

وقولنا : يقتضي انتفاعه بالمملوك، ليخرج التصرف بالوصية والوكالة،
وتصرف القضاة في أموال الغائبين والمجانين (126).

وقولنا : والعوض عنه، يخرج عنه الإباحات في الضيافات، فإن الضيافة
مأذون فيها وليست مملوكة على الصحيح.

وكذلك يخرج الاختصاصات بالمساجد والاقواف وما أشبه ذلك، فإنه لا
ملك فيها لأحد، مع المُكَّنة الشرعية من التصرف في هذه الامور (127).

وقولنا : من حيث هو كذلك، هو إشارة الى أنه قد يتعذر ذلك لعارض
كالمحجور عليه، ولا تنافي بين القبول الذاتي والاستحالة من خارج، فالميلك
يقتضي التصرف، والحجر يقتضي المنع منه. (128)

(125) قال ابن الشاط : ما قاله في ذلك صحيح، على ما في قوله : «فإن الأعيان تُملَّك» من
المساحة على ما ذكره هو بعد هذا عن المازري.

(126) قال ابن الشاط : هذا التحرز صحيح على تقدير صحة حده.

(127) قال ابن الشاط : جعل القرافي التصرف بدل الانتفاع وهو أعم منه، بدليل ما ذكره هو قبل
هذا من تصرف الأوصياء والحكام، حيث لهم التصرف دون الانتفاع، وكل ما ذكره هنا من
ضيف وشبهه ليس له مطلق التصرف، بل له التصرف بالانتفاع خاصة.

(128) قال ابن الشاط هنا : «كلامه يُشعرُ بأن التصرف هو موجب المِلْك، وليس الامر كذلك،
بل موجب الانتفاع.

ثم الانتفاع يكون بوجهين : انتفاع يتولاه المالك بنفسه، وانتفاع يتولاه النائب عنه.

ثم النائب قد يكون باستنابة المالك، وقد يكون بغير استنابته، فغير المحجور عليه يتوصل إلى
الانتفاع بملكه بنفسه ونيايته، والمحجور عليه لا يتوصل إلى الانتفاع بملكه إلا بنيابته، ونائبه لا
يكون إلا باستنابته.»

ثم المَلِكُ، الظاهرُ أنه من خطاب التكليف، فإنه، إباحةٌ خاصةٌ في تصرفات خاصة، وأخذُ العوض عن ذلك المملوك على وجه خاص، (129) وخطاب الوضع هو نَصْبُ الأسباب والشروط والموانع والتقادير الشرعية.

(129) عبارة القرافي هنا هي قوله: «فإن قلت: إذا اتضح حدُّ الملك، فهل هو من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف الذي هو الأحكام الخمسة؟ قلت: الذي يظهر لي أنه من أحد الأحكام، وهو إباحةٌ خاصة في تصرفات خاصة، وأخذُ العوض عن ذلك المملوك على وجه خاص، كما تقررت قواعدُ المعاوضات في الشريعة، وشروطها وأركانها، وخصوصيات هذه الإباحة هي الموجبة للفرق بين المالك وغيره من جميع الحقائق، فلذلك قلنا: إنه معنى شرعي مقدر، نريد أنه متعلِّقُ الإباحة، والتعلُّقُ عَدَمِي من باب النَّسَبِ والاضافات التي لا وجود لها في الأعيان بل في الأذهان، فهي أمرٌ يفرضه العقل كسائر النَّسَبِ والاضافات كالأبوة والبنوة، والتقدم والتأخر.

ولأجل ذلك لنا أن نغير عبارة الحد فنقول: إن المَلِكُ إباحةٌ شرعيةٌ في عين أو منفعة، تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بتلك العين أو المنفعة أو أخذِ العوض عنهما من حيث هي كذلك، ويستقيم الحدُّ بهذا اللفظ أيضاً، ويكون المَلِكُ من خطاب التكليف، لأن الاصطلاح أن خطاب التكليف هو الأحكام الخمسة المشهورة، وخطاب الوضع هو نَصْبُ الأسباب والشروط والموانع والتقادير الشرعية، وليس هذا منها، بل هو إباحة خاصة، ومنهم من قال: إنه من خطاب الوضع وهو بعيد...»

ثم قال القرافي: «فإن قلت: المَلِكُ سببُ الانتفاع فيكون سبباً، فيكون من خطاب الوضع، قلت: وكذلك كل حكم شرعي سببٌ لمسبباتٍ تترتب عليه من مثوباتٍ وتعزيراتٍ ومواخذاتٍ وكفاراتٍ وغيرها، وليس المراد بخطاب الوضع مطلقُ الترتب، بل نقول: الزوال سببٌ لوجوب الظاهر، ووجوب الظاهر سببٌ لأن يكون فعله سببَ الثواب، وتركه سببُ العقاب، ووجوبه سببٌ لتقديمه على غيره من المندوبات مما تترتب على الوجوب مع أنه لا يسمَّى سبباً، ولا يقال إنه من خطاب الوضع.»

وقد عقب الشيخ ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي فقال: ما قاله من أنه إباحة، ليس بصحيح، فإن الإباحة هي حكم الله تعالى، والحكم عند أهل الأصول خطاب الله تعالى، وخطابُهُ كلامُهُ، فكيف يكون المَلِكُ الذي هو صفة للمالك على ما ارتضىته، أو صفةً للمملوك على ما ارتضاه، هو كلام الله تعالى، هذا ما لا يصح بوجه أصلاً. فالصحيح أن مُسَبِّبِ الإباحة هو التمكن، والإباحة هي التمكن، والله أعلم.

ثم قال في قول القرافي: «وليس المراد بخطاب الوضع مطلقُ الترتب الى آخر ما قاله المازري في كتاب التلقين»: ما قاله في ذلك صحيح، وكذلك ما قاله عن المازري، ماعدا قوله إن المَلِكُ هو التصرف فإنه غير صحيح على ما قرر المؤلف قبل هذا في انتهي الكلام على هذا التحقيق الطويل، النفيس الممتع بين هذين العالمين الجليلين، فلذلك نقلت كلامهما بأتمه في هذا الموضوع، لئلا من بيان وتوضيح من طرفيهما ومن جانبيهما في هذا الفرق الدقيق. فرحمهما الله وجزاهما خيراً عن العلم والعلماء والمسلمين.

وقال المازري : قول الفقهاء : المِلْكُ يحصل في الأعيان وفي المنافع ليس على ظاهره، بل الأعيانُ لا يملكها إلا الله تعالى، لأن المِلْكُ هو التصرف، ولا يتصرف في الأعيان بالابحاد والإعدام إلا الله تعالى، وتصرفُ الخلق إنما هو في المنافع فقط.

القاعدة الثانية والعشرون (130)

رَجَحَ مَالِكٌ — رحمه الله — مُعَامَلَةَ المسلمين على معاملة الكفار وقال : أكرهُ الصرف من صيارفة أهل الذمة، وجوزَ أبو حنيفة الرِّبَا مع الحرِّبِيِّ، لقوله عليه السلام : «لَا رِبَاَ إِلَّا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ» (130)، والحرِّبِيُّ ليسَ بِمُسْلِمٍ — وقال اللخمي وغيره : إذا ظهر الربا بين المسلمين فمعاملة الذمي أولى، لوجهين : الأول أنهم ليسوا بمخاطبين بالفروع على قول، ولم يَقَعْ خلاف في أن المسلمَ مخاطبٌ بالفروع.

الوجه الثاني أن الكافر إذا أسلم ثبتَ مِلْكُهُ على ما كسب بالربا والغصب وغيره، وإذا تابَ المسلم لا يثبت مِلْكُهُ على شيء من ذلك، لقوله تعالى : «وإن تُبْتُمْ فلکم رؤوسُ أموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون» (131)، وما هو بصدد الثبوت أولى مما ليس كذلك.

(130) هي موضوع الفرق التاسع والسبعين والمائة بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة معاملة

المسلمين ج 3. ص 207، ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاطب بشيء.

(130م) أخرجه الامام الزبلي رحمه الله في نصب الراية بلفظ : «لَا رِبَاَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرَبِيِّ فِي دَارِ الْحَرْبِ» فليصحح.

(131) وأولها قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن ثبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون». سورة البقرة : الآية 278.

القاعدة الثالثة والعشرون :

أقرر فيها ما مصلحته من العقود في اللزوم وما مصلحته عدم اللزوم،(132)

فأقول :

إعلم أن الأصل في العقود اللزوم، لأن العقد إنما شرع ليحصل المقصود من العقود به أو العقود عليه، ودفع الحاجات يناسب ذلك اللزوم، دفعا للحاجة وتحصيلا للمقصد.

ثم إن العقود بعد هذا انقسمت قسمين : أحدهما كذلك، كالبيع والإجارة والنكاح والهبة والصدقة وعقود الولايات، فإن التصرف المقصود بالعقد يحصل عقب العقد، والقسم الآخر مصلحته مع الجواز لا مع اللزوم، وهذه خمسة عقود : الجمالة، والقراض، والمغارسة، والوكالة، وتحكيم الحاكم، ما لم يشعرا في الحكومة. فالجمالة لو جعلت على اللزوم لكان فيها ضرر عظيم، فإنها بنيت على الجهل، فلو أطلع على بعد الأبق مثلا لكنا قد طوقناه المصرة حيثئذ، كذلك المقارض قد يتصل به أن السلع متعذرة أو لا ربح فيها، فلو ألزمتنا ذلك لأضرنا بالعمل، وكذلك الغارس قد يطلع على تعذر ذلك العمل وأنه لا يفيد فائدة. وكذلك الوكالة قد يطلع فيما وكل عليه على تعذر أو ضرر، فجعلت على الجواز، وتحكيم الحاكم خطر على المحكوم عليه،(133) فجعلت هذه على الجواز لا على اللزوم.

القاعدة الرابعة والعشرون :

أقرر فيها ما يُمنع فيه الجهالة وما يُشترط فيه الجهالة بحيث لو فقدت

فسد.(134)

(132) هي موضوع الفرق التاسع والمائتين بين القاعدتين المذكورتين. ج 4 ص 13. لم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله.

(133) زاد القرافي قوله : لما فيه من اللزوم إذا حكم، فقد يطلع الحصان على سوء العاقبة في ذلك، فلا يشرع اللزوم في حقيهما، نفيا للضرر عنهما، واشترك الجميع (أي هذه العقود) في عدم انضباط العقد بمحصل مقصوده فكان الجميع على الجواز.

(134) هي موضوع الفرق الثامن والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج 4 ص 12.

أما ما تُفسده الجهالة فالبياعات وكثيرٌ من الإجازات، ومن الإجارة قِسم لا يجوز تَعْيِن الزمان فيه، بل يُترك مجهولاً كخياطة، بأن يقول : اليوم، لأن ذلك موجب للغرر، بل مصلحته أن يبقى مطلقاً. وكذلك الجمالة لا يجوز أن يكون العمل فيها محدوداً، لأن ذلك يوجب الغرر، كأن لا يجد الآبق في ذلك الوقت، فالجهالة في هذين القسمين شرط، وفي غيرهما هي مانع. وقد نبّهنا على ما يقال له : جمعُ الفرق، وذلك أن يكون المعنى المناسب يناسب النفي والإثبات، ويناسبُ الضِدَّين فيتربتان عليه في الشريعة، وهو قليل في الفقه. (135)

القاعدة الخامسة والعشرون :

أقرر فيها ما يثبت في الذم وما لا، (136) فأقول :

إعلم أن المعينات المشخصات في الخارج، المرئية لا تثبت في الذم، وكذلك من اشترى سلعةً معه فاستُحقت انفسخ العقد، ولو كانت متعلقة بالذمة ما انفسخ، وإنما يثبت في الذمة الكلّي، حتى يسقط بوجود شخص من ذلك الكلّي، إن كان المطلوب ثبوته لا نفيه، ولهذا كان متى استُحق ذلك المعين الذي دُفع فيما يتعلق بالذمة لا يُفسخ العقد، بل يتعين عليه أن يعطي مثل ذلك (137).

(135) زاد القرافي هنا قوله للبيان : «فإن الوصف إذا ناسب حكماً نافي ضده، أما اقتضاه لهما فبعيد كما تقدم بيانه في الجمالات والإجازات. ومن ذلك أيضاً الحجر، يقتضي رد التصرفات وإطلاق التصرفات في حالة الحياة، صوتاً للمال المحجور عليه على مصالحه، وتنفذ وصاياه، صوتاً لما له على مصالحه، لأننا لو ردّدنا الوصايا لحصل المال للورث ولم يتفجع به المحجور عليه، فصار صوتاً للمال على المصالح يقتضي تنفيذ التصرفات ورد التصرفات اهـ.

(136) هي موضوع الفرق السابع والثمانين بين قاعدة ما يثبت في الذم وبين قاعدة مالا يثبت فيها، ج. 2. ص 133.

(137) - علق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على ما جاء في أول هذا الفرق عند القرافي رحمه الله، فقال : ما قاله في ذلك صحيح، غير قوله : بل يتعلق الحكم فيه بالأمور الكلية والاجناس المشتركة، فإنه إن أراد أن الحكم يتعلق بالأمور الكلية من حيث هي كلية فليس بصحيح، وإن أراد أن الحكم يتعلق بالأمور الكلية أي بواحد غير معيّن فنلك صحيح، وقد سبق التنبيه على مثل هذا.

غير أن المالكية خالفت هذا اللفظ في النقود فإنها لا تتعَيَّن وإن عُيِّنَتْ، وهي متعلقة بالذم، إلا أن يكون هناك ما يُعَيِّنُها كأن يكون حلالاً طيباً لا يوجد مثلها، أو مِنْ سَكَّةٍ طيبة لا يوجد مثلها. وكذلك خالفت هذا إذا كان لأحدٍ دَيْنٌ على رجل فأخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها. قال ابن القاسم : لا يجوز ذلك لأنه فسخ دَيْنٌ في دَيْنٍ وشهاب الدين رحمه الله ذكر فرقا بين الفسخ والانفساخ فقال : الفسخ قلبُ كل واحدٍ من العوضين لصاحبه، والانفساخ انقلاب كل واحد من العوضين لصاحبه، فالأول فعل المتعاقدين أو الحكَّام، والثاني صفة العوض. (138)

قلت : ولتذكر مسائل هي مشكلة من كتاب البيوع، تكملة لهذه

القواعد : (139) :

= ثم قال القرافي بعد ذلك : وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر أثره في المعاملات والصلوات والزكوات، فلا ينتقل الأداء إلى الذمة إلا إذا خرج وقته، لأنه معيَّنٌ بوقته، والقضاء ليس له وقت معيَّنٌ يتعيَّن حده بخروجه، فهو في الذمة. والقاعدة أن من شرط الانتقال إلى الذمة تعذُّر المعَيَّن، كالزكاة مثلاً، ما دامت معيَّنة بوجود نصابها لا تكون في الذمة، فإذا تلف النصاب يعذر لا يضمن نصيب الفقراء ولا ينتقل الواجبُ إلى الذمة، وكذا الصلاة، إذا تعذَّر فيها الأداء بخروج وقتها : (الاجتباري والضروري) لعذر، لا يجب القضاء، وإن خرج لعذر ترتب في الذمة ووجب القضاء، ولا يُعتَبَر في القضاء التمكنُّ من الإيقاع أول الوقت، خلافاً للشافعي رحمه الله، كما لا يُعتَبَر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة بعد زمن الوجوب.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنه لا فرق بين الأداء والقضاء في كون كل منهما في الذمة، فإن الأفعال لا تتعَيَّن إلا بالوقوع، وكلُّ فعلٍ لم يَقَعْ لا يصح أن يكون معيَّناً. وما قاله من أن الفعل الموقَّت معيَّنٌ بوقته لا يفيد المقصود، فإنه وإن كان معيَّناً بوقته، (أي وقته معيَّن) فهو غير معيَّن بمكانه وسائر أحواله.

ثم قال ابن الشاط : وتسويته بين الصلاة والزكاة ليست بصحيحة، فإن الزكاة حق واجب في المال المعَيَّن، فالحق متعين، بمعنى أنه جزء لمُعَيَّن، وأما الصلاة فليست كذلك فإنها فعل، والأفعال لا تتعَيَّن لها ما لم تقع.

(138) عبارة القرافي : وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين : فذكر صورة التَّقدين، وصورة

الدَّين كما لخصهما البقوري هنا رحمه الله.

(139) هذه المسائل هي مما اضافها الشيخ البقوري الى كتاب شيخه القرافي في الفروق، رحمهما الله.

المسألة الأولى. قال مالك : لا يجوز بيع الآبق والجمل الشارد، ويجوز بيع ملك الغير، ويوقف على إجازة ربه، وفي كلا الموضعين العرر، فلم كان ذلك ؟.

فالجواب أن الآبق والجمل الشارد غير مقطوع على وجودهما حال العقد، ولا مقدور على تسليمها، فلم يجز بيعهما، وليس كذلك بيع ملك الغير، لأنه موجود حال العقد، ووقوف نفوذ البيع على إجازة ربه لا يمنع جوازه، لأنه كالخيار الذي لا يمنع صحة البيع، هذا قاله بعض أصحابنا.

قلت : هذا ضعيف، لأن قوله في ملك الغير إنه موجود، إن أراد أنه موجود في نفسه فكذلك الآبق، هو موجود في نفسه، وليس لهذا الوجود اعتبار، وإنما الاعتبار لوجود ذلك بيد البائع، وذلك مقصود في الوجهين فلا فرق :

وقال بعض الفقهاء : الأجود أن يقال : إن بيع الآبق والجمل الشارد إنما لم يجز، لأنه على ملك ربه في حكم التلف، وما هذا سبيله فلا يصح بيعه، وليس كذلك بيع ملك الغير، لأن هذا المعنى غير موجود فيه.

المسألة الثانية : قال الفقهاء : الأمر ببيع سلعة من السلع هو أمر يقبض ثمنها مع بيعها، وقالوا في المرأة تأذن لوليتها في الترويج : ليس ذلك إذناً في قبض صداقها، وكلاهما عقد معاوضة، فلم كان هذا ؟

فالجواب أن عقد البيع مفتقر إلى ذكر الثمن، فكان الإذن بالبيع إذناً له بالقبض.

قلت : وهذا الفرق ليس بظاهر عندي، بل الأولى أن يقال :

عقدة (140) النكاح تتوقف على الزوج والزوجة والولي، ولم يجعل الولي تأمناً

(140) يقال : عقد النكاح، وعقدة النكاح : ومنه قوله تعالى في النبي عن عقد النكاح على المرأة المعتدة من طلاق أو وفاة حتى تنتهي العدة : «ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله، واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه، واعلموا أن الله غفور حلیم» : سورة البقرة. الآية 235. ﴿

عنها مطلقا حتى لا يحتاج إليها كما الأمر في الوكيل في البيع، فكأنها لذلك ما جعلت له إلا الإعطَاء ققط دون القَبْض.

المسألة الثالثة : قال مالك : إذا بيع ملك الغير وقف البيع على إجازة ربه، فإن مات ربه فانتقل المبيع إلى البائع كان له من الرد والإمضاء ما كان للمالكه. وإذا باع العبد شيئا مما يملكه وقف البيع على إجازة سيده، فإن أعتقه قبل علمه بذلك لزمه البيع ولم يكن له الخيار، وفي كلا الموضعين، العقد موقوف على الإجازة، فلم كان ذلك ؟ .

فالجواب أن العبد إنما مُنِع من إمضاء البيع لِحقِّ السيد، فإذا أعتق زال حقه فزال المنع بزواله، وليس كذلك ملك الغير، لأنه موقوف على إذنه، فإذا مات انتقل الإذن إلى مستحق المبيع، فيثبت له من ذلك ما كان ثابتا للمالكه، فكان له أن يجيز أو يرُد، لأنه غير مالك له أولاً، بخلاف العبد، فافترقا.

المسألة الرابعة : قال ابن عبد الحكم : من أمر رجلا يقضي عنه نصف دينار لغريم قضي عنه دراهم كان أمره بالخيار، إن شاء دفع إليه نصف دينار، وإن شاء دفع إليه دراهم، ولو دفع عرضا في نصف الدينار كان على الأمر أن يلدق إليه نصف الدينار، وفي كلا الموضعين قد دفع ما أمر به، فلم كان الفرق ؟ .

فالجواب أن الدراهم والدينارين ينوب بعضها عن بعض، لأنها قيم المتلفات وأروش الجنائيات، فكان محيرا في الدراهم، لأن أحدهما كالأخر، وليس كذلك في العروض، لأنها لا تنوب عن الذهب ولا تقوم مقامه، فإذا دفع عنه سلعة فكأنه يباعه إياها يتصف الدينار الذي أمره بدفعه، فلهذا لم يكن محيرا، والله أعلم.

المسألة الخامسة. قال مالك : إذا اشترى أحد شيئا بعبد فهلك العبد ثم قام الشفيع يطلب الشفعة فالقول قول المشتري في قيمة العبد، وإذا غاب الرهن الذي يُعاب عليه عند المرتهن، فاختلف الراهن والمرتهن في صفته، فإذا وصفه

حلف على تلك الصِّفة ثم لزمه قيمتها، وفي كِلا الموضعين، المستحق قيمة. فلمَ كان ذلك ؟.

الجواب أن الشفيع مُدَّع على المشتري، فكان القول قول المشتري في قيمة العبد، فإن شاء الشفيع أخذ، وإن شاء تَرَكَ، وليس كذلك الرهن، لأن القيمة إنما تجب عند ثبوت صفته، لأن الاختلاف إنما هو في الصفة، فلهذا لم يكن بُدُّ من وصفه.

المسألة السادسة : إذا وَضَعَ العبد الماذون له في التجارة من الثمن جاز إذا قصد بذلك وجه التجارة، وكذلك الوكيل المفوض إليه، وإذا باع الوكيل غير المفوض إليه فَوَضَعَ من الثمن لم يَجُزْ، والإذن في البيع موجود في الجميع، فلمَ كان الفرق ؟

فالجواب أن العَبْدَ الماذونَ له، والمفوض إليه، مفوض إليهما التدبير، فكل ما رأياه وجه التدبير جاز، وليس كذلك غير المفوض إليه، لأنه لم يفوض إليه التدبير، فلمَ يَجُزْ وضعه من الثمن.

فإن قيل : فقد فوض إليه المصلحة في بيع هذه السلعة، فكل ما رآه وجهها للبيع والمصلحة فيجب أن يَجُوزَ، قيل له : ما ذكرته غير لازم، لأنه وإن كان مفوضاً إليه التدبير في هذه السلعة فليس منها الوضع في الثمن، لأنه لا يرجو بذلك شيئاً، وليس كذلك الماذون والمفوض إليه، لأنهما يُرَقَّبَانِ بالوضع المصلحة فيما بعد.

المسألة السابعة : قال مالك : تجوز البرآة في الرقيق دون غيره، والجميع برآة من عيب، فلمَ كانت التفرقة ؟.

فالجواب أن البرآة إنما جازت في الرقيق لأجل الضرورة، وهي أن العيوب في الرقيق تخفى، وفي غيره لا تخفى، فلم تكن ضرورة في بيعه بالبرآة.

المسألة الثامنة : روى ابن القاسم عن مالك أن الولد إذا حدث في أيام الخيار كان للمشتري إذا اختار الإمضاء، وإذا وهب لها أو جرحت فأخذ عوضا لذلك الجرح لم يكن له إذا اختار الإمضاء، والجميع فيما وجد في أيام الخيار، فلم كان ذلك ؟.

فالجواب أن الولد وقع عليه البيع، فكان له إذا اختار الامضاء، لأنه كعضو منها، ألا ترى أنه يعتق لعقتها، وغير الولد لم يقع عليه عقد البيع، لأنه منفصل منها.

المسألة التاسعة : قال : لا يجوز الخيار في النكاح، ويجوز في البيع، وكلاهما عقد معاوضة، فلم كان هذا الفرق ؟

فالجواب أن الخيار في البيع إنما جعل ليختبر المبيع، وهذا المعنى غير موجود في النكاح، لأن الاختبار لا يوجد فيه، وذلك لأنه لا يوجد إلا مع رفع الخيار، ولأن البيع مبني على المكايسة، فيحصل الخيار فيه، لئلا يدخل الغبن على أحد المتبايعين، والنكاح مبني على الوصلة فلم يحتج فيه للخيار.

المسألة العاشرة : قال مالك : إذا ادعى أحد المتبايعين في الخيار الإمضاء وادعى الآخر الرد كان القول قول مدعي الرد، وإذا ادعى أحد المتبايعين فساد البيع وادعى الآخر الصحة كان القول قول مدعي الصحة منهما، وفي الجميع كل واحد مدع نقض البيع، فلم كان ذلك ؟

فالجواب أن في الخيار مدعي الإلزام مدع على مدعي الرد، فكان القول قول الذي ادعى الرد، لأن الأصل براءة ذمته، ومدعي الفساد للبيع مدع لبراءة ذمته، والأصل شغلها، فلم يكن القول قوله، وكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدعى عليه.

المسألة الحادية عشرة : قال مالك فيمن باع دابة واستثنى ركوبها : إن كان يسيرا مثل اليوم واليومين جاز، وإن كان كثيرا لم يجز، ولو اشترط المشتري ركوبها

جاز، قليلا كان أو كثيرا، وفي كلا الموضعين فهو ركوبٌ مُنْتَضَمٌ إلى البيع، فلم كان ذلك ؟.

فالجواب أنه إذا اشتمى الركوب وكان كثيرا دخل البيع القَرَرُ، لأن المشتري لا يُسَلِّمُ الدابةَ إلا بعد أن تنقضي مدة الركوب فيها فيدخلها التغير، وهي باقية على ملكه، وليس كذلك إذا اشترط الركوب، لأن المشتري يتسلم الدابة، وإنما يجعل ذلك إجارةً وبيعاً، والإجارةُ والبيعُ يجوز اجتماعهما، لأنهما عقدان غير متنافيين.

المسألة الثانية عشرة : قال مالك : يجوز بيع الشاة، واستثناء أطرافها في السفر، ولا يجوز ذلك في الحضرة، وفي كلا الموضعين قد وجد الاستثناء للأطراف، فلم كان هذا ؟.

فالجواب أن السفر لا قيمة للأطراف فيه، فيحصل، كالذي لا حكم له، وفي الحضرة لها قيمة وبأل، فيدخل ذلك المخاطرة.

المسألة الثالثة عشرة : قال مالك : إذا أقرض طعاما أو غيره إلى أجل من الآجال، فأتى به قبل محل الآجال لزمه أخذه، ولا يلزمه في السلم قبل محل الآجال، وفي كلا الموضعين فالذمة تبرا مما كانت مشغلة به، فلم كان ذلك ؟.

فالجواب أن الأجل في القرض حق للمستقرض دون المقرض، فإذا قدم ذلك قبل محل الأجل فقد رضي بإسقاط حقه، فلزم رب المال أخذه، لأنه لاحق له في الأجل، والأجل في السلم حق للجميع، المسلم والمسلم إليه، فإذا اختار أحدهما إسقاط حقه لم يلزم للآخر إسقاط حقه، هذا قول بعض شيوخنا.

فان قيل : ومن أين كان الأجل في القرض للمقرض دون المقرض، وفي السلم حق للجميع ؟ قيل : لأن المنفعة للمقرض دون المقرض، ألا ترى أنه متى حصلت فيه المنفعة للمقرض لم يجز، فلهذا كان الأجل حقا له، والمنفعة في السلم للجميع، لأنه إنما يُسَلِّمُ إليه لِمَا يَرْجُوهُ من نفاق تلك السلعة عند تغير الأسواق، ويتفجع المسلم بتقديم المسلم إليه، للثمن، فكل واحد منهما له منفعة.

وأيضاً فإنما قُدِّم الثمن لِيَسْتَرَحِصَ تلك السلعة إذا أتته عند محل الأجل، فإذا قُدِّمَتْ قبله بطل هذا العَرَضُ.

المسألة الرابعة عشرة : إذا أقرض منه شيئاً فرد إليه أفضل منه جازاً، وإن ردَّ

أزیدَ منه لم يَجُزْ، وفي كِلا الموضعين فقد وجدَّ الفضلُ، فلمَ كان ذلك ؟

فالجواب أن الزيادة في المثل تخرُجُ عن حدِّ المثل، وليس كذلك تغيُّرُ الصفة، لأن المماثلة حاصلة معه، وفَرَّقَ بعض أصحابنا بما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ أنه أقرضَ بَكراً فردَّ جَمَلاً رباعياً أفضل مما أخذَ، وفي هذا الفرقَ نظراً، من حيث إنه دليل على المِثْلِيَّةِ دون الفرق، وإنما الفرق ما ذَكَرْنَا، وهذا دليل عاضِدٌ لما ذَكَرْنَا، وأيضاً فإن التهمة تَقْوَى في الزيادة في المثل دون الصفة، والله أعلم.

المسألة الخامسة عشرة : قال مالك : يجوز بيعُ ترابِ المعدنِ، ولا يجوز بيعُ

ترابِ الصاعِة، وفي كِلا الموضعين فالعين المشتراةُ مرثيةٌ، فلمَ كان هذا ؟.

فالجواب أن ترابِ المعدنِ إنَّما جاز بيعه، لأن ما فيه من الذهب والفضة

معروفٌ، (أي عند اهل البَصْرِ)، وترابِ الصاعِة لا يُعْلَمُ ما فيه.

وفَرَّقَ بعضُ أصحابنا بأن قال : ترابُ المعدنِ لا يَدْخُلُه غِشٌّ، لأنه صنعة

الخالقِ تعالى، وترابِ الصاعِة يَدْخُلُه الغِشُّ لأنه صنعةُ مخلوقٍ، وفيه نَظَرٌ.

المسألة السادسة عشرة : قال مالك : يجوز بيعُ ترابِ المعدنِ ولا يجوز بيعُ

الضَّرِيَّةِ، وهو بيعُ ما يُخْرَجُ من المعدنِ في اليومِ، وفي كِلا الموضعين هو ترابِ

معدنٍ، فلمَ كان هذا ؟

فالجواب أن الضَّرِيَّةِ مجهولةٌ غيرُ معروفةٍ، لأنه لا يُعْلَمُ ما يخرجُ في ذلك

اليومِ، وليس الامر كذلك في الترابِ لأنه معلومٌ غيرُ مجهولٍ.

المسألة السابعة عشرة : قال مالك رحمه الله : من دفع إلى مالك غَزَلاً،

وقال : أنسجُهُ ثوباً ولك نصفُ الثوبِ لم يَجُزْ، وإن قال له : أنسجِهْ ولك نصفُ

الغَزَلِ جاز، وفي كِلا الموضعين فهو إجارةٌ بنصفٍ ما وقعَ، فلمَ كان ذلك ؟.

فالجواب أنه إذا جعل نصف الثوب أجره لعمله حصلت الإجارة بأجرة
مجهولة، لأن الثوب في الحال غير معلوم، وإذا استاجرته بنصف الغزل حصلت
الإجارة معلومة.

الإجارة

وفيه سبع قواعد :

القاعدة الأولى :

أقرر فيها ما يُملَك من المنفعة بالإجارة وبين (1) ما لا يُملَك منها بالإجارة (2) فأقول :

متى اجتمعت في المنفعة ثمانية شروط مُلِكت بالإجارة، ومتى انخرمَ شرط لا تُملَك :

الأول الإباحة، احترازاً من الغناء وآلات الطرب.

الثاني كون المنفعة للعرض، احترازاً من النكاح.

الثالث كون المنفعة متقومة، احترازاً من التافه الحقير الذي لا يقابل بالعرض، واختلّف في استئجار الأشجار لتجفيف الثياب، فمتعه ابن القاسم.

الرابع أن تكون مملوكة، احترازاً من الأوقاف على السكنى كبيوت المدارس.

(1) هي موضوع الفرق الثالث والمائتين بين قاعدة ما يُملَك من المنفعة بالإجازات وبين قاعدة مالا يُملَك منها بالإجازات.. ج. 4. ص. 3.

وقد علّق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على ما جاء في أوله عند الإمام القرافي رحمه الله من هذه الشروط فقال : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

والإجارة مأخوذة ومشتقة من الأجر الذي هو العوض عن الانتفاع وحصول المنفعة بذات الشيء وعينه، ولذلك قيل في تعريفها : إنّها عقد على المنافع بعوض.

وأصل مشروعيتها، ودليلها الكتاب والسنة والاجماع كما هو مبين ومفصّل في كتب فقه الحديث والسنة، وفي مؤلفات الكتب الفقهية على اختلاف مذاهبها.

(2) كذا في جميع النسخ. وكان مقتضى العبارة والسياق أن يقال : أقرر فيها ما يُملَك وما لا يُملَك.

ولعل كلمة «الفرق بين» سقطت في جميع النسخ، ويؤيد ذلك عبارة القرافي كما هو ظاهر منها.

الخامس أن لا تتضمن استيفاء عيني، احترازاً من إجارة الأشجار للتملُّك أو العنم لتتاجها. واستثنى من هذه إجارة المريع للبناء، للضرورة في الحضنة. السادس أن يُقدَّر على تسليمها، احترازاً من استئجار الأخرس للكلام. السابع أن تحصل (3) للمستاجر، احترازاً من الإجارة على العبادات، كالصوم ونحوه.

الثامن كونها معلومة، احترازاً من المجهولات من المنافع، كمن استأجر الله لا يدري ما يعمل بها، وداراً غير معلومة، فهذه الشروط إذا اجتمعت جازت المعاوضة وإلا فلا.

القاعدة الثانية :

أقرر فيها ما للمستاجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإجارة مما ليس لله أخذه (4)، فأقول :

هذا يتبين بقاعدة، وهي أن الشرع لا يعير من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة، أو دارة لمفسدة، ولذلك لا يسمع المالك الدعوى في الأشياء التافهة الحقيرة التي لا يتشأح العقلاء فيها عادة كاللبيبة ونحوها، فهذه القاعدة أيضاً لا يقبل قول المستاجر في قلع الشجرة التي لا قيمة لها بعد القلع وإن كانت عظيمة المالية قبل القلع، وكذلك البناء الذي لا قيمة لله

(3) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ح : أن تجعل، وفي نسخة ت : أن يحصل للمستاجر نفع إيجاره. وهي — كما تبدو كلها — بمعنى واحد. فليأمل.

(4) هي موضوع الفرق الرابع والمائتين بين القاعدتين المذكورتين، ج 4. ص 7. وهو من الفروق القصيرة عند القرافي. رحمه الله.

وقد علق عليه أبو القاسم ابن الشاط بقوله : قلت : فيه نقل أقوال، ولكن في ذلك كله نظير، فإن تقدير بناء أو شجر ونحو ذلك لا تكون له قيمة بعد القلع.

أقول : لا تكون له نفس القيمة، مسلم، وليس مثل إشكال، ولكن قد تكون له قيمة نسبية، وتبقى له إذا ما بقي منقوضه بعد القلع أو الهدم سالماً أو سليماً صالحاً لمنفعة أخرى، كإيدخله في بناء آخر مثلاً، هذا ما يظهر عند التأمل وعند النظر إلى الواقع، والله أعلم.

يُعَدُّ الْهَيْدَمُ وَإِنْ عَظُمَتْ قِيَمَتُهُ قَبْلَ الْهَدْمِ، وَكَذَلِكَ الْمُسْتَحَقُّ مِنْهُ، وَالْغَاصِبُ وَنَحْوُهُمْ، الْجَمِيعُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ، لِأَنَّ قَلْعَهُ لِمُجَرِّدِ الْفَسَادِ لَا لِحَصُولِ مَصْلُحَةٍ تَحْصُلُ لِلْقَالِعِ وَلَا لِدَرْءِ مَفْسَدَةٍ عَنْهُ، فَيَتَعَيَّنُ بَقَاؤُهُ فِي الْأَرْضِ الْمُسْتَاجِرَةِ، يَنْتَفِعُ بِهِ صَاحِبُ الْأَرْضِ، لِأَنَّهَا مَالِيَةٌ مُسْتَهْلِكَةٌ عَلَى وَاضِعِهَا شَرْعًا، وَالْمُسْتَهْلِكُ شَرْعًا لَا تَجِبُ فِيهِ قِيَمَةٌ، وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ نَهْيُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ إِضَاعَةِ الْمَالِ (5) فَوَجِبَ الْمَنْعُ مِنْهُ، وَظَلَنَهُ الْقَاعِدَةُ أَجْمَعَ النَّاسَ عَلَى أَنَّ الْعُرُوضَ تَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ، وَكَذَلِكَ الْحَيَوَانَ وَالطَّيَامَ، لِأَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْخُصُوصَاتِ وَالْأَوْصَافِ مَا تَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَغْرَاضُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا فِي الْمَعْنِيَاتِ مِنَ الْمَلَاذِ الْخَاصَةِ بِتِلْكَ الْأَعْيَانِ.

وَمَقْتَضَى هَذِهِ الْقَاعِدَةُ أَنَّهُ إِذَا عَيَّنَّ صَاعًا مِنْ صَبْرَةٍ وَبَاعَهُ أَنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ، لِأَنَّ الْأَغْرَاضَ الصَّحِيحَةَ مُسْتَوِيَةً فِي الصَّبْرَةِ، غَيْرَ أَنِّي لَا أَعْلَمُ أَحَدًا قَالَ بَعْدَ التَّمْيِيزِ. وَارْتَفَقُوا فِي الدَّنَانِيرِ وَالدَّرَاهِمِ إِذَا عَيَّنَتْ هَلْ تَتَعَيَّنُ أَمْ لَا؟ ثَلَاثَةَ أَقْوَالٍ :

ثَالِثُهَا إِنْ عَيَّنَّهَا الدَّافِعُ تَعَيَّنَتْ، لِأَنَّ أَمْلَكُ بِهَا وَهُوَ مَالُكُهَا، وَإِنْ عَيَّنَّهَا الْقَلْبِضُ لَا تَتَعَيَّنُ، إِلَّا أَنْ تَخْتَصَّ بِصِفَةِ جِلٍّ أَوْ سَكَّةٍ رَاجِحَةٍ (6) فَإِنَّهَا تَتَعَيَّنُ اتِّفَاقًا.

القاعدة الثالثة :

أَقْرَرُ فِيهَا مَا يَضْمَنُهُ الْأَجْرَاءُ عِنْدَ الْهَلَاكِ مِمَّا لَا يَضْمَنُونَهُ. (7)

إِعْلَمُ أَنَّ الْهَلَاكَ عَلَى خَمْسَةِ أَقْسَامٍ :

- (5) نَصَّ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنْ اللَّهُ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا : قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ» أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانُ : الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ، وَكَذَا أَبُو دَاوُدَ، وَابْنُ حِبَانَ فِي صَحِيحِهِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَرَحِمَ أُمَّةَ السَّنَةِ أَجْمَعِينَ.
- (6) كَذَا فِي ع، وَت. وَفِي ح : بِصِفَةِ حَلَالٍ، وَعِنْدَ الْقَرَفِيِّ : «إِلَّا أَنْ تَخْتَصَّ بِصِفَةِ جِلٍّ، أَوْ سَكَّةٍ رَاجِحَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، تَعَيَّنَتْ اتِّفَاقًا. وَهُوَ أَظْهَرُ فِي الْمَعْنَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، فَلْيُصَحَّحْ.
- (7) هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ السَّابِعِ وَالْمَائِتَيْنِ بَيْنَ الْقَاعِدَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ الثَّلَاثَةِ :
- ج. 4. ص 11. وَهُوَ مِنَ الْفُرُوقِ الْقَصِيرَةِ جَدًّا عِنْدَ الْقَرَفِيِّ، وَلَمْ يَتَعَلَّقْ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ الشَّيْخُ أَبُو الْقَاسِمِ ابْنُ الشَّاطِطِ، فَرَحِمَهُمَا اللَّهُ. جَمِيعًا.

الأول: ما هلك بسبب حامله من عِثار أو ضَعَف حَبْلٍ لم يُعَرَّ (م7) به، أو ذهاب دابة أو سفينة بما فيها فلا ضمان ولا أجره، ولا عليه أن يأتي بمثله لِحَمَلِهِ، قاله مالك. وقال غيره: ما هلك بعِثار كالهلاك بأمر سماوي.

وقال ابن نافع: لِرَبِّ السَّفِينَةِ بِحَسَابٍ ما بَلَغَتْ.

الثاني: ما عَرَّرَ فِيهِ بِضَعْفِ حَبْلٍ، يَضْمَنُ الْقِيَمَةَ بِمَوْضِعِ الْهَلَاكِ، لِأَنَّهُ مَوْضِعُ أَثَرِ التَّفْرِيطِ، وَلَهُ مِنَ الْكِرَاءِ بِحَسَابِهِ، وَقِيلَ: بِمَوْضِعِ الْحَمْلِ مِنْهُ لِأَنَّهُ مِنْهُ ابْتَدَأَ التَّعْدِي.

الثالث: ما هلك بأمر سماوي بالبينة، فله الكراء كُلُّهُ، وَعَلَيْهِ حَمْلٌ مِثْلُهُ مِنْ مَوْضِعِ الْهَلَاكِ، لِأَنَّ أَجْرَةَ الْمَنْفَعَةِ مَضْمُونَةٌ عَلَيْهِ.

الرابع: ما هلك بقولهم من الطعام لا يُصَدِّقُونَ فِيهِ لِقِيَامِ التَّهْمَةِ، وَلَهُمُ الْكِرَاءُ كُلُّهُ، لِأَنَّ شَأْنَ الطَّعَامِ امْتِدَادُ الْيَدِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُمْ اسْتَحَقُّوهُ بِالْعَقْدِ.

الخامس: ما هَلَكَ بِأَيْدِيهِمْ مِنَ الْعُرُوضِ يُصَدِّقُونَ فِيهِ لِبُعْدِ التَّهْمَةِ، وَلَهُمُ الْكِرَاءُ كُلُّهُ، وَعَلَيْهِمْ حَمْلٌ مِثْلُهُ مِنْ مَوْضِعِ الْهَلَاكِ، لِأَنَّهُمْ لَمَّا صَدَّقُوا أَشْبَهَ مَا هَلَكَ بِأَمْرِ سَمَاوِيٍّ، وَقَالَ ابْنُ حَبِيبٍ: لَهُمْ مِنَ الْكِرَاءِ بِحَسَابِ مَا بَلَّغُوا، وَيُفْسَخُ الْكِرَاءُ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ لَا يُعْلَمُ إِلَّا مِنْ قَوْلِهِمْ أَشْبَهَ مَا هَلَكَ بِعِثَارٍ.

قلت: لم يذكر إجارة الصُّنَاعِ عَلَى عَمَلٍ فِي السَّلْعَةِ يُعَيِّرُهَا كَالصَّبْغِ وَأَمْثَالِهِ، فَإِنَّهُ عِنْدَ مَالِكٍ يَضْمَنُ فِيهِ الْأَجِيرُ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الطَّعَامِ الَّذِي تَمْتَدُّ الْأَيْدِي إِلَيْهِ (8).

(7) هي موضوع الفرق الثالث عشر والمائتين بين القاعدتين المذكورتين. ج 4. ص 18، قال في أوله القرافي رحمه الله: «اعلم أن هذا الموضوع مشكل على مذهبنا في ظاهر الأمر، فإن الإحياء عندنا إذا ذهب ذهب المَلِكُ، وكان لغيره أن يُحْيِيَهُ، ويصيرُ مواتا كما كان الخ...»

(م7) كذا في جميع النسخ. وعند القرافي: لم يعرَّر به.

(8) قلت: وموضوع تضمين الأجر، فيما استوجروا عليه، كذا والصناع فيما وُضِعَ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَتَمُّنُوا عَلَى صَنْعِهِ أَوْ إِصْلَاحِهِ، مَوْضِعٌ كَذَلِكَ تَنَاوَلَهُ الْفُقَهَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِي مَوْلَفَاتِهِمُ الْفَقِيهِيَّةِ بِشَيْءٍ مِنَ الدَّقَّةِ وَالتَّفْصِيلِ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَفْرَدَ لَهُ كِتَابًا خَاصًا بِمَوْضِعِ تَضْمِينِ الصَّنَاعِ، فَلْيُرْجَعْ لِذَلِكَ مَنْ أَرَادَ التَّوَسُّعَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْهَامِ وَالدَّقِيقِ مِنْ أَحْكَامِ التَّشْرِيْعِ وَأَبْوَابِ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ.

القاعدة الرابعة :

أَقْرُرُ فِيهَا مَا لِلأَجِيرِ إِذَا لَمْ يَعْمَلْ جَمِيعَ الْعَمَلِ، (9) فَأَقُولُ :

يَأْخُذُ بِنِسْبَةِ مَا عَمِلَ، غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ يَقَعُ الْغَلْطُ فِي هَذَا.

وبيان ذلك من حيث إنَّ من استوجِرَ على خياطة ثوبين فخاط ثوبا واحدا وهو تصف ذلك العمل فله نصف الأجرة، وهذا لا كلام فيه، ويقع الغلط فيمن استأجر رجلا على أن يحفر له بئرا : عشرة في عشرة أذرع، تكون مرتعة، من كل جهة عشرة، يكون عمقها عشرة في عشرة، فيعمل خمسة في خمسة، أو استوجر على أن يعمل صندوقا عشرة في عشرة، فعمل خمسة في خمسة، قد يُظنُّ هنا أن هاتين نصف الأجرة، ولكن قال الفضلاء : له في مسألة البئر الثمن، وفي مسألة الصتلوق الرُبْع، فلم يجزوا على قاعدة الإجارة، ولم يجزوا أيضا في المخالفة على تمط واحد. (10)

(9) هي موضوع الفرق السادس والمائتين بين قاعدة من عمل من الأجراء النصف مما استوجر عليه يكون له النصف، وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف « ج. 4. ص. 10. قال القرافي رحمه الله في أوله :

إعلم أنه قد وقع في الإجازات أن من استأجر رجلا على أن يخيط له ثوبين أو يبنى له دارين أو نحو ذلك ففعل أحدهما وهو النصف استحق النصف، وهو ظاهر... الخ ما ذكره القرافي واختصره البيهقي هنا رحمهما الله.

(10) وقد علق الشيخ أبو القاسم ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق، فقال : هذا الفرق قاسد الوضع، فاحش الخطأ، فإنه قاعدة واحدة لا غير، وكل من عمل النصف فله النصف لا شائلا، وإنما يجري الوهم على الأغبياء، فيظنون أن من استوجر على عشرة في عشرة فعمل ذلك فقد عمل جميع ما استوجر عليه، وذلك صحيح، وأنه متى استوجر على ذلك فعمل خمسة في خمسة أنه عمل النصف، وذلك غير صحيح، بل عمل الثمن فيما استوجر عليه، كيف وقد بين المؤلف ذلك بعد هذا في أثناء الكلام في هذا الفرق. والعجب منه كيف ظن أن الترجمة صحيحة مع علمه أنه لم يعمل النصف، ولكن الغفلة لازمة لمن لم يعصم من البشر، ولكن هذه الغفلة لا يُعذرُ صاحبها، والله أعلم.

أقول : يلاحظ أن هذا التعقيب عند ابن الشاط لم يخُل من قسوة وشدة كما يقع له أحيانا في بعض التعقيبات على كلام القرافي. وقد نهت على ذلك في تعليقات وملاحظات سابقة. غير أنه لا يظهر بوضوح عند التأمل والتمعن ملياً وجود اختلاف أو تناقض جلي بين الترجمة =

وَوَجْهُ صِحَّة مَا قَالُوهُ أَنَّ الْبَيْرَ كَلِمًا تَنْزَلُ فِيهَا ذِرَاعًا فَقَدْ شَالَ مِنَ التَّرَابِ مَا مَسَاحَتُهُ عَشْرَةٌ فِي عَشْرَةٍ، وَذَلِكَ مِائَةٌ، فَكُلُّ ذِرَاعٍ يَنْزِلُهُ فِي الْبَيْرِ — إِذَنْ — مِائَةٌ، وَالْأَذْرُعُ عَشْرَةٌ، وَعَشْرَةٌ فِي مِائَةٍ بِأَلْفٍ، وَالْمَسْتَاجِرُ عَلَيْهِ الْفُ ذِرَاعٌ، فَلَمَّا عَمِلَ خَمْسَةَ فِي خَمْسَةِ شَالَ فِي الذِّرَاعِ الْأَوَّلِ تَرَابَ خَمْسَةَ فِي خَمْسَةَ، وَذَلِكَ خَمْسَةَ وَعِشْرُونَ، فَكُلُّ ذِرَاعٍ فِي هَذَا الْمَعْمُولِ خَمْسَةَ وَعِشْرُونَ، وَالْأَذْرُعُ الْمَعْمُولَةُ خَمْسَةَ، وَخَمْسَةَ فِي خَمْسَةَ وَعِشْرِينَ بِمِائَةٍ وَخَمْسٍ وَعِشْرِينَ، وَذَلِكَ مَا عَمِلَهُ، وَنَسَبْتُهُ إِلَى الْأَلْفِ نِسْبَةَ الثُّمَنِ، فَيَسْتَحِقُّ الثُّمْنَ.

وَأَمَّا الصَّنَدُوقُ فَلَيْسَ فِيهِ قَعْرٌ، وَإِلَّا اسْتَوَتْ الْمَسْأَلَتَانِ، بَلِ الْأَوْحَاطُ يُلْفَقُهَا، فَهُوَ اسْتَاغَرَهُ عَلَى سِتَّةِ أَوْحَاطٍ، كُلُّ نَاحِيَةٍ مِنْهَا عَشْرَةٌ، وَذَلِكَ دَائِرَةٌ أَرْبَعَةٌ، وَقَعْرُهُ وَغَطَاؤُهُ، فَكُلُّ لَوْحٍ عَشْرَةٌ فِي عَشْرَةٍ، فَهُوَ مِائَةٌ ذِرَاعٌ، وَالْأَوْحَاطُ سِتَّةٌ، فَالْمَسْتَاجِرُ عَلَيْهِ سِتَّائَةٌ، عَمِلَ مِنْهَا خَمْسَةَ فِي خَمْسَةَ، فَيَكُونُ كُلُّ لَوْحٍ مِنْهَا خَمْسَةَ وَعِشْرِينَ الْمُتَحَصِّلَةَ مِنْ ضَرْبِ خَمْسَةَ فِي خَمْسَةَ، وَخَمْسَةَ وَعِشْرِينَ فِي سِتَّةٍ، مِائَةٌ وَخَمْسِينَ، وَنَسَبْتُهُ إِلَى سِتَّائَةِ نِسْبَةَ الرَّبْعِ.

= وما بداخلها من الكلام عند القرافي، يمكن أن يقال معه إنه نتج عن الغفلة، ذلك أن العبرة في كل حديث وكلام بآخره وتامه. وقد نقل الإمام القرافي هنا كلام بعض الفضلاء العلماء، وحكاة عنه في مسألتني البئر والصندوق، وتبناه ولم ينقضه ولم يعترض عليه، وهو يفيد أن الاجير كما يكون له النصف من الاجرة بالنسبة لما عمله في بعض الصور والحالات، كذلك يكون له الثمن والرابع في صور وحالات اخرى. والترجمة عند القرافي، فيما يظهر، شاملة لجميع تلك الصور والحالات، فلم يبق داع للقول بالغفلة والتعجب من ظنه الترجمة صحيحة، وتلك العبارات والصيغة المثيرة، ولعله الاعتداد بالعلم، والمنافسة فيه و المعاصرة والاقتراب منها يدفع إلى صدور مثل العبارات أحياناً من بعض العلماء تجاه الآخرين، أثناء تقديم للكلامهم، أو تصويب أقوالهم، والله أعلم بالحق والصواب.

على أن من المسلم والمقطوع به أن كل مجتهد ومستنبط وعامل في حقل العلم الإسلامي، والاجتهاد والتخريج الفكري، مهما بلغ شأنه في العلم والمعرفة، فإنه معرض للخطأ أحياناً، فالعصمة إنما هي للأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، والكمال المطلق إنما هو لله وحده، والخطأ إذا ظهر واتضح في أمر من الأمور، أو مسألة من مسائل العلم، يكون تصويبه بعمل مفيد، وقول سليم لطيف، ويُلتَمَسُ لصاحبه العذرُ على أنه صدر منه عن علم وفهم وحسن نية، ويُدعى له بالرحمة والمغفرة «وفوق كل ذي علم عليم» كما قال ربنا العليم الحكيم.

القاعدة الخامسة :

أقرر فيها ما يُضْمَن بالطرح من السفن وما لا يُضْمَن. (11)

قال مالك : إذا طُرِحَ المتاعُ رَجَاءَ السَّلَامَةِ تَشَارَكَ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ أَهْلِ الْمَرْكَبِ الَّذِينَ لَهُمُ الْأَمْتَعَةُ، وَاخْتَلَفَ فِي الذَّهَبِ إِذَا كَانَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ، وَفِي الْعَبِيدِ إِذَا كَانُوا نَوَاتِيهِ (12) وَكَانُوا لِلتَّجَارَةِ، هَلْ يَدْخُلُونَ فِي حِسَابِ ذَلِكَ أَوْ لَا ؟

فَقِيلَ : لَا يَدْخُلُ الْعَبِيدُ وَلَا الذَّهَبُ، وَقِيلَ بِالتَّفْرِيقِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ الذَّهَبُ لِلتَّجَارَةِ فَيَدْخُلُ، وَكَذَلِكَ اخْتَلَفَ فِي السَّفِينَةِ هَلْ يُعْمَلُ حِسَابُهَا فِي الْمَطْرُوحِ أَوْ لَا؟، الْقَوْلَانِ مَوْجُودَانِ، فَقِيلَ : إِنْ خِيفَ أَنْ يَصْدُمَ قَاعَ الْبَحْرِ فَطُرِحَ لِذَلِكَ دَخَلَتْ فِي الْقِيَمَةِ، وَإِلَّا فَلَا، وَأَهْلُ الْعِرَاقِ يَقُولُونَ : تَدْخُلُ، وَجَمِيعُ مَا فِيهَا مِمَّا هُوَ لِلتَّجَارَةِ أَوْ الْقِنْيَةِ مِنْ عَبِيدٍ وَغَيْرِهِمْ، لِأَنَّ أَثْرَ الْمَطْرُوحِ سَلَامَةُ الْجَمِيعِ.

وَأُجِيبُوا بِأَنْ شَأْنَ الْمَرْكَبِ أَنْ يَصِلَ بِرِحَالِهِ سَالِمًا إِلَى الْبَرِّ، وَإِنَّمَا يُعْرِفُهُ مَا فِيهِ عَادَةً، وَإِزَالَةُ السَّبَبِ الْمُهْلِكِ لَا تُوجِبُ شَرَكَةَ، بَلْ فِعْلُ السَّبَبِ الْمُنْجِي، وَهُوَ فَرَقٌ حَسَنٌ، فَإِنْ فَاعَلَ الضَّرَرَ شَأْنُهُ أَنْ يَضْمَنَ، فَإِذَا زَالَ ضَرَرُهُ نَاسَبَ أَنْ لَا يَضْمَنَ، لِعَدَمِ سَبَبِ الضَّمَانِ، وَفَاعَلَ النِّفْعَ مَحْصُلٌ لِعَيْنِ الْمَالِ، فَنَاسَبَ أَنْ يَسْتَحِقَّهُ

(11) هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ الْخَامِسِ وَالْمَائِتَيْنِ بَيْنَ قَاعِدَةِ مَا يُضْمَنُ بِالطَّرْحِ مِنَ السَّفِينِ وَبَيْنَ قَاعِدَةِ مَا لَا يُضْمَنُ» ج 4. ص 8. لَمْ يَلْقَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ أَبُو الْقَاسِمِ بِنَ الشَّاطِ بِشَيْءٍ.

عِبَارَةُ الْقِرَافِيِّ فِي أَوَّلِ هَذَا الْفَرْقِ أَكْثَرَ وَضُوحًا وَبَيَانًا، حَيْثُ قَالَ مَالِكُ : إِذَا طُرِحَ بَعْضُ الْحَمْلِ لِلْهَوْلِ شَارَكَ أَهْلَ الْمَطْرُوحِ مَنْ لَمْ يُطْرَحْ لَهُمْ شَيْءٌ فِي مَتَاعِهِمْ، وَكَانَ مَا طُرِحَ وَسَلِمَ لِجَمِيعِهِمْ فِي نَمَائِهِ وَنَقْصِهِ بِشَمْنِهِ يَوْمَ الشِّرَاءِ إِنْ اشْتَرَوْا مِنْ مَوْضِعٍ وَاحِدٍ بِغَيْرِ مَحَابَاةٍ، لِأَنَّهُمْ صَابَنُوا بِالْمَطْرُوحِ مَالَهُمْ، وَالْعَدْلُ عَدَمُ اخْتِصَاصِ أَحَدِهِمْ بِالْمَطْرُوحِ، إِذْ لَيْسَ أَحَدُهُمْ بِأَوْلَى مِنَ الْآخَرِ، وَهُوَ سَبَبُ سَلَامَةِ جَمِيعِهِمْ، فَإِنْ اشْتَرَوْا مِنْ مَوَاضِعَ، أَوْ اشْتَرَى بَعْضُ أَوْ طَالَ زَمَنُ الشِّرَاءِ حَتَّى تَغْيِرَ الْأَسْوَاقُ اشْتَرَكُوا بِالْقِيمِ يَوْمَ الرُّكُوبِ، دُونَ يَوْمِ الشِّرَاءِ، لِأَنَّهُ وَقْتُ الْاِخْتِلَاطِ، وَسِوَاءِ طَّرْحِ الرَّجُلِ مَتَاعَهُ أَوْ مَتَاعَ غَيْرِهِ بِإِذْنِهِ أَمْ لَا. قَالَ ابْنُ أَبِي زَيْدٍ الْقَيْرَوَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : وَلَا يَشَارِكُ مِنْ لَمْ يَرَمَّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، لِأَنَّهُ لَمْ يَطْرَأْ سَبَبٌ يَوْجِبُ ذَلِكَ، بِخِلَافِ الْمَطْرُوحِ لَهُ مَعَ غَيْرِهِ.

(12) النَّوَاتِي : جَمْعُ نَوَاتِيٍّ بِضَمِّ النُّونِ، وَهُوَ الْمَلَّاحُ فِي الْبَحْرِ خَاصَّةً، كَأَنَّهُ يُمِيلُ السَّفِينَةَ مِنْ جَانِبِ إِلَى جَانِبٍ. وَقِيلَ هُوَ مُعَرَّبٌ، وَمِنَ الْفِعْلِ : نَاتٌ يَنْوَتُ إِذَا تَمَّائِلَ مِنْ ضَعْفٍ.

أو بعضه، لأن مُوجِدَ الشَّيْءِ شأنه أن يكون له، ويبدأ في الطرح بالأمّعة، ثم البهائم لشرف النفوس.

قال : والطَّرْحُ عند الحاجة واجبٌ لا يجري فيه القولان اللذان للعلماء في دفع الداخل عليك البيتَ لطلبِ النفس، أو مَنْ اضْطُرَّ إلى أكل الميتة، ففيهما قولان : أحدهما يجب الدفعُ والأكل، وثانيهما لا يجِبَانِ، لقصة ابني آدم، (13) وتقوله عليه السلام : كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل (13م)، وعليه اعتمد عُثْمَانُ رضي الله عنه.

والفرق بين، من حيث إن التَّركَ هنا لاقتناء الأموال، وليس واجباً، وهنالك من حيث قتل النفس، وهذا الترك واجبٌ عليه، لأن القتل محرم (14).
وقال أبو حنيفة والشافعي : لا يضمن من أهل السفينة أحدٌ، إلا الطارحُ إن طرح مال غيره، وإن طرح مال نفسه فمُصِيبته منه وإن استدعى غيرهُ منه ذلك.

(13) إشارة إلى قوله تعالى : «وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ، قَالَ : لِأَقْتُلَنَّكَ، قَالَ : إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. لَنْ بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدِيَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيْهِ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ، إِنْ أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ». سورة المائدة : الآية 27، 28.
(13م) أورده الشيخ محمد بن عبد الباقي الزرقاني شارح الموطأ للإمام مالك رحمهما الله، وذلك في كتابه : «مختصرُ المقاصدِ الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الألسنة». وذكره بلفظ : «لكن عبد الله المظلوم، ولا تكن عبد الله، الظالم، وقال فيه : وردَ بلفظ «القاتل» و «المقتول»، ولم يذكر درجته من الصحة والحسن أو الضعف. واكتفى بالاحالة في شأنه على كتاب المقاصد، وكتاب التمييز، وكتاب الكشف، وهي كلها كما ذكر في مقدمة الكتاب كتب تناولت الاحاديث المشتهرة على اللسان لتبيين صحيحها من ضعيفها. كما أورده الامام السيوطي في كتابه : الدر المنثور في التفسير بالمأثور، وذلك عند تفسيره للآية المشار إليها.

(14) عبارة القرافي هنا أكثر بيانا ووضوحا حيث قال : والفرق أن التارك للقتل والاكل هنالك تاركٌ لفعلاً يفعل محرماً، وما هنا لبقاء المال، واقتناؤه ليس واجباً وأكل الميتة وسفكُ الدم محرم، وما وضع المال إلا وسيلة لبقاء النفس، ولم يوضع قتل الغير وأكل الميتة وسيلة لذلك، ولا يضمن الطارح ما طرحه هنا اتفاقاً، وللمالك في كل مال الغير للمجاعة قولان بالضمنان وعدمه، ولا يضمن بدفع الفحل إذا قتله، لأنه كان يجب على صاحبه قتله، صوّنا للنفس، فقد قام عن صاحبه بواجب.

القاعدة السادسة :

في الفرق بين الإجارة والرزق، (م4) فأقول :

إنهما اشتركا في أنهما وقعَ فيهما بذل مال بإزاء منافع، غير أن باب الأرزاق أدخل في باب الإحسان، وباب الإجارة أدخل في باب المكايسة. ويظهر تحقيق ذلك بسئ مسائل :

المسألة الأولى : القضاة، يجوز أن يكون لهم أرزاق من بيت المال على القضاء إجماعا، ولا يجوز أن يستأجروا على القضاء إجماعا، بسبب أن الأرزاق إعانة عمّا وجب عليهم من تنفيذ الأحكام عند قيام الحجاج ونهوضها، ولو استوجروا على ذلك لدخلت التهمة في الحكم. (15) ويجوز في الأرزاق أن تُرفع وأن يُزاد فيها وأن يُقلل وأن يُقطع، ولو كان ذلك إجارة لوجب تسليمها نفسها من غير زيادة ولا نقص، لأن الإجارة عقد، والوفاء بالعقود واجب، والأرزاق معروف، والأجرة في الإجارة تورث، والأرزاق لا تورث.

المسألة الثانية : رزق المساجد والجوامع يجوز أن يُنقل عن جهاتها إذا انقطعت أو وجدت جهة هي أولى لمصلحة المسلمين من الجهة الأولى، ولو كان ذلك وقفاً أو إجارة لتعدّر ذلك فيها، لأن الوقف لا يجوز تغييره، والوفاء بعقد الإجارة واجب. وأيضا فلإمام أن يستنيب دائما، وتكون له الأرزاق على النظر لا على القيام بالوظيفة، بسبب أن الأرزاق معروف يدور مع المصالح كيف دارت، والوقف لا يصح فيه شيء من ذلك، بل إذا كان على الإمامة فلا يأخذه إلا من يقوم بها على شرط الواقف، فإن استناب غيره دائما في ذلك الأمر فلا أحد يستحق ذلك الوقف، لا الإمام ولا النائب عنه، لأن الإمام لم يَقم بشرط الوقف،

(م4) هي موضوع الفرق الخامس عشر والمائة بين قاعدة الأرزاق وبين قاعدة الاجارات. ج. 3. ص. 3. ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاطب بشيء، على ما فيه من طول نسبي عند القرافي رحمه الله. (15) أي بمعاوضة صاحب العوض، ولذلك تجوز الوكالة بعوض، ويكون الوكيل عاضداً أو ناصرًا لمن بذل له العوض، كما قال القرافي رحمه الله.

والمستتابُ كذلك، لأن ولايته لم تكن ممن له الولاية، والاستنابة في أيام الأعدار
لا تُسقطُ حقه في الوقف، وله أن يعطي النائب في تلك الأيام ما أحب.

ثم الرزق إذا كان من الإمام على أشياء كالإمامة والتدريس وغير ذلك فلا
يَجِلُّ إلا لمن كان أهلاً للقيام بذلك وقام بها، إلا أن يكون الإمام قد جعل تلك
الأرزاق لأحدٍ من هؤلاء بعد معرفته به وعدم قيامه بذلك فإنه يأخذه إن كان
أعطاه لمصلحة أخرى ظهرت له في ذلك، ولو كان وقفاً لم يَجْزُ للإمام أن يُطْلَقَهُ
له لتلك الخطئة إذا عَلم أنه لا يقوم بها. (16) .

قال شهاب الدين : وكثير من الفقهاء يغلط في مسألة الأرزاق ويقول :
إنما جاز تناول الأرزاق على الإمامة بناءً على القول بإجازة الإجارة على الإمامة في
الصلاة، (17) ويتورع عن تناول الرزق لأجل الخلاف في جواز الإجارة، وليس الأمر
كما ظنه، بل الأرزاق مَجْمَعٌ على جوازها، لأنها إحسانٌ ومعروف وإعانة لا إجارة،
وإنما وقع الخلاف في الإجارة، لأنها عقدٌ مكائسةٌ ومُعَابَنَةٌ، ومن باب المعاوضة التي
لا يجوز أن يُجعل العوضان فيها لشخصٍ واحد، فإنَّ المعاوضة إنما شُرِعت ليتنفع
كلُّ واحد من المتعاضين بما يُدَلُّ له، وأجرُ الصلاة له، فلو أخذ العوض عنها

(16) عبارة القرافي هنا : ولو كان وقفاً ولم يقم بشرطه لم يجز للإمام إطلاقه لمن لم يقم بشرط الواقف في
استحقاقه، فهذا أيضاً يميز لك الأرزاق من باب الإوقاف والإجازات. ويجوز في المدارس الأرزاق
والوقف والإجارة، ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك رحمه الله،
ويجوز الأرزاق والوقف.

(17) سبق الكلام عن موضوع إجارة الإمامة على الصلاة وما فيها من أقوال ثلاثة : الجواز، والمنع،
والترقيق بين ضم الأذان للصلاة فتجوز الإجارة عليها، وعدم ضمه لها فلا تجوز تلك الإجارة،
وذلك في القاعدة الأولى من قواعد البيوع، والمتعلقة ببيان أين يصح اجتماع العوضين لشخص
واحد وأين لا يصح ذلك، وهي موضوع الفرق الرابع عشر والمائة من فروع القرافي، والذي ذكر
فيه القول بجواز الأجرة على الإمامة، وأن وجه ذلك القول بالجواز هو كون الأجرة على الإمامة بإزاء
الملازمة في المكان المعين، وهو غير الصلاة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ذلك كما سبقت إليه الإشارة هنا بقوله : لقائل أن يقول :
ليس المبنول فيها (أي في إمامة الصلاة) عوضاً عن الثواب، بل هو معونة على القيام بتلك
الأمور، فللقائم بها ثوابه، ولن تولى الإعانة ثوابه، فلم يجتمع العوضان لشخص بوجه، والله أعلم.

لاجتمع له العوضان، والأرزاق ليست بمعاوضة البتة، لجوازها في أضيق المواضع المانعة من المعاوضة وهو القضاء والحكم بين الناس، فلا ورع حينئذ في تناول الرزق على الإمامة من هذا الوجه، وإنما يقع الورع من جهة قيامه بالوظيفة خاصة، فإن الأرزاق لا يجوز تناولها إلا لمن قام بذلك الوجه الذي صرح به الامام في إطلاقه.

المسألة الثالثة : الإقطاعات التي تُجعلُ للأمرء والأجناد، من الأراضي وغيرها، (18) هي أرزاق من بيت المال وليست إجارة لهم، ولذلك لا يُشترط فيها عليهم مقداراً من العمل، ولا أجل ينتهي إليه كالإجارة. نعم لا يجوز تناوله إلا بما قاله الإمام من الشرط، وهو التهيؤ للحرب ولقاء العدو والمناضلة على الدين ونصر كلمة الاسلام، والاستعداد بالسلاح والخيول، ومن لم يفعل ما شرط عليه في ذلك فلا شيء له، لأن مال بيت المال لا يُستحق إلا بإطلاق الإمام على ذلك الوجه الذي أطلقه.

المسألة الرابعة : وقع في كتاب البيان والتحصيل لابن رشد ما ظاهره أن للامام أن يُوقف وقفاً على جهة من الجهات، ووقع للشافعية مثل ذلك، ومقتضى ذلك

(18) إقطاع الأرض أو الأراضي الموات هو جعلها من طرف السلطان أو من ينوب عنه من الولاية في يد بعض الافراد والجماعات، وتخصيصهم بها ليقوموا على استصلاحها وخدمتها واستغلالها بالزرع والغرس ما دامت هناك مصلحة في الإقطاع لهم، تتجلى في إحياء تلك الاراضي واستثمارها، على أن تبقى ملكاً عاماً للدولة، تسترجعها منهم متى اقتضت المصلحة العامة ذلك. وأصل مشروعيته وجوازه السنة النبوية، وفعل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. فعن علقمة بن وائل عن ابيه أن النبي ﷺ أقطعه أرضاً في حضرموت. وأحكامه التفصيلية مذكورة في الكتب الفقهية والحديثية، وكتب الأحكام السلطانية، مثل كتاب الماوردي، والقرأء، وغيرها من علماء الفقه والشريعة الاسلامية ومنهم من خصها بتأليف صغير تناول فيه ما يتعلق بهذا الموضوع من بيان وتفصيل. قال الفقيه العلامة أبو الحسن علي بن محمد الماوردي الشافعي رحمه الله، «إقطاع السلطان يختص بما جاز فيه تصرفه، ونفذت فيه أوامره، ولا يصح فيما تعين فيه مالكة وتميز مستحقه، وهو ضربان : إقطاع تملك وإقطاع استغلال»... الخ. ولفقيه العلامة العباس بن ابراهيم كتاب في الموضوع، أسماء الإمتاع بأحكام الإقطاع بخطوط

أن أوقافهم أعني الملوک والخلفاء إذا وقعت على وجه الصحة والأوضاع الشرعية لمصالح المسلمين أنها تنفذ، ولا يجوز لأحد أن يتناول منها شيئاً إلا من قام بشرط الواقف، ولا يجوز للإمام أن يطلق ذلك الوقف بعد ذلك لمن لم يقم بذلك الشرط، إذ قد صار ذلك الشرط لازماً للمسلمين والإمام كسائر الأوقاف، ولا يجوز للإمام تحويله عن تلك الجهة، فإن وقف الملوک على غير الأوضاع الشرعية كأن يوقفوا على أولادهم وحرسيهم، حوزاً لدنيا لهم (19) لم ينفذ هذا الوقف، وحرم على من وقف عليه تناوله، وللإمام انتزاعه وصرفه له أو لغيره على حسب ما تقتضيه مصالح المسلمين، وأما وقف الوالي فباطل (20).

فإن قلت (21) : فإن وقف على ولده بعض أراضي المسلمين وقراهم أو على أحد من أقاربه واشترى ذلك من ماله الذي اكتسبه في زمن مملكته، هل يصح ذلك الوقف أم لا ؟

قلت : أكثر الملوک، فقراء قد ركبهم الدين (22) بسبب ما جنوا على المسلمين من تصرفاتهم في بيت مال المسلمين بالهوى في أبنية الدور العالية والمراكب النفيسة والأطعمة الطيبة وإعطاء الأصدقاء وغير ذلك من التصرفات المنهي عنها شرعاً، فهذه ديون عليه، فتكثر مع طول الأيام، فيتعذر بسببها أمران :

(19) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ح : كأن يوقفوا على أولادهم وحرسيهم، حوزاً لدنياهم. وفي نسخة ت : كأن يوقفوا على أولادهم وحرسيهم حوزاً لدنياهم، لم ينفذ، وعبارة القرافي هنا : فإن وقفوا على أولادهم أو جهات أقاربهم لهواهم وحرسيهم على حوز الدنيا لهم وذريتهم، وأتباعاً لغير الأوضاع الشرعية لم ينفذ هذا الوقف.

(20) كذا في ع، وح. وفي ت : « وأما الوقف الأول فباطل»، وهو ما عند القرافي، ولا شك أن المعنى مختلف باختلاف العبارتين كما هو ظاهر، فليتأمل ذلك وليصحح.

(21) هذا التساؤل والتعقيب هنا للقرافي رحمه الله في هذه المسألة من هذا الفرق.

(22) كذا في نسخة ع، وفي ح، أفقرهم الدين، وفي ت : قد ركبهم الدين (بصيغة الجمع).

وعبارة القرافي هنا : الملوک فقراء مدينون بسبب ما جنوا على المسلمين من تصرفاتهم في أموال بيت المال بالهوى في أبنية الدور العالية والمراكب النفيسة، إلى آخر ما أورده الشيخ البقوري هنا.. وكذا ذكره القرافي رحمه الله.

أحدهما الأوقاف والتبرعات على مذهب مالك ومن وافقه، فإن تبرعات المديان، المتأخرة عن تقرير (23) الدين عليه، باطلة.

ثانيهما الإرث، لا ميراث مع الدين إجماعاً، فلا يورث عنهم شيء. وما تركوه من الممالك لا ينفذ عتق المالك الوارث فيهم، بل هم أموال بيت المال مستحقون بسبب الدين، وإنما ينفذ عتق المتولّي لبيت المال على الوجه الشرعي.

قال : فإن وقفوا ربعا على وجه البرّ والمصالح العامة، ونسبوه لأنفسهم فلا، لأن المال الذي في بيت المال يعتقدون أنه لهم، كما يعتقد في ذلك بعض الملوك من كل وقف، فلا يصح، إلا أن يعتقدوا أن المال للمسلمين، والوقف للمسلمين، أما أن المال لهم والوقف لهم فلا، وهو كمن وقف مال غيره على أنه له، لا يصح ذلك الوقف، كذلك هنا.

المسألة الخامسة : المصروف من الزكاة للمجاهد ليس أجره، بل رزق خاص (24) من مال خاص. وهل يتعين صرفه لهذه الجهة ؟ يُخرَجُ على الخلاف بين الشافعية والمالكية، وليس بإجارة، وذلك بين من حيث إنه لا يشترط فيه مقدار من العمل، ولا مدة معلومة لتعيين العمل، ولا غير ذلك من شروط الاجارة. ويصح الفرق بينه وبين أصل الأرزاق أن أصل الأرزاق يصح أن يبقى في بيت المال

(23) كذا في ح. وفي ت : تقرير، وفي ع. تأخر، وما في النسختين الأوليين هو الصواب فيما يظهر ويقتضيه المعنى، والله أعلم. فليتأمل ذلك.

(24) فائدة لغوية، يلاحظ أن بعض المتحدثين يخطئون في مثل هذه العبارة، فيأتي من حيث لا يشعر ويتنبه بالاسم الذي بعد بل منصوبا، فيقول مثلا : ليس أجره بل رزقا خاصا، وهو خطأ نحوي لغوي، لأنه ليس مدخولا للنفي بل ليس حتى يكون منصوبا، وإنما هو كلام مثبت بعد حرف بل، وهي حرف للاضراب عما قبلها، وما قبلها كان نفيا، فيتعين أن يكون بعدها اثباتا، فيقال : فلان ليس حاضرا، بل غائب، أي بل هو غائب، لأنه اذا نُصِبَ كان مدخولا للنفي، وكان منفيا كذلك، فيتنفي الحضور والغياب، فماذا بقي بعد ذلك، وليست ذلك هو مقصود الكاتب أو التكلم، وهو تعبير يجب التنبيه إليه حيث يصدر عن بعض الناس من حيث لا يشعر وأحيانا بكفية متكررة لافتة للانتباه والانظار، مما يدل على أنه غير واع بالقاعدة ولا بالمعنى المستفاد ذلك التعبير.

ولا يُصَرَّف في هذا الوقف، وهذا يجبُ صرفه (25) إما في جهة المجاهدين أو غيرهم من الجهات الثمانية، لأن جهة هذا المال قد عينها الله تعالى كالخُمس، فَتَتَعَيَّنُ المبادرة إلى صرفه بحسبِ المصلحة. وأما ما يورثُ عن الموتي (26) من أموال بيت المال أو يُحَازُ عن الغائب المنقطع خبره فهذا لا جهة له إلا ما يعرضُ من المصالح.

المسألة السادسة : ما يُصرفُ للقسماء للعقار بين الخصوم وغير ذلك مما يشبهه كالترجمان بين يدي الحاكم، كلها أرزاق لا إجارة، إذ تجري عليها احكام الارزاق لا أحكام الاجارات.

القاعدة السابعة :

في الفرق بين تمليك الانتفاع وتمليك المنفعة. (27)

فاعلم أن تمليك الانتفاع يزيد به أن يباشِر هو بنفسه فقط، وتمليك المنفعة أعم وأشمل، فَيَباشِرُ بنفسه، ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالأجارة، وبغير عوض كالعارية.

مثال الأول سكنى المدارس والرُّبُط (28) والحُبس والجوامع والأسواق ومواضع التُّسك كالمطاف والمسعى ونحو ذلك، فهذه المواضع ينتفع بها المُمَلِّكُ بنفسه فقط، وليس له أن يواجر غيره أو يعاوضه بطريق من طرق المعاوضة.

(25) كذا في نسخة ع. وهو ما عند القرافي. وفي نسختي ح، وت، وهذا يختص به، والأولى أظهر.

(26) كذا في نسختي ع، وت. وهو ما عند القرافي، وفي نسخة ح : وأما ما يورث عن الولي، وما في النسخة الأولى وعند القرافي أظهر.

(27) هي موضوع الفرق الثلاثين بين القاعدتين المذكورتين». ج. 1. ص 187.

قال عنه أبو القاسم ابن الشاط في أوله : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح ظاهر.

(28) الرُّبُط، جمع رباط، ويراد بها هنا : الحصون والأماكن المخصصة لنزول الجيش ورباطه فيها أثناء تحركه وتثقله بين مدن واقاليم القطر والبلد، ويطلق ويراد به المعاهدُ المُعدَّة للطلبة، والأماكنُ المُعدَّة لنزول الفقراء والضعفاء، واجتماعهم على الذكر فيها مثل الزاوية.

ومثال الثاني كمن استاجر داراً او استعارها فله أن يُسكِنَهَا غَيْرَهُ بأي وجهٍ أراد، ويتصرف في هذه المنفعة تصرف المَلَك في أملاكهم، وهو تملكٍ مطلق، لكنه في زمن خاص، وتمليك هذه المنفعة كتمليك الرقاب.

وها هنا أربع مسائل :

المسألة الأولى : النكاح من باب تملك الانتفاع لا تملك المنفعة، إذ ليس له أن يُمَكِّن غيره من تلك المنفعة، ولا هو مالك للمنفعة ولا البُضْع، ولكنه ملك أن ينتفع خاصة.

المسألة الثانية : الوكالة بغير عوض، من باب تملك الانتفاع لا تملك المنفعة، وأما الوكالة بعوض فيملك بها المنفعة، إذ هي إجارة، فلهُ ببيع ما ملك، ويمكِّن منه غيره ما لم يكن الموكل عليه لا يقبل البذل.

المسألة الثالثة : القراض يقتضي عقده أن ربَّ المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة، بدليل أنه ليس له إلا أن يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه عند القراض، وكذلك المساقاة والمغارسَة، وأما ملك العامل في القراض والمساقاة فهذا ملك عيني لا ملك منفعة ولا انتفاع، وتلك العين هي ما خرج من ثمره أو ما يحصل من ربح في القراض.

المسألة الرابعة : إذا وقف وقفاً على أن يُسكِن على السكْنى ولم يزد على ذلك، فظاهر اللفظ أن الواقف إنما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكْنى دون المنفعة، فليس له أن يُسكِنه غيره بوجه من الوجوه، وهذا من حيث إنه إذا صدرت صيغة وشككتنا في مقتضاها هل هي تملك الانتفاع أو المنفعة حملناها على أقل الرتب (29) وذلك الانتفاع، وكان هذا من حيث إن الأصل بقاء الأملاك

(29) وذلك استصحاباً للأصل في الملك السابق، وعلى هذه القاعدة مسائل في المذهب كما قال القرافي رحمه الله.

على أربابها ولا تنتقل عنهم إلا ببيان، لكنه إذا كانت هناك عادةً فيما فيه تمليك الانتفاع من حيث اللفظ، عملنا أيضا بحسب العادة، وهذا كالمدراس يجوز أن يُسكِنَ المُمَلِّكُ إِيَّاهُ غيرَه المدةَ اليسيرة، ولا يجوز المدةَ الكثيرة، فالعادة جرت أن الضيف يَرُدُّ على الساكن بالمدرسة ويُنزله في بيت له فيها، وصاحب الوقف يعرف هذا، واستمرت به العادة، فكان ذلك دليلا على سَمَحِ الواقف في مثل هذا لا في أزيد منه، ومثُل هذا أن يَحْتَزِنَ في البيتِ الشيءَ اليسير لا الكثير. ومثُل هذا، الضيف، لَيْسَ له أن يُعْطِيَ غيرَه من ذلك الطعام إلا ما جرت به العادة مثل السُّتُور. ومثل هذا حُصْرُ الوقف لَيْسَ له أن يعطيها ولكن يفرشها، وكذلك زيتُ الوقيد ليس له أن ياكله، وهذا وإن كان قد ملك عينه لا منفعتَه فهو من الشيء الذي قُصِرَ على شيء خاص، فلا يَخْرُجُ عن ذلك إلا بعادة كانت معروفة إن كانت، والله أعلم.

قلت : ونذكر مسائل تليق بكتاب الاجارة وهي ثلاث (30) :

المسألة الأولى. قال مالك : يجوز إجارة المدبّر ولا يجوز إجارة أم الولد، والكل ممنوع من بيعه، فلمَ كان ذلك ؟. فالجواب أن عتق أم الولد أقوى ما بيّناه، ويكفي في ذلك أن البطلان يتوجّه إلى عتق المدبّر (31) دون أم الولد، وأيضا فعتق أم الولد يتنجّز على الحال، وإنما بقي

(30) هذه المسائل الثلاث هي مما أضافه الشيخ البقوري الى كتاب شيخه القرافي رحمهما الله

(31) كذا في نسخة ع، وفي ت : يتوجّه نحو المدبّر.

والعبد المدبّر بفتح الدال والباء والمشددة، هو العبد الذي يقول له السيد في عقدٍ معه : أنت حرٌّ عن ذُبُرِ مني (أي أنت حرٌّ عند إدباري عن الدنيا وإقبالي على الآخرة بالوفاة)، ونفس الشيء بالنسبة للمدبّرة، ولذلك يكون العبد في هذه الحالة فيه شائبة حرية، فالتدبير عقد من العقود بين العبد وسيده، يجب الوفاء به كباقي العقود.. الخ
وأم الولد هي الأمة يطأها سيدها بملك اليمين قتلد معه، فيحرم عليه حينئذ بيعها وهبتها والمعاوضة على رقيتها أو على خدمتها، وتكون حرة بعد وفاة سيدها (مالِكها). أنظر تفاصيل هذه الاحكام المتعلقة بالعتق في الكتب الفقهية، ومنها كتاب المقدمات لابن رشد الجد، فإنه أبان تلك الاحكام بتدقيق وتفصيل، رحمه الله وجزاه خيرا.

له فيها المنفعة، والمدبّر (32) خلاف ذلك، فحكمه حكم الوصية في كثير من أحكامه.

المسألة الثانية : قال مالك : إذا أخطأ الدليل كان له أجرته، وإذا غرقت السفينة فلا أجر، والمقصود في الجميع البلوغ، فلم كان هذا الفرق ؟.

فالجواب أن أجره الدليل إنما هي أجره على اجتهاد موجود، والاجتهاد موجود في حال الخطأ كوجوده حالة الإصابة، إذ ليس عليه أكثر من الاجتهاد، ولهذا كان المصلي لغير القبلة عن اجتهاد كالمصلي لها، (33)، وأما الأجر في السفينة فهي على حصول المنفعة، فإذا بطلت المنفعة تعذر استحقاق الأجر، والله أعلم.

المسألة الثالثة. قال مالك : لا باس بجذاذ النخل على أن للعامل ربع الثمرة أو جزءاً منها، قلّ أو كثر، ولا يجوز ذلك في نفض الزيتون، وفي كلا الموضعين هي إجارة بجزء من الثمرة، فلم كان هذا ؟

فالجواب أن ثمرة النخل معروفة، وما يُجذ منها معلوم، فجازت الإجارة بجزء منها، لأن الإجارة حينئذ تكون معلومة، وليس كذلك الزيتون، فإنه غير معلوم، فتكون الإجارة غير معلومة، فافتراقاً.

(32) أي فصلته صحيحة، غير أنه إذا تبين له الخطأ في استقبال القبلة، ولم يخرج الوقت الضروري للصلاة بعد، تستحب له إعادتها، فإن تبين له الخطأ بعد خروج وقتها هذا لا تستحب له الإعادة. قال الشيخ خليل هنا رحمه الله : وإن تبين خطأ بصلاة، قطع غير أعمى ومنحرف يسيراً فيستقبلها، ويُعادها أعاد في الوقت المختار».

الضمان

وفيه قاعدتان :

القاعدة الأولى :

تقرر فيها ما به يكون الضمان، (1) فأقول :

إِعْلَمَ أن أسباب الضمان في الشريعة ثلاثة أشياء لا رابع لها :

أحدها العُدوان، كالقتل والإحراق وهدم الدُّور وأكل الأَطعمة، وغير ذلك من الأسباب لِتَلَفِ الأموال المَمُولَات، فيجبُ الضمانُ بذلك، (2) والمضمونُ المِثْلُ إن كان مِثْلِيًّا، أو القيمةُ إن كان لا مِثْلَ له، أو غيرُ ذلك من الجوابر؛ على ما تقدم في قاعدة الفرق بين الزواجر والجوابر.

وثانيها التَسبُّبُ للإتلاف، كحفر بئر في طريق حيوانٍ (3) يخفرها غير مالِكها، أو مالِكها إذا قصدَ تلف الحيوان بها.

وأمثلة السبب كثيرة، ولكنها منها متفقٌ عليه، ومنها مختلفٌ فيه كتقطيع الوثيقة بالحق. مالك يقول بالضمان لما فيها، والشافعي لا يرى إلا بضمانِ ثَمين الورقة خاصة.

(1) هي موضوع الفرق السابع عشر والمائتين بين قاعدة ما يوجب الضمان وقاعدة ما لا يوجهه.

ج 4. ص 27. وهذا الفرق مع طوله نسبيا لم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاطر رحمه الله.

(2) في نسخة ح : يجب بدون الفاء، وفي نسخة ت : فتوجب الضمان لذلك.

(3) كذا في نسختي ع، وت، وفي نسخة ح : في طريق الجواز يخفرها غير مالِكها.

وعبارة القرافي هنا رحمه الله هي قوله : وثانيها التَسبُّبُ في الإتلاف كحفر بئر في موضع لم يؤذَن فيه، ووضع السموم في الاطعمة، ووقود النار بقرب الزرع أو الأندَر، ونحو ذلك مما شأنُهُ في العادة أن يُفَضَى غالبا للإتلاف.

وثالثها وضعُ اليد التي ليست بمؤتمنة. وقولي : ليست بمؤتمنة، خيرٌ من قولي : اليد العادية(4) فإن العادية تخصص بالسرَّاق والغُصَّابِ ونحوهم، وتبقى الموجبة للضمان بغير عدوانٍ، بل بإذن المالك، كقبض المشتري للمبيع ببيعاً فاسداً فيُتلفه أو يتلف بأفة سماوية عند مالك، أو بحوالة الأسواق. ووضعُ اليد عند مالكٍ في الاجارة يختلف، فهو عنده على الأمانة كالقراض والوديعة والمساقاة، وأيدي الأوصياء على أموال الايتام والحكام على ذلك، وأموال الغائبين والمجانين، فهذه لا ضمان فيها.م
 وخرج من الإجارة صورتانِ قال بالضمانِ فيما :

الواحدة : الأجيرُ الذي يُؤثَّرُ بصنعتِه في الأعيان كالخياطِ والصَّبَّاحِ والقصَّارِ،(5) لأنَّ السلعة إذا تغيَّرت بصنعتها لا يعرفها ربُّها إذا وجدَها قد بيعت في الأسواق، فكان الأصلحُ للناسِ تضمينَ الأجراء في ذلك، وهو من باب الاستحسان(6)، ولم يرهُ الشافعي، بل طردَ قاعدة الأمانة في الإجارة.

(4) العادية : الجائرة الظالمة، المعتدية، من الفعل، عدا عليه يعدو إذا جار عليه وطفى واعتدى وتَجَبَّر. ويقال : عدا في سيِّره يعدو عدواً بمعنى أسرع.

ومن الاول قول جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه أمام النجاشي ملك الحبشة لما هاجر إليها جميع من الصحابة رضوان الله عليهم الهجرة الأولى إلى الحبشة، فرأوا بدنيهم وعقيدتهم من تضيق المشركين عليهم وإذابتهم للمسلمين : قال جعفر : فَعَدَا علينا قومونا وجاروا علينا، فخرجنا مهاجرين الى أرضك».

ومن المعنى الثاني قول الله تعالى : «ولا تَسْبُوا الذين يَدْعُونَ من دون الله فَيَسْبُوا الله عَدْواً بغير علم، كذلك زَيْنَا لكل أمة عملهم، ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون». سورة الأنعام. الآية 108. فهي تحمل العَدْوَ بمعنى السرعة، وبمعنى الجهل والاعتداء، كما ذكره بعض المفسرين، رحمه الله.

(5) القصار هكذا بصيغة المبالغة يطلق على من يغسل الثياب ويبييضها، وخاصة ثياب الصوف والأغطية منه، حيث يجرها ويرخيها، كما هو معروف من هذه الحرفة والصناعة.

(6) قال العلامة أبو الوليد ابن رشد رحمه الله في كتابه المقدمات :

«الأصل في الصَّنَاعِ ألا ضمانَ عليهم وأنهم مؤتمنون، لأنهم أجراء، وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الأجراء في الائتمان، وضمَّنوهم نظراً واجتهاداً، لضرورة الناس إلى استعمالهم. فلو علموا أنهم يؤتمنون ولا يضمنون، ويصدِّقون فيما يدعون من التلف لَتَسَارَعُوا إلى أخذ أموال الناس واجترأوا على أكلها، فكان ذلك ذريعة إلى إتلاف الأموال وإهلاكها، ولتَحَقَّ أرباب السلع في ذلك ضرر شديد، لأنهم بين أن يدفعوها إليهم فيعرضوها للهلاك، أو يمسكوها مع حاجتهم إلى استعمالها فيضر ذلك بهم، إذ لا يُحْسِنُ كلُّ أحد أن يخيط ثوبه ويعمل جميع ما يحتاج إلى

الثانية : الأجيرُ على حملِ الطعام الذي تتشوف النفوس إلى تناوله كالفواكه والأشربة والأطعمة المطبوخة، والشافعي طرد ما قاله في الإجارة كما قلنا قبل هذا، فلم يقل بالضمنان في شيء أصلاً من هذا الباب، أعني باب الإجارة، وقد تقدم في الإجارة ذكر الصورتين، فهذا ما به يقع الضمان.

فإذا اجتمع سببان : المباشرُ والسببُ من جهتين غلبَ المباشرُ فكان الضمان به، كمن حفر بئراً ليقع فيها حيوانٌ، فجاء آخرٌ وألقاه فيها(7)، الضمان على الذي ألقاه لا على الحافر، لأن شأن الشريعة تقديم الرّاجح، إلا أن يكون المباشرُ مأموراً كقتل المكروه، فإن القصاصَ يجب عليهما، أو يجبُ على المسبب وحده دون المباشر كشهود زور فينفذ الحاكم الحكومة ثم يعترفون، فالضمان على الشهود دون الحاكم، ووقع في الباب مسائل كثيرة مختلف فيها، والقاعدة هي ما قررنا في أسباب الضمان وعدمه، والله أعلم.

قلت : وذكر شهاب الدين — رحمه الله — فرقا آخر وهو هذا بعينه، لكنه زاد فيه مسألتين، رأيت ذكر المسألتين فقط هنا مع شيء يسير من الخلاف الواقع بين الفقهاء لا غير.

من الخلاف أولاً أن أبا حنيفة لا يرى أن السببَ يوجب الضمان إلا في الزر إذا حله فيئدو ما فيه، وأما غير هذه الصورة كفتح قفص فيه طائر فيطير، لا ضمان عنده فيه ولا في غيره إلا ما ذكر. ومالك يرى الضمان في هذا وفي

= استعماله، فكان هذا من الأمور العامة الغالبة التي تجب مراعاتها والنظر فيها للفريقين جميعاً، فكان الحظ في دفعها إليهم على التضمن حتى إذا علم إهلاكها بالبينة من غير تضييع، لم يضمنوا، لإزالة الضرر عنهم، كما إذا لم يعلم الهلاك والتلف ضمينوا، لإزالة الضرر عن أهل الأموال، هذا قول مالك رحمه الله أنهم ضامنون لما غابوا عليه وادعوا تلفه ولم يعلم ذلك إلا بقولهم، ولا ضمان عليهم فيما ثبت ضياعه بالبينة من غير تضييع. وتابعه على ذلك جميع أصحابه إلا أشهب، فإنه ضمنهم وإن قامت البينة على التلف، وكذلك الرهن عنده، قياساً على العارية أنها مؤداة، للحديث. وللغاية العلامة الشهر المالك الحسني بن رجال المعدي التداوي خطوط صغير مفيد في موضوع تضمن الصناع، تحت رقم 1418 د.خ.ع بالرباط.

(7) في جميع النسخ أعيد الضمير على البئر بصيغة المذكر، مع أنها مؤنث المعنى، وهو ما عند القرافي، ومنه : «بئر معطلّة»، في قوله تعالى : فكأن من قرية أهلكتها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلّة وقصر مشيد»، سورة الحج : الآية 49.

غيره، فيقول بالضمان للطائر مطلقاً، سواءً طار عقب الفتح أو بعد ذلك، والشافعي يقول: إن طارَ عقبَ الفتحِ ضِمْنَ وإلا فلا.

لنا أن هذه الصورة سببُ الإِتلافِ عادةً فتوجبُ الضمانَ كسائرِ صُورِ التَسبُّبِ المجمعِ عليها(8).

احتجوا بأنها إذا اجتمعَ السببُ والمباشرُ اعتبرتِ المباشرةُ دونهُ، والطيْرُ مباشرٌ باختياره لحركة نفسه، والحيوان قصده معتبرٌ، بدليل جوارح الصيد، إن أمسكت لنفسها لا يُوكَل، أو للصائد أكل.

والجواب: لا نُسلِّمُ أن الطيرَ كان مختاراً للطيْران، ولعلَّه كان مختاراً للإقامة، لانتظار العلف أو خوف الجوارح، وإنما طار خوفاً من الفاتح، وإذا احتمل هذا والسببُ معلومٌ، فيضاف الضمان إليه، كحافر البئر يقع فيها حيوان مع إمكان اختياره لنزولها.(9) ولا نُسلِّمُ أن الصيد لا يُوكَل إذا أكل منه الجارحُ،(10) سلمناه،

(8) فرَّق القرافي هنا رحمه الله بين السبب والتسبب فقال في حد كل واحد منهما وتعريفه بم السبب ما يقال عادة: حصل الهلاك به من غير توسط، والتسبب ما يحصل الهلاك عنده بعلة أخرى إذا كان السبب هو المقتضي لوقوع الفعل بتلك العلة كحفر البئر في محل، عدوانا، فيتردى فيها بهيمة أو غيرها، فإن أُرذاها غير الحافر فالضمان عليه دون الحافر، تقدماً للمباشر على التسبب، ثم قال: ويضمن المُكْرَه على إتلاف المال، لأن الإكراه سبب، وفتح القفص بغير إذن ربه، فيطير ما فيه حتى لا يُقدَّر عليه، والذي يحلُّ دابة من رباطها أو عبداً مقيداً خوف الهرب فيهرب، لأنه متسبب، كان الطيران أو الهرب عقب الفتح والحل أم لا.

(9) قال القرافي هنا: وأما إلقاء غير الحافر للبئر انساناً، أو القَاوَه هو نفسه في البئر، فالفرق أن قصد الطائر ونحوه ضعيف، لقوله ﷺ: «جَرَحُ العجماء جَبَازٌ»، والآدمي يضمن، قصد أو لم يقصد، فهذا هو تقرير قاعدة ما يوجب الضمان وقاعدة ما لا يوجبه. والعجماء، الحيوان، ويجمع على عجماءات.

(10) الجارح، وجمعه جوارح، المراد به: الكلب أو الصَّقرُ البازِ المَعْلَمُ والمدْرَبُ على اصطياد الصيد من الطير ونحوه، والإِهْيَانُ به لصاحبه حين اصطياده، وقد يجرح ذلك الكلبُ المَعْلَمُ والبازي ذلك الصيدُ المصطادُ وينال منه بمخلبه، وظفره، فيوكَل ذلك الصيد إذا كان مما يباح أكله شرعاً، وذكره صاحبه اسم الله عليه عند إرسال الكلب (والبازي للصيد والانيان به). وإلى ذلك تشير الآية الكريمة في قول الله تعالى: «يسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكيلين تَعْلَمُونَهُنَّ ما علمكم الله، فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه، واتقوا الله، إن الله سريع الحساب». سورة المائدة. الآية 4.

وأحكام وتفصيل هذا الموضوع مبسوطه في كتب التفسير وشروح الحديث والمؤلفات الفقهية.

لكن الضمان متعلق بالسبب الذي توصل به الطائر لقصده، كمن أرسل بازياً على طائر غيره فقتله البازي باختياره، فإن المرسل يضمن. وهذه المسألة تنقض اختيار الحيوان.

وأيضاً لا نسلم أن الفتح سبب مجرد، بل هو في معنى المباشرة، لما في طبع الحيوان من النفور من الآدمي.

وهاهنا مسألتان: (II)

المسألة الأولى: متى يضمن الغاصب؟

فعدنا يوم الغصب، وعند الشافعي يعتبر الأحوال كلها فيضمن أعلى القيمة.

وتظهر فائدة الخلاف إذا غصبها ضعيفة مشوهة معينة بأنواع من العيوب فزالت تلك العيوب عنده، فعندنا القيمة الأولى، وعنده الثانية، لا عتباره الأعلى. ولنا قاعدة أصولية، وهي أن ترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم (12)، ورسول الله ﷺ قد رتب الضمان على الأخذ باليد، فيكون الأخذ هو سبب الضمان، فمن ادعى غيره سبباً فعليه الدليل. وقوله أيضاً عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تردّه» (13) يدل على سببية الأخذ، وهو في أثناء الغصب لا يصدق عليه أنه أخذ الآن، بل أخذ فيما مضى، فوجب أن يختص السبب بما مضى.

(II) هذه الجملة والعبارة ناقصة في جميع النسخ الثلاث المعتمدة في تحقيق وتصحيح هذا الكتاب من ترتيب الفروق للبقوري، ع، ح، ت. مذكورة هنا عند القرافي. وهي ضرورية للتمهيد للمسألة الأولى المتفرعة عن المسألتين ولربطها معهما حيث قال: «ها هنا مسألتان: المسألة الأولى: إذا قلنا بالضمان فالضمان على الغاصب يوم الغصب دون ما بعده... الخ».

(12) مثال ذلك قول الله تعالى: «والسارق والسارقة، فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم». سورة المائدة. الآية 38، وكذا قوله سبحانه: «الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»، سورة النور. الآية (2)، فعلة الحكم بالقطع هي السرقة، وبالجلد هي الزنى، وهي مستفادة من الوصف بالسارق والزاني.

(13) أخرجه الأئمة: أحمد بن حنبل، وأبو داود، والحاكم، وصححه، عن سمره رضي الله عنه. وأوردّه السيد سابق في كتابه (فقه السنة) بلفظ «حتى تؤديه»، وهي بمعنى حتى تردّه. أي على اليد ضمان ما أخذت من غيرها بالغصب والقوة حتى تردّه إلى صاحبه كما هو وكما أخذته..

ولنا قاعدة أخرى أصولية فقهية، وهي أن الأصل توقُّف المسببات على أسبابها من غير تراخ، فترتَّب الضمان حينَ وضع اليد لا بعد ذلك، والمضمون لا يُضمَّن، لأنه تحصيل الحاصل.

احتجوا بأن الغاصب في كل وقت مأمورٌ بالرَّد، فهو مأمورٌ برَدِّ الزيادة، وما رَدَّها، فيكون غاصباً لها فيضمَّنُها. وأيضاً فإنَّ الزيادة نشأت على ملكه وفي ملكه، فتكون ملكه ويُدُّ العُدوان عليها، فتكون مغصوبة، فتضمَّن كالعين المغصوبة، ولأنه في الحالة الثانية ظالمٌ، والظلمُ عِلَّة الضمان، فيضمَّن.

والجواب عن الكل أننا لا نسلم أنها سبب الضمان بل سببه وضع اليد. هكا يقتضى لفظُ صاحبِ الشرع صلوات الله عليه، وأفهم أن غيرَ وضع اليد ليس بسبب، فلا بُدَّ من دليل على المسألة، غير ما ذكرناه، وما ذكرتموه لا دليل فيه.

المسألة الثانية: إذا ذهب جُلُّ منفعة العين كمن قطع ذنب بغلة القاضي ونحو ذلك، فعندنا يضمن الجميع، وهو فرعٌ "اختلفَ فيه المذهب وتشعبت فيه الآراء وطُرُق الاجتهاد، فقال أبو حنيفة في الثوب والعبد كقولنا في الأكثر، فإن ذهب النصفُ أو الأقلُ باعتبار القيمة عادةً فليس له إلا ما نقص". وقال الشافعي وابن حنبل: ليس له في الجميع إلا ما نقص، لأن الأصل بقاء ما بقي على ملكه، فإن قطع يَدَ العبد أو رجلاه، فوافقنا أبو حنيفة في تخيير السيد في تسليم العبد وأخذ القيمة كاملةً، وبين إمساكه ولا شيء له. وقال الشافعي: تتعين القيمة كاملةً، خلاف قوله في المسألة الأولى، وهذا لأن الضمان الذي هو سبب العُدوان لا يوجب ملكاً، لأنه سببُ التغليظ لا سببُ الرُّفق. وعندنا الملكُ يضاف للضمان لا لسببه، وهو قدرٌ مشتركٌ بين العُدوان وغيره.

واعلم أن النقص عند العلماء على ثلاثة أقسام: تارةً يُذهب العين بالكلية، فله طلب القيمة اتفاقاً، وتارةً يكون النقص يسيراً فليس له إلزام القيمة اتفاقاً، وتارةً يكون الذهاب مُخلاً بالمقصود، فهو محل الخلاف. وقال الشيخ أبو الحسن اللخمي: التَّعدِّي أقسام: يسيرٌ لا يُبطل الغرض المقصود منه، ويسيرٌ

يُطله، وكذلك كثير لا يُطل المقصود، وكثير يُطله، فهذه أربعة أقسام متقابلة. أما القسم الأول وهو اليسير الذي يطل المقصود فلا يضمن العين، وكذلك الكبير الذي لا يطل المقصود وهو القسم الثالث، وأما القسم الرابع فيحير فيه كما تقدم. وعلى القول بتضمينه القيمة إذا أراد ربه أخذَه وما نقصه، فذلك له عند مالك وابن القاسم. وقال محمد: لا شيء له، لأنه ملك أن يضمنه فامتنع بذلك رضاً بنقصه.

وأما القسم الثاني، وهو اليسير الذي يُطل المقصود عادةً، فذلك يقتضي تضمينه كما تقدم في ذنب بَعْلَةِ القاضي، قال: ويستوي في ذلك المركوبات والملبوسات، هذا هو المشهور.

وعن مالك لا يضمن بذلك. وفرق ابن حبيب بين الذنب فيضمن، وبين الأذن فلا يضمن، لاختلاف السببين في ذلك. واتفقوا في حوالة الاسواق (م13) على عدم التضمن، لأنها رغبات الناس، فالنقص في رغبات الناس لا في المقصود.

(م13) حوالة الاسواق كلمة يراد بها في الاصطلاح والتعبير الفقهي تحوّل أثمان السلع في الأسواق، وتغيّر قيمها بالارتفاع والانخفاض، والزيادة والنقصان فيها، تبعاً لمرور الوقت وفارق الزمن، وتبعاً للجودة والرداءة، وللوفرة والقلّة في السلعة، وهو في معنى ما يُعبّر عنه في الاصطلاح الاقتصادي والقانون الوضعي بقانون العرض والطلب، أو غير ذلك من العوامل والأسباب الاجتماعية والاقتصادية التي يكون لها أثر على تغيّر الاسواق وعلى حوالتها من حال الى حال، زيادة أو نقصاً.

ويقال: حال بينه وبين الشيء إذا فصل بينهما، ومنه الآية الكريمة: «يا ايها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تُحشرون». سورة الأنفال. 24.

والكلمة هنا مأخوذة ومشتقة لغوياً من مادّة الفعل الثلاثي اللام ح ال الشيء يحول إذا تغيّر عما كان عليه، وانتقل من حال الى حال. ومنه البيت الوارد في قصيدة غزلية للشاعر الاسلامي الشهير عمر بن أبي ربيعة القرشي المخزومي تحمل عنوان أول بيت في مطلعها: «أمن آل ناعم»، والتي يقول في الايات الأوائل منها.

القاعدة الثانية : فيما يتعلق بالصائِل (14) فأقول :

دفعه إن أدى إلى هلاكه لا ضمان يتعلق به إذا كان القصد الدفع فقط،
والموجب لإسقاط الضمان، العدوان.

ثم إن الدافع إن كان قد اختصَّ بإسقاط الضمان هنا فله أيضا خاصة
أخرى، وهي أن الدفع لا يتعين عليه، بل له الخيار في ترك الدفع، أو الدفع،
ولا إثم عليه في ترك الدفع وإن آل إلى قتله، بل هو الأرجح في بعض المواضع،
وذلك إذا كان في دفعه بالقتل فتنة عامة وموت حلق. وهذا المعنى الذي صار إليه
عثمان رضي الله عنه، وإن لم يكن الأمر كذلك فالامر على السواء، أو يقال :
يؤثر أيضا ترك الدفع، فهذا الذي اختاره أحد ابني آدم، وهو الظاهر من إطلاق

أمن آل نعيم أنت غاد فمُبَكَّر
لحاجة نفس لم تقل في جوابها
تهم إلى نعيم فلا الشمل جامع
قفي فانظري أسماء هل تعرفينه
أهذا الذي أطريت نعتاً فلم أكن
فقلت : نعم، لا شك غير لونه
لئن كان إياه لقد حال بعدنا

(14) هي موضوع الفرق السابع والاربعين والمائتين بين قاعدة الإتلاف بالصيَال وبين قاعدة الإتلاف
بغيره» ج. 4 ص. 183.

والصيَال على وزن فَعَال مصدر صال عليه وصول صولا وصيالا، ووصول وصيالا، إذا سطا عليه
وقهره. والصيَال بفتح الصاد والياء مبالغة وإن كان الاصل والقياس في مثل هذا الفعل الواوي
العين أن يقال عند المبالغة منه صَوَامٌ وَقَوَامٌ، على حدّ قوله تعالى : «الرجال قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا
فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا انْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». ولم يعلق الشيخ ابن الشاطب بشيء على هذا
الفرق عند القرافي. ومما جاء في أوله قوله : «إعلم أن الصيَال يختص بنوع من إسقاط اعتبار
إتلافه، بسبب عداؤه وعدوانه، ويقوى الضمان في غيره على مثله لعدم المسقط، وله خصيصة
أخرى، وهي أن الساكت عن الدفع عن نفسه حتى يُقتل لا يُعدُّ أمّا وقتلا لنفسه، بخلاف ما لو
مدَّع من نفسه طعامها وشراها حتى مات فإنه آثم، قاتل لنفسه، ولو لم يمنع عنها الصائِل من
الأدميين لم يَأثم بعد ذلك.

النبي ﷺ في قوله: «كُنْ عبدَ الله، المقتول، ولا تكنْ عبدَ الله القاتل» (15).
 ووافقنا الشافعي أنه لا يضمن الفحل الصائل، (16) والمجنون والصغيره وقال
 أبو حنيفة: يباح له الدفع ويضمن، واتفقوا إذا كان ذمياً بالغاً عاقلاً أنه لا يضمن.
 لنا وجوه:

الأول أن الأصل عدم الضمان. الثاني القياس على الآدمي، الثالث القياس
 على الدابة المعروفة بالأذى أنها تُقتل ولا تُضمن إجماعاً.

(15) عبارة القرافي هنا هي قوله: «مستند ترك الدفع عن النفس (أي في حالة الصيال) ما في الصحيح
 عن رسول الله ﷺ، فذكر ذلك الحديث، ولقصة ابني آدم إذ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ
 يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرَ»، وقد سبقت الإشارة إلى هذا قريباً. في التعليق 13، من القاعدة 5 في الاجارة.
 (16) المراد بالفحل — كما هو معروف — الذكر من كل حيوان، في مقابلة الأنثى منه، فقد يحدث أن
 يخرج فحل الحيوان أو أنثاه من الأبل أو الخيل أو البقر مثلاً عن طوره وحاله المعتاد، فيباغت
 الانسان وبهاجه، ويريد أن يؤدي بحياته، كما يقع ذلك من الانسان الصائل البالغ العاقل، أو من
 الصغير والمجنون وبمثل العقل، فأذن الشرع للانسان في هذه الحالة والموقف الصعب بالدفاع عن
 نفسه وحياته، وعن عرضه وأهله وماله، بما لديه من قوة ووسائل ممكنة، لما لهذه الاشياء من
 مكانة كبيرة وحرمة عظيمة في الاسلام، وعند الله تعالى، جعلتها من المقاصد الضرورية التي
 جات بحفظها ووقايتها من المهالك والاحطار كل ملة وشريعة ربانية، ولذلك جاء في الحديث
 الصحيح المشهور: «مَنْ قُتِلَ دُونَ نَفْسِهِ (أَي دَفَاعاً عَنْهَا) فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ عَرْضِهِ فَهُوَ
 شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ». أورده الامام السيوطي في الجامع الصغير، نقلاً له عن
 الأئمة: احمد بن حنبل وبعض اصحاب السنن، ورواية له عن سعيد بن زيد، رحم الله الجميع.
 وما أَدَقُّ وَأَلْطَفُ قَوْلِ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْبُوصَيْرِيِّ الصَّنَاهِجِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَهُوَ
 يَتَحَدَّثُ فِي قَصِيدَتِهِ الْبُرْدَةِ فِي مَدْحِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَمَعْجَزَتِهِ الْخَالِدَةِ الَّتِي أَعْجَزَتْ
 بُلْغَاءَ الْعَرَبِ فِي تَحَدُّهُمْ بِكَيْفِيَّةٍ مُسْتَمِرَّةٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

رَدَّتْ بِلَاغَتِهَا دَعْوَى مَعَارِضِهَا
 لَهَا مَعَانٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ فِي مَدَدِ
 وَمَا تَعَدُّوْا وَلَا تُحْصَى عَجَائِبُهَا
 قَرَّتْ بِهَا عَيْنُ قَارِبِهَا فَقَلَّتْ لَهُ
 رَدَّ الْعُيُورِ يَدَ الْجَانِي عَنِ الْحَرَمِ
 وَفَوْقَ جَوْهَرِهِ فِي الْحُسْنِ وَالْقِيمِ
 وَلَا تُسَامُ عَلَى الْإِكْتَارِ بِالسَّامِ
 لَقَدْ ظَفَرَتْ بِجَبَلِ اللَّهِ فَاعْتَصِمِ

وفي هذه الأبيات إشارة إلى حديث الامام الترمذي عن الحارث رضي الله عنه، والذي جاء فيه
 وصِفٌ جَلِيلٌ وَذَكَرَ لِفَضَائِلِ الْقُرْآنِ: «هُوَ جَبَلُ اللَّهِ، الْمُتَيْنُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا
 تُرْبَعُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي
 عَجَائِبُهُ». (أي لا يلبى على كثرة تلاوته، ولا تسامه النفوس على كثرة قرآته، بل تزداد شوقاً وتأثراً
 واهتداءً به. وإن علماء المسلمين يكتشفون دائماً أسرارها، ويدركون أحكامه ومقاصده. ويتذوق
 المومنون حلاوته وطلاوته).

واحتجُّوا بوجوه :

الأول أن مُدْرَكَ عَدَمِ الضمان، إنّما هو إِذْنُ المالك لا جوازُ الفعل، لأنه لو أُذِنَ له في قتل عبده لا يضمن، ولو أَكَلَهُ لمجاعة ضَمِنَهُ.

الثاني أن الأدمي له قصد واختيار، فلذلك لم يضمن، والبهيمة لا اختيار

لها.

الثالث قوله عليه السلام: «جَرُحُ العجماء جُبَارٌ» (17)، وذلك يقتضي نفْيَ

الضمان فيها.

الجواب عن الأول أن الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل، بدليل أن

الصائل (18) إذا صال على محرّم لم يضمنه.

وعن الثاني أن البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع، وذلك ظاهر في باب

الصيد.

وعن الثالث أن الهذّر (19) يقتضي عدم الضمان مُطلقاً، وأنتم لا تقولون به.

(17) عبارة القرافي هنا وردت بنفس الصيغة، ولم يذكر من أخرجه، وهو حديث صحيح أخرجه أئمة

الحديث : مالك في الموطأ والبخاري ومسلم والترمذي رحمهم الله، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

ومعنى الحديث ومدلوله أن ما ترتكبه الحيوانات العجماء من إفساد وإتلاف للغرس أو الزرع

المملوك لغير صاحبها فهو جُبَارٌ على وزن غَرَابٍ، أي هو هذّرٌ لا ضمان فيه على مالكها، ما لم

يكن معها ويقصرّ في ضبطها ورعيها، وإلا فعليه الضمان، كما سيأتي بعد في مسألة الماشية إذا

أفسدت شيئاً من الزرع بالنهار أو بالليل، وانظر هذا الحديث في شروحه الوافية.

(18) في نسخة، ع و ح : الصيد، وهو ما في كتاب الفروق عند القرافي، ولعله خطأ في النسخ ترك

المعنى غامضاً وغير واضح، وفي نسخة ت : الصائل وهو الصواب فيما يظهر، بدليل الفعل الآتي

بعده من مادته، وهو قوله : إذا صال على محرّم. وبهذا التصحيح ينكشف المعنى ويتضح جلياً،

ويزول الغموض والتوقف عنده للاستيضاح، فليتأمل ذلك وليُحَقِّقْ، والله أعلم.

(19) الهذّر بسكون الدال وفتحها، مصدر هذر الدم يهذره بضم الدال وكسرهما في المضارع، ويقال

أهدره إذا أباحه وأبطل ضمانه والمؤاخذة عليه بالقصاص والدية، وهو أمر مشروع في حالة الدفاع

عن النفس والعرض والمال، ومن حق الإمام السلطان في شأن من ثبت إجرامه وجنابته على

المسلمين، وترويعه لأمنهم وراحتهم واطمئنانهم إذا فرّ ولم يقع التمكن منه، لإقامة القصاص عليه،

فقد جعل الله القصاص الشرعي وسيلة للحياة الآمنة للناس، مصداقاً لقول الله تعالى : =

مسألة : الماشية إن أفسدت شيئاً بالنهار حين إرسالها للرعي وانفلاتها فلا ضمان في ذلك، إلا أن يكون صاحبها معها فلا يمنعها، ويتركها لذلك الفساد، وما أفسدته بالليل فيه الضمان. وقال الشافعي : هذا في الزرع، لئلا كان أو نهاراً.
ولنا وجوه :

الأول أنه قضاء سليمان عليه السلام، إذ النفس رعي الليل. (20)

الثاني أنه قرط فيضمن كما لو كان حاضراً.

الثالث أن (21) بالنهار يمكن التحفظ دون الليل، فلذلك كان الضمان فيه دون النهار. وقد اعتبرتم ذلك في قولكم : إن رمت الدابة حصاةً كبيرة فأصابته

= «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون». وفي الحديث الصحيح عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رجلاً عضَّ يدَ رجل، فنزع يده من فمه، فوقعت ثنيتاه، أي (سقطتا) فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقال : يعض أحدكم أخاه كما يعض الفحل، لا دية لك». وقد ثبت أن النبي ﷺ كان أهدر دم كعب ابن زهير لتجرؤه على هجو النبي ﷺ، فلما علم كعبٌ بذلك وأراد الله به خيراً جاء إلى الرسول ﷺ معتذراً وتائباً مستغفراً، معلناً إسلامه وإيمانه بالله ورسوله ودين الإسلام، ونظم في ذلك قصيدته المشهورة : «بانث سعاد»، فعفا عنه النبي ﷺ وخلع عليه بردته الشريفة، وكان مما جاء في هذه القصيدة الرائعة قوله :

أنبئتُ أن رسول الله أوعدني	والعفو عند رسول الله مأمول
وقد أتيت رسول الله معتذراً	والعذر عند رسول الله مقبول
مَهْلاً هداك الذي أعطاك نافلةـ	قرآن فيها هو مواعظٌ وتفصيل
لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوُشَاةِ وَلَمْ	أذنبُ وقد كثرتُ في الأقاويل

إلى أن قال :

إن الرسول لَسَيِّفٌ يَسْتَضَاءُ بِهِ مَهْنَدٌ مِنْ سَيْوْفِ اللَّهِ مَسْلُولٌ..
(20) إشارة إلى قوله تعالى : «وداؤودَ وسليمانَ إذ يبيحمان في الحِثِّ إذ نَفَسَتْ فِيهِ غَمُّ الْقَوْمِ (أي رَعَتْ فِيهِ)، وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ، وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا». سورة الانبياء الآية 78-79.

(21) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت أنه بذكر الضمير، وهو ما عند القرافي. وهو أظهر وأصوب، حيث لا تدخل أن على الفعل مباشرة، وإنما تدخل على المبتدأ والخبر، وهنا في مثل هذه العبارة تكون خَفْفَةٌ ويكون ضميرها ضمير الشأن، فيعود على ما بعده ويفسره ما بعده من الجملة والكلام الذي يكون خبراً لها، كما في قوله تعالى : «وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى» سورة النجم. 39. وكما جاء عند ابن مالك في ألفيته :

«وإن خَفَّفَ أَنْ فَاسَمُهَا اسْتَكَنَّ والخبر اجْعَلْ جملةً من بَعْدَ أَنْ =

انسانه ضيمن الراكب، بخلاف الصغيرة، لأن الصغيرة لا يمكنه التحفظ منها،
ويتحفظ من الكبيرة بالتككب عنها؛
احتجوا بوجوه :

الأول قوله عليه الصلاة والسلام : «جَرَحُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ» .
الثاني القياس على النهار. وما ذكرتموه في الفرق بالحراسة باطل، لأنه لا فرق
بين من حفظ ماله فأتلفه إنساناً أو أهمله فأتلفه، أنه يضمن في الوجهين.

الثالث القياس على جناية الانسان على نفسه وماله، وجنايته على أهل
الحرب أو مالهم.

والجواب عن الأول أن الجرح عندنا جُبَارٌ، (أي هَدْرٌ)، وإنما النزاع في غير
الجرح. وقد اتفقنا على تضمين السائق والراكب.
وعن الثاني الفرق المتقدم. وعن الثالث أنه قياس تخالف الآية. وأيضا فهو
بالليل مفترط، وبالنهار ليس مفترطاً.

سؤال في قوله تعالى : «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ» يقتضي أن حكمه كان أقرب
إلى الصواب، مع أن حكم داود عليه السلام لو وقع في شرعنا أمضيانه، لأن قيمة
الزرع يجوز أن تؤخذ فيها غنم، لأن صاحبها مفلسٌ مثلاً، وغير ذلك، وأما حكم
سليمان عليه السلام لو وقع في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيانه، لأنه إيجابٌ
لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث، لأن الأصل في القيم الحلول إذا
وجبت في الإتلافات، ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعها، وما لا يُباع لا يُعَاوَضُ
به في القيم، فلزم أحد الأمرين : إما أن لا تكون شريعتنا أعم في المصالح، أو يكون
= وهو من الحالات التي يعود فيها الضمير على ما بعده، إذ الأصل في ضمير الغائب أن يعود على

ما قبله، كما هو معروف، وإلى تلك الحالات يشير الناظم لها بقوله.
وَعَوَّدُ مُضْمِرٍ عَلَى مَا بَعْدَهُ لَفْظاً وَرِثَةً فَحَصِّلْ عَدَّهُ
فِي مُضْمِرِ الشَّأْنِ وَرُبُّ وَالبَدَلُ نَعْمَ وَيَمَسُّ وَتَنَازَعُ الْعَمَلُ
وأمثلتها تكفلت بها كتب النحو، كما سبقت الإشارة اليه والتذكير به في محله من الجزء الأول من

هذا الكتاب، وفي هذه المسألة للمناسبة.
كذا في جميع النسخ الثلاث لترتيب الفروق. وعند القرافي هنا : «إمّا أن تكون شريعتنا أتم في
(*) المصالح وأكمل الشرائع» بالإثبات، ولعل ما هنا عند البقوري بالنفي أصوب وأنسب في المعنى
المراد، فليتأمل ذلك وليتحقق للتأكد من الصواب ووجهه بالنسبة للعبارتين معاً، وليرجع فيه الى
التفاسير عند هذه الآية الكريمة والتي قبلها من سورة الأنبياء : 78، 79.

داود عليه السلام فهمَ دون سليمان عليه السلام، وظاهر الآية خلافه، وهذا موضعٌ مشكّل.

ووجهُ الجواب أن المصلحة التي أشار إليها سليمان عليه السلام يجوز أن تكون أعمّ باعتبار ذلك الزمن، بأن تكون مصلحةً زمانهم كانت تقتضي ألا تخرُجَ عينُ مال الانسان من يده، إمّا لقلّة الأعيان، وإما لعدم ضرر الحاجة، وتكون المصلحة الأخرى باعتبار زماننا أتمّ، فيعتبر الحكم.

قلت : ولنذكر هنا خمس مسائل (22) :

المسألة الأولى : قال مالك : من استهلك شيئاً ممّا يكال أو يوزن كان عليه مثله، وإن استهلك شيئاً من العُروض كان عليه قيمته، فلم كان هذا التفريق ؟ .

فالجواب أن ما استهلك لابد فيه من بدل، فإذا كان ممّا له مثل كان أقرب في معنى البدل الواجب، لأنه أسهل من القيمة، فالقيمة تحتاج الى اجتهاد، فما صير إلى القيمة إلا لتعذر المثل الذي هو أسهل وأحق في معنى البدلية.

المسألة الثانية : قال مالك : إذا جنى الغاصب على العين المغصوبة جنائياً، فإن ربّها مخيّر بين أخذها وأخذ ما نقصته بجنائته، وإذا أصابها أمرٌ من السماء أو غير ذلك من غير فعل الغاصب فرّبها مخيّر، إن شاء أخذها ناقصة، وإن شاء لم يأخذها، فلم كان هذا ؟ .

فالجواب أنه إذا كانت الجناية من فعل الغاصب فقد تعدّى، فوجب أن يؤخذ بتعدّيه كما لو تعدّى غير الغاصب، وإذا كانت الجناية من غير فعله لم يؤخذ

(22) هذه المسائل الخمسة هي مما أضافه الشيخ البقوري هنا إلى كتاب شيخه القرافي رحمهما الله، ويوجد منها في نسخة الخزنة العامة مسألتيان، بينما توجد المسائل الخمس كلها في كل من نسختي الخزنة الحسينية، ح والخزنة التونسية ت. وهذه المسائل الاضافية عند البقوري تدل على مدى تمكنه من هذا العلم في القواعد والفروع والاطلاع الواسع على كتبه ومؤلفاته الوفيرة.

منه تعدُّ، والعَيْنُ المغصوبة قائمةٌ، فوجبَ أن يكونَ ربُّها مخيِّراً، كما ذَكَرَ مالكٌ رحمه الله.

المسألة الثالثة : إذا غصب دابة فعَجِفَتْ (23) كان ذلك فوتاً، وإذا غصب عبداً فعَجِفَ لم يكن ذلك فوتاً، والكل عَجِفَ في حيوان، فلمَ كان ذلك ؟.

فالجواب أن الدواب إنما تُرادُّ للقوة، لأن الغرض منها الحمل، والرقيق ليس كذلك.

(23) عَجِفَتْ الدابة بكسر الجيم وضمها اذا ضَعُفَتْ وذَهَبَ سِمْنُهَا، فهي عَجْفَاءٌ، وَعَجِفَ الدابةُ يفتح الجيم، ويعجِفُها بضمه وكسره، وأعجفها إذا أهزلها، وصارت هزيلة في يده بسبب النقص والتفريط في رعيها وإطعامها وعلفها.

ومن المعنى الأول حديث البراء بن عازب أن النبي ﷺ سئل ماذا يتقى من الضحايا ؟ فقال : أربع : العرجاء البين ظلعها، والعوراء البين عوزها، والمريضة البين مريضها، والعجفاء التي لا تتقي» اي الهزيلة التي لا شحم ولا نخ فيها.

ومن ذلك قول الامام شرف الدين محمد البوصيري في قصيدته الهمزية في مدح خير البرية، وهو يتحدث عن رضاع النبي ﷺ في آل سعدٍ من حليلة السعدية رضي الله عنها، وعمّا أظهر الله لها من خيرات ومعجزاتٍ في شياها وأرضها، وما صارت عليه الأرض المتصلة بمسكنها من خصب، والشياهُ من امتلاءِ ضرع، بفضل ارضاعها للنبي ﷺ وبركاته، فقال البوصيري في ذلك رحمه الله :

وبَدَّتْ في رضاعه معجزاتٌ	ليس فيها عن العيون خفاءٌ
إذ أبته لُتيمه مريضاتٌ	قلن ما في اليتيم عتاً عفأء
فأنته من آل سعد فتاةٌ	قد أبتهما لفقرها الرضعاء
أرضعته لبانها فسقتها	وبنيها ألبانهن الشاء
أصبحت شوالاً عجافاً وأمست	ما بها شائل ولا عجفاء
أخصب العيش عندها بعد محل	إذ غدا للنبي منها عفأء
يا لها منةٌ لقد ضوعف الأج	ر عليها من جنسها والجزأء
وإذا سحر الالاه أناساً	لسعيد فإنهم سعداء،
حبة أنبت سنابل والعص	ف لديه يستشرف الضعفاء

المسألة الرابعة : إذا غصَبَ رجلٌ خلخالين فكسرهما فليس عليه إلا ما نقص الكسرُ فقط، سواء كانت (24) فضة أو ذهباً، وإذا غصَبَ دنانير أو دراهم فكسرها، فربُّها خَيْرٌ، إن شاء ألزمه مثلها، وإن شاء أخذها كذلك، ولا يلزمه ما نقصَ الكسرُ، والكلُّ ذهبٌ وفضة كُسِرَت على وجه التعدي.

فالجواب أن الحلِّي يُقْتَنَى لأجل منفعته، فإذا أتلَّفَ ذلك الصنعةُ (25) وجبَ عليه بدلُها ليصل ربُّها إلى غرضه كما لو أتلَّفَ عليه طَسْتاً، وليس كذلك الدينار والدرهم، لأنها لا تُتَّخَذُ لصنعتها وإنما تُتَّخَذُ لأعيانها، فإذا أتلَّفَ العينُ (26) وجب أن يكون على الجاني مثلها.

المسألة الخامسة : مَنْ غصَبَ داراً أو أرضاً فسكن الدارَ وزرع الأرض فعليه أجرٌ ما انتفع به، وإذا غصَبَ دابةً أو عبداً فاستغل ذلك فلا شيء عليه، فلم كان هذا ؟.

-
- (24) كذا في جميع النسخ، وكان مقتضى قواعد اللغة، ومقتضى التناسب أن يقال : سواء كانا بالثنائية، ليعود الضمير على الخصمين، ولعله خطأ في النسخ، أو يراد بالضمير ما ذُكِرَ، التي تكون فضة أو ذهباً، أو يراد اعتبار أن أقل الجمع اثنان، على رأي من يقول بذلك من النحاة، على حدِّ قوله تعالى «هذان خصمان اختصموا في ربهم» سورة الحج، الآية 19.
- (25) كذا في ح : وفي ت : «فالجواب أن الحلِّي يُقْتَنَى لصنعته، وإذا اختلفت تلك الصنعة وجبَ عليه بدلُها.
- (26) كذا في ح، وفي ت : فإذا تَلَفَتْ عليه العينُ».

فالجواب أن الحيوان لا يبقى على حالة واحدة لسرعة التغير إليه، فَجُعِلَ فيه الخراج بالضمان(27)، والدُّور والارضون(28) لا تكاد تتغيّر مع القرب، فلم يكن فيها الخراج بالضمان، لأن الغالب سقوط الضمان فيها، والله تعالى أعلم، وبه التوفيق.

(27) «الخراج بالضمان» هو نص حديث أخرجه أئمة السنة والحديث : أحمد بن حنبل، وأصحاب

السنن، وصححه الترمذي، وهو مروى عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها. وفقه الحديث ومعناه أن الفائدة التي تأتي من المبيع، ويستفيدها المشتري لنفسه تكون من حقه، بسبب ضمانه لذلك المبيع لو تلف عنده، ولم يتم البيع، فلو اشترى بهيمة واستغلها أياماً ثم ظهر بها عيب سابق على البيع بقول أهل الخبرة، فله حق الفسخ، وله الحق في ذلك الاستغلال بالركوب أو الحرث، أو استدرار اللبن ونحو ذلك دون أن يرجع عليه البائع بشيء.

وجاء في بعض الروايات، بيانا لهذا الأمر والمعنى، أن رجلا ابتاع (أي اشترى) غلاما (أي اشترى عبدا مملوكا من مالكة)، ثم وجد به عيباً فردّه بالعيب، فقال البائع : غلّة عبدي (أي أعطني ثمن خدمته وأجرها)، فقال النبي ﷺ : «الغلّة بالضمان»، أي غلّة العبد وخدمته تلك المدة هي من حق المشتري بسبب أنه ضامن المبيع لو تلف عنده أو ضاع أو نحو ذلك.

(28) الارضون، جمع أرض وهي مثل السماء، كلمة مؤنث المعنى، وفي القرآن الكريم : «والارض

مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها فيها من كل زوج بهيج، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب» «والسماة رقعها» وجمعت جمع مذكر سالم، إلخاها لها بالمفرد المذكر العاقل الذي يُجمع هذا الجمع، سواء كان علما أو صفة، كما ألحقت به كلمات أخرى، وفي ذلك يقول العلامة شمس ابن مالك الاندلسي الجبائي رحمه الله في الفيته النحوية الشهيرة.

وارفَعَ بواو، وبيأ اجرز وانصب	سالم جمع عامر ومذنب
مشبه ذين وبه عشرون	وبأه ألحق والأهلونا
أهلو، وعالمون عليونا	وأرضون شد والسنوننا

القِسْمَةُ، والمساقاةُ، والقِرَاضُ، والمرافقُ، والإحياءُ، والتوكيلُ، واللَّقْطَةُ،
والإقرارُ، (1) والاستحقاقُ، وفي ذلك ثمانُ قواعد :

القاعدة الأولى في بيان ما يقبل القِسْمَةُ : (2)

إِعْلَمَ أن الذي يقبل القِسْمَةُ ما عَرِيَ (3) عن أربعة أشياء :

(1) كذا في نسخة ح، وت، وفي نسخة ع : الإبراءُ، والصواب الإقرار، لأنه هو الذي وقع الكلام عنه في قاعدة خاصة به ضمن قواعد هذا الباب.

وقد تناولت كتب فقه السنة، وكتب الفقه والفروع على اختلاف مذاهبها — حدود وتعريف هذه الأبواب، وتفصيل أحكامها بتوسع وبيان فليُرْجَع إليها في أبوابها ومطابها.

ومن المعلوم أن أشهر من تناول حدود الأبواب الفقهية، وخصَّصَهَا بتعاريف دقيقة جامعة لتعريف الباب، مانعة من دخول غيره معه، هو العلامة الشهير والمحقق الكبير، أحد أعلام المذهب المالكي، أبو عبد الله محمد بن عرفة التونسي، المتوفى سنة ثلاث وثمانمائة (803) رحمه الله، وذلك في كتابه الذائع الصيت، والمعروف عند الفقهاء بحدود ابن عرفة.

ونظراً لدقة تعبيرها وصعوبة فهم تعريفها غالباً، فقد يسَّرَ الله وقيضَ لَهَا من يقوم بشرحها نطقاً ومفهوماً، ذلكم هو العلامة الجليل والفقير الكبير الإمام أبو عبد الله، محمد المشهور بالرصاع، فجاء شرحه مفيداً نافعا، مبسّطاً لتلك التعاريف وموضحاً لها لفظاً ومعنى، جعل العلماء يقبلون عليه ويعتمدونه فيها.

ولأهميته وتُدْرته فقد طُبِعَ طبعة جديدة مصحَّحة في جزء واحد كبير من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية في رمضان 1412هـ الموافق 1992، ووَجِدَ إقبالاً كبيراً عليه من أهل العلم والفقه والقضاء، بالمغرب وغيره من البلاد العربية والإسلامية.

(2) هي موضوع «الفرق الخامس عشر والمائتين بين قاعدة ما يقبل القِسْمَةُ وقاعدة مالا يقبلها». - 4. ص 26. وهو من الفروق القصيرة عند القرافي، ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط، فرهما الله :يعا.

(3) عَرِيَ الإنسان أو المكان عن الشيء عَرِيَ كرضي يرضى إذا تجرد عنه أو نزعته وخلا منه، ومن ذلك الآية الكريمة في قوله تعالى خطاباً لآدم عليه السلام، وهو في الجنة قبل أن يوسوس اليه الشيطان فيها، ويُزَلَّ عنها ويخرجه منها : «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا، وَلَا تَعْرَىٰ فِيهَا، وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ». سورة طه. الآية 118—119. ويقال : عَزَاهُ الأمرُ يعروه ويعريه إذا نزل به وشعر به، ومن ذلك على سبيل المثال قول الشاعر الإسلامي أبي صخر الهذلي، من شعراء العصر الأموي في قصيدته الغزلية الرائعة اللطيفة الشهيرة الموجودة في الدواوين الأدبية الكبرى والتي يقول في مطلعها :

وأخرى بذات البين آياتها سطر (سفر)

لليلى بذات الجيش دار عرفتها

إلى أن يقول فيها : =

الغرر كمشروعية (4) القرعة في المختلفات، فإن الغرر يعظم.

الثاني الربا، كقسمة الثمار بشرط التأخير إلى الطيب، لما يدخله من بيع الطعام بالطعام غير معلوم التماثل، إذ القسمة يبيع، فإن تباين الجنس الواحد بالجودة والرداءة ففي جوازه بالقرعة قولان، حكاها اللخمي.

الثالث إضاعة المال كالياقوتة.

وإني لتعروني لذكرك هزة كما انتفض العصفور بالله القطر
ومن رواية للبيت عند أبي الفرج الأصبهاني في كتابه الأغاني : «وإني لتعروني لذكرك فترة»، وكذا
في شواهد المعنى لجلال الدين السيوطي رحمه الله.
ولكلمة العرو هنا تفسير ومعنى آخر في دواوين الادب والشعر كالاغاني للاصباني رحمه الله.
كذا في ع، وفي ح : كشرعية القرعة، وفي المختلفات، بزيادة الواو، وفي كتاب الفروق مثل ما في (4)
نسخة ع هكذا «كمشروعية القرعة في المختلفات» وهو ما في تهذيب الفروق كذلك للشيخ
محمد علي حيث قال رحمه الله : والمقسوم نوعان : الاول رقاب الاموال، والثاني الرقاب، وهما إما
قابلان للقسمة بالقرعة، وإما غير قابلين لها، فما لا يقبلها أحد امور أربعة : ما في قسمه الغرر
كمشروعية القرعة في المختلفات فإن الغرر يعظم. والمختلفات إما من الرباع، وإما من العروض، وإما
مما يكال أو يوزن، فقال ابن رشد الحفيد رحمه الله في بدائته : لا خلاف في انه لا يجمع بين
أنواع الرباع المختلفة، مثل أن يكون منها دور، ومنها حوائط، ومنها أرض، في القسمة بالسهم، وإن
كانت من العروض، فقال التسولي على العاصمية : «وليس لهم أن يجعلوا البقر مثلاً في ناحية
العقار، أو الإبل التي تعادها في القيمة في ناحية ويقترعون، لأن القرعة لا يجمع فيها بين جنسين
ولا بين نوعين مختلفين على المشهور، لما في ذلك من الغرر. اه الخ.
وعلى كل يبقى شيء من الاستشكال في هذا العبارة يجعلها غير واضحة المعنى، ذلك — والله
أعلم بالصواب — أن كلمة مشروعية في النسخ كلها وعند القرافي وفي تهذيب الفروق لا تنسجم
ولا تلتقي مع كونها في سياق التمثيل لما لا يقبل القسمة، فلعل كلمة المشروعية كتبت خطأ في
النسخ والطبع مثل كلمة قسمة، وإن كان ذلك مزدوجاً، لوجودها كذلك في هذا الفرق وفي
تهذيب الفروق، بدليل ما يأتي في المثال الثاني الممنوع وهو قوله : كقسمة الثمار بشرط التأخير،
فهو تشبيه فيما تمتع القسمة فيه، لأنه يؤدي الى الربا ولا يعرى منه. وكذلك قسمة القرعة في
المختلفات هي ممتعة لما تؤدي اليه من الغرر الكبير، فتكون هذه القسمة غير مشروعة، حسبما
يتبادر الى الفهم.

ويوضح ذلك ما ذكره الفقهاء ونصوا عليه في الكتب الفقهية، أن القسمة نوعان : قسمة الرقاب
وقسمة المنافع. وقسمة الرقاب على ثلاثة أوجه :

أحدها قسمة قرعة بعد تقويم وتعديل (وهي التي تمنا هنا) وهي قسمة يوجبها الحكم ويجبر
عليها من أبائها فيما ينقسم، ولا تصح إلا فيما تماثل أو تجانس من الاصول والعروض والحيوان لا
فيما اختلف وتباين من ذلك، ولا في شيء من المكيل والموزون. =

الرابع لحق آدمي (5) كالحمام والخشبة والثوب، فهذا القسّم يجوز بالتراضي، لأنّ للآدمي إسقاط حقّه، بخلاف حق الله وإضاعة المال.

ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد قسمة ما فيه ضررٌ أو تغيير نوع المقسوم، ومنع أبو حنيفة قسّم الرقيق، وأجازة الشافعي. واحتج أبو حنيفة بأن منافع مختلفة بالفعل والشجاعة وغيرهما، فلا يمكن فيه التعديل.

جوابه لو امتنع تعديله لامتنع بيعه وتقويمه، لأنهما مبنيان على معرفة القيم، والله تعالى أعلم، وبه التوفيق.

== والوجه الثاني قسمة المراضاة بعد التقويم والتعديل، فتصح في الجنس الواحد وفي الاجناس المختلفة

المتباينة، وفي المكيل والموزون إلا فيما كان منه صنفاً واحداً مدخراً لا يجوز فيه التفاضل. وأما قسمة المراضاة بغير تعديل ولا تقويم فلا اختلاف أنها بيع من البيوع في جميع الاحكام. وأما قسمة المنافع فإنها لا تجوز بالقرعة على مذهب ابن القاسم، ولا يجبر عليها من أبائها، ولا تكون الا على المراضاة والمهاياة، والمهاياة إما بالازمان، كأن يراضيا على أن يسكن أحدهما الدار أو يجرث الارض مدة من الزمن، والآخر كذلك، وإما بالاعيان كأن يسكن أحدهما داراً أو يجرث أرضاً، ويسكن الآخر داراً أو يجرث أرضاً أخرى.

والقسمة تعتبر من العقود اللازمة إن وقعت بوجه صحيح سليم، فلا يكون بعد ذلك لأحد الشركاء المتقاسمين نقضها ولا الرجوع عنها إلا بما يقتضي ذلك مما لم يكن معلوماً حين القسمة كما نص عليه الفقهاء بتفصيل، في المقدمات لابن رشد الجدد، وفي غيره من المؤلفات الفقهية.

(5) تأمل الكلام على هذا الشرط الرابع، فلعله يحتاج الى توقف واستيضاح بالنسبة لما قبله من الشروط.

وتوضحه عبارة تهذيب الفروق حيث جاء فيه قوله: القسم الثالث ما كان في قسّمه إضاعة المال، لحق الله تعالى، كقسّم الياقوتة.

الرابع: ما كان في قسّمه إضاعة المال، لحق آدمي كقسّم الدار اللطيفة، والحمام والخشبة، والمصراعين (البابين). قال الاصل، أي القرابي في كتابه الفروق: ويكون إضاعة المال في هذا الامر لحق آدمي يجوز عندنا قسّمه بالتراضي، لأنّ للآدمي إسقاط حقّه، بخلاف حق الله تعالى في إضاعة المال وغيره. ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل قسّم ما فيه ضرر، أو تغيير نوع المقسوم. وانظر منظومة التحفة لابن عاصم فيما يتعلق بأحكام القسمة وختصر الشيخ خليل وغيرهما لاستيضاح مسائلها وبيان احكامها التفصيلية.

القاعدة الثانية : ما يجوز التوكيل فيه مما لا يجوز. (6)

إِعْلَمَ أن الأفعال قسمان : منها ما لا تحصل مصلحته إلا بالمباشرة، فلا يجوز التوكيل فيها، لفوات المصلحة بالتوكيل، كالعبادة ومصلحة الوطاء، ومقصود الأيمان واللعان إظهار الصدق في الدعوى، وحلف زيد ليس دليلاً على صدق عمرو، وكذلك الشهادة مقصودها التوثوق بعدالة المتحمل، وذلك لا يحصل إذا أدى غيره. ومقصود المعاصي إعدامها فلا يُشرع التوكيل فيها، لأن شرع التوكيل فيها فرغ تقريرها شرعاً.

وضابطُ الفرق أن مقصود الفعل متى كان يحصل من الوكيل كما يحصل من الموكل، وهو مما يجوز الإقدام عليه، جازت الوكالة فيه، وإلا فلا.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأملاك الناشئة عن الإحياء وبين الأملاك الناشئة عن غير الإحياء. (7)

والمعروف عندنا أن المملك الناشيء عن الإحياء إذا مات وذهب الإحياء عنه كان لغيره أن يُحييه ويملكه. وقال سحنون والشافعي : لا يزول المملك للذي أحياه أولاً، واستدلوا على هذا بأشياء :

(6) هي موضوع الفرق السادس عشر والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج 4. ص 26. وهو من أقصر الفروق القصيرة عند الامام القرافي، حيث لم يستغرق الكلام فيه أكثر من تسعة سطور، ولم يعلق عليه بشيء الشيخ أبو القاسم ابن الشاط رحمه الله.

قال القرافي هنا : ومصلحة الوطاء الإعفاف وتحصيل ولد يُنسب إليه، وذلك لا يحصل للموكل، بخلاف عقد النكاح، لأن مقصوده تحقيق سبب الاباحة، وهو يتحقق من الوكيل. ومقصود الأيمان كلها واللعان إظهار الصدق فيما ادعى.

(7) هي موضوع الفرق الثالث عشر والمائتين بين القاعدتين المذكورتين. ج 4. ص 18، قال في أوله القرافي رحمه الله: «إعلم أن هذا الموضوع مشكل على مذهبنا في ظاهر الامر، فإن الإحياء عندنا إذا ذهب ذهب المملك، وكان لغيره أن يُحييه، ويصير ممواتاً كما كان الخ...»

مِنْهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ » (8)، فَجَعَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَلِكَ لَهُ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ إِبْطَالِهِ، وَاسْتَصْحَابُ مِلْكِهِ. (9)

الثاني قياس الإحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التمليك.

الثالث القياس على مَنْ تَمَلَّكَ لُقْطَةً ثُمَّ ضَاعَتْ مِنْهُ، فَإِنَّ عَوْدَهَا إِلَى حَالِ الْإِسْقَاطِ لَا يُسْقِطُ مِلْكَ مَتَمَلِّكِهَا.

والجواب عن الأول أن الحديث يدل لنا، بسبب أن القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يدل على عِلَّةٍ ذَلِكَ الْوَصْفُ لِذَلِكَ الْحُكْمِ، وَقَدْ رَتَّبَ الْمَلِكُ عَلَى وَصْفِ الْإِحْيَاءِ، فَيَكُونُ الْإِحْيَاءُ سَبَبًا لَهُ وَعِلَّةً، وَالْحُكْمُ يَنْتَفِي لانتفاء عِلَّتِهِ، فَيَبْطُلُ الْمَلِكُ بِهَذَا الْحَدِيثِ. (10)

قلت : مُطْلَقُ الْإِحْيَاءِ هُوَ عِلَّةُ الْحُكْمِ لَا دَوَامِهِ، وَقَدْ حَصَلَ وَمَا انْتَفَى، وَالَّذِي انْتَفَى دَوَامُهُ، وَلَيْسَ هُوَ الْعِلَّةُ. (11)

(8) رواه أصحاب السنن : أبو داود والنسائي والترمذي، وقال : إنه حسن. وفي معناه حديث عائشة رضي الله عنها : « من أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهِيَ أَحَقُّ »، رواه الإمام البخاري رحمه الله. والأرض الميتة. كما سبق، يراد بها في الحديث والفقهاء الأرض التي ليست ملكاً لأحد، ولا حرماً لملك معذور بالبناء أو الزرع أو الغرس، وليست للمنفعة العامة كمحل اجتماع الناس في سوقٍ ونحوه، والإحياء أو الإعمار يكون بما جَرَى بِهِ الْعَرَفُ بَيْنَ النَّاسِ مِنْ زَرْعٍ وَغَرَسٍ وَتَحْوِيطٍ وَبِنَاءٍ فِي الْأَرْضِ وَاسْتِصْلَاحِهَا وَتَسْوِيطِهَا لِلذَّكَاءِ.. الخ.

(9) قال ابن الشاطب هنا : ما قاله القرافي حكاية أقوال واحتجاج، ولا كلام في ذلك.

(10) علق ابن الشاطب على هذا الكلام بقوله : « أما القاعدتان فمسلمتان وصحیحتان، ولكن لا يلزم ما قاله من بطلان هذا الحكم، لأن الإحياء قد ثبت فترتب عليه مسببه ولم يرتفع الإحياء، ولا يصح ارتفاعه، لأن ذلك من باب ارتفاع الواقع وهو محال، وإنما مغزاه أن الإحياء لم يستمر، وذلك غير لازم في الأسباب كلها، فإن الملك المرتب على الشراء أو على الإرث أو على الهبة لم تستمر أسبابه فكان يلزم على قياس قوله، متى غفل الإنسان عن تجديد شراءٍ مشتراه، أن يبطل ملكه عليه، وذلك باطل قطعاً، فجوابه هذا غير صحيح.

(11) أقول : هذا التعقيب يبدو متقارباً ومتوافقاً مع تعليق ابن الشاطب. رحم الله الجميع، فليتأمل في ذلك.

قال شهاب الدين : سلّمنا ما قلتم، غيرَ أن قوله عليه السلام : «فهي له» لفظ يقتضي مطلق المِلك، فإن «لَهُ» ليس من صيغ العموم، بل دَلِيلٌ على أصل ثبوت المِلك، ونحن نقول بموجبه. فإذا نَبَتْ مطلقُ الملك زمنَ الإحياء، وإنما يحصل مقصود الخصم أن لو اقتضى الحديثُ المِلكَ على وجهِ الدوام، وليس كذلك (12).

قلت : إذا ثبت المِلك له بتثبيت الشارع فأصله أن يبقى له حتى يدل دليل على زواله عنه.

قال شهاب الدين : وعن الثاني، الفرقُ بأن الإحياء سببٌ فعليٌّ تَمَلَّكَ به المباحاتُ، وهو سببٌ ضعيفٌ لوروده على غير ملكٍ سابق (13).

وعن الثالث أن تَمَلَّكَ الملتقط وردَ على ما تقدمَ فيه المِلك، وتقرَّر، فكان تأثير السبب فيه أقوى. ويؤكدُه أن الأسباب القولية ونحوها ترفع ملك الغير كالبيع ونحوه، فهي في غاية القوة. وأما الفعل بمجردِه فليس له قوة رفع ملك الغير، بل يُنطل ذلك الفعل كمن بنى في ملك غيره (14).

قلت : وكذا من باع ملك غيره لا أثر له، والأظهر ما قاله سحنون.

(12) علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام والاستدلال عند القرافي بقوله : ما قاله من أن الحديث لا يقتضي المِلك بوصف الدوام صحيح، ولكن هنا قاعدة شرعية، وهي أن المِلك يدوم بعد ثبوت سببه إلا أن يلزمه ما يناقضه». وهذا التعقيب في مضمونه ومحتواه هو ما نجدُه كذلك في تعقيب الشيخ البقوري على كلام القرافي وتصويبه، رحم الله الجميع.

(13) قال ابن الشاط معلقاً على هذا الجواب : ما قاله دعوى يقابلُ بمثلها، بأن يقال : إن الأسباب القولية هي الضعيفة، لورودها على ملك سابق، فيتعارض المِلكان : السابق واللاحق، وأما المملوك بالإحياء فلم يسبقه ما يعارضه فهو أقوى.

(14) زاد القرافي هنا قوله : «وبذلك ذهب أثره بذهابه، وهذا فقه حسن على القواعد، فليُتأمل، ومذهب الشافعي رضي الله عنه في بادي الرأي أقوى وأظهر، وهذه المباحث ظهر الفرق بين القاعدتين من جهة القوة والضعف كما تقدم بسنطه وتقريره».

وقد علق المحقق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : جوابه هنا مبني على دعواه قوة الأسباب القولية، فجوابه ما سبق. وقد تبين أن مذهب الشافعي أقوى على الإطلاق. والله تعالى أعلم».

القاعدة الرابعة :

في تقرير ما يوجبُ استحقاقُ بعضه إبطالَ العقد في الكلِّ ممَّا لا. (15)
إِغْلَمَ أَنَّهُ إِذَا اسْتَحِقَّ بَعْضُ الشَّيْءِ فَلَهُ أَحْوَالٌ، لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلِيًّا
أَوْ مَقْوَمًا، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعِينًا أَوْ شَائِعًا.

أما المِثْلِي فَهُوَ المَكِيلُ والموزون. فإن اسْتَحِقَّ قَلِيلُهُ لزم الباقي، لأنَّ القليل
لا يُخِلُّ بمقصود العقد، والأصلُ لزومُ العقد، بخلاف ما إذا اسْتَحِقَّ الأَكْثَرُ،
ولذلك يكون له الخيار بين أن يردَّ، لذهاب مقصود العقد، أو يُمسك الباقي
بِحَصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ.

وأما المَقْوَمُ، فإن اسْتَحِقَّ الأَقْلُ فكَمَا في الثاني، وإن اسْتَحِقَّ الأَكْثَرُ —
الذي هو وَجْهُ الصَّفَقَةِ — اختلَّ البيع وانقضت كله، لفوات مقصود البيع. ويحرم
التمسك بما بقي، ليس كما قلنا في المِثْلِي، وهذا لأن حصته لا تُعرف حتى يُقوِّمَ،
وهذا مما يتعلق بالعين. وأما الشائِع إذا اسْتَحِقَّ جزءٌ منه وهو مما لا يَنْقَسِمُ فَيُخَيَّرُ
في التمسك بالباقي بحصته من الثمن، لأن حصته معلومة بغير تقويم.

القاعدة الخامسة (16) في حكم اللَّقْطَةِ. (17)

قال اللخمي : قد يكون الالتقاط واجباً ومستحباً، أو مكروهاً ومحرمًا،
ومباحاً بحسب حال المتقط وحال الزمن وأهله ومقدار اللَّقْطَةِ. فإن كان الواجد
(15) هي موضوع الفرق الثامن عشر والمائتين بين قاعدة ما يوجبُ استحقاقُ بعضه إبطالَ العقد
في الكل، وبين قاعدة ما لا يقتضي ذلك» ج 4. ص. 32. وهو كذلك من أقصر الفروق عند
شهاب الدين القرافي، ولم يعلق عليه بشيء، العلامة ابن الشاط، رحمهما الله.
(16) هي موضوع الفرق التاسع عشر والمائتين بين قاعدة ما يجبُ التقاطه، وبين قاعدة ما لا يجب
التقاطه» ج 4. ص 33، ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاط رحمه الله.
(17) اللَّقْطَةُ بضم اللام وفتح القاف والطاء، وهي في تعريفها المَبْسُطُ : كل مال معصوم معرَّض
للضياع، لا يُعرف مالِكُه، وكثيراً وغالباً ما تُطلقُ على الأشياء من غير الحيوان، كالمال والمتاع،
والحوائح، وغير ذلك مما قد يجده الانسان ويعثر عليه في طريقه. أما الحيوان فيقال له : ضالَّةٌ «أي
تالفة أو تائهة وغائبة عن صاحبها». وفي الحديث : الكلمة الحكمة ضالَّة المومن، فحيث وجدها

مأموناً ولا يَخْشَى السلطانَ إذا أشهرها، وهي بين قوم أمناء لا يُخشى عليها منهم ولها قدرٌ، فأخذها وتعريفها مستحبٌ، وإن كانت بين قوم غير أمناء، والسلطانُ أمينٌ، وجب أخذها، وإن كان غير أمينٍ بين قوم أمناء، والسلطان غير أمينٍ، حرم أخذها. وإن كانت قليلة كره أخذها، لأن الغالبَ عدم المبالغة في تعريف الحقير، وذلك كاللذرم ونحوه.

وقال الشيخ أبو الوليد في المقدمات : في اللَّقْطَةِ ثلاثة أقوال :

الأفضل تركها من غير تفصيل، والأفضل أخذها، لأن فيه صوتَ مالٍ الغير، وأخذُ الجليل أفضل، وترك الحقير أفضل. وهذا إذا كانت بين قوم مامونين، والإمام عدلٌ، أمّا بين الخونة ولا يُخشى السلطان إذا عرقت فالأخذ واجب اتفاقاً، وبين خونة ويُخشى من الإمام، يخيّر بين أخذها وتركها بحسب ما يغلب على ظنه في أي الخوفين أشد.

ويُسْتَشَى لُقْطَةُ الحاج، فلا يجري هذا الخلاف فيها، فهي بالترك أولى، لأن ملبتقطها يدخل قطره وهو بعيد، فلا يحصل التعريف بها.

= فهو أحق بها»، والأصل في مشروعية اللقطة وبيان أحكامها ما أخرجه البخاري وروى عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال : «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فسأله عن اللقطة، فقال : إعرف عفاصها وكاءها (أي وعاءها وخيطها الذي شدت به)، ثم عرفها سنة (أي أشهرها)، فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها، قال فضالة : العنم، (أي ما حكمها) ؟، قال : هي لك أو لأخيك أو للذئب (أي هي لك إن لم يظهر صاحبها)، بعد التعريف بها، أو لصاحبها إن ظهر، وكلاً الأمرين خير من الذئب يجدها منفردة عن القطيع وبعيدة عن الراعي وضالّة عنه فيفترسها، قال : (أي الرجل) فضالّة الإبل ؟ أي ما حكمها ؟ قال : مالك ولها ؟، معها سقاؤها وجداؤها. أي إنها تستطيع الصبر على العطش بما تحمله معها من الماء في بطنها، وتستطيع الدفاع عن نفسها في مواجهة ومقاومة بعض الحيوانات المفترسة) إلى أن يجدها مالكها وتعود إليه وإلى رعايته.

ثم إذا قلنا بالفرضية من حيث القاعدة التي هي الأمر بحفظ الأموال،
فذلك فرض الكفاية.

وذكر الشافعي أنها تكون واجبة مرةً، وذلك عند خوف الضياع،
وقد يكون ذلك مندوباً، وكذلك جاء عن أبي حنيفة، وأما ابن حنبل فكره لقطها،
لما في الالتقاط من التعرض لأكل الحرام، وذلك كتولي مال اليتيم.

قال شهاب الدين : ولم أر أحداً فصل وقسم اللقطة إلى الأحكام الخمسة
إلا أصحابنا. (18)

(18) ذكر شهاب الدين القرافي رحمه الله في وسط هذا الفرق قاعدة تتعلق بالمقاصد الضرورية في الملل
والأثم فقال :

قاعدة) : خمسٌ اجتمعت الأمم مع الأمة المحمدية عليها وهي :

1—2) وجوب حفظ النفوس والعقول، فتحرّم المسكرات بإجماع الشرائع، وإنما اختلفت في شرب
القدر الذي لا يسكر، فحرّم في هذه الأمة تحريم الوسائل، وسداً لذريعة تناول القدر المسكر،
وأبيح في غيرها من الشرائع لعدم المفسدة.

3) وحفظ الأعراض، فيحرّم القذف وسائر السباب.

4) ويجب حفظ الأنساب، فيحرّم الزنى في جميع الشرائع.

5) والأموال يجب حفظها في جميع الشرائع، فتحرم السرقة ونحوها.

ويجب حفظ اللقطة عن الضياع لهذه القاعدة.

وقد تقدم بيان قاعدة فرض الكفاية وفرض الأعيان والفرق بينهما بأن فرض الكفاية مالا تتكرر
مصلحته بتكرره، كإنقاذ الغريق، فتكرير فعل النزول بعد انتشاله لا تحصل به مصلحة بعد ذلك،
وفرض الأعيان هو ما تتكرر مصلحته بتكرره، كالصلوات الخمس، مصلحتها الإجلال والتعظيم
لله تعالى، وهو يتكرر حصوله بتكررها، وحينئذ يظهر أن اللقطة من فروض الكفاية.

وقال الشافعي رحمه الله بالوجوب والندب كما قال بهما مالك رحمه الله، قياساً على الوديعة بإجماع
حفظ المال فيلزم الندب، أو قياساً على إنقاذ المال الهالك فيلزم الوجوب. وقال أبو حنيفة : أخذها
مندوب إلا عند خوف الضياع فيجب. وعند أحمد بن حنبل : الكراهة، لما في الالتقاط من
تعريض نفسه لأكل الحرام، وتضييع الواجب من التعريف، فكان تركه أولى كتولي مال اليتيم».
أقول : وتجدر الإشارة والتنبيه هنا إلى خطأ مطبعي في عبارة بالمقصد الأول من هذه القاعدة عند
القرافي، وهي قوله : «وسد الذريعة يتناول القدر المسكر».

والصواب فيما ظهر لي بعد التأمل والامعان في العبارة، والله أعلم — أن تكون بصيغة المفعول
لأجله هكذا : «وسداً لذريعة تناول القدر المسكر»، وبذلك يستقيم اللفظ والمعنى في هذه العبارة
ويتناسق وينسجم مع ما قبله من الكلام، فيأتي التعبير هكذا من أوله : «فحرّم في الأمة المحمدية

القاعدة السادسة : لتمييز ما يُردُّ من القراض الفاسد إلى أجره المثل مما يُرد إلى قراض المثل، فأقول : (19)

الأصل الرد إلى قراض المثل كسائر أبواب الفقه، ولكنه (20) قال القاضي عياض في التنبهات :

القراض الفاسد يُرد إلى أجره المثل إلا في تسع مسائل :

القراض بالعروض، وإلى أجل، وعلى الضمان، والمُبهم، وبدين يقتضيه من أجنبي، وعلى شريك في المال، وعلى أنه لا يشتري إلا بالدين فاشترى بالنقد، وعلى أنه لا يشتري إلا سلعة معينة مما لا يكثر وجوده فاشترى غيرها، وعلى أن يشتري عبد فلان بمال القراض ثم يبيعه ويتجر بثمنه، وألحق بذلك عاشره من غير الفاسد، وهي في الكتاب : إذا اختلفا وأتيا بما يُشبهه فله قراض المثل.

«فحرم في الأمة المحمدية القليل الذي لا يُسكير تحريم الوسائل، وسدأ لذريعة تناول القدر المسكر»، وذلك مصداقا لقول النبي ﷺ : «كل ما أسكر كثيره فقليله حرام». ومعلوم أن الوسائل تعطى حكم المقاصد، فإذا كان المقصد مشروعاً وجائزاً كانت وسيلته كذلك، وإذا كان غير مشروع، وكان ممنوعاً، فإن الوسيلة إليه كذلك، وسدأ الذرائع يعتبر كذلك من أسس التشريع وحكمته. والشريعة الإسلامية جاءت كاملة تامة، خالدة دائمة، خاتمة للشرائع الالهية السابقة وناسخة لها، فكانت بذلك شريعة ربانية صالحة لكل زمان ومكان الى يوم الدين وقيام الناس لرب العالمين.

(19) هي موضوع الفرق العاشر والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج 4. ص 14، وهو كذلك من

الفروق القصيرة عند القرافي، ولم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء من تعاليقه المعروفة. والقراض كما سبقت الإشارة إليه مصدر قارضه يقارضه قراضاً ومقارضة، إذا اتفق معه على القراض، وهو عقد يقوم بين صاحب المال والعامل فيه للتجارة، حيث يدفع صاحب المال قدراً منه لشخص يعمل فيه، أي يتجر فيه على جزء معلوم من الربح للعامل يتفقان عليه، ولا ضمان على العامل فيه، لأنه أمانة بيده إلا أن يتعدى فيه أو يخالف إلى شيء مما نُهي عنه.

ويُسمى القراض مُضاربة، من الضرب في الأرض، وهو السير فيها للتجارة، كما جاء في قوله تعالى : «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا». سورة النساء. 101، وقوله سبحانه : «وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله». سورة المزمل، الآية : 20.

(20) كذا في جميع النسخ، وعند القرافي في هذا الفرق : ولأنه العمل الذي دخل عليه، وهي عبارة أتم وأكمل، وأوضح في المعنى بالتعليل منها بالاستدراك.

والضابط : كل منفعة اشترطها أحدهما على صاحبه ليست خارجة عن المال (21) ولا خالصةً لمشترطها فقراض المثل. ومتى كانت خارجة عن المال أو كانت (22) غَرراً حراماً فأجرة المثل، فعلى هذه الامور الثلاثة تدور المسائل، وعن مالك قراض المثل مطلقاً. وقال الشافعي وأبو حنيفة وعبد الملك بالإجارة مطلقاً، نظراً لاستيفاء العمل بغير عقدٍ صحيح.

ومنشأ الخلاف أمران :

أحدهما : المستثنيات من العقود إذا فسدت، هل تُردُّ إلى صحيح أنفسها (23) وهو الأصل كفاسد البيع، أو إلى صحيح أصلها ؟

الأمر الثاني : أسباب الفساد إذا تأكدت في القراض أو غيره بطلت حقيقة المستثنى بالكلية فتتعين الإجارة، وإن لم تتأكد اعتُبر القراض، ثم يبقى النظر بعد ذلك في المُفسد (24)، هل هو متأكد أم لا، نظراً في تحقيق المناط (25).

(21) كذا في ع، وت، وعند القرافي : وفي ح : في المال، والأولى أظهر وأصوب.

وفي ت ايضا : «والضابط أن كل منفعة فيها قراض المثل» بزيادة أن، وفيها.

(22) في جميع النسخ : «أو كان»، وفي الفروق : «أو كانت» وهو الأظهر والأصوب.

(23) كذا في ع. وفي ت و ح : نفسها، وعند القرافي : أنفسها بالهمزة، ومعلوم أن المفرد المضاف يُعم.

(24) في ح : الفاسد، وفي ت : الفساد، وكتاب الفروق : المفسد، ولعله المناسب مع ما في اول الفقرة وهو كلمة «أسباب الفساد إذا تأكدت» وهي في أول الفقرة المتضمنة للأمر الثاني من منشأ الخلاف.

(25) تحقيق المناط كما سبق ذكره، في شمله من القواعد الأصولية، هو مسلك من مسالك العلة التي هي ركن من اركان القياس، ويراد به أنه إذا عُلّق حكمٌ على وصف اتصلت به عدّة أوصاف لا مدخل لها في عليه الحكم، حُذِف ما لا مدخل له في التعليل بالاجتهاد، وبقي الوصف الذي له دخل في تعليل الحكم.

القاعدة السابعة :

في تقرير ما يُرَدُّ الى مساقاة المثل مما يُرَدُّ الى أجره المثل منها. (26)
قال أبو الطاهر في كتاب النظائر : يُرَدُّ العامل إلى أجره المثل، إلا
في خمس مسائل فله مساقاة المثل : إذا ساقاه على حائط فيه تمر قد أُطعم،
وإذا شرط العمل معه، واجتماعها مع البيع، ومساقاة سنتين على جزئين مختلفين،
ويُلزم عليه حائطان على جزئين مختلفين، وإذا اختلفا وأتيا بما لا يُشبهه فحلفا على
دعواهما أو تكلا. وسبب الخلاف ما ذكرناه في القراض بعينه، فالقواعد واحدة
فيهما.

القاعدة الثامنة : في تقرير الإقرار الذي يقبل الرجوع عنه وتمييزه عما لا يقبل
الرجوع عنه، (27) فأقول :

الأصل فيه اللزوم. ثم ضابط ما لا يجوز الرجوع عنه هو الرجوع الذي
ليس فيه عذر عادي، وما يجوز له الرجوع عنه هو أن يكون له في الرجوع عذر
عادي. وهذا كما إذا أقر الوارث للورثة أن ما تركه أبوه ميراث بينهم على القانون
الشرعي، ثم جاء شهود أخبروه أن أباهم أشهدهم أنه تصدق عليه
في صغره بهذه الدار وحازها له، فإنه إذا رجع عن إقراره يقبل رجوعه لأنه أقر، بناءً
على العادة، ولا يكون إقراره السابق مكذباً للبيئة، لأن هذا عذر عادي يُسمع
مثله.

(26) هي موضوع الفرق الحادي عشر ومائتين بين القاعدتين المذكورتين. ج 4. ص 15. وهو من
أقصر الفروق عند القرافي كما يتجلى ذلك في هذه القاعدة التي هي مضمونه وشمواه. بحيث لم
يتجاوز خمسة أسطر، وأربعة أبيات جمعت تلك المسائل الخمسة لبعض الفقهاء، ولم يعلق عليه
بشيء، العلامة المحقق أبو القاسم ابن الشاطر رحمه الله.

(27) هي موضوع الفرق الثاني والعشرين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين، ج 4. صفحة 38.
قال في أوله القرافي رحمه الله : الأصل في الإقرار اللزوم من البئر والفاجر، لأنه على خلاف الطبع
كما تقدم. إلى آخر ما هنا عند البقوري. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاطر، رحمه الله
جميعاً.

ومثّل هذه المسألة أن يقول : له عليّ مائة درهم إن حلف، أو إذا حَلَفَ،
أو مَتَى حلف، أو حتّى يحلف، أو مع يمينه أو بعد يمينه، فحلف المُقَرَّر له فنكَل
المُقَرَّر وقال : ما ظننت أنه يحلف، لا يلزمه شيء.

ومثال ذلك أن يقول : له عندي مائة من ثمن الخمر أو ميتة، فإنه لا
يلزمه شيء، لأن الكلام بآخِرِهِ. (28).

قلت : ولتذكر مسائل وإن كانت الواحدة منها قد ذُكرت، لكنني أزيدها
بسُطاً. (29):

المسألة الأولى، قال مالك : إذا قارَضَهُ على أن يُسَلِفَ أحدهما الآخر
كان للعامل أَجْرَةٌ مِثْلَهُ، وإذا قارَضَهُ إلى أجل أو بشرط الضمان وجب فيه قراض
المثل، وفي كلا الموضعين قد شَرَطَ كل واحد منهما في القراض ما ليس منه، فلم
كان ذلك ؟.

فالجوابُ أنه إذ اقارَضَهُ إلى أجلٍ أو بشرط الضمان فالقراض لم يَنْضَمَّ إليه
غيرُهُ ولم ينقله عن حكم القراض، وليس ذلك في شرط السلف، لأنه من غير

(28) زاد القرافي هنا بيانا وتوضيحا لذلك فقال : «والقاعدة أن كلّ كلام لا يستقل بنفسه إذا اتّصل
بكلام مستقل بنفسه غير مستقل بنفسه. فقوله : «من ثمن خمر» لا يستقل بنفسه، فيصير
الأول المستقل غير مستقل الصفة والاستثناء، وكذلك الصفة والاستثناء، والغاية والشروط
ونحوها». ومعلوم أن الميتة والخمر لا يجوز بيعهما في الإسلام، فتمنهما حرام، ومن ثمّ كان إقراره
ساقطاً غير لازم.

(29) هذه المسائل الخمسة هي عند البقوري من إضافات المسائل المناسبة، وإلحاق الفروع والجزئيات
بمثلياتها في كتاب الفروق لشيخه الامام القرافي رحمهما الله، وهي احدى الأسس والمميزات التي
يقوم عليها هذا الكتاب كما سبق ذكره في أوله، وهي مرتكزات تقوم على الترتيب، والاختصار
والإضافة، والإلحاق، والتنبيه على ما يظهر له خلال ذلك مما لم يذكره القرافي، فيكون جميع ذلك
عوناً على فهم الفروق وتحصيلها، كما سبق في مقدمة المؤلف في الجزء الأول من هذا الكتاب الذي
يدل من خلال ذلك على علو كعب صاحبه البقوري، وعلى تمكنه وطول باعه وسعة اطلاعه فيما
احتواه واشتمل عليه، واستوعبه من القواعد والفروع والجزئيات وما يتصل بها من المعارف والعلوم
الاسلامية المتنوعة كما هو الشأن بالنسبة لشيخه القرافي في كتابه الفروق، نفع الله بعلمهما معا،
ورهمهما وكافة العلماء المسلمين.

القراض، إذ هو معنى انضمام إليه من غيره فنقله عن حكمه. وأيضاً فالسلف زيادة ازدادها أحدهما على الآخر، والقراض إذا دخلته الزيادة أفسدته، وليس كذلك في الأجل، والضمان ليس بزيادة ازدادها أحدهما على الآخر، فلم ينقل القراض عن حكمه.

قلت : وما ذكرناه من الفرق الكلي في القراض كافٍ (30).

المسألة الثانية، قال مالك : لا يجوز أن يدفع إليه مالين برئحين مختلفين على أن كل واحد على حدة، وإذا دفع إليه مالا فاشترى به سلعة فجاؤز أن يدفع إليه مالا آخر. ويُشترط ألا يخلطه بالأول، سواء اتفق الربح أو اختلف، وفي كلا الموضعين مالان برئحين مختلفين، فلم وقع هذا ؟

فالجواب أنه إذا دفع إليه مالين وشرط أن يخلط أحدهما بالآخر واختلف الربح فهو غرر، لأنه يجوز أن يربح في أحدهما ويخسر في الآخر، فيكون قد خسر أحدهما فيذهب عمله باطلا فيما لا يربح فيه، ويأخذ ربح المال الآخر، فدخل العبن على رب المال، لأن رب المال دخل على أنه يربح في كل مال، ولا يستبد العامل في منفعة أحد المالين دون الآخر. وليس كذلك إذا اشترى بالمال الأول السلعة، لأنه قد حصل له حكم نفسه، إما من ربح أو خسارة، فلا يدخل هاهنا الغرر كما دخل في الأول، إذ قد استحق العامل منفعة المال الأول إن كان فيه منفعة أو كان فيه تحسراً، فهو على رب المال، لا تعلق لأحد المالين بالآخر، فافترقا.

المسألة الثالثة، لا يجوز للمودع أن يودع الوديعة عند غيره إلا من ضرورة، ويجوز أن يودع اللقطة من غير ضرورة إذا كان في مثل أمانته، والكل مال للغير. فلم كان هذا الفرق ؟

(30) أي في القاعدة السادسة من قواعد هذا الباب المشتمل على ثمانية ابواب، خص كل واحد منها بقاعدة واحدة تتعلق به. اهـ

فالجواب أن المودع إنما رضي بالمودع، فلم يكن له أن يدفعها لغيره إلا من ضرورة، واللقطة لم يرض صاحبها أن تكون عند الملتقط ولا اختاره، وإنما الغرض منها الحفظ، فكان له دفعها إلى غيره.

المسألة الرابعة، إذا تعدى المودع على الوديعة فاشتري بها تجارة، فربح فيها، كان له الربح، وإذا تعدى المقارض في مال القراض، فاشتري غير الذي أمره بشرائه كان رب المال مخيراً بين أن يضمه وبين أن يقره على القراض ويقاسمه الربح، وفي كلا الموضعين، فالتعدي موجود.

فالجواب أن الوديعة لم يقصد بها ربتها التنمية، وإنما قصد بها الحفظ، ولم يؤل غرضه بتعدي المودع عليها، لأن الحفظ موجود فيها على كل حال، وليس كذلك القراض، لأن رب المال قصد به التنمية، فلو لم يكن له الخيار لكان العامل قد منعه غرضه، وليس كذلك، فافترقا.

المسألة الخامسة، قال مالك : إذا استهلك العبد لقطعة قبل عام كانت في رقبته، وإذا استهلكها بعد السنة كانت في ذمته، وإذا استهلك الحر لقطعة كانت في ذمته مطلقاً، فلم كان هذا ؟

فالجواب أن الاستهلاك إذا كان للعبد قبل السنة كان تعدياً، والعبد إذا تعدى على مال الغير كان ذلك في رقبته، وإذا كان بعد السنة لم يكن متعدياً، لأنه ماذون له في إنفاقها فكانت في ذمته، دون رقبته، والحر أحواله متساوية، فهي في ذمته أبداً.

الدعاوى والشهادات وما ألحق بذلك، وفيه تسعة عشرة قاعدة :

القاعدة الأولى : في تمييز الدعوى الصحيحة من الدعوى الباطلة.(1)

إعلم أن ضابط الدعوى الصحيحة هو أنها طلبٌ معيّن، أو ما في ذمة معيّن، أو ما يترتب عليه أحدهما، معتبرٌ (2) لا تُكذبه العادة شرعاً.

(1) هي موضوع الفرق الحادي والثلاثين والمائتين بين قاعدة الدعوى الصحيحة وقاعدة الدعوى الباطلة.. ج.4. ص 72، لم يعلق عليه بشيء، العلامة المحقق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله، ورحم الشيخ الإمام القرافي وأتباعها على ما قدّمناه من خدمة للعلم والدين وللإسلام والمسلمين، ونفع بعلمهما، أمين.

وَمِمَّنْ بسط الكلام في موضوع الدعوى والشهادات وتوسع فيه وأجاد، الفقيه العلامة الشهير برهان الدين، أبو الوفاء إبراهيم بن الإمام العلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد، المعروف بابن فرحون اليعمرى المالكي، رحمه الله، وذلك في كتابه : «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» ومؤلف كتاب : «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب». (أي المذهب المالكي) وغيرها من المؤلفات القيمة، وكذا كتاب : «العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام»، تأليف الشيخ الفقيه أبي محمد عبد الله بن عبد الله، الشهير بابن سلمون الكناني، والفقيه العلامة أبو بكر بن عاصم رحمه الله، في منظومته الشهيرة بـ «تحفة الحكام في نُكْتِ العقود والأحكام» وشرحها للعالمين الفقهاء الجليلين، أبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي، وأبي عبد الله محمد التاودي، وغير هذه من الكتب المتداولة بين العلماء والفقهاء، والتي ظلت مُعتمَدهم ومرجعهم في فقه القضاء وأبوابه من الأحوال الشخصية والبيوع وما يتصل بها، والدعاوى والشهادات وما يتفرع عنها، وأحكام الوارث وجزئياتها ومسائلها، مما يجده فيها الدارس والباحث والراغب في التوسع فيما اشتملت عليه من ابواب وموضوعات واحكام، كما تناولها فقهاء القانون المدني تحت مصطلح «وسائل الاثبات». فرحم الله علماءنا الأبرار وفقهائنا الأعلام، وجزاهم خيراً عن المسلمين والاسلام، ونفع بعلمهم في كل العصور والأجيال، أمين.

(2) كذا في جميع النسخ الثلاث : ع، ح، ت. وفي كتاب الفروق : «معتبرة لا تكذبها العادة شرعاً» بالتأنيث. ويظهر وجه التذكير في كون الضمير يعود على تعريف الدعوى، وهو طلبٌ مُعَيَّن... الخ، وذلك الطلب يكون معتبراً، لا تكذبه العادة، بينما وجه التأنيث في كونه يعود على الدعوى حيث تكون معتبرة لا تكذبها العادة شرعاً. وتكون الاضافة في كلمة طلب من اضافة المصدر الى مفعوله كما يضاف الى فاعله، وذلك ما اشار اليه ابن مالك في ألفيته حيث قال :
وَبَعْدَ جَرِّهَ الَّذِي أُضِيفَ لَهُ كَمَلٌ بِنَصْبٍ أَوْ بِرَفْعٍ عَمَلَهُ

فالأول كدعوى أن السلعة المعيّنة اشتراها أو غُصبت منه(3).
والثاني كالديون والسلم.

ثم المعين الذي يُدعى في ذمته قد يكون معيّناً بالشخص كزيد، أو بالصفة كدعوى الدية على العاقلة،(4) والقتل على جماعة، أو أنهم أتلّفوا له أموالاً.

والثالث كدعوى المرأة الطلاق أو الرّدة على زوجها، وقولنا : معتبر (أو معتبرة) شرعاً، احترازاً من دعوى عُشُر السمسم(5)، فإن الحاكم لا يسمع مثل هذه الدعوى، فإنه لا يترتب عليها نفع شرعي.

ولهذه الدعوى (الصحيحة) أربعة شروط :

أن تكون معلومة، محققة، لا تُكذّبها العادة، يتعلق بها غرض صحيح.

وفي الجواهر : لو قال : لي عليه شيء، لم تُسمع دعواه، لأنها مجهولة، وكذلك : أظن، لي عليه ألف(6). وقال الشافعي : لا تصح دعوى المجهول إلا في الإقرار والوصية، لصحة القضاء بالوصية المجهولة كثلث المال، والمال غير معلوم، وصحة المِلْك في الاقرار بالمجهول من غير حكم، ويُلزِمه الحاكم التعيين، وقاله أصحابنا،(7) ويذكر في غير الأعيان الصفات المعتبرة في السلم، وذكر القيمة

(3) كذا في ع، رح، وهو ما في الاصل : الفرق. وفي نسخة ت : وغصبت بالواو التي هي لمطلق الجمع، على خلاف ما تفيدُه وتقتضيه أو من ادعاء أحد الأمرين، فليصحح.

(4) العاقلة مصطلح وتعبير شرعي لعصبة مرتكب الجناية بالقتل خطأ، وهم أقاربه الذكور الاغنياء الموسرون من جهة أبيه، الذين يكونون مطالبين بالتعاون معه على أداء الدية الواجبة عليه بسبب تلك الجناية الخاطئة، ومساعدته على عقْلِها وتاديتها للمستحقين لها من اهل المجني عليه. وأحكام الدية مبيّنة ومفصلة في كتل التفسير والحديث والفقہ. فليرجع إليها من أراد التوسع في الموضوع.

(5) من اطلاقات السمسم ومدلولاته : حَبُّ الجُلْجان، وهو معروف عند عامة الناس

(6) عبارة القرابي : «وكذلك أظن أن لي عليك ألفاً، وأظن أني قضيتها، لم تُسمع، لتعذر الحكم بالمجهول، إذ ليس بعض المراتب أولى من بعض، ولا ينبغي للحاكم أن يدخل في الخطر بمجرد الوهم من المدعي». وبذلك تكون أن مع اسمها وخبرها سدت مسدّ المفعولين وقامت مقامهما.

(7) زاد القرابي هنا قوله : وقال الشافعية : إن ادعى بدئن من الأثمان ذكر الجنس : دنانير أو دراهم، والنوع : مصرية أو مغربية، والصفة : صحاحا أو مكسورة، والمقدار والسكة، ويذكر في غير الأثمان الصفات المعتبرة في السلم... الخ.

مع الصفات أحوط. ومالا تضبطه الصفة كالجواهر فلا بد من ذكر القيمة من غالب نقد البلد، ويذكر في الأرض والدراهم (8) الصُّقَع والبلد، وفي السيف المحلّي بالذهب قيمته فضةً، وبالفضة قيمته ذهباً، وإن كان بهما قومه بما شاء منهما، لأنه موضع ضرورة، ولا يلزم ذكر سبب ملك المال، بخلاف سبب القتل والجراح، لاختلاف الحكم ها هنا — دون المال — بالعمد والخطأ، وهل قتله وحده أو مع غيره؟، وهذا كله لا يخالفه أصحابنا، غير أن قولهم وقول أصحابنا: إن من شرطها أن تكون معلومة، فيه نظر، فإن الانسان لو وجد وثيقة في تركة مورثه، أو أخبره عدلٌ بحق له، فالمنقول جواز الدعوى يمثل هذا، والحلف بمجرد عندنا وعندهم، مع أن هذه الأسباب لا تُفيد إلا الظن.

وتكميل البيان في هذا المقصود بمسألتين. (9)

المسألة الأولى: تُسمَع الدعوى عندنا في النكاح وإن لم يقل: تزوجتها بولي وبرضاها، بل يقول: هي زوجتي، ويكفيه، وقاله أبو حنيفة. وقال الشافعي وابن حنبل: لا تُسمَع حتى يقول: بولي وبرضاها وشاهدي عدل، بخلاف دعوى المال وغيره.

لنا القياس على البيع والرّدة والعِدّة (10)، ولأن ظاهر عقود المسلمين الصحة.

احتجوا بوجوه:

(8) كذا في جميع النسخ المعتمدة عندي في التحقيق والتصحيح لهذا الكتاب: ترتيب الفروق، ع. ح. ت. وعند القرافي هنا في هذا الفرق: «ويذكر في الأرض والدار الصُّقَع والبلد»، ويظهر أن ما عند القرافي من كلمة الدار أظهر وأنسب لما قبلها من كلمة الأرض، فليتأمل ذلك. والله أعلم.

والصقع يضم الصاد الناحية والجهة، ويجمع على أصقاع. والصقيع: الجليد، أو ما يسقط من السماء في الليل كأنه ثلج.

(9) من كلام القرافي، وعبارته: «ويكملُ البيانُ في ذلك بمسألتين».

(10) زاد القرافي قوله: فلا يشترط التعرض لهما، فكذلك غيرهما.

الأول أن النكاح خطيرٌ (II)، والوطء لا يُستدرَك، فأشبهه القتل.

الثاني أن النكاح لَمَّا اختص بشروط زائدة على البيع من صداق وغيره خالفت دعواه الدعاوى، قياسا للدعوى على المدعى به.

الوجه الثالث أن المقصودَ من جميع العقود يدخله البَدَل والإباحة، بخلافه، فكان خطيرا، فيحتاط فيه.

والجواب عن الأول أن غالب دعوى المسلم الصحة، فلاستدراك حينئذ نادر، والنادر لا حُرْمَةٌ له، والقتل خطره أعظم من النكاح، وهو الفرق المانع من القياس.

وعن الثاني أن دعوى الشيء تتناول شروطه، بدليل المنع، فلا يحتاج إلى الشروط، كالبيع له شروط لا تُشترط في دعواه.

وعن الثالث أن الردة والعدَّة لا يدخلهما البَدَل والإباحة، ويكفي الإطلاقُ فيهما.

المسألة الثانية : في بيان قولي : «لا تكذبها العادة» :

الدعاوى ثلاثة أقسام :

قسم تصدقه العادة كدعوى القريب الوديعَة.

وقسم تكذبه العادة كدعوى الحاضر الأجنبي ملك دارٍ في يد زيد، وهو حاضر، يراه بيني ويهدم ويؤاجر مع طول الزمان، من غير وازع يزعه. عن الطلب من رغبة أو رهبة، فلا تُسمع دعواه لظهور كذبها.

(II) كذا في ع، وح. وعند القرافي خطر بالمصدر، سواء في الكلمة الأولى أو الثانية، والمراد من وصف النكاح بكونه خطرا أو خطيرا إبراز أهميته الخاصة وشروطه التميزية على غيره من العقود. لذلك سمى الله عقد النكاح ميثاقا غليظا، وذلك في قوله تعالى : وإن أردتم استبدال مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما مبينا، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا». سورة النساء، الآية 20-21.

والقسم الثالث لم تقضِ العادة بصدقها ولا كذبها، كدعوى المعاملة،
وَتَشْتَرَطُ فِيهِ الْخُلْطَةُ، وبيان الخُلْطَةُ يكون بعد هذا — إن شاء الله — في بيان
قاعدة من يَحْلِفُ ومن لا يَحْلِفُ.

وأما ما تُكْذِبُهُ العادة فقال مالك في الأجانب : سنين، ولم يَحُدِّهْ بِعَشْرٍ،
وقال غيره : عشر سنين تَقْطَعُ دعوى الحاضر، إلا أن يقيم بينة أنه أكرى أو
أسكن أو أعار، ولا حيازة على غائب. وعن رسول الله ﷺ أنه قال : «من حاز
شيئاً عشر سنين فهو له» (12)، ولقوله تعالى : «وامرأ بالعرف»، فكل شيء كذبه
العرف وجب ألا يُومَر به، بل يُومَرُ بالملك لحائزه. وقال ابن القاسم : الحيازة من
الثانية إلى العشرة، وقال مالك : من أقامت بيده دار سنين يُكْرِي وَيَهْدِمُ وَيُنِي،
ثم أقمت بينة أنها لك أو لأبيك أو لجدك، وثبتت الموارث وأنت حاضر تراه يفعل

(12) «أخرجه ابن القاسم في المدونة من حديث سعيد بن المسيب مرسلًا، وفي اسناده عبد الجبار بن
عمر الأيلي، وهو ضعيف كما في ترجمته من التهذيب لابن حجر. وفي معناه أيضا حديث : «من
أختار شيئا عشر سنين فهو له». أخرجه ابو داود في المراسيل من حديث زيد بن اسلم مرسلًا،
وذكره في باب الاقضية.

قال في التوضيح : وبالعشر سنين أخذ ابن القاسم وابن عبد الحكم وأصبغ. ولابن القاسم كما في
الموازنة أن السبع والثمان وما قارب العشر مثل العشرة.
ويقول ابن رشد في شرحه لكلام المستخرجة : العشر سنين وما قاربها، يريد، والله أعلم، والشهرين
والثلاثة، وما قارب منها ثلث العام وأقل. وقد قيل : إن ما قارب من العشرة الاعوام بالعام والعامين
حيازة.

قال الحطاب : فتحصل في مدة الحيازة ثلاثة أقوال :

الاول : قول مالك أنها لا تُحَدُّ بسنين مقدرة، بل باجتهاد الإمام.

الثاني : أن المدة عشر سنين وهو القول المعتمد، بناءً على الحديث، وَوَجَّهَهُ ايضاً ابنُ سحنونٍ
بأن الله أمر نبيه بالقتال بعد عشر سنين فكان أبلغ في الإغدار.

الثالث : أن مدة الحيازة سبع سنين فاكتر، وهو القول الثاني لابن القاسم.

ومن أدلة اعتبار الحيازة والاختصاص بها وتقديم صاحب اليد ببيئته عند تساويها مع بينة المدعي ما روي
عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل
واحد منهما البينة بأنها له أنتجها، ف قضى رسول الله ﷺ للذي هي في يده، وأنتجها. أخرجه
البيهقي، وضعفه ابن حجر في التلخيص». انظر الكلام على الحيازة واحكامها في كتب الفقه،
وفي الموسوعة الفقهية الكويتية بتفصيل.

ذلك فلا حجة لك، فإن كنت غائبا فلك إقامة البينة، والعروضُ والحيوانُ والرقيقُ كذلك.

وأما في الاقارب فقال مالك : الحيازة المكذبة للدعوى في العقار نحو الخمسين سنة، يتسامحون بين القرابة أكثر من الاجانب. وخالفنا الشافعي وسمع الدعوى في جميع هذه الصور، ولنا ما تقدم.

القاعدة الثانية :

في تمييز المدعى من المدعى عليه. (12)

إذ هُما مُلتبسَان، لأنه ليس كلُّ طالبٍ مُدعياً، ولا كلُّ مطلوبٍ مدعى عليه.

وضابط المدعي والمدعى عليه، للأصحاب فيه عبارتان : إحداهما أن المدعي هو أبعدُ المتداعيين سبباً، والمدعى عليه هو أقرب المتداعيين سبباً، والعبارة الثانية — وهي توضيحُ الأولى — المدعي مَنْ كان قوله على خلاف أصل أو عرف، والمدعى عليه مَنْ كان قوله على وفق أصل أو عرف.

وبيان ذلك بالمثل أن اليتيم إذا بلغ وطلب الوصي بماله فإنه مدعى عليه، والوصي مدع، عليه البينة، لأن الله تعالى أمر الأوصياء بالإشهاد على اليتامى إذا دفعوا إليهم أموالهم (13)، فلم يأتهم على الدفع بل على التصرف والإنفاق خاصة،

(12) هي موضوع الفرق الثاني والثلاثين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين ج. 4. ص 74. لم يعلق عليه العلامة ابن الشاطب بشيء.

(13) وذلك في قوله تعالى : «فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً». سورة النساء، الآية 6.

ويُعتبر المدعي والمدعى عليه من جملة أركان القضاء والحكم في الدعوى القضائية، والتي منها : المدعى فيه، والقاضي، والمقضي به، وكيفية القضاء، ومسطرته. إذ بمعرفة المدعي والمدعى عليه، وتمييز أحدهما من الآخر، يتميز ويتضح وجهُ القضاء، كما قال احد أعلام التابعين : سعيد بن =

وإذا لم يكونوا أمناءً كان الأصل عدم الدفع، فهذا طالب واليمين عليه، لأنه مدعى عليه، والوصي مطلوب، وهو مدعى.

= المسيب رحمه الله : من عرف المدعى والمدعى عليه فقد عرف وجه القضاء. قال العلامة ابن فرحون في كتابه «التبصرة» عند كلامه على ما يتعلق ببيان المدعي من المدعى عليه. «اعلم أن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه، لأنه أصل مشكل، ولم يختلفوا في حكم ما لكل واحد منهما، وأن على المدعي البينة إذا أنكر المطلوب، وأن على المدعى عليه اليمين إذا لم تقم البينة.

وقد اختلفت عبارات الفقهاء في تحديد المدعي والمدعى عليه. فقال القرافي : المدعي من كان قوله على خلاف أصل أو عرف، والمدعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف.

قال ابن شاسي : المدعي من تجردت دعواه عن أمر يصدق، أو كان أضعف المتداعيين أمراً في الدلالة على الصدق، أو اقترن بها ما يوهنها عادة، وذلك كالخارج عن معهود، والمخالف لأصل وشبه ذلك. ومن ترجح جانبه بشيء من ذلك فهو المدعى عليه، وإذا ادعى أحدهما ما يوافق العرف، وادعى الآخر ما يخالفه، فالأول المدعى عليه، والثاني هو المدعي. وكذلك كل من ادعى وفاء ماعليه، أو رد ما عليه من غير أمر يصدق دعواه فإنه مدعى.

واختصر ذلك ابن الحاجب، فقال : المدعي من تجرد قوله عن مصدق، والمدعى عليه من ترجح بمعهود أو أصل. قال ابن عبد السلام : والمعهود هو شهادة العرف، والأصل استصحاب الحال.

وقال أبو عمر ابن عبد البر : «إذا أشكل عليك المدعي من المدعى عليه فواجب الاعتبار فيه أن يُنظر، هل هو أخذ أو دافع. وهل يطلب استحقاق شيء على غيره أو ينفيه، فالطالب أبداً مدعى، والدافع المنكر مدعى عليه، فقف على هذا الأصل». وقال غيره : «كل من يريد الأخذ، أو يطلب البراءة من شيء وجب عليه فهو مدعى». وكلامهم وتوحيهم على شيء واحد، وهو أن المتمسك بالأصل هو المدعى عليه، ومن أراد النقل عنه فهو المدعي، غير أنه يتعارض النظر في كثير من المسائل، من هو المتمسك بالأصل من الخصمين إلى آخر الأمثلة التي ذكرها ابن فرحون لمثل هذا التعارض وأقوال العلماء فيها، فليرجع إليها من أراد التوسع أكثر. فقد رأيت أن آتي بهذه النقول وأذكر هذه الأقوال على ما فيها من الطول، لأهميتها في الموضوع، وفائدتها في مجال القضاء، وخاصة في وقتنا الحاضر.

وإلى ذلك يشير في اختصار وإيجاز، الفقيه الجليل القاضي العلامة أبو بكر محمد بن عاصم الغرناطي من علماء القرن التاسع الهجري في منظومته الشهيرة في فقه القضاء، والمسماة بـ(تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام) :

تُمَيِّزُ حَالِ الْمَدْعَى وَالْمَدْعَى عَلَيْهِ جَمْعًا
فَالْمَدْعَى مَنْ قَوْلُهُ نَجْرَدُ
وَالْمَدْعَى عَلَيْهِ مَنْ قَدْ عَضَدَا
من أصل أو عرف يصدق يشهد
مقاله عرف أو أصل شهدا

وإنما قلنا : اليمين عليه، لقوله عليه السلام : «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» (14). ونظائر هذا كثير، (15) فيكون الطالب فيها مدعى عليه، ويعتمدُ — أبداً — الترجيحُ بالعوائد وظواهر الاحوال والقرائن.

= وقيل : من يقولُ قد كان ادعى والمدعى فيه، له شرطان والمدعى مطالبٌ بالبينة والمدعى عليه باليمين ولم يكن لمن عليه يُدعى تحقُّق الدعوى مع البيان وحالة العموم فيه بينة في عجز مدَّع عن التبيين

قال شراح هذه المنظومة هنا رحمهم الله : لا بد في تجرد دعوى المدعي من التجرد من الامرين معا : الأصل والعرف، أما إذا تجرد من احدهما فقط ووُجد الآخر فهو مدعى عليه.

ففي اختلاف الزوجين مثلا في متاع البيت يكون للمرأة المعتاد للنساء وللرجال ما هو معتاد لهم، لأن العرف يشهد للمرأة فيما هو معتاد للنساء، ويقوي قولها، فيكون الزوج مدعيا وهي مدعى عليها، فتأخذها بيمينها وبخلفها عليه، وفي دعوى شخص دينا على آخر فهو مدع، والمنكر مدعى عليه، لأن الاصل براءة الذمة، وكمدعي ملكية ليست في حوزة فإنه يكون مدعيا، والحائز مدعى عليه، لأن جانبه تقوى بالحيازة.. الخ، وهكذا.

وقيل : المدعى هو كل من قال قد كان، فهو مدَّع، وكل من قال : لم يكن، فهو مدعى عليه، وهو تعريف منتقض بدعوى المرأة على زوجها الحاضر أنه لم ينفق عليها. وقيل : المدعي هو كل طالب، والمدعى عليه هو كل مطلوب، وهو منقوض بكون اليتيم يطلب ماله بعد البلوغ والرشد، ويدعى الوصي أنه دفعه له، فالقول لليتيم، لأن الاصل، وهو بقاء المال تحت يد الوصي، يشهد له، فهو مدعى عليه، مع أنه طالب والآخر مطلوب، وعليه يبقى التعريف الاول هو الأسلم، الى آخر ما قاله الفقهاء هنا. في كتب الفقه، ومؤلفات فقه القضاء.

(14) رواه البيهقي والطبراني بإسناد صحيح، وروى كل من الإمام أحمد والامام مسلم عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَا دَعَى نَاسٌ دَمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ».

قلت : وهذا الحديث هو أصل طلب البينة من المدعي، وأساسُ إيجابها عليه، يورده ويذكره كثير من الفقهاء في مؤلفاتهم، ويعتمدونه في ذلك، وقد ورد لفظ هذا الحديث ونصه في رسالة القضاء المنسوبة للصحابي الجليل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والتي وجهها إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، والتي ذكرها بعض العلماء في كتاباتهم عن حياة واجتهادات هذا الصحابي الجليل، وفي مقدمتهم الامام الجليل ابن قيم الجوزية، رحمه الله في كتابه «أعلام الموقعين» والتي كانت موضوع تحقيق ودراسة من طرف أخينا الفقيه الجليل العلامة الفاضل المرحوم بكرم الله، الأستاذ أحمد سحنون، نال بها درجة الدكتوراة في العلوم الاسلامية من دار الحديث الحسنية.

(15) كذا في ع، وفي ت : كثرة بالتاء، والتذكير جاء على حد قوله تعالى في سورة التحريم «والملائكة بعد ذلك ظهير». سورة التحريم. الآية 4.

ومن هذا الباب إذا تداعي : قَرَّازٌ (16) وَدَبَّاحٌ جِلْدًا، كان الدبَّاحُ مدَّعيَّ عليه، أو قاضيٌ وجُنديٌّ رُمحاً كان الجنديُّ مدَّعيَّ عليه. وعلى هذا مسألة الزوجين إذا اختلفا في متاع البيت أنَّ القول قولُ الرجل فيما يُشبهه قماش الرجل، والقول قولُ المرأة فيما يُشبهه قماش النساء، وقد تقدم هذا وخلاف الشافعي لنا فيه.

وأما الأصل وحده من غيرِ ظاهر الحال ولا عُرفٍ، كمن ادَّعى على شخص دَيْناً أو غصباً أو جناية ونحوها، فالأصل عدم هذه الأمور، ويكون القول في ذلك قول المطلوب، مع يمينه، لأن الأصل يُعضده ويخالف الطالب، وهذا مجمع عليه، إنما الخلاف فيما قَبَلَهُ. (17)

وظهر لك، بهذا قولُ الأصحاب : إنَّ المدَّعي هو أضعف المتداعيين سبباً، والمدَّعى عليه هو أقوى المتداعيين سبباً.

«تنبية».

ما ذكرناه من ظاهر الحال ينتقض بما اجتمعت عليه الأمة، من أن الصالح البرُّ، التَّقِي، العظيم الشأن في العلم والدين مثل أبي بكر وعمر بن الخطاب، لو ادَّعى على أفسق الناس وأردلهم لا يُصدَّق فيه، وعليه البيئَةُ، وهو مدَّعٍ، والمطلوبُ مدَّعيُّ عليه، والقول قوله بيمينه، وعكسه لو ادَّعى الطَّالِحُ على الصالح كان الامر كذلك. وبهذا احتج الشافعي علينا، وينقُض علينا الحدود المتقدمة المذكورة. (18)

(16) القراز بصيغة المبالغة بائع القَرِّ أو منتجُه، والقز هو الحرير، والصيغة يراد بها النسبة إلى الحرفة كنجار وحداد ودبَّاح وغيرها. وعند القرافي : بَرَّازٌ بالباء، من البر وهو الثياب من الكتان أو القطن.

(17) عبارة القرافي أظهر وهي : «وإنما الخلاف في الظواهر المتقدمة».

(18) عبار القرافي هنا أبين وأوسع وهي : «وبهذا يحتج الشافعي علينا، ويجب عما تقدم ذكره بذلك، وكما أن هذه الصور حجة للشافعي فهي نقض على قولنا : المدعي من خالف قوله أصلاً أو عرفاً، والمدعي عليه من وافق قوله أصلاً أو عرفاً، فإن العرف في هذه الصورة شاهد، وكذلك الظاهر، وقد ألغياً إجماعاً، فكان ذلك مبطلاً للحدود المتقدمة ونقضاً على المذهب، فتأمل ذلك».

قال بعض القضاة : قول الفقهاء : إذا تعارض الأصل والغالب يكون في المسألة قولان، ليس على إطلاقه. بل اجتمعت الأمة على اعتبار الأصل وإلغاء الغالب في دعوى الدَّين ونحوه، فالقول قول المدعي عليه وإن كان الطالبُ أصلح الناس وأتقاهم لله. ومن الغالب عليه ألا يدَّعي إلا ماله، فهذا الغالب مُلغى إجماعاً. واتفق الناس على تقديم الغالب وإلغاء الأصل في البينة إذا شهدت، فإن الغالب صدقها، والأصل برآة ذمة المشهود عليه، وإلغاء الأصل ها هنا بالاجتماع عكس الأول، فليس الخلاف على الإطلاق.

خولفت قاعدة الدعاوى في خمس مواضع يُقبَل فيها قول الطالب : أحدها اللعان يُقبَل فيه قول الزوج، لأن العادة أن الرجل ينفي عن زوجته الفواحش، فحيث أقدم على رميها بالفاحشة مع إيمانه قدّمه الشرع. (19) وثانيها القسامة، يُقبَل فيها قول الطالب لترجيحه باللَّوْث (20).

(19) وأصلُ مشروعية اللعان وأساسُ حكمه قولُ الله تعالى : «والذين يرمون أزواجهم، ولم يكن لهم شهاداً إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين». سورة النور، الآية 26.

(20) القسامة اسم للإيمان التي يجب حلفها على جماعة إذا وجد بينهم أو في بلدهم قتيل ولم يُعرف قاتله، فيختار ولِيُّ المقتول خمسين رجلاً من تلك البلدة ليحلفوا بالله أنهم ما قتلوه، ولا عرفوا له قاتلاً، وحينئذ تبرأ ذمتهم من دمه، وتسقط عنهم ديتة، وإن أبوا وامتنعوا من تلك القسامة كانت ديتة على جميع أهل البلد الذي وجد فيه المقتول بينهم، وهي كلمة مشتقة من القسم، وهو اليمين والحلف بالله تعالى، وكلمة اللوث تعني العلامة والأمانة على ذلك القتل، وعلى احتمال وقوعه من بعض أهل ذلك البلد أو المكان أو المجموعة. واحكامها التفصيلية مبسطة في كتب السنة والفقهاء. فليرجع إليها من أراد التوسع في ذلك.

وثالثها قول الأمانة في التلّف، لئلا يزهد الناس في قبول الأمانات، فتفوت مصالحها المرتبة على حفظ الامانات.

ورابعها يُقبَل قول الحكام في التجريح والتعديل وغيرها من الأحكام، لئلا تفوت المصالح المرتبة على الولاية للأحكام.

وخامسها قبول قول الغاصب في التلّف مع يمينه لضرورة الحاجة، لئلا يُخلد في الحبس.

قلت : التنبيه الأول قد نُجيبُ عن إشكاله بأن نقول : ظواهر الأحوال التي ذكرناها، جليّة بينة، غير خائفين من تبدّلها. وما نُقضت به من دعوى البرّ التقوي على الفاسق، يطرقنا الشك في هذه الظواهر، فإن القلوب بيد الله يقبلها كيف يشاء (21)، فيكون تقياً، الزمّن الطويل ثم ينعكس، وبالعكس. ومعرفة هذا من الأمر الخفي، فالغبي هذا الظاهر هنا ولم يُعتبر، بخلاف الظواهر التي ذكرناها لا يطرقها ما طرق هذا، فاعتبرت، وترتّب الحكم عليها.

قلت : والتنبيه الثاني إنما ألغى الغالب الذي هو صدق البرّ التقوي، لما قلناه من أن القلوب بيد الله يُقبلها كيف يشاء، فليس هذا الغالب بمعتبر أصلاً كما قلنا في التنبيه الذي قبله. وكلام الفقهاء في الغالب الذي لا يطرقه مثل هذا كجلد يدعيه قزاز ودباغ، الغالب أنه للدباغ، ففي مثل هذا الغالب قولان.

(21) إشارة إلى حديث أخرجه الامام الترمذي رحمه الله، ونصّه : قال شهر بن حوشب رضي الله عنه لأُم سلمة رضي الله عنها : يا أمّ المؤمنين : ما — كان — أكثر دعاء رسول الله ﷺ إذا كان عندك ؟ قالت : كان أكثر دعائه : يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك. قلت : (أي أمّ سلمة) : يا رسول الله، ما أكثر دعائك بهذا !، قال : يا أمّ سلمة، إنه ليس آدمي إلا وقلبه بين أصبعين من اصابع الله (أي أمره بين يدي الله)، فمن شاء أقام، ومن شاء أزاع (أي من شاء الله ثباته ثبتته على الدين والايان حتى يختم له بالايان والسعادة، وبالْحُسْنَى والزيادة)، جعلنا الله منهم بفضلهم وكرمه، أمين.

وما قاله في البينة إذا شهدت، فإن الغالب صدقها، ما كان هذا من ترجيح الغالب على الأصل، بل من باب العمل بالخبر الذي لا يصحُّ خلافه، وهو قوله عليه السلام: «شاهدك أو يمينه». (22)

قلت: وعُدُّ اللعانِ فيما ذكر ليس بظاهر. لأنه إنما كان يُقبَلُ قوله لو كان يُقضَى بصحة قوله عند يمينه، وليس الأمر كذلك، بل الأمر يتوقف على يمين المرأة، فإن حلفت بطلت الدعوى، وإن نكلت تحققت الدعوى، وليس في اللعان غير ابتداء الرجل باليمين.

القاعدة الثالثة: في الفرق بين ما يحتاج للدعوى وبين ما لا يحتاج إليها. (23)

وتلخيص الفرق أن كل أمرٍ مُجمَعٍ على ثبوته، وتعيّن الحق فيه، ولا يؤدي أخذه لفتنة ولا تشاجرٍ ولا فسادٍ، فيجوز أخذه من غير رفع للحاكم. فمن وجد المصوب أو غيره مما هو له، وسلم مما ذكر، فياخذه ولا يحتاج للحاكم. والذي يحتاج إليه خمسة أنواع:

النوع الأول، المختلف فيه، هل هو ثابت أم لا؟، لابد في هذا من الرفع للحاكم حتى يحكم فيه بحكم نوع (24) المسائل المختلف فيها بين مالك والشافعي.

(22) قاله النبي ﷺ للاشعث بن قيس، رواه الشيخان. وهو دليل على قبول شهادة الرجلين والاكتفاء بها في جميع الحقوق والحدود، ما عدا الزنى فإنه يُشترط فيه أربعة شهود. وأصل الاخذ بشهادة رجلين على أنها بينة وحجة قاطعة، قول الله تعالى: «واشهدوا شهدين من رجالكم»: البقرة: 282. وقوله سبحانه: «وأشهدوا ذوي عدل منكم» سورة الطلاق: الآية. 2.

(23) هي موضوع الفرق الثالث والثلاثين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين: قاعدة ما يحتاج للدعوى وقاعدة ما لا يحتاج إليها». ج. 4. ص. 76. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاطر رحمه الله.

(24) كذا في ع، وح. وفي ت: فرع بدل نوع.

وعبارة القرافي رحمه الله: «فلا بد فيه من رفع للحاكم حتى يتوجّه ثبوته بحكم الحاكم، فهذا النوع من حيث الجملة يفتقر إلى الحاكم في بعض مسائله دون بعض كاستحقاق الغرماء لرد عتق المديان وتبرعته قبل الحجر عليه، فإن الشافعي رضي الله عنه لا يُثبت لهم حقا في ذلك، ومالك رضي الله عنه يُثبتته فيحتاج لقضاء الحاكم بذلك، وقد لا يفتقر هذا النوع للحاكم، كمن وهب له مشاع في عقار أو غيره، أو اشترى مبيعا على الصفة، أو أسلم في حيوان ونحو ذلك، فإن المستحق المعتقد لصحة هذه الأسباب يتناول هذه الأمور من غير حاكم، وهو كثير. والمفتقر منه للحاكم قليل، وفي الفرق بين ما يفتقر من هذا النوع وما لا يفتقر عُسر».

النوع الثاني : ما يحتاج للاجتهاد كتقوم الرقيق في عتاق (25) البعض، وتقدير النفقات للمزوجات والأقارب، والطلاق على المولي بعدم الفَيْئَة. (26).
النوع الثالث، ما يؤدي أخذه للفتنة، كالقصاص في النفس، والأعضاء، فيرفع ذلك للأئمة (27).

النوع الرابع ما يؤدي إلى فساد العِرض وسوء العاقبة، كمن ظفر بالعين المغصوبة، (28) فخاف — إن أخذها — أن يُنسبَ إلى السرقة.

النوع الخامس ما يؤدي إلى خيانة الأمانة، (29) وقد قال عليه السلام :
«أدّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تحنن من خانك». (30). وأجازه الشافعي، لحديث

(25) كذا في ع، وفي ت : إعتاق، وهو ما في الفروق.

(26) كذا في ع، وهو ما عند القرافي. وفي ح : لعدم النفقة، وفي ت : لعدم البينة، والأولى أظهر وأصوب، لقول الله تعالى : «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاعو فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم». البقرة : الآيتان 226 — 227. وعبارة القرافي هنا أوضح، حيث قال : «والطلاق على المولي بعدم الفَيْئَة، فإن فيه تحرير عدم فيئته، والمعسر بالنفقة لأنه يختلف فيه، فمنعه الحنفية، ولأنه يفتقر لتحرير إعساره وتقديره، وما مقدار الإعسار الذي يطلّق به، فإنه يختلف فيه، فعند مالك رحمه الله لا يطلّق بالعجز عن أصل النفقة والكسوة اللتين تُفرضان، بل بالعجز عن الضروري المقيم للبتية، وإن كنا لا نفرضه ابتداءً.

(27) زاد القرافي هنا قوله : لئلا يقع بسبب تناوله تمانع وقتل وقتنة أعظم من الأولى، وكذا التعزير، وفيه أيضا الحاجة للاجتهاد في مقداره، بخلاف الحدود في القذف، والقصاص في الأطراف» (أي فإنه لا اجتهاد فيها لأنها منصوص عليها) ولا اجتهاد مع وجود النص القطعي الدلالة على المسألة كما هو معروف عند علماء هذه الملة المحمدية.

(28) وكذا «المشترأة أو المورثة، لكن يخاف من أخذها أن يُنسبَ إلى السرقة، فلا يأخذها بنفسه، ويرفعها للحاكم دفعا للمفسدة».

(29) عبارة القرافي أوسع وأبين، حيث قال، وذلك إذا أودع عندك من لك عليه حق وعجزت عن أخذه منه لعدم اعترافه أو عدم البينة عليه، فهل لك جحدّ وديعته إذا كانت قدرد حقك من جنسه أو من غير جنسه؟ فمنعه مالك، للحديث المذكور : وأجازه الشافعي، لحديث هند بنت عتبة.

(30) أخرجه عن أبي هريرة كل من الأئمة : أبو داود، والترمذي وصححه، والحاكم وحسنه، رحمه الله.

هند بنت عُتْبَةَ : امرأة أبي سفيان، حيث أجازَ لها أن تأخذ من مال أبي سفيان ما يكفيها وأولادها. (31) ومنهم من فصلَ بين جنس الحق وغير جنسه. (32).

القاعدة الرابعة : في تقرير اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها. (33)

إِعْلَمَ أن اليد إنما تكون مرجحةً إذا جهل أصلها، أو عُلِمَ أصلها الحق. أما إذا عُلِمَ أنها بعصبٍ أو غارية، أو غير ذلك من الطرق المقتضية وضع اليد من غير ملك، فإنها لا تكون مُرَّجَّحةً البتَّة.

تنبیه :

اليدُّ عبارة عن القرب والاتصال، وأعظمُها ثياب الإنسان التي عليه، ونعلُه ومنطقته، ويليهِ البِساط الذي هو جالس عليه، والدابة التي هو راكبها، ويليهِ الدابة التي هو سائقها أو قائدها، ويليهِ الدار التي هو ساكنها، فهي دون الدواب لعدم استيلائه على جميعها. قال بعض العلماء :

وتُقدِّم أقوى اليدين على أضعفهما، والمتساويتان (34) يُقسَم ذلك بينهما بعدَ أيَّمانهما.

(31) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها، ونصه :

أن هنداً بنت عتبة، قالت : يارسول الله، إن أبا سفيان رجلٌ شحيحٌ، وليس يعطيني إلا ما أخذتُ منه وهو لا يعلم. قال : حُذِي ما يكفيك وولَدِك بالمعروف.

(32) قال القرافي هنا : ومنشأ الخلاف هل هذا القول منه عليه السلام فتياً فيصح ما قاله الشافعي، أو قضاءً فيصح ما قاله مالك. ومنهم من فصلَ بين ظَفَرِكُ بجنس حَقِك فلك اخذه، أو بغير جنسه فليس لك اخذه. فهذا تلخيص الفرق بين القاعدتين.

(33) هي موضوع الفرق الرابع والثلاثين والمائتين بين قاعدة اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها، وقاعدة اليد التي لا تُعتبر، ج. 4. ص 78. وهو من الفروق القصيرة عند الإمام القرافي رحمه الله، ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاطب رحمه الله.

(34) كذا في نسخة ع، ونسخة ت، وفي نسخة ح : والمتفاوتان، وهي غير صواب، إذ التساوي هو الذي يقتضي ذلك القسم بينهما لا التفاوت. وعبارة القرافي هنا : فلو تنازع الساكنان الدار سُويَّ بينهما بعدَ أيَّمانهما.

«فرع». قال ابن أبي زيد (في النوادر) : إذا ادَّعياها في يد ثالث، فقال أحدهما : أجزته إياها، وقال الآخرُ : أودعته إياها، صدَّق من علِمَ أنه أسبقُ. (35) ويُستصحبُ الحال له والمِلْكُ، إلا أن تشهد بينة الآخر أنه فعل ذلك بحيازة عن الأول وحضوره، ولم ينكر، فيقتضى له، فإن جهل السابق قُسمت بينهما. قال أشهب : فلو شهدت بينة أحدهما بغصبِ الثالث منه، وبينة الآخر أن الثالث أقر له بالإيداع قضي لصاحب الغصب.

«فرع». قال في النوادر : لو كانت دار في يد رجلين، وفي يد عبدٍ لأحدهما، فادعاهما الثالث قُسم ذلك بينهم أثلاثاً إن كان العبد تاجراً، وإلا فنصفين، لأن العبد في يد مؤلاه.

القاعدة الخامسة : في تقرير ما تجب إجابة الحاكم فيه إذا دُعِيَ إليه ممَّا لا تجب (36).

فاعلم أنه إذا دُعِيَ إليه من مسافة العُدوى فما دونها وجبت الإجابة، وإن كان أبعد لا تجب، وإن لم يكن له عليه حق لم تجب الإجابة، أوله عليه حق ولكن لا يقف على الحاكم لا تجب أيضاً.

ثم إن كان قادراً على أدائه لزمه أدائه، ولا يذهب إليه، ومتى علِمَ خصمه إيساره حرم عليه طلبه ودعواه إلى الحاكم، (37)، وإن دعاه وعلم أنه يحكم عليه

(35) في الفروق : صدَّق من علِمَ سبق كرائه أو إيداعه.

(36) هي موضوع الفرق الخامس والثلاثين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ما تجب إجابة الحاكم فيه إذا دعاه إليه، وبين قاعدة ما لا تجب إجابته فيه. ج. 4. ص 78، وهو كذلك من الفروق القصيرة، ولم يعلق عليه أبو القاسم ابن الشاطب بشيء. رحمه الله.

قال هنا الفقيه القاضي أبو بكر بن عاصم في منظومته الفقهية الشهيرة بالتحفة
ومع مَخِيلَةٍ بِصِدْقِ الطالِبِ
ومن على يسير الأميال يحلُّ
ومع بُعد أو شناعة كُتِبَ
ومن عصى الأمر ولم يحضر طبع

يُرفعُ بالإرسال غير الغائب
فالكُتِبَ كاف فيه مع أمن السُّبُلِ
لأمثل القوم أن يفعل ما يجب
عليه ما يهمله كي يرتفع

(37) أي لقوله تعالى : «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة» سورة البقرة : 280.

بجور لم تجب عليه الإجابة، وتحرم في الدماء والفروج والحدود وسائر العقوبات الشرعية. وإن كان الحق موقوفاً على الحاكم وجبت عليه الإجابة، إلا أن يفعل ما يحكم به عليه كأجل العينين، يُخَيَّرُ الزوج بين الطلاق فلا تجب عليه الإجابة، وبين الإجابة فلا يمتنع منها، ومتى طُلب في حق مُختَلَفٍ فيه، والحصم يعتقد ثبوته، وجبت الإجابة، فلو اعتقد عدم ثبوته لم تجب الإجابة، ومتى طُلب بحق، وجب عليه على الفور، كرد الغُصوب. ولا يحل له أن يقول: لا أدفعه إلا بالحكم، لأن المطلَّ ظلم، (38) ووقوف الناس عند الحاكم صعب.

وأما النفقات فيجب الحضور فيها عند الحاكم لتقديرها إن كانت للأقارب، وإن كانت للزوجة أو الرقيق حُيِّرَ بين العتق، والطلاق والإجابة.

القاعدة السادسة: في الفرق بين قاعدة ما يُشَرَعُ فيه الحَبْسُ وبين قاعدة ما لا يُشَرَعُ. (39)

المشروع من الحبس ثمانية أقسام: (40)

الأول الجاني، لِعَيَّةِ المجني عليه، حفظاً لمحل القصاص.

الثاني حبس الآبق سنة، حفظاً للمالية، رجاء أن يُعَرَفَ ربه.

الثالث حبس الممتنع من دفع الحق، إلقاءً إليه.

الرابع حبس من أشكل أمره في العسر واليسر، اختباراً لحاله، فإذا ظهر

حاله حُكِمَ بموجبه عسراً أو يسراً.

(38) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: مَطَّلُ الغني ظلم، وإذا أُحِيلَ أحدكم على ملىء فليتنع. (أي تماطل الغني الموسر، القادر على الوفاء بالدين، يُعتبر في نظر الشرع ظلماً للمدين، والظلم حرم في الإسلام على أية كيفية كان، وصاحبه آثم، والعياذ بالله، وإذا أُحِيلَ الدائن على شخص غني ليؤديه دينه فليقبل تلك الإحالة وليأخذ بها، لما فيها من التيسير، وحصيل المقصود باستيفاء الدين من المدين أو غيره.

(39) هي موضوع الفرق السادس والثلاثين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين: ج. 4. ص. 79.

(40) قال ابن الشاطب هنا: «ما قاله في هذا الفرق من انحصار الأسباب الموجبة للحبس في ثمانية أقسام ليس كما قال، وفي ذلك نظر»، وسياتي إتمامها من كلام تهذيب الفروق.

الخامس حبس الجاني، تعزيراً وردّاً عن معاصي الله.
السادس حبس من امتنع من التصرف الواجب الذي لا تدخله النيابة،
كحبس من أسلم على أختين وامتنع من التعيين.
السابع من أقرّ بمجهول عيّن أو في الذمة وامتنع من تعيينه، يُحبس حتى
يعينه، فيقول في المعين : هذا هو الثوب، ويقول فيما في الذمة : هو دينارٌ مثلاً.
الثامن، يُحبس الممتنع من حق الله تعالى، الذي لا تدخله النيابة عند
الشافعي كالصوم، وعندنا يُقتل، كالصلاة، وما عدا هذه الثانية لا يجوز الحبس
فيها، ولا يجوز الحبس في الحق إذا تمكن الحاكم من استيفائه. (41).

سؤال : كيف يخلد في الحبس من امتنع من دفع درهم يقدر على دفعه،
وعجزنا عن أخذه منه، لأنها عقوبة عظيمة في جناية حقيرة، وقواعد الشرع
تقتضي تقدير العقوبات بقدر الجنايات ؟.

جوابه أنها عقوبة صغيرة بإزاء جناية صغيرة فلم تُخالف القواعد، لأنه
في كل ساعة يمتنع من أداء الحق، فيعامل في امتناعه بحبسه. (42).

القاعدة السابعة : في تقرير من يلزمه الحلف. (43)

إعلم أنه كل من توجهت عليه دعوى صحيحة مُشبهة.

(41) قال الشيخ علي بن الشيخ حسين مفتي المالكية في عصره رحمهما الله في كتابه تهذيب الفروق
والقواعد السنّية، المطبوع بهامش الأصل كتاب الفروق : الحبس عشرة أقسام بما زاده ابن فرحون
على ما اقتصر عليه الأصل، فقال في آخرها : القسم التاسع : من يُحبس اختاراً لما نُسب إليه
من السرقة والفساد.

العاشر : حبس المتداعي فيه. وانظر تنمة الكلام على هذا القسم في تهذيب الفروق، ناقلاً له عن
الشيخ التسولي في شرحه للعاصمة.

(42) هذا السؤال وجوابه من كلام القرافي رحمه الله في هذا الفرق، وليس من كلام البقوري، كما قد
يتبادر إلى الذهن.

(43) هي موضوع الفرق السابع والثلاثين والمائتين بين قاعدة من يُشرع إلزامه بالحلف وقاعدة من
لا يلزمه الحلف. ج. 4. ص. 80.

وتجدر الإشارة والتنبيه هنا إلى أنه في الطبعة الأولى لكتاب الفروق 1346 هـ، والتي نعتمدها ونرجع
إليها في تصحيح ترتيبها واختصارها هذا للشيخ البقوري رحمه الله، وقع تقديم وتأخير في بعض =

فقولنا : «صحيحة» تحرزا من الباطلة، وقد تقدم تبينُ الدعوى الصحيحة. وقولنا : «مشبهة»، احترازا من التي يُكذِّبها العرف، وقد تقدم أن الدعوى ثلاثة أقسام : ما يكذبها العرف، وما يشهد بها، وما لم يتعرض لها بكذب ولا غيره. فما شهد بكذبه كدعوى غريبٍ وديعةً عند جاره، فيُشَرِّع التحليف هنا بغير شرط، وباتفاق بين الأئمة في ذلك، وما شهد بأنها غير مشبهة كدعوى دَيْنٍ لرجُلٍ في حال صحته على من ليس متعرِّضا(44) للتجارة ولا للصنعة، فلا يُستخَلَف هذا إلا بإثبات الخُطْطَة. قال ابن القاسم : وهي أن يُسألَه أو يبايعه مراراً وإن تَقَابَضَا من ذلك الثمن والسلعة. وقال سحنون : لا بدّ من البيع والشراء بين المتداعيين. وقال الشيخ أبو بكر الأبهري : هي أن تكون الدعوى تشبه أن يُدعى مثلها على المدعى عليه وإلا فلا يحلف، إلا أن يدعي المدعي بلطخ. (45) وقال الشافعي وأبو حنيفة : يحلف على كل تقدير.

لنا ما رواه سحنون أن رسول الله ﷺ قال : «البينةُ على من ادعى وإيمين على من أنكر»، إذا كانت بينهما خلطة، وزيادة العدل مقبولة، ولأنه بذلك قضى عليّ رضي الله عنه، ولم يُعلم له مخالفٌ من الصحابة في ذلك، (46)، ولأن عمل أهل المدينة كذلك، ولولا ذلك لتجرأ السفهاء على ذوي الأقدار بتبذيلهم عند الحاكم

= الصفحات ما بين صفحة 80—89، فليس فيها حذف ونقص بقدر ما فيها زحلقة لبعض

الصفحات عن حملها، فليتبته الى ذلك أثناء الرجوع لتلك الطبعة.

(44) كذا في ع، وفي ح، وت : مُعَرِّضًا، وهو بمعنى ليس منتصبا لهما ولا مشتغلا بهما، ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله.

(45) كذا في جميع النسخ الثلاثة المعتمدة في التحقيق والتصحيح. وزاد شهاب الدين القرافي هنا

قوله : «وقال القاضي أبو الحسن بن القصَّار : لا بدّ أن يكون المدعى عليه يشبه أن يعامل المدعي، فهذه أربعة أقوال في تفسير الخُطْطَة التي هي شرط في هذا القسم، وقال الشافعي وأبو حنيفة : يحلف على كل تقدير. وبذلك يكون القرافي حكى أقوالا أربعة لا ثلاثة في تفسير الخلطة داخل المذهب، ثم ذكر قول الإمامين أبي حنيفة والشافعي فيما شهد العرف أنها دعوى غير مشبهة، بأنه يتوجب الحلف على صاحبها مطلقا، سواء على تقدير الخلطة وثوبتها أو عدمه.

(46) وقال في ذلك : لا يُعدى الحاكم على الخصم إلا أن يعلم أن بينهما معاملة، ولم يُرَوِّله مخالف، فكان ذلك إجماعاً.

بالتحليف، وذلك شاقٌّ على ذوي الهيآت، ورُبَّما التزموا ما لا يَلزَمُهُم، فرارا من اليمين (47)، وقد يصادفه عقب الحلف مصيبة، فيقال : هي بسبب الحلف. (48).

احتجوا بالحديث السابق بدون زيادة، وهو عامٌّ في كل مدعى عليه، فسقط اعتبار ما ذكرتموه من الشروط، ولقوله عليه السلام : «شاهدك أو يمينه» (49) ولم يذكر مخالطة، ولأن الحقوق قد تثبت بدون الخلطة، فاشتراطها يؤدي إلى ضياع الحقوق، وتختل حكمة الحكام.

والجواب أن الزيادة جاءت من عدل فوجب العمل بها.

وعن الثاني أن الحديث بيانٌ من عليه البينة ومن عليه اليمين لا بيانٌ حال من تتوجَّه عليه، والقاعدة أن اللفظ إذا ورد لمعنى، لا يحتج به في غيره، لأن المتكلم مُعْرَضٌ عن ذلك الغير.

وعن الثالث أنه معارضٌ بما ذكرناه من تسليط السفلة (50) على الأتقياء الأخيار بالتحليف عند القضاة.

وهاهنا ثلاث مسائل (*)

(47) مثل القرافي لذلك بقوله : كما فعله عثمان رضي الله عنه.

(48) قال القرافي فبتعيين حسم الباب إلا عند قيام مرجح، لأن صيانة الأعراض واجبة، والقواعد تقتضي درء مثل هذه المفسدة.

(49) سبقت الإشارة إلى هذا الحديث، وحديث البينة على المدعي.

(50) السفلة : (بفتح السين والفاء) جمع قياسي لسافل، مثل فجرة، وكفرة، وظلمة، وهو الأذل الساقط الأخلاق والمرءة من الناس. قال تعالى في شأن الكافرين في الدنيا الأشقياء في الآخرة يوم القيامة : «أولئك هم الكفرة الفجرة» سورة عبس، الآية 42.

وقال في شأن المؤمنين الصالحين السعداء في الدنيا والآخرة يوم القيامة : «وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة»، السورة السابقة، الآية 39. كما أن قضاة ورواة على وزن فعلة، جمع قياسي لرام وقاض، كما قال ابن مالك في ألفيته النحوية في باب جمع التكسير :

في نحو رام ذو أطراد فعلة وشاع نحو كامل وكلمة

(*) هذه المسائل الثلاث ذكرها شهاب الدين القرافي رحمه الله.

المسألة الأولى :

أن الخُلطة حيث اشترطت فهي تثبت بإقرار الخصم، والشاهدين، والشاهد واليمين، لأنها أسباب الأموال، فتلحقُ بها. (في الحجّاج). وقال ابنُ لُبابة : تثبتُ بشهادة رجل واحد وامرأة، وجعله من باب الخبر، وروي عن ابن القاسم.

المسألة الثانية :

إذا دَفَعَ الدعوى بعداوة، المشهور أنه لا يحلف، لأن العداوة مقتضاها الإضرار بالتحليف، وقيل : يحلف، لظاهر الخبر.

المسألة الثالثة :

قال أبو عمران : خمسة مواطن لا تعتبر فيها الخلطة، الصانع، والمتهم بالسرقة، والقائل عند موته : لي عند فلان دين، والضيف عند الرجل فيدعي عليه، والعارية والوديعة.

القاعدة الثامنة

في تمييز المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة من التي ليست كذلك. (51)

إعلم أن إمام الحرمین منع من اطلاق صغيرة على شيء من معاصي الله تعالى، وكذلك قال جماعة من العلماء. وقال غيرهم : يجوز ذلك. واتفقوا أن المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة، فالخلاف على هذا إنما هو في الإطلاق فقط، وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى : «وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (52)،

(51) هي موضوع الفرق التاسع والعشرين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين. ج. 4. ص 65.
(52) سورة الحجرات : الآية 7. وأولها : «واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتكم، ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق، والعصيان» ومن الفسق والعصيان الوشاية بالناس، ونقل الأخبار الكاذبة عنهم، وذلك منهي عنه وعن الانصياع له بقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين». الآية 6 من نفس السورة.

فجعل للمعصية رُتْباً : كُفْراً، وُفُوقاً وهو الكبيرة، وعصيانا وهو الصغيرة. ولو كان المعنى واحداً لكان اللفظ في الآية متكرراً، وهو خلاف الأصل.

إذا تقرر هذا فنقول : الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة من عَصَى، بل من جهة المُفْسِدَةِ الكائنة في ذلك الفعل. فالكبيرة ما عَظُمَتْ مفسدتها، والصغيرة ما قَلَّتْ مَفْسِدَتِهَا، ورُتْبُ المَفسَدِ مختلفة، وأذْنَى رُتْبِهَا يترتب عليها الكراهية، ثم تترقى حتى تكونَ أعظم رُتْبِ الكراهة دون الأذنى من رتب المحرمات، ثم تترقى حتى تكون أعلى رُتْبِ الكبائر، يليها الكفر.

إذا تقرر هذا فالكبيرة تُرَدُّ بها الشهادة، وهي ما ثَبَتَ أنها كبيرة بالكتاب أو السنة أو بالإجماع، أو كان قد رُبطَ بها حدٌّ من الحدود، كقطع السرقة وجلد الشرب ونحوهما، أو ما كان فيه وعيد صريحٌ من الكتاب أو السنة، فإذا كان (53) هكذا ننظر ما ليس فيه هذا، فإن تساوى أدناه (مفسدة) ورجح عليه في المفسدة ألحقناه به ورددنا به الشهادة، وما وجدناه قاصراً عن أدنى الكبائر جعلناه صغيرة لا تُقَدِّح. (54) في العدالة، ولا تُوجب فسوقاً إلا أن يُصيرَ عليها فتكون كبيرة.

وهنا أربع مسائل (55) :

(53) هكذا في ع. وفي ت : فما كان. وفي ح : نُظِرَ ما ليس فيه هذا.
(54) كذا في ع. وفي ح، وت : لا يقدح، ومرجع الضمير في كلا العبارتين واضح.
(55) علق ابن الشاطب على كلام القرافي هنا فقال : ما قاله في أول الفرق إلى هذه المسائل، ونقله فيه صحيح، إلا ما قاله في ضبط الكبائر والصغائر بالنظر إلى مقادير المفسد فإنه أصل لا يصح، لأنه بناء على قواعد المعتزلة، وعلى تقدير ألا يكون بني على ذلك بل على أن الشرع فهمنا منه مراعاة المصالح تفضلاً، فلا يصح أيضاً الفرق بالنظر إلى مقادير المفسد، لجهلنا بذلك وعدم وصولنا إلى العلم بحقيقته. وإنما الضابط لما تُرَدُّ به الشهادة ما دل على الجراءة على مخالفته الشارع في أوامره ونواهيه، أو احتمال الجراءة. فمن دَلَّتْ قرائن حاله على الجراءة رُدَّتْ شهادته كمرتكب الكبيرة، المعلوم من دلائل الشرع أنها كبيرة، أو المصيرُ على الصغيرة إصراراً يؤذن بالجرأة. ومن احتمال حاله أنه إن فعل ما فعل من ذلك — جرأة أو فلتة — توقف عن قبول شهادته، ومن دَلَّتْ دلائل حاله أنه فعل ما فعله من ذلك — أعني ما ليس بكبيرة معلومة الكبر من الشرع — فلتة غير متصف بالجرأة قُبِلَتْ شهادته، والله تعالى أعلم، لأن السبب في رد الشهادة ليس إلا التهمة بالاجترار على ما ارتكبه من المخالفة، فإذا عري من الاتصاف بالجرأة واحتمل الاتصاف بها بظاهر حاله سقطت التهمة، والله تعالى أعلم.

المسألة الأولى.

ما هو الإصرار الذي يُصير الصغيرَ كبيراً؟ فقال بعض الناس : هو أن يتكرر الذنب منه، كأن يعزم على العود أم لا؟ وقال بعضهم : إن تكرر من غير عزم لم يكن إصراراً، وإنما يكون إصراراً إذا فعل الذنب وهو عازم على معاودته، فيقال : فلان مُصيرٌ على العداوة، أي مصمم عليها بقلبه، وعلى مصاحبتها ومداومتها، وهذا هو المفهوم من عُرف الاستعمال، وهو الأرجح. (56)

المسألة الثانية: ما ضابط التكرار في الإصرار الذي يُصير الصغيرَ كبيراً؟ قال بعض العلماء : يُنظر إلى ما يحصل من ملابسة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملابستها في أداء الشهادة، والوقوف عند حدود الله تعالى، ثم يُنظر لذلك التكرار في الصغيرة، فإن حصل في النفس من عدم الوثوق به ما حصل من أدنى الكبائر كان هذا الإصرارُ كبيراً تُخلُّ بالعدالة، (57) وهذا يؤكد أنه لا بد فيه من العزم. (58).

(56) كلام القرافي هنا يزيد هذه العبارة بيانا ووضوحا حيث قال : «ولا يفهم في عرف الاستعمال من الإصرار إلا العزم والتصميم على الشيء، والأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون ذلك معناه لغة وشرعا، هذا هو الذي ترجح عندي».

وقد عقب العلامة ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذه المسألة الأولى فقال : «الإصرار — لغة — المقام على الشيء، والمعاودة له. سواء أكان ذلك فعلا أو غيره، لا ما قاله المؤلف من انه العزم والتصميم على الشيء، وعلى ذلك، فالإصرار المصير للصغيرة كبيرة مانعة من قبول الشهادة إنما هو المعاودة لها معاودة تُشعر بالجرأة على المخالفة، لا المعاودة المقتربة بالعزم عليها، لأن العزم مما لا يتوصل إليه، لأنه أمر باطن.

فإن قيل : الجرأة أمر باطن، قلت : لم أشرط الجرأة بنفسها، وإنما اشترطت الإشعار بها، وهو ما يُدركه من يتأمل أحوال المواقف للمخالفة، والله أعلم.

(57) قال ابن الشاط : ما قاله هذا العالم هو الذي أشرت إليه من الإشعار بالجرأة، وهذا كلام صحيح لا ريب فيه.

(58) عقب ابن الشاط على قول القرافي هنا : «وهذا يؤكد أن الإصرار لا بد فيه من العزم، فإن الفلتات من غير أن تستمر لا تكاد تخل بالوثوق»، قال : إن اراد انه لا بد من معرفتنا بعزمه فذلك غير صحيح، وكذلك إن أراد أن الحالة المشعرة بالجرأة، وكذلك إن اراد أن الحالة المشعرة بالجرأة لا تخلو عن الإشعار بالعزم، لأنه ربما عاود المخالفة من غير عزم للمعاودة، وتكون حاله هذه مشعرة بجرأته على المخالفة، فالعزم لا حاجة الى اشتراطه بوجه، والله أعلم.

وهذا الضابط أيضا، يُعَلِّمُ المباح المُخِلُّ بقبول الشهادة، كالأكل في الأسواق، بَأَنْ يَصْدُرَ منه صدورا (59) يوجب عدم الوثوق به في حدود الله تعالى، كان ذلك مُخِلًّا. (60) وذلك يختلف بحسب الأحوال المقتزنة وصورة الفاعل وهيئة الفعل، والمُعْتَمَدُ في ذلك على ما يوجد في القلب السالم عن الأهواء، المعتدل المزاج والعقل والديانة، العارف بالأوضاع الشرعية، فهذا هو المعنى لِوَزْنِ هذه الأمور. (61) ومتى تخللت التوبة الصغائر فلا خلاف أنها لا تقدح في العدالة، وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواع مختلفة، وإنما يحصل اللبس إذا كانت متكررة من نوع واحد.

(59) في ع : بَأَنْ تَصْدُرَ منه صور توجب عدم الوثوق به، وفي ح : بَأَنْ تَصْدُرَ منه صورة (بالإفراد)، وفي ت : فإنه تصدر منه صور، وفي نسخة رابعة : «بَأَنْ يَصْدُرَ منه صدورا»، وعند القرافي : «فإن يصدُرَ منه صدورا»، وعبارة القرافي أظهر وأوضح، لأن الكلام يكون فيه شرط وجواب، أحدهما فعل مضارع، والثاني فعل ماضٍ، وينطبق عليه قول ابن مالك.

وماضيَيْنِ أو مضارعَيْنِ تُلفيهما أو متخالفَيْنِ.
(60) عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي فقال : ما قاله هنا ليس بصحيح، وإن المباح المخل بقبول الشهادة ربّما لا يُخِلُّ بها من الوجه الذي تُخِلُّ به المخالفة، فإن إخلال المخالفة إنما هو بالعدالة التي هي أحد ركعتي قبول الشهادة، فكيف يكون ضابط الأمرين ضابطا واحدا؟ هذا لا يصح، بل الضابط أن مخالفة العادة الجارية من الشاهد في أموره المباحة ربما أشعرت بخلل في عقله فيتطرق الخلل إلى ضبطه، وربّما لم تُشْعِرْ، وذلك بحسب قرائن الأحوال، فإن أشعرت بذلك أو احتملت رُدت شهادته في قبولها، أو توقفت، والله أعلم.

(61) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي هنا إلى آخر هذه المسألة الثانية صحيح، وما قاله في المسألتين : الثالثة والرابعة، نقل وتوجيه، ولا كلام فيه.

قلت : وتحضرنى هنا الآيات المتعلقة بعدالة الشاهد، والتي جاءت في منظومة تحفة الحكام للفقهاء الورع الحجة الإمام في فقه القضاء، أبي بكر محمد بن عاصم رحمه الله حيث قال :
والعدل من يجتنب الكبائر ويتقى في الغائب الصغائر
وما ابيح وهو في العيان يقدح في مروءة الإنسان
وقال :

وفلئة من ذي مروءة عشر في جانب الشاهد مما يعتقر

وهو لذلك يذكر بالحديث النبوي الشريف القائل : «أقبلوا ذوي المروءة عثراتهم».

المسألة الثالثة.

المشهور عندنا قبول شهادة القاذف قبل الجلد وإن كان القذف كبيرة باتفاق، وقال به أبو حنيفة، وردّها عبد الملك ومطرّف والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم.

لنا أنه قبل الجلد غير فاسق، لأنه ما لم يُفَرَّغ من جلده يجوز رجوع البيّنة، أو تصديق المقذوف له، فلا يتحقّقُ الفِسْقُ إلاّ بعدَ الجلد. والأصل استحباب العدالة، إذ هي الحالة السابقة.

احتجوا بوجوه:

الأول، أن الآية اقتضت ترتيب الفسق على القذف، وقد يتحقق القذف فيتحقق الفسق بتحقيقه، سواءً جلد أو لا.

الثاني، أن الجلد فرعُ ثبوت الفسق، فلو قلنا: الفسق يتوقف على الجلد لزم الدّور. (62)

الثالث، أن الأصل عدم قبول الشهادة إلا حيث تيقنا العدالة، ولم تُتَيَقَّنْ، فتردُّ.

والجواب أن الآية اقتضت صحة ما ذكرنا لا ما ذكرتم، لأن الله تعالى قال: «فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون» (62) فرتب الشهادة والقبول على الجلد.

قلت: هذا بعيد، وليس في الآية ما يدل عليه، بل رتب الجلد وعدم قبول الشهادة، والفسق على القذف، فإنه قال: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم»، وكذا وكذا، وهذا لا خفاءً به.

(62) الدّور بفتح الدال أن يكون الشيء متقدماً ومتأخراً في نفس الوقت، بحيث يتوقف على ما قبله ويتوقف ما قبله عليه، وهو محال، كأن يتوقف الفسق على الجلد، ويتوقف الجلد على الفسق مثلاً، وهو من المستحيلات العقلية، مثل التسلسل الى ما نهاية له، كما يذكره علماء التوحيد والمنطق في الأدلة النظرية والمنطقية.

(62) أولها: «والذين يرمون المحصنات. ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة...»، سورة النور، الآية 4.

قال شهاب الدين : وعن الثاني أن الجَلْدَ فرعٌ ترتب الفساد، ظاهرٌ ظهوراً ضعيفاً، (63) لجواز رجوع البينة أو تصديق المقذوف، فإذا أقيم الجلد قوي الظهور، وحينئذ نقول : إنَّ مُدْرَكَ رَدِّ الشهادات إنما هو الظهور القوي لأنه المُجْمَعُ عليه، والأصل بقاء العدالة السابقة.

قلت : الحق أن الجَلْدَ والفسق ليس أحدهما فرعاً للآخر، ولا الآخر أصلاً له، بل هما فرعان للقدف ولأزمان له، وكذا اقتضت الآية كما تقدم.

المسألة الرابعة.

قال الباجي. قال القاضي أبو إسحاق والشافعي : لا بُدَّ في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه، لأننا قضينا بتكذيبه في الظاهر لَمَّا فسَّقناه، فلو لم يُكذِّب نفسه لكان مُصِرّاً على الكذب الذي فسَّقناه لأجله.

وعليه إشكالان : أحدهما أنه قد يكون صادقاً في قدفه، فتكذيبه لنفسه كذِبٌ، فكيف يُشترطُ المعصية في التوبة ؟ وثانيهما أنه إن كان كاذباً في قدفه فهو فاسق، أو صادقاً فهو عاص، لأن تعبير الزاني بزناه معصية، فكيف ينفعه تكذيبه نفسه مع كونه عاصياً بكل حال ؟.

والجواب عن الأول أن الكذِبَ للحاجة جائز، ككذِبِ الرجل لإصلاحه بين الناس، (64) وهذا التكذيب فيه مصلحة السَّترِ على المقذوف، وتقليل الأذية، ورفعُ الفضيحة، وقبولُ شهادته في نفسه، وعوده إلى حالة الكمال.

(63) كذا في ع و ح. وفي ت : وعن الثاني أن الجَلْدَ فرع، فترتيب الفساد ظاهر ظهوراً ضعيفاً، وهذه عبارة أكثر سلامة ووضوحاً في الذهن والمعنى، وعند القرافي «أن الجلد فرع ثبوت الفساد ظاهر ظهوراً ضعيفاً، وتعقيب الشيخ البقوري على شيخه القرافي أوضح هذه المسألة، وزادها بياناً ووضوحاً، فليتأمل، والله أعلم.

(64) عن أم كلثوم بنت عُقبة رضي الله عنها قالت : ما سمعتُ رسولَ الله ﷺ يرخِّص في شيء من الكذب إلا في ثلاث، كان يقول : لا أعده كاذباً. الرَّجُلُ يصلح بين الناس، يقول القول ولا يُريد به إلا الإصلاح، والرَّجُلُ يقول في الحرب، والرَّجُلُ يُحدِّثُ امرأته والمرأة تحدث زوجها». رواه أبو داود وغيره من أئمة الحديث رحمهم الله.

وعن الثاني أن تعبير الزاني صغيرة، ولا يمنع الزاني (65) شهادته.
وقال مالك : لا يُشترطُ في قبول توبته ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه، بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح كسائر الذنوب.

القاعدة التاسعة : في تقرير التهمة التي تُردُّ بها الشهادة بعد العدالة من التي لا تُردُّ بها الشهادة. (66)

إِعْلَمَ أن الأُمَّةَ مُجْمَعَةً على ردِّ الشهادة بالتهمة من حيث الجملة، لكن وقع الخلاف في بعض الرُّتب.

وتحير ذلك أن التهمة تنقسم ثلاثة أقسام : مُجْمَعٌ على اعتبارها لقوتها، ومُجْمَعٌ على إلغائها لضعفها، ومتوسطة بين ذلك، ففيها الخلاف. فأعلاها شهادة الإنسان لنفسه، وقَعَ الإجماع على ردِّها. وأدناها شهادة الإنسان لرجل من قبيلته، أُجْمِعَ على اعتبارها وبطلان هذه التهمة. ومن المتوسط بين الرُّبتين شهادة الإنسان لأخيه أو لصديقه الملاطف، وكذلك أيضا تُعْتَبَرُ تهمة العداوة، ولكن في الدنيا لا في الدين، وقال أبو حنيفة : العداوة مطلقا، وكذلك من رُدَّتْ

(65) كلمة الزاني مذكورة في ع، وح، ناقصة في ت، وكذلك عند القرافي حيث جاءت العبارة هكذا : «والجواب عن الثاني أن تعبير الزاني صغيرة لا تمنع الشهادة» أي من القاذف، وهذا هو الصواب والمعنى المقصود، لأن الكلام في القاذف، وأنه ينفعه تكذيبه المطلوب منه تجاه نفسه، فزال الإشكال الثاني بجواب القرافي عنه، فليتأمل ذلك وليصحح، والله أعلم.

(66) هي موضوع الفرق الثلاثين والمائتين بين قاعدة التهمة التي تُردُّ بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة مالا تردُّ به». ج.4. ص 70.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الفرق في آخر الكلام عن الذي قبله (229)، فقال : ما قاله في الفروق الستة بعده صحيح، أو نقل وترجيح، والفروق الستة هي : 230—235. فهي كلها مسلمة عند ابن الشاط رحمه الله ورحم القرافي ورحم سائر علماء المسلمين والمؤمنين أجمعين.

شهادته لفسقه أو كُفروه أو صِغره، ثم أداها بعد زوال هذه الصفات، فإنه يُتَّهَمُ هنا. وقيل: يُقْبَلُ الكُلُّ إلا الفاسق. (67)

ومن المتوسط شهادة أهل البادية — إذا قَصِدوا في التحمل دون أهل الحاضرة — في البيع والنكاح والهبة ونحو ذلك، لأن العدول إليهم مع إمكان غيرهم تهمة. وقال ابن حنبل: لا يُقْبَلُ بَدَوِيٌّ مطلقاً على قروي. وقال أبو حنيفة والشافعي: يُقْبَلُ مطلقاً، فحملنا الحديث (68) على موضع التهمة، جمعاً بينه وبين العمومات الدالة على قبول الشهادة. وحمله (69) أبو حنيفة والشافعي على الأعراب الذين لا تُعْلَمُ عَدَاتُهُمْ. وقولنا نحن أولى، لأنه لو كان ردُّها لأجل عدم العدالة لم يكن للتخصيص بصاحب القرية فائدة، بل إنما هو للتهمة، والله أعلم.

ثم ممَّا يُقوي ذلك أَنَّا نَقْبَلُهُ في الهلال (70) لعدم التهمة، وكذلك نقبله في الجراحات، لأن التهمة تَضَعُفُ هنالك، والجراح يُقَصِدُ لها الخَلَوَات، بخلاف المعاملات.

(67) وفي ذلك يقول الفقيه العلامة أبو بكر، محمد بن عاصم في منظومته الفقهية التحفة:
 ولأخيه يَشْهَدُ المُبَرَّرُ
 والأب لابنه، وعكسه مَبْعُ
 والبدوي زوجة أو زوجة أب
 كحالة العدو والظنين
 إلا بما التهمة فيه تَبَرَّرُ
 وفي ابن زوجة وعكس إذا أُبْعَ
 وحيثما التهمة حالها غَلَبَ
 والحصم والوصي والمدين

(68) المراد به الإشارة إلى حديث أبي داود أن النبي ﷺ قال: «لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية». والمراد بالبدوي ساكن البادية، المكثر للارتحال من مكان إلى آخر. بينما ساكن القرية من سكن فيها، وقد يُسَمَّى حضرياً.

(69) كذا في نسختي ع، وح: وحملها، والصواب أن يقال: وحمله أبو حنيفة والشافعي على أن الضمير يعود إلى الحديث، فعند القرافي هنا. وحملوا هم (أي الحنيفة والشافعية) الحديث على من لم تُعْلَمَ عدالته من الأعراب.

(70) إشارة إلى ما في الصحيحين: البخاري ومسلم، أن أعرابياً شهد عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال فقبل شهادته على الناس، ولأن من قبلت شهادته في الجراح قبلت في غيرها.

القاعدة العاشرة : في ذكر ما يصلح أن يكون مستنداً للشهادات. (71)

قال صاحب المقدمات : كل من علم شيئاً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم، شهد به، فلذلك شهدت هذه الأمة لنوح عليه السلام ولغيره، (72) وصحت شهادة خزيمية ولم يحضر شراء الفرس.

ومدارك العلم أربعة : العقل، والحواس، (73) والنقل المتواتر، والاستدلال، وشهادة خزيمية كانت بالنظر والاستدلال. ومثله أن عمر لما قال لأبي هريرة في رجل شرب خمرأ شهد أنه شربها، فقال : أشهد أنه قاءها، فقال عمر رضي الله عنه : ما هذا التعمق ؟ فلا وربك ما قاءها حتى شربها. والشهادة بالتواتر كالنسب وولاية القاضي وعزله.

والأصل في الشهادة العلم، لقوله تعالى : «إلا من شهد بالحق وهم يعلمون» (74).

(71) هي موضوع الفرق السادس والعشرين والمائتين بين قاعدة ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل وبين قاعدة مالا يصلح أن يكون مستنداً للشهادات. ج. 4. ص 55. وقد علق عليه ابن الشاطب بقوله : «أكثر ما قاله القرافي فيه نقل، وما قاله فيه صحيح»، كما سبق ذكره وبيانه في هامش قبل هذا.

(72) أي شهدت هذه الأمة المحمدية لنوح ولغيره من الأنبياء والرسل على أمهم، بإخبار الرسول ﷺ، مصداقاً لقول الله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»، سورة البقرة، الآية 143. وقوله سبحانه في آخر سورة النور مُمتناً على عباده المؤمنين من الأمة المحمدية : «هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس». سورة الحج، الآية 78.

وتقدمت الإشارة إلى شهادة خزيمية، رضي الله عنه، وأنها تعدل شهادة رجلين، وهي من خصوصية وفضيلة هذا الصحابي الجليل رضي الله عنه ؟

(73) المراد بها الحواس الخمس الظاهرة المجموعة في البيت القائل :

إن الحواس عندهم الخمس
سمع بصر شم ذوق لمس.

(74) والآية قبلها «وتبارك الذي له ملك السماوات والأرض وما بينهما، وعنده علم الساعة، وإليه ترجعون، ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون»، الآياتن 85—86. من سورة الزخرف.

ثم قد تجوز بالظن، والسماع، قال صاحب القَبَسِ (75) ما اتسع أحدٌ في شهادة السماع اتساع المالكية، فهي عندهم في مواطن كثيرة، الحاضر منها خمسة وعشرون موضعاً: الأقباس، المِلْك المتقادم، الولاء، النَّسَبُ، الموت، الولاية، العَزْل، العدالة، الجرح، ومنع سحنون ذلك فيهما. قال علماؤنا: وذلك إذا لم يدرك زمان الجرح والمعدّل، فإن أدرك فلا بد من العلم، الإسلام، الكُفْر، الحمل، الولادة، الرُّشد، السَّفَه، الصدقة، الهبة، البيع في حالة التقادم، الرضاع، النكاح، الطلاق، الضرر، الوصية، إِبَاقُ العبد، وزاد بعضهم البُنوة، الأخوة. فهذه مَوَاطِنُ رأى الأصحاب أنها مواضع ضرورة، فيجوز تحمُّل الشهادة فيها بالظن الغالب. وقال صاحبُ الجواهر: الإعسار يُلغى فيه الظن القريبُ من اليقين، وليس مُدْرَكاً بالحسِّ، بل متلقّى بالقرائن.

وأما اختلاف العلماء في شهادة الأعمى والشهادة على الخط فليس خلافاً في الشهادة بالظن، بل الكلام في ذلك في تحقيق مناط. فالمالكية يقولون: الأعمى قد يحصل له القطع بتمييز بعض الأقوال، ويتحصل القطع للبصير ببعض الخطوط فيشهد بها، والشافعية يقولون: لا يحصل القطع بذلك، لالتباس الأصوات وكثرة التزوير في الخطوط.

«تنبیه»

إعلم أن قول العلماء: لا تجوز الشهادة إلا بالعلم، ليس على ظاهره، فإن ظاهره يقتضي أنه لا يجوز أن يؤدي إلا ما قطع به، وليس كذلك، بل حالة الأداء دائماً عند الشاهد، الظن الضعيف، في كثيرٍ من الصور، بل المراد بذلك أن صاحب القبس — كما سبقت الإشارة إليه، هو الفقيه العلامة الموسوعي الكبير القاضي أبو بكر ابن العربي المعافري، رحمه الله، وكتابه هذا شرح هام وجليل على موطأ الإمام مالك رحمه الله، وقد طبع هذا الكتاب حديثاً، وأصبح موجوداً في المكتبات يتنفع به العلماء وأهل العلم والفقه في الدين، كما طبع كتاب المقدمات لأبي الوليد ابن رشد الجدي، رحمه الله، وأصبح كذلك مرجعاً هاماً للعلماء والفقهاء، والراغبين في التوسع والتمكن من فهم الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية. فجزى الله خيراً كل من سعى في تحقيق مثل هذه الكتب العلمية الفقهية وفي طبعها وإخراجها للاستفادة منها والانتفاع بها من طرف الطلبة والدارسين والباحثين. والفقهاء والعلماء المتمكنين.

يكون أصل المُدْرِكِ عِلْمًا فقط، فإنه يشهد بالدين على من عليه الدين، ولعله قد دفعه إليه، فما شهد إلا أنه استصحب الحال الأول، والاستصحاب لا يفيد إلا الظن الضعيف، وله نظائر كثيرة. (76).

القاعدة الحادية عشرة : في تقرير ما هو حُجَّةٌ عند الحكام. (77)

قد تقدم الفرق بين الأدلة والأسباب والحجج. (78) ثم هي سبع عشرة :
الشاهدان، والشاهدان اليمين، والأربعة في الزنى، والشاهد واليمين، والمرأتان، واليمين،

(76) قال القرافي ممثلاً لتلك النظائر : «وكذلك الثمن في البيع مع احتمال دفعه، ويشهد بالملك الموروث لوارثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه، ويشهد بالاجارة ولزوم الأجرة مع جواز الإقالة، بناء على الاستصحاب، والحاصل في هذه الصور كلها إنما هو الظن الضعيف، ولا يكاد يبقى ما يوجد فيه العلم إلا القليل من الصور، مثل النسب والولاء، فإنه لا يقبل النقل، فيبقى العلم على حاله، وكالشهادة بالإقرار فإنه إخبار عن وقوع النطق في الزمان الماضي، وذلك لا يرتفع، ومثل الوقف إذا حكم به حاكم، فإذا لم يحكم به حاكم فإن الشهادة إنما يحصل فيها الظن فقط، إذا شهد بأن هذه الدار وقف، لاحتمال أن يكون حاكم حنفي حكم بنقضه. فتأمل هذه المواطن، فأكثرها إنما فيها الظن فقط، وإنما العلم في أصل المدرك لا في دوامه، فقد تلخص الفرق بين ما هو مُدْرِكٌ للتحمل وما ليس بمدرك مع مسبباته، والتنبيه على عدده، وأنه لا يقتصر فيه على الحواس فقط كما يعتقد كثير من الفقهاء، بل لو أفادت القرائن القطع جازت الشهادة بها في جميع الصور.

وقد عقب الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا التنبيه إلى آخر الفرق تعقيباً هاما وديقاً، فقال رحمه الله : ما قاله من أن الشاهد في أكثر الشهادات لا يشهد إلا بالظن الضعيف غير صحيح، وإنما يشهد بأن زيدا ورث الموضوع الفلاني مثلاً أو اشتراه، جازماً بذلك لا ظاناً، واحتمال كونه باع ذلك الموضوع لا تتعرض له شهادة الشاهد بالجزم، لا في نفيه ولا في إثباته، ولكن تتعرض له بنفي العلم ببيعه أو خروجه عن ملكه على الجملة، فما توهم أنه مضمّن الشهادة ليس كما توهم، فهذا التنبيه غير صحيح. والله أعلم. فليتأمل ذلك وليصحح وليحقق في مظانه من أمهات كتب القواعد والفقهاء المطولة والمتوسعة في الموضوع، فإنه مبحث هام وتعقيب دقيق يدعو إلى التأمل والنظر العميق.

(77) هي موضوع الفرق الثامن والثلاثين والمائتين بين قاعدة ما هو حجة عند الحكام وقاعدة ما ليس بحجة عندهم. ج 4. ص 82. وهو من الفروق الطويلة عند شهاب الدين القرافي رحمه الله. ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاط رحمه الله. مما يدل على انه سلمه.

(78) هذا السطر يحتاج إلى تبيان ليتضح مرجع الضمير فيما بعد، وذلك بقول القرافي : «وأن الأدلة شأن المجتهدين، والحجاج شأن القضاة والمتحاكمين، والأسباب تعتمد المكلفين، والمقصود هنا إنما هو الحجج، فنقول وبالله نستعين : الحجج التي يقضي بها الحاكم سبع عشرة حجة...» إلى آخر ما قاله القرافي وأورده البقوري رحمه الله.

والشاهد والنكول، والمرأتان والنكول، واليمين والنكول، وأربعة أيمان في اللعان، وخمسون يمينا في القسامة، والمرأتان فقط في العيوب المتعلقة بالنساء، واليمين وحدها وإن تحالفا، وتُقسم بينهما فيُقضى لكل واحد منهما بيمينه، والإقرار، وشهادة الصبيان، والقافة، وقمط الحيطان، وشواهداها، واليد. فهذه هي الحجاج التي يقضي بها الحكام، وما عداها لا يُقضى به عندنا، وفيه خلاف أنه عليه، فأذكر ذلك حجة حجة بانفرادها :

الحجة الأولى : الشاهدان، والعدالة فيهما شرط عندنا وعند الشافعي

وأحمد بن حنبل، وقال أبو حنيفة : العدالة حق للخصم، فإن طلبها فحص الحاكم عنها وإلا فلا. وعندنا، هي لله تعالى يجب على الحاكم ألا يحكم حتى يحققها. وقال متأخرو الحنفية : إنما كان قول المجهول مقبولا في أول الإسلام، حيث كان الغالب العدالة، فحكم بالغالِب وثرك النادر، وأمّا اليوم فالغالِب الفسق، فلا يحكم إلا بعد البحث عن العدالة. والمعروف عن الحنفية القول الأول، واستثنوا الحدود، فلا يُكتفى فيها بمجرد الإسلام، بل لا بُدَّ من العدالة، لأنها حق لله (78م)

لنا إجماع الصحابة على ما قلناه، من حيث إنَّ عَمَرَ طَلَب التعريف برجلين مسلمين، فقال رضي الله عنه، لا أعرفكما، ولا يضركما أن لا أعرفكما، وسأل المعروف عن سفره معهما، وعن مجاورته لهما، وعن معاملته لهما، (79) والظاهر أنه ما سأل عن تلك الأسباب إلا بعد علمه بإسلامهما، لأنه لم يسأل عن إسلامهما. ولنا قوله تعالى : «وأشهدوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ» (80)، إذ لو كان

الإسلام كافياً لم يَبَيِّن في تقييده بالعدل فائدة.

(78م) أي فهو ثابت فَطَلَبُ العدالة، وإذا كان المحكوم به حقا لآدمي يَجْرَحُهَا وجب البحث عنها. (79) أوضح القرافي المسألة فقال : «فجاء رجل، فقال له عمر : أتعرفهما؟ قال : نعم، قال له : أكنت معهما في سفر يتبين عن جواهر الناس؟ قال : لا، قال : فأنت جارهما تعرف صباحهما ومساءهما؟، قال : لا، قال : أعاملتُهُما بالدرهم والدنانير التي تُقَطَعُ بينهما الأرحام؟ قال : لا، فقال عمر : يا ابن أخي، ما تعرفهما، إيتياني بمن يعرفكما، وهذا بحضرة الصحابة، لأنه لم يكن يحكم إلا بحضرتهم، ولم يخالفه أحد، فكان إجماعا».

(80) سورة الطلاق، الآية : 2، بَعْدَهَا : «وأقيموا الشهادة لله، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر».

ولنا قوله تعالى : «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ»، (81) ورضى الحاكم بهم فرغ معرفته بهم، وبالقياس على الحدود، وبالقياس على طلب الخصم للعدالة. احتجوا بقوله تعالى : «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»، ولم تُشترط العدالة.

وقبل رسول الله ﷺ شهادة الأعرابي بعد أن قال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فلم يعتبر غير الإسلام، (82)، ولأنه لو أسلم كافر بحضرتنا جاز قبوله، مع أنه لا يتحقق منه إلا الإسلام، ولأن البحث لا يؤدي إلى تيقن العدالة، وإذا كان المقصود الظاهر فالإسلام كافٍ في ذلك لأنه أتم وأزاع.

(81) سورة البقرة : الآية 282 وهي من أطول الآيات القرآنية، منها قوله تعالى : «واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، ولا ياب الشهداء إذا ما دُعوا».

(82) إشارة الى حديث ثبوت شهر الصيام برؤية المسلم الواحد، وهو مروى عن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : «جاء أعرابي الى النبي ﷺ فقال : إني رأيت الهلال، فقال : «أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم، قال : أتشهد أن محمدا رسول الله ؟ قال : نعم، قال ﷺ : يا بلال : «أذن في الناس فليصوموا». رواه أصحاب السنن والحاكم وابن حبان. وهو حديث أخذ به واعتمده بعض الصحابة والتابعين وبعض الأئمة المجتهدين. وأخذ الإمام مالك وبعض الأئمة الأعلام المجتهدين كالليث والثوري والوزاعي باعتماد حديث الشاهدين في ثبوت الهلال، وهو ما رواه أبو داود، والدارقطني وصححه، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما (أي تعبدنا الله وتعبدناه بالشروع في العبادة عند ثبوت الرؤية بهما) في شهر الصيام والحج، وغيرهما. وكذلك حديث أبي داود، وأحمد بسند صحيح عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال : اختلف الناس في آخر يوم من رمضان، فقدم أعربيان، فشهدا عند النبي ﷺ بالله لأهلا الهلال أمس عشية، فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفتروا ويروحوا إلى مصلاهم. فثبوت الشهر بالشاهدين عند النبي ﷺ في حياته أو خليفته الصحابي بعده، أو الإمام السلطان بعده، يوجب بداية الصيام في رمضان، والإفطار في العيد، وهذا مُعتمد الإمام مالك، ومذهبه في الرؤية، وهو ما عرّف عنه الشيخ أبو الضياء. خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله حيث قال في مختصره : «باب، يثبت رمضان بكمال شعبان أو برؤية عدلين ولو بصحو، أو جماعة مستفيضة... الخ. والجماعة المستفيضة هي التي لا يتواطأ أفرادها على الكذب عادة، كل واحد منهم يقول : رأيت الهلال بنفسي... الخ».

والجواب عن الأول أنه مُطلق، فيُحَمَل على قوله تعالى «ذَوِي عُدْلٍ مِنْكُمْ»
ويتقيد به.

وعن الثاني أن السؤال عن الإسلام لا يدل على أنه لم يسأل عن غيره،
فلعله سأل، أو كان غير هذا الوصف معلوما عنده.
وعن الثالث أنا لا نقبله حتى نعلم سَجَاياه.
وعن الرابع أنا نكتفي بما ظاهره العدالة.

مسألة.

لا تُقْبَلُ عندنا شهادة الكافر على المسلم، ولا في وصيةٍ مِيتٍ مات
في السفر ولم يحضه المسلمون، ولا على غير المسلمين، وتُمنع شهادةُ نساءهم
في الاستِهلال والولادة، ووافقنا الشافعي، وقال أحمد بن حنبل: تجوز شهادة أهل
الكتاب في الوصية في السفر إذا لم يكن غيرهم، وهم ذمّة. ويخلفان بعد العصر
ما خلطاً ولا كتماً ولا اشترياً به ثمناً ولو كان ذا قُرْبَى، ولا نكتم شهادة الله، إننا إذن
لِمن الآثمين، وهذا عملٌ بالآية عنده، ولا يُقبل في غير هذا عند أحمد. (83) وقد
اختلف في فهم الآية. وقال أبو حنيفة: يُقبل اليهودي على النصراني، والنصراني
على اليهودي مطلقاً، لأن الكفر ملة واحدة. وعن قتادة وغيره، يُقبل على ملته دون
غيرها.

(83) والآية المشار إليها هي قول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا شهادةُ بَيْنِكُمْ إذا حضر أحدكم الموتُ
حين الوصية اثنان ذوا عدلٍ منكم أو آخران من غيركم إن اتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة
الموت، تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قُرْبَى، ولا
نكتم شهادة الله، إننا إذاً لمن الآثمين». سورة المائدة الآية 106.
والاستِهلال: بكاء المولود حين خروجه من رحم أمه، وهو دليل على اكتماله وحياته، فيقال:
استهل الصبي صارخاً، إذا بكى عند الولادة. واستهلال الكلام: افتتاحه وبدايته، ومنه براعة
الاستِهلال في الخطبة أو حديث الكلام، وهي أن يأتي المتكلم أو الكاتب أو الخطيب في أول
كلامه بما يُشعر بالمقصود، ويفيد بالموضوع الذي يستحدث عنه أو فيه.

لنا قوله تعالى : «فأغرنا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة» (84).
 وقال عليه السلام : لا تُقْبَلُ شهادةٌ عدُوٍّ على عدُوِّه، (85) وقياساً على الفاسق، بل
 بطريق الأولى، ولقوله تعالى : «وأشهدوا ذَوِي عَدْلٍ منكم»، ولأنه جاء في الحديث
 «لا تُقْبَلُ شهادة أهل دين على غير أهل دينه إلا المسلمون، فإنهم عدولٌ عليهم
 وعلى غيرهم».

إحتجوا بقوله : «شهادة بَيْنِكُمْ إذا حضر أحدكم الموت». الآية،
 وإذا جازت على المسلم جازت على الكافر بطريق الأولى، وبأنه رُوي عن الشعبي
 أن رسول الله ﷺ قال : «إن شهد منكم أربعة رجْمْتُهُما»، وخطابه لأهل
 الكتاب. (86) .

والجواب أن الحسن قال : «من غير عشيرتكم»، وأيضاً فالآية تدل على
 التخيير بين المسلمين وغيرهم، ولم يُقَلَّ به أحدٌ، فدل على نسخ ذلك.
 وعن الثاني أن الصحيح أنهما اعترفا بالزنى، فكان الرجم بالاعتراف، ولم يصحَّ كُمرُ
 الشهادة في ذلك.

(84) وأولها قوله تعالى : «ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقَهُمْ فنسوا حَظًّا ممَّا ذُكِّرُوا به، فأغرنا
 بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة، وسوف ينبتهم الله بما كانوا يصنعون». سورة المائدة،
 الآية 14.

(85) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال، قال رسول الله ﷺ : «لا تجوز شهادة خائن
 ولا خائنة، ولا ذي غمْرٍ على أخيه المسلم، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت، والقانع هو الذي
 ينفق عليه أهل البيت . والغمْرُ بكسر الغين : الحاقد، رواه كل من الامامين : احمد بن حنبل،
 وأبوداد، وأورد له السيد سابق في كتابه فقه السنّة صيغة أخرى في هذا المعنى، وهي «لا تُقْبَلُ
 شهادة خصم على خصمه».

(86) في الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن اليهود أتوا إلى النبي ﷺ برجل وامرأة
 منهم قد زنيا، فقال : ما تجدون في كتابكم ؟ (أي هل يوجد حكم الرجم في كتابكم التوراة)،
 فلما وجدوا حدَّ الرجم في كتابهم التوراة أمر رسول الله ﷺ بهما فرجما»، وذلك بناء على
 شهادتهم هم أهل الكتاب على بعضهم.

«فرع»

قال ابن أبي زيد : لو رضي الخصم بحكم الكافر أو المسخوط لم يحكم له به، لأنه حق لله تعالى.

الحجة الثانية، الشاهدان واليمين، ما علمت عندنا ولا عند غيرنا خلافاً في قبول شاهدين مسلمين عدلين في الدماء والديون.

وقال مالك رحمه الله : إن شهدا له برئاع (87) في يد أحد لا يستحقها حتى يحلف ما باع ولا وهب ولا خرجت عن يده بطريق من الطرق المزيلة للملك، وهذا الذي عليه الفتيا والقضاء عندنا.

وعلة الأصحاب بأنه يجوز أن يكون باعها لهذا المدعى عليه، أو لمن اشتراها هذا المدعى عليه منه. ومع قيام الاحتمال لا بد من اليمين، وهذا مُشكّل بالديون، فإنه يجوز أن يكون أبرأه من الديون، أو دفعه له وعاضه عليه؛ ومع ذلك فلا اعتبار بهذه الاحتمالات، وإذا قبلناهما في القتل، ويُقتل بهما مع جواز العفو، فلأن يُقضى بهما في الأموال أولى.

وبالجملة، اشتراط اليمين مع الشاهدين حيث ذكر، صعب (88)، لا سيما وهو يقول عليه السلام : «شاهدك أو يمينه» (89) وكذلك «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»، فالظاهر أن الشهادة كما ذكر حجة تامة لا حاجة إلى اليمين مع الشاهدين، وكذلك قال الشافعي وغيره، سوى مالك، وهو الصحيح.

(87) كذا في جميع النسخ ع، ح، ت. بعين، وهو ما في نسخة أخرى رابعة وما عند القرافي، وهي أنسب وأظهر، لأن العين حينئذ أعم وأشمل للرباع وغيرها، فلي تأمل.

(88) كذا في جميع النسخ : ع، ح. ت. وعند القرافي : «وبالجملة فاشتراط اليمين مع الشاهدين ضعيف»، وهو تعبير أظهر وأوضح.

(89) عن الأشعث بن قيس قال : «كان بيني وبين رجل خصومة في بئر، فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ، فقال : شاهدك أو يمينه»، فقلت : إنه يحلف ولا ييالي، فقال : من حلف على يمين يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان» أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله.

الحجة الثالثة : الأربعة في الزنى، لقوله تعالى : «ثم لم ياتوا بأربعة شهداء»
فاجلدهم»(90).

قال أبو عمر : يُشترط اجتماع الشهود عند الأداء في الزنى والسرقه،
ولا يُشترط في غيرها ذلك، ولا أعرف دليلا يدل على ذلك،(91) والمناسبات(92)
بمجردها لا تكفي في اشتراط الشروط، بل لابد من قياس صحيح او نص
صريح.(93)

الحجة الرابعة. الشاهد واليمين، قال به مالك والشافعي وأحمد بن حنبل،
وقال أبو حنيفة، ليس بحجة، ويُنقض الحكم إن وقع، وهو بدعة، وأول من قضى به
معاوية، وليس كما قال.(94)

لنا وجوه : (95)

الأول ما جاء في الموطأ أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد،
وقال ابن عباس : ذلك في الأموال.

(90) أول الآية الكريمة : «والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بأربعة شهداء فاجلدهم ثمانين جلدة...»
سورة النور — الآية 4.

(91) كذا في جميع نسخ التحقيق والتصحيح : ع.ح.ت. وعند القرافي قوله :

«في نظائر أبي عمران : يشترط اجتماع الشهود عند الأداء في الزنى والسرقه، ولا يشترط ذلك في
غيرهما، وصعب عليّ دليل يدل على ذلك» الخ، ففي نسخ الترتيب نسبة القول إلى أبي عمر،
وفي الفروق نسبته إلى أبي عمران في كتابه النظائر، فليصحح ذلك، والله أعلم.

(92) كذا في ع، وح، وعند القرافي، وفي نسخة ت : المسببات (فليتأمل وليحقق).

(93) زاد القرافي هنا توضيحا في المسألة فقال : «وأما قولنا : ذلك أبلغ في طلب الستر على الزناة

وحفظ الأعضاء عن الضياع، فهذا لا يكفي في هذا الشرط، فيمكن أيضا على هذا السياق أن
نشترط التمييز في العدالة أو يكون الشاهد من اهل العلم والولاية وغير ذلك من المناسبات، وهي
على خلاف الاجتماع، فلم يبق إلا اتباع موارد النصوص والادلة الصحيحة، وغير ذلك صعب
جدا» اهـ.

(94) قال القرافي : بل أكثر العلماء قال به، والفقهاء السبعة وغيرهم.

(95) ذكر القرافي أنها ثمانية، وعدّها، وقد ذكر الشيخ البقوري ستا منها، واقتصر عليها اختصارا.

الثاني إجماع الصحابة على ذلك. وروى ذلك عن أبي بكر وعمر وعلي وأبي ابن كعب، وعددٍ كثير من غير مخالف، قاله النيسابوري وغيره.

الثالث : ولأن اليمين شُرِعَتْ في حق من ظهر صدقُه وقوي جانبه، وقد ظهر ذلك في حقه بشاهده (96) بقياسا على اليد (97) حيث كان معها اليمين، وقياسا على المرأتين حيث كان الحلف معهما. (98) .

واحتجوا بوجوه : (99)

الأول قوله تعالى : «فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان»، وهذا يقتضي الحصر في الرجل والمرأتين حال عدم الرجلين.

الثاني قوله عليه السلام : «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»، فهذا يبين لنا ألا يمين على المدعي، وأن اليمين محصورة في المنكِر.

والجواب عن الأول أننا لا نُسلِّمُ الحصرَ، بل أثبت الرجل والمرأتين، وسكت عن غير ذلك، وعن الثاني أننا لا نُسلِّمُ الحصر أيضا.

(96) الوجه الرابع اختصروه البقوري ولم يذكره، وهو أن الشاهد أحد المتداعيين، فُتشرع اليمين في حقه إذا رجح جانبه كالمدعى عليه.

(97) كذا في جميع النسخ، وفي الفروق : «وقياسا للشاهد على اليد».

(98) عبارة القرافي : الوجه السادس : «ولأن اليمين أقوى من المرأتين»، لدخولها في اللعان دون المرأتين، وقد حُكِمَ بالمرأتين مع الشاهد، فيُحكَم باليمين.

السابع : «ولقوله عليه الصلاة والسلام «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»، وهي مشتقة من البيان، والشاهد واليمين يبين الحق.

والثامن قوله تعالى : «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»، وهذا ليس بفاسق، فوجب أن يُقبل قوله مع اليمين، لأنه لا قائل بالفرق».

(99) عدّها القرافي ستة، وأجاب عنها في الأصل، كتابه الفروق، احتج بها الحنفية، واكتفى البقوري باثنين منها، واقتصر عليهما وعلى الإجابة عنهما.

قال بعض العلماء : يثبت بالشاهد واليمين في مذهب مالك، أربعة* :
 الأموال، والكفالة، والقصاص في جراح العمد، والخُلطة التي هي شرط
 في التحليف في بعض الأحوال. (100) والذي لا يثبت بالشاهد واليمين : النكاح،
 والطلاق، والعتق، والولاء، والأحباس، والوصايا لغير المعين، وهلال رمضان،
 وذو الحجة، والموت، والقذف، والإيضاء، ونقل الشهادة، وترشيد السفية.
 واختلف فيه هل يثبت أم لا ؟. الوكالة، ونكاح امرأة ماتت، والتجريح، والتعديل.

تنبيه :

قول مالك رحمه الله بالشاهد واليمين في القصاص في جراح العمد، اعتماداً
 على أنها يُصالحُ عليها بالمال في بعض الأحوال، مشكِلٌ جداً، فإنه أُلغى الاصل
 واعتبر الطوارئ البعيدة، (101) وذلك لازم له في النفس أيضاً، وهو خلاف الإجماع.
 ويُشكل أيضاً من حيث إنه لم يقل بذلك في الاحباس مع أنها منافع، ولا في الولاء،
 ومآله إلى الإرث وغير ذلك ممّا مآله إلى المال.

الحجة الخامسة، المرأتان واليمين حجة في الأموال. وقاله أبو حنيفة، ومنعه

الشافعي وابن حنبل.

(100) عبارة «في بعض الأحوال»، ثابتة في ع، وح، ناقصة في ت. وعند القرافي : «في بعض
 الأموال»، ولعل اعتبار «بعض الأحوال» أظهر، ويراد بها بعض أحوال الاموال، وتصدق عليها.
 كما يأتي في التعليق الآتي بعد.
 فيوفق بين الكلمتين، ويُجعل كلاهما صحيحاً وسليماً، والله أعلم، فليحقق ذلك،
 وليصحح.

(101) كذا في ع، وح. وفي ت : قال مالك رحمه الله تعالى : يُعمل بالشاهد واليمين في القصاص
 في جراح العمد، وهو مشكِلٌ جداً.

وعند القرافي رحمه الله : قبول مالك للشاهد واليمين في القصاص في جراح العمد، اعتماداً على
 أنها يصالحُ عليها بالمال في بعض الاحوال، مشكِلٌ جداً، فإنه إلغاء للأصل واعتباراً للطوارئ
 البعيدة... الى آخره).

لَنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَقَامَ الْمَرَاتِينَ مُقَامَ الرَّجُلِ، فَيَقْضَىٰ بِهِمَا مَعَ الْيَمِينِ كَالرَّجُلِ. (102) وَلِنَا أَنَّهُ يَحْلِفُ مَعَ نِكُولِ الْمَدْعَىٰ عَلَيْهِ، فَمَعَ الْمَرَاتِينَ أَوْلَىٰ (103).

اِحْتَجُوا. بَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ إِنَّمَا شَرَطَ شَهَادَتَهُنَّ مَعَ الرَّجُلِ، فَإِذَا عُدِمَ الرَّجُلُ أُلْغِيَتْ.

الثَّانِي أَنَّ شَهَادَةَ النِّسَاءِ ضَعِيفَةٌ، فَتَقْوَىٰ بِالرَّجُلِ، وَالْيَمِينِ ضَعِيفَةٌ، فَلَا يَصِحُّ ضَمُّ ضَعِيفٍ إِلَىٰ ضَعِيفٍ. (104)

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ، أَنَّهُ تَعَالَىٰ أَثَبَّتْ شَهَادَتَهُمَا مَعَ الرَّجُلِ، وَلَمْ يَنْفِ شَهَادَتَهُمَا بِذَلِكَ مَعَ الْيَمِينِ، بَلْ كَانَ الْأَمْرُ فِي الْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ قَدْ سَكَبَتْ عَنْهُ، وَقَدْ دَلَّ عَلَىٰ شَهَادَتِهِمَا مَعَ الْيَمِينِ الْإِعْتِبَارُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، فَيُعْمَلُ بِذَلِكَ.

وَعَنِ الثَّانِي : أَنَا لَا نُسَلِّمُ ضَعْفَ الْمَرَاتِينَ، بَلْ هُمَا كَالرَّجُلِ. سَلَّمْنَاهُ، لَكِنَّا لَا نُسَلِّمُ مَنْعَ ضَمِّ ضَعِيفٍ إِلَىٰ ضَعِيفٍ، بَلْ يَصِحُّ أَنْ تَحْصُلَ الْقُوَّةُ مِنْ حَيْثُ الضَّمُّ الْمَذْكُورِ. (105)

(102) زَادَ الْقَرَفِيُّ هُنَا قَوْلَهُ : وَلَمَّا عَلِلَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْصَانَ عَقْلِهِنَّ قَالَ : عَدَلْتُ شَهَادَةَ امْرَأَتَيْنِ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ، وَلَمْ يَخْصُرْ مَوْضِعًا دُونَ مَوْضِعِ.

(103) ذَكَرَ الْقَرَفِيُّ وَجْهًا ثَالِثًا وَهُوَ أَنَّ الْمَرَاتِينَ أَقْوَىٰ مِنَ الْيَمِينِ، لِأَنَّهُ لَا تَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ يَمِينٌ مَعَهُمَا، وَتَتَوَجَّهُ مَعَ الرَّجُلِ، وَإِذَا لَمْ يَعْرِجْ عَلَىٰ الْيَمِينِ إِلَّا عِنْدَ عَدْمِهِمَا كَانَتَا أَقْوَىٰ، فَتَكُونَانِ كَالرَّجُلِ فَيَحْلِفُ مَعَهُمَا.

(104) زَادَ الْقَرَفِيُّ وَجْهًا ثَالِثًا مِمَّا احْتَجَّ بِهِ الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ لِقَوْلِهِمْ وَرَأْيِهِمْ فِي الْمَوْضِعِ، فَقَالَ : «الْوَجْهَ الثَّانِي أَنَّ الْبَيْتَةَ فِي الْمَالِ إِذَا خَلَّتْ مِنْ رَجُلٍ لَمْ تُقْبَلْ، كَمَا لَوْ أَشْهَدَ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ، فَلَوْ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ كَالرَّجُلِ لَمْ يَحْكَمْ بِأَرْبَعٍ، وَيُقْبَلْنَ فِي غَيْرِ الْمَالِ كَمَا يُقْبَلُ الرَّجُلُ، وَيُقْبَلُ فِي غَيْرِ الْمَالِ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ.

(105) جَوَابُ الْقَرَفِيِّ عَنِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ وَعِبَارَتُهُ فِيهِ أَظْهَرَ مِمَّا عِنْدَ الْبَقُورِيِّ حَيْثُ قَالَ : «وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّصَّ دَلَّ عَلَىٰ أَنَّهُمَا يَقُومَانِ مَقَامَ الرَّجُلِ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِكُونِهِمَا لَا يَقُومَانِ مَقَامَهُ مَعَ الْيَمِينِ، وَهُوَ مَسْكُوتٌ عَنْهُ، وَقَدْ دَلَّ عَلَيْهِ الْإِعْتِبَارُ الْمَتَقَدِّمُ، كَمَا دَلَّ الْإِعْتِبَارُ عَلَىٰ اِعْتِبَارِ الْقَمَطِ فِي الْبِنْيَانِ وَالْجُدُوعِ وَغَيْرِهَا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَرَاتِينَ أَقْوَىٰ مِنَ الْيَمِينِ، وَإِنَّمَا لَمْ يَسْتَقْبَلِ النِّسْوَةَ فِي أَحْكَامِ الْإِبْدَانِ، لِأَنَّهَا لَا يَدْخُلُهَا الشَّاهِدُ وَالْيَمِينِ، لِأَنَّ تَخْصِيسَ الرِّجَالِ بِمَوْضِعٍ لَا يَدُلُّ عَلَىٰ قُوَّتِهِمْ، لِأَنَّ النِّسَاءَ قَدْ تُخْصَّصْنَ بِعِيُوبِ الْفَرْجِ وَغَيْرِهَا، وَلَمْ يَدُلَّ ذَلِكَ عَلَىٰ رَجْحَانِهِنَّ عَلَىٰ الرِّجَالِ، وَهُوَ الْجَوَابُ عَنِ الْوَجْهِ الثَّالِثِ.

الحجة السادسة، النكول والشاهد حجة عندنا، خلافاً للشافعي.

لنا أن النكول سبب مؤثّر في الحكم يُحكّم به مع الشاهد، وتأثيره أن يكون المدعى عليه ينقل اليمين للمدعى. (106)

احتجوا بوجوه :

الأول، أن السنة إنما وردت بالشاهد واليمين، وهو تعظيم الله تعالى، والنكول لا تعظيم فيه.

وثانيها، أن العنث فيه يوجب الكفارة، ويدعُ الديار بلاقع⁽¹⁰⁷⁾ إذا أقدم عليها غموساً ، وليس كذلك النكول.

قال القرافي : الوجه الثاني أن الشاهد أقوى من يمين المدعي، بدليل أنه يرجع لليمين عند عدم الشاهد.

الوجه الثالث أن الشاهد يدخل في الحقوق كلها، بخلاف اليمين.

بلاقع : جمع بلقع وبلقعة، وهي الدار الحرّية والبقعة المقفرة من مكان خال. وقد وردت هذه الكلمة في البيت الثالث من قصيدة شهيرة لطيفة للشاعر الاسلامي المخصم لبيد بن ربيعة، يرثي فيها أخاه إربد، وضمنها عواطف انسانية، ومواساة لنفسه ومواعظ مؤثرة، وما جاء فيها ويحسن ذكره وإيراده على سبيل الاستطراد للمناسبة والفائدة، والاستحضار والموعظة، قوله :

بَلِينَا وَمَا تَبَلَّى النُّجُومُ الطُّوَالِعُ،	وَبَقِيَ الدِّيَارُ بَعْدَنَا وَالْمَصَانِعُ
وَقَدْ كُنْتُ فِي أَكْنَافِ جَارٍ مَضِينَةٍ،	فَفَارِقْنَا جَارًّا يَأْرِيدُ نَافِعُ
وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالدِّيَارِ وَأَهْلِهَا،	بِهَا يَوْمٌ تَخْلُوهَا وَرَاحُوا، بِلَاقِعُ
وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَالشَّهَابِ وَضُوئِهِ	يَجُورُ رِمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعُ
وَمَا الْمَالُ وَالْأَهْلُونَ إِلَّا وَدَائِعُ	وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تُرَدَّ الْوَدَائِعُ
وَمَا النَّاسُ إِلَّا عَامِلَانِ فَعَامِلُ	يُثَبِّرُ مَا بَيْنِي وَأَخْرُ رَافِعُ
فَمَنْهُمْ سَعِيدٌ آخِذٌ بِنَصِيهِ	وَمِنْهُمْ شَقِيٌّ بِالْمَعِيشَةِ قَانِعُ
لَعَمْرِكَ مَا تَدْرِي الضُّوَارِبُ بِالْحَصَى	وَلَا زَاجِرَاتُ الطَّيْرِ مَا لِلَّهِ صَانِعُ

وفي هذا البيت إشارة إلى ما جاء به الاسلام من النهي عن الكهانة، وعن الاعتماد في التفاؤل او التشاؤم على زجر الطير وإطلاقها لتذهب ذات اليمين أو ذات الشمال، ودعًا إليه من وجوب اعتقاد أن الغيب علمه عند الله تعالى لا يعلمه الا هو سبحانه، وأن التوكل يجب أن يكون عليه، وذلك من أثر الاسلام وفضله على المسلمين وهدايته في قلب هذا الشاعر ونفسه، ومن ثمره إيمانه الذي كان يحمّد الله عليه ويقول في البيت الوحيد الذي روي له بعد اسلامه :

الحمد لله إذ لم ياتني أجلي
حتى اكتسيت من الاسلام سريلا
وقيل : هو قوله :

والمراء يصلحه الجليس الصالح.=

«ما عاتب الحر الكريم كنفسه

الثالث أن النكول لا يكون أقوى من حجة أصل الحق، وَجَحْدُهُ لا يُقْضَى به مع الشاهد، فإنه يكون قضاء بالشاهد وَحْدَهُ، وهو خلاف الإجماع.

والجواب أن التعظيم لا مدخل له هاهنا، بدليل أنه لو سَبَّحَ وهلل ألف مرة لا يكون حجة مع الشاهد، وإنما الحجة في إقدامه على موجب العقوبة على تقدير الكذب، وهذا كما هو وازع ديني فالنكول فيه وازع طبعي، لأنه إذا قيل له : إن حلفت بَرْت، وإن نكلتْ غَرِمْت، فنكَل، كان ذلك في خلاف الطبع، والبوازع الطبيعية أقوى من الوازع الشرعي، بدليل أن الإقرار يُقْبَلُ من البرِّ والفاجر، لكونه على خلاف الوازع الطبعي، والشهادة لا تُقْبَلُ إلا من العدل، لأن وازعها شرعي.

وعن الثاني أن الكفارة قد تكون أولى من الحق المختلف فيه، وهو الغالب، فيُقَدِّمُ على اليمين الكاذبة، فالوازع حينئذ إنما هو الوازع الشرعي، وقد تقدم أنه دون الوازع الطبعي.

= فالحمد لله على نعمة الاسلام وهداية الايمان، فهي أعظم نعمة على الانسان إذا عرف ذلك واهتدى اليه بفضل الله ورحمته، وتوفيقه وإسعاده لمن هداهم الى دينه الخفيف من عباده المومنين الصالحين.

وقد عاش هذا الشاعر المسلم مائة واربعين سنة حتى شعر بالضعف والملل من الحياة كما سمعها زهير بن أبي سلمى، فقال في ذلك :

ولقد سمعتُ من الحياة وطوها وسؤال هذا الناس كيف ليبدأ

وقال زهير بن ابي سلمى في قصيدته التي هي إحدى القصائد السبع المعروفة بالمعلقات :

سمعت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولا — لا أبا لك يسأم

أما الاسلام فقد علمنا ان ندعو الله تعالى ونسأله سبحانه الحياة الطيبة، فقال ﷺ :

«لا يتمنين أحدكم الموت لضر أصابه، ولكن يقول : اللهم أحيني ما علمت الحياة خيرا لي،

وتوفني اذا علمت المات خيرا لي، كما علمنا ان نقول : اللهم متعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما

احيينا، واجعله الوارث منا، وقال ﷺ : «خيركم من طال عمره وحسن عمله». جعلنا الله

منهم بفضلله ورحمته وجوده وكرمه، ونختم لنا بالإيمان والسعادة التي ختم بها لأولياته وأصفياته، ولكافة المومنين الصالحين من عباده. آمين.

وعن الثالث أن مجرد الجحد لا يُقضى به عليه، فلا يخافه، والنكول يُقضى به عليه بعد تقدّم اليمين فيخافه، فظهر أن النكول أقوى من اليمين وأقوى من الجحد.

الحجة السابعة : المرأتان والنكول عندنا، خلافاً للشافعي، والمُدرك ما تقدم سؤالا وجوابا.

الحجة الثامنة : النكول واليمين. وصورته أن يطالب المطلوب باليمين الدافعة فينكّل، فيحلف الطالب، ويستحقّ بالنكول واليمين. فإن جهل المطلوب ردّها فعلى الحاكم أن يخبره بذلك، ولا يقضي حتى يردها، فإن نكل الطالب فلا شيء عليه. وقاله الشافعي. وقال أبو حنيفة : إن كانت الدعوى في مالٍ، كرّر عليه ثلاثاً، فإن لم يحلف لزمه الحق ولا يرُدُّ اليمين، وإن كانت في قودٍ،⁽¹⁰⁸⁾ فلا يُحكّم بالنكول، بل يُحبس حتى يحلف أو يعترف، وفي النكاح والطلاق والتسبب وغيره لا مدخل لليمين فيه. وقال ابن أبي ليلى : يُحبس في جميع ذلك حتى يحلف.

لنا قوله تعالى : «ذلك أدنى أن ياتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن تُردَّ أيمانٌ بعد أيمانهم»،⁽¹⁰⁹⁾ ولا يمين بعد يمين إلا ما ذكرناه. وظاهره مردود بالاجماع، فتعيّن حملُهُ على يمين بعد ردِّ يمين، وهو على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

(108) القود بفتح القاف والواو : القصاص، وسمي القصاص قوداً، لأن الجاني يُقاد إلى أولياء المقتول، فيقتلونه به إن شاعوا، وقيل : معناه المائلة، حيث يقع القصاص من الجاني بجناية مائلة. ومعلوم شرعا أن القصاص لا يحكّم به وينفذه إلا الإمام السلطان، ومن ينوب عنه في تنفيذه وإصدار الحكم باسمه من الولاية والقضاة والحكام، وذلك حماية للنفوس والأعراض والأموال، ووقاية لها من الظلم والاعتداء والضياع كما هو ثابت ومنصوص عليه شرعاً.

(109) سورة المائدة : الآية 108.

الثاني أن الأنصار جآت إلى النبي ﷺ، وقالت : إن اليهود قتلت عبد الله وطرحته في نقيز، فقال عليه السلام : أتخلفون وتستحقون دم صاحبكم ؟ قالوا : لا، قال : فتخلف لكم يهود، قالو : كيف يخلفون وهم كفار ؟ (110).

الثالث ما روي أن المقداد اقترض من عثمان رضي الله عنه سبعة آلاف درهم، فلما كان وقت القضاء جاء بأربعة آلاف، فقال عثمان : أقرضتك سبعة آلاف، فترافعا إلى عمر، فقال المقداد : يخلف ويأخذ، فقال عمر لعثمان : لقد أنصفتك، فلم يخلف عثمان، فنقل عمر اليمين إلى المدعي، وتوافق ثلاثتهم على هذا، ولم يخالفهم غيرهم، فكان إجماعا، ولنا غير هذه الوجوه، ذكرها الفقهاء (111).

(110) أي فجعل عليه السلام اليمين في جهة الخصم، وهذا إشارة إلى الحديث الصحيح المروي عن رافع بن خديج أن محيصة بن مسعود وعبد الله بن سهل انطلقا قبل خيبر، أي جهتها، ففترقا في النخل، فقتل عبد الله، فأتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمان وابنا عمه حويصة ومحیصة إلى النبي ﷺ، فتكلم عبد الرحمان في أمر أخيه وهو أصغر منهم، فقال : كبر الكبر (أي عظيم من هو أكبر منك وأتركه يتكلم، أدبا معه)، أو قال : ليبدأ الأكبر، فتكلما في أمر صاحبهما فقال النبي ﷺ يُقسِمُ خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته، (أي يُسلم إليكم مشدودا في الجبل الذي يربط به القاتل الجاني حين يُسلم إلى أولياء المقتول)، قالوا : أمر لم نشهده، كيف نخلف ؟ قال : فبئركم يهود بأيمان خمسين منهم، قالوا : يا رسول الله، قوم كفار، فوداه رسول الله ﷺ من قبلة « أي أدكى ديتة من عنده، وأعطاها لأولياء المقتول، درعا للفتنة والعداوة بين الأنصار واليهود في هذه النازلة وسببها.

(111) أوصلها القرافي إلى ثمانية وجوه :

منها القياس على النكول في باب القود، والملاعنة لا تُحد بنكول الزوج. ومنها لو نكل عن الجواب في الدعوى لم يحكم عليه، مع أنه نكول عن اليمين والجواب، فاليمين وحدها أولى بعدم الحكم.

ومنها أن البينة حجة المدعي، واليمين حجة المدعى عليه في النفي، ولو امتنع المدعي من إقامة البينة لم يحكم عليه بشيء، وكذلك المدعى عليه إذا امتنع من اليمين لم يحكم عليه. ومنها أن المدعي إذا امتنع من إقامة البينة كان للمدعى عليه إقامتها، وكذلك المدعى عليه إذا امتنع من اليمين فيكون للآخر فعلها.

ومنها أن النكول إذا كان حجة تامة كالشاهدين وجب القضاء به في الدماء، أو ناقصة كالشاهد والمرأتين أو يمين، وجب استغناؤه عن التكرار، أو كالاقرار يقبل في القود بخلافه، فالاعتراف لا يقتدر إلى تكراره بخلافه.

إحتجوا بقوله تعالى : «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا» (112)، فَمَنَعَ تَعَالَى أَنْ يَسْتَحِقَّ بِيَمِينِهِ عَلَى غَيْرِهِ حَقًّا، فَلَا تُرَدُّ الْيَمِينُ، لِئَلَّا يَسْتَحِقَّ بِيَمِينِهِ مَالٌ غَيْرُهُ.

الثاني أن الملائعَ اذا نكَلَّ حُدَّ بمجرد النكول من غير يمين، ولهم أيضا غير هذه (113).

والجوابُ عن الأول أن معنى الآية ألا يتعمد (114) اليمينَ الكاذبةَ ليقطعَ بها مال غيره، وهذه ليست كذلك (115).

وعن الثاني أن اليمين للملائع انما كانت مسقطه للحد الذي ترتب عليه من القذف، فالقذف موجبٌ للحدِّ، فاذا فُقدَ المانعُ، وهو اليمين، عُملَ بالمقتضي الذي هو القذف، والنكول عندهم مقتضى، فلا جامعَ بينهما.

وعن الثالث أنه لا حُجَّة في رأي أحدٍ من الصحابة. (116)

الحجة التاسعة : أيمان اللعان، وهي متفقٌ عليها من حيث الجملة، وإن اختلفوا من حيث التفاصيل.

الحجة العاشرة : أيمان القسامة متفقٌ عليها أيضا من حيث الجملة.

الحجة الحادية عشرة : المرأتان فقط، أما شهادةُ النساء فقد وقع الخلاف

فيها في ثلاث مسائل :

(112) وتامها : «اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم، ولهم عذاب أليم». سورة آل عمران، الآية 77.

(113) أوصلها القرافي إلى ستة، وأجاب عنها، فانظرها في الأصل: كتابه الفروق.

(114) كذا في ع. وفي ح، ألا ينفذ اليمين، وفي ت : لا تنفذ اليمين» وفي الفروق : ألا تُنفذ. ولعل

ما في نسخة ع أنسب وأظهر، فليتأمل.

(115) زاد القرافي هنا قوله : «ومجرد الاحتمال لا يمنع، وإلا مُنع المدعى عليه من اليمين الدافعة لئلا يأخذ

بها مال غيره، بل يحكم بالظاهر وهو الصدق».

(116) عبارة القرافي : وعن الثالث أنه روي عن ابن أبي مُليكة أنه قال : اعترفتُ فألزمته ذلك، ولعله

يرأيه لا يرأي ابن عباس، فإن ابن عباس لم يأمره بالحكم عليها بذلك، والتابعي لا حجة في

فعله.

المسألة الأولى : قال مالك والشافعي وابن حنبل : لا يُقْبَلَنَ في أحكام الأبدان، وقال أبو حنيفة : يُقْبَلُ في أحكام الأبدان شاهدٌ وامرأتان، إلا في الجراح الموجبة لِلْقَوْدِ في النفس والأطراف.

لنا وجوه : الأول : قوله تعالى : «فإن لم يكونا رجلين، فرجلٌ وامرأتان»، (117) ذلك في المدائيات، ومفهومه أنه لا يكون في غيرها.

قلت : هذا ضعيف، فإن القول بالمفهوم ضعيف. ثم إن كان فحقه ألا يقال بشهادتهن إلا في المدائيات، ولا يقال في الأموال مطلقا. وأيضا فقد استشهد الخصم بهذه الآية من حيث إنه أقام المرأتين والرجلَ مُقَامَ الشاهدين، وذلك إما عند عدم الشاهدين، وهو باطل، لجوازهما إجماعاً، فتعينَ أنَّهما أقيما مقامهما في التسمية، (118) فيكونان مُرَادَيْنِ بقوله : «وشاهدي عدل».

قال شهاب الدين : الثاني قوله تعالى في الطلاق والرجعة : «وأشهدوا ذَوِي عَدْلٍ منكم» (119)، وهو حُكْمٌ بَدَنِيٌّ، فالأحكام البدنية كذلك بأجمعها. وكذلك قوله عليه السلام : «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل منكم» (120).

وللخصم حُجْجٌ⁽¹²¹⁾ وأجلُّها ما ذكرناه في الاعتراض على حُجَّةِ المالكية.

المسألة الثانية : خالفنا أبو حنيفة في قبول النساء منفرداتٍ في الرضاع.

لنا أن معناها لا يطلع عليه الرجال غالبا، فجاز انفرادهنَّ فيه كالاستهلال والولادة.

المسألة الثالثة : خالفنا الشافعي في قبول امرأتين فيما ينفردن فيه، وقال :

لأبَدُ من أربع.

(117) سورة البقرة : الآية 186.

(118) كذا في ع، وت. وفي ح : في التشبيه.

(119) سورة الطلاق : الآية : 2.

(120) رواه الأئمة : أبو داود، والترمذي، واحمد والبيهقي رحمهم الله.

(121) عدّها القرافي ثمانية أوجه، وأجاب عنها رحمه الله، فليرجع إليها من اراد التوسع فيها، والتعرف على وجهة المالكية فيها.

وقال أبو حنيفة إن كانت الشهادة ما بين السرة والرُكبة قُبِلت فيه واحدة.
وقال أحمد بن حنبل : الواحدة مطلقا مما لا يطلع عليه الرجال. وَعِنْدَنَا لَابُدُّ مِنْ
اِثْنَيْنِ وَتَكْفِيَانِ.

أَمَّا أَنْ الْوَاحِدَةَ لَا تَكْفِي، فَلِأَنَّهَا لَوْ كَفَتْ لَكَانَ الرَّجُلُ وَحْدَهُ أَوْلَى بِأَنْ
يَكُونَ كَافِيًا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ بِاتِّفَاقٍ. أَمَّا أَنْ الْاِثْنَيْنِ كَافِيَتَانِ فَلِأَنَّ الْاِكْتِفَاءَ بِالنِّسَاءِ
مَا كَانَ إِلَّا لِلْمَوْضِعِ الضَّرُورَةِ، وَطَلِبُ أَرْبَعٍ ضِدَّ الْقَصْدِ مِنْ ذَلِكَ.

وَاحْتِجَّ أَحْمَدُ بِأَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ، شَهِدَتْ امْرَأَةً بِأَنَّهَا أَرْضَعَتْهُ وَأَرْضَعَتْ
امْرَأَةً كَانَ قَدْ تَزَوَّجَهَا، وَأَدَّتْ الشَّهَادَةَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَبِلَهَا وَقَضَى
بِشَهَادَتِهَا، وَهُوَ عُمْدَةُ أَحْمَدَ (122).

قلت : الظاهر الرجوع إليه، وترك أدلتنا في مقابلته.

الحجة الثانية عشرة : اليمين الواحدة : إذا تنازعا دارا ليست في أيديهما
قسمت بينهما بعد يمينهما، فيقضى لكل واحد بمجرد يمينه، وقاله الشافعي، (123)
وكذلك إذا استوت البيتان والأيدي، أو البيئات من غير يد بأن يكون ذلك في يد
ثالثٍ فإنها تُقَسَّمُ بينهما (124).

قال شهاب الدين : وإن قال الذي المتنازع فيه بيده : لا أعلم أهى لهما
أو لغيرهما ؟، فالموضع موضع نظيرٍ وتوقف، بخلاف ما إذا قال : هي لا
تعدوهُمَا، فهنا يخلفان كما مضى، وتقسّم بينهما.

قال شهاب الدين : واليمين فيما ذكر دافعة لا جالبة، قال : وكثير من
الفقهاء يعتقد أنها جالبة، وأنها يُقضى بالملك بها، وليس كذلك.

(122) ومن حججه أيضا، ما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قبل شهادة القابلة وخذها في

الاستهلال، وأن النبي ﷺ قال في الرضاع : شهادة امرأة واحدة تجزىء، والقياس على الرواية.
وقد أجاب القرافي رحمه الله عن هذه الوجوه، وأبان عن وجهة نظره ونظر المالكية فيها.

(123) وهي أقل حجة في الشريعة بسبب أننا لم نجد مرجحا عند الاستواء إلا اليمين.

(124) بعد أيمانها، لوجود الترجيح باليمين، ويدل على ذلك قوله ﷺ : «أمرت أن أحكم بالظاهر،
والله يتولى السرائر»، وهذا قد صار ظاهرا باليمين فيقضى به لصاحبه.

قلت : ما ذكره يصعب، كيف تكون دافعة في الصورة الأولى وهي إنما كانت في يد غيرهما؟، بل الظاهر أنها جالبة، سواء قلنا بأن الذي كانت في يده قال : هي لا تُعدّوهما، أو قال : لا أدري، وهي الصورة التي قال فيها : موضع نظر، والله أعلم.

الحجة الثالثة عشرة : الإقرار. من أقرّ لغيره بحق أو عين، قضى عليه بإقراره، كان الغير براً أو فاجراً، فإن كان المُقرُّ به عيناً قضى على المُقرِّ بتسليمها للمُقرِّ له إن كانت في يد المُقرِّ، ولا يُقضَى بالملك، بل بالتزام التسليم، لاحتمال أن يكون الثالث، وإن كان المقرُّ به بيد الغير لم يُقضَ به، وإنما يؤثر الإقرار فيما بيد المُقرِّ، أو ينتقل بيده يوماً من الدهر، فيُقضَى عليه حينئذ بموجب إقراره.

الحجة الرابعة عشرة : شهادة الصبيان بعضهم على بعض في القتل والجراح.

ولقبوها عشرة شروط : الأول العقل، ليفهموا ما رأوا. الثاني الذكورة، لأن الضرورة لا تحصل في اجتماع الإناث. وروي عن مالك : تُقبل شهادتُهُنَّ، اعتباراً لهُنَّ بالبالغات لوئناً في القسامة. الثالث، الحرية، لأن العبد لا يشهد. الرابع الإسلام، لأن الكافر لا يُقبل في قتل أو جراح، لأن الضرورة إنما دعت لاجتماع الصبيان لأجل الكفار. وقيل : يُقبل في الجراح، لأنها ضعيفة، فاقْتَصِرَ بها على أضعف الأمرين. الخامس أن يكون ذلك بينهم، لعدم ضرورة مخالفة الكبير لهم. السادس أن يُسمع ذلك منهم قبل التفرق، لئلا يُلَقَّنُوا الكذب. السابع اتفاق أقوالهم، لأن الاختلاف يُخلُّ بالثقة. الثامن أن يكونا اثنين فصاعداً، لأنهم لا يكون حالهم أتمّ من الكبار. هذا هو نقل القاضي في المعونة. (125). زاد ابن

(125) المراد به القاضي عبد الوهاب البغدادي، فهو صاحب كتاب المعونة على مذهب عالم المدينة، وهو كتاب فقهي جليل مفيد، كان في عالم المخطوطات. وذكرت مجلة الدعوة الإسلامية الصادرة، بالرياض، عدد 1487 أنه طبع مؤخراً، وهو بذلك سيعزز المكتبة الإسلامية في موضوع الفقه الإسلامي، إلى جانب أمهات كتب الفقه على مذهب الامام مالك رحمه الله، ورحم سائر الائمة الأعلام، وفقهاء الاسلام في كل عصر ومكان.

يونس : التاسع أن لا يحضر كبار، فمَتَى حضروا سقطت شهادة الصبيان، رجالات كانوا أو نساء، لأن شهادة النساء تجوز في الخطأ، وعمدُ الصبي كالخطأ.

العاشر، قال شهاب الدين : رأيت بعضَ المعتبرين من المالكية يقول : لا بُدَّ من حضور الجسد المشهود بقتله، وإلا فلا تُسمع. ونقله صاحب البيان عن جماعة من الأصحاب. قالوا : لا بُدَّ من شهادة العدول على رؤية البدن مقتولا، تحقيقا للقتل. ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وأشهب من أصحابنا، وجماعة من العلماء، شهادة الصبيان.

وقال بقولها عليُّ وابنُ الزبير، وعمر بن الخطاب ومعاوية، وخالفهم ابن عباس رضي الله عنهم.

لنا أن اجتماع الصغار، (126) واللعب بينهم بآلات الحرب، وصنع كل ما يكون فيه تدريب واستعداد لقتال الكفرة الأعداء، مندوب ومأمور به في الشرع، وقد يُتصور بينهم قتلٌ أو جرح، فتركهم دون أن يُقضى بشهادتهم يؤدي إلى هذر دمائهم، إذ ليس محل لعجم محلاً يحضر فيه كبير، فتقبل شهادة بعضهم على بعضٍ بشروط، الغالب مع اعتبار تلك الشروط الصدق في الشهادة، فتغلب المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، لأنه دأبُ صاحب الشرع، كما جوزَ الشرع شهادة النساء منفرداتٍ حيث لا يكون الرجال بذلك الموضوع. (127)

ثم إن الصحابة رضي الله عنهم قضوا بذلك.

ومن منَعَ احتج بأن العدالة اشترطت في الشهادة وهي غير موجودة، والنهي قد توجه قبل الشهود بقوله تعالى : «ولا ياب الشهادة إذا مادعوا»، وذلك

(126) عبارة القرافي: «لنا قوله تعالى : «وأعلموا لهم ما استطعتم من قوة»، واجتماع الصبيان للتدريب في الحرب من أعظم الاستعداد ليكونوا كباراً أهلاً لذلك، ويحتاجون في ذلك لحمل السلاح حيث لا يكون معهم كبير، فلا يجوز هذر دمائهم، فتدعوا الضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المتقدمة، والغالب مع تلك الشروط الصدق ونذرة الكذب، فتقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة.

(127) عبارة القرافي : «في الموضوع الذي لا يطلع عليه الرجال، للضرورة».

لا يتوجه إلا على مكلف. قالوا : وأيضا فهو لا يُعتَبَرُ إقراره، فكذلك شهادته، بل شهادته أخرى، لأن البرَّ والفاجر يُقبَلُ إقراره، بخلاف الشهادة. (128)

قلت : الدليلان الأولان يرجعان إلى الاستدلال بالمفهوم، وفيه ما فيه. وأما النهي فلا نُسلِّمُ أن الصغير لا يؤمِّر ولا يُنهي، بل يؤمِّر ويُنهي. غاية ما يقال : أن الأولياء يأمرونهم وينهونهم، فنقول : هَبْ أن الأمر كذلك فقد أمرُوا ونهوا. وأما الحمل على الإقرار، فقد قلنا : إن شهادتهم كانت للضرورة مخافة هدر الدماء، والإقرار بقي على أصله، فلا يُحمَلُ عليه الموضع الذي لحقت الضرورة فيه.

الحجة الخامسة عشرة : القافة (129) حُجَّة شرعية عندنا في القبض بثبوت الأنساب. ووافقنا الشافعي، وخالفنا أبو حنيفة وقال : الحكم بها باطل.

(128) كما احتج بقوله تعالى : «وأشهدوا شهدين من رجالكم»، وهو يمتنع شهادة غير البالغ، ويقول تعالى : «وأشهدوا ذوي عدل منكم»، والصبي ليس بعدل، وبالقياس على غير الجراح، وبأن الصبي لو قبلت شهادتهم لقبلت شهادة الصبيان إذا اترقوا، كالكبار، وليس كذلك، أو لقبلت في تخريق ثيابهم في الخلوات، أو لجازت شهادة النساء بعضهن على بعض في الجراح، وهذه الوجوه في احتجاجات منع قبول شهادة الصبيان أجاب عنها القرافي رحمه الله واحدا واحدا، فليرجع إليها من رغب في التوسع فيها في كتاب الأصل ؟! الفروق!

(129) القافة والقيافة تتبع الأثر، والقائف هو من يتتبع الآثار ويعرفها، ويعرف شبه الرجل بأبيه وجدّه وأخيه مثلا.

وأصل مشروعيتها واعتمادها ما في الصحيحين وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم مسرورا تبرق أسارير وجهه، فقال : يا عائشة : ألم تري أن مجززا المدلجي دخل علي فرأى أسامة وزيدا، وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض.

وسبب ذلك كما ذكره القرافي وشرح الحديث أن النبي ﷺ كان قد تبنى زيد بن حارثة، وكان أبيض، وابنه أسامة أسود، فكان المشركون يطعنون في نسبه، فشق ذلك على النبي ﷺ لمكانته منه، فلما قال المدلجي ما قاله سر النبي ﷺ بذلك، وهو يدل من وجهين :

أحدهما أنه لو كان الحدس باطلا شرعا لما سر به رسول الله ﷺ لأنه لا يسر بالباطل. وثانيها أن إقراره عليه السلام على الشيء من جملة الأدلة على المشروعية، وقد أقر مجززا على ذلك، فيكون حقا مشروعاً.. الخ. وقد سبق هذا في الجزء الأول، اثناء الكلام على قاعدة الفرق بين الرواية والشهادة (من قاعدتي الخبر)، ص 267.

قال ابن القصار : وإنما يميزها مالك في ولد الأمة، يطؤها رجلان في طهر،
وتأتي بولدٍ يُشبهه أن يكون منهما.

والمشهور عدم قبوله (130) في ولد الزوجة، وعنه قبوله. وأجازه الشافعي
فيهما، وقد تقدم وجه الدليل لمالك والشافعي وذكر الأدلة على ذلك، وتقدم أيضا
ما لأبي حنيفة في ذلك، والجواب عنه، فلا نعيده، وفيما تقدم كفاية.

الحجة السادسة عشرة : القمط وما أشبهها، قال بها مالك والشافعي
وجماعة من العلماء، وفيها مسألان :

المسألة الأولى : قال ابن أبي زيد في النوادر : قال أشهب : إذا تداعيا
جدارا متصلا بيناء أحدهما وعليه جذوع الآخر فهو لمن اتصل بينائه، (131)
ولصاحب الجذوع موضع جذوعه، فلو كان لأحدهما عليه عشر خشبات وللآخر
مثلها (132)، ولا شاهد لأحدهما، أو لا علاقة غير ما ذكر قضي لهما به نصفين.

ولا يحصل لكل واحد منهما من الجدار ما تحت خشبه، بل النصف كما
قلنا.

قال القرافي : ولو كان عقده لأحدهما في ثلاثة مواضع وللآخر في موضع
واحد، قسّم بينهما على عدد العقود. وقال ابن عبد الحكم : إذا لم يكن لأحدهما
عقد وللآخر عليه خشب ولو واحدة، فهو له، وإن لم يكن إلا كوى (133) غير

(130) كذا في جميع النسخ، وعند القرافي، وكان مقتضى السياق أن يقال : عدم قبولها (أي القافة).
ولعله أعاد الضمير بالذكر على القائف المفهوم من القافة والقيافة، فليتأمل وليصحح ذلك،
وقد توسع القرافي في الكلام هنا على القافة والاستدلال لحجيتها في المذهب المالكي
والشافعي، فليرجع إليه من رغب في ذلك.

(131) علل القرافي ذلك بأنه حوزة.

(132) في ع : مثله، وفي ت : مثلها، وفي ح : ثلثها، وعند القرافي «وللآخر خمس خشبات، ولا
ربط ولا غير ذلك، فهو بينهما نصفان لا على عدد الخشب، وبقيت خشباتهما بحالها... الخ.

(133) كوى بضم الكاف وفتح الواو، جمعا لكوة بضم الكاف وهي الحرق في الحائط، نافذا كان أو
غير نافذ، وهو جمع قياسي كما قال ابن مالك رحمه الله : «فعل، جمعا لفعلية عُرف»،

منفوضة، أو جبت الملك، وإن لم يكن إلا خُصُّ القصب (134) لأحدهما، فالقصب والطوب سواء.

قال شهاب الدين : المُدْرَك في هذه الفتاوى كلها شواهد العادة، فمن ثبتت عنده عادة، قضى بها. وعلى هذا إذا اختلفت العوائد في الأمصار والأعصار تختلف الأحكام، لاختلاف ما ثبتت عليه.

المسألة الثانية : قال بعض العلماء : إذا تنازعتا (135) حائطا مُبَيَّنًّا، هل منعطفٌ لدارك أو لداره، فأمرَ الحاكم بكشف البياض، لِيُنْظَرَ (136)، إن جعلت الأجرة عليك في الكشف فمشكل، لأن الحق قد يكون لخصمك، والأجرة ينبغي أن تكون على من يقع له العمل ونفعه، ولا يمكن أن تقع الإجارة على من يثبت له الملك، لأنكما جزمتما بالملكية، فما وقعت الإجارة إلا جازمة. قال : ويمكن أن يقال : يُلْزِمُ الحاكمُ كلَّ واحد منهما باستجاره، وتلزم الأجرة في الآخر من يثبت له ذلك الحق، كما يحلف في اللعان وغيره، وأحدهما كاذب.

الحجة السابعة عشرة : اليد، وهي ترجحُ لا أنها يُقضى بها. (137) فهذه هي الحجاج، وما عداها ليس كذلك.

القاعدة الثانية عشرة : في تقرير ما يقع به الترجيح في البيئات عند التعارض. (138)

(134) والخُصُّ بضم الخاء هو البيت من قصب أو شجرة وجمعة أخصاص.

(135) كذا في ع، وت. وفي ح : تنازعا بصيغة الغائب، وهو ما هنا عند القرافي رحمه الله.

(136) كذا في ع، وح : وفي ت : لِيُنْصِرَ، وكلاهما بمعنى واحد.

(137) المراد وضع اليد على الشيء، وحيازته في يد المدعى عليه.

وعبارة القرافي : «اليد»، وهي يُرْجَحُ بها، ويقى المدعى به لصاحبها، ولا يُقضى له بملك، بل يُرجح التعدي فقط، وتُرْجَحُ إحدى البيئتين وغيرهما من الحجاج، وهي للترجيح لا للملك، فهذه هي الحجاج التي يقضى بها الحاكم، وما عداها لا يجوز القضاء به في القضاء.

(138) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين والمائتين بين قاعدة ما يقع به الترجيح من البيئات عند التعارض، وقاعدة ما لا يقع به الترجيح. ج 4. ص 62 من الطبعة الأولى : 1346 هـ. لم يعلق عليه بشيء العلامة أبو القاسم ابن الشاط رحمه الله.

إعلم أنه يقع الترجيح بأحد ثمانية أشياء، وقع منها في الجواهر أربعة، فقال :
 يقع الترجيح بزيادة العدالة، وقوة الحجة كالشاهدين يُقدَّمان على الشاهد واليمين،
 واليد عند التعادل، وزيادة التاريخ، وقال ابن أبي زيد في النوادر : وَتُرَجَّحُ البينة
 المفصلة على المجملة، والنظر في التفصيل والإجمال مقدَّم على النظر في الأعدلية،
 فإن استويا في التفصيل والإجمال نُظِرَ في الأعدلية.
 السادس، قال ابن أبي زيد : أن تختص إحداها بمزيد اطلاع، كشهادة إحداها
 بحوز الرهن والأخرى بعدم الحوز، لأنها مثبتة للحوز، وهو زيادة اطلاع. قاله ابن
 القاسم وسحنون. (139) وقال محمد : يُقضى به لمن هو في يده.

السابع استصحاب الحال والغالب، ومنه شهادة إحداها أنه أوصى وهو
 صحيح، وشهدت الأخرى أنه أوصى وهو مريض. قال ابن القاسم : تقدم بينة
 الصحة، لأنه الأصل والغالب.

وقال سحنون : إذا شهدت بأنه زنى عاقلا، وشهدت الأخرى بأنه كان
 مجنونا، إن كان القيام عليه وهو عاقل قَدِمَتْ بينة العقل، وإن كان القيام عليه وهو
 مجنون قَدِمَتْ بينة الجنون، وهو ترجيح شهادة الحال، وهو الثامن. وقال ابن
 اللباد : يعتبر وقت الرؤية لا وقت القيام، فلم يعتبر ظاهر الحال. ويُقِلُّ عن ابن
 القاسم في إثبات الزيادة: إذا شهدت إحداها بالقتل أو السرقة أو الزنى، وشهدت
 الأخرى أنه كان بمكان يعبد الله قَدِمَتْ بينة القتل ونحوه، لأنها مثبتة زيادة، ولا يُدْرَأُ
 عنه الحد. قال سحنون : إلا أن يشهد الجمع العظيم كالحجيج ونحوهم أنه وقف
 بهم أو صَلَّى بهم العبد في ذلك اليوم فلا يُحدُّ، لأن هؤلاء لا يشتبه عليهم أمره،
 بخلاف الشاهدين (140).

(139) والقاعدة الفقهية تقول: «المثبُّ مقدَّم على النافي».

(140) قال القرافي : فهذه الثمانية الأوجه هي ضابط قاعدة ترجيح البينات، وما خرج عن ذلك

لا يقع به الترجيح.

ثم وقع الخلاف في هذه الترجيحات بين العلماء، فعندنا يقَدِّم صاحب اليد عند التساوي، أو مع البينة التي هي أَعْدَلُ، كانت الدعوى أو الشهادة بمطلق المِلِك أو يضاف إلى سبب، نحو ولدت الدابة عندي في مِلِكِي، كان السبب المضاف إليه المِلِكُ يتكرر كغرس النخل أو لا. وقال الشافعي به.

وقال أبو حنيفة: تقدّم بينة الخارج إن ادعى مطلق الملك، فإن كان مضافاً إلى سبب يتكرر فادّعاءه كلٌّ منهما فكذلك، أو لا يتكرر كالولادة، وادّعاءه، وشهدت البينة به، فقالت كلُّ بينة: ولِدَ عَلِيٌّ مِلِكُهُ، قدمت بينة صاحب اليد. وقال ابن حنبل: الخارج أولى، ولا تُقْبَلُ بينة صاحب اليد أصلاً.

لنا على أحمد ما روي عن رسول الله ﷺ، أنه تحاكم إليه رجلان في دابة، وأقام كل واحد منهما بينة أنّها له، فقضى رسول الله ﷺ لصاحب اليد، (140م) ولأن اليد ترجحه كما لو لم تكن بينة. ولنا على أبي حنيفة ما تقدّم، والقياس على المضاف إلى سبب لا يتكرر.

احتجوا بوجوه (141): الأول قوله عليه السلام: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر». فالحديث جعل للمدّعي الاحتجاج بالبينة، وللمدعى عليه

(140م) أورده السيد سابق في كتابه فقه السنة، عن جابر رضي الله عنه وقال: أخرجه البيهقي، ولم يضعف إسناده.

(141) عدّها القرافي أربعة، وأجاب عنها، واقتصر البقوري في هذا الترتيب والاختصار على الأول والثالث منها دون الإجابة عنها.

واستكمالاً لذكر هذه الوجوه أذكر الثاني منها وهو: أنه لما تعارضت البيتان في سبب لا يتكرر كالولادة، شهدت هذه بالولادة والأخرى بالولادة تعين كذبهما فسقطتا، فبقيت اليد، فلم يحكم له بالبينة، فأما ما يتكرر ولم يتعين الكذب فلم تفد بيته إلا ما أفادته يده فسقطت، لعدم الفائدة.

والوجه الرابع أنه إنما أعملنا بيته في صورة التناج، لأن دعواه أفادت الولادة ولم تُفدها يده، وشهدت البينة بذلك، فأفادت البينة غير ما أفادت اليد فقُبِلَتْ. وانظر أجوبتها عند القرافي.

بالإنكار، ولأن صاحب اليد إذا لم يُقَمِّ الطالبُ ببيئته لا تُسْمَعُ بيئته، وإذا لم تُسْمَعْ بيئته في هذه الحالة، وهي أحسن حالته، ففي الأخرى أحرى وأولى. (142).

وأما الأعدلية فمنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد رضي الله عنهم الترجيح بها. لنا أن البيئتين إنما اعتبرت، لما تثيره من الظن، والظن في الأعدل أقوى، فيقدم كأخبار الآحاد إذا رجح أحدهما، ولأن الاحتياط في الشهادة مطلوب أكثر مما هو في الرواية، فوجب أن لا يُعَدَّلَ عن الأعدل، قياساً على الخبر، وبطريق الأولى والأخرى.

إحتجوا بأن الشهادة مُقَدَّرَةٌ في الشرع، فلا تختلف بالزيادة، كالذبيحة لا تختلف بزيادة الماخوذ فيه، فذبيحة الصغير والحقير كذبيحة الشريف العالم العظيم. **وثانيتها** أن الجمع العظيم من الفسقة يُحصّل الظن أكثر من الشاهدين، وهو غير معتبر، فعلم أنها تعبد لا يدخلها الاجتهاد.

وثالثها أنها لو اعتبرت زيادة العدالة لاعتبر زيادة العدد، وذلك باطل، فالآخر مثله:

والجواب عن الأول أن وصف العدالة مطلوب في الشهادة، وهو موكول إلى اجتهادنا، وهو يتزايد في نفسه، فما رجحنا إلا في موطن اجتهاد لا موضع تقدير. **وعن الثاني** أننا لا ندعي أن الظن كيف كان يُعتبر، بل ندعي أن مزيد الظن بعد حصول أصل معتبر، معتبر، كما أن قرائن الأحوال لا تثبت بها الأحكام والفتاوى، وإن حصلت ظناً أكثر من البيئات والأقيسة وأخبار الآحاد، لأن الشرع لم يجعلها مدركاً للفتيا والقضاء. ولما جعل الأخبار والأقيسة مدركاً

(142) عبارة القراني : (وهو، أي حديث «البيئتين على المدعي واليمين على من أنكر»)، يقتضي صنفين : مدعيًا والبيئتين حجته، ومدعى عليه واليمين حجته. فبيئته غير مشروعة فلا تُسْمَعُ، كما أن اليمين في الجهة الأخرى لا تفيد شيئاً.

للفتوى دخلها الترجيح، فكذلك ها هنا، أصل البينة معتبر بعد العدالة والشروط
المخصوصة، فاعتبر فيها الترجيح.

وعن الثالث أن الترجيح بكثرة العدد يُفضي إلى كثرة النزاع وطول
الخصومات، بخلاف مزيد العدالة، وقد قررنا ذلك فيما تقدم. (143).

القاعدة الثالثة عشرة :

في تقرير ما اعتُبر من الغالب وما ألغى من الغالب. (144).

إعلم أنه قد يُعتبر الغالب وقد يُعتبر النادر، وقد يُلغيان معا.

ثم الأصل اعتبار الغالب وتقديمه على النادر، وهو كثير في الشريعة، كما
الامر في طهارة المياه، وعقود المسلمين، والقصر في السفر، والفطر فيه، بناء على
غالب الأحوال وهو المشقة.

والقسم الذي يُلغى فيه الغالب ينقسم قسمين : قسم يُلغيان معا : النادر
والغالب، وقسم يُلغى الغالب ويُعتبر النادر، وأنا أذكر من كل قسمٍ مثلاً، ليتهدب
بها الفقيه، ويتنبه إلى وقوعها في الشريعة، فإنه لا يكاد يحظر ذلك بالبال، لا سيما
تقديم النادر على الغالب.

القسم الأول ما ألغى فيه الغالب وقدم النادر عليه، وأثبت حكمه دونه،
رحمةً بالعباد، فأذكرُ منه عشرين مثالا :

(143) أنظر ذلك وأرجع اليه في القاعدة الأولى من قاعدتي الخير، وهي الفرق بين الرواية والشهادة
تحت عنوان : مسألة (ثانية). ج 1 المطبوع من هذا الكتاب. ص 273، ومعلوم ان هذا
الفرق بين الرواية والشهادة هو أول فرق بدأ به القرافي رحمه الله كتابه الفروق وأطال فيه،
لسبب ذكره عنده.

(144) هي موضوع الفرق التاسع والثلاثين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج. 4. ص 104.
ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ أبو القاسم قاسم بن عبد الله ابن الشاط الانصاري رحمه الله.

فالأول : غالب الولد أن يوضع لِتِسْعَةِ أشهر، فإذا جاء بعد عشر سنين من امرأة طلقها زوجها، اعتُبر النادر، سترًا على العباد، ولم يُحكَم بالغالب لما في ذلك من إثبات الزنى على المرأة.

الثاني : إذا تزوجت فجاءت بولدٍ لسته أشهر، احتمال أن يكون للزوج المطلِّق ولثاني(145)، والغالب أنه للزوج الأول، ولكنه اعتُبر الشارع أيضًا النادر، لحصول الستر وصون العِرض.

الثالث : نَدب الشرع للنكاح، رجاء أن يَخْرَج ولدٌ مسلم صالح من بين الزوجين، والغالبُ : الجهلُ بالله، والإقدامُ على المعاصي، ومقتضى هذا الغالب أن يُنْهَى عن النكاح، ولا سَيِّما على مذهب من يرى أن من لم يعرف الله بالبرهان فهو كافر، ولكنه حُكِمَ بالنادر، وغُلِبَ على الغالب. (146)

(145) عبارة شهاب الدين القرافي رحمه الله : جاز أن يكون من وطء قبل العقد وهو الغالب، أو من وطء بعده وهو النادر، فإن غالب الأجنة لا توضع إلا لتسعة أشهر، وإنما يوضع في الستة سِقْطًا في الغالب، فألغى الشارعُ حكم الغالب وأثبت حكم النادر، وجعله بعد العقد ، لطفًا بالعباد، لحصول الستر عليهم وصون أعراضهم.

(146) فألغى الشرع هنا حكم الغالب واعتبر حكم النادر، وترجيحًا لقليل الإيمان على كثير الكفر، والمعاصي، تعظيمًا لحسنات الخلق على سيئاتهم، رحمةً بهم.

قلت : وبغض النظر عما لعلماء التوحيد وأصول الفقه من اختلاف وكلام في إيمان المقلد، فعَلَّ القول باعتبار البرهان المنطقي والدليل العقلي كأساس لكل مسلم في معرفة الله والإيمان به يكون مبالغا فيه، فإيمان المسلم المقلد لأبائه وأجداده المسلمين في التمسك بالاسلام، والناشيء على ذلك عقيدة وشريعة، يدخل في إيمان الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والمستندة في الإسلام إلى هَدْي القرآن الكريم وسنة النبي محمد خاتم الانبياء والمرسلين، وإلى النظر والتأمل الفطري في الكون والانسان وسائر مخلوقات الله رب العالمين، فينشأ عن هذا الإيمان ما ينشأ عنه من المعرفة واليقين بالله، وسلامة التوحيد وصحة الاعتقاد في الله رب العالمين، ومن التزام أحكامه وشرعه الحكيم، والعبادة والطاعة والخضوع لله أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، كما هو شأن عامة المسلمين.

فقد ثبت أن امرأة سألت النبي ﷺ قائلا لها : أين الله؟ فأشارت بأصبعها إلى السماء. ونص الحديث كما جاء في موطأ الإمام مالك في ترجمة (ما يجوز من العتق في الرقاب، الواجبة)، عن عمر بن الحكم أنه قال : أتيتُ رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله، إن جارية لي كانت ترعى غنما، فجنَّتها وقد فقدت شاة من الغنم، فسألتها عنها، فقالت : أكلها الذئب فأسفئت عليها، وكنت من ابن آدم، فلطمت وجهها، وعليت رقبته، أفأعتقها؟

فقال لها رسول الله ﷺ : أين الله؟ فقالت : في السماء، فقال : من أنا؟ فقالت : أنت رسول الله، فقال رسول الله ﷺ : أعتقها. =

الرابع : طين المطر، الواقعُ في الطرقات، قُضِيَ بطهارته، اعتباراً للحالة النادرة وإغناءً للغالب، وفقاً بالعباد.

الخامس : الغالب على النَّعْل إذا أكثر المشي بها أن تتعلق بها النجاسات،

ولكنها أُجيزت الصلاة بها، اعتباراً للحالة النادرة، وترجيحاً لها على الغالبة.

السادس : الغالب على ثياب الصبيان النجاسة، لا سيما مع طول لبسهم

لها، والنادر سلامتها، وقد ثبتت في السنة الصحيحة أنه عليه السلام صَلَّى

بأمامة. (147) فحملها في الصلاة، فالغنى الغالب وعمِل بالنادر.

= وفي الموطأ أيضاً عن عبيد الله بن عبد الله بن عُتْبَةَ بن مسعود أن رجلاً من الانصار جاء الى

رسول الله ﷺ بجارية له سوداء، فقال : يا رسول الله، إنَّ عليّ ربة مومنة، فإن كنت تراها

مومنة أعتقها، فقال لها رسول الله ﷺ : أتشهدين أن لا إله الا الله ؟ قالت : نعم، قال :

أتشهدين أن محمداً رسول الله ؟ قالت : نعم، قال : أتوقين بالبعث ؟ قالت : نعم، فقال :

أعتقها.

وفي رواية الامام مسلم (من كتاب الصلاة) قلت : «ولكني صككتها صكة، فأتيث رسول

الله ﷺ فعظم ذلك عليّ، قلت : يا رسول الله، أفلا اعتقها ؟ قال : اثنتي بها، فأتيثها بها،

فقال لها : اين الله ؟ قالت : في السماء قال : من انا ؟ قالت : أنت رسول الله، قال :

فأعتقها فإنها مومنة».

قال العلامة الزرقاني نقلاً عن الحافظ ابن عبد البر رحمهما الله : هو على حد قوله تعالى

«أأنتُمْ في السماء»، وقوله «إليه يصعد الكلم الطيب». وقال الباجي : لعلها تريد وصفه

بالعلو، بذلك يوصف من كان شأنه العلو، يقال : مكان فلان في السماء، يعني علو حاله

ورفعته وشرفه.

كما نقل الشيخ الزرقاني تصويب الحافظ ابن عبد البر سند الرواية الأولى في هذا الحديث

للموطأ، فقال في رواية عمر بن الحكم : كذا قال مالك، وهو وهم عند جميع علماء

الحديث، وليس في الصحابة عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم، كما قال كل من

روى هذا الحديث عن هلال أو غيره، ومعاوية بن الحكم معروف في الصحابة، وحديثه هذا

معروف. وأما عمر بن الحكم فتابعي أنصاري مدني معروف، فلا يصح أنه قال : أتيتُ

رسول الله ﷺ. ومن هذا المنطلق والأساس ما يُنسب لعمر بن الخطاب ويروى عنه رضي الله

عنه أنه كان يقول : اللهم إيماناً كإيمان العجائز، والله أعلم. فليُتأمل في هذا الموضوع

وُلِيْحَقُّ.

(147) عن أبي قتادة رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يحمل أمامة بنت زينب ابنة الرسول ﷺ على

رقبته، فإذا ركع وضعها، وإذا قام من سجود أخذها فأعادها على رقبته. وروي أنها صلاة

الصبح. رواه الإمام أحمد والإمام النسائي رحمهما الله. والسر في ذلك هو أن النبي ﷺ أراد

أن يخالف ما ألفته العرب من كراهة البنات وحملهن، فخالفهم في ذلك حتى في الصلاة،

للمبالغة في ردعهم عن تلك الكراهية. =

السابع : ثياب الكُفَّار التي نسجوها، كذلك أَلْغِي الغالب واعتبر النادر.
الثامن : ما يضعه أهل الكتاب من الأطعمة في أوانيهم وبأيديهم، الغالب نجاسته، ومع ذلك أَلْغِي هذا الغالب.
التاسع : ما يصنعه المسلمون الذين لا يُصَلُّون ولا يستنجون بالماء من الأطعمة.

العاشر : ما ينسجه المسلمون المتقدم ذكرهم، الغالب نجاستها.
الحادي عشر : ما يصنعه أهل الكتاب، الغالب نجاسته كالكَفْرَة.
الثاني عشر : ما يصنعه العوام الذين لا يصلُّون ولا يحترزون من النجاسات.

الثالث عشر : ما يلبسه الناس ويبيع في الأسواق، ولا يُعلمُ لابسهُ أَكافِرٌ هو أم مسلم. (148)

الرابع عشر : الحُصْرُ والبُسْطُ التي قد اسودَّت من طول ما لبثت يمشي عليها الحُفَاة والصَّبِيان، والغالب نجاستها لذلك، ولكنه عُمِلَ بالنادر وألغِي الغالب.
الخامس عشر : الحُفَاة، جوِّزَ الشرعُ صلاتهم، وإن لم يغسل (الحافي) رجليه.

(148) اي فالغالب نجاسة هذا الملبوس، والنادر سلامته، فأثبت الشارع حكم النادر، وألغى حكم الغالب، لطفًا بالعباد.

السادس عشر : دعوى الصالح الولي التقى على الفاجر الشقي الغاصب الظالم درهماً، والغالب صدقه، والنادر كذبه، ومع ذلك قدّم الشارع حكم النادر، بأن جعل القول قول الفاجر، لطفًا بالعباد، بإسقاط الدعاوى عنهم. (149)

السابع عشر : عقد الجزية لتوقع إسلام بعضهم وهو نادرٌ، والغالب استمرارهم على الكفر. (150)

الثامن عشر : الاشتغال بالعلم مأمور به، مع أن غالب الناس الرياء وعدم الإخلاص، والنادر الإخلاص، ومقتضى الغالب النهي، ولكنه رُجِحَ النادر.

التاسع عشر : المتداعيان : أحدهما كاذبٌ قطعاً، والغالب أن أحدهما يُعلّم بكذبه، والنادر أن يكون قد وقعت لكل منهما شبهة. وعلى التقدير الأول يكون تحليفه سعيًا في وقوع اليمين الفاجرة، فكان حراماً. غاية أنه يعارضه أخذ الحق وإلجاؤه إليه، وذلك إما مباح وإما واجب، وإذا تعارض المحرم والواجب قدّم المحرم، ومع ذلك ألغى الشرع حكم الغالب وأثبت حكم النادر، لطفًا بالعباد في تخليص حقوقهم، وكذلك القول في اللعان، الغالب أن أحدهما كاذب. (151)

(149) وسدأ لباب الفساد والظلم بالدعاوى الكاذبة من أهل الكذب والباطل. قال ابن فرحون رحمه الله في كتابه : تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. «تنبيه» : وأجمعوا على اعتبار الأصل وإلغاء الغالب في دعوى الدّين ونحوه، فإن القول قول المدعى عليه، وإن كان الطالب أتقى الناس، والغالب أنه لا يدعي إلا حقا، وأجمعوا على اعتبار الغالب وإلغاء الأصل في البينة إذا شهدت، فإن الغالب صدقها، والأصل براءة ذمة المشهود عليه.

(150) مع أن الغالب استمرارهم على الكفر، وموتهم عليه بعد الاستمرار. فألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر، رحمة بالعباد في عدم تعجيل القتل عليهم، وحسب مادة الإيمان عنهم.

(151) فشهادة الزوج أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة بالدعاء على نفسه باللعة عليه إن كان من الكاذبين، بينما الزوجة تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، وفي الخامسة بالدعاء على نفسها بغضب الله عليها إن كان الزوج من الصادقين فيما قذفها ورمها به من الفسق والزنى والفجور، وذلك ما تدل عليه الآية الكريمة : «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين» سورة النور الآيات : 6-9.

العشرون : الموت في الشباب أغلب، ومع ذلك شرع التعمير في الغائبين الى سبعين سنة، إغناءً لحكم الغالب وإثباتاً لحكم النادر، لطفاً بالعباد، ونظائر ما ذكرناه في الشرع كثيرة. فعلى هذا ينبغي لمن قصد إثبات حكم الغالب دون النادر أن ينظر، هل ذلك الغالب مما ألهاه الشرع أو لا ؟، وحينئذ يعتمد عليه، وأما مطلق الغالب كيف كان في جميع صورته، فإخلاف الإجماع.

«تنبيهه» (152)

ليس من باب تقديم النادر على الغالب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازة، وعلى العموم دون الخصوص، فإنه يُمكن أن يقال : إنه منه، لغلبة المجاز على كلام العرب، حتى قال ابن جنّي : إن كلام العرب كله مجاز، وغلبة التخصص على العمومات حتى روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ما من عامٍ إلا وقد حُصّ، إلا قوله تعالى : **«والله بكل شيء عليم»**، فنقول : إنه وإن كان كما قلتم، فليس من هذا الباب. وسببه أن شرط الفرْد المتردد بين النادر والغالب فيحمل على الغالب، أن يكون من جنس الغالب، وإلا فلا يُحمّل على الغالب.

بيانه بالمثال، الشُّقَّة (153) إذا جأت من القصار، جاز أن تكون طاهرة، وهو الغالب، أو نجسة، وهو نادر، أن يصيبها بولٌ فارٍ أو حيوانٍ أو ما أشبه ذلك، فإنه يحكم بطهارتها بناءً على الغالب، لأننا حكمنا بطهارة الثياب المقصورة، لأنها خرجت من القصار، (154) وهذا الثوب المتردد بين النادر والغالب خرج من القصار، فكان من جنس الغالب يلحق به. أما لو كنا لا نقضي بطهارة الثياب

(152) هذا التنبيه وشتموه من كلام القرافي هنا في هذا الفرق.

(153) الشُّقَّة بكسر الشين ما شُقَّ من ثوب ونحوه مستطيلاً. والقطعة المشقوفة، ونصف الشيء. والشُّقَّة بضم الشين تطلق على المشقة، وعلى البُعد، وعلى الناحية يقصدها المسافر. ومنه قوله تعالى خطاباً لنبيه الكريم في شأن بعض المتخلفين عن النفور الى الجهاد : «لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لا تبعوك ولكن بعدت عليهم الشُّقَّة»، وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون انفسهم، والله يعلم انهم لكاذبون». سورة التوبة، الآية 42.

(154) القصار بالكسر القاف جرقة القصار ومهنته، وهو منظف الثياب ومبيضها بالغسل والتبخير.

المقصورة لكونها خرجت من القصاره، بل لأنها تُغسل بعد ذلك، وهذا الثوب المتردد بين الغالب والنادر لم يُغسل، فإننا كنا لا نقضي بطهارته لأجل عدم الغسل بعد القصاره، الذي لأجله حكمنا بالطهارة، فهو حينئذ ليس من جنس الغالب الذي قضينا بطهارته، لأن ذلك مغسول بعد القصاره، وهذا الثوب غير مغسول. كذلك في الألفاظ، فإننا لم نقض على لفظ بأنه مجاز أو خصوص لمجرد كونه لفظاً، بل لأجل اقترانه بالقرينة الصارفة عن الحقيقة إلى المجاز، واطتران المخصّص الصارف عن العموم للتخصيص، وهذا اللفظ الواردُ ابتداءً، الذي حملناه على حقيقته دون مجاز، والعموم دون الخصوص، ليس معه صارف من قرينة صارفة عن الحقيقة، ولا تخصّص صارف عن العموم، فهو حينئذ ليس من جنس ذلك الغالب، فلو حملناه على المجاز أو الخصوص حملناه على غير غالب، فإنه لم يوجد لفظ من حيث هو لفظ، حمل على المجاز ولا الخصوص البتة، فضلاً عن كونه غالباً، بل هذا اللفظ قاعدة مستقلة بنفسها، ليس فيها غالب وناذر، بل شيء واحد وهو الحقيقة مطلقاً، والعموم مطلقاً، فتأمل ذلك (م154).

القسم الثاني: ما ألغى الشارع فيه الغالب والناذر معاً، وأنا ذاكر منه إن شاء الله عشرين مثالا.

الأول: شهادة الصبيان في الأموال — إذا كثّر عددهم جداً — الغالب

صدقهم، والناذر كذبهم، ولم يعتبر الشارع صدقهم، ولا قضى بتكذيبهم، بل أهملهم.

الثاني: شهادة الجمع الكثير من جماعة النسوان في أحكام الأبدان،

الغالب صدقهم، والناذر كذبهم، لا سيما مع العدالة، وقد ألغى صاحب الشرع صدقهم فلم يحكم به، ولا حكم بكذبهم، لطفاً بالمدعى عليه.

(م154) زاد القرافي هنا قوله: «فهو شرط حفي في حمل الشيء على غالبه دون نادره، وهو أنه من شرطه أن يكون من جنسه كما تقدم تقريره بالمثل، فظهر أن حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه ابتداءً، والعموم دون الخصوص، ليس من باب الحمل على النادر دون الغالب، ولقد اوردت هذا السؤال على جمع كثير من الفضلاء قديما وحديثا فلم يحصل عنه جواب، وهو سؤال حسن، وجوابه حسن جداً».

الثالث : الجمع الكثير من الكُفَّارِ والرُّهبانِ والأخبارِ — إذا شهدوا —
الغالبُ صدقهم، ولم يُحْكَمْ بصدقهم وكذبهم.

الرابع : شهادة الجمع الكثير من الفسقة، الغالبُ صدقُهُمْ، ولم يَحْكَمْ
الشرع به لطفاً بالمدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم.

الخامس : شهادة ثلاثة عدول في الزنى، أيضاً لم نقض بصدقهم ولا
كذبهم. (155)

السادس : شهادة العدل الواحد في أحكام الأبدان، الغالبُ صدقُهُ.
السابع : حَلْفُ المدعى الطالبِ، وهو من أهل الخير والصلاح، الغالب
صدقه، والنادر كذبه، ولم يقضِ الشارع بصدقهِ فيحْكَمْ له بيمينه، بل لا بد من
البينة، ولم يَحْكَمْ بكذبه.

الثامن : رواية الجمع الكبير لخبر رسول الله ﷺ، من الأخبار والرُّهبان
المتدينين، المعتقدين بتحريم الكذب في دينهم، الغالب صدقهم، ولم يعتبره الشارع،
لُطفاً بالعباد، وسداً لِذريعة أن يَدْخُلَ عليهم في دينهم ما ليس منه.

التاسع : رواية الجمع الكثير من الفسقة بِشرب الخمر وقتل النفس، وهم
رؤساء عظماء كالمملوك ونحوهم، فالغالبُ عدم اجتماعهم على الكذب، ولكنه
لم يُقْبَلْ ولم يُحْكَمْ بكذبهم. (156)

العاشر : رواية الجمع الكثير من المجاهيل (157) للحديث النبوي، كذلك
لم يُحْكَمْ بصدقهم ولا كذبهم.

(155) فالغالب صدقهم، ولم يحكم الشرع به، سترًا على المدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم، بل أقام
الحد عليهم من حيث إنهم قذفوه لا من حيث إنهم شهدوا زور.

(156) فالغالب عند اجتماعهم على الرواية الواحدة عن رسول الله ﷺ صدقُهُمْ، فإن أتاهم وازع
طبيعي يمنعهم الكذب لا تدنيا، ومع ذلك لا تقبل روايته، صونا للعباد عن أن يدخل في
دينهم ما ليس منه، بل جعل الضابط العدل ولم يحكم بكذب هؤلاء.

(157) كذا في ع، وح، وفي ت : المجاهيل، وعند القرافي الجاهلين للحديث. ولعل التعبير بالمجاهيل
أنسب لأنه جمع مجهول، والمراد به مجهول الحال من حيث الضبط والعدالة في رواية الحديث.

الحادي عشر : أخذُ السرَّاقِ المتهمين بالثُّهم (158)، الغالبُ الصواب في أخذهم، ولكنه لم يُحكَمْ بذلك ولا بالكذب أيضا، بل لا يُوخذون إلا بالبينة على السرقة أنهم سرقوها.

الثاني عشر : أخذُ الحاكم بقرائن الاحوال وكثرة الشكوى والبكاء، مع كون الخصم مشهورا بالفساد، الغالبُ الصدق، ولكنه لم يُعتبر الشرع ذلك. (159)

الثالث عشر : الغالبُ على من وُجد بين فيخذي امرأة، وهو متحرك حركة الواطىء، وطال الزمان في ذلك، أنه أولج، ولكن الشرع لم يعتبر ذلك أيضا.

الرابع عشر : شهادة العدل المبرز لولده، الغالبُ صدقه، ولكن الشرع لم يعتبره صدقا ولا كذبا.

الخامس عشر : شهادته لوالده.

السادس عشر : شهادته على عدوه.

الثامن عشر : حكمه لنفسه، وهو من أهل العدل والتقوى. (160)

التاسع عشر : القرء الواحد في العدد، الغالبُ معه براءة الرحم، والنادر خلافه، وقد أُلغاه صاحبُ الشرع، بحسب الوجهين.

العشرون : مَنْ غاب عن امرأته سنتين ثم طلقها أو مات عنها، الغالبُ براءة رحمها، والنادر خلافه، وقد أُلغاهما صاحبُ الشرع، وأوجب عليهما استئناف العدة بعد الوفاة والطلاق، لأن وقوع الحكم قبل سببه غير مُعتد به.

(158) عبارة القرافي : «أخذُ السرَّاقِ المتهمين بالثُّهم وقرائن الاحوال كما يفعله الأمراء اليوم دون الإقرار الصحيح والبيئات المعتبرة، الغالبُ مصادقته للصواب، والنادر خطؤه، ومع ذلك أُلغاه الشرع، صونا للأعراض والأطراف عن القطع.

(159) عبارة القرافي : «ومع ذلك منعه الشارع منه وحرّمه، ولا يضُرُّ الحاكم ضياغ حَقِّ لا بينة عليه.

(160) عبارة القرافي : «حكّمُ القاضي لنفسه وهو عدلٌ مبرز من أهل التقوى والورع، الغالبُ أنه إنما حكم بالحق، والنادر خلافه، وقد أُلغى الشرع ذلك الحكم ببطلانه وصحته معا.

والمقصود من ذكر هذه الأمثلة من أجناس مختلفة أن يظهر لك أن إطلاق القول بترجيح الغالب على النادر ممّا لا ينبغي، بل ما يكون ذلك إلا بعد بحثٍ شديد، ومعرفة الباحث بالمسائل الفقهية والدلائل الشرعية، واستقرائه لذلك كله، فَبَعْدَهُ يَصِحُّ أن يحكم بترجيح الغالب. (161)

وأيضاً فلا ينبغي أن يقال : إذا تعارض الأصل والغالب فأيهما يرجحُ ؟ قولان. فقد ظهر أجناس كثيرة، اتفق الناس فيها على تقديم الأصل والغالب، وذلك في القسم الأول الذي اعتُبر نادره، وقد اتفق الناس أيضاً على تقديم الغالب على الأصل في أمر البينة، فإن الغالب صدقها، والأصل برآة الذمة، والتنبيه على هذا الغلط في الإطلاق هو المراد بهذه القاعدة.

القاعدة الرابعة عشرة :

في تمييز ما يصح الإقراء فيه ممّا لا (162)

(161) قال القرافي هنا : فهذه أربعون مثلاً قد سردتها في ذلك من أربعين جنساً، فهي أربعون جنساً قد ألغيت.

ثم وضع سؤالاً عن نفسه وأجاب عنه قائلاً :

«فإن قلت : أنت تعرضت للفرق بين ما ألغيت منه وما لم يُلغ، ولم تذكره، بل ذكرت أجناساً ألغيت خاصة، فما الفرق، وكيف الاعتماد على ذلك ؟

قلت : الفرق في ذلك المقام لا يتيسر على المبتدئين، ولا على ضَعْفَةِ الفقهاء، وكذلك ينبغي أن يُعلم أن الأصل اعتبار الغالب، وهذه الأجناس التي ذكرت، استثناءها على خلاف الأصل، وإذا وقع لك غالب، ولا تدري هل هو من قبيل ما ألغيت أو من قبيل ما اعتُبر، فالطريق في ذلك أن تستقري موارد النصوص والفتاوى استقراء حسناً، مع أنك تكون حينئذ واسع الحفظ، جيد الفهم، فإذا لم يتحقق لك إلغاؤه فاعتقد أنه معتبر. وهذا الفرق لا يحصل إلا لتسع في الفقهيات والموارد الشرعية، وإنما أوردت هذه الأجناس حتى تعتقد أن الغالب وقع معتبراً شرعاً، وتجزم أيضاً بشيئين : أحدهما : قول القائل : إذا دار الشيء بين النادر والغالب فإنه يُلتحق بالغالب. ثانيهما : قول الفقهاء إذا اجتمع الأصل والغالب فهل يعلَبُ الأصل على الغالب، أو الغالب على الأصل ؟ قولان. وقد ظهر لك أجناس كثيرة... الخ.

(162) هي موضوع الفرق الأربعين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج. 4. ص. 111. لم يعلق عليه العلامة المحقق ابن الشاطر رحمه الله.

إِعْلَمَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ مَتَى تَعَيَّنَتْ الْمَصْلَحَةُ أَوْ الْحَقُّ فِي جِهَةٍ، وَإِنَّمَا يَكُونُ مَتَى تَسَاوَتْ الْحَقُوقُ وَالْمَصَالِحُ، فَحَيْثُذَ كَانَ يَكُونُ دَفْعاً لِلضَّغَائِنِ وَالْأَحْقَادِ، وَرِضاً بِمَا جَرَتْ بِهِ الْأَقْدَارُ.

وَهِيَ تُشْرَعُ بَيْنَ الْخُلَفَاءِ إِذَا اسْتَوَتْ فِيهِمُ الْأَهْلِيَّةُ لِلْوَالِيَّةِ، وَبَيْنَ الْأَئِمَّةِ وَالْمُؤَدِّينَ، وَفِي التَّقَدُّمِ لِلصَّفِّ الْأَوَّلِ عِنْدَ الزَّحَامِ، (163) وَتَغْسِيلِ الْأَمْوَاتِ عِنْدَ تَرَاحِمِ الْأَوْلِيَاءِ مَعَ تَسَاوِيهِمْ، وَبَيْنَ الزَّوْجَاتِ فِي السَّفَرِ، وَالْحَاضِنَاتِ، وَالْقِسْمَةِ، وَالْحَصُومِ عِنْدَ الْحُكَامِ، وَفِي عِتْقِ الْعَبِيدِ إِذَا أُوصِيَ بِعِتْقِهِمْ أَوْ بِثَلَاثِهِمْ فِي الْمَرَضِ ثُمَّ مَاتَ وَلَمْ يَحْمِلْهُمُ الثَّلَاثُ عِتْقَ مَبْلَغِ الثَّلَاثِ مِنْهُمُ بِالْقِرْعَةِ، وَإِنْ لَمْ يَدْعُ غَيْرَهُمْ فَثَلَاثُهُمْ أَيْضاً بِالْقِرْعَةِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَابْنُ حَنْبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمُ.

- قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَا تَجُوزُ الْقِرْعَةُ فِيمَا إِذَا أُوصِيَ بِهِمْ، وَيُعْتَقُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ ثَلَاثٌ وَيَسْتَسْعَى (يَسْعَى) فِي بَاقِي قِيَمَتِهِ لِلرُّوْثَةِ حَتَّى يُؤَدِّيَهَا فَيُعْتَقُ.

لَنَا أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ عَبِيدًا لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، فَأَسْنَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُمْ، وَأَعْتَقَ ثَلَاثَ الْعَبِيدِ، ذَكَرَ ذَلِكَ فِي الْمَوْطَأِ، وَقَالَ : بَلَّغْنِي أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ الرَّجُلِ غَيْرُهُمْ. (163م)

الثَّانِي أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمَالِيكَ لَهُ فِي مَرَضِهِ، لَا مَالَ لَهُ غَيْرَهُمْ، فَأَقْرَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمْ، وَعِتَّقَ بِذَلِكَ اثْنَيْنِ، وَأَقْرَعَ أَرْبَعَةَ فِي الرَّقِّ، وَعَلَى هَذَا كَانَ التَّابِعُونَ.

(163) وَفِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْبَدَاءِ وَالصَّفِّ الْأَوَّلِ، ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إِلَّا أَنْ يَسْتَهْمُوا عَلَيْهِ لَأَسْتَهَمُوا، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي التَّهْجِيرِ لَأَسْتَبَقُوا إِلَيْهِ، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي الْعَتَمَةِ وَالصَّبْحِ لَأَتَوْهَا وَلَوْ حَبِوًّا».

فَفِي الْحَدِيثِ بَيَانٌ لِفَضْلِ الْأَذَانِ وَالْمُؤَذِّنِ، وَحُضُورِ الصَّفِّ الْأَوَّلِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَلَوْ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَحْصُلُ عَلَى ذَلِكَ بِالْقِرْعَةِ، وَيَبَيِّنُ لِفَضْلِ الذَّهَابِ إِلَى الصَّلَاةِ فِي وَقْتِ الْمَاجِرَةِ، وَسَطِ النَّهَارِ، وَحُضُورِ الصَّلَاةِ مَعَ الْجَمَاعَةِ فِي الصَّبْحِ وَالْعِشَاءِ الَّتِي هِيَ الْعَتَمَةُ.

(163م) أَنْظَرَ كِتَابَ الْعِتْقِ وَالْوَلَاءِ فِي الْمَوْطَأِ، تَرْجَمَةَ 540—541، مِنْ أَعْتَقَ رَقِيقًا لَا يَمْلِكُ غَيْرَهُمْ، وَفِي الْجُزْءِ الرَّابِعِ مِنْ شَرْحِ الشَّيْخِ الزَّرْقَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى الْمَوْطَأِ. تَرْجَمَةَ 540. (مَنْ أَعْتَقَ رَقِيقًا لَا يَمْلِكُ غَيْرَهُمْ، وَكَذَا تَرْجَمَةَ 541).

احتج أبو حنيفة بأن قال : إن النبي ﷺ قال : « لا عتق إلا فيما يملك ابن آدم » (164) والمرضى مالكٌ لثلث كل عهد، فينفذ عتقه فيه، والحديث الذي ذكرتم واقعة عين لا عموم فيها، ولأن قوله : « اثنين »، يحتمل شائعين لا معينين، ويؤكد أن العادة تقتضي اختلاف قيم العبيد. وأيضا فالقرعة من الميسر، وأيضا فإنه لو أوصى بثلث كل واحد صحَّ، فينفذها هنا، قياسا على ذلك. وأيضا لو باع ثلث العبيد جاز، فالعتق أولى.

والجواب أننا نقول (164م) : سلمنا أن العتق لا يقع إلا فيما يملك، ولا حجة لك بالحديث على المطلب، فإن العتق وقع فيما يملك على قولنا. وعلى صحة قولك : إنها قضية عين، قلنا : قال عليه السلام : « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » (165)، وما ذكرته من احتمال الشياخ باطل، إذ القرعة لا معنى لها مع الشياخ، والاتفاق في القيمة شائع وكثير، لا سيما وخش الرقيق. وعن الثاني أن الميسر هو القمار، وتمييز الحقوق ليس منه في شيء.

(164) ونصه بتمامه : « لا طلاق الا فيما تملك، ولا عتق الا فيما تملك، ولا بيع إلا فيما تملك، ولا وفاء نذر إلا فيما تملك ». رواه ابو داود والترمذي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي ﷺ، ونقله عنهم الشيخ منصور علي ناصف في كتابه الشهير : (التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ). ج 2. ص 338.

(164م) استدلال القرافي هنا لمشروعية القرعة وجوازها عند المالكية بستة وجوه، اقتصر منها البقوري على اثنين، منصوص عليهما في الحديث الصحيح.

ومنها إجماع التابعين رضي الله عنهم على ذلك، أمثال عمر بن عبد العزيز، وخارجة بن زيد، وأبان بن عثمان وابن سيرين وغيرهم، ولم يخالفهم من عصرهم أحد. ومنها أن أبا حنيفة قال بها في قسمة الأرض لعدم المرجح، وفاقا للمالكية، وذلك موجود هنا، فثبت قياسا عليه.

واحتج الحنفية لقولهم بستة أدلة ووجوه كذلك، أجاب القرافي رحمه الله عنها واحداً واحداً في الأصل كتابه الفروق، كما ذكرها البقوري هنا في هذا الترتيب والاختصار. رحم الله الجميع. (165) اخرج الإمام السيوطي في كتابه : الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، والمجلوني في كتابه كشف الخفاء. وكذا في كتاب : « الأسرار المرفوعة »، لمؤلفه الشيخ علي القاري رحمه الله. وقال فيه العلامة الزرقاني في كتابه شتصر المقاصد الحسنة « لا أصل له، وإن صح معناه »، فليصحح وليحقق ذلك.

وأيضاً فقد أقرع رسول الله ﷺ بين نسائه، والقرعة استعملها الانبياء قبل نبينا عليه السلام. قال تعالى : «فساهم فكان من المدحضين»، (165م) وقال : «إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم». (166)

القاعدة الخامسة عشرة :

في كيفية أداء الشاهد شهادته عند القاضي. (167)

- (165م) وقبلها قوله تعالى في شأن يونس عليه السلام : «وإن يونس لمن المرسلين إذ أتى إلى الفلك المشحون، فساهم فكان من المدحضين فالتقمه الحوت وهو مليم، فلولا أنه كان من المسبحين لبث في بطنه إلى يوم يُبعثون» سورة الصافات، الآية 41.
- (166) وأولها قوله تعالى خطاباً لنبيه الكريم : «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك، وما كنت لديهم إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم» سورة البقرة، الآية 44.
- (167) هي موضوع الفرق السابع والعشرين والمائتين بين قاعدة اللفظ الذي يصح أداء الشهادة به، وبين قاعدة ما لا يصح أداؤها به. ج. 4. ص. 57.

قال القرافي رحمه الله في أوله :

«إعلم أن أداء الشهادة لا يصح بالخبر البتة، فلو قال الشاهد للقاضي : أنا أخبرك أيها القاضي بأن لزيد عند عمرو ديناراً عن يقين مني وعلمي في ذلك لم تكن هذه شهادة، بل هذا وعدٌ من الشاهد للقاضي أنه سيخبر بذلك عن يقين، فلا يجوز اعتماد القاضي على هذا الوعد.

ولو قال : قد أخبرتكم أيها القاضي بكذا كان كذباً، لأن مقتضاه الإخبار منه ولم يقع، والاعتماد على الكذب لا يجوز، فالمستقبل وعدٌ، والماضي كذبٌ».

وقد علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في أول هذا الفرق فقال : هذا الفرق ليس بجاري على مذهب مالك رحمه الله، فإنه لا يشترط معيّنات الالفاظ لا في العقود ولا في غيرها، وإنما ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه.

ثم قال معلقاً على كلام القرافي بأن أداء الشهادة لا يصح بالخبر البتة : قد تقدم له في أول فرق من الكتاب حكاية عن المازري أن الرواية والشهادة خبران، ولم يُتكرّر ذلك ولا رده، بل جرى في مساق كلامه على قبول ذلك وصحته.

ثم عقب ابن الشاط كذلك على قول القرافي : «لو قال الشاهد للقاضي : أنا أخبرك أيها القاضي لم يكن شهادة» فقال : ذلك لقرينة قوله أخبرك، ولم يقل : أشهد عندك.

وقول القرافي : «بل هذا وعد من الشاهد للقاضي أنه سيخبر»، من أين يتعين أنه وعد، ولعله إنشاء إخباري، فيكون شهادة، إذ الشهادة خبرٌ، لا سيما إذا كان هناك قرينة تقتضي ذلك من حضور مطالب وشبه ذلك، فما قاله في ذلك غير صحيح.

وقوله : «المستقبل وعدٌ، والماضي كذبٌ»، يقال : إن كان لم يكن تقدّم منه إخبار فذلك كذبٌ، كما قال.

إعلم أن المتَّبَع في هذا، العُرْفُ، فما كان العُرْفُ عليه في ذلك الوقت عَمَلَ عليه، ولا يجوز غيره، فإن كان العرف على شيء ثم صار لشيءٍ آخر، صيرَ لِمَا صار إليه، والعُرْفُ الآن الذي لا يُعْرَفُ أنه انتقل أن يقول الشاهد : أشهدُ عندك أيها القاضي بكذا، فهو إنشاء الشهادة، ولو قال : شَهِدْتُ، كان خبراً كذباً، وكذلك لو قال : أنا شاهِدٌ لا يكون إنشاءً للشهادة، فليس في العرف إلا المضارع، بخلاف البيع، فإن الموضوع للإنشاء فيه، الماضي لا غير، فلا يكون المضارع ولا اسْمُ الفاعل له، وأمَّا الطلاق فيقع بالماضي وباسم الفاعل، ولا يقع بالمضارع، وهذه مُدْرِكُهَا العُرْفُ كما قَدَّمنا.

ثم إن الشاهد لو وقع لفظ الخبر مكان لفظ أشهد، ما صحَّ ولا جاز، سواء أتى بالماضي، كأن يقول : أخبرتك، أو بالمضارع كأن يقول : أخبرك بأني أشهد بكذا، فإنه وعْدٌ بأن يشهد، لا أنه شهد، وكذلك اسم الفاعل، كأن يقول : أنا مُخْبِرُك أيها القاضي بكذا، وكذلك إذا قال القاضي للشاهد : بأي شيء تُشهد ؟ قال : حضرت عند فلان فسمعتُه يُقرُّ بكذا، وأشهدني على نفسه بكذا، أو شهدت بينهما بصدور البيع، أو غير ذلك من العقود، لا يكون هذا أداءً شهادةً، ولا يجوز للاعتماد عليه، بسبب أن هذا مخبِرٌ عن أمرٍ تقدَّم، فيحتمل أن يكون قد اطلع بعد ذلك على ما منع من الشهادة به من فسخ أو إقالة أو حدوث ريبٍ للشاهد تمنع الأداء. (168)

(168) عقب ابن الشاط على كلام القرافي «في أن القائل أنا مخبرك أيها القاضي بكذا فإنه إخبار عن اتصافه بالخبر للقاضي، وذلك لم يقع في الحال إنما وقع الإخبار عن هذا الخبر، فظهر أن الخبر كيفما تصرف لا يجوز الاعتماد عليه. وكذلك قول الحاكم للشاهد : بأي شيء تشهد ؟، فقال : حضرت عند فلان فسمعتُه يُقرُّ بكذا، أو أشهدني على نفسه بكذا... الخ.

قال ابن الشاط هنا : هذا كلام من لا يفهم مقتضى الكلام، وكيف لا يكون من يقول للقاضي : أنا أخبرك بأن لزيد عند عمرو ديناراً، خبراً للقاضي بذلك، بل يكون خبراً بأنه مخبر، وهل العبارة عن إخباره عن الخبر إلا عين تلك، وهي أنا مخبرك بأني مخبرك لا أنا مخبرك بكذا، هذا كله تخليط لا يفوه به من يفهم شيئاً من مضمنات الالفاظ ومقتضى مسأقتها.

ثم قال ابن الشاط : وقول القرافي : «فظهر أن الخبر كيفما تصرف لا يجوز الاعتماد عليه»، لا يصح، فلم يظهر ما قاله أصلاً، ولا يصح بوجه ولا حال =

== ثم قال : «إذا لم يكن قول الشاهد : حضرت عند فلان فسمعتة يقر بكذا، وأشهدني على نفسه بكذا، شهادةً بعد قول القاضي له بأي شيء تشهد ؟ فلا أدري بأي لفظ تؤدى الشهادة ؟ وما هذا كله إلا تخليط ووسواس لا يصح منه شيء البتة».

ثم قال : وقول القرافي «لا بد من إنشاء الإخبار عن الواقعة المشهود بها) : يا للعجب !، وهل إنشاء الإخبار إلا الإخبار بعينه، ثم قال : وقوله : «والإنشاء ليس بخبر الى قوله، وقد تقدم الفرق بين البابين»، ومن هنا دخل الوهم عليه (اي على القرافي)، وهو أنه أطلق لفظ الانشاء على جميع الكلام، ومن جملة الخبر، وأطلق لفظ الانشاء على قسيم الخبر، ثم تحيّل أنه أطلقهما بمعنى واحد، فحكم بأن الانشاء لا يدخله التصديق والتكذيب. وما قاله من أنه لا يدخله ذلك صحيح في الانشاء الذي هو قسيم الخبر، وغير صحيح في الانشاء الذي هو إنشاء الخبر، وأن يكون وعداً بأنه يشهد عنده، لا أعلم ما الخبر ؟.

وقوله : «فإذا قال الشاهد : أشهد عندك ايها القاضي كان إنشاء» قلت : وما المانع من أن يكون وعداً بأنه سيشهد عنده، لا أعلم له مانعا إلا التحكم بالفرق بين لفظ الخبر ولفظ الشهادة، وهذا كله تخليط فاحش.

ثم قال ابن الشاط : معقباً على قول القرافي : «ولو قال (الشاهد) : شهدت، لم يكن إنشاء، عكسه في البيع لو قال : أبيعك لم يكن إنشاء، إلى قوله : أنا شاهد عندك بكذا، أو أنا بائعك بكذا لم يكن إنشاء) : لقد كلف هذا الرجل نفسه شططا، وألزمها ما لم يلزمها، كيف وهو مالكي ؟!، والمالكية يجيزون العقود بغير لفظ أصلا، فضلا عن لفظ معين، وانما يحتاج إلى ذلك الشافعية حيث يشترطون معينات الالفاظ.

قال القرافي هنا قبل الكلام على هذه المسائل : فتلخص لك أن الفرق بين هذه الالفاظ ناشيء (169) عن القواعد وتابع لها، وأنه يتقلب ويتنسخ بغيرها وانتقالها، فلا يبقى بعد ذلك خفاء في الفرق بين قاعدة ما يصح أن تؤدى به الشهادة، وقاعدة ما لا يصح أن تؤدى به، وفي الفرق أربع مسائل . قلت : وهذه الخلاصة التي جاءت هنا عند القرافي هي التي بدأ بها الشيخ البقوري كلامه هنا على هذا الفرق وهذه القاعدة.

وقد عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي فقال : ما قاله في ذلك مبني على مذهب الشافعي وهو صحيح، إلا قوله : أراد الشهادة بالإنشاء لا بالخبر، فإنه قد تقدم أن الشهادة خبر، وهو الصحيح، وتقدم التنبيه على الموضع الذي دخل عليه منه الغلط والوهم، والله تعالى أعلم.

وما قاله في المسائل الأربع صحيح أو نقل لا كلام فيه.

قلت : وقد رأيت أن أتبع هذه التعليقات والتعقيبات على كلام الامام القرافي هنا عند الشيخ ابن الشاط، لأهمية موضوعها، ولما فيها من تحقيقات وتدقيقات يجدر بالفقيه أن يكون على بينة وبصيرة منها، وذلك بغض النظر وصرفه عما يكون في هذه التعليقات احيانا من عبارات قاسية وقوية من ابن الشاط تجاه القرافي كما نهت عليه مرارا الخ.. فرحّم الله الجميع، وأثابهم على حسن قصدهم وخدمتهم للعلوم الاسلامية وللدین والمسلمين.

المسألة الأولى :

الشهادةُ قد يكونُ مقصودُها الإثباتُ فقط، فيقتصرُ على اللفظِ الدالِّ على ذلك، نحو أشهد أنه باع، ونحوه، وقد يكون مقصودها الحصر، فلا بد من الجمع بين النفي والإثبات، ويصرح بذلك في العبارة. قال مالك في التهذيب : لا يكفي أنه ابن للميت حتى يقول : لا نعلم له وارثاً غيره، وكذلك هذه الدار لأبيه أو جدّه، لا يكفي حتى يقول : ولا نعلم خروجها عن ملكه إلى الموت؛ فلو أن الشهود شهدوا بأنه واحد من ورثته ولا يعلمون عددهم لم يقضَ لهذا بشيء من ملك إن كان تركّة الميت، لعدم تعيينه، وتبقى الدار أو غيرها بيد من هي بيده حتى يثبت الورثة، لكلا يؤدي لنقض القسمة وتشويش الأحكام.

المسألة الثانية.

قال مالك : إذا قال الشاهد : هذا العبد لفلان، ما باعه ولا وهبه، لا يجزئه، لأن جزمه بذلك من أين له به، بل يقول : لا أعلم أنه باعه ولا وهبه. وقال عبد الملك : بل يجزم ويقول : ما باعه ولا وهبه، لأن الشهادة بغير جزم لا تجوز. وقال أبو الوليد بن رشد : قول عبد الملك أظهر. وفي الجواهر : لو شهد أنه ملكه بالأمس ولم يتعرض للحال لم يسمع، حتى يقول : لم يخرج عن ملكه في علمي، ولو شهد أنه أقر بالأمس، ثبت الإقرار واستصحاب موجب، ولو قال للمدعي : كان ملكه بالأمس، نزع من يده، لأنه أخبر عن تحقيق له فيستصحب، كما لو قال الشاهد : هو ملكه بالأمس بشراء من المدعي عليه بالأمس. ولو شهدوا أنه كان بيد المدعي بالأمس لم يفد حتى يشهدوا أنه ملكه. ولو شهدت أنه غصبه، جعل المدعي صاحب اليد، ولو ادعت ملكا مطلقا فشهدت بالملك والسبب لم يضر، لعدم المنافة.

المسألة الثالثة :

قال ابن يونس : لو شهدوا بالأرض ولم يحدوها، وشهد آخرون بالحدود دون الملك، قال مالك : تمت الشهادة، وقضي بهم، لحصول المقصود من

المجموع. قال ابن حبيب : إن شهدت بغضب الأرض ولم يحدوها، قيل للمدعي : حُدَّ ما غُصِبَ منك وأحلف عليه. قال مالك : فإن شهدت بالحق وقالت : لا نعرف عدده، قيل للمطلوب : أقرَّ بحقِّ واحلف عليه، فتُعْطيه، ولا شيء عليه غيره، فإن جحد قيل للطالب : إن عرفته إحلف عليه وتُحْذَه، فإن قال : لا أعرفه، أو أعرفه ولا أحلف عليه، سجنَ المطلوب حتى يُقرَّ بشيء ويحلف عليه، وإن كان الحق في دار، حيلَ بينه وبينها حتى يحلف، ولا يُحْبَسُ، لأن الحق في شيء بعينه : قال الباجي في المُتَمَيِّ : وعند مالك تُردُّ الشهادة بنسيان العدد وجهله، لأنه نقصٌ في الشهادة. قال الباجي : نقصان (170) بعض الشهادة يمنع من أداء ذلك البعض، إلا في عقد البيع والنكاح والهبة والحبس والإقرار ونحوه مما لا يلزم الشاهد حفظه.

المسألة الرابعة :

جَرَى على ألسنة الفقهاء أن الشهادة على النفي غير مقبولة، وفيه تفصيل، فإن النفي قد يكون معلوما بالضرورة أو بالظن الغالب الناشئ عن الفحص، وقد يَعْرِى عنهما، فهذه ثلاثة أقسام :

أما القسم الأول تجوز به الشهادة اتفاقاً، كالشهادة بأنه ليس في البقعة التي بين يديه فرس ونحوه، فإنه يقطع بذلك.

والثاني تجوز الشهادة به في صور :

منها التفليس، وحصر الورثة، فإن الحاصل فيه إنما هو الظن الغالب، لأنه يجوز — عقلاً — حصول المال للمفلس وهو يكتمه، وحصول وارث لا يُطَّلَع عليه.

(170) كذا في جميع النسخ. وعند القرافي : نسيان، والكلمتان متقاربتان، ويظهر أنهما متلازمتان، فإن النسيان لبعض الشهادة ينشأ عنه نقصانها، ونقصانها قد يكون ناتجاً عن نسيان بعضها في الغالب. والله أعلم.

ومنها قول المحدثين : ليس هذا الحديث بصحيح، بناء على الاستقراء.
ومنها قول النحويين : ليس في كلام العرب اسم آخِرُهُ واوٌ قبلها ضمة،
ونحو ذلك.

القسم الثالث، نحو أن زيدا ما وفى الدَّين الذي عليه، أو ما باع سلعته أو
نحو ذلك، فإنه نفْيٌ غيرٌ منضبط، وإنما يجوز في النفي المنضبط قطعاً أو ظناً،
وكذلك يجوز أن زيداً لم يقتل عمراً أمس، لأنه كان عنده في البيت، أو أنه لم
يسافر، لأنه رآه في البلد، فهذه كلها شهادة صحيحة بالنفي، وإنما يمتنع غير
المنضبط، فظهر أن إطلاق قول الفقهاء ليس بصحيح، (171) والله أعلم.

القاعدة السادسة عشرة :

في الفرق بين الفتوى والحكم. (172)

وفائدة معرفة هذا الفرق أنه يبني عليه تمكين غيره من الحكم بغير ما قال
في الفتوى في مواضع الخلاف، بخلاف الحكم.

ثم لتعلم أن العبادات كلها على الاطلاق، لا يدخلها الحكم، بل الفتيا
فقط، فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، إذ ليس للحاكم أن يحكم
بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة فيحرم بعد حكمه مخالفتها (173)، ويُلحق
(171) عبارة القرافي : وإنما يمتنع غير المنضبط، فأعلم ذلك، وبه يظهر أن قولهم : الشهادة على النفي
غير مقبولة، ليس على عمومها، ويحصل الفرق بين قاعدة ما يجوز أن يشهد به من النفي
وقاعدة ما لا يجوز أن يشهد به منه.

(172) هي موضوع الفرق الرابع والعشرين والمائتين بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم.
ج. 4. ص 48. وقد أفرد القرافي رحمه الله لهذا الموضوع كتاباً صغير الحجم كبير الفائدة،
سماه : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام، وهو مطبوع طبعاً
حديثاً بتحقيق الأستاذ أبو بكر عبد الرزاق، ومتداول بين العلماء والفقهاء.

(173) زاد القرافي قوله : ولا أن هذا الماعدون القلتين فيكون نجساً، فيحرم على المالكى بعد ذلك
استعماله، بل ما يقال في ذلك إنما هو فتيا، إن كانت مذهب السامع عمل بها، وإلا فله
تركها والعمل بمذهبه.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في اول هذا الفرق الى قوله : فله تركها
والعمل، بمذهبه، فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

بالعبادات أسبابها، فإذا شهد بهلال رمضان شاهداً واحداً، فأثبتته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصوم، لا يلزم ذلك المالكي، لأن ذلك فتوى، ليس بحكم (174)، وكذلك الأمر في جميع الأسباب للعبادات والعادات، ولا في موانعها ولا في شروطها، فتصح المخالفة بعد ذلك للمخالف (175).

وهذا يظهر أن الإمام لو قال : لا تقيموا الجمعة إلا بإذني لم يكن ذلك حكماً، وإن كانت المسألة قد اختلف فيها، هل تفتقر الجمعة إلى إذن السلطان أم لا ؟ وللمناس أن يقيموها بغير إذن الإمام، إلا أن يكون في ذلك صورة المشاققة، فيمتنع إقامتها إلا باذنه، لأجل أنه موطن خلاف اتصل به حكم حاكم، وقد قاله بعض الفقهاء، وليس بصحيح (176) بل حكم الحاكم إنما يؤثر إذا أنشأه في مسألة اجتهادٍ تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دينوية. فاشتراط قيد الانشاء، احتراز من حكمه في مواضع الإجماع، فإن ذلك إخبارٌ وتنفيذٌ محضٌ (177). وفي مواضع الخلاف ينشئ حكماً، وهو إلزام أحد القولين للذين قيل بهما في المسألة (178) ويكون إنشاؤه إخباراً خاصاً عن الله تعالى في تلك الصورة ومن ذلك الباب (179)،

(174) قال ابن الشاط هنا : فيما قاله القرافي في ذلك نظراً، إذ لقاتل أن يقول : إنه حكمٌ يلزم جميع أهل البلد.

(175) قال ابن الشاط : لقاتل أن يقول : إنه يلزم غير ذلك الحاكم من يخالف مذهبه مذهبه ما ينبغي على ذلك الثبوت، كما إذا ثبت عنده أن الدين لا يسقط الزكاة، وأراد أخذها ممن يخالف مذهبه مذهبه، فإنه لا يسوغ له الامتناع من دفعها له، وكذلك ما أشبه ذلك.

(176) قال ابن الشاط : بل هو صحيح كما قال ذلك الفقيه، لأنه حكمٌ حاكم اتصل بأمرٍ مختلف فيه، فيتعين الوقوف عند حكمه، والله أعلم. قلت : وقد تقدم الكلام على هذه المسألة في الجزء الأول من هذا الكتاب (ترتيب الفروق).

(177) عقب ابن الشاط على هذا بقوله : قلت : ما قاله من أنه إخبار، ليس بصحيح، بل هو تنفيذ محضٌ، وهو الحكم بعينه، إذ لا معنى للحكم إلا التنفيذ. ومما يوضح ذلك أنه لو أن حاكماً ثبت عنده بوجه الثبوت أن لزيد عند عمرو مائة دينار، فأمره أن يعطيه إياها، أن ذلك الأمر لا يصح بوجهٍ أن يكون إخباراً، وهذا الموضع وما أشبهه، هو من مواقع الإجماع، فلا يصح قوله : «إن مواقع الإجماع لا يدخلها الحكم، بل الإخبار» بوجه أصلاً.

(178) قال ابن الشاط : إلزامه أحد القولين هو تنفيذ الحكم، وإمضاؤه بعينه.

(179) قال ابن الشاط : وكيف يكون إنشاء ومع ذلك يكون خبراً، وقد تقدم له الفرق بين الانشاء والخبر، هذا ما لا يصح بوجه.

فيكون أخص من الدليل العام المخالف لذلك الحكم، فيرجع إليه، ويخص ذلك العام به، ويبقى ذلك العام معمولاً به في تلك الصورة التي حُكِمَ بها، وهذا هو معنى الإنشاء. (180)

وقُلْنَا في مسألة اجتهادية : احترازاً من مواضع الإجماع، فإن الحكم هنالك ثابت بالاجماع، فيتعذر فيه الإنشاء، لتعيينه وثبوته إجماعاً. (181)

وقولنا : تتفاوت مداركها، احترازاً من الخلاف الشاذ الصادر عن المُدْرَك الضعيف، فإنه لا يرفع الخلاف، بل يُنْقَضُ في نفسه إذا حَكَمَ بالفتوى المبنية على الضعيف. (182)

(180) عقب ابن الشاط على كلام القرافي هنا، بأن الله جعل إنشاء الحاكم في مواطن الخلاف نصاً ورَدَّ من قِبَلِهِ في خصوص تلك الصورة، إلى قوله : فهذا هو معنى الإنشاء»، فقال (اي ابن الشاط) : لا كلام أشدُّ فساداً من كلامه في هذا الفصل، وكيف يكون إنشاء الحاكم الحكم نصاً خاصاً من قِبَلِ الله تعالى، وقد قال النبي ﷺ : إذا اجتهد أحدكم فاصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص من قبل الله تعالى؟! هذا كلامٌ يبين الخطأ بلا شك فيه، وما تخيل هو أو غيره لا يصح، ولا حاجة إليه، وإنما هو يُعَيِّنُ في القضية المعيّنة أحد القولين أو الأقوال إذا اتصل به حكم الحاكم، لما في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثباته، ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ، لا لما قاله من أنه إنشاء من الحاكم، موضوع كنص من قِبَلِ الله تعالى، والله أعلم.

قلت : يظهر أن ما جاء في آخر كلام ابن الشاط من هذا التعقيب هو الذي قصدته القرافي وهَدَفَ إليه، من حيث إن حكم الحاكم يرفع الخلاف ويحقق المصلحة ويدفع المفسدة، فيكون كنص لا يبقى معه اجتهاد للمخالف، وبذلك يكون لكلام القرافي وجه من الصواب وحظ من النظر، ولا يكون أشد فساداً كما جاء عند ابن الشاط، والله أعلم، فليتأمل ذلك وليتحقق.

(181) قال ابن الشاط هنا : هذا كلام ساقط أيضاً. وكما أن الحكم في مواقع الاجماع ثابت بالاجماع فالحكم في مواقع الخلاف ثابت بالخلاف، فعلى القول بالتصويب كلاهما حق وحكم الله تعالى، وعلى القول بعدم التصويب أحدهما حق وحكم الله تعالى، ولكن ثبت العذر للمكلف في ذلك. وما أوقعه فيما وقع فيه إلا الاشتراك الذي في لفظ الحكم فإنه يقال : الحكم في الطلاق المعلق على النكاح، اللزوم للمقلد المالكي، ويقال : الحكم الذي حكم به الحاكم الفلاني على فلان معلق الطلاق، لزوم الطلاق، والمراد بالحكم الأول لزوم الطلاق لكل معلق للطلاق، من مالكي أو مقلد للمالكي، والمراد بالحكم الثاني لزوم الطلاق بالزمام الحاكم المحكوم عليه من مالكي وغير مالكي، والله أعلم.

(182) عقب ابن الشاط قائلاً : للكلام في القول الشاذ والمُدْرَك الضعيف مجال ليس هذا موضعه».

وقولنا : لأجل مصالح الدنيا، احترازاً من العبادات كالفتوى بتحريم السباع وطهارة الأواني، وغير ذلك مما يكون اختلافُ المجتهدين فيه لا للدنيا بل للآخرة، بخلاف المنازعة في العقود : الإيلاء، والرهن، والاقواف ونحوها، التي هي لمصالح الدنيا. (183).

قال صاحب الجواهر : ما قُضِيَ به من نقل الأملاك وفسخ العقود هو حُكْمٌ، فإن لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة لَمَّا رُفِعَتْ إليه، كالمرأة زَوَّجَتْ نفسها بغير إذن وليها، فأقره وأجازَه ثم عُزِلَ، وجاء قاضٍ بعده. قال عبد الملك :

(183) زاد القرافي هنا كلاماً مُمهماً ومفيداً فقال : «وبهذا يظهر أن الاحكام الشرعية قسماً : منها ما يقبل حكم الحاكم مع الفتيا فيجتمع الحكمان، ومنها ما لا يقبل الفتوى. ويظهر لك بهذا أيضاً أن تصرف رسول الله ﷺ إذا وقع، هل هو من باب الفتوى، أو من باب القضاء والانشاء. وأيضا يظهر أن إخبار الحاكم عن نصاب اختلاف فيه أنه يوجب الزكاة، فتوى، وأما أخذ الزكاة في مواطن الخلاف فحكم فتوى من جهة أنه تنازع بين الفقراء والأغنياء في المال الذي هو مصلحة دينية، ولذلك إن تصرف السعاة والحياة (وهم الذين يجمعون أموال الزكاة من الناس) أحكام لا تنقضها وإن كانت الفتوى عندنا على خلافها، ويصير حينئذ مذهبنا. ويظهر بهذا التقرير أيضاً قول الفقهاء : إن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يُنقض، وأنه يرجع الى القاعدة الأصولية، وتصير هذه الصورة مستثناة من تلك الأدلة العامة، كاستثناء المصرة (الشاة والبقرة التي يُترك في ضرعها اللبن من طرف البائع لِيُظَنَّ عند الشراء انها كثيرة الدرّ واللبن)، وكاستثناء العرايا والمساقاة وغيرها من المستثنيات. ويظهر بهذا أيضاً أن القرارات من الحكام ليست أحكاماً، فبقى الصورة قابلة لحكم جميع تلك الاقوال المنقولة منها.

وقد عقب الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي مسألة مسألة، فقال :

- (1) ما قاله في ذلك صحيح.
- (2) لا يصير تصرف السعاة أو أحكامهم مذهبنا، ولكننا لا ننقضه، لمصلحة الأحكام. أي للإبقاء عليها.
- (3) قال ابن الشاط : لا يرجع هنا للقاعدة الأصولية، إن كان (القرافي) يعني قاعدة الخاص والعام، ولكن يرجع الى قاعدة فقهية وهي أن الحكم إذا نفذ على مذهب ما، لا يُنقض ولا يُردُّ، وذلك لمصلحة الاحكام ورفع التشاجر والخصام.
- (4) ثم قال ابن الشاط في قرارات الحكام وأنها ليست احكاماً الخ : ذلك صحيح، وأكثره أو كله نقل لا كلام فيه.

ليس بحكم، ولغيره فسُخه. وقال ابن القاسم: (184) هُوَ حُكْمٌ، لِأَنَّهُ أَمْضَاهُ، وَالْإِقْرَارُ عَلَيْهِ كَالْحُكْمِ بِإِجَازَتِهِ فَلَا يُنْقَضُ. واختاره ابن مَرزُز، وقال: إِنَّهُ حُكْمٌ فِي حَادِثَةٍ بِاجْتِهَادِهِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ حُكْمَهُ فِيهِ بِأَمْضَائِهِ أَوْ فَسْخِهِ، أَمَا لَوْ رُفِعَ إِلَيْهِ هَذَا النِّكَاحُ، فَقَالَ: أَنَا لَا أَجِيزُ هَذَا النِّكَاحَ بِغَيْرِ وِلْيٍّ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْكُمَ بِفَسْخِ هَذَا النِّكَاحِ بِعَيْنِهِ، فَذَلِكَ فَتْوَى وَلَيْسَ بِحُكْمٍ. قال: وَلَا أَعْلَمُ فِي هَذَا الْوَجْهِ خِلَافًا.

قال: وَإِنْ حُكِمَ بِالْاجْتِهَادِ فِيمَا طَرِيقُهُ التَّحْرِيمُ وَالتَّحْلِيلُ، وَلَيْسَ نَقْلُ مِلْكَ لِأَحَدِ الْخَصْمَيْنِ إِلَى الْآخَرِ، مِثْلَ رِضَاعِ كَبِيرٍ يَحْكُمُ بِأَنَّهُ رِضَاعٌ تَحْرِيمٌ، وَيُفْسَخُ النِّكَاحُ مِنْ أَجْلِهِ. فَالْفَسْخُ وَالتَّحْرِيمُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ لَا يَثْبِتُ بِحُكْمِهِ، وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ تَظْهَرُ أَنَّ الثَّبُوتَ غَيْرَ الْحُكْمِ، وَأَنَّ الثَّبُوتَ أَعْمَمٌ مِنَ الْحُكْمِ، فَقَدْ يَثْبِتُ الشَّيْءُ وَلَا يَكُونُ حُكْمًا، وَالْأَعْمَمُ غَيْرُ الْأَخْصِ وَلَا بَد، وَهَذَا كَمَا قُلْنَا فِي الْأُمُورِ التَّعْبُدِيَّةِ كَالصَّلَاةِ وَالتَّطَهُّرِ تَثْبِتُ فِيهَا أَحْكَامٌ، وَيُقَالُ: إِنَّهَا ثَبُوتٌ، وَلَا يُقَالُ: إِنَّهَا حُكْمٌ، (185) وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(184) قال ابن الشاط: كلام ابن القاسم هو الصحيح عندي، والله أعلم.

(185) قال القرافي هنا: فظهر أيضًا من هذه الفتاوى والمباحث أن الفتوى والحكم، كلاهما إخبار عن الله تعالى، ويجب على السامع اعتقادهما، وكلاهما يلزم المكلف من حيث الجملة، لكن الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة والحكم إخبار، معناه الانشاء والالزام من قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى.

وبيان ذلك بالتشليل أن المفتي مع الله تعالى كالمترجم مع القاضي، ينقل ما وجده عن القاضي واستفاده منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك. والحاكم مع الله تعالى كقائم الحاكم ينشئ الأحكام والإلزام بين الخصوم، وليس بناقل ذلك عن مستنبيه، بل مستنبيه قال له: أي شيء حكمت به على القواعد فقد جعلته حكمي، فكلاهما موافق للقاضي ومطوع له وساع في تنفيذ مواده، غير أن أحدهما ينشئ والآخر ينقل نقلًا محضًا من غير اجتهاد له في الانشاء، كذلك المفتي والحاكم كلاهما مطوع لله تعالى، قابل لحكمه، غير أن الحاكم منشئ، والمفتي مخير محض.

قال القرافي: وقد وضعت في هذا المقصد كتابًا سميته: (الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام، وتصرف القاضي والامام)، وفيه أربعون مسألة في هذا المعنى، وذكرت فيه نحو ثلاثين نوعًا من تصرفات الأحكام ليس فيها حكم، ولتقتصر هنا في هذا الفرق على هذا القدر.

في تقرير ما ينفذ من تصرفات الولاة والقضاة مما لا يُنفذ.

إِغْلَمَ أَنْ كُلَّ مَنْ وَلى ولاية الخِلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو دَرءٍ مفسدة، لقوله تعالى : «ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن» (187)، ولقوله عليه السلام : «مَنْ وَلى من أمر أمّتي شيئاً ولم يجهد لهم، ولم ينصح، فالجنةُ عليه حرام» (188)، فالولاية معزولون عمّا ليس بأحسن.

= قلت : وهو كتاب صغير الحجم، عظيم النفع في بابه، مطبوع ومتداول بين الفقهاء والعلماء. وكذلك ممن كتب وألّف في موضوع الفتوى والمفتين، والشروط والمواصفات المطلوبة فيها وفي أهلها وذويها، وجميع ما يتصل بموضوعها. كما هو معروف عند العلماء إمام جليل وفقه كبير من أعلام وأئمة المسلمين، هو الفقيه العلامة ابن قيم الجوزية له رحمه الله، وذلك في كتابه الشهير الذائع الصيت : «أعلام الموقعين عن رب العالمين»، وكذلك كتابه الشهير. كما سبق ذكره. «الطرق الحكمية»، فليرجع الى هذه الكتب والمؤلفات القيمة من اراد التوسع في هذا الموضوع واستيعابه والتدقيق فيه،

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في آخر كلامه عن هذا الفرق فقال : كيف يكون الاخبار إنشاء وقد فرق هو قبل هذا في اول كتابه بينهما، (كما سبق بيانه) قريبا، وكيف يكون الحكم إلزاما من قبل الله تعالى، وهو ممكن الخطأ على ما نص عليه النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي تقدم ذكره، هذا لا يصح، والله أعلم.

قال ابن الشاط : وقوله : وبيان ذلك بالتمثيل الى آخره : ما قاله صحيح، وما مثل به كذلك، إن كان يريد بالانشاء التنفيذ والامضاء لما كان قبل الحكيم فتوى، والا فلا، والله أعلم.

هي موضوع الفرق الثالث والعشرين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين، وهو خمسة أقسام : (186)

ج. 4. ص 39. وهو من الفروق الطويلة عند الامام القرافي، ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط، رحمهما الله. على ما فيه من طول وتفصيل، مما يستفاد منه أنه سلمه.

وقد بدأه القرافي بقوله : القسم الاول ما لم تتناوله الولاية بالأصالة الخ. وختم هذا القسم بقوله : وفي هذا القسم فروع في كتب الفقه.

(187) سورة الأنعام، الآية : 152، وسورة الإسراء. الآية 34.

(188) دخل عبّيد الله بن زياد رضي الله عنه على معقل بن يسار رضي الله عنه، يعود في حالة

مرض، فقال معقل : أحدثك حديثا سمعته من رسول الله ﷺ فقال : ما من وإل يبي رعية من المسلمين فيموت وهو غاشٌّ لهم إلا حرم الله عليه الجنة»، رواه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله. وهذا الحديث في معنى الحديث الذي أورده القرافي والبقروري هنا رحمهما الله.

ثمّ عدم تنفيذ الحكم قد يكون لأسباب :

الأول من ذلك : أن يحكم الحاكم الذي لم يُجعل له ذلك، ولا ولاية له، ويلحق بهذا، القضاء من القاضي بغير عمله، فإنه لم تتناوله الولاية. وفي الجواهر : إن شافه قاضٍ قاضياً لم يكف في ثبوت ذلك الحكم، لأن أحدهما بغير عمله، فإنه لم تتناوله الولاية، ولا يؤثر إسماعه وسَماعه إلا إذا كانا قاضيين ببلدة واحدة، أو تحادثاً ذلك في طرفي ولايتهما، فيكون ذلك أقوى من الشهادة على كتاب القاضي، فيُعتمد.

القسم الثاني : ما تتناوله الولاية، لكن حكم فيه بمستند باطل، فهذا يُنقض، لفساد المُدرَك لا لِعدم الولاية، وهو الحكم الذي خالف أحد أربعة أمور : إذا حكم على خلاف الإجماع يُنقض قضاؤه، أو خلاف النص السالم عن المعارض، أو القياس الجلي السالم عن المعارض، أو قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض. ولابد في الجَمع من اشتراط السلامة عن المعارض.

ونقل ابن يونس عن عبد الملك أنه قال : يُنقض عند مالك قضاء القاضي لمخالفة السنة، كالقضاء باستسعاء العبد لِعتق بعضه، فإن الحديث وردَ بأنه يستعبي، وكالشفعة للجار أو بَعْد القسمة، لقوله عليه السلام : «الشفعة فيما لم يُقسَم» (189)، أو يحكم بشهادة النصراني، لقوله تعالى : «ذَوِي عُدْلٍ مِنْكُمْ»، أو بمراث العمّة أو الخالة أو المولى الأسفل، لقوله عليه السلام : «أَلْحِقُوا الْفَرَأِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا أَبْقَتْ فَلأَوْلَى عَصَبَةٍ ذَكَرَ». (190) وخالف ابنُ عبد الحكم، وقال : لا تُنقضُ شفعة الجار، وما ذُكر معه من الفروع، لضعف موجب النقض عنده، وجمهورُ الأصحاب على خلافه. وفي النوادر لأبي حماد، قال حماد : ممّا يُنقض

(189) روى الإمام البخاري رحمه الله، عن جابر رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يُقسَم، فإذا وقعت الحدود، وصُرفت الطرق فلا شفعة.

(190) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ورحم كافة العلماء وجميع المسلمين.

نَقَضُ ما لا يُنْقَضُ. فإذا قَضَى قاضٍ ثانٍ بنقض حُكْمِ الأوَّلِ — وهو ممَّا لا يُنْقَضُ — نَقَضَ الثالثُ حُكْمَ الثاني، لأنَّ نقضه خطأً، ويُقَرُّ الأوَّلُ. وكذلك لو تَصَرَّفَ السَّفِيهَ الَّذِي تَحْتَ حِجْرِ الْقَاضِي بِالْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِمَا فَرَدَّهُ، فَجَاءَ قَاضٍ ثَانٍ فَأَنْفَذَهُ، نَقَضَ الثَّالِثُ هَذَا التَّنْفِيزَ وَأَقَرَّ الأوَّلُ، وكذلك لو فسخ الثاني الحُكْمَ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ لَرَدِّهِ الثَّالِثَ، لأنَّ النقض في مواطن الاجتهاد خطأً، ونقضُ الخطأ يتعيَّن.

القسم الثالث : ما حَكَمَ به على خلاف السبب، والقسم الذي قَبَلَهُ على خلاف الدليل، وقد تقدم الفرق بين الأسباب والأدلة والحجج، وأن القضاة يعتمدون الحجج، والمجتهدين يعتمدون الأدلة، والمكلفين يعتمدون الأسباب، فإذا قَضَى الْقَاضِي بِالْقَتْلِ عَلَى مَنْ لَمْ يَقْتُلْ، أَوْ بِالْبَيْعِ عَلَى مَنْ لَمْ يَبِيعْ، أَوْ بِالطَّلَاقِ عَلَى مَنْ لَمْ يُطَلِّقْ، فَهَذَا قِضَاءٌ عَلَى خِلَافِ السَّبَبِ، فَتَمَّتْ إِطْلَاعٌ عَلَى ذَلِكَ وَجَبَ نَقْضُهُ عِنْدَ الْكُلِّ، إِلَّا قِسْمًا (191) مِنْهُ خَالَفَ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ، وَهُوَ مَا كَانَ فِيهِ عَقْدٌ أَوْ فُسْخٌ، فَيُجْعَلُ (192) حُكْمُ الْحَاكِمِ كَالْعَقْدِ فِيهَا لَا عَقْدَ فِيهَا، أَوْ كَالْفُسْخِ فِيهَا لَا فُسْخَ فِيهَا، فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَهُ شَاهِدًا زُورًا بِطَّلَاقِ امْرَأَةٍ، فَحَكَمَ بِطَّلَاقِهَا، جَازَ لِذَلِكَ الشَّاهِدِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، مَعَ عِلْمِهِ بِكَذِبِ نَفْسِهِ، لِأَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ فُسْخٌ لِذَلِكَ النِّكَاحِ، وَكَذَلِكَ إِذَا شَهِدَ عِنْدَهُ بِبَيْعٍ جَارِيَةٍ فَحَكَمَ بِبَيْعِهَا، وَكَذَلِكَ كُلُّ مَا فِيهِ عَقْدٌ أَوْ فُسْخٌ.

(191) في ع : إلا قسم منه، وكذا عند القرافي. وفي ح، وت : إلا قسمًا منه بالنصب، وهو الصواب، تمثيا مع قاعدة الاستثناء بأن المستثنى يكون منصوبًا إذا كان الكلام موجبًا، وتامًا بأن ذُكِرَ فِيهِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، وَذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ مَالِكٍ فِي أَلْفِيَّتِهِ فِي بَابِ الْإِسْتِثْنَاءِ :

ما استثنى إلا مع تمام ينتصب
وبعد نفي أو كنف انتخب
إتباع ما اتصل وانصب ما انقطع
وعن تميم فيه إبدال وقع.

(192) كذا في ع، وت، وعند القرافي : وفي نسخة ح. فجعل بصيغة الماضي، فيكون الضمير حينئذ عائدا على أبي حنيفة رحمه الله. فليحقق ذلك.

وأما الدُّيون وما يجري مجراها ممّا لا عقد فيه ولا فسخ، فوافقنا فيه، وأنه باق على ما كان عليه قبل الحكم، وهذا معنى قوله المالكية والشافعية والحنابلة : حكم الحاكم لا يُجِلُّ حراماً ولا يُجِلُّ حلالاً في نفس الأمر، خلافاً لأبي حنيفة، ووافقنا أبو حنيفة — أيضاً — فيما إذا قضى بنكاح الأُختِ أو ذاتِ مَحْرَمٍ، بأنها لا تَجِلُّ له، لأنَّ المُقْضِيَّ له، لو تزوجها لم تَجِلَّ له، لفوات قَبولِ المحل. وكذلك وافقنا إذا تَبَيَّنَ أن أحدَ الشهود عبْدٌ، والحُكْمُ في عقد نكاح. (193).

لنا قوله عليه الصلاة والسلام : «إنما أنا بشرٌ مثلكم، وإنكم لتختصمون إليّ، ولعل بعضهم أن يكون ألحَنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من نارٍ» (194)، وهو عامٌّ في جميع الحقوق. (195)

احتجوا بقضية هلال بن أمية في الصحيح، أن النبي ﷺ فرق بينه وبين امرأته في اللعان، قال : إن جأت به على صفة كذا فهو لشريك، فجاءت به على تلك الصفة (196)، وبقي الأمر على ما قال هلال، وأن الفرقة لم تكن موجودة، ومع

(193) عبارة القرافي : وكذلك وافقنا إذا تبيّن أن الشهود عبيد، والحكم في عقد النكاح، وفرق بأن الشهادة شرط ولم توجد في الأموال ولم يحكم الحاكم بالملك بل بالتسليم، وهو لا يوجب الملك... الى آخر كلامه.

(194) حديث صحيح متفق عليه بين الشيخين البخاري ومسلم، واخرجه كذلك أصحاب السنن عن أم سلمة رضي الله عنها. ورحم كافة أهل الحديث والفقهاء في الدين، وجميع المسلمين.

(195) زاد القرافي تعليلاً آخر بقوله : وقياساً على الأموال بطريق الأولى، لأن الأموال أضعف، فإذا لم يؤثر فيها فأولى الفروج والأبضاع.

(196) أخرج الإمام البخاري رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هلال ابن أمية كذب امرأته عند رسول الله ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ : البينة أوحّد في ظهرك، فقال : يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً، ينطلق يلتمس البينة ؟، فجعل رسول الله ﷺ يقول : البينة أوحّد في ظهرك، فأُنزل الله في ذلك قوله تعالى : «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهاد إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ويذراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين»، فانصرف النبي ﷺ إليها، فجاء هلال فشهد، والنبي ﷺ يقول : إن الله يعلم أن أحداً =

ذلك لم تُفسخ تلك الفرقة وأمضاها، فدل ذلك على أن حُكْم الحاكم يقوم مقام الفسخ والعقد، وأيضاً فجاء عن علي - رضي الله عنه - ما يدل على ذلك. (197).

والجواب عن الأول أن الفرقة في اللعان ليست بسبب الصدق الذي للزوج، بدليل أنه لو قامت البينة بكذبه لم تُعد إليه، وإنما كانت بسبب أنهما وصلاً إلى أسوأ الأحوال في المقابحة، فلم ير الشارع اجتماعهما بعد ذلك، وما ذكر عن علي لا نُسلم صحته.

القسم الرابع : ما تناولته الولاية وصادف فيه الحجّة والدليل والسبب، غير أنه مُتهم (198) فيه كقضائه لنفسه، وهو مردود إجماعاً، وأدنى رتب التهم غير مردود إجماعاً، كقضائه لأهل جيرانه وأهل صقعه وقبيلته، والمتوسط من التهم مختلف فيه، هل يلحق بالأول أو الثاني.

= كاذب، فهل منكما تائب، فشهدت.. فمضت، فقال النبي ﷺ : أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين سايف الأيتين، فجاءت به كذلك، وقال النبي ﷺ لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن» (اي لولا أن اللعان يرفع الحد لأقامه الرسول ﷺ عليها). الخ... (197) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : «المتلاعنان إذا افترقا لا يجتمعان ابدا». وعن علي وابن مسعود رضي الله عنهما قالا : «مضت السنة ألا يجتمع المتلاعنان». وهو المعمول المجمع عليه الذي أخذت به جميع المذاهب الفقهية.

ومما ثبت عن عليّ هنا، وأشار إليه البقوري، ما ذكره القرافي من أن رجلاً جاء عند علي رضي الله عنه، فادعى نكاح امرأة وشهد له شاهدان، فقضى بينهما بالزوجية، فقالت : والله يا امير المؤمنين ما تزوجني، فاعقد بيننا عقداً حتى أحلّ له، فقال : شاهدك زوّجك، فدل ذلك على أن النكاح ثبت بحكمه»

ولأن اللعان يُفسخ به النكاح، وإن كان احدهما كاذباً فالحكم أولى، لأن للحاكم ولاية عامة على الناس في العقود، ولأن الحاكم له أهلية العقد والفسخ، بدليل أنه لو أوقع العقد على وجه لو فعله المالك نفذ، ولأن المحكوم عليه لا تجوز له المخالفة ويجب عليه التسليم، فصار حكم الله في حقه ما حكم به الحاكم وإن علم خلافه، فكذلك غيره قياساً عليه. وقد أجاب القرافي عن هذه الوجوه كلها، وردّها، ليقى رأي المالكية فيها سليماً وقوياً، فليجمع إليه من أراد التوسع في ذلك.

كذا في ع، وت، وهو ما عند القرافي، وفي ح : يُتهم. (198)

والأصل في التَّهْم قول رسول الله ﷺ : « لا تُقْبَلُ شَهَادَةُ حَصْمٍ وَلَا ظَنِينٍ » (199) أي مَتَّهَمٍ.

قال ابن يونس في الموازية : كل من لا تجوز شهادته له لا يجوز حكمه له. وقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل — رضي الله عنهم — : لِأَنَّ حَكْمَ الْحَاكِمِ لَازِمٌ لِلْمَقْضِيِّ عَلَيْهِ، فَهُوَ أَوْلَى بِالرَّدِّ مِنَ الشَّهَادَةِ، لِأَنَّ فَوْقَ الشَّاهِدِ مَنْ يَنْظُرُ عَلَيْهِ، فَيُضْعَفُ مَعَهُ الْإِقْدَامُ عَلَى الْبَاطِلِ، فَتُضْعَفُ التَّهْمَةُ، قَالَ : وَلَا لَعَمْرُؤُا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَبْرُزًا. وَجَوَّزَهُ أَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ : لَا يَحْكُمُ لَوْلَدِهِ الصَّغِيرِ وَلَا لِتَيْمَمِهِ وَلَا لِامْرَأَتِهِ، وَيَجُوزُ لِغَيْرِ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ كَالْأَبِّ وَالابْنِ الْكَبِيرِ. وَإِنْ اِمْتَنَعَتِ الشَّهَادَةُ فَإِنْ مَنَصَبَ الْقَضَاءِ أُبْعِدَ عَنِ التَّهْمِ، لِعِظَمِ مَنْصِبِ الْقَضَاءِ. وَقَالَ أَصْبَغٌ : إِنْ قَالَ : ثَبِتَ عِنْدِي وَلَا يَعْلَمُ أُثْبِتَ أَمْ لَا ؟، وَلَمْ يَحْضِرِ الشُّهُودَ، لَمْ يَنْفَذْ، فَإِنْ حَضَرَ الشُّهُودَ وَكَانَتْ شَهَادَةُ ظَاهِرَةً بِحَقِّ بَيْنٍ جَازٍ فِيمَا عَدَا الثَّلَاثَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ، لِأَنَّ اجْتِمَاعَ هَذِهِ الْأُمُورِ يُضْعَفُ التَّهْمَةُ، وَهُوَ الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّهَادَةِ. وَعَنْ أَصْبَغٍ، الْجَوَازُ فِي الْوَلَدِ وَالزَّوْجَةِ وَالْأَخِ وَالْمُكَاتَّبِ وَالْمَدْبَّرِ. وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقِيَامِ بِالْحَقِّ صَحَّ الْحُكْمُ. وَقَدْ يَحْكُمُ لِلْخَلِيفَةِ وَهُوَ فَوْقَهُ، وَتُهْمَتُهُ أَقْوَى. وَلَا يَنْبَغِي لَهُ الْقَضَاءُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ عَشِيرَتِهِ وَخَصْمِهِ وَإِنْ رَضِيَ الْحَصْمُ، بِخِلَافِ رَجُلَيْنِ رَضِيَا بِحُكْمِ رَجُلٍ أجنبي، فَيَنْفَذُ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا. وَلَا يَقْضِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ وَإِنْ رَضِيَ الْحَصْمُ بِذَلِكَ، فَإِنْ فَعَلَ فَلْيُشْهِدْ عَلَى رِضَاهِ وَبِجْتِهَادِهِ فِي الْحَقِّ، وَإِنْ قَضَى لِنَفْسِهِ أَوْ لِمَنْ يَمْتَنِعُ قِضَاؤَهُ لَهُ، فَلْيَذْكَرِ الْقِصَّةَ كُلَّهَا، وَرِضَى

(199) أوردته الإمام السيوطي في الجامع الصغير بلفظ : « لا تجوزُ شهادة ذي الظنَّة ولا ذي الجنَّة » نقلا له عن الحاكم في المستدرک، والبيهقي في السنن. والظنين هو المتهم في الشيء لسبب يدعو الى الظنَّة والتَّهْمَة.

وقد وردت هذه الكلمة في قول الله تعالى في حق نبيه محمد ﷺ في القرآن المين، « وما هو على الغيب بظنين » أي ليس متهما فيما يوحي اليه، بل هو صادق ومبلغ رسالة الله سبحانه الى الناس كافة. وقرئ : ضنين بالضاد المهملة، ومعناه : أنه ﷺ ليس ببخيل في تبليغ وحى الله ودينه الى الناس، وإنما بلغه ويبلغه لكل أحد بدون فرق او تمييز، وكلاهما ومعناها صحيح متواتر كما قال الحافظ ابن كثير رحمه الله : سورة التكوير. الآية 24.

تَحْصِيْمِهِ، وشهادةً من شهيدٍ برضى الخصم، وإذا فعلَ ذلك ورأى أفضلَ منه فالأحسن نسحُهُ، فإن مات أو عُزِلَ فلا يفسخه غيره إلا في الخطأ البين، فإن اجتمع في القضية حقُّه وحق الله تعالى كالسرقة، قال محمد : يَقْطَعُهُ. وقال ابن عبد الحكم : يَرْفَعُهُ لمن فوقه، وأما ماله فلا يحكم فيه.

القسم الخامس : ما اجتمع فيه أنه تناولته الولاية وصادف السبب والدليل والحجة، وانتفتت التهمة فيه، غير أنه اختلف فيه من جهة الحجة هل هو حجة أم لا ؟ وفيه مسألتان :

المسألة الأولى :

القضاء بعلم الحاكم، عندنا وعند ابن حنبلٍ يمتنع. وقال أبو حنيفة : لا يحكم في الحدود بما يُشاهدُهُ من أسبابها إلا القذف، ولا في حقوق الآدميين فيما⁽²⁰⁰⁾ عِلِمَهُ قبل الولاية دون ما بَعَدَ الولاية.⁽²⁰¹⁾ ومشهورُ مذهب الشافعي جواز الحكم في الجميع. واتفق الجميعُ على جواز حكمه بعلمه في التعديل والتجريح. لَنَا وجوه :

الأول : قول رسول الله ﷺ : «إنما أنا بشرٌ مثلكم، وإنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحنَ بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع»⁽²⁰²⁾ ... الحديث، فدل ذلك على أن القضاء يكون بحسب المسموع لا بحسب المعلوم.

قلت : صحيح أنه دَلَّ على أنه يكون بحسب المسموع، وأما أنه يدل على أنه لا بحسب المعلوم فغير صحيح.

(200) كذا في ع، وت. وهو ما في هذا الفرق، وفي ح : مِمَّا

(201) كذا في ع، وح. وفي ت : دون ما علمه بعدها.

(202) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم، وكذا أصحاب السنن أبو داود والترمذي رحمهم الله.

وتمام الحديث : «فمن قضيتُ له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

قال : الثاني قوله عليه الصلاة والسلام : «شاهدك أو يمينه ليس لك إلا ذلك»، (203) فحصر الحجة في البيعة واليمين دون علم الحاكم وهو المطلوب.

قلت : يقول الخصم : حصر الحجة فيما ذكرته على الإطلاق ليس يدل عليه الحديث، فإنه قال لهذا الرجل هذا، لأنه لم يكن عالماً بحاله مع خصمه، ولعله يكون عالماً بحال آخر فيكون علمه حجة له.

قال : الثالث : أنه قال : أخطب (204) وأعلم الناس برضامكم»، لقوم كان لهم شجاج، فأعطاهم النبي ﷺ الأرش، فقالوا : نعم، فخطب، ثم أعلم برضاهم، فقالوا : لا، ثم زادهم، وخطب فأعلم برضاهم، بعد أن قالوا : رضينا، فقالوا حين أعلم برضاهم : نعم، وذلك دليل على أنه لا يحكم بعلمه.

قلت : وهذا الآخر أضعف مما قبله في الدلالة على المقصد.

الرابع قوله عليه السلام : «لو كنت راجماً بغير بيعة أحداً لرجمتها» (205)، وأما غير ذلك وهو العلم فلم يتعرض له بنفي ولا إثبات.

(203) تقدم تخريجه، وأنه متفق عليه، وأن الخطاب والكلام موجه للاشعث بن قيس.

(204) عبارة القرافي ذكرت أول هذا الحديث فقال : روى ابو داود أن النبي ﷺ بعث أبا جهم على

الصدقة، فلاحاه رجل في فريضة، فوقع بينهما شجاج، فأتوا النبي ﷺ فأعطاهم الأرش، ثم

قال : الحديث الخ، قال القرافي : وهو (أي هذا الحديث) نص في عدم الحكم بالعلم.

والشج هو الجرح، يقال مثلاً، شجه في رأسه اذا جرحه، ويقال : شاج القوم وتشاجوا

مشاجة وشجاجا اذا شج بعضهم بعضا اي جرح بعضهم بعضا.

(205) عبارة القرافي قال : جاء في الصحيحين في قصة هلال وشريك : إن جأت به كذا فهو

لهلال، يعني الزوج، وإن جأت به لكذا فهو لشريك بن سمحاء، يعني المقدوف، فجاءت به

على النعت المكروه، فقال ﷺ : «لو كنت راجماً احدا بغير بيعة لرجمتها»، فدل ذلك على أن

أنه (أي القاضي لا يقضي في الحدود بعلمه، لأن رسول الله ﷺ لا يقول إلا حقا، وقد وقع ما

قال. فيكون العلم حاصلًا له، ومع ذلك ما رجم، وعلل بعدم البيعة». اهـ كلام القرافي رحمه

الله.

قال : الخامس : قَوْلُهُ تَعَالَى : «وَالَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا
بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ» (206) فَأَمَرَ بِجَلْدِهِمْ عِنْدَ عَدَمِ الْبَيِّنَةِ وَإِنْ اعْتَرَفَتِ الْمَرْأَةُ
بِالزُّنَى، وَهَذَا بَاطِلٌ، بَلْ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ، وَكَذَلِكَ حَالُ الْعِلْمِ أَيْضًا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ.
قال : السادس : أَنَّ الْحَاكِمَ غَيْرُ مَعْصُومٍ، فَيَتَّهَمُ بِالْقَضَاءِ بَعْلِمِهِ عَلَى عَدْوٍ
أَوْ لَصْدِيقٍ، وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ ذَلِكَ، فَحَسَمْنَا ذَلِكَ، صَوْنًا لِمَنْصِبِ الْقَضَاءِ عَنِ
التُّهْمِ.

السابع : قال أبو عمر بن عبد البرّ في الاستذكار : إتفقوا على أن القاضي لو قتل أخاه لِعِلْمِهِ بِأَنَّهُ قَاتِلٌ أَوْ أَنَّهُ كَالْقَاتِلِ عَمْدًا لَا يَرِثُ مِنْهُ شَيْئًا، لِلتَّهْمَةِ
فِي الْمِيرَاثِ، فَتَقْيَسُ عَلَيْهِ بِقِيَّةِ الصُّورِ بِجَامِعِ التَّهْمَةِ.

احتجوا بوجوه :

أحدها أن رسول الله ﷺ قضى لزوجة أبي سفيان بعلمه، حيث قال :
«خُذِي لَكَ وَلِوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ» (207).

قلت : ظاهره أنه ليس هذا بحكم، وإنما هو فتوى أفتاها بها، هل أخذها
بغير إذنه يجوز أم لا لضررها بشحّه؟ فقال لها — جوابا عن ذلك —: يضرك
الزائد ولا يحل لك، وقدّر نفقتك ونفقة أولاده لا إثم عليك فيه.

قال : وثانيها أن عمر رضي الله عنه قضى بعلمه على أبي سفيان في حق
أوصى به، فإنه لما شكّا إليه المظلوم قال : إني لأعلم ذلك. (208)

(206) سورة النور، الآية 4 : وتماها، «فاجلدوهم تمانين جلدة».

(207) في الصحيحين وغيرهما من كتب السنة عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنهما أن هذا
قال : يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني إلا ما أخذت
منه وهو لا يعلم، فقال لها النبي ﷺ : «خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ».

(208) عبارة القرافي هنا ذكرت هذه المسألة بتفصيل، حيث جاء فيه :

«وثانيها ما رواه صاحب الاستذكار أن رجلا من بني مخزوم ادّعى على أبي سفيان عند عمر
رضي الله عنه أنه ظلمه حدا في موضع، فقال عمر رضي الله عنه : إني لأعلم الناس بذلك،
فقال عمر : إنهمض إلى الموضع، فنظر عمر رضي الله عنه إلى الموضع فقال : يا أبا سفيان، =

قلت : لا أسلّم أن حكم عمر رضي الله كان مرتباً على علم عمر، فلعل البينة كائنٌ، ولكنه ذكر علمه معها، تزكيةً لشهادة الشهود.

قال : وثالثها قوله تعالى : «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (209)، وقد عِلِمَ القسطُ فيقومُ به.

قلت : ليس في الآية تعرضٌ لِمَا يحكم به ولكنه لصفة الحكم، وذلك أن يكون بالعدل لا بالجور.

قال : ورابعها أنه إذا جاز أيضا الحُكْم بالظن الناشئ عن قول البينة فبالعلم أولى، ومن العجب جعل الظن خيراً من العلم.

قلت : لا عجب فيه من حيث إن ذلك العلم إذا جعل الحكم مستنداً إليه تطرقت التهمة للقاضي، فسُدَّ، حسماً للباب كُلِّه.

قال : وخامسها أن التهمة قد تدخل عليه من قبل البينة فيقبل من لا يقبل.

قلت : ليست التهمة على الاطلاق بمرعية، بل هي — كما قلنا — ثلاثة أقسام : قوية، وضعيفة، ومتوسطة، وقد مضى حكم الأقسام الثلاثة، فليست التهمة اللاحقة له عن العلم كالتهمة اللاحقة له في قبول شهادة الشهود.

خذ هذا الحجر من هنا وضعه هنا، فقال : والله لا أفعل، فقال عمر، والله لتفعلن، فقال : والله لا أفعل، فعلاه عمر بالذرة (أي بالعصا الخفيفة التي كان يحملها معه)، وقال : خذ لا أم لك، فإنك — ما علمت، قديم الظلم، فأخذه فوضعه حيث قال : فاستقبل عمر رضي الله عنه القبلة، فقال : اللهم لك الحمد، إذ لم تُمتني حتى غلبتُ أبا سفيان على رأيه، وأذلتته بالإسلام، فاستقبل القبلة أبو سفيان، وقال : اللهم لك الحمد إذ لم تُمتني حتى جعلت في قلبي ما ذللتُ به لعمر».

سورة النساء، الآية 135، وأولها قول الله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين». وفي سورة المائدة : الآية 9 : قوله سبحانه : «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنان قوم على ألا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون».

قال : وسادسها أن العمل بالمسموع آكد على السامع من العمل بما روي (210).

ثم الأمر في الحكم كهل هو أخرى بذلك من الرواية، لأن الرواية تُثبت شيئاً عاماً، والقضاء متعلق بشخص خاص، فخطره أقل.

قلت : قد مضى في قاعدة الخبر والانشاء والفرق (210) بين الخبر والشهادة، ما يُبطل هذا الأخرى، والوجه الذي من أجله كانت الشهادة يُشترط فيها أشياء لا تُشترط في الرواية.

قال : وسابعها أنه لو لم يحكم بعلمه لفسق في صور :

منها أن يعلم ولادة امرأة على فراش رجل، فيشهد عنده بأنها مملوكته، فإن قبل البينة مكنته من وطئها وهي ابنته، وهو فسق، وإلا حكم بعلمه وهو المطلوب.

ومنها أن يعلم قتل زيد لعمرو، فيشهد عنده بأن القاتل غيره، فإن قبله قتل البريء، وذلك فسق، وإلا حكم بعلمه وهو المطلوب.

ومنها لو سمعه يطلق ثلاثاً فأنكر، فشهدت البينة بواحدة، فإن قبل البينة مكنته من الحرام، وإلا حكم بعلمه.

قلت : يترك الحكم في الصور كلها، وترك الحكم ليس بحكم، ويخلص بذلك من الفسق.

قال : وثامنها أن رسول الله ﷺ اشترى فرساً، فجحدته البائع، فقال :

من يشهد لي ؟ فقال خزيمه : أنا يا رسول الله، تخبرنا عن خبر السماء فنصدقك،

(210) عبارة القرافي أوسع وأوضح وهي : أن العمل واجب بما نقلته الرواة عن رسول الله ﷺ، فما سمعه المكلف أول أن يعمل به ويحكم به بطريق الأولى، لأن الفتيا تُثبت شرعاً عاماً إلى يوم القيامة، والقضاء في فرد لا يتعدى لغيره، فخطره أقل.

(210) كذا في نسختي ع، وح، وفي ت : «والفرق بين الخبر والشهادة» بزيادة الواو، وهو اظهر وأوضح، حيث يكون فاعل الفعل مضى هو قوله : «ما يبطل هذا الاخرى»، فليتمل وليصحح.

أفلاً نصدِّقك في هذا؟ فسَمَّاهُ رسولَ الله ﷺ ذَا الشَّهَادَتَيْنِ. (211)، فهذا — وإن استدل به المالكية على عدم القضاء بالعلم، فهو دليل لنا من جهة حكمه عليه السلام لنفسه، فجوِّز أن يحكم لغيره بعلمه، لأنه أبعدُ في التهمة من القضاء لنفسه بالإجماع.

قلت : لا دلالة في الحديث على أنه أخذَ الفرس وحكمَ لنفسه، وقد قال الخطابي : سمَّى النبي ﷺ خزيمة ذَا الشَّهَادَتَيْنِ، مبالغة لا حقيقة، قالوا : وبالقياس على التجريح والتعديل.

قال أبو محمد في المعونة : ليس هذا حُكماً.

قلت : ولو سلمنا أنه حكمَ لكان مستثنى للضرورة، من حيث إنه يؤدي إلى التسلسل، لأنَّه محتاج لبيئة بجرح أو تعديل، وكذا الأمر.

المسألة الثانية : وهي مرتبة على الأولى. قال أبو الحسن اللخمي : إذا حكم بما كان عنده من العلم قبل الولاية أو بعدها في غير مجلس الحكومة أو فيه، فللقاضي الثاني نقضه، فإن أقرَّ الخصم بعد جلوسهما للحكومة، أو أقرَّ بشيء قبل أن يتقدما للحكومة ثم أنكروا، قال محمد : ينقض هو ذلك دون غيره من

(211) أخرجه الإمام أبو داود في سننه وكذا الإمام البيهقي رحمهما الله عن خزيمة بن ثابت أن رسول الله ﷺ ابتاع من سواء بن الحارث الحارثي فرساً، فجحده الحارثي، فشهد له خزيمة، فقال له رسول الله ﷺ، ما حملك على الشهادة ولم تكن معه؟ فقال : صدقتك بما تقول، وعرفت أنك لا تقول إلا حقاً، فقال ﷺ : «من شهد له خزيمة أو شهد عليه فهو حسبه»، أي يكفيه.

قال الإمام الشافعي رحمه الله : فلو كان الأشهاد حتماً (أي واجبا عند التبایع) لم يبايع رسول الله ﷺ بلا بيعة.

وفي رواية : فطفق الأعرابي يقول : هلُمَّ شهيداً أني بايعتك (أي بعت لك الفرس)، فقال خزيمة : أنا أشهد أنك بايعته، فأقبل رسول الله ﷺ على خزيمة، فقال : بَمَ تشهد ؟ قال : بتصديقك (أي بنبوتك ورسالتك)، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة شهادة رجلين، (تعدِّلُهُمَا وتقوم معهما، وتلك مزية ومكرمة وخصوصية لهذا الصحابي الجليل رضي الله عنه وعن باقي الصحابة أجمعين.

القضاء، لأنه إلزام بالعلم بالإقرار، إلا أن يكون يقلد من يرى ذلك، أو من أهل الاجتهاد. (212).

قال شهاب الدين : فقد صرح بأن القضاء بالعلم يُنقض. وإن كان مُدركاً مختلفاً فيه، والذي ينقضه لا يعتقده، فالحكم عنده وقع بغير مُدرك، والحكم بغير مُدرك يُنقض، ويلزمه على هذا، نقض الحكم إذا وقع بالشاهد واليمين عند من لا يعتقده. وقد نص على نقضه أبو حنيفة، وقال : هو بدعة، أوّل من قضى به معاوية، وقد تقدّم أنه ليس كما قال، بل أكثر العلماء قضى به. وكذلك الحكم بشهادة امرأتين، قال الشافعي : لا يجوز إلا بأربع، لأن الحكم عند المخالف بغير مُدرك، وإن كان المستند في نقض القضاء بالعلم ليس كونه مدركاً مختلفاً فيه، وأتانا لا نعتقه مُدركاً، بل مستند النقض التهمة كما ينقضه إذا حكم لنفسه، (213)، فهذه الأقسام الخمسة هي ضابط ما يُنقض من قضاء القاضي، وما خرج عن هذه الخمسة لا يُنقض، وهو ما اجتمع فيه ثبوت الولاية له، والدليل، والسبب، والحجّة، وانتفت فيه التهمة، ووقع على الأوضاع الشرعية، كان مُجمَعاً عليه أو مختلفاً فيه.

(212) قال القرافي هنا : «ومعنى قوله ينقضه هو، إذا تبين له خلاف القول الاول من رأيه، وقيل : لا ينقضه، لأنه ينتقل من رأي الى رأي، فإن كان ليس من أهل الاجتهاد لم يكن حكمه الاول شيئاً، وينظر إلى من يقلده، فإن كان ممن يرى الحكم بمثل الاول لم ينقضه، إلا أن يتبين له أن مثل ذلك يؤدي مع فساد حال القضاء اليوم إلى القضاء بالباطل، لأن كلهم حينئذ يدعى العدالة فينقضه، لما في ذلك من الذريعة، فهذا ضرب من الاجتهاد».

(213) زاد القرافي هنا قوله : «فلا يشاركه في النقض غيره من المدارك المختلف فيها من هذا الوجه، لأنني قد ترجح عندي فيما وضعته في كتاب «الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام»، أن القضاء بالمدرك المختلف فيه يرفع الخلاف فيه ويُعيّنه، لأن الخلاف في ذلك المدرك موطن اجتهاد، فيتعيّن أحد الطرفين بالحكم فيه كما يتعين أحد الطرفين بالاجتهاد في المسألة نفسها المختلف فيها. فهذه الاقسام هي ضابط ما يُنقض من قضاء القاضي .. الخ. وهذه الفقرة من كلام القرافي رحمه الله ضرورية ومفيدة لتوضيح كلام الشيخ البقوري رحمه الله.

القاعدة الثامنة عشرة

في تمييز ما تُشترطُ فيه العدالة ممّا لا تُشترطُ فيه. (214)

إِعْلَمَ أنه قد تَقَرَّرَ في أصول الفقه أن المصلحة إمّا في محلّ الضرورة، وإمّا في محلّ الحاجة، وإمّا في محلّ التّمتّة، وما عدّا ذلك مستغنى عنه.

والفرق ها هنا بين ما يُشترطُ فيه العدالة ممّا لا يُشترطُ مبني على هذه القاعدة، فاشتراطُ العدالة في محلّ الضرورة كالشهادة، فإنّ الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع، ولو قيلَ فيها قولُ الفسقة ومن لا يوثق به لضاعت، وكذلك الولايات كالإمامة والقضاء، وغير ذلك من الولايات التي هي في معنى ما ذكر، ولو فوّضت لمن لا يوثق به لضاعت المصالح وكثرت المفاسد. ولم يشترط بعضهم في الإمامة العظمى العدالة، لعلبة فسوق على وولاتها. (215)

(214) هي موضوع الفرق العشرين والمائتين بين قاعدة ما يُشترطُ فيه العدالة، وقاعدة ما لا يشترط فيه العدالة». ج. 4. ص 34. لم يعلق الشيخ ابن الشاط على هذا الفرق بشيء. وأحسن من تكلم في المقاصد والمصالح وتوسع قيها، وبحثها بحثاً دقيقاً وبسطها واجاد فيها بما لم يُسبق إليه، هو الامام ابو اسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى في كتابه الشهير بالموافقات، كما تناوله غيره من الأئمة وعلماء الأصول، سواء القدامى والمحدثون، ومن بينهم الفقيه العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور، وأستاذنا الجليل الفاضل الزعيم العلامة المشارك في مختلف فروع العلم والمعرفة الاسلامية، الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في كتابه الشهير «مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها» وكذا كتابه: «دفاع عن الشريعة»، وغيرهما من المؤلفين في هذا العلم من علماء الاسلام المعاصرين، فرحمهم الله برحمته الواسعة، وجزاهم خيراً عن العلم والاسلام والمسلمين، وأسكنهم فسيح جناته مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا.

(215) قلت : يظهر أنه لا ينبغي أن يُوخَذَ هذا التعليل على علائهِ وظاهره وعمومه، ويكون بمثابة أمرٍ مسلم وقاعدة عامة مطردة، فإنّ الولاية العظمى والإمامة الكبرى في الاسلام وتاريخه الحافل المديد لا تخلو في كل بلد وزمان، من ولاية صالحين مصلحين، يخدمون الاسلام والمسلمين، ويوطدون الامن والاستقرار، ويحققون التقدم والازدهار لشعوبهم، وينفع الله بهم البلاد والعباد، ويعتنون بشؤون الناس ومصالحهم في كل عصر وجيل، سواء بالنسبة للولاية الكبرى والإمامة العظمى، او بالنسبة للولايات والخطط الشرعية الاخرى المتفرعة عنها من قضاء وحسبة، وولاية أمور المسلمين وشؤونهم الدينية والدنيوية. كما هو مستفاد من كتب التاريخ الاسلامي وتاريخ

فلو اشترطت لتعطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يؤلونه من القضاة والولاة وغير ذلك، وفيه ضررٌ عظيم أقبح من فوات عدالة السلطان، قال :
 وإذا نَفَذَتْ تصرفات البغاة بالإجماع، فأولَى نفوذ تصرفات الولاة والأئمة مع غلبة الفجور عليهم.

ومحل الحاجة كالإمامة في الصلاة، فإن الأئمة شفعاء، والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع عند المشفوع عنده، (216) وإلا لا تقبل شفاعته، فيشترط فيهم العدالة، وكذلك المؤذن الذي يُعْتَمَد على إعلامه بدخول الوقت، ولم يقع خلاف في المؤذن المذكور، بخلاف المؤذن لنفسه، ولا اعتماداً على أذانه من حيث الغير، فلا يشترط فيه شرط. ووقع الخلاف في اشتراطها في الامام، فالشافعي لا يشترطها، ومالكٌ يشترطها.

وسبب الخلاف أن الشافعي لا يرى بالربط بين الإمام والمأموم، فصَحَّ أن يكون إماماً، فإنه لنفسه صلتي، كما تصح صلاة الفاجر إن أتى بشروطها، أو تفسد عليه وحده إن أُخِلَّ بشيءٍ من شروطها وأركانها. ومالك يرى بالربط، فاشترط ذلك، إذ فساد صلاته يسري إلى صلاة المأموم.

وأما محل التتمة فكالولاية في النكاح، فلا تُشترط فيها العدالة، لأن الوازع الطبيعي الذي عند الولي من الشفقة على وليته ولحاق الضرر به يمنعه من أن لا يوقع بها إلا المصلحة، (217) فلم يُحتَج إلى اشتراط العدالة، وهذا كالأقرار لقيام

=أمته المجاهدة، وتزخر به وتشهد به كتب التاريخ من أعمالهم الجليلة، العلمية منها والعملية، الدينية منها والدينية، تحقيقاً لقول النبي ﷺ : «إن الله يبعث على رأس كل مائة من يجد لهذه الأمة أمر دينها»، وهو في عمومها شامل للولاة والعلماء الصالحين المصلحين في كل مكان وحين. فليتأمل في ذلك.

(216) إشارة الى ما جاء في الحديث والأثر : «أثمتكم شفعاءكم، فانظروا بمن تستشفعون».

قال القرافي : والصلاة مقصد، والأذان وسيلة، والعناية بالمقاصد أولى، غير أن الفرق عنده (الشافعي) أن الفاسق تصح صلاته في نفسه إجماعاً، وكل مصلٌ يصلي لنفسه، فلم تدعُه الحاجة لصلاح حال الامام، ومالك يرى أن صلاة المأموم مرتبطة بصلاة الإمام، وأن فسقه يقدر في صحة الربط، فهذا منشأ الخلاف.

(217) كذا في نسخ هذا الترتيب والاختصار، وفي العبارة شيء يجعلها غير سليمة عند التأمل، فأبطل النفي بصير الكلام ويجعله مثبتاً، فيكون الكلام : يمنعه من أن يوقع بها المصلحة، =

الوازع الطبيعي فيها، غير أن الفاسق قد يوالي أهل شيعته، فيؤثرهم بوليته : أخته أو بنته، فتحصل لها المفسدة العظيمة، فاشتُرطت العدالة لذلك، وكان اشتراطها تامة، لا حاجة ولا ضرورة، لأجل تعارض هاتين الشائبتين، وهذا التعارض بين هاتين الشائبتين هو سبب الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في ولاية النكاح، وهل تصح ولاية الفاسق أو لا ؟ وفي مذهب مالك قولان ١.

وكذلك اشتراط العدالة في الأوصياء من باب التَّمَّةِ أيضاً، لأن الغالب على الانسان أنه لا يوصي على ذريته إلا مَنْ يثق بشفقتة، فوازعه الطبيعي يكفي في تحصيل مصلحة الأولاد. ثم الأمر فيه كما قلنا في ولي النكاح سواء بسواء، وما عدا ذلك فلا تشترط فيه العدالة، كالإقرار فإنه يُقبل فيه قول البرِّ والفاجر، وهذا لأن الوازع الطبيعي معه، فهو لا يسوقه إلى مضرّة نفسه، وكذلك مسألة الدعاوى يصح فيها البرِّ والفاجر، والمسلم والكافر، وإن كانت عكس الإقرار، فإنه في الإقرار يعترف بالحق عليه، وهنا يطلب غيره بشيء يقول : هو له، وقامت البينة هنا مقام الوازع الطبيعي هنالك، بل كان الرُّكُون إليها أولى من العدالة، لأن العدالة قد تتغير في أقرب وقت، ونحن لا نطلع على ذلك، فيوصل بذلك إلى المضرّة، فاشتُرطت البينة على المدعي، وسائر ما يقوم مقام البينة، والله أعلم.

القاعدة التاسعة عشرة : في ضمّ الشهادات (218) ر

قال اللخمي : قيل : تُضمّ الشهاداتان في الأفعال والأقوال، أو إحداهما والأخرى فعل، وقيل : لا يُضمّان مطلقاً، وقيل : تُضمّان في الأقوال فقط،

وهو غير سليم، والمقصود أن تلك الشفقة تمنعه من ألا يوقع بها غير المصلحة، وذلك ما توضحه عبارة القرافي حيث جاء فيها قوله :

بسبب أن الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في العار والسعي في الإضرار. فقرب عدم اشتراط العدالة (في الولاية على النكاح) كالإقرارات، لقيام الوازع الطبيعي فيها.

هي موضوع الفرق التاسع والستين والمائتين بين قاعدة ضمّ الشهادات في الأقوال، وبين (218)

قاعدة عدم ضمها في الأفعال، ج. 3. ص 177.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في اول هذا الفرق عند القرافي رحمهما الله، فقال : ما قاله هنا حكاية أقوال، ونحو ذلك، ولا كلام فيه.

وقيل: تَضْمَانٌ إِذَا كَانَتْ عَلَى فِعْلٍ، فَإِنْ كَانَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى قَوْلٍ وَالْأُخْرَى عَلَى فِعْلٍ فَلَا، وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ كُلُّهَا لِمَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وَعَاطَمَدُ الْأَصْحَابِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ أَنَّ الْأَقْوَالَ يُمْكِنُ تَكَرُّرُهَا، وَيَكُونُ الثَّانِي خَيْرًا عَنِ الْأَوَّلِ، وَالْأَفْعَالُ لَا يُمْكِنُ تَكَرُّرُهَا إِلَّا مَعَ التَّعَدُّدِ.

وهذا الفرق فيه بحث. (219)، وذلك أن الأصل في الاستعمال الإنشاء، وتعديده المعاني بتعدد الاستعمال حتى يدل دليل على التأكيد، ومقتضى هذه القاعدة عدم ضم الأقوال والأفعال، (220) لكن عارض هذه القاعدة قاعدة أخرى، وهي أن أصل قولنا: أنت طالق، وأنت حر، الخبر عن وقوع الطلاق والعناق قبل زمن النطق، وكذلك بعث واشترت وسائر صيغ العقود، وإنما ينصرف لاستحداث هذه المعاني بالقرائن أو النقل العرفي، فحمل القول الثاني على الإخبار في المرة الثانية، عملاً بقاعدة ترجيح الأصل الذي هو الخبر، والحمل على الأصل أوّلَى (221)، ولذلك شبهه الأصحاب بما لو أقر بمال في مجالس فإنه لا يتعدد عليه لقربه. (222) أما لو فرضنا كل واحد من الشاهدين صمم على الإنشاء فيما سمعه كانت الأقوال كالأفعال.

(219) هذا من كلام القرافي رحمه الله.

(220) كذا في جميع النسخ. ع. ح. ت. وتعديد بالعين، وفي هذا الفرق عند القرافي: وتجديد المعاني بتعدد الاستعمال والتأسيس (بالجيم)، والتعبير بالتجديد أظهر وأوضح، وأن الأول له معنى ووجه آخر مقبول، فليتأمل وليحقق، والله أعلم.

(221) علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي، فقال: ما قاله صحيح، بناء على ما أصل، إلا ما قاله من قوله: أنت طالق، وأنت حر، الخبر عن وقوع الطلاق والعناق قبل زمان النطق، فإنه ليس بصحيح. فإن الخبر باسم الفاعل المطلق لا يكون إلا للحال. وقد تقدمت الإشارة إلى هذه في تعليق سابق.

(222) قال ابن الشاط هنا: إنما لم يتعدد عليه ما أقر به لاحتمال تكرار الاقرار بمال واحد، مع أن الأصل برآة الذمة من الزائد، وكذلك ما نحن فيه من قوله: عبدي فلان حر، ثم كرر ذلك القول، فإنه يُحمَلُ على أن الثاني خبر عن الأول، بناء على ما أصل من أصل الخبر، فيكون حينئذ الشاهدان شهدا على شيء واحد، وهو إنشاء العتق في العبد الذي سُمي. ثم زاد ابن الشاط قائلاً هنا: لا أدري ما الحامل على تكلف تقديره كون القول الثاني خيراً عن الأول، مع أنه لو بين بقرينة مقاله أو بقرينة حاله أنه يريد بالقول الثاني تأكيد الإنشاء لعتق

وبالجُملة، من غلب عليه مُلاحظة الانشاء لم يَضُمَّ في الأقوال، ومتى لاحظَ الانشاءَ ولاحظَ الخبر، وأنه الأصلُ ضمَّ في الأقوال. وأمَّا الافعالُ فبيِّنَ أنه لا يمكن أن يكون الثاني عَيْنَ الأول. (223) لأنه لا يصح أن يكون خبراً عنه، فإن الخبر من خصائص الأقوال، فصار مشهوداً به آخر. وأمَّا عدم الضمِّ إذا كانت إحداهما قولاً والأخرى فعلاً، فلأن الضمَّ إنما يكون في جنس واحد، وضمُّ الشيء إلى جنسه أقرب من ضمِّه إلى غير جنسه (224).

= ذلك العبد، لأكملت شهادة الشاهدين بذلك العتق، وكذلك لو تبين بالقرائن أن القول الأول خبر عن أنه كان عمقَ عتقه، والقول الثاني كذلك، لحصلت شهادة شاهدين على إقراره بعتقه، فلا فرق — إذن — بين ما إذا كان القولان إنشاءً أو كانا خبراً، أو كان أحدهما خبراً والآخر إنشاءً، من حيث إن المقصود وهو وقوع عتقه إياه قد حصل على كل تقدير من تلك التقادير.

نعم إذا تبين بالقرائن أو احتمل أن القول الثاني تأسيسُ إنشاء كالاول، فهذا هنا لا يصح ضم الشهادتين المختلفتي التاريخ، لأنه لا يكون على عقد العتق إلا شاهد واحد وهو الأول، وأمَّا الثاني، فإمَّا لا يصح عقد العتق به، لأن العقد أو العتق لا يتعقد فيما تقدم عتقه. كذا في ع، وح. وعند القرافي. وفي نسخة ت : عكس الأول، بدل عين الأول. (223)

(224) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي هنا في قوله : «أما لو فرضنا كل واحد من

الشاهدين ضمَّ على الانشاء فيما سمعه كانت الأقوال كالانفعال» إلى هنا... الخ فقال : لا أحسب ما بنى عليه الفرق من كون القول الثاني خبراً عن الأول صحيحاً، بل الذي ينبغي أن يكون أصلاً في هذه المسائل، سواء كانت قولاً أو فعلاً، أو كيفما كان، أن يُنظر إليها، فإن قبلت الضمَّ ضُمَّت، وإلا فلا.

ففي القول كمسألة الإقرار بمال، كمن يقول في رمضان : لفلان عندي دينار، فسمعه شاهد، ثم يقول في شوال : لفلان عندي دينار، فسمعه آخر، فلا شك أن الموضع يقبل الضم، فتكتمل الشهادة، ويقضى عليه بالدينار.

وفي الفعل، كمن يشرب الخمر في شوال، فيشاهده شاهد، ثم يشربها في ذي القعدة فيشاهده آخر، فلا شك أن هذا الموضع يقبل الضم، فإن الشاهدين معاً قد اجتمعا معاً على مشاهدتهما إياه، يشرب الخمر، فتكتمل الشهادة فليزمه الحد.

وما قاله القرافي بعد ذلك حكاية أقوال ولا كلام فيها. وما قاله من الحمل على الخبر، فهو بناء على أصله، وما قاله فيما إذا شهد له شاهد الانشاء صحيح، والله أعلم.

وأما القول الذي لا يقبل الضم فكما إذا قال في رمضان : عبيدي فلان حرٌّ، على قصد تأسيس الانشاء لعتقه، فشهد عليه بذلك شاهد، ثم قال في شوال : عبيدي حر على ذلك القصد بعينه، فيشهد عليه بذلك شاهد آخر، وتعدُّ قبول الضم هنا من قبيل أن عقد العتق لا يتعدد. =

«تفريع». قال اللخمي : لو شهد أحدُ الشهود بالثلاث قبلَ أمسٍ، والثاني باثنتين أمسٍ، والثالث بواحدةٍ اليوم. لزم الثلاثُ، لأنَّ ضمَّ الثاني للأول يوجبُ اثنتين قبل سماع الثالث، فلمَّا سمع الثالثُ ضمَّ لهما، فلزمت الثلاث. وكذلك لو شهد الثاني بواحدة والآخِرُ باثنتين، لأنَّ الثاني مع الأول طلقتان، فنضم إليهما طلبة الآخِر. وكذلك لو شهد الأول باثنتين، والثاني بثلاث، والآخِر بواحدة. هذا كله إذا علِّمت اتواريج، فإنَّ جهلت فيخلف في لزوم الثلاث أو اثنتين، لأنَّ الزائد عليهما من باب الطلاق بالشك. وقال أبو حنيفة : إذا شهد أحدهما بطلقة والآخِرُ بأكثر لم يُحكَم بشيء، لِعَدَم كمال الشهادة. فلو شهد أحدهما ببائة والآخِرُ برجعية ضمَّت الشهادتان، لأنَّ الاختلاف ها هنا إنما هو في الصفة. قال مالك في المدونة : إذا شهد أحدهما أنه قال : إن فعلتُ كذا فامرأتِي طالق، وشهد الآخِرُ أنه قال ذلك في صَفَر، وشهدا عليه، أو غيرهما بالفعل بعد صفر طُلِّقت، لاتفاقهما على التعليق والمعلق والمعلق عليه، كما لو اتفقا على المُقرِّ به واختلفا في زمن الاقرار. وإن شهدا في مجلس على التعلُّق، وشهد أحدهما أنه فعل يوم الجمعة الشرط، والآخِرُ أنه فعله يوم السبت طُلِّقت، لاتفاقهما على التعليق ووقوع الشرط، وكذلك لو نَسَبَا قوله الى مكانين، وهذا بناء على أن القول الثاني خبر لا إنشاء، فلو صمَّم كل واحد من الشاهدين على الانشاء لم يكن ضمًّا.

=وأما الفعل الذي لا يقبلُ الضم، فكما إذا شهد شاهد أنه شاهد زيداً قتل عمراً، في سؤال، وشهد شاهدٌ آخِر أنه شاهد قتل في ذي القعدة، وتعذر قبول الضم هنا من قبل أن القتل لا يتعدد.

وعلى ما تقرر تُشكَلُ المسألة التي نُقل عن مالك رحمه الله من أنه إذا شهد أحد الشاهدين أنه طلقها بمكة في رمضان، وشهد الآخِر أنه طلقها بمصر في صفر طلقت من حيث إن المدة التي بينَ رمضان وصفر أكثر من مدة العدة، فعلى تقدير قصده تأسيس الإنشاء، فالقول الثاني لا ينعقد به طلاق، لأنها قد انحلت عصمته عنها قبل هذا التاريخ بمقتضى شهادة الأول. وعلى تقدير قصد الخبر فالقول الثاني يُعَدُّ اِطِّلاع الشاهد على هذا القصد، لاحتمال القول الثاني قصد تأسيس الإنشاء وقصد تأكيده، وقصد الخبر، وترجيح قصد الخبر بأنه الاصل لا يخفى ضعفه، والله أعلم.

وما قاله القرافي بعد ذلك حكاية أقوال، ولا كلام فيها. وما قاله من الحمل على الخبر، فهو بناء على اصله، وأما قاله فيما إذا شهد له شاهد الإنشاء، صحيح، والله أعلم.

كتاب الحدود وما في معناها

وفيه ستُّ قواعد :

القاعدة الأولى :

في تقرير* ما هو شُبْهَةٌ يُدْرَأُ بِهَا الحُدُّ مَمَّا لا(1).

واعلم أن الشُّبُهَاتِ ثلاث : شبهة في الواطئ، وشبْهَةٌ في الموطوءة، وشبْهَةٌ في الطريق.

فالشبهة الأولى كاعتقاده أن هذه الأجنبيَّة امرأته، أو مَمْلُوكُهُ ونحو ذلك، وشبهة الموطوءة كالأمَّة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين(2)، والشبهة الثالثة باختلاف العلماء في إباحة الموطوءة بنكاح المتعة(3)، ثم أمر الكفارات فيما يسقطها كسائر الحدود.

(1) هي موضوع الفرق الرابع والأربعين والمائتين بين قاعدة ما هو شبهة تُدْرَأُ بها الحدود والكفارات، وقاعدة ما ليس كذلك». ج 4. ص 172.

ولم يعلق الشيخ ابن الشاطب بشيء على ما جاء فيه من كلام شهاب الدين القرافي رحمهما الله. كذا في نسخة ع : في تقرير، وفي نسخة ح، وت. نُقِرُّر.

(2) أي، فما فيها من نصيبه يقتضي عدم الحد، وما فيها من ملك غيره يقتضي الحد، فيحصل الاشتباه وهو عينُ الشبهة، كما أن اعتقاد امرأته هو جهلٌ مركَّبٌ وغيرُ مطابقٍ يقتضي عدم الحد من حيث إنه معتقِدُ الإباحة، وعدمُ المطابقة في اعتقاده يقتضي الحد، فحصلت الشبهة من الشبهتين.

(3) أي فإن قول المُحرَّم يقتضي الحد، وقول المبيح يقتضي عدم الحد، فهذه الثلاثة هي ضابط الشبهة المعتمدة في إسقاط الحدود، والكفارات في شهر رمضان.

قلت : من المعلوم المسلَّم به شرعاً وإجماعاً أن نكاح المتعة محرَّم في الإسلام، وهو النكاح المؤقتُّ بأمد معلوم أو مجهول، حيث ينتهي عقد الزواج وتنفصم عرْوَتُهُ عند حلول ذلك الأجل، فهو نكاح أبطله دين الإسلام، ولم يُعدَّ له وجودٌ ولا مكانٌ ولا اعتبارٌ في شرعه الحكيم. لأنَّ عقد الزواج يقوم ويتأسس على نية التأييد، وينبني على العزم على استمرار العلاقة ودوام الزوجية بين الزوجين إلى حين التفريق بينهما بالأجل المحتوم على كل إنسان، وهو لقاء الله تعالى. =

ثم إن إسقاط الحدود وإسقاط الكفارات بما ذكر يكون مشروطاً بشرط هو اعتقاد مقارنة السبب المبيح.

قال مالك في كتاب الصيام من المدونة : إذا جامع في رمضان ناسياً فظن أن ذلك يبطل صومه، فتعمد الفطر ثانية، أو امرأة رأت الطهر ليلاً في رمضان فلم تغتسل حتى أصبحت، فظنت أنه لا صوم لمن لم يغتسل قبل الفجر فأكلت، أو مسافرٌ قدِمَ إلى أهله ليلاً، فظن أن من لم يدخل نهاراً قبل أن يمسي أن صومه لا يُجزئه، وأن له أن يفطر فأفطر، أو عبداً بعثه سيده في رمضان، يرعى غنماً له على مسيرة يومين أو ثلاثة، فظن أن ذلك سفرٌ فأفطر، فليس على هؤلاء إلا القضاء بلا كفارة.

قال ابن القاسم : وما رأيت مالكا يجعل الكفارة في شيء من هذه الوجوه على التأويل، إلا امرأة قالت : اليوم أحيض، وكان يوم حيضها، فأفطرت أول نهارها، وحاضت في آخره، والذي يقول : اليوم يوم حُمائي فياكل في رمضان متعمداً أول النهار، ثم يمرض في آخره مرضاً لا يقدر على الصوم معه، فقال : عليهما القضاء والكفارة.

= فعن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال : رخص رسول الله ﷺ عام أو طاس في المتعة ثلاثة أيام، ثم نهى عنها». أخرجه الإمام مسلم رحمه الله.. وأوطاس وإد بديار هوزان وقعت فيه غزوة بعد فتح مكة.

وأخرج الإمام البخاري رحمه الله عن علي رضي الله عنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن المتعة (أي عن زواج المتعة) وعن الحمير الأهلية عام خيبر، أي عام غزوة خيبر وفتحها، وذلك في السنة السابعة من الهجرة حين غزا النبي ﷺ مدينة خيبر، وانتصر فيها مع صحابته المجاهدين على اليهود المتواجدين آنذاك بخيبر، وأخرجهم منها ومن حصونها لتصبح بلداً إسلامياً ولتبقى كذلك إلى يوم الدين.

وعن سبرة رضي الله عنه قال : رأيت رسول الله ﷺ قائماً بين الركن والباب (أي بين ركن الحجر الأسود وباب الكعبة، في حجة الوداع)، وهو يقول : «يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك، فمن كان عنده منهن شيء فليحل سبيله، ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئاً»، أي لا تاخذوا شيئاً مما أعطيتموهن لهن صداقهن رواه الأئمة : مسلم، وأبو داود، وابن ماجه رحمهم الله، ورحم كافة أهل الحديث والعلم والفقهاء في الدين، ورحم كافة المسلمين.

ووجه الفرق بين الصورتين⁽⁴⁾ وسائر الصور التي لا كفارة فيها أن تلك المسائل اعتقدَ فيها المُقَدِّمُ عليها اقترانَ السبب المبيح، وفي هاتين اعتقدَ بأنه سيقع، فأوقعت الإباحة قبل سببها⁽⁵⁾ بعذر من كان يعتقد مقارنة السبب⁽⁶⁾ وإن كان مخطئاً، ولم يُعذَّر من لم يعتقد مقارنة السبب، وهذا لأن تقديم الحكم على سببه، بطلانُه بَيِّنٌ، غيرُ ملتبس في الشريعة، فلا صلاة قبل الزوال، ولا صوم لرمضان قبل الهلال، ولا عقوبة قبل الجنابة، وهذا كثير لا يُعَدُّ، وبيِّنٌ لا يخفى، بخلاف اشتباه صور الأسباب المبيحة وتحقق شروطها ومقاديرها لا يعلمه إلا الفقهاء، فكان اللبس فيه عذراً⁽⁷⁾.

ونظير الحائض والمرضى المذكورين في الكفارات في الحدود أن يشرب خمرًا يعتقد أنه⁽⁸⁾ يَصِيرُ حَلًا، أو يَطَأُ امرأةً يَعْتَقِدُ أنه سيتزوجها فإن الحد لا يسقط،

(4) أي صورة المرض، والحيض من جهة، وبقيّة الصور الأخرى من جهة ثانية.

(5) كذا في ع.و.ت. وعبارة القرافي: فأوقعا الإباحة قبل سببها، فهما مصيبان من حيث إن المرض والحيض مبيحان، مُخْطِئان في التقديم للحكم على سببه. والأوّل مخطؤون في حصول السبب، مصيبون في اعتقاد المقارنة. ولم يقصدوا تقديم الحكم على سببه، فعذروا بالتأويل الفاسد، ولم يُعذَّر الأخران بالتأويل الفاسد.

وسرّ الفرق في ذلك واضح، وهو أن تقديم الحكم على سببه، بطلانه مشهورٌ غيرُ مُلتبس في الشريعة.

(6) كذا في ع، وفي ت: يُعذَّر من كان سببه مقارنا.

(7) عبارة القرافي: «فلا يعلمه إلا الفقهاء الفحول، وتحقيقه عسيرٌ على أكثر الناس، فكان اللبس فيه عذراً، وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذراً».

(8) كذا في جميع النسخ أنه بضمير التذكير، العائد على الخمر، ولعلّ التأنيث أظهر وأصوب بأن يقال: يعتقد أنها تصير حلاً، إذ كلمة الخمر جاءت في النصوص الشرعية مؤنثة بعود الضمير عليها بالتأنيث، كما هو واضح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والعبارات الأدبية: النثرية منها والشعرية.

ومن ذلك قول الله تعالى في وصف نعيم الجنة: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ، فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ، وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ، وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى»، سورة محمد، الآية 15.

وفي الحديث النبوي الشريف، وهو ينهى عن تعاطي الخمر ويحذّر من شرها ومن سوء عاقبتها في الدنيا والآخرة. «ومن شرب الخمر في الدنيا، فمات وهو يُدَمِّمُهَا لم يُتَبَّ منها، لم يشربها في الآخرة» رواه كثير من أئمة الحديث رحمهم الله.

لعدم مقارنة السبب، بخلاف أن يعتقد أنه في الوقت الحاضر حَلٌّ، وأنها امرأته أو جاريتها، فهذا لأحدٍ فيه، ثم ما خرج عما ذُكر، فيه الحدُّ والكفارة.

قال شهاب الدين رحمه الله : قلت لبعض الفضلاء :
الحديث الذي يستدل به الفقهاء، وهو ما يروى : «إذ رأوا الحدودَ
بالشبهات» (9) لم يصحَّ، وإذا لم يكن صحيحاً، ما يكون معتمداً في هذه
الأحكام، ؟

فأجابني بأن قال لي : يكفيني أن نقول : حيث أجمعنا على إقامة الحد كان
سالمًا عن الشبهة، وما قصر عن محل الإجماع لا يلحق به، عملاً بالأصل، حتَّى
يُدلَّ الدليل على إقامة الحد في صور الشبهات، وهو جوابٌ حسن.
قلت : فيلزم على هذا أن المستند في الحدود الإجماع لا غيره من الأدلة،
وذلك باطل.

(9) رواه ابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ : «إذفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً» وهو
تفسير وبيان للصيغة الأولى.

وعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : إذرعوا الحدود عن المسلمين
ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطي في العفو خير من أن يخطي
في العقوبة». رواه الإمام الترمذي رحمه الله، وذكر أنه روي موقوفاً، وأن الوقف أصح. وقد روي عن
غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم أنهم قالوا مثل ذلك.

قلت : وذلك مما يقوي ورود هذا الحديث، ويؤيد ثبوت لفظه ومعناه، واعتماد العلماء عليه،
وأخذهم به في موضوعه، ويدل على أن الإمام السلطان هو الذي له حق إقامة الحدود
والقصاص، أو من ينوب عنه بإذن وتفويض، ويصدر الأحكام باسمه من ولاية وقضاة الأحكام.
والحديث الموقوف كما هو معروف في مصطلح الحديث وعند أهله من العلماء هو المنسوب إلى
الصحابي على أنه من قوله، ودون أن يسنده ويرفعه إلى النبي ﷺ على أنه سمعه منه. والموقوف
يُعتبر من قبيل الحديث الضعيف لكونه غير متصل السند، وغير مرفوع إلى النبي ﷺ.

قال الشيخ محمد بن فتوح الدمشقي أحد علماء الشافعية صاحب المنظومة البيقونية في مصطلح
الحديث وألقابه، بعد أن ذكر الحديث الصحيح والحسن، وشروط كل واحد منهما :

وكل ما عن رتبة الحسن قصير
وما أضيف للنبي المرفوع
وما أضيفه إلى الأصحاب من
قول وفعل فهو موقوف زكّن

وتحرير الكلام في قول الصحابي ومذهبه، وكونه حجة وغير حجة في الاستدلال، تناوله علماء الأصول
بتوسع وتفصيل، فليرجع إليه من رغب في ذلك ومن بينهم أصول الفقه للشيخ العربي اللوه رحمه الله.

القاعدة الثانية :

في الفرق بين القذف يقع بين الزوجين، ويُن الأجنبي. (10)

قال مالك وأبو حنيفة : إذا وقع القذف من الزوج للزوجات فاللعان يتعدد بتعددهن، كان ذلك في مجلس واحد أو مجلسين، وإذا وقع من أجنبي فحدٌّ واحدٌ يُسقط كلَّ قذف قبله.

وقال الشافعي : إنَّ عَدَّ دُهْنُ بكلمات مفترقات فعليه لكل واحدة حدٌّ. وقاله ابن حنبل، وبكلمة واحدة، للشافعي فيها قولان. وكذلك لأحمد.

فَالْحَنْفِيَّةُ قالوا : هو حقُّ لله تعالى، فتداخل. والشافعية قالوا : هو حقٌّ لآدمي فيتعدّد. ويلزمنا أن يكون عندنا قولان، بناءً على أن حدَّ القذف لله تعالى أو للآدمي، لأن لنا في هذه القاعدة قولين. (11).

ودليلنا أن هلال ابن أمية رمى امرأته بشريك، فقال له النبي ﷺ : « حدُّ في ظهرك أو تلتعن » (12)، ولم يقل : حدان. وأيضاً فإن عمر جلد شهود المغيرة الذين شهدوا عليه بالزنى حداً واحداً لا حدّين.

وأيضاً فحدَّ رسولُ الله ﷺ القاذفين لعائشة حداً واحداً، (13) ولم يحدهم حدّين، الواحد لعائشة، والآخَرُ لصفوان.

(10) هي موضوع الفرق الخامس والأربعين والمائتين بين قاعدة القذف إذا وقع من الأزواج للزوجات، فإن اللعان يتعدد بتعددهن إذا قذّف الزوج زوجته في مجلس أو مجلسين، وبين قاعدة الجماعة يقذفهم الواحد فإن الحد يتحد عندنا». ج. 4. ص. 175. ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاطر رحمه الله.

(11) حكاها اللخمي والعبدي وغيرهما من العلماء المالكية.

(12) أخرجه كل من الإمامين : البخاري والترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وانظر الحديث بطوله وتامه في كتابيها. وفي بابه.

(13) عن عائشة رضي الله عنها، قالت، وقد نزلت آياتُ الإفك من سورة النور تُبرئها وتبرئ ساحتها مما اتُّهمت به وخاضَ فيه الخائضون الأفاكون : « لَمَّا نَزَلَ عُنْدِي قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَذَكَرَ ذَلِكَ (أَي تِلْكَ الْآيَاتِ) وَتَلَا الْقُرْآنَ، فَلَمَّا نَزَلَ أَمَرَ بِرَجُلَيْنِ وَامْرَأَةٍ فَضَرَبُوا حُدُومَهُمْ ».

احتجوا بالقياس على الزوجات الأربع، فإنه يحتاج للعائيات أربع.

الجواب أنها آيمان، والآيمان لا تتداخل، بخلاف الحدود، فلو وجب عليه آيمان جماعة، لم تتداخل.

قلت : ظاهر هذا الجواب يخالف ما قرره أولاً من الخلاف، إذ يقتضي هذا أنه لا تتداخل في الآيمان عند أحد، والتداخل في الحدود عند كل أحد، سواء كان الحد لله أو للآدمي، وقد قال : الخلاف في ذلك يبنني على أنه حق لله أو حق للآدمي، وقد كان ينبغي أن يكون الخلاف عندنا في المسألة، لأن الخلاف عندنا في القاعدة هذه.

ثم إنه يقال : إما أن يكون اختلاف اللعان يوجب اختلاف الحدود أو لا، فإن لم يوجبه فذكره الفرق بين اللعان يتكرر ولا يتداخل، وبين الحد يتداخل، عني، فإن الفرق ثانٍ عن الجمع، وحيث لا جمع فلا فرق، وإن أوجب ذلك اختلاف الحدود صحَّ قياسهم، والله أعلم.

قال شهاب الدين — رحمه الله : تَحْيَلُ بعض أصحابنا وجماعة من الفقهاء أن قوله تعالى : «والذين يرمون المحصنات»... الآية، دلُّ على أن القاذف لجماعة يُحدُّ حداً واحداً، قال : وليس كذلك، لأن مقابلة الجمع بالجمع، تارة تتوزع الأفراد على الأفراد، كقوله تعالى : «ولم تجدوا كاتباً فرهاناً مقبوضة». (14)

= رواه الترمذي بسند حسن. قال بعض شراح الحديث : والرجلان هما حسَّان بن ثابت، ومسطح بن أثانة، وهو ابن خالة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكان معه يُنفق عليه لقرابته منه ولفقره، والمرأة هي حمنة بنت جحش، وكانوا كلهم تكلموا في عائشة بالإفك (أي الكذب والإثم)، فأمر النبي ﷺ بإقامة حدِّ القذف عليهم، فتابوا وكانوا من أحسن المسلمين قولاً وعملاً، رضي الله عنهم اجمعين، وألحقنا بهم مومنين مخلصين بمصر وصفوان هو الصحابي الجليل الذي رافق سيدتنا عائشة رضي الله عنها من المكان الذي تركها فيه الجيش، وهي تبحث عن عقدها الذي سقط لها، إلى أن وجدته، وسار أمامها إلى أن أوصلها وهي راكبة على ناقة إلى المكان الذي يوجد فيه النبي ﷺ مع صحابته الكرام في طريقهم إلى المدينة، بعد رحيلهم وعودتهم من غزوة بني المصطلق. أنظر قصة حدِّ الإفك بتأملها في كتب التفسير والحديث والسيرة النبوية.

(14) سورة البقرة : الآية 283. وأولها : «وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهاناً مقبوضة».

فلا يصح إلا التوزيع من كل واحد ممن يومرُ به، وكقولنا: الدنانير للمورثة، وتارة يردُّ لا على ذلك، ومع الاحتمال المذكور فلا دليل (15)، (والله أعلم).

القاعدة الثالثة:

أقرُّ فيها الفرقَ بين الحدِّ والتعزير، (16) فأقول :

(15) عبارة القرافي هنا أوسع وأوضح. حيث قال : وتارة لا يوزَّعُ الجمعُ بل يثبتُ أحدُ الجمعين بكل فرد من الجمع الآخر، نحو الثمانين، جلدُ القذف، أو جلدُ القذف ثمانون، وتارة يثبت الجمع للجمع ولا يحكم على الأفراد، نحو الحدود للجنايات إذا قصد أن المجموع للمجموع، وتارة يرد اللفظ شتملا للتوزيع وعدمه، كقوله تعالى : «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات»، يحتمل أن يكون لكل واحد من المومنين عدد جنات، بمعنى بساتين، داخل الجنة منازل. ويحتمل أن توزع فيكون لبعضهم جنة الفردوس وبعضهم جنة المأوى، وبعضهم أهلُ عليين، وإذا اختلفت أحوال المقابلة بين الجمع بالجمع، وجب الاعتقاد أنه حقيقة في أحد هذه الاحوال الثلاث، لئلا يلزم الاشتراك أو الجواز فيبطل الاستدلال به على مقابلة الجماعة المقذوفة بحد واحد كما تخيَّله الطرطوشي وغيره.

(16) هي موضوع «الفرق السادس والاربعين والمائتين بين قاعدة الحدود وقاعدة التعازير من وجوه عشرة». ج 4. ص 176. وقد علق عليه في أوله الشيخ ابن الشاط رحمه الله فقال : جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح، لكنه أغفل من الأجوبة عن قوله ﷺ «لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله»، وأصحها وأقواها هو أن لفظ الحدود ليس مقصورا على الزنى وشبهه، بل لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مامور به ومنهيه عنه، فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى.

التعزير لغة، له معنيان : التأديب، وهو جلِّي واضح، والمعنى الثاني : النصرة والتأييد، ومنه قولُ الله تعالى في تأييد ونصرة المومنين للنبي ﷺ : «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». سورة الاعراف 157، وقوله سبحانه خطابا لنبيه الأمين : «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُؤَقِرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا». سورة الفتح، الآيتان 8 و 9، وقرأ ابو عمرو بن العلاء، وابن كثير وابو جعفر : «ليؤمنوا»، بالياء، على استمرار الخطاب للنبي ص، وكذلك الافعال الثلاثة بعده. والضمير في الفعل : «يسبحوه» عائد على الله سبحانه وتعالى، كما هو واضح وظاهر.

أما التعزير شرعا فهو — كما قال العلامة أبو الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية : «هو تأديب على ذنوب لم تُشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه أنه تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب، ويخالف الحدود من ثلاثة أوجه... الخ.

وبعبارة أخرى : التعزير هو تأديب الجاني على جرمه وجنابته على المجني عليه، ويكون باجتهاد الإمام السلطان، أو من ينوب عنه من الولاة، والقضاة في تنفيذ الاحكام الشرعية كما هو واضح في هذه القاعدة الثالثة من بيان وجوه الفرق بين الحد والتعزير.

ذلك من وجوه :

أحدُها أن التعزير غيرُ مقدَّر، والحدُّ مقدَّرٌ.

ثم إنه وقع الاتفاق على عدم تحديد أقلِّه، واختلفوا بحسب أكثره، فعندنا هو غير محدود، بل بحسب الجناية والمجنني عليه. وقال أبو حنيفة : لا يُجاوز به أقلُّ الحدود، وهو أربعون، حدُّ العبد، بل يُنقصُ منه سَوَط، وللشافعي في ذلك قولان. لنا إجماع الصحابة، من حيث إن مَعَنَ بن زائده زَوَّرَ كتاباً على عُمَرُ فجلدَه مائةً وسجَّنه، فشَفَّع فيه قومٌ، فقال : «أذْكَرُونِي الطَّعْنَ وكنتُ ناسياً»، (17)

= فإن قيل : الحديث يقتضي مفهومه أنه يجلدُ عشرَ جلدات فما دونها في غير الحدود، فما المراد بذلك؟ فالجواب أن المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين، والبهاائم، والله أعلم.

وأغفل أيضاً التنبيه على ضَعْف قول إمام الحرمين : إن الجناية الحقة تسقط عقوبتها. وبيان ضعف ذلك القول، بل بطلانُه، أن قوله : العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعاً، قولٌ متناقضٌ، من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجنانية إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعاً، فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعاً فليست بصالحة لها، هذا أمر لا خفاء به ولا إشكال، والله أعلم. قلت : وقد كنت انتبهت لمثل هذه الملاحظة والتعليق، فأشرت في فرق وتعقيب سابق إلى كلام قريب بما جاء هنا في هذا التعليق عند ابن الشاط رحمه الله، وهو لا شك أمر ناتج عن استعمال الفكر والنظر في كلام الفقهاء، ويُعتَبَر من توارد الخواطر على بعض المسائل الفقهية وفروعها عند التأمل فيها والإيمان في الكلام والتعمق فيه.

(17) هذه الجملة عبارة عن مثل عربي يقال فيه : «ذَكَرْتَنِي الطَّعْنَ وكنتُ ناسياً».

وأصلُ وروده، وسببُ مقولته، أن رجلاً حَمَلَ على رجل ليقتله، وكان في يد المحمول عليه، والمجهز عليه رمح، فانتابه الدهش والخوف والفرع، فأنساه ما في يده من الرمح، فقال له الذي حمل عليه : ألقى الرمح (أي إزم به من يدك)، فأجابه قائلاً : إن معي رمحاً ولا أشعرُ به !، «ذَكَرْتَنِي الطَّعْنَ وكنتُ ناسياً». (أي ذكرتني شجاعتي وضربي وطعني بالسيف والرمح في صدور الأعداء ونحوهم، وكنت ناسياً لذلك ولأداته الموجودة في يدي، وحمل عليه برمحه قطعته حتى قتله. والمثل كما قيل في تعريفه : قول سائر شُبَّه مَضْرِبُهُ بمورده، فصارت هذه القصة والعبارة مثلاً يُضْرِب في تذكُر الشيء بشيء آخر غيره، كما قال بعض الشعراء في ذلك.

تذَكَرْتُ والذَكَرَى تُهَيِّجُ للفتَى
ومن عادة المحزون أن يتذَكَرَا
تذَكَرْتُ لَمَّا أن رأيتُ جبينها
هلال الدجى، والشئُ بالشئ يُذَكَّرُ
وتجدر الإشارة هنا إلى زيادة حرف أن بعد لما الظرفية، كما هي صلة وتوكيد في قوله تعالى :
«فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً»، سورة يوسف 96. وهي إحدى المواضع الثلاثة التي تزداد فيها أن، والمجموعة في البيتين الآتيين :

تزداد أن عقب لما الظرف
وبين لو وبين فعل الحلف
وبين كاف الجر والمجرور
وحفظها التوكيد في المذكور

ولكل مثلاً وشاهدٌ من الأبيات الشعرية. فزيادتها بعدما بَدَلُ إن خطأ نحوي شائع.

فجلده مائة أخرى، ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى، ولم يخالفه أحدٌ، فكان ذلك إجماعاً، وأيضاً، فالأصل مساواة العقوبات للجنايات.

إحتجوا بما في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال : «لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حدٍّ من حدود الله».

أجاب أصحابنا في هذا بأن قالوا : لا يصح أن يكون دليلاً على مذهبهم، فإنهم يرون بالزيادة على العشر.

وأيضاً فلأنه شمول على طباع السلف، ثم حدثت أشياء، فأحدث عمر لهم ما يليق بهم، لا أنه نسخ، بل تغيّر السبب بتغير حكمه، وهذا هو معنى قول عمر بن عبد العزيز : «تُحَدِّثُ للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور». ولا نسخ ورَدَ، إذ لا يصحُّ.

الثاني من الفروق أن الحدود واجبة الإقامة على الأئمة، واختلفوا في التعازير. فالشافعي يقول : لا تجب عليه، ومالك يقول : لا تجبُ عليه إلا أن يكون حقا لله فتجبُ إقامته كالحدود، ومثل هذا قول أبي حنيفة.

إحتج الشافعي بقضية الزبير مع الرجل الذي قال للنبي ﷺ : «أَنْ كَانَ ابنَ عمّتك»، (18) فإنه تركه النبي ﷺ. وأجاب أصحابنا بأنه ما تركه إلا لأنه كان حقاً له، ولو كان حقاً لله لأقامه.

(18) عن عروة رضي الله عنه قال : خاصمَ الزبيرُ رجلاً من الانصار، (أي في السقي)، فقال النبي ﷺ : يا زبيرُ، إسقِ ثم أرسل الماء، (أي أطلقه إلى جارك)، فقال الانصاري : أن كان ابنَ عمّتك، أو إنه ابنَ عمّتك» أي حكمت له لأنه ابن عمّتك، فقال عليه السلام : إسقِ يا زبيرُ حتى يبلغ الماءُ الجذرَ (أي حتى تمتلئ حُفْرُ الغرس، ويصل الماء الى جذر النخل)، وفي رواية : فتغيّر وجه النبي ﷺ قال الزبير : «فأحسبُ هذه الآية نزلت في ذلك : «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيتَ ويُسلموا تسليمًا».

سورة النساء : الآية 65 =.

الثالث من الفروق أن التعزير تأديب يتَّبَعُ المفاصد، وقد لا يضحها العصيان في كثير من الصور، كتأديب الصبيان والمجانين استصلاحاً لهم مع عدم المعصية.

قال شهاب الدين : وجاء في هذا الفرق فرع، وهو أن الحنفي إذا شرب النبيذ ولم يَسْكَرْ، قال مالك — رحمه الله — : أحذُّه ولا أقبل شهادته، لأن تقليده

وتجدر الإشارة والتذكير هنا بالمناسبة إلى أن موضوع التحكيم في التشريع الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي كان موضوع درس حسني قيم، ألقاه بين يدي حضرة صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله، معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري في شهر رمضان المبارك لعام 1415 هـ - 1995 م، انطلاقاً من الآية الكريمة السابقة، وهو مطبوع ضمن مجموعة الدروس الحسنية القيمة التي القيت في ذلكم الشهر المعظم، وصدرت في كتاب خاص في مطلع شهر رمضان المبارك لعام 1416 هـ - 1996 م، والمتبع لتلك الدروس الحسنية التي القاها معاليه بين يدي أمير المؤمنين في عدة سنوات متتالية، يجدها دروساً حية قيمة، تتميز بالجددة والبيان، وتتسم بالروعة والإتقان في الانتقاء والتناول، وفي العرض والأسلوب والمنهج الذي يسلكه في تحضيرها وإلقائها، مما يكشف عن ثقافته الواسعة، ويفصح عن معرفته المتنوعة، وينم عن درايته ومشاركته العلمية الكبيرة، ويبرهن عن تمكنه من الجمع بين العلوم الشرعية الأصيلة، والعلوم الإنسانية المعاصرة، القانونية منها والأدبية، والاجتماعية والحضارية، كما تشهد بذلك دروسه الحسنية المطبوعة، ومحاضراته المتنوعة الجيدة، وكتاباته وتحقيقاته العلمية، ورسائله وأطروحته الجامعية بدار الحديث الحسنية وغيرها من الأعمال والندوات العلمية الناجحة، الموقفة التي تنال الإعجاب والتقدير من كافة العلماء والأساتذة الأجلاء الذين يسمعونها أو يقرأونها، حتى إن فضيلة الأستاذ الجليل، والأخ الكريم الدكتور محمد يسف، الأستاذ بدار الحديث الحسنية وقيدوم كلية الشريعة بفاس حالياً، كان قد اقترح أثناء مناقشات الدرس الحسني الذي ألقاه السيد الوزير حول النسخ في القرآن الكريم في رمضان المبارك لعام 1414 هـ أن تجمع كل الدروس الحسنية التي القاها معاليه، وتطبع في كتاب خاص بها لتكون نماذج رائدة في تلك الدروس، وفي البحوث الإسلامية، والدراسات المقارنة المعمقة، وتبعث الدارسين والباحثين على التوسع في الموضوعات التي تناولتها، ويعم النفع بها والاستفادة لدى المهتمين بتلك العلوم وتخصصاتها، وهو ما يؤمله ويرجوه كل من استمع لها وقرأها، وأدرك أهميتها وقيمتها العلمية الأكاديمية، كما هو الشأن بالنسبة لكافة الدروس الحسنية القيمة، التي يلقيها صفوة من أجلاء علماء المشرق والمملكة المغربية، والتي تعتبر سنة حميدة من السنن الحسنة التي يرجع الفضل فيها إلى حضرة صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله وأدام له النصر والفتح والتمكين، وجعل النفع والخير على يديه للعلم والعلماء، وللإسلام والمسلمين.

في هذه المسألة لأبي حنيفة لا يصح، ولما فاتها للقياس الجلي على الحمر، ومخالفة النصوص الصحيحة : « ما أسكر كثيره فقليله حرام » . (19) .

وقال الشافعي رضي الله عنه : أحده وأقبل شهادته . أما حده فللمفسدة الحاصلة من التوسل لإفساد العقل، وأما قبول شهادته فإنه لم يعص، بناءً على صحة التقليد عنده، قال : والعقوبات تتبع المفاسد لا المعاصي، فلا تنافي بين عقوبته وقبول شهادته . ويطلب عليه قوله من جهة أن هذا إنما هو في التعازير . أما الحدود المقدرة فلم توجد في الشرع إلا في معصية، عملاً بالاستقراء، فالحق مع مالك رضي الله عنه .

قلت : هذه مصادره، فمحل النزاع هو، هل هذا في التعزيرات فقط، أو فيها وفي الحدود إذا كان فيها مثل ما ذكرنا من التقليد، والله أعلم .

قال : الرابع أن التعزير قد يسقط إن قلنا بوجوبه . قال إمام الحرمين : إذا كان الجاني من الصبيان أو المكلفين حين جنى جناية حقيرة، العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردعاً، والعظيمة التي تؤثر فيه لا تصلح لهذه الجناية، سقط تاديبه مطلقاً، العظيمة لعدم موجبها، والحقيرة لعدم تأثيرها .

الخامس من الفروق : أن التعزير يسقط بالتوبة بلا خلاف، والحدود لا تسقط بالتوبة على الصحيح، إلا الحراية، لقوله تعالى : « إلا الذين تابوا من قبل أن تُقَدِّروا عليهم » . (20)

(19) أخرجه كل من الإمام البخاري والإمام الترمذي رحمهما الله . ورواه أصحاب السنن عن جابر رضي الله عنه .

(20) والاستثناء من قوله تعالى في الآية قبلها في عقاب البغاة المحاربين المفسدين في الأرض : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويستعون في الأرض فساداً أن يُقْتَلوا أو يُصلَّبوا أو تُقَطَّعَ أيديهم وأرجلهم من خلافٍ أو يُنْفَوْا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم، إلا الذين تابوا من قبل أن تُقَدِّروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » . سورة المائدة الآية 33-34 .

قال شهاب الدين — رحمه الله : هنا سؤال وهو : مفسدة الكفر أعظم
المفاسد، والحراية أعظمُ المفاسد، وهاتان المفسدتان تسقطان بالتوبة،
والمؤثر في سقوط الأعلى أولى أن يؤثر في سقوط الأدنى، وهو سؤال قوي يُقوي
قول من يقول بسقوط الحدود بالتوبة، قياساً على هذا المُجمَع عليه بطريق الأولى.

وجوابه من جوه :

أحدُها أن ذلك كان ترغيباً في الإسلام (21)، وثانيها أن الكُفر يقع
لشبهاتٍ⁽²²⁾ فيكون فيه عذر عادي، ولا يُؤثِّرُ أحدٌ أن يكفر لهواه، ولا يزي أحدٌ إلا
لهواه، فناسب التغليظ. وثالثها أن الكفر لا يتكرر غالباً، وجنابيات الحدود تتكرر
غالباً، فلو أسقطناها بالتوبة لتجرأ الناس عليها أكثر.

وأما الحراية فلأننا لا نسقطها إلا إذا لم نتحقق المفسدة بالقتل وأخذ المال،
أما متى قتل قُتِل (23)، وإذا أخذ المال وجب العزمُ وسقط الحدُّ، لأنه حدٌّ فيه
تخير، بخلاف غيره فإنه محتمٌّ، والمُحتمُّ آكدُ من المُخَيَّرِ فيه.

السادس من الفروق أن التعزير يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه،
والحدُّ ليس كذلك.

السابع أن التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، فربَّ تعزيرٍ في بلد
يكون إكراماً في آخر، كقطع الطيلسان (24) إكراماً في الشام، وتعزيرٌ بمصر.

(21) عبارة القرافي هي : أن سقوط القتل في الكفر يُرغَب في الإسلام.

فإن قلت : إنه يعث على الردة، قلت : الردة قليلة، فاعتبر جنس الكفر وغالبه.

(22) كذا في جميع النسخ، وعند القرافي : «لشبهات» (بالتعريف)، فيكون فيه عذر عادي.

(23) زاد القرافي قوله : «إلا أن يعفو الأولياء عن الدَّم».

(24) الطيلسان : كساء أخضرٌ يلبسه الخواص من بعض العلماء والمشايع، وهو من لباس المعجم،
وجمعه طيالس.

الثامن أن التعزير يتنوع إلى حق الله وإلى حق العبد(25)، والحدودُ كلها حق لله إلا القذف، ففيه خلاف.(26) .

ولنذكر هاهنا أن قتال البغاة وقتلهم، إنما هو زجرٌ لا حدٌ.(27) والبغاة هم الذين يخرجون على الإمام ييغون ضلعه أو منع الدخول في طاعته، أو منع حق واجب، بتأويل في ذلك كله، وبه قال الأئمة، وما في اشتراط التأويل خلاف،(28) وبه يمتازون عن المحاربين.(29) .

قال شهاب الدين : ويفترق قتالهم من قتال المشركين بأحد عشر وجهًا :

أن يُقصد بالقتال ردُّعهم لا قتلهم، ونكف عن مُدبرهم، ولا يُجهز على جرحهم، ولا تُقتل أسراهم، ولا تُغنم أموالهم، ولا تُسبى ذراريهم، ولا يُستعان على (25) مثل القرافي لحق الله، الصِّرف الخالص، بالجناية على كتاب الله العزيز، أو على الصحابة رضوان الله عليهم.

(26) الفرق التاسع بين الحد والتعزير أن التخيير يدخل في التعازير مطلقا، ولا يدخل في الحدود إلا في ثلاثة أنواع فقط.

والعاشر : أن التعزير على وفق الأصل من جهة اختلافه باختلاف الجنايات وهو الأصل، بدليل حدّ الزنى مائة جلدة، وحد القذف ثمانون، وحدّ السرقة القطع، وحدّ الحراية القتل. وقد خولفت هذه القاعدة في الحدود دون التعازير، فسوّى الشرع بين سرقة دينار وألف دينار، وشارب قطرة من الخمر وشارب جرّة منها في القصاص، مع اختلاف مفاستها حدا، وعقوبة الحر والعبد سواء، مع أن حرمة الحر أعظم لجلالة مقداره، بدليل رجّم المحصن دون البكر، لعظم مقداره، مع أن العبيد إنما ساوت الأحرار في السرقة والحراية لتعذر التجزئة، بخلاف الجلد، واستوى الجرح اللطيف الساري للنفس، والعظيم في القصاص مع تفاوتهما، وقتل الرجل العالم الصالح التقى الشجاع البطل مع الوضع. اهـ.

(27) ما ذكره الشيخ البقوري هنا هو موضوع الفرق الثالث والأربعين والمائتين بين قاعدة قتال البغاة وقاعدة قتال المشركين. ج. 4. ص 111.

(28) عبارة الامام القرافي : «وما علمت في ذلك خلافا».

(29) فالمحاربون يخرجون على الناس، ويعتدون على حرّمتهم في الأنفس والأموال والأعراض، وهم بذلك يُحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا، وقد أبانت آية الحراية عن حكمهم في قوله تعالى : «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو يُصلبوا أو يُقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنقوا من الأرض»، وقد سبق ذكرها في الفرق قبل هذا بين الحد والتعزير.

قتلهم بمشرك، ولا تُنصَبُ عليهم الرعادات،⁽³⁰⁾ ولا تُحرق عليهم المساكن، ولا يُقطع شجرهم.

ويمتاز قتلهم عن قتال المحاربين بأن المحاربين يُقتلون مدبرين، ويجوز تعمد قتلهم، ويطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها، ويجوز حبس أسراهم، لاستبراء حالهم، وما أخذوه من الخراج والزكوات لا يسقط عنمن كان عليه، كالفاسد.

وذكر صاحب الجواهر في هذا الفرع قولاً فقال : إن ولى البغاة قاضياً، وأخذوا الزكاة، وأقاموا حداً، نفذ ذلك كله، عند عبد الملك للضرورة مع التاويل، وردّه ابن القاسم كله لعدم الولاية، ويقول عبد الملك قال الشافعية.

القاعدة الرابعة :

في الفرق بين الحصانة لا تعود بالعدالة، والفسوق يعود بالجناية.⁽³¹⁾
إعلم أن الانسان، إذا حُكِم له بالفسوق ثم تاب، ذهب القضاء عليه بالفسق، فإذا جنى بعد ذلك كبيرة عاد عليه اسمُ الفسق، ولو كان محصناً بعد مباشرة الزنى ثم زنى، ذهب الإحصان الذي هو شرط في حد القذف، فمن قذف من ليس بمحصنٍ فلا حدٌ عليه، فإذا صار بعد الزنى عدلاً لم تُعدّ الحصانة بالعدالة كما عاد الفسق بالجناية. وقد وجد الضدُّ بعد الضدِّ المنافي لحكمه ظاهراً

(30) هكذا في النسخ الثلاث المعتمدة في التحقيق، وعند القرافي : «ولا نوادعهم على ما تُنصَبُ عليهم الرعادات».

(31) هي موضوع الفرق السابع والأربعين والمائة بين القاعدتين المذكورتين ج. 3. ص 120. لم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط، رحم الله الجميع.

في الموضوعين،(32) فلم كان الفرق ؟ والقياسُ الجَلِيُّ يوجب أن العَرَضُ إذا عاد مثلوما بمعاودة الجناية، أن يصير معصوما بمعاودة العدالة.

وأيضاً ففيه إشكال من حيث إن أذية المومن لا تجل ولا تُتْرَكُ سُدىً،(33) فلَمَّا لم يُترك عَرَضُ الْمُحْصَنِ الذي لم يتقدم له زنى، لصفة العدالة التي انطوى عليها فكذلك من كان على تلك الصفة في العدالة وقد تاب عن زنى سَبَقَهُ،

فقال شهاب الدين : البحث ها هنا يظهر بقاعدتين :

الأولى أن الله تعالى إذا نَصَبَ سبباً لحكمه عِلَّةً للحكم، هل يجوز ترتيب الحكم على تلك الحكمة حيث وجدَتْ، لأنها الأصل في اعتبار ذلك السبب، أو لا يجوز، لأن الله تعالى لم يَنْصِبْها سبباً للحكم لعدم المناسبة ؟ ألا ترى أن خوف الزنى سببٌ وجوب الزواج، والزواج سببٌ وجوب النفقة، ولا يناسب أن يكون خوفُ الزنى سببٌ وجوب النفقة، ونظائره كثيرة، وهذا هو الصحيح عند علمائنا. ولهذا يُقَطَّعُ السارق لأجل أخذه للمال، ولا يُقَطَّعُ كُلُّ من أخذ المال لغيره، ونَصَبَ الزنى سبباً للرجم، لحكمة حفظ الأنساب، لئلا تلبس. فمن سعى في التباس الأنساب بغير الزنى بأن يجمع الصبيان ويُعَيِّبهم صغاراً، ويأتي بهم كباراً فلا يعرفهم آباؤهم، فلا يجوز رجمه لذلك، ولهذا البحث وقع الخلاف في اللين

(32) عبارة القرافي أظهر، وهي: «وفي القاعدتين قد ورد الضد بعد الضد، المنفي لحكمه ظاهراً، قال

أصحابنا : إذا قذفه بعد أن صار عَدْلًا لم يُحَدِّدْ، نقله صاحب الجواهر (ابن شاس) وصاحب النوادر (أي كتاب النوادر في الفقه) لابن أبي زيد القيرواني رحمه الله، وجماعة من الأصحاب».

(33) سُدىً، أي هَمَلًا، ودون تعزير وتأديب على تلك الإذابة. وقد وردت هذه الكلمة في قول الله

تعالى، تذكيراً وتنبها للإنسان : «أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً»، (أي أيظن أنه مخلوق عبثاً،

ومُهْمَلًا في هذه الحياة دون تكليف بالتكاليف الشرعية، ودون أن يُعْتَبَرُ ويحاسب يوم القيامة على

أعماله في الدنيا)! كلاً، إنه سبحانه أوجد الإنسان وخلقه وكرمه ليحمل أمانة ويبلغ رسالة، وهي

رسالة التكاليف الشرعية التي يجب القيام بها، ورسالة الأمانة التي عجزت السماوات والأرض عن

حملها، وحملها الإنسان.

المستهلك هل يؤثر تحريمًا أم لا؟ (34)، فمن علل بالحكمة أوقع به الحرمة، قاله مطرف من أصحابنا، وقال مالك في المدونة: لا تقع به الحرمة، إعراضا عن التعليل بالحكمة، وقاله الشافعي وأبو حنيفة: فمسألتنا، إن لاحظنا الحكمة دون السبب حسن إعادة الحد، وإن اقتصرنا على حصول السبب فلا يجب الحد، لأنه اشترط فيه الإحصان، وهو يتخفف بعدم مباشرة الزنى، فإن النقيضين لا يصدقان، (35) والعدالة بعد ذلك لا تنافي كونه مباشرًا.

(34) عبارة القرافي أوسع وأوضح حين قال: «وكذلك شرع الرضاع سببا للتحريم، بسبب أن جزء الرضعية وهو اللبن صار جزء الرضيع باغتذائه به وصورته من أعضائه، فأشبهه منيها ولحمها في النسب، لأنهما جزء الجنين، ولذلك قال عليه السلام: «الرضاع لُحمة كُلُّحمة النسب»، فإذا أخذنا نعلل بهذه الحكمة لزمتنا أن من شرب دم امرأة أو أوكَل قطعة لحمها يحرم عليها ونحوه عليه، وليس كذلك، ولأجل ملاحظة التعليل بالحكمة إذا استهلك اللبن ونُعمِد ما يسمّى رضاعا ولبنا وتناوله الصبي، فمن علل بالحكمة أوقع به الحرمة... الخ.

(35) التعبير بالنقيضين مصطلح من مصطلحات علم المنطق وألفاظه، وهو أحد الأنواع الأربعة للتقابل بين الألفاظ المفردة، وهذه الأنواع هي:

1) تقابل النقيضين، وهما الأمران اللذان يكون أحدهما سلبًا للآخر ونفيًا له، ولا يجتمعان ولا يرتفعان معًا، بل لابد أن يكون أحدهما موجودًا، مثل قولك: إنسان، لا إنسان، حيوان، لا طائر.

والتعبير بالنقيضين يكون في التنافي بين المفردات كما اتضح من خلال التعريف والأمثلة لذلك. وهو بذلك غير التناقض الذي يكون بين جملتين أو قضيتين متناقضتين، ولذلك قيل في تعريفه: إنه اختلاف القضيتين في الكيف، اختلافًا يقتضي لزوم صدق إحداهما وكذب الأخرى، مثل القول: زيد قائم، زيد ليس بقائم، الإنسان حيوان، الإنسان ليس بحيوان، وهذا ما يشير إليه الشيخ عبد الرحمان الأخصري رحمه الله في منظومته الشهيرة بالسُّلم في علم المنطق حيث قال في ذلك:

تناقضٌ حُلفِ القِضيتينِ فسي كَيْفِ، وشرطٌ واحدٌ أمرٌ قِفي

2) وتقابل الضدين، وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان، بحيث تبقى الواسطة بينهما، مثل أبيض وأسود حيث يكون الشيء بلون آخر ثالث، مثل أخضر أو أحمر.

3) وتقابل المتضامين، وهما الأمران اللذان لا يمكن تعقل أحدهما دون الآخر، مثل فوق، وتحت، وأعلى، وأسفل.

4) وتقابل القدم والملكية، وهما الأمران اللذان يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، كالبصر بالنسبة للعمى، وكالسمع بالنسبة للصمم، وهكذا الخ... ولذلك قيل في تعريف التقابل:

هو ألا يجتمع أمران في زمانٍ واحدٍ في ذاتٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ.

ثم إن الحدود يغلب عليها التَّعَبُّدُ من جهة مقاديرها، وإن كانت معقولة المعنى من جهة أصولها. والتَّعَبُّدُ لا يُجيز التصرف، فظهر أنه لا يلزم من الاستواء في الأذية الاستواء في الحدِّ، ولكن يعزُّرُ في حق الواحد، ويُحَدُّ في حق الآخر.

القاعدة الثانية : قاعدة حَمَلِ المَطْلُقِ على المقيّد، وذلك أن الله تعالى قال : «والذين يرمون المحصنات» الآية، فجأت هذه مطلقاً، وجاءت آيةٌ أخرى مقيّدةً، وهي : «إن الذين يرمون المحصنات الغافلات»، (36) ومن زنى ليس بغافل، فيردُّ المطلق إلى المقيّد. ومفهوم هذه (الآية) المقيّدة أن من لم يكن غافلاً لاحتدّ على الانسان في قذفه، وإن كان التعزير يلحق بسببه. (37) وأمّا عَوْدُ الفسوقِ بِعَوْدِ الجنائيةِ فإنَّ الأُمَّةَ مجمعةً على أن سبب الفسوقِ ملابسةُ الكبيرة، أو الإصرارُ على الصغيرة من غير قيدٍ ولا شرط، فحيث وُجد، وجب القضاء بالفسق من غير استثناء صورةٍ من صورة، عملاً بطردِ العلةِ ووجوبِ الموجبِ.

(36) سورة النور — الآية 23، 24، «إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المومنات لُعنوا في الدنيا والآخرة، ولهم عذاب عظيم يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون».

(37) قال القرافي هنا : والمباشر للزنى ليس بغافل عنه، فلا يحدّ قاذفه، لأنه لو حدّ لحصل معنى اللعن في الدنيا والآخرة، وهو منفيٌّ بهذه الآية من جهة مفهومها الذي هو مفهوم الصفة، لأن مفهومها يُلغن بالتعزير والعقوبة المؤلّة على حسب حال المقدوف، فيبقى ما عداه على مقتضى الدليل.

القاعدة الخامسة : في القصاص (38)

إِعْلَمُ أَنَّ الْقِصَاصَ أَصْلُهُ مِنَ الْقِصِّ الَّذِي هُوَ الْمَسَاوَاةُ، فَهُوَ شَرْطٌ، إِلَّا أَنْ يُؤَدَّى إِلَى تَعْطِيلِ الْقِصَاصِ قِطْعًا أَوْ غَالِبًا، وَلَهُ مِثْلٌ :
أَحَدُهَا: التَّسَاوِي فِي أَجْزَاءِ الْأَعْضَاءِ، وَسَمِّكَ اللَّحْمَ فِي الْجَانِي، لَوْ اشْتَرَطَ لَمَّا حَصَلَ إِلَّا نَادِرًا، بِخِلَافِ الْجِرَاحَاتِ فِي الْجَسَدِ.

وثانيها: تَسَاوِي مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ.

وثالثها: العُقُولُ.

الرَّابِعُ: الْحَوَاسِ.

الخامس: قَتْلُ الْجَمَاعَةِ بِالْوَاحِدِ، وَقِطْعُ الْأَيْدِي بِالْيَدِ، لَوْ اشْتَرَطَ الْوَاحِدَ لِتَسَاعَدِ الْأَعْدَاءِ (39) وَسَقَطَ الْقِصَاصُ.

السادس : الحياة، كالشيخ الكبير مع الشاب، ومنفوذ المقاتل (40) على الخلف.

(38) هي موضوع الفرق الثامن والأربعين والمائتين بين قاعدة ما خرج عن المساواة والمماثلة في القصاص، وبين قاعدة ما بقي على المساواة، ج. 4. ص. 189. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله ورحم الشيخ القرافي، ورحم كافة المسلمين، أمين.

وأصل مشروعيته في القرآن الكريم قول الله تعالى : «يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ، الْحُرُّ بِالْحُرِّ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ، وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى». سورة البقرة، 178. وكذا قوله تعالى في نفس هذه السورة : «ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون». الآية 179. وكان العرب يقولون في ذلك قبل الإسلام : «الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ»، ولكن أين كلمتهم هذه من الآية الكريمة وما فيها من إعجاز كبير، باعتبارها وحياً وقرآناً من رب العالمين، كما ذكر ذلك علماء التفسير رحمهم الله. بينوا وجوه الفرق بين الآية القرآنية والعبارة والمقولة العربية من عدة وجوه

(39) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ت : «لَوْ اشْتَرَطَ الْوَاحِدُ مَا عُدَّ إِلَّا عَدْلًا» وعند القرافي. لَوْ اشْتَرَطَ الْوَاحِدَ لَتَسَاوَى الْأَعْدَاءُ بَعْضُهُمْ وَسَقَطَ الْقِصَاصُ، وهي عبارة ظاهرة الصواب واضحة المعنى فليتأمل وليصحح، والله أعلم.

(40) المقاتل بفتح الميم على وزن مفاعل، جمع مقتل، بفتح الميم والتاء قياساً، وهو المكان أو العضو الذي إذا أصيب فيه الإنسان أو الحيوان من جسمه وبدنه لم تسلم حياته بعد ذلك، وكان عرضة للموت المحقق. =

السابع تفاوت الصنائع والمهارة فيها، وهاهنا ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : قَتَلَ الجماعة بالواحد إذا قَتَلوه عمداً، أو تعاونوا على قتله عمداً بالجرأة⁽⁴¹⁾ وغيرها حتى يُقْتَلَ، عندنا الناظور⁽⁴²⁾ وغيره، ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة في أحد المشهورين من قوله من حيث الجملة أنه تقتل الجماعة بالواحد. وعند أحمد وجماعة من التابعين والصحابة أن عليهم الدية، وعن الزهري وجماعة أنه يُقتل منهم واحدٌ، وعلى الباقي حصصهم من الدية، لقوله تعالى :

= ويقال : أنفذت مَقَاتِلَهُ، أو أصيبت مقاتله، أي ضُرب فيها وأصيب إصابة لا يمكن سلامته وبقاؤه معها في الحياة.

وفي باب التنبيه على العلم وعدم التجرؤ على الفتوى فيه بغير علم قيل : «من كَرِهَ لا أدري أصيبت مقاتله»، أي إن من تجرأ على الإفتاء والإجابة في المسائل والاحكام الشرعية دون الثبوت فيها ودون التأكد منها ولا يرضى أن يقول أمام الناس: لا أدري، حتى يطلع على المسألة ويبحث عنها، عَرَضَ نفسه للإثم والوزر والهلاك في الدنيا والآخرة. وفي الحديث : «من أُقْبِيَ بغير علم كان إثمُهُ على من أفتاه»، ولذلك كان السلف الصالح من أئمة العلم ومذاهبه الفقهية يتحررون في الفتوى والإجابة عن الأسئلة الدينية، حتى يتأكدوا ويتثبتوا من حكم الشرع في المسألة النازلة. فرحمهم الله، ورحم كافة المسلمين.

وقد جاءت هذه الكلمة في بيتين لأبي بكر محمد بن دُرَيْدٍ، صاحب كتاب الجهمرة في اللغة، نقلها الإمام علي أبو الحسن الماوردي في كتابه الشهير : (أدب الدنيا والدين)، قال فيها :

جَهَلتْ فعاديت العلوم وأهلها كذلك يعادي العلم من هو جاهل
ومن كان يهوى أن يرى متصدرا ويكره لا أدري، أصيبت مقاتله

أي عرض نفسه للخطأ والزلل والهلاك، ويقال : من جهل شيئاً عاداه.
كما قيل أيضاً :

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

(41) كذا في نسخة ت : وفي ع، و ح، وبالحراسة، وعند القرافي بالجرأة، وهي أظهر في الموضوع.

(42) الناظور والناظر بالطاء المشالة، وبالطاء المهملة، هو سيد القوم، المنظور إليه منهم، ويطلق على

حارس الزرع والكرم وحافظه وراعيه، والعبارة هكذا في جميع النسخ المعتمدة في التحقيق.

وفي هذا الفرق عند القرافي قوله : «حتى يُقْتَلَ عندنا الناظور»، دون ذكر لكلمة غير، ولعل في

الكلام نقصاً يحتاج إلى تقدير، بحيث يحتاج تمام المعنى ووضوحه إلى تقدير كلمة أخرى، وهي

كلمة سواء، ويكون المعنى : عندنا الناظور وغيره سواء، أي في قتل الجماعة يقتل الواحد خلافاً

للقول بالدية في هذه الحالة. فليُتأمل في ذلك وليصحح والله أعلم.

«النفس بالنفس» (43)، ولأن تفاوت الأوصاف كالحر والعبد يمنع من القصاص، فالعددُ أولى بالمنع.

لنا إجماع الصحابة — رضي الله عنهم أجمعين — على قتل عمر رضي الله عنه سبعةً من أهل صنعاء برجل واحد، وقال : «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم»، وقَتَلَ عَلِيٌّ رضي الله عنه ثلاثه ولا يُعَرَفُ لَهُمْ مخالف في ذلك الوقت.

المسألة الثانية : وافقنا الشافعي وأحمد بن حنبل في أنه لا يُقتل مسلم بدمي، وقال أبو حنيفة : يُقتل المُسلم بالدمي.

لنا ما في البخاري : «لا يُقتل مسلم بكافر».

احتجوا بقوله تعالى : «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا»، (44) ويقوله تعالى : «النفسُ بالنفس». وجوابنا أن دليلنا خاص ودليلهم عام، فيقدم الخاص على العمومات ويخصُّ به، جمعاً بين الأدلة.

المسألة الثالثة : خالفنا الشافعي وأبو حنيفة في قتل المسك وقالوا : يُقتل القاتل وحده.

لنا ما تقدم من قضاء عمر وعلي، وقال عمر رضي الله عنه : لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم، وأيضا فهو مقيس على المُمسك للصيد المحرم، فإن عليه الجزاء.

ولنذكرها هنا خصوصية العينين (45)

(43) وأولها قول الحق سبحانه : «وكتبنا عليهم فيها (أي كتبنا على بني إسرائيل في التوراة) أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص». سورة المائدة — الآية 45.

ومن العلوم المقرر في علم أصول الفقه أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد فيه نسخ أو نص بخلافه.

(44) وتامها : «فلا يُسرف في القتل، إنه كان منصورا». سورة الإسراء — الآية 33.

(45) هذه المسائل هنا هي موضوع الفرق التاسع والأربعين بين قاعدة العين، وقاعدة كل اثنين من الجسد فيهما دية واحدة، كالأذنين، ونحوهما، ج. 4. ص 191، ولم يُعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاط، كما هو شأنه ودأبه في التعليق على أغلب الفروق، رحمه الله.

فكُلُّ اثنين في الجسد، فيهما دية واحدة كالأذنين وغيرهما إلا العينين، ففي عين الأعور الدية كاملة. ووافقنا أحمد. وقال الشافعي وأبو حنيفة: نصف الدية.

لنا أن عمرَ وعثمانَ وعلياً وابنَ عمر — رضي الله عنهم — قضوا بذلك من غير مخالف، فكان إجماعاً.

الثاني أن العينَ الذاهبة يرجع ضوءُها للعين الباقية، لأن مجزأهما واحد كما شهد به علم التشريح، وكذلك الصحيح إذا أغمض إحدى عينيه اتسع ثقب الأخرى بسبب ما اندفع لها من العين الأخرى، ولا يوجد ذلك في غيرهما.

احتجوا بقوله عليه السلام: «في العين خمسون من الإبل»، ولأنه قال: «في العينين الدية»، (46) وذلك يقتضي أن الدية كاملة إنما تكون فيهما، ونحن نقول: ذلك محمول على العين غير العوراء.

القاعدة السادسة:

نقرر فيها الفرق بين المسكرات والمفسدات والمرقّدات (46)، فنقول:

المتناول من هذه إما أن تغيب معه الحواس أو لا، فإن غابت معه الحواس فهو المرقّد، وإن لم تغب معه الحواس فلا يخلو، إما أن تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس أولاً، فإن حدث ذلك فهو المسكر، وإلا فهو المفسد.

(46) رواه النسائي، في حديث طويل، تضمن دية الأطراف، وذكرته عنه كتب أخرى في الحديث.

(46م) هي موضوع الفرق الاربعة بين قاعدة المسكرات، وقاعدة المرقّدات، وقاعدة المفسدات،

بيج. 1. ص 217

لم يُعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله ورحم الشيخ القرافي، ورحم كافة العلماء والمسلمين أجمعين.

قال القرافي في أوله: هذه القواعد الثلاث قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء، والفرق بينها أن المتناول من هذه الأشياء إما أن تغيب معه الحواس أو لا... الخ والمراد بالحواس هنا كما ذكره القرافي الظاهرة التي هي السمع، والبصر، واللمس، والشم، والذوق، وهي المجموعة في البيت الشعري القائل كما سبقت الإشارة إليه.

إن الحواسَ عندهم لخمسة سمعٌ بصرٌ، شمٌّ ذوقٌ، لمسٌ

والمُسْكِرُ هو المغيَّب للعقل مع نشوة وسرور وقوة نفس في الغالب،
والمفسِدُ هو المشوِّش للعقل مع عدم السرور في الغالب، وهذا يُظهر أن الحشيشة
مفسدة وليست بمسكرة، لوجهين :

أحدهما أنها تثير الخلط السوداوي، فيكون لذلك عند أكلها سُبَاتٌ
وصَمْتُ وِجَزَعٌ، وصاحبُ الدم يَحْدُثُ له سرور ونشوة، وهو بعيدٌ عن البكاء
والصمت. (47) دك

الثاني أن شُرَّاب الخمر تكثُرُ عرايبدهم، (48) وهذا لِقُوَّة نفوسهم،
وأصحاب الحشيشة ليسَ لهم ذلك، بل لو سُلِبَتْ ثيابهم ما تحركوا، قد لزموا
الصَّمْت والهدوء، فهي لهذا من المفسدات لا من المسكرات، فلا حدَّ فيها، ولا
تَبْطُلُ الصلاة بها.

وأقول : تنفرد المسكرات عن المفسدات بثلاثة أحكام : الحد، والتنجيس،
وتحريم اليسير، والمرقّدات والمفسدات لأحدٍ فيها ولا نجاسة، ويجوز تناول اليسير منها.

(47) عبارة القرافي أوسع اوضح حيث قال : أحدهما أنّا نجدها تثير الخلط الكامن في الجسد
كيفما كان، فصاحب الصفراء تُحْدِثُ له حِدَّة، وصاحب البلغم تحدّث له سُبَاتًا وصمتًا،
وصاحب السوداء تُحْدِثُ له بكاء وِجَزَعًا، وصاحبُ الدم تحدّث له سرورا بقدر حاله، فوجد
منهم من يشتد بكأؤه، ومنهم من يشتد صمته.
وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد أحداً ممن يشربها إلا وهو نشوانٌ مسرور، بعيد عن
صدور البكاء والصمت.

(48) كذا في ع. وفي ت : تَكثُرُ عَرَيْدَتُهُمْ، وهو ما في هذا الفرق من كتاب الفروق.
والعريدة : مصدر عريد يعريد عريدة، فهو عرييد ومُعْرِيد إذا ساء خلقه، وساء تصرفه في القول
والفعل مع نفسه.

وعبارة القرافي : أن شُرَّاب الخمر تكثر عريدهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون
على الأمور العظيمة التي لا يهجمون عليها حالة الصحو.
فمن صلى بالبنج أو الأفيون لم تبطل صلاته إجماعاً، ومن تناول حبة من الأفيون أو البنج أو
السيكران حاز ما لم يكن ذلك قدراً يصلُ الى التأثير في العقل أو الحواس، أما دون ذلك فجائز.
قال القرافي : فهذه الأحكام الثلاثة وقع بها الفرق بين المسكرات والأخترين، فتأمل ذلك
وأصِطبه، فعليه تنخرج الفتوى والأحكام في هذه الثلاث.

قلت : ولنذكر مسائل تتعلق بها الحدود والباب الذي قبله، هي لائحة بهذا الكتاب مما يحتاج الى إبداء الفارق فيها. (49) .

المسألة الأولى : إذا أمضى الحاكم قضية ثم بان له أن الشهود عبيد لزمه غرم ما ألتف، وإذا بان أنهم من غير أهل العدالة لم يكن عليه غرم، وفي كلا الموضعين تبين أن إمضاء الحكم بتلك الشهادة غير جائز، فلم كان الفرق ؟.

فالجواب أن أمر العدالة يخفى، وإنما يتوصل إليه بالاجتهاد على ظاهر الأمر، فإذا شهد عنده من رأى أنه من أهل العدالة فقد عمل ما لزمه من إمضاء الحاكم، والعبودية أمر ظاهر لا يخفى، فإذا حكم بشهادتهم فقد فرط، ولو اجتهد لبان له ذلك، فلزمه الغرم لتفريطه.

المسألة الثانية : إذا شهد شاهدان على رجل بعثت عبده فردت شهادتهما، فلا يجوز لواحدٍ منهما أن يملك العبد، فإن ملكه عتق عليه، وإذا أعتق المفلس عبداً له، فرد الغرماء عتقه، فإنه إن اشتراه من بعد لم يلزمه فيه عتق، والعتق من الجميع لم يمض، فلم كان الفرق ؟ .

فالجواب أن عتق المفلس قد بطل ببيع السلطان، وبعد حكمه لم يلزمه عتق إن عاد إليه، لأن العتق قد بطل، والشهود لم ينطل العتق المشهود به عندهم، لأنهم يعتقدون أن ذلك العبد قد صار حراً، وأن تملكه لا يجوز، ويعتقدون أن الحاكم غلط في ذلك، وأشهب لم يفرق بين مسألة الشهود والمفلس، والقياس ما قاله ابن القاسم.

المسألة الثالثة : إذا قال أحد الخصمين : رضيت بما شهد عليّ به فلان وفلان، فما شهدا به فهو الحق، كان له أن يرجع عن ذلك بعد شهادتهما فلا يلزمه ما شهدا به، وإذا قال : رضيت يمينك، وتخذ ما تدعيه لم يكن له أن يرجع

(49) هذه المسائل هي مما اضافته الشيخ البقوري الى كتاب الفروق لشهاب الدين القرافي رحمهما الله.

عن ذلك، وقد لزمه الحق متى حلف خصمه، وفي كلا الموضعين فهو رضاً بما يكون من جهة الغير، فلم كان الفرق ؟

فالجواب أنه كان له الرجوع في الشهادة، لأنه يقول : إنما رضيت بشهادتهما، لأنني ظننت أنهما لا يشهدان إلا بالحق، وأما بالباطل فلا أرضى، فحجته بهذا صحيحة، وليس كذلك في اليمين، لأنه لا يدعي هذا المعنى فيها، ولأن اليمين لا يخلو أن تكون في جهة المدعى عليه أو المدعي، فإن كانت في جهة المدعى عليه، فقال المدعي : أحلف، كان ذلك نكولاً منه عن اليمين، فلم يكن له الرجوع عن ذلك، لأنه بنكوله قد ترتبت اليمين في جهة خصمه، وإن كان اليمين في جهة المدعى فيقول المدعى عليه : إحلف، فقد نكل عن اليمين، فيكون كما قلنا في الذي قبله، وليس رضاه بالشهادة نكولاً منه عن شيء وجب عليه، فافترقا.

المسألة الرابعة : إذا نسي الحاكم قضية قضاها، فشهد عنده بذلك شاهدان، وجب عليه إمضاؤها، وإذا شهد شهود الفرع ونسي الشهادة شهود الأصل لم تقبل شهادتهم، وفي كلا الموضعين فهو نقل عن الغير، فلم كان ذلك ؟ فالجواب أن الشهادة على الحكم شهادة بحق على الحاكم، وليست بنقل شهادتهم، وشهادة الفرع إنما يثبت حكمها بثبوت شهادة الأصل، لأنها نقل، والنقل مفتقر إلى صحة المنقول عنه، فإذا نسي شاهداً الأصل الشهادة لم تقبل شهادة الفرع.

المسألة الخامسة : إذا نسي شاهد الأصل الشهادة لم تقبل شهادة الفرع، وإذا نسي المخبر الخبر جاز لمن روى عنه أن يخبر بذلك، وفي كلا الموضعين فهو نقل عن الغير.

فالجواب أن شهادة الفرع إنما يثبت حكمها بثبوت شهادة الأصل، لأنها فرع له، وليس كذلك الخبر، لأن الراوي ليس بفرع للمروي عنه، فلم يفتقر في ثبوته إلى ثبوته، ولأن المخبر لما جاز له أن يخبر بذلك الخبر وإن كان المخبر قد

نسيه، ولمَّا لم يكن لشاهد الأصل أن يشهد بتلك الشهادة وإن شهد بها عند شهود الفرع، لم يكن لشهود الفرع أن يشهدوا بتلك الشهادة إذا نسيها شاهدا الأصل، ولأنه لمَّا لم يَجْزُ أن يشهد شاهدا الفرع مع وجود شاهدي الأصل لم يَجْزُ أن يشهد حال نسيانه بتلك الشهادة، ولمَّا جاز لتأقيل الخبر أن يرويه مع وجود راويه كان له أن يرويه مع نسيانه، والله أعلم.

قلت : هذه الفروق كلها غير بيّنة، والظاهر أن الفرق هو من حيث إن الخبر خُفِّفَ في أمره من حيث إن متعلِّقه ليس بمشخَّص، والشهادة يشدَّد فيها من حيث إن متعلِّقها شخص بعينه، فكانت التهمة في أحد البابين دون الآخر، والله أعلم.

المسألة السادسة : قال الفقهاء : يُحَكَّمُ بأعدل البيتين فيما عدا النكاح، ولا يُحَكَّمُ بذلك في النكاح، فلمَ كان ذلك ؟

فالجواب أن النكاح لا يصح فيه التداعي، إذ المرأة لا يصح أن يملكها شخصان، وليس كذلك غير النكاح، لأنَّ التداعي يصح فيه بصحة ملك الشخص له، لأنه لمَّا لم يَجْزُ أن يحكم فيه باليمين إذا عُدِمَت البينة، فيستحق كل واحد من المتداعيين بينهما من المَحْلُوف عليه، والمرأة لا تصحُّ قسمتها، فلم يَجْزُ لذلك أن يُحَكَّمُ فيه بأعدل البيتين، وليس كذلك ما عداه، لأنه يحكم فيه بالأيمان عند عدم البينة، ولصحة وقوع القسم فيه، ولأنَّ البُضْع لا يجوز أن يُقَرَّرَ على الشك، وفي الحكم بأعدل البيتين إقرارٌ له على الشك.

المسألة السابعة : إذا حلف على شيء — ألا يفعل⁽⁵⁰⁾ — بالطلاق، فشهدت بيته بأنه قد فعله، (51) لزمه الطلاق، ولو شهدت بيته أنه فعل شيئاً مآً،

(50) كذا في ع، وت. وفي ح : « لا يفعله »

(51) كذا في ع، وح : وفي ت : فشهدت فيه البينة.

فحلف عليه بالطلاق أنه ما فعله، لم يلزمه الطلاق، وفي كلا الموضوعين، فالبيّنة قد قامت على فعل ما حلف عليه.

فالجواب أنه إذا حلف بالطلاق أنه لا يفعل شيئاً فقد ترتبت اليمينُ عليه، فإذا قامت البيّنة بفعل ذلك الشيء توجه عليه الحكم باليمين المرتبة عليه، وليس كذلك إذا حلف بعد الشهادة أنه ما فعل ما شهدا به، لأنه لم يترتب عليه حكمٌ قبل الشهادة، فحصل بذلك تكذيبٌ لشهادتهم.

المسألة الثامنة : قال مالك : إذا ارتضيا بأن حكماً بينهما رجلاً، لزمهما ما يحكم به عليهما، ولم يكن لأحدهما الرجوع عنه، وإذا ارتضيا شهادة شاهدٍ لم يلزمهما ذلك وكان للمشهدود عليه الرجوع، وفي الجميع فالحكم موجود.

فالجواب أن إمضاء الشهادة إنما هو استدعاء لما يعلمانه (52)، فإذا ادعيا خلاف ذلك كان لهما، ولمن ادعاه منهما الرجوع، لأنه يقول : لم يات بما أعلمه، وليس كذلك التحكيم، لأنه استدعاء لما لا يعلمانه، فلم يكن فيه الرجوع، لأنه لا يصح أن يكون فيه تكذيب من المحكوم عليه، والله أعلم.

المسألة التاسعة : قال مالك : إذا ادّعى المرتهن تلف الرهن وهو ممّا يغاب عليه لم يُقبل قوله، ولزمه الغرم، وإذا ادّعى المودع تلف الوديعة كان القول قوله، وفي كلا الموضوعين فالدعوى فيما يغاب عليه موجودة.

فالجواب أن المرتهن غير أمين، فلم يُقبل قوله فيما يغاب عليه، والمودع مؤتمن، فيُقبل قوله في التلف، لأن الأصول مبينة على هذا، إن كان مؤتمناً قبل قوله فيما يدّعيه إلا أن يوجد خلافه.

وأيضاً فإن الرهن إذا كان مما يغاب عليه حصل في ذمة المرتهن، لأنه قبضه لحق نفسه، فلم يُقبل قوله في تلفه، لأنه مدّع لبرآة ذمته، إذ هي في الأصل

(52) كذا هنا في نسخة ع، وفي نسخة ت : إنما استرعى بما يعلمانه.

مشغولة، والوديعة لم تتعلق بذمة المودع، لأنه قبضها لمنفعة رب المال دون منفعة نفسه، فكان القول قوله في التلّف.

المسألة العاشرة : قال مالك : إذا قبض المودع عنده الوديعة بيينة لم يقبل قوله في ردها إلا بيينة، وإذا ادعى تلفها قبل قوله في ذلك، سواء كان قبضها بيينة أو بغير بيينة، وفي كلا الموضعين هو مدّع لإخراجها عن يده.

فالجواب أنه إذا قبضها بغير بيينة قبل قوله في ردها، لأنه مؤتمن على الرد، وإذا قبضها بيينة لم يقبل قوله في ردها، لأنه غير مؤتمن على الرد، وفي التلّف القول قوله لأنه مؤتمن عليها، والتلّف لا يمكنه الإشهاد عليه، ويُمكنه ذلك في الرد.

المسألة الحادية عشرة : إذا أوصى لرجلٍ بجائطه، فأثمر النخل قبل موت الموصي، فإنه للموصي. وكذلك إذا أوصى بعق الجارية فولدت قبل موته، فإن الولد للورثة، وإن ولدت بعد الموت كات تبعاً، والكلُّ وجد في الموصي به.

فالجواب أنه قبل الموت جميع ذلك على ملك الموصي ثابت لم يزل عنه، لأنه له تغيير ذلك ونقله إلى غير من أوصى له به، (53) فكان له الثماء الموجود قبل الموت، لأنه ثماء شيء هو ملكه، وبعد الموت فقد خرج ذلك عن ملكه، وصار للموصي له به، فكان الثماء لمن له الملك.

المسألة الثانية عشرة : قال مالك : لا يقبل دفع الوصي مال اليتيم بلا إشهاد، ويقبل قوله في النفقة، وفي الجميع هو مدّع لإخراج المال عن يده.

(53) في نسخة ت : أوصى، وكلاهما بمعنى واحد، وكلاهما وارد في القرآن الكريم : قال تعالى : «وأوصى بها إبراهيم بنيه، (أي أوصاهم بملته والتمسك بها) وذلك في رواية ورش، وقرآته، وعلى رواية حفص وقرآته : «ووصى بها إبراهيم بنيه»، ومن ذلك قوله سبحانه : «ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وأياكم أن اتقوا الله»، «ووصينا الإنسان بوالديه حسناً».

فالجواب أن النفقة لا يُمكنه الإِشهاد عليها، لأنه لو تكلف ذلك لضرَّ به الضرر الشديد، قَبِل قوله فيها، والدَّفْع يُمكنه الإِشهادُ عليه، فلم يكن فيه ضرورة كالنفقة.

المسألة الثالثة عشرة : إذا شهد شاهد على قتل الخطأ أقسم معه واستحقَّ الدية، وإذا شهد شاهدٌ على إقراره بالقتل لم يُقسم معه، والكُلُّ شهادة على قتل. فالجوابُ أنه إذا أقسم مع الشاهد الواحد فذلك لأنه لوث، (54) واللوث يُقبَل فيه الشاهد الواحد، وأما الإقرار فلا يُقبَل منه إلا اثنان كسائر الإقرارات.

المسألة الرابعة عشرة : إذا أقر العبد بالزنى أو السرقة قبل إقراره وحده، وإن أكذبه السيد، وإذا أقر بدين لإنسان أو بغضبٍ لم يُقبَل قوله إذا أكذبه السيد، والكل إقرار، فلم كان الفرق؟.

فالجواب أن إقراره بالسرقة والزنى لا يلحقه فيه تهمة أن يكون أراد الإضرار بسيده، قَبِل إقراره، وليس كذلك الإقرار بالدين، للتهمة فيه مع إنكار السيد.

المسألة الخامسة عشرة : قال مالك : يقيم السيد على عبده حدَّ الزنى، بخلاف حدَّ السرقة، والكُلُّ حدُّ لله تعالى، فلم كان التفريق ؟ ،

فالجواب أنه يُتَّهم في السرقة أن يُريد به التمثيل، وجعل السرقة علة لذلك، بخلاف حدَّ الزنى.

(54) اللوثُ بفتح اللام والثاء المعجمة : البينة الضعيفة غير الكاملة، وهي كلمة يذكرها المحذِّثون والفقهاء في باب القسامة بالأيمان من المدعين للقتل على شخص لم يثبت عليه ذلك يقيناً وقطعاً. وقد ترجم لها الإمام مالك رحمه الله تعالى في كتابه الموطأ، في كتاب القسامة، وتبرئة أهل الدم بالقسامة في حديث طويل، فقال : «الأمر الجتمعُ عليه عندنا، والذي سمعتُ ممن أَرْضَى، في القسامة، والذي اجتمعت عليه الأمة في القديم والحديث، أن يبدأ بالأيمان المدَّعون في القسامة فيحلفون، وأن القسامة لا تجب إلا بأحد أمرين : إما أن يقول المقتول : دمي عند فلان (أي هو الذي قتلتني)، أو يأتي وفاة الدم بلوث من بينة وإن لم تكن قاطعة على الذي يدعى عليه الدم (أي القتل)، فهذا يوجب القسامة للمدعي الدم على من ادعوه عليه، ولا تجب القسامة إلا بأحد هذين الوجهين»... الخ.

المسألة السادسة عشرة : إذا أقرَّ بقتل الخطأ ثم رجع عن إقراره قبل منه، وإذا أقرَّ بقتل العمد لم يُقبل منه، وفي كِلَا الموضعين هو رجوع عن إقرار.

فالجواب أن المستحقَّ بقتل الخطأ الدية، وهي إنما تُستحقُّ على غير المُقرِّ وهم العصبية، فإذا أقرَّ بذلك كان إقراراً على غيره، فكان كالشهادة على الغير، فإذا رجع قبل منه، لأنه كالشاهد إذا رجع عن شهادته. وقتل العمد، المستحقُّ فيه القود، (القصاص)، والقود إنما يُستحقُّ على القاتل، فالمُقرُّ به مقرُّ على نفسه، فلم يُقبل منه الرجوع عنه لذلك، إذ الأصول مبنية على أن من أقرَّ على نفسه بحقي، فلا يُقبل منه الرجوع عنه، إلا أن يكون له وجهٌ في ذلك.

المسألة السابعة عشرة : الواجب في شجاج (55) العبد الأربيع من قيمته بقدر ما في الحر من ديته، وفيما عداها من الجراح ما نقص من قيمته، وفي كِلَا الموضعين فهي جراح بعبد.

فالجواب أن هذه الجراح الأربيع لما كان فيها شيء مسمى في الحر وجب أن يكون ذلك فيها في العبد، وأيضاً فإننا لو لم نعتبر ذلك بالحر لأدى إلى هدرها،

(55) الشجاج بكسر الشين : جمعُ شجة بفتحها، وهي الجراحة أي الجرح في بعض الأعضاء، وتُجمع أيضاً على لفظها جمع مؤنث سالماً، فيقال شجّات. قال الشيخ الزرقاني رحمه في شرحه على الموطأ في ترجمة ما جاء في عقل الشجاج، أي في ديتها: وإنما تسمى كذلك إذا كانت في الوجه أو الرأس. والمراد بالشجاج، الجراحات المصطلح عليها في الحديث والفقهاء باسم : الموضحة، والمثقلة، والمأمومة، والجائفة.

ففي الموطأ للإمام مالك، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني رحمهما الله، أن الموضحة في الوجه مثل الموضحة في الرأس، وفيما أوضح العظم من الجراحة. والمثقلة هي الجراحة التي طار فراشها، بفتح الفاء وكسرها، وهو الرقيق من العظم، ولم تصل إلى الدماغ، لأنه مقتل من الرأس. والمأمومة هي ما وصل إلى الدماغ، وكذا الجائفة، وليس فيما دون الموضحة عقل (أي دية) إلا الاجتهاد. فالعقل في باب الحدود والقصاص مصطلح شرعي ويراد به الدية، ويجمع على عقول كنفوس. وقد ترجم لها بذلك الإمام مالك رضي الله عنه في كتاب الموطأ، بعنوان : كتاب العقول، وتوسّع في الكلام عليها شرحه، وشرح الأحاديث وكتب الفقه المطولة، فليرجع إليها من أراد التوسع في الموضوع.

لأنها تبرأ وتزول حتى كأن لم تكن، وليس كذلك ما عداها من الجراح، لأنها لا بد مما تؤثر تأثيراً (56)

المسألة الثامنة عشرة : الواجب في عين الأعمور الدية كاملة، والواجب في إحدى اليدين إذا كانت الأخرى مقطوعة أو شلاء (57) نصف الدية. فلم كان هذا ؟

فالجواب أن المنفعة توجد بإحدى العينين كوجودها بالجميع، فإذا أتلف عليه منفعتها كأنه أتلف منفعة كاملة توجد بالعينين، فوجب الدية كاملة، لأن المنفعة كاملة، وليس كذلك في سائر ما بالبدن مما فيه شيان.

قلت : وقد تقدم وجه آخر من الفرق في القاعدة الأخيرة، فانظره.

المسألة التاسعة عشرة : إذا اختلف أولياء المقتول، فقال بعضهم : قتل خطأ، وقال بعضهم : لا علم لنا، كان لمن ادعى قتل الخطأ أن يُقسم، ويستحق نصيبه من الدية، وإذا قال في العمد بعضهم : لا علم لنا، لم يكن لمن ادعى القتل أن يحلف ويستحق الدّم، وفي الموضوعين، فالاختلاف موجود.

(56) كذا في نسختي ع وح. وفي نسخة ت : «لأنها ولا بد أن تؤثر أثراً ما».

(57) شلاء يفتح الشين وتشديد اللام على وزن فعلاء، مونت أشل. وهو من الفعل الثلاثي الازم، شلَّ يَشْلُ العَضْوُ من الجسم، من باب فرح يفرح، وتعب يتعب، مبنيا للفاعل، ويقال : شلَّ مبنيا للمجهول، إذا بيس العَضْوُ في الجسم، ولم يُعَدَّ يستطيع الحركة بكيفية عادية سليمة، ويقال : شلَّتْ يدهُ لا على سبيل الإخبار بل على سبيل الدعاء عليه حسب ما يقتضيه قصد المتكلم وسياق الحديث والكلام، ويقال في المثل العربي : «يذك منك وإن كانت شلاء» كما يقال : «أنفك منك وإن كان أجذع» أي مقطوعاً. وهو مثل يضرب لمن يصبر لإنسان ويحافظ على علاقته ومودته معه، لكونه أخاً له أو قريباً أو صديقاً وفاقاً، بغض الطرف عما يقع منه من هفوات أو يكون فيه من عيوب أو يصدر عنه من أخطاء، وفي هذا المعنى يقول الشاعر العباسي بشار بن بريد.

صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه
مقارن ذنب مرةً وجانبه
ظمئت وأي الناس تصفو مشاربته
كفى المرء ثبلاً أن تُعدَّ معايته

إذا كنت في كل الأمور معاتباً
فعض واحداً أو صبل أحاك فإنه
إذا أنت لم تشرب مرارا على القذى
ومن ذا الذي تُرضى سجاياه كلها

فالجواب أن قتل الخطأ أخفض رتبةً من قتل العمد، لأنَّ المستحقَّ به مالٌ، والمستحقُّ بالعمد نفسٌ، فجاز في الخطأ ما لم يُجزَّ في العمد.

وأيضاً فإنَّ المستحقَّ، بقتل الخطأ الدية دون القود، فكان لكل واحد من الأولياء أن يحلف، ويستحقَّ نصيبه من الدية، لأنه إنما يحلف على مال، فهو بمنزلة جماعة، لهم قبل إنسانٍ دينٌ، فتوجهت عليهم اليمين، فلمن لم يتكلم أن يحلف، ويستحقَّ نصيبه، وليس كذلك العمد، لأنَّ الواجب فيه القود، والقود لا يُستحقُّ إلا باجتماع الأولياء. وكان الشيخ الأبهري يقول : القياسُ ألا يفرق بينهما.

المسألة العشرون : قال مالك : إذا سرق من متاع أهل الحرب فلا حدُّ عليه، وإذا وطئ الحربية فعليه الحد، وفي كلا الموضعين فهو انتفاع بمال الحرب. فالجواب أن أموال أهل الحرب مباحة، فجاز الانتفاع بها، ولا حدُّ في سرقتها، وليس كذلك الوطء، لأنه لا يحل إلا بنكاح أو ملك يمين، وإذا وطئ الحربية قبل حصول أحد هذين الوجهين فقد زنى، وعليه الحدُّ.

المسألة الحادية والعشرون : قال مالك رحمه الله : إذا وطئ أحد الشريكين جارية بينه وبين غيره فلا حدُّ عليه، وإذا سرق أحدهما من مال الشركة مما قد أحرز عنه فوق حقه بثلاثة دراهم قطع، وفي كلا الموضعين فهو حدُّ تجب إقامته، وله شبهة في المالين.

فالجواب أن الوطء لا يتبعض، وله شبهة في الجارية، إذ هو مالك لبعضها، فدرأ عنه الحدُّ للشبهة، وليس كذلك السرقة، لأنَّ الحدُّ يجب إذا وُجد المقدار المحدود، وذلك موجود إذا سرق من مال الشركة فوق حقه بثلاثة دراهم.

فإن قيل : أليس قد قال مالك : إنه يُقطع إذا سرق من المغنم، ولم يُرَاعَ أن يسرق فوق حقه بثلاثة دراهم في النصاب، فلم راعاه ها هنا ؟.

فالجواب أن حقه في المغنم غير معلوم، فلهذا لم يُراعِه، وليس كذلك في مال الشركة، لأنَّ حقه معلوم، فلهذا راعاه، فافتراق.

المسألة الثانية والعشرون : إذا سرق زعفراناً فصَبَغَ به ثوباً، فإن رَبَّهُ أَحَقُّ بالثوب حتى يستوفي حق الزعفران. قال مالك : وإذا أخذ الثوبَ من الصَّبَاغِ قبل أجرته فباعَهُ، فلا سبيل للصباغ إليه، وفي كلا الموضعين كل واحد منهما مستحق فيه الصَّبَغِ.

فالجواب أن السارق مُتَعَدُّ في صبغه، غير مأذونٍ له، فكان ربُّ الزعفران أحقُّ بالثوب حتى يأخذ منه حقه، وليس كذلك الصَّبَاغُ إذا دفع الثوب قبل أخذ الأجرة، لأنه قد سلَّطَهُ وأذن له في الانتفاع به، فلم يكن له إلى الثوب سبيل.

المسألة الثالثة والعشرون : إذا أوصى لرجلٍ بجارية، فوطئها قبل موت الموصي، قال مالك : عليه الحدُّ، وإن وطئها بعد موته فلا حدَّ عليه، سواء كان له مالٌ مأمون أو لَمْ يكن، وفي كلا الموضعين فقد وطئ من أوصيَ له بها.

فالجواب أن الوصية إنما يثبت حكمها بالموت، إذ للموصي أن يرجع فيها، فإذا وطئ قبل الموت فقد وطئ من لا شبهة له في ملكه، وليس كذلك بعد الموت، بل الشبهة قائمة، فلم يكن عليه حدُّ، وإن جازَ ألا تكون له.

المسألة الرابعة والعشرون : لا تجوز الكفالة في الحدود، وتجاوز في سائر الحقوق، والكُلُّ كفالة بحق على المكفول.

فالجواب أن موضع الكفالة غير الحدود، لأنها يجوز أخذها من الكفيل، والحدود لا يجوز أخذها من الكفيل، وإنما تؤخذ ممن وجبت عليه.

المسألة الخامسة والعشرون : لا ينتفي ولد الحرة إلا بلعان، ويتنفي ولد الأمة بلا لعان، والفراش في الجميع موجود، (58) فلم كان هذا الفرق ؟

(58) كلمة الفراش جاء ذكرها في حديث في كتاب الأفضية في الموطأ، في ترجمة القضاء بإلحاق الولد بأبيه، رواية عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، كما أخرجه الشيخان: البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

قال الشيخ محمد بن عبد الباقي الزرقاني رحمه الله في شرحه على الموطأ : أُل للعهده، أي الولد للحالة التي يمكن فيها الافتراش (أي تأتى الوطء، فالحرة فراش بالعهده عليها مع إمكان الوطء والحمل، فلا ينتفي عن زوجها، سواء أشبهه أم لا، وتجري بينهما الأحكام من إرث وغيره، إلا بلعان. والأمة إن أقر سيدها بوطئها أو ثبت بيينة عند الحجازيين، وقال الكوفيون : إن أقر بالولد، وقدرُوا مضافاً (أي صاحب الفراش وهو الزوج)، فلفظ الفراش يصدق على الحرة فقط كما تراه الحنفية، فلا عموم عندهم فيه، أو يصدق على الحرة والأمة، ويعتمها معا كما هو رأي المالكية وموافقوهم، فتخرج المسألة على أن العبرة بعموم اللفظ، أو بخصوص السبب، قال : فليتبه لهذا البحث، فإنه نفيس جداً، وبالجملة هذا أصل في إلحاق الولد بصاحب الفراش وإن طرأ عليه وطء محرّم.

ومعنى للعاهر الحجر، أي للزاني الحية، ولا حق له في الولد، وهو اسم فاعل من عهر الرجل المرأة إذا أتاها للفجور، وعهت هي وتعهرت، إذا زنت، والعهر الزنا، ومنه الحديث : اللهم أبدل العهر بالعفة» قاله عياض : والعرب تقول في حرمان الشخص من الشيء : له الحجر، وبقية التراب، ونحو ذلك، ويريدون ليس له إلا الحية، وقيل : هو على ظاهره، أي الرجم بالحجارة، وضغف بأنه ليس كل زان يُرجم، بل المحصن. وأيضاً فلا يلزم من رجمه نفي الولد. والحديث إنما هو في نفيه عنه، وقال الباجي : يريد الرجم، وإن كان لا يُرجم زاني المشركين، لكن اللفظ خرج على العموم، ولما قصد عيب الزنى أخبر بأشد أحكامه.

ثم ذكر الشيخ الزرقاني هنا رحمه الله نكتة فقال :

«لطيفة» : كان أبو العيناء الشاعر الأعمى كثير الدعابة وشديد الانتزاع من الآيات والأحاديث (أي الأخذ منها)، فولد له ولد، فأتى بعض من يريد دعابته فهناه بالولد، ووضع بين يديه حجراً وذهب، فلما تحرك أبو العيناء وجد الحجر بين رجله، فقال : من وضع هذا ؟ فقيل : فلان، فقال: عرض لي - والله - ابن الفاعلة، قال ابن حجر ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

قال الزرقاني هنا في شرحه على الموطأ : وللحديث سبب آخر غير قصة ابن زمعة، رواه أبو داود وغيره من طريق حسين المعلم، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. فرحمهم الله ورضي عنهم أجمعين، ورحم كافة المسلمين، آمين.

فالجواب أن الحرّة أعلى مرتبةً من الأمة، فكان حكمها خلاف حكم الأمة.

المسألة السادسة والعشرون : إذا أتت المملوكة بولدٍ لم يُلحَقَ بالسيد، إلاَّ

أن يُقرَّ بالوطء، وإذا أتت الزوجة بولدٍ لِحَقِّ بالزوج وإن لم يقرَّ بالوطء،
وفي كلا الموضعين فالوطءُ مباح له.

فالجواب أن الزوجة تصير بالعقد فراشا له، فليحَقَّ ولُذَّها، لثبوت الفراش،

والأمة لا تصير فراشا إلا بإقرار السيد بالوطء، لأن المِلك لا يوجب لها فراشا، إذ
الإنسان يَمَلِك من لا يجوز له وطؤها، ولا يجوز له أن يتزوج من لا يجوز له
وطؤها. (59)

(59) فهذه المسائل الست والعشرون في آخر الكلام على هذه القاعدة السادسة من قواعد الحدود، هي
مما اضافها الشيخ البقوري رحمه الله، وتدل على مدى تضلعه وسعة اطلاعه وتمكنه من اصول الفقه
وقواعده وأحكامه وغيرها، رحمه الله ورحم كافة أهل العلم والفقه في الدين، وسائر المسلمين.
اهـ.

الفرائض

ثلاث قواعد (1)

القاعدة الأولى

في تقرير ما ينتقل إلى الأقارب من الأحكام. (2)

رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال : «من مات عن حق فلورثته» (3).

وهذا اللفظ ليس على عمومه، بل من الحقوق ما ينتقل إلى الوارث، ومنها ما لا ينتقل، إذ مِنْ حَقِّ الْإِنْسَانِ أَنْ يُلَاعِنَ عِنْدَ سَبَبِ اللَّعَانِ، (4) وَأَنْ يَفِيءَ بَعْدَ

- (1) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : قواعد الموارث، وهي ثلاث قواعد :
- (2) هي موضوع الفرق السابع والتسعين والمائة بين قاعدة ما ينتقل إلى الأقارب من الأحكام غير الأموال، وبين قاعدة مالا ينتقل من الأحكام. ج. 3. ص 275. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ العلامة ابن الشاط رحمه الله.
- (3) لم يسعف البحث بالعثور على نص هذا الحديث في بعض أمهات الكتب، ووجدنا نص حديث في معناه أخرجه الامام ابن ماجه رحمه الله عن المقدم أبي كريمة (رجل من أهل الشام من أصحاب رسول الله ﷺ)، وزاد : وربما قال (أي النبي ﷺ) : فإلى الله ورسوله. وأنا وارث من لا وارث له، أعقل عنه وأرثه، والحال وارث من لا وارث له، يعقل عنه ويورثه، وحديث الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي ﷺ قال : من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلاً فإلينا». والكُلُّ بفتح الكاف هم الأهل والعيال، ويطلق الكُلُّ على الضعيف العاجز، كما جاء في قوله تعالى «ضربَ الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدرُ على شيءٍ ومن رزقناه منا رزقاً حسناً، فهو ينفق منه سرّاً وجهراً، هل يستون، الحمد لله، بل أكثرهم لا يعلمون. وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدرُ على شيءٍ وهو كَلٌّ على مولاه، أتينا بوجهه لا يأت بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم».

- (4) لقوله تعالى : «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين...». الآية 6 — 7 من سورة النور.

الإيلاء، (5) وأن يعودَ بعد الظُّهَارِ، (6) وأن يختارَ أربعاً من أكثرِ إذا أسلمَ عليهن (6)، ومن حقِّه ما فُوِّضَ إليه من الولاياتِ والمناصبِ. (7) وجميعُ هذه الحقوق لا ينتقل إلى الوارث منها شيء وإن كانت ثابتة.

والضابط لما ينتقل إليه ما كان متعلقاً بالمال، أو يدفعُ ضرراً عن الوارث في عرضه أو يخففُ ألمه.

فقولي : يدفع ضرراً عن الوارث في عرضه، أو يخففُ ألمه، هاتان الصورتان منتقلتان للوارث، وهما ليستا بمالٍ: حدُّ القذف، وقصاص الأطراف والجراح والمنافع في الأعضاء، (8)، وكان ذلك لأجل شفاء الغليل للوارث بما دخل على عرضه من قذف موروثه أو الجناية عليه.

وأما قصاص النفس فإنه غير موروث، إذ لم يكن للمورث، وما يُثبت إلا بعد موته، وهو فرع زهوق النفس، وما كان متعلقاً بنفس الموروث وعقله وشهوته لا ينتقل للوارث، وإنما يرثون المتعلق بالمال، وهذا لأن الورثة يرثون المال فيرثون ما

(5) لقوله تعالى : «للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم» الآية 226 من سورة البقرة.

(5م) لقوله تعالى : «والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقية من قبل أن يتماسا...» الآية 3 من سورة المجادلة.

(6) لحديث سالم عن أبيه (عبد الله بن عمر) أن غيلان بن سلمة، أسلم وعنده عشر نسوة فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يتخير منهن أربعاً». رواه أئمة الحديث : احمد، والترمذي وابن حبان، والحاكم رحمهم الله.

(7) مثل لها القرافي بقوله : كالقصاص، والإمامة والخطابة، وغيرها، وكالأمانة والوكالة، وقال : فجميع هذه الحقوق لا ينتقل منها شيء للوارث، وإن كانت ثابتة للمورث.

(8) وعبارة القرافي هنا أوضح وأظهر حيث قال : «ولم يخرج عن حقوق الأموال إلا صورتان فيما علمت : حد القذف، وقصاص الأطراف والجرح والمنافع في الأعضاء، فإن هاتين الصورتين تنتقلان للوارث، وهما ليستا بمال، لأجل شفاء غليل الوارث، كما سيأتي :

تعلّق به تبعاً له، ولا يرثون عقله ولا شهوته ولا نفسه، فلا يرثون ما يتعلق بذلك. (9)

فما يُورث يرث ما يتعلق به، وما لا يرث لا يرث ما يتعلق به.

فيتنقل للوارث خيارُ الشرط في البياعات، خلافاً لأبي حنيفة وابن حنبل، ويتنقل له خيار الشفعة عندنا، وخيار التعيين إذا اشترى مورثه عبداً من عبيد علي أن يعين — باختياره — الذي يريد منهن، وخيار الوصية إذا مات الموصى له بعد موت الموصي، وخيار الإقالة والقبول إذا أوجب البيع لزيد، فلوارثه خيار القبول والرد، وخيار الهبة، وفيه خلاف، ومنع أبو حنيفة خيار الشفعة، وسلم خيار الرد بالعيب، وخيار نقد في الصفة، (10) وحق القصاص وحق الرهن.

(9) قال القرافي هنا : فاللعان يرجع إلى أمرٍ يعتقد الملائع لا يشاركه فيه غيره، والاعتقادات ليست من باب المال، والفيضة (في الإبلاء) شهوته، والعود (أي في الظهار) إرادته، واختيار إحدى الأختين (إذا أسلم عليهما)، واختيار أربع نسوة (إذا أسلم على عَشْر) أرثه ومثله، وقضاؤه على المتبايعين عقله وفكره ورأيه، ومناصبه وولاياته وأراؤه واجتهاداته وأفعاله الدينية فهو دينه، ولا ينتقل شيء من ذلك للوارث، لأنه لم يرث مستنده وأصله.

(10) كذا في نسخة ع، وفي ت، وخيار تعدد الصفقة، وهو ما عند القرافي. ولعل الأنسب تعدد الصفة. فليصح.

وسلم الشافعي جميع ما سلمناه، وسلم خيار الإقالة والقبول. ومدارك المسألة على أن الخيار عندنا صفة للعقد فيتنقل مع العقد، فإن آثار العقد انتقلت للوارث. وعند أبي حنيفة صفة للعقد، لأنها مشيئة واختياره فتبطل بموته كما تبطل سائر صفاته، ولأن الأجل في الثمن لا يرث، فكذلك في الخيار، ولأن البائع رضي بخيار واحد، وأنتم تثبتونه لجماعة لم يرص بهم وهم الورثة، فوجب ألا يتعدى الخيار ما شرط له، كما لا يتعدى الأجل من اشترط له.

وأجاب شهاب الدين القرافي رحمه الله عن هذه الوجوه عند الحنفية في شأن عدم إرث حق الخيار في البيع للوارث، وردّها بما يؤيد رأي المالكية في المسألة، وفي القول بأن الوارث يرث حق الخيار في البيع، وانتهى في خلاصة هذا الفرق وختامه بقوله : فهذا تلخيص مدرك الخلاف، وبعضنا في موطن الخلاف قوله تعالى : «ولكم نصف ما ترك أزواجكم»، وهو عام في الحقوق، فيتناول صورة النزاع، ولم يخرج عن حقوق الأمور إلا صورتان فيما علمت : حدّ القذف، وقصاص الأطراف والجراح والمنافع في الأعضاء، فإن هاتين الصورتين تنتقلان للوارث، وهما ليستا بمال، لأجل شفاء غليل الوارث بما دخل على عرضه من قذف مورثه والجنابة عليه.

وأما قصاص النفس فإنه لا يرث، فإنه لم يثبت للمجنّي عليه قبل موته، وإنما ثبت للوارث ابتداءً، لأن استحقاقه فرع زهوق النفس، فلا يقع إلا اللوث بعد موت المورث، فهذا تلخيص هذا الفرق ببيان سرّه ومداركه والخلاف فيه.

القاعدة الثانية

في تقرير الفرق بين أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة. (ii).

قال شهاب الدين : إني رأيت كُتِبَ الفرائض، فلم يختلف منهم اثنان أن أسباب التوارث ثلاثة : نسب، وولاء، ونكاح، وهو في غاية الإشكال، لأن المراد بالثلاثة : إِمَّا الأسباب، وإِمَّا أجزاء الأسباب، والكُلُّ غير مستقيم.

وبيان ذلك أنهم يجعلون أحد الأسباب القربة، والأم لم ترث الثلث في حالة والسدس في أخرى بمطلق القربة، وإلا لكان ذلك ثابتا للابن والبنيت، لوجود القربة بينهما، بل بخصوص كونها أمًّا مع مطلق القربة، وكذلك البنت ترث النصف ليس بمطلق القربة، وإلا لثبت ذلك للجد أو الأخت للأم، بل لخصوص كونها بنتاً مع مطلق القربة، فحينئذ لكل واحد من الورثة سبب تام يخصه، تركب من جزئين : من خصوص كونه بنتاً أو غيره، وعموم القربة، وكذلك للزوج النصف، ليس بمطلق النكاح، وإلا لكان للزوجة النصف، لوجود مطلق النكاح فيها، بل

(ii) هي موضوع الفرق الخمسين والمائتين بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة». ج. 4. ص. 193.

قال الإمام القرافي رحمه الله في أوله : «إعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر، بسبب أن كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة : نسب، وولاء، ونكاح، وهو في غاية الإشكال... إلخ.

وقد علق عليه الشيخ ابن الشاط رحمه الله، فقال : هذا الفرق ليس بغريب ولا عجيب كما زعم، وما توهمه من الإشكال في كلام الفرضيين ليس كما توهم.

وبيان ذلك أنهم بين أمرين : أحدهما تعبيرهم عن تلك الأسباب بلفظ التنكير، وثانيهما تعبيرهم عنها بلفظ التعريف. فمن عبّر عنهم بلفظ التنكير لم يرد كل نسب ولا كل نكاح ولا كل ولاء، بل أراد نسبا خاصا وولاء خاصا ونكاحا خاصا. ولا نُكِر في التعبير بلفظ النكرة عن خصوص، فإن اللفظ عليه صادق، وله صالح. ومن عبّر عنهم بلفظ التعريف لم يرد أيضا كل نسب ولا كل نكاح، ولا كل ولاء، بل أراد ما أراد الأول، وأحال الأول في تقييد ذلك المطلق على تعيين أصناف الورثين والوراثات، وأحال الثاني في بيان المعهود بالالف واللام على ما أحاله عليه الأول، والله أعلم.

بخصوص كونه زوجاً مع عموم النكاح كما تقدم، فسببه مركّب، وكذلك الزوجة. (12)
 إذا ظهر ذلك، فإن أرادوا حصر الأسباب التامة في ثلاثة فهي أكثر من
 عشرة بالإجماع، أو الناقصة التي هي أجزاء الأسباب، فالخصوصات — كما رأيت
 — كثيرة، فلا يستقيم الحصر مطلقاً لا في التام ولا في الناقص، فتنبه لهذا، فهو
 حسن لم أر أحداً لخصه ولا تعرّض له. (13)

وحينئذ أقول: إن أسباب القرابة وإن كثرت فنحن لا نريدها، ولا نريد
 الناقصة التي هي الخصوصات، بل الناقصة التي هي المشتركات، وهي مطلق
 القرابة، ومطلق النكاح، ومطلق الولاء. (14) .

(12) قال ابن الشاط هنا معلقاً على هذا الكلام عند القرافي:
 إذا كان سبب الارث، الخاص، الوصف الخاص فلا معنى لذكر الوصف العام معه. فقوله: مع
 مطلق القرابة، لا حاجة إليه، فمن المعلوم أن الوصف العام صادق على الخاص، لكنه ليس العام
 سبباً من حيث عمومته، بل من حيث اشتمل على الخاص، والخاص سبب، فإذا قال قائل: ما
 سبب وراثته البنت النصف؟ قيل: كونها بنتاً، وهو جواب مستقيم صادق، وإن قيل: كونها
 قريبة لم يكن جواباً مستقيماً ولا صحيحاً. وإذا قيل: ما سبب وراثته البنت؟ فقيل: كونها بنتاً،
 كان جواباً مستقيماً وصحيحاً أيضاً، وإن قيل: كونها قريبة لم يصح أيضاً، لأن القرابة ليست
 شتمّة بالبنت، فالصحيح أن سبب ميراث البنت النصف، كونها بنتاً على الخصوص، وكذلك
 سبب ميراث كل صنف من أصناف الوارثين والوارثات، أسباب ميراثهم خاصة لا عامة، وما قاله
 من أن السبب مركّب لا معنى له عند النظر إلى خصوص الميراث كالنصف وشبهه، ولا عند
 النظر إلى عموم الميراث أيضاً، لأنه جعل العموم مطلق القرابة وليس مطلق القرابة سبباً لمطلق
 الميراث عندنا، نعم، هو سبب عند الخنفيه.

(13) علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي، فقال: قوله: هي أكثر من عشرة، إن أراد بذلك
 ما يخص كل صنف من الوارثين والوارثات — على ما جرث به عادة أكثر الفرضيين في عدّهم
 أصناف الوارثين عشرة وأصناف الوارثات سبعة فذلك صحيح، وإن أراد بذلك ما يخص كل
 صنف على ما هو الأوّل في ذلك فليس قوله ذلك بصحيح، فإنها أكثر من عشرين لا أكثر من
 عشرة. وقوله: بالاجماع، ليس بصحيح. وأي إجماع في ذلك مع توريث الخنفيه ذوي الأرحام.
 وقوله: أو الناقصة التي هي أجزاء الأسباب، فالخصوصيات — كما رأيت — كثيرة، إن أراد
 بالخصوصات مطلق القرابة التي كل خصوص منها أعم من الخصوص الذي تحته من
 الخصوصات التي عدّها الفرضيون فذلك صحيح، وإلا فلا أذري ما أراد.

(14) قال ابن الشاط: هذا الكلام الذي ذكره هنا مناقض في ظاهره لقوله: إن أسباب القرابة، وإن
 كثرت، فنحن لا نريدها، لكنه إنما أراد لا نريد مطلق القرابة من حيث هي القرابة لا خصوص
 كون القرابة بنوة مثلاً، ولكن نريد ما هو أخص من الأول وأعم من الثاني، وهو قرابة ما، ونكاح
 ما، وولاء ما. ثم بيّن ذلك بما قرره ضابطاً بعد هذا:

والدليل على حصر التامة في هذه الثلاثة أن الأمر العام في جميع الأسباب التامة إما أن يمكن إبطاله أولاً، فإن أمكن إبطاله، فهو النكاح، لأنه يطل الطلاق، وإن لم يمكن إبطاله فيما أن يقتضي التوارث من الجانبين غالباً وهو القرابة، أولاً يقتضي إلا من أحد الجانبين وهو الولاء، يرث المولى الأعلى الأسفل، ولا يرث الأسفل الأعلى.

وقولنا : غالباً، احترازاً من العمّة ونحوها، فإنها يرثها ابن أخيها ولا ترثه. (15) .

القاعدة الثالثة

في تقرير أسباب التوارث وشروطه وموانعه. (16) .

(15) قال ابن الشاط : ما ذكره من سبب الحصر للأسباب الثلاثة في ثلاثة، وإن كان مفيداً للحصر، ليس بسديد، فإن ما ذكره في النكاح وهو كونه يمكن إبطاله، أجنبي عن كون النكاح سبب الميراث، فإنه لا يصح أن يكون النكاح اللاحق به الإبطال سبباً، وإنما يكون سبباً للنكاح الذي لا يلحقه إبطال، فإذا ثبتت سببته لم ترتفع الاستحالة رفع الواقع. وما ذكره في القرابة أمر ثانٍ عن كون سبب الإرث ليس مطلق القرابة، لأن السببية ثابتة عنه مع عدم اطراده. وما ذكره في الولاء كذلك أمر ثانٍ عن كون سببته ليست مطلقة، والأولى أن يقال : إنهم ما حصروها في ثلاثة إلا لكونها أموراً مختلفة، ثم لم يوجد سبب الميراث سواها. ثم إنها ليست أسباباً على الإطلاق، بل مقيدة بتعيين من يرث بها.

(16) هي موضوع الفرق الحادي والخمسين والمائتين بين قاعدة أسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانعه». ج. 4. ص 198. قال عنه الشيخ ابن الشاط : ما قاله القرافي في صدر هذا الفرق صحيح.

قال القرافي رحمه الله تعالى في أوله : لم أر أحداً من الفرضيين يذكر إلا أسباب التوارث وموانعه ولا يذكر أحد منهم شروطه قط، وله شروط قطعاً كسائر أبواب الفقه، فإن كانوا قد تركوها لأنها معلومة، فأسباب التوارث معلومة أيضاً. فالصواب استيعاب الثلاثة كسائر أبواب الفقه. وإن قالوا : لا شروط للتوارث، بل أسباب وموانع فقط، فضوابط الأسباب والموانع تمنع من ذلك، وقد قال بعض الفضلاء : إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا بالحدود (أي التعاريف)، وقد تقدم في أول الكتاب في الفروق أن السبب يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم. والشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، والمانع ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

فهذه الحدود والضوابط يظهر أن للتوارث شروطاً، وما أنا أذكرها على هذا الضابط فأقول :
شروط التوارث ثلاثة كالأسباب... إلخ. =

أما الشروط فهي ثلاثة : تقدّم موت الموروث على الوارث، واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين، والعلمُ بالقرب والدرجة التي اجتماعاً فيها، احترازاً من موت رجل من مُضَرٍّ أو من قَرِيشٍ، لا يُعَلِّمُ له قَرِيبٌ، فإن ميراثه لبيت المال، مع أن كل قرشي ابن عمّه، ولا ميراث لبيت المال مع ابن عمٍّ، لكنه فات شرطه الذي هو العلم بدرجته منه، فما من قُرَشِيٍّ إِلَّا وَلَعَلَّ غَيْرَهُ أَقْرَبُ مِنْهُ. (17) .

فهذه شروط لا يؤثر وجودها إلا في نهوض الأسباب لترتب مسبباتها عليها، فيلزم من عدمها العدم، ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود ولا عدّم، بل الوجود إن وقع فهو لوجود الأسباب لآلها، وإن وقع العدم عند وجودها فلعدم السبب أو لوجود المانع (18).

وأما الموانع فغالب الناس ذكروا أنها ثلاثة : الكفر، والقتل، والرّق. وزاد بعضهم الشكّ، احترازاً من أهل السفينة أو الرّدم، واللعان، لأنه يمنع من إرث الأب والإرث منه.

والأسباب كما تقدم ثلاثة : نسب، وولاء، ونكاح.

قلت : ولنذكر هنا مسائل متعلقة بالعتق نختم بها ما تقدم من الكتاب.

المسألة الأولى : قال مالك : إذا أعتق العبد قبل أن يوقع شيئاً من الطلاق

= قال ابن الشاطن هنا معلقاً على هذا الكلام : لا حاجة إلى ذكر موت الموروث وجعله شرطاً، وحياة الوارث بعده شرطاً آخر، ولا يصح أن يكون موت الموروث بنفسه قبل موت الوارث شرطاً، لامتناع توريث من يتعذر العلم فيهما بالتقدم والتأخر، بل الصحيح أن شرط الارث واحد، وهو العلم أو الحكم بحياة الوارث بعد موت الموروث وينسبته وربته منه.

(17) قال ابن الشاطن هنا : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير أنه نقضه الحكم بالقرب والدرجة إذا لم يكن ذلك معلوماً، ولكنه ثبت نسبه عند الحاكم.

(18) زاد القرافي هنا قوله : «فهذه حقيقة الشرط، وجذت في هذه الثلاثة فتكون شروطاً». وقد علق ابن الشاطن على ما تضمنته هذه الفقرة كلها بقوله : قد ثبت أنه شرط واحد، وهو العلم بحياة الوارث بعد موت المورث، وبقرابته، وربته منه، أو الحكم بذلك. فقد ظهر الفرق بين هذه القواعد الثلاثة : (أسباب التوارث، وشروطه، وموانعه) وهو المقصود. والله الهادي إلى كل خير وصواب، وإلى نهج صراطه المستقيم.

كامل له، وإذا أوقع بعضه وعتق بقي على حساب العبد، والحرية قد وجدت في الجميع، فلم كان هذا؟

فالجواب أنه إذا أوقع بعضه فقد ترتب عليه الحكم بالطلاق الذي هو طلاق عبد، فكان ما بقي على حكم ما تقدم. وليس كذلك إذا لم يوقع شيئاً، لأنه لم يترتب عليه حكم من جهة الطلاق، ألا ترى أن الحر إذا طلق زوجته دون الثلاث فتزوجت ثم عادت إليه، فإنها تعودُ عنده على ما بقي من الطلاق، ولو طلقها ثلاثاً لعادتُ عنده على ملكٍ مستأنف، لزوال حقه في الطلاق الأول.

المسألة الثانية : قال مالك : إذا وطئت المعتقة قبل علمٍ بالعتق لم يسقط ذلك خيارها، وإذا وطئت وقد علمت بالعتق، وجعلت أن لها الخيار سقط خيارها، فلم كان هذا الفرق؟.

فالجواب أنها تُعذرُ بجهلها بالعتق، ولا تُعذرُ بجهلها أن الخيار لها، فإنها لا تُقدرُ أن تحترز من هذا الجهل، وتقدرُ أن تحترز من الآخر بالتعلم.

المسألة الثالثة : إذا عتقت الأمة عتق ما في بطنها، وإذا عتق الحمل لم تعتق الأمة بعتقه، فلم كان هذا الفرق؟

فالجواب أن الحرة لا يصح أن تحمِل بمملوك، فلأجل ذلك يعتق ما في بطنها بعتقها، والأمة يصح أن تحمِل بحرٍّ.

وأيضاً فالحمل كالعَضُو من أمه، فيكون تابعا في الحرية لأمه، وليست الأم بعضاً منه، فلا تكون تابعة في الحرية.

المسألة الرابعة : قال مالك : يجوز إجارة المدبر ولا تجوز إجارة أمِّ الولد، والكلُّ ممنوعٌ من بيعه، موقوف نفوذُ عتقه على الموت، فلم كان الفرق؟

فالجواب أن عتق أمِّ الولد أقوى، والتدبيرُ أخفضُ رتبةً منه. ألا ترى أن البطلان توجَّه إليه دون أمِّ الولد، ولأن عتق أمِّ الولد يتنجز في الحياة، وإنما تبقى له المنفعة فقط، والمدبرُ إنما يتم عتقه بالموت.

المسألة الخامسة : إذا باعَ أمَّ الولدِ فُسِّخَ البيعُ، ورُدَّ الولدُ، وإن كان المشتري قد أعتقها، وإذا باعَ المدبِّرَ فأعتقه المشتري نَفَذَ البيعُ على إحدى الروايات، وكِلَاهِمَا ممنوع من بيعه، فلم كان هذا ؟ .

فالجواب أن ذلك لتأكيد حرية أم الولد وضَعْفِ حرية المدبِّرِ.

المسألة السادسة : إذا عَجَّلَ عتقَ أمَّ الولدِ على مالٍ تدفَعُهُ إليه، فمات السيدُ قَبْلَ أن يقبضه منها، فعليها دفعه إلى الورثة، وإذا كَاتَبَهَا على مالٍ فمات قبل أن تُوَدِّيَ الكتابةَ سَقَطَ ذلك وعتقت من رأس المال، وفي كلا الموضعين هي أمُّ وُلْدٍ تَعْتَقُ بموته.

فالجوابُ أنه إذا عَجَّلَ عتقها بِعَوْضٍ في ذمتها فقد حصل العتق قبل موته، وحصلت (8م) كاملة الحرية، ولم يستفد ذلك إلاً بذلك العوض، فلزمها دفعه إلى الورثة، لأنه كذبن للميت على غريمه، وليس كذلك إذا كاتبها، لأنها لم تعتق في حياة السيد وإنما تَعْتَقُ بالأداء، فإذا مات السيد قبل الأداء مات وهي على مِلْكِهِ، فَعَتَقَتْ بموته.

المسألة السابعة : إذا كَاتَبَ عَبْدًا وله أُمَّةٌ حاملٌ منه لم يَدْخُلِ الوَلَدُ في الكتابةَ إلاً أن يشترطه. وكذلك لو كان له وُلْدٌ منفصل من أمِّه، وإذا كانت أُمَّةٌ وهي حامل، دخل الولد في الكتابة من غير شرط، وفي كلا الموضعين هو وُلْدٌ مُكَاتَبٍ.

فالجواب أن ولد العبد منفصل منه، فلم يدخل معه في الكتابة إلاً بالشرط، وليس كذلك الأُمَّةُ مع حملها، إذ هو كعضوٍ منها.

المسألة الثامنة : إذا عَتَقَ العبدُ تبعه ماله إلاً ان يستثنيه السيدُ، وإذا بيع لم يتبعه ماله إلاً أن يشترطه السيد المبتاع، والجميعُ انتقال مِلْكٍ إلى غير مالك، فلم يفتقر إلى تعيين المالك.

(18م) هكذا في جميع النسخ، ولعل الأنسب والأظهر أن يقال : وصارت كاملة الحرية، فليُتأمل. والله أعلم.

المسألة التاسعة : إذا أعتق عبداً في ظهار كان الولاء له، وإذا أعتقه في زكاة ماله كان الولاء للمسلمين، والجميع حق لله.

فالجواب أن العتق في الظهار واجبٌ عليه وجوباً متعيناً، فَحَصَلَ مُعْتَقاً مَالِكُهُ، والولاء تابع للعتق، والزكاة ليس العتق فيها متعيناً، لأن العتق في الزكاة إخراج جزء من المال، وذلك الجزء حقٌ للمساكين. فإذا اشترى به عبداً وأعتقه لم يكن الولاء له، لأن المال لغيره، فهو معتق بملك غيره.

قلت : كيف يصحُّ هذا والمساكين أحدُ الأجزاء الثمانية؟ وإنما يصحُّ هذا الذي قاله هنا لو كان الحقُّ لهم بالأصالة، ثم ينصرفُ فيما عداهم بطريق العوض عنهم والنيابة، وليس كذلك، ولكنه لو اقتصرَ في التعليل على أن يقال بالتعيين في الظهار، وبعدم التعيين في الزكاة لكفى، لكنه قد لا ينهض تاماً، والله أعلم.

المسألة العاشرة : جرُّ الولاء يكون بالجدِّ دون الأخ،⁽¹⁹⁾ ولو اجتمع جدُّ وأخ كان الأخ أحقَّ بالولاء، فلم كان هذا؟

فالجواب أن طريق جرِّ الولاء بالنسب، والنسبُ بالجدد دون الأخ، واستحقاقُ الولاء، طريقُهُ قوة التعصيب، والأخ أقوى تعصياً من الجد، لأن تعصيب الأخ مستفادٌ من جهة البنوة، وتعصيب البنوة أقوى من تعصيب الأبوة.

المسألة الحادية عشرة : إذا اجتمع جدُّ وأخ كان الميراث يُستحق لأنه لا مدخل للرحم فيه. ولما كان تعصيب الأخ أقوى من الجدِّ، لدُّنُوهُ بالبنوة كان أولى من الجد بالولاء.

(19) هكذا في نسخة ع، وفي نسخة ت : لا يكون بالجدد دون الأخ، وفي نسخة ح : حق الولاء يكون بالجدد دون الأخ، وهي عبارات كما يبدو مختلفة مع بعضها نفيًا وإثباتًا، وبالتالي يختلف معناها عند التأمل، ولعل عبارة الإثبات في نسخة ع أنسب مع العبارة والجملة الآتية بعدها، حيث تفيد أن الولاء يكون للجدد في حالة انفراده، لكن في حالة اجتماعه مع الأخ. يكون الولاء للاخ (اي أخي الهالك) دون الجد، فأجاب الشيخ البقوري بما يوضح الفرق بين القاعدتين والحالتين. فليتأمل ذلك، ولْيُصَحَّحْ، والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية عشرة : إذا اشترى زوجته وهي حامل منه كانت بذلك أمّ ولد، وإن كانت غير حامل منه لم تكن بذلك أمّ ولد، (20) وإنما كان ذلك من حيث إنها إنما تكون أمّ ولد من جهة الابن الذي في جوفها، فإن كانت حُرْبَةً الابن من جهة الأب كانت بذلك أم ولد، وإن كانت من جهة غيره لم تكن بذلك أم ولد. فإذا ثبت هذا فجارية ابنه (21) لَمَّا اشترها وهي حامل منه فالوَلَدُ قد عتق على جدّه وهو أبو الأب، فلم تكن بذلك أمّ ولد، لأن العتق من غير جهة الأب.

المسألة الثالثة عشرة : قال مالك : لا يجوز وطء المكاتبية، ويجوز وطء المدبّرة، والعتق في الجميع إلى أجل، فلم كان ذلك ؟

فالجواب أن المكاتبية عاوضت على نفسها لتملك نفسها دون السيد، فلم يكن له وطؤها، والمدبّرة لم تعاوض على نفسها فكان له وطؤها. ويصح أن يقال : إن المدبّرة إنما جاز وطؤها لأنها لا تتعلق بوقت تحرّم عنده، لأن عتقها بعد موت السيد لا يوصف بأنه حرّم عليه شيء ولا أجل، لأن ذلك صفات الحيّ، والمكاتبية عتقها متعلق بوقت يحرم وطؤها بوجوده.

المسألة الرابعة عشرة : إذا أسلمت أمّ ولد الذمي، ثم أسلم بعدها، كان أحقّ بها، ما لم يُحكّم ببيعها أو عتقها، على الخلاف، ويعود الولاء إليه، وإذا أسلمت جارية الذمي، فوطئها بعد الإسلام فحملت، ثم أسلم، كانت كالتي قبل الإسلام، ولا يعودُ فيه الولاء، وكلتاها أم ولد الذمي.

فالجواب أنها إذا حملت قبل الإسلام في الكفر، فقد ثبت له حرمة الاستيلاء في حالة يثبت له عليها الولاء فيها، فرجع إليه إذا أسلم، وليس كذلك إذا أولدّها بعد الإسلام، لأن الاستيلاء حصل منها في حال لا يصح أن يثبت له عليها ولاء، فلذلك لم يثبت له عليها ولاء إذا أسلم.

(20) كذا في نسخة ع، وح، وفي نسخة ت : فلم كان ذلك ؟

« فالجواب إنما كان ذلك من حيث إنها إنما تكون أمّة ولد من جهة الابن الذي في جوفها. »

(21) كذا في ع، وح، وفي ت : فجارية أبيه، ولعل ما في النسخة الأخيرة أظهر وأوضح في المعنى.

المسألة الخامسة عشرة : إذا أعتق العبد عبداً له فأجاز السيد ذلك له، ثم عتق العبد بعد ذلك، فلا يعود ولاء عبده الذي أعتقه وأجازه السيد إليه، وإذا أعتق المكاتب عبداً فأجاز سيده العتق، ثم عتق المكاتب، فإن ولاء العبد الذي أعتقه يعود إليه، والكُلُّ عتق صارَ من عبْد، وولاؤه عليه.

فالجواب أن العبد لما أعتق عبده فعتقه غير نافذ، فلما أجازه فكأنه هو المعتق للعبد، لأنه لو أراد انتزاع ماله كان له، فصار إنفاذ ذلك منه انتزاعاً للعبد، وعتقاً نفذ من جهته، فكان الولاء له، ولم يعد إلى المعتق لأنه لم يصدر العتق منه، إذ عتقه له غير نافذ. والمكاتب لما اعتق عبده، فأجاز السيد، فالعتق لم يصدر من جهة السيد، لأنه ليس له انتزاع مال المكاتب، وإنما هو محجورٌ عليه حتى يوفى ما عليه، فإذا وفى زال الحجر عنه.

المسألة السادسة عشرة : قال مالك : إذا دبر في مرضه جماعة عبيد في كلمة واحدة لم يبدأ أحدهم على صاحبه، وعتق من كل واحد ثلثه إذا لم يكن مأل غيرهم، ولا يُقرع بينهم، وإذا أوصى بعتق عبيد له أقرع بينهم ورق باقيهم، والكُلُّ عتق لا ينفذ إلا بعد الموت، فلم كان هذا ؟

فالجواب أن التدبير ليس للمدبر إبطاله ولا تغييره، فكان حكمه أقوى من غيره، والوصية بالعتق، له إبطالها وتغييرها، فكان حكمها أخفض من حكم التدبير، ولأن التدبير لا يدخله الإقراع بوجه والعتق يدخله. ألا ترى أن المريض إذا أعتق عبداً وليس له مأل غيرهم فإنه يُقرع بينهم.

المسألة السابعة عشرة : لا يجوز لسيد المدبر أن يبيعه ممن يعتقه، ويجوز له أن يأخذ مالا من رجل ويُعجل بعتقه، والعتق في الموضعين موجود مع العوض. فالجواب أن البيع في التدبير إنما لم يجز لأنه قد ثبت للسيد عليه الولاء، ونقل الولاء غير جائز، وإذا أخذ مالا من رجلٍ وعجل عتقه فهو لم ينقل الولاء، فجاز.

المسألة الثامنة عشرة : قال مالك : يجوز للسفيه أن يوصي بالعتق، ولا يجوز له أن يَعْتِقَ بئلاً، والكُلُّ عتقٌ.

فالجواب أن السفية إنما حُجِّرَ عليه لثلاً يضيع ماله ويبقى فقيراً لا مال له، وما نُحِشِي منه يوجد في تبديل العتق، ولا يوجد في الوصية بالعتق.

المسألة التاسعة عشرة : إذا أعتقت المرأة ذات الزوج عبداً هو أكثر من ثلث ماله فلزوج أن يُرَدَّ الجميع، وإذا أوصى الميت بأكثر من ثلثه فليس للورثة أن يُردوا إلا ما زاد على ثلثه، وكلاهما له التصرف في ماله.

فالجواب أن الزوج إنما كان له الرُّدُّ في الكل، لأن المرأة قادرة على أخذ حقها من بعد، وهو الثلث، فُجِعِلَ ذلك تاديباً لها، لترتدع عن إخراج فوق الثلث مما نفَّذَ، وليس كذلك الورثة.

المسألة العشرون : إذا اشترى بعض من يَعْتِقُ عليه عتقاً عليه كُلهُ إن كان موسراً، وإذا ورثَ بعضه لم يكن عليه عتقه، فلم كان هذا الفرق ؟

فالجواب أن في الشراء اختياراً دخوله في ملكه، فلزمه التكميل، لأنه بمنزلة من أعتق نصفَ عبد بينه وبين شريك وهو مُوسِرٌ، وفي الميراث لم يُجِبَّرَ على ذلك، ففارقته. والله تعالى أعلم، وبه التوفيق (22).

تمت قواعد الفرائض وما ناسبها بحمد الله تعالى، يتلوه إن شاء الله تعالى قواعد الجامع (23).

(22) هذه الجملة والعبارة موجودة في نسخة ت فقط، غير موجودة في نسخة ح.

(23) هذه الجملة والعبارة كذلك موجودة في نسخة ت، غير موجودة في نسخة ح. فلعلها من زيادة

الناسخ.

فرحم الله الجميع، وأثابهم على الإفادة بعلمهم وورعهم، وعلى حسن نياتهم ومقاصدهم، ورحم كافة المسلمين، وألحقنا بهم مومنين خالصين لله رب العالمين، أمين.

الجامع (1)

وفيه تسع وعشرون قاعدة

(1) أي قواعد كتاب الجامع أو قواعد الكتاب الجامع. وقد جرت عادة كثير من علمائنا رحمهم الله أن يختصوا مؤلفاتهم بكتاب أو باب يُسمونه كتاب الجامع، (أي الجامع لمسائل متفرقة من أبواب وموضوعات مختلفة). ومن ذلك كتاب الجامع في ختام موطأ الإمام مالك رضي الله عنه وعن سائر الأئمة والعلماء الأعلام، والذي بدأه بباب الدعاء للمدينة وأهلها. قال هنا شارح الموطأ الشيخ العلامة محمد بن عبد الباقي الزرقاني من أهل مصر وعلمائها الأجلاء في القرن الثاني عشر الهجري، قال رحمه الله، نقلا عن الخافظ أبي بكر ابن العربي المعافري رحمه الله في شرحه القبس على الموطأ :

هذا كتاب اخترعه مالك في التصنيف لفائدتين :
إحدهما أنه خارج عن رسم التكليف المتعلق بالأحكام التي صنّفها أبوابا، وربّتها أنواعا.
الثانية أنه لما لحظ الشريعة وأنواعها، وراها مقسّمة إلى أمر ونهي، وإلى عبادة ومعاملة، وإلى جنائيات وعادات، نظّمها أسلاكا، وربط كل نوع بجنسه، وشدّث عنه من الشريعة معاني منفردة، لم يتفق نظمها في سلك واحد، لأنها متغايرة المعاني، ولا أمكن أن يجعل لكل واحد منها بابا لصغرها، ولا أراد هو أن يطيل القول فيما يمكن إطالة القول فيها، فجعلها أشتاتا، وسمّى نظامها كتاب الجامع، فطرق للمؤلفين ما لم يكونوا قبل به عالين في هذه الأبواب كلها، ثم بدأ في هذا الكتاب بالقول في المدينة، لأنها أصل الإيمان ومعدن الدين، ومُسْتَقَرُّ النبوة.

وقال الشيخ العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشيد المالكي القرطبي المتوفى سنة 520 هـ في ختام الجزء الثالث في كتابه الشهير : «المقدمات الممهّدة...» بعدما تحدث عن مضمون هذا الكتاب وشمّواه من بيان أسس العقيدة، وأحكام الشريعة، قال رحمه الله : «رأيت أن أختمه بجزء جامع يحتوي على ما تهّم معرفته من العلم بنسب النبي ﷺ وأزواجه وأولاده، وعيون سيره وأخباره من حين مولده إلى حين وفاته، وعلى جُمَلٍ مما يحق معرفته مما يجب على الانسان في خاصته أو يحرم عليه أو يستحب له أو يكره له أو يباح له في مطعمه ومشربه وملبسه وجميع شأنه، وعلى بيان فضل مكة والمدينة، وبيان فضل مالك إمام دار الهجرة، ومقدار مرتبته في العلم، والله الموفق للصواب، لا ربّ غيره، ولا معبود سواه».

وقال الفقيه العلامة أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبلي الغرناطي المالكي، المتوفى شهيدا في واقعة طريف سنة 741 هـ عن عمر يناهز تسعا وأربعين سنة رحمه الله، في كتابه الشهير : «القوانين الفقهية» : «كتاب الجامع». «وهو الضابط لما شدّ عن الكتب المتقدمة (أي المشتمل على مسائل منفردة ومتنوعة بالنسبة لما ورد في هذا الكتاب من أبواب ومسائل أخرى)، وهذا الكتاب الجامع يشتمل على علم وعمَلٍ».

القاعدة الأولى :

في تقرير ما يحرم من البدع ويُنهى عنها مما ليس كذلك. (2)

قال شهاب الدين : إعلّم أن الأصحاب — فيما رأيت — متفقون على إنكار البدع، نصّ على ذلك ابن أبي زيد وغيره.

والحقّ التفصيل، وأنها خمسة أقسام : قسم واجب، وهو ما تناولته (3) قواعد الوجوب وأدلته من الشرع، كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع، فمثل هذا لا ينبغي أن يُختلف في وجوبه.

وقال الشيخ العلامة أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني الذي كان يلقب بمالك الصغير، لكونه أبرز علماء المذهب المالكي، وأشهر فقائهم في القرن الرابع الهجري، قال في رسالته الفقهية المباركة : «باب جُمَل من الفرائض والسُنن الواجبة والرغائب»، وهو في معنى كتاب الجامع في المؤلفات السابقة التي ذكرنا. وفي غيرها مما لم نذكره من مؤلفات أخرى فرحمه الله. ومن خلال هذه النقول من كتب هؤلاء الأئمة والفقهاء الاعلام تبدو أهمية كتاب الجامع في ختام المؤلفات الحديثية والفقهية، وتظهر الغاية منه، حيث يشتمل على أبواب ومسائل متنوعة، ويكون بمثابة خلاصة جامعة لما في الكتاب، واستدراك لما لم يذكر فيها من مسائل تتصل بالعقيدة الحقّة والشريعة الإسلامية السمحة، والأخلاق الدينية الفاضلة. فرحمهم الله ورضي عنهم أجمعين، ونفع بعلمهم ومؤلفاتهم، وجزاهم خيراً عن الاسلام والمسلمين، وأبقى الخير والعلم والصلاح والنفع في هذه الأمة الإسلامية المحمدية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

(2) هي موضوع الفرق الثاني والخمسين والمائتين بين قاعدة ما يحرم من البدع ويُنهى عنه وبين قاعدة مالا ينهى عنه منها. ج. 4. ص. 202. وقد علق عليه الشيخ ابو القاسم ابن الشاط رحمه الله بقوله : «ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح».

(3) كذا في ع، وت. وفي ت : تناوله، بدون تاء التانيث، وحينئذ يحتمل أن يكون فعلاً ماضياً مفتوح اللام، أو فعلاً مضارعاً مضمون اللام، أصله تناوله (بتاءين) كما عند القرافي : إحداهما تاء الفعل الماضي تناول الشيء يتناوله، والثانية تاء المضارعة، وفي هذه الحالة عند اجتماع هاتين التاءين تُحذف إحداهما تخفيفاً، وفي ذلك يقول العلامة محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي في ألفيته في النحو والصرف :

وما بتأين ابتد قد يُقتصر فيه على تا كتبين العبر وأصله تبين العبر، فحذفت إحدى التاءين في الأسلوب العربي للتخفيف على اللسان والنطق بالكلام.

الثاني محرّم، وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحريم وأدلته من الشريعة، كالمكوس (4) والمُحَدَّثَاتِ من المظالم.

القِسْم الثالث من البِدَع مندوبٌ إليه، وهو ما تناولته قواعد الندب أو أدلته، كصلاة التراويح (5)، وإقامة صُورٍ للائمة والقضاة وولاية الأمر، على خلاف ما كان عليه الصحابة. فقد جاء عُمرُ الشام ووجدَ معاويةَ قد اتخذَ الحُجَّابَ والمراكبَ النفيسة والثيابَ العالية، وسلكَ ما سلكه الملوك، فأنكر عليه عُمرُ، فقال: إنا بأرضٍ نحتاج إلى هذا في سياسة الناس، فقال له عمر بعد ذلك: لا آمرك ولا أنهاك، أي أنت أعرف بحالك وحال هؤلاء الناس، فإن كان كذلك جاز وإلا فلا.

القسم الرابع بدعٍ مكروهة، وهي ما تناولته أدلة الكراهة في الشريعة وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة، ففي الصحيح أن رسول الله ﷺ تَمَّتْ عن تخصيص يوم الجمعة بصيام، (6) أو ليلة بقيام.

(4) المكوس: جمع مكس، وهو ما يؤخذ من نقود كضريبة على السلع الواردة من البادية إلى الحاضرة مثلا، أو الواردة على الأسواق في البادية أو الحاضرة بقصد بيعها، فيؤخذ من صاحبها شيء من النقد يؤديه مقابل إدخالها للسوق أو الإتيان بها إلى المدينة للبيع، وهو شيء غير مشروع ولا مقبول في الإسلام، كما نص عليه الفقهاء. وذكره في كتبهم المتعلقة بالأحكام السلطانية وغيرها من الكتب الفقهية. فليرجع إليها من أراد التوسع في معرفة تلك الأحكام.

(5) فصلاة التراويح في رمضان بدأها النبي ﷺ وسنّها، وشرعها لأمته، فكان يُرَغَّبُ في قيام رمضان من غير أن يأمهم فيه بعزيمة، ويقول: «من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه...»، ولكنه ﷺ لم يداوم عليها، خشية أن تُفرضَ على أمته، ورحمة بها، وتخفيفاً عنها. وروى الامام البخاري عن عبد الرحمان بن عبد القاري رضي الله عنه قال: «خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط (أي الجماعة)، فقال عمر: «إني أرى لو جمعتم هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل»، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى، والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون، يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله». اهـ.

(6) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا يصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده». رواه الشيخان: البخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث رحمهم الله.

ومن هذا الباب الزيادة في المندوبات المحدودات، كما ورد في التسبيح عقب الصلاة تسعا وتسعين (7) فَيَفْعَلُ مائة، ووردَ صاعٌ في زكاة الفطر، (8)، فيزيد هو في هذا، وذلك استظهاراً على الشارع، وقلة أدب معه، بل شأنُ العظماء من أهل الدنيا إذا حدّدوا شيئاً أن يوقّف عنده، والخروج عنه قلة أدب، والزيادة في الواجب أشد في المنع، لأنه سبب لأن يُعتقَد أن الواجب الأصل والمزيد عليه.

(7) عن كعب بن عُجرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال : مُعَقَّبَاتٌ لَا يَخِيبُ قَائِلُهُنَّ أَوْ فَاعِلُهُنَّ : ثلاثٌ وثلاثونٌ تسيحةً، وثلاثٌ وثلاثونٌ تحميدةً، وأربعٌ وثلاثونٌ تكبيرةً في دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ. وَسُمِّيَتْ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ مَعَقَّبَاتٍ لِأَنَّهَا تَقَالُ عَقِبَ الصَّلَاةِ وَإِثْرَ الْإِنْتِهَاءِ مِنْهَا. رَوَاهُ كُلُّ مَنْ الْأَثَمَةُ : مسلمٌ والترمذي والنسائي رحمهم الله.

وفي معناه حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن فقراء المهاجرين أتوا رسول الله ﷺ فقالوا : ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ (أَيِ الْأَمْوَالِ) بِالدرجاتِ والنعمِ المقيمِ، يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي، وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ، وَيَتَصَدَّقُونَ وَلَا نَتَصَدَّقُ، وَيُعْتَقُونَ وَلَا نَعْتَقُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَفَلَا أَعَلَمَكُمُ شَيْئًا تَدْرِكُونَ بِهِ مَنْ سَبَقَكُمُ، وَتَسْبِقُونَ بِهِ مَنْ بَعْدَكُمُ، وَلَا يَكُونُ أَحَدٌ أَفْضَلَ مِنْكُمُ، إِلَّا مِنْ صَنَعَ مِثْلَ مَا صَنَعْتُمْ، قَالُوا : بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ (أَيِ دُلْنَا عَلَى ذَلِكَ وَأُرْشِدُنَا إِلَيْهِ) لَنَعْمَلُ بِهِ، قَالَ : تَسْبِحُونَ وَتَحْمَدُونَ وَتَكْبُرُونَ دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ مَرَّةً، قَالَ أَبُو صَالِحٍ : فَرَجَعَ فُقَرَاءُ الْمُهَاجِرِينَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالُوا : سَمِعَ إِخْوَانُنَا أَهْلَ الْأَمْوَالِ بِمَا فَعَلْنَا ففَعَلُوا مِثْلَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يَوْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ. رَوَاهُ كُلُّ مَنْ الْأَثَمَةُ الْحَدِيثُ : البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي رحمهم الله، وزاد أبو داود : «وَتَحْتَمِهَا بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

قلتُ : ويظهر أنه لا منافاة بين ما جاء في الحديث الأول من كون التكبير أربعاً وثلاثين ومن وجه الاستدلال به على عدم الزيادة في عدد هذه الكلمات، ولا بين ما في هذا الحديث الثاني من كون التكبير ثلاثاً وثلاثين مرة، لأن الرواية كذلك وردت في الأول، ولأنه يمكن فهم التكبيبة الرابعة والثلاثين، على أن المراد بها كلمة الهيئلة، بما يشمل التهليل والتكبير بكلمة لا إله إلا الله، والله أكبر. فليتأمل ذلك وليُحَقِّقْ، والله أعلم.

(8) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ، وَالْحُرِّ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ، (أَيِ صَلَاةِ الْعِيدِ). حَدِيثٌ صَحِيحٌ رَوَاهُ أَثَمَةُ الْحَدِيثِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَرَضِيَ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ.

الخامس : البدع المباحة، وهي ما تناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة كاتخاذ المناخل للدقيق(9)، لأن لَين العيش وإصلاحه، من المباحات، فما يُوصَلُ إليه مباح.

فالبِدعة إذا عُرِضَتْ على قواعد الشرع انقسمت الى الأقسام الخمسة، وإن نُظِرَ إليها من حيث الجملة مع قطع النظر عما يتقاضاها وأنها بدعة كُرِهَتْ، فإن الخَيْرَ كُلَّهُ في الاتِّباع والشرِّ في الابتداع، ولبعض السلف من اهل الاندلس : ثلاث لو كُنَّيْنِ في ظُفْرِ لَوْسِعَهُنَّ، وفيهن خير الدنيا والآخرة : اتَّبِعْ لا تبتدعْ، اتَّضِعْ لا ترتفعْ، مَنْ وِرِعَ لا يَتَّسِعْ. (10)

(9) المناخل : جمع مُنخل بضم الميم والحاء، وهو أداة النخل كالغربال ونحوه، حيث يُنخَلُ به الدقيق ويُصَفَّى من التُّخالة. واستعماله من الأشياء المباحة شرعاً، وفي عادة الناس ثانياً. (10) (أي إن من كان متحلياً بالتقوى والورع لا يتوسع في تعاطي المباحات، ولا يُكثِرُ من الانتفاع والاستمتاع بها، حَدَرًا من أن يَجْرَهُ ذلك ويدفع به الى الوقوع فيما ليس بمباح، وهو أمرٌ لا يجوز شرعاً، للمسلم أن يقدم عليه ولا يسوغ له ذلك بحال من الأحوال.

قلت : وحَبْدًا لو أن بعض الناس الذين يتحدثون في موضوع السنة والبدعة ويتناولون الكلام فيه عن غير معرفة عميقة، ولادراية واعية، يهتدون إلى الاطلاع والتعرف على كلام مثل هؤلاء العلماء الأفاضل الأجلاء. المشهود لهم بالعلم والورع والتقوى على صعيد العالم الاسلامي، ويرجعون إلى قرأة مثل هذه التحقيقات والتدقيقات الموجودة في كتبهم القيمة، ومؤلفاتهم الشهيرة، والاستئثار بعلمهم وفقههم في الدين، وذلك حتى يتسنى لمن يتحدث في هذا الموضوع الديني الدقيق، ويتيسر له الاهتداء إلى الصواب فيه، والتمييز بين ما هو من قبيل البدعة حقاً، ومُخَالَفِ كُلِّ المخالفة لنصوص الشرع ومقاصده، ولأصوله وقواعده العامة، ولما أجمع عليه أئمة وعلماء الأمة الاسلامية، ومتعارضٌ مع كل ذلك، فَيُرْفَضُ من أساسه إجمالاً وتفصيلاً، وبين ما ليس كذلك، ولا يتعارض في شيء مع تلك المبادئ والأصول والقواعد العامة، فيقبل ويؤخذ به، على اعتبار أن له أصلاً من الدين، وأساساً من شرعه الحكيم، ويمكن اعتباره من السنة الحسنة ومندرجا فيها، ومشمولاً بقول النبي ﷺ : «من سنَّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها، لا ينقص من أجورهم شيء»، ومن سنَّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شيء». وبذلك يكون المقياس والميزان الشرعي في ذلك هو المعتبر عند النظر في هذا الموضوع بتأمل وتدبر، وبتفهم وتبصر، وبدون تَجَزُّؤٍ وَتَسْرُّعٍ واعتداد بالرأي، وتعميم الحكم على كل الأمور، فيحصل التمييز ويتضح التفريق بين ما يكون من السنة الحسنة فيقبل، وبين ما يكون من قبيل السنة السيئة، فيرفض، ولا يقبل، مصداقاً لقول النبي ﷺ : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، (أي مردود عليه)، لأنه حينئذ ليس من الدين في شيء، ولا يندرج في أصل ثابت من أصوله، ولا في مقصد حكيم من مقاصده، ولا في قاعدة عامة من قواعده، فلا يكون له أساس في الدين لا من قريب ولا من بعيد. =

= وهذا التمييز والتفريق بين ما أحدث ويدخل في السنة الحسنة ويكون مشمولاً بها ومندرجاً فيها، وبين ما أحدث ويكون خارجاً عنها على ضوء المقياس والميزان الشرعي المذكور هو الذي ارتضاه بعض علماء الاسلام وأخذوا به، وقسموا على أساسه البدعة إلى خمسة أقسام، وهم في نفس الوقت يدركون وجهة نظر العلماء الآخرين القائلين ببدعة كل ما أحدث في الدين بعد عصر النبوة والرسالة، وبعْدَ عَهْدِ السلف الصالح من الصحابة، ويفهمون مقصدهم النبيل الهادف إلى الحيلولة دون توسع العامة في إحداث البدع السيئة ونسبَتِهَا إلى الدين وإصاقها به، وهو منها براء وبعيد.

على أن من المسلم به والمفروض المبني على حسن الظن بالناس أن أي مسلم متبصر في الدين، فضلاً عن عالم وفقهه متمكن وعارفٍ بشرعه الحكيم، لا يسمح له إيمانه وتدينُهُ وبقينه ببقاء ربه أن يتقدم بين يدي الله ورسوله بزيادة قول أو عمل لا أساس له في الاسلام، ولا أن يتجرأ على أن يحدث وَيَشْرَعَ ما لم يأذن به الله، ولا أن يخالف أمراً هو طاعةٌ لله ورسوله، وأجمع علماء الاسلام وأئمة على الأحذ والعمل به في كل عصر وجيل. خاصة والعلماء العارِفون أعرَفُ الناس بالحديث والسنة، وأحرص الناس على الاقتداء والإتباع، والاهتداء بنور القرآن، وهُدَى الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد زكاهم الله تعالى وأثنى عليهم بقوله المبين : «إنما يخشى الله من عبادة العلماء، إن الله عزيزٌ غفورٌ»، ويقوله سبحانه : «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجاتٍ، والله بما تعملون خبير». وقوله جل علاه : «هل يستوي الذين يعلمون، والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب».

ومن هذا المنطلق والأساس، ومن كون الأمر لا يعدو أن يكون اختلافاً في فهم بعض النصوص الشرعية ومقاصدها الحكيمة، رأينا الشيخ البقوري رحمه الله في هذه القاعدة الأولى من قواعد كتاب الجامع، ورأينا شهاب الدين القرافي قبله رحمه الله في الفرق الثاني والخمسين والمائتين، الموازي لتلك القاعدة يقسم البدعة إلى خمسة أقسام : بدعة واجبة، ومدنوبة، ومباحة، ومكروهة، وشرمة. ورأينا الشيخ العلامة أبا القاسم ابن الشاط، وناهيكم به علما وفقها، وورعا وتحققا، وانتقاداً وتصويبا وتصحيحا لكلام القرافي، لدرجة القسوة عليه أحيانا، يوافق على ما جاء في هذا الفرق ويسلمه ويقول : «ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح»، (أي : من التقسيم وغيره، ممَّا اتصل بالموضوع...

على أن بعض الأئمة الأعلام من علمائنا الأبرار خصّوا بعض مؤلفاتهم بهذا الموضوع، وتناولوه فيها بدقة وتوسع، حرصاً على تبيين وتوضيح كل ما يمكن أن يعتبر من قبيل البدعة، مثل كتاب الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، والمدخل للعلامة ابن الحاج، وكتاب السنن والمبتدعات، وغيرهم ممن بحثوا هذا الموضوع، بقطع النظر عن وجهة نظرهم فيه واحترامها واعتبارها في الحرص على الإتباع، وشانلقة بعض العلماء لهم في جزئياته وبعض مسائله وتعميمه، مما يمكن أن ينطبق عليه قول علمائنا : اختلاف العلماء رحمة. فرحمهم الله جميعاً وأثابهم على حسن صنيعهم وحرصهم على الاتباع والاقتداء، واتمسك بنصوص ومقاصد الشرع الحكيم. =

= هذا ومن تناول مَبْحَث الفرق بين السنة والبدعة، ونقل آراء العلماء واختلاف وجهات نظرهم وفهمهم في الموضوع بأسلوب جلي مشرق واضح، أستاذنا الجليل، العلامة المشارك السيد علال الفاسي رحمه الله، وذلك في كتابه القيم والذائع الصيت : (مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها). وكذا موسوعة الفقه الكويتية في مادة بدعة، حيث نقلت أقوال العلماء في موضوع البدعة والسنة، بشيء من البيان والتفصيل.

ونقل الشيخ الإمام الحافظ خاتمة المحققين، وعمدة الاتقياء العارفين، وقُدوة الأولياء الواصلين، العلامة ابن حجر الهيتمي رحمه الله في كتابه «فتح المبين لشرح الأربعين»، الذي شرح فيه الأربعين حديثنا النووية التي جمعها الإمام النووي رحمه الله، نَقَلَ كلام الإمام الشافعي رحمه الله في هذا الموضوع، أثناء شرحه للحديث الخامس من تلك الأحاديث، وهو الحديث الصحيح المتفق عليه والمروي عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ (أي مردود عليه)، وفي رواية أخرى : «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ».

قال الإمام الشافعي هنا رحمه الله، وناهيكم به علما وورعاً، وخشية وتقوى : «ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً فهو البدعة الضالة، وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئاً من ذلك فهو البدعة المحمودة».

قال ابن حجر الهيتمي هنا رحمه الله : والحاصل أن البدعة الحسنة متفق على نذبتها، وهي ما وافق شيئاً مما مر ولا يلزم من فعله شذور (اي ممنوع) شرعي، ومنها ما هو فرض كفاية كتصنيف العلوم ونحوها مما مر.

ثم زاد قائلاً : قال الإمام أبو شامة شيخ المصنف (أي شيخ الإمام النووي مصنف هذه الأحاديث الأربعين في أصول الدين) رحمهما الله : «ومن أحسن ما ابتدع في زماننا ما يُفعل كل يوم في اليوم الموافق لمولد النبي ﷺ من الصدقات والمعروف وإظهار الزينة والسرور، فإن ذلك مع ما فيه من الإحسان إلى الفقراء مشعراً بمحبة الرسول ﷺ وتعظيمه وجلالته في قلب فاعل ذلك، ومُشعراً بشُكر الله تعالى على ما منَّ به من إيجاد وبعثة رسوله الذي أرسله رحمة للعالمين، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً»، إلى غير ذلك مما ذكره عن البدعة الحسنة، والبدعة السيئة، ومقياس التفريق بينهما وميزان تمييز إحداهما عن الأخرى، واعتبار ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

وما من شك في أن هؤلاء الأئمة الأعلام، والعلماء الأتقياء الأبرار كانوا — رحمهم الله — على معرفة ودراية كاملة بما يقولون، وعلى بينة وبصيرة من أمرهم فيما يكتبون ويوضحون، علماً وورعاً وتقوى، وخشية، وفقهاً متيناً في الدين.

ومن ثم فإنه لا ينبغي لكل من يتصدر لتوعية الناس وإرشادهم في أمور دينهم أن يتسرع في الحكم على كل قول أو عمل رأى عليه الناس، ويمكن اعتباره من القرب التطوعية، فيصِفُه بأنه من قبيل البدعة المنكرة والحرمة التي لا تَمُتُّ إلى الدين بصلة، بل ينبغي له أن يتثبت ويتروى، وأن يعرضه على ميزان الشرع ويذاكر فيه العلماء المتمكنين، فيتحرى في إصدار الحكم على =

في الفرق بين ما هو من الدعاء كُفْرٌ وبين ما ليس بكُفْرٍ. (11)

إِعْلَمَ أن الدعاء الذي هو الطلب من الله تعالى، لَهُ حُكْمٌ باعتبار ذاته من حيث هو طَلْبٌ من الله تعالى، وهو النَدْبُ، (12) لخضوعه لربه وإظهارِ ذُلِّهِ وافتقاره

= الأَقْوَالُ أو الأَعْمَالُ الخَيْرَةُ، الفردية أو الجماعية، وأن يحترم رأي الغير المخالف، ومُستندُهُ في ذلك، دون إنكار بتجهيل ولا تبديع، خاصة إذا لم يكن المرء المتحدث في هذا الموضوع من العلماء المتضلعين والفقهاء المتمكنين والمتخصصين، المستوعبين لنصوص الشريعة السمحة، ومقاصدها الحكيمة، وقواعدها الكلية.

هذا ما ظهر لي واستخلصته مما جاء عند القرافي والبقوري وغيرهم، رحمهم الله، رأيت الإشارة إليه بهذا التعليق في هذا الموضوع العلمي الدقيق، استناداً إلى أقوال هؤلاء الأئمة الاعلام، واستنارة برأيهم وفهمهم للنصوص والمقاصد، واهتداءً بفقهم في الدين، إن أصبَتْ فيما استخلصته واستعرضته وذكرته فمن الله ومن حسن توفيقه، وإن أخطأت فمني ومن قصوري. والخطأ والقصور في العلم والفهم كالنسيان، من شأن الانسان، والعمور عند الله تعالى مرجو ومأمول، والله سبحانه من وراء القصد، وهو يهدي السبيل، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب.

(11) هي موضوع الفرق الثاني والسبعين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج.4. ص 259.

وقد علق عليه الشيخ بن الشاطر رحمه الله بقوله : ما قاله القرافي من أن الدعاء طَلْبٌ، صحيح. وها هنا قاعدة، وهي أن الصحيح أن طلب المستحيل ليس بمستحيل عقلاً ولا ممنوع، فإن مَنَعَهُ الشرع امتنع وإلا فلا.

وما قاله من أن الدعاء بترك تعذيب الكافر، وذلك مما يُعْلَمُ وقوعه سماعاً، طلبٌ لتكذيب الله تعالى فيما أخبر به، وطلبٌ ذلك كُفْرٌ، ليس بصحيح، من جهة أن طلب التكذيب ليس بتكذيب، بل هو مستلزم لتجوز التكذيب عند من لا يُجوز طلب المستحيل، وأما عند من يُجوز طلب المستحيل فليس بمستلزم لذلك.

ثم على رأي من لا يُجوز طلب المستحيل، إنما يكون تكفيرٌ من يلزم من دعائه ذلك تكفيراً بالمآل، وقد حكى هو وغيره من أهل السنة الخلاف في ذلك، واختار هو عدم التكفير، فجزمهُ بتكفير الداعي بذلك ليس بصحيح، إلا على رأي من يكفر بالمآل، وليس ذلك مذهبه. اهـ.

(12) وقد أمر الله به عباده في قوله سبحانه : «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب، أجيب دعوة الداعي إذا دعان، فليستجيبوا لي وليؤمنوا به لعلهم يرشُدون». سورة البقرة. الآية 186.

وفي قوله سبحانه : «وقال ربكم ادعوني أستجب لكم، إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين». سورة غافر، الآية 60.

إليه سبحانه. ثم قد يعرضُ له من مُتعلِّقاته ما يُوجبه أو يُحرِّمه، والمحرم قد ينتهي إلى الكفر وقد لا ينتهي إليه، والذي ينتهي إلى الكفر أربعة أقسام :

الأول نفي ما دلَّ السَّمْعُ القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته، وله أمثلة :

الأول أن يقول : اللهم لا تُعَذِّبْ من كَفَرَ بك، أو إغفر له. وقد دلت

القواطع على تعذيب كل واحد ممن مات كافراً بالله تعالى، كقوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ، لِمَنْ يَشَاءُ» (13)، فيكون ذلك كُفْراً، لأنه طلبٌ لتكذيب الله تعالى ممَّا أُخْبِرَ به، وطلبٌ ذلك كُفْرًا، فهذا الدُّعاء كُفْرًا.

الثاني أن يقول : اللهم لا تَخِلِّدْ فلانا الكافر في النار، وقد دلت الأدلة القاطعة على تخليده.

الثالث أن يسأل الداعي الله تعالى أن يُريحَهُ من التَّعَبِ حتى يستريح من أهوال يوم القيامة، وقد أُخْبِرَ اللهُ عن تَعَبِ كُلِّ أَحَدٍ مِنَ الثَّقَلَيْنِ، (14)، فيكون هذا الدُّعاء كُفْرًا، لأنه طلبٌ لتكذيب الله تعالى في خبره.

القسم الثاني أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دلَّ القاطع السمعي على نفيه، وله أمثلة :

الأول أن يقول : اللهم خَلِّدْ فلانا المسلمَ عَدُوِّي في النار وَلَمْ يُرِدْ سُوءَ الخاتمة، وقد أُخْبِرَ اللهُ أنه لا يُخَلِّدُ مومنا في النار، ولا بُدَّ له من الجنة، فيكون مستلزماً للتكذيب، وذلك كُفْرًا.

(13) سورة النساء الآية 48.

(14) الثَّقَلَانِ : بفتح التاء المعجمة والقاف تشبیه ثقل بفتحهما، والمراد بهما : الجن والانس، لكونهما موجودين على ظهر الارض، ويشقلانها بوجودهما عليها. وقد ورد ذكرهما بهذه الكلمة في الآية الواحدة والثلاثين من سورة الرحمن، وهي قوله تعالى في معرض التهديد بالوعيد والحساب يوم القيامة لهذه المخلوقات : «سنفرغ لكم أيها الثقلان»، كما جاء ذكرها في عدة أحاديث نبوية.

الثاني أن يقول : اللهم أحييني أبداً حتى أسلم من سكرات الموت، والله²
أخبر بأن كل نفس ذائقة الموت.

الثالث أن يقول : اللهم اجعل إبليس مُجِباً لي ناصحاً ولبنى آدم أبداً
الدهر حتى يقبل الفساد، والله قد قال : «إن الشيطان لكم عدوٌ» (15).

قلت : لِقائل أن يقول : بل هذان القسمان من طلب ما لا فائدة في طلبه
من حيث العلم بعدم حصول ذلك، ولا كُفِرَ يلزم منهما، ولازم لهما أحد المعنيين،
وليس إلزام الكفر بأولَى من إلزام الإلزام الآخر، بل إلزام ما قلناه أولى، استصحاباً
للإيمان المعلوم منه بأشياء كثيرة وبالصریح.

القسم الثالث أن يطلب الداعي من الله تعالى نفى ما دل القطع العقلي
على ثبوته مما يُخِلُّ بإجلال الربوبية، وله أمثلة :

منها أن يسأل الله سلب قدرته العظيمة حتى يامن المواخذة، (16). ومنها أن
يسأل الله تعالى ارتفاع قضائه وقدره. (17) .

القسم الرابع أن يطلب من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العملي على نفيه
مما يُخِلُّ بجلال الربوبية، وله مثل :

(15) وتامها «فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا، إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ، الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ
شَدِيدٌ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ»، سورة فاطر الآية 6-7.
وقال ابن الشاط معلقاً على كلام القرافي في هذا القسم الثاني : الكلام على هذا القسم كالقسم الأول،
على القسم الأول، (أي تعليقه عليه كتعليقه على الأول بما أبداه من ملاحظات وتصحيحات
وتصويبات فيه لكلام القرافي).

(16) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في ذلك ليس بصحيح، فإن طلب نفى العلم والقدرة ليس طلباً
لضدهما، وهما الجهل والعجز كما قال، لجواز غفلة الداعي وإضرابه عنهما، وعلى تقدير عدم الغفلة
والإضراب إنما يكون ذلك بالتكفير بالمآل، والله أعلم.

(17) قال ابن الشاط : سبق أن كون أمر ما كفرةً إنما هو وضع شرعي، فإن ثبت أن ذلك كفر فهو
كذلك، وإلا فلا، هذا إن أراد أن عين الطلب هو الكفر، وإن أراد أنه يستلزم الكفر وهو الجهل،
يكون سلب الاستيلاء مما تتعلق به القدرة أو لا تتعلق، فهو من التكفير بالمآل، والله أعلم.

منها أن يُعْظَمَ شوق الداعي إلى ربه، يسأله أن يُحَلَّ في بعض مخلوقاته حتى

يجتمع به. (18) ' .

ومنها أن يسأل الله تعالى أن يجعل له التصرف في العالم بما أراد. وقد وقع هذا لجماعة من جهال الصوفية، ويقولون : فُلَانٌ أُعْطِيَ كَلِمَةً كُنْ، وَيَسْأَلُونَ أَنْ يُعْطُوا كَلِمَةً كُنْ، التي في قوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» (19). وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى، ولا يعلمون ما معنى أعطاها إن صحَّ أنها أعطيت، (20) ومقتضى هذا طلبُ الشركة في الملْك، (18) علق ابن الشاط على هذا الكلام بقوله : الكلام في هذا القسم كالكلام في الذي قبله، وقولُه هناك وهنا : «مَمَّا يَخِلُ بِجَلالِ الرَّبوبِيَّةِ»، صوابه بإجلال الربوبية، أمَّا جلال الربوبية فلا يُخَلُّ به شيء.

قلت : وهو تعليق وتصحيح دقيق وهام من ابن الشاط رحمه الله، يقال فيه وفي مثله : نَعَمَ التَّصْحِيحُ وَالتَّصْوِيبُ .

(19) سورة يس، الآية 82.

(20) زاد القرافي هنا قوله : «وهذه أغوار بعيدة الرُّوم على العلماء المحصِّلين، فضلًا عن الصوفية المتخرصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنهم إلى الله مُتَّقِرُونَ، وهم عنه متباعدون، عصَمَتَا الله من الفتن وأسبابها، والجهالات وشبهها».

وعلق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بدءًا من قوله : «وقد وقع هذا لجماعة من جهال الصوفية» إلى آخر هذه الفقرة فقال : إن كان أولئك القوم (الصوفية) يعتقدون أن الله يعطي غَيْرَهُ كَلِمَةً كُنْ، بمعنى أنه يعطيه الاقتدار، فذلك جهل شنيع إن أرادوا أنه يعطيه الاستقلال، وإلا فهو مذهبُ الاعتزال، وكلاهما كفرٌ بالمال. وإن كانوا يعتقدون أن الله تعالى يعطي كُنْ، بمعنى أن يكون لهذا الشخص الكائنات التي يريدونها مقرونة بإرادته، فعبَّروا عن ذلك بإعطائه كلمة كُنْ، فلا شذور في ذلك إذا اقترن بقولهم قرينة تُفهِمُ المقصود».

قلت : وعلى مثل هذه الوجوه المعقولة والمقبولة يمكن وينبغي أن يُحمل مثل هذا الكلام عند الصوفية، حتى يتم التوفيق في كلامهم بين الحقيقة والشرعية، ويتأتى إيجاد مخرج سليم له، ما دام ذلك ممكنًا. فكرامات الأولياء تبقى في إطارها وفي حدود الكرامات والبشرى التي أثبتها الله لأوليائه المتقين في الدنيا والآخرة، بقوله تعالى : «أَلَا أَنْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ»، ولا تصل الكرامة الى درجة المعجزة التي أعطاها الله للأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وخصَّهم بها، فضلًا عن أن تُتَوَقَّعَ أو تُفَوَّتَها، فالكرامة تبقى كرامة في اسمها ومضمونها، والمعجزة هي خاصة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، باعتبارها امرًا خارقًا للعادة على وجه التحدي، كما يعرفها بذلك العلماء، وهي تنزل وتُعتَبَرُ بمنزلة حديث قدسي ناطق بقول الحق سبحانه صدق عبدي في كل ما يبلغ عني من الوحي بالدين وشرعه الرباني الحكيم كما قال العلامة عبد الواحد بن عاشر في نظمه المرشد المعين :

إِذْ مُعْجَزَاتِهِمْ كَقَوْلِهِ، وَبَرَّ
صَدَّقَ هَذَا الْعَبْدُ فِي كُلِّ خَبَرٍ

= وفي جوهرة التوحيد للعلامة برهان الدين ابراهيم بن هارون اللقاني (ت 1041 هـ) رحمه الله، قوله :

وَأَثْبَتْنَا لِلأُولِيَا الكِرَامَةِ
وعندنا أن الدعاء ينفَعُ
ومن نَفَاهَا فَأَثْبَدْنَا كَلَامَهُ
كما من القرآن وَعَدَا يُسْمَعُ
وقال فيها الامام شرف الدين محمد بن سعيد الصنهاجي البوصيري (ت 608-696 هـ)
رَحِمَهُ اللهُ، وذلك في قصيدته الشهيرة والذائعة الصيت قصيدة «الهمزية في مدح خير البرية»،
حيث جاء في آيات منها، خطابا للنبي ﷺ :

لَمْ نَخَفْ بَعْدَكَ الضَّلَالِ وَفِينَا
فَانْقَضَتْ أَيُّ الأَنْبِيَاءِ وَأَيَا
وَأرثو نور هديك العلماءُ
تَكَ فِي النَّاسِ مَا لُهُنَّ انْقِضَاءُ
حازها مِنْ نَوَالِكِ الأُولِيَاءِ
والكراماتُ منهمو معجزات
وقال الإمام النسفي في العقائد النسفية : «وكرامات الإلياء حق، فيظهر الله الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند
الحاجة... الخ.

(21) قال الشيخ محمد علي ابن الشيخ حسين مفتي المالكية في عصره في كتابه تهذيب الفروق،
المطبوع مع كتاب الفروق للقرافي، وهو يتحدث في القسم الثالث مما يوهم ما يستحيل في حق
الله تعالى، وهو ما لم يَرِدْ هو ولا نظيره في كتاب ولا سنة صحيحة، فقال :

وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة الى أنه تعالى الوجودُ المطلق، وأن غيره لا يتَّصَفُ بالوجود
أصلاً، حتَّى إذا قالوا : الانسان موجود، فمعناه أن له تعلقاً بالوجود وهو الله تعالى ، وهو كُفْرٌ،
ولا حلول ولا اتحاد، فإن وقع من أكابر الإلياء ما يُوهِم ذلك أوَّل بما يناسبه كما يقع منهم في
وحدة الوجود، كقول بعضهم : (ما في الجبَّةِ الا الله)، أراد أن ما في الجبَّة والكون كله لا وجود
له إلا بالله. «إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من
بعده»، وذلك اللفظ، وإن كان لا يجوز شرعاً لإيهامه، لكن القوم (اي المتصوفة) تارة تغلبهم
الاحوال، فإن الانسان ضعيف إلا من تمكن بإقامة المولى سبحانه.
قال : ورأيت في مفاتيح الكنوز أن الحلّاج قال : أنا، وفيه بقيةٌ ما من شعوره بنفسه، ثم فني
بشهوذه، فقال : الله، فهما كلمتان في مقامين مختلفين.

قال : ورأيت — وأظنه في كلام ابن وفا — أن من أعظم إشارات وحدة الوجود قوله تعالى «أولم
يكف بربك أنه على كل شيء شهيد، الا إنهم في مزية من لقاء ربهم، ألا إنه بكل شيء محيط». .
سورة فصّلَتْ : 58. وصحَّ في الحديث القدسي أن النبي ﷺ قال فيما يرويه عن ربه : «لا يزال
عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه»، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي
يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها... إلى آخر هذا الحديث». انتهى ما نقله
الشيخ علي وذكره عن هذا الموضوع في كتابه (تهذيب الفروق)، نقلا عن حاشية الامير علي
شرح جوهرة التوحيد للشيخ ابراهيم اللقاني، رحم الله الجميع.

ومنها أن يسأل ربّه أن يجعل بينه وبينه نسباً يكون له به الشرف على الخلائق. وقد قام البرهان القاطع على استحالة ذلك عليه، وطالبُ هذا قد طلب الاستيلاء، وهو كفر. (22)

قلت : إلزامه الكفر للصوفية من حيث قولهم : «أعطي فلان كلمة كن»، غير صحيح، فإن هذا الكلام يصدق على من حرق الله له العادة مرة أو مرتين، بأن طلب من ربه شيئاً، أو همّ بشيء يتصوّر (23) مطلوبه على وفق مراده بغير تدرج بل دفعةً، وهذا القدر صحيح وجوده، ولا يلزم منه الشركة لله في الملك، ولا بأكثر من ذلك.

قال شهاب الدين رحمه الله : وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري : إن بناء الكنائس كفر إذا بناها مسلم، ويكون ردةً في حقه، لاستلزامه إرادة الكفر، (23)، ولذلك أفتي بأن المسلم إذا قتل نبياً يعتقد صحة رسالته كان كافراً، لإرادته إماتة شريعته، وإرادة إماتة الشريعة كفر (24).

قلت : ولعل مثل هذا التوجيه والتصويب بقصد إيجاد مخرج مقبول وتأويل سليم لما يُنسب من هذه الكلمة وغيرها للشيخ المتصوف الحسين بن منصور الخلاج، وكذا لبعض الصوفية في كلامهم من شطحات أحياناً، يبدو تاويلاً وتوجيهاً مقبولاً ومعقولاً إلى حد ما، ويُعتبر تخرجاً لذلك بشيء من التجاوز والتسامح، ويبقى معه التفويض بعد ذلك إلى الله في شأنهم وأمرهم، فقد أفضوا إلى ما أفضوا إليه من حالهم ومآلهم الغائب عنا عند الله تعالى، وهو سبحانه، المطلع على القلوب والاحوال، العليم بالنيات والسرائر النفسية، يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور، ويعلم المقاصد، والسرائر النفسية، يعلم ما توسوس به نفس الانسان وهو أقرب إليه من حبل الوريد وذلك حتى يسلم المرء من الحكم على الناس بما يظنه صواباً، ويكون عند الله وفي علمه سبحانه خطأ يتحمل الانسان وزره وأثمه يوم لقاء الله والفصل بين العباد. تمثيلاً مع قول النبي ﷺ : «أمرت أن أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»، والله أعلم بالحق والصواب، والهادي إليه من أطاعه وأتاب.

- (22) علق الشيخ ابن الشاط على هذا المثال بقوله : قلت : الكلام في هذا كالكلام فيما قبله.
(23) قال ابن الشاط : معنى قول أبي الحسن الأشعري (أن بناء الكنائس كفر) أي في الحكم الديني، وأما الأخرى فحسب النية، والله تعالى أعلم.
(24) قال ابن الشاط : ما قاله الشيخ أبو الحسن في هذه المسألة ظاهر.

واعلم أن الجهل بما تؤدي إليه هذه الأدعية ليس عُذراً للداعي عند الله تعالى، لأن القاعدة الشرعية دلت على أن كلَّ جهل يمكن المكلف رفعه، لا يكون حجةً للجاهل، فإن الله تعالى بعث رسلاً إلى خلقه برسائله، وأوجب عليهم كافةً أن يعلموها ثم يعملوا بها، فالعلم والعمل واجبان، فمن ترك التعلم والعمل وبقي جاهلاً فقد عصي معصيتين لتركه واجبين، وإن علم ولم يعمل فقد عصي معصية واحدة، ومن علم وعمل فقد نجا. نعم، الجهل الذي لا يمكن المكلف رفعه بمقتضى العادة يكون عُذراً، كما لو تزوج أخته يظنها أجنبية، إذ لو اشترط اليقين في هذه الصورة وشبهها لشق ذلك على المكلفين، وأصل هذا الفساد الداخل على الإنسان في هذه الأدعية إنما هو الجهل. فاحذر منه واحرص على العلم، فهو النجاة، كما أن الجهل هو الهلاك. (25)

القاعدة الثالثة :

في انقسام ما ليس بكفر من الدعاء إلى مُحَرَّم وغير مُحَرَّم. (26)

قال شهاب الدين : وقد حضرني من المحرم الذي ليس بكفر اثنا عشر قسماً، ثبت الحصر فيها بالاستقراء، وما عداها ليس محرماً بالاستقراء، فمن ظفر بقسم آخر أضافه لهذه الأقسام، وأنا أمثل كل قسم بمثله الآتية به.

(25) قال الشيخ ابن الشاط معلقاً على ما جاء عند الإمام القرافي في هذا الفصل : ما قاله القرافي في هذا الفصل، كله صحيح، إلا ما قاله من أن الأصل في الدعاء التحريم، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام : «إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم»، ففي ذلك نظر، والأظهر أن الأصل في الدعاء الندب، إلا ما قام الدليل على منعه.

قلت : وذلك ما سيأتي للشيخ البقوري في أول القاعدة الرابعة هنا.

(26) هي موضوع الفرق الثالث والسبعين والماثنتين بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر، وبين قاعدة ما ليس محرمًا. ج.4. ص 265، وهو من الفروق الطويلة عند القرافي رحمه الله.

القسم الأول أن يطلب الداعي من الله المستحيلات التي لا تُخِلُّ بجلال الربوبية، كأن يسأله أن يجعله في مكانين متبايعين في زمن واحد، فهو سوء أدب مع الله، لأنه لا يُطَلَّبُ من الملوك إلا ما يُعَلِّمُ أنه في قدرتهم، ومن فعل غير ذلك فقد عَرَّضَهُم للعجز، (27) وكان يسأله الاستغناء في ذاته عن الأعراس لِيَسَلَّمَ طَوَّلَ عُمُرِهِ من الأُمِّ والأَسْقَامِ، وقد دَلَّتْ العقول على استحالة جميع ذلك. (28) .

(27) زاد القرافي قوله : ولا سِيَمًا والعبدُ مأمور ألا يُطَلَّبُ إلا ما يتصوَّر وقوعه، لئلا يكون متحكما بالربوبية.

قال ابن الشاط رحمه الله : ما قاله : (اي القرافي) من أن الدعاء بالكون في مكانين في زمان واحد، حرام، لَمْ يات عليه بحجة غير ما أشار اليه من القياس على الملوك. وهو قياس فاسد، لجواز العجز عليهم، وامتناعه عليه تعالى. ثم قال ابن الشاط : وما قاله من أن العبد مأمور ألا يطلب إلا ما يتصوَّر وقوعه هو عين الدعوى.

وما قاله من أنه يلزم أن يكون متحكما بالربوبية ممنوع، ولا وجه لما قاله إلا القياس على الملوك. وما بألَّهُ يقبس الله تعالى عليهم في قصد المبالغة والغلو في التعظيم والتفخيم، فقد خوطب الملوك بنسبة المستحيلات العقلية والعادية إليهم على وجه الغلو في ترفيعهم لا على قصد تعجيزهم. بل لِقَائِلِ أن يقول : مَنْ خاطَبَ الله بمثل ذلك تَعَيَّنَ أن يكون للمبالغة في التعظيم كما هو الواجب في حقه أو قاصداً للتعجيز أو غير قاصد لهذا ولا لهذا. فعلى التقدير الأول لا حرج، بل يكون مطيعا ماجورا، وعلى التقدير الثاني يكون عاصيا، وعلى التقدير الثالث يكون مطيعا بصورة الدعاء، مَثَابَا عليه، غير مطيع ولا عاصٍ بالقصد، لعروءه عنه.

والثاني من أمثلة القسم الأول أن يسأل الله تعالى دوام إصابة كلامه من الحكَمِ الدقيقة والعُلُومِ الشريفة أبد الدهر، وليفتخر بذلك على سائر الفضلاء ويتنفع به أكثر من سائر العلماء. وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : ليس هذا المثال من هذا القسم، بل هو من القسم الثاني الذي هو طَلَبُ المستحيلات العادية.

(28) قال ابن الشاط : ما قاله (أي القرافي) من أن هذه الامور مستحيلة عقلا، خطأ، بل هي مستحيلة عادة، إلا الاستغناء عن الأعراس (أي ما يعرض للانسان من أحوال بشرية لا يسَلَّمُ منها أحد) فهو من المستحيل عقلا، خاصة عند من لا يُجَوِّزُ العُرُوَّ (أي الخُلُوَّ والنجاة من تلك الأعراس البشرية) لا عند من يجوزه.

قلت : وقد قيل في عدم سلامة الانسان من تلك الأعراس كيفما كان شأنه وحاله في هذه الحياة :
 ثمانية تجري على المرء دائما
 وكلُّ امرئ لابدُّ يلقى الثانية
 سرور وحزن واجتماع وفرقة
 ويسرٌ وعسرٌ ثم سُقْمٌ وعافية
 وقد ذكر فضيلة الاستاذ الجليل الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري، وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية في رسالته الجامعية عن الفقيه الجليل العلامة أبي علي اليوسي، أن هذا الفقيه واجه صعوبات كثيرة في غربته أثناء دراسته، وكان يتأسى بهذين البيتين المذكورين اللذين حفظهما عن شيخه أبي محمد الحسين بن أبي بكر، رحمهما الله. ص 124 .
 من الرسالة المذكورة، طبعة الوزارة.

فإذا كانت هذه الأمور مستحيلة في حقه عقلاً كان طلبها من الله سوءاً أدب، لأن ذلك يُعدُّ في العادة تلاعباً وضحكاً على المطلوب منه، والله تعالى يجب له من الإجلال فوق ما يجب لخلقه، فما نأفى إجلال خلقه أولى أن ينافي جلاله، تعالى عن كل نقص، (29) بل قد عاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره» (30) أي ما عظموه حق تعظيمه. وقال ﷺ: «لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، أي ثناؤك المستحق ثناؤك على نفسك. (31) .

القسم الثاني من المحرم الذي لا يكون كفراً، أن يسأل المستحيلات العادية، إلا أن يكون نبياً، فإن الله يخرق العوائد لهم، كسؤال نزول المائدة من السماء، (32) وخروج الناقة من الصخرة الصماء، (33) أو يكون ولياً، له مع الله (29) قال ابن الشاط: ما قاله القرابي هنا من أن طلب ذلك سوء أدب قد مر جوابه. وما قاله من أنه يجب لله تعالى من الإجلال فوق ما يجب لخلقه، فما نأفى إجلال خلقه أولى أن ينافي جلاله من كل نقص، صحيح. غير أن في كلامه إبهام المشاركة في موجب الإجلال من جهة اقتضاء أفعل، التي هي للمفاضلة. (30) وتامها في سورة الزمر. قوله سبحانه، «والارضُ جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، سبحانه وتعالى عما يشركون». سورة الانعام، الآية 91، وسورة الزمر، الآية 67.

(31) عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت نائمة إلى جنب النبي ﷺ ففقدته من الليل، فلمسته، فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد يقول: «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». رواه الترمذي والنسائي رحمهما الله.

قال ابن الشاط هنا عند هذا الحديث: إن كان الثناء الآتي بجلاله تعالى ممّا يدخل تحت اكتساب البشر ثم قصروا فيه، لحقهم الذم والعيب لأجل ذلك، وإن كان مما لا يدخل فلا يلحقهم ذم، «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها».

(32) إشارة إلى سؤال ذلك من سيدنا عيسى عليه السلام، حين سأل الله تعالى أن يُنزل على الحواريين أتباعه المؤمنين به مائدة من السماء، تحقيقاً لسؤلهم وتمنيهم ذلك على الله، كما حكاه تعالى في كتابه العزيز بقوله الكريم: «قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك، وارزقنا وأنت خير الرازقين، قال الله إني منزلها عليكم، فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين». سورة المائدة. 114—115.

(33) وذلك معنى كونها آية من عند الله، ومعجزةً لنبيه ورسوله صالح إلى قومه ثمود، كما ذكره الله تعالى في غير ما آية قرآنية. ومن ذلك قوله تعالى حكايةً عن نبيه صالح عليه السلام، وهو يخاطب قومه =

عادةً بذلك، فلا يكون هذا سوءاً أدب من الفريقين، أو يكون يريد بسؤاله ذلك أن يجعله ولياً، فلا يكون أيضاً قلةً أدب. (34) •

ومثال المحرّم أن يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس ليستلم من الاحتناق، والعادةُ دلّت على استحالة ذلك. (35) ومن ذلك أن يسأل الله العافية من المرض أبداً الدهر ليتفتح بقواه وحواسنّه أبداً الدهر، وقد دلت العادة على استحالة ذلك. ومن ذلك أن يسأل الله الولد من غير جماع، والثمار من غير أشجار.

ومن هذه اللهم أعطينا خير الدنيا وخير الآخرة، وأصرف عنا شر الدنيا وشر الآخرة، فهذا لا يجوز إلا أن يقصد به الخصوص، إذ لا بُدّ أن يدركه بعض الشر ولو سكرات الموت ووحشة القبر، وقس على هذا نظائره. (36) بل يجب على كل عاقل أن يفهم عوائد الله تعالى في تصرفاته في خلقه، وربط الأسباب بالأسباب في الدنيا والآخرة، مع إمكان صدورها عن قدرته بغير تلك الأسباب، فمن سأل غير عادته في مملكته كان مسيئاً الأدب عليه. (37) ولذلك عاب العلماء وغلطوا

ويدعوهم إلى الإيمان بالله وتوحيده وعبادته «ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية، فذروها تأكل في أرض الله، ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب قريب»، وفي آية أخرى: «فياخذكم عذاب أليم». سورة هود. الآية: 64. وسورة الأعراف الآية 73.

(34) قال ابن الشاط: هنا: إجازة دعاء من ليس بولي بحرق العادة، إجازة للدعاء بحرق العادة، فكل ما أنكره من ذلك فقد أجازه على الوجه الذي ذكره، وإذا أجازه على ذلك الوجه فقد أجازه على الجملة، فلا يصح له منعه بعد ذلك.

(35) قال ابن الشاط: قد أجاز ذلك على وجه القصد لطلب الولاية. وحكمه بأنه إساءة أدب، دعوى عريّة عن الحجّة. وتكثير الأمثلة لا حاجة إليه.

(36) قال ابن الشاط هنا: ليس كون هذه الأمور واقعة على وجه الخصوص بموجب ألا تطلب إلا على وجه الخصوص، بل يجوز أن تطلب على وجه العموم، وغايته أن نقول: طلب مثل ذلك طلب للممتنع عادة، على معنى أن يقصد الطالب بطلبه أن يصير ولياً، فتحرّق له العادة، فقد جوّز ما منعه.

(37) قال ابن الشاط: لم يات القرافي على دعواه بحجّة. وما قال: من أنه سوء أدب من ذلك، وهو طلب حرق العادة، لم يات على منعه بحجّة أصلاً، إلا ما أشار إليه من القياس على الملوك، وهو قياس فاسد لاشك في فساده، وقد سبق مثل هذا الملحظ والتعقيب من ابن الشاط على القرافي رحمهما الله.

جماعة من العُباد، حيث توسطوا اليَقَارَ من غير زادٍ، وركبوا البحارَ في زمن الهول، طالبين من الله خَرْقَ عوائده لهم في هذه الأحوال، وهم يعتقدون أنهم سائرون إلى الله تعالى بهذه الحالة من حيث تحقيق توكلهم عليه، وأن ما عدا هذه الحالة ينافي الاعتمادَ عليه، وهو غلطٌ. فقد دخل سيد المتوكلين مخفوفاً بالخيال والرجال والكرع والسلاح، وكان مدَّخِراً لعياله قوتَ سنة. (38) .

وحقيقة التوكل أن يعلم المتوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خير أو يكرهه من ضرٍ، لأجل أنه المستولي بقدرته وإرادته على سائر الكائنات من غير مشارِك له في ذلك. (39) ومع ذلك فله عوائد في مُلكه رَبَّها بحكمته، فمقتضى

(38) قال أبو القاسم ابن الشاط هنا : تغليط من غلَطَ من العلماء جماعة العُباد فيما ذكره، غلط من أولئك العلماء، لأنه مبني على إساءتهم الظن بأولئك العُباد، وإساءة الظن بعامّة المسلمين ممنوعة شرعاً، فكيف بالعُباد منهم !؟

والعُبادُ الذين فعلوا ذلك لا يخلو أن يكونوا ممن تَعَوَّدَ خرق العادة له أو ممن لم يتعوَّدَ ذلك، فإن كانوا من القسم الأول فلا عَيْبَ عليهم، وإن كانوا من القسم الثاني فلا يخلو أن يكونوا ممن غلب عليهم في ذلك أحوال لا يستطيعون دفعها أو ممن لم يغلب عليهم أحوال كذلك، فإن كانوا من القسم الأول فلا عيبَ عليهم، لعدم استطاعتهم دفع ذلك، وإن كانوا من القسم الثاني يكونون مُرتكبينَ لممنوع فيلْحَقُهُم العيب، فما بال أولئك العلماء حكموا عليهم بأنهم من هذا الأخير دون القسم الأول والثاني، أليس إساءة ظن في موطن يمكن فيه تحسينه !؟ ولم يسأء بهم الظن، فيُظنَّ أنهم ظانون أن ذلك حقيقة التوكل، بل الظن بهم أنهم يعلمون حقيقة التوكل، وأنه كما لا ينافي التسبب لا ينافي أيضاً عدم السبب.

وما ذكره من فعل النبي ﷺ، لا حجة له فيه على أن التوكل لابد معه من التسبب، إذ مسأق كلامه يقتضي أن التوكل مع التسبب يصحُّ، ومع عدم التسبب يصح. وما عدل النبي ﷺ إلى التوكل إلا لأنه العَلَمُ المقتدى به، والافتداء به ليس شتصاً بالخواص، والجمهور قلماً تطمئن نفوسهم إلا مع التسبب، والاحكام الشرعية وأردة على الغالب لا على النادر.

مع أنه لقائل أن يقول : إن التوكل، وإن صحَّ مع التسبب وعدمه، فالتوكل مع التسبب راجع في حقه للحاجة لتعليم الجمهور كما سبق، ولأمنه من شائبة مراعاة الاسباب لعصمته ﷺ. والتوكل مع عدم التسبب راجع في حق غيره لعدم أمنه من شائبة مراعاة الاسباب لعدم عصمته، والله تعالى أعلم.

قلتُ : ودخول سيد المتوكلين، وهو النبي ﷺ، مخفوفاً بالخيال والرجال الخ، يقصد به المؤلف دخوله ﷺ إلى مكة فاتحاً لها منتصراً في السنّة الثامنة من الهجرة، ومُحاطاً بصحابته الأبرار.

(39) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في ذلك صحيح لا ريب فيه.

شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره، ومقتضى عادته التماس فضله في عوائده،
فِيحْصُلُ الْأَدَبُ. (40)

وقد انقسمت الخلائق في هذا الباب ثلاثة أقسام :

(1) قسم عاملوا الله بمقتضى شمول القدرة فحصلوا على حقيقة التوكل،
وأعرضوا عن الاسباب ففاتهم الأدب.

وقسم لاخطوا الاسباب واستولت على قلوبهم فحجبتهم عن الله تعالى،
وهؤلاء فاتهم التوكل والأدب، وفي هذا هلك أكثر الخلائق.

(2) وقسم عاملوا الله بمقتضى شمول القدرة وعوائده في ملكه، فهؤلاء
جامعون بين التوكل والأدب، وهذا مقام الانبياء وخواص العلماء والأصفياء.

واعلم أن قليل الأدب خير من كثير من العمل، ولذلك هلك إبليس،

وضاع عمله بقلة أدبه. (41)

(40) قال ابن الشاطب: قد اعترف (أي القرافي) هنا بأن حقيقة التوكل، المعاملة بمقتضى شمول القدرة
والإرادة مع الإعراض عن الأسباب، وهو عين ما عاب على العباد حيث قال: «ظانين أن هذه
الحالة هي حقيقة التوكل». فقله هنا مناقض بظاهره لذلك، وقد تقدم بيان أن التوكل يصح
مع التسبب ومع عدمه، وأن الرسل ومن في معناهم من العلماء المقتدى بهم يترجح في حقهم
التوكل مع التسبب لضرورة اقتداء الجمهور بهم، مع ما تختص به الرسل من العصمة، وأن من
عداهم ممن ليس مقتضيا للاقتداء به يترجح في حقه التوكل مع عدم التسبب، لأنه أبعد من
شائبة مراعاة الاسباب، والله تعالى أعلم.

(41) زاد القرافي هنا قوله ودعاه: «فنسأل الله تعالى السلامة في الدنيا والآخرة، وقال الرجل الصالح لابنه:
«إعمل عملك ملحاً وأدبك دقيقاً»، أي ليكن استكثارك من الأدب أكثر من استكثارك من العمل،
لكثرة جدواه ونفاسه معناه، ويُدل على تحريم طلب خرق العوائد قوله تعالى: «ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى
التَّهْلُكَةِ»، أي لا تتركبوا الاحطار التي دلت العادة على أنها مهلكة، وقوله تعالى: «وتزودوا فإن خير
الزاد التقوى»، أي الوقاية لكم من الحاجة إلى السؤال والسرقه، فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهاد والحج
بغير زاد، فربما وقع بعضهم في إحدى المفسدتين المذكورتين، فأمرهم الله بالتزام العوائد، وحرّم عليهم
تركها، فإن المأمور به منهي عن ضده، بل عن أضداده، وقد قيل لبعضهم: إن كنت متوكلاً على
الله ومعتمداً عليه ووثاقاً بقضائه وقدره فألقت نفسك من هذا الحائط فإنه لا يصيبك إلا ما قدر لك،
فقال: إن الله تعالى خلق عباده ليجرهم ويمتحنهم لا ليجربوه ويمتحنوه»، إشارة الى سلوك الادب مع
الله تعالى.

جعلنا الله تعالى من أهل الادب معه سبحانه ومع عباده الصالحين حتى نلقاه على ذلك، بمنه وكرمه.

أمين =

(3) القِسْم الثالث الذي ليس بكفرٍ، وهو محرّمٌ، أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي أمرٍ دَلَّ السَّمْعُ على نفيه، وهذا كأن يقول «ربنا لا تواخذنا إن نسينا أو أخطأنا». مع أن رسول الله ﷺ قال : «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيانُ وما استُكْرِهوا عليه»، فهو سوء أدبٍ مع الله تعالى لأنه طَلَبُ تحصيل الحاصل، وفيه استهزاءٌ. (42) .

= وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما ذكره القرافي محتجاً به نقول بموجبه، ولا يلزم منه مقصوده، فإن كُلَّ ما ذكره ليس فيه دليل على منع طلب المستحيل، وإنما فيه المنع من ارتكاب العمل على خلاف العادة، والعمل على خلاف العادة مغاير لطلب خرقها، فلا يلزم من المنع من أحدهما المنع من الآخر. اهـ.

(42) قال القرافي هنا معللاً كون ذلك النوع من الدعاء محرماً : «لأنه طَلَبٌ عَرِيٌّ عن الحاجة والافتقار إليه، ولو أن أحدنا سأل بعض الملوك أمراً قفضاه له، ثم سألَهُ إِيَّاه بعد ذلك عالماً بقضائه، لَعُدَّ هذا الطَلَبُ استهزاءً بالمَلِكِ وتلاعباً، ولحَسُنَ من ذلك المَلِكُ تأديبهُ، فأولى أن يستحق التأديب إذا فعل ذلك مع الله.

وكذا لو رأينا رجلاً يقول : اللهم افرض علينا الصلاة وأوجب علينا الزكاة، واجعل السماء فوقنا والارض تحتنا لبأذرتنا إلى الإنكار عليه لُقْبُح ما صدرَ عنه من التلاعب والاستهزاء في دعائه، إلا أن يريد هذا الداعي بقوله إن نسينا، أي تركناه مع تعمد، كقوله تعالى خطاباً للكافرين في عذابهم يوم القيامة : «فاليوم ننسأكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا»، أي تركوا طاعة الله فترك الله إحسان إليهم، فهذا يجوز، لأنه طَلَبُ العفو عما لم يُعلم العفو فيه.

قال ابن الشاط هنا معللاً على هذا الكلام عند القرافي رحمهما الله : لم يات بحجة على ما ادَّعاه، غير ما عَوَّل عليه من القياس على الملوك، وهو قياس لا يصح، لعدم الجامع، وكيف يقاس المخلوق بالخالق، والرُّبُّ بالمربوب، والخالق يستحيل عليه النقص، والمخلوق يجوز عليه النقص، إلى آخر ما قاله ابن الشاط هنا في هذا الموضوع، فليرجع إليه من أراد التوسع فيه.

قلت : هذا تعليق وجهه عند الشيخ ابن الشاط. ويمكن أن يضاف إليه أنه يراد بالنسيان في الآية الكريمة لازمه، وهو إعراض الله عنهم، وعدم مبالاة بهم، وبما هم فيه من العذاب، وأنه يبعد تفسير النسيان عند البشر بالترك مع العمد، ويعدُّ تاويله بذلك، إذ النسيان حال وأمرٌ غير إرادي، والعمد على عكسه إرادي، فكيف يجتمعان، وهما نقيضان، فليتأمل ذلك، وليحقق، والله أعلم.

ثم إنه أيضاً لا يكاد يتضح ويُفهم المراد من اعتبار الدعاء بمثل ما ورد في الآية الكريمة المذكورة من قبيل الدعاء المحرّم، ولا يكاد يُقبَل التمثيل به في هذا المقام، فقد ورد به النص في القرآن الكريم، إرشاداً وتعليماً في التوجه بذلك الدعاء إلى الحق سبحانه، وذلك كافٍ لجوازه واعتباره من الدعاء الذي هو عبادة، فما قاله القرافي في خصوص الدعاء الوارد في تلك الآية غير مسلم ولا مقبول. والله أعلم، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيره لهذه الآية الكريمة وبيان معناها : «أي لا تواخذنا إن تركنا فرضاً على وجه النسيان، أو فعلنا حراماً كذلك، أو اخطأنا الصواب في العمل، جهلاً منا بوجهه الشرعي. =

فإن قيل : يَرِدُ عَلَيْكَ أَنَّ اللَّهَ امْتَدَحَ قَوْمًا بِقَوْلِهِمْ : «رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ، وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِعَادَ» (43) قلنا : إنما جاز لهم سؤال ما وعدهم الله تعالى به، لأن حصوله لهم مشروط بالوفاء على الإيمان، وهذا شرط مشكوك فيه، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، فما طلبوا معلوم الحصول، (44) بخلاف مسألتنا، فإنه عُلِمَ في الشريعة تركُ المواخذة بالخطأ والنسيان مُطلقاً.

== كما أنه لا يكاد يتضح وجه تعارض الدعاء بما تضمنته الآية من ذلك الدعاء مع حديث : «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسِيانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»، وهو حديث أخرجه أئمة الحديث : ابن ماجة، وابن حبان، والبيهقي والحاكم، والدرقطني، وأورده السيوطي في الجامع الصغير عن الطبراني روايةً عن ثوبان رضي الله عنه، ورمز له السيوطي بالصحة (صح)، وأورده الحافظ ابن كثير عند تفسيره لتلك الآية، روايةً عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال، قال رسول الله ﷺ : «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، أي إن من رحمة الله بهذا الأمة وفضلها عليها ولطفه بها، ومن يسر دينها وسماحته الرحمة أن الانسان رُفِعَ عنه الحرج والاثم وعدم المواخذة فيما يقع له ومنه في تلك الحالات، وذلك في مقابلة المتعمد القاصد للقول والفعل السيئ حيث يؤاخذ الله على ذلك، سواء كان فعلاً لما يجرم فعله، أو تركاً لما يجب فعله من الفرائض والواجبات، وغيرها من حقوق الله وحقوق العباد. أما بقية الامثلة الاخرى غير الآية الكريمة، فيما يتعلق بالتمثيل بها للدعاء المحرم فهي مقبولة ومعقولة، وينطبق عليها تصحيح الفقيه ابن الشاط بقوله : ما قاله القرافي في هذا صحيح، فليتأمل ذلك، وليصحح، والله أعلم بالصواب. (43) سورة آل عمران، الآية : 194.

ووجه الورد، كما جاء عند القرافي رحمه الله، هو أن وعد الله سبحانه لا بد من وقوعه، فطلب ذلك من باب تحصيل الحاصل، وهو عين ما نحن فيه، ومدحهم الله تعالى، فدل على جواز ذلك، فلا ينبغي منع ذلك الدعاء ومنع التوجه بالطلب والسؤال به إلى الله تعالى. وقد سبقنا الإشارة إلى هذا، وتنبهي إلى أن الدعاء بمضمون الآية الكريمة، «رَبَّنَا لَا تَوَاضَعْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» جائز ومقبول ومشروع، لأنه ورد به النص في هذه الآية من القرآن الكريم، ولذلك فإنه لا يتعارض مع حديث رفع الخطأ والنسيان والاستكراه عن هذه الأمة، ولا يُعْتَبَرُ الدعاء به من قبيل تحصيل الحاصل، فليتأمل ذلك، والله أعلم.

(44) قلت : اعتبار الوفاة على الإيمان أمراً مشكوكاً فيه بالنسبة لمجموع المسلمين، هو مثل نظر وتأمل روية، إذ لو كان كل مسلم ومومن بالله واليوم الآخر، يشك في ذلك لا اضطرب حاله وشأنه، وتنغص عيشه وأمره، وأصبح كل همهم منصباً على التفكير في تلك الحال والخوف من سوء المصير، خاصة وهو أمر غيبي استأثر الله به على الانسان. ذلك أنه بالرجوع إلى عديد من نصوص القرآن الكريم ونصوص أحاديث نبينا المصطفى الأمين، نجدها تدعو المسلم وتهديه، وترشده إلى أن من شأنه، ومن المفروض فيه والواجب عليه أن يعمل ما أمره به الله ورسوله، ويجتنب ما نهاه عنه الله ورسوله، فيقوم بالتكاليف الشرعية والاحكام الدينية المطلوبة منه، ويستغفر الله ويتوب إليه =

فإن قلت : فإذا جوزت ذلك بناءً على الجهالة بالشرط فجوزها هنا بناءً على الجهالة بالشرط، فإن رسول الله ﷺ لم يُخبر بذلك مطلقاً، وإنما أُخبر بالرفع عن أمته، وكون الداعي يموت وهو من أمته، مجهول، فما طلب إلا مجهولاً، بناءً على التقدير المتقدم.

= توبة نصوحا عندما يصدر شيء عنه من ذنوب وآثام، أو يَقَع منه تفريط أو تقصير في حقوق الله. وحقوق العباد، وبعد ذلك يُحسن الظن بالله تعالى، ويعتمد على فضله وكرمه، ويعول على رحمته وجوده في قبول العمل الصالح والإثابة عليه، وفي حسن المصير والمآل، وحسن العاقبة والختام، وبطمئن كل الأطمئنان إلى ربه الذي لا يُخلف الميعاد. فإن من أحسن الظن بالله، وأحسن العمل، كان الله عند حسن ظنه.

ففي الحديث القدسي الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الله عز وجل قال : «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني... الخ. وفي حديث آخر صحيح عن جابر رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ قبل موته بثلاث (أي ليال) يقول : «لا يموت أحدكم إلا وهو يُحسن الظن بالله» رواه مسلم وأبو داود رحمهما الله. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : حُسن الظن من حُسن العبادة».

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، فقالت عائشة (أو بعض أزواجه) : إنا لتكره الموت، قال : ليس ذلك، ولكن المومن إذا حضره الموت بُشِّرَ برضوان الله وكرامته، فليس شيء أحب إليه مما أمامه، وإن الكافر إذا حضره الموت بُشِّرَ بعذاب الله وعقوبته، فليس شيء أكره إليه مما أمامه، فكره لقاء الله وكره الله لقاءه»، رواه الشيخان وبعض أصحاب السنن رحمهم الله.

وعن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل على شاب وهو في حال المرض، فقال : كيف تجدك ؟ قال : أرجو الله يا رسول الله، وإني أخاف ذنوبي، فقال ﷺ : لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وأمنه مما يخاف». رواه الترمذي وحسنه.

ومن خلال نصوص هذه الأحاديث النبوية يبدو أنه لا منافاة ولا تعارض بينها وبين أحاديث أخرى يُفهم منها أن المسلم لا ينبغي له الاعتماد على عمله الصالح في حسن المصير والخاتمة، كحديث : «لا ينجي أحداً منكم عمله» وكحديث : «فوالله الذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»، وحديث البخاري عن سهل رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في آخر حديث طويل : إن العبد ليعمل بعمل أهل النار، وإنه من أهل الجنة، ويعمل بعمل أهل الجنة، وإنه من أهل النار، وإنما الأعمال بالخواتيم». وقال في حديث أخرجه الإمام الترمذي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما «فرغ ربكم من العباد، ففريق في الجنة، وفريق في السعير»، وقال في حديث آخر رواه الترمذي عن أنس رضي الله عنه : «إذا أراد الله بعبد خيراً استعمله، فقيل : كيف يستعمله ؟ قال : يوفقه لعمل صالح قبل الموت». =

قلت : كونه من الأمة ليس شرطاً في هذا الرُّفْع، ولا دلالة للخبر على ذلك، وإنما هو من جهة المفهوم، ونحن نمنع كون المفهوم حجةً، لاختلاف العلماء فيه، سلّمنا أنه حجة، لكنه متروكٌ هنا إجماعاً.

وتقريره أن نقول : الكفارُ إمّا أن نقول : هم مخاطَّبون بفروع الشريعة أو لا، فإن قلنا : ليسوا مخاطَّبين فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع : النسيان وغيره، فيسقط المفهوم، واستوت الخلائق في الرُّفْع حينئذ. وإن قلنا إنهم مخاطَّبون بالفروع فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سبباً في حقنا، بل كل ما هو سبب الوجوب في حقنا فهو سبب الوجوب في حقهم، وكذا الأمر في جميع

فهي كلها أحاديث نبوية صحيحة، صادرة عن لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى. والجمع والتوفيق بينها ممكن بوجه صحيح وسليم.

فهذه الاحاديث الأخيرة وإن كان الخوض والتعمق فيها أمراً صعباً لا يستطيعه إلا العلماء الجهابذة المتمكنون والانتقاء العارفون والواصلون تدلُّ على أن المؤمل والمعتمد عليه في حسن الخاتمة هو فضل الله وكرمه، وتفيد أن من سبقت له السعادة في علم الله وأزله، وفيما كتبه على العبد وهو في بطن أمه جعله من أمة الاسلام، وهداه لصالح الاعمال، وصرف الله قلبه للخير ويسره لحسن الخاتمة والعاقبة، ولعمل أهل السعادة. ومن سبقت له الشقاوة — والعياذ بالله — كان على عكس ذلك، كما أشار إليه الشيخ العلامة أحمد بن حجر الهيتمي رحمه الله في كتابه فتح المبين لشرح الاحاديث الاربعين للامام النووي رحمه الله، فإن من أحسن الظن بالله أحسن العمل، وجمع بين الخوف والرجاء، وحرص على أن يكون ممن قال فيهم الحق سبحانه : «إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين»، ولذلك روي عن بعض العلماء الصالحين أنه قال : «ما قطع أكباد العارفين إلا خوفهم من سوء العاقبة والخاتمة»، ولكن المومن يعمل ويدعو، ويخاف ويرجو، ويحسن بالله الظن الجميل، ويسأل الله بكامل اليقين أن يُقابله بعفوه سبحانه وفضله العميم، وأن يتقبل منه عمله بما تقبل به من عباده المتقين، فهو تعالى جواد كريم، ويعباده رؤوف رحيم، لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

والله سبحانه أعلم بالحق والصواب، واليه المرجع والمآب، وهو المرجو سبحانه بفضله وكرمه لنيل الاجر وحصول المتاب، ولحسن العاقبة والختام.

فاللهم اجعل آخر عُمرنا خيراً من أوله، وخير أعمالنا خواتمها، وأسعد أيامنا يوم لقائك، واختم لنا بالسعادة والحسنى التي ختمت بها لأنبيائك ورسلك، ولأوليائك وأصفيائك، وللصالحين المحسنين المخلصين من عبادك وأتقيائك، بمنك وفضلك يا ذا الجلال والاکرام، يا أكرم الاكرمين، يا أرحم الراحمين، يا رب العالمين.

الاحكام.(45) فعلى هذا لا يكون خصوصُ الأمة شرطاً في الرفع، ولم يقل أحدٌ : إن الكفار في الفروع أشدُّ حالا من الأمة، فظهر أن هذا المفهوم باطل اتفاقاً، فليس هنالك في النسيان والخطأ شرط مجهول، فيكون الشارع قد أخبر بالرفع في هذه الأمور مطلقاً، فيحرمُ الدعاء به.(46)

فإن قلت : إن الله تعالى قد أخبر عن قوم في الدار الآخرة أنهم يقولون إذا صُرِفَتْ أبصارهم تلقاء أصحاب النار : «رَبَّنَا لا تجعلنا مع القوم الظالمين». وهؤلاء ليسوا من أهل النار، لقوله تعالى : «صُرِفَتْ ابصارهم تلقاء أصحاب النار». (47) وقد قامت الأدلة على أن من يدخل الجنة أو يكون في الأعراف لا (45) كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة من طهارة وصلاة وزكاة وصيام وحج، وغيرها من الاحكام الشرعية المنفردة عن الاسلام والايان بالله ورسوله، أو غير مخاطبين بها، مسألة خلافية بين علماء الاصول، وفي ذلك يقول العلامة تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي رحمهما الله في كتابه جمع الجوامع في أصول الفقه :

مسألة : (الاكثر من العلماء) على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف (بمشروطه)، أي فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط، وقيل : هو شرط فيها (أي في صحة التكليف) فلا يصح ذلك، وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع.

ثم قال ابن السبكي هنا — وهي (اي المسألة) مفروضة (بين العلماء) في تكليف الكافر بالفروع، أي هل يصحُّ تكليفه بها مع انتفاء شرطها في الجملة من الايمان، لتوقفها على النية التي لم تصح من الكافر. فالأكثر — يقول شارحه المحلّي — على صحته، ويمكن امتثاله بأن يؤتى بها بعد الإيـمان، «والصحيح وقوعه أيضاً» فيعاقب على تركه امتثاله، وإن كان يسقط بالإيمان، ترغيباً فيه. قال تعالى : «يتسألون (أي أصحاب الجنة واليمين) عن المجرمين ما سلككم في سقر، قالوا : لم نك من المصلّين»، وقال سبحانه : «وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون».

(46) عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ليس ما قاله شهاب الدين في هذا الجواب وأطال فيه بصحيح، لأن مساق الحديث (أي حديث : رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروهوا عليه) مُشعرٌ بالمدح لهذه الأمة، فيتعين لذلك اختصاصها بذلك الرفع، ويُلزَمُ القول بهذا المفهوم لقرينة المدح، ويكون هنا في هذا المقام شرط مجهول كما قاله السائل، ويبطل جوابه، والله أعلم.

(47) سورة الأعراف، الآية 47. والأعراف لغة، جمع عُرف، وهو كل مرتفع على الارض، ومن هنا أُطلق على عُرف الديك العُرف، لارتفاعه.

والمراد بالأعراف في هذه السورة والآية الكريمة، السورُ الحائل بين أهل الجنة والنار، والفاصل بينهم يوم القيامة، وهو في معنى ما قاله مجاهد : حجاب بين الجنة والنار، سورٌ له باب.

يدخل النار، فهذا دعاءٌ تحصيل الحاصل، ولم يذكره الله تعالى في بيان الذم لهم، مع أنهم سمعوا بتلك النصوص في الدنيا وعلموا أن من سلّم من النار في أول الأمر لا يدخلها بعد ذلك.

قلت : (47م) : قال المُفسِّرون : هؤلاء أصحاب الأعراف، وهُم على خوف من سوء العاقبة، وأحوال يوم القيامة توجب الدهش عن المعلومات، فقد قيل للرُّسل عليهم السلام : «ماذا أُجِبْتُمْ ؟ قالوا : لا عِلْمَ لنا»، (48) لاستيلاء الخوف من الله تعالى على قلوبهم، مع أن هؤلاء ليسوا مكلفين، ولا ذمَّ إلا مع التكليف. (49)

قلت : هذا تكلفٌ بيِّنٌ، وقولٌ غريبٌ بعيد عن المألوف في الشريعة. فمن البيِّن أن هذا الدعاء أثبت في كتابه العزيز لفوائدٍ جمَّةٍ، ومنها أن يذلل اللسان به ويُظهِر به عبودية العبد لمولاه، فخيرُّ الدعاء ما جاء في القرآن، وهذا من جملة، وطلبُ الحاصلِ كثيرٌ جيئُهُ لفوائد :

منها : اللهم صل على محمد، وقد صلى الله عليه.

= وأصحاب الأعراف اختلفت فيهم عبارات المفسرين، وكلها — كما قال الحافظ ابن كثير رحمه الله — ترجع إلى معنى واحد، وهو أنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم، ففقدت بهم سيئاتهم عن الجنة، وحلقت بهم حسناتهم عن النار، فوقفوا هنا لك على السُّور حتى يقضي الله فيهم، نص على ذلك من الصحابة حذيفة، وابن عباس، وابن مسعود رضي الله عنهم، وغير واحد من السلف والخلف رحمهم الله. انظر تفسير الحافظ ابن كثير وغيره من التفاسير بالمناثور في هذا الموضوع، والله سبحانه أعلى وأعلم.

(47م) هذا الكلام من اول هذه الفقرة إلى آخرها من كلام القرافي، لا من كلام البقوري كما قد يتبادر من هذه العبارة.

(48) إشارة إلى قوله تعالى : «يومَ يجمعُ اللهُ الرسلَ فيقول ماذا أُجِبْتُمْ، قالوا لا عِلْمَ لنا إنك أنت علام الغيوب». سورة المائدة، الآية 109.

(49) قال ابن الشاطب هنا : على تسليم جوابه (أي القرافي) للسائل، يبقى هو مطالباً بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء، ولم يأت بدليل ولا شبهة. وكذلك جوابه في المثال الخامس، (وهو أن يقول الداعي : اللهم لا تغفر لفلان الكافر، وقد دل السمع على أن الله لا يغفر أن يُشرك به، فهذا شرم، لأنه من باب تحصيل الحاصل وقلة الأدب، بخلاف : اللهم اغفر له، فإنه كفر، لأنه من باب تكذيب السمع القاطع).

ومنها : «اللهم أعطه الوسيلة والدرجة الرفيعة، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته»، فتحريمه من حيث إن الاستهزاء فيه، لأنه طلب لتحصيل الحاصل، ممنوع، ويتقرر هذا المنع بأن لطلبه فوائد غير التحصيل، فسقط ما قاله، والله أعلم.

ثم القول بأنه حرام، لتحصيل الحاصل، ومن حيث الاستهزاء الذي يلزمه، ممنوع أن الاستهزاء يلزمه، ونقول بأنه تحصيل الحاصل، وذلك لا يوجب عليه أن يكون مُحَرَّمًا. (50)

القسم الرابع : أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمرٍ دل السمع على

ثبوتها، كأن يقول : جعل الله لك موت من مات من أولادك حجابا من النار. (51)

(50) هذا التعليق من أوله إلى آخره وجيه، وتعقيب شديد من الشيخ البقوري. رحمه الله. ذلك أن ما جاء من كلام عند القرافي في هذا القسم الثالث المتعلق بما هو حرام من الدعاء، وبالتمثيل له ببعض آيات القرآن، لما فيه من تحصيل الحاصل، ومن سوء أدب مع الله، ليس بمسئم ولا مقبول على علاقته وعمومه، وخاصة بالنسبة للدعاء الذي ورد به القرآن الكريم. وقد سبق لي إثارة هذا الملحوظ والإشارة إلى صوابه والمراد منه، عند التعليق رقم 42. وهذا التعقيب الذي أثاره البقوري، ونبت على مثله في التعليق السابق، من هذا القسم جاء في مثله، حيث لم يستسغ القلب ولم يقبل الفكر اعتبار مضمون دعاء ورد في القرآن من باب الدعاء الممنوع، على أساس أنه من باب تحصيل الحاصل، وسوء الأدب مع الله، وهو تحليل لا يثبت ولا يصمد أمام ثبوتها ووروده في نص القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، تعليما للامة المحمدية أن تدعو به، وهذا التعليق عند البقوري يزيد التأمل والمتوقف عنده اطمئنانا واقتناعاً بصواب إثارته والتنبية على مثله، فشفى النفس مما علق بها وكان بردا وسلاما عليها حين وجدت من يوافقني في هذا التوقف والتعليق والتصحيح والتصويب، وأنا اتابع هذا القسم الثالث المتعلق بالدعاء المحرم وأمثلته، بهدف التأمل جيدا في كلام القرافي هنا، والوصول إلى فهمه على وجه الصواب والمراد منه. وما أبريء نفسي، وقد أكون واهما وقاصرا في فهم مراده ومقصوده، ولذلك التمس العذر فيه للقرافي غفر الله له ورحمه، ورحم الشيخ البقوري، ورحم كافة العلماء والمسلمين، وقابلنا جميعا بمنه وفضله وكرمه وجوده، آمين.

(51) قال القرافي هنا : قوله : وقد دل الحديث الصحيح على أن من مات له اثنان من الولد كانا حجابا له من النار، فيكون هذا الدعاء معصية. ثم أتى بتساؤل في هذا الموضوع، وهو أننا أمرنا أن ندعو للنبي ﷺ بقوله : «اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة، وابعثه اللهم المقام المحمود الذي وعدته، إنك لا تخلف الميعاد»، والمقام المحمود هو الشفاعة الكبرى في الناس يوم القيامة، وقد أعطيتها ﷺ، فيلزم أحد الأمرين : إما إباحة الدعاء بما هو ثابت (وهذا الذي ارتأه الشيخ البقوري وارتأيت معه كما سبق)، وإما الإشكال على الإخبار على كونه عليه السلام أعطيتها.»

قلت : القول في هذا كالقول في الذي قبله حرفاً بحرف. وما ذكره شهاب الدين من جواب على قوله : «وَابْعَثْهُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ»، لا يَصْلُحُ أن يكون جواباً.

القسم الخامس أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دَلَّ السَّمْعُ الوارد بطريق الآحاد على ثبوته، وهذا كأن يقول : اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، فقد دَلَّتْ الآحاد على دخول طائفة من المسلمين النار. (52). قال شهاب الدين :

وهذا يخالفه (53) ما عليه الناس في أدعيتهم من قولهم : اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين، (54)، فيقال : إن قصد مغفرة الذنوب كلها فلا يجوز، وإن أراد لهم

(52) ففي الحديث الصحيح عن أبي سعيد رضي الله عنه أن النساء قلن للنبي ﷺ : اجعل لنا يوماً (أي خصص لنا يوماً لتفقيه في الدين، وللتذكير والموعظة)، فوعظهن وقال : «أيما امرأة مات لها ثلاثة من الولد كانوا لها حجاباً من النار. قالت امرأة : واثنان، قال : واثنان». رواه الشيخان والنسائي. وعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «ما من الناس من مسلم يتوفى له ثلاثة لم يبلغوا الجنث (أي لم يبلغوا سن التكليف ومبلغ الرجال والنساء) إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم»، أي بفضل زيادة رحمة الله لأولئك الأولاد، أو بزيادة رافة الله بالآباء يدخلهم الجنة. رواه البخاري والنسائي رحمهما الله.

(53) أي فدخل بعض المسلمين للنار إنما هو بذنوبهم التي لم يغفرها الله لهم، وخروجهم منها يكون بشفاعة ومغفرة، وفضل من الله ورحمة، فلو غفر لجميع المسلمين ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب تلك الأحاديث الصحيحة، فيكون معصية ولا يكون كفراً، لأنها أخبار آحاد، والتكفير إنما يكون بمجرد ما علم ثبوته بالضرورة أو بالتواتر.

ثم طرح القرافي هنا سؤالاً على نفسه، وقال : فإن قلت : إن من آداب الدعاء إذا قال الإنسان : اللهم اغفر لي أن يقول : ولجميع المسلمين، وهذا خلاف ما قرئته. وقد أخبر الله تعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم أنهم يقولون كما جاء في كتابه العزيز : «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»، أي تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام. ولفظ الذين عام في التائبين من الكفر وهم المومنون، فيكون عاماً في المومنين، وكذلك قوله تعالى : «وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ»، وهو خلاف ما قرئته. سورة غافر، الآية 7.

فأجاب القرافي عن الإشكال الأول بما هو مختصر وملخص عند البقوري بقوله هنا : إن قصد مغفرة الذنوب كلها فلا يجوز، وإن أراد لهم المغفرة من حيث الجملة جاز. وأجاب عن الثاني وهو دعاء الملائكة واستغفارهم للمومنين في الأرض، بأن ذلك الدعاء والاستغفار لا عموم فيه وفي ألفاظه، لكونها أفعالاً في سياق الثبوت فلا تعم، إجماعاً، ولو كانت للعموم لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة، للقواعد الدالة على ذلك.

(54) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة ت : بخلاف ما عليه الناس في أدعيتهم، ولا يظهر أثر لاختلاف المعنى بالنسبة للكلمتين : الفعل، والاسم هنا.

المغفرة من حيث الجملة ولم يشركهم في جميع ما طلبه لنفسه جاز، وإن أراد لنفسه المغفرة من حيث الجملة جاز أن يُشركهم أيضا فيها، لأنه يصح أن يغفر له بعض الذنوب ويدخل النار ببعض آخر هو وغيره. (55)

قلت : هذا من التكلف الذي لاحفاء به، ومن أبعِد شيء في القول.

ثم نقول : الدعاء شُرِعَ ليكون سببا لحصول المدعو به، وليدُل به الانسان ويُظهر به عبوديته ويطيع به ربه، فهذه فوائد غير واحدة، فإذا لم يُتصور فائدة واحدة تُصورت الأخرى، فليس هو مما لا فائدة فيه بوجه، ويسقط هذا البحث الذي له في هذه الأقسام المتقدمة كلها، والله أعلم. (56)

(55) قول القرافي هنا «بطريق الأولى» في هذا القسم الخامس من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر كما يراه، هو احتراز من طلب نفي ما دَلَّ السمع الوارد بطريق التواتر على ثبوته به، فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم عنده، وقد أتى القرافي لهذا القسم بأمثلة عديدة، اقتصر الشيخ البقوري هنا على بعضها اختصارا.

(56) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء من هذا الكلام في هذا القسم عند القرافي فقال : لقد كُلف هذا الانسان نفسه شططا، وأدعى دواعي لا دليل عليها، ولا حاجة إليها، وهما منه وعظما، وما المانع من أن يكلف الله تعالى خلقه أن يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين. مع أنه قد قضى بأن منهم من لا يغفر له، ومن أين تلزم المنافاة بين طلب المغفرة ووجوب نقيضها؟

هذا أمر لا أعرف له وجهها إلا مجرد التحكم بمحض التوهم. وما قاله من أنه لا عموم في قوله تعالى «فاغفر للذين تابوا» وقوله تعالى : «ويستغفرون لمن في الأرض»، لكونها أفعالا في سياق الثبوت، خطأ فاحش، لأنه التفت إلى الأفعال دون ما بعدها من معمولاتها، والمعمولات في الآيتين لفظا عموم.

قلت : ومضمون هذا التعقيب والتعليق الوجيه عند ابن الشاط هو الذي نجده كذلك ها هنا للبقوري حيث جاء في عبارته قوله : هذا من التكلف الذي لا خفاء به، ومن أبعِد شيء في القول، لينتهي إلى قوله عن القرافي : ويسقط هذا البحث الذي له في هذه الأقسام المتقدمة كلها. والحق والصواب إن ظهر أحق أن يتبع. والله أعلم. اهـ. غير أن أسلوب البقوري في التصويب يبقى أخف وألطف من أسلوب ابن الشاط، الذي لا يخلو من تحامل وشدّة أحيانا، رحمهم الله جميعاً.

القسم السادس أن يطلب ثبوت أمر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه، وهذا كأن يقول : اللهم اجعلني أول داخل الجنة، وكأن يقول : اللهم اجعلني أول من تنشق الارض عنه يوم القيامة، وكأن يقول : اللهم اجعل الاغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء. (57)

قلت : الرد عليه في هذا كالرد عليه في الذي قبله. غير أن طلب مثل هذا لا ينبغي، لعدم التأدب الذي فيه مع النبي ﷺ، ولاختياره مطلوباً غير مختار عند الله.

القسم السابع. الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى، فلا يجوز أن يقول : اللهم اغفر لي إن شئت، وهذا لاستشعاره عدم حاجة العبد إلى مولاه واستغنائه عنه، (58) وفيه تحصيل الحاصل. (59)

(57) زاد القرافي في هذا القسم من أمثلة الدعاء المحرم الذي ليس بكفر أمثلة أخرى، كأن يقول الانسان : «اللهم اجعلني أول من تنشق عنه الارض يوم القيامة لأستريح من غمها ووحشتها مدة من الزمان قبل غيره، وقد ورد في الصحيح قول النبي ﷺ : «أنا أول من تنشق عنه الارض»، فيكون هذا الدعاء رداً على النبوة، فيكون معصية، وكأن يقول الانسان : اللهم اجعلني أول داخل للجنة»، أو يقول : اللهم اجعل الاغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء، لكونه من الاغنياء، وقد ورد في الحديث الصحيح غير ذلك، فيكون معصية.. الخ.

قال ابن الشاطب هنا : لا مضادة بين التكليف بطلب أمر ونفوذ القضاء بعدم وقوعه، ومدعي ذلك مطالب بالدليل عليه، ولم يات على ذلك بدليل إلا دعوى المضادة.

قلت : ومثل هذا التعقيب هو الذي نجد هنا عند البقوري ملخصاً، مع ملاحظته أن مثل هذا الدعاء لا ينبغي، لما فيه من عدم التأدب مع النبي ﷺ، ومن اختياره أمراً غير مختار لله أحكم الحاكمين، وأسرع الحاسبين وأعدل العادلين.

(58) قال ابن الشاطب : ما قاله القرافي في هذا القسم صحيح.

قلت : وكيف لا يكون هذا القول صحيحاً وسليماً، وقد اخرج بعض ائمة السنة النبوية حديثاً صحيحاً عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا يقولن أحدكم : اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني ان شئت، ليغزى المسألة، فإنه سبحانه لا مكره له. «(أي فليتوجه العبد إلى ربه بالدعاء الجازم المتيقن فيه بالاجابة، فإنه سبحانه كريم رحيم، وعد باستجابة دعاء المؤمنين.

(59) وطلب تحصيل الحاصل محال كما قال القرافي، فإن ما شاء الله لا بد من وقوعه، وذلك كله مناقض لقواعد الشريعة والادب مع الله تعالى.

وقد علق الشيخ ابن الشاطب على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ليس ما قاله في طلب تحصيل =

القسم الثامن، الدعاء المعلق بشأن الله تعالى، وهذا كأن يقول :

اللهم افعل بي ما أنت أهله في الدنيا والآخرة. وهذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسنٌ، وليس كذلك.

وبيان ذلك أن الله سبحانه كما هو أهلٌ للمغفرة في الذنوب هو أهلٌ للمواخظة عليها. ونسبة الأمرين إلى جلاله تعالى نسبةً واحدة، فمن هلك من الخلق فبِعَدْلِهِ هلك، ومن نجا منهم فبفضله نجا، فالخلق بين فضله وعدله يتصرفون (م59)، فمن دعا بذلك فكأنه قال : إفعل معي الخير إن شئت، أو الشرَّ إن شئت، وهو معنى قوله عليه السلام : «لا يَقُلْ أَحَدُكُمْ : «اللهم اغفر لي إن شئت»، ولأن الدعاء على هذا التقدير فيه إظهار الاستغناء وعدم الافتقار، (60) إلا أن ينوي الداعي ما أنت له أهل من الخير الجزيل، (61) وإنما يستقيم هذا الدعاء على رأي الحاصل بصحيح، وقد دعا النبي ﷺ لنفسه الكريمة بالمغفرة وهي معلومة الحصول عنده وعندنا، وأمرنا أن ندعو له بإيتائه الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة، وأن يبعثه الله المقام المحمود، وذلك كله معلوم الحصول عنده وعندنا.

(م59) وهذا الموضوع والمعنى أشار له العلامة الشيخ عمر بن شمد التَّسْفِي (ت 537هـ) رحمه الله، وذكره في عقائده النفسية بقوله رداً على المعتزلة : «وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله».

وقال فيه العلامة الشيخ برهان الدين ابراهيم بن هارون اللقاني رحمه الله (ت 1041) في منظومته جوهره التوحيد، رداً على المعتزلة ايضاً

فإن يُثَبِّنا فبِمَحْضِ الْفَضْلِ	وإن يَعَذِّبُ فبِمَحْضِ الْعَدْلِ
وَقَوْلِهِمْ إن الصَّلَاحَ وَاجِبٌ	عَلَيْهِ، زُورٌ، ما عَلَيْهِ وَاجِبٌ
أَلَمْ يَرَوْا إِبْلَامَهُ الْأَطْفَالَا	وَشَبَّهَهَا فَحَاذِرُ الْحَالَا

وقال فيه العلامة أبو البركات الشيخ احمد الدردير، شارح مختصر الشيخ خليل، (ت 1201) رحمه الله في منظومته المسماة بالخريدة البهية في العقائد التوحيدية.

ومن يَقُلْ : ففَعَل الصَّلَاحَ وَجِبَا

على الالهِ قَد أساء الاديبا

(60) أي فيكون هذا الدعاء معصية، كما قال القرافي رحمه الله : وقال ابن الشاط هنا : قد تقدم أن ما قاله في مثل ذلك صحيح.

(61) زاد القرافي هنا قوله : ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير، فإن رسول الله ﷺ يقول : «إذا سألتهم الله فأعظموها المسألة، فإن الله تعالى لا يتعاضم شيء، وإذا سألتهم الله فاسألوه الفردوس الأعلى»، فإن عرِيت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة مع القصد إلى الخير في الجملة فقد ذهب التحريم. وعقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح، والله أعلم.

المعتزلة الذين يقولون : إنه أهل للخير فقط، ولا يُنسب إلى شأنه إلا ذلك. (62)

قلت : العرف صيِّره إلى أن المراد به الخير حتى إنه لا يحتاج إلى نية، ولهذا تجمد الداعي أبداً يقول : اللهم افعل بي ما أنت أهله ولا تفعل بي ما أنا أهله، فهو يُريد الفضل والاحسان حيث قابلته بما هو أهله من الإساءة والنقص، فهو عامٌّ أريد به الخصوصُ. (63)

القسم التاسع الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، الدعاء المرتب على استئناف المشيئة، كأن يقول : اللهم قدر لي الخير، والدعاء بوضعه اللغوي إنما يتناول المستقبل دون الماضي لأنه طلب، والطلب للماضي محال، فيكون مقتضى هذا الدعاء أن يقع تقدير الله تعالى في المستقبل من الزمان، والله يستحيل عليه استئناف التقدير، بل وقع جميعه في الأزل. وهذا إنما يصح على مذهب من يرى أن

(62) قال القرافي هنا : وإن عرِّيت نفس الداعي بهذا الدعاء عن النية بالكلية كان عاصياً، وإنما يستقيم على مذهب المعتزلة الذين يعتقدون أن الله تعالى يجب عليه رعاية المصالح وأنه أهل للخير فقط، فهذا هو شأنه عندهم، ومذهب الاعتزال إما كفر، أو فسوق بالإجماع من أهل السنة، فلا خير في هذا الدعاء على كل تقدير، وهما مذهبان ضالان، يسبقان إلى الطباع البشرية، ولا يزال البشر معها حتى تُروِّضها العلوم العقلية والنقلية، وهما الحشوية والاعتزال.. الخ
وقد عقب ابن الشاط على هذا الكلام بقوله : حكمه بالمعصية في مثل هذا الدعاء، فيه نظر، فإنه لا يخلو أن يكون الداعي ممن يعتقد مذهب الاعتزال أولاً، فإن كان الأول فذلك ضلال كما قال، وهو يختلف فيه هل هو كفر أو ضلال غير كفر، وإن كان لا يعتقد مذهب الاعتزال فقرينة الحال في كون الانسان لا يريد لنفسه إلا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال تُقيد مطلق دعائه، فلا كفر ولا معصية.

(63) قلت : وهو تعليق وجيه ولطيف عند الشيخ البقوري رحمه الله، أظهر مخرجاً للإشكال الوارد في مثل هذا الدعاء. كما أورده القرافي.

الأمرُ أُنْفٌ، (64) وهو مذهب باطل. وكذلك أيضا : اللهم اقض، (65) إذ معناهما واحدٌ.

وأورد شهابُ الدين اعتراضاً على هذا القسم بما جاء في حديث الاستخارة حيث قال : «واقْدُرْ لي الخَيْرَ حيثَ كان»، فأجاب بأن المراد بهذا اللفظ تيسيره، والناطق بهذه الكلمة يريد بها معنى التيسير، فيجوز له إطلاقها، فإن لم يتو ذلك فلا يجوز، لِمَا قُلْنَا. (66)

(64) أُنْفٌ بضم الهمزة والنون، بمعنى مستأنف، والمراد بذلك في مذهب من يراه ويعتقده — وهم القَدْرِيَّةُ — أن أمر الله وعِلْمَهُ وتقديره وتصريفه للأمور مستأنف، فلا تقدير ولا عِلْمٌ سابقٌ في أزله، وقديم قَدَمَ ذاته سبحانه، تعالى الله عن ذلك القول علواً كبيراً. وفي حديث لابن عمر رضي الله عنهما. وقد قيل له : إِنَّهُ ظَهَرَ قَبْلَنَا (أي ظهر عندنا وفي جهتنا ببلدنا) ناسٌ يقرأون القرآن ويتفكرون العلم (أي يطلبونه ويبحثون عن غامضه)، وذكر (أي القائل) من شأنهم : وأتهم يزعمون أن لا قَدَرَ، وأن الأمر أُنْفٌ، قال (أي ابن عمر) : فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني برىء منهم وأنبهم بُرَاءً مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر (وهو الله تعالى) لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه، ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر». رواه الامام مسلم رحمه الله.

والقَدْرِيَّةُ — بفتح القاف والدال — هم طائفة وفرقة من المسلمين يعتقدون أنه لا قَدَرَ (يقدره الله على الانسان)، وأن العبد يخلق أفعاله الاختيارية، بقدرة خلقها الله فيه، فالخالق عندهم اثنان : الله، والعبد في أفعاله الاختيارية، وهذا الاعتقاد فاسد وباطل في نظر واعتقاد أهل السنة والجماعة، فإنهم يرون أن الخير والشر من الله تقديراً أزلياً في سابق علمه وأزله، ومنه سبحانه خلقاً وإيجاداً، ولكنهما يُنْسَبَانِ إلى العبد عملاً وكسباً واختياراً، بما أعطاه الله من عقل وإرادةٍ اختيارية، وقدرة بشرية على الفعل والترك. والنصوصُ دالة على ذلك وواضحة فيه، مثل قوله تعالى : «والله تَخْلَقُكُمْ وما تعملون»، وقوله سبحانه : «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» وقوله : «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره». انظر كتب الجمل والنحل، للشهرستاني وابن حزم رحمهما الله.

(65) عبارة القرافي أتم وأوضح، وهي : «اللهم اقض لنا بالخير»، وقدر، واقض معناهما واحد في العرف.

(66) عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : في هذا الكلام نقص فيما أرى، ومثل ذلك الكلام ليس المراد به استئناف صفتي القدرة والإرادة، وإنما المراد استئناف المقدّر والمراد، لاستحالة الأول وجواز الثاني، ومقتضى استحالة الأول قرينة صارفة للثاني، فلا تحريم ولا معصية، ولا يفتقر مع ذلك إلى نية، والله أعلم.

وهو تعقيب يبدو دقيقاً ووجيهاً من ابن الشاط، كما هو الشأن في سائر تعقيباته وتصحيحاته التي يأتي بها تعليقا على كلام القرافي رحمهما الله جميعاً.

وصلاة الاستخارة وما فيها من دعاء، شرعها النبي ﷺ لمخالفة أهل الجاهلية فيما كانوا عليه من التفاؤل والتشاؤم عند العزم على الأمور بإثارة الطيور وذهابها يمينا وشمالا، ولتصحيح عقيدة المسلم =

قلت : بل الأولى أن يقال : لَمَّا كان الداعي لا يعرف ما قَدَره الله، هل إثبات ذلك الشيء أو نفيه ؟ طلبَ تقديره إن كان مراده، بمعنى إبرازه للوجود، أو عدمَ تقديره إن كان لم يُرده، بمعنى أنه لا يبرزه للوجود. وصَحَّ هذا وإن كانت الأشياء كلها قد فرغ الحق سبحانه منها، فعَلِمَ ما يقع ولا يتغير، وعَلِمَ ما لا يقع ولا يتغير أيضا، وليس فيه طلبُ تحصيل الحاصل، ولا طلبُ المحال من حيث غيبته (أي عن الداعي) وعدمُ علمه بالمقضي.

القسم العاشر الدعاء بالألفاظ العجمية، لجواز اشتغالها على ما ينافي جلال الله تعالى. ويدل على تحريمه قوله تعالى : «فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ». (67)

في الله تعالى بالتوكل على الله والاعتماد عليه والتوجه إليه سبحانه بالدعاء بالتوفيق وانجاح العمل والمسعى عند العزم وإزادة الإقدام عليه في أي شأن من شؤون الانسان وحياته العملية. فمن جابر رضي الله عنه قال : «كان النبي ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها، كما يعلمنا السورة من القرآن ، يقول : «إذا همَّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل : اللهم إني أستخبرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري (أو قال : في عاجل أمري وآجله) فأقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري (أو قال في عاجل أمري وآجله) فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم أرضني به، قال (أي جابر) : ويسمى حاجته». انتهى الحديث. رواه الامام البخاري وأبو داود والترمذي والتسائي رحمهم الله.

(67) وَقَبْلَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى : «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ، وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ، قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ، إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ، فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ، قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ، وَإِلَّا تَغْفِرَ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَاسِرِينَ». سورة هود، الآيات 45، 46، 47.

ووجه الاستدلال بالآية كما قال القرافي أن معناها أن أسألك ما ليس لي بجواز سؤاله علم، فدل ذلك على أن العلم بالجواز شرط في جواز السؤال، فما لا يُعلم جوازُه لا يجوز سؤاله، وأكد الله تعالى ذلك بقوله : «إني أعظك أن تكون من الجاهلين»، واللفظ العجمي غير معلوم الجواز، فيكون السؤال به غير جائز، ولذلك منع مالك الرُّقَى به.

وعقب ابن الشاط على كلام القرافي هذا، فقال : ما قاله في هذا القسم صحيح. على أن التعقيب الذي أتى به الشيخ البقوري بعد الآية مباشرة يفيد أن كلام القرافي غير سليم، وأن الاستدلال بالآية على ما ذكر القرافي ليس بظاهر، فليتأمل ذلك، والله أعلم.

قلت : الاستدلال بالآية على ما ذكر ليس بظاهر، لأن المراد بالآية إنما هو لا تسألني قضية تظن أنها مصلحة، وظنك ليس بصائب، بل هي مفسدة. فتوَّخ عليه السلام توجهه بلفظه وباطنه نحو قضية معلومة، وانتفى علمه عنها من حيث ما ذكرناه، إلا أنه أتى بلفظ لم يعرف معناه.

ثم هذا القسم العاشر، منه ما يكتبه الناس يوم الجمعة بعد العصر آخر جمعة من رمضان من الحفظة التي فيها (لغسلمون)، وقد كره كثير من الفضلاء كتبها، لأجل تلك اللفظة العجمية كما قال شهاب الدين ها هنا رحمه الله.

القسم الحادي عشر : الدعاء على من ليس بظالم، لأنه سعي في إضرار غير مستحق، فيكون حراما كسائر المضرات والسعي فيها.

فإن قيل : الله تعالى عالم بأحوال العباد فيعلم الظالم والمظلوم، فلا يجب الدعاء في غير الظالم، قيل : بل يؤثر الدعاء بإرادة الله تعالى وإن كان المدعو عليه غير ظالم، لذنوب اقترفها من غير جهة الداعي، بل لجوزنا برآته من الذنوب لجوزنا جواز الإجابة فيه لرفع درجاته. (68) وأما الدعاء على الظالم فجوزه مالك وجماعة من العلماء غيره، وإن كان الأحسن الصبر والعفو، لقوله تعالى : «وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظَلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ»، (69) ولقوله تعالى : «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (70). وإن زاده الإحسان فذلك

(68) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في هذا القسم والفصل الحادي عشر، فقال : ما قاله في هذا الفصل صحيح، إلا قوله : «وإظهار صبر العبد»، إن كان يريد به اشتراط الصبر في رفع الدرجات بالمصائب والآلام وشبه ذلك مما هو غير مكتسب على ما سبق له في الفرق الثالث والستين والمائتين، وسبق القول في مخالفتي إياه في ذلك، وإن كان لم يرد اشتراط الصبر في ذلك بل أراد أن ما ذكره من إجابة دعوة المظلوم وغير ذلك من المصيبات يكون سببا لرفع الدرجات من غير شرط الصبر، ويكون أيضا سببا لوقوع الصبر من الصابرين، فقد خالف قوله هنالك وناقضه بهذا القول، والله تعالى أعلم.

(69) (70) وقبلها قول الله تعالى : «وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين». سورة الشورى. الآيتان، 41، 43.

أجل شيء في مكارم الأخلاق، لقوله تعالى : «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس، والله يحب المحسنين». (71)

قال شهاب الدين : وينبغي أن يُنظر لحال الظالم، فإن عُلِمَ منه أنه إذا عُلِمَ أنه لا يُدعى عليه يزيد طغيانا، فأظهر له ما فيه صلاحه إن كان على ما ذكرنا أو على الضد. (72)

(71) وأولها قول الله سبحانه : «سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس، والله يحب المحسنين». سورة آل عمران، الآية 134.

وقد عقب الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذه الفقرة الاخيرة وعلى ما جاء عند القرافي في هذه الفقرة من الاستدلال بالآية فقال : ليس في الآية التي استدل بها دليل على جواز الدعاء على الظالم، وإنما فيها الدليل على جواز الانتصار، والانتصار هو الانتصاف منه على درجة لا يكون فيها زيادة على قدر الظلم، وبالوجه الذي أبيع الانتصاف به. وجواز الانتصاف لا يستلزم جواز الدعاء عليه، إلا أن يكون الدعاء بتيسير أسباب الانتصاف منه، فقد يسوغ دعوى دلالة الآية على ذلك ضمناً لا صريحاً، وأما الدعاء بغير ذلك فلا يدل عليه، لا بضمن ولا بصريح.

وما قاله من أنه إن زاد على ذلك بأن دعا له فقد أحسن إلى نفسه وإلى الجاني، صحيح أيضاً. وما عَقِبَ به من ذلك الحديث المخبر عن الملائكة بأن الانسان إذا دعا بمكروه على غيره تقول الملائكة، ولك مثله، إن كان أراد حملة على إطلاقه في الدعاء بالمكروه، وكذلك في الدعاء بالأمر المحبوب فلا أرى ذلك صحيحاً، بل إن دعا على ظالم بأن يصاب بمثل ما أصاب به فلا يقول الملك : ولك مثله، وإنما يقول الملك ذلك إذا دعا الداعي على برئ أو على جان بأزيد من جنائته، هذا في جانب المكروه، وأما الدعاء في جانب المحبوب فلا أراه إلا على إطلاقه، والله أعلم.

(72) قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

قلت : ومما يُستدل به على جواز الدعاء على الظالم ما أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم وغيرهما عن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن (أي قاضياً) فقال : «أتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «ثلاثة لا ترد دعوتهم : الصائم حتى يُفطر، والإمام العادل، ودعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام، ويفتح لها أبواب السماء، ويقول الربُّ : وعزتي لأُنصرك ولو بعد حين». رواه كل من الإمام احمد والإمام الترمذي وحسنه.

وقد أشار بعضهم الى دعوة المظلوم على الظالم، واستجابتها في بيتين فقال :

لا تظلمن إذا ما كنت قادرا
تنام عينك، والمظلوم متبه
فالظلم ترجع عقابه إلى الندم
يدعو عليك، وعين الله لم تنم

ثم إذا كان الدُّعاء عليه فلا يُدعى عليه بمعصية ولا بكفر، فإن إرادة المعصية معصية، وإرادة الكفر كفر. (73)

قلت : هذا غير مسلم، لقول موسى عليه السلام : «رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَي أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَي قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ». (74)

القسم الثاني عشر : ما استفادَ التحريمَ من مُتَعَلِّقِهِ، وهو المدعو به الكونه طلبا لوقوع المحرمات، كأن يقول : اللَّهُمَّ اسْقِهِ خَمْرًا أَوْ أَعِنِّهِ عَلَى الْمَكْسِ أَوْ وَطْءِ الْإِجْنَبِيَّةِ الْفُلَانِيَّةِ، أَوْ يَطْلُبْ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ، إِمَّا لِعُدْوِهِ وَإِمَّا لِصَدِيقِهِ، وَجَمِيعَ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ تَحْرِيمَ الْوَسَائِلِ.

ويُروى : «من دعا لفاسقٍ بالبقاء فقد أحبَّ أن يُعصى الله تعالى، ومحبةُ معصية الله تعالى محرمة، ودلَّ ذلك على أن الدعاء المحرم محرَّم. (75)

(73) زاد القرافي هنا قوله : بل تدعو عليه بنكد الدنيا ولا تدعو عليه بمؤلة لم تقتضها جنايته عليك، بأن يجني عليك جناية فتدعو عليه بأعظم منها، فهذا حرام عليك، لأنك جانٍ عليه بالمقدار الزائد، والله تعالى يقول : «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ». فتأمل هذه الضوابط ولا تخرج عنها.

ثم عقب ابن الشاط على ما جاء في هذه الفقرة فقال. ليس هذا الاطلاق عندي بصحيح، بل إن اقترن بإرادة المعصية قول في المعصية التي هي قول، أو فعل في المعصية التي هي فعل، فذلك معصية، وإلا فلا، على ما اقتضاه قول النبي ﷺ : إن الله تجاوزَ لأمتي ما حدثت بها أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم؛ فإرادة الكفر داخلة تحت عموم الحديث المذكور، ولا أعلم لهذا الحديث الآن معارضا، فلا كفر، والله تعالى أعلم. هذا في إرادة المرء أن يعصي أو أن يكفر، فكلا الإرادتين معصية لا كفر، والله تعالى أعلم.

(74) وأولها قول الله تعالى : «وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا، ربنا ليضلوا عن سبيلك، ربنا اطمس على أموالهم، واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم، قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما، ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون». سورة يونس : الآيتان : 88-89.

والخطاب لموسى وأخيه هارون في الآية 87، قبل هذه، بقوله تعالى : «وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة، وبشر المؤمنين».

(75) عقب الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذا القسم الثاني عشر بقوله : ما قاله القرافي في هذا القسم صحيح. فرحمهما الله ورحم كافة العلماء وسائر المسلمين، وأثابهم على ما قدموه وأفادوا به الناس من علم وفقه في الدين، واستنباط من النصوص والأصول لأحكام شرعه الحكيم، ونفعنا بعلمهم، أمين.

قال شهاب الدين : فهذا ما حضرني من الأدعية المنهي عنها، وما عداها ليس بمحرّم، عملاً بالاستقراء، وهذه الأقسام قل أن توجد في الكتب.

القاعدة الرابعة :

في تمييز ما يُكره من الدعاء مما ليس بمكروه. (76) .

إِغْلَمَ أَنْ أَوَّلَ الدَّعَاءِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دَعَاءٌ، النَّدْبُ. وَيَعْرَضُ لَهُ مِنْ جِهَةِ مَتَعَلِّقِهِ مَا يَقْتَضِي التَّحْرِيمَ، وَقَدْ تَقَدَّمَ، وَمَا يَقْتَضِي الْكِرَاهَةَ، وَلِذَلِكَ أَسْبَابُ خَمْسَةِ :

الأول الأماكن، كالدعاء في الكنائس والحمامات ومواضع النجاسات والقاذورات، ومواضع اللهو واللعب والمعاصي والمخالفات، وكذلك الأسواق التي يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة والأيمان الخائثة، فكره الدعاء فيها من أجل أن القرب إلى الله ينبغي أن يكون على أحسن الهيآت في أحسن البقاع والأزمان.

وقد دل على هذا المعنى نهية عليه السلام عن الصلاة في المجزرة والمزبلة

وقارعة الطريق. (77)

السبب الثاني الكراهة، للهيآت، كالدعاء مع النعاس وفرط الشبّع

ومدافعة الأخبثين. (78)

(76) هي موضوع الفرق الرابع والسبعين والمائتين بين قاعدة ما هو مكروه من الدعاء وقاعدة ما ليس بمكروه. وهو آخر فرق ختم به شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي رحمه الله كتابه الفروق. ج. 4. ص 298. قال عنه الشيخ أبو القاسم بن الشاط رحمه الله : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح.

(77) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة في سبعة مواطن : في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق (أي وسطه)، وفي الحمام، ومعاطن الإبل، (أي مباركها كما في حديث آخر). وفوق ظهر بيت الله الحرام». رواه الترمذي رحمه الله.

(78) الأخبثين، تشبيه أخبث، وهو الخارج من القبل أو الدبر، والمراد أن الصلاة في حالة إحصار البول أو الغائط أو الريخ عند الانسان مكروه، لأنها حالة تحول دون أداء الصلاة بكافة أركانها وسننها ومستحباتها على أتمها، وربما وقع المصلي في الإخلال بركن من أركانها فتبطل الصلاة، وهو يظنها كاملة صحيحة، ولذلك نُهي عن الصلاة في تلك الحالة نهياً كراهة، ما لم يصل الأمر بالمصلي في هذه الحالة إلى الإخلال بركان الصلاة كما ذكرت. فعن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال «لا صلاة بحضرة الطعام، ولا هو (أي المصلي) يدافعه الاخبثان». رواه الإمام مسلم رحمه الله.=

السبب الثالث كونه سببا لتوقع فساد القلوب وحصول الكبرياء والخِيَلَاءِ، كما كره مالك وجماعةُ الدعاءِ لأئمة المساجد عَقِبَ الصلوات المكتوبات جهرا للحاضرين. ولهذا قال عمر رضي الله عنه لمن طلب منه الإذن في ذلك :
أخاف عليك أن تبلغ الثُّرَيَّا.

السبب الرابع أن يكون مكروها، لأن متعلقه مكروه، كالدعاء بالإعانة على اكتساب الرزق بالحجامة والعمل في الحمامات، وغير ذلك مما يُكروه.

الخامس عدمُ تَعْيِينِهِ قُرْبَةً، بل يُطْلَقُ على سبيل العادة والاستراحة في الكلام كما يفعله السماسرة، (79) إلا أن يغلب على ذلك اللفظ استعماله في العرف لغير

=وفي معناه أيضا حديث ثوبان عن النبي ﷺ : ولا يَقَوْمُ (أي الامام أو المصلي) الى الصلاة وهو حَقْنٌ»، (أي لا يقوم إليها وهو حَقْنٌ وخصور بأحد الأختين من البول أو الغائط حتى يتخفف ويجدد الوضوء ليؤدي الصلاة بكامل أركانها واطمئنانها وخشوعها، ويحصل له ثوابها تاما وكاملا غير منقوص. وفي الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال : إذا وُضِعَ العشاءُ وأقيمت الصلاة فابدأوا بالعشاء» رواه البخاري والترمذي رحمهما الله. والعشاءُ بفتح العين طعام المساء ويقابله طعام الغداء بفتح العين والبدال المهملة ومنه قوله تعالى في قصة موسى مع فتاه : «فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا» سورة الكهف. 63.

(79) قال القرافي : وذلك في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع، كقولهم : الصلاة والسلام على خير الانام. قال مالك : كم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء والتقرب إلى الله تعالى، وهو خيرٌ، ومعناه الدعاء، كما يقول المتحدثون في مجالسهم : ما أقوى فرسَ فلان أنبأها الله بدنية أو سُبُع، ونحو ذلك مما يجري هذا المجرى ولا يريدون شيئا من حقيقته، فهذا كله مكروه، وقد أشار بعض العلماء إلى تحريمه وقال : كلُّ ما يُشْرَعُ قُرْبَةً لله تعالى لا يجوز أن يقع إلا قُرْبَةً له على وجه التعظيم والإجلال لا على وجه التلاعب.

ثم قال القرافي : فإن قلت : قد كان رسولُ الله ﷺ يقول نحواً من هذا الدعاء، ومنصبه ﷺ منزَّة عن المكروهات، بل يجب أتباعه في أقواله وأفعاله، وأقلُّ الأحوال أن يكون مباحا، كما في قوله لعائشة «تَرَبَّتْ يدَاكِ ومن أين يكونُ الشَّبَه» لَمَّا تَعَجَّبَتْ مَمَّا لم تعلم من كَوْنِ المرأة تُنزلُ المنى كما يُنزلُ الرجلُ». ومعلوم أنه عليه السلام ما أراد إذابتها بالدعاء، وكقوله لمن أراد التزوج :

«عليك بذات الدين ترَبَّتْ يدَاكِ»، ليس من الإرشاد ما يقتضي قصد الإضرار بالدعاء، فقد استعمل الدعاء لا على وجه الطلب والتقرب، وهو غير ما نحن فيه.

فأجاب عن ذلك بقوله : «لفظ الدعاء إذا غلب استعماله في العرف في غير الدعاء انتسخ منه حكم الدعاء، ولا ينصرف بعد ذلك إلى الدعاء إلا بالقصد والنية، فإذا استعمله مستعمل في غير الدعاء فقد استعمله فيما هو موضوع له عرفا، ولا حرج في ذلك، وإنما الكلام في الالفاظ التي تتصرف بصراحتها للدعاء، وتستعمل في غيره، فليس ما في الأحاديث من هذا الباب.»

الدعاء فلا يُكرهه، ويصيرُ مستعملاً لغير الدعاء، وهذا كقوله عليه السلام : «تربت يداك»، (80) ولقوله : «والله يُغفرُ لك»، كما جاء في حديث جابر عند تبايعه في الجمل الذي اشتراه منه عليه السلام. وفي الحديث : «وهي كلمة كانوا يقولونها».

القاعدة الخامسة :

في تمييز ما يجب تعلّمه من النجوم ممّا لا يجب. (81) •

ظاهر كلام أصحابنا أن التوجّه للكعبة لا يسوغ فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد، ونصّوا على أن القادر على التعلّم يجب عليه التعلّم. ومعظم أدلة

وهذه العبارة والفقرة آخر جملة وعبارة استكمل بها الامام شهاب الدين القرافي رحمه الله كتابه الفروق، وختمه بقوله : «وها هنا انتهى ما جُمع من القواعد والفروق، والله أعلم بالصواب». (80) وردت هذه الكلمة في موضوعين وحديثين فيما يحضرنى من الاحاديث النبوية، أشار إلى مضمونها باختصار شهاب الدين القرافي في هذا المقام :

1) الأول : عن أم سلمة رضي الله، عنها قالت : جأت أمّ سليم، (هي والدة أنس بن مالك رضي الله عنه، خادم رسول الله ﷺ) إلى النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله، إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت؟ فقال رسول الله ﷺ : نعم، إذا رأت الماء، فقالت أم سلمة : يا رسول الله، وتحتلم المرأة؟ فقال : تربت يداك، فيم يشبهها ولدها؟ رواه الشيخان : البخاري ومسلم، وأبو داود رحمهم الله.

الثاني : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «تُنكح المرأة لأربع : لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين، تربت يداك» رواه الشيخان، وأصحاب السنن : أبو داود والترمذي والنسائي رحمهم الله.

والمعنى الاجمالي لهذا الحديث أن الباعث الذي يبعث الرجل على التزوج بامرأة ما، ويرغبه في ذلك أحد أمور أربعة : إما المال، أو الحسب (وهو الفعل الجميل والحصول الحميدة والسمعة الطيبة لأسرتها)، وإما الجمال، وإما الدين، وقد يكون هذا الباعث الأخير آخر ما يفكر فيه الراغب في الزواج، فأمره ﷺ وأرشده إلى أن يجعله في المرتبة الأولى قبل غيره من الاعتبارات الأخرى، ولذلك ختم ﷺ حديثه بالأمر والإرشاد إلى الظفر بذات الدين، فإن من لم يظفر بها تربت يده، أي التصقت بالتراب. والعبارة كناية عن المال والمصير إلى افتقار من لم يظفر بذات الدين، وعن احتياجه في الحياة. والكلمة خرجت مخرج الغالب فيما تعودّه العرب من مثل هذه الكلمات في المخاطبات، لا أنه قصد بها الدعاء هنا كما جاء في حديث آخر صحيح :

«الدنيا كلها متاع، وخير متاعها المرأة الصالحة».

(81) هي موضوع الفرق الواحد والسبعين بين القاعدتين المذكورتين. ج. 4. ص 258.

القبلة في الكواكب يجب تعلّم ما تُعلّم به القبلة، كالفرقدَيْن والجَدِّي (82) وما يجري
بجراهما في معرفة القبلة. وظاهر كلامهم أن تعلّم هذا فرض عيني على كل أحد.
وقال صاحب المقدمات : يتعلّم من أحكام النجوم ما يستدل به على
القبلة وأجزاء الليل وما مضى منه وما يهتدي به في ظلمات البرّ والبحر، فيعرف
مواضعها من الفلك، وأوقات طلوعها وغروبها، وهو مستحبُّ، لقوله تعالى : «وهو
الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر». (83)

(82) الفرقدان : تنبئة فرقد، وهو نجم قريب من القطب الشمالي (في الكرة الأرضية) يُهتدى به، وبجانبه
نجم آخر أخفّي منه، فهما لذلك فرقدان.

والجدّي اسم لأحد الابراج السماوية الفلكية الاثني عشر، وهي الجوزاء — السرطان — الاسد،
السنبلة، الميزان — العقرب، القوس — الجدّي، الدلو، الحوت، الحمل، الثور. ولكل برج وجهٌ
تسميته، كما أن للمنازل الفلكية اسماءها ووجه تسميتها، وهي مباحث ومعلومات يرجع فيها إلى
علم الفلك والتوقيت وعلمائه المتخصصين فيه، رحمهم الله.

(83) وتامها قول الله سبحانه «قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون». سورة الأنعام. الآية 97.

(83م) صاحب الطراز هو — كما جاء في الديداج المذهب لابن فرحون: ابو علي، سنّد بن عنان بن ابراهيم
الاردني، سمع من شيخه أبي بكر الطرطوشي، وجلس لإلقاء الدرس بعده، وكان من الفقهاء،
وانتفع الناس به، وألّف كتاباً حسناً في الفقه سماه «الطراز»، شرح به المدونة في ثلاثين سِفرًا، وتوفي
قبل إكالمه، وله تأليف في الجدَل وغيره، توفي بالاسكندرية سنة إحدى وأربعين وخمسمائة هجرية
(541هـ)، ودفن بجبانة باب الاخضر.

لم يذكر صاحبُ كشف الظنون، ولا ايضاح المكنون كتاب الطراز هذا لسند بن عنان.
وذكر له صاحب الديداج بيتين لطيفين في شأورة له مع شعرة شبية ظهرت في لَمّته ولحيته، فادارها
بالتنف خوفًا من انتشار الشيب فيها واقتراب اجله، فهدّدته بجيش الشعرات البيضاء الأخرى الآتية
بعدها، فقال في ذلك :

وزائرة للشيب حلّت بمفرقي فادارها بالتشف خوفًا من الختف

فقلت : على ضَعْفِي استطلت ووحدتي رُوَيْدُكَ للجيش الذي جاء من خلفي

ومن خلال هذه الترجمة يظهر أن المراد بصاحب الطراز عند القرافي هو سند بن عنان لا كما ذكرته
في تعليق سابق رقم 24، من الجزء الأول من هذا الترتيب، صفحة 128، حيث ذكرت ان
صاحب الطراز هو شب الدين، الشيخ احمد بن عبد الله الطبري الشافعي المتوفى سنة ستائة
وأربع وتسعين هجرية (694هـ)، واسم كتابه «الطراز المذهب في تلخيص المذهب»، كما جاء
ذلك في كتاب كشف الظنون لحاجي خليفة، وهو معاصر للقرافي المتوفى قبله بنحو عشر
سنوات (اي سنة 684هـ). رحم الله الجميع،

يجوز التقليد في أوقات الصلوات إلا الزوال، لأنه ضروري يُستغنى فيه عن التقليد، ومن جهة أن معرفة الأوقات واجبة يكون ما تُعرفُ به الأوقات فرضاً كفاية، ويكُونُ مواطنُ الاستحباب هو ما يُعين على الأسفار، ويُنجي من ظلمات البر والبحر.

وقال صاحب المقدمات : وأما ما يُفضي إلى معرفة نقصان الشهر ووقت رؤية الهلال فمكروه، لأنه لا يُعتمد عليه في الشرع، وهو اشتغال بما لا فائدة فيه : قال : وكذلك ما يُعلمُ به الكسوفات، (84) لأنه لا يغني شيئاً، ويُوهم العامة = وهكذا، يبدو أن الصواب في المراد بصاحب الطراز الذي ينقل عنه الامام القرافي في الفروق هو سند بن عنان، لكونه ما لكيا مصرياً، ومتقدماً عليه في السني والتاريخ بنحو قرن من الزمان، خاصة ومثل هذه الكتب القديمة من التراث الفقهي تكون ما زالت في عالم المخطوطات فليصح ذلك، وليحقق، والله اعلم بالصواب.

ورحم الله الجميع.

(84) جمع المؤلف الكسوفات باعتبار وقوعها في سنواتٍ مختلفة، أو باعتبار شمولها لحسوف القمر، فإنه يقال : كسفت الشمس وحسف القمر، ومن ذلك قوله تعالى : «فإذا برق البصر وحسف القمر، وجمعت الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ أين المفر، كلاً لا وزر، إلى ربك يومئذ المستقر يُنبأ الانسان يومئذ بما قدّم وأخر». سورة القيامة، الآيات : 7—12 : كما يقال أيضاً : انكسفت الشمس والقمر، وانخسفت الشمس والقمر، ومنه الحديث الصحيح الآتي :

عن المغيرة رضي الله عنه قال : «انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم (ابن النبي ﷺ) من مارية القبطية، وذلك بالمدينة المنورة في رمضان من السنة العاشرة للهجرة)، فقال الناس : انكسفت لموت ابراهيم، فقال النبي ﷺ : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته، فاذا رأيتموها فادعو الله حتى تنجلي».

وفي رواية، إن اهل الجاهلية كانوا يقولون : إن الشمس والقمر لا ينكسفان إلا لموت عظيم من عظماء اهل الارض، وإنيهما لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته، ولكنهما خليقتان من خلق الله، يُحدثُ الله في خلقه ما يشاء، فأيهما انخسف فصلوا حتى ينجلي».

وهكذا نجد استعمال كل من الكلمتين فيما يقع للشمس من كسوف وللقمر من خسوف، وأن كلا منهما في وجوده وحركته، وفي دورانه وسبحه في فلكه، وفي تغيره حال كسوفه أو خسوفه، آية من آيات الله كما قال ﷺ. وقد كشف علم الفلك والتوقيت وأبان أن الكسوف للشمس يقع ويحدث حيناً يكون القمر حائلاً بين الشمس والارض فيغطي جزءاً منها ويحجب جزءاً من نورها، فلا يصل ضوءها إلى الارض، بينما الخسوف للقمر يقع حين تكون الارض بين الشمس والقمر وتحوّل دون وصول جزء من نورها إليه. قال تعالى : «هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورا، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلا بالحق، نُفصّل الآيات لقوم يعلمون»، سورة يونس، الآية 5، وقال سبحانه : «لا الشمسُ ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابقُ النهار، وكل في فلكٍ يسبحون». سورة يس 40.

وانظر شرح الزرقاني على الموطأ في ترجمة صلاة الكسوف.

أنه يعلم الغيب بالحساب، فيُزَجَّر عن الإخبار بذلك ويؤدَّب عليه. (84م).

وأما ما يُخْبِرُ به المنجِّم من الغيب كنزول الأمطار أو غير ذلك، فقيل :
ذلك كفرٌ، يُقْتَلُ بغير استتابة، لقوله عليه السلام : «أصبح من عبادي»...
الحديث، (85) وقيل : يستتاب، فإن تاب وإلا قُتِلَ، قاله أكشهب. وقيل : يُزَجَّرُ عن

(84م) قلت : يظهر أن هذا العلم مفيد في حد ذاته وغايته، ومفيد في اشتغال بعض اهل العلم والفقهاء به، وإلا لَمَا اهتم به العلماء المسلمون، ويحثوا فيه، وألفوا فيه قديما وحديثا مؤلفات علمية، ونظموا فيه منظومات رجزية للتعرف عليه والتعريف به، وضبط قواعده وأنواع حسابه وتعليمها للناس. وما يرشد إلى جواز ذلك وإباحته وإلى ما فيه من نفع وفائدة للخاص والعام، قول الله تعالى : «إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آياتٍ لقوم يعقلون» سورة البقرة، الآية 164. وقوله سبحانه : «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون». سورة الأنعام. الآية 97.

وخاصة في هذا العصر الذي تقدمت فيه علوم الفلك، والتوقيت والأرصاء الجوية، وعلوم البحار، وأصبح هذا العلم ضروريا أكثر من أي وقت مضى، ومفيدا أكثر بالنسبة للملاحة البحرية والجوية، وغيرها من حساب الأهلة والمواقيت الزمانية، وكما أصبح يصل إليه هذا العلم من دقة في معرفة حركة الكواكب وحساب الشهور والأهلة، ورصد الاجرام السماوية، واكتشاف المجرات السماوية. على أن ذلك كله يبقى داخلا في نطاق ما علمه الله للناس، وسخره لهم وأرشدهم إلى معرفة قوانينه، ليزدادوا إيمانا ويقينا برهيم وبقدرة الله وعظمته وجلاله، ولا ينبغي اعتباره من باب العلم بالغيب بحال من الأحوال، فإن ذلك مستحيل في حق الانسان، وهو مما استأثر الله وحده به، بقدر ما ينبغي اعتباره من باب تعلم العلوم والاستئناس بها، والاهتداء للتوقعات المنتظرة من خلال معرفة تلك العلوم، فإن علم الله تعالى شيط بكل شيء وهو أزل قديم قدم ذاته سبحانه، وهو العليم بما كان وما سيكون قبل خلق الاكوان. وعلم البشر حادث و محدود، لا يعلم الا ما علمه الله، ولا يستطيع تحرق حجب الغيب مهما بلغ من المعرفة ووسائلها المادية، مصداقا لقوله تعالى : «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا». سورة الإسراء. الآية 85.

(85) هذا الحديث القدسي أورده الإمام القرافي رحمه الله، وها أنا أذكر لك نصه بتمامه.

عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أنه قال : صَلَّى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحدبية على إثر سماء كانت من الليل (أي على إثر مطر نزل في الليل)، فلما انصرف النبي ﷺ أقبل على الناس فقال : هل تدرُونَ ماذا قال ربكم ؟، قالوا : الله ورسوله أعلم، قال، قال : أصبح من عبادي مؤمن وكافر، فأما من قال : مُطِرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي، كافر بالكواكب، وأما من قال : بِنُوءِ كذا وكذا (أي بِنَجْمِ كذا وكذا)، فذلك كافر بي، مؤمن بالكواكب». حديث صحيح متفق عليه بين إمامي الحديث : البخاري ومسلم رحمهما الله =

ذلك ويؤدّب، وليس اختلافا في قول، بل هو اختلاف في حال، (86). فإن قال بأن الكواكب مستقلة بالتأثير قتل ولم يُستتب إن كان يسيرة، لأنه زنديق، وإن أظهره فهو مرتد، يستتاب. وإن اعتقد أن الله تعالى هو الفاعل عندها زجر عن الاعتقاد الكاذب، لأنه بدعة تُسقط العدالة، فلا يحل للمسلم تصديقُهُ. (87) قال : والذي

= والمعنى الاجمالي لهذا الحديث بايجاز واختصار، هو أن من اعتقد أن المطر ينزل بأمر الله واراوته، وقدرته، وفضله ورحمته بعباده في الوقت الذي يشاء سبحانه، وأنه لا أثر ولا تأثير لشيء من الكواكب والنجوم والتكهنات بها وحركاتها في نزول المطر أو عدمه، فذلك هو المومن بالله، ومن اعتقد أن لتلك النجوم أو الكواكب اثرا وتأثيرا في نزول المطر وانجاسه فذلك كافر بالله، مومن بالكواكب.

ومما يدل على بطلان قول المنجمين والعرافين والكاهنين، ويحذّر المسلم من الذهاب اليهم والخذ بأقوالهم ما أخرجه الامام مسلم عن بعض أزواج النبي ﷺ، أمهات المومنين عن النبي ﷺ قال : «من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاته أربعين ليلة»، وفي رواية للامام احمد بن حنبل من مسنده : «من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما قال فقد كفر بما أنزل على محمد» لأن مما أنزل عليه ﷺ أن الغيب لا يعلمه إلا الله، فعمل المنجمين والعرافين والكهّان يعتمد على الرجم بالغيب وعلى الخيال والاهام، ويهدف الى تضليل السذج من الناس وضياع الإيمان والعقول، فهو عمل حرام. أعاذنا الله من ذلك، وحفظنا منه، وهدى الناس للتمسك باعتقادهم الصحيح في الله سبحانه وتعالى.

ومن هنا يظهر الفرق بين عمل علماء الفلك والتوقيت، حيث ينبنى على علم دقيق بالحساب ومعرفة علمية وحركات الافلاك، ويتلقاه الناس خلفا عن سلف، وبين عمل المنجمين، القائم على الاوهام والخيال والضلال الممين، أعاذنا الله من ذلك ووقانا من شره وإثمه، وحفظنا في اخلاص توحيد الله سبحانه وعبادته، فهو سبحانه العليم وحده بالغيب كله، الفاعل لما يريد في كونه وعباده، إذا اردا شيئا قال له كن فيكون، مصداقا لقول الله تعالى : «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين»، سورة الأنعام الآية : 59، ويقوله سبحانه : «وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الولي الحميد». سورة الشورى : الآية 28. (86) الاختلاف في حال، هو مصطلح فقهي يراد به أن القائل بقول لو نظر إلى أساس قول مخالفه وإلى أصله ودليله ووجهه نظره لقول بقوله ولم يخالفه فيه، والطرف الآخر كذلك.

(87) السلف الصالح من علماء السنة، ومنهم الاشاعرة في مباحث علم التوحيد، لا يقبلون بالقول بتأثير الأشياء بنفسها وذاتها، ولا بطبيعتها ولا بعلتها، ولا بقوة مودعة فيها، فالنار مثلا تحرق وتؤثر بقدرة الله وبأمره، ولذلك لم تحرق نبي الله ابراهيم عليه السلام، وذلك معجزة له وكرامة له أظهرها الله له، وردّها كيد أعدائه حين قال الحق سبحانه : «قلنا يا نارُ كوني بردا وسلاما على ابراهيم». سورة الانبياء : 69، والطعام يُشبع، والماء يُروي ويزيل الظمأ والعطش بإذن الله وأمره، وإرادته وقدرته، لا بذات الطعام والماء نفسه، ولذلك قال صاحب منظومة الخريدة البهية في العقائد التوحيدية لناظمها أبي البركات أحمد بن محمد الدردير رحمه الله حين نظم هذه الحقيقة بقوله :

ينبغي أن يُعْتَقَدَ فِيمَا يُصَيِّوْنَ فِيهِ أَنْ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْغَالِبِ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ :
 «إِذَا نَشَأَتْ بَحْرِيَّةٌ ثُمَّ تَشَامَتْ فَتَلِكُ عَيْنٌ غَدِيْقَةٌ»، (88) فهذا يبين ما يجب وَيَحْرُمُ
 مِنْ تَعَلُّمِ أَحْكَامِ النُّجُومِ.

القاعدة السادسة

في تمييز الغيبة التي لا تحرم من التي تحرم (89)، فأقول أولاً :

الغيبة أن يُذَكَرَ المرءُ بما يَكْرَهُ أن يسمعه، قاله عليه السلام، فقيل له : يا
 رسولَ الله، وإن كان حقاً، قال : «إن قلتَ باطلاً فذلك البهتان» (90) وأعطانا

= ومن يقل بالطبع أو بالعلّة
 ومن يقل بالقوة المودعة
 فذاك كفر عند أهل الملة
 فذاك بدعي فلا تلتفت
 (88) أخرجه الامام مالك رحمه الله في الموطأ في ترجمة الاستمطار بالنجوم. ونقل فيه الشيخ محمد بن عبد
 الباقي الزرقاني شارح الموطأ رحمه الله قول الحافظ ابن عبد البر رحمه الله، حيث قال :
 لا أعرف هذا الحديث بوجه في غير الموطأ، إلا ما ذكره الشافعي في كتابه (الأم) عن محمد بن ابراهيم
 بن ابي يحيى عن اسحاق بن عبد الله أن النبي ﷺ قال : إذا نشأت بحرية (أي سحابة بحرية) ثم
 استحالت شامية فهو أمطر لها». قال : وابن أبي يحيى وإسحاق ضعيفان لا يُحتج بهما.
 ومعنى تشامت في رواية الموطأ أخذت نحو الشام وانجهدت إليه كما في رواية الامام الشافعي. والشام من
 المدينة في ناحية الشمال، أي إذا مالت السحابة من جهة الغرب إلى الشمال دلت على المطر الغزير.
 ومعنى كلمة غديقة بالتصغير كثيرة الماء، ومنه الآية الكريمة في قول الله تعالى من سورة الجن، 16 :
 «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا لَنَفْتَنَهُمْ فِيهِ» وقيل : غديقة بفتح الغين على أصلها
 كلمة مكبرة.

(89) هي موضوع الفرق الثالث والخمسين والمائتين بين قاعدة الغيبة المحرمة، وقاعدة الغيبة التي
 لا تحرم». ج. 4. ص 205. هـ.

(90) وأصل النهي عنها في القرآن الكريم قوله تعالى في سورة الحُجُرَات، 12 : «وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا»،
 وهذا الحديث الذي أورده الشيخ البقوري هنا نقلاً عن كتاب القرافي، ونصه بتمامه هو ما رواه أبو
 هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : اللّهُ ورسوله أعلم، قال : ذكركَ
 أخاك بما يكره، قيل : أفرأيت إن كان في أخي ما أقول ؟ قال : إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتّه، وإن لم
 يكن فيه فقد بهتّه». أخرجه الأئمة مسلم وأبو داود الترمذي.
 وعنه أيضاً عن النبي ﷺ قال : «إن من أكبر الكبائر استطالة الرجل في عرض رجل مسلم بغير حق،
 ومن الكبائر السبتان بالسبّة». وما قيل في الرجل يقال في المرأة، فإن النساء شقائق الرجال في
 الأحكام.

وعن عبد الله (ابن مسعود) رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا يُلغني أحد من أصحابي عن أحد
 شيئاً، فإني أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر». رواه أبو داود والترمذي رحمهما الله.

هذا أنه لا يكون ذلك غيبة إلا اذا كان غائبا، لقوله أن يسمعه، فدل على أنه ليس بحاضر.

واستثنى من الغيبة ست صور :

الأولى النصيحة، لقوله عليه السلام لفاطمة بنت قيس : «أما معاوية فصلةوك لا مال له، وأما أبوجهم فهو لا يضع عصاه عن عاتقه. (91)

ويشترط في هذا القسم أن تكون الحاجة الخاصة ماسة لذلك، وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يُخِلُّ بتلك المصلحة خاصة، التي حصلت المشاورة بها، أو التي يعتقد الناصح أن المنصوح شرع فيها أو هو على عزم ذلك كما في نصحه وإن لم يستشرو، فإن حفظ مال الانسان وعرضه ودمه عليك واجب وإن لم يعرض لك بذلك. (91)

(91) عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها : أنكحي أسامة». رواه الامام مسلم. وفاطمة بنت قيس قرشية فهرية، أخت الضحاك بن قيس، وهي من المهاجرات الأول، وكانت ذات جمال وفضل وكال.

والحديث فيه أنها جأت إلى رسول الله ﷺ بعد أن طلقها زوجها أبو عمرو بن حفص بن المغيرة، طلاقا ثلاثا، وانقضت عدتها منه، فأخبرته أن معاوية بن أبي سفيان وأباجهم خطباها، فقال لها رسول الله ﷺ : أما أبوجهم فلا يضع عصاه عن عاتقه (أي منكبه)، وذلك كناية عن كونه كثير الإذابة والضرب لنسائه، كما جاء في رواية أخرى : وأما معاوية فصلةوك لا مال له» (أي فقير)، فكلمة لا مال له، صفة كاشفة ومبيّنة لمعنى كونه صعلوكا.

وفقه الحديث أن النبي ﷺ أمر فاطمة بنت قيس بعد بينوتها بينونة كبرى من زوجها وانتهاء عدتها منه أن تتزوج أسامة بن زيد، وهو مولاة ابن مولاة (أي ابن عتيقه زيد بن حارثة)، وهي قرشية، وقدمه على أكفائها ممن ذكر، ولا يعلم أنه طلب من أحد أوليائها إسقاط حقه في الولاية عنها حتى تتزوج بغير كفئها.

(91) كذا عند القرافي في هذا الفرق : «وفي نسخة خ. ع. «فإن حفظ مال الانسان وعرضه ودمه عليه واجب حفظه، وإن لم يتعرض بذلك، وفي ت : فإن حفظ مال الانسان واجب، ودمه وعرضه عليه حرام وفي نسخة ت : فإن حفظ حال الانسان واجب، ودمه وعرضه عليه حرام وإن لم يعرض بذلك. وفي نسخة ح : فإن حال الانسان وعرضه ودمه عليه حرام، وواجب حفظه وإن لم يعرض بذلك. وإذا كانت عبارة القرافي أوضح وأسلم، فإن المعنى المقصود من مختلف هذه العبارات هو أن هذه الأمور واجبة الحفظ من الانسان تجاه نفسه وتجاه غيره.

الثانية : الجرح والتعديل في الشهود عند الحكام، وأما عند غير الحكام فيحرم، وكذلك رُواة الحديث يجوز وضع الكتب في ذلك، والإخبار به. ويشترط في هذين القسمين أن تكون النية خالصة لله تعالى في نصيحة المسلمين وعند حكامهم وفي ضبط شرائعهم، وأما إذا كان للهوى فذلك حرام، وإن حصلت به المصالح عند الحكام وللرُواة. واشترط أيضا في هذا القسم الاقتصار على القوادح الخلة بالشهادة أو الرواية، فلا يقول : هو ابن زني، ولا غير ذلك من المؤلمات التي لا تعلق لها بالشهادة والرواية.

الثالثة : المُعلن بالفسوق كقول امرئ القيس :

فمَثَلِكِ حُبْلِي قَد طَرَقْتُ وَمَرْضِعاً، (92)

فلا يضر أن يحكي ذلك عنه، لأنه لا يتألم إذا سمعه، وكسذا من أعلن بالمكس، وهكذا كل من لا يتألم بمعصية.

(92) هذا شطر بيت من قصيدة المعلقة للشاعر الجاهلي المذكور، وهو

فمَثَلِكِ حُبْلِي قَد طَرَقْتُ وَمَرْضِعُ فَأَلْهَيْتَهَا عَنِ ذِي تَمَامٍ مُخَوَّلِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ فَاحِشَ الْغَزَلِ فِي شَعْرِهِ وَمَكْشُوفٍ فِيهِ، كما هو واضح من قراءة البيات الأولى الغزلية من قصيدته هذه، فهو ليس بالشاعر الغزلي العفيف، كما نراه عند بعض الشعراء منهم في قصائد المعلقات وغيرها من قصائدهم الأخرى.

ووجه نصب كلمة «ومرضعاً» على ما هنا عند الشيخ البقوري أنها تكون معطوفة على كلمة : «فمَثَلِكِ»، المنصوبة بالفعل طَرَقْتُ، على أن الرواية المحفوظة كما هي في شرح الأديب المحقق أبي عبد الله الزوزني هي أن الكلمتين بجرورتان : الأولى : «فمَثَلِكِ» بحرف الجر رَبُّ الْمُقَدَّرِ، والثانية «ومرضع» معطوفة عليها، أي قَرَّبَ مَثَلِكِ حُبْلِي قَد طَرَقْتُ وَمَرْضِعُ»، وهي الرواية الموجودة عند القرافي في هذا الفرق. ومعلوم في علم النحو أن الجور بحرف رب هو بجرور لفظاً، مرفوع تقديراً على أنه مبتدأ، وما بعده من مرفوع أو جملة تتم بها الفائدة هو الخبر، على حد قول صاحب الالفية النحوية :

«والخبرُ : الجزء المتختم بالفائدة ومفرداً يأتي ويأتي جملة وإن تكن إياه معنى اكتفى بها، كقطعي، اللُّهُ حَسْبِي وَكَفَى»

(92م) في نسخة ت : «وَيُنْهَى النَّاسُ عَنْهَا»، وكان مقتضى انسجام العبارة مع سياق ما قَبْلَهَا أن يقال :

وَيَنْفِرُوا» بالجمع، والأمر سهل ما دام المعنى واضحاً. ولا يرد على هذا الوجه أن حرف الجر رَبُّ يَدْخُلُ عَلَى النكرة دون المعرفة، فإن كلمة مثل، مَوْغَلَةٌ فِي التَّنْكِيرِ، مثل شيء، فلا تستفيد تعريفاً من الإضافة إلى الضمير.

الرابعة : أرّباب البدع والتصانيف المضيلة ينبغي أن يُشهر في الناس فسادها وعيبيها، وانهم على غير الصواب ليحذرها الضعفاء وينفروا (92) عن تلك المفسد التي فيها، بشرط أن لا يتعدى فيها الصدق ولا يفترى على أهلها من الفسوق ما لم يفعلوه، بل يقتصر على ما فيهم من المنفرات خاصة، فلا يقال عن المتدع : إنه يشرب الخمر ولا إنه زنى، ولا غير ذلك مما ليس فيه.

ومن مات من أهل الضلال ولم يترك شيعة ولا كتباً، وستره الله يُستّر عليه فيترك ذكره، ولا يذكر له عيب البتة. وقد قال عليه السلام : «لا تذكروا أمواتكم إلا بخير». (93).

الخامسة : إذا كنت أنت والمغتأب عنده قد سبق لكما العلم بالمغتأب فيه، فإن ذكره بعد ذلك لا يحط قدر المغتأب عند المغتأب عنده، لتقدم علمه بذلك.

السادسة : الدعوى عند وفاة الامور، يجوز أن فلاناً أخذ مالي وغصبني إلى غير ذلك من القوادح، لضرورة دفع الظلم.

قلت : نقصه أن يكون معروفاً بذكر اسم يكره، كالأعمش، والأعرج، ونقصه الاستعانة على تغيير المنكر. وحديث «لا غيبة في فاسق».

(93) ورد معنى هذا الحديث بلفظ آخر عن أم سلمة رضي الله عنها قال رسول الله ﷺ : إذا حضرتم المريض أو الميت فقولوا خيراً، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون. (أي يقولون : آمين). قالت أم سلمة، فلما مات أبو سلمة أتيت النبي ﷺ، فقلت : يا رسول الله، إن أبا سلمة قد مات، قال : قولي : اللهم اغفر لي وله، وأعقبني منه عقبى حسنة، فقلت ذلك، فأعقبني الله من هو خير (أي حمداً ﷺ) (أي تزوجها رسول الله ﷺ) وكانت بذلك إحدى أمهات المؤمنين، رضي الله عنهن جميعاً. رواه أئمة الحديث : مسلم واصحاب السنن : أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، ونقله عنهم الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري في كتابه : «الترغيب والترهيب».

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال، قال رسول الله ﷺ : أذكروا محاسن موتاكم، وكفوا عن مساوئهم» رواه الأئمة : أبو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه. فرحم الله أئمة الحديث والسنة، وسائر علماء الأمة، وألحقنا بهم مسلمين مومنين، بفضلهم وكرمه وجوده العميم.

قال شهاب الدين : سألت عنه جماعة من المحدثين فقالوا : لم يَصِحَّ. (94)
 قلت : والتميمة أيضا محرمة، (95) وهي أن تنقل اليه عن غيره أنه يتعرض
 لأذاه. وحُرِّمَتْ، لقوله عليه السلام : «لا يدخل الجنة نمام» (96)، ولما فيها من
 البغضية بين الناس. ويُستثنى منها أيضا النصيحة، كأن يقول له : إن فلانا يقصد
 قتلك، فهو من النصيحة الواجبة.

القاعدة السابعة :

في الفرق بين الحسد والغبطة (97)

(94) جاء نصه في كتاب : «الأسرار المرفوعة» لعلي القاري، وفي كشف الخفاء ومزيل الإلباس
 للمحدث الشيخ اسماعيل بن محمد العجلوني، وفي الدرر المنتثرة في الاحاديث المشتهرة، لمؤلفه
 جلال الدين السيوطي، رحمهم الله جميعا، كما جاء ما استفاد من لفظه معنى هذا الحديث وهو
 نصه : فعن عائشة رضي الله عنها قالت : استأذن رجل على النبي ﷺ فقال : إئذنوا له، بيس
 أخو العشيبة أو ابن العشيبة، فلما دخل ألان له الكلام، فقلت : يا رسول الله، قلت الذي
 قلت، ثم ألتت له الكلام، قال : أي عائشة، إن شر الناس من تركه الناس أو ودَّعه الناس
 (بتخفيف الدال) اتقاء فحشه». رواه الشيخان، وأبو داود والترمذي رحمهم الله.

فالحديث يدل على جواز ذكر حال الفاسق الخارج عن طاعة الله، والمتجاهر بالمعاصي، وذلك
 ليحذره الناس ويتقوا شره وسوء أخلاقه، أو ليبلغه حديث الناس فيه، فيتردع وينزجر عن فسقه،
 ويستغفر ويتوب إلى ربه، فيصير صالحا في نفسه، نافعا لنفسه وأهله ومجتمعه.

(95) هي موضوع الفرق الرابع والخمسين والمائتين بين قاعدة الغيبة، وقاعدة التهمة والهمز واللمز»
 ج 4. ص. 209. وهذا الفرق يُعتبر من أخصر الفروق عند شهاب الدين القرافي رحمه الله،
 بحيث لم يتجاوز أربعة سطور من الكتاب، ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاط رحمه الله. والهمز
 تعيب الإنسان بحضوره، واللمز تعييبه بغيته، (حال كونه غائبا).

(96) أصل النهي عن التهمة، قول الله تعالى، خطابا لنبيه الكريم، وتشنيعاً على الذي كان من ألد أعداء
 النبي والمسلمين، وهو الوليد بن المغيرة، الموصوف باوصاف ذميمة جمعها هذه الآية الكريمة،
 «ولا تطع كل حلاف مهين، همّاز مَشَاء بنميم، مَنَاع للخير، مُعْتَدِ أئيم عَتِل بعد ذلك زنييم أن
 كان ذا مال وبنين، إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين، سنسمه على الخراطوم». سورة ن،
 الآية : 10—13، كما نزل في شأنه قوله تعالى : «ذُرِّي ومن خلقتُ وجيدا وجعلتُ له مالا ممدوداً
 وبنية شهوداً، ومهدت له تمهيداً ثمّ يطمع أن أزيد، كلا، إنّه كان لآياتنا عنيدا، سأرقه
 صعوداً...» سورة المدثر : الآيات : 11—17.

(97) هي موضوع الفرق الثامن والخمسين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين. ج 4، ص 224، ولم
 يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاط رحمه الله.

فاعلم أنهما اشتركا في أنهما طلبت من القلب، غير أن الحسد تمنى زوال
 النعمة عن الغير، وحصولها للحاسد، والغيبة تمنى زوالها من غير طلب حصولها
 للحاسد. ثم الحسد حسدان : حسد تمنى زوال النعمة وحصولها للحاسد، وتمنى
 زوالها من غير طلب حصولها للحاسد، وهو شر الحسدين، لأنه طلب المفسدة
 الصرفة من غير معارض عادي طبيعي (98). ثم حكم الحسد التحريم، وأما الغيبة
 فالإباحة.

قلت : إلا ان يكون في خير فالنذبية، لقوله عليه السلام : « لا حسد إلا
 في اثنتين : رجل أعطاه الله قرآنا فهو يقوم به ليلا ونهارا، ورجل أعطاه الله مالا
 فهو ينفق منه سرا وجهارا » (99). وأدلة تحريم الحسد كثيرة، فمنها قوله عليه السلام:
 « لا تحاسدوا » (100)، والاجماع منعقد على ذلك.

القاعدة الثامنة :

في الفرق بين التكبر والتجمل بالملابس، وبين الكبر والمعجب (101).

(98) نسبة إلى طبيعة، وهو استعمال قياسي في فعله بفتح الفاء، كما أن النسب إلى فعية بضم الفاء
 فعلية كذلك بضمها وفتح العين كجهني نسبة إلى جهينة، قال محمد بن مالك رحمه الله في
 ألفيته النحوية والصرفية في باب النسب :

وَفُعَلِيٌّ فِي فَعِيلَةِ الثُّرَمِ
 وَفُعَلِيٌّ فِي فَعِيلَةِ حُسَيْمِ
 (99) رواية أخرى لهذا الحديث : عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « لا حسد الا في
 اثنتين (أي خصلتين اثنتين) : رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق (أي إنفاقه فيه)،
 ورجل آتاه الله الحكمة (أي العلم فهو يقضي بها و يعلمها). رواه البخاري والترمذي رحمهم الله.
 فالمراد بالحسد في هذا الحديث الغبطة، وهي تمنى ما عند الغير من العلم والمال لفعل الخير ونفع
 الناس بهما، فهي جائزة ممدوحة ومحمودة بهذا المعنى.

(100) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « إياكم والظن، فإن الظن أكذب
 الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا، ولا تناقسوا، ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تداربوا، وكونوا
 عباد الله، إخوانا ». متفق عليه.

وعنه أيضا أن الرسول ﷺ قال إياكم والحسد فإنه ياكل الحسنات كما تأكل النار الحطب.

(101) هي موضوع الفرق التاسع والخمسين والمائتين بين قاعدة الكبر وقاعدة التجمل بالملابس
 والمراكب، وكذا الفرق الستون والمائتان بين قاعدة الكبر والمعجب » ج.4. ص 225—227،
 وهما من الفروق القصية عند شهاب الدين القرافي رحمه الله، ولم يعلق عليهما بشيء، الشيخ
 ابن الشاط رحمه الله.

إعلم أن الكِبْر بَطْرُ الحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ، كذا قال ﷺ (102)، ثم يَحْسُنُ عَلَى أعداءِ الله إذا كانَ لله. ومعنى بَطْرُ الحَقِّ رُدُّهُ عَلَى قَائِلِهِ، وَغَمَطُ النَّاسِ احتقارهم. وَيَقْوَى مَا قَلَنَاهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : «أَذِلَّةٌ عَلَى المومنينِ أَعْرَاجُ عَلَى الكَافِرِينَ». (103).

وَالكِبْرُ مِنَ الكِبَائِرِ. يَكْفِي فِي الدَّلِيلِ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ :
«لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ كِبْرٍ» (103م).

(102) وَنَصَّ هَذَا الحَدِيثُ بِتَمَامِهِ : عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ :
«لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ كِبْرٍ، فَقَالَ رَجُلٌ : إِنْ الرَّجُلُ يَحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ : إِنْ اللهُ جَمِيلٌ يَحِبُّ الجَمَالَ، الكِبْرُ بَطْرُ الحَقِّ، وَغَمَطُ النَّاسِ»
رواه الإمامان : مُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ، رَحِمَهُمَا اللهُ.

فَاللهُ سَبْحَانَهُ مُتَّصِفٌ بِكُلِّ كَمَالٍ، وَمَنْزَعٌ عَنِ كُلِّ نَقْصٍ، وَيَحِبُّ أَنْ يَرَى أَنْ تَأْتِيَ أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عِبْدِهِ كَمَا جَاءَ بِهِ الحَدِيثُ. وَعَنْ حَازِنَةَ بِنِ وَهَبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الجَنَّةِ، كُلِّ ضَعِيفٍ مُتَضَاعِفٍ، لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لِأَبْرِهِ. أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ : كُلُّ عُتْلٍ، جَوَاطِ مُسْتَكْبِرٍ» رَوَاهُ الشَّيْخَانُ وَالتِّرْمِذِيُّ، وَالعُتْلُ هُوَ غَلِيظُ الطَّبَعِ الجَافِي لِلنَّاسِ فِي المَعَامَلَةِ، وَالجَوَاطِ هُوَ المُنَاعُ لِلخَيْرِ، المِخْتَالُ وَالمِسْتَكْبِرُ. وَفِي القُرْآنِ الكَرِيمِ مِنْ وَصَايَا لِقْمَانَ ابْنِهِ : «وَلَا تُصَاعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ، وَلَا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرْحًا إِنْ اللهُ لَا يَحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ»
سُورَةُ لِقْمَانَ الآيَةُ 18.

(103) وَأَوَّلُهُا قَوْلُ اللهِ تَعَالَى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ، أَذِلَّةٌ عَلَى المومنينِ، أَعْرَاجُ عَلَى الكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ، ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». سُورَةُ المَائِدَةِ. الآيَةُ 54.

(103م) عَنْ عَبْدِ اللهِ (بِنِ مَسْعُودٍ) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنَ الإِمَانِ، وَلَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ أَحَدٌ، فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنَ كِبْرِيَاءٍ». وَعَنْهُ أَيْضًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ كِبْرٍ، قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللهِ، إِنْ الرَّجُلُ يَحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنًا، قَالَ : إِنْ اللهُ جَمِيلٌ يَحِبُّ الجَمَالَ. الكِبْرُ بَطْرُ الحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ» الإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللهُ.

فَحُسْنُ اللِّبَاسِ تَجَمُّلٌ، وَاللهُ يَحِبُّ المِتْجَمِلِينَ. وَالكِبْرُ انْتِكَارُ الحَقِّ، وَاحتقار النَّاسِ، وَهُوَ مَا لَا يَرْضَاهُ اللهُ لِأَحَدٍ مِنَ أُمَّةِ الإِسْلَامِ، فَانْ مِنْ تَوَاضَعٌ لِلَّهِ رَفْعُهُ، وَقَدْ جَاءَتْ كَلِمَةُ خَرْدَلٍ (أَيُّ اصْغَرُ شَيْءٍ مِثْلُ الذَّرَّةِ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : «وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ فَلَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكُفَى بِنَا حَاسِبِينَ»، سُورَةُ الأنْبِيَاءِ، الآيَةُ 27.

ثم الكِبْرُ قد يكون واجبا على الكفار في الحرب وغيره (104)، وقد يكون مندوبا كالكبر على المتدعين، وقد يكون حراما، والإباحة فيه بعيدة. وأما التجمل بالملايس فهو من أفعال الجوارح لا من فعل القلب، فينقسم إلى الأحكام الخمسة بحسب ما قصد له ذلك التزيين. ثم ما يقع به الفرق أيضا أن أصل التجمل الإباحة، لقوله تعالى: «قل من حرم زينة الله» (105) حتى يوجد ما يدل على التحريم أو غيره، وأصل الكِبْرُ التحريم حتى يوجد ما يدل على خلاف ذلك.

(104) كذا في جميع النسخ الثلاث على اعتبار أن كلمة الحرب قد تذكر، والأغلب والأفصح استعمالها مؤنثة، بدليل قول الله تعالى خطابا لعباده المؤمنين في حالة جهادهم للكافرين: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب. حتى إذا أثخمتموهم فشدوا الوثاق، فإما منّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها» سورة محمد. الآية 4. ومن ذلك قول الشاعر الجاهلي الحكيم، زهير بن أبي سلمى في قصيدته المعلقة الشهيرة، وهو يصف فيها الحرب الطويلة التي قامت بين قبيلتي عيس وذبيان، واستمرت سنوات أدت إلى تطاحن كبير، وإلى شر وبيل مستطير، ويدعوهما إلى الصلح والتصالح، ويمدح الشخصين والرجلين اللذين سعيًا في ذلك الصلح، وهما هرم بن سنان، والحارث بن عوف، فقال في ذلك، وهو يخاطب المتحاربين من قبيلتي عيس وذبيان، ويحذرهم من سوء عاقبة الحرب ويدعوهم إلى الصلح والتصالح ويرغبهم فيه.

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم
متى تبعوها تبعوها ذميمة
وتضرى إذا ضرّتموها فتضرم
فتعرككم عرك الرحى يثاها
وما هو عنها بالحديث المرجم
وتلقح كشافا ثم تتنج فتشم.
أي إن نتيجة الحرب إفناء وإهلاك الطرفين المتحاربين، وطحنهما مثلما تطحن الرحى خرقها البسوطة تحتها ليقع فيها الطحين، وتتولد عنها أصناف الشرور، مثلما تتولد الأولاد الناشئة من الأمهات، وهي كذلك في كل زمان ومكان، ومصائبها وشرورها وآسيتها في هذا العصر والأوان اعظم واكبر، ولذلك فإن العقلاء من الناس يعملون دائما على تجنبها، اللهم إلا ان تكون دفاعا محضا عن عقيدة المسلم ودينه ووطنه، وإعلاء لكلمة الله، فإن المسلم يستغذبها ويتحمس لها حينئذ ويعتبرها ويراها جهادا في سبيل الله، ونصرة للحق، ولدينه الحنيف. ومن الموافقات والفوائد اللغوية أن كلمة السلم، ضد الحرب، هي بدورها تُستعمل كذلك مؤنثة، ومن ذلك قول الله تعالى خطابا لنبية الكريم في معاملته للكافرين أثناء الحرب وجهاده لهم إعلاء لكلمة الله: «وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم». سورة الأنفال: الآية 61. وقوله: «يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان، إنه لكم عدو مبين» سورة البقرة، 208.

(105) وتامها من اولها، قول الله تعالى: «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نُفصل الآيات لقوم يعلمون». سورة الأعراف، الآية 32.

وحيث عَلِمَتِ الْكِبْرَ فَاعْلَمَ أَنَّ الْعُجْبَ (106) رُؤْيَةَ الْعِبَادَةِ وَاسْتِعْظَامُهَا،
فَلَا تُفْسِدُ الْعِبَادَةَ، لِأَنَّهَا تَقَعُ بَعْدَهَا، بِمُخْلَافِ الرِّيَاءِ فَإِنَّهُ يَقَعُ مَعَهَا فَيُفْسِدُهَا.

قُلْتُ : قَدْ ذَكَرَ الْعُلَمَاءُ أَنَّ الرِّيَاءَ إِذَا طَرَأَ بَعْدَ الْعَمَلِ بِأَنَّ يَتَكَلَّمُ بِالْعِبَادَةِ
الْمَاضِيَةِ وَيَتَحَدَّثُ بِهَا رِيَاءً يَفْسِدُهَا.

قُلْتُ : قَالَ أَبُو حَامِدٍ فِي الْكِبْرِ : هُوَ رُؤْيَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ فَوْقَ رُؤْيَةِ الْمُتَكَبِّرِ
عَلَيْهِ. قَالَ : وَالْعُجْبُ اسْتِعْظَامُ النِّعْمَةِ وَالرُّكُونُ إِلَيْهَا مَعَ نِسْيَانِ إِضَافَتِهَا إِلَى الْمُنِيعِ.

قَالَ شَهَابُ الدِّينِ : الْكِبْرُ رَاجِعٌ لِلخَلْقِ (أَيِّ لِلْمَخْلُوقِ) وَالْعِبَادَةُ، وَالْعُجْبُ
رَاجِعٌ لِلْعِبَادَةِ.

قَالَ شَهَابُ الدِّينِ : وَمَنْ حَيْثُ كَانَ الْعُجْبُ عَمَلًا قَلْبِيًّا ظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَهُ
وَبَيْنَ التَّسْمِيْعِ فَإِنَّهُ عَمَلٌ لِسَانِي، وَلَكِنَّمَا اشْتَرَكَا فِي أَنَّهُمَا يَكُونَانِ بَعْدَ الْعِبَادَةِ
لَا مَعَهَا، بِمُخْلَافِ الرِّيَاءِ فَإِنَّهُ يَكُونُ مَعَ الْعِبَادَةِ.

القاعدة التاسعة

في تقرير المداهنة الجائزة وتمييزها عن التي لا تجوز. (107)

(106) الْعُجْبُ بضم العين وسكون الجيم، فسره المؤلف كما فسره القرافي رحمه الله، والرياء عمل
الإنسان العمل ليراه الناس ويظهر لهم، وهو مُذْهَبٌ بِالْعَمَلِ وَحَسَنَاتِهِ، لِأَنَّهُ غَيْرُ خَالِصٍ لَوْجِهِ
اللَّهُ الْكَرِيمُ، وَفِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ آخِرُ سُورَةِ الْكَهْفِ، الْآيَةُ 110، قَالَ تَعَالَى : «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو
لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا».

وَفِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنْ جَنْدَبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «مَنْ سَمِعَ سَمِعَ اللَّهُ
بِهِ، وَمَنْ يَرَأَى يَرَأَى اللَّهُ بِهِ»، رَوَاهُ الشَّيْخَانُ وَالتِّرْمِذِيُّ. رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ
عَنِ الشُّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ مَعِيَ فِيهِ غَيْرِي تَرَكْتَهُ وَشِرْكُهُ» أَي تَرَكْتَهُ لِيَأْخُذَ مِنْهُ الثَّوَابَ
فِي الْآخِرَةِ، وَهُوَ لَا يَمْلِكُ لِنَفْسِهِ وَلَا لِغَيْرِهِ شَيْئًا . رَوَاهُ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ.

(107) هِيَ مَوْضُوعُ الْفَرْقِ الرَّابِعِ وَالسُّتَيْنِ وَالْمَاتْنَيْنِ بَيْنَ قَاعِدَةِ الْمَدَاهِنَةِ الْحَرَمَةِ وَقَاعِدَةِ الْمَدَاهِنَةِ الَّتِي
لَا تَحْرَمُ وَقَدْ نَجَبَ ج. 4. ص 236

وَهُوَ كَذَلِكَ مِنَ الْفُرُوقِ الْقَصِيصَةِ عِنْدَ الْقُرَافِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَلَمْ يَلْقَ عَلَيْهِ بِشَيْءِ الشَّيْخِ ابْنِ الشَّاطِ
رَحِمَهُ اللَّهُ.

معنى المداهنة معاملة الناس بما يجبون من القول (108).

وَعَلِمَ أَنهَا تَخْتَلِفُ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، فَقَدْ تَكُونُ حَرَامًا كَشَكَرِ الظُّلْمَةِ، لِأَنَّهَا وَسِيلَةٌ لِتَكْثِيرِ الظُّلْمِ، وَقَدْ تَكُونُ وَاجِبًا إِذَا تَوَصَّلَ بِهِ لِدَفْعِ ظُلْمٍ مُحَرَّمٍ أَوْ مَحْرَمَاتٍ لَا تَنْدَفَعُ إِلَّا بِذَلِكَ، وَقَدْ تَكُونُ مَنُودِيًا إِنْ كَانَتْ وَسِيلَةً لِمَنُودٍ، وَقَدْ تَكُونُ مَكْرُوهًا، إِنْ كَانَتْ عَنِ ضَعْفٍ لَا لِمَنْزِلَةِ تَقَاضَاهُ، أَوْ تَكُونُ وَسِيلَةً لِلْوُقُوعِ فِي مَكْرُوهٍ، وَقَدْ تَكُونُ مَبَاحًا، وَذَلِكَ بِأَنَّ يَشْكُرُ مَنْ يَتَّقِي شَرَّهُ بِأَنَّ يَذَكَرُ مَا فِيهِ مِنَ الصِّفَاتِ الْحَسَنَةِ وَيُعْرَضُ عَنِ مَسَاوِئِهِ (108م).

القاعدة العاشرة :

في تمييز المعصية التي هي كفر عن المعصية التي ليست كفراً.
إِعْلَمَ أَنَّ النَّهْيَ يَعْتمِدُ الْمَفَاسِدَ كَمَا أَنَّ الْأَوْامِرَ تَعْتمِدُ الْمَصَالِحَ.
فَأَعْلَى رَتَبِ الْمَفَاسِدِ الْكُفْرُ، وَأَدْنَاهَا الصِّغَائِرُ، وَالْكَبَائِرُ مَتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْمَرْتَبَتَيْنِ (109).

(108) قال القرافي : ومنه قوله تعالى في سورة ن: «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» أي هُم يودُّونَ لو أُنثيت على أحوالهم وعباداتهم فيقولون لك مثل ذلك، فهذه مداهنة حرام، وكذلك كل من شكر ظالماً على ظلمه، أو مبتدعاً على بدعته، أو مبطلاً على إبطاله وباطله فهي مداهنة حرام، للعلّة التي ذكرها البقوري. وروي عن أبي موسى الأشعري أنه كان يقول : إِنَّا لَنَشْكُرُ (أَوْ لَنَبْشُرُ) فِي وَجْهِهِ قَوْمٍ، وَإِنْ قَلْبُونَا لَنَلْعَنُهُمْ».

وحتم القرافي كلامه في هذا الفرق بقوله : فانقسمت المداهنة على هذه الاحكام الخمسة الشرعية، وظهر حينئذ الفرق بين المداهنة المحرّمة وغيرها. وقد شاع بين الناس أن المداهنة كلها محرّمة، وليس كذلك، بل كما تمّ تقريره.
قلت : ولعل من هذا المعنى الجائر شرعاً في المداهنة ما جاء في قول زهير ابن ابي سلمى في معلقته.

ومن لم يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ
وَمَنْ يَجْعَلُ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ
يُضَرِّسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسِيمٍ
يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمُ
هي موضوع الفرق الواحد والاربعين والمائتين بين قاعدة المعصية التي هي كفر، وقاعدة ما ليس بكفر» ج. 4. ص 114.

(109) قال ابن الشاطب هنا إن أراد (أي القرافي) المفاصد بمقتضى الشرع فلا شك أن الكفر أعظم المفاصد، وما عداه تتفاوت رتبته.

وأكثرُ التباس الكفر بالكبائر، فأعلى رتبةِ الكبائر يليها أدنى رتبة في الكفر (110). والكفرُ انتهاك خاص بحُرمة الربوبية، إمَّا بالجهل بوجُود الله وصفاته العُلَى، (III) وإمَّا بِفِعْلٍ، كرمي المصحف في القاذورات، والسجود للصنم، والتردد للكنائس في أعيادهم، وإمَّا جحْدُ ما عُلِمَ من الدين بالضرورة.

فقولنا : انتهاك خاص، احترازاً من الكبائر والصغائر، فإنها انتهاك وليست كُفراً، (112) وسيأتي بيان هذا الخصوص إن شاء الله تعالى. وجحْدُ ما عُلِمَ

(110) عبارة القرافي هكذا : «وأكثرُ التباس الكفر إنما هو بالكبائر، فأعلى رتب الكبائر يليها أدنى رتب الكفر، وأدنى رتب الكبائر يليها أعلى رتب الصغائر».

قال ابن الشاط معقبا على هذا الكلام عند القرافي : ما قاله من أن أكثر التباس الكفر إنما هو بالكبائر ليس بصحيح، وكيف يلتبس الكفر بالكبائر، والكفر أمر اعتقادي، والكبائر أعمال وليست باعتقاد، سواء كانت أعمالاً قلبية أو بدنية.

ثم قال ابن الشاط : «رُمي المصحف في القاذورات لا يخلو أن يكون مع العلم بالله تعالى أو مع الجهل به، فإن كان مع الجهل فالكفر هو الجهل لا عين رمية، وإن كان مع العلم بالله تعالى فلا يخلو أن يكون مع التكذيب به أو لا، فإن كان مع التكذيب به فهو كفر، وإلا فهو معصية غير كُفْر».

وأما السجود للصنم إن كان مع اعتقاده إلهاً فهو كفر وإلا فلا، بل يكون معصية إن كان لغير إكراه، أو جائزاً عند الإكراه».

قال القرافي : (والتردد على الكنائس في أعيادهم بزِي النصراري ومباشرة أحوالهم».

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : «التردد على الكنائس في أعيادهم، ومباشرة أحوالهم ليس بكفر، إلا أن يعتقده معتقدهم».

ثم قال ابن الشاط : أما جحْدُ ما عُلِمَ من الدين بالضرورة، إن كان جحده يعد علمه فيكون تكديماً، وإلا فهو جهل، وذلك الجهل معصية، لأنه مطلوب بإزالة مثل هذا الجهل على وجه الوجوب.

(111) قال ابن الشاط : ليس الكفر انتهاك حُرمة الربوبية، ولكنه الجهل بالربوبية فلا يصدر — عادة ممن يدين بالربوبية.

ثم قال ابن الشاط : الجهل بوجود الصانع أو صفاته العُلَى هو الكفر، خاصة عند من لا يصحح الكفر عنادا، وأما عند من يصححه فالكفر إما الجهل بالله تعالى، وإما جحْدُهُ، وانتهاك الحرمة إنما يكون مع الجهل، أما مع العلم فيتعذر عادة، والله تعالى أعلم.

(112) قال ابن الشاط : ليست الكبائر والصغائر انتهاكاً لحُرمة الله، وإنما هي جرأة على مخالفة تحمّل عليها الأغراض والشهوات.

من الدين بالضرورة كجحد الصلاة والصوم، أو جحد أن الله لم يُبَيِّن التَّيْن والعنب. (113)

ثمَّ الجهل بالله تسعة أقسام :

أحدها لم نؤمر بإزالته أصلاً ولا نُؤاخَذُ ببقائه، لأنه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام : «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»، (114) وقَوْلُ الصَّدِّيقِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : العَجْزُ عَنِ الدَّرِكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكًا. (115)

(113) قال ابن الشاط هـنا : «ما قاله القرافي في ذلك صحيح، إلا كونه اقتصر على اشتراط شهرة ذلك الأمر من الدين، بل لأبد مع اشتها ذلك من وصول ذلك إلى هذا الشخص وعلمه به، فيكون اذ ذاك مكذبا لله تعالى ولرسوله، فيكون بذلك كافراً، أما إذا لم يعلم ذلك الأمر وكان من معالم الدين المشتهرة، فهو عاص بترك التسبب إلى علمه، ليس بكافر بذلك، والله أعلم.» قال اللقاني في منظومة الجوهرة :

وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةً حَجَّجِدْ مِنْ دِينِنَا يُقْتَلُ كُفْرًا لَيْسَ حَدْ
وقد اختصر الشيخ البقوري في هذا الفرق كلاماً طويلاً للقرافي، فليرجع إليه من أراد الاطلاع عليه والتوسع فيه، ربما رأى أنه لا داعي للاتبان به في هذا الترتيب والاختصار. سبق تخریج هذا الحديث في قاعدة سابقة. (114)

(115) قال الشيخ ابن الشاط رحمه الله، معقبا على ما جاء من هذا الكلام عند القرافي رحمه الله : كلامه هذا يقتضي الجزم بأن هناك صفة زائدة على ما دلت عليه الصنعة لكننا لا نعلمها، فإن كان يريد أنا لا نعلمها لا جملة ولا تفصيلاً فقد تناقض كلامه، إذ مسأله يقتضي الجزم بثبوتها على الجملة وإن كنا لا نعلمها على التفصيل، وإن كان يريد أنا لا نعلمها على التفصيل وإن علمناها على الجملة فقوله ذلك دعوى لا دليل عليها.

وهذا المقام مما اختلف الناس فيه، فمنهم من يقتضي كلامه أنه لا صفة وراء ما علمناه، ومنهم من يقتضي أن هناك صفات لا نعلمها، ومنهم من يقتضي كلامه الوقف في ذلك وهو الصحيح، ويترب عن ذلك أنه لا تكليف بإزالة هذا الجهل ولا مواخذة ببقائه كما قال. والله تعالى أعلم.

ولا دليل له في قول النبي ﷺ، لاحتمال أن يريد لا أستطيع المداومة والاستمرار على الثناء عليك، للقواطع عن ذلك كالنوم وشبهه، ولا في كلام الصديق رضي الله عنه، لاحتمال أن يريد العجز عن الاطلاع على جميع معلومات الله تعالى، اطلاع على الفرق بين الرب والمربوب، والمالك والمملوك، والخالق والمخلوق، وذلك صريح الإيمان وصحيح الإيقان، والله تعالى أعلم.

القسم الثاني أجمَعَ المسلمون على أنه كُفِّر. قال القاضي عياض في كتاب الشفا : إنعقد الاجماع على تكفير من جَعَدَ أن الله تعالى عالمٌ أو متكلم وغير ذلك من صفاته الذاتية، فإن جهل الصفة ولم ينفها كفره الطبري وغيره. وقيل : لا يكفِّر، وإليه رجَعَ الأشعري. ويعضده حديث السوداء لما قال لها رسول الله ﷺ أين ربك ؟ فقالت : في السماء. (115م)

قال شهاب الدين : فنفي الصفات، والجزم بنفيها هو المجمع عليه، وليس معناه نفي العلم أو الكلام أو الإدراك ونحو ذلك، بل العالم والمتكلم والمريد هو المجمع على كفره، وهذا هو مذهب جميع كثير من الفلاسفة والذهرية دون أرباب الشرائع. (116)

(115م) في الموطأ (ترجمة ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة) عن عطاء بن يسار عن عمر بن الحكم أنه قال : أتيت رسول الله ﷺ، فقلت : يا رسول الله، إن لي جارية كانت ترعى غنما لي، فجننتها وقد فقدت شاة من الغنم فسألتها عنها، فقالت : أكلها الذئب، فأسفتُ عليها، وكنتُ من بني آدم فلطمت وجهها، وعلي ربة، أفاعتقها ؟ فقال لها رسول الله ﷺ : أين الله، فقالت : في السماء فقال : من أنا ؟، فقالت : انت رسول الله، فقال رسول الله ﷺ : أعتقها الخ..

(116) قال ابن الشاط هنا : أكثر ذلك كله نقل لا كلام فيه، إلا الاستدلال بالحديثين، فإنه موضع لا يكفي في مثله الظواهر مع تعين التاويل في الحديثين من جهة أن حديث القائل «لكن قدر الله عليّ ليعذبني»، ظاهره ينفي أن الله تعالى قادر، واحتمال أن يكون تارة قادرا وتارة غير قادر، وليس ظاهره نفي أنه قادر بقدرة، وكذلك حديث السوداء، ظاهرة أن الله تعالى مستقر في السماء استقرار الأجسام، وهذا، وإن كان غير مُجمَع على أنه كفر، فإنه باطل قطعاً، لقيام الدليل على ذلك، وقد أقرها النبي ﷺ على ذلك، ولا يجوز أن يُقر على باطل قطعاً، فعين التاويل هنا، لأن إقرار النبي ﷺ على الباطل لا يجوز، والله تعالى أعلم. قلت : ومثل هذه الموضوعات من أدق المباحث عند علماء الأصول والتوحيد والكلام، والأولى والأسلم للمرء المسلم أخذها على ظاهرها، والتسليم بها كما جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، وعدم الخوض والتعمق في مثل هذه الجزئيات والمفاهيم الغامضة على العقل أحياناً، والتي لا يستطيع إدراك مدلولاتها وعبارتها إلا خاصة العلماء الراسخين، المفتوح لهم في العلم والفهم في الدين، خاصة أن مثل هذه الجزئيات والتفسيرات والتاويلات الصعبة الإدراك ليست من ضروريات العلم المطلوب في الدين من كافة المسلمين، فالتسليم وأخذ الأمور على ظاهرها هو المطلوب، والعجز عن الإدراك إدراك، كما قال أبو بكر رضي الله عنه، والخوض في ذات اشراك كما قال العلماء، (أي قد يؤول بصاحبه إلى الشرك)، والعياذ بالله من ذلك. فالأسلم والأنسب هو التسليم والتفويض فيها لله سبحانه، واخذ الأمور على ظاهرها. =

القسم الثالث اختلف في التكفير به وهو من أثبت الأحكام بدون الصفات فقال : الله عالمٌ بغير علم، ومتكلم بغير كلام، ومريدٌ بغير إرادة، وكذا في بقية الصفات، وهو مذهب المعتزلة، فللأشعري ومالك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي في تكفيرهم قولان. (117)

القسم الرابع اختلف أهل الحق فيه، هل هو جهلٌ تجب إزالته، أم هو حقٌ لا تجب إزالته ؟

فعلى القول الأول هو معصية، وما رأيت من يُكفر به، وذلك كالقدم والبقاء، هل يجب أن يعتقد أن الله باقٍ بقاءً، وقديمٌ بقدماً، ويعصي من لم يعتقد ذلك، أو يجب ألا يعتقد ذلك، واعتقادٌ خلاف هذا جهلٌ، عكس المذهب الأول ؟

والصحيح أن البقاء والقدم لا وجود لهما في الخارج، بخلاف العلم والإرادة وغيرهما من الصفات السبعة التي هي العلم والإرادة والقدرة والحياة والكلام والسمع والبصر. (118)

القسم الخامس جهلٌ يتعلق بمتعلق الصفات لا بالصفات، كتعلق إرادة الله تعالى ببعض الأشياء دون بعض من الكائنات وهو مذهب المعتزلة.

(117) قال ابن الشاط : ما قاله (أي القراني) في ذلك صحيح، وهو نقل لا كلام فيه.
(118) قال ابن الشاط عن هذا القسم الرابع : ما قاله القراني فيه صحيح، غير ما في قوله «باق بغير بقاء» من إيهام التناقض، ومراد من عبّر بهذه العبارة ليس ظاهرها، بل مراده أن البقاء ليس بصفة ثبوتية (أي فهو بصفة عدمية بمعنى عدم الفناء).

قلت : وهو ملحوظ وجيه وتعقيب دقيق عند ابن الشاط رحمه الله، إذ لا يكاد الذهن يُسلم عبارة القراني ولا يتعقلها، ولا يستسيغها ولا يتصورها، ولا يكاد يدركها ويفهمها، ولذلك اعطاها الشيخ ابن الشاط ذلك المعنى الجلي والتوجيه والتفسير السليم لتكون عبارة معقولة وسليمة مقبولة، وقد ذكرت في تعليق سابق كيف ينبغي التعامل مع مثل هذه المباحث والموضوعات والعبارات العميقة عند بعض العلماء المسلمين رحمهم الله، فالأسلم للعامة ولضعيف العلم والمعرفة عدم الخوض والتفلسف في مثل هذه الكلمات وعدم التعمق في إدراك دلالاتها العميقة، لأن التعمق فيها بتلك الصورة غير ضروري ولا مطلوب في فهم صفات المعاني، والصفات المعنوية.

والمذهب الحقُّ تَعَلَّقُ إرادة الله تعالى بتخصيص جميع الكائنات، وفي تكفير المخالف لهذا قولان، الصحيح عدم تكفيرهم. (119)

القسم السادس جهلٌ يتعلق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها، كالجهل بسلب الجسميَّة والجهة والمكان، وهو مذهب الحشوية.

ومذهب أهل الحق استحالة جميع ذلك على الله تعالى. وفي تكفير الحشوية بذلك قولان، الصحيح عدُّمُ التكفير. (120)

وأما سَلْبُ البُنُوَّة والأبوة والحلول والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى من هذا القبيل، فأجمَعَ المسلمون على تكفير من يجوز ذلك عليه تعالى، بخلاف تجويز غيره من المستحيلات كالجهة ونحوها ممَّا تقدَّم ذكره.

والفرق بين القسمين أن القسم الأول الذي هو الجسمية ونحوها، فيه عذر عادي، فإن الانسان ينشأ عُمره وهو لا يُدرك موجوداً إلا في جهة وهو جسمٌ أو قائمٌ بجسم، فكان هذا عذراً، بخلاف ما ذكرنا، فإنه رأى موجودات كثيرة لم تلد ولم تولد، كالأفلاك والأماك والارض والجبال والبحار، فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال هنا انتفى العذر فكُفِّرَ هنا، بخلاف ما ذكِرَ من الجسمية وما أشبهها (121).

(119) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذا القسم الخامس صحيح.

(120) قال ابن الشاط هنا : كان الأولى أن يقول : جهل بالصفات السلبية لا جهل يتعلق بالذات، ولا يحتاج إلى قوله «مع الاعتراف بوجودها» فإنه في كلامه كالمتناقض، مع أن الحشوية ليس مذهبهم الجهل بسلب الجسميَّة، بل مذهبهم إثبات الجسمية وما في معناها، إلا أن يطلق على كل مذهب باطل أنه جهل، فذلك له وجه.

(121) عبارة القرافي هنا : فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال هنا انتفى العذر، فانعقد الإجماع على التكفير، وهذا هو الفرق، وعليه تدور الفتاوى، فمن جَوَّزَ على الله ما هو مستحيل عليه، يَتَّخِجُ على هذين القسمين.

وقد علق ابن الشاط على هذا القسم فقال : ما قاله (اي القرافي) في ذلك نقل وتوجيه، وهو صحيح.

القسم السابع : الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها كقول الكرامية بحدوث الإرادة ونحوها، وفي التكفير أيضا بذلك قولان، الصحيح عدم التكفير. (122)

القسم الثامن : الجهل بما وقع أو يقع من متعلقات الصفات، وهو قسمان : أحدهما كفرٌ إجماعا، وهو المراد هنا كالجهل بأن الله تعالى أراد بعثة الرسل وأرسلهم لخلقهم بالرسائل الربانية، والجهل ببعثة الخلائق يوم القيامة، وإحيائهم من قبورهم، وجزائهم على أعمالهم، على التفصيل الوارد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله، فالجهل بهذا كفرٌ إجماعا. (123)

القسم التاسع : الجهل بما وقع من متعلقات الصفات، وهو تعلقها بإيجاد مالا مصلحة فيه للخلق، هل يجوز هذا على الله تعالى أم لا ؟

(122) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذا القسم نقل وترجيح ولا كلام فيه.
(123) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في القسم الثامن صحيح أيضا، لكن فيه إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل، فإن الفلاسفة، مذهبهم الجرم بأن لا بعثة للأجسام.

قلت : وتلك إحدى المسائل الثلاثة التي ينكرها الفلاسفة غير المسلمين فيما ينكرونه من المسائل الاعتقادية الغيبية، اعتمادا على عقولهم البشرية القاصرة، ويؤدي إنكارها إلى الكفر، والعياذ بالله. وقد نظمها بعضهم فقال :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدى إذ أنكروها، وهي — حقا — مثبتة
علم بجزئتي، حدوث عوالم حشر لأجساد وكانت ميتة.
فالعقيدة الإسلامية الحق، التي عليها أهل السنة والجماعة وسائر الأمة الإسلامية، أن الله سبحانه وتعالى أحاط علمه بكل شيء وأحصى كل شيء عددا، وأنه سبحانه، يعلم الجزئيات كما يعلم كلييات الأمور، فهو عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وأن العالم حادث مخلوق، فقد كان الله سبحانه في الوجود ولا شيء معه، وهو القائل سبحانه في كثير من آيات القرآن الكريم «ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى، والذين كفروا عما أنذروا معرضون». وهو القائل : «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض، ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا». والخلق يقتضي الإيجاد من العدم. وأن الله تعالى يعث الناس يوم القيامة بأرواحهم وأجسامهم، مصداقا لقوله تعالى : «كما بدأنا أول خلق نعيده، وعدا علينا إنا كنا فاعلين» وقوله سبحانه ردا على من ينكِر إحياء العظام وهي رميم. قل : «يحييها الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم».

فأهل الحق يجوزون ويقولون : كل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، ولا يُسأل عما يفعل. وفي تكفير المعتزلة بذلك قولان، والصحيح عدم تكفيرهم. (124)

وأما ما يتعلق بالجرأة على الله تعالى فهو المجال الصعب في التحريم، وذلك أن الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جرأة على الله، لأن مخالفة أمر الملك العظيم جرأة عليه كيف كان، فتميز ما هو منها كفر مبيح للدم صعب عسير. والطريق فيه أن يكثر النظر فيما قاله أهل العلم والفتوى. فما وجدته قد صرح به أهل العلم والأئمة الذين يُقتدى بهم، نقله في ذلك، ككفر أو غيره، وما لم يجد فيه شيئاً وأشكل عليه أمره توقف فيه ولا يفتي فيه بشيء. (125)

(124)

قال ابن الشاط : ما قاله القرابي في هذا القسم نقل وترجيح.

ثم زاد القرابي هنا قوله : القسم العاشر ما وقع من متعلقات الصفات الربانية، أو يقع مما لم يكلف به كخلق حيوان في العالم، أو إجراء نهر، أو إماتة حيوان ونحو ذلك، فهذا القسم لا خلاف فيه أنه ليس بمعصية، وهو جهل، بل قد يكلف بمعرفة ذلك من قبل الشرائع لأمر يخص تلك الصورة، لا لأن الجهل به في حق الله منهي عنه، وهذا القسم هو أحد القسمين اللذين في القسم الثامن، فهذه عشرة أقسام في الجهل المتعلقة بذات الله وصفاته العلى ومتعلقات الصفات وبيان الكفر فيها من غيره، والمجموع عليها منها من المختلف فيه مفصلاً، وتبين بذلك ما هو كفر منها مما ليس بكفر، هذا ما يتعلق بالجهل.

وأما ما يتعلق بالجرأة على الله فهو المجال الصعب، إلى آخر ما ذكره القرابي والبقوري. قلت : ولعل كون هذا القسم العاشر أحد القسمين اللذين في القسم الثامن هو الذي جعل الشيخ البقوري يختصره، وينتقل مباشرة إلى ما يتعلق بالكلام على الجرأة على الله باعتباره المجال الصعب.

(125)

قال ابن الشاط هنا : إن أراد القرابي بكلامه هذا، الجهل بأن الله تعالى تخلق شيئاً من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها فذلك كفر لاشك فيه، وإن أراد الجهل بأن الله تعالى خلق حيواناً لا يعلم وجوده، فذلك ليس بكفر ولا معصية، لأن ذلك الجهل ليس براجع إلى الجهل بتعلق صفات الله تعالى به، بل بوجود هذا المتعلق.

زاد القرابي هنا قوله : فهذا هو الضابط لهذا الباب، أما عبارة مانعة، جامعة لهذا المعنى فهي من المتعذرات عند من عرف غور هذا الموضوع.

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي، وما ذكره ليس كذلك، فلا معول عليه ولا مستند فيه، والله تعالى أعلم.

مسألة. اتفق الناس على كفر إبليس لقضيته مع آدم عليه السلام، وليس ذلك لكبيرة ولا مخالفة الامر، وإلا لزم أن يكون كل من اتصف بشيء من ذلك كافراً، بل لنسبة الله تعالى إلى الجور. قال ذلك في قوله: «أنا خير منه». (126)

مسألة. أطلق مالكٌ وجماعةٌ سواه الكفرَ على الساحر، وأن السُّحْرَ كفرٌ. (127) والصواب ألا يُقضى بهذا حتى يتبين معقولُ السحر، إذ السحر يقال على معانٍ مختلفة.

(126) سورة الأعراف، الآية 12، وسورة ص، الآية 76. قال الله تعالى في السورة الأولى: «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا، إلا إبليس لم يكن من الساجدين، قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين، قال: أنظرني إلى يوم يُعثنون، قال إنك من المنظرين». الآيات: 11-15.

زاد القرافي هنا قوله: وقد أشكل ذلك على جماعة من الفقهاء، وينبغي أن تعلم أن إبليس إنما كفر بنسبة الله إلى الجور والتصرف الذي ليس بمرضي..

وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام الذي اختصره البقوري في هذه المسألة، فقال: ما قاله (أي القرافي) من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود ولكل حاسد ولكل عاص، ليس بصحيح، لأنه لا يمتنع في العقل أن يجعل الله حسداً ما، وامتناعاً ما، وعصيانياً ما دون سائر ما هو من جنسه، كفراً، إذ كون أمرٍ ما كُفراً أو غير كفر، أمرٌ وضعي، وضعه الشارع لذلك، فلا مانع أن يكون كفره لا امتناعه أو لحسده» اهـ.

ثم زاد القرافي قوله: وقد أجمع المسلمون على أن من نسب الله تعالى لذلك (أي للجور والظلم) فقد كفر، لأنه من الجرأة العظيمة على الله.

وتعقبه ابن الشاط بقوله: ما قاله من الاجماع صحيح، وما قاله من أن ذلك من الجرأة العظيمة ليس بصحيح، بل إنما كان ذلك لأنه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى، وبأنه منزه عن التصرف الرديء والجور والظلم، وأن ذلك ممتنع في حقه سبحانه عقلاً وسمعاً.

وما قاله في المسألة صحيح إن كان ما بئى عليه كلامه صحيحاً.

(127) قال القرافي هنا: ولا شك أن هذا قريب من حيث الجملة، (والإشارة بهذا إلى الحكم على الساحر بالكفر)، غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيها الغلط العظيم المؤدي الى هلاك المفتي. والسبب في ذلك أنه اذا قيل للفقهاء: ما هو السحر، وما حقيقته حتى يقضى بوجوده على كفر فاعليه؟ فإنه يعسر عليه ذلك جداً، ويحكم على السحر والرقى والخواص والسميا والهيمياء وقوى النفوس بأنها كلها سحر ومن باب واحد، والتمييز بين خصوص كل واحد منها وبما يمتاز به لا يكاد يعرفه أحد من المتعرضين للفتيا، وأنا طول عمري ما رأيت من يفرق بين هذه الامور، فكيف يفتي أحد بعد هذا بكفر شخص معين أو بمباشرة شيء معين=

ولنذكر السحر ما هو فأقول :

قال الإمام فخر الدين الرّازي قدّس الله روحه : استحداثُ الخوارق، إن كان مجرد النفس فهو السحر، وإن كان على سبيل الاستعانة بالفلكياتِ فذلك دعوة الكواكب، وإن كان على سبيل تخريج القوى السماوية بالقوى الأرضية فذلك الطلّسمات، وإن كان ذلك على سبيل اعتبار النّسب الرياضية فذلك الحيل الهندسية، وإن كان على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة فذلك العزيمة، فهذا ما للامام.

وقال شهاب الدين رحمه الله :

السحر يقع على حقائق مختلفة (128)، وهي : السيمياء، والهيما، وخواص الحقائق من الحيوانات وغيرها، والطلّسمات، والأوقاف، والرقي، والعزائم، والاستخدامات. (129)

= وهو لا يعرف السحر، كما أفتى البعض بكفر بعض الطلبة وإخراجه من المدرسة حين وجد عنده كراسة فيها آيات للمحبة والبغضة والتبجيل، على اعتبار أن ذلك عمل سحر، فهذا جهل عظيم، وإقدام على شريعة الله بجهل، وعلى عباده بالفساد من غير علم، فأحذر هذه الحطة الرديئة المهلكة عند الله، وستقف على الصواب إن شاء الله في الفرق 242.

(128) هذا المبحث هو موضوع الفرق الثاني والأربعين والمائتين بين قاعدة ما هو سحر يكفر به وبين قاعدة ما ليس كذلك. ج.4. ص 136.

(129) قال القرافي هنا : فهذه عشر حقائق :

الحقيقة الأولى السحر، وقد ورد القرآن العزيز بدمه، في قوله تعالى : «ولا يفلح الساحر حيث أتى». سورة طه. الآية 69. وفي السنّة أيضا لما عدّد عليه الصلاة والسلام الكبائر قال : والسحر، (وذلك في الحديث الصحيح : «اجتنبوا السبع الموبقات») الخ.

غير أن الكتب الموضوعية في السحر وضع فيها هذا الاسم على ما هو كذلك : كُفّر وشَرّم، وعلى ما ليس كذلك، وكذلك السحرة يطلقون لفظ السحر على القسمين، فلا بد من التعرض لبيان ذلك فنقول :

السحر ثلاثة أنواع، فهو اسم جنس يشتمل عليها :
النوع الأول : السيمياء ... الخ.

فالسيمياء عبارة عما تُركَّب من خواصِّ أرضية كدهن خاص، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس أو بعضها الحقائق خاصة من الماكولات والمشروبات والمبصرات والملموسات والمسموعات. وقد يكون لذلك وجود يخلقه الله اذ ذاك، وقد يكون لا حقيقة له بل هي تخيلات.

والهيمياء⁽¹³⁰⁾، امتيازها عن السيمياء بأن الآثار الصادرة عنها تضاف للآثار السماوية من الاتصالات الفلكية وغيرها من أحوال الأفلاك، فيحدث جميع ما تقدم ذكره، فخصَّصوا الواحد بالسيمياء والآخر بالهيمياء من حيث هذا الاختلاف.

والخواصُّ للحيوانات وغيرها، ذلك كثير (131) وذكروا أنه يؤخذ سبعة أحجار ويُرجم بها كلبٌ، شأنه اذا رُمي بحجر عضه، فإذا رُمي بسبعة أحجار وعضها كلها لُقِطت بعد ذلك وطُرحت في ماءٍ، فمن شرب منه ظهرت فيه آثار عجيبة خاصة نصَّ عليها السَّحرة، (ونحو هذا النوع من الخواص المغيرة لأحوال النفوس)، فهذا يُنسبُ للسحر، وليس ما يذكره الأطباء من الخواص للنباتات وغيرها من هذا القبيل. (132)

(130) هي النوع الثاني من أنواع السحر، كما سبقت الإشارة إليه من كونه ثلاثة أنواع.

(131) هذا هو النوع الثالث من أنواع السحر، كما قسمه القرافي إلى ذلك.

(132) عبارة القرافي هنا أوسع وأوضح، وهي : وأما خواص الحقائق المختصة بانفعالات الامزجة، صحة أو سُقماً نحو الأدوية والاعذية من الجماد والنبات والحيوان، المسطورة في كتب الأطباء والعشابين والطبائعين، فليس من هذا النوع، بل من علم الطب لا من علم السحر، ويختصُّ بالسحر ما كان سلطانه على النفوس خاصة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي من الكلام على هذه الأنواع الثلاثة للسحر فقال : ذلك نقل لا كلام فيه، إلا أن السحر على الجملة، منه ما هو خارق للعادة، ومنه غير ذلك، وجميعه من جملة أفعال الله تعالى، الجائزة عقلا الخ...

قلت : وهذه الجملة والعبارة الاخيرة عند ابن الشاط لا تُعجِب ولا تناسب المقام عند التأمل، فراراً من نسبة فعل الشر إلى الله تعالى، تأدبا معه سبحانه. واهتداءً بقوله تعالى «ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك». فلو قال : ويظهر أثر ذلك من خرق العوائد وغيره، بإرادة الله وقدرته سبحانه، لكان أنسب وأسلم في التعبير، وإن كان

ولاشك في الخواص في هذا العالم، فمنها ما يُعلم كاختصاص الماء بالري والنار بالإحراق، ومنها ما لا يُعلم مطلقاً، ومنها ما يَعلمه الأفراد من الناس كالحجر المكرّم وما يُصنع منه الكيمياء ونحو ذلك، كما يقال : إن في الهند شجراً اذا عمل منه دهنٌ ودُهِن به انسان لا يقطع فيه الحديد، وفيه شجرٌ آخرٌ، إذا استُخرج منه دهنٌ وشربَ على صورة خاصة مذكورة عندهم في العمليات، استغني عن الغذاء أو أمن من الامراض والأسقام، ولا يموتُ بشيء من ذلك، وطالت حياته أبداً حتى يأتي من يقتله، أمّا موته بالاسباب العادية فلا. (133)

مساق العبارة ومعناها منكشفاً عند التأمل والتعمن. إذ من المسلم به اعتقاداً جازماً في قلب كل مسلم أن الافعال البشرية من هذا النوع الذي هو السحر والطلسمات التي ذمها القرآن لا يكون لها أي أثر أو تأثير خارجي فيما عُمِلَتْ لأجله، أو في خرق عادة من العادات، إلا بإرادة الله وقدرته، وإذنه ومشيئته، كما حكاها الله تعالى عن تعلموا السحر من الشياطين في عهد سليمان عليه السلام، ومن الملكين ببايل هاروت وماروت، فقال سبحانه في شأن أهل الكتاب الذين كفروا بدين الإسلام وتنكروا لرسالته الحق : «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ، وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ، وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ، وَمَا أُنزِلَ عَلَيَّ الْمَلِكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ، وَمَا يَعلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ، فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ، وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ، وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ (أَيَّ مَنْ نَصِيبٍ)، وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» سورة البقرة : الآية 102 .

وقديماً قال علماؤنا رحمهم الله، كما جاء في باب الاعتقاد من رسالة ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله. «تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد، أو يكون لأحد عنه غنى، أو يكون خالقٌ لشيء، إلا هو ربُّ العباد وربُّ أعمالهم، والمقدِّر لحركاتهم وآجالهم، الباعث الرسل إليهم لإقامة الحجّة عليهم، ثم ختم الرسالة والنبوة والتذارة بمحمد نبيه ﷺ، فجعله آخر المرسلين بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً».

(133) هذه الفقرة هي موضوع الحقيقة السابعة عند القرافي، المتعلقة بالخواص المنسوبة إلى الحقائق. وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه الحقيقة السابعة فقال : ما قاله فيها صحيح، إلا ما قاله من تعيين الآثار التي ذكرها، ونسبته إلى بعض الاحجار فذلك شيء سمعناه ولا نعلم صحته من سقمه.

وخواص النفوس لا شك فيها (134)، فليس كل أحد يوذى بالعين، والذين يوذون بها تختلف أحوالهم في ذلك، فمنهم من يعيد بالعين الطير من الهواء، ويُقْلِع الشجر العظيم من الثرى، وآخَرُ إنما يصل للتمريض الضعيف اللطيف. ومن الناس من طبع على صحة الحَزْر (135) ولا يخطيء في الغالب، ثم نجد واحداً له خاصة في علم الكشف، وآخَرُ في الرَّمْل، وآخَرُ في النَجْم.

ومن خواص النفوس ما يقتل. ففي الهند جماعة إذا ركبوا نفوسهم لقتل شخص مات، ثم إن شق صدره في الوقت لا يُوجَد، بل انتزعه من صدره بالهمة والعزم وقوة النفس، ويجرَّبون بالرَّمان فيجمعون عليه همتهم فلا توجد فيه حبة، وخواصُّ النفوس كثيرة. (136)

(134) هي موضوع الحقيقة الثامنة عند القراني بالنسبة للامور التي يلتبس بها السحر، قال فيها : وخواص النفوس هي نوع خاص من الخواص المودعة في العالم، فطبيعة الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا تكاد تتفق، بل تقطع أنه لا يستوي اثنان من الاناسي في مزاج واحد. ويدل على ذلك أنك لا تجد أحدا يشبه أحدا من جميع الوجوه ولو عظم الشبه، لابد من فرق بينهما. ومعلوم أن صفات الصور في الوجود وغيرها تابعة للامزجة، فلما حصل التباين في الصفات على الإطلاق وجب التباين في الامزجة على الإطلاق، فنفسٌ طُبِعَتْ على الشجاعة إلى الغاية، وأخرى على الجبن إلى الغاية، وأخرى على الخير إلى الغاية، وأخرى على الشر إلى الغاية، وأخرى أي شيء عظمتُه هلك، وهذا هو المسمى بالعين...

قلت : والإذاية بالعين واقعية ثابتة، كما نصت عليه الاحاديث النبوية الصحيحة. فمن ذلك قول النبي ﷺ «العين حق، ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين»، «وإذا استغسلتم فاعسلوا». رواه الشيخان، وأبو داود الترمذي رحمهم الله، وقالت عائشة رضي الله عنها : كان يومئذ العائن فيتوضأ، ثم يقتسل منه المعين» رواه أبو داود رحمه الله. (135) الحَزْرُ مصدرٌ قياسي للفعل الثلاثي حَزَرَ الشيء يحزُرُه بضم الزاي وكسرهما في المضارع (إذا قَدَره بالحدس) أي بالخَرْص والتخمين، قال ابن مالك في ألفيته عن مصدر الفعل الثلاثي المتعدي

فَعَلَ قِياسُ مصدرُ المَعْدَى من ذِي ثلاثة كَرَدَ رَدًا (136) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القراني في هذه الحقيقة الثامنة المتعلقة بخواص النفوس فقال : في كلامه ذلك تسامح في إطلاق لفظ الخاص، وهو يريد مقتضى الامزجة والطبائع. ولفظ الخواص لا يطلقه أهل علم الخواص — وهم الطبيعيون — على ذلك مطلقا، بل على أمر لا ينسبونه إلى الامزجة والطبائع. وما حكاه عن الهند لا أدري صحته من سقمه، وما قاله من أن في الحديث الذي ذَكَر، إشارة إلى تباين الأخلاق والخُلُق والسجايا، هو الظاهر، ويحتمل غير ذلك، والله أعلم. =

والطلسمات نفس أسماء، خاصة، لها تعلقٌ بالافلاك والكواكب على رغم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن وغيرها، فلا بد في الطلسم من هذه الاسماء المحصورة، وتعلقها ببعض أجزاء الفلك، وجعلها في جسم من الاجسام. ولا بد مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الاعمال، فليس كل النفوس مجبولة على ذلك. (137)

قلت : والحديث الذي أشار إليه ابن الشاط في هذا التعليق ذكره القرافي هنا، واختصره البقوري مع ما يتصل به من بعض الكلام، فلم يورده بتمامه، اختصارا، وهو : قول النبي ﷺ : «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الاسلام إذا فقهوا، والأرواح جنود مجنودة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». رواه الامام البخاري في بدء الخلق، والامام محمد بن عبد الباقي الزرقاني في كتابه : (مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الالسنه). حيث قال : وكلمة وارد يستعملها الحافظ السخاوي في كتابه : (المقاصد الحسنة) في مقابل لم يرد، ويريد بذلك أن الحديث ورد في كتاب من كتب الحديث لكنه (اي السخاوي) لم يصل فيه إلى حكم (اي بالصحة أو الحسن والضعف أو غيرها).

على أن تخرج الشيخين له مع أبي داود كاف في الدلالة على صحته والاطمئنان إليه وإلى حسنه.

وعنه أيضا أن النبي ﷺ قال : «الرجل على دين خليله، فليُنظر من يخال». رواه أبو داود والترمذي رحمهما الله.

وعن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : إنما مثلُ الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، (وهو الحداد الذي ينفخ على النار بالكير لصنع ما يصنعه من الحديد)، فحامل المسك إما أن يحذيك (أي يعطيك) وإما أن يتباع منه (أي تشتري منه)، وإما أن تجد منه رائحة طيبة. ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة». أخرجه الشيخان وأبو داود رحمهم الله. فالناس تختلف طبائعهم وشيئهم وأخلاقهم اختلاف معادن الأرض من ذهب وفضة ونحاس وغيرها، وأرواحهم أنواع مختلفة، إذا اتفقت صفاتها وتشابهت، اخلاقها ومكارمها ائتلفت، وما لم تتفق تناعت وتباعدت، ويقال في المثل : إن الطيور على أشكالها تقع.

والانسان يتأثر بطبع صاحبه وسلوك رفيقه، فينبغي أن يختار من يصاحب ويخال في الحياة الدنيا، فإن الطباع، تسرق الطباع ولذلك قيل :

عن المرء لا تسأل واسأل عن قرينه فكل قرين إلى المقارن ينسب

(137) الكلام على الطلسمات هو موضوع الحقيقة الخامسة عن استعراض هذه الحقائق وترتيبها عند القرافي رحمه الله، وقد علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء فيها عند القرافي فقال: ذكر أوصاف الطلسمات ورسمها ولم يذكر حكمها، وهي ممنوعة شرعا، ثم من اعتقد لها فعلا وتأثيرا فذلك كفر، وإلا فعلمها معصية غير كفر، إما مطلقا وإما يؤدي منها إلى مضرة دون ما يؤدي إلى منفعة، والله اعلم.

والأوفاق ترجع الى مناسبات الأعداد وجعلها على شكل مخصوص، وهذا كأن يكون شكل من تسع بيوت يبلغ العدد في كل جهة خمسة عشر، وهو لتيسير العسير وإخراج المسجون ووضع الجنين وكل ما هو من هذا المعنى.

وضابطه : (ب. ط. د) (ز. هـ. ج)، (و. ا. ح). فكل حرف منها، له عدد، اذا جمع ثلاثة منها كان مثل عدد الثلاثة، فالباء باثنين، والطاء بتسعة، والذال بأربعة، صار الجميع خمسة عشر. وكذا تقول : الباء باثنين، والزاي بسبعة، والواو بستة، صار الجميع خمسة عشر، وكذلكم القطر من الركن الى الركن : الباء باثنين، والهاء بخمسة، والحاء بثمانية، الجميع خمسة عشر، وهذه صورته : وكان الغزالي رحمه الله يعتني به كثيرا حتى إنه لينسب إليه. (138)

ب ط د

ز هـ ج

و ا ح

والرُقَى ألفاظ خاصة يَحْدُثُ عندها الشفاء من الأسقام والأدواء والأسباب المهلكة، ولا يقال لفظ الرق على ما يُحْدِثُ ضرا، بل ذلك يقال له السحر. وهذه الالفاظ (أَيُّ الرُقَى)، منها مشروع كالفاحة والمعوذتين، ومنها غير مشروع

(138) الأوفاق هي موضوع الحقيقة السادسة عند القراني في استعراضه لهذه الحقائق المتعلقة بالسحر وما يلتبس به من امور مماثلة وحقائق أخرى ينبغي التفريق بينها، ومعرفة مدلول وغاية كل واحد منها.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء فيها بقوله : ما قاله القراني صحيح، مع أنه تسامح في قوله : إنها ترجع إلى مناسبات الأعداد، فإنها ليست كذلك، بل هي راجعة الى المساواة بحسب جمع ما في كل سطر من بيوت مربعات وجميع ما في البيوت الواقعة على القطر.

كرقى الجاهلية والهند وغيرهم، وربما كان كفراً، ولذلك نهى مالك رحمه الله عن الرقى بالعجمية. (139)

والعزائم كلمات يزعم أهل هذا العلم أن سليمان عليه السلام، لما أعطاه الله المُلْكَ وَجَدَ الْجَانَّ يَعْثُونَ بِالنَّاسِ فِي الْأَسْوَاقِ وَيَخْتَفُونَهُمْ فِي الطَّرِيقَاتِ، فَسَأَلَ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُؤَلِّيَ عَلَيَّ كُلَّ قَبِيلٍ مِنْ الْجِنِّ مَلِكًا يَضْبَطُهُمْ عَنِ الْفَسَادِ، فَوَلَّى اللَّهُ تَعَالَى الْمَلَائِكَةَ عَلَيَّ قِبَائِلَ الْجَانِّ، فَمَنْعُوهُمْ مِنَ الْفَسَادِ وَمَخَالَطَةِ النَّاسِ، وَأَلْزَمَهُمْ سُلَيْمَانٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَكْنَى الْقَفَّارِ وَالْحَرَابِ مِنَ الْأَرْضِ دُونَ الْعَامِرِ لِيَسْلَمَ النَّاسُ

(139) الكلام على الرقى هو موضوع الحقيقة التاسعة بين الحقائق العشرة التي تناولها الفراقي في الفرق الثاني والأربعين والمائتين، وأدرجها البقوري في مبحث ضمن القاعدة العاشرة من الباب الأخير في كتابه، وهو باب الجامع، أو قواعد الجامع. قال ابن الشاط: ما قاله الفراقي في الحقيقة التاسعة (المتعلقة بالرقى) صحيح، والله أعلم. والرقى بضم الراء وفتح القاف، جمع رقية، بضم الراء وسكون القاف من الفعل رقى يرقى كرمى يرمى، ما يُقرأ على المصاب بالمرض أو مرض من آيات من كتاب الله تعالى رجاء الشفاء والتخفيف من الألم ببركة القرآن العظيم، وجمعُ فُعْلَةٍ على فَعَلَ، وكذا فُعْلَى هو جمعُ تَكْسِيرٍ قياسي، كما قال ابن مالك رحمه الله في ألفيته النحوية:

وَفَعَلَ جَمْعًا لِفُعْلَةٍ عَرَفَ وَنَحْوُ كَبَّرَى، وَلِفِعْلَةٍ فَعَلَ : وَقَدْ يَجِيءُ جَمْعُهُ عَلَى فَعَلَ. قلت: وأصل مشروعية الرقى ثابت بأحاديث نبوية صحيحة: من ذلك ما رواه عوف بن مالك رضي الله عنه قال: كنا نترقى في الجاهلية، فقلنا: يا رسول الله، كيف ترى في ذلك؟ فقال: إعرضوا عليّ رُقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيها شيرك» (أي ما لم يكن فيها تعوذ بوثن أو اسم جن أو شيطان ونحو ذلك، فتكون حينئذ محرمة)، أخرجه مسلم وأبو داود رحمهما الله.

وعن جابر رضي الله عنه قال: لدغت منا رجلاً عقرباً، ونحن مع النبي ﷺ، فقال رجل: يا رسول الله، أرقى؟ قال: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل». رواه الامام مسلم.

من شهرهم (140). فإذا عثا (141) بعضهم وأفسد، ذكر المعزّم كلماتٍ تعظمها الملائكة، ويزعمون أن لكل نوع من الملائكة أسماء أمرت بتعظيمها، ومتى أقسم

(140) ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى أعطى لنبيه سليمان عليه السلام مُلكاً كبيراً واسعاً حين دعا الله بذلك، كما حكاه الله عنه في قوله الكريم : «قال رب اغفر لي وهب لي مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب، فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاءً حيث أصاب، والشياطين كل بناءٍ وغوَّاص، وآخرين مقرّنين في الأصفاد، هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» سورة ص، الآيات : 35—39، وقال سبحانه: «وَحُشِرَ (أَي جُمِعَ) لسليمان جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون» سورة النمل. الآية 17.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت : كان النبي ﷺ يعود بعض أهله، يمسح بيده اليمنى (أي على المريض لتناوله بركتها)، ويقول : اللهم ربّ الناس، أذهب البأس، واشف، أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاءً لا يُغادر سقماً. رواه الشيخان: البخاري ومسلم، رحمهما الله.

وعنها أيضاً قالت : «كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث بالمعوذات». رواه الأئمة : الشيخان وأبو داود رحمهم الله.

وعن أبي سعيد رضي الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان وعين الانسان حتى نزلت المعوذتان (أي سورة قل أعوذ برب الفلق)، وسورة : «قل أعوذ برب الناس». فلما نزلتا أخذ بهما وترك ما سواهما. رواه الامام الترمذي رحمه الله بسند حسن.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : كان النبي ﷺ يعوذ الحسن والحسين، يقول : أعوذُ كما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة، ثم يقول : كان أبوك (ابراهيم) يعوذ بهما ابنيه : اسماعيل وإسحاق عليهم السلام» رواه أبو داود والترمذي بسند حسن. والهامة هي كل ذات سُم من الحيوان. والعينُ الامة هي كل عين ذات لَم ودُئب بحسدها، والعياذ بالله من ذلك.

فالنبي ﷺ كان يقرأ على المريض المعوذتين، ويأذن بقرآتهما وبقراءة الفاتحة، وينفخ على المريض بقليل من ريقه الشريف، ويمرُّ بيده اليمنى المباركة على المريض، رجاء البركة والاستشفاء بالقرآن العظيم كلام رب العالمين، الحق المبين، الذي جعله شفاءً ورحمة لعباده المؤمنين، مصداقاً لقوله تعالى : «وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين»، فهو شفاء للأبدان من الأسقام كما هو شفاء للصدر والنفوس والقلوب من الذنوب والآثام، وهادٍ لها إلى التي هي أقوم من الايمان واليقين وصالح الاعمال، والطاعة بها لله رب العالمين.

(141) الفعل عثا بالناء المثناة مثلث الاستعمال : يقال فيه: عثا يعثو، كدعا يدعو، وعثى يعثي كقضى يقضي، وعثى يعثى، كفتى يفتى، بمعنى بالغ في الكفر والكبر والفساد.

ومن الصيغة الاخيرة قول الله تعالى في أصحاب ليكة : قوم شعيب عليه السلام. «أوفو الكيل، ولا تكونوا من المخسرين، وزنوا بالقسطاس المستقيم، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا في الأرض مفسدين، واتقوا الذي خلقكم والجيلّة الأولين» سورة الشعراء، الآيات : 181—184. ويقال : عتا يعتو، وعثى يعثى بالناء المثناة، عثوا وعثيا، ومنه قول الله تعالى :

عليها اطاعت وأجابت، وفعلت ما طُلب منها. فالمعزم بتلك الاسماء على ذلك القبيل من الجان الذي طلبه او الشخص منم يحكم بينهم بما يريد، ويزعمون أن هذا الباب إنما دخله الخلل من جهة عدم ضبط تلك الاسماء فإنها عجمية لا يُدرى هل هي مضمومة أو مفتوحة أو مكسورة، وربما أسقط النساخ بعض حروفه من غير علم فيختل العمل، فإن المقسم به لفظ آخر لا يعظمه ذلك المَلَكُ، فلا يجيب ولا يحصل مقصود المعزم. (142)

والاستخدامات قسمان : الكواكب، والجان، فيزعمون أن للكواكب إدراكات، فإذا قوبلت الكواكب ببخور خاص ولباس خاص على الذي يياشر البخور، وربما تقدمت منه أفعال خاصة، منها ما هو محرّم في الشرع كاللواط، ومنها ما هو كفر صريح، يناديه بلفظ الالهية ونحو ذلك، ومنها ما هو غير محرم. فإذا حصلت تلك الكلمات مع البخور ومع الهيات المشروطة كانت روحانية ذلك الكوكب مطيعة له، متى أراد شيئاً فعلته له على زعمهم، وكذلك القول في ملوك الجان على زعمهم إذا عملوا لهم تلك الاعمال الخاصة، فهذا هو الاستخدام على زعمهم، والغالب على المشتغل بهذا، الكفر، ولا يشتغل بهذا مفلح ولا مسدد النظر وافر العقل. (143)

في ثمود قوم صالح عليه السلام حين نهاهم عن المساس بناقة صالح فلم ينتهوا، قال تعالى فيهم : «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ، وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ، فَاخَذْنَاهُمُ الرِّجْفَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ، فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولًا مِنْ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ، وَلَكِنْ لَا تَحِبُّونَ النَّاصِحِينَ» سورة الاعراف الآية 72-73. وقال سبحانه في الكافرين المكذبين بيوم الدين : «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا، لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا، يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين، ويقولون حجرا متجورا، وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا، أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا» سورة الفرقان : الآيات : 21-24. (142)

العزائم هي موضوع الحقيقة العاشرة عند القرافي، ولم يعلق عليها بشيء الشيخ ابن الشاط، رحمه الله. (143)

هي موضوع الحقيقة الحادية عشرة عند القرافي رحمه الله. وقد علق عليها الشيخ ابن الشاط رحمه الله بقوله : لا كلام في ذلك فإنه حكاية، وقد ذكر حكمها.

قال شهاب الدين : وها هنا اربع مسائل :

المسألة الأولى. قال الامام فخر الدين في كتاب الملخص : السحر والعين لا يكونان في فاضل، لأن من شروط السحر الجزم بصدور الأثر، وكذلك اكثر الاعمال من شرطها الجزم، والفاضل الممتلىء علما يرى وقوع ذلك في الممكنات التي يجوز أن توجد وأن لا توجد، فلا يصح له عمل أصلاً.

وأما العينُ فلا بد فيها من شرط التعظيم للمرمي. والنفس الفاضلة لا تصل في تعظيم ما تراه إلى هذه الغاية، فلذلك لا يصح السحر إلا من العجائز والتركان والسودان، ويجوز ذلك من أرباب النفوس الجاهلة. (144)

المسألة الثانية السحر، له حقيقة، وقد يموت المسحور أو يتغير طبعه وإن لم يباشرو، وقاله الشافعي وابن حنبل، وقالت الحنفية : إن وصل إلى بدنه كالذئبان ونحوه جاز أن يؤثر وإلا فلا، وقالت القدرية : لا حقيقة للسحر، وهذا لا يصح، فإن ما لا حقيقة له لا يؤثر. وقد سُحِرَ النبي ﷺ (145) وقد سَحَرَتْ عائشة رضي الله عنها جاريةً اشتريتها، وأطبقت الصحابة على صحة ذلك.

(144) قال ابن الشاط عن هذه المسألة الأولى : لا كلام معه (أي مع القرافي) في ذلك، لأنه نقل، وما قاله الفخر يتوقف على الاختبار والتجربة، ولا يُعَلَّمُ صحة ذلك من سُقْمِهِ.

(145) عن عائشة رضي الله عنها قالت : «سَحَرَ رسولُ الله ﷺ يهوديًّا من يهود بني زُرَيْقٍ يقال له لَيْبِدُ بن الأَعْصَمِ، حتى كان رسولُ الله ﷺ يَحْتَمِلُ إليه أنه يفعل الشيءَ وما يفعله...، وكان قد سُحِرَ في مُشْطٍ ومُشاطَةٍ وجُفِّ طلعةً ذكر، ورُمِيَ بذلك في بئر ذي أروان، فأخبر ﷺ بذلك عن طريق الوحي والإلهام، فأتاها رسولُ الله ﷺ مع ناس من أصحابه، فأخْرَجَ ما فيها من تلك الأشياءِ التي سُحِرَ بها، وأمرَ بها فدُفِنَتْ». رواه الشيخان. انتهى بتصريف واختصار. وانظر الحديث بتمامه في أحد الصحيحين، قال بعض العلماء : جمهور الأمة على أن السحر ثابت، وله حقيقة كغيره من الأشياء، وحسبنا فيه القرآن والحديث الصحيح. اهـ.

ومن حجّتهم قوله تعالى : «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (146) ولأنه لو كانت له حقيقةً لأمكن الساحِرَ أن يدعي النبوة، فإنه يأتي بالخورق على اختلافها.

والجواب أن السحر أنواع : فبعضه هو تخييل، وعن الثاني أن إضلال الخلق ممكن، ولكن الله تعالى أجرى العادة بضبط مصالحهم، فما يسّر ذلك على الساحر. وكَم من ممكن يمنعه الله من الدخول في العالم، لأنواع من الحكّم، مع أنّ سنين الفرق بين السحر والمعجزة من وجوه فلا يحصل اللبس.

المسألة الثالثة، قال الطرطوشي : قال مالك وأصحابه : الساحر كافر فيُقتل ولا يستتاب، سحر مسلماً أو ذمياً، كالزندق. (147) قال محمد : إن أظهره قبلت توبته، قال أصبغ، إن أظهره ولم يثب فقتل، فماله لبيت المال، وإن استتر فلورثته من المسلمين، ولا أمرهم بالصلاة عليه، فإن فعلوا فهم أعلم. قال : ومن قول علمائنا القدماء : لا يُقتل حتى يثبّت أنه من السحر الذي وصفه الله تعالى بأنه كفرٌ. قال أصبغ : يكشف عن ذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان، ولا يُقتل الذمّي إلا أن يضر المسلم بسحره فيكون نقضاً فيُقتل، (146) أي من حجة القدرية النافين لحقيقة السحر، هذه الآية الكريمة، وهي جآث في معرض حوار

موسى مع سحرة فوعون حين دعاهم ليقابلوا سحرهم بمعجزة موسى، فبطل سحرهم وما كانوا يعملون، وغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين، وآمنوا بالله رب موسى وهارون، وعلموا أن الأمر هو معجزة من الله رب العالمين، كما حكى الله ذلك عنهم في كتابه العزيز. «قالوا : يا موسى إما أن تلقى وإما أن نكون أول من ألقى، قال بل ألقوا، فإذا جبالهم وعصيهم يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى، فأوجس في نفسه خيفة موسى، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى، وألقى ما في يمينك تلقف ما صنعوا، إنما صنعوا كيد ساحر، ولا يفلح الساحر حيث أتى، فألقى السحرة سُجّداً، قالوا آمنا برب هارون وموسى»، سورة طه، الآيات 65-69.

(147) عن جندب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «حدّ الساحر ضربته بالسيف». رواه الإمامان الترمذي والحاكم، وصحّحه، ورحمهما الله. قال بعض شراح الحديث : فمن سحر فإنه يُقتل بالسيف، وعليه بعض الصحب والتابعين ومالك وأحمد، بل قال مالك : إنه كافر بالسحر، فيُقتل، ولا يستتاب، فإن توبته لا تُقبل، وقال الشافعي : لا يُقتل إلا إذا عمِل في سحره ما يبلغ الكفر، وإلا فلا، وهذا كله إذا لم يُقتل بسحره، وإلا قتل بلا خلاف، والله أعلم.

ولا يُقبل منه الاسلام، وإن سحر أهل ملته أدب، إلا أن يقتل أحداً فيقتل به،
وقال سحنون : يُقتل، إلا أن يسلم، وهو خلاف قول مالك. (148)

ويؤدّب من تردّد إلى السحرة إذا لم يباشِر سحراً ولا عمِله، لأنه لم يكفر
ولكن ركنَ للكفرة. قال : وتعلّمه وتعلّمه عند مالك كُفّر. وقال الحنفية :
إن اعتقد أن الشياطين تفعل به ما يشاء فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخيّل وتمويه
لم يكفر. وقال الشافعية : يصفه، فإن وجدنا ما فيه كفرةً كالتقرب للكواكب
ويعتقد أنها تفعل ما يلتَمَسُ منها فهو كافر، وإن لم نجد فيه كفرةً، فإن اعتقد بإباحته
فهو كافر، قال الطرطوشي : وهذا متفق عليه، لأن القرآن نطق بتحريمه.

واحتجّ من لا يقول بأن تعلمه كفرة، أن تعلم الكفر ليس بكفر،
فإن الأصولي يتعلم جميع أنواع الكفر ليحذر منه ويقدح في شبهاته وماآخذه،
فالسحر أولى أن لا يكون كفرةً.

قال شهاب الدين : هذه المسألة في غاية الإشكال على أصولنا،
فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة أن تكفرهم بها كفعل الحجارة
المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاير ويجعلونها في الأنهار
والآبار، أو في قبور الموتى أو في باب يفتح إلى المشرق، ويعتقدون أن تلك الآثار
تحدّث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها
وبين تلك الآثار عند صدق العزم، فلا يمكن تكفيرهم بجمع العقاقير ولا بوضعها
في الآبار ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل، لأنهم جربوا ذلك
فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم، فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد

(148) قال ابن الشاطن هنا : ذلك كله نقل لا كلام فيه. وإضرار الذمي بسحره للمسلم يُعتبر نقضاً
لعهده الذي أخذ عليه ألا يضر بأحد من المسلمين، مقابل استئمانه من طرف الدولة المسلمة
على نفسه وأمواله، وشؤون حياته التي لا يصل منها ضرر للمسلمين، ولا يكون فيها مساس
بمعتقداتهم الدينية ولا تُبذل من أحكامهم الشرعية وأخلاقهم الاسلامية.

الأطباء حصول الآثار عند شرب الأدوية. (149) وخواصُّ النفوس لا يمكن التكفير بها لأنها ليست من كسبهم، ولا كُفِّرَ بغير مُكْتَسَب.

وأما اعتقادهم أن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى فهذا خطأ، لأنها لا تفعل ذلك، وإنما جآت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد، فيكون ذلك الاعتقاد⁽¹⁵⁰⁾ في الكواكب، كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبرِّ والسقمونيا عقل البطن وقطع الإسهال، وأما تكفيره بذلك فلا. (151) وإن اعتقدوا أن الكواكب تفعل ذلك والشياطين بقدرها لا بقدرة الله تعالى فقد قال بعض علماء الشافعية : هذا مذهب المعتزلة من استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى، فكما لا نكفر المعتزلة بذلك لا نكفر هؤلاء. (152).

ومنهم من فرَّق بأن الكواكب مَظِنَّة العبادَة، فاذا انضمَّ إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفراً. (153)

وأجيب بأن هذا الفرق بأن تأثير الحيوان في القتل والضرر والنفع في مجرى العادة مشاهدٌ من السباع والادميين وغيرهم. (154)

(149) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي من أنه لا يمكن التكفير بجمع العقاقير وغير ذلك من

الأفعال، صحيح إذا كان الجمع وسائر تلك الأفعال غير مقصود به اجتلاب الآثار المطلوبة من ذلك، وأما إذا كان مقصوداً بها ذلك فهو السحر الذي هو كُفْرٌ بنفسه، لتضمنه اعتقاد تأثير هذه الأمور، أو دليل الكفر على مذهب المالكية، والله تعالى أعلم.

(150) قال ابن الشاط هنا : لا أعرف صحة ما قاله من ربط تلك الآثار بخواص النفوس.

(151) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(152) علق ابن الشاط على هذه الفقرة بقوله : إن كان المراد أنها تفعل بقدرها مباشرةً مع تعلق قدرة الله تعالى بقدرها فهو مذهب المعتزلة.

(153) قال ابن الشاط هنا : إن كان ذلك لاعتقاد أن الكواكب مستغنية بقدرتها عن قدرة الله تعالى فذلك كفر صريح.

(154) قال ابن الشاط : ليس تأثير الحيوان بمشاهد، وإنما التأثير لا غير.

وأما كون المشتري أو زُحِّلٍ يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حَزْرٌ وتخمين للمنجمين لا حجة في ذلك (155). وقد عُبِدت البقر والشجرُ، فصار هذا الشيء مشتركاً بين الكواكب وغيرها. (156)

والذي لا مِرْيَةَ فيه أنه كفر إن اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج الى الله تعالى، فهذا مذهبُ الصائِغَةِ، وهو كُفْرٌ صراح، لا سيما إن صرح بنفي ما عداها. (157)

وأما قول الأصحاب : إنه علامة الكفر فمشكل، لأننا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا، ونحن نعلم أن حال الانسان في تصديقه لله تعالى ورسله بعد عمل هذه العقاقير كحاله قبل ذلك. (158)

وإذا أرادوا الخاتمة فمشكل، لأننا لا نكفّر في الحال بكفرٍ واقع في المآل (159). والذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أننا لا نكفّره حتى يَثْبَتَ أنه من السحر الذي كَفَّرَ اللهُ به، أو يكون

(155) قال ابن الشاط : ذلك صحيح.
(156) زاد القرافي هنا عبارة هي قوله : فهو موضعُ نظر، وعلق عليه ابن الشاط بقوله : هو كما قال، موضعُ نظر.

(157) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.
(158) زاد القرافي هنا قوله : والشرع لا ينجّر على خلاف الواقع.

وعلق ابن الشاط على هذه الفقرة عند القرافي بقوله : إذا ثبت دليل شرعي على أن السحر كفر، وأنه علامة الكفر فلا إشكال، لأنه يكون حينئذ من شرط المومن ألا يعمل سحراً، وعند ذلك يصح إيمانهُ إما ظاهراً وباطناً إن كان السحر بنفسه كُفْراً، وإما ظاهراً إن كان علامة الكفر بحسب الظاهر.

(159) زاد القرافي هنا كلاماً توضيحياً اختصره البقوري، وينبني عليه تعليق ابن الشاط، فقال : « كما أننا لا نجعله مومناً في الحال بإيمانٍ واقع في المآل، وهو يعْبُدُ الأصنام الآن، بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققاتها لا تَوْقَعُهَا وإن قطعنا بوقوعها، كما أننا لا نقطعُ بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نُزْتَبُ مسبباتها قَبْلَها.

ثم قال القرافي : وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس وفي أكل الخنزير وغيره، فإنما قضينا بكفّره (أي التردد إليها وأكل الخنزير) في القضاء لا في الفتيا، فقد يكون فيما بينه وبين الله مومناً. فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أننا لا نكفّره...، إلى آخر ما قاله القرافي وذكره البقوري في هذه الفقرة.

وقد علق العلامة المحقق ابن الشاط على الفقرة الأولى من هذا الكلام بقوله : إن أرادوا ذلك فمشكل كما قاله، وذلك صحيح.

سحراً مشتملاً على كفر كما قاله الشافعي. وقول مالك إن تعلمه وتعليمه كفر،
في غاية الإشكال، (160) إذ هو خلاف القواعد (161).

(160) كما علق ابن الشاط على ما حكاه القرافي من قول مالك في كفر متعلم السحر ومعلمه :
ليس الأمر كما قال القرافي، فإن قوله مستند إلى ظاهر الآية. (والمراد بها قول الله تعالى عن أهل
الكتاب من بني إسرائيل الذين تنكروا لنبوة النبي محمد ﷺ، ورسالته الإسلامية الخاتمة :
«وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ، وما كَفَرَ سُلَيْمَانُ، وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا
يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وما أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ : هَارُوتَ وَمَارُوتَ» وما يَعْلَمَانِ من أَحَدٍ
حتى يقولوا إنما نحن فتنَةٌ فلا تُكْفَرُ» سورة الحجرة، الآية 102 فقد قال القرافي عنها :
إن قوله تعالى : «يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ»، ليس تفسيراً لقوله : «كفروا». بل هو إخبار عن
حاله بعد تقرر الكفر بغير السحر.

قلت : وهذا يفيد أن الجملة الفعلية من المضارع في محل نصب على الحال، وهو الأظهر،
ويحتمل أن تكون الجملة في محل رفع على أنها خبر بعد خبر، إذ يجوز تعدده كما في قوله تعالى
في سورة البروج، «وهو الغفورُ الودود ذو العرش، المجيدُ فعَّال لما يريد...»، وكما قال ابن
مالك في منظومته النحوية :

وأخبروا باثنين أو بأكثر
عن واحد كهم سرّاً شعراً
والسراة يفتح السين جمع سري، وهو السيد في القوم.

قلت : إختصر الشيخ البقوري هنا كلاماً هاماً للقرافي، نوردُ بعضه ليزداد الموضوع بياناً
(161) ووضوحاً في هذا المبحث الدقيق :

قال القرافي : فقد قال الطرطوشي — وهو من سادات العلماء — : إنه إذا وقف من أراد تعلم
السحر لبرج الأسد وحكى القضية إلى آخرها، فإن هذا سحر. (والقضية المشار إليها هنا، كما
سبق ذكرها عند القرافي، هي قيام متعلم السحر، إذا أراد سحر سلطان، لبرج الأسد قائلاً،
خاضعاً مقرباً، ويناديه، يا سيده، يا عظيماً، أنت الذي إليك تدين الملوك والجبارة
والأسود، أسألك أن تدل لي قلب فلان الجبار)، قال القرافي : فقد تصوره (أي الطرطوشي)
وحكم عليه بأنه سحر، فهذا هو تعلمه، فكيف يتصور شيئاً لم يعلمه.

قال القرافي : وأما قوله (أي الطرطوشي) : لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العود فليس
كذلك، بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الإنسان كما نقول : إن النصراني
يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا، والصابئة يعتقدون في النجوم كذا، وتتعلم مذاهيبهم وما
هم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك، فهو قرية لا كفر، وقد قال بعض العلماء : إن كان
(أي المتعلم للسحر) تعلمه ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قرية (أي طاعة)، وكذلك
نقول : إن عمل السحر بأمر مباح ليفرق بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالبغضاء
والشحناء، أو يفعل ذلك بجيش الكفر، فيقتلون به ملكهم، فهذا كله قرية، أو يصنع عبدة
بين الزوجين، أو الملك مع جيش الإسلام، فتأمل هذه المباحث، فالموضع مشكل جداً...،
ثم أخذ القرافي يعقب على كلام الطرطوشي ويوجب عن أقواله وأقوال المالكية في الموضوع.
فليرجع إليها من أراد التوسع في ذلك عند الإمام القرافي رحمه الله.

المسألة الرابعة في الفرق بين المعجزات للأنبياء وبين السحر للسحرة، وغيره

بما يُتوهَّمُ أنه خارق للعادة. (162)

هذه مسألة عظيمة الوقع في الدين، وأشككت على جماعة من

الأصوليين. (163).

(162) قال ابن الشاط: إن كان القرافي يريد أن جميع ما يحدث عن السحر فهو معتاد، وليس فيه ما هو خارق فليس ذلك بصحيح، وأكثر الأشعرية أو جميعهم يجوزون خرق العوائد على يد الساحر، إلا أن يقول بالجواز وعدم الوقوع فلا أدري من يعلم ذلك.

(163) زاد القرافي هنا قوله: «والتبسَّت على كثير من الفضلاء المحصلين»، وهي عبارة تُوجي بأهمية المسألة، ودقة الفروق المتعلقة بها وضرورة استحضارها.

قلت: ويمن تناول الكلام على موضوع السحر والطلسمات وعلومها وأصنافها وحقائقها، وبسطها بشيء من البيان والتفصيل، المؤرخ الاجتماعي الكبير، والفقير المحقق الجليل العلامة الشهير عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرمي رحمه الله، وذلك في الفصل الثاني والعشرين من كتابه الذائع الصيت: المقدمة، فقد جاء في أول هذا الفصل قوله عن السحر والطلسمات ما يلي:

«وهي علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إمَّا بغير مُعين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات. ولَمَّا كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لِمَا فيها من الضرر، ولَمَّا يُشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس، إلا ما وجد في كتب الامم الاقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام، مثل النبط والكلدانيين، فإن جميع من تقدمه من الانبياء لم يشرعوا الشرائع ولا جاعوا بالأحكام، إمَّا كانت كتبهم مواعظ وتوحيداً لله وتذكيراً بالجنة والنار، وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين، وفي أهل مصر من القبط وغيرهم، كان لهم فيها التأليف والآثار، ولم يترجم لنا من كتبهم إلا القليل مثل الفلاحة النبطية من أوضاع أهل بابل، فأخذ الناس منها هذا العلم وتفنتوا فيه، ووضعت بعد ذلك الأوضاغ، مثل مصاحف الكواكب السبعة، وكتاب طمطم الهندي في صور الدرج والكواكب وغيرها.

ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة في هذه الملة، فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة، وغاص في زبدتها واستخرجها، ووضع فيها غيرها من التأليف، وأكثر الكلام فيها وفي صناعة السيمياء لأنها من توابعها، لأن إحالة الاجسام النوعية من صورة إلى أخرى إمَّا يكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العملية، فهو من قبيل السحر كما نذكره في موضعه.

ثم جاء مسلمة بن احمد المجريطي إمام اهل الاندلس في التعاليم والسحريات، فلخص جميع تلك الكتب، وهذبها وجمع طرقها في كتابه الذي سماه غاية الحكيم، ولم يكتب أحد في هذا العلم بعده».

وكان من جملة ما ذكره ابن خلدون في هذا الفصل ما يتعلق بالفرق بين المعجزة والسحر، فقال: =

والفرق بينهما من ثلاثة أوجه : فرَّق في نفس الأمر، وفرقان باعتبار الظاهر. أما الفرق الواقع في نفس الأمر فهو أن السحر والطلسمات والسيمايا وجميع هذه الأمور ليس فيها شيء خارق للعادة، بل هي عادة جرت من الله بترتب مسبباتٍ على أسبابها، غير أن تلك الاسباب لم تحصل للكثير من الناس، بل للقليل منهم، كالعقاقير التي تُعملُ منها الكيمياء، والحشائش التي يُستعمل منها النفط الذي يُحرق الحصون، والدهن الذي من دهن به لم يقطع فيه حديد، والسمندل الحيوان الذي يأوي إلى النار ولا تعدو عليه، فهذه كلها في العالم أمور غريبة قليلة الوقوع، وإذا وجدت أسبابها جرت على العادة فيها، وكذلك أسباب

«والفرق عندهم (أي عند الفلاسفة والحكماء المسلمين) بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة إلهية تبعث النفس على ذلك التأثير، فهو مؤيدٌ بروح الله على فعل ذلك، والساحر إنما يفعل ذلك من لدن نفسه وقوته النفسانية، وبإمداد الشياطين في بعض الاحوال، فبينهما الفرق في المعقولة والحقيقة والذات في نفس الامر».

وإنما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة، وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير، وللنفوس المتمحصة للخير والتحدي بها على دعوى النبوة، والسحر إنما يوجد لصاحب الشر وفي أفعال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين وضرر الأعداء وأمثال ذلك، وللنفوس المتمحصة للشر، هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الألهيين.

وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثيرٌ أيضاً في أحوال العالم، وليس معبودا من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي، لأن طريقتهم ونحلَّتهم من آثار النبوة وتوابعها، ولهم من المدد الإلهي حفظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله، وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر لا ياتياها، لأنه متقيد فيما ياتيه ويذره بالأمر الإلهي، فما لا يقع لهم فيه الإذن لا ياتونه بوجه، ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق، وربما سلب حاله.

ولما كانت المعجزة بإمداد روح الله والقوى الإلهية، فلذلك لا يعارضها شيء من السحر. وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى في معجزة العصا كيف تلقفت ما كانوا به يافكون، وذهب سحرهم واضمحَل كأن لم يكن، وكذلك لما أنزل الله على النبي ﷺ في المعوذتين : «ومن شر النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ»، قالت عائشة رضي الله عنها، فكان لا يقرأها على عقدة من العقَد التي سَجَر فيها الا انحَلَّت، فالسِحْرُ لا يَثْبُتُ مع اسم الله وذكره... اهـ.

هذا، وقد رأيت أن أنقل هذا الكلام من هذا الفصل الطويل عند العلامة ابن خلدون في مقدمته، وذلك لأهميته، ولما يفيد من توضيح لبعض الامور التي وردت عند القراني في هذا الشأن، فليرجع اليه من اردا التوسع في ذلك، والاستيعاب لما جاء فيه، فرحمهم الله جميعا، وجزاهم عما قدموا من علم وخيرٍ للمسلمين في شؤون دينهم وديارهم.

السُّحْرَ إِذَا وُجِدَتْ حَصَلْ، وكذلك السِّمِيَاءَ وَغَيْرَهَا، كُلُّهَا جَارِيَةٌ عَلَى أَسْبَابِهَا الْعَادِيَةِ، غَيْرَ أَنَّ الَّذِي يَعْرِفُ تِلْكَ الْأَسْبَابَ قَلِيلٌ فِي النَّاسِ.

وَأَمَّا الْمَعْجَزَاتُ فَلَيْسَ لَهَا سَبَبٌ فِي الْعَادَةِ أَصْلًا، فَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِي الْعَالَمِ عَقَارًا يَفْلِقُ الْبَحْرَ أَوْ يُسَيِّرُ الْجَبَلَ وَنَحْوَ ذَلِكَ، فَتُرِيدُ بِالْمَعْجِزَةِ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ فِي الْعَالَمِ تَحَدُّيًا لِلنَّبِيِّاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، وَهَذَا فَرْقٌ عَظِيمٌ.

غَيْرَ أَنَّ الْجَاهِلَ بِالْأَمْرَيْنِ يَقُولُ : وَمَا يُدْرِينِي أَنَّ هَذَا لَهُ سَبَبٌ وَالْآخِرُ لَا سَبَبَ لَهُ، فَيُذَكَّرُ لَهُ الْفَرْقَانِ الْآخِرَانِ :

أَحَدُهُمَا أَنَّ السِّحْرَ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ يَخْتَصُّ بِمَنْ عُمِلَ لَهُ، حَتَّىٰ إِنْ أَهْلَ هَذِهِ الْحِرْفِ إِذَا اسْتَدْعَاهُمُ الْمُلُوكَ لِيَضْعُو لَهُمْ هَذِهِ الْأُمُورَ يَطْلُبُونَ مِنْهُمْ أَنْ تُكْتَبَ أَسْمَاءُ كُلِّ مَنْ يَحْضُرُ ذَلِكَ الْمَجْلِسَ، فَيَضْعُونَ صِنْعَتَهُمْ لِمَنْ سَمِيَ لَهُمْ، فَإِنْ حَضَرَ غَيْرَهُمْ لَا يَرَى شَيْئًا مِمَّا رَأَاهُ الَّذِينَ سُمُّوا.

قَالَ الْعُلَمَاءُ : وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : «وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ» (164)، أَي لِكُلِّ نَاطِرٍ يَنْظُرُ إِلَيْهَا، فَفَارَقَتْ بِذَلِكَ السِّحْرَ وَالسِّمِيَاءَ.

(164) الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ تَتَحَدَّثُ عَنِ نَبِيِّ اللَّهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَعَنْ بَعْضِ مَعْجَزَاتِهِ الَّتِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهَا، وَأَظْهَرَهَا عَلَى يَدَيْهِ، كَالْعَصَا الَّتِي تَصِيرُ ثُعْبَانًا، وَكَإِخْرَاجِ يَدِهِ مِنْ ثُوبِهِ وَمِنْ جِيْبِهِ بِيضَاءً مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَعَلَى غَيْرِ حَالِهَا الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهَا، تَتَلَأَلُ كَالشَّمْسِ السَّاطِعَةِ، وَذَلِكَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْآيَةِ الْآتِيَةِ : «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ» الْآيَاتُ 32-33، سُورَةُ الشُّعْرَاءِ، وَبَعْدَهَا آيَاتُ أُخْرَى تَدُلُّ عَلَى تَغْلِبِ الْعَصَا مَعْجِزَةَ مُوسَى عَلَى جِبَالِ وَعَصَى وَسِحْرَةِ فِرْعَوْنَ، وَانْتِهَاءِ ذَلِكَ بِهِمْ إِلَى الْإِيمَانِ، كَمَا حَكَاهُ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي هَذِهِ السُّورَةِ الْكَرِيمَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : «فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَلَاثُ مَآفِقِينَ، فَأَلْقَى السِّحْرَ سَاجِدِينَ، قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ». الْآيَاتُ 45-48 مِنْ نَفْسِ سُورَةِ الشُّعْرَاءِ.

وهذا فرق عظيم (165).

الفرق الثاني في قرآين الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري، المحتفة بالانبياء عليهم السلام، المفقودة في حق غيرهم، فوجد النبي عليه الصلاة والسلام أفضل الناس نسباً ومولداً وشرفاً، وخلقاً وخلقاً، وصدقاً وأدباً، وأمانةً وزهادة وإشفاقاً ورفقاً، ويُعداً عن الدناءة والكذب والتمويه. «الله أعلم حيث يجعل رسالته». (166)

ثم أصحابه يكونون في غاية العلم والنور والبركة والتقوى والديانة، فأصحابُ رسول الله ﷺ كانوا بجرأ في العلوم على اختلاف أنواعها من الشرعيات والعقليات والجنائيات والسياسات والعلوم الباطنة والظاهرة، حتى إنه روي أن علياً جلسَ مع ابن عباس رضي الله عنهم في الباء من بسم الله، من العشاء إلى أن طلع الفجر، مع أنهم لم يدرسوا ورقة ولا قرأوا كتاباً ولا تفرغوا من الجهاد (167).

ولقد قال بعض الأصوليين: لو لم يكن شاهدٌ لرسول الله ﷺ إلا أصحابه لكفوا في إثبات نبوته، وكذلك أيضاً ما علم من قرط صدقه حتى يقال: محمد الأتمى.

(165) قال ابن الشاط: إنما يظهر ذلك لمن جرّه وتكررت منه التجربة وقُل من يجربه.

(166) سورة الأنعام: الآية 124، وأولها، وهي تتحدث عن المشركين: «وإذا جاءهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رُسُلُ الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته، سيصيب الذين أجرموا صغارٌ عند الله وعذابٌ شديد بما كانوا يمكرون، فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون، وهذا صراط ربك مستقيماً، قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون، لهم دار السلام عند ربهم، وهو وليهم بما كانوا يعملون» الآيات 124—127.

(167) وكيف لا، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما هو خير هذه الأمة وترجمانها في حياة النبي ﷺ وبعد مماته، وقد دعا له النبي ﷺ بالفقه في الدين ومعرفة التاويل، فقال: اللهم فقه في الدين، وعلمه التاويل، ورواية البخاري عنه قال: ضممني النبي ﷺ إلى صدره، وقال: اللهم علمه الحكمة»، وهي السنة.

وما من نبي إلا وله في هذه القرائن الحالية والمقالية العجائب، والساجر على العكس من ذلك كله. (168)

القاعدة الحادية عشرة :

في تقرير معنى الزهد. (169)

إعلم أن الزهد ليس عدم المال، بل عدم احتفال القلب بالأموال وإن كانت في ملكه، وعلى هذا قد يكون أغنى الناس زاهداً، ويكون أفقر الناس عرياناً عن ذلك إذا كان حريصاً.

(168) للقرافي رحمه الله هنا كلام تفصيلي اختصه بقوري، وإيراده في هذا المقام يزيد هذه الفقرة وضوحاً وبياناً حيث قال : وكذلك ما عُلِمَ من قُرط صدقه الذي جزم به أولياؤه وأعداؤه، (والحق ما شهدت به الأعداء)، وكان يسمي في صغره الأمين، إلى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه.

ثم قال : «من وقف على هذه القرائن وعرفها من صاحبها جزم بصدقه فيما يدعيه جزماً قاطعاً، وجزم بأن هذه الدعوى حق، ولذلك لما أخبر رسول الله ﷺ أبا بكر بنبوته قال له الصديق : صدقت، من غير احتياج إلى معجزة خارقة، فنزل فيها قوله تعالى : «والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون، لهم ما يشاءون عند ربهم، ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم أسوأ الذي عملوا ويجزيهم أجرهم بأحسن الذي كانوا يعملون». سورة الزمر، الآيات 2—3—35 (أي محمد جاء بالصدق، وأبو بكر صدق به)، وهذا التفسير اختيار ابن عطية، رحمه الله. والراجع أن الآية عامة في الرسل والمؤمنين، فما من نبي إلا وله من القرائن الحالية والمقالية العجائب والغرائب».

ثم قال : «وأما الساحر فعلى العكس من ذلك كله، لا تجده في موضع إلا ممقوتاً حقيراً بين الناس، وأصحابه وأتباعه، وأتباع كل مبطل، عديمون للصلاة، لا بهجة عليهم، والنفوس تنفر منهم، ولا فيهم من نوافل الخير والسعادة أثر.

فهذه فروق ثلاثة بين البابين (باب المعجزة وباب السحر)، وهي أي هذه الفروق الثلاثة في غاية الظهور، لا يبقى معها — ولله الحمد — لبس ولا شك لجاهل أو عالم». انتهى كلام القرافي رحمه الله.

(169) هي موضوع الفرق الخامس والخمسين والمائتين بين قاعدة الزهد، وقاعدة ذات اليد «ج. 4. ص 219، وهو من أقصر الفروق عند القرافي، رحمه الله. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله.

ثم الزهد في المحرمات واجب، وفي الواجبات حرام، وفي المندوبات مكروهة، وفي المباحات مندوب، لأن الميل إليها يُفضي لارتكاب المحرمات أو المكروهات.

قلت : لا يقال الزهد بحسب العرف على ترك الواجبات، ولا على ترك المندوبات، ولا على ترك المكروهات، ولا على ترك الحرام، وإنما يُستعمل بحسب المباح إذا ترك، وهذا الزهد الذي يُعتبر فيه التُّرك هو الزهد الظاهر، وللزهد الظاهر زهدٌ باطن، وهو — كما قلنا — عَدَمُ احتفال القلب، وبه يقع الفرق بين الزهد والورع، وباعتبار الظاهر يقع اللبسُ بينهما. (170)

والورع ترك ما لا باس به مخافة ما به بأس، (171)، وهو مندوب إليه. ومنه (أي من الورع) الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، كأن يختلف العلماء في شيء هل هو حرام أو مباح؟ فالورع التُّرك، أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل. وإن اختلفوا هل هو مشروع أو غير مشروع فالورع الفعل، لأن القائل بالشرعية مثبتٌ لأمرٍ لم يطلع عليه النافي، والمثبتٌ مقدّمٌ على النافي، كتعارض البيّنات، وذلك كاختلاف العلماء في شرعية الفاتحة في صلاة الجنّازة، وكالبسمة، قال مالك : هي في الصلاة مكروهة، وقال الشافعي : واجبة، فالورع

(170) هو موضوع الفرق السادس والخمسين والمائتين بين قاعدة الزهد، وقاعدة الورع، ج. 4. ص 210، وهو على عكس ما قبله — من أطول الفروق عند القرافي، وعلق ابن الشاط على بعض فقراته كما سيوضح بعد في هذه التعاليق.

(171) قال القرافي : وأصله قول النبي ﷺ : «الخلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه» وتام الحديث : «ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. (والحمى بكسر الحاء وفتح الميم ما يحميه الغير من الأرض ومرعاها، فلا ينبغي الاقتراب منه تجنباً للوقوع فيه)، ألا وإن لكلِّ مَلِكٍ جَمِيٍّ، ألا وإن جَمِيَّ الله محارمه، (أي المحرمات التي حرّمها على العباد ونهاهم عن الوقوع فيها والاقتراب منها)، ألا وإن في الجسد مُضغَةً إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»، رواه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله عن النعمان بن بشير رضي الله عنه. فالقلب إذا صلح عقيدةً وخشوعاً وخشية من الله صلحت أعمال الجوارح بفعل الطاعات المأمور بها، وبالإعراض عن المنهيات المحرمات.

قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

الفعل، للخروج عن عَهْدَةِ تَرْكِ الواجب، (172). فَإِنْ اختلفوا هل هو حرام أو واجبٌ فالعقابُ متوقِّعٌ على كل تقدير، فلا ورَع، إلا أن يقال : إن المحرَّم إذا عارضه الواجب قُدِّم على الواجب، لأن رعاية درءِ المفسدة أولى من رعاية حصول المصلحة، فيكون الورع الترك، وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي الجهتين، ويمكن ترجيح المكروه بما تقدّم، في المحرَّم، أما إذا كان أحدُ الخلاف في كون البسمة آيةً من الفاتحة أو ليست كذلك، وفي قراءتها مع الفاتحة في الصلاة (172) أم لا، خلاف قوي بين أئمة المذاهب الفقهية وعلمائها، وقد بسطه علماء التفسير، وشرح الحديث والفقهاء في كتبهم ومؤلفاتهم في الفقه وأصوله.

ومن ذلك ما قاله الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيره : قال : «البسمة افتتح بها الصحابة كتاب الله، واتفقوا على أنها بعض آية من سورة التمل (أي في قوله تعالى حكاية عن بلقيس : «قالت يا أيها الملأ إني ألقي إليّ كتاب كريم، إنّه من سليمان، وإنّه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلقو عليّ وأتوني مسلمين»)، ثم اختلفوا، هل البسمة آية مستقلة في أول كل سورة أو من كل سورة كتبت فيها، أو أنها بعض آية من كل سورة، أو أنها كذلك في الفاتحة دون غيرها، أو أنها إنما كتبت للفصل لا أنها آية، على أقوال للعلماء خلفاً وسلفاً، وذلك مبسوط في حمله».

ومن أدلة المذهب المالكي في القول بعدم قراءتها في الصلاة الفريضة أثناء قرآة الفاتحة ما أخرجه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ عن أنس ابن مالك رضي الله عنه أنه قال : قُمْتُ (أي صلّيتُ) وراء أبي بكر وعمر وعثمان، فكلهم كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إذا افتتح الصلاة، وكذلك الحديث القدسي الصحيح الذي جاء في كل من الموطأ وصحيح الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول : قال الله تعالى : (أي في هذا الحديث القدسي) «قسّمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين، قال الله حمّدي عبدي... إلى آخر هذا الحديث. قال الشيخ الزرقاني شارح الموطأ : فيه حجة قوية على أن البسمة ليست من الفاتحة، قال الإمام النووي رحمه الله : وهو (أي هذا الحديث القدسي) من أوضح ما احتجوا به (أي المالكية)، لأن الفاتحة سبعُ آيات بالإجماع، فنثلاث في أولها ثناءً، وثلاث دعاءً، والسابعة متوسطة بينها، وهي : «إياك نعبد وإياك نستعين».

ومن ذلك ما ذكره القاضي أبو بكر ابن العربي المَعافري رحمه الله، في الجزء الأول من كتابه : أحكام القرآن، حيث قال : «فإن قيل : هل تجب قراءتها (البسمة) في الصلاة ؟ قلنا : لا تجب، فإن أنس بن مالك رضي الله عنه روى أنه صلى خلف رسول الله ﷺ، وأبي بكر وعمر، فلم يكن أحدٌ منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ونحوه عن عبد الله بن مُعقل. فإن قيل : الصحيح من حديث أنس : فكانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين، وقد قال الشافعي : معناه أنهم كانوا لا يقرأون شيئاً قبل الفاتحة. قلنا : هذا يكون تأويلًا لا يليق بالشافعي لعظم فقهه، وأنس وابن مُعقل إنما قالوا هذا، ردّاً على من يرى قرآة بسم الله الرحمن الرحيم.

المذهبيين ضعيف الدلالة بحيث لو حَكَم به حاكم لنقضناه لم يَحْسُن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان يمكن تقرير شرعيته (173).

فإن قيل : فقد روى جماعة قرآتها، وقد تولَّى الدارقطني جمع ذلك في جزء صححه. قلنا : لسنا ننكر الرواية، لكن مذهبنا يرجح بأن أحاديثنا — وإن كانت أقل —، فإنها أصحُّ، بِوَجْهِ عَظِيمٍ، وهو المعقول في مسائل كثيرة من الشريعة. وذلك أن مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة انقضت عليه العصور، ومرَّت عليه الأزمنة من لدن زمان الرسول ﷺ إلى زمان مالك، ولم يقرأ فيه أحد [قطر] بسم الله الرحمن الرحيم، أتباعاً للسنة، بيِّد أن أصحابنا استحَبوا قرأتها في النفل، وعليه تُحْمَل الآثار الواردة في قرأتها. ثم أورد القاضي ابن العربي بعد ذلك، الحديث القدسي الصحيح الثابت عن النبي ﷺ أن الله تعالى يقول : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل... إلى آخر، الحديث أورده كل من القرافي والبقوري هنا، وقال ابن العربي في ختامه :

فقد تولى سبحانه قسمة القرآن (أي القراءة) بينه وبين العبد بهذه الصفة، فلا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، وهذا دليل قوي، (أي من حيث لم يَرِد فيه ذكر البسملة) عن النبي ﷺ، وأنه قال : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، وثبت عنه أنه قال : من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداجٌ — ثلاثاً — غير تمام. وبذلك يتضح مستند علماء المالكية القائلين بعدم قراءة البسملة في الصلاة الفريضة، كما هو مبسوط عندهم في كتب الاحكام والتفسير والحديث والفقهاء. كذا في نسخة ع. وفي ح : شرعيته.

(173)

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء من هذا الكلام عند القرافي، فقال : لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعاً، بناءً على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب، وأي عقاب يُتوقع في ذلك ؟.

وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره، فالإجماع منعقد على عدم تائيم المخطئ. وعدم تعيينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه. وأما الدليل الدال على دخول الورع في ذلك، فهذا أمر لا أعرف له وجهاً، غير ما يتوهم من توقع الإثم والعقاب، وذلك منتف بالدليل الاجماعي القطعي.

وكيف يصح ذلك، والنبي ﷺ يقول : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، فاطلق القول من غير تقييد ولا تفصيل ولا تنبيه على وجه الورع في ذلك، ثم لم يُحفظ التنبيه في ذلك عن واحد من أصحابه ولا غيرهم من السلف المتقدم.

ثم الخروج عن الخلاف لا يتأتى في مثل ما مثل به كما في مسألة الخلاف بالتحريم والتحليل في الفعل الواحد، فإنه لا بد من الإقدام على ذلك الفعل أو الانكفاف عنه، فإن أقدم عليه المكلف فقد وافق مذهب المحلل، وإن انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم، فأين الخروج من الخلاف ؟ إنما ذلك عمل على وفق أحد المذهبين لا خروج عن المذهبين.

ومثاله أكل لحوم الخيل، فإنه مباح عند الشافعي، ممنوع أو مكروه عند مالك، فإن أقدم على الأكل فذلك مذهب الشافعي، وإن انكف عنه فذلك مذهب مالك.

وها هنا ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : أنكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في مسح الشافعي

— مثلاً — جميع رأسه، لأنه إن اعتقد الوجوب فقد ترك الندب، فلم يجمع بين المذهبين، بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يُجزه المسح بنية الندب، فما حصل الجمع، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه، فعلى هذا النوع يُوردون فيه السؤال، وليس بوارد، بسبب أنا نقول :

يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي، والوجوب على رأي مالك، وليس في ذلك الجمع بين الضدين، لأن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل، أما اتحاد المحل فقط فلا يمنع الجمع، لأن الصداقة ضد

= وما قاله القرافي فيما اذا اختلفوا في المشروعية وعدمها من أن القائل بها مثبت الأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم، كتعارض البيئات، ليس بصحيح على الاطلاق، فإنه إن عني بتعارض البيئات كما إذا قالت إحدى البيئتين : لزيد عند عمر دينار، وقالت الأخرى : ليس عنده شيء، فلا تعارض، لأن البيئة النافية معنى نفيها أنها لا تعلم أن له عنده شيئاً، أو ليس عنده شيء، فلا تعارض، وليس معنى نفيها أنها تعلم أنه ليس عنده شيء، فإن ذلك أمر يتعذر العلم به عادة، وإن عني كما إذا قالت إحدى البيئتين : رأيناه يوم عرفة من عام سعمائة بمكة، وقالت الأخرى : رأيناه في ذلك اليوم بعينه بالمدينة فهذا تعارض، ولا يصح تقديم إحداها على الأخرى إلا بالترجيح. وهذه الصورة هي التي تشبه مسألة المجتهدين، لا الصورة الأولى.

فإذا وقع الخلاف في مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من غير تقديم لأحد المذهبين على الآخر، إلا عند من رجح عنده كالمجتهدين، وكل من رجح عنده ذلك المذهب لا يسوغ له تركه، وكل من رجح عنده المذهب الآخر لا يسوغ له تركه، فلا ورع باعتبار المجتهدين، ولا بد لمن حكمه التقليد أن يعمل بالتقليد، فإذا قلد أحد المجتهدين لا يتمكن له في تلك الحال وفي تلك القضية أن يقلد الآخر، ولا أن ينظر لنفسه، لأنه ليس من أهل النظر، والمكلفون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد، والمجتهد ممنوع من الأخذ بغير ما اقتضاه نظره، فلا يصح الورع الذي يقتضي خلاف مذهب مقلده في حد ذاته.

وإذا كان هذا النوع من الورع لا يصح في حق المجتهدين ولا في حق المقلدين فليس بصحيح، لأنه لا ثالث يصح ذلك الورع في حقه، والله تعالى أعلم». انتهى كلام ابن الشاطر رحمه الله في هذا التعليق الطويل الهام المتعلق بالورع في مراعاة الخلاف المذهبي الفقهي، واعتباره في الأخذ بما هو أحوط، وتصحيحه وتبيين وجهة نظره في الموضوع.

العدواة، والبغضة ضد المحبة، ويُمكنُ أن يجمع في القلب العدواة للكافرين،
والصداقة للمومنين، كذلك هاهنا اختلفت الاضافة فأقول :

إعتقدَ هذا الفعلَ واجبا على مذهب مالك، ومندوبا على مذهب الشافعي،
فجمعهما في ذهنه باعتبار جهتين،(174)، وعلى هذا التقدير يُتصورُ الجمعُ بين
المذاهب على وجهٍ يحصل الإجزاء والاستيفاء للمقاصد، والورعُ والخروج عن
العهدة من غير تناقضٍ، فتأملهُ، قال شهاب الدين بهذا، وقال : ولقد نازعني فيه
جميعٌ من الفضلاء.(175)

(174) عبارة القرافي هنا : «فجمعهما في ذهنه باعتبار جهتين وإضافتين، كما يصدق أن زيدا
أبٌ لعمرو، وليس أبا لخالد، فاجتمع فيه النقيضان باعتبار إضافتين. وقد أجمع أرباب المعقول
على أن من شروط التناقض والتضاد اتحاد الإضافة كما تقدم مثاله في الأوبة، فإذا تعددت
الإضافة اجتمع النقيضان والضدَّان، وعلى هذا التقدير يجتمع في الذهن الواحد في الزمن
الواحد في الفعل الواحد، الوجوبُ والتحريمُ والكراهة والندب والإباحة باعتبار خمسةٍ من
العلماء القائلين بتلك الأحكام، فعلى هذا التقدير يُتصور الجمع بين المذاهب على وجه
يُحصَلُ الإجزاء والاستيفاء للمقاصد... الخ.

(175) عَقَّبَ الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الأولى من أوها الى آخرها
فقال : قد تقدم أن الورع لا يحصل باعتبار اختلاف المذاهب، للزوم المذهب للمجتهد
والمقلد جميعا، لا سيما عند اختلافهما بالايجاب والتحريم، إذ يتعيَّن الفعل في الأول، والتترك في
الثاني. وأما في الايجاب والندب والتحليل، أو في التحريم والكراهة فقد يتوهم صحة ذلك من
يقول : إن الثلاثة الأولى مُشتركة في جواز الفعل، والأثنان مشتركان في رجحان الترك،
لكنه يمنع من صحة ذلك لزومُ عمل المجتهد ومقلده على حسب مقتضى اجتهاد المجتهد، إلا
أن يقول قائل في المقلد : إنه يسوغ له تقليد أحد القائلين بالوجوب والندب مثلا لا بعينه،
ويفعل الفعل لا بنية التفويض، لكن لا أعرفه لأحد، ولا أعرف له وجهاً، وما وجه الشهاب به،
بناءً على أن التناقض والتضاد إنما يتحققان بشرط اتحاد المحل والمتعلق والإضافة، لا يصح له،
وإن كان اشتراط تلك الشروط في التناقض والتضاد صحيحا، لأنه يلزم المجتهد ومقلده موافقة
اجتهاده في عمله واعتقاده، ويخرمُ عليه وعلى مقلده مخالفتُهُ، فظهر أن القول الصحيح هو
قول منازعي الشهاب في ذلك، والله تعالى أعلم.

قلت : ومَا انتبهى اليه ابن الشاط في ختام تعقيبه هذا هو ما نجد مضمونه وخلاصته
في تعقيب الشيخ البقوري في نهاية كلام القرافي على هذه المسألة الأولى.
فرحم الله الجميع. وأثابهم الثواب الجزيل.

قلت : الإنكار ظاهرٌ، وما قاله خفيٌ جداً، فإن الفعل الواحد لا يُتصورُ أن يُفصّدَ به الوجوبُ والندبُ معاً لتضادّهما.

المسألة الثانية : كثير من الفقهاء يعتقد أن المالكي يعتقد بطلان مذهب الشافعي إذا لم يذُك في غسله أو يمسخ جميع رأسه ونحوه، وأن الشافعي يعتقد بطلان صلاة المالكي إذا لم يُسْمَل، وأن الجمع بين المذاهب والورع في ذلك إنما هو لصون الصلاة ونحوها عن البطلان على قول المخالف، وليس كذلك، فالورع ليس لتحصيل صحة العبادة، بل عبادة كل مقلد لإمام معتبر، صحيحة بالإجماع. وأجمع كل فريق مع خصمه على صحة تصرفاته وعبادته.

فإن قلت : فإذا كانت العبادة صحيحة بالإجماع فما فائدة الورع ؟ وكيف يُشرع الورع بعد ذلك ؟ (176)

قلت : فائدة الورع، وسبب مشروعيته، الجمع بين أدلة المختلفين، والعمل بمقتضى كل دليل، فلا يبقى في النفس توهم أنه قد أهمل دليلاً يعمل بمقتضاه هو الصحيح، فالجمع ينفي ذلك بإثر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الأدلة في صحة العبادة والتصرف (177)، ولو كان المالكي يعتقد بطلان صحة الشافعي وبالعكس لكانت كل طائفة عند الأخرى من أعظم الناس فسقا، لتركها الصلاة طول عمرها، ولا تُقبل لها شهادة، وهذا ما لم يقل به أحد.

المسألة الثالثة : اختلف الفقهاء هل يدخل الورع والزهد في المباحات

أم لا ؟ فادّعى ذلك بعضهم، ومنعه بعضهم، فقال الأبهري (178) : لا يدخل (176) قال ابن الشاط : السؤال وارد، أي متوقع ومطروح في محله هذا عند التأمل.

(177) زاد القرافي هنا قوله : «فتأمل ذلك»، فعقب عليه في هذه المسألة الثانية ابن الشاط بقوله : لقد تأملت ذلك، فلم أجده صحيحاً، وكيف يصح الجمع بين مقتضى دليلين : موجب ومحرم، وأحدهما يقتضي لزوم الفعل، والثاني يقتضي لزوم الترك، والجمع بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأمر الواحد محال، ولا يعني في ذلك اعتقاد اختلاف الأضافة بالنسبة إلى الإمامين. وما قاله في بقية المسألة إلى آخرها صحيح.

(178) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة بقوله : ما قاله في هذه المسألة صحيح.

الورع فيها، لأن الله تعالى سَوَّى بين طرفيها، والورع مندوبٌ، والندب مع التسوية متعذر. وقال غيره: يدخل الورعُ في المباحات، وما زال السلف (الصالح) على الزهد في المباح.

قال شهاب الدين: والفريقان على الصواب، وطريق الجمع بينهم أن المباحات لا زهد فيها ولا ورع من حيث هي مباحات، وفيها الزهد والورع من حيث إن الاستكثار من المباحات يُخوِّجُ إلى كثرة الاكتساب الموقع في الشبهات، وقد يوقع في المحرمات، وهو أيضا يُفضي إلى بطر النفوس، فالتوسع في الدنيا سبب المهلكة لكثير من الناس كما اتفق لتمرود وفرعون وغيرهما، ما جاءهما ما جاءهما إلا من تلك الجهة.

القاعدة الثانية عشرة: في التوكل (179)

قال أبو حامد: هو اعتماد القلب على الوكيل وحده، وهو يحصلُ لاعتقاد كمال علمه وقدرته. ثم ما لا يحصل له فذلك إما لضعف النفس بهذه الأوصاف، وإما لضعف القلب بسبب الأوهام الغالبة عليه، كالذي يبيت مع الميت في بيت واحد.

وذكر شهاب الدين أن قوماً قالوا: لا يصحُّ التوكلُ إلا مع ترك الأسباب، فهو عندهم تركُ الأسباب، والاعتمادُ على الله. وقال آخرون: لا ملازمة بين التوكل وترك الأسباب، بل يصح مع الأسباب وملاستها، وهو الأحسن لمن قوي

(179) هي موضوع الفرق السابع والخمسين والمائتين بين قاعدة التوكل وبين قاعدة ترك الأسباب» ج.4. ص 221. ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاطر رحمه الله. قال شهاب الدين القرافي رحمه الله في أوله: «علم أنه قد التبس هاتان القاعدتان على كثير من الفقهاء والمحدثين في علم الرقائق. فقال قوم: «لا يصحُّ التوكلُ إلا مع ترك الأسباب، ومع الاعتماد على الله تعالى. قاله الغزالي في إحياء علوم الدين، وغيره».

عليه، (180) لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِعْقَلْهَا وَتَوَكَّلْ» (181)، ولأنه تعالى أمر بالتوكل والحذر ممّا ينبغي أن يُحذَرَ، وكوصية يعقوب لابنيه حيث قال : «لا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ»، (182) ثم قال : «عليه توكلت»، ورسول الله ﷺ سيد المتوكلين، وكان يطوف على القبائل ويقول : «مَنْ يَعِصِمَنِي حَتَّى أَبْلُغَ رِسَالَتِي رَبِّي؟»، وكان

(180) عبارة القرافي : «وقال آخرون : لا ملازمة بين التوكل وترك الاسباب، ولا هو هو، وهذا هو الصحيح، لأن التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير ويدفعه من ضرر. قال المحققون : والأحسن ملازمة الاسباب مع التوكل، للمنعقول والمعقول. أما المنقول فقوله تعالى، خطاباً للمؤمنين : «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (سورة الانفال، الآية 60)، فأمر بالاستعداد مع الامر بالتوكل في قوله تعالى : «وعلى الله فليتوكل المؤمنون». وقوله تعالى : «إن الشيطان لكم عدوٌ فاتخذوه عدواً» (سورة فاطر، الآية 6)، أي تحزروا منه، فقد أمر الحق تعالى باكتساب التحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار، وأمر تعالى بملازمة أسباب الاحتياط والحذر من الكفار في غير ما موضع من كتابه العزيز. وأما المعقول فهو أن الملك العظيم إذا كانت له جماعة ولهم عوائد في أيام لا يُحسِنُ إلا فيها، أو أبواب لا يخرج إلا منها، أو أمكنة لا يدفع إلا فيها، فالأدب معه ألا يُطلب منه فعل إلا حيث عودته، وألا يخالف عوائده بل يجري عليها، والله تعالى مَلِكُ الملوك وأعظمُ العظماء، بل أعظم من ذلك، رَبُّ مُلْكِهِ على عوائده أرادها، وأسباب قدرها، وربط بها آثار قدرته، ولو شاء، لم يربطها، فجعل الري بالشرب، والشبع بالأكل، والاحتراق بالنار، والحياة بالتنفس في الهواء، فمن طلب من الله تعالى خصوص هذه الآثار بدون أسبابها فقد أساء الادب مع الله سبحانه وتعالى، بل يكتسب فضله في عوائده... الخ». فالله تعالى يُحدث هذه الاشياء والمسببات، ويوجدتها عند وجود أسبابها لا غيرها.

(181) عن أنس رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله، أعقلها (أي الناقة) وأتوكل أو أطلبها وأتوكل؟ قال : إعقلها وتوكل». رواه الامام الترمذي، آخر كتابه. وعن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لو أنكم كنتم توكلون على الله حق توكله لرزقتم كما تُرزق الطير، تغدو خِماصاً وتروح بطاناً». رواه الائمة احمد بن حنبل، والحاكم، والترمذي رحمهم الله.

والخِماص بكسر الخاء جمع خميص وهو الجائع، ضامر البطن من الجوع، والبطان كذلك بكسر الباء على وزن فعال، جمع بطين هو الشبعان كبير البطن. وفي قوله ﷺ : «تغدو وتروح» (أي تُصْبِحُ وتَمْسِي، وتتحرك من أعشاشها بين الصباح والعشي)، إشارة إلى أنها تتخذ الاسباب المطلوبة منها والمصلحة إليها بتحريكها.

(182) أول الآية : «وقال يابني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة، وما أغني عنكم من الله من شيء، إن الحكم إلا لله، عليه توكلت، وعليه فليتوكل المتوكلون». سورة يوسف الآية 67.

ياخذ سلاحه للحرب، وأيضا فله عادةً أجراها في خلقه، فالأدب المُضي على تلك العوائد وهي الالتباس بالأسباب، والتركُّ لها سوءُ أدبٍ.

ثم إن الخلائق انقسموا في هذا المقام ثلاثة أقسام، فقسّم عاملو الله باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع إهمال الأسباب، (183)، وقسم لآحظوا الأسباب وانهمكوا فيها، وهؤلاء لآخير فيهم بالنسبة للآخرين، وقسّم اعتبروا المسبب والاسباب، ولاحظوا البابين، وهؤلاء أفضل الناس، وهذا موطن الأنبياء عليهم السلام.

القاعدة الثالثة عشرة :

في الكلام على الرضى بالقضاء. (184)

إِعْلَمَ أَنَّ شَهَابَ الدِّينِ رَحِمَهُ اللهُ بَيْنَ الرُّضَى بِالْقَضَاءِ وَبَيْنَ الرُّضَا بِالْمَقْضَى

فَقَالَ :

(183) قال القرافي : «فلججوا في البحار في زمن الهول، وسلكوا القفار العظيمة المهلكة بغير زاد، إلى غير ذلك من هذه التصرفات، فهؤلاء حصل لهم التوكل، وفاتهم الأدب مع الله تعالى، وهم جماعة العباد، أحوالهم مسطورة في الكتب في الرقائق».

قلت : والرقائق : جمع رقيقة، وهي كل كلمة وموعظة ترقى القلب وتؤثر فيه وتلينه لطاعة الله والاقبال عليه والخشية منه، وترشده لعدم الركون والاطمئنان للدنيا بكيفية كلية، وذلك بسماع آية من كتاب الله العزيز، أو حديث من أحاديث رسول الله ﷺ، أو موعظة من عالم وفقية، وداع إلى الخير من أهل الفضل والصلاح، والورع والتقوى والفلاح، الذين ينفذ كلامهم الخالص لله إلى القلوب والنفوس. قال الله تعالى : «الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني، تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله، ذلك هدى الله يهدي من يشاء، ومن يضلل الله فما له من هاد». سورة الزمر، الآية 23. ولأهمية هذه الرقائق نجد جميع المؤلفين والمصنفين لكتب السنة النبوية الطاهرة، يقدرون موضوع الزهد والرقائق بكتاب أو باب خاص من مؤلفاتهم، ويوردون فيه الآيات القرآنية والآحاديث النبوية المتعلقة بهذا الجانب في حياة المسلمين، مصداقا لقول الله رب العالمين : «يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا، هو خير مما يجمعون». سورة يونس، 57-58.

(184)

ج. 4. ص 228.

والفرق بين القضاء والمقضي أن الطبيب إذا وصف للعليل دواءً مرّاً أو قطع يده المتآكلة، فإن قال المريض : بيس ترتيبُ الطبيب ومعالجته، وأيسرُ من هذا يقوم مقام هذا، فهو سُخْط بقضاء الطبيب، بحيث لو سمعه الطبيب كره ذلك وشق عليه، ولو قال : هذا دواءٌ مرٌّ قاسيتُ منه شديداً، فهذا سُخْط بالمقضي الذي هو الدواء والقطعُ، لا بالقضاء الذي هو ترتيب الطبيب، ولا يؤله إذا سمع ذلك، بل يقول له : صدقت، الأمر كذلك.

فعلى هذا، المريضُ إذا تألم في المرض بمقتضى طبعه فهذا عدم رضى بالمقضي لا بالقضاء، فلو قال : أي شيء عملتُ حتى أصابني مثل هذا وما كنت أستاهل هذا فهذا عدم رضا بالقضاء، فنحن مامورون بالرضى بالقضاء، ولا نتعرض لرينا إلا بالإجلال والتعظيم، ونحذّر أن نتعرض لرينا إلا بالإجلال والتعظيم، ونحذّر أن نتعرض عليه في ملكه، وما أمرنا أن يطيب لنا البلاء، (185) فالرضى

ومبحث القضاء والقدر من المباحث الدقيقة التي تناولها علماء التوحيد في الاسلام، وتوسعوا فيها، ومحتوها بحثاً عميقاً. والرضى بالقضاء والقدر من عناصر الايمان في الاسلام.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق فقال : ما قاله فيه صحيح، ما عدا قوله : «والرضى بالكفر كفرٌ»، فإنه إن أراد مع علمه بكفره فذلك لا يتأتى إلا من الكافر عنادا، على القول بجواز ذلك عادة، وأما على القول بامتناع ذلك عادة فلا، وما عدا قوله : «فمن قضى عليه بالمعصية أو الكفر فالواجبُ عليه أن يلاحظ جهة المعصية والكفر فيكرههما، وأما قدرُ الله تعالى فيهما فالرضى به ليس إلا، ومتى سُخِطه وسفه الربوبية في ذلك كان ذلك معصية أو كُفراً منضماً إلى معصيته وكفره على حسب حاله في ذلك، فتأمل هذه الفروق». فإن كراهة الكفر — يقول ابن الشاط، لا يتأتى إلا مع الكفر عنادا، على أن ذلك من البعيد المشبه بالمحال، لأنه لا كفر عنادا إلا للحامل بحمله عليه ويرجحه عنده كالمتناقضين.

وأما كراهية المعصية فهي ممكنة، لأن كل عاص، عالمٌ بعصيانه، والله أعلم.

عبارة القرافي هنا : «وأما أننا أمرنا بأن تطيب لنا البلايا والرزايا ومؤلمات الحوادث فليس كذلك، ولم تَرِدْ الشريعة بتكليف أحد بما ليس في طبعه، فلم يومر الأمد باستطابة الرمد المؤلم ولا غيبه من المرض (والرمد مرض يصيب العين)، بل دَمَّ الله قوما لا يتألون ولا يجدون للباساء وقعا، فذمهم بقوله تعالى في شأن الكافرين المكذبين بيوم الدين، المتكبين عن الصراط المستقيم : «ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون». سورة المومنون الآية 76. فمن لم يستكن ويذل للمؤلمات، ويظهر الجزع منها، ويسأل ربه إقالة العثرة منها فهو جبار عنيد، بعيد عن طرق الخير، فالمقضي والمقدور أثر القضاء والقدر، فالواجبُ هو الرضى بالقضاء فقط».

بالقضاء واجب. (186)

وأما المقضي فإن كان واجبا وجب الرضى به، وإن كان حراما حرم الرضى به، وإن كان مندوبا فهو مندوب، أو مكروها فمكروه، فالرضى بالكفر كفر. فعلى هذا، العبد إذا قدر عليه بالكفر فهو غير راض بالكفر الذي هو المقضي، ولا يحل له الرضى به، وواجب عليه الرضى بقدر الله السابق عليه، ومتى سخط كان ذنبه من جهة الكفر، ومن جهة السخط بالرضى.

وعلى هذا الرضى بالقضاء يحصل من كل مسلم، وليس مما يختص به الأولياء. (187). وما سبب هذا إلا أنهم لا يفرقون بين الرضى بالقضاء وبين الرضى بالمقضي. ولا شك أن الرضى بالمقضي الذي يخالف الطبع حتى لا يكون معه خير من ألمه، أمر عزيز، ويكاد أنه ما حصل للأنبياء، فكيف يحصل لغيرهم، فالصواب التفريق، والله أعلم. (188).

(186) فالرضى بالقضاء والقدر من أسس وعناصر الايمان كما جاء في حديث جبريل عليه السلام. أن النبي ﷺ قال : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء والقدر : خيره وشره، حُلوه ومُرّه». وعن أنس رضي الله عن النبي ﷺ قال : ثلاث من أصل الايمان : (1) الكف عن من قال لا اله إلا الله، ولا تُكْفَرُهُ بَدْنَب، ولا تُخرجه من الاسلام بعمل، والجهادُ ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال، لا يطله جورٌ جائرٌ، ولا عدلٌ عادلٌ، (3) والايان بالأقدار». والأقدار جمع قدر، وهو ما قدره الله وكتبه على الانسان في سابق العلم والازل). روى هذا الحديث أبو داود بسند حسن.

(187) عبارة القرافي هنا أوسع وأوضح حيث قال : «وإذا وضحت لك هذه الفروق فاعلم أن كثيرا من الناس يعتقد أن الرضى بالقضاء إنما يحصل من الأولياء، وخاصة عباد الله تعالى، لأنه من العزيز الوجود، وليس كذلك، بل أكثر العوام من المؤمنين إنما يتألمون من المقضي فقط، وأما التوجه إلى جهة الربوبية بالتجويز والقضاء بغير العدل فهذا لا يكاد يوجد إلا نادرا من الفجار والمردة، وإنما يعث هؤلاء على قلوبهم : «إن الرضى بالقضاء إنما يكون من جهة الأولياء خاصة»، أنهم يعتقدون أن الرضى بالقضاء هو الرضى بالمقضي، وعلى هذا التفسير هو عزيز الوجود، بل هو كالمعتذر» اهـ.

(188) قال القرافي هنا تكلمة للموضوع، وزيادة في الايضاح والبيان : «فإننا نجزم بأن رسول الله ﷺ تألم لقتل عمه حمزة، وموت ولده إبراهيم، ورُمي عائشة بما رُميت به، لأن ذلك كله من المقضي، ونجزم بأن الانبياء عليهم السلام تتألم طباعهم وتتوجع من المؤلمات وتُسَرُّ بالمسرات. وإذا كان الرضى بالمقضيات غير حاصل في طبائع الانبياء، فغيرهم بطريق الأولى. فالرضى بهذا التفسير لا طمع فيه، وهذا التفسير غلط، بل الحق ما تقدم، وهو متمسر على أكثر العوام من المؤمنين، فضلا عن الانبياء والصالحين، فاعلم ذلك».

قلت : ما ذكره شهاب الدين هنا ليس بيّن، فإن واحداً من الفضلاء لا يرى الفضيلة أو عدمها من حيث الشعور بالألم الطبيعي أو فقده، وإنما الفضيلة من حيث غلبة النظر في المسبب، وملاحظة فعله بعين الكمال، فهو لذلك راضٍ، أو من حيث غلبة النظر للأسباب، والذهول عن المسبب، فإذا جاءه ما يخالف طبعه لم يكن راضياً، فكان ناقص الدرجة عن الذي قبله، وهذا — والله أعلم — هو الحق لا ما ذكره شهاب الدين ورأى أنه أعرب به، والله أعلم.

القاعدة الرابعة عشرة

في تمييز المكفّرات عن أسباب المثوبات. (189)

فاعلم أن المثوبة تُرتّب على ما هو من كسب العبد ومقدوره، فما لا كسب فيه ولا هو من مقدوره لا مثوبة فيه، وهذا لقوله تعالى : «وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى» (190)، ولشُرطِ ثانٍ (191) أن يكون المكتسب ماموراً به، فما لا أمر فيه لا ثواب فيه كالأفعال قبل البعثة، وكأفعال الحيوانات التي لا تُقتل، وكذا الموتى

(189) هي موضوع الفرق الثالث والستين والمائتين بين قاعدة المكفّرات وقاعدة أسباب المثوبات» ج. 4. ص 231.

قال القرافي رحمه الله في أوله : «إعلم أن كثيراً من الناس يعتقدون أن المصائب سبب في رفع الدرجات وحصول المثوبات، وليس كذلك، بل تحرير الفرق بينهما أن المثوبات، لها شرطان : أحدهما أن تكون من كسب العبد ومقدوره، وثانيهما أن يكون المكتسب ماموراً به... الخ». (190) وبَعْدَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى : «وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى، ثُمَّ يُجْزَأُ الْجَزَاءَ الْاَوْفَى، وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» سورة النجم، الآيات 39—40—41—42.

(191) في جميع النسخ الثلاث : ولشُرطِ ثانٍ، ولعله خطأ من الناسخ، والصواب أن يقال : وشُرطُ ثانٍ أن يكون المكتسب ماموراً به، كما يظهر من عبارة القرافي وعدّه هذين الشرطين فيما سبق ذكره هنا في أول التعليق 189. ولعل وجهه أنه معطوف على عبارة : «وهذا لقوله تعالى».

يَسْمَعُونَ المَوَاعِظَ وَالْقُرْآنَ وَالذِّكْرَ وَلَا ثَوَابَ لَهُمْ، لِأَنَّ الْأُمُورَ لَيْسَتْ مُتَعَلِّقَةً بِهِمْ. (192)

وَأَمَّا الْمَكْفُرَاتُ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ قَدْ تَكُونُ كَذَلِكَ وَقَدْ لَا تَكُونُ، كَالْمَصَائِبِ الَّتِي تُصِيبُ الْإِنْسَانَ حَتَّى الشُّوْكَةِ، فَالْمَصِيبَةُ مَكْفُرَةٌ، اقْتَرَنَ بِهَا السَّخَطُ أَوْ الصَّبْرُ (193)، فَإِنْ اقْتَرَنَ بِهَا الصَّبْرُ فَلَهُ الثَّوَابُ مِنْ حَيْثُ الصَّبْرُ، وَلَهُ

(192) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرابي من أول هذا الفرق إلى هنا، فقال : «هذا حديث غير صحيح، بل الصحيح أن رفع الدرجات لا يُشترط في أسبابها كونها مكتسبة ولا مأموراً بها، فمنها ما يكون سببه كذلك، ومن ذلك الآلام وجميع المصائب، وقد دلت على ذلك كله دلائل، وظواهر الشرع متظاهرة، يعضدها قاعدة رجحان جانب الحسنات المقطوع بها. وما استدلت به من قوله تعالى : «وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» وقوله سبحانه : «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وما أشبه ذلك من الآي والأخبار... الخ. يتعين حمله على الخصوص، بجما بين الأدلة.

فإن قال قائل : ذلك، وإن كان سبباً لرفع الدرجات وزيادة النعيم، فلا يسمي ثواباً ولا أجراً ولا جزاءً، فإنها الفاظ مشيرة بالإعطاء في مقابلة عوض، فالأمر فيما يقول، قريب، إذ لا مشاحة في الالفاظ. وكيف يصح حمله الآيتين وما أشبههما على العموم، مع الإجماع المعلوم المنعقد على صحة النيابة في الأعمال المالية كلها، مع الخلاف في البدنية كلها أو ما عدا الصلاة منها، فلا بُدَّ من حمل الآيتين وشبههما على الإيمان، أو عليه وعلى سائر الأعمال القليلة». قلت : «ومن الأدلة الكثيرة على ثواب الصبر وأجره حالة الشدة والام، قول الله تعالى : «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ». سورة البقرة، الآية 177. وقوله سبحانه «إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ». سورة الزمر. الآية : 10 وعن عائشة رضي الله عنها قالت : سمعت النبي ﷺ يقول : «ما من مسلم يشاك شوكةً فما فوقها (أي يصاب بشوكة وألمها في جسمه) إلا كتبت له بها درجة، ومُحِثٌ عنه بها خطيئة» أخرجه الامام مسلم رحمه الله.

وعن محمد بن خالد عن أبيه عن جده، وكان له صحبة من رسول الله ﷺ قال، سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إن العبد إذا سبق له من الله منزلة فلم يبلغها بعمل، ابتلاه الله في جسده أو ماله أو ولده، ثم صبره على ذلك حتى يبلغه المنزلة التي سبق له عند الله عز وجل» رواه الاثمة : أحمد وأبو داود، وأبو يعلى، والطبراني رحمه الله.

عبارة القرابي أوضح وأظهر، وهي قوله : بل قد تكون كذلك مكتسبة، مقدورة من باب الحسنات، لقول الله تعالى : «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ». سورة هود، الآية 114.

وقد لا تكون (المكفرات) كذلك، كما تكفر التوبة والعقوبات السيئات وتمحو آثارها، ومن ذلك، المصائب المؤلمة. لقول الله تعالى : «وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير» سورة الشورى. 30. =

التكفير من حيث المصيبة بإطلاق، وما كان سبباً للثواب يكون سبباً للتكفير، وليس ما كان سبباً للتكفير يكون سبباً للثواب ولا بد، وهذا لِأَجْلِ ما شرطنا في سبب المثوبة من الشرطين المذكورين. ثم ذلك الشخص الذي يصحب المصيبة قد يكون ما ترتب عليه أكثر مما يترتب على المصيبة من التكفير، وقد يكون أقل، وقد يكون مساوياً.

وقال شهاب الدين هنا : والتكفير من حيث المصيبة إنما كان لأجل الأمّ اللاحق. ولما كان كذلك فالتكفير حسب قدر الأمّ، فيعظم لعظمته وبالعكس، وكذلك يعظم لعظم الولد وبالعكس، فلو فرضنا ولداً لا يتألم بفقدته والده لما كان له عليه شيء. (194).

قال ابن الشاط معلقاً على هذا الكلام عند القرافي : «ما قاله في ذلك صحيح، إلا قوله «وتمحو آثارها»، فإنه إن أراد بذلك سحوها من الصحائف فإن ذلك ليس بصحيح، لأنه عين الإحباط، وهو باطل عند أهل السنة.

ثم زاد ابن الشاط قائلاً : وأما قول الله تعالى : «وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير» فليس في هذه الآية دليل للقرافي على كون المصائب مكفرة للذنوب أو غير مكفرة، وإنما فيها أن المصائب سببُ الذنوب، وأن من الذنوب ما لا يُقَابَلُ بمصيبة يكون سبباً لها، بل يُسامحُ فيه ويُعفى عنه».

قال ابن الشاط هنا : «ما قاله القرافي من أن المصيبة لا ثواب فيها قطعاً ليس بصحيح، وقد تبين قبل هذا أن ما استدل به من العمومات لا دليل فيه، لتعني حملها على الخصوص بالإجماع على صحة النيابة في الأمور المالية، وبالظواهر المظاهرة بثبوت الحسنات في الآلام وشبهها.

ثم عقب ابن الشاط على ما ذكره القرافي من أن التكفير في موت الأولاد ونحوهم إنما هو بسبب الآلام «بأنه صحيح، وما قاله من أن الولد إذا كان مكروهاً عند والده، ويُسرُّ بفقدته فلا كفارة بفقدته البتة، وأن الرسول ﷺ أطلق التكفير بموت الأولاد، بناءً على الغالب أنه يؤله موت الولد، فقال: «في ذلك تحكّم بتقييد كلام الشارع من غير دليل، وتضييق لباب الرحمة الثابت سعته».

قلت : والحديث الدال على الثواب العظيم الذي يعطيه الله لمن توفي له بعض أولاده هو ما رواه أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ما من الناس من مسلم يُتوفى له ثلاثة لم يبلغوا الجنث (أي لم يبلغوا مبلغ الرجال والنساء وهو سن التكليف) إلا ادخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم». رواه البخاري والنسائي رحمهم الله.

وعن أبي سعيد رضي الله عنه أن النساء قلن للنبي ﷺ : إجعل لنا يوماً (أي خصّص لنا يوماً

ثم قال : ولما كَانَ التَّكْفِيرُ مَرْتَبًا عَلَى الْمَصَائِبِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُقَالَ لِلْمَرِيضِ : اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَهُ هَذَا الْمَرَضَ كِفَارَةً، فَإِنَّهُ تَحْصِيلٌ لِلْحَاصِلِ، وَفِيهِ قَلَّةٌ أَدَبٌ، وَهَذَا لَا يَجُوزُ كَمَا تَقَرَّرَ فِي الْأُدْعِيَةِ (195).

قلت : قد مضى ما في الأدعية من الصواب في ذلك.

قلت : وهذا الذي قاله في هذه القاعدة يردده الحديث الصحيح، قال عليه السلام : «ما من مسلم تصيبه شوكة إلا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطيئة». والحديث أخرجه مسلم، رحمه الله، والله أعلم.

القاعدة الخامسة عشرة :

في تمييز الخوف من غير الله الذي لا يحرم من الذي يحرم منه (196).

إعلم أنه جاءت المَدْحَةُ (197) بأن يكون العبد لا يخشى إلا الله، وجاء = تعظنا فيه) فوعظهن وقال : «أيما امرأة مات لها ثلاث من الولد كانوا لها حجبا من النار، قالت امرأة : واثنان ؟ قال : واثنان». رواه الشيخان البخاري ومسلم، والنسائي رحمهم الله. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : من قَدَّمَ ثَلَاثَةً لَمْ يَلِغُوا الْحُلْمَ (أي البلوغ) كانوا له حصنا حصينا من النار، قال أبو ذر : قَدَّمْتُ اثْنَيْنِ، قَالَ : اثْنَيْنِ، فَقَالَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ سَيِّدُ الْقُرَاءِ : قَدَّمْتُ وَاحِدًا، قَالَ : وَوَاحِدًا، وَلَكِنْ إِنَّمَا ذَلِكَ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى «أي يكون الثواب أعظم إذا تحلى الوالد بالصبر عند الصدمة الأولى من المصيبة. رواه الترمذي رحمه الله.

(195) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في هذه الفقرة فقال : «ما قاله القرافي في هذا

الفصل ليس بصحيح، ولا مانع من الدعاء بتحصيل الحاصل، أي المعلوم الحصول، إذ ذاك مراده هنا، ولا وجه لقوله : إن ذلك قلة أدب مع الله تعالى. كيف وقد ثبت أن النبي ﷺ كَانَ يَدْعُو لِنَفْسِهِ الْكَرِيمَةِ بِالْمَغْفِرَةِ مَعَ الْعِلْمِ بِشَوْتِهَا لَهُ، وَمَا الْمَانِعُ أَنْ يَدْعُو بِذَلِكَ غَيْرِهِ أَوْ يَدْعُو لَهُ، لِعَدَمِ عِلْمِهِ بِحَصُولِ شَرْطِ التَّكْفِيرِ وَالْغَفْرَانِ، وَهُوَ الْوَفَاةُ عَلَى الْإِيمَانِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(196) هي موضوع الفرق الخامس والستين والمائتين بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى، الحرم،

وقاعدة الخوف من غير الله تعالى، الذي لا يحرم» ج. 4. ص 237.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذا الفرق بقوله : ما قاله القرافي فيه صحيح، أو نقل لا كلام فيه.

(197) كذا في ع، وح. وفي ت : جاء المدح، وهو الانسب مع قوله بعد : وجاء النهي عن خشية الناس.

كذا في ع. وفي ح : لموضع جلاله النبي ﷺ، وفي. ت : هذه الفقرة منذوفة.

النهي عن خشية الناس، فقال تعالى : «فلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ»، (198) وقال تعالى : «وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ»، يقال : المراد بهذا الخوف المُنهي عنه أن يُؤثِّرَ على خوف الله [تعالى] حتى يُتْرَكَ به واجبٌ أو يُفْعَلَ به حرام.

(198) وأوَّل هذه الآية قول الله تعالى في الأمر باستقبال بيت الله الحرام عند الصلاة : «ومن حيثُ خرجتُ فولَّ وجهك شطرَ المسجد الحرام، وحيثُ كنتم فولُّوا وجوهكم شطره لئلا يكونَ للناسِ عليكم حجةٌ إلا الذين ظلموا منهم فلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ، ولِإِتِّمِّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» : سورة البقرة الآية 150. وكذا وردت هذه الآية في سورة المائدة، الآية 3. والآية الأخرى في شأن تزوج النبي ﷺ بزوج زيد بن حارثة، وأوَّلها قول الله تعالى خطاباً لنبية الكرم : «وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمتَ عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وشخفي في نفسك ما الله مُبديهِ وتخشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ». سورة الاحزاب الآية 37.

وهذا الموضوع كان مجال درس حسني قيم لمعالي وزير الشؤون الدينية الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري ألقاه بين يدي امير المؤمنين في رمضان المبارك لعام 1409هـ — 1989م بعنوان «حرية الفكر»، انطلاقاً من حديث الامام أحمد في مسنده، والامام ابن ماجه في سنينه عن ابى سعيد الخدري رضي الله عنه، قال، قال رسول الله ﷺ : لا يحقر أحدكم نفسه، قالوا : يا رسول الله، كيف يحقر أحدنا نفسه ؟. قال : يرى أمراً لله، عليه فيه مقال، ثم لا يقول فيه : فيقول الله عز وجل له يوم القيامة : ما منعك أن تقول في كذا وكذا ؟، فيقول : خشية الناس، فيقول الله : «فإيأى كنتُ أحقُّ أن تَخْشَى»، وقد طبع هذا الدرس الحسنسي مع الدروس الحسنسية القيمة التي القيت في ذلك الشهر، وصدرت مجموعة في كتاب في شهر رمضان المبارك لعام 1410هـ، كما صدر في كتيب خاص به، ومترجم الى ثلاث لغات اجنبية، بعنوانه السابق : «حرية الفكر».

ومما قاله القرافي هنا قوله : ومما ورد في هذا الباب (اي باب الخوف الحرام)، وهو قليل أن يُتَفَطَّنَ له، قوله تعالى : «ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أُوذِيَ في الله جعل فتنه الناس كعذاب الله»، فمعنى هذا التشبيه في هذه الكاف قل من يحققه، وهو قد ورد في هذا الباب في سياق الذم والإنكار، مع أن فتنه الناس مؤلمة، وعذابُ الله مؤلم، ومن شبه مؤلماً بمؤلم فكيف ينكر عليه هذا التشبيه، ومُدْرَكُ الإنكار بين، وهو أن الله تعالى وضع عذابه حائثاً على طاعته، وزاجراً عن معصيته، فمن جعل أذية الناس حائثاً على طاعتهم في ارتكاب معصية الله تعالى وزاجراً له عن طاعة الله، فقد سوى بين عذاب الله وفتنة الناس في الحث والزجر، وشبه الفتنة بعذاب الله من هذا الوجه، والتشبيه من هذا الوجه حرام قطعاً، موجب للتحريم واستحقاق الذم الشرعي، فأنكر على فاعله ذلك، وهو من باب خوف غير الله، المحرم، وهو سر التشبيه ها هنا.

وهذه الآية جأت في سورة العنكبوت. الآية : 10 — 11، وتامها : «ولئن جاء نصر من ربك ليقولن إنا كنا معكم أو ليس الله بأعلم بما في صدور العالمين، وليعلمن الله الذين آمنوا، وليعلمن المنافقين».

قلت : لا يصح حمل الآية الكريمة التي هي «وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه» على ذلك، لمنصب النبي ﷺ . وأما إذا لم يكن سبباً لشيء من هذا، فلا مذمة فيمن خاف غير الله كخوف الأسود والحيات والعقارب والظلمة.

القاعدة السادسة عشرة :

في تقرير ما يلزم الكافر إذا أسلم وما لا يلزمه (199)

إعلم أن أحوال الكفار مختلفة إذا أسلم، فيلزمه ثمن المبيعات، وأجر الإجازات، ودفع الديون التي اقترضها ونحو ذلك، ولا يلزمه من حقوق الآدميين القصاص، ولا الغضب والنهب إن كان حربياً، وأما الذمي فيلزمه جميع المظالم وردّها، لأنه عقّد الذمة وهو راض بمقتضى عقد الذمة، وأما الحرّ فلم يرض بشيء، فلذلك أسقطنا عنه الغصوب والنهب والغارات ونحوها. وأما حق الله تعالى فلا يلزمه وإن كان ذمياً، لقوله عليه السلام : «الإسلام يجبُّ ما قبله». (200)

وضابط الفرق أن حقوق العباد قسماً : منها ما رضي به حالة الكفر واطمأنت نفسه بدفعه لمستحقه، فهذا لا يسقط بالإسلام، لأن إزمه إياه ليس منقراً له عن الإسلام لرضاه به، وما لم يرض بدفعه لمستحقه كالقتل والغصب ونحوه فإن هذه الأمور إنما دخل عليها متعمداً أنه لا يُوفى أهلها، فهذا كله يسقط، لأن

(199) هي موضوع الفرق السبعين والمائة بين القاعدتين المذكورتين، ج. 3. ص. 184. وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء فيه عند الكلام على تعليقه في آخر الفرق التاسع والستين والمائة، فقال : «ما قاله في الفرق بعده صحيح»، وبذلك يكون قد سلم ما جاء في هذا الفرق ولم يعقب عليه بشيء.

(200) أوردته الإمام البيهقي رحمه الله في كتابه دلائل النبوة، في باب ذكر إسلام خالد بن الوليد رضي الله عنه، لما دخل على النبي ﷺ في المدينة وأعلن إسلامه وشهادته، قال (مخاطباً للنبي عليه الصلاة والسلام) : قد رأيت ما كنت أشهد من تلك المواطن عليك، مُعَانِداً عن الحق، فاذعُ الله يغفر لي، فقال رسول الله ﷺ : «الإسلام يجبُّ ما كان قبله» (أي يقطع ما كان قبله من الكفر والعصيان)، قلت : يا رسول الله، عليّ ذلك، قال «اللهم اغفر لخالد بن الوليد كل ما أوضع فيه من صد عن سبيلك».

وأخرجه كذلك العلامة علاء الدين الدمشقي بن حسام الدين الهندي في كتابه الشهير : كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال. ج 1. ص. 343. ط.

في إلزامه ما لم يعتقد لزومه تنفيراً له عن الإسلام، فُقِّدَت مصلحة الإسلام على مصلحة ذوي الحقوق. وأما حقوق الله تعالى فتسقط مطلقاً، رضي بها أم لا. والفرق بين الحقيين من وجهين :

أحدهما أن الإسلام حق لله تعالى، والعبادات ونحوها حق الله تعالى، فلما كان الحقان لجهة واحدة ناسب أن يقدّم أحدهما على الآخر، أما حق الآدميين فجهة للآدميين، والإسلام ليس حقاً لهم، فناسب أن لا يُسقط حقهم تحصيل حق غيرهم.

وثانيهما أن حق الله سقط لكرمه، ولا يسقط للعبد إلا ما تقدم الرضى به.

القاعدة السابعة عشرة :

في الكذب وفي الوعد وفي خُلف الوعد. (21)

أما الوعد فاختلف الفقهاء، هل يجب الوفاء به شرعاً أم لا ؟

فقال مالك : لا يَلْزَمُ، وقال سحنون : (22) الذي يلزم من الوعد : إهدم دارك وأنا أسلفك ما تبني به، أو أخرج إلى الحج وأنا أسلفك، أو اشتري سلعة، أو تزوج، لأنك أدخلته بوعدك في شيء ما كان يدخله، وأما مجرد الوعد فلا يلزم

(21) هي موضوع الفرق الرابع عشر ومائتين بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد، وما يجب الوفاء به منه وما لا يجب. ج. 4. ص 520.

بدأه القرافي رحمه الله بقول الله تعالى في أول سورة الصف : «يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون». ثم قال : «والوعد إذا أخلف، قول لم يفعل، فيلزم أن يكون كذباً محرماً، وأن يحرم إخلاف الوعد مطلقاً. وقال عليه الصلاة والسلام : «آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوتى من خان». فذكره (أي خُلف الوعد) في سياق الذم دليل على التحريم».

وقد علق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على ما جاء في أول هذه القاعدة والفرق عند القرافي فقال : «ما قاله صحيح ولا كلام فيه».

قلت : والحديث المذكور صحيح مشهور، أخرجه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(22) كذا في نسختي ع و ت، وهو ما عند القرافي وفي ح : محمد.

الوفاء به، بل الوفاء به من مكارم الاخلاق. وقال أصبغ : يُقضى عليك به، تزوج الموعود أم لا. وكذلك : أسلفني لأشترى سلعة كذا، لزمك، تسبب في ذلك أم لا، وإنما الذي لا يلزم من ذلك أن يعدّه من غير ذكر سبب، كأن يقول : أسلفني كذا، فيقول : نعم، (203) وإن وعدت غريمك بتأخير الدين لزمك. (204)

واعلم أن من الفقهاء من قال : الكذب يختص بالماضي والحاضر، والوعد إنما يتعلق بالمستقبل، فلا يدخله الكذب، (205). ومنهم يقول : لم يتعين عدم المطابقة في المستقبل ولا المطابقة، وإنما تتعين المطابقة أو عدمها بحسب الماضي والحاضر، فيكون صدقاً أو كذباً، (206) والذي في الوعد قبول المطابقة لا المطابقة، وكذلك قبول عدم المطابقة لا عدمها، ومنهم من يقول : الكل يدخله الكذب، وإنما شومح في الوعد، تكثيراً للعدة بالمعروف (أي الوعد به)، وعلى هذا القول لا فرق بين الوعد والكذب، والظاهر الأول، لعدم تعين المطابقة وعدمها. (207)

وهذا يُعضّده «أن رجلاً جاء لرسول الله ﷺ فقال له : أكذب لأمرأتي؟ فقال له : لا خير في الكذب، فقال لرسول الله ﷺ : أفأعدها؟

(203) زاد القرافي قوله : «بذلك قضى عمر بن عبد العزيز».

(204) قال القرافي : «لأنه إسقاط لازم للحق، سواء قلت له : أؤخرك أو أحرثك».

(205) عبارة القرافي هنا بدأها بقوله : «واعلم أنا إذا فسّرنا الكذب بالخبر الذي لا يطابق، (أي لا يطابق الواقع أو الاعتقاد، على خلاف في ذلك)، لزم دخول الكذب في الوعد، بالضرورة، مع أن ظاهر الحديث يأباه، وكذلك عدم التأيم. فمن الفقهاء من قال : الكذب يختص بالماضي والحاضر، إلى آخر ما عند القرافي هنا، وأورده البقوري رحمه الله. والحديث المشار إليه هنا عند القرافي هو ما يأتي للبقوري بعد هذه الفقرة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله :

«ما قاله في ذلك صحيح»، كما علق على قوله : «مع أن ظاهر الحديث يأباه، وكذلك عدم التأيم» بقوله : يلزم تاويل ذلك.

(206) علق ابن الشاط على هذا الكلام بقوله : هؤلاء الذين قائلوا هذا القول لم يخالفوا الأول في كون الكذب لا يدخل الوعد، ولكنهم عيّنوا السبب في ذلك وبسطوه (وهو أن المستقبل زمان يقبل الوجود والعدم، ولم يقع فيه بعد وجود ولا عدم، فليس فيه إلا قبول المطابقة أو عدمها)، ومساق المؤلف لقول هؤلاء مفصلاً عن قول أولئك يُشعر باعتقاده أنه قول غير الأول، وليس كذلك، بل هو القول الأول بعينه.

(207) قال ابن الشاط معقبا على هذا الكلام هنا وعند القرافي : الصحيح نقيض شتماره، وأنه لا فرق هنا، والله أعلم.

فقال : لا جناح عليك»، (208) فمنعه من الكذب وأذن له في الوعد، وهو يدل على أن خلاف الوعد لا يُسمَّى كذبا، فجعله قسيم الكذب ولا ذمة فيه، ولو كان المقصود الوعد الذي يفى به لما كان فيه إشكال ولا احتاج للسؤال عنه.

وفي كتاب أبي داود : «إذا وعد أحدكم أخاه وفي نيته أن يفى فلم يف فلا شيء عليه» (209)، فهذا يدل على أن الإذن في خلف الوعد وارد إذا لم يكن بنى عليه، وأن الكذب لا يُسمَحُ فيه. (210)

(208) أخرجه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ مرسلا، وقال فيه الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر كما نقله عنه العلامة محمد الزرقاني في شرحه على الموطأ : «لا أحفظه مسندا بوجه من الوجوه، وقد رواه ابن عبيّنة عن صفوان عن عطاء بن يسار مرسلا.

(209) نُصِّه في بعض كتب الحديث : «إذا وعد الرجل أخاه وفي نيته أن يفى فلم يف ولم يجيء للميعاد فلا إثم عليه». رواه كل من أبي داود والترمذي عن زيد بن أرقم رضي الله عنه. وخلاصة معنى الحديث أن الذي لم يف بوعده ولم يجيء لميعاده لعذر من الأعذار المقبولة كالنسيان والمرض وطرق مانع من الموانع، لا إثم عليه، لأنه مغلوب على أمره، أما إذا وعد ونوى عدم الوفاء فإنه يكون آثما، لأن الوفاء، بالوعد واجب، وخلفه حرام، وقال جمهور العلماء : إن الوفاء بالوعد ليس واجبا، ولكنه أمرٌ مستحب فقط. والخلف مكرهه، إلا إذا قصد بالخلف صاحبه الإذابة للغير فإنه يكون حينئذ حراما، وهذا ما لم يكن الوعد على شيء حرم، وإلا وجب إخلافه، تجنباً للوقوع في الأثم، وابتعادا عنه، وطلباً للسلامة منه.

(210) قال القرافي هنا توضيحا وتلخيصا لهذه الأقوال في لزوم الوفاء بالوعد وعدم لزومه : وحينئذ نقول : وجه الجمع بين الأدلة المتقدمة التي يقتضي بعضها الوفاء بالوعد، وبعضها عدم الوفاء به، أنه إن أدخله في سبب يلزم بوعده، لزم كما قال مالك وابن القاسم وسحنون، أو كان وعده مقرونا بذكر السبب كما قاله أصيبغ، لتأكد العزم على الدفع حينئذ، ويُحمَل عدم اللزوم على خلاف ذلك. مع أنه قد قيل في الآية : إنها نزلت في قوم كانوا يقولون : جاهدنا وما جاهدوا، وفعلنا أنواعا من الخيرات وما فعلوها. ولاشك أن هذا حرم، لأنه كذب، ولأنه تسميع لطاعة الله تعالى، وكلاهما محرّم ومعصية اتفاقا.

وأما ما ذكر من الإخلاف في صفة المناقق فمعناه أنه سجية له، ومقتضى حاله الإخلاف، ومثل هذه السجية يحسن الذم بها كما يقال : سجيته تقتضي البخل والمنع، فمن كانت صفاته تحث على الخير مُدَح، أو تحث على السيئ ذمّ شرعاً وعرفاً.

وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : «الصحيح عندي القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقا (أي سواء كان وارداً على سبب ومقترا به أم لا)، فيتعين تأويل ما يناقض ذلك، ويُجمَع بين الأدلة على خلاف الوجه الذي اختاره المؤلف، والله أعلم».

القاعدة الثامنة عشرة

فيما يتعلق بالطيرة والفال، فأقول: (211)

يقال : تطير وطيره، فالطيرة. الظن السيء الكامن في القلب، والتطير الفعل المرتب على سوء الظن من فرار أو غيره.

وأما الفأل فهو ما يُظنُّ عنده الخير، عكس الطيرة والتطير. غير أنه، تارةً يتعين الخير للخير، وتارةً يكون متردداً بينهما. فالمتعين للخير مثل الكلمة يسمعا الرجل من غير قصد، نحو، يا مسعود، ومنه تسمية الولد أو الغلام بالاسم الحسن، حتى متى سُمع استبشر القلب، فهذا فال حسن مباح، وعليهما قول عليه السلام : «كَانَ يَحِبُّ الْفَالَ الْحَسَنَ» (212).

وأما الفال الحرام فقال الطرطوشي في تعليقه : إن أخذ الفال في المصحف، وضرب الرمل والقرعة، والضرب بالشعير، حرامٌ جميع ذلك، لأنه من باب الاستقسام بالأزلام، فهو مثل الأعواد التي كانت للجاهلية، مكتوبٌ على أحدها إفعل، وعلى الآخر، لا تفعل، وعلى آخر غفل، فمتى خرج الذي غفل أعاد حتى

(211) هي موضوع الفرق السابع والستين والمائتين بين قاعدة الطيرة، وقاعدة الفال الحلال المباح، والفال الحرام» ج.4. ص 240، وهو من الفروق القصيرة عند الامام القرافي، ولم يعلق عليه بشيء الشيخ ابن الشاط، فرحمهما الله جميعا، ورحم كافة علماء المسلمين، وسائر المومنين والمومنات.

(212) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا طيرة، وخيرها الفأل الحسن، قيل : يا رسول الله، وما الفال ؟ قال : الكلمة الصالحة يسمعا أحدكم، وفي رواية : لا طيرة، ويعجبني الفأل الصالح : الكلمة الحسنة، رواه الشيخان وأبو داود رحمهم الله. وعنه أيضا أن النبي ﷺ سمع كلمة فأعجبته، فقال : أخذنا فالك من فيك». رواه أبو داود وأبو نعيم رحمهما الله. وذكر الطيرة عن النبي ﷺ، فقال : أحسنها الفال ولا تُردُّ مسلما (أي لا تردُّه عن قصده بدعوى الطيرة، بل يمضي في أمره متوكلا على الله ربه)، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل :

اللهم لا ياتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك» رواه أبو داود والامام أحمد رحمهما الله.

وكذا من سمع ما يكره فليقل ذلك، وليمض في أمره متوكلا على الله ومعتمدا عليه سبحانه، عملا بقول الله تعالى : «ومن يتوكل على الله فهو حسبه، ان الله بالغ أمره».

يخرج الذي عليه إِفْعَلٌ، فيمْتَثِلٌ، أو لا تفعل، فيفعل على كراهية أو يترك، (213) فمثلُه مَنْ أتحَدَ الفال في المصحف، وما حكى في ذلك خلافاً، وهذا هو المتردّد بين الخير والشر، والأول يتعين للخير، فالأول يبعث على حسن الظن بالله، والثاني بصدّد أن يكتسب سوء الظن بالله.

والطَّيْرَةُ والتطير مكرهان: (214)

أما الطَّيْرَةُ فلأتمها من باب سوء الظن بالله. ثمّ المتطير مع هذا لا يكاد يَسْلُمُ مما يتطير منه إذا فعله، وغيره لا يصيبه شيء من ذلك، وهذا لأنه أساء الظن بالله، وغيره لم يكن له ذلك. وقال الله تعالى (أي في الحديث القدسي): «أنا عند ظن عبدي بي فليظنّ بي ما شاء»، وفي بعض الطرق: فليظنّ بي خيراً. (215)

ثم إن هذا المَقَام يحتاج إلى تفريق فيقال:

إذا ظن ذلك لغير سبب يقتضيه عادة فحينئذ يكون الامر كذلك، وإلّا فمَنْ خاف مما جرت العادة بأنه مُؤذٍ كالسموم والسباع والوباء ومعاداة الناس، وما هو من هذا النوع لا يكون حراماً، لأنه خوفٌ من سبب محقّق في مجرى العادة. وقد نقل صاحب القبس عن بعض العلماء أن قول النبي ﷺ: «لا عدوى» ليس

(213) هذا معنى الأزلام كما ذكر المؤلف، والتي هي عبارة عن أعواد تُكتَبُ عليها تلك الكلمات للتفاول أو التشاؤم والتطير منها. والاستقسام معناه طلب القسم، أي طلب ظهور ما فيه الخير فيتبعه المستقسم، أو ما فيه الشر فيتكرهه، على زعم أهل الجاهلية قبل الاسلام. والاستقسام بالأزلام، والنهي عنه، وردّ ذكره في قول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون، وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا، فإن توليتم فاعلموا أنّما على رسولنا البلاغ المبين». سورة المائدة. الآيات: 90، 91، 92.

(214) هذه الفقرة هي بداية الكلام عند القراني على الفرق السادس والستين والمائتين بين قاعدة التطير وقاعدة الطَّيْرَةُ، وما يَحْرُمُ منهما وما لا يَحْرُمُ». ج. 4. ص 238. ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله.

(215) أي في الحديث القدسي الذي يرويه النبي ﷺ ويتحدث فيه عن ربه، أن الله تعالى يقول: «أنا عند ظن عبدي بي»، رواه الشيخان والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه. وعنه أيضاً عن النبي ﷺ انه قال: «حَسُنَ الظن من حسن العبادَةِ». رواه أبو داود.

على إطلاقه في بعض الأمراض، لأجل تحذيره من القدوم على الوباء، (216) وهذا هو الشأن في مضي القلب على الحكم بمجرى العادات، ومن لم يمض على ذلك آل به الأمر إلى أن من لم يُقطع رأسه لا يموت، وما أشبه هذا، وذلك يجزُّ إلى الخروج عن نمط العقلاء، وهذا لأن الأَكْثَرِيَّ كالمطرد الذي لا ينخرم، يتبعهما العقلاء، ولا مذمة تلحقهم على ذلك شرعاً، بل المذمة تلحقهم لمخالفتها. وهذا القسم كسواء الصابون يوم السبت ونحو هذا من هذيان العوام.

ومن الأشياء ما هو قريب من أحد القسمين ولم يتمحض، كالعدوى في بعض الأمراض ونحوه، فالورع ترك الخوف منه حذراً من الطيرة.

ومن ذلك، الشؤم الوارد في الأحاديث، ففي الصحاح أن رسول الله ﷺ قال : «إن الشؤم في ثلاث : في الدار والمرأة والفرس» (217)، وفي بعضها : «إن عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، وفرٌّ من المجدوم كما تفرُّ من الأسد». رواه البخاري في الجذام. وقال : «لا تُوردوا المُمرِضَ على المُصِحِّ». .. رواه الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة.

وعنه أيضاً عن النبي ﷺ قال : لا عدوى ولا صفر ولا هامة، فقال أعرابي : يا رسول الله، فما بال الأبل تكون في الرمل كأنها الظباء (أي الغزلان في سلامتها وخفة حركتها)، فيخالطها البعير الأجرب فيجرها كلها، قال ﷺ : فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلُ ؟ (أي من أنزل به ما نزل، ومن أصابه بما أصيب به من الجرب)، فأراد النبي ﷺ أن ينبه الأعرابي إلى أن ذلك قدرٌ من الله، وأنه لا يقع ولا يكون في مُلكه إلا ما أَرَادَ اللهُ سبحانه.

والمراد بالعدوى : سريان المرض من المريض، وانتقاله منه إلى غيره. والهامة طائر من الطيور أو طائر البوم، إذا سقط في مكان أو سُمِعَ صوته تشاءم منه أهل ذلك المكان، أو غير ذلك من الدواب تصيح فيتشائم الناس منها.

وصفر، يراد به شهر صفر، حيث كان أهل الجاهلية يُحلِّونُه عاماً، (فيبيحون فيه القتال بينهم، ويحرمونه عاماً، أي يعتبرونه أحد الأشهر الحرم الأربعة، فيجعلونه في محل رجب أو غيرها، فيحرمون فيه القتال ويمنعونه بينهم، فنفى ﷺ تلك الاعتقادات الفاسدة، وأرشد الناس ودعاهم إلى حسن الظن بالله وإلى التوكل والاعتماد عليه سبحانه، وهو المدبّر للأمور، والمصرف للأحوال، ولا تعارض بين هذه الأحاديث، فلكل منها معنى وتوجيه يجعله يلتقي مع الآخر، فنفي العدوى يعني أن المرض لا يُعدي بطبعه، وإنما يعدي بأمر الله وقدره، والأمر بالفرار من المريض مريضاً قد يتأذى منه الإنسان، يعني الإرشاد إلى الاحتياط، مع التوكل على الله والتحصن به سبحانه، فهو الحافظ اللطيف الخبير. والفاعل لما يريد ويختار.

(217) عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : لا عدوى ولا طيرة، إنما الشؤم في ثلاث : في الفرس، والمرأة والدار» متفق عليه بين البخاري ومسلم. وأخرجه كذلك أبو داود والترمذي، رحمهم الله جميعاً.

كان الشؤم ففي الدار والمرأة والفرس». قال صاحب المتقى (218) : يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ إِنْ كَانَ النَّاسُ يَعْتَقِدُونَ الشُّؤْمَ فَإِنَّمَا يَعْتَقِدُونَهُ فِي هَذِهِ الثَّلَاثِ، أَوْ إِنْ كَانَ الشُّؤْمُ وَاقِعًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثِ، وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَا عَدْوَى وَلَا هَامَ وَلَا صَفَرَ، وَلَا يَحُلُّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ، وَلَا يَحُلُّ الْمُصِحُّ حَيْثُ شَاءَ.

فلا عدوى، معناه لا يتضرر مريض بمريض. وكانت العرب تقول : إذا وقعت هامة على بيت خرج منه ميت، وقيل : معناه إن العرب كانت تقول : إذا قُتِلَ أَحَدٌ خَرَجَ مِنْ رَأْسِهِ طَائِرٌ لَا يَزَالُ يَقُولُ : إِسْقُونِي إِسْقُونِي حَتَّى يُقْتَلَ قَاتِلُهُ، وَلَا صَفَرَ، هُوَ الشَّهْرُ الَّذِي كَانَتِ الْجَاهِلِيَّةُ تَحْرِمُ فِيهِ صَفَرَ لِتَبِيحِ الْحَرَمِ. وقيل : كانت الجاهلية تقول : هو داء في الجوف يقتل. والممرض على المصح، قيل : معناه لا يحل المجذوم على الصحيح وإن كان لا يُعْدي، فالنفس تكرهه، فهومن باب إزالة الضرر لا من العدوى، وقيل : هو ناسخ لقوله عليه السلام «لا عدوى».

القاعدة التاسعة عشرة

في الرؤيا التي تُعْبَرُ من التي لا تُعْبَرُ. (219)

ومن معاني الشؤم ومدلوله في الفرس، جُمُوحها وعدم انقيادها. ومن معاني الشؤم في المرأة سوء خلقها أو عُقْمها، وفي الدار ما قد تكون عليه من ضيق مرافقها ومساكنها، وما يصيب الإنسان فيها من شر أو سوء حالٍ عند حلوله بها وسكنائها فيها. فقد روى أبو داود بسند صالح أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنا كنا في دار كثيرٍ فيها عدونا، وكثيرٍ فيها أموالنا، فنحولنا إلى دار أخرى، فقل فيها عدونا، وقلنا فيها أموالنا، فقال رسول الله ﷺ : ذروها ذميمة» أي أتركوها حال كونها مذمومة. فهذا الحديث يفيد أن النبي ﷺ لما أظهر له هذا الرجل تشاؤمه مع أهله من الدار، أمرهم بالتحويل منها ليخلصوا من التشاؤم وليسلموا من سوء الظن بالله، فإنما الشؤم عند التشاؤم.

(219) هي موضوع الفرق الثامن والستين والمائتين بين قاعدة الرؤيا التي يجوز تعبيرها، وقاعدة التي لا يجوز تعبيرها». ج. 4. ص 241.

وهو من الفروق الطويلة كثيراً عند الامام القرافي، ومع ذلك لم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله، بل جعله مشمولاً بما قاله في آخر تعليقه على الفرق الثالث والستين والمائتين حيث قال : جميع ما قاله القرافي في الفرق بعده — وهو الرابع والستون والمائتان إلى آخر الفرق الحادي والسبعين والمائتين صحيح) أو نقل لا كلام فيه.

قال صاحب القَبَسِ : (220) تقول : رأيتَهُ رُؤيةً إذا عاينته ببصرك، ورأيتَ رأياً إذا اعتقدت بقلبك، ورأيتَ رؤياً بالقَصْر إذا عاينتَ في منامك. قال الكِرْمَانِي في كتابه الكبير : الرؤيا ثمانية أقسام : سبعة منها لا تُعَبَّرُ، وواحدة فقط هي التي تُعَبَّرُ.

فأربعة نشأت عن الأخلاط الأربعة، فمن غلب عليه الصفراء رأى ما يناسبها، وكذا في بقية الأخلاط. (221)

القسم الخامس حديث النفس، ويُعلم ذلك بكثرة الفكر فيه في اليقظة. القسم السادس من الشيطان، ويُعرفُ بأن يكون فيه حثٌّ على ما تكرهه الشريعة وتُنكره ولو بالمآل.

والقسم السابع ما كان فيه احتلام.

والقسم الثامن ما خرج عن هذه، وهو من ملك الرؤيا من اللوح

المحفوظ. (222)

(220) صاحب القَبَسِ، هو محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر المعروف بابن العربي المعافري، حافظ متبحر في العلوم الإسلامية، وفقهه متضلعٌ من ائمة المالكية وأعلام فقهاءها. (468—543هـ) سبقت الإشارة إليه في الجزء الأول، لأنه ذكر بوصفه ونسبته هذا الكتاب إليه.

والقَبَسُ اسم لشرحه على موطأ الامام مالك رحمه الله، وهو كتاب طبع مؤخرًا، وصار متداولًا بين العلماء للرجوع اليه والاستفادة منه. فرحم الله علماءنا الأبرار، وألحقنا بهم مسلمين، آمين.

(221) الأخلاط الباقية هي : السوداء، والدم، والبلغم، فمن غلب عليه السوداء رأى الألوان السود، والأشياء المحرقة، والطعوم الحامضة، لأنه طعم السوداء، ومن غلبت عليه الصفراء رأى الألوان الصفراء، والطعوم المرّة، والسموم والحرور والصواعق ونحو ذلك، ومن غلب عليه الدم يرى الألوان الحمر والطعوم الحلوة، وأنواع الطرب، لأن الدم مُفرح حلو، والصفراء مسخنة مرّة، ومن غلب عليه البلغم رأى الألوان البيض، والأمطار والمياه والثلج.

(222) عبارة القرافي : القسم الثامن هو الذي يجوز تعبيره، وهو ما خرج عن هذه (الاقسام السابقة)، وهو ما ينقله ملكُ الرؤيا من اللوح المحفوظ، فإن الله عز وجل وكل ملكاً باللوح المحفوظ، ينقل لكل أحد ما يتعلق به من اللوح المحفوظ، من أمر الدنيا والآخرة، من خير أو شر، لا يترك من ذلك شيئاً، عِلْمُهُ مَنْ عِلْمِهِ، وَجَهْلُهُ مَنْ جَهْلِهِ، وَذَكَرَهُ مَنْ ذَكَرَهُ، وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ، وهذا هو الذي يجوز تعبيره، وما عداه لا يعبر، وفي الفرق سبع مسائل. =

وهنا سبع مسائل :

المسألة الأولى. قال عليه السلام : «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة» (223)، فهل هذا التقسيم من حيث إنه عليه السلام بقي ثلاثا

= قلت : يقال عَبَّرَ الرؤيا بالتخفيف يُعَبِّرُها من باب نصر ينصر، اذا فسرها وأوَّلَها، ويقال : عَبَّرَ الرؤيا بتشديد الباء يُعَبِّرُها تعبيراً، ومن التعبير بالتخفيف قول الله تعالى : «وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضراء، وأخر يابسات، يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون، قالوا أضغاث أحلام، وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين، وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبيكم بتاويله فأرسلون، يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضراء وأخر يابسات لعلي أرجع إلى الناس لعلهم يعلمون، قال : تزرعون سبع سنين دأباً، فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون، ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم هن إلا قليلاً مما تُخْصِنون، ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون.» سورة يوسف الآيات 43—49.

(223) أخرجه الإمام مالك في الموطأ عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل ذلك الذي رواه أنس، قال الزرقاني شارح الموطأ : والحديث متواتر جاء عن جمع من الصحابة.

ومن ذلك، الحديث المرسل في الموطأ عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار، والذي وصله البخاري من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «لن يبقى بعدي من النبوة الا المبشرات، فقالوا : وما المبشرات يا رسول الله ؟ قال : الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح أو تُرى له، جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة. قال الزرقاني : مجازاً لا حقيقة، لأن النبوة انقطعت بموته صلى الله عليه وسلم، وجزء النبوة لا يكون نبوة كما أن جزء الصلاة لا يكون صلاة. نعم، إن وقعت منه صلى الله عليه وسلم فهي جزء من أجزاء النبوة حقيقة. وقيل : إن وقعت من غيره فهي جزء من علم النبوة، لأنها وإن انقطعت فعلمها باق.

وتُعقَّب بقول مالك كما حكاه ابن عبد البر حين سئل : يُعَبَّرُ الرؤيا كلُّ أحد ؟، فقال : أيا النبوة يُلَعَبُ 1؟، ثم قال : الرؤيا جزء من النبوة.

وأجيب بأنه لم يُرد أنها نبوة باقية، وإنما أراد أنها لما أشبهت النبوة من جهة الاطلاع على بعض الغيب لا ينبغي أن يتكلم فيها بلا علم، فليس المراد أنها نبوة من جهة الاطلاع، لأن المراد تشبيه الرؤيا بالنبوة، وجزء الشيء لا يستلزم ثبوت وصفه له، كمن قال : أشهد أن لا إله إلا الله، رافعاً بها صوته لا يُسمى مؤذناً. قال أبو عمر : مفهومه أنها من غير الصالح لا يُقَطَّعُ بأنها كذلك، ويحتمل أنه خرَّج على جواب سائل فلا مفهوم له. ويؤيده قوله في مرسل عطاء السابق الذكر، «يراهها الرجل الصالح أو تُرى له، فعَمَّ قوله يرى، الصالح وغيره.

وعشرين سنة ينزل الوحي إليه فيها، ومن جعلتها ستة أشهر، ما كان يأتيه فيها إلا النوم، فكان يرى الرؤيا فتخرج كفلق الصبح، (224) ورد ابن العربي هذا وقال :
يُرِدُّ على هذا القول الاختلاف في العدد، فجاء سبعون، وجاء أقل من ستة وأربعين، وجاء خمس وستون، وغيره هذا، وارتضى القاضي أبو بكر ما قاله الطبري من أن التجربة هي بحسب اختلاف الرائي ومقاماتهم. وكره مالك أن يعبر الرؤيا من لا علم له بها وقال : أيتلعب بالنبوة؟! لَمَّا قيل له : الرجل يعلم فيها الشر فيفسرها بالخير. وفي الموطأ : «الرؤيا الصالحة من الله، والحلم من الشيطان، فإذا رأى أحدكم الشر فلينفث عن يساره ثلاث مرات إذا استيقظ، وليتعوذ بالله من شرها فإنها ليست تضره إن شاء الله». قال الباجي : يحتمل أن يريد بالصالحة المبشرة، ويحتمل الصادقة من الله، ويريد بالحلم ما يحزن، ويحتمل أن يريد به الكاذب.

قال ابن وهب : يقول في الاستعاذة إذا نَفَثَ عن يساره : أعوذ بمن استعاذت به ملائكة الله ورسله من شر ما رأيت في منامي هذا أن يصيبني منه شيء أكرهه، ثم يتحول على جانبه الآخر.

قال الشيخ أبو الوليد في المقدمات : الفرق بين رؤيا الانبياء وغيرهم أن رؤيا غيرهم إذا أخطأ في تأويلها تخرج كما أولت، (225) بخلاف رؤيا الانبياء.

(224) إشارة إلى حديث بدء نزول الوحي، وهو ما روي عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح... إلى آخر هذا الحديث الطويل، رواه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله.

ومما جاء في موضوع الرؤيا ما رواه البخاري، عن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنها هي من الله، فليحمد الله وليتحدث بها، وإذا رأى غير ذلك مما يكره، فإنما هي من الشيطان، فليستعد من شرها ولا يذكرها لأحد، فإنها لا تضره». اهـ.

(225) كذا بالإنبات في جميع النسخ الثلاث المعتمدة في التحقيق والتصحيح. وعبارة القرافي أن رؤيا غيرهم إذا أخطأ في تأويلها لا تخرج كما أولت، فالعبارة عنده بالنفي، ثم قال : ورؤيا غير الصالح لا يقال فيها جزء من النبوة، وإنما يلهم الله تعالى الرائي التعوذ إذا كانت من الشيطان، أو قدر أنها لا تصيبه، وإن كانت من الله تعالى فإن شر القدر قد يكون وقوعه موقوفا على عدم الدعاء. =

المسألة الثانية. المعتزلة تقول في الرؤيا : هي تخايل لا حقيقة لها، وأصحابنا

لهم ثلاثة أقوال :

قال القاضي (226) : هي خواطر واعتقادات، وقال الاستاذ أبو اسحاق : هي إدراك بأجزاء لم تحلها آفة النوم، وقيل : هي إدراك روحاني، وما يُرى من الصور فهي أمثلة تُضرب له على ذلك. (227)

= وعبارة أبي الوليد بن رشد من أولها في كتابه المقدمات، هي كما يلي :

والمعنى في ذلك أن الرؤيا الصالحة، وهي الحسنة التي تبشر بالخير في الدنيا أو في الآخرة، لا مدخل فيها للشيطان، وهي من الله عز وجل، ومن ستة وأربعين جزءا إذا رآها الرجل الصالح، والمعنى في هذه التجزئة أن ما يصاب في تأويله، من هذه الرؤيا التي على هذه الصفة المذكورة في الحديث، فَتَخْرُجُ على ما تُعَبَّرُ به، فما يُخْطَأُ في تأويله فلا يخرج على ما يعبره، يكون جزءاً من خمسة أو ستة وأربعين أو سبعين جزءا، إذ لو خرجت كلها على ما تُعَبَّرُ لكانت كالنبوة في الإخبار بالمعانيات، وقد قال ﷺ : لَنْ يَبْقَى مِنْ بَعْدِي إِلَّا الْمُبَشِّرَاتُ، وهي الرؤيا الصالحة، كما سبق ذكره، فالرؤيا المبشرة من الله جزء من الأجزاء المذكورة في الحديث إن كانت من الرجل الصالح، وإن لم تكن من الرجل الصالح فلا يقال فيها، وإن كانت من الله تعالى، : إنها جزء من خمسة وأربعين جزءا من النبوة ولا من ستة وأربعين ولا من سبعين.

(226) الظاهر أن المراد به القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب الباقلائي من علماء القرن الرابع الهجري، نسبة إلى بيع الباقلاء، وهي الفول، ويعرف بابن الباقلائي، وبالقاضي أبي بكر، ولد بالبصرة، وسكن بغداد، وهو المتكلم المشهور، والمتضلع المتمكن في علم التوحيد، رد على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم، كان في العقيدة على مذهب الأشعري، وفي الفروع والفقه على مذهب مالك، وانتهت إليه رئاسة المذهب، توفي رحمه الله ببغداد عام 404 هـ. كما أن المراد بأبي اسحاق. العلامة الامام ابراهيم بن محمد الاسفرايني من ائمة الشافعية له التصانيف القيمة الجليلة، من اشهرها كتابه الكبير، المسمى «جامع الحلي» في اصول الدين والرد على الملحدين، ويوصف بالاستاذ في كتب اصول الفقه، جمع الجوامع، وكذا في أصول الدين في كتب التوحيد الخ... ت. 418 هـ. فليحقق ذلك.

(227) عبارة القرافي تزيد المسألة وضوحا وبيانا حيث قال : فإذا رأى الرائي أنه بالمشرق، وهو بالمغرب أو نحوه، فهي أمثلة جعلها الله دليلاً على تلك المعاني، كما جعلت الحروف والاصوات والرقوم للكتابة دليلاً على المعاني.

قال القرافي : «فإذا رأى (الرأي في المنام) الله تعالى، أو النبي ﷺ فهي أمثلة تُضرب له بقدر حاله، فإن كان مُوحِّداً رآه حسناً، أو مُلجِداً رآه قبيحاً، وهو أحد التأويلين في قول النبي ﷺ : رأيت ربي في أحسن صورة».

قال بعض العلماء : قال لي بعض الأمراء : رأيت البارحة النبي ﷺ في أشد ما يكون من

قلت : قال الإمام فخر الدين : إن الحسَّ المشترك تنطبع فيه الصورة الظاهرة في الخارج والصور الحاصلة في الباطن، فتارة تَرِدُ عليه من داخل، وتارة من خارج، وهو قابل لما يَرِدُ من الموضعين، والادراك لا يتعلق بما في الخارج ولا بما في الباطن، وإنما يتعلق بما انطبع في الحس المشترك من أي جهة كان انطباعه، لكن إيراد الحواس الظاهرة أقوى من إيراد الأمور الباطنة، ولهذا إذا كان الانسان متيقظا تتعطل عليه الايرادات الباطنة إلا القليل من الناس وهم الفضلاء من الخلق، حتى إذا كان التَّوَمُّ وُجِدَتْ الامور الباطنية، للإيراد على الحس المشترك لتعطيل الحواس. ومن هذا إيرادها عند المرض، وهذا لِضَعْفِ حواس المريض، وكذا الأمر فيما يَرِدُ حال الخوف الشديد.

ثم قال : الصُّورُ التي تُرَكَّبها القوي المخيِّلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة.

فالكاذبة لأسباب ثلاثة :

الأول : إذا أَحَسَّ الانسان وثبتت الصورة المحسوسة في الخيال بعد النوم ترسم في الحس المشترك.

= السواد، فقلت له (أي قال هذا العالم لذلك الأمير الذي رأى تلك الرؤيا) : ظلمت الخلق وغيرت الدين، قال النبي ﷺ : «الظلم ظلمات يوم القيامة» فالتغيير فيك لاشك فيك، وكان متغيرا علي، وعنده كاتبه وصهره وولده، فأما الكاتب فمات، وأما الآخران فتتصرَّرا، وأما هو فكان مستنيدا فجلس على نفسه، وجعل يتعذر، وكان آخر كلامه : وددت أن أكون جيمياً لنخلات أعيش بها بالثغر. قلت له : وما ينفعك أنا أقبُلُ عذرك، وخرجتُ، فوالله ما توقفت لي عنده بعد حاجة. اهـ.

قلت : مما يزيد هذا الموضوع توضيحا وبيانا ما ذكره العالم الفاضل الشيخ محمد علي بن الشيخ حسين مفتي المالكية في كتابه «تهذيب الفروق والقواعد السننية». المطبوع بهامش كتاب الفروق للقرافي، رحمه الله، قال :

الناس في الرؤى ثلاث درجات : الانبياء : رؤياهم كلها صدق، وقد يقع فيها ما يحتاج إلى تعبير، والصالحون، والغالب على رؤياهم الصدق، وقد يقع فيها ما يحتاج إلى تعبير، والصالحون، والغالب على رؤياهم الصدق، وقد يقع فيها ما لا يحتاج إلى تعبير، وما عداهم يقع في رؤياهم الصدق والأضغاث، وهم ثلاثة : مستورون، فالغالب استواء الحال في حقهم، وفَسَقَةٌ، والغالب على رؤياهم أضغاث ويقل فيها الصدق، وكُفَّارٌ، ويندُرُ فيها الصدق جدا، ويرشد لذلك خير الامام مسلم مرفوعا : «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا». اهـ.

الثاني أن القوة المفكرة اذا ألفت صورةً حفظتها القوة الخيالية، فعند النوم تُردُّها على الحس المشترك.

الثالث : تعيُّر مزاج الرُّوح للقوة المتخيلة يوجب تغيُّر أفعالها بحسب تلك التغيرات.

وأما الصَّادقة فتنبئني على مقدمتين :

الواحدة أن جميع ما كان ويكون، معلومٌ للباري تعالى والعقل والنفوس. (228)

الثانية أن النفوس الناطقة شأنها الاتصال بتلك المبادئ، وإنما يعوق ذلك استغراق النفس في تدبير البدن، فإذا حصل لها أدنى فراغ كما يكون في النوم حصل اتصال انطباعها بتلك المبادئ فينقطع فيها من الصور الحاصلة هنالك ما هو أليقُ بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقربُ منها من الأهل والولد والبَلَد.

ثم إن المتخيلة تُحاكي تلك المعاني الكلية بصور جزئية فتنتطبع تلك الصور في الحس المشترك، فيصيرُ مشاهدَةً. ثم إن كانت تلك الصورُ الجزئية مناسبةً للكلية جتى لم يقع الفرق إلا بما بين الجزئي والكلي لم تحتجُ الى تغيُّر، وإلا

(228) قلت : هذه العبارة هكذا على ظاهرها وعمومها لا تكاد تكون مسلمة ومقبولة بالنسبة للعقل والنفس، عند الشوق عندها والتأمل، ولذلك أعطاها المؤلف رحمه الله شرحا وتفسيرا في المقدمة الثانية بعدها، بما يجعلها مستساغة ومقبولة، ويفيد بأن المؤلف عارف بما يقول ومدرك له تمام الإدراك. ومع ذلك يبقى في النفس والعقل منها شيء، لأن علم ما كان وما يكون، محصور في علم الله سبحانه، وإنما هو لله وحده. فكان مقتضى ذلك أن يقال في العبارة : إن جميع ما كان وما يكون معلوم للباري تعالى وحده، وأنه سبحانه جعل في النفوس والعقل شفافية وروحانية تجعلها مؤهلة ومستعدة لأن تطلع وتتعرف على ما أراد الله لها تعلمه وإدراكه والاطلاع عليه من علم ومعرفة، وغير ذلك من اسرار كونية في الحياة، ومع ذلك فإنه سبحانه وتعالى جعل للعقل والنفس ولجميع القوى العقلية والنفسية علماً وإدراكاً محدوداً لا تتجاوزه في إطار استعدادها بوصفها مخلوقات ضعيفة ضمن مكونات الانسان وخصائص جسمه وفكره الضعيف وروحانيته النفسية، مصداقا لقول الله تعالى : «وخلق الانسان ضعيفا» وقوله سبحانه : «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» . وقوله سبحانه في شأن الخضر مع موسى عليه السلام : «وعلمناه من لدنا علماً». فليحقق ذلك، وليصحح، والله أعلم بالصواب.

احتاجت، فإن كانت المناسبة بوجه ما حاصلةً فهي رؤياه والا فهي أضغاث أحلام. (229)

المسألة الثالثة قال الاستاذ أبو اسحاق رضي الله عنه : الإدراك يُضاده النوم اتفاقاً، والرؤيا إدراك المثل، فكيف تجتمع مع النوم ؟.

وأجاب بأن النفس ذات جواهر، فإن عمَّها النوم فلا إدراك ولا منام، وإن قام عَرَضُ النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام ببعض الآخر، وكذلك أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم.

المسألة الرابعة : إذا كان المُدرَك إنما هي المثل، وبه خرَجَ الجواب عن رسول الله ﷺ يُرى في الآن الواحد في مكانين، فإن المرئي في مكانين مثالان ولا إشكال حينئذ. وأما إشكال أن يكون الواحد في مكانين في زمان واحد فأجاب (229)

الأضغاث جمع ضغث بكسر الضاد وسكون الغين والتاء المثلثة هو ما كان شتلتا من الامر، ولا حقيقة له، والأحلام. جمع حُلْم بضم الحاء واللام وبإسكانها، ما يراه النائم في النوم. ويطلق ويراد به بلوغ الولد مبلغ التكليف بعلامة البلوغ في الذكر والأنثى. ومنه الآية الكريمة : «وإذا بلغ الاطفال منكم الحُلْمَ فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم». سورة النور، الآية 59 وأضغاث الأحلام هي الأحلام المختلطة الملتبسة التي لا يصح تاويلها وتفسيرها.

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم، في سورة يوسف كما سبقت الاشارة إليها، فيما يتعلق بتعبيره للرؤيا وتأويلها وتفسيرها. وفي أول سورة الانبياء، فيما حكاها الله عن الكافرين من إنكارهم للوحي والقرآن الكريم، ولبعثة نبينا المصطفى الامين فقال تعالى حكاية عنهم : «بل قالوا أضغاث أحلام، بل افتراه، بل هو شاعر، فلياتنا بآية كما أرسل الأولون، ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها، أفهم يؤمنون، وما أرسلنا قبلك إلا رجالا يوحي اليهم، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» الآيات : 5-7. من سورة الأنبياء.

ويطلق الضغث ويراد به القبضة أو الكمية من الخشيش يختلط بها الرطب باليابس، ومنه الآية الكريمة. خطابا لنبى الله، سيدنا أيوب عليه السلام : «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به، ولا تمنح، إنا وجدناه صابراً، نعم العبد إنه أواب» الآية 44 من سورة ص.

وكان أيوب عليه السلام قد لقي من زوجته التي صيرت معه على بلائه بالمرض بعض الضجر، فحلف إن برى ليعضربها مائة سوط، فألهمه الله وأوحى إليه أن يأخذ حزمة من قصب وأعواد مختلطة، فيها مائة سوط، فيضربها ضربة واحدة خفيفة، فيكون كأنه ضربها مائة مرة، فيبر في يمينه ويسلم من جنته، وذلك من لطف الله وسعة رحمته بنبىه أيوب وزوجه التي قامت على رعايته في شدة مرضه الذي طال به، صابرة شتسبة لله تعالى في ذلك، راجية منه سبحانه حسن الأجر والثوبة، وهو سبحانه لا يضيع أجر المحسنين.

الصوفية بأنه عليه السلام كالشمس يُرى في أماكن عدّة وهي واحدة، وهو باطل، فإن رسول الله ﷺ يراه زيدٌ في بيته، ويراه عمروٌ كذلك ويراه في بيته بجمليته، والشمس إنما تُرى من أماكن عدّة وهي بمكان واحد، فلو ريتُ داخل بيتٍ بجِرمها استحالة رؤية جِرمها داخل بيتٍ آخر، وهذا هو الذي يوازي رؤية رسول الله ﷺ في بيتين، والاشكال لم يرد في رؤيته في مواضع عدّة، وإنما ورد بحسب ما قلنا، فلا يتجه الجواب إلاّ بإثبات المُثل وتعدادها. (230)

قلت : أبو حامد الغزالي من الصوفية وهو قائل بأن الرؤية تعلقت بالمثال، وأنكر غيره، وبلدٌ من لم يقل به، وهذا هو معنى قوله عليه السلام : «فقد رأني حقاً»، أي رأى مثالي فإن الشيطان لا يتمثل بي، وأن الخبر شهد بعصمة المِثال من الشيطان.

المسألة الخامسة. قال شهاب الدين : قال العلماء : إنما تصحُّ رؤية النبي ﷺ لأحدٍ رجلين : أحدهما صحابي رآه فعلم صفته فانطبع في نفسه مثاله، وثانيهما رجل تكرر عليه سماع صفاته بالنقل حتى انطبعت في نفسه صفته عليه السلام ومثاله المعصوم، كما انطبع لمن رآه، (231) فهذان ينتفي عنهما اللبسُ والريبُ، عبارة القرافي : فلا يتجه الجواب إلاّ بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته. كذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غيره إنما يرى مثاله لا هو بذاته، وبه يظهر معنى قوله عليه الصلاة والسلام : «من رأني فقد رأني حقاً، فإن الشيطان لا يتمثل به»، وأن التقدير من رأى مثالي فقد رأني حقاً، فإن الشيطان لا يتمثل بي». وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المِثال عن الشيطان... الخ.

(231) عبارة القرافي هنا : «كما حصل ذلك لمن رآه. فإذا رآه جزم برؤية مثاله عليه السلام كما يجزم به من رآه، فينتفي عنه اللبس والشك في رؤيته عليه الصلاة والسلام، وأما غير هذين فلا يحصل له الجزم، بل يجوز أن يكون رآه، عليه السلام، بمثاله، ويحتمل أن يكون من تخيل الشيطان، ولا يفيد قول المرئي لمن يراه : أنا رسول الله، ولا قول من يحضر معه : هذا رسول الله، لأن الشيطان يكذب لنفسه ويكذب لغيره، فلا يحصل الجزم.

إذا تقرر هذا فإنه لابدٌ من رؤية مثاله الخصوص، فيشكل ذلك بما تقرر في كتب التعبير أن الراي يراه شيخاً وشاباً وأسود، وذاهب العينين، وذاهب اليدين، وعلى أنواع شتى من المُثل التي ليست مثاله عليه السلام.

فالجواب عن هذا أن هذه الصفات صفات الرائيين وأحوالهم، يظهر فيها عليه الصلاة والسلام، وهو كالمراة لهم» =

وغيرهما لا يحصل له الجزم، بأنه رآه ولو وجد في نفسه أن المرئي هو النفس أو يقول له قائل : هذا النبي.

قلت : لقد ضيقت واسعا، وما على الذي قلته دليل ولا برهان إلا مجرد دعوى الحق في خلافها. ثم الذي عليه المعبرون خلاف هذا. ثم هذا الاشتراط يُعطل رؤية الله ورؤية الملائكة، فإنه يلزمك أن لا تصح رؤية الحق تعالى لأنه لا صورة له، حتى يتمثل لنا صورة كصورته (232).
والله أعلم.

قال شهاب الدين :

«فَرَع» لَوْ أَنَّ رَجُلًا رَأَى النَّبِيَّ ﷺ، وَأَخْبَرَهُ بِأَنَّ امْرَأَتَهُ طَالِقٌ ثَلَاثًا، وَهُوَ جَائِزٌ بِأَنَّهُ لَمْ يُطَلِّقْهَا، مَاذَا يَصْنَعُ ؟

فقال : يُقَدِّمُ حَالَ الْيَقِظَةِ عَلَى حَالِ النَّوْمِ، فَلَا تُطَلِّقُ عَلَيْهِ، وَهَذَا لَتَطْرُقِ الْإِحْتِمَالُ لِلرَّأْيِ بِالْغَلَطِ فِي ضَبْطِ الْمَثَالِ، وَتَطْرُقُ الْإِحْتِمَالُ إِلَى النَّوْمِ أَقْرَبُ مِنْ تَطْرُقِ الْإِحْتِمَالِ لِحَالِ الْيَقِظَةِ. (233)

= وقد عقب الشيخ البقوري رحمه الله على هذا الكلام عند القرافي، بعد اختصاره كما هو واضح من كلامه فقال : شاطبا له : لقد ضيقت واسعا» ... الخ. فليتأمل ذلك، والله أعلم. (232)
كذا في نسخة الخزانة العامة بالرباط، ونسخة الخزانة الحسينية بالرباط، وفي نسخة ت : لأنه لا صورة له تتمثل لنا صورة، والله أعلم.

(233) عبارة القرافي هنا تزيد المسألة بيانا ووضوحا أكثر، حيث قال : «وقع البحث في هذا مع الفقهاء، واضطربت آراؤهم في ذلك بالتحريم وعدمه، لتعارض خبره عليه عليه السلام عن تحريمها في النوم مع إخباره في اليقظة في شريعته أنها مباحة له.

ثم قال : والذي يظهر لي أن إخباره عليه الصلاة والسلام في اليقظة مقدم على الخبر في النوم، لتطرق الاحتمال للرأي بالغلط في ضبط المثال، فإذا عرضنا على أنفسنا احتمال طروق الطلاق مع الجهل به، واحتمال طروق الغلط في النوم، وجدنا الغلط في المثال أيسر وأرجح. ومن هو من الناس يضبط المثال على النحو المتقدم إلا أفرادا قليلة من الحفاظ لصفته عليه الصلاة والسلام. وأما ضبط عدم الطلاق فلا يحتل إلا على النادر من الناس، والعمل بالراجح متعين.

ثم قال : وكذلك لو قال له عن حلال : إنه حرام، أو عن حرام : إنه حلال، أو عن حكم من أحكام الشريعة، قدّمنا ما ثبت في اليقظة على ما رأى في النوم، لما ذكرناه، كما لو تعارض خبران من أخبار اليقظة صحيحان، فإننا نقدم الأرجح بالسند أو باللفظ أو بفصاحته أو قلة الاحتمال في المجاز أو غيره، فكذلك خبر اليقظة وخبر النوم يُخَرَّجان على هذه القاعدة.» اهـ =

المسألة السادسة : رؤية الله تعالى في النوم تصح، (234)، ولذلك أحوال :
 1) أحدها أن يراه في النوم على النحو الذي دل عليه العقل والنقل من صفات الكمال، والسلامة من الصفات الدالة على الحدوث، من الجسمية وغيرها، فهذا نجوؤه في الدنيا كما نجوؤه في الآخرة، ونجزمُ بوقوعه في الدار الآخرة للمومنين، (235) ولكن من ادعى هذه الحالة وهو من غير أهلها كالعصاة والمقصرين كذبناه، أو من الأولياء المتقين لا نُكذِّبه، ونُسَلِّم له حاله.

= قلت : والتحقيق في هذا الباب، والتدقيق في موضوعه، والتنبيه إلى مسأله مهم ومفيد جدا، وذلك للوقوف في وجه بعض المدعين والمشعوذين ولردّ على ادعائهم ودحضها وإبطالها حين يدعون بين الحين والآخر أنهم رأوا النبي ﷺ مناما، وأنه قال لهم كذا وكذا، وأمرهم أن يخبروا به الناس، مما لا يتفق مع نصوص الشريعة الغراء، حين عرضه عليها ومقارنته بظواهرها وقواطعها من أدلة النصوص والاحكام الشرعية الجلية الواضحة، وهم يريدون بذلك أن تكون لهم مكانة عند العامة، عصمنا الله منهم ومن ادعائهم التي لا تستند إلى أساس شرعي صحيح.

(234) قلت : وهي بالنسبة للأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام حق، وأمر مقبول مسلم به، إذا وقعت لنبي وأخبر بها، كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : « رأيت ربي في أحسن صورة»، أخرجه الامام أحمد في مسنده، والإمام الترمذي في سننه، والإمام السيوطي في كتابه : الجامع الصغير». بصيغة : « رأيت ربي عز وجل».

وهذه الرؤيا المنامية كما تكون وتحصل للأنبياء تكون كذلك للعباد الصالحين، ولأولياء المتقين كما سبق ذكره عند القرافي، لأنها تدخل في باب الكرامة والبشرى التي وعد الله بها الاتقياء من عباده المومنين، فقال تعالى : «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة». سورة يونس، الآية 62-63. وذلك مصداقا لقول الله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»، سورة القيامة، الآية

(235) 23، ولقول النبي ﷺ فيما رواه جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال : «كنا جلوسا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال : إنكم ستعرضون على ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر، لا تضامون (أي لا يلحقهم ضمير برؤية بعضهم دون البعض)، أو لا تضامون في رؤيته (أي لا تتزاحمون فيها)، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا، ثم قرأ : «وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب». رواه الأئمة : البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي رحمهم الله.

وقَوْلُهُ تعالى : «لا تدركه الأبصار»، (236) فيه تاويلات، وهو عموم يقبل التخصيص، ونَحْبُرُ العدل مقبولٌ في تخصيص العموم، ونحن نقبل خبر الأولياء في خوارق العادات التي هي الكرامات، فكيف لا نَقْبَلُهُ في تخصيص العمومات.

وثانيتها أن يراه سبحانه في صورة مستحيلة عليه سبحانه وتعالى، كمن يقول : رأيت في صورة رجل وَيَفْهَمُ الرَّأْيُ من تلك الصورة أَنَّهَا خُلِقَتْ من خلق الله تعالى تَرَأَى له المولى فيها، فهذه الحالة أيضا صحيحة جائزة.

الحالة الثالثة أن يَرَى هذه الصورة الجسمية وَيَعْتَقِدُ أَنَّهَا الله حقيقة، ولا يَحْطُرُ له في النوم معنى المجاز البتة، فهذه يَحْتَمَلُ أن تكون رؤيا صحيحة، وكان الغلط مع ذلك للرأي، ويحتمل أن تكون كذبا، والشيطان خَيَّلَ له ذلك لِيُضِلَّهُ، فلو اعتقد في اليقظة أن الذي رآه حق ولا شك فيه أعني من الجسمية المرئية لكان كافرا، وقد تكون تلك الصورة، فيها من الحقارة ما يكون سببا لأن يكفره الحشوية الذين يقولون بالجسمية.

المسألة السابعة في تحقيق مُثَلِّ الرُّوْيَا.

إِعْلَمْ أن أدلة هذه المثل على المعاني كدلالة الألفاظ الصوفية والرقوم الكتابية عليها.

وإِعْلَمْ أنه يقع فيها جميع ما يقع في الألفاظ من المشترك والمتواطىء، والمترادف والمتباين، والمجاز، والحقيقة، والمفهوم والخصوص، والمقيّد، والتصحيّف،

(236) تمام هذه الآية الكريمة قول الله سبحانه : «وهو يدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير». سورة الأنعام، الآية. 103 هـ.

والقلب، والجمع بينهما، والصريح والكناية، والمعارض حتى يقع فيه ما يقع في الألفاظ من قولهم : أبو يوسف أبو حنيفة، (237) وزيدٌ زهيرٌ (238) شعراً.

فالمشترك كالفيل هو مَلِكٌ أعجميٌّ، وهو الطلاق الثلاث.
لأن عادة أهل الهند إذا طلق أحدًا ثلاثًا ألقوه على فيل، فلما كان من لوازم الطلاق عُبر به عن الطلاق، والمتواطىء كالشجرة وهي رجلٌ، أي رجلٍ كان.

ثم إن كانت تنبت في العجم فهو رجل أعجمي، أو عند العرب فهو عربي أو لا ثم لها فلا خير فيه، أولها شوكٌ فهو كثير الشر، أولها ثمر له قشر فله خيرٌ لا يوصل اليه إلا بعد مشقة، وهذا هو المطلق والمقيّد، فحصلت القيود بالأمر الحاريجة، كالصاعد على المنبر، الصعود ولاية، وهي مشتركة بين الولايات ومطلقة،

(237) أبو يوسف : المراد به يعقوب بن ابراهيم بن حبيب، القاضي الامام رحمه الله. أخذ الفقه عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وكان مقدّمًا في أصحابه جميعًا، ومتفوقًا عليهم، بمنزلة الإمام ابن القاسم من تلاميذ الامام مالك رحمهما الله، وليّ القضاء للهادي والمهدي والرشيدي خلفاء بني العباس، وهو أول من سمّي قاضي القضاة، وأوّل من اتخذ للعلماء زياً خاصاً، وثقّة ابن معين وابن المديني، ورؤي عنه أنه قال : «ما قلت قولاً خالفْتُ فيه أبا حنيفة إلا وقول قاله ثم رغب عنه» أي رجع عنه. ولأبي يوسف مؤلفات عديدة، من أشهرها كتاب «الخراج»، (في الأموال وتصريفها)، ولكانته في العلوم الاسلامية وتبحره فيها، وخاصة في الفقه يشبه العلماء بأبي حنيفة، فيقولون : أبو يوسف أبو حنيفة. وتوفي، سنة 181 هـ. رحمه الله.

(238) المراد به الشاعر الشهير أحد شعراء العصر الجاهلي أصحاب القصائد الطويلة المشهورة بالمعلقات، يمتاز شعره بالرصانة والجودة والحكم، مثل الحكم التي ختم بها قصيدته المعلقة التي يقول في مطلعها.

أَمِنْ أُمَّ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِّمْ بِحَوْمَانَةَ الدَّرَاجِ فَالْمَثَلُ
ويقول في ختامها هذه الايات الحكيمية اللطيفة، التي يقع الاستشهاد ببعضها في مواضع مختلفة، في مواطن مناسبة من طرف النحاة والأدباء، وهي قوله :

ومهما تكن عند امرئ من خليقة
وكأئن ترى من صامتٍ لك مُعْجِبٌ
لسان الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُه
وإن سفاة الشيخ لا حِلْمٌ بعده
سألنا فأعطيتُم وعُدنا فعدتُموا
وإن خالها تحفى على الناس — تُعلم
زيادته أو نقصه في التكلم
فلم يبق إلا صورة اللحم والدم
وإن الفتى بعد السفاهة يحلم
ومن أكثر التّسال يوماً سيحرم

والشخص الاديب حين يكون له شعر متين رصين، لغة ومضموناً وبلاغاً وحكمة، يمكن تشبيهه بهذا الشاعر زهير او غيره من الشعراء والادباء المرموقين، فيقال : زيد زهيرٌ شعراً، ونحو ذلك. ومنه قيل : المرء بأصغرته : قلبه ولسانه.

فإن كان الرَّأْيُ فقيها كانت الولاية قضاءً، أو أميراً فوَالِي، أو من بيت المُلك فمِلِكٌ إلى غير ذلك.

وكذلك ينصرف للخير بقرينة الرأي وحاله، وإن كان ظاهره الشر فينصرف للشر بقرينة الرأي وحاله، وكمن رأى أَنَّهُ مات، فالرَّجُلُ الحَيَّرَ ماتت حظوظه وصلحت نفسه، والرَّجُلُ الشَّرِيْرُ مات قلبه، والمترافة كالفاكهة الصَّفراء تدل على الهمِّ، وحمْلُ الصغير يدل عليه أيضا. والمتباين كالأخذ من الميت والدَّفْع له، والمجاز والحقيقة كالبحر هو السلطان حقيقةً، ويعبَّر به عن سعة العلم مجازاً، والعموم كمن يرى أن أسنانه سقطت في التراب فإنه يموت أقاربه، فإن كان في نفس الأمر إنما يموت بعض أقاربه قبل موته فهو عامٌّ أريد به الخصوص.

وأما أبو يوسف أبو حنيفة فالرُّوْيَا تُرَى لشخص، والمراد من يشبهه أو مَنْ يتسمى باسمه، وبَسَطُ هذه التفاصيل في كتب التعبير (أي تعبير الرُّوْيَا وتأويلها). واعلَمْ أن للعبارة قوةً نفسيةً يخلقها الله على تلك الحالة، فيها يَقْدِر المعبِّر على العبارة، فقد يكون ذلك لإنسان بحسب الرُّوْيَا فقط، وقد يكون ذلك لإنسان آخر بحسب الرُّوْيَا وغيرها، وذلك أكْمَلُ، ومن كانت له قوةً نفسيةً، ومعرفةً بالقواعد، وهو ذو علم، ينتفع بتعابيره وتظهر منه العجائب في تفسيرها حتى إنه ليقال: إنه حديثٌ أخذَه من الجن أولُهُ مُكاشِفةً، والقوة النفسانية لا تُنال بسَعْيٍ وكسْبٍ، وإنما هي موهبةٌ من الله تعالى يهبها لمن يشاء من عباده (238م).

(238م) هذه الفقرة المختصرة الموجزة هنا عند البقوري، هي موضوع تنبيه مفصّل، ومُطَوَّل عند القرافي رحمهما الله جاء فيها قوله:

«إِعْلَمُ أن تفسير المنامات قد اتسعت تقييداته، وتشعبت تخصيصاته، وتنوعت تعريفاته، بحيث صار الانسان لا يَقْدِرُ أن يعتمد فيه على مجرد المنقولات، لكثرة التخصيصات بأحوال الرائيين، بخلاف تفسير القرآن العظيم والتحدث في الفقه والكتاب والسنة، وغير ذلك من العلوم، فإن ضوابطها إما محصورة أو قريبة من الحصر. وعِلْمُ المنامات منتشر انتشاراً شديداً لا يدخل تحت ضبط، فلا جرم أن احتاج الناظر فيه مع ضوابطه وقرائنه إلى قوة من قوى النفوس المُعِينة على الفراسة والاطلاع على المعنويات، بحيث اذا توجّه الحزْرُ إلى شيء، لا يكاد يخطيء، بسبب ما يخلقها الله تعالى في تلك النفوس من القوة =

القاعدة العشرون :

في تقرير ما يباح من عشرة الناس من المكارمة وما يُنهي عنه من ذلك (239).

إعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان :

القسم الأول : ما وردت فيه نصوص الشريعة من إفشاء السلام وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء، والاستئذان عند الدخول،

= المعينة على تقريب الغيب أو تحقّقه، كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما : إنه كان ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق، إشارة الى قوة أودعه الله إياها، فرأى بما أودعه الله تعالى في نفسه من الصفاء والشفوف والبرقة واللطافة».

قلت : ويمكن القول بأن ذلك من بركة دعاء النبي ﷺ له، ومن ثمرته وسره حين دعا له بقوله : «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، فأظهر الله عليه سرا وفتحاً ربانياً، أنار بصيرته وفتح الله قلبه، فهو ينظر ويدرك بنور الله ما قد لا يدركه غيره من الصحابة، والله أعلم. ثم قال القرافي : «فمن الناس من هو كذلك، وقد يكون عاما في جميع الانواع، وقد يهبه الله تعالى ذلك باعتبار المنامات فقط، أو بحساب علم الرمل فقط، أو الكتف الذي للغنم فقط، أو غير ذلك، فلا يفتح له بصحة القول والنطق في غيره. ومن ليس له قوة نفس في هذا النوع، صالحة لعلم تعبير الرؤيا لا يصح منه تفسيرها. ومن كانت له قوة نفس فهو الذي ينتفع بتفسره... الخ.

قلت : أما بحساب علم الرمل والكتف فهو محل توقف ونظر، كيفما كان الامر، إذ الاعتماد على ذلك في تعبير الرؤيا يدخل في نظري في باب العرافة والكهانة والرجم بالغيب، وقد نهى الشرع عن إتيانها وتعاظيها، وعن التصديق بها كما سبق ذكره وبيانه، فليتأمل في كلام القرافي رحمه الله، وفي المراد منه، وأيضاً ذلك، وليصحح، والله أعلم بالصواب.

(239) هي موضوع الفرق التاسع والستين والمائتين بين القاعدتين المذكورتين : ج. 4. ص 250. ولم يعلق عليه ابن الشاطب بشيء، فيكون مشمولاً بقوله في بعض الفروق : ما قاله القرافي فيها صحيح أو نقل لا كلام فيه.

وَأَنْ لَا يَجْلِسَ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ أَيْ عَلَى فِرَاشِهِ، وَلَا يَوْمٌ مَنَزَلُهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مَبْسُوطٌ فِي كِتَابِ الْفِقْهِ (240).

(240) فَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى فِي التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ : «وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا» سُورَةُ النِّسَاءِ. الْآيَةُ 86.

وَرُدُّ التَّحِيَّةِ أَنْ تُرَدَّ بِمِثْلِهَا، وَأَنْ تَقْفَ عِنْدَ الْكَلِمَةِ الَّتِي سَلَّمَ عَلَيْكَ بِهَا، بِأَنْ تَقُولَ لَهُ : وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ. أَمَّا الرَّدُّ بِأَحْسَنَ مِنْهَا، فَهُوَ أَنْ تَزِيدَ عَلَيْهَا كَلِمَاتٍ طَيِّبَةً، بِأَنْ تَقُولَ لِمَنْ بَدَأَكَ بِالتَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ : وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَبَرَكَاتُهُ، وَذَلِكَ يَزِيدُكَ ثَوَابًا وَأَجْرًا عِنْدَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ. وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ (وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى، الَّذِي بِيَدِهِ نَفُوسُ الْعِبَادِ، وَأَرْوَاحُ الْخَلَائِقِ كُلِّهَا)، لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تَوَمَّنُوا، وَلَا تَوَمَّنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَفَلَا أَدَلِّكُمْ عَلَى أَمْرٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ، أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ». رَوَاهُ إِثْمَةُ الْحَدِيثِ : مُسْلِمٌ، وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ. وَعَنْهُ أَيْضًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : أُعْبِدُوا الرَّحْمَانَ، وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَأَفْشُوا السَّلَامَ، تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ»، رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ بِسَنَدٍ حَسَنٍ. وَقَالَ تَعَالَى فِي وَصْفِ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ الْأَبْرَارَ : «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا، إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ، لَا نَزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا». سُورَةُ الْإِنْسَانِ. الْآيَتَانِ : 8، 9.

وَفِي مَشْرُوعِيَةِ الْاسْتِئْذَانِ عِنْدَ الدَّخُولِ إِلَى مَنْزِلِ الْغَيْرِ، وَآدَابِ ذَلِكَ، يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا، ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». سُورَةُ النُّورِ. الْآيَةُ 27.

وَرَوَى أَصْحَابُ السُّنَنِ : أَبُو دَاوُدَ، وَالتِّرْمِذِيُّ، وَالنَّسَائِيُّ، وَابْنُ مَاجَةَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ، أَنَّ رَجُلًا اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ، فَقَالَ : أَلْجُ ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَمَنْ كَانَ حَاضِرًا مَعَهُ : أَخْرِجْ إِلَى هَذَا، فَعَلِمَهُ الْاسْتِئْذَانُ، فَقَالَ لَهُ : قُلِ السَّلَامَ عَلَيْكُمْ، أَدْخَلَ ؟ فَسَمِعَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ : السَّلَامَ عَلَيْكُمْ، أَدْخَلَ، فَأَذِنَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَدَخَلَ. وَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «اسْتَأْذَنْتَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ثَلَاثًا (أَيِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)، فَأَذِنَ لِي». رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ.

وَفِي مَشْرُوعِيَةِ الْمَصَافِحَةِ، وَاسْتِحْبَابِهَا وَتَحْيِيئِهَا لِلنَّاسِ، لَمَّا تَزِيدُهُ مِنْ تَقْوِيَةِ التَّعَارُفِ وَالمُؤَاخَاةِ وَالمُودَةِ وَالمَصَافَاةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي أَيِّ وَقْتٍ أَوْ حَالٍ كَانَتْ، مَا أَخْرَجَهُ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ عَنِ قَتَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قُلْتُ : لِأَنْسِي : أَكَانَتْ الْمَصَافِحَةُ فِي أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ؟ قَالَ : نَعَمْ.

وَعَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «مَا مِنْ مُسْلِمَيْنِ يَلْتَقِيَانِ فَيَتَصَافِحَانِ إِلَّا غُفِرَ لِمَا قَبْلَ أَنْ يَتَفَرَّقَا». رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ. وَعَنْهُ أَيْضًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ فَتَصَافِحَا وَحَمِدَا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَا غُفِرَ لِمَا». رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ السُّنِّيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

القسم الثاني : ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف، لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودةً حينئذ، وتحددت في عصرنا، فتعين فعله لتحديد أسبابه، لأنه شَرَعٌ مستأنفٌ، بل عُلِمَ من القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وُجدت في زمن الصحابة رضي الله عنهم لكانت هذه المسببات من فعلهم، فتأخر الحكم لتأخر سببه. (241) ولا فرق بين أن يُعَلَمَ ذلك بنص أو بقواعد الشرع.

وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان وإحناء الرأس له، إن عَظُمَ قَدْرُهُ جَدًّا، والمحاطبةُ بجمال الدين وغير ذلك من النعوت، والإعراض عن الأسماء والكُنَى، والمكاتبات بالنعوت أيضاً، كلُّ أحد على قدره، وتسطير اسم الكاتب بالمملوك ونحوه، والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب، ونحو ذلك من الأوضاع الغريبة، ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس، فهذا لم يكن عند السلف، ونحن اليوم نفعله، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة. وبهذا أفتى عز الدين بن عبد السلام، وكان لا تاخذه في الله لومةً لائم، حيث

= وعن أبي هريرة رضي الله عنه (وهو من الصحابة المُكثَرِينَ الذين رووا أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ بحكم ملازمته المستمرة له) أن النبي ﷺ قال : **حَقَّ الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ :** «إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَانصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمْدُ اللَّهِ فَشِمْتَهُ (أَيُّ أَدْعُ لَهُ وَقُلْ لَهُ : يَرْحَمُكَ اللَّهُ)، وَإِذَا مَرَضَ فَعُدَّهُ، وَإِذَا مَاتَ فَأْتِبِعْهُ». رواه الشيخان وغيرهما من بعض اصحاب السنن رحمهم الله.

وفي مشروعية تقديم صاحب المنزل على غيره للصلاة بالناس، ما روي عن أبي عطية رضي الله عنه قال : كان مالك بن الحويرث يأتينا في مصلانا يتحدث، فحضرت الصلاة يوماً، فقلنا له : تقدم، فقال : ليتقدم بعضكم حتى أحدثكم لم لا أتقدم، سمعت رسول الله ﷺ يقول : من زار قوماً فلا يؤمهم، ولْيؤمهم رجلٌ منهم». رواه أصحاب السنن.

(241) زاد القرافي رحمه الله هنا قوله : «ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي ذلك تجديد شرع ولا عدمه، كما لو أنزل الله سبحانه حكماً في معصية من لواط وغيره، من رجم أو غيره من العقوبات، فلم توجد تلك المعصية أو ذلك الفعل زمن الصحابة، ووجد في زماننا فرئتنا عليه تلك العقوبة (المشروعة) لم تكن مجددين لشرع، بل تقرر في الشرع». وهو ملاحظ وجيه وهام ومفيد جداً، لفهم ما يستجد من مثل هذه الأمور، ومعرفة حكم الشرع فيها ونظره إليها، فليتاامل ذلك، والله أعلم.

كُتِبَتْ (وَقُدِّمَتْ) إِلَيْهِ فِي هَذَا الشَّأْنِ فُتْيَا، فَقَالَ : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لَا تَبَاغُضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدْبَرُوا وَلَا تَقَاطَعُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا » (242)، وَتَرَكْ الْقِيَامَ فِي هَذَا الْوَقْتِ يُفْضِي لِلْمَقَاطَعَةِ، فَلَوْ قِيلَ بِوَجْهِهِ مَا كَانَ بَعِيدًا، هَذَا نَصٌّ مَا كَتَبَ جَوَابًا عَنِ الْفُتْيَا، بِغَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نَقْصٍ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ : « تُحَدِّثُ لِلنَّاسِ أَقْضِيَّةً بَقَدْرٍ مَا أَحْدَثُوا مِنَ الْفُجُورِ »، أَي يُحَدِّثُونَ أَسْبَابًا فَتُرْتَّبُ أَحْكَامٌ عَلَى نِسْبَةِ ذَلِكَ، الشَّرْعُ يُجِيزُهَا، لِأَنَّهُ يُحَدِّثُ شَرْعًا لَمْ يَكُنْ، وَهَذَا بِشَرَطِ أَنْ لَا يَسْتَبِيحَ شَرْمًا وَلَا يَتْرَكَ وَاجِبًا.

ثُمَّ الْقِيَامُ قَدْ يَكُونُ شَرْمًا إِنْ فُعِلَ تَعْظِيمًا لِمَنْ يَجِبُ تَجَبُّرًا مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، وَمَكْرُوهًا إِذَا فُعِلَ تَعْظِيمًا لِمَنْ لَا يَجِبُ، لِأَنَّهُ يُشْبِهُ فِعْلَ الْجَبَابِرَةِ وَيُوقِعُ فِسَادَ قَلْبِ الَّذِي يَقَامُ لَهُ، وَهُوَ مَبَاحٌ إِذَا فُعِلَ إِجْلَالًا لِمَنْ لَا يَرِيدُهُ، وَمَنْدُوبٌ لِلْقَادِمِ مِنَ السَّفَرِ. (243).

(242) حَدِيثٌ صَحِيحٌ، أَخْرَجَهُ الْإِمَامُ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ، وَالشَّيْخَانُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(243) عَنِ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ « أَنَّ أَهْلَ قَرِيظَةَ (وَهُمْ قَبِيلَةٌ مِنَ الْيَهُودِ، فَإِنَّهُمْ ثَلَاثُ فُرُقٍ وَقِبَائِلَ : بَنُو قَيْنِقَاعَ، وَبَنُو النَّضِيرِ، وَبَنُو قَرِيظَةَ) نَزَلُوا عَلَى حَكْمِ سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ، فَأُرْسِلَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَجَاءَ فَقَالَ : قَوْمُوا إِلَى سَيْدِكُمْ، أَوْ قَالَ : خَيْرِكُمْ، فَقَعَدَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ : هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ (أَي قَبْلَهُ)، قَالَ (أَي مَعَاذُ : فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتَهُمْ، وَتُسَبَى ذُرَارِيُّهُمْ، فَقَالَ (أَي النَّبِيُّ ﷺ) : لَقَدْ حَكَمْتَ بِمَا حَكَمَ بِهِ الْمَلِكُ »، وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى. رَوَاهُ الشَّيْخَانُ : وَفِي رِوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ : « فَلَمَّا قَرِبَ (سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ) مِنْ مَسْجِدِ قَالٍ لِلنَّاصِرِ : « قَوْمُوا إِلَى سَيْدِكُمْ ».

وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ قَبِيلَةَ بَنِي النَّضِيرِ مِنْ يَهُودِ خَيْبَرَ كَانُوا قَرِيبِينَ مِنَ الْمَدِينَةِ وَعَلَى مَسَافَةٍ مِائِلِينَ مِنْهَا (أَي نَحْوَ ثَلَاثِ كَلِمَاتٍ تَقْرِيبًا)، وَكَانَ بَنُو قَرِيظَةَ وَقَبِيلَتُهُمْ مِنْ يَهُودِ خَيْبَرَ كَذَلِكَ، عَلَى مَسَافَةٍ خَمْسَةِ أَمْيَالٍ أَي مَا يَقَارِبُ خَمْسَ كَلِمَاتٍ، خَرَجَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي أَوَاخِرِ شَهْرِ ذِي الْحِجَّةِ مِنْ سَنَةِ خَمْسٍ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَذَلِكَ فِي ثَلَاثَةِ أَلْفِ رَجُلٍ، وَسِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ فَرَسًا، فَتَحَصَّنُوا فِي حِصُونِهِمْ، فَحَاصَرَهُمْ مُدَّةً تَتْرَاحُ بَيْنَ 15 وَ 25 يَوْمًا وَلَيْلَةً، ثُمَّ نَزَلُوا عَلَى حَكْمِ النَّبِيِّ ﷺ، أَي رَضُوا بِهِ وَاسْتَسَلَّمُوا عَلَى أَسَاسِهِ، فَرَدَّهُ إِلَى سَعْدٍ، فَحَكَمَ فِيهِمْ بِالْأَسْرِ، وَالْقَتْلِ، لِأَنَّهُمْ كَانُوا فِي مَعَاهِدَةٍ أَمَانٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، فَانْتَهَرُوا فُرْصَةَ غَزْوَةِ الْخَنْدَقِ وَنَقَضُوا الْعَهْدَ، وَاتَّفَقُوا مَعَ قَرِيشٍ وَغَطَفَانَ عَلَى حَرْبِ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَخْبَوُ جَبْرَيْلَ بِهَذَا وَأَمْرَهُ بِالْخُرُوجِ لِقِتَالِهِمْ وَإِجْلَالَتِهِمْ عَنِ الْمَدِينَةِ الْمُنُورَةِ وَكَانُوا غَنِيمَةً لِلْمُسْلِمِينَ.

وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ بِنْتُهُ فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَامَ إِلَيْهَا فَأَخَذَ بِيَدِهَا، فَقَبَّلَهَا وَأَجْلَسَهَا فِي مَجْلِسِهِ، وَكَانَتْ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ فِي بَيْتِهَا فَعَلَتْ مَعَهُ مِثْلَ ذَلِكَ « =

وها هنا مسائل :

المسألة الأولى : المصافحة :

ففي الحديث عن رسول ﷺ : «إذا تلاقى الرجلان فتصافحا تحاثت ذنوبهما، وكان أقربهما إلى الله أقربهما بشراً»، وهذا يقتضي أن المصافحة إنما شرعت عند اللقاء لا عند الفراغ من الصلاة، وذكر عن مالك كراهة المصافحة، والمشهور أنها مستحبة، قاله أبو الوليد بن رشد (244).

= رواه أصحاب السنن. وهو دليل على جواز القيام للشخص، إجلالا له وتقديرا واحتراما. وعن أبي مجلز رضي الله عنه قال : خرج معاوية على ابن الزبير، وابن عامر، فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير، فقال معاوية لابن عامر : اجلس، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من أحب أن يمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار»، رواه أبو داود ورواه الترمذي بلفظ : «من سؤه أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار». قال القرافي : وبهذا يجمع بين قوله عليه الصلاة والسلام عن حب الانسان أن يقوم له الناس، وبين قيامه ﷺ لعكرمة بن أبي جهل كما قدم من اليمن، فرحا بقدومه، وقيام طلحة بن عبد الله لكعب بن مالك ليهنئه بتوبة الله تعالى عليه بحضور النبي عليه السلام، ولم ينكر عليه ذلك، فكان كعب يقول : لا أنساها لطلحة».

(244) قال القرافي رحمه الله : حجة الكراهة (أي عند مالك) قوله تعالى حكاية عن الملائكة لما دخلوا على إبراهيم عليه السلام : «قالوا سلاما، قال : سلام»، قال مالك : ولم تذكر المصافحة، ولأن السلام ينتهي فيه للبركات، ولا يزد فيه قول ولا فعل. ثم زاد القرافي قائلا : حجة المشهور ما في الموطأ، قال رسول الله ﷺ تصافحوا يذهب الغل (أي الحقد)، وتهادوا تحابوا، وتذهب الشحناء (أي البغضاء بينكم). أخرجه الامام مالك في الموطأ، عن عطاء بن أبي مسلم عبد الله الخراساني. وقال الحافظ المنذري في كتابه «الترغيب والترهيب» : رواه مالك هكذا معضلا، وقد وصل من طرق فيها مقال. ومعلوم أن الحديث المعضّل هو الذي سقط من سننه راويان اثنان في الموضع الواحد، سواء أكان من أول السند أو وسطه أو آخره، وإليه الإشارة في شطر بيت من منظومة البيهقونية لناظمها الشيخ عمر بن محمد بن فتوح الدمشقي رحمه الله، حيث قال : والمعضّل الساقط منه اثنان». وهو يعتبر نوعا من انواع الحديث الضعيف كما هو مقرر في موضعه.

قلت : والظاهر من النصوص الواردة في تحبيب المصافحة، مع السلام، أنها مشروعة مطلقا عند اللقاء، أو بعد الصلاة مع الجماعة، وأنها مستحبة عند اللقاء على المشهور وهو عمل اتفاق، وبعد الصلاة وغيرها من حالات اجتماع المسلم والتقاءه بأخيه المسلم، لأنها بعد الفراغ من الصلاة مع الجماعة اشرف حالات التقاء المسلم بأخيه المسلم، ليس فيها إلا الخير، وتحقيق ما يدعو إليه الاسلام ويحث عليه من المودة بين المسلم وأخيه المسلم، وهو مقصد شرعي حكيم، يمكن اعتباره من باب السنة الحسنة التي يكون لمن سنها أجرها وأجر من عمل بها، والله أعلم.

المسألة الثانية : المعانقة، كرهها مالك، لأنها لم تُرَوَّ عن رسول الله ﷺ إلا مع جعفر، ولم يَجْرِ العمل بها من الصحابة بعده. قال أبو الوليد في كتاب البيان : لأن النفوس تنفر عنها، لأنها لا تكون إلا لوازع من فرط ألم الشوق أو مع الأهل.

ودخل سفيان بن عُيينة على مالك رضي الله عنه فصافحه مالك وقال : لو لا أن المعانقة بدعة لعانقتك، فقال سفيان : عانق من هو خير مني ومنك : عانق النبي ﷺ جعفرًا حين قدم من الحبشة، قال مالك : ذلك خاص بجعفر، قال سفيان : بل عام، ما يسمع جعفرًا يسعنا إذا كنا صالحين، أفأذن لي أن أحدث في مجلسك ؟ قال : نعم يا أبا محمد، قال : حدثني عبد الله بن طاوس عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : لَمَّا قَدِمَ جعفر بن أبي طالب من أرض الحبشة إعتنقه النبي ﷺ وقبَّله بين عينيه (245). وقال : جعفر أشبه الناس بنا خلُقًا وخلقًا. يا جعفر، ما رأيت بأرض الحبشة ؟ قال : يا رسول الله، بيننا أنا أمشي في بعض أزقتها، إذا سوداء، على رأسها مكَّتل، فيه بر، فصدمها رجل على دابته، فوقع مكَّتلها وانتشر برها، فاقبلت تجمععه من التراب وهي تقول : ويل للظالم من دَيَّان يوم القيامة، ويل للظالم من المظلوم يوم القيامة، ويل للظالم إذا وُضِعَ الكرسي للفصل يوم القيامة، فقال النبي ﷺ : لا يُقدِّس الله أمة لا تاخذ لضعيفها من قوتها حقَّه غير متعتج».

(245) روى الامام أحمد بسند صالح، وأبو داود أنه قيل لأبي ذر رضي الله عنه : هل كان رسول الله ﷺ يصافحكم إذا لقيتموه ؟ قال : ما لقيته قط إلا صافحني. وبعث إلي ذات يوم ولم أكن في أهلي، فلما جئتُ أُخبرْتُ أنه أرسل إلي، فأتيته وهو على سريه، فالتزمني (أي عانقتني)، فكانت تلك أجود وأجود (أي كانت معانقته له أفضل وأكرم من المصافحة، لِمَا أفاضه ﷺ على جسد أبي ذر من بركة جسمه وروحه وأسراره الجليلة على جسد أبي ذر رضي الله عنه. وقالت عائشة رضي الله عنها : قدم زيد بن حارثة المدينة، ورسول الله ﷺ في بيتي، فاتاه ففرع الباب، فقام إليه النبي ﷺ يَجْرُ ثوبه (أي لبس ثوبه وهو ذاهب لمقابلته والترحيب به شوقًا إليه)، والله ما رأيته عُريانا قبله ولا بعده، فاعتنقه وقبَّله» رواه الترمذي بسند حسن.

ثم قال سفيان : قد قدمت لأصلي في مسجد رسول الله ﷺ وأبشرك برؤيا رأيتها، فقال مالك : نامت عينك (246)، خيراً إن شاء الله، قال سفيان : رأيت كأن قبر رسول الله ﷺ انشق، فأقبل الناس يهرعون من كل جانب، والنبي ﷺ يردُّ بأحسن ردِّ، قال سفيان : فإني بك، والله، أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي، فسلمت عليه فردَّ عليك السلام، ثم رمى في حجرك بخاتم نزعته من أصبعه، فاتق الله فيما أعطاك عليه السلام، فبكى مالك بكاء شديداً. قال سفيان : السلام عليكم، قال (247) : خارج الساعة ؟ قال : نعم، فودَّعه مالك، وخرج.

المسألة الثالثة : تقبيل اليد. قال مالك : إذا قدم الرجل من سفره فلا باس أن يقبل بنته وأخته في خدها. (248)

قال شهاب الدين : وقول مالك إنه يقبل خدأبنته، شمول على ما إذا كان هو وغيره عنده سواء، أمّا متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعاً حراماً، والانسان يطالع قلبه ويحكّمه في ذلك (249).

(246) عبارة القرافي : رأيت عينك خيراً إن شاء الله.

(247) عبارة القرافي : قالوا له : أخرج الساعة ؟ قال : نعم ؟

ثم قال القرافي : فيؤخذ من مجموع هذه النقول أن المعانقة وردت بها السنة، وأن سفيان كان يعتقد عموم مشروعيتها، وأن مالكا كان يكرهها.

ومن ذلك ما أخرجه الحافظ المنذري رحمه الله عن أنس رضي الله عنه قال : «كان أصحاب النبي ﷺ إذا تلاقوا تصافحوا، وإذا قدموا من سفر تعانقوا، قال المنذري : رواه الطبراني، ورواه شتج بهم في الصحيح.

(248) عبارة القرافي هنا، قال مالك : إذا قدم الرجل من سفره، فلا باس أن تقبله ابنته وأخته، ولا باس أن يقبل خدأبنته، وكرة أن تقبله خنته ومعنته وإن كانت متجالّة، (أي كبرى السن).

ولا باس أن يقبل رأس أبيه، ولا يقبل خدأبيه أو عمه، لأنه لم يكن من فعل الماضين. ومن الأدلة على جواز تقبيل اليد والرجل، ومشروعية ذلك، ما نقله القرافي عن ابن رشد، ورواه الترمذي وأبو داود من حديث صفوان بن عسال أن بعض اليهود سألوا النبي ﷺ عن التسع آيات بينات، الواردة في القرآن (أي في قوله تعالى من أواخر سورة الإسراء) : «ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات»، فقال ﷺ : لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرفوا، ولا ترتبوا، ولا تقتلوا

المسألة الرابعة : اختلف العلماء في قوله تعالى : «وإذا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها». قال ابن عطية في تفسيره : قيل إنَّ أو للتنويع لا للتخيير، وقيل : للتخيير، ومعناه أنَّ الانسان مخيَّر في أن يرُدَّ أحسنَ أو يقتصر على لفظ المبتدئ إن كان قد وقف دون البركات، وإلا بطل التخيير، لِتَعَيَّنِ المساواة. وقيل : لا بد من الانتهاء إلى لفظ البركات مطلقاً، وحينئذ يتعين تنويع الردِّ الى المثل إن كان المبتدئ انتهى للبركات، وإلى الأحسن إن كان المبتدئ اقتصر دون البركات، فهذا معنى التخيير والتنويع.

القاعدة الحادية والعشرون :

في بيان ما يجب النهي عنه من المفسد وما يحرم وما يُندب. (250)

قال ﷺ : «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لِيُوشَكَنَّ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يَسْتَجَابُ لَكُمْ» (251).

= النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا تمسُّوا بيريء إلى ذي سلطان ليقتله، ولا تسحروا، ولا تأكلوا الربوا، ولا تقذفوا حصنة، ولا تؤلُّوا الفرار يوم الزحف، وعليكم — خاصة اليهود — ألا تَعْلُو في السبت». قال : فقَبَلَا (اليهوديان) يده ورجله، وقالوا : نشهد أنك نبي ... إلخ وعن أمِّ أبانٍ، بنت الوازع بن زارع عن جدها زارع رضي الله عنهم، وكان في وفد عبد القيس (الذين وقَفُوا على النبي ﷺ، وكانوا أربعة عشر رجلاً، قال (أي زارع) : لَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ، فَجَعَلْنَا نَتَبَادَرُ مِنْ رِوَاحِلِنَا (أي نَنزِلُ عَنْهَا مَسْرِعِينَ)، فَنَقْبَلُ يَدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَرِجْلَهُ، وَانْتَظَرُ الْمَنِيرَ الْأَشْجِحَ حَتَّى أَتَى عَيْبَتَهُ (أي وَعَاءَ وَمَكَانَ الْمَلْبَسِ)، وَلَبِسَ ثَوْبِيهِ، ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ لَهُ ﷺ : إِنْ فِيكَ خَلْتَيْنِ يَجْهَمُ اللَّهُ : الْجِلْمَ وَالْأَنَاءَ، قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا أَتَخَلَّقُ بِهِمَا أَمْ جِئْتَنِي اللَّهُ عَلَيْهِمَا ؟ قَالَ : بَلِ اللَّهُ جَبَلَكَ عَلَيْهِمَا، قَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَبَلَنِي عَلَى خَلْتَيْنِ يَجْهَمُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ». رواه أبو داود، والترمذي بسند حسن. ففي كل هذا دلالة على جواز تقبيل اليد والرجل لمن كان أهلاً لذلك، لكونه أباً أو أمّاً، أو شيخاً في العلم، أو لفضله وعلمه، ومكانته ومسؤوليته التي وضعه الله فيها. والمقام الذي جعله الله فيه، علماً وصلاً، وورعاً وتقوى.

(250) هي موضوع الفرق السبعين والمائتين بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفسد وما يحرم وما يُندب. ج. 4. ص. 255.

(251) رواه الطبراني، والترمذي بسند حسن. وفي أوله : «والذي نفسي بيده، لتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ ... إلخ.»

ثم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط :

الأول : أن يَعْلَمَ (الأمر والناهي) ما يأمرُ به وينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحلُّ له النهي عمّا يراه ولا الأمر به.

الشرط الثاني : أن يَأْمَنَ من أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكثر منه، مثل أن ينهى عن شرب الخمر فيؤول نبيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه.

الشرط الثالث : أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مُزِيل له، وأن أمره بالمعروف مؤثّر في تحصيله. فعَدَمُ أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم، وعدم الشرط الثالث يُسْقِط الوجوب ويبقي الجواز والندب.

ثم مراتب الإنكار ثلاثة :

أقواها أن يغير بيده، وهو واجب عَيْناً مع القدرة، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتعبير بالقول وهي المرتبة الثانية، وليَكُنْ ذلك برفق، لقوله تعالى : «فقولا له قولاً ليناً» (252)، فإن عجز عن القول انتقل للمرتبة الثالثة وهي الإنكار بالقلب، وهي أضعفها. قال ﷺ : «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطيع فبلسانه، فإن لم يستطيع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». (253) الحديث ... الخ.

(252) الخطاب في هذه الآية الكريمة لنبي الله ورسوله سيدنا موسى عليه السلام مع أخيه هارون حين أرسلهما الله تعالى إلى فرعون، لدعوته إلى الإيمان بالله وتوحيده، فقال تعالى : «إذها إلى فرعون إنه طغى، فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى» سورة طه، الآيتان : 43—44. قال القرطبي : ومن ذلك قول الله عز وجل : «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن»، سورة العنكبوت، الآية 46.

(253) حديث صحيح أخرجه الأئمة : مسلم، وأبو داود، والترمذي والنسائي، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وفي معناه ما رواه أبو داود عن جرير رضي الله عنه قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : «ما من رجل يكون في قوم يُعْمَلُ فيهم بالمعاصي، يُقَدِّرون أن يُعَيِّرُوا عليه فلا يُعَيِّرُوا، إلا أصابهم الله بعقاب قبل أن يموتوا».

وفي معناه أيضاً من حديث أبي داود عن العرّيس الكندي رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «إذا عمِلتُ الخطيئة في الأرض كان من شهدها فكرهها كمن غاب عنها، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها».

وقال شهاب الدين : قوله عليه السلام : «ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل» (254)، مراده الايمان الفعلي الوارد في قوله تعالى : «وما كان الله ليضيع إيمانكم» (255)، فأقوى الايمان الفعلي ما كان باليد، وبعده ما كان بالقول، وأضعفه ما كان بالقلب، ولم يتعرض للايمان المطلق.

وهنا ست مسائل :

المسألة الأولى : الوالدان يُومران بالمعروف ويُهيانان عن المنكر، ويُخفَضُ لهما جناح الذل من الرحمة (256).

(254) إشارة إلى حديث صحيح أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون (أي أنصار يومنون به ويدافعون عنه، ويناصرونه في دعوته ورسالته)، وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره. ثم إنها (أي الحال التي تأتي بعدهم) تُخَلَّفُ من بعدهم تُخَلِّفُ يقولون مالا يفعلون، ويفعلون مالا يأمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل». أي ليس وراء ذلك شيء من الإيمان. وقد وردت هذه الكلمة في قول الله تعالى : «ونضعُ الموازين القسطَ ليوم القيامة فلا تظلم نفسٌ شيئاً، وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين». سورة الأنبياء، الآية 47.

(255) المراد بالإيمان في الآية الصلاة، ذلك أنه لما نزل قول الله تعالى من أول هذه الآية : «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً، وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله ليضيع إيمانكم، إن الله بالناس لرؤوف رحيم». سورة البقرة، الآية 143.

لما نزلت هذه الآية تساءل بعض المسلمين عن إخوانهم الذين ماتوا قبل تحويل القبلة بالتوجه في الصلاة إلى الكعبة المشرفة، وعن مصير الصلاة التي كانوا يصلونها نحو بيت المقدس، فأنزل الله سبحانه هذه الآية الكريمة تُطمئنهم على قبولها وثبوت أجرها وثوابها عند الله تعالى، وهو سبحانه ذو الفضل العظيم.

(256) إشارة إلى قوله تعالى في الإحسان إلى الوالدين والتواضع لهما : «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه، وبالوالدين إحساناً، إِمَّا يُلْفَنُ عندك الكبرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهِمَا فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقل لهما قولاً كريماً، واخفِضْ لهما جناح الذل من الرحمة، وقل، رب ارحمهما كما ربياني صغيراً». الآياتان 23، 24. من سورة الاستراء.

وكذلك قوله تعالى : «وإن جاهدك على أن تُشركَ بي ما ليس لك به علمٌ فلا تُطعهما، وصاحبهما في الدنيا معروفاً، واتَّبِعْ سبيلَ من أنابَ إليَّ، ثم إليَّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون» سورة لقمان. الآية 15.

المسألة الثانية : قال بعض العلماء : لا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملايساً معصيةً، بل يُشترطُ أن يكون ملايساً لمفسدة واجبة الدفع، أو تاركا لمصلحة واجبة الحصول، وله أمثلة :

أحدُها : أمرُ الجاهلِ بمعروف لا يعرفه، ونهيُّه عن منكر لا يعرف أنه منكر كنهى الانبياء عليهم السلام أممهم أول بعثتهم.

وثانيها : قتال البغاة وهم على تأويل (257).

وثالثها : ضرب الصبيان (258) على ملايسة الفواحش، ومنه ضرب البهائم للتعليم والرياضة.

المسألة الثالثة : قال العلماء : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفور إجماعاً، فمن أمكنه أن يأمر بمعروف وجب عليه.

المسألة الرابعة : إذا رأينا مَنْ فعلَ شيئاً مختلفاً في تحريمه وتحليله وهو يعتقد تحريمه أنكرونا عليه، وإن اعتقد تحليله لم يُنكر عليه، إلا أن يكون مُدرك التحليل

(257) وأساسه قول الله تعالى : «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقتلوا أو يُصلبوا أو تُقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنقوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا، وهم في الآخرة عذاب عظيم، إلا الذين تابوا من قبل أن تُقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم» سورة المائدة، الآية 33.

(258) وأساس ضرب الصبيان، الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه النبي ﷺ : «مروا أولادكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع».

والمراد به ضربٌ غيرٌ مبرح لا يكسر عظما، ولا يهشم لحمًا، وهو الضرب الخفيف الذي يبعث فيهم شيئاً من الخوف، ويحملهم على التزام أحكام الإسلام وآدابه، وأخلاقه وفضائله، حتى ينشأوا عليها وترسخ فيهم منذ الصغر رسوخاً يلازمهم ويتفتعون به في الكبير، فإن من نشأ وشبَّ على شيء شابَّ عليه.

والأمر كذلك في ضرب الحيوان، يراد به الضرب الخفيف، فإن الرفق به مطلوب شرعاً كما هو مستفاد من كثير من الأحاديث النبوية، التي تدل على ذلك، وتفيد حصول الثواب والأجر لمن ترَفَّق بالحيوانات، فيطعمها أو يسقيها، عند احتياجها لذلك، ففي كل ذي كبدٍ رطبة أجرٌ كما قال النبي ﷺ.

ضعيفا جدا يُفَضُّ قضاءَ القاضي بمثله، لبطلانه في الشرع، كوطء الجارية بالإباحة، معتقداً لِمَذْهَبِ عطاء(259).

المسألة الخامسة : المندوبات والمكروهات يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الارشاد للورع ولِما هو أَوْلَى، من غير تعنيف ولا توبيخ، بل يكون ذلك من باب التعاون على البرِّ والتقوى(260).

المسألة السادسة : قولنا في شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : ما لَمْ يُؤدِّ إلى مفسدة هي أعظم، هذه المفسدة قسمان :
تارة تكون إذا نَهَاهُ عن منكر، فَعَلَّ ما هو أعظمُ منه في غير الناهي، وتارة بفعله في الناهي، بأن ينهاه عن الزنى فيقتله، أعني، الناهي يقتله الملابس للمنكر.
والقسم الأول اتفق الناس عليه، وأنه يجرم النهي عنه حينئذ. والقسم الثاني اختلفوا فيه، فمنهم من سَوَّى بينهما، ومنهم من فَرَّقَ وقال : هذا لا يمنع، والتغريب بالنفوس مشروع في طاعة الله، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(261)، ومعلوم أنه عرَّض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة.

(259) زاد القرافي قوله : «وكشارب النبيذ معتقدا مذهب أبي حنيفة. وإن لم يكن معتقدا تحريما ولا تحليلا، والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة، أُرْشِدَ لِتَرْكِ بَرَقِ من غير إنكار وتوبيخ، لأنه من باب الورع المندوب، والأمر بالمندوبات، والنهي عن المنكرات هكذا، شأنهما الإرشاد من غير توبيخ ولا إبلام بالتقريع والتأنيب، وإنما هو الحكمة الحسنة والموعظة الحسنة المؤثرة. وقد تقدم في الفرق الثالث والعشرين والمائتين عند القرافي، وجاء فيه أن الحكم الذي يُنْقَضُ لفساد المدرك (أي العلة) التي انبنى عليها) لا لعدم الولاية فيه، هو الحكم الذي خالف أحد أربعة أمور : إذا حكم القاضي على خلاف الإجماع يُنْقَضُ قضاؤه، أو خلاف النص السالم عن المعارض، أو القياس الجلي السالم عن المعارض، أو قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض... إلخ.

(260) وهو شيء مأمور به في قول الله تعالى : «وتعاونوا على البرِّ والتقوى» سورة المائدة، الآية (2)، وفي قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا، وقوله : الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه.

(261) أخرجه أصحاب السنن : أبو داود، والترمذي والنسائي وابن ماجه رحمهم الله. وعن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : =

القاعدة الثانية والعشرون

في الفرق بين الرياء في العبادات وبين التشريك فيها. (262)

«يا أيها الناس، إنكم تقرأون هذه الآية، وتضعونها في غير موضعها : «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» (سورة المائدة، الآية 105)، وأنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أو شك أن يعصم الله بعقاب» أخرجه كذلك أصحاب السنن.

قلت : أورد الإمام القرافي هنا رحمه الله سؤالاً هاما أشار إليه البقوري هنا في إيجاز متناه، ويتعلق بالموضوع مع الإجابة عنه فقال القرافي :

سؤال : قد نجد أعظم الناس إيمانا يعجز عن الإنكار، وعجزه لا يتأفي تعظيمه لله تعالى وقوة الإيمان، لأن الشرع منعه أو أسقطه عنه، بسبب عجزه عن الإنكار، لكونه يؤدي لمفسدة أعظم، أو نقول : لا يلزم من العجز عن القرية نقص الإيمان، فما معنى قوله عليه السلام : «وذلك أضعف الإيمان».

جوابه أن المراد بالإيمان هنا الإيمان الفعلي الوارد في قوله تعالى، «وما كان الله ليضيع إيمانكم» أي صلاتكم ليبت المقدس، والصلاة فعل، وقال عليه الصلاة والسلام : الإيمان بضغ وخمسون شعبة، (أي مظهراً وأمرأ من الأقوال والأعمال يتجلى فيها الإيمان القلبي، أعلاها أن لا اله الا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق (أي إزالته منها مهما كان بسيطاً، فإن ذلك من الإيمان بالله)، والحياء شعبة من الإيمان».

هي موضوع الفرق الثاني والعشرين والمائة بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة التشريك في العبادات». ج. 3. ص. 22.

وقد ابتدأه الإمام القرافي رحمه الله بمقدمة حسنة ممهدة، فقال فيها :

«اعلم أن الرياء في العبادات شرك وتشريك مع الله تعالى في طاعته، وهو موجب للمعصية والإثم والبطلان في تلك العبادة، كما نص عليه الإمام المحاسبي وغيره. ثم ذكر القرافي الآية التي أوردها الشيخ البقوري، وكذلك الحديث القدسي، وقال : «وذلك يدل على أن غير المخلصين لله غير مأمورين به (أي بالتعبد غير الخالص)، وما هو غير مأمور به لا يجزئ عن المأمور به، فلا يعتد بهذه العبادة (غير الخالصة لله)، وهو المطلوب. وتحقيق هذه القاعدة وضابطها أن يعمل العمل المأمور به والمتقرب به إلى الله تعالى، ويقصد به وجه الله تعالى، وأن يعظمه الناس... إلى آخر ما عند البقوري هنا.

قلت : الإنسان مأمور بتوحيد الله وعبادته عقيدة وطاعة وعملاً بجميع ما أمره الله به ونهاه عنه، والعبادة مقيدة بالإخلاص، والقيد كما يقول العلماء هو روح الشيء وجوهه، فالأمر بالعبادة حاصل وثابت لا محالة بقيده المذكور. وعدم وجوده ممن طلب منه لا ينفي عنه عدم الأمر بالشيء من أصله، وإنما ينفي عنه القبول كما هو مستفاد من كلام القرافي في أول الفرق، ومن نقله ذلك عن الإمام المحاسبي، لأن العمل المأمور به فقد شرطه وقيدته الأساسي ليكون على مقتضى الشرع، ويكون مقبولاً عند الله تعالى، فليتأمل ذلك من خلال الآية والحديث المذكورين، ومن خلال غيرها من الأحاديث الواردة في الموضوع، والله أعلم بالصواب، ويهدي إليه من أناب.

إِعْلَمَ أَنَّ الْعَامِلَ إِذَا عَمِلَ عَمَلًا لَا يُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ الْبَتَّةَ، بَلِ النَّاسَ، فَهَذَا الْقِسْمُ يُسَمَّى رِيَاءَ الْإِحْلَاصِ، فَإِنْ أَرَادَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ وَالنَّاسَ بَأَنْ يَعْظُمُوهُ فَيَصِلَ إِلَيْهِ نَفْعُهُمْ، أَوْ يَدْفَعُ عَنْهُ ضَرَّهُمْ، فَهَذَا يُسَمَّى رِيَاءَ الشُّرَكَاءِ.

والأول لا كلام فيه، إذ ليس له عمل يُنظر فيه بأنه فسَدَ أم لا، وإنما الكلام في الثاني، وهو باطل لا اعتدادَ به، لقوله تعالى (في الحديث القدسي) : «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته له»، (263) ولقوله تعالى : «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين». (264)

وأغراض الرياء ثلاثة : التعظيم، وجلبُ المصالح، ودفعُ المضار، والأول هو الأصل، فإذا حصل جَاءَتْ المصالح واندفعت المضار. (265) فأما مطلقُ التشريك (263) هذا حديثٌ قدسي يضاف قوله إلى الله تعالى، كما يضاف إليه سبحانه القرآن الكريم، تمييزاً للحديث القدسي عن الأحاديث النبوية الأخرى.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم وحْيٌ من الله تعالى باللفظ والمعنى، والحديث القدسي وحْيٌ من الله بمعناه، وعبرَ عنه النبي ﷺ بلفظه النبوي الشريف.

فمن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : قال الله تعالى : «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه». رواه الإمام مسلم رحمه الله.

ويفسره حديث آخر بمعناه عن أبي سعد بن أبي فضالة عن النبي ﷺ قال : إذا جمع الله الناس يوم القيامة ليوم لا ريب فيه، نادى مناد : من كان أشرك في عملٍ عمله لله أحداً فليطلب ثوابه من عند غير الله، فإن الله أغنى الشركاء عن الشرك». رواه الإمام الترمذي بسند حسن.

وعن أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه قال : خطبنا رسولُ الله ﷺ ذات يوم فقال : «يا أيها الناس، إتقوا هذا الشرك فإنه أخفى من دبيب النمل، فقال رجل : وكيف نتقيه، وهو كذلك يا رسول الله ؟ قال : قولوا : اللهم إنا نعوذ بك من أن نُشرك بك شيئاً نعلمه، ونستغفرك لما لا نعلمه». رواه كذلك الإمام أحمد، والإمام الطبراني رحمهما الله.

(264) وقيلها قوله تعالى : «وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة، وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وتلك دين القيمة». سورة البينة. الآية 5.

(265) فالرياء مما يفسد العمل التعبدية ويطله، ويذهب بثواب أجره، وقد ضرب الله المثل لمن يكون عمله رياءً، وسُعمَةً فيكون مردوداً عليه، ولمن يكون عمله خالصاً لله، فيكون مقبولاً منه وماجوراً عليه، فقال تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمال والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر، فمثله كمثل صفوان عليه ترابٌ فأصابه وابل=

فلا يَحْصُلُ، كمن جاهد لتحصل له الغنيمة والأجر، وهذا جائز بإجماع. وإنما الذي يَحْرَمُ، أن يجاهد للاجر وليقال، أو ليعظمه السلطان ويعطيه أكثر مما يعطي غيره، وهذا بسبب أن الرياء أن يعمل ليراه غيرُ الله تعالى مِنْ خَلْقِهِ، والرؤية لا تصح إلا من الخلق، فمن لا يرى ولا يبصر لا يقال في العمل بالنسبة إليه رياءً، والمال الماخوذ من الغنيمة لا تصح منه رؤية.

وكذلك من حج وشرك في حَجِّهِ المتجر، لهذه العلة التي ذكرنا، (266) وكذلك من صام ليصح جسده أو ليحصل له زوال مرض من الأمراض، فيكون الصوم مقصوداً له مع التداوي، فقد قال عليه السلام: «فمن لم يستطع فعله بالصوم، فإن الصوم له وجاء»، (267) ولو كان ذلك قادحاً لم يامر به عليه السلام.

فتركه صلداً، لا يقدرُونَ على شيء مما كسبوا، والله لا يهدي القوم الكافرين، ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين، فإن لم يصبها وابل فطل، (أي شيء قليل من المطر)، والله بما تعملون بصير». سورة البقرة: الآية 264—265.

وعن جندب رضي الله عنه قال: «من سمع سمع الله به، ومن يرائي يرائي الله به». أخرجه الشيخان والترمذي رحمهم الله.

(266) قلت: جاء في القرآن الكريم ما يدل على إباحة تعاظمي التجارة بالبيع والشراء لمن يكونون متواجدين في موسم الحج لأداء فريضة الإسلامية، فقال تعالى: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم». سورة البقرة: الآية 198. قال عندها الحافظ ابن كثير رحمه الله: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان مُتَجِرُ الناس (أي تجارهم) في الجاهلية عكاظ، وبنية، وذو المجاز، أي كانت تجارتهم في هذه الأسواق الموسمية، فلما كان الإسلام كأنهم كرهوا ذلك، حتى نزلت هذه الآية. وعنه من طريق آخر: كانوا يتقون البيوع والتجارة في الموسم والحج، يقولون: أيامُ ذِكْرٍ، فأنزل الله هذه الآية.

قال علي بن طلحة عن ابن عباس في تفسيرها: «لا حرج عليكم في الشراء والبيع قبل الإحرام وبعده»، مما يدل على جواز ذلك للحاج بالقدر الذي لا يشغله عن مناسك الحج وواجباته، ولا عن ذكر الله وطاعته المطلوبة من المسلم في عبادة الحج، والتي من أجل اغتنامها يتجشم المسلم والمسلمة مشقة السفر وعناءه، وإنفاق المال في سبيل أداء فريضة ونيل أجرها عند الله تعالى.

(267) وتام هذا الحديث من أوله رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباعة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء» (أي وقاية وحفظ). متفق عليه بين البخاري ومسلم رحمهما الله.

ومن ذلك أن يجدد وضوءه ليحصل له التبريد والتنظيف، فظهر بهذا، الفرق بين الرياء والتشريك في العبادات. (268)

نعم، لاشك أن هذه الاغراض المخالفة للعبادة قد تنقص الأجر، وأن العبادة إذا تجردت عنها زاد الأجر، أما البطلان والإثم فلا، والله أعلم.

القاعدة الثالثة والعشرون : فيما به يكون التفضيل. (269)

إعلم أنه يكون بوجوه مختلفة :

(268) قال الإمام الصنعاني رحمه الله في كتابه : «سبل السلام على بلوغ المرام من أدلة الأحكام»، للحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله، وذلك في آخر كلامه على شرح حديث ابن مسعود في الحث على الزواج والترغيب فيه، قال : «واستدل به العراقي على أن التشريك في العبادة لا يضر، بخلاف الرياء، لكنه يقال : إن كان المُشْرِكُ عبادة كالمشرك فيه لا يضر، فإنه يحصل بالصوم تحصيل الفرج وغيض البصر. وأما تشريك المباح كما لو دخل إلى الصلاة لتترك خطاب من يُخل خطابه فهو مثل نظر، يحتمل القياس على ما ذكر، ويحتمل عدم صحة القياس.

نعم، إن دخل في الصلاة ترك الخوض في الباطل أو الغيبة وسماعها كان مقصداً صحيحاً». قلت : وأختم هذا التعليق والتعقيب على هذه القاعدة بالإشارة والتذكير في الموضوع إلى أن الله سبحانه أمر عباده بإخلاص العبادة له، ونهى عن إشراك غيره معه فيها، فقال تعالى، خطاباً لنبيه، وتعليماً لأئمة الحمديّة المومنة : «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فأعبد الله تخلصاً له الدين، ألا لله الدين الخالص» سورة الزمر، الآية 2. وقال سبحانه في ختام سورة الكهف : «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً» الآية 110.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رجل : يا رسول الله، الرجل يعمل العمل فيسيرة، فإذا اطلع عليه أعجبه ذلك، قال رسول الله ﷺ : له أجران : أجر السير وأجر العمل»، أي كان له أجر الأسرار والإخفاء عن الناس ليكون خالصاً لوجه الله الكريم، وكان له أجر الاطلاع عليه من الناس فيستشير بذلك، ويقتدي به غيره من أهل الخير. رواه الترمذي بسندين حسنتين رحمه الله، ورحم سائر أئمة المسلمين وجميع المومنين، ووقفنا للعمل الصالح وجعله خالصاً لوجهه الكريم، بمنه وفضله، وجوده وكرمه، أمين.

(269) هي موضوع الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل في المعلومات، وهي عشرون قاعدة. ج. 2. ص 211. وهو آخر فرق في الجزء الثاني، ويُعتبر من أطول الفروق عند الإمام القرافي رحمه الله، بسبب ما اشتمل عليه من عشرين قاعدة مندرجة فيه ومتفرعة عنه.

الأول : تفضيل الشيء على غيره بذاته، وهذا كالواجب لذاته، له الفضل على غيره، وكالعلم يفضّل الجهل لذاته، وكالحياة تفضّل الموت لذاته. (270)

الثاني : التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالفضل، وهذا كتفضيل العالم على الجاهل، بالعلم، وكتفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة القائمة به (271).

الثالث : التفضيل بطاعة الله تعالى كتفضيل المومن على الكافر، وكتفضيل أهل الكتاب على عبدة الأوثان، وكتفضيل الشاهد على غيره، وكتفضيل العالم على الشهيد. (272)

(270) قال الشيخ ابن الشاط رحمه الله : ما قاله (أي القرافي) من أن التفضيل بالذات، له مثل، ليس بصحيح، بل لا مثال له، إلا واحد، وهو ذات الله تعالى وصفائه، ولا يسوغ أن يقال : إنها مثل باعتبار الذات والصفات، لأنه لا يسوغ أن يقال : إنها غيره.

(271) قال ابن الشاط : «أطلق القرافي القول في التفضيل بالعلم، وذلك غير صحيح، فإنه ربما كان الجهل ببعض العلوم أفضل من ذلك العلم، وقد استعاذ النبي ﷺ من علم لا ينفع».

قلت : فعن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال : لا أقول لكم إلا كما كان رسول الله ﷺ يقول : اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل، والعجز والبخل والهزم وعذاب القبر. اللهم آت نفسي تقواها وزكها، أنت خير من زكاها، أنت وليها ومولاها. اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعوة لا يستجاب لها». رواه الإمام مسلم، وبعض أصحاب السنن، رحمهم الله.

(272) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه القاعدة (أو في هذا الوجه كما عبر عنه البقوري)، وفي القاعدة الرابعة بعدها، صحيح وعلى الاخلاق، إلا ما قاله في صلاة العصر، فإن فضيلتها مختصة بالمذهب.

قال القرافي في توجيه تفضيل أهل الكتاب على عبدة الأوثان وبيان ذلك : فقد أحل الله عز وجل طعامهم، وأباح التزوج من نسائهم دون عبدة الأوثان، لجحدهم لجميع الرسل والرسالات الالهية. بخلاف أهل الكتاب فإنهم آمنوا ببعضها، فحصل لهم هذا التمييز... الخ. ما ذكره البقوري هنا.

ثم قال في بيان تفضيل الشهيد والعالم : فإن الشهيد أطاع الله تعالى ببذل نفسه وماله في نصره دين الله، وأعظم بذلك من طاعة. وتفضيل العلماء بضبط شرائع الله وتعظيم شعائره التي من جملتها الجهاد، وهداية الخلق الى الحق، وتوصيل معالم الاديان، ولولا سعيهم في ذلك من فضل الله عز وجل لا تقطع أمر الجهاد وغيره، وكل ذلك من نعمة الله تعالى عليهم.

الرابع : التفضيل بكثرة الثواب الواقع في العمل المفضل، كالإيمان أفضل من جميع الأعمال، وكصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ. (273)

الخامس التفضيل بشرف الوجوب ككلام الله القديم، فهو أشرف من سائر كلام النفوس كشرف موصوفه على كل موصوف. (274)

السادس : التفضيل بشرف الصدور، كشرف ألفاظ القرآن على غيرها من الألفاظ، لكون الرب تعالى هو المتولي لِرِصْفه ونظامه في نفس جبريل على وفق إرادته تعالى دون إرادة جبريل. وهذا الذي ذكرناه هنا مما تمتاز به ألفاظ القرآن عن سائر الالفاظ، وامتاز القرآن الكريم أيضا بوجوه أخرى من الإعجاز على جميع الكتب المنزلة التي هي كلام الله تعالى كالتوراة والانجيل. (275)

(273) عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة». رواه الشيخان وبعض أصحاب السنن.

(274) قال ابن الشاط : ما قاله من شرف الصفة بشرف موصوفها صحيح، وما قاله من أن شرف الصفات المذكورات (من وجوه صفات الكلام النفسي القديم، والإرادة والقدرة، وغيرها من جميع الصفات المنسوبة الى الله تعالى) أو من صفة الرسول ﷺ كشجاعته وكرمه، وجميع ما هو صفة لنفسه الكريمة) لم يذكر من تلك الوجوه إلا شرف الموصوف، ومنها — والله تعالى أعلم — قَدَمُهَا وبقاؤها، وذلك يختص بصفات الله تعالى، وأما صفات الرسول ﷺ فلمصاحبته للنبوّة، والله أعلم.

(275) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي من أن المزية للفظ القرآن انفراد إرادة الله تعالى بوضعه (أي في نفس جبريل، كما هو الموضوع) دون إرادة جبريل. دعوى لا أراها تقوم عليها حجة، ولعل جبريل أراد ذلك، فليس ما قاله في ذلك بصحيح، بل المزية التي امتاز بها لفظ القرآن على كلام الناس كونه دالا على كلام الله تعالى، وعبارة عنه، وامتيازها عن لفظ التوراة والانجيل وغيرها من الكتب المنزلة على الرسل، بالإعجاز وغيره من الاوصاف التي امتاز بها كما قلنا. قلت : يظهر أن هذا التعقيب في أوله عند الشيخ ابن الشاط يحتاج إلى تأمل ونظر، فلعل ما قاله «من أن جبريل لعله أراد ذلك»، هو الذي ليس بصحيح، وما قاله القرافي هو الصحيح والسليم على ما يظهر، ولا يحتاج الى برهان وحجة. والله أعلم بالصواب.

وبيان ذلك أن من المعتقد المسلم به، أن الوحي بالقرآن المبين هو من الله وحده، وأن تأليفه، ونظمه واسلوبه كذلك، وأن وضعه وترتيبه على ما هو عليه في اللوح المحفوظ، وكذا رصفه ونظامه في نفس جبريل للوحي به على الرسول ﷺ، ولحفظه في الصدور وكتابته بعد ذلك في المصحف الكريم سوراً وآيات، وحروفاً وكلمات، ومنقولاً بالواتر، هو من أمر الله تعالى وشأنه وحده، ومن وضعه وإرادته وحده، ولا دخل في شيء من ذلك لأمين الوحي وروح القدس جبريل عليه السلام، وأن شأنه أن يتلقى القرآن عن الله تعالى كما ألقى في نفسه، وكما

السابع : التفضيل بشرف المدلول، وهذا كتفضيل الأذكار الدالة على ذات الله تعالى وصفاته العلى وأسمائه الحسنى، وكتفضيل الآيات الدالة على التوحيد على الآيات المتعلقة بدم أبي لهب وفرعون ونحوهما.

الثامن : التفضيل بشرف الدلالة لا شرف المدلول، كالحروف الدالة على الأوصاف الدالة على كلام الله تعالى.

التاسع : التفضيل بشرف التعلق كتفضيل العلم على الحياة، فإن الحياة لا تتعلق بشيء، بل لها موصوف فقط، والعلم له موصوف ومتعلق، وليس في الصفات السبع ما لا تعلق لها إلا الحياة. (276)

العاشر : التفضيل بشرف المتعلق به، كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى على غيره. (277)

= أنزل وأمر به، وأن يُوحى به الى النبي ﷺ ويقراه عليه كما تلقاه عن الله تعالى في الملأ الاعلى، من اللوح المحفوظ، وبالكيفية التي يعلمها الحق سبحانه وحده، وأرادها جل علاه. ولذلك لم يتضح لي هذا التعليق والتعقيب في أوله، ولم يظهر جليا وجه المراد به، والمقصود منه عند ابن الشاط رحمه الله، حيث قال «ولعل جبيل أراد ذلك»، اللهم إلا أن يكون قصورا مني في فهم عبارته الدقيقة، ومقصده منها، فما أبرء نفسي من ذلك، فليتأمل ذلك، وليُنظر، وليُرجع فيه إلى المؤلفات في علوم القرآن، كالبهان للزركشي، والاتقان للسيوطي، ومناهل العرفان للزرقاني، وعلوم القرآن للشهيد الدكتور صبحي الصالح رحمهم الله، ومقدمة في الدراسات القرآنية للأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية بالرباط، وغيرها من مؤلفات القدامى والمعاصرين ومباحثهم القيمة في علوم القرآن، جزاهم الله خيرا وأثابهم على عملهم المثمر المفيد في خدمة القرآن والسنة وعلومها الأصيلة الراسخة، والله أعلم بالصواب.

أما ما قاله ابن الشاط في آخر هذا التعقيب، وبيان المزية التي امتاز بها القرآن الكريم على غيره من الكتب الالهية الأخرى فهو صحيح وسليم، ولا يتعارض في نظري على ما يظهر مع ما قاله القراني في مزية ألفاظ القرآن، فليُنظر ذلك وليتأمل، والله أعلم بالصواب.

قال ابن الشاط : ما قاله القراني في القاعدة السابعة والثامنة والتاسعة، كله صحيح. (276)

قال القراني : وكتفضيل علم الفقه على علم الطب لتعلقه برسالات الله تعالى وأحكامه، وهذا القسم غير المدلول، فكل مدلول متعلق، وليس كل متعلق مدلول، لأن الدلالة والمدلول من باب الالفاظ والحقائق الدالة، كالصناعة على الصانع، فإنها تدل عليه، وأما العلم ونحوه فلا يقال له دال، بل مدلول في نفسه، وليس بدليل على غيره، بل له متعلق خاص، وهو معلومه، وكذلك الإرادة المتعلقة بالخيير أفضل من الإرادة المتعلقة بالشرور، والنية في الصلاة أفضل من النية في الطهارة، لأنها متعلقة بالمقاصد، والثانية متعلقة بالوسائل، والمقاصد أفضل من الوسائل، والمتعلق بالافضل أفضل.=

الحادي عشر: التفضيل بكثرة التعلق كتفضيل علم الله على قدرته. (278)

= قلت : وقد جآت أحاديث نبوية كثيرة في بيان فضل القرآن المبين، وبيان فضائل سُورِهِ الكريمة يُرجع إليها في كتب التفسير والحديث، وفي الكتب الخاصة بفضائل القرآن، وهذا لا يتنافى مع القداسة والحُرمة التي هي ثابتة لكل سورة وآية، ولكل كلمة وَحَرْفٍ من كتاب الله عز وجل كما هو اعتقاد وشعور كل مسلم ومسلمة، فإن القرآن العظيم كله تنزيل من رب العالمين، ولا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وهو محفوظ بحفظه المبين ولا يَمَسُه إلا المطهرون .

قال ابن الشاط معلقاً على كلام القرافي : ما قاله في هذه القاعدة العاشرة من أن كل مدلول متعلق، ليس بصحيح، فإن المدلول غير المتعلق في الاصطلاح المعهود، إلا أن يريد أن كل مدلول يصح أن يكون متعلقاً بوجه ما، فذلك صحيح، إلا أنه مخالفٌ للاصطلاح. وما قاله من أن الإرادة المتعلقة بالخير أفضل من الإرادة المتعلقة بالشرور، إن أراد بذلك إرادتنا فصحيح، وإن أراد الإرادة المطلقة فليس ذلك بصحيح، فإن إرادة الله لا يصح تنوعها الى نوعين، لاتحادها، ولا يصح ذلك الاطلاق عليها باعتبارين، لأنه لم يَرَدْ في ذلك من الشرع ما يقتضيه.

وما قاله في نية الصلاة والطهارة، وما بنى عليه ذلك، من أن المقاصد أفضل من الوسائل، إن أراد بالأفضلية زيادة الأجر فذلك دعوى لم يات عليها بحجة، وإن أراد بالأفضلية كون المقاصد مفضلة بكونها مقاصد، فذلك صحيح.

وماقاله (أي القرافي) في القاعدة الحادية عشرة، والثانية عشرة صحيح، وكذلك ما قاله في الثالثة عشرة، إلا حصره لوجه التفضيل في عشرين قاعدة، فإنني لا أعرف الآن دليل صحة ذلك الحصر اهـ. كلام ابن الشاط رحمه الله.

قلت : تعقيب ابن الشاط على كلام القرافي فيما يتعلق بالإرادة وتنوعها ووجهه ودقيق في محله، والحق إذا ظهر وانبلج وأتضح أحق أن يتبع، فقدما قيل : الرجال يُعرفون بالحق، ولا يعرف الحق بالرجال، لأن الحال الأولى موضوعية جوهرية، والثانية معنوية اعتبارية. ومقام الألوهية وجانبها العظيم ينبغى الاحتياط والتثبت فيه أكثر، والتحرز والورع فيه ما أمكن عند تناول الحديث على ما يتعلق بالأسماء والصفات الإلهية قبل الخوض في بحرها الواسع العميق، خصوصاً على طريقة المتكلمين من علماء التوحيد، مع مراعاة الحدود التي يجب على المرء المسلم والعالم المتبصر الوقوف عندها، حذراً من الوقوع في مزالق اللسان وطلبها للسلامة والنجاة من خطأ الفكر والتعبير في الجانب الرباني الجليل، إذ من المعلوم المسلم به عند علماء المسلمين أن أسماء الله الحسنى، وصفاته العلى توقيفية، فلا يوصف الحق سبحانه إلا بما وصف به نفسه في كتابه العزيز، أو ووصفه به نبيه ورسوله المصطفى الأمين فيما صح من حديثه النبوي الشريف، لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى، كما قال في حقه ربنا جل وعلا، والله وحده بالصواب عليم، والموقف والهادي الى صراط المستقيم، ورحم الله علماء المسلمين الذين أبانوا للناس وأوضحوا لهم معالم الدين كما هو مبسوط في مواضعه من الكتب التي ألفها عديد من علماء المسلمين.

قال القرافي هنا : لكون العلم متعلقاً بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات، واختصاص = (278)

الثاني عشر : التفضيلُ بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود، فلا يسه محدثٌ، ولا غيرُ ذلك من الأحكام المتعلقة به.

الثالث عشر : التفضيل بالحلول كتفضيل قبره ﷺ على جميع بقاع الارض، حكى القاضي أبو الفضل الاجماع في ذلك في كتاب الشفا له، ولما خَفِيَ هذا المعنى على بعض الفضلاء أنكر الاجماع الذي ذكره أبو الفضل وقال : التفضيل إنما هو بكثرة الثواب على الأعمال، والعمل على قبر رسول الله ﷺ حَرْمٌ، والصوابُ ليس معه، لخصره التفضيلُ وليس بمنحصِر.

الرابع عشر : التفضيل بسبب الإضافة، كقوله تعالى : «أولئك حزب الله» (279)، كما أن الإهانة بقوله : «أولئك حزب الشيطان»، ومما ذكرناه بيتُ الله، وحَرْمُ الله.

=الارادة بالممكنات : وجودها أو غدمها، واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة، واختصاص السمع ببعض الموجودات، وهي الاصوات والكلام النفسي، واختصاص البصر ببعض الموجودات الممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات الممكنات... الخ. (279) سورة المجادلة، الآية 22.

قال القراني : «أضاف الله إليه المؤمنين وحزبهم، ليشرفهم بالاضافة إليه، كما أضاف العصاة إلى الشيطان ليهينهم بالاضافة إليه ويحقروهم».

ومن ذلك قول الله تعالى : «وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع والسجود»، (سورة الحج، الآية 26)، أضاف البيت إليه تعالى ليشرفه بالاضافة إليه، ومنه قوله تعالى :

«واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن الله حمسنا وللرسول، ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان»، أضاف إليه عبودية النبي ﷺ إضافة تشريف». الآية 41. سورة الأنفال». وذلك ما جعل القاضي عياض رحمه الله ينتهج ويسعد، ويعتز ويفرح بعبوديته لله كما هو شأن كل مسلم ومسلمة، فقال في ذلك بيتين مشهورين يرددهما بعض العباد الصالحين، وكنت أسمعهما بين الحين والآخر من أحد شيوخي الانقياء في تحفيظ القرآن الكريم، وهو يرتجز بهما ويرددهما أحيانا بصوت مرتفع او مع نفسه.

ومما زادني طرباً وتبها فكعدت بأخصي أطأ الثرى
دخولي تحت قولك يا عبادي وأن صيرت أحمد لي نبيا

ويشير بذلك إلى النداء بالعبودية في كثير من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى في شأن عبادة المسلمين يوم القيامة، وتبشيوهم بدخول الجنة والتنعم بروضان الله ونعمه المقيم : «يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون، الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين أدخلوا الجنة أنهم وأزواجهم ثيابون» سورة الزخرف : الآيات 68-69

الخامس عشر : التفضيل بالأنساب والأسباب، كتفضيل ذريته عليه السلام على جميع الذراري بسبب نسبهم المتصل برسول الله ﷺ.

السادس عشر : التفضيل بالجِدْوَى والثمرة كتفضيل العالم على العابد، لأن العالم يُفِيضُ خَيْرَهُ على غيره، والعابدُ قَصَرَ خَيْرِهِ على نفسه. (280).

السابع عشر : التفضيل بأعظم ثمرة وأكثرها، وهذا كثرة النحو واللغة، لكن النحو أعظم فائدة. (281)

(280) عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : من سلك طريقاً يتقني فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم (أي تكريماً له)، وإن العالمَ لَيَسْتَغْفِرُ له مَنْ في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضلُ العالمِ على العابدِ كفضل القمرِ على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يُورثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذه به أخذ بحظ وافر» (أي من أخذ منه بقسطٍ وحظٍ أخذ بنصيب عظيم ومكانة عالية ودرجة رفيعة في الدنيا والاخرة. رواه أبو داود، وكذا الترمذي، واللفظ له.

(281) قال القرافي هنا رحمه الله : «وذلك بأن تكون الحقيقتان، كل واحدة منهما لها ثمرة، وهي ثمرة، غير أن إحدى الحقيقتين ثمرتها أعظم، وجدواها أكثر، فتكون أفضل، وله أمثلة : أحدها الفقه والهندسة، كلاهما مثمر أحكاماً شرعية، لأن الهندسة يستعان بها في الحساب والمساحات، والحساب يدخل في الموارث وغيرها، والمساحات تدخل في الإجازات وغيرها. ثم ذكر القرافي هنا مسألتين، رأيت من الأنسب ذكرهما تكميلاً للفائدة على ما فيهما من طول، فقال :

«ومن نوادير المسائل الفقهية التي يدخل فيها الحساب، المسألة المحكية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

1) وذلك أن رجلين كان مع أحدهما خمسة أرغفة، ومع الآخر ثلاثة، فجلسا ياكلان، فجلس معهما ثالث ياكل معهما، ثم بعد الفراغ من الاكل دفع لهما الذي أكل معهما ثمانية دراهم، وقال : إقسِما هذه الدراهم على قدر ما أكلته لكما. فقال صاحب الثلاثة : إنه أكل نصف أكله من أرغفتي ونصف أكله من أرغفتك، فأعطني النصف أربعة دراهم، فقال له الآخر : لا أعطيك إلا ثلاثة دراهم، لأن لي خمسة أرغفة، فأخذ خمسة دراهم، ولك ثلاثة أرغفة تأخذ ثلاثة دراهم، فحلف صاحب الثلاثة لا يأخذ إلا ما حكم به الشرع، فترافعا إلى علي رضي الله عنه، فحكم لصاحب الثلاثة بدرهم واحد، ولصاحب الخمسة بسبعة دراهم، فشكا من ذلك صاحب الثلاثة، فقال له علي كرم الله وجهه : الأرغفة ثمانية، وأنتم ثلاثة، أكل كل واحد منكم ثلاثة أرغفة إلا ثلثاً، بقي لك ثلث من أرغفتك أكله صاحب الدراهم، وأكل صاحبك من أرغفته ثلاثة إلا ثلثاً، وهي خمسة، يبقى له رغيفان وثلث، وذلك سبعة أثلاث أكلها صاحب الدراهم، فأكل لك ثلثاً، وله سبعة أثلاث، فيكون لك درهم، وله سبعة =

=دراهم. فهذه مسألة فقهية يحتاج إليها الفقيه المفتي، والقاضي المزم، وهي لا تُعلم إلا بدينق الحساب كما ترى.

(2) ثم قال القرافي : ومن مسائل المساحة الغريبة المتعلقة بالفقه رجل استاجر رجلا يحفر له بئرا، عشرة في عشرة طولاً وعرضاً وعمقاً، جميع ذلك عشرة من كل وجه، فحفر له بئراً : خمسة في خمسة، فاخْتَلَفَ فيما يستحقه من الأجرة، فقال ضعاف الفقهاء : يَسْتَحِقُّ النِصْفَ، لأنه عمل النصف، وقال المحققون : يستحق الثُّمَنَ، لأنه عمل الثُّمَنِ.

وبيانه أنه استاجره على عشرة في عشرة، وذلك ألف ذراع، بسبب أن الذراع الأول من العشرة لو عمل وبُسط على الأرض ومُسِحَ كان حصيراً، طولُه عشرة وعَرْضُهُ عشرة، ومساحته عشرة في عشرة بمائة، فالذراع الأول تُحْصَلُ مساحته مائة، وهي عشرة أذرع في عشرة، ومائة في عشرة بألف، وعمل خمسة في خمسة، فالذراع الأول لو بسط على الأرض تراباً على وجهه لكان خمسة في خمسة، وخمسة وعشرون في خمسة وعشرين. فالذراع مساحته خمسة وعشرون، وهي خمسة أذرع، وخمسة وعشرون في خمسة، بمائة وخمسة وعشرين 5×125 ، ونسبة مائة وخمسة وعشرين إلى الألف نسبة الثُّمَنِ، فيستحق الثُّمَنَ من الأجرة، لأنه قد عمل ثمن ما استؤجر عليه.

وهذه الدقائق من المسائل إنما تحصل من الهندسة، فإن علم الهندسة شغل الحساب والمساحة وغيرها.

وهذه المسائل، وإن كانت كثيرة، غير أنها بالنسبة إلى مسائل الفقه قليلة، فثمره الفقه أعظم من ثمره الهندسة، فيكون أعظم منها.

وثانيتها : علم النحو والمنطق، كلاهما له ثمره جليلة، غير أن ثمره النحو أعظم، بسبب أنه يستعان به على فهم كتاب الله تعالى وسنة رسول ﷺ وكلام العرب في نطق اللسان وكتابة اليد، فإن اللحن يقع في الكتابة، وفي اللفظ، ويستعان به في الفقه وأصول الفقه، وفي غير ذلك مما عُلِمَ في مواضعه.

وأما المنطق إنما يُحتاج إليه في ضبط المعاني المتعلقة بالبراهين والحدود خاصة، وقد يكفي فيها الطبع السليم والعقل المستقيم، ولا يهتدي العقل بمجرد تلقون اللسان وسلامته من اللحن، فإنها أمور سَمْعِيَّةٌ، ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال، فلا بُدَّ من النحو، بالضرورة، فيها، والمنطق يُستغنى عنه بصفاء العقل، فصارت الحاجة للنحو أعظم، وثمرته أكثر، فيكون أفضل.

وثالثها : علم النحو مع أصول الفقه، كلاهما مثمِّرٌ، غير أن أصول الفقه يثمر الأحكام الشرعية، فإنها منه توخذ، فالشريعة من أولها إلى آخرها مبنية على أصول الفقه، والنحو إنما أثره في تصحيح الالفاظ وبعض المعاني، والالفاظ إنما هي وسائل، والأحكام الشرعية مقاصد، والمقاصد أفضل من الوسائل.

قلت : والغاية من إيراد هاتين المسألتين الفقهيتين المتعلقةتين بالحساب والمساحة، والهدف من إيراد بعض الأمثلة في تفضيل بعض العلوم على بعض، وهي مسائل اختصرها الشيخ البقوري =

الثامن عشر : التفضيل بالتأثير، وهذا كتفضيل قدرة الله تعالى على العلم

والكلام. (282)

= ولم يذكرها، هو التنبيه إلى مدى اهتمام علمائنا القدامى رحمهم الله بالعلوم الرياضية، وعنايتهم بفهمها وتحصيلها الجيد، وتوظيفها في مجال علوم الشريعة الاسلامية، وإجادتهم لأصولها واتباعهم لفروعها. وأنهم ليسوا - كما قد يظن البعض - أنهم لم يكونوا يعرفون إلا ما يتعلق بالعلوم العربية الآلية والعلوم الدينية الأصيلة من تفسير وحديث وأصول وفقه وما إليها، بل كانوا مشاركين في العلوم العقلية والعقلية، وبعضهم نبغ فيها نبوغاً عبقرياً خاصاً كما هو مدون في كتب التاريخ الاسلامي وحضارته وتاريخ العلوم عند العرب المسلمين.

وكذا التنبيه إلى أن بعض المسائل الفقهية تبدو في أول نظرة اليها مسائل واضحة المعالم، فيقع التسرع في الاجابة عنها او الحكم بما ظهر فيها، مما يؤدي الى حصول الغلط، والوقوع في الخطأ والزلل، مع أنها عند التأمل والتفكير ملياً تبدو على خلاف ذلك، ويتهدى الفقيه المفتي، والقاضي الحاكم، الى الصواب فيها، وفقاً لنصوص الشريعة، واستنباط الأحكام منها.

ومن المسلم به أن العلوم كثيرة، والمعارف متنوعة، وفيها الأهم والمهم، والأهم بالنسبة للمسلم ما يتعلق بالضروري من علوم الدين في مجال العقيدة والعبادة، والاخلاق والمعاملة، ثم التوسع والتعمق فيها بالنسبة للخاصة، من العلماء وأهل الاقناء والقضاء، وتبقى العلوم الأخرى مطلوبة التعلم على سبيل فرض الكفاية بالنسبة لبعض ابناء الأمة ليضطلعوا في دراستهم لها، ومعرفتهم لتلك العلوم بشؤون الحياة وتصريفها فيما يعود بالنفع على الناس، ويصلح أحوالهم دينا ودنيا، وينهض بوطنهم المسلم، وأمتهم الاسلامية جمعاء، ويحقق لها التقدم والازدهار في كل مجال.

وقد لخص بعضهم الاشارة إلى بعض العلوم الاسلامية وأفضليتها وتقديمها على غيرها فقال :

وقدم الأهم إن العلم جمٌّ والعمر طيف زارٍ أو ضيف ألم فهمة عقائد ثم فروع تصوف وآلة بها الشروع وكلمة همة في صدر البيت الثاني اسم تفضيل، حذفت همزته لضرورة النظم والوزن، فأصله أهمة، كما يقال - سماعاً مطرداً : خيرٌ وشرٌ، بدلٌ أخيرٌ وأشرٌ، كما قال الناظم لذلك :

«وغالباً أغناهم خيرٌ وشرٌ عن قولهم أخيرٌ منه وأشرٌ فالعلوم الاسلامية والانسانية غزيرة وفيقة، والعمر مهما طال بالانسان وامتد به، فهو بمنزل طيف الخيال في حلم يراه الانسان، فلا يلبث أن يختفي عند الاستيقاظ من المنام، وبمنزلة ضيف زار أحدًا من الاهل والاخوان، لا بد أن يؤول أمره إلى السفر - والارتحال، فالحياة يجب اغتنامها فيما هو أهم وأقيد وفيما هو من صالح الأقوال والاعمال، كما جاء في الحديث : اغنم خمسا قبل خمس : شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل مماتك، وذلك فيما يرضى الله ورسوله، ويعود بالخير والنفع على البلاد والعباد.

قال القرافي مبيّناً وجه ذلك : «فإن القدرة مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات، والعلم والكلام تابعا لهما ليسا بمؤثرين، وكذلك السمع والبصر من قبل العلم، وماله التأثير أفضل مما لا تأثير له، وليس من صفات الله السبعة ما هو مؤثر إلا القدرة والإرادة فقط.»

(282)

التاسع عشر : التفضيل بجودة البنية والتركيب، كتفضيل الملائكة عليهم السلام على الجانّ بسبب جودة أبنيتهم. (283)

= وكتفضيل الحياء على ضده وهو القحّة، فإنّ الحياء خيرٌ كله، ولا يأتي إلا بالخير، وهو من الايمان، وهو يؤثر الحثّ على الخيرات، والزجر عن المنكرات، وكتفضيل صاحب الشريعة السخاء على البخل، لكون السخاء من مكارم الاخلاق.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذه القاعدة بقوله : ما قاله القراني فيها محل نظر. قال القراني مبينا ذلك، فإنهم خلّقوا من نور، ويسيرُ جبريل عليه السلام مسيرة سبعة آلاف سنة في لحظة واحدة، ويحمل مدائن لوط الخمسة من تحت الارض على جناحه لا يضطرب منها شيء، بل يقتلها من تحتها على هذا الوجه، ويصعدُ بها الى الجوّ ثم يقلبها، وهذا عظيم... قلت : وفي هذا إشارة إلى قوله تعالى في شأن إهلاك قوم لوط ومدنيتهم. «فلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارةً من سجيل منضودٍ، مُسَوِّمَةً عند ربك، وما هي من الظالمين ببعيد». سورة هود. الايتان : 82—83.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذه القاعدة عند القراني، بقوله : ما قاله في هذه القاعدة التاسعة عشرة، غير صحيح، لأنه بنى جميع قوله فيها على نسبة تلك الآثار التي ذكرها إلى تأثير غير القدرة القديمة على ما ظهر من مساق كلامه، والله أعلم. قلت : لم يذكر الشيخ البقوري رحمه الله القاعدة العشرين كما ذكرها القراني، ولم يتعرّض لها في قليل ولا كثير، فهي لا توجد في أية نسخة من النسخ المعتمدة عندنا في التحقيق والتصحيح، ولعله رأى أن يختصرها، نظراً لطولها، واكتفاءً بالقواعد السابقة. ولأهميتها، وتتميماً للفائدة رأيت أن أنقلها عن القراني حيث جاء فيها قوله :

«القاعدة العشرون : التفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء على من يشاء، ويحكم ما يريد، فيفضل أحد المتساويين من كل وجه على الآخر، كتفضيل شاة الزكاة على شاة التطوع، وتفضيل فاتحة الكتاب داخل صلاة الفرض على الفاتحة خارج الصلاة، فإن الواجب أفضل مما ليس بواجب، وكذلك تفضيل حج الفرض على تطوعه، والأذكار في الصلاة على مثلها خارج الصلاة.

ثم قال : إذا تقررت هذه القواعد في أسباب التفضيل فاعلم أن هذه الأسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض، فيكون الأفضل من حازّ أكرمها وأفضلها، والتفضيل إنما يقع بين المجموعات، وقد يختص المفضول ببعض الصفات الفاضلة، ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه، لقوله ﷺ : أفضاكم عليّ، وأفضاكم زيد، وأقرؤكم أبيّ، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، رضي الله عنهم أجمعين، مع أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الجميع، وكاختصاص سليمان عليه السلام بالملك العظيم، ونوح عليه السلام بالمئين من السنين، (إشارة إلى قوله تعالى : «ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً، فأخذهم الطوفان وهم ظالمون، فأنجيناها وأصحاب السفينة، وجعلناها آية للعالمين». سورة العنكبوت. الايتان 14—15)، وكتفضيل آدم عليه الصلاة والسلام بكونه أبا البشر، مع تفضيل محمد ﷺ على الجميع، فلولا هذه القاعدة، وهي تجوز اختصاص المفضول بما ليس للفاضل للزم التناقض. واعلم أن تفضيل الملائكة والانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين إنما هو بالطاعات =

= وكتبه الثوبات والأحوال السنيّات، وشرف الرسائل والدرجات العليّات، فمن كان فيها أتمّ فهو أفضل.

وكذلك التفضيل بين العبادات إنما هو بمجموع ما فيها، فقد يختص المفضول بما ليس للفاضل، كاختصاص الجهاد بثواب الشهادة، والصلاة أفضل منه، وليس فيها ذلك، والحج أفضل من الغزو، وكذلك الحج، فيه تكفير الذنوب كبيرها وصغيرها. وجاء في الحديث: «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»، وهو يقتضي الذنوب كلها والتبّعات، لأنه يوم الولادة كان كذلك. وقد ورد في بعض الأحاديث: «إن الله تجاوز لهم عن الخطيئات، وضمن عنهم التّبّعات»، والصلاة ليس فيها ذلك، مع أنها أفضل من الحج، وما ذلك إلا لأنه يجوز أن يختص المفضول بما ليس للفاضل، وقد تقدم أن الشيطان يفر من الأذان والاقامة، ولا يفر من الصلاة، مع أنها أفضل منهما، وقد تقدّم تفضيله، وأنه يخرج على هذه القاعدة.

ثم أعلم أن المفضولات، منها ما يُطلّع على سبب تفضيله، ومنها ما لا يُعلم إلا بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة، كتفضيل مسجده ﷺ، وأن الصلاة فيه خير من ألف صلاة في غيره، وفي المسجد الحرام بألف ومائة، وفي بيت المقدس بمحسنة صلاة، وهذه أمور لا تُعلم إلا بالسمعيّات، وكتفضيل المدينة على مكة عند مالك رحمه الله، ومكة على المدينة عند الشافعي رضي الله عنه، لا يُعلم ذلك إلا بالنصوص، وقد ذكرت في مواضعها من الفقه، وإنما المقصود ما هنا تحريم القواعد الكلية، والتنبيه عليها، وأما جزئيات المسائل ففي مواضعها تنبيه يطلّع منه على تفضيل الصلاة على سائر العبادات، فنقول:

تقرر أن تصرف العباد على أربعة أقسام:

أحدها: حقّ الله تعالى فقط كالمعارف، وكالإيمان بما يجب ويستحيل ويجوز عليه سبحانه وتعالى.

وثانيها: حقّ العباد فقط، بمعنى أنهم متمكّنون من إسقاطه، وإلا فكلّ حق للعبد ففيه حق لله تعالى، وهو أمرٌ عز وجلّ بإيصاله إلى مستحقه، كأداء الديون وردّ الغصوب والودائع. وثالثها: حقّ لله تعالى وحقّ للعباد، والغالب مصلحة العباد كالزكوات والصدقات والكفارات، وكالأموال المننورات والضحايا، والهدايا والوصايا والأوقاف.

ورابعها: حقّ لله تعالى وحقّ لرسوله ﷺ وللعباد كأالأذان، فحقّه تعالى التكبيرات والشهادة بالتوحيد، وحقّ لرسوله ﷺ الشهادة له بالرسالة، وحقّ العباد الإرشاد للآوقات في حق النساء والمنفردين، والدعاء للجماعات في حق المقتدين.

والصلاة مشتملة على حقّ الله تعالى كالنية والتكبير والتسبيح والتشهد والركوع والسجود، وما يصحبها من الحركات والتروك والكف عن الكلام وكثير الأفعال، وعلى حقّ النبي ﷺ كالصلاة عليه والتسليم عليه والشهادة له بالرسالة، وعلى حقّ المكلف، وهو دعاؤه لنفسه بالهداية والاستقامة على العبادة وغيرها، والقنوت ودعاؤه في السجود والجلوس لنفسه، وقوله: السلام علينا وعلى عباد الله للصالحين، والسلام على رسول الله ﷺ، والتسليم آخر الصلاة على الحاضرين. ولهذا الرجوع ونحوها كانت الصلاة أفضل الأعمال بعد الإيمان. =

= وفي الحديث : أفضل أعمالكم الصلاة، فهي من المفضلات التي علم سبب تفضيلها.
وأما تفضيل مكة على المدينة أو المدينة على مكة فأمور نعلمها وأمر لا نعلمها.
فمن المعلوم كون المدينة مهاجر سيد المرسلين، وموطن استقرار الدين، وظهور دعوة المومنين،
ومدفن سيد الأولين والآخرين، وبها كمل الدين واتضح اليقين، وحصل العز والتمكين، وكان
النقل من أهلها أفضل النقول وأصح المعتمدات، لأن الإبناء فيه ينقلون عن الآباء، والأخلاف
عن الأسلاف، فيخرج النقل عن حيز الظن والتخمين إلى حيز العلم واليقين.
ومن جهة النصوص بوجوده :

أحدها : قوله ﷺ : «المدينة خير من مكة»، وهو نص في الباب.
ويؤيد عليه أنه، وإن كان نصا في التفضيل، غير أنه مطلق في المتعلق، فيحتمل أنها خير من
جهة سعة الرزق والمتاجر، فما تعين محل النزاع.
وثانيها : دعاؤه ﷺ بمحل ما دعا به إبراهيم ﷺ لمكة ومطلة معه.
ويؤيد عليه أنه مطلق في المدعو به، فيحتمل على ما صرح به في الحديث وهو الصاع
والمُد.

وثالثها : قوله ﷺ : اللهم إنهم أخرجوني من أحب البقاع إلي، فأسكنني أحب البقاع إليك،
وما هو أحب إلى الله يكون أفضل، والظاهر استجابة دعائه ﷺ، وقد أسكنه المدينة، فتكون
أفضل البقاع وهو المطلوب.

ويؤيد عليه أن السياق لا يأتي دخول مكة في المفضل عليه، لإيase ﷺ في ذلك الوقت،
فيكون المعنى فأسكنني أحب البقاع إليك مما عداها، وإذا لم تدخل مكة في المفضل عليه
احتمل أن تكون أفضل من المدينة فتسقط الحججة، مع أنه لم يصح من جهة النقل، ولو صح
فهو من مجاز وصف المكان بصفة ما يقع فيه، كما يقال : بلد طيب، أي هوائها، والأرض
المقدسة أي قدس من فيها أو من دخلها من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم، لأنهم
مقدسون من الذنوب والخطايا، وكذلك الوادي المقدس، أي قدس فيه موسى عليه السلام،
والملائكة الحائرون فيه، وكذلك صيفته البقعة بالحجة، وهو وصف لها بما جعله الله تعالى فيها
مما يحبه الله تعالى ورسوله، وهو إقامته ﷺ بها، وإرشاد الخلق إلى الحق، وقد اقتضى ذلك
التبليغ وتلك القرابات، فبطل الوصف الموجب للتفضيل على هذا التقدير.

ورابعها : قوله ﷺ : لا يضبر على لأوائها وشيدتها أحد إلا كنت له شفيعا وشهيدا يوم
القيامة».

ويؤيد عليه سؤالان : أحدهما أنه يدل على الفضل لا على الأفضلية، وثانيهما أنه مطلق
في الزمان، فيحتمل على زمانه ﷺ والكون معه لنصرة الدين. ويُعضده خروج الصحابة،
رضوان الله عليهم بعد وفاته إلى الكوفة والبصرة والشام وغير ذلك من البلاد.
وخاصتها : قوله ﷺ : إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تارز الحية إلى جحرها، أي تاوي إليه).
ويؤيد عليه أن ذلك عبارة عن إثبات المومنين لها بسبب وجوده ﷺ فيها حال حياته، فلا عموم
له في الأزمان، ولا بقاء لهذه الفضيلة بعده، لمخرج الصحابة رضي الله عنهم إلى العراق وغيره،
وهم أهل الإيمان، وخير رسول الله ﷺ حق، فيحتمل على زمان يكون الواقع فيه ذلك، تحقيقا
لصدقه ﷺ =.

= **سادسها** : قوله ﷺ : إن المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبرُ خبثَ الحديد.
ويُرَدُّ عليه أنه مطلق في الأزمان، فيحمل على زمانه ﷺ لخروج الصحابة بعده، فيلزم أن يكونوا خبيثاً، وليس كذلك.

وسابعها : قوله ﷺ «ما بين قبري ومنبري روضةٌ من رياض الجنة»
ويُرَدُّ عليه أنه يدل على فضل ذلك الموضع لا المدينة.
وأما مكة شرفها الله تعالى ففضلتُ بوجوده :
أحدها : وجوب الحج والعمرة، على الخلاف في وجوب العمرة، والمدينة يُندبُ إتيانها ولا يجِبُ.

وثانيها : أن إقامة النبي ﷺ كانت بمكة بعد النبوة أكثر من المدينة، فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة، وبالمدينة عَشْرًا.

غير أنه يُرَدُّ على هذا الوجه أن تلك العشرة كان كإله ﷺ، وكأل الدين فيها أتم وأوفر، فلعل ساعة بالمدينة كانت أفضل من سنة بمكة أو من جملة الإقامة بها.

وثالثها : فضلتُ المدينة بكثرة الطائرين من عباد الله الصالحين، وفضلت مكة بالطائفين من الأنبياء والمرسلين، فما من نبي إلا حجَّها : آدمَ فمن سواها، ولو كان لملك دارين فأوجب على رعاياه وحدمه أن يأتوا إحداهما، وعَدَّهم على ذلك بمغفرة سيئاتهم ورفع درجاتهم دون الأخرى لَعَلِمَ أنها عنده أفضل.

ورابعها : أن التعظيم والاستلام نوع من الاحترام، وهما خاصان بالكعبة.

وخامسها : وجوب استقبالها يدل على تعظيمها

وسادسها : تحريم استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة يدل على تعظيمها، ولم يحصل ذلك لغيرها.

وسابعها : تحريمها يوم خلق الله السماوات والأرض، ولم تُحرِّم المدينة إلا في زمانه ﷺ، وذلك دليل على فضلها.

وثامنها : كونها مثوى إبراهيمَ وإسماعيلَ عليهما الصلاة والسلام.

وتاسعها : كونها مولد سيد المرسلين ﷺ

وعاشرها : كونها لا تُدخَلُ إلا بإحرام، وذلك يدل على تعظيمها.

وحادي عشرها : قوله تعالى : «إنما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا» (الآية 28. سورة التوبة).

وثاني عشرها : الاعتسال لدخولها دون المدينة.

وثالث عشرها : ثناء الله تعالى على البيت الحرام، «إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدياً للعالمين» الآية 96. سورة آل عمران.

ثم زاد القرافي قائلاً : واعلم أن تفضيل الأزمان والبقاع قسمان :

تفضيل ديني كتفضيل الربيع على غيره، وتفضيل بعض البلدان بالثمار والانهار وطيب الهواء وموافقة الأهواء، وتفضيل ديني كتفضيل رمضان على الشهور، وعاشوراء على الأيام، وكذلك يوم عرفة، وأيام البيض، وعشر المحرم، والخميس والاثنين، ونحو ذلك مما ورد الشرع بتفضيله =

القاعدة الرابعة والعشرون :

فيمن يُقَدَّم للولاية ومن يتأخر عنها : (284)

إعلم أنه يجب أن يُقَدَّم في كل ولاية من هُوَ أَقْوَمُ بمصالحها على من هو دونه، فيقَدَّم في ولاية الحروب من هو أعرفُ بمكاييد الحروب وسياسة الجيوش = وتعظيمه من الأزمنة. والباق نحو مكة والمدينة وبيت المقدس، وعرفة، والمطاف والمسعى ومزدلفة ومِنَى، ومَرْمَى الجمار، ومن الأقاليم اليمن، لقوله ﷺ : الإيمان يمانى، والحكمة يمانية، والمغرب، لقوله عليه الصلاة والسلام : «لا تزال طائفة من أهل المغرب قائمين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وهم كذلك. (أي ظاهرون وقائمون على الحق). ومن الأزمنة، الثلث الأخير من الليل، فضَّلَه الله تعالى بإجابة الدعوات، ومغفرة الزلات، وإعطاء السؤال ونيل الآمال.

وأَسباب التفضيل كثيرة، لا أقدر على إحصائها خشية الإسهاب، وإنما بعثت على الوصول فيها إلى هذه الغاية ما أُنكِرُه بعض الفضلاء الشافعية على القاضي عياض رحمه الله تعالى من قوله : إن الأمة أجمعت على أن البقعة التي ضمت أعضاء رسول الله ﷺ أفضلُ البقاع، فقال : الثواب هو سببُ التفضيل، والعمل ها هنا متعذر، فلا ثواب، فكيف يصح هذا الاجماع، وشئع عليه كثيراً، فأردت أن أبين تعدد الأسباب في ذلك، فبطل ما قاله من الرد على القاضي.

وبلغنى أيضاً عن المامون بن الرشيد الخليفة أنه قال : أسباب التفضيل أربعة، وكلها كانت في علي رضي الله عنه، فهو أفضل الصحابة، وأخذ يُردُّ بذلك على أهل السنة، فأردت أيضاً أن أبطل ما ادعاه من الحصر، ومسائل التفضيل كثيرة بين الصحابة، وبين الأنبياء والملائكة، وهي أشبه بأصول الدين. وهذا الكتاب إنما قصدت فيه ما يتعلق بالقواعد الفقهية خاصة، فلذلك اقتصرت على تفضيل الصلاة، ومكة والمدينة، لأنها من المسائل الفقهية، وأحلت ما عداها على موضعه، والله الموفق»، انتهى كلام القرافي رحمه الله في هذه القاعدة العشرين في الفرق المائة والثالث عشر (113).

وقد علق الشيخ ابن الشاط على بعض ما جاء عند القرافي في هذه القاعدة العشرين، فقال : قوله «وأما تفضيل مكة على المدينة أو المدينة على مكة فبأمور نعلمها وأمور لا نعلمها»، لم يرد على حكاية المذهبيين، وإيراد الحجج عليهما، ولم يُعيَّن الراجح، وفيه نظر. وما قاله القرافي من أن أسباب التفضيل كثيرة هو كما قال، وقول من ادعى حصر التفضيل في الثواب غير صحيح كما ذكر، والله أعلم.

وما قاله من قصده الاختصار على ما يتعلق بالقواعد الفقهية، إن أراد أنه لم يذكر إلا ما هو من الفقه فليس ما ذكره كذلك، وإن أراد أنه ذكر ما هو من الفقه وما يتعلق به بوجه ما فذلك صحيح، والله أعلم.

هي موضوع الفرق السادس والتسعين بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيره في الولايات والمناصب، والاستحقاقات الشرعية». ج. 2. ص. 197. (284)

والصولة على الأعداء، ويقدم في القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشدُّ
تفطنا لحجاج الخصوم وخذاعهم، (285)، وكذا أيضا يقدم على الأيتام من هو
زاد القرافي هنا قوله : «وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام : أقضاكم عليّ، أي هو أشد

تفطنا لحجاج الخصوم وخذاع المتحاكمين، وبه يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه السلام :
أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل. فالإنسان قد يكون شديد المعرفة بذلك، وهو يُخدع
بأيسر الشبهات، فالقضاء عبارة عن هذا التفطن، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : «إنما أنا
بشرٌ، وإنكم تَخْتَصِمُونَ إليّ، ولعلَّ بعضكم يكون ألحنَّ بحجته من بعض فأقضي له على نحو
ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها»، فدلَّ
ذلك على أن القضاء تبع الحجاج وأحوالها، فمن كان لها أشدُّ تفطنا كان أقضى من غيره،
ويقدم في القضاء. ويقدم في أمانة اليتيم من هو أعلم بتنمية أموال اليتامى وتقدير أموال
النفقات وأحوال الكوافل والمناظرات عند الحكام عن أموال الأيتام، ويقدم في جباية الصدقات
من هو أعرف بمقادير التَّصَبُّبِ وأحكام الزكاة من الخُطَّةِ وغيرها».

قلت : وقد ذكر الإمام العلامة ابن فرحون في كتابه الشهير : (تبصرة الحكام في أصول
الاقضية ومناهج الأحكام) الموصفات المطلوبة في القاضي، وأوردتها نقلا عن القاضي عياض
في كتابه التنبهات قائلا : وشروط القضاء التي لا يم القضاء إلا بها، ولا تنعقد الولاية ولا
يستدام عقدها إلا بها عشرة :

الاسلام، والعقل والذكورية، والحرية، والبلوغ، والعدالة، والعلم، وكونه واحداً، وسلامة حاسة
السمع والبصر من العمى والصَّمَمِ، وسلامة اللسان من البكم. فالثانية الأولى هي المشترطة
في صحة الولاية، والثلاثة الأخرى ليست شرطا في الصحة، لكنَّ عَدْمَها يوجب العزل...».
ومن ثمَّ قال الشيخ خليل رحمه الله في مختصره الفقهي المالكي :
باب : أهل القضاء عدل، ذكراً، فطناً، مجتهد إن وجد، وإلا فأمثل مقلد (أي أكمل
مقلد)... الخ.

وقد جمعَ الفقيه العلامة القاضي الشهير أبو بكر بن محمد ابن عاصم الغرناطي المالكي، رحمه
الله الشروط المطلوبة في القاضي، وذلك في منظومته المشهورة والمتداولة بين العلماء في فقه
القضاء والمسماة : تحفة الحكام في نكبات العقود والأحكام، فقال :

مُنْفَذٌ بِالشَّرْعِ لِلأَحْكَامِ لهُ نَبَايَةٌ عَنِ الإِمَامِ
وَاسْتَحْسِنَتْ فِي حَقِّهِ الجِرَالَةُ وَشَرَطَهُ التَّكْلِيفَ وَالعَدَالَةَ
وَأَنْ يَكُونَ ذَكَرًا حُرًّا سَلِيمًا مِنْ فَقْدِ رُؤْيَةٍ وَسَمْعٍ وَكَلِمٍ
وَيَسْتَحِبُّ العِلْمَ فِيهِ وَالعُورَةَ مَعَ كَوْنِهِ الاَصُولَ لِلْفَقْهِ جَمْعٍ

قال شراحها رحمهم الله : المراد بالجزالة أصالة الرأي، والإتقان والإحكام. والعلم مطلوب فيه
لا على سبيل الاستحباب فقط، كما قد يتبادر من عبارة الناظم، وكأ يراه بعض الفقهاء الأعلام
رحمهم الله، بل العلم بالأحكام الشرعية، والفهم الدقيق لها، من الشروط الواجبة في القاضي
على ما ذكره بعض مشاهير الفقهاء الأعلام كالقاضي عياض، والقاضي أبي بكر ابن العربي
المعافري، والمازني وغيرهم، رحمهم الله، فليرجع الى الموضوع في محله ومطانه من رغب
في زيادة الاطلاع والتوسع في ذلك.

أعرف بمصالحهم، وعلى الإمامة في الصلاة، (286) وكذا سائر الخُطط، فتقدّم المرأة في الحضانة على الرجال، لأنها أحسن قياما بالصغير من الرجل. (287)

(286) أي مَنْ هو أَعْرَفُ بأحكامها، ويُوضَح ذلك عبارة القرافي هنا رحمه الله حيث قال : «ويقدّم في الصلاة مَنْ هو أَعْرَفُ بأحكامها وعوارض سهوها واستخلافها، وغير ذلك من عوارضها ومصالحها حتى يكون المقدم في باب، ربّما آخر في باب آخر، كالنساء مقدّمات في باب الحضانة على الرجال، لأنهن أصبَرُ على أخلاق الصبيان، وأشد شفقة ورأفة، وأخرن في الإمامة والحروب وغيرها من المناصب، لأن الرجال أقومٌ بمصالح تلك الولايات منهن». وقد عقب الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذا الكلام عند القرافي فقال : إن أراد بقوله من هو أقومٌ بمصالحها، مَنْ هو متصيف بالأهلية لذلك وبمَنْ هو دونه من ليس متصفا بالأهلية لذلك فلا خفاء أنه يجب تقديم المتصيف دون غيره، وإن أراد بمن هو أقومٌ بمصالحها من هو أتمُّ قياماً مع أن من هو دونه بمَنْ له أهلية القيام بها، ففي ذلك نظرٌ، والأظهر عند التأمل في ذلك أنه لا يجب وجوبٌ حتّم، تقديمُ الأقوم بتلك المصالح، بل يجوز تقديم غير الأقوم بها، وتقدّمُ الأقوم أولى. ودليل ذلك أن المقصود من تلك المصالح حاصل بكل واحد منهما، لأنّه مُتصِفٌ بالأهلية لذلك، فلا وجه لتعنيُّنُ الأقوم إلا على وجه الأولوية خاصة... الخ. قلت : وما يدلُّ على تقديم الأئمة والأصلح في إمامة الصلاة، قولُ النبي ﷺ : «يَوْمَ الْقَوْمِ أقرؤهم لكتاب الله (أي أحفظهم له)، فإن كانوا في القرآءة سواء فأعلمهم بالسنة، (أي بما سنّه ﷺ) وبينه لأمته من أحكام الصلاة قولاً وفعلاً)، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرةً (أي أقدمهم في الانتقال من مكة إلى المدينة)، وهذا خاص بزمان النبي ﷺ والصحابة في عهده، إذ لا هجرة بعد فتح مكة)، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سنة (أي أكبرهم سنة)، ولا يؤمُّنُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ في سلطانه (أي في عمل ولايته، حاكماً، كان أو إماماً راتباً، أو صاحب دار، فلا ينبغي له أن يتقدم للإمامة في الصلاة به أو بمن معه إلا بإذنه)، ولا يقعدُ في بيته على تكمرته إلا بإذنه»، أي لا يقعد على بعض الأشياء والأثاث الخاصة بصاحب المنزل كالسرير والاريكة مثلاً إلا بإذنه، لأنه من الأدب الموجب للألفة، والسلوك المحافظ على دوام المودة والمحبة وصفاء القلوب) : أخرجه عن أبي مسعود رضي الله عنه، كل من الأئمة : مسلم، وأبو داود، والترمذي والنسائي رحمهم الله.

(287) تقديم النساء في الحضانة للاطفال والأولاد على الرجال هو موضوع الفرق الثامن والسبعين والمائة بين قاعدة الحضانة يقدّم فيها النساء على الرجال، بخلاف جميع الولايات يقدّم فيها الرجال على النساء، وهو أن قاعدة الشرع أنه يُقدّم في كل موطن وكل ولاية من هو أقومٌ بمصالحها». ج. 3. ص 28. وهو من الفروق القصيرة عند القرافي، ذكر فيه أمثلة لتلك القاعدة الشرعية، ولم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله.

ونظراً لأهمية هذا الفرق واختصاره رأيت أن أنقله بتمامه وكاله عن القرافي رحمه الله، كما ذكره، لأنه مما ينير السبيل في تولية الولايات والخُطط الشرعية لمن يولونها، واختيار القائمين عليها، ويوضّح أن علماءنا وفقهائنا كانوا يبينون مقاييسَ شرعية لمن تُسندُ إليه وظيفة من الوظائف، يتحقق بها ومن خلالها وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، كما يقال الآن =

ويقدّم في الإمامة الكبرى من كان جامعاً لحصال عظيمة، بها تحصل منه سياسةُ الخلق، (288)

= قال القرافي : «قاعدة الشرع أنه يقدّم في كل موطن وكل ولاية من هو أقوم بمصالحها». فيقدّم في ولاية الحرب من هو أقوم بمصالح الحروب من سياسة الجيوش ومكايد العدو. ويقدم في القضاء من هو أكثر تفتناً لحجاج الخصوم وقواعد الاحكام ووجوه الخداع من الناس.

ويقدّم في الفتوى من هو أنقل (وأثقل) للأحكام وأشفق على الأمة، وأحرصهم على إرشادها لحدود الشريعة.

ويقدّم في سعاية الماشية وجباية الزكاة والعمل عليها من هو أعرف بأنصبة الزكوات ومقادير الواجب فيها، وأحكام اختلاطها وافتراقها وضّم اجناسها.

ويقدّم في أمانة الحكم من هو أعرف بمقادير النفقات وأهليات الكفالات، وتنمية أموال الايتام والمناضلة عنهم، وكذلك بقية الولايات.

ويقدّم في الخلافة من هو كامل العلم، والدين، وإفّر العقل والرأي، قوي النفس، شديد الشجاعة، عارف بأهليات الولايات، حريص على مصالح الأمة، قرشي من قبيلة النبوة المعظمة، كامل الحرمة والهيبة في نفوس الناس.

ولما كانت الحضانة تفتقر إلى وفور الصبر على الاطفال في كثرة البكاء والتضجر من الهيات العارضة للصبيان، ومزيد الشفقة والرقة الباعثة على الرفق بالضعفاء والرفق بهم، وكانت النسوة أتمّ من الرجال في ذلك كله، قدّم عليهم، لأن أنفاس الرجال وإباية نفوسهم، وعلو همهم تمنعهم من الانسلاخ في أطوار الصبيان وما يليق بهم من اللطف والمعاملات، وملابسة القاذورات وتحمل الدنات، فهذا هو الفرق بين قاعدة الحضانات وغيرها من قواعد الولايات». انتهى كلام القرافي رحمه الله.

عبارة القرافي هنا : ويظهر لك باعتبار هذا التقرير أن التقديم في الصلاة لا يلزم منه، من حيث (288)

هو تقديم في الصلاة، التقديم في الإمامة العظمى، لأن الإمامة العظمى مشتملة على سياسة الأمة ومعرفة معاهد الشريعة، وضبط الجيوش، وولاية الأكفاء، وعزل الضعفاء، ومكافحة الأعداء والأعداء، وتصريف الاموال وأخذها من مظانها، وصرفها في مستحقاتها، إلى غير ذلك مما هو معروف بالإمامة الكبرى. ولهذا أورد سؤالاً عن قول عمر لأبي بكر رضي الله عنهما، رضيك رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاك لديننا، إشارة لتقديمه في الصلاة، فجعل عمر رضي الله عنه ذلك دليلاً على تقديمه رضي الله عنه للإمامة الكبرى، وهذا في ظاهر الحال لا يستقيم، لأنه لا يلزم من التقديم في الصلاة، التقديم في الخلافة».

والجواب عن هذا السؤال من وجوه، إلى آخر ما ذكره القرافي هنا، واختصرة في إيجازه الشيخ البقوري، رحمهما الله.

وقد عقب الشيخ ابن الشاط على هذا بقوله : ما قاله من أن من له أهلية القيام بإمامة الصلاة لا يلزم أن يكون له أهلية القيام بإمامة الخلافة، صحيح».

وعلى هذا يرد سؤال على قول عمر رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه :
رسول الله ﷺ ارتضاك لديننا فكيف لا نرتضيك لدينانا؟! وهذا في ظاهر الحال
لا يستقيم، لأنه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة.

والجواب عنه من وجوه :

الأول ما ذكره بعض العلماء أن رسول الله ﷺ كان يعلم أن أبا بكر رضي
الله عنه هو المتعين للخلافة، ولم يكن أن يفعل ذلك من قبل نفسه، لأنه عليه
السلام يتبع ما أنزل اليه من ربه، وما أنزل عليه في ذلك وحيي يعتمد عليه، فعند
ذلك وكل الأمر فيه إلى الاجتهاد، فكان ﷺ يشير إلى خلافته بالإيماء والثناء،
كقوله عليه السلام : «يَا بِي اللّهُ والمسلمون إلا أبا بكر». فمراد عمر رضي الله
عنه أن رسول الله ﷺ رضيك لديننا الرضى الحاضر، فيتعين علينا أن نرضاك
للخلافة، وليس المراد مطلق الرضى.

الثاني أن عمر قصد بذلك تسكين الثائرة وردع الأهواء، فذكر حجة
ظاهرة ليسكن إليها أكثر الناس فيندفع الفساد.

الثالث أننا نحمل قول عمر رضي الله عنه : — رضىك رسول الله ﷺ
لديننا — على ظاهره، ونجعل الإضافة على بابها موجبة للعموم، ففهم عمر رضي
الله عنه من إشارته عليه السلام أن الصديق رضي الله عنه مرضي لجميع حُرُمات
الدين، ومن جملة ذلك أحوال الأمة، والنظر في مصالح الملة، فإنه من أعظم فروض
الكفايات، فهو من الدين، ويكون قوله : «أفلا نرضاك لدينانا» أي هؤلاء إنما
يتنازعون — يعني الأنصار — في أمر رئاسة وعلو وحصول الأمر والنهي من قبلهم،
وهذا أمر دنيوي لا ديني، يكون خسيسا بالنسبة إلى الدين الذي به مصالح الأمة،
والله أعلم. (289)

(289) قال ابن الشاط معقبا على هذه الاجوبة عند القرافي : الجوابات لا باس بها، غير ما تضمنته
الجواب الاخير من الحمل على الأنصار في قوله : «إنما قاموا في منازعته لطلب العلو والرئاسة،
وأنتهم لما رأوا أن الأمر لا يصفو لهم طلبوا الشركة»، فإن ذلك كله أمر لا يليق بهم، ولا تصح
نسبته لثمتهم، وليس الظن بهم إلا أنهم طلبوا ذلك لتحصيل الاجور الحاصلة لتولي أمر=

القاعدة الخامسة والعشرون في الاستغفار. (290)

إِعْلَمَ أَنَّ الاستغفار طلبُ المغفرة، وهذا إنما يحسُن من أسباب العقوبات كترك الواجبات وفعل المحرمات، أما المكروهات والمندوبات فلا يحسُن الاستغفار فيها، لعدم العقوبات في فعلها وتركها، وهذا أمرٌ ظاهر لاخفاء به، غير أنه وقع للمالك رضي الله عنه فيمن ترك الإقامة أنه يستغفر الله تعالى.

ووجهُ ذلك أن الله تعالى يُعاقب المذنب بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها : المؤلّات كالنار وغيرها. (291)

وثانيها تيسير المعصية في شيءٍ آخر. (292)

= الإمامة على الوجه الشرعي، فلمّا لم يساعّدوا على ذلك طلبوا الشركة، طمعا في تحصيل بعض تلك الاجور، إذ تُعَدُّ جميعها، هذا هو الاثق، لا ما ذكره من إثارة الرئاسة الدنيوية التي لا تناسب أحوالهم في بذلهم في ذات الله تعالى أنفسهم واموالهم، والله أعلم.

قلت : ولهذا يجب الامساك عما شجر بينهم في هذا الامر حين دراسة تلك الفترة من حياة الصحابة رضوان الله عليهم، والتعرض لها بالشرح والتحليل وأخذ العبرة والفائدة منها، والتماس أسلم الوجوه وأحسن الخارج والتاويلات لما وقع بينهم في ذلك، كما قال علماؤنا رحمهم الله كابن أبي زيد القيرواني رحمه الله، إذ الصحابة كلهم رضوان الله عليهم كان مجتهدا في رأيه، مستهدفا ومتوخيا المصلحة العليا لأمته ودينه، فإن كان مصيبا في علم الله فله أجران، وإن كان مخطئا في علم الله فله أجر واحد، فكلهم اجتهد في المسألة، وكلهم في مقام الصحبة التي شرفهم الله بها، وقال فيها النبي ﷺ : **وَاللَّهِ لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِلْحَ الْأَرْضِ ذَهَابًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ**، إلى غير ذلك من فضائلهم رضوان الله عليهم أجمعين.

(290) هي موضوع الفرق الثاني والتسعين بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات». ج. 2. ص. 146.

وقد علق عليه الشيخ ابن الشاط رحمه الله تعالى بقوله : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح.

(291) زاد الامام القرافي هنا رحمه الله قوله : وهذا هو الامر الغالب في ذلك.

(292) قال القرافي موضحا ذلك : فيجتمع على العاصي عقوبتان : الأولى والثانية، كقوله تعالى :

«وَأَمَّا مَنْ يَجْهَلْ وَاسْتَعْتَى وَكَذَّبَ بِالْحَسَنَى فَسُنَّسِرُهُ لِلْعُسْرَى» سورة الليل، الآيات : 8—10، فجعل العُسْرَى مسببة عن المعاصي المتقدمة ... الخ.

وثالثها : تفويت الطاعة، لقوله تعالى : «سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون

في الارض بغير الحق». (293)

(293) وتَمَامُهَا قول الله تعالى : «وإن يَرَوْا كَلَّ آيةَ لَا يَومِنُوا بها، وإن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، وإن يَرَوْا سَبِيلَ العَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، ذلكَ بِأنهم كَذَبُوا بِآياتِنَا وَكَانُوا عنها غَافِلِينَ، سورة الاعراف. الآية 146.

ثم قال القرافي هنا رحمه الله : وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو مُتَوَلَّى الآن، عَزَلَّ الاول وولى الثاني، وكان ذلك واجبا عليه، لئلا يُفَوِّتَ على المسلمين مصلحة الافضل منهما... الخ.

وقد عَقَّبَ ابن الشاطِط على هذا الكلام بقوله : ما حكاها القرافي عن العلماء من أن الامام إذا وجد من هو أصلح للقضاء عزل المتولي، ينبغي حملُه على أن المتولي مُقَصَّرٌ عن الاهلية. ودليل ذلك أن المصلحة المقصودة من القضاء تحصل من المفضل المتصف بالاهلية، كما تحصل من الفاضل المتصف بها فلا وجه لعزله، وقياسُه على الوصي فيه نظر، واستدلاله بقوله ﷺ : «من ولي من أمور أمتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام»، نقول بموجبه، ولا يتناول محل النزاع، فإن الكلام ليس فيمن لم يجتهد ولم ينصح، وإنما الكلام فيمن يجتهد وينصح وهو أهل لذلك، غير أن غيره أَمْسُ بالاهلية منه، انتهى كلام ابن الشاطِط رحمه الله.

قلت : وقد تناول علماؤنا رحمهم الله الكلام على موضوع الخلافة الكبرى والإمامة العظمى، وضرورتها للإمامة، وشروطها، والولايات والخطط التي تدرج تحتها وتخضع لها، وبسطوا ذلك بسطا شرعيا ما عليه من مزيد، وفي مقدمتهم الامام العلامة ابو الحسن الماوردي، وابو يعلى الفراء، وابن تيمية، وابن خلدون رحمهم الله، وغيرهم، في كتب الاحكام السلطانية، والسياسة الشرعية في الاسلام، فكان من ذلك ما قاله الماوردي في هذا الموضوع :

«الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدُها لمن يقوم بها في الامة واجب بالإجماع، واختلِفَ هل هي واجبة بالعقل وهو قول طائفة من أهل العلم، لأنه لولا الولاية العظمى لكان الناس فوضى مهملين، وهمجا مضاعين، كما قال الشاعر الجاهلي الأفوه الأودي :

لا يَصْلُحُ الناس فَوْضَى لا سِرَّةَ لهم ولا سِرَّةَ اذا جهالهم سادوا
والسِرَّةَ بفتح السين جمع سِرِّي وهو السيد في القوم لمكانته وعلمه ونسبه وغير ذلك.
وقالت طائفة أخرى : الإمامة واجبة بالشرع. قال الله عز وجل : «يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم»، ففرض علينا الحق سبحانه طاعة اولي الامر فينا، وهم الخلفاء والأئمة التامرون علينا». وتعرض العلماء لشروط الإمامة العظمى، وهي العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الاعضاء. وحسن الرأي، والشجاعة، والنجدة، والنسب، والمرادُ به أن يكون الخليفة من قریش، لورود النص به، وانعقاد الاجماع عليه، لأن أبا بكر رضي الله عنه احتج به يوم السقيفة على الانصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادَةَ، بقول النبي ﷺ : «الأئمة من قریش»، فأقلعوا عن =

وكا يعاقب الله تعالى بأحد ثلاثة أشياء يثيب بأحد ثلاثة أشياء :
 أَحَدُهَا الأُمُورُ الْمَسْتَلَذَّةُ. (294)
 وثانيها تيسيرُ الطاعة. (295)
 وثالثها تفسير المعاصي عليه.

إذا تقررت هذه القاعدة، فإذا نسي الإنسان الإقامة وغيرها من المنذوبات
 دَلَّ هذا الحرمان على أنه مسبَّب عن معاصٍ سابقةٍ. (296)
 وإذا كان تركُ الطاعة مسبباً عن المعاصي المتقدمة، فحينئذ إذا رأى
 المكلف ذلك سأل الله المغفرة من تلك المعاصي المتقدمة حتى لا يتكرَّر عليه مثلُ
 تلك المعصية، فالاستغفار على ترك الإقامة لأجل غيرها، لا أنه لها. (297)

= التقرب بها، ورجعوا عن المشاركة فيها، ورضوا بقوله : «نَحْنُ الأَمْرَاءُ وَأَنْتُمْ الوُزَرَاءُ»، وقال النبي
 ﷺ : قَدُمُوا قَرِيبًا وَلَا تَقْدُمُوهُمْ»، وليس مع هذا النص المسلم به شبهة لمنازع ولا قول
 يخالف له، وبوجوب الإمامة بالشرع، قال العلامة بُرهان الدين إبراهيم بن هارون اللقاني
 (ت 1041 هـ) في منظومته جوهره التوحيد :
 وواجبٌ نصَّبُ إمامَ عدلٍ بالشرع فاعلم لا يحكم العقل
 كما في الجناتِ من الماكول والمشروب وغيرهما. (294)

أي فيجتمع للعبد مثنويان، لقوله تعالى : «فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (وهي
 الجنة) فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَى». سورة الليل، الآيات : 5، 6، 7، فجعل اليسرى (وهي فعل الخير)
 مسببة عن الاعطاء وما معه. (295)

أي لقوله تعالى : «وما أصابكم من مصيبةٍ بما كسبتُ أيديكم ويعفو عن كثير». سورة
 الشورى، الآية : 30. قال القراني : وفوات الطاعة، مصيبتها أعظم المصائب، فإن كلمات
 الأذان طيبة مشتملة على الثناء على الله تعالى، توجب لقايلها ثوابا سرمدياً خيراً من الدنيا وما
 فيها.. الخ. (296)

الخ.
 وحكم الإقامة للصلاة معروف، وهو السنّة مثل الأذان، وفضلُهما وثوابهما عند الله تعالى
 كبير وعظيم. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : إن الشيطان إذا سمع بالصلاة
 ذهب حتى يكون مكان الرُّوحاء». وهو مكان على بُعد أربعين ميلاً من المدينة تقريباً،
 رواه الامام مسلم رحمه الله. (297)

وعن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي صعصعة أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه قال له :
 إني أراك تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت بالصلاة فارفع صوتك
 بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة». رواه
 الامام احمد، والامام مسلم رحمه الله.=

وكذلك سائرُ المندوبات إذا فاتت يتعين على الإنسان الاستغفار لأجل ما دل عليه الترك من ذنوب سابقة، فهذا وجهُ أمر مالكٍ بالاستغفار في ترك المندوبات، لا أنه يعتقد أن الاستغفار مشروعٌ في ترك المندوبات، ولا إشكالٌ على هذا، والله أعلم (298)

= وفي بيان حكم الأذان والإقامة، وهو السننية كما سبق ذكره والإشارة إليه، يقول الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في مختصره الفقهي المشهور : «سُنُّ الأذان لجماعة طلبت غيرها في فرض وقتي ولو جمعة، وهو مُثْنِي «ولو الصلاة خيرٌ من النوم»، (أي في أذان الفجر خاصة)، مرجعُ الشهادتين بأرفع من صوته أولاً، مجزوم، بلا فصلٍ ولو بإشارة الكلام...». وقد جمع ذلك الشيخ الإمام العلامة أبو محمد عبد الواحد بن عاشر رحمه الله في بيت من منظومته الفقهية الشهيرة والمسماة بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين فقال : سُنُّ الأذان لجماعة أتت فرضاً بوقتِه وغيراً طلبت ثم قال الشيخ خليل في سننية الإقامة للصلاة. «وُسُنُّ إقامة مفردة، وثني تكبيرها لفرض وإن قضاءً، وصحت (الصلاة) ولو تُرِكَت (الإقامة) عمداً، وإن أقامت المرأة فحسن». قال القرافي رحمه الله في ختام هذا، مبينا الغاية منه :

(298)

«فقد ظهر الفرق بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات، وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات، وأنه في فعل المحرمات وترك الواجبات. لأجلها مطابفة، وفي ترك المندوبات لأجل ما دلت عليه بطريق الالتزام، لا أنه لها مطابفة. وهذا التقرير تحل مواضع كثيرة مما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات، فيشكل ذلك على كثير من الناس، وليس فيه كبير إشكال، بسبب ما تقدم من الفرق والبيان».

قلبت : ويقطع النظر عن موقع الاستغفار ومكانه المناسب، وسببه الموجب له كما رأيناه لإئمتنا وفقهائنا الأعلام، وكما ذكره رضي الله عنهم ورحمهم اجمعين، فإن ذلك لا يتناقض ولا يتعارض مع كون الاستغفار مطلوباً من المسلم والمسلمة في كل آن، ومستحباً منه على أية حال كان، من الطاعة والذكر وصالح الأعمال، لنيل فضله وثوابه، وتحصيل أجره وخيره، وادراك المغفرة والرحمة به من الله تعالى، مصداقاً لقوله سبحانه : «واستغفروا الله إن الله غفور رحيم».

وما يدل على ذلك ويرشد إليه ما جاء في فضل الاستغفار، وذكره حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله حيث جاء في كتابه الإحياء قوله : قال الله عز وجل : «والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم». وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : في كتاب الله عز وجل آيتان، ما أذنب عبدٌ ذنباً فقرأهما واستغفر الله عز وجل إلا غفر الله له : الأولى هي الآية السابعة من سورة آل عمران : 135، والثانية قوله عز وجل : «ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً» (سورة النساء، الآية 110)، وقال سبحانه : «فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً» سورة النصر. 3. وكان النبي ﷺ يكثر من قوله : سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفر لي، إنك أنت التواب

القاعدة السادسة والعشرون

في معنى الأفضلية والمزية (299)

إعلم أنه لا يلزم من كون العبادة لها مزية تختصُّ بها أن تكون أرجح مما

ليس له تلك المزية.

فقد وردَ في الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال : «إذا أذُنُ المؤذّنِ ولى الشيطانُ وله ضُرْاطُ، وإذا فرغَ المؤذّنُ من الأذانِ أقبل، فإذا أقيمتُ الصلاةُ أدبَر، فإذا أحرَمَ العبدُ بالصلاة جاء الشيطانُ فيقولُ له : أذكُرْ كذا حتى يضلَّ الرجلُ أن يدرى» (300) «كَمْ صَلَّى»، (301) فهذا يدل على أن الشيطان يفرُّ من الأذان والاقامة ولا يفرُّ من الصلاة، وليس بأفضل من الصلاة ولا بدَّ، لأنهما وسيلتان، والمقصِدُ أعظمُ من الوسيلة، وقد قال ﷺ : «أفضل أعمالكم الصلاة». (302)

الرحيم». (أخرجه الحاكم من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وقال : صحيح. وقال ﷺ : مَنْ أَكْثَرَ الاستغفار جعل الله له من كل فرجاً، ومن كل ضيق مخرجاً، وورقه من حيث لا يحتسب»، وقال : إني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة»، هذا مع كون النبي ﷺ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر» اهـ.

فما أحوجتنا إلى الاقتداء بالنبي ﷺ في العبادة والذكر والدعاء وصالح الأعمال والأقوال، عملاً بقول الله سبحانه : «لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً».

(299) هي موضوع الفرق الواحد والتسعين بين قاعدة الأفضلية وبين قاعدة المزية والخاصية ج. 2.

ص 144. علق عليه ابن الشاطر رحمه الله بقوله : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح».

(300) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح، وت : لا يدري. وعند القرافي في هذا الفرق : فلا يدري.

(301) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي رحمهم الله.

(302) عن ثوبان رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : إستقيموا ولن تُحْصُوا، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة، ولن يحافظ على الوضوء إلا مومن». رواه الحاكم في كتابه «المستدرک على الصحيحين»، وقال : صحيح على شرطهما. ورواه الإمام الطبراني رحمه الله في كتابه «الأوسط» من حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، وقال فيه : «واعلموا أن أفضل أعمالكم الصلاة»، وأورده الحافظ المنذري رحمه الله في كتابه «الترغيب والترهيب».

قلت : وبعضُهُ ويقويه أحاديث أخرى كثيرة وصحيحة في الموضوع، فنقتصر منها على حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : سألت النبي ﷺ : أي العمل أحب إلى الله تعالى ؟ قال : الصلاة على وقتها، قلت : ثم أي ؟ قال : برَّ الوالدين، قلت : ثم أي ؟ قال : الجهاد في سبيل الله، قال : حدَّثني بهن رسول الله ﷺ، ولو استرذته لزداني».

رواه الشيخان : البخاري ومسلم، وأبو داود والترمذي رحمهم الله، ورحم سائر الأئمة والعلماء وجميع المسلمين.

فعلی هذا قد يحصل للمفضول مزیة لیست للأفضل، ولا یلزم بذلك أن ینكون أفضل، وهذا كما یقال : أبیُّ أقرأ من أبی بكر، ومعاداً أعلم منه بالحلال والحرام، وعلیُّ أقضی منه. ولنا مع هذا أن نقول : أبو بكر أفضل من كل واحد واحد من هؤلاء.

ومن هذا الباب قوله ﷺ لِعُمَرَ : ما سلكتَ فجاً إلا سلك الشیطان فجاً غیرَ فجك». (303)

وقال ﷺ : «إن عفريتاً جآني لیفسد علیَّ صلاتي، ولولا دعوة أخي سليمان لأصبح مؤثماً یلعب به ولدان أهل المدينة». (304) وجاءه عفريت أيضاً بشعلة من نار، فاستعاذ منه ثلاث مرات حتى مدَّ يده..» الحديث.

(303) نص الحديث بتامه هو ما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال : استأذن عمر على النبي ﷺ وعنده نسوة قريش يكلمنه ويستكثرنه، عالية أصواتهن على صوته، فلما استأذن عمر فمَن فبادرن الحجاب (أي ظهر عليهن الخوف وأخذن يتأهبن للخروج)، ورسول الله ﷺ يضحك، فقال عمر : أضحكك الله سينك يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ : عجبٌ من هؤلاء اللاتي كنَّ عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب، قال عمر : أنت أحق أن يهبنن يا رسول الله، ثم قال لمن عمر : يا عدوات أنفسهن، أتبهنني ولا تبهن رسول الله ﷺ، فقلن : نعم، أنت أفظ أغلظ، فقال رسول الله ﷺ : إياها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده، ما ليك الشيطان سالكا فجاً قط، إلا سلك فجاً غير فجك». رواه الشيخان رحمهما الله.

والفج هو السبيل والطريق، ومنه قوله تعالى خطاباً لنبية إبراهيم عليه السلام حين بني البيت الحرام، «وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالاً، وعلى كل ضامر، ياتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم، ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير، ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق». سورة الحج. الآيات : 27—28—29.

(304) نصه عند القرافي : «إنه قد تفلت عليَّ الشيطان ليفسد عليَّ صلاتي، فلولا أنني قد تذكرت دعوة أخي سليمان لربطته بسارية من سواري المسجد حتى يلعب به صبيان المدينة». قال القرافي، مبيناً الغاية من إيراد هذا الحديث : «فلم ينفر الشيطان من النبي ﷺ كما نفر من عمر رضي الله عنه.

قلت : وهذا الحديث بتامه أخرجه الإمام مسلم رحمه الله في باب جواز لعن الشيطان أثناء الصلاة، والتعوذ منه، وجواز العمل القليل في الصلاة، من كتاب المساجد ومواضع الصلاة، فقال : عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : إن عفريتاً من الجن جعل يفتك عليَّ البارحة، ليقطع عليَّ الصلاة، وإن الله أمكنني منه فدعته، فلقد هممت أن أربطه إلى جنب سارية من سواري المسجد حتى تُصبحوا تنظرون إليه أجمعكم، ثم ذكرت قول أخي

وأين عمر من رسول الله ﷺ؟ غير أنه يجوز أن يحصل للمفضول ما لا يحصل للفاضل، ومثل هذا كثير، حتى إنه في الموجودات النباتية، فقد يوجد في الشعير من الفضائل ما لا يوجد في البرّ، وفي المعدنية كالنحاس ما ليس في الذهب.

القاعدة السابعة والعشرون

في تمييز حقوق الله تعالى عن حقوق العباد. (305)

فحقُّ الله تعالى أمره ونهيه، (306) وحقُّ العباد مصالحهم، (307).

والتكاليف على ثلاثة أقسام : حق الله تعالى فقط كالإيمان وتحريم الكفر، (308) وحقُّ العبيد فقط كالذُّيُون (309)، وقسم اختلَف فيه، هل يغلب فيه سليمان ﷺ : «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مَلْكَاً لَا يَبْغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» (سورة ص)، فرده الله خاسئاً». قال شارحه الإمام النووي رحمه الله : هكذا هو في مسلم، «يَفْتَلِكُ، وفي رواية البخاري : «تَفَلَّتْ»، وَالفَتْلُ هو الأَخْذُ في غفلة ونحديعة، والعفريت هو العاني المارد من الجن، ومعنى فدعته بذال معجمة وتخفيف العين المهملة أي خنقته، قال الإمام مسلم : وفي رواية أبي بكر ابن أبي شيبة : فدعته بالذال المهملة، وهو صحيح أيضاً، ومعناه دفعته دفعاً شديداً، والدَعْتُ والدَعْتُ الدفع الشديد، وأنكر الخطابي المهملة وقال : لا يصح، وصحَّحها غيره وصوَّبها، وإن كانت المعجمة أوضح وأشهر، وفي الحديث دليل على جواز العمل القليل في الصلاة».

(305) هي موضوع الفرق الثاني والعشرين بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق العباد». ج. 1. ص 140.

(306) علق الشيخ ابن الشاط على هذه الجملة عند الإمام القرافي رحمه الله، فقال : «قلت : بل حقُّ الله تعالى مُتَعَلِّقٌ أمره ونهيه، وهو عبادته. قال الله تعالى : «وما خلقت الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون» سورة الذاريات. 56. وقال رسول الله ﷺ : «حقُّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً».

(307) قال ابن الشاط : إن أراد حقه (أي العبد) على الله تعالى فإنما ذلك مُلْزِمٌ عبادته إياه، وهو أن يدخله الجنة ويخلصه من النار، وإن أراد حقه على الجملة، أي الأمر الذي يستقيم به في أولاه وأحزاه، فمصالحه»، أي فذلك أو فتلك مصالحه، حيث يستقيم العبد في أموره وأحواله، ويسعد بذلك في دينه ودينه، تفضلاً من الله ونعمةً منه سبحانه على عبده المؤمن المطيع.

(308) قال ابن الشاط : قد تقدّم أن حق الله تعالى على عباده عبادتهم إياه، فإن أراد ذلك فصحيح، وإلا فلا.

(309) قال ابن الشاط : تمثيله هذا يُشْعِرُ بأنه يريد حقوق بعضهم على بعض، وقوله قبل : حقه (أي العبد أو العباد) مصالحهم، يُشْعِرُ بأنه يريد حقوقهم على الجملة.

حق الله تعالى أو حقُّ العبدِ كحدِّ القذف. ونعني بحق العبد، المحض الذي لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله تعالى بدون حق العبد، ولا يوجد حق العبد بدون حق الله تعالى. (310)

وكثير من الحقوق التي لله تعالى وليس للعبد إسقاطها هي مصالح للعبد كتحريم الربا، وتحريم تضييع المال، (311) وتحريم المسكرات، وتحريم السرقة، وتحريم القتل، وتحريم الغيبة، فهذه كلها مشتملة على مصالح العبد. (312)

(310) قال ابن الشاط، بعد أن قرّر القرافي قبل، أن حقَّ العبد مصالحه على الإطلاق : قصر كلامه على بعض ما يتناوله ذلك الإطلاق من التفاصيل، وهو حقُّ بعض العباد على بعض، وترك الكلام على غير ذلك من مصالح العباد، فلم يكن كلامه منتظماً كما يجب.

(311) زاد القرافي قوله : ولو رضي العبد بذلك لم يُعتبر رضاه.

وقال ابن الشاط : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(312) عبارة القرافي ذكرت هذه الحقوق مع بيان حكمتها ومقاصدها، حيث جاء فيها قوله : «وكذلك تحريمه تعالى المسكرات، صونا لمصلحة عقل العبد عليه، وحرّم السرقة صونا لماله، والزنى صونا لنتيجه، والقذف صونا لعرضه، والقتل والجرح صونا لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه، ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك لم يُعتبر رضاه ولم ينفذ إسقاطه. وعقب عليه ابن الشاط بقوله : أما في القتل والجرح فرضاه معتبر، وإسقاطه نافذ. قلت : وبهذه العبارة والفقرة للقرافي يظهر نوع من الاختصار وجانب من الإيجاز عند البقوري رحمه الله، مما سأتناوله في دراسة لاحقة وخاصة بهذا العالم الجليل وكتابه هذا إن شاء الله ويعونه وتوفيقه، فقد اختصر فيه الإشارة إلى المقاصد التي لأجلها حرّم الشرع تلك الأمور ونهى عن ارتكابها والوقوع فيها.

وهي المقاصد الضرورية التي جاءت بها وحفظها كل ملة، وجمعتها الشريعة الإسلامية، واستوعبتها الملة المحمدية التي ختم الله بها النبوة والرسالة، وفي ذلك بقول بعضهم :
الدين والنفس وعقل ونسبٌ والمال والعرض فحفظها وجب
في كل ملة لحكمة أتت حُدودها من أجلها قد حُفظت

وهو مضمون بيت عند الشيخ اللقاني في منظومته جوهره التوحيد، حيث جاء فيه :
وحفظُ دينٍ ثم نفسٍ مالٍ نسبٍ ومثلها عقلٌ وعرضٌ قد وجب
وحتم القرافي هذه الفقرة بقوله في هذه المسائل المشتملة على مصالح العباد عند التأمل واستعمال النظر، فقال : فتأمل ذلك بما ذكرته لك من النظائر تجده، فتحجج الله على العبد في هذه المواطن لطفاً به، ورحمةً من الحق سبحانه.

قال شهاب الدين رحمه الله : في الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال : «حق الله على العبيد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»، فهذا يقتضي أن حق الله تعالى نفس الفعل لا الأمر به، وهو خلاف ما قلناه. والظاهر أن الحديث أول، وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه، فأطلق الحق على متعلقه الذي هو الفعل. (313)

(313) قلت : أورد القرافي رحمه الله هذه الفقرة تحت عنوان «تنبيه»، فذكر أن ما تقدّم له من أن حق الله تعالى أمره ونهيه، أمر مشكّل، ثم أتى بالحديث المذكور إلى آخر كلامه في هذه الفقرة عند البقوري رحمه الله.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ذلك بقوله :
جميع ما قاله القرافي هنا غير صحيح، وهو نقيض الحق وخلاف الصواب، بل الحق والصواب ما اقتضاه ظاهر الحديث من أن الحق هو غير العبادة، لا الأمر المتعلق بها.
ثم زاد ابن الشاط قائلا : ومن أعجب الأمور قوله : «فظاهره (أي الحديث) معارض لما حرّره العلماء من حق الله تعالى، وكيف يحجر العلماء ما يخالف قول الصادق المصدوق؟! وباليت شعري، من هؤلاء العلماء؟ وكيف يصح القول بأن حق الله تعالى هو أمره ونهيه، والحق معناه : اللازم له على عباده، واللازم على العباد لا بد أن يكون مكتسباً لهم، وكيف يصح أن يتعلق الكسب بأمره، وهو كلامه وصفته القديمة، وهذا كله كلام من ليس من التحصيل بسبيل، والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

قلت : يظهر — والله أعلم — أن كلام كل من هذين العالمين الجليلين، والفقيرين الفاضلين : القرافي وابن الشاط رحمهما الله يحتاج إلى تأمل ونظر، لعله يجد فهما صحيحا ووجهاً سليماً ومحملاً مقبولاً يجعل كلام كل منهما صائباً وسديداً يمكن معه التوفيق بينهما. وبيان ذلك أن يقال : حق الله تعالى على عباده هو أمره ونهيه، كما قال القرافي وبعض العلماء، على اعتبار أن ذلك من حق الله سبحانه وأنه أهل له، فهو رب العالمين العليم الحكيم، خالق الكون والناس اجمعين، ومن حقه سبحانه وتعالى كذلك على عباده أن يعبدوه ويطيعوه بما أمرهم به من الواجبات، وما نهاهم عنه من المنهيات، وأن يخضعوا له بكل ذلك، ويخلصوا له الدين فيه، وكل دلالة منفردة للحق بهذا المعنى، مُسَلِّمةً عند العلماء وغيرهم من كافة المسلمين، وعلى هذا، يصدق حق الله تعالى في دلالته على الأمرين معا وشموليته لهما، ويجمع بين أقوال العلماء في ذلك على هذا الأساس والفهم والتأويل القريب.

فالتحقيق الذي حرره العلماء في دلالة حق الله على أمره ونهيه سبحانه لعباده، وانتهوا إليه نظرياً، وحكاه القرافي عنهم، لا ينبغي أن يفهم على أنهم حرروا ما يخالف قول النبي ﷺ، فهم رضي الله عنهم — في مُجْمَلِهِمْ وَجَمِيعِهِمْ أَكْثَرُ النَّاسِ وَرِعًا، وتقوى وخشية من الله، وهم أوسع الناس وأدقهم فهماً لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وهم لذلك أبعد الناس على المخالفة والابتداع، وأحرصهم على الموافقة والاتباع، والاعتداء بنبيهم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وهو الأسوة الحسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً. وما قد يصدر =

القاعدة الثامنة والعشرون

في تمييز حقوق الوالدين عن الأجانب. (314)

عن البعض ويظهر من مخالفة ذلك، فهو نادر في كل عصر وجيل، والنادر لا حكم له كما يقال، والله أعلم بالحق والصواب فيما يكون بين العلماء من اختلاف في وجهات النظر حول بعض المسائل والمفاهيم العلمية، وفوق كل ذي علم علم عليهم، والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم.

وهذا الحديث أخرجه الشيخان والترمذي رحمهم الله عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : كنتُ رِدْفَ النبي ﷺ (أي راكباً خلفه) على حمار يقال له عُفَيْرُ (بالتصغير)، فقال : يا معاذ، هل تدري ما حقُّ الله على العباد، وما حقُّ العباد على الله ؟ قلت : الله ورسوله أعلم. قال : فإن حقَّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. قلت : يا رسول الله، أفلا أبشِّرُ الناس ؟ قال : لا تبشِّرهم فيتكلموا»، أي إذا بشَّرتهم بذلك اتكلموا على العقيدة والشهادة والتوحيد بالقلب والفؤاد، وبالقول والألسنة، وتركوا الطاعة بالعبادة والأعمال الصالحة، وأداءها بالأعضاء والجوارح.

وفي معناه ما رواه معاذ أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال : ما من أحدٍ شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا حرمه الله على النار، قال : يارسول الله، أفلا أُخبرُ به الناس فيستبشروا، قال : إذن يتكلموا، وأخبرها معاذ عند موته تأتماً. أي تجنباً للآثم، وخروجاً من الوقوع في ذنب كتمان العلم، لأن الله سبحانه، وكذا رسوله ﷺ، أمر بتبليغه وتعليمه للناس، للانتفاع في دينهم ودنياهم. فرضي الله عن كافة الصحابة ورحم سائر العلماء والمسلمين. هي موضوع الفرق الثالث والعشرين بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين، وبين قاعدة الواجب للوالدين على الأولاد خاصة، ج. 1. ص 142.

(314)

وقد بدأه شهاب الدين القرافي رحمه الله بقوله : وهذا الموضوع مشكل، بسبب أن كل ما وجب للأجانب (وهُم غير الأقارب) وجب للوالدين، وقد يجب للوالدين ما لا يجب للأجانب، فما ضابط ذلك الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الأجانب ؟ هذا موضع الإشكال، وأنا أقربُ ذلك وألخصه بذكر مسائل وفتاوي منقولة عن العلماء تخصص بالوالدين، فيظهر بعد ذلك تقريب هذا الموضوع إن شاء الله تعالى، وذلك بثان مسائل : وقد أوردها البقوري كذلك هنا.

وقد علق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على هذا الكلام عند القرافي إلى تمام المسألة الخامسة بقوله : أكثرُ ذلك نقلٌ لا كلامٌ فيه، وما فيه من كلام فهو صحيح، غير قوله : قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي، فإنه ليست كنيته (أبو الوليد). وإنما كنيته أبو بكر. قلت : وهو كذلك، واسمه محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن ايوب الفهري، وينسب الى طرطوشة بضم الطاءين : بلد بالاندلس، وكنيته أبو بكر كما ذكره الفقيه العلامة ابراهيم بن فرحون في كتابه الشهير : «الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب»، ويُعرف بابن أبي رُندقة، وكما أورده وذكره الفقيه العلامة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي في كتابه القيم : «الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي»، نقلا له عن كتب التراجم، كالديباج، =

قال شهاب الدين : الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب يظهر تقريبه بذكر ثمان مسائل :

المسألة الأولى : جاء رجل إلى مالك وقال له : يا أبا عبد الله، لي والدة وأختٌ وزوجة، فكلما رأت لي والدة شيئاً قالت : أعطِ هذا لأختك، فإن منعتهَا سبَّتني ودَعَتْ عليَّ، فقال له مالك : ما أرى أن تغايظها. تخلَّص منها بما قدرت عليه، وتخلَّص من سخطها بوسعك.

المسألة الثانية : جاء رجل إلى مالك فقال له : والدي في بلاد السودان كتب إليَّ أن أقدمَ عليه، وأمِّي تمنعني من ذلك، فقال : أطع أباك ولا تعصِ أمك. ورُوي أن الليث أمره بطاعة الأمِّ، لأن لها ثلثي البرِّ كما حكاها الباجي، أن امرأة كان لها حقٌّ على زوجها، فأفتى بعض الفقهاء ابنها بأن يتوكل لها على أبيه وكان يخاصمه، وبعضهم قال له : هو عقوق، والحديث إنما دل على أن برَّه أقلُّ من برِّ الأمِّ لا أنه يُعصى. (315)

= ووفيات الاعيان لابن خلكان، ونفع الطيب للمقري، وغيرهم من المؤلفين في تراجم العلماء والتعريف بمؤلفاتهم واعمالهم العلمية، فرحمهم الله جميعا، وأسكنهم فسيح جناته، واثابهم على ما قدموا من خدمة علمية للإسلام والمسلمين، ورحم كافة العباد المومنين.

(315) قلت : البرور بالولدين مطلوب شرعا وطبعيا، ويعتبر أعظم أنواع البرِّ والخير، التي ينال بها العبد المسلم رضي الله ورضى العباد، ويكفي للدلالة على ذلك أن الله تعالى أمر بالإحسان اليهما في غير ما آية، وقرئته بالأمر بتوحيده وعبادته، فقال تعالى في سورة النساء الآية 36 : «واعبدوا الله، ولا تُشركوا به شيئاً، وبالوالدين إحساناً، وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنبِ والصاحب بالجنبِ، وابن السبيل وما ملكت أيمانكم، إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً».

وقال سبحانه في سورة الإسراء : الآية 23، 24، 25، «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه، وبالوالدين إحساناً، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقل لهما قولاً كريماً، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً، ربكم أعلم بما في نفوسكم، إن تكونوا صالحين، فإنه كان للوابين غفوراً»

كما أن النبي ﷺ أخبر أن رضى الله في رضى الوالدين، وأن سخطه في سخطهما، وقدم الرعاية لهما والعناية بهما في حالة كبرهما وضعفهما وعجزهما على الخروج إلى الجهاد في سبيل الله، وجعل ذلك البرور بمنزلة الجهاد، فقال لأحد الصحابة رضوان الله عليهم وهو يريد الخروج إلى الجهاد : ألك أبوان ؟ قال : نعم، قال : ففيهما فجاهد (أي جاهد في سبيلهما =

المسألة الثالثة : قال في «الموازية(316)» : اذا منعه أبواه من الحج فلا يحجُّ
إلا بإذنها إلا الفريضة، فنصَّ على وجوب طاعتها في النافلة، وقال في المجموعة :

= ومن أجل رعايتهما والبرور بهما، يكنُّ لك ثواب الجهاد وفضله عند الله تعالى.
والحديث المشار إليه هنا عند الشيخ البقوري رحمه الله هو الحديث الصحيح المروي عن أبي
هريرة رضي الله عنه قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال : يا رسول الله، من أحقُّ
الناس بحسن صحابتي ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ أمك، قال :
ثم من ؟ قال أبوك». رواه الشيخان رحمهما الله.

(316) الموازية أو كتاب الموازية بفتح الميم، هو للفقير الجليل والعلامة الكبير محمد بن إبراهيم بن زياد
الاسكندردي المعروف بابن المواز، المتوفى سنة تسع وستين ومائتين هجرية (629 هـ)، وهو
من أبرز وجوه المدرسة المالكية، ومن أشهر رجالها وعلماؤها الذين تفتخر بهم هذه المدرسة.
وكتابه هذا (الموازية) يُعتَبَر من أجَل كتب المالكية في الفقه، ومن أصحابها وأوعبها مسائل،
وأبسطها كلاما وتعبيرا.

وقد ظل هذا الكتاب عمدة المالكية زما طويلا، واختفى عن أنظار الدارسين في هذا العصر،
ومنذ قرون سلفت. حيث لم يبق منه إلا قطعة رقيقة صغيرة من خمس وثلاثين ورقة في خزانة
المرحوم الطاهر ابن عاشور، حسب إفادة صاحب كتاب تاريخ التراث (فؤاد سيزكين)، غير
أن الجزء الأعظم منه ما زال محفوظا في كتاب النوادر والزيادات لمؤلفه الشيخ ابن أبي زيد
القيرواني رحمه الله، فقد احتفظ هذا الكتاب بنصوص كثيرة من الموازية لعلها تُشكِّل جُلَّ
الكتاب.

وكان الذي أدخله إلى بلاد الغرب الإسلامي هو الفقيه العلامة دَرَّاس بن اسماعيل الفاسي،
المتوفى سنة سبع وخمسين وثلاثمائة (357هـ)، أدخله أولا إلى تونس ثم أدخله إلى المغرب.
وعن هذا الكتاب (الموازية) يقول أخونا وصديقنا العزيز الأستاذ الجليل، الدكتور الفاضل عمر
الجدي الذي اقتقدناه رحمه الله، وهو في أوج نضجه وعظائه العلمي واستيعابه للمذهب
المالكي. ومؤلفاته المخطوطة منها والمطبوعة، وفي دماثة اخلاقه ولطف معاشرته، وكرم تواضعه.
قال رحمه الله عن كتاب الموازية في كتابه القيم المفيد : «مباحث في المذهب المالكي
بالمغرب» : «وهو أحد الكتب الاربعة التي درج العلماء والفقهاء المالكية على تسميتها
بالأمهات، وهي : المدونة، والواضحة، والعتبية أو المستخرجة، والموازية، وهي الكتب الفقهية
التي شكلت الاسس التي قام عليها المذهب المالكي. ولقد وصلنا من هذه الأمهات كتابان
هما : المدونة والعتبية، أما الواضحة والموازية، فلم يصلنا منهما إلا نُقُفٌ يسيرةٌ موزعةٌ في بعض
المكتبات، وبعضها مبثوث في كتب الفروع، ويقدر ما نعتز بوجود المدونة والعتبية بقدر ما
نأسف لضياح الواضحة والموازية». فليرجع إلى تلك المباحث ومصادرِها من أراد التوسع في
الموضوع.

يوافقهما في حجة الفريضة العامّ والعامين، وقال الأصحاب : لا يعصيهما في الخروج للغزو إلا أن يتعيّن بمفاجأة العدو. (317)

المسألة الرابعة : قال الغزالي في الإحياء: (318) أكثر العلماء على أن طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام، وإن كرها انفراده عنهما في الطعام وجب عليه موافقتهما وياكل معهما، لأن ترك الشبهة مندوب، وترك طاعتها حرام، والحرام مقدّم على المندوب، ولا يسافر في نافلة ومباح إلا بإذنها، ولا يبادر لحج الإسلام إلا بإذنها، (319) ولا يخرج لطلب العلم إلا بإذنها، إلا علم هو فرض عليه متعيّن ولم يكن في بلده من يعلمه، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وقال الحسن : إذا منعت أمه عن صلاة العشاء في الجماعة شفقة عليه فليعصها. قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي في كتاب بزّ الوالدين : لا طاعة لهما

(317) فالجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة ونصرة دينه الخفيف فرض كفاية على المكلف القادر، إذا دعا داعيه، ونادى مناديه لتلك الغاية، وأمر به من تجب طاعته من خليفة المسلمين وإمامهم الاعظم في أي عصر أو مكان كان، وحينئذ إذا قام به البعض سقط عن الباقيين.

ويكون فرض عين حالة فجع العدو لبلد من بلاد المسلمين. قال الشيخ خليل — رحمه الله في ذلك : «وتعيّن بفجع العدو وإن على امرأة وصبي، وعلى من بقر بهم إن عجزوا». (318) المراد به كتاب احياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي رحمه إليه، وهو من ابرز كتبه القيمة، وأشهر مؤلفاته العلمية الذائعة الصيت، اشتمل على علم غزير متنوع، من فقه وتصوف وأداب وأخلاق... الخ، وهو كتاب مبارك نفع الله به المسلمين، ولا يكاد كتاب في العلوم الفقهية والإسلامية بصفة عامة، يخلو من ذكر كتاب الإحياء والإشارة إليه، كما لا تكاد مكتبة عالم فقيه أو متصوف تخلو من وجود كتاب الإحياء بينها لغزارة مادته وعلمه، ووفرة منفعته وفوائده، وخيره وبركته، فقهاً وتصوّفاً، وفكراً وتوسّعاً، كما لا تكاد مكتبة عالم فقيه أو متصوف تخلو من كتاب الشفا في التعريف بحقوق المصطفى للقاضي عياض وغيره من المؤلفات القيمة لعلماء الإسلام رحمهم الله.

(319) حج الإسلام أو حجة الإسلام، ويسمى الفقهاء، حجة الصّورة (بالصاد) هي الحجة الفريضة الواجبة مرة واحدة في العمر على من توفرت له الاستطاعة المالية من المسلمين، باعتبار الحج ركناً من أركان الدين، وقاعدة من قواعده الخمسة المعلومة من الدين بالضرورة لدى كل مسلم ومسلمة، مصداقاً لقول الله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً». سورة آل عمران، الآية 97.

في ترك سنة راتبة (320) وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك إذا سألاه ترك ذلك على الدوام، بخلاف ما لو دعواه لترك أول وقت الصلاة، فإنه تجب طاعتها وإن فاتته فضيلة أول الوقت. (321)

المسألة الخامسة : في صحيح مسلم، حديث جريج الراهب مع أمه يدل على قطع النافلة لأجل الأم، ويلزم من ذلك أن لا تكون واجبة بالشروع، أو يقال : ما وجب بالشروع يُقطع للأبوين، بخلاف الواجب بالأصالة. (322)، السنن الراتبة أو الرواتب كما ذكرها علماء الحديث والفقهاء وعرفوها في كتبهم الفقهية هي : نوافل الصلاة التي كان النبي ﷺ يواظب ويدوم على صلاحها، إما قبل أداء الفريضة أو بعدها، ونجد ذكرها وتوضيحها في حديث أم حبيبة رضي الله عنها قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول :

«ما من عبد مسلم يصلي لله كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعاً غير فريضة إلا بنى الله له بيتاً في الجنة، قالت أم حبيبة : فما برحت أصليهن». رواه الأئمة : مسلم وأكثر أصحاب السنن. وفي رواية الترمذي : يُصلي أربعاً قبل الظهر وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين قبل صلاة الفجر. وهناك روايات أخرى مقاربة لهذه في موضوع النوافل الرواتب من حيث اللفظ والمعنى، فليرجع إليها من يرغب في استيعابها. (321) عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : الوقت الأول (أي أداء الصلاة فيه) رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله، أي إن الصلاة في آخره تقصير، يرجو معه المصلي عفو الله وفضله، وقبوله بالجوهر والكرم، والاحسان منه سبحانه.

(322) الحديث أورده الامام مسلم رحمه الله في باب تقديم ير الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، من كتاب البر والصلة والأدب : قال : حدثنا شيبان ابن فروخ، حدثنا سليمان بن المغيرة، وحدثنا أحمد بن هلال عن أبي رافع عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : كان جريج يتعبد في صومعة، فجاءت أمه، قال حميد : فوصف لنا أبو رافع صفة أبي هريرة لصفة رسول الله ﷺ أمه (أي أم جريج) حين دعت كيف جعلت كفها فوق حاجبها ثم رفعت رأسها إليه تدعوه، فقالت : يا جريج، أنا أمك كلمني، فصادفته يصلي، فقال : اللهم أمي وصلاتي، قال : فاختر صلواته، فرجعت ثم عادت في الثانية، فقالت : يا جريج أنا أمك فكلمني، قال : اللهم أمي وصلاتي، فاختر صلواته، فقالت : اللهم إن هذا جريج وهو ابني، وإني كلمته فأبى أن يكلمني، اللهم فلا تُمنه حتى تُريه المومسات، قال : ولو دعت عليه أن يُفتن لفتن. قال (أي النبي ﷺ) : وكان راعي ضأن يأوي إلى ديره (أي مكان تعبّد جريج)، قال : فخرجت امرأة من القرية، فوقع عليها الراعي، فحملت، فولدت غلاماً، فقيل لها : ما هذا ؟ قالت من صاحب هذا الدير، قال : فجاءوا بفؤوسهم ومساحيقهم، فنادوه، فصادفوه يصلي فلم يكلمهم، قال : فأخذوا يهدمون ديره، فلما رأى ذلك نزل إليهم، فقالوا له : سل هذه، فتبسّم ثم مسح رأس الصبي، فقال : من أبوك ؟ قال : أبي راعي الضأن. قال الإمام النووي رحمه الله : قال العلماء : فلما سمعوا ذلك منه قالوا : نبني ما هدمنا من ديرك بالذهب والفضة، قال : لا، ولكن أعيدوه تراباً كما كان» اهـ.

غير أن الاستدلال بالحديث فيه نظر، إذ ليس فيه إلا إجابة دعائهما، وذلك لا يلزم منه وجوب حق الداعي وأنه مظلوم، فإن الظالم قد يجاب دعاؤه على المدعو عليه المظلوم، ويكون ذلك بسبب ذنب يسبق للمظلوم فعله فيعاقبه الله بهذا. وهذا لقوله تعالى : «وما أصابكم من مصيبة فِيمَا كسبت أيديكم ويعفو عن كثير»، (سورة الشورى، الآية، 20).

ومما يدل على تقديم طاعتها على المندوبات ما في مسلم، أن رجلا قال : يارسول الله، أبأبئعك على الهجرة والجهاد، فقال له : هل من والديك أحد ؟ قال : نعم، كِلَاهُما، قال : فتبتغى الأجر من الله ؟ قال : نعم، قال : فأرجع إلى والديك فأحسِنْ صحبتَهُما» (323). فجعل عليه السلام الكونَ مع أبيه أفضلَ من الكون معه ومن الجهاد في أول الإسلام. ومع أنه لم يقل في الحديث : إنهما منعاه، بل هما موجودان فقط، فأمره عليه السلام بالأفضل. وهذا الحديث أحسن شيء في حق الوالدين، وإذا قَدِّمَ عليه السلام حقهما على فروض الكفايات فإن يُقَدِّمَ على النفلِ أُولَى وأحق. (324) وحديث جريج يروى في بعض طرقه أن النبي ﷺ قال : «لو كان جريج فقيها لَعَلِمَ أن إجابة أمه أفضل من صلاته». وعلى التقدير يكون ذلك دليلا صحيحا.

ومما يدل على تحريم أصل العقوق قوله تعالى : «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما» (325). وإذا حَرَّمَ هذا حرم ما فوقه بطريق الأولى. ويدل على مخالفتها (323) أخرجه الإمام مسلم رحمه الله في باب البر بالوالدين وأنها أحق به، (من كتاب البر والصلة والأدب).

(324) وقد علق الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على ما جاء في هذه المسألة الخامسة بقوله : جميع ما قاله القرافي في ذلك من نقل وغيره صحيح، غير قوله : «وإذا قَدِّمَ خدمتها على فروض الكفايات فعلى النفل بطريق الأولى»، فإنه لقائل أن يقول : ليس ذلك في النفل أولى، لأن تركه فرض الكفاية مع قيام غيره لا تفوت به مصلحة، وترك النفل تفوت به مصلحة ذلك النفل، قال ابن الشاطر : ويمكن الجواب بأن مصلحة النفل إنما هي مجرد الثواب، وكذلك مصلحة فرض الكفاية في حق من هو زائد في العدد على ما يحصل به المقصود من ذلك الفرض، لكن ثواب فرض الكفاية أعظم. فتتحقق الأولوية. (325) سورة الإسراء، الآية 23، وقد سبق ذكرها والإشارة إليها.

في الواجبات قوله تعالى : « وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علمٌ فلا تطعهما ». (326).

وفي الآية فائدتان :

الفائدة الأولى : أن الأبوين يجب برُّهما ويَحْرُمُ عقوقهما وإن كانا كافرين، فإنه لا يامر بالشرك إلا كافرًا، ومع ذلك فقد صرَّحت الآية بوجوب برهما.

الفائدة الثانية : أن مخالفتها واجبة في أمرها بالمعاصي، ويؤكد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ». (327)

المسألة السادسة : قال الطرطوشي رضي الله عنه : أمَّا مخالفتها في طلب العلم، فإن كان في بلده يجد ذلك ثم أراد أن يسافر إلى بلد آخر هو مثل بلده، لم يُجْز له السفر إلا باذنها، لأن إذنها لا يجوز إلا لضرورة، ولا ضرورة هنا، وإن أراد الخروج لمعرفة الكتاب والسنة والأدلة والنصوص إلى الاجتهاد، وإن لم يكن ذلك في بلده وكان ذلك في البلد الذي أراد السفر إليه خرج، ولا طاعة لهما إذا منعا، لأن تحصيل درجات المجتهدين فرضٌ على الكفاية، قال سحنون : من كان أهلاً للإمامة ففرضٌ عليه أن يطلبها، لقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون ». (328).

(326) وتامها قوله تعالى : وصاحجهما في الدنيا معروفًا، وأتبع سبيل من أناب إليَّ، ثم إليَّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون ». سورة لقمان الآية 15.

ومثلها قوله تعالى تأكيداً على البرور بالوالدين : « ووصينا الإنسان بالوالديه حَسَنًا، وإن جاهدك لتشرك بي ما ليس لك به علمٌ فلا تطعهما، إليَّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون »، سورة العنكبوت. الآية 8.

(327) أورده الإمام السيوطي رحمه الله في كتابه الجامع الصغير، رواية ونقلًا عن الإمام أحمد بن حنبل في المسند، والحاكم في كتابه المستدرک، ورمز له بالصحة. وأورد له نصًا آخر بمعناه عن علي رضي الله عنه وهو « لا طاعة لأحد في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف » متفق عليه. وفي معناه الحديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبُّ أو كرهه، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » رواه الشيخان، وأكثر أصحاب السنن رحمهم الله.

(328) ونصُّ الآية بتامها : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون ». سورة آل عمران. الآية 104.

قال شهاب الدين : قد تقدم أن مخالفتها في الجهاد الذي هو فرض كفاية لا تجوز، لما تبين في الحديث، وهذه الفتوى من أبي الوليد وسحنون بخلاف ذلك، فقال في الجواب : العِلْمُ وَضَبُّ الشريعة وإن كان فرضَ كفايةً، غير أنه يتعيّن له طائفة من الناس، وهم الذين جَادَ حِفْظُهُمْ، وِرَاقَ فَهْمُهُمْ، وحسنت سيرتُهُمْ. وإذا كانت هذه الطائفة متعينةً بهذه الصفات فطلب العلم عليها فرض عين، فلعل هذا هو معنى كلام سحنون وأبي الوليد. (329)

قلت : هذا تكلفٌ بعيد، فالتصريح قد وقع من أبي الوليد في مخالفتها في فروض الكفاية، وأيضاً فكيف يصيرُ متعينا على من كانت فيه تلك الصفات التي ذكر، بل لا يزال فرض كفاية إلا أن يُفرضَ أنه ليس على وجه الارض أحدٌ هو على ذلك الوصف من التهيؤ غيره، وهذا لا يتأتى ولا يُتصورُ صحة فرضه، والله أعلم.

المسألة السابعة : إن أرادَ سفراً للتجارة يرجو به ما يستعين به على

الاقامة (330) فلا يخرج إلا بإذنها، وإن رجا أكثر من ذلك وهو في كفاف، وإنما (329) المراد بأبي الوليد هنا هو العلامة الطرطوشي. كما ذكره القرافي، وقد سبق أشرت في تعليق سابق أن ابن الشاطب نبه قبل هذه المسألة وعندها، هنا إلى أن الصواب في كنيته هو أبو بكر، وأنه بذلك ذكرته كتب التراجم، وكما صححه ابن الشاطب فيما سبق وفي التعليق الآتي : 330. ثم قال القرافي، في نهاية هذه الفقرة : والجهادُ يصلح له عموم الناس فأمره سهل، وليس الرئي بالحجر، والضرب بالسيف كضبط العلوم، فكل بليد أو ذكي يصلح للاول، ولا يصلح للثاني الا من تقدم ذكره، فافهم ذلك.

وكلام سحنون كما ذكره القرافي هو قوله : من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرضٌ عليه أن يطلبها، لقول الله تعالى : «ولتكنن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»، ومن لا يعرف المعروف كيف يأمُر به، أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه» اهـ كلام سحنون كما ذكره القرافي رحمه الله جميعاً.

قلت : ومن ذلك قول الله تعالى : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» سورة التوبة، الآية 122.

كذا في جميع النسخ الثلاث المعتمد في هذا الترتيب والاختصار عند البقوري. وعبارة القرافي : (330) قال أبو الوليد : إن أرادَ سفراً للتجارة يرجو به ما يحصل له في الاقامة فلا يخرج الا بإذنها». وعقب الشيخ ابن الشاطب على ما جاء في هذه المسألة السابعة بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله. قال أبو الوليد، فإنه أبو بكر، كما سبق ذكره قريبا في التعليق 314 ص 525.

يخرج تكاثراً، فهذا لو أذنا له نهيته، وإن كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله، بحيث لو تركه تأذى بتركه، كان له مخالفتها، لقوله عليه السلام : «لا ضرر ولا ضرار» (331). وكما نمنعه من أذيتها نمنعها من أذيتها، بل ضرورته (331) رواه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ مرسلًا في ترجمة القضاء في المرفق من كتاب الأفضية عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه يحيى بن عمارة أن رسول الله ﷺ قال :

«لا ضرر ولا ضرار»، أي لا يضر الإنسان أخاه فينقصه شيئاً من حقه، ولا يجازي من ضره بإدخال الضرر عليه، بل يعفو. فالضرر فعلٌ واحد، والضرار فعل اثنين. فالاول إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً، والثاني إلحاقها به على وجه المقابلة، أي كل منهما يقصد ضرر صاحبه بغير جهة الاعتداء بالمثل.

ثم زاد الشيخ الزرقاني رحمه الله في شرحه على الموطأ قائلاً : لا خلاف عن مالك في إرسال هذا الحديث كما في التمهيد، ورواه الداروردي عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، موصولاً، بزيادة : «من ضار أخاً ضرَّ الله به، ومن شاق شاق الله عليه». أخرجه الدارقطني والبيهقي وابن عبد البر والحاكم. ورواه الإمام احمد رحمه الله برجال ثقات، وابن ماجه رحمه الله من حديث ابن عباس وعبد بن الصامت رضي الله عنهما. وأخرجه ابن أبي شيبة وغيره — رحمهم الله، من وجه آخر أقوى منه. وقال فيه الامام النووي رحمه الله : حديث حسن، وله طرق يقوي بعضها بعضاً، وقال العلائي رحمه الله : له شواهد وطرق يرتقي مجموعها إلى درجة الصحة، وذكره الامام النووي في أحاديثه المعروفة بالأربعين النووية، وذكر أبو الفتوح الطائي رحمه الله في الأربعين أن الفقه يدور على خمسة أحاديث، هذا أحدها.

قلت : ومن جملتها ما نقله الامام السيوطي رحمه الله في أول كتابه : «الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية» عن أبي داود رضي الله عنه، وهي أحاديث : «الأعمال بالنيات» و«الحلال بين والحرام بين»، و «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه».

وقال الإمام احمد : أصول الإسلام تقوم على ثلاثة أحاديث : «الأعمال بالنية»، و«ومن أخذت في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» أي مردود عليه، وغير مقبول منه، و«الحلال بين والحرام بين»، وقال أبو داود : مدار السنة على أربعة أحاديث : «الأعمال بالنيات» و «من حَسُنَ إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»، و«الحلال بين، والحرام بين»، «وإن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً» وفي لفظ آخر له : «لا يكون المؤمن مومنًا حتى يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه».

وذكر الإمام الدارقطني أن الحديث الرابع هو : «إزهد في الدنيا يحبك الله». وذكر الخفاف من علماء الشافعية أن مدار الأحاديث على أربعة : «الأعمال بالنيات»، و «لا يجزئ دم امرئ مسلم إلا بأحدى ثلاث»، و «بني الإسلام على خمس» و «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، إلى غير ذلك مما قاله العلماء في هذا الموضوع من أن حديث «الأعمال بالنيات» يدخل في ثلاثين باباً من العلم، وقيل في سبعين باباً من العلم والعمل، فتُحفظ هذه الأحاديث، وليكن العمل بها كلها، فإنها أصول الدين والفقه الذي تتعبد الله به، ونرجو منه القبول بمنه وفضله سبحانه، فهو الجواد الكريم، ذو الفضل العظيم.

قال : فإن قلت : قد قال مالك : إذا بلغ الغلام ذهب حيث شاء، قال : قلت : هذا في الحضانة، لأنه قبل البلوغ كان تصرفه بإذن كافله، فإذا بلغ ذهب حجر الحضانة ويحجر حجر البر، (333) ويؤكد ذلك قول مالك في الذي دعاه أبوه من بلاد السودان ومنعته أمه، فمنعه مالك من الخروج بغير إذن الأم، (334) فهو بعد البلوغ يمشي في البلد حيث شاء دون السفر، فإن لحقتهما إذاية في تصرفه في البلد منعه مطلقاً. (335)

(332) عبارة القرافي هنا تبدو أظهر وأوضح، حيث مثل لذلك بقوله : «فإنه لو كان معه طعام إن لم ياكله هلك، وإن لم ياكله هلكاً، قُدِّمَتْ ضرورته عليهما».

قلت : ويستحضر المرء هنا ما يمكن أن يوجي بأولوية تقديم الابن للابوين على نفسه وأولاده في مثل هذه الحال ويستفاد منه ذلك، وهو حديث النفر الثلاث الذين لجأوا إلى غار ودخلوه، فانسد عليهم بابه بصخرة عظيمة عمجزوا عن إزاحتها وتحريكها، فوجهوا إلى الله بالدعاء، وتوسلوا إليه سبحانه بأعمالهم الصالحة، الخالصة لوجهه الكريم، وكانوا كلما توسل بعضهم بذلك انفرجت فرجة في باب الغار يرون منها النور والسماء، وكان من جملة دعاء أحدهم وتوسل إليه ربه العلي القدير أنه قال : اللهم إنه كان لي والداي شيخان كبيران، ولي صبيبة صغار كنت أرعى عليهم، فإذا رخت عليهم حلبت، فبدأت بوالدي أسقيهما قبل بيتي، وإني استأخرت ذات يوم فلم آت حتى أمسيت، فوجدتهما نائمين، فحلبت كما كنت أحب، فقامت عند رأسهما أكره أن أوقظهما، وأكره أن أسقي الصبيبة، والصبيبة يتضاغون عند رجلي (أي يكون من الجوع) حتى طلع الفجر، فإن كنت تعلم أي فعلته ابتغاء وجهك فأفرج لنا فرجة نرى منها، ففرج الله، فأروا السماء...». وهذا الحديث صحيح أخرجه الإمام البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، ويذكره العلماء والمحدثون في فضل إخلاص النية والعبادة لله تعالى، وفي فضل البرور بالولدين.

(333) كذا في نسخة وفي نسخة ح : يجدد. وفي نسخة ت : وتجرد، وهو تصحيف في الفعل :

تجدد، كما تدل عليه عبارة القرافي هنا : وهي قوله : «وتجدد حجر البر» بمعنى دام واستمر.

(334) تمام كلمة الإمام مالك كما هي عند القرافي : «أطع أباك، ولا تعص أمك».

(335) عبارة القرافي : فهو بعد البلوغ يمشي في البلد حيث شاء دون السفر، إلا أن يكون في موضع

ريية وهما يتأذيان، فيمنعانه مطلقاً.

قلت : وقد أورد القرافي في آخر هذه المسألة السابعة سؤالاً وجواباً اختصرهما الشيخ البقوري، ورأيت أن اذكرهما، نظراً لاختصارهما وتيمماً للفائدة منهما فقال :

(سؤال) : قوله تعالى : «فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف».

(سورة البقرة الآية : 232)، والنكاح مباح، وقد نبه الأب عن منع ابنته منه، فلا تجب

طاعته في ترك المباح، وفي ترك المنسوب بطريق الأولى ؟ =

المسألة الثامنة في بيان الواجب من صلة الرحم.

قال الشيخ أبو الوليد (336) الطرطوشي : قال بعض العلماء : إنما تجب صلة الرحم بين كل شخصين لو كان أحدهما ذكراً والآخر أنثى لم يتناكحا، كالأبَاء والأمهات، والأخوات والإخوة، والأجداد والجدات وإن علواً، والأولاد وإن سفلوا، والأعمام، والعمات، والأخوال والحالات، فأما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة لجواز المناكحة بينهم. ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها، وخالتها (337)، لما فيه من قطيعة الرحم، ويجوز الجمع بين بنتي العم، وبنتي الخال، وإن كنَّ يتغايرن ويتقاطعن، وما ذاك إلا أن صلة الرحم بينهم ليست بواجبة.

= جوابه أن البنت لها حق في الإعفاف والتصون ودفع ضرر موقعة الشهوة وسد ذرائع الشيطان عنها بالتزويج، فإذا كان ذلك حقاً لها، وأداء الحقوق واجب على الآباء للأبناء، ولا يلزم من وجوب الحق عليهم للأبناء جواز إذابة الآباء باستيفاء ذلك الحق. ألا ترى أن مالكا في المدونة منع من تخليف الأب في حق له، وقال : إن حلفه كان جرحه في حق الولد، فالأية ما دلَّت إلا على الوجوب على الآباء لا على إباحة إزابتهم بالمخالفة.

(336) سبق تنبيه ابن الشاطب إلى أن الصواب هو أبو بكر. وأنه كذلك في كتب التراجم، كالدبياج المذهب وكالفكر السامي، وغيرهما.

(337) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : لا يُجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها، رواه الإمام مالك في الموطأ، وأخرجه الشيخان وأغلب أصحاب السنن رحمهم الله، وقد نقل الزرقاني في شرحه على الموطأ أن القاضي عياضاً رحمه الله قال : أجمع المسلمون على الأخذ بهذا النهي، إلا طائفة من الخوارج لا يلتفت إليها، واحتجَّت هذه الطائفة بقول الله تعالى في المحرمات بالنسب «وأن تجمعوا بين الأختين» (أي حُرِّمَ عليكم الجمع بين الأختين في عصمة النكاح)، ويقوله سبحانه : «وأحل لكم ما وراء ذلكم»، وقالوا : الحديث خيرٌ واحد، والآحاد لا تخصُّص القرآن ولا تنسخه، وهي مسألة خلاف بين الأصوليين. والصحيح جواز الأمرين، لأن السنة تُبين القرآن الكريم، ولأن علة المنع من الجمع بين الأختين، وهي ما تحمل عليه الغيرة من التقاطع والتدابير، موجودة في ذلك، وقاس بعض أهل السلف عليه جملة القرابة، فمنع الجمع بين بنتي العم، وبنتي العمة، وخالتها، والجمهور على خلافه، وعلي قصر التحريم على ما ورد فيه نص، أو ما ينطلق عليه من لفظه، من العمات والحالات وإن علون كما قال ابن شهاب في الصحيحين، فيرى عمة أبيها، وخالة أبيها بتلك المنزلة، وهو صحيح، لأن كلا منهما يطلق عليه اسم عمة وخالة، لأن العمة هي كل امرأة تكون أختاً لرجل، له عليك ولادة، فأخت الجد للاب عمّة، وأخت الجد للأم خالة. وقال النووي : العمة حقيقة، إنما هي أخت الأب، وتطلق مجازاً على أخت الجد أو أبي الجد وإن علا، والحالة أخت الأم، وتطلق على أخت أم الأم أو أم الجد، سواء كانت الجدة للأب أو الأم.=

«سؤال»: قوله عليه الصلاة والسلام: «صلة الرحم تزيد في العمر»، وقوله عليه السلام: «من سره السعة في الرزق والثماء في الأجل فليصل رحمه» (338)، كيف يكون هذا والأمور قد فرغ منها في الأزل (339)؟

فمن العلماء من قال: إنما ذلك بزيادة البركة. وقال شهاب الدين: هذا لا ينبغي، لأن تلك البركة داخله في القدر، وهذا الجواب يؤهم أنها ليست داخله فيه. وأيضاً ففيه فساد من حيث إن القصد بالحديث التحريض على هذا الخير، والحث على صلة الرحم، فإذا سمع أحد أنه لا يزيد إلا البركة كسل عن

= والمراد ببنتي العمة والحالة والعم، كما ذكره الزرقاني والقرافي هنا هو بنتا العمتين والحالتين المتعددين، أو العمين والحالتين كذلك، بحيث تكون كل بنت منهما بنتا لعمة أخرى أو خالة أخرى، أو لعم آخر وخالٍ آخر، لأن بنتي العمة أو الخالة الواحدة، أو الخال والعم الواحد تكونان أختين من النسب، والإختان لا يجوز الجمع بينهما في العصمة الزوجية بحال، وهذه المسألة من البدهة والوضوح بمكان لدى السادة العلماء والفقهاء، وإن المقصود من إيرادها والتنبية لها هو دفع ما قد يتبادر إلى ذهن البعض من استشكال العبارة عند من تبدوا له مشكلة أثناء قراءتها لأول وهلة، وهي في الواقع عند التأمل سليمة واضحة، والأختان من الرضاة كذلك، حيث إنه يحرم من الرضاة ما يحرم من الرجم والنسب كما هو معلوم شرعاً وجمعاً.

(338) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من سره أن يسط له في رزقه، وأن ينسأله في أثره (أي أن يزداد له في أجله) فليصل رحمه» رواه الشيخان وأبو داود رحمهم الله.

(339) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ، وهو الصادق المصدوق، قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك، فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، فوالله الذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها». متفق عليه بين الشيخين: البخاري ومسلم رحمهما الله.

وهذا الحديث النبوي الشريف يشير إلى ما تضمنته الآية الكريمة في قول الله تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين، ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون». سورة المومنون. الآيات 12-16.

ذلك، وإنما الجواب — قال : أن يقال : إن الله قَدَّرَ في الأزل أن يَعِيشَ المرء ثلاثين سنة مرتبة على الأسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء، ورُتِبَ له عشرين سنة أخرى على هذه الأسباب، وصلَةُ الرحم يجعلها الله تعالى سبباً كما الغذاء سبب للعيش، ويقال لذلك : إنها تَزِيدُ في العُمُرِ حقيقة كما يقال : الإيمان سبب الجنة، والكفر سبب النار. وعلى هذا التقديرِ ينبسط السامع لهذا ويسهل عليه صلة الرحم، ويبقى الحديث على ظاهره لا يُتَأَوَّلُ ويُخْرَجُ عن ظاهره. وهذا الجواب يجري في الدعاء أنه يُرَدُّ القضاءَ ويزيد في العمر والرزق وما أشبه ذلك (340).

وهنا أيضاً سؤال صعب، وردَ في قوله تعالى : «ولو كنتم أعلم الغيب لاستكثرتُم من الخير»، (341) فقال بعضُ الفقهاء : هنا سؤال، وهو أنه عليه السلام إذا عَلِمَ الغيب، والذي في الغيب هو هذا الذي قد قدره الله تعالى من الخير، فكيف يستكثِرُ من الخير على تقدير الإطلاع على الغيب. ؟

والجوابُ أن الله تعالى قَدَّرَ الخَيْرَ والشر في الدنيا والآخرة، وجعل لكل مقدور سبباً يترتب عليه ويرتبط به. ومن جملة الأسباب، الأسبابُ التي جرت عادته بها من العلوم والجهالات، فالجهل سببٌ عظيم في العالم لمفاسد من أمور الدنيا والآخرة، والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة. فالذي دُفِعَ إليه السُّمُّ فأكله فمات إنما قَدَّرَ الله له أن يموت لجهله بتناول السم،

(340) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَسْتَجِيبَ اللهُ لَهُ عِنْدَ الشَّدَائِدِ وَالْكَرْبِ، فَلْيَكْثِرِ الدَّعَاءَ فِي الرَّخَاءِ.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : إِنْ الدَّعَاءُ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَّلَ وَمِمَّا لَمْ يَنْزَلْ، فَعَلَيْكُمْ عِبَادَ اللهِ، بِالدَّعَاءِ هـ

وعن سلمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لَا يُرَدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ» روى هذه الأحاديث الإمام الترمذي رحمه الله.

(341) وأوَّلُ الآيَةِ قَوْلُ اللهِ تَعَالَى خَطَاباً لِنَبِيِّهِ الْكَرِيمِ : «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرراً إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَا سَتَكُنْتُ مِنَ الْخَيْرِ، وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ، إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ، وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ». سورة الأعراف. الآية 188.

ولو علمه لم يتناوله فلم يُمْت، فلو قَدَّر الله تعالى نجاته منه قَدَّر اطلاعه فسَلِم، فيكون سبب سلامته عِلْمُهُ، فالمقدَّر على تقدير الجهل نحن نمنع أنه مقَدَّر على تقدير العلم، بل ضده، فالرزق الحقيرُ إنما قدره الله لأهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك من اسباب الرزق، أما مع العلم بهذه الأسباب العظيمة الموجبة في مَجْرَى العاداتِ سَعَة الارزاق، فلا نُسَلِّم أن الله تعالى قَدَّر ضيق الرزق على هذا التقدير، كما نقول : ما قَدَّر الله دخول الجنة إلا على تقدير الايمان، أما مع عدمه فلا نُسَلِّم أن الله تعالى قَدَّر لهم الجنة، وما قدر للكفار النار إلا على قدر جهلهم بالله تعالى، أما على تقدير علمهم بالله تعالى فلا نسلم أنه قَدَّر لهم النار، وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله ﷺ لو اطلع على الغيب كَثُرَ عنده من الخير ما لم يكن عنده الآن، وما مسَّه السوء.

فائدة : إن ناسا يقولون : للأب ثلث البر وللام الثلثان، وقيل : للأب الربع، وللام ثلاثة أرباعه، وهذا لقوله عليه السلام : ثم أبوك في الثالثة في رواية. وفي الرواية الاخرى : ثم أبوك في الرابعة. (342)

قال شهاب الدين : وهذا ليس بصحيح، بل أقل من ذلك بكثير، وهذا من حيثُ ثم التي هي للتراخي، فهي تُعطي أن الرتبة الثانية أخفض رتبة من التي قبلها بكثير، ثم الثالثة أخفض من الثانية كذلك بكثير، فكيف يقال : الثلث، أو يقال الربع، وهذا الحرف أعطى نقصان المرتبة الأخيرة عن التي قبلها بمراتب عديدة، ولابد، أقل من الثلث ومن الربع قطعاً، وإذا كان الأمر هكذا فليس بصحيح ما قاله من تقدم، من الثلث والربع.

(342) إشارة إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله، من أحق الناس بحسن صحابتي ؟ (أي من هو أولاهم بحسن معاشرتي ووبروري وإحساني) قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أمك، قال : ثم من ؟ قال : أمك» رواه الشيخان رحمهما الله.
وعنه أيضا قال رجل : يا رسول الله، من أحق الناس بحسن الصحبة ؟ قال أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك، ثم أذناك فأذناك»، أي الأقرب إليك فالأقرب، رواه الإمام مسلم رحمه الله تعالى.

ثم قال : فإن قلت : هل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدر المذكور ؟ فقال : قلت : ذلك عسير عليّ، وإنما الذي يتيسر لي إيراد السؤال، أمّا تحرير ذلك فلا.

قلت : بل الظاهر ما قاله من تقدّم. وهذا كقوله عليه السلام لمّا قيل له : أكبر الكبائر يا رسول الله ؟ قال : أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قيل : ثم ماذا ؟ قال : أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، قيل : ثم ماذا ؟ قال : أن تزاني حليلة جارك». (343). فكما أن قتل النفس هنا في الرتبة الثانية والزنى في الرتبة الثالثة، ولا توسّط بين شيئين مما ذكر، وإن كانت لفظة ثم ثابتة، وكذا الأمر في قوله : ثم من ؟ فيقول : أمك، في أنه يفيد أن الأم لها من البر التقديم برتبتين أو ثلاث رتب حسبها في الحديث من اختلاف الرواية.

وأقول : أشار بالرواية الواحدة إلى ما اختصت به الأم من الحمل والرضاع كما قال الله تعالى : «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»، (344) فزادت بهذين، واشتركت بعد ذلك مع الأب في القيام به فيما عدا الرضاع، (345) وقدم الأب بالذكر، وبالرواية الأخرى أشير إلى المختص المذكور، وذلك شاق كما تقدم.

(343) أخرجه الشيخان عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ سئل : أي الذنب أعظم ؟ فذكر الحديث.

وفي معناه حديث آخر صحيح عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ألا أخبركم بأكبر الكبائر ؟ قالوا : بلى يا رسول الله، (أي أخبرنا بها لتعرفها فنحن نبتها). قال : الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، فما زال يقولها حتى قلنا : ليتك سكت». (344) والآية من أولها هي قوله تعالى : «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، حَمَلَتْهُ أُمُّ كَرِهًا وَوَضَعَتْهُ كَرِهًا، وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا». سورة الأحقاف (الآية 15).

(345) عدا أداة من أدوات الاستثناء مثل خلا، ويكون ما بعدهما مستثنى مجرورا على اعتبار أنها حرفان من حروف الجر، أو منصوبا على انهما فعلان، ويتعين نصب المستثنى بهما حينئذ، إذا كان مسبوقا بما، كما في هذه العبارة، وإلى ذلك يشير ابن مالك في ألفيته بقوله :

واستثنى ناصباً بـ ليس وخلا	وبعداً ويكون بعد لا
واجرز بسابقى يكون إن ترد	وبعدما انصب وانجز قد يرد
وحيث جزاً فهما حرفان	كما هما إن نصبا فعلان
وكخلا حاشا، ولا تصحب، ما	وقيل : حاش وحشا فاحفظهما

ثم إن المشترك، وهو إنزال الماء الذي منه تصوّر، كان منهما معا، واستقر الابن عندها، فكان لها التقديم أيضا بهذا المشترك، فذكر ذلك ثلاث مرات، وفي الرابعة يكون الأب، وأظن هذه الرواية هي الثابتة، ومن حَفِظَ حُجَّةً على من لم يَحْفَظْ، والله أعلم.

قال شهاب الدين : فإن قلت : ثم حرف عطف يقتضي معطوفاً ومعطوفاً عليه، وليس معنًا قبلها ولا بعدها إلا الأُم، فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الأولى والثانية، والقاعدة العربية أن الشيء لا يُعْطَفُ على نفسه، ثم قال : قلت : هذا أيضا سؤال مشكل.

ثم إن السائل إنما سأل عن غير الأم المتراخي عنها في الرتبة، فكيف أجيب بالأم، وكيف يقال : إن المتراخي عن الأم في البر هو الأم حتى يحصل الجواب به ؟ (346) وهذا أيضا إشكال آخر، فقال :

=وبالمناسبة أستحضر ذكرى لي مع البيت الثاني من هذه الأبيات :

«واجرُّ بساقي يكون إن تُرِدْ وبعد ما انصب وانجرَّ قد يَرِدْ وهي أنه، وأنا أتابع دراستي في السنة الثانية من الطور الابتدائي بجامعة ابن يوسف بمرآكش، كان أحد أساتذتي وشيخي الأفاضل الذين كنت أدرس عندهم آنذاك هو الفقيه الصوفي الورع السيد الحاج عبد الرحمان الصوري رحمه الله، كان يشرح ويقرر البيت الآتي من الخريدة البهية في العقائد التوحيدية لأبي البركات الفقيه العلامة الشيخ أحمد بن محمد الدردير رحمه الله في أبيات من صفات المعاني، وهو قوله :

كلامه والسمع والإبصار فهو الإلاه الفاعل المخيار
وواجب تعليق ذي الصفات حتماً دواما ما عدا الحياة
وأخذ يقرر القاعدة النحوية المتعلقة بأداة الاستثناء فيه، وأن ضرورة النظم وقافيته هي التي حملت الناظم على أن يأتي بالمستثنى مكسوراً، مع جوازه لغة وإعراباً، ويبحث عن الاستشهاد لها بالبيت السابق من الألفية، ويحاول استدكاره واستحضاره، فاستحضرتُه وذكرته له، بنصه :
وإذا بي أسمعُه يدعو لي ومعِي بالخير، فرحمه الله، ورحم كافة علمائنا وشيوخنا الأبرار، وجزاهم عنا وعن المسلمين خيراً الى يوم الدين

(346) هكذا في جميع النسخ. وعبارة القرافي هي قوله : وكيف يقال : إن التراخي عن الأم في البر هو للأم حتى يحصل الجواب به ؟ ولعل ما عند البقوري تبدو أظهر في المعنى باسم الفاعل، عوض المصدر : (التراخي كما هو عند القرافي)، فليتأمل ذلك للتصحيح. والله أعلم.

الجواب أن يقال : هذا عطفٌ وكلامٌ محمولٌ على المعنى، كأن السائل قيل له : أحقُّ الناس وأولاهم ببيرك أمك، قال : فلمن أتوجّه بالبرِّ بعدها ؟ قيل له : توجّه أيضاً لأمك، فقوبل ما فهم منه من الإعراض عن الأم بالأمر بالملازمة، إظهاراً لتأكيد حقها، فقال : اذا توجهتُ إليها وفرغتُ فلمن أتوجه بعد ذلك ؟ فقيل له أمك، فقوبل أيضاً ما فهم منه من الإعراض عن الأم بالأمر بالبرِّ والملازمة، إظهاراً لتأكيد حقها، فصارت الأمُّ معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين إلى رُبتين مختلفتين، والشيء الواحد اذا أخذ مع وصفين مختلفين كان كشيئين متباينين. فظهر لك بهذا أن ضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب، هو اجتناب مطلق الأذى كيف كان، إذا لم يكن فيه ضرر على الابن، ووجوب طاعتهما في ترك النوافل وترك تعجيل الفروض الموسّعة، وترك فروض الكفاية إذا كان من يقوم بها، وما عدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وإن تُدب الى طاعتهم وبرهم مطلقاً. (347)

(347) هذه الفقرة عبارة عن فصل عند القرافي في هذه الخلاصة، ومن تمامه قوله : وكذا الأجانب يُندب برهم مطلقاً، والمراد بهم من لا تجمع الانسان بهم صلة رحم ولا علاقة قرابة، غير أن الندب في الأبوين أقوى في غير القرب والنوافل، ولا تُدب في طاعة الأجانب في ترك النوافل، بل الكراهة من غير تحريم.

وأما ما يجب للنوي الأرحام من غير الأبوين فلم أظفر فيه بتفصيل، كما وجدت تلك المسائل في الأبوين، بل أصل الوجوب من حيث الجملة. فهذا هو الذي قدرتُ عليه في هذا الفرق. وقد رأيت جمعاً عظيماً على طول الأيام يعسر عليهم تحرير ذلك.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الثامنة، عند القرافي، وعقب على ذلك بقوله : ما قاله في ذلك كله من الأجوبة وغيرها صحيح، غير قوله : «وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله ﷺ لو اطلع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة، فإن هذا اللفظ مستنكر مستقبح يجب تجنب مثله، ويمتنع إطلاقه في جانب النبي ﷺ وفي جانب سائر الرسل والأنبياء صلى الله عليه وعليهم أجمعين.

قلت : وملاحظة الشيخ ابن الشاط، وتعقيبه على تلك العبارة يدو تعقياً صائباً في محله. ولعل تلك العبارة صدرت من العلامة القرافي عن سهو وعدم انتباه وتأمل، فكانت سبق لسان وتقليم، وعثرة كلام من عالم بارز متمكن، ذي معرفة واسعة ودراية كبيرة بعلوم الشريعة وأحكامها وأدائها المرعية، وبما يقتضيه مقام النبوة من تادب واجلال واحترام، فيلتمس له العذر المقبول والوجه السليم لها كما يلتمس ذلك لغيره من بعض اهل العلم والتصوف الذين تصدر عنهم بعض العبارات وتقع منهم بعض الشطحات، فلا يكاد يتضح المراد منها،

خاصة وأن صدور مثل ذلك أمر نادرٌ وقليل الوقوع جداً من اهل العلم والفضل والصلاح والتقوى، لأنهم أعرف الناس بالله، وأكثرهم خشية لله، ولأنهم أعرف بمقام رسول الله، =

القاعدة التاسعة والعشرون

فيما يُتْرَكُ من الجهل ولا يواخِذُ عليه ممَّا لا (348)

إعلم أن الله تعالى عَذَرَ الانسان بالنسيان، ولم يَعُدِّرْه بالجهل مطلقاً، بل سَمَحَ في بعض الجهالات ولم يَسْمَحْ في بعضها.

وضابط ما يُعْفَى عنه مما لا يُعْفَى عنه هو أن ما يتعذر الاحتراز عنه عادة فهو معفو عنه، وما لا يتعذر الاحتراز عنه عادةً ولا يَشْتَقُّ فهو غير معفو عنه.

وللأول صُورٌ : أحدها (349) مَنْ وَطِئَ أَجْنَبِيَّةً بِاللَّيْلِ فَظَنَّهَا امْرَأَتَهُ أَوْ جَارِيَّتَهُ، عُفِيَ عَنْهُ، لَأَنَّ الْفَحْصَ عَنْ ذَلِكَ مِمَّا يَشْتَقُّ عَلَى النَّاسِ،

=واكثرهم تواضعاً وتقديراً لمقام النبوة والرسالة، ولصاحبها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وقد يكون مستند القراني في اطلاقه تلك العبارة — والله اعلم — قول الله تعالى في سورة الانعام : 33، خطاباً بالنبيه الكريم، وتخفيفاً عنه وتسلياً له من اذاية الكافرين، ومن إعراضهم وإصرارهم على العناد والضلال المبين : «قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون، فإنهم لا يكذبونك، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون...» الى قوله سبحانه : «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، فلا تكوننن من الجاهلين».

على أنه، وكما يقال : لكل جواد كبوة، ولكل فرس عمرة، وسبحان الله، فالكمال المطلق إنما هو لله وحده، ومن هو الإنسان الذي ما ساء وما أخطأ قط، ومن ذا الذي له الحسنى والصواب فقط، إلا من اكرمه الله بالنبوة وختم به الرسالة، وآتاه الوسيلة والدرجة الرفيعة، وخصه بالمقام المحمود يوم البعث والقيامة وهو سيدنا ونبينا ورسولنا سيدنا محمد ﷺ، وهو القائل في حديثه الصحيح : «أقبلوا ذوي الهيات او المروات عمراتهم»، والموصوف بالعفو والصفح عن امته، مما جعل كعب بن زهير رضي الله عنه وقد شرح الله صدره للاسلام، ورجا العفو من الرسول عليه الصلاة والسلام يقول في قصيدته ولأميته بانت سعاد : «والعفو عند رسول الله مامول. والاعمال والاقوال بالنيات، والله اعلم بالحق والصواب».

(348) هي موضوع الفرق الرابع والتسعين بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه وبين قاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه»، ج.2. ص 149.

قال في أوله الإمام شهاب الدين احمد بن ادريس القراني رحمه الله :

«إعلم أن صاحب الشرع قد تسامح في جهالات في الشريعة، فعفا عن مرتكباها، وواخِذَ بجهالات فلم يعف عن مرتكباها»، ثم عرض لضابط ذلك وبيانه كما ذكره هنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري رحمه الله، ورحم كافة العلماء وسائر المسلمين.

(349) كذا في نسخة الخزانة العامة بالرباط، ونسخة الخزانة الحسينية بالرباط، وكذا في كتاب الفروق للقراني، والأظهر — وهو الصواب — أن يقال : إحداها، بصيغة التانيث، لالتناسب مع الموصوف بذلك في التانيث وهو الصورة.

(2) وكمن أكل طعاماً نجساً يظنه طاهراً.

(3) وكمن قتل مسلماً في صف الكفار يظنه حربياً فإنه لا إثم عليه في جهله بذلك، لتعذر الاحتراز عن ذلك، (وما يمكن الاحتراز عنه ويقدم على الشيء معه فهو آثم خصوصاً في الاعتقاد). (350) وإنما كان آثماً بالجهل دون النسيان، لما بينهما من الفرق، من حيث إن النسيان لا يُتصوّر الاحتراز منه، والجهل يُتصوّر الاحتراز منه، (351) فالنسيان كالجهل الذي يتعذر الاحتراز منه. (352)

(350) ما بين قوسين ناقص في النسخة التونسية، موجود في غيرها من نسخة ع، وح.
(351) من الأمثلة التي أتى بها القرافي لهذه الصور : من شرب خمراً يظنه جُلاباً (وهو عسل أو سكر عُقد ومخلط بماء الورد) فإنه لا إثم عليه في جهله بذلك، والحاكم يقضي بشهود الزور مع جهله بجاهلهم لا إثم عليه في ذلك، لتعذر الاحتراز من ذلك عليه، وقس على ذلك ما ورد عليك من هذا النحو، وما عداه فمكلف به، ومن أقدم مع الجهل فقد آثم، خصوصاً في الاعتقادات، فإن صاحب الشرع قد شدّد فيها تشديداً عظيماً.

وأما الفروع دون الأصول فقد عفا صاحب الشرع من ذلك، ومن بذل جهده في الفروع فأخطأ، فله أجر، ومن أصاب فله أجران كما جاء في الحديث، قال أبو الحسين في كتاب (المعتمد في أصول الفقه) : إن أصول الفقه اختص بثلاثة أحكام عن الفقه :

أن المصيب فيه واحد، والمخطيء فيه آثم، ولا يجوز التقليد فيه، وهذه الثلاثة التي حكاها هي في أصول الدين بعينها، فقد ظهر لك الفرق — بقول القرافي — بين قاعدة ما يكون الجهل فيه عذراً وبين قاعدة ما لا يكون الجهل فيه عذراً. اهـ.

(352) قلت : ومن البديهي المسلم به أن الله تعالى أكرم عباده بخاصية العقل ومزنته، وجعله أساس التكليف ومناطه، وأمرهم بالتعلم والبحث عن المعرفة، وأرشدتهم إلى سؤال أهل العلم والفقه في الدين، حتى يتأتى للناس رفع الجهل عنهم، ويتسّر لهم دفعه والتحرز منه، فقال تعالى : خطاباً لنبية الكريم، وتعليماً لعباده المومنين : «وقل رب زدني علماً». سورة طه، الآية 114، وقال سبحانه : «فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون». (سورة الأنبياء، الآية 7).

وقال النبي ﷺ : «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، أخرجه الحافظ جلال الدين عبد الرحمان السيوطي في كتاب «الجامع الصغير»، نقلاً عن الحافظ ابن عبد البر رحمه الله، في كتابه جامع بيان العلم وفضله. ورواية عن أنس رضي الله عنه، وقال ﷺ في العذر بالنسيان : «رُفِعَ عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» أورده كذلك الإمام السيوطي في كتابه المذكور، نقلاً عن الإمام الطبراني رحمه الله، ورواية عن أنس رضي الله عنه، ورمز له السيوطي في كتابه بالصحة هكذا (صح).

وقد علق الشيخ العلامة المحقق أبو القاسم، قاسم بن عبد الله الأنصاري، المعروف بابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند الإمام القرافي رحمه الله في هذا الفرق الذي ختم به الشيخ العلامة أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري رحمه الله كتابه هذا (ترتيب الفروع)، وجعله آخر قاعدة من القواعد التي اشتمل عليها هذا الترتيب والاختصار، فقال ابن الشاط في ذلك :

قلت : وهذا هو الفارق الحقيقي، ولهذا يقال : تعلم العلم الحقيقي الذي يُحتاج إليه في الاعتقاد وفي الاعمال فرض عين، فمن ترك التعلم لذلك، وكان مما يُعمل به ولم يعمل فقد عصى معصيتين : الواحدة من حيث الجهل وترك العلم، والأخرى من حيث ترك العمل (353)، ومن علم ولم يعمل فقد عصى معصية واحدة.

قلت : ولكنه يصعبُ هذا من حيث أشياء في الشريعة تقتضي أن عذاب العالم الذي لا يعمل بعلمه أشدُّ، إذ الحاجة إليه أقوى. (354).

= ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير إطلاقه لفظ الظن في وطء الأجنبية وفيما معه (من باقي الأمثلة)، فإنه إن أراد حقيقة الظن الذي يخطر لصاحبه احتمال نقيضه فلا أرى ذلك صواباً، وإن أراد بالظن الاعتقاد الجزمي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فذلك صواب.

وغير قوله : تكليف المرأة البلهاء المفسودة المزاج، فإنه إن أراد الفاسدة المزاج بحيث لا تفقه شيئاً فلا أرى ذلك صواباً، فإن مثل هذه لا تكليف عليها، وإن أراد أنها تفقه ولكن بعد تعب ومشقة شديدة فذلك صواب، مع أن قوله «المفسودة المزاج» فاسد، وصوابه : الفاسدة المزاج.

وغير ما أطلق القول فيه من أن اصول الفقه ملحقه بأصول الدين في أن المصيب واحد، والمخطيء آثم، فإن المسألة تختلف فيها، والمتقدمون من الأصوليين على التخطئة والتأنيب، والمتأخرون على خلاف ذلك.

ومسألة المرأة البلهاء المذكورة هنا عند ابن الشاط. قال عنها القرافي في سياق كلامه هنا : فإن تكليف المرأة البلهاء المفسودة المزاج، الناشئة في الأقاليم المنحرفة عما يوجب استقامة العقل كأقاصي بلاد السودان، وأقاصي بلاد الأتراك، فإن هذه الأقاليم لا يكون للعقل فيها كبير رونق، ولذلك قال الله تعالى في بلاد الأتراك عند ياجوج وما حوج : وفي شأن ذي القرنين : «ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَباً حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السُّدْنَيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا». (سورة الكهف، الآية 93). ومن لا يفهم القول وبعثت أهلته لهذه الغاية مع أنه مكلف بأدلة الوجدانية ودقائق أصول الدين : إنه تكليف ما لا يطاق، فتكليف هذا الجنس كله من هذا النوع... الخ.

قلت : وحاله هذه كحال المتجاهر بالذنوب والمعاصي، يرتكب معصيتين : معصية الذنب، ومعصية التجاهر به، فيكون ذنبه أعظم ويكون إثمه أكبر، لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ انه قال : «كُلُّ أُمَّتِي مَعَاذِي إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ، وَإِنْ مِنْ الْمُجَاهِرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا ثُمَّ يَصْبِحُ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَيَقُولُ : يَا فَلَانُ، عَمِلْتَ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ بَاتَ يُسْتَرُّهُ رَبِّي، وَيَصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَهُ اللَّهُ عَنْهُ. رواه الشيخان : البخاري ومسلم، رحمهما الله.

قلت : وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لغيرِ اللهِ، أَوْ أَرَادَ بِهِ غيرَ اللهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». رواه الامام الترمذي رحمه الله. =

ويمكن أن يقال : ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام :

«أَوَّلُ النَّاسِ دَخُولًا إِلَى النَّارِ ثَلَاثَةٌ : (355) رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ عِلْمًا، فَيَقَالَ لَهُ :

مَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا عَلِمْتَ ؟، فيقول : يَا رَبِّ، أَمَا إِنِّي تَعَلَّمْتُ وَعَلَّمْتُ فَيْكَ،

فَيَقَالَ : وَلَكِنْ تَعَلَّمْتَ لِيُقَالَ، وَقَدْ قِيلَ، فَأَمُرُوا بِهِ إِلَى النَّارِ. (356)

وفي معناه أيضا حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُتَّقَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ، لَا يَتَعَلَّمُهُ إِلَّا لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا (أَي مَالًا أَوْ جَاهًا) لَمْ يَجِدْ عَزْفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» أَي لَمْ يَجِدْ رَائِحَتَهَا الطَّيِّبَةَ، لِكَوْنِهِ بَعِيدَ الْمَسَافَةِ عَنْهَا، وَإِنْ رِيحَهَا لَيُوجَدُ عَلَى مَسَافَةِ سَبْعِينَ عَامًا، كَمَا وَرَدَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

(355) هو طرف من حديث صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه بعض أئمة الحديث والسنّة : مسلم، والترمذي والنسائي رحمهم الله، وهو يتناول من قرأ القرآن لغير الله، ومن تعلم العلم لغير الله، ومن جاهد لغير الله، لأن ذلك يُعْتَبَرُ من قبيل العمل رياءً وسعّةً، وهو الشرك الخفي الذي حذّر منه النبي ﷺ أمته المومنة، لأنه يذهب بثواب الاعمال الصالحة.

فقد جاء في حديث أخرجه الامام مسلم رحمه الله عن ابى هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ، قال الله تعالى (أَي في الحديث القدسي) : «أَنَا أُغْنِي الشُّرَكَاءَ عَنِ الشُّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ مَعِي فِيهِ غَيْرِي تَرَكَهُ وَشِرْكَهُ» أَي تَرَكَهُ يُطَلِّبُ ثَوَابَهُ مِمَّنْ أَشْرَكَهُ مَعِي فِي الْعَمَلِ التَّعْبُدِيِّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ خَالصًا لَوَجْهِ اللَّهِ الْكَرِيمِ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى خَطَابًا لِنَبِيِّهِ الْأَمِينِ، وَتَعْلِيمًا لِعِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ : «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ، أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (سورة الزُّمَرِ، الْآيَةُ (2) وَقَالَ سُبْحَانَهُ : «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» سورة الكهف. الْآيَةُ 110.

(356) كذا في نسخة الخزانة الحسينية بالرباط، والمرموز إليها بحرف ح، وفي نسخة الخزانة العامة بالرباط كذلك، والمرموز إليها بحرف ع (فأمر به الى النار)، وفي النسخة التونسية المرموز إليها بحرف ت فيومر به الى النار». أعاذنا الله من ذلك بفضلته وجوده، وعصمنا بفضلته وكرمه حتى تكون كل الأعمال الصالحة التي تتعبّد الله بها وتتقرب بها إليه سبحانه خالصة لوجهه الكريم، ومقبولة منا بفضلته وكرمه العميم.

وما تجدر الإشارة إليه والتذكير به في هذا التعليق — كما هو معلوم — لدى افاضل العلماء وصفوة الأساتذة الأجلاء، أن الفعل الماضي أمر، ومضارعه يأمر، تحذف همزته الأصلية مع همزة الوصل في صيغة الأمر منه، كما في قول النبي ﷺ : «مَرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ لَسَبْعِ سَنِينَ، وَاصْرُبُوهُمْ عَلَيْهَا لَعَشْرَ، وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ» أَي فَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي فِرَاشِ النَّوْمِ عِنْدَ بُلُوغِهِمُ السَّنَةَ الْعَاشِرَةَ مِنْ حَيَاتِهِمْ. اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا كَانَ مَسْبُوقًا بِالْفَاءِ كَمَا هُنَا فِي هَذَا الْحَدِيثِ، أَوْ بِالْوَاوِ كَمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى خَطَابًا لِنَبِيِّهِ الْكَرِيمِ، وَتَعْلِيمًا لِلْعِبَادِ الْمُؤْمِنِينَ الصَّالِحِينَ : «خُذِ الْعَفْوَ، وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ، وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» سورة الأعراف. الْآيَةُ 199. وَقَوْلُهُ لَخَطَابًا بِالنِّسْبَةِ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ : «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا، لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا، نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى». سورة طه، الْآيَةُ 132. =

ويمكن أن يقال : هذا العالم الذي برزَ وظَهَرَ، كان أشدَّ الناس عذابا، لأنه بفسقه يُضِلُّ خَلْقًا كثيرا، وأمَّا من لم يبرزَ ولكنه عِلِمَ ولم يعمل، فهو دون الذي ما عِلِمَ ولا عَمِلَ، ففي مثل هذين قبيل : الواحد أتى بمعصيتين، والآخر بمعصية واحدة، والله أعلم. (357)

(357) قلت : في آخر هذه الفقرة إشارة الى بعض ما جاء عند الإمام القرافي رحمه الله في الفرق الثالث والتسعين بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدر، وقاعدة الجهل يقدر، وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه» ج.2. صفحة 148.

وقد اختصر الشيخ القوري رحمه الله هذا الفرق من أصله، ولم يأت به ملخصا وموجزا كما هو عنده بالنسبة للفرق والقواعد الأخرى التي اشتمل عليها كتابه هذا. وقد رأيت أن أورد هذا الفرق عند القرافي، وأنقله كما هو، تنميما للكتاب والفائدة، وأجعله ختام التعليقات التي أتيت بها في تحقيق هذا الكتاب ومراجعتيه وتصحيحه، وأن يكون استكمالا لموضوع الفرق الرابع والتسعين، نظرا لأهميته كباقي الفروق الأخرى، خاصة وأنه من الفروق القصيرة الجامعة في بيان وجوب التعلم والفقہ في الدين، واحتسابه لله تعالى، فقال القرافي رحمه الله في هذا الفرق 93 من كتابه الجليل (الفروق).

«إِعْلَمَ أن الغزالي رحمه الله حكى الإجماع في كتابه (إحياء علوم الدين)، والشافعي رحمه الله، في رسالته حكاية أيضا في أن المكلف لا يجوز له أن يُقَدِّمَ على فعل حتى يَعْلَمَ حكم الله فيه. فمن باع وجب عليه أن يتعلم ما عيَّنه الله وشرعه في البيع، ومن أجزَّ وجب عليه أن يتعلم ما شرعه الله في الإجارة، ومن قارض وجب عليه أن يتعلم حكم الله في القراض، ومن صلى وجب عليه أن يتعلم حكم الله في تلك الصلاة، وكذلك الطهارة، وجميع الأقوال والأعمال. فمن تعلم وعمل بمقتضى ما عِلِمَ فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله بمعصيتين، ومن عِلِمَ ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية.

ويُدلُّ لهذه القاعدة أيضا من جهة القرآن قول الله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام والسلام : «ربِّ إني أعوذ بك أن أسالك ما ليس لي به علم»(1)، ومعناه ما ليس لي بجواز سؤاله عِلِمَ، فدل ذلك على أنه لا يجوز له أن يقدم على الدعاء والسؤال إلا بعدَ علمه بحكم الله تعالى في ذلك السؤال، وأنه جائز، وذلك سبب كَوْنِ نوح عليه السلام عوتب على سؤاله الله عز وجل أن يكون معه ابنته في السفينة، لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا. فالعُتْبُ والجواب كلاهما يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما يريد الإنسان أن يشرع فيه.

إذا تقرر هذا، فمثله قول الله تعالى (في سورة الاسراء) : «ولا تُقَفِّ ما ليس لك به عِلْمٌ». نهي الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام عن اتِّبَاعِ غَيْرِ المعلوم، فلا يجوز الشروع في شيء حتى يُعْلَمَ، فيكون طلب العلم فريضة على كل مسلم.

قال الشافعي رحمه الله : طلب العلم قِسْمَانِ : فرضٌ عَيْنِي، وفرضٌ كفاية، وفرضُ العَيْنِ عِلْمُكَ بحالتك التي أنت فيها، وفرضُ الكفاية ما عدا ذلك. فإذا كان العِلْمُ بما يُقَدِّمُ الإنسان

انتهى وكمل كتاب ترتيب الفروق واختصارها، لأبي عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري رحمه الله.

عليه واجباً كان الجاهل في الصلاة عاصياً بترك العلم، فهو كالتعمد التَّرك بعدم العلم بما وجب عليه، فهذا وجه قول الإمام مالك رحمه الله : إن الجهل في الصلاة كالعمد، والجاهل كالتعمد لا كالناسي، وأما الناسي فمغفون عنه، لقول النبي عليه الصلاة والسلام : «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وأجمعت الأمة على أن النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة، فهذا فرق.

وفُرقُ ثانٍ، وهو أن النسيان يهجم على العبد قهراً لا حيلة له في دفعه عنه، والجهل له حيلة في دفعه بالتعلم، وبهذين الفرقين ظهر الفرق بين قاعدة النسيان وقاعدة الجهل». وقد عقب الشيخ ابن الشاطر رحمه الله على ما جاء عند الإمام القرافي رحمه الله في هذا الفرق فقال : وما قاله في هذا الفرق، مما وقفتُ عليه مِنْهُ، صحيح، ووقع فيه في النسخة التي رأيته منه نقصٌ دل عليه الكلام، فلهاذا قلت : «مما وقفت عليه»، والله تعالى أعلم وأحكم، وهو سبحانه ولي الهداية والتوفيق. اهـ.

قلت : وإن ما جاء عند الشيخ البقوري رحمه الله في هذه القاعدة الأخيرة التي ختم بها كتابه هذا «ترتيب الفروق واختصارها»، وكذلك ما جاء منها مفصلاً وموسعاً في هذين الفرقين : الثالث والتسعين، والرابع والتسعين عند القرافي يدعُو المسلم والمسلمة إلى حُب العلم وطلب المعرفة ويدفعه إلى الاستزادة منه، ويحمله على البحث عن الحكمة التي هي ضالة المومن وغايته المنشودة، ولذته وسعادته الروحية والفكرية، كما ذكر الشيخ تاج الدين ابن السبكي رحمه الله تعالى في كتابه جمع الجوامع في أصول الفقه. وحكاها عن والده الشيخ الإمام في العلوم فقال : «وَحَصَرَ الشيخ الإمام اللذة في المعارف».

كما يحمل القارئ والمعلم، والعالم الفقيه في الدين على أن يجعل اهتمامه بالعلم، تَلَقُّياً وتلقيناً، وتعلماً وتالياً وتدويناً، واشتغاله به كتابة وإفناءً، خالصاً لله رب العالمين، وابتغاء مرضاته ووجهه الكريم، ورغبة في الاستفادة من العلم ونوره، وتعليم الناس وإفادتهم به وتفقيه المسلمين، وتنوير بصائر المومنين، حتى يكون الفقيه العالم في زمرة أولئك العلماء العاملين، الصالحين المخلصين، الذين اثنى عليهم ربنا العظيم، ورَّكاهم بقوله الكريم : «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» وقال فيهم سبحانه : «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ، وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»، وقال فيهم جلَّ علاه : «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ، وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ».

وقال فيهم النبي ﷺ : «من يُرِدْ الله بن خيراً يفقهه في الدين»، وقال فيهم أيضاً : «العلماء ورثة الأنبياء، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب»، وقال فيهم أيضاً رسولنا عليه الصلاة والسلام : «يشْفَعُ يومَ القيامة ثلاثة : الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء»، رواه الإمام ابن ماجه رحمه الله عن سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وعن سائر الصحابة أجمعين، ورحم الله كافة العلماء والفقهاء وأعلام ملة الاسلام، وسائر المسلمين، فلمثل ذلك فليعمل العاملون، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

والحمد لله الذي وفق وأعان على تحقيقه وإخراجه وإتمام ذلك، فله سبحانه
وتعالى الفضل وله الشكر والمِنَّة على ذلك.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان
الى يوم الدين، ورحم الله علماء المسلمين، وجزاهم خيرا عما قدّموه من خدمة
لِلْعِلْمِ وَالِدِينِ، ولأُمَّتِهِمُ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَحِينٍ. وجعلنا لِهَدْيِ النَّبِيِّ ﷺ

= انتهى كتاب ترتيب الفروق واختصارها وكُمُل كما هو في نسخه الخطية، لمؤلفه الشيخ أبي عبد
الله محمد بن إبراهيم البقوري رحمه الله، وكمل تحقيقه، ومقابلته، وتصحيحه ومراجعته، وتمت
تعاليقه وتعميقاته في الهامش ليلة الجمعة 7 شعبان 1416 على يد العبد الفقير المتواضع لربه،
الراجي منه سبحانه واسمع مغفرته ورحمته، وكريم عفوه ورضاه، عمر ابن محمد، الملقب بـ
(ابن عباد)، كان الله له في حياته وبعد مماته، وقابله بمحض جوده وكرمه، وجعل هذا العمل
خالصا لوجهه الكريم، ونفع به كما نفع بأصله كافة أهل العلم والفقهاء في الدين، وجميع
المسلمين، وجعلنا من هداهم سبحانه ووفقهم لطاعته وطاعة رسوله بتوفيقه، ومن تكرم عليهم
بالاقتداء بنبيه ورسوله سيدنا محمد ﷺ وجعلنا مع الذين أنعم عليهم من النبيين والصدّيقين
والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا. آمين، آمين، آمين.

هذا، وعملاً بقول الله تعالى : «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان»، وعملاً كذلك بما جاء في
حديث النبي ﷺ من الأمر بالدعاء لمن عمل خيرا مع الانسان، أو أعانه وساعده على
تحقيق وإنجاز عمل من الأعمال الصالحة النافعة للمسلمين في حياتهم وشؤونهم الدينية
والدنيوية، حين قال عليه الصلاة والسلام : «من لم يشكر الناس لم يشكر الله». وقال :
«من أسدى إليكم معروفا فكافؤوه، فإن لم تجدوا ما تكافؤون به فادعوا له».

فإني أدعو الله تعالى، وأسأله سبحانه بالسبع المثاني والقرآن العظيم أن يثيب ويجزي خيرا كل
من أعان على تحقيق هذا الكتاب وساعد على إخراجه للانتفاع به وشجع على ذلك بفائدة
علمية أو كلمة طيبة من إخواني أصحاب الفضيلة العلماء، والأساتذة الأجلاء، وأخص
بالذكر فضيلة الأستاذ الكبير والعالم الجليل، والفقير المتضلع، والأديب البارع، معالي وزير
الأوقاف والشؤون الإسلامية الدكتور عبد الكبير المدغري، الذي يرجع اليه الفضل — بعد الله
تعالى وعونه وتوفيقه — في تحقيق ونشر هذا الكتاب الهام في أصله ومحتواه، المتواضع فيما قمت
به من تحقيق لفظه ومبناه، وبذلته من مجهود علمي في إنجاز وإخراجه للوجود، خدمة للعلم
والعلماء، وللدين والمسلمين، أملاً، أن ينال القبول والرضى عند إخواني العلماء والأساتذة
احترمين، فما كان من نقص كملوه، ومن خطأ أصلحوه وصوبوه.

كما أدعوه سبحانه وأسأله أن يرحم المحسنين، وأن يجزل لهم الثواب الكبير والأجر العظيم،
وأن يغفر لوالدينا ولشايخنا ولكافة الأئمة والعلماء والفقهاء المسلمين، ويتغمدهم برحمته
الواسعة، ويجزيهم عنا أحسن الجزاء، ويسكنهم فسيح جناته، ويجعلهم في أعلى عليين، مع الذين
أنعم عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين.

متَّبِعِينَ، وَعَلَى سَنَنِهِمْ وَنَهْجِهِم الْقَوْمِ سَائِرِينَ، وَخَتَمَ لَنَا بِالسَّعَادَةِ وَالْحُسْنَى يَوْمَ لِقَاءِ
وَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَنَفَعَ بِهَذَا الْكِتَابِ وَأَصْلِهِ كَافَةَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَالْفَقْهِ فِي الدِّينِ، وَسَائِرِ
الدَّارِسِينَ مِنْ شَبَابِ الْمُسْلِمِينَ آمِينَ، آمِينَ، وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ
رَبِّ الْعَالَمِينَ.

المحقق : عبد ربه، المفتقر الى رحمة الله وفضله وعفوه،

ذ. عمر بن محمد (بِنَعْبَاد) كُنْيَةٌ

ومسك الختام أني أحمد الله تعالى وأشكره على فضله ونعمه التي لا تعد ولا تحصى.
كما أسأل الله تعالى في ختام هذا الكتاب أن يبارك في حياة امير المؤمنين جلالة الحسن الثاني،
الذي يشجع العلم والعلماء، وتطبع هذه الكتب العلمية والتراث الاسلامي بأمره المطاع،
وأن يديم الله له النصر والفتح والتمكين، ويحفظه بما حفظ به الذكر الحكيم، وأن يقر الله عين
جلالته بولي عهده صاحب السمو الملكي الامير الجليل سيدي محمد، وصنوه صاحب
السمو الملكي الامير المجيد مولاي رشيد، ويحفظه في كافة اسرته الملكية الشريفة، إنه سبحانه
سميع مجيب.

والحمد لله أولاً وأخيراً، والشكر له سبحانه ظاهراً وباطناً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله،
والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد النبي الرسول المصطفى الأمين، وعلى
آله وأزواجه وذريته الطيبين الطاهرين وصحابته الكرام الأبرار المجاهدين، ومن تبعهم باحسان
الى يوم الدين. صلاة ترضيه وترضى بها عنا يا رب العالمين، وتجعلنا متشبثين بالقول الثابت في
الدنيا وفي الآخرة يوم لقاء وجهك الكريم، ولا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم.
فاللهم استجب لنا الدعاء، وحقق لنا فيك الامل والرجاء، وتكرم علينا بحسن العاقبة والخاتمة
بمنك وفضلك، وجودك وكرمك يا أكرم الأكرمين، واغفر لنا ولولدينا ولمشايخنا ولكل من الحق
علينا ولجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات، انك سميع قريب
مجيب الدعوات، يا ارحم الراحمين، يا رب العالمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

1 - فهرس المصادر والمراجع.

2 - فهرس الموضوعات.

3 - تذييل وخاتمة :

أ - تصحيح أخطاء مطبعية في الجزء الأول

ب - ترجمة الشيخ القوري رحمه الله.

ج - أبيات للشيخ أحمد الدردير رحمه الله.

فهرس المصادر والمراجع

- (1) - النسخ المخطوطة لكتاب (ترتيب الفروق واختصارها)، لمؤلفه العلامة الشيخ البقوري.
- (2) - كتاب الفروق للإمام العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، الطبعة الأولى بدار إحياء الكتب العربية عام 1344هـ.
- (3) - تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، للعالم الفاضل الشيخ محمد علي ابن الشيخ حسين مفتي المالكية في وقته، (مطبوع مع كتاب الفروق).
- (4) - حاشية عمدة المحققين، أبي القاسم، قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط، (مطبوعة مع كتاب الفروق).
- (5) - تفسير القرآن العظيم، للإمام الجليل، والمفسر الشهير، أبي الفداء إسماعيل ابن كثير. ط. دار المعرفة - بيروت.
- (6) - الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمان السيوطي. ط. طهران.
- (7) - الجامع لأحكام القرآن. للإمام العلامة، أبي عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. ط. دار الكتب. 1950م.
- (8) - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للإمام العلامة، القاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية في ستة عشر جزءاً.
- (9) - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للإمام العلامة محمود بن عمر الزمخشري. ط. الأولى. 1354هـ.
- (10) - أحكام القرآن، للإمام العلامة القاضي أبي بكر بن العربي المعافري. ط. الثانية 1387هـ.
- (11) - في ظلال القرآن، للمفسر العلامة الشهيد سيد قطب. ط. الثانية 1961م.
- (12) - الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري. دراسة وتحقيق الأستاذ الجليل الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1408 - 1988.
- (13) - صفوة التفاسير للأستاذ الجليل محمد علي الصابوني، ط. الثانية 1401 - 1981.
- (14) - مختصر تفسير ابن كثير لنفس المؤلف.

- (15) - الموطأ للإمام دار الهجرة وعالم المدينة، مالك بن أنس.
- (16) - صحيح الإمام البخاري، للمحدث الحافظ الحجة أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، البخاري.
- (17) - صحيح الإمام مسلم، المحدث الحافظ، أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري.
- (18) - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر، يوسف ابن عبد البر النمري. طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية في ستة وعشرين جزءاً.
- (19) - شرح الفقيه المحقق الشيخ محمد بن عبد الباقي الزرقاني على موطأ الإمام مالك، ط. المصرية.
- (20) - شرح الإمام شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني على صحيح الإمام البخاري.
- (21) - شرح الإمام يحيى بن شرف النووي على صحيح الإمام مسلم بهامش إرشاد الساري للإمام القسطلاني.
- (22) - شرح سبل السلام على بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني.
- (23) - فتح المبين بشرح الأربعين (النووية) للعلامة الحافظ ابن حجر الهيثمي.
- (24) - سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان السجستاني (في أربعة أجزاء).
- (25) - سنن النسائي (المجتبى)، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي الخراساني في أربع مجلدات.
- (26) - السنن الكبرى للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (في 10 مجلدات).
- (27) - الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للإمام الحافظ ابن عبد العظيم المنذري.
- (28) - فقه السنة للسيد السابق.
- (29) - التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، للشيخ منصور علي ناصف.
- (30) شرح منظومة البيقونية في مصطلح الحديث وعلومه، للعلامة عمر بن فتوح الدمشقي.
- (31) - علوم الحديث ومصطلحه، للدكتور الشهيد صبحي الصالح.

- (32) - الموافقات في أصول الأحكام للإمام الحافظ المجتهد أبي إسحاق الشاطبي.
- (33) - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام.
- (34) - شرح العلامة المحلّي على متن جمع الجوامع في أصول الفقه، لتاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي.
- (35) - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للإمام شهاب الدين القرافي.
- (36) - أصول الفقه للفقهاء الجليل الشيخ العربي اللوه.
- (37) - أصول الفقه للعلامة الشيخ محمد الخضري.
- (38) - أصول الفقه للأستاذ الجليل عبد الوهاب خلاف.
- (39) - مصادر التشريع فيما لائنص فيه لنفس المؤلف.
- (40) - أصول التشريع الإسلامي للأستاذ الجليل علي حسب الله.
- (41) - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين السيوطي.
- (42) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لشيخنا الأستاذ الجليل العلامة الكبير علال الفاسي.
- (43) - دفاع عن الشريعة لنفس المؤلف.
- (44) - مقاصد الشريعة للفقهاء العلامة، الشيخ الطاهر بن عاشور.
- (45) - الإتيان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي.
- (46) - البرهان في علوم القرآن للعلامة بدر الدين الزركشي.
- (47) - مناهل العرفان في علوم القرآن، للعلامة الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني.
- (48) - مباحث في علوم القرآن، للأستاذ الشهيد الدكتور صبحي الصالح.
- (49) - مقدمة في الدراسات القرآنية، للأستاذ الجليل الدكتور محمد فاروق النبهان.
- (50) - المقدمات الممهّدة (في الفقه) : تأليف الإمام أبي الوليد بن رشد الجد، بتحقيق الأستاذ الجليل الدكتور محمد حجي.
- (51) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد.
- (52) - المعيار المغربي، والجامع المغربي عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من الأساتذة والفقهاء، بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، سنة 1401هـ - 1981م في 13 جزءاً.

- (53) - النوازل الصغرى في أربعة أجزاء، للفقير العلامة المحقق الشيخ محمد المهدي الوزاني، طبع ونشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.
- (54) - الإشراف على مسائل الخلاف، لمؤلفه العلامة القاضي عبد الوهاب البغدادي.
- (55) - كتاب (التلقين في الفقه المالكي) لنفس المؤلف قبله.
- (56) - القوانين الفقهية، للفقير الجليل أبي القاسم محمد بن جزي الكلبلي الغرناطي.
- (57) - الشرح الكبير، للفقير العلامة أحمد الدردير على مختصر الشيخ خليل.
- (58) - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لنفس المؤلف.
- (59) - جواهر الإكليل على مختصر خليل في جزئين، للعلامة الشيخ صالح عبد السميع الأزهري.
- (60) - كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ أبي الحسن.
- (61) - تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تأليف الفقير العلامة أبي الوفاء إبراهيم بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي.
- (62) - العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، تأليف الفقير الشيخ أبي محمد عبد الله بن سلمون الكناني، مطبوع بهامش التبصرة.
- (63) - شرح الفقير العلامة، أبي عبد الله الشيخ محمد التاودي بن سودة على منظومة الفقير الجليل أبي بكر محمد بن عاصم الغرناطي، المسماة: (تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام) في فقه القضاء ومسطرته.
- (64) - الإشراف على مسائل الخلاف (في الفقه)، لمؤلفه الفقير الإمام أبي محمد القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي (في جزئين).
- (65) - العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، تأليف الفقير العلامة المحقق شيخنا الجليل محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرازق، المراكشي في جزء واحد، طبع دولة قطر.
- (66) - الشرح الكبير للفقير العلامة الشيخ محمد ميارة على نظم المرشد المعين على الضروري من علوم الدين.
- (67) - أعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام العلامة الشهير، محمد ابن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية (في أربعة أجزاء).

- (68) - الطُّرُقُ الحُكْمِيَّةُ فِي السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي جِزءٍ وَاحِدٍ لِنَفْسِ المَوْلفِ .
- (69) - الأَحْكامُ السُّلْطَانِيَّةُ وَالوَلَايَاتُ الدِّيْنِيَّةُ، لِلإِمَامِ العَلَامَةِ أَبِي الحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ البَغْدَادِيِّ المَاوَرِدِيِّ .
- (70) - أَدَبُ الدُّنْيَا وَالدِّينِ، لِنَفْسِ المَوْلفِ .
- (71) - السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ لِلإِمَامِ العَلَامَةِ شَيْخِ الإِسْلامِ أَحْمَدَ ابْنَ تَيْمِيَّةٍ .
- (72) - زَادُ المَعَادِ فِي هَدْيِ خَيْرِ العِبَادِ، لِلْفَقِيهِ العَلَامَةِ ابْنَ القَيْمِ .
- (73) - دَلَالَةُ النُّبُوَّةِ، لِلإِمَامِ الحَافِظِ أَبِي بَكْرٍ البِيهَقِيِّ .
- (74) - تَهْذِيبُ سِيْرَةِ ابْنِ هِشَامٍ، لِلأُسْتَاذِ الجَلِيلِ عَبْدِ السَّلَامِ هَارُونَ .
- (75) - فِقهُ السِّيْرَةِ لِلدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ سَعِيدِ رَمْضَانَ البُوْطِيِّ .
- (76) - المِصْنَفَاتُ المَغْرِبِيَّةُ فِي السِّيْرَةِ النُّبُوِّيَّةِ، وَمِصْنَفُوهَا، لِلأُسْتَاذِ الجَلِيلِ الدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ يَسْفِ، قِيْدُومِ كَلِيَّةِ الشَّرِيعَةِ بَفَاسٍ، حَالَا، وَخَرِيْجِ دَارِ الحَدِيثِ الحُسْنِيَّةِ .
- (77) - نُورُ اليَقِيْنِ فِي سِيْرَةِ خَيْرِ المُرْسَلِيْنَ، لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ الحُضْرِيِّ .
- (78) - إِيْتِمَامُ الوَفَاءِ فِي سِيْرَةِ الخُلَفَاءِ لِنَفْسِ المَوْلفِ .
- (79) - أَعْلَامُ السَّنَنِ فِي شَرْحِ صَحِيْحِ البُخَارِيِّ لِأَبِي سَلِيْمَانَ حَمْدَ بْنِ مُحَمَّدِ الخَطَّابِيِّ، دَرَاةً وَتَحْقِيقًا الأُسْتَاذِ الجَلِيلِ الدُّكْتُورِ يُوْسُفِ الكِتَانِيِّ، مِنْ العُلَمَاءِ خَرِيْجِي دَارِ الحَدِيثِ الحُسْنِيَّةِ .
- (80) - كَنْزُ العَمَالِ فِي سَنَنِ الأَقْوَالِ وَالأَعْمَالِ، لِلعَلَامَةِ عَلَاءِ الدِّينِ المُتَّقِيِّ بْنِ حَسَامِ الهِنْدِيِّ .
- (81) - مُوسُوعَةُ أَطْرَافِ الحَدِيثِ النُّبَوِيِّ الشَّرِيفِ، تَأَلَّفَ خَادِمُ السَّنَةِ المَطْهَرَةُ أَبُو هَاجِرٍ، مُحَمَّدُ السَّعِيدِ بْنِ بِيْسُونِيِّ زَغْلُولٍ .
- (82) - نَضْبُ الرَايَةِ وَأَحَادِيثُ الهِدَايَةِ، لِحَمَالِ الدِّينِ عَبْدِ اللهِ بْنِ يُوْسُفِ الزَّيْلَعِيِّ .
- (83) - الأَسْرَارُ المَرْفُوعَةُ، لِلعَلَامَةِ الشَّيْخِ عَلِيِّ القَارِيِّ .
- (84) - مُخْتَصَرُ المَقَاصِدِ الحُسْنَةِ فِي بَيَانِ كَثِيْرٍ مِنَ الأَحَادِيثِ المَشْتَهَرَةِ عَلَى الأَسْنَةِ، تَأَلَّفَ العَلَامَةُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ البَاقِيِّ الزَّرْقَانِيِّ .
- (85) - الدَّرَرُ المُتَنَبِّهَةُ فِي الأَحَادِيثِ المَشْتَهَرَةِ، لِحَمَالِ الدِّينِ السِّيْوَطِيِّ .
- (86) - (اللَّكَلِيُّ المِصْنُوعَةُ فِي الأَحَادِيثِ المَوْضُوعَةُ) لِنَفْسِ المَوْلفِ (السِّيْوَطِيِّ) .
- (87) - كَشْفُ الخُفَاءِ، وَمَزِيْلُ الإِلْبَاسِ عَمَّا اشْتَهَرَ مِنَ الأَحَادِيثِ عَلَى أَسْنَةِ النَّاسِ، لِلعَلَامَةِ إِسْمَاعِيْلِ بْنِ مُحَمَّدِ العَجْلُونِيِّ .
- (88) - الرِّسَالَةُ لِلْفَقِيهِ العَلَامَةِ أَبِي مُحَمَّدِ عَمِيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي زَيْدِ القَيْرَوَانِيِّ .
- (89) - التَّلْقِيْنُ فِي الفِقهِ المَالِكِيِّ، لِلْفَقِيهِ العَلَامَةِ القَاضِيِ عَبْدِ الوَهَّابِ البَغْدَادِيِّ .

- (90) - فتحُ الرحيمِ على فقه الإمام مالك بالأدلة، تأليف الفقيه العلامة محمد بن أحمد، الملقب بالدهاء الشنقيطي الموريتاني.
- (91) - الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، تأليف السلطان سيدي محمد بن عبد الله بن إسماعيل العلوي.
- (92) - الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية.
- (93) - مقدمة ابن خلدون، لمؤلفها العلامة الشهير، والمؤرخ الاجتماعي الكبير عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي.
- (94) - الفقيه أبو عليّ اليوسي : نموذج من الفكر المغربي في فجر الدولة العلوية: تأليف الأستاذ الجليل، الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1409هـ - 1989م.
- (95) - مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، تأليف الأستاذ الجليل الدكتور عمر الجيدي من علماء دار الحديث الحسنية، رحمه الله، ط. الأولى 1993م.
- (96) - مقدمة في إحياء علوم الشريعة. د. صبحي محمصاني.
- (97) - إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي.
- (98) التصوف الإسلامي : تاريخه، ومدارسه، وطبيعته، وأثره، تأليف الأستاذ الجليل أحمد توفيق عياد.
- (99) - نشأة التصوف الإسلامي، للدكتور إبراهيم بيسوني.
- (100) - التصوف الإسلامي الخالص، للعلامة الشيخ محمود أبو الفيض المنوفي.
- (101) - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف الإمام الحافظ أبي الفضل، القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية في ثمانية أجزاء.
- (102) - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف الإمام الشهير إبراهيم بن فرحون المالكي، صاحب تبصرة الحكام، وهو في جزئين.
- (103) - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للعلامة الشيخ أحمد بابا التنبكتي.
- (104) - الأعلام، لخير الدين الزركلي.
- (105) - جذوة الإقباس في ذكر من حلَّ من الأعلام مدينة فاس، تأليف الفقيه المؤرخ أحمد بن القاضي المكناسي، (في جزئين).
- (106) - الأعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، تأليف الفقيه الجليل قاضي الحضرة المراكشية إلى أوائل عهد الاستقلال، العلامة العباس بن

إبراهيم المراكشي، طبع المطبعة الملكية، وتحقيق مؤرخ المملكة،
الأستاذ الجليل عبد الوهاب بمنصور.

- (107) - السعادة الأبدية : للفقير العلامة الشهير بابن الموقت (من علماء الحضرة المراكشية).
- (108) - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمؤلفه العلامة، مصطفى بن عبد الله، المعروف بحاجي خليفة، وفهارس أعلام كشف الظنون لنفس المؤلف.
- (109) - هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لمؤلفه العلامة إسماعيل باشا البغدادي. في جزئين.
- (110) - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، لنفس المؤلف : إسماعيل باشا.
- (111) - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. في جزئين : تأليف الفقيه الجليل العلامة محمد بن الحسين الحجوي الثعالبي الفاسي.
- (112) - شجرة النور الزكية للعلامة الشيخ بن مخلوف.
- (113) - طبقات الشافعية، لأبي بكر، هداية الله الحسيني في جزء واحد.
- (114) - النبوغ المغربي في الأدب العربي، تأليف الفقيه الجليل العلامة الشيخ عبد الله كنون، المرحوم بكرم الله.
- (115) - كتاب الأغاني، للأديب الشهير أبي الفرج الأصبهاني.
- (116) - تاريخ الأدب العربي، للأستاذ الأديب أحمد حسن الزيات.
- (117) - المنتخب في الأدب العربي، لمجموعة من الأساتذة.
- (118) - من تراث التأليف اللغوي بالمغرب، تأليف الأستاذ أحمد الدغرنى.
- (119) - شرح العلامة أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني على المعلقات السبع، وعيون الشعر العربي في العصر الجاهلي.
- (120) - علوم البلاغة، للشيخ المرحوم العلامة أحمد مصطفى المراغي.
- (121) - شرح الشيخ العلامة أحمد الدمنهوري على منظومة الجوهر المكنون في الثلاثة فنون. البيان، والمعاني، والبديع، لمحمد بن عبد الرحمان الأخصري، ناظم منظومة «السلم في علم المنطق» التي شرحها الشيخ حسن القوييني.
- (122) - شرح التلخيص في علوم البلاغة، للإمام جمال الدين القزويني، وتخرير شواهد، تأليف الأستاذ محمد هاشم دويدري.
- (123) - مغني اللبيب، لجمال الدين بن هشام الأنصاري.

- (124) - قَطْرُ النَّدى وَبَلُّ الصَّدى، لابن هشام أيضا، ومعه سبيل الهدى بِشْرَحِ قَطْرِ
النَّدى للأستاذ محمد مجيب الدين عبد الحميد.
- (125) - شرح شواهد المغني (مُغْنِي اللَّيْب) للإمام جلال الدين السيوطي.
- (126) - شرح العلامة ابن عقيل على منظومة ألفية ابن مالك في النحو.
- (127) - القاموس المحيط، للعلامة الفيروزبادي.
- (128) - شرحه للشيخ العلامة مرتضى الزبيدي.
- (129) - الوسيط في اللغة (في جزئين).
- (130) - مختار الصحاح، للشيخ الإمام محمد ابن أبي بكر بن عبد القادر الرازي.
- (131) - منجد الطلاب، ضبطه وراجعه فؤاد أفرام البستاني، رئيس الجامعة
البنانية.
- (132) - المنجد في اللغة والأدب والعلوم.

فهرس

موضوعات الجزء الثاني

من ترتيب الفروق

3	تقديم
7	مقدمة
النكاح والطلاق، وفيه خمس وعشرون قاعدة	
21	- القاعدة الأولى : في تقرير الفرق بين أنكحة الصبيان وطلاقهم
	- القاعدة الثانية : في تقرير الفرق بين ذوي الأرحام والعصبة في ولاية
23	النكاح
	- القاعدة الثالثة : في تقديم الإخوة على الأجداد في النكاح وميراث
24	الولاء وصلاة الجنازة، والتسوية بينهم في الميراث
	- القاعدة الرابعة : في تقرير الجمع بين عدة إماء في ملك اليمين،
25	والاقتصار في الحرائر على أربع فقط بالزواج
	- القاعدة الخامسة : في تقرير أن التحريم بالمصاهرة ليس رتبة واحدة
30	بل هو رتب متعددة
32	- القاعدة السادسة : في تقرير وبيان ما يحرم بالنسب مما لا يحرم
33	- القاعدة السابعة : في تقرير وبيان ما يلحق فيه الولد بالواطئ
36	- القاعدة الثامنة : في بيان الفرق بين قيافة النبي ﷺ وقيافة المدلجي ...
	- القاعدة التاسعة : في تقرير الفرق بين ما يحرم الجمع بينهن من
40	النساء وبين ما يجوز الجمع بينهن
40	- مسألتان تندرجان تحت هذه القاعدة وضابطها
	- المسألة الأولى : فيمن أبان امرأته هل تحمل له أختها في العدة، وهل
40	تحل له الخامسة، لانقطاع الموازنة بينهما والعصمة ؟
	- المسألة الثانية : في ترجيح تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين على
42	الإباحة، وبيان وجوه ذلك

- القاعدة العاشرة : في تقرير ما يقر من أنكحة الكفار وما لا يقر،
43 وبيان ضابط ذلك في مذهب الإمام مالك رحمه الله
- القاعدة الحادية عشرة : في بيان أن للرجل أن يتزوج الإماء التي لغيره
46 عند شرط ذلك، وأنه ليس للمرأة الحرة أن يتزوجها عبد لغيرها
- قواعد فرعية مندرجة تحت هذه القاعدة الأساسية : أو انبناء هذه
46 القاعدة والفرق فيها على قواعد أخرى :
- القاعدة الأولى : كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع
46 القاعدة الثانية : أن من مقتضى الزوجية قيام الرجل على المرأة
بالحفظ والصون والتأديب لإصلاح الأخلاق، وأن الاسترقاق يقتضي
47 أموراً أخرى يتعذر معها أن تكون الأمة زوجة، والعبد زوجاً للمرأة
- القاعدة الثالثة : أن كل أمرين لا يجتمعان يقدم الشارع أقواهما على
47 أضعفهما، وأن العقل والعرف يقتضيان ذلك مثل الشارع
- تعقيب الشيخ البقوري بعدم ظهور الفرق بهذه القواعد
47 القاعدة الثانية عشرة : (من قواعد النكاح والطلاق) في بيان سبب
الحجر على النساء في الأبضاع، وعدم الحجر عليهن في الأموال، وبيان
48 وجوه ذلك
- أولاً : الأبضاع أشد خطراً وأعظم قدراً
49 ثانياً : الشهوة الجنسية شهوة قوية تغلب على الإنسان حتى توقعه في
الأشياء الرذيلة دون شعوره بها
49 ثالثاً : المفسدة في الأبضاع بزواج غير الكفاء يتعدى ضررها للأولياء
- مسألتان تتصلان بهذه القاعدة والوجوه
49 المسألة الأولى : مسألة عقد المرأة على نفسها وعلى غيرها، وأقوال
الأئمة في ذلك، استناداً إلى النصوص الواردة فيها
49 المسألة الثانية : في العفو عن الصداق، وأقوال العلماء في ذلك
52 القاعدة الثالثة عشرة : في تقرير وبيان ما ينعقد به النكاح، وأنه
يخالف البيع فيما يشترط فيه من الألفاظ والصيغ الخاصة به في العقد،
وبيان أن الفرق في هذه القاعدة مبنيٌّ على قواعد :
54 القاعدة الرابعة عشرة : في بيان سر إنظار المعسر بالدين وعدم إنظار
المعسر بنفقات الزوجات، وأقوال الأئمة في ذلك
56

- 57 تعقيب الشيخ البقوري على هذه القاعدة عند القرافي
- القاعدة الخامسة عشرة : في بيان سر تقرير الثمن بالعقد في البيع،
وعدم تقرير الصداق في النكاح بالعقد على قول، وقيل : يتقرر كله
بالعقد أو نصفه
- 58 تعقيب الشيخ البقوري بتساؤل يفترض ويسلم أن اشتراط الصداق
للإباحة، فمن أين يتعين أن الإباحة لا تثبت إلا بالدخول، بل بنفس
العقد حصلت الإباحة
- 58 القاعدة السادسة عشرة : في بيان وتقرير الفرق بين المتداعين شيئاً،
لا يقدم أحدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة، وبين المتداعين من
الزوجين في متاع البيت، يقدم كل واحد منهما فيما يشبه أن يكون له ...
- 59 تعقيب الشيخ البقوري بأن العادة قد تختلف، وأن الغالب في زمانه
أن المسكن للمرأة لا للرجل، وأن الاستدلال بآية: ﴿خذ العفو، وامر
بالعرف﴾، ليس بقوي
- 60 القاعدة السابعة عشرة : في بيان الفرق بين الوكالة والولاية في
النكاح، ومثال ذلك، وبيان لنظائره، وللحالات التي يقيت فيها
الدخول بالمرأة تزوجها أو استرجاعها للزوج الأول
- 63 مخالفة هذه القاعدة ومستثنياتها بأربع مسائل في المذهب :
- القاعدة الثامنة عشرة : (من قواعد النكاح والطلاق) في تقرير وبيان
الصريح من الطلاق، وغير الصريح، وضابط ذلك، والأمثلة لكل من
القسمين، وأقوال الأئمة والعلماء فيها
- 65 تنبيه : الطلاق لإزالة مطلق القيد كما تقدم في أول القاعدة، ومطلق
القيد أعم من قيد النكاح، والقاعدة أن الدال على إزالة الأعم، دال
على إزالة الأخص بالالتزام لا باللفظ
- 72 تنبيه : في بيان أنه ليس في أصل اللغة ما يقتضي طلاق المرأة البتة،
ولا لفظة واحدة، وهذا شيء لا يكاد يخطر بالبال
- 74 القاعدة التاسعة عشرة : في تقرير وبيان ما يشترط في الطلاق من النية
ومالا يشترط، وذكر مسائل تتصل بهذه القاعدة :
- 76 القاعدة العشرون : في بيان الفرق بين قاعدة التصرف في المعلوم
الذي يمكن أن يتقرر في الذمة وبين مالا يمكن أن يتقرر فيها
- 80

- القاعدة الحادية والعشرون : في أن المطلقة يمضي قبل علمها أمد
العدة، لايلزمها استئناؤها، والمرتابه يتأخر حيضها ولا تعلم بذلك تمكث
83 عند مالك رحمه الله تسعة أشهر، غالب مدة الحمل استبراء
- القاعدة الثانية والعشرون : في الفرق بين العدة تجب على المرأة وإن
84 علم برآة رحمها، والاستبراء لا يجب إن علم برآة رحمها
- القاعدة الثالثة والعشرون : في الفرق بين الاكتفاء بقرء واحد في
85 الاستبراء، وعدم الاكتفاء، بشهر واحد في الاستبراء لمن لا تحيض
- القاعدة الرابعة والعشرون : في تقرير الفرق بين خيار التملك يلزم في
85 الزوجات، وتخيير الإماء في العتق لايلزم
- القاعدة الخامسة والعشرون : (من قواعد النكاح والطلاق) في الفرق
87 بين التخيير والتمليك
- ذكر الشيخ البقوري وإيراده لمسائل مشكلة وقعت في هذا الباب مع
88 أجوبته عنها

النفقة : قاعدة واحدة :

- في موضوع الفرق بين قاعدة إيجاب النفقة لأولاد الصلب والأبوين
101 خاصة، وبين قاعدة غيرهم من النفقات

قواعد البيوع :

وهي خمس وعشرون قاعدة :

- القاعدة الأولى : في تقرير أين يصح اجتماع العوضين لشخص واحد
103 وأين لا يصح ؟
- استثناء ثلاث مسائل للضرورة اجتمع فيها العوض والمعوض لشخص
واحد، وهي تتعلق بحكم الإجارة على الصلاة، وأخذ الخارج للجهاد
103 جعلاً من القاعد، وبالمسابقة على الخيل
- القاعدة الثانية : (من قواعد البيوع) في تقرير الفرق بين من ملك أن
يملك، هل يعد مالكا أم لا، وبين من انعقد له سبب مطالبة التملك
105 هل يعد مالكا أم لا
- فرع ومسائل : تتعلق بسبب المطالبة بالقسمة في الغنيمة، وبالعامل في
القراض، وفي المساقاة، والشريك في الشفعة، وتوفر الفقير على سبب
106 المطالبة من بيت المال

- 108 - القاعدة الثالثة : في تقرير الفرق بين النقل والإسقاط، وأن الأملاك ينقسم التصرف فيها إلى ذلك ؟
- 108 - مسائل ثلاث تتصل بهذه القاعدة، وتتعلق بافتقار الإبراء من الدين، وكذا الوقف إلى القبول أم لا، وباختيار أحد عبيده إذا أعتق جميعهم
- 109 - القاعدة الرابعة : (من قواعد البيوع) في تقرير وبيان ما يقبل الملك من الأعيان والمنافع مما لا يقبله
- 110 - القاعدة الخامسة : في تقرير ما يجوز بيعه وما لا يجوز، وأن الجائز يبيعه ما استوفى خمسة شروط

مسألتان :

- 111 - المسألة الأولى : هي بحسب الشرط الثاني، وأنه يكفي أصل المنفعة وإن قلت هي وقيمتها
- 114 - المسألة الثانية : بيع الفضولي
- 115 - فرع : هل يجوز إقدام الفضولي على البيع ابتداءً، على القول بأن بيع الفضولي يصح، ويوقف على الإجازة
- 116 - القاعدة السادسة : (من قواعد البيوع) في بيان ما تؤثر فيه الجهالة والغرر مما لا تؤثر فيه
- 117 - القاعدة السابعة : في تقرير ما يجوز بيعه جزافاً مما لا يجوز، وما يجوز بيعه جزافاً هو ما اجتمعت فيه ستة شروط مذكورة
- 118 - القاعدة الثامنة : في تبين ما يجوز بيعه على الصفة وما لا يجوز، وما يجوز بيعه على الصفة هو ما اجتمع فيه ثلاثة شروط
- 120 - القاعدة التاسعة : في تقرير ما يجوز بيع الربوي بجنسه وما لا يجوز به
- 124 - القاعدة العاشرة : في تقرير ما يدخله ربا الفضل وما لا يدخله
- 127 - تنبيه : القياس في الربويات، اختلف فيه، هل هو قياس شبه أو قياس علة ؟ والأظهر أنه قياس علة
- 128 - القاعدة الحادية عشرة : في تقرير معنى الجهل ومعنى الغرر حتى يظهر بذلك اختلافهما
- 129 - فائدة : قال أبو الفضل عياض : الغرر ماله ظاهر محبوب وباطن مكروه، ومنه سميت الدنيا متاع الغرر، وقد يكون من معنى الخديعة
- 129 - القاعدة الثانية عشرة : في تقرير خيار المجلس وخيار الشرط، وأن خيار الشرط عارض للبيع، يحصل عند اشتراطه ويتنفي عند انتفائه

- القاعدة الثالثة عشرة : في تقرير ما يجوز اجتماعه مع البيع وما لا يجوز،
وأن مالا يجوز جمعها الفقهاء في قولهم : حص مشنق : أي الجعالة،
132 والصرف، والمساقاة، والشركة، والنكاح، والقراض
- القاعدة الرابعة عشرة : في تقرير ما يتعين من الأشياء في البيع ومالا
133 يتعين في البيع ونحوه

تفريع ثلاث مسائل عن هذه القاعدة :

- المسألة الأولى : على مقتضى مذهب الإمام مالك أن خصوص
135 النقدين لا يملكان البتة؛ بخلاف خصوص المثليات
- المسألة الثانية : في قول بعض الفقهاء : لاتتعين الدينار والدراهم في
135 مذهب مالك إلا في مسألتين : الصرف، والكراء
- المسألة الثالثة : إذا جرى غير النقدين مجراهما كالفلوس وغيرها، فيها
136 ثلاثة أقوال : التحريم : والإباحة، والكراهة
- القاعدة الخامسة عشرة : في تقرير ما يجوز بيعه قبل قبضه ومالا يجوز . .
137
- القاعدة السادسة عشرة : في تقرير ما يتبع العقد عرفا ومالا يتبعه . . .
138
- القاعدة السابعة عشرة : في تقرير ما يجوز به بيع السلم ويصح،
141 ومالا يجوز، والجائر ما اجتمع فيه أربعة عشر شرطا
- القاعدة الثامنة عشرة : في أن الصلح في الأموال دائر بين خمسة أمور:
149 البيع، والصرف، والإجارة، ودفع الخصومة، والإحسان
- القاعدة التاسعة عشرة : في تقرير حكم الأهوية، وتقرير حكم ما
150 تحت الأبنية
- القاعدة العشرون : في تقرير ما معنى الذمة، وما معنى أهلية
المعاملة؟ وأنها ليسا بمعنى واحد كما يعتقد بعض الناس، وأن هناك
153 فرقا بين أهلية الالتزام واللزم، وأهلية التصرف
- القاعدة الحادية والعشرون : في تقرير معنى الملك ومعنى التصرف،
157 والفرق بذلك بينهما، وأنها غيران
- القاعدة الثانية والعشرون : في ترجيح مالك معاملة المسلمين على
معاملة الكفار، وكراهيته الصرف من صياغة أهل الذمة، وتجويز أبي
160 حنيفة الربا مع الحربي، لأنه ليس بمسلم

- القاعدة الثالثة والعشرون : في تقرير ما مصلحته من العقود للزوم، وما مصلحته عدم الزوم، وأن العقود بعد ذلك انقسمت قسمين :
- أحدهما كذلك، مثل البيع والإجارة، والقسم الآخر مصلحته مع الجواز لامع الزوم، كالجعالة والقراض الخ 161
- القاعدة الرابعة والعشرون : في تقرير ما يمنع فيه الجهالة وما يشترط فيه الجهالة بحيث لو فقدت فسد 161
- القاعدة الخامسة والعشرون : في تقرير ما يثبت في الذمم ومالا 162
- ذكر مسائل مشكلة من كتاب البيوع أوردها وأضافها الشيخ البقوري رحمه الله، وهي مهمة، وعددها سبع عشرة مسألة وفرقا 163

قواعد الإجارة، وفيها سبع قواعد :

- القاعدة الأولى : في تقرير ما يملك من المنفعة بالإجارة ومالا يملك منها بالإجارة، وأنه متى اجتمعت في المنفعة ثمانية شروط ملكت، ومتى انخرم شرط لاتملك 171
- القاعدة الثانية : في تقرير ما للمستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإجارة مما ليس له أخذه، وأن الشرع لا يعتبر من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة أو دارئ لمفسدة 172
- القاعدة الثالثة : في تقرير ما يضمنه الأجراء عند الهلاك مما لا يضمنونه، وأن هلاك الشيء يكون على خمسة أقسام 173
- القاعدة الرابعة : في تقرير ما للأجير إذا لم يعمل جميع العمل 175
- القاعدة الخامسة : في تقرير ما يضمن بالطرح من السفن ومالا يضمن 177
- القاعدة السادسة : في تقرير الفرق بين الإجارة والرزق، وأنها اشتركا في أنها وقع فيهما بذل مال بإزاء منافع، وأن باب الأرزاق أدخل في باب الإحسان، وباب الإجارة أدخل في باب المكايسة 179

تحقيق ذلك بست مسائل :

- المسألة الأولى : القضاة يجوز أن تكون لهم أرزاق من بيت المال على القضاء إجماعا، ولا يجوز أن يستأجروا على القضاء إجماعا 179
- المسألة الثانية : رزق المساجد والجوامع يجوز أن ينقل عن جهاتها إذا انقطعت، أو وجدت جهة هي أولى لمصلحة المسلمين من الجهة الأولى 179

- المسألة الثالثة : الإقطاعات التي تجعل للامراء والأجناد من الأراضي وغيرها هي أرزاق من بيت المال، وليست إجارة لهم، لذلك لا يشترط عليهم فيها مقدار من العمل ولا أجل ينتهي إليه كالإجارة 181
- المسألة الرابعة : وقع في كتاب البيان والتحصيل لابن رشد ما ظاهره أن للإمام أن يوقف وقفاً على جهة من الجهات، ووقع للشافعية مثل ذلك . ومقتضى ذلك أن أوقاف الخلفاء والملوك إذا وقعت على وجه الصحة والأوضاع الشرعية لمصالح المسلمين أنها تنفذ، ولا يجوز لأحد أن يتناول منها شيئاً إلا بشرط الواقف 181
- المسألة الخامسة : المصروف من الزكاة للمجاهد ليس أجرة، بل رزق خاص من مال، وهل يتعين صرفه لهذه الجهة؟ يخرج على الخلاف بين المالكية والشافعية 183
- المسألة السادسة : ما يصرف للقسم للعقار بين الخصوم وغير ذلك مما يشبهه، كالترجمان بين يدي الحاكم، كلها أرزاق لا إجارة، تجري عليها أحكام الأرزاق، لا أحكام الإجازات 184
- القاعدة السابعة : في تقرير الفرق بين تملك الانتفاع وتمليك المنفعة، وأن الأول يراد به أن يباشر المملك له هو بنفسه، وأن تملك المنفعة أعم وأشمل من أن يباشر الانتفاع بنفسه أو يمكن غيره منه بعوض، كالإجارة، وبغير عوض كالعارية 184

مسائل تتصل بتقرير هذه القاعدة :

- المسألة الأولى : النكاح من باب تملك الانتفاع لا المنفعة، إذ ليس له أن يمكن غيره من تلك المنفعة 185
- المسألة الثانية : الوكالة بغير عوض من باب تملك الانتفاع لا تملك المنفعة، وبعوض يملك بها المنفعة، إذ هي إجارة 185
- المسألة الثالثة : القراض يقتضي عقده أن رب المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة، وكذلك المساقاة والمغارسة 185
- المسألة الرابعة : من وقف وقفاً على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك، اقتضى ظاهر هذا اللفظ أن الواقف إنما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة، فليس له أن يسكنه غيره بوجه من الوجوه :
- ذكر مسائل ثلاث تتعلق بكتاب الإجارة، أوردها الشيخ البقوي وأضافها إلى كتاب الفروق تتعلق بإجارة المدبر وأم الولد، والدليل إذ أخطأ، وجذاد النخل 186

قواعد الضمان، وفيه قاعدتان :

- القاعدة الأولى : في تقرير مابه يكون الضمان، وأن أسباب الضمان في الشريعة ثلاثة أشياء لارابع لها : العدوان كالقتل والإحراق والمهدم، والتسبب للإتلاف كحفر بئر في طريق حيوان، ووضع اليد التي ليست بمؤتمنة. 188

مسألتان تتعلقان بالضمان :

- المسألة الأولى : متى يضمن الغاصب ؟ فعندنا يوم الغصب، وعند الشافعي يعتبر الأحوال كلها. 192

- المسألة الثانية : إذا ذهب جل منفعة العين (أي ذات الشيء) كمن قطع ذنب بغلة للقاضي ونحو ذلك، فعندنا يضمن الجميع، وهو فرع اختلف فيه المذهب، وتشعبت فيه الآراء وطرق الاجتهاد. 193

- النقص عند العلماء ثلاثة أقسام : تارة يذهب العين بالكلية فله طلب القيمة اتفاقا، وتارة يكون النقص يسيرا فليس له إلزام القيمة اتفاقا، وتارة يكون النقص محلا بالمقصود فهو محل الخلاف. 193

- القاعدة الثانية : فيما يتعلق بالصائل، وأن دفعه إن أدى إلى هلاكه لاضمان يتعلق به إذا كان القصد الدفع فقط، والموجب لإسقاط الضمان، العدوان. 194

- مسألة : الماشية إن أفسدت شيئا بالنهار حين إرسالها للرعي وانفلاتها فلا ضمان في ذلك، إلا أن يكون صاحبها معها فلا يمنعها ويتركها لذلك الفساد، وما أفسدته بالليل فيه الضمان، وقال الشافعي : هذا في الزروع، ليلا كان أو نهارا. 198

- ذكر الشيخ البقوري لخمس مسائل، وإضافتها للكتاب الأصلي الفروق، وهي تتعلق بحكم استهلاك ما يوكل أو يوزن، وبيجناية الغاصب على العين المغصوبة، وبعجف الدابة إذا غصبت، وبكسر خلخالين، في حالة غصبها. 200

القسمة، والمساقاة، والقراض، والمرافق، والإحياء، والتوكيل،
واللقطة، والإقرار، والاستحقاق، وفي ذلك ثمان قواعد :

- 204 - القاعدة الأولى : في بيان ما يقبل القسمة، وهو ما عري عن أربعة أشياء : الغرر، والربا، وإضاعة المال، وحق الأدمي
- 207 - القاعدة الثانية : ما يجوز التوكيل فيه مما لا يجوز، وأن الأفعال قسمان : مالا تحصل مصلحته إلا بالمباشرة فلا يجوز التوكيل فيه، وما تحصل مصلحته من الوكيل كما تصلح من الموكل، جازت الوكالة فيه
- 207 - القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأملاك الناشئة عن الإحياء وبين الأملاك الناشئة عن غيره، وأن الملك الناشئ عن الإحياء إذا مات وذهب الإحياء عنه كان لغيره أن يحميه، وأن كلا من سحنون والشافعي قال بعدم زوال الملك للذي أحياه أولا
- 210 - القاعدة الرابعة : في تقرير ما يوجب استحقاق بعضه إبطال العقد في الكل مما لا، وأنه إذا استحق بعض الشيء فله أحوال : إما أن يكون مثليا أو مقوما أو معينا أو شائعا، ولكل حكمه الفقهي
- 210 - القاعدة الخامسة : في حكم اللقطة، وأنه يكون واجبا ومستحبا، أو مكروها ومحرمًا ومباحًا؛ بحسب حال الملتقط وحال الزمان وأهله ومقدار اللقطة
- 211 - استثناء لقطة الحاج، فلا يجري هذا الخلاف فيها، فهي بالترك أولى، لأن ملتقطها يدخل قطره وهو بعيد، فلا يحصل التعريف بها
- 213 - القاعدة السادسة : في تمييز ما يرد من القراض الفاسد إلى أجره المثل، مما يرد إلى قراض المثل، وأن الأصل الرد إلى قراض المثل كسائر أبواب الفقه، وقال القاضي عياض : القراض الفاسد يرد إلى أجره المثل إلا في تسع مسائل
- 215 - القاعدة السابعة : في تقرير ما يرد إلى مساقاة المثل مما يرد إلى أجره المثل منها، قال أبو الطاهر في كتاب النظائر : يرد العامل إلى أجره المثل، إلا في خمس مسائل
- 215 - القاعدة الثامنة : في تقرير الإقرار الذي يقبل الرجوع عنه، وتمييزه عما لا يقبل الرجوع عنه، وأن الأصل فيه اللزوم

- ذكر مسائل خمسة أوردها الشيخ البقوري وأضافها هنا : وهي تتعلق بالقراض إلى أجل ، وبتعدد الربح فيه، وبحفظ الوديعة واللقطة، والتعدي فيها واستهلاك اللقطة 216

الدعاوي والشهادات وما ألحق بذلك ،
وبه تسع عشرة قاعدة

- القاعدة الأولى : في تمييز الدعوى الصحيحة من الدعوى الباطلة . وضابط الدعوى الصحيحة هو أنها طلب معين أو ما في ذمة معين أو ما يترتب عليه أحدهما، معتبر، لا تكذبه العادة شرعا 219

شروط الدعوى الصحيحة أربعة :
أن تكون معلومة، محققة، لا تكذبها العادة،
يتعلق بها غرض صحيح :

مسألتان تتعلقان بالشرط الأول :

- المسألة الأولى : تسمع الدعوى عندنا في النكاح وإن لم يقل : تزوجتها بولي وبرضاها، بل يقول : زوجتي، ويكفيه 221
- المسألة الثانية : في بيان الشرط الثالث : «لا تكذبها العادة» وأن الدعوى ثلاثة أقسام : قسم تصدقه العادة، وقسم تكذبه العادة، وقسم لم تقض العادة بصدقها ولا كذبها كدعوى المعاملة 222
- القاعدة الثانية : في تمييز المدعي من المدعى عليه، وبيان ضابط ذلك، إذ هما ملتبسان، فليس كل طالب مدعى، ولا كل مطلوب مدعى عليه 224
- تنبيه أول : فيما اجتمعت عليه الأمة من أن الصالح البر التقي لو ادعى على أفسق الناس وأرذلم، لكان مطالبا بالبينة 227
- تنبيه ثان : في أن قول الفقهاء : إذا تعارض الأصل والغالب يكون في المسألة قولان، ليس على إطلاقه، بل اجتمعت الأمة على اعتبار الأصل وإلغاء الغالب في دعوى الدين ونحوه 228

- تنبيه ثالث هنا في أنه خولفت قاعدة الدعاوي في خمس مواضع يقبل فيها قول الطالب، وهي : اللعان، والقسامة، وقول الأمانة في التلف، وقول الكلام في التجريح والتعديل، وقول الغاصب في التلف مع يمينه . 228
- تعقيب للشيخ البقوري على التنبيه الأول والإجابة عن إشكاله 229
- وعلى التنبيه الثاني بأن الغالب إنما ألغي، لأن القلوب بيد الله سبحانه، يقلبها كيف شاء 229
- القاعدة الثالثة : في الفرق بين ما يحتاج للدعوى وبين ما لا يحتاج إليها. وخلاصته أن كل أمر مجمع على ثبوته، وتعين الحق فيه، ولا يؤدي أخذه لفتنة ولا تشاجر ولا فساد يجوز أخذه من غير رفع للحاكم . 230

- ما يحتاج رفعه للحاكم خمسة أنواع :

- النوع الأول : المختلف في ثبوته أو عدمه 230
- النوع الثاني : ما يحتاج للاجتهاد، كتقويم الرقيق وتقدير النفقات للزوجات والأقارب 231
- النوع الثالث : ما يؤدي أخذه للفتنة كالقصاص في النفس والأعضاء . . 231
- النوع الرابع : ما يؤدي إلى فساد العرض وسوء العاقبة 231
- النوع الخامس : ما يؤدي إلى صيانة الأمانة 231
- القاعدة الرابعة : في تقرير اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها، وأن ذلك إنما يكون ويعتبر إذا جهل أصلها أو علم أصلها بحق 232
- تنبيه : اليد عبارة عن القرب والاتصال، وأعظمها ثياب الإنسان الخ . . 232
- القاعدة الخامسة : في تقرير ما تجب إجابة الحاكم فيه إذا دعا إليه مما لا تجب، وأنه إذا دعا إليه من مسافة العدو فما دونها وجبت الإجابة، وإلا بأن كانت أبعد فلا تجب 233
- القاعدة السادسة : في الفرق بين قاعدة ما يشرع فيه الحبس وبين قاعدة ما لا يشرع، وأن المشروع فيه ثمانية أقسام : 234
- القاعدة السابعة : في تقرير من يلزمه الحلف، وهو كل من توجهت عليه دعوى صحيحة مشبهة 235

- ثلاث مسائل تتصل بهذه القاعدة : وهي تتعلق بما تثبت به الخلطة
 237 حيث اشترطت، وأنها لا تعتبر في خمسة مواطن
- القاعدة الثامنة : في تمييز المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول
 238 الشهادة من التي ليست كذلك
- وأن إمام الحرمين رحمه الله منع من إطلاق صغيرة على شيء من معاصي
 238 الله تعالى، وهو قول جماعة من العلماء، وقال غيرهم : يجوز ذلك
- أربع مسائل تتصل بهذه القاعدة : وهي تتعلق بالإصرار الذي يصير
 الصغيرة كبيرة، وبضابط التكرار في الإصرار، وقبول شهادة القاذف وقبل
 239 الجلد، على المشهور عندنا، وأنه لا بد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه
- القاعدة التاسعة : في تقرير التهمة التي ترد بها الشهادة، وأن الأمة
 244 مجمعة على رد الشهادة بالتهمة من حيث الجملة
- القاعدة العاشرة : في ذكر ما يصلح أن يكون مستندا للشهادات،
 وأن كل من علم شيئاً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم، شهد به، فلذلك
 شهدت هذه الأمة لنوح عليه السلام ولغيره، وصحت شهادة خزيمة
 246 للنبي ﷺ، ولم يحضر شراء الفرس
- مدارك العلم أربعة : العقل، والحواس، والنقل المتواتر، والاستدلال،
 246 وشهادة خزيمة كانت بالنظر والاستدلال
- توسع المالكية في شهادة السماع أكثر من غيرهم، فهي عندهم في
 247 مواطن كثيرة، الحاضر منها خمسة وعشرون
- تنبيه : في أن قول العلماء : لا تجوز الشهادة إلا بالعلم، ليس على
 إطلاقه، فإن ظاهره يقتضي أنه لا يجوز أن يؤدي الشاهد إلا ما قطع به،
 247 وليس كذلك
- القاعدة الحادية عشرة : في تقرير ما هو حجة عند الحكام، وأنه سبق
 الفرق بين الأدلة، والأسباب والحجاج، وأن الأولى شأن المجتهدين،
 والأسباب تعتمد المكلفين، والحجاج شأن القضاة والمتحاكمين، وأنها
 248 سبع عشرة حجة : الشاهدان، والشاهدان واليمين، الخ
- القاعدة الثانية عشرة : في تقرير ما يقع به الترجيح من البيئات عند
 التعارض، وأنه يقع بأحد ثمانية أشياء : بزيادة العدالة، وقوة الحجة،
 واليد عند التعادل، والتفصيل على الإجمال، وتقديمها على الأعدلية،
 269 ومزيد اطلاع، واستصحاب الحال والغالب، وشهادة الحال. الخ

- القاعدة الثالثة عشرة: (من قواعد الدعاوي والشهادات) في تقرير ما
اعتبر من الغالب وما ألغى من الغالب. وأنه قد يعتبر الغالب، وقد
يعتبر النادر، وهو كثير في الشريعة 273
- ذكر عشرين مثالا لما ألغى فيه الغالب وقدم فيه النادر عليه، وأثبت
حكمه دونه، رحمة بالعباد 273
- تنبيه: في أنه ليس من باب تقديم النادر على الغالب حمل اللفظ على
حقيقته دون مجازه، وعلى العموم دون التخصيص 278
- ذكر عشرين مثالا للقسم الثاني، وهو ما ألغى الشارع فيه الغالب
والنادر معا 279
- القاعدة الرابعة عشرة: في تمييز ما يصح الاقتراح فيه مما لا، وأنها (أي
القرعة) لا تكون متى تعينت المصلحة أو الحق في جهة، وإنما تكون
متى تساوت الحقوق والمصالح، دفعا للضغائن والأحقاد، ورضى بما
جرت به الأقدار 282
- القاعدة الخامسة عشرة: في كيفية أداء الشاهد شهادته عند القاضي،
وأن المتبع في ذلك هو العرف، فما كان عليه في وقت، عمل عليه، ولا
يجوز غيره 285
- مسائل أربعة في هذه القاعدة: وهي تتعلق بالمقصود من الشهادة،
وبصيغة أدائها، وكون الشهادة بالملك أو الحدود، وكونها على
النفي، وما فيه من تفصيل 287
- القاعدة السادسة عشرة: في الفرق بين الفتوى والحكم، وأن فائدة
معرفة ينبنى عليها تمكين غيره من الحكم بغير ما قال في الفتوى في
مواضع الخلاف؛ بخلاف الحكم، وأن العبادات كلها لا يدخلها الحكم،
بل الفتيا فقط 290
- القاعدة السابعة عشرة: في تقرير ما ينفذ من تصرفات الولاية والقضاة
بما لا ينفذ، وأن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له
أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة، لقول الله تعالى:
﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ .. الخ 295

- أسباب عدم تنفيذ الحكم :

- أ - أن يحكم الحاكم الذي لم يجعل له ذلك، ولا ولاية له، وكذا القضاء
296 من القاضي بغير عمله، فإنه لم تتناوله ولايته
- ب - ما حكم فيه بمستند باطل، فهذا يتقضى لفساد المدرك، لا لعدم
296 الولاية، لكونه خالف الإجماع، أو النص السالم عن المعارض أو القياس
الجلي، أو خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض
- ج - ما حكم فيه على خلاف السبب، والذي قبله حكم فيه على
297 خلاف الدليل
- د - الحكم الذي يكون الحاكم فيه متهما، كقضائه لنفسه، وهو مردود
299 إجماعا، وأن التهم ثلاثة أقسام : مردودة إجماعا، وغير مردودة إجماعا،
ومتوسطة مختلف فيها
- هـ - الحكم المختلف فيه من جهة الحجة، هل هي حجة أم لا، وفيه
مسألتان :
- المسألة الأولى : في القضاء بعلم الحاكم، وامتناعه عند المالكية وعند
301 ابن حنبل، وجوازه في مشهور مذهب الشافعي
- المسألة الثانية : وهي مرتبة على الأولى - أن الحاكم إذا حكم بها كان
عنده من العلم قبل الولاية أو بعدها في غير مجلس الحكومة أو فيه،
306 فللقاضي الثاني نقضه . . الخ
- القاعدة الثامنة عشرة : في تمييز ما تشترط فيه العدالة مما لا تشترط،
وهي مبنية على ما تقرر في أصول الفقه من أن المصلحة إما في محل
الضرورة، أو الحاجة أو التتمة، وأن ما عدا ذلك مستغنى عنه، وأن
اشتراط العدالة في محل الضرورة، كالشهادة، وكالإمامة، والقضاء
308 وغيرها من الولايات الدينية، والخطط الشرعية
- القاعدة التاسعة عشرة : في ضم الشهادات. فقيل : تضم الشهاداتتان
في الأقوال والأفعال، أو إحداهما قول، والأخرى فعل، وقيل :
لاتضمنان مطلقا، وقيل : تضمنان في الأقوال فقط، وقيل : إذا كانتا على
310 فعل، وهي كلها لمالك رضي الله عنه

كتاب الحدود وما في معناها، وفيه ست قواعد :

- 314 - القاعدة الأولى : في تقرير ما هو شبهة يدرأُ بها الحد مما لا، وأن الشبهات ثلاث : شبهة في الواطئ، وشبهة في الموطوءة، وشبهة في الطريق .
- 317 - جواب حسن لبعض الفضلاء حول حديث : «إدراؤا الحدود بالشبهات»، واعتماده في أحكام الحدود .
- 318 - القاعدة الثانية : في الفرق بين القذف يقع بين الزوجين، وبين الأجانب، وأنه إذا كان من الزوج للزوجات، فاللعان يتعدد بتعددهن، كان ذلك في مجلس أو مجلسين، وإن وقع القذف من أجنبي فحد واحد يسقط كل قذف قبله .
- 320 - القاعدة الثالثة : في تقرير الفرق بين الحد والتعزير، وأن ذلك من وجوه : .
- 321 - مسألة : قتال البغاة الخارجين عن طاعة الإمام وقتلهم هو زجر لحد .
- 327 - القاعدة الرابعة : في الفرق بين الحصانة لاتعود بالعدالة، والفسوق يعود بالجناية . فالإنسان إذا حكم له بالفسوق ثم تاب، ذهب القضاء عليه بالفسق، فإذا جنى بعد ذلك كبيرة عاد إليه اسم الفسق
- قاعدتان متفرعتان عن هذه القاعدة الرابعة من قواعد الحدود والشبهات :
- القاعدة الأولى : أن الله تعالى إذا نصب سببا لحكمه علة للحكم، هل يجوز ترتيب الحكم على تلك الحكمة حيث وجدت، لأنها الأصل في اعتبار ذلك السبب، أو لا يجوز، لأن الله تعالى لم ينصبها سببا للحكم، لعدم المناسبة، وهذا هو الصحيح عند علمائنا (المالكية)
- 328 - القاعدة الثانية : قاعدة حمل المطلق على المقيد، كما في آية : ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ . ، وآية : ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات﴾، فإرد المطلق إلى المقيد، ويفهم من هذه الآية أن من لم يكن غافلا لاحد على الإنسان في قذفه، وإن كان التعزير يلحق بسببه
- 330

- 331 - القاعدة الخامسة : في القصاص ، وأن أصله من القص الذي هو المساواة ، وله مثل
- 332 - مسائل ثلاث متفرعة عن هذه القاعدة الخامسة في القصاص : وهي تتعلق بحكم قتل الجماعة للواحد ، وقتل المسلم للذمي ، وقتل المسك للمقتول المجني عليه
- 334 - القاعدة السادسة : في الفرق بين المسكرات والمفسدات والمرقعات ، وأن الشيء المتناول من هذه الأشياء إما أن تغيب معه الحواس فهو المرقد ، أو لاتغيب معه الحواس ، وتحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس فهو المسكر ، أو لا يحدث معه شيء من ذلك فهو المفسد
- 336 - مسائل أوردها الشيخ البقوري ، وأضافها هنا إلى كتاب شيخه القرافي رحمهما الله ، وهي خمس وعشرون مسألة :
- الفرائض ثلاث قواعد :

- 348 - القاعدة الأولى : في تقرير ما ينتقل إلى الأقارب من الأحكام ، وأن قول النبي ﷺ : «من مات عن حق فلورثته» ليس على عمومه ، بل من الحقوق ما ينتقل إلى الوارث ومنها ما لا ينتقل ، وأن الضابط لما ينتقل إليه ما كان متعلقا بالمال ، أو يدفع ضررا عن الوارث أو يخفف ألمه ، فينتقل للوارث خيار الشرط ، وخيار الشفعة عندنا
- 351 - القاعدة الثانية : في تقرير الفرق بين أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة ، وأن كتب الفرائض لم يختلف منها اثنان في أن أسباب التوارث ثلاث : نسب ، وولاء ، ونكاح ، وهو في غاية الإشكال ، لأن المراد بالثلاثة إما الأسباب ، وإما أجزاء الأسباب ، والكل غير مستقيم ، الخ
- 353 - القاعدة الثالثة : في تقرير أسباب التوارث وشروطه وموانعها
- 354 - ذكر مسائل إضافية تتعلق بالعتق ، أوردها وأضافها الشيخ البقوري رحمه الله : وهي في جلها تتعلق بمسائل العتق والفرق بين نظائرها

الجامع وفيه تسع وعشرون قاعدة،
وهو آخر باب في هذا الكتاب

- القاعدة الأولى : في تقرير ما يحرم من البدع وينهى عنه مما ليس كذلك، وأن الأصحاب (المالكية) متفقون على إنكار البدع، وأن الحق التفصيل في ذلك، وأن البدعة خمسة أقسام : قسم واجب، وقسم محرم، وقسم مندوب إليه، وقسم مكروه، وقسم مباح 362
- القاعدة الثانية : في الفرق بين ما هو من الدعاء كفر، وبين ما ليس بكفر، وأن حكم الدعاء باعتبار ذاته، من حيث هو طلب من الله تعالى، هو الندب، وقد يعرض له من متعلقاته ما يوجبه أو يحرمه، وأن المحرم الذي قد ينتهي إلى الكفر أربعة أقسام 368
- القاعدة الثالثة : في انقسام ما ليس بكفر من الدعاء إلى محرم وغير محرم، وأن المحرم إثنا عشر قسمًا ثبت الحصر فيها بالاستقراء، وما عداها ليس محرمًا بالاستقراء، ومن ظفر بقسم آخر أضافه لتلك الأقسام مع ذكر أمثلة كل قسم 374
- القاعدة الرابعة : في تمييز ما يكره من الدعاء مما ليس بمكروه، وأن أصل الدعاء الندب كما سبق، وقد يعرض له التحريم كما تقدم، وما يقتضي الكراهة، وله خمسة أسباب : 397
- القاعدة الخامسة : في تمييز ما يجب تعلمه من النجوم مما لا يجب . وظاهر كلام الأصحاب المالكية أن التوجه للكعبة لا يسوغ فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد، ونصوا على أن القادر على التعلم يجب عليه التعلم مع 399
- القاعدة السادسة : في تمييز الغيبة التي تحرم من التي لا تحرم، وأن الغيبة هي أن يذكر المرء بما يكره أن يسمعه، واستثنى منها ست صور 404
- القاعدة السابعة : في الفرق بين الحسد والغبطة، وبيان حكمهما 408
- القاعدة الثامنة : في الفرق بين التكبر والتجمل بالملايس، وبين الكبر والعجب . وأن الكبر تعتريه أحكام أربعة : الوجوب، والندب، والحرمة، والإباحة، تبعًا لمكانه ومقصده، وأن التجمل بالملايس من أفعال الجوارح لا من فعل القلب 409

- القاعدة التاسعة : في تقرير المداهنة الجائزة وتمييزها عن التي لا تجوز، وأنها معاملة الناس بما يحبون من القول، وتعتريها الأحكام الخمسة :
- الحرمة، والوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة، تبعاً لموقعها وغايتها
المرجوة منها 412
- القاعدة العاشرة : في تمييز المعصية التي هي كفر عن المعصية التي ليست كفراً، وبيان أن النهي يعتمد المفسد، كما أن الأمر يعتمد المصالح، وأن أعلى رتب المفسد الكفر، وأدناها الصغائر، والكبائر، متوسطة بين المرتبتين، وأكثر التباس الكفر بالكبائر، وأن الجهل بالله تسعة أقسام 413
- مسألتان تتفرعان : عن القسم التاسع من أقسام الجهل بالله تعالى، وهو الجهل بما وقع من متعلقات الصفات، وهو تعلقها بإيجاد مالا مصلحة فيه للخلق على الله تعالى، وتتعلقان بكفر إبليس، وبحكم الساحر، وبيان أن السحر يقال على معانٍ وحقائق مختلفة 421
- ذكر الإمام القرافي لأربع مسائل تتصل بهذا الموضوع : وتتعلق بالسحر والعين، وحكم الساحر، والفرق بين المعجزات للأنبياء، والسحر للسحرة 431
- مسائل : تتعلق بالورع ومفهومه، وفائدته في الجمع بين أدلة المختلفين في بعض الفروع، كالمسح على الرأس كله وقراءة الفاتحة في الصلاة الفريضة، واختلافهم في دخول الورع في المباحات 445
- القاعدة الثانية عشرة : في التوكل، وأن أبا حامد الغزالي رحمه الله قال : هو اعتماد القلب على الوكيل وحده، وهو يحصل لاعتقاد كمال علمه وقدرته، وأن الخلائق انقسموا في مقام التوكل ثلاثة أقسام 448
- القاعدة الثالثة عشرة : في الكلام على الرضى بالقضاء، وأن هناك فرقاً بين الرضى بالقضاء والمقضي، فإن الرضى بالقضاء واجب، والمقضي إن كان واجباً وجب الرضى به، أو مندوباً فهو مندوب، أو مكروهاً فهو مكروه 450
- القاعدة الرابعة عشرة : في تمييز المكفرات عن أسباب المثوبات، وأن المثوبات مرتبة على ما هو من كسب العبد ومقدوره، وما هو مأمور به 453
- وأما المكفرات فلا يشترط فيها شيء من ذلك، كالمصيبة تصيب الإنسان حتى الشوكة، فالمصيبة مكفرة، اقترن بها السخط أو الصبر والرضى 454

- 456 القاعدة الخامسة عشرة : في تمييز الخوف من غير الله، الذي لا يحرم من الذي يحرم منه .
- 458 القاعدة السادسة عشرة : في تقرير ما يلزم الكافر إذا أسلم وما لا يلزمه . وأن أحوال الكافر مختلفة إذا أسلم .
- 459 القاعدة السابعة عشرة : في الكذب وفي الوعد وفي خلف الوعد . وأن الفقهاء اختلفوا في الوعد، هل يجب الوفاء به شرعا أم لا، فقليل لا يلزم، وقليل : بالتفصيل .
- 462 القاعدة الثامنة عشرة : فيما يتعلق بالطيرة والفال، وأن الطيرة هي الظن السيئ الكامن في القلب، والتطير الفعل المرتب على سوى الظن من فرار أو غيره، والفال ما نظن عنده الخير، عكس الطيرة والتطير، وهما مكروهان، وأن النبي ﷺ كان يجب الفال الحسن .
- 465 القاعدة التاسعة عشرة : في الرؤيا التي تعبر من التي لاتعبر، وأن الرؤية بالبصر، والرأي بالعقل والقلب، والرؤيا في المنام، وهي ثمانية أقسام : سبعة منها لاتعبر، وواحدة فقط هي التي تعبر .
- 467 سبع مسائل تتعلق بالرؤيا المنامية، وآراء وأقوال العلماء المسلمين فيها وكذلك ما يتعلق برؤيا النبي ﷺ في المنام .
- 479 القاعدة العشرون : في تقرير ما يباح من عشرة الناس من المكارمة وما ينهى عنه من ذلك، وأن الذي يباح من إكرام الناس قسمان :
- (1) - الأول : ما وردت فيه نصوص الشريعة من إفساء السلام وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء، والاستئذان عند الدخول .
- (2) - الثاني : ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف، لأنه لم تكن له أسباب اعتباره موجودة حينئذ وتحددت في عصرنا، فتعين فعله لتحديد أسبابه لا لأنه شرع مستأنف، بل لما علم من القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وجدت زمن الصحابة رضی الله عنهم لكانت هذه المسببات من فعلهم .
- 481 مسائل تتصل بموضوع هذه القاعدة : وهي تتعلق بحكم المصافحة، والمعانقة وتقبيل اليد والتحية بالسلام .
- 483 القاعدة الحادية والعشرون : في بيان ما يجب النهي عنه من المفاسد وما تحرم وما يندب، وأن الشرع أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل لذلك شروطا ومراتب .
- 486

مسائل ست تتصل بهذه القاعدة :

- 488 - المسألة الأولى : الوالدان يومرآن بالمعروف ويُنهيان عن المنكر، ويُخَفِّض لهما جناح الذل من الرحمة
- 489 - المسألة الثانية : قال بعض العلماء : لا يُشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابساً معصية، بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبة الدفع، أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول، ولذلك أمثلة
- 489 - المسألة الثالثة : قال العلماء : الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر واجب على الفور إجماعاً في حق من أمكنه ذلك
- 489 - المسألة الرابعة : إذا رأينا من فعل شيئاً مختلفاً في تحريمه وتحليله وهو يعتقد تحريمه أنكرونا عليه، وإن اعتقد تحليله لم ينكر عليه إلا أن يكون مُدرك التحليل ضعيفاً يُنقض قضاء القاضي بمثله . الخ
- 490 - المسألة الخامسة : المندوبات والمكروهات يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد للورع ولما هو أولى، من غير تعنيف ولا توبيخ، وإنما من باب التعاون على البر والتقوى
- 490 - المسألة السادسة : في اعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يؤدي إلى مفسدة أعظم؛ هذه المفسدة الأعظم قسمان : إما أن تتعلق بغير الناهي وتصيب الغير، وإما أن تصيب الناهي نفسه عن المنكر حيثئذ، والقسم الثاني اختلفوا فيه، بين تسويته بالقسم الأول، وبين التفريق بينهما
- 491 - القاعدة الثانية والعشرون : في الفرق بين الرياء في العبادات والتشريك فيها، وأن العامل إذا عمِل عملاً من أعمال العبادات الطاعات، وهو لا يريد به وجه الله، وإنما يريد به الناس، فهذا رياء الإخلاص، وإن أراد به وجه الله والناس بأن يعظموه ويصل إليه نفعهم، فهذا رياء الشركاء، والأول لا كلام فيه، والثاني باطل لا اعتداد به الخ
- 492 - أغراض الرياء ثلاثة : التعظيم وهو الأصل، وجلب المصالح، ودفع المضار
- 494 - القاعدة الثالثة والعشرون : فيما به يكون التفضيل، وأنه يكون بوجوه مختلفة :
- 495 - تفضيل الشيء على غيره بذاته، كالواجب لذاته

- 495 الجاهل - تفضيل الشيء بالصفة الحقيقية القائمة بالفضل كتفضيل العالم على
- 495 والعالم على الشهيد.. الخ - تفضيل بطاعة الله، كتفضيل المومن على الكافر، والشهيد على غيره،
- 496 جميع الأعمال، وصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد. - التفضيل بكثرة الثواب الواقع في العمل المفضل، كالإيمان أفضل من
- 496 كلام النفوس كشرف موصوفه على كل موصوف . - التفضيل بشرف الوجوب، ككلام الله القديم، هو أشرف من سائر
- 496 وغير ذلك من وجوه الإعجاز الأخرى في القرآن الكريم - التفضيل بشرف الصدور كشرف ألفاظ القرآن على غيرها من الألفاظ
- 497 وصفاته العلى، وأسمائه الحسنى . - التفضيل بشرف المدلول كتفضيل الأذكار الدالة على ذات الله تعالى
- 497 الأوصاف الدالة على كلام الله تعالى - التفضيل بشرف الدلالة لا شرف المدلول، كالحروف الدالة على
- 497 - التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم على الحياة .
- 497 على غيره - التفضيل بشرف المتعلق به، كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى
- 498 - التفضيل بكثرة التعلق كتفضيل علم الله على قدرته
- 499 يمسه محدث ولا غير ذلك من الأحكام المتعلقة به - التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود، فلا
- 499 كما حكى القاضي عياض الإجماع على ذلك في كتابه الشفا.. الخ - التفضيل بالحلول، كتفضيل قبر النبي ﷺ على سائر بقاع الأرض،
- 499 - التفضيل بسبب الإضافة، كقوله تعالى في المومنين : ﴿أولئك حرب الله﴾
- 500 - التفضيل بالأنساب والأسباب، كتفضيل ذرية النبي ﷺ على سائر
- 500 - التفضيل بالجدوى والثمرة، كتفضيل العالم على العابد

- 500 - التفضيل بأعظم ثمرة وأكثرها، كثرة النحو واللغة، والنحو أعظم فائدة
- 502 - التفضيل بالتأثير كتفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام
- 503 - التفضيل بجودة البنية والتركيب، كتفضيل الملائكة عليهم السلام على الجان بسبب جودة أبنيتهم
- 503 - التفضيل باختيار الله تعالى لمن يشاء على من يشاء، ويحكم ما يريد
- 503 - أسباب التفضيل، الموجبة له قد تتعارض، فيكون الأفضل من حاز أكثرها وأفضلها، ويكون التفضيل بين المجموعات، وأنه قد يختص المفضول ببعض الصفات على الفاضل، ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه
- 505 - تفضيل الملائكة والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين إنما هو بالطاعات وكثرة الثوبات والأحوال السنيات، وشرف الرسالات والدرجات العليات - المفضولات، منها ما يطلع على سبب تفضيله، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة، كتفضيل الصلاة في المساجد الثلاثة : المسجد الحرام بمكة المكرمة، والمسجد النبوي بالمدينة المنورة، والمسجد الأقصى بالقدس الشريف خلصه الله، وأما التفضيل بين مكة والمدينة فبأمور نعلمها وأمور لانعلمها
- 506 - تفضيل الأزمان والبقاع قسماً : تفضيل دنوي كتفضيل الربيع على غيره، وتفضيل بعض البلدان بالثمار والأنهار وطيب الهواء، وديني كتفضيل رمضان على الشهور، ويوم عرفة وعاشوراء على الأيام، وأيام البيض، والإثنين والخميس، وعشر ذي الحجة، والمحرم، وغير ذلك مما ورد الشرع بتفضيله، من الأزمنة، وكذا الأمر بالنسبة لبعض الأمكنة
- 507 - القاعدة الرابعة والعشرون : فيمن يقدم للولاية ومن يتأخر عنها، وأنه يقدم في الإمامة الكبرى من كان جامعاً لحصال عظيمة، بها تحصل منه سياسة الخلق ورعاية شؤون الدين، ويقدم في الخطط الشرعية المتفرعة عنها من إمامة الصلاة، ووظيفة القضاء، وقيادة الجيوش من هو أصلح لكل واحد، واعرف بها من غيره

- ورود سؤال على قول عمر بن الخطاب في حق أبي بكر رضي الله عنهما :
«إرتضاك رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاك لدينا»، وجواب العلماء
511 عن عدم التلازم بين الأمرين
- القاعدة الخامسة والعشرون : في الاستغفار. وأن الاستغفار طلب
المغفرة، وهو يحسن من أسباب العقوبات، كترك الواجبات وفعل
المحرمات، لا من المندوبات في تركها، ولا من المكروهات في فعلها،
وهو أمر ظاهر، وبيان وجه ما قاله الإمام مالك فيمن ترك الإقامة أنه
512 يستغفر الله
- القاعدة السادسة والعشرون : في معنى الأفضلية والمزية، وأنه لا يلزم
من كون العبادة لها مزية تختص بها أن تكون أرجح مما ليس له تلك
516 المزية
- القاعدة السابعة والعشرون : في تمييز حقوق الله تعالى عن حقوق
العباد، وبيان أن حق الله أمره ونهيه، وحق العباد مصالحهم،
518 والتكاليف أقسام ثلاثة
- القاعدة الثامنة والعشرون : في تمييز حقوق الوالدين عن غيرهم من
عامة الناس، وأن الحق الواجب الذي امتاز بها الوالدان عن غيرهما
521 يظهر تقريبه بذكر مسائل :
- سؤال يتعلق بقوله ﷺ : صلة الرحم تزيد في العمر، وتبين العلماء
533 لمعنى هذا الحديث
- فائدة : تتعلق بقول بعض العلماء : للأب ثلث البر، وللأم ثلثان،
وقيل : للأب الربع، وللأم ثلاثة أرباع، استنادا إلى حديث البرور
534 بالوالدين، وتفسير العلماء لذلك، وبيان كفيته
- القاعدة التاسعة والعشرون : وهي الأخيرة والخاتمة لباب الجامع
وقواعده : وهي فيما يترك من الجهل ولا يواخذ عليه مما لا
538 وبيان ذلك أن الله تعالى عذر الإنسان بالنسيان، ولم يعذره بالجهل
مطلقا، بل سمح في بعض الجهالات ولم يسمح في بعضها، وأن ضابط
ما يعفى عنه مما لا يعفى عنه هو أن ما يتعذر الاحتراز عنه عادة، فهو
معفو عنه، ومالا يتعذر الاحتراز عنه عادة ولا يشق، فهو غير معفو
538 عنه، وبيان أمثلة القسم الأول وصوره

- رسالة العلماء، ووجوب إخلاصهم في علمهم وعملهم لله تعالى،
وتحذيرهم من كتمان العلم وعدم الإخلاص فيه، وأن رفعة مكانتهم
وعلو درجاتهم عند الله تعالى باعتبارهم ورثة الأنبياء إنما تحصل وتتحقق
بمدى جهادهم وصبرهم في تعليم الناس وتفقيهم في الدين، والقيام
برسالتهم العلمية حق القيام، وإخلاصهم في كل ذلك لله رب العالمين،
مصدقا لقول الله تعالى : ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ ، وقوله
سبحانه : ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات،

540	والله بما تعملون خير﴾
549	فهرس المصادر والمراجع
557	فهرس الموضوعات

تذييل وخاتمة :

583	أ - تصحيح أخطاء مطبعية في الجزء الأول
585	ب - ترجمة الشيخ القوري رحمه الله
587	ج - أبيات للشيخ أحمد الدردير رحمه الله

فائدة :

أطلعني فضيلة الفقيه الجليل الأستاذ العلامة البحاث السيد محمد المنوني -
جزاه الله خيرا - في آخر مرحلة من طبع هذا الكتاب على نسخة مصورة من مخطوطة
رحلة الفقيه الجليل، الأديب البارع البليغ أبي إسحاق إبراهيم النميري الغرناطي
المعروف بابن الحاج مع السلطان أبي الحسن المريني داخل المغرب سنة 745هـ،
والموجودة بـ«مكتبة الأسكوريال» جاء فيها ذكر للفقيه المحدث العلامة الشيخ أبي عبد
الله محمد بن إبراهيم القوري (بالياء)، ولبعض مؤلفاته العلمية الأخرى التي لم يرد
لها ذكر في الكتب التي ترجمت له.

وهذا ما سأعمل على تجليله وتوضيحه، وبلورته وتحقيقه، في دراسة خاصة بالمؤلف
إن شاء الله تعالى، وبحسن توفيقه، خدمة للعلوم الإسلامية، وثقافتها الأصيلة.
وتوجد ترجمة أبي إسحاق هذا في نيل الابتهاج، وفي إيضاح المكنون وغيرها.
كامل فهرس هذا الجزء الثاني من كتاب «ترتيب الفروق واختصارها»، وتم بحمد
الله وعونه، بشيء من التوسع والتفصيل، بقصد تيسير الاطلاع على محتوى الكتاب
وأهم القواعد ورؤوس المسائل والموضوعات التي اشتمل عليها واستوعبها.
نفع الله به وبأصله آمين. والحمد لله رب العالمين.

جدول بتصويب بعض الأخطاء المطبعية
التي وقعت في الجزء الأول من هذا الكتاب

السطر	الصفحة	الصواب	الخطأ
18	6	الفتاوي	الفاوي
27	52	في حشو، كما	في حشوك
32	52	ولا تخفني	ولا تخيفني
27	65	وينتصر	ويتبصر
14	82	مانفتت	مانفدت
25	97	عادمي	آدمي
21	104	كجلمود	كمجلود
20	113	لا في المحامل	لا في المحاصل
10	113	الزومخشري	الزومخشي
13	135	الزاوي	الزاوي
17	137	التهذيب	تهذيب
22	147	تشتمل	تشمل
27	150	إنفقوا	انفقوا
21	153	أو غيرها	أو غيرهما
26	169	بما يكون	يكون
21	190	فإذا انتهت	فإذا انتهب
16	208	وأفقه	رافقه
20	212	يقيه	لقيه
21	233	لا يشترط	لا يشترط
21	233	البيع	السلع
18	248	إتباع	إبدال
17	252	يبعه	يقبضه
11	267	يحذق	بخدق
16	325	ولم يختلفوا	ولم يختلفن
16	330	يقول	بقول
21	344	الأعم	الأكم

السطر	الصفحة	الصواب	الخطأ
26	372	خَلَّلَ	خَلَّلَ
23	374	السَّيْلِينَ	السيلين
26	386	إِنْ نَوَاهَا	إِنْ تَوَاهَا
20	390	فَلَا عِبْرَةَ بِهِ	فَلَا عِبْرَةَ بِهِ
15	391	الْمَشْرِقِيِّ	الْمَشْرِقِيُّ
13	393	فَشَفَى	فَشَفَى
9	432	وَلِدْرَارِيهِمْ	وَلِدْرَارِيهِمْ
22	432	بِمَقْتَضَى	بِمَقْتَضَى
19	439	الْمَتَغَذَّى بِهِ	الْمَتَغَذِي بِهِ
23	446	يَعْهَدُهُمْ	يَعْهَدُهُمْ
7	465	النَّقْلِيَّةَ	وَالنَّقْلِيَّةَ
8	477	إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ	إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ
28	510	الْمَعْيَارِ الْمَعْرَبِ	الْمَعْبَارِ الْمَعْرَبِ
28	169	أَجْرٌ كَبِيرٌ	أَجْرٌ كَرِيمٌ

ترجمة محمد بن قاسم بن محمد بن أحمد بن محمد القوري (1)

اللخمي المكناسي ثم الفاسي، أندلسي الأصل، شهر بالقوري، بفتح القاف وسكون الواو ثم راء، نسبة لبلدة قريبة من اشبيلية، الإمام العلامة المحقق. قال الونشريسي في تحليته : الفقيه البركة، المعظم المفيد، الصدر الأوحده، العلامة، الجامع، المشار إليه في سماء تحقيق العلوم العقلية والنقلية، الرفيع القدير والشأن، لم يختلف في فضله وسعة علمه اثنان، تاج الأئمة الحفاظ، ممن تكل عن ذكر أوصافه العلمية الألفاظ، السيف الأقطع، والبدر الأسطع، الإمام القدوة المولى العماد المشاور، حامل راية النص والقياس، رأس العلماء والناس، مفتي فاس، العالم العامل، برز في تحقيق العلوم وفاز، وعقد له في قلم الفنون اللواء والحفاظ، ابن الشيخ الفاضل، الحسيب الأصيل، الناصح الصالح، الكامل النافع، الخاشع المبرور، أبي الفضل قاسم - اهـ.

وقال تلميذه ابن غازي في فهرسته : شيخنا الإمام الفقيه العالم العلم، العلامة المفتي المشاور الحجة الأنوه، الحافظ المكثّر أبو عبد الله، كان آية في التبحر في العلم والتصرف فيه، واستحضر نوازل الفقه وقضايا التواريخ، مجلسه كثير الفوائد مليح الحكايات.

وكان له قوة عارضة ومزيد ذكاء مع نزاهة وديانة وحفظ مروءة لا يأتي الزمان بمثله، لازمته في المدونة أعواماً ينقل عليها كلام المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء والموثقين، ويطرز ذلك بذكر مواليدهم ووفياتهم وحكاياتهم وضبط أسمائهم، والبحث في الأحاديث المستدل بها في نصر آرائهم، فمجلسه نزهة السامعين.

سمعت عليه كثيراً من الموطأ وبعض سير ابن إسحاق بحثاً وتفقهاً وبعض المدارك، والجوزقي ووثائق الجزيري، ومختصر خليل، والمدونة، والرسالة، والتفسير والمرادي، أدرك من شيوخ مكناسة أبا موسى عمران الجاناتي راوية أبي عمران العبدوسي الذي جمع عنه التقييد البديع على المدونة، وعليه اعتمد في قراءتها، والشيخ المتفنن أبا الحسن علي بن يوسف التلاجدوتي، أخذ عنه العربية والحساب والعروض والفرائض، وعن الشيخ ابن جابر الغساني القراءات السبع، وعن أبي عبد الله الحاج عزوز الحديث والتاريخ والسير والطب، وعن الشيخ ابن

(1) هذه الترجمة منقولة من كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بهدف إزالة اللبس بين اسم الفقيه العلامة البقوري الذي سبقت ترجمته في الجزء الأول وبين الفقيه العلامة محمد القوري رحمهما الله.

غياث السلوي علم الطب، وكان مجيداً فيه، وبفاس عن الشيخ المتفنن الفقيه العالم المحقق أبي القاسم التارغدي، والشيخ الفقيه المحدث الحافظ أبي محمد العبدوسي، باحثه كثيراً واستفاد منه مشافهة ومكاتبة، وهو الذي ولاه التدريس بفاس، وولي الله الشيخ الصالح الفقيه الزاهد عبد الله بن حمد وغيرهم. وإفاداته وإنشاءاته لا ساحل لها، كان لا يتنفس إلا بالفوائد، وكنت بمكناسة لما ارتحلت إليه أكاثه بكل ما يعرض لي فيجيبني بما أحب، وكان لسانه رطباً بلا إله إلا الله تسمعهما جارية على لسانه في أثناء حديثه، رحمه الله، ولد بمكناسة أول القرن، وتوفي عام اثنين وسبعين وثمانمائة بفاس، ودفن بباب الحمراء - اهـ.

ثم ذكر ابن غازي اتصال سنده في الفقه لسحنون. وقال السخاوي في الضوء اللامع : كان متقدماً في حفظ المتون وفقهياً، علق شيئاً على المختصر، ولم ينشر، وانتفع به الطلبة، أخذ عنه الفاضل أحمد زروق وقال: إنه مات آخر ذي القعدة عام اثنين وسبعين، أنه سئل عن ابن عربي فقال: اختلف الناس ما بين مكفر ومقطب، والأولى الوقوف اهـ.

قلت : أخذ عنه جماعة من أهل فاس وغيرهم كالشيخ إبراهيم بن هلال، والشيخ عبد الله الرموري شارح الشفا، وأبي الحسن الزقاق القاضي المكناسي، والمفتي أبي مهدي الأواسي، وابن غازي وغيرهم، وأما شرحه على المختصر فذكر أبو الحسن المنوفي شارح الرسالة في شرح خطبة المختصر أن القوري شرحه في ثمان مجلدات - اهـ.

ولم أره لغيره، ولا ذكر له البتة عند أهل فاس، والله أعلم.
فائدة :

قال الشيخ ابن غازي : حدثني صاحب الترجمة عن شيخه أبي عبد الله ابن عبد العزيز أنه قال : سمعت العالم المحدث الحافظ الرباني البلالي بمصر يقول : حديث «الباذنجان لما أكل له» أمثل إسناداً من حديث «ماء زمزم لما شرب له»، قال شيخنا القوري : وهذا عكس المعروف - اهـ.

قلت : ولعل النقل انقلب على ناقله سهواً، وإلا فالذي نقل البلالي المذكور في مختصر الإحياء خلافه، بل صرح بأن حديث الباذنجان موضوع وضعته الزنادقة، وأن حديث ماء زمزم صحيح، وقد استوفيت كلامه وكلام غيره في تقييدي على المختصر في كتاب الحج والله أعلم.

خاتمة

أبيات لأبي البركات الشيخ أحمد بن محمد الدردير (1127-1201)، رحمه الله، ختم بها منظومته الشهيرة في علم التوحيد، والمسماة: بد(الخريدة البهية في العقائد التوحيدية)، رأيت أن أجعلها مسك ختام صفحات هذا الكتاب، تبركا بإيرادها، وتذكيرا بمضمونها ومحتواها الذي يستحضره المسلم في كل وقت وحين، وهي أبيات تبتدئ من البيت التي يدل على ما تنطوي عليه كلمة الإسلام من معاني التوحيد والإيمان، والهدي إلى صالح الأقوال والأعمال. وهي كلمة لا إله إلا الله، محمد رسول الله. وهذه الأبيات هي المذكورة بقوله :

وينطوي في كلمته الإسلام
ما قد مضى من سائر الأحكام
فأكثرن من ذكرها بالأدب
ترقى بهذا الذكر أعلى الرتب
وغلب الخوف على الرجاء
وسر لمولاك بلا تناء (بلا تباعد)
وجدد التوبة للأوزار
لا تياسن من رحمة الغفار
وكن على آلائه شكورا
وكن على بلائه صبورا
وكل أمر بالقضاء والقدر
وكل مقدور، فما عنه مفر
فكن له مسلما كي تسلما
واتبع سبيل الناسكين العلما

وخلّص القلب من الأغيار
بالجد والقيام في الأسفار
والفكر والذكر على الدوام
مجتنباً لسائر الأثام
مراقباً لله في الأحوال
لترتقي معالم الكمال
وقل بــــــذل : رب لاتقطعني
عنك بقاطع ولا تحرمني
من سرك الأبهى المزيل للعمى
واختم بخير، يارحيم الرحما
والحمد لله على الإتمام
وأفضل الصلاة والسلام
على النبي الهاشمي الخاتم
وآله وصحبه الأكارم

ونفس المعنى الذي تضمنه البيت الأول من هذه الأبيات نجده عند الفقيه
الجليل والعلامة الإمام الأبر الكبير، أبي محمد عبد الواحد بن عاشر الأندلسي
الفاشي رحمه الله في أبياته المتعلقة بعلم التوحيد من منظومته الفقهية
في العبادات، والمساة بـ (المرشد المعين على الضروري من علوم الدين).

يقول في ثلاثة أبيات منها :

وقول لا إله إلا الله
محمد أرسله الإله
يجمع كل هذه المعاني
كانت لذا علامة الإيمان
وهي أفضل وجوه الذكر
فاشغل بها العمر تفرز بالذخر

وفقنا الله لسديد الأقوال وصالح الأعمال، وللتحلي بخلق كتابه القرآن،
والاهتداء والافتداء بنبيه ورسوله سيدنا محمد عليه وعلى آله وصحابه أفضل
الصلاة وأزكى السلام. وجعلنا على سنن العلماء العاملين، وعلى نهج العباد
الصالحين، وختم لنا بالسعادة التي ختم بها لأبيائه ورسله، وأصفيائه وأوليائه
المتقين، وجعلنا يوم لقائه من الأمنين المطمئنين، وممن ينعمون ويسعدون في
الآخرة بنعيمه المقيم، والنظر إلى وجهه الكريم، فهو سبحانه الجواد الكريم،
والرحمان الرحيم.

فاللهم استجب الدعاء، وحقق الأمل والرجاء بفضلك وجودك، وكرمك
وإحسانك يارب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، واغفر لنا
ولوالدينا ولمشايخنا ولجميع المسلمين، آمين.

وصللي الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان
إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.