

فتح الوحي الناصح

بشرح

روضته الباطنة

تأليف

د. وحيد بن محمد صالح الألويسي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً
أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء الخامس

دار ابن الجوزي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فتح الولي الناصر

بشركة

مروضة الناطق

صِحِّحُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ

حقوق الطبع محفوظة © ١٤٣٠هـ، لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تليفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوال: ٥٠٣٨٥٧٩٨٨ -
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ -
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تليفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

باب

(المطلق والمقيد)

المُطْلَقُ هُوَ الْمُتَنَاوِلُ لِوَاحِدٍ لَا بَعِيْنَهُ بِإِعْتِبَارِ حَقِيْقَةِ شَامِلَةِ لِحْنِسِهِ،
وَهِيَ النِّكْرَةُ فِي سِيَاقِ الْأَمْرِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾،

قوله: (المطلق هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة
لجنسه): الضمير في «لا بعينه» يعود إلى «الواحد»، وإليه كذلك عود
الضمير في «لجنسه».

والمراد هنا: أن «المطلق» هو اللفظ الدال على واحد غير معين شائع
في جنسه.

فقوله: «هو المتناول لواحد» يُخرج ألفاظ الأعداد المتناولة أكثر من
واحد كاثنتين فصاعداً.

وقوله: «لا بعينه» يُخرج أسماء الأعلام، فإن كل عَلمٍ منها يدل على
واحد معين.

وقوله: «باعتبار حقيقة شاملة لجنسه» يُخرج المشترك، فإنه يتناول
واحداً لا بعينه، لكن ليس باعتبار حقيقة واحدة، بل باعتبار حقائق مختلفة.

قوله: (وهي النكرة في سياق الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾):
الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الحقيقة الشاملة للجنس».

فهذه الحقيقة الشاملة للجنس، التي يَصْدُقُ عليها بأنها «مطلق» قد
تكون نكرة في سياق الأمر، كما في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾
[المجادلة: ٣].

فإن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيْرُ﴾ هو مصدر نائب مناب فعل الأمر، إذ
التقدير: «فحرروا رقبة».

وَقَدْ يَكُونُ فِي الْخَبَرِ؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ).

وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَنَاوِلُ لِمُعَيَّنٍ، أَوْ لِغَيْرِ مُعَيَّنٍ مَوْصُوفٍ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّامِلَةِ لِجِنْسِهِ؛

و«الرقبة» في هذا المصدر جاءت نكرة، حيث لم تُعَرَّفْ بِأَلٍ، ولم تُصَفْ إِلَى مَعْرِفَةٍ، فَاقْتَضَى التَّنْكِيرَ فِيهَا شِيعُوعَهَا فِي جِنْسِهَا، فَبَأَي رَقْبَةٍ حَصَلَ التَّحْرِيرَ وَقَعَ الْمَطْلُوبَ وَأَجْزَأَ فِي إِبْرَاءِ الذَّمَّةِ وَإِسْقَاطِ عَهْدَةِ الْوَاجِبِ.

قوله: (وقد يكون في الخبر؛ كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي»): أي وقد يكون التنكير الدال على الإطلاق واقعاً في سياق الخبر لا في سياق الأمر، كما في قول النبي ﷺ: (لا نكاح إلا بولي)^(١).

فإن النبي عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث نكَّرَ لفظ «الولي»، فاقترضى هذا التنكير شيوع الولي في جنسه، من غير تقييد بصفة معينة كصفة «العدالة» أو صفة «الرُّشد».

قوله: (والمقيد هو المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه): «المعين» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «لواحد»؛ أي: «المتناول لواحد معين».

وبهذا يفارق المقيد المطلق، فإن المطلق يتناول واحداً مبهماً مجرداً عن الوصف الزائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، وأما المقيد فإنه يتناول واحداً معيناً، أو غير معين لكنه موصوف بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه. ومثال المقيد المتناول لواحد معين: كأن يقول السيد لعبده: «تصدق على هذا الفقير»، فإن الإشارة هنا أفادت تعيين ذات المتصدق عليه دون غيره من سائر الفقراء.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «النكاح»، باب: «في الولي». (سنن أبي داود ٢/٥٦٨). وأخرجه الترمذي في أبواب «النكاح»، باب: «ما جاء لا نكاح إلا بولي». (سنن الترمذي ٢/٢٨٠).

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾، قَيْدَ «الرَّقَبَةِ» بِالْإِيمَانِ، وَ«الصِّيَامِ» بِالتَّتَابُعِ.
وَقَدْ يَكُونُ اللَّفْظُ مُطْلَقًا مُقَيَّدًا بِالنِّسْبَةِ؛

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾، قَيْدَ الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع): هذا مثال للتقييد المتناول لواحد غير معين، لكنه موصوف بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه.

وذلك أن الله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ، وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢].

أمر بتحرير رقبة غير معينة، ولكنه وَصَفَهَا بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسها، وهو «الإيمان»، فدل هذا الوصف على تقييد «التحرير»، بحيث لا يجزئ بغير الرقبة المؤمنة.

وكذلك أمر سبحانه في هذه الآية الكريمة بصيام شهرين غير مُعَيَّنَيْنِ، ولكنه وَصَفَهُمَا بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسهما، وهو «التتابع»، وبناءً على ذلك فإنه يجزئ صيام أي شهرين من أشهر السنة، لكن بشرط تحقق الصفة وهي «التتابع» فيهما، فيكون اشتراط تحقق هذه الصفة قيدا لصحة ذلك الصيام، فلا يجزئ بفصل أحد الشهرين عن الآخر بدون عذر شرعي.

قوله: (وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة): المراد بالنسبة هنا «الإضافة».

والمقصود: أن اللفظ قد يكون مُطْلَقًا بالإضافة إلى وجه، ويكون مُقَيَّدًا بالإضافة إلى وجه آخر، وبذلك يجتمع فيه الإطلاق والتقييد ولكن من وجهين مختلفين.

كَقَوْلِهِ: ﴿رَبَّةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾، مُقَيَّدَةٌ بِالْإِيمَانِ، مُطْلَقَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى السَّلَامَةِ
وَسَائِرِ الصِّفَاتِ.

وَيُسَمَّى الْفِعْلُ مُطْلَقًا نَظْرًا إِلَى مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَتِهِ مِنَ الزَّمَانِ،

قوله: (كقوله: ﴿رَبَّةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى
السلامة وسائر الصفات): الضمير في «كقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من إيراد هذه الآية الكريمة هو
مثال توضيحي لبيان اجتماع الإطلاق والتقييد في لفظ واحد باعتبارين
مختلفين.

فإن الله تعالى حين قال: ﴿فَتَحَرَّيْ رَبَّةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ قَيَّدَ «الربة» بوصف
«الإيمان» فقط، ولكنه سبحانه أطلقها عن بقية الصفات الأخرى، كالسلامة
من العيوب، أو ككونها طويلة، أو قصيرة، أو بيضاء، أو سوداء، ونحو
ذلك.

قوله: (ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان):
«ما» في قوله: «إلى ما هو» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير المتصل في «ضرورته» يعود إلى «الفعل».

والمراد هنا: كما يُسَمَّى اللفظ مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه آخر،
فكذلك هو الشأن في «الفعل»، فإنه يكون مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه
آخر.

والفعل إنما يُسَمَّى مطلقاً بالنظر إلى عدم تقييده بما هو ضرورة فيه،
وذلك كالزمان، فإن الفعل لا يمكن إيقاعه في غير زمان، إلا أن هذا الفعل
قد يُحَدِّدُ بوقت معين فَيُسَمَّى مقيداً، وقد لا يحدد بوقت معين فَيُسَمَّى
مطلقاً.

ومثال الفعل المطلق عن الزمان: كأن يقول السيد لعبده: «تَصَدَّقْ

وَالْمَكَانِ، وَالْمَصْدَرِ، وَالْمَفْعُولِ بِهِ، وَالآلَةِ فِيمَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْآلَةِ،

على مسكين»، فهو قد أمره بالصدقة، ولكنه لم يُعَيَّن له وقتاً مُحَدَّداً لها، ففي أي زمن أوقع فيه تلك الصدقة كان ممثلاً للأمر.

قوله: (والمكان): أي أن «المكان» ضرورة من ضرورات «الفعل»، إذ لا يمكن إحداث الفعل في غير مكان، إلا أن هذا الفعل قد يُحَدَّدُ بمكان معين فيسمى مقيداً، وقد لا يحدد بمكان معين فيسمى مطلقاً.

ومثال الفعل المطلق عن المكان: ما سبق في قول السيد لعبده: «تصدق على مسكين»، فإنه قد أمره بالصدقة من غير أن يُعَيَّن لها مكاناً محددًا، ففي أي مكان أوقع الصدقة كان ممثلاً لأمر سيده.

قوله: (والمصدر): المراد بِالْمَصْدَرِ هنا هو الدال على كمية الفعل، فإذا لم يُقَيَّدِ الفعل بمصدر دال على كميته سُمِّيَ فعلاً مطلق الكمية، فلو قال السيد لعبده: «تَصَدَّقْ» عُدَّ العبد ممثلاً لأمر سيده بالصدقة مرة واحدة لأنها أقل ما ينطلق عليه اسم التصدق، بخلاف ما لو قال له: «تصدق بصدقتين» فإنه لا يُعَدُّ ممثلاً للأمر بصدقة واحدة.

قوله: (والمفعول به): المراد به الشخص المقصود بإيقاع الفعل عليه، فإذا أمر السيد عبده بقوله: «اضرب سارقاً» عُدَّ ممثلاً للأمر بضرب أي سارق كان، بخلاف ما لو عَيَّن له المفعول به، كأن يقول: «اضرب السارق زيداً» فإنه لا يُعَدُّ ممثلاً للأمر بضرب غير زيد.

قوله: (والآلة فيما يفتقر إلى الآلة): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في المفتقر إلى الآلة».

والمراد بالفعل المفتقر إلى الآلة: هو الذي لا يمكن إيقاعه إلا بآلة من الآلات، وذلك كالقتل، فإذا قال السيد لعبده: «اقتل مشركاً»، ولم يُحَدَّدْ له آلة بعينها كالسيف، أو السكين، أو الخنجر، ونحوها عُدَّ ممثلاً للأمر بأي آلة يحصل بها المطلوب وهو القتل.

وَالْمَحَلُّ لِلْأَفْعَالِ الْمُتَعَدِّيَةِ، وَقَدْ يَتَّقِيْدُ بِأَحَدِهَا دُونَ بَقِيَّتِهَا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (والمحل للأفعال المتعدية): المراد بالأفعال المتعدية: الأفعال التي تتعدى إلى مفعولها بنفسها من دون وساطة حرف الجر، وذلك كالفعل «أَكَلَ» فإنك تقول: «أَكَلَ زَيْدٌ الطَّعَامَ».

فإذا أَمَرَ السيد عبده بفعل مُتَعَدٍّ، ولم يقيد بمحل معين، كان العبد ممثلاً للأمر بأي محل من مَحَالِّ ذلك الفعل، كما لو قال له: «كُلْ طَعَاماً»، فإنه يكون ممثلاً بأكل أي طعام كان، بخلاف ما لو حَدَّدَ له محل الأكل بنوع من أنواعه، كأن يقول له: «كُلْ خَبِزاً» فإنه لا يكون ممثلاً للأمر بأكل أي طعام كان.

ومِثْلُ «الأفعال المتعدية» «الأفعال اللازمة» وهي التي لا تَتَعَدَّى إلى مفعولها بنفسها، بل بوساطة حرف الجر، وذلك كالفعل «خَرَجَ»، فإنك تقول: «خَرَجَ زَيْدٌ إِلَى السُّوقِ».

فإذا أَمَرَ السيد عبده بقوله: «أَخْرَجَ مِنَ الْبَيْتِ»، ولم يُعَيِّنْ له محل الخروج عُدَّ ممثلاً بالخروج إلى أي مكان شاء، بخلاف ما لو عَيَّنْ له محل الخروج، كأن يقول له: «أَخْرَجَ مِنَ الْبَيْتِ إِلَى الْمَسْجِدِ»، فإنه لا يُعَدُّ ممثلاً للأمر بخروجه إلى غير المسجد.

قوله: (وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها): الضميران في «بأحدها»، وفي «بقيتها» يعودان إلى «جميع ضرورات الفعل المذكورات، وهي: الزمان، والمكان، والمصدر، والمفعول به، والآلة، والمحل للأفعال المتعدية».

والمراد هنا: أن الفعل إذا قُيِّدَ بأي واحد من الضرورات المذكورات تقيد به دون البقية، فإذا قُيِّدَ بالمكان فقط تقيد به دون الزمان، ودون المصدر، ودون المفعول به، ودون الآلة، ودون المحل، وكذلك إذا قُيِّدَ بالمكان فقط، وهكذا.

فإذا قال السيد لعبده: «تصدق على مسكين في شهر رمضان» تقيدت الصدقة بهذا الشهر، دون المكان، ففي أي مكان تصدق في شهر رمضان كان ممثلاً للأمر. وإذا قال له: «تصدق على مسكين في مكة» تقيدت الصدقة بهذا المكان، دون الزمان، ففي أي زمان تصدق في مكة كان ممثلاً للأمر.

وعلى ذلك تُقَاسُ بقية المذكورات.

(فصل)

إِذَا وَرَدَ لَفْظَانِ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ فَهُوَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ بِسَبَبٍ وَاحِدٍ؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ)، وَقَالَ: (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ وَشَاهِدِي عَدْلٍ)،

قوله: (إذا ورد لفظان مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الورود» في قوله: «إذا ورد».

والمراد هنا: إذا ورد اللفظ مُطْلَقاً في نص، وورد مُقَيِّداً في نص آخر، فإن هذا الورد يقع على ثلاثة أقسام، كما سيفصلها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد): ألف الاثنين في «أن يكونا» تعود إلى «المطلق والمقيد».

والمراد هنا: أن يتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، من غير اختلاف بينهما في ذلك.

قوله: (كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي»، وقال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»): هذا مثال من السنة الشريفة لإيضاح ورود المقيد على المطلق وقد اتحد كلاهما في الحكم والسبب، فإن الحديث الأول وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (لا نكاح إلا بولي)^(١).

وَرَدَ فِيهِ لَفْظُ «الولي» مطلقاً عن التقييد بأي صفة من الصفات.

وأما الحديث الثاني، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (لا نكاح إلا

(١) سبق تخريج الحديث.

فَيَجِبُ حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ.

بولي مرشد وشاهدي عدل^(١).

وَرَدَ فِيهِ لَفْظُ «الولي» مُقَيَّدًا بِصِفَةِ، وَهِيَ «الرُّشْدُ».

قوله: (فيجب حمل المطلق على المقيد): أي في هذه الحالة، وهي حالة اتحاد الحكم والسبب في المطلق والمقيد يجب حمل إطلاق أحدهما على تقييد الآخر، كما هو الشأن في الحديثين المذكورين، فإن الحكم فيهما واحد وهو «وجوب الولي»، والسبب فيهما واحد وهو «النكاح»، فَيُحْمَلُ إِطْلَاقُ الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ: (لا نكاح إلا بولي) على تقييد الحديث الثاني، وهو: (لا نكاح إلا بولي مرشد). وحينئذ يقال: لا يصح النكاح إلا بولي، وَيُسْتَرَطُّ فِي هَذَا الْوَلِيِّ أَنْ يَكُونَ مُرْشِدًا.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من وجوب حمل المطلق على المقيد إذا اتحدا في الحكم والسبب هو مذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء^(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال أبو حنيفة: لا يُحْمَلُ عَلَيْهِ): الضمير في «عليه» يعود إلى «المقيد»؛ أي: لا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ.

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى عدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحادهما في الحكم والسبب^(٣).

(١) أخرجه البيهقي في كتاب «النكاح»، باب «لا نكاح إلا بولي مرشد» من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً. (السنن الكبرى ١٢٤/٧).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٦، الإحكام ٤/٣، العدة ٢/٦٢٨، إرشاد الفحول ص ١٦٤.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١/٣٦٢، بذل النظر ص ٢٦٣.

لِأَنَّهُ نَسَخٌ، فَإِنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ نَسَخٌ، فَلَا سَبِيلَ إِلَى النَّسَخِ
بِالْقِيَاسِ .

وَقَدْ بَيَّنَّا فَسَادَ هَذَا،

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ
بالقياس): الضمير في «لأنه» يعود إلى «حَمَلِ المطلق على المقيد».

وهذا هو دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على المنع من حَمَلِ
المطلق على المقيد في تلك الحالة، وهي حالة اتحادهما في الحكم
والسبب.

ومفاد هذا الدليل: أن «المُقَيَّدَ» ورد بزيادة على أصل النص الذي ورد
به المطلق، والزيادة على النص نَسَخٌ، ولو حُمِلَ المطلق على المقيد في
هذه الحال لأفضى ذلك إلى تَرْكِ حكم المطلق بالزيادة الواردة في المقيد،
وتَرْكِ حكم المطلق نَسَخٌ له بقياس المطلق على المقيد، والقياس لا يصح
النسخ به.

قوله: (وقد بينا فساد هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن
الزيادة على النص نسخ».

والمؤلف رحمه الله تعالى بَيَّنَّ فساد هذا القول في مسألة: «هل
الزيادة على النص نسخ؟»، حين ذكر بأن الزيادة على النص ليست نسخاً،
وقد سبق ذلك في باب النسخ.

وهذا هو الوجه الأول من وجهي الجواب عن دليل الإمام أبي حنيفة
رحمه الله تعالى على المنع من حَمَلِ المطلق على المقيد حالة اتحادهما في
الحكم والسبب.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن الزيادة على النص نسخ، بل هي
زيادة بيان له، فلا تقتضي إبطاله، بل تقتضي ترسيخه وتوكيده.

فَإِنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ لَيْسَ بِنَصٍّ فِي إِجْزَاءِ الْكَافِرَةِ، بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ يُعْتَقَدُ ظُهُورُ عُمُومِهِ مَعَ تَجْوِيزِ الدَّلِيلِ عَلَى خُصُوصِهِ، وَالتَّقْيِيدُ صَرِيحٌ فِي الْأَشْتِرَاطِ فَيَجِبُ تَقْدِيمُهُ.

القِسْمُ الثَّانِي:

قوله: (فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس بنص في أجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه): الضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى. و«الكافرة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الرقبة»؛ أي: «في أجزاء الرقبة الكافرة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «بل هو مطلق» يعود إلى «قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾».

والضمير في «عمومه» يعود إلى «المطلق»، وإليه كذلك عود الضمير في «خصوصه».

والضمير في «تقديمه» يعود إلى «التقييد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني للجواب عن دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلم بأن المطلق نص فيما دل عليه من معنى العموم، بل هو ظاهر فيه، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، فإن إطلاق الرقبة هنا من غير تقييد بصفة الإيمان ليس نصاً في أجزاء الرقبة الكافرة، بل هو ظاهر في أجزاءها مع تجويز ورود الدليل على تقييده بالمؤمنة، فإذا ورد المقيد بذلك كان صريحاً في اشتراط الإيمان في الرقبة المكفّر بها، وحينئذٍ يجب تقديمه، كما يجب تقديم الخاص على العام.

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام ورود اللفظ المطلق والمقيد.

أَنْ يَتَّحِدَ الْحُكْمُ وَيَخْتَلِفَ السَّبَبُ، كَالْعِتْقِ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْقَتْلِ،
فَيَدُّ «الرَّقَبَةَ» فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِالْإِيمَانِ، وَأَطْلَقَهَا فِي الظَّهَارِ.

فَقَدْ رُوِيَ عَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ لَا
يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ،

قوله: (أن يتحد الحكم ويختلف السبب، كالعتق في كفارة الظهار والقتل،
قيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان وأطلقها في الظهار): الضمير في «أطلقها»
يعود إلى «الرقبة».

والمراد هنا: أن يتفق المطلق والمقيد في الحكم، ويختلفا في
السبب، فيكون سبب أحدهما غير سبب الآخر.

ومثال ذلك: «العتق» في كفارتي الظهار والقتل الخطأ، فإن الله تعالى
فَيَدُّ الرَّقَبَةَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ الْخَطَأَ بِالْإِيمَانِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَمَا كَانَ
لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾
[النساء: ٩٢].

وأطلق الرقبة في كفارة الظهار، فقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ
نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ﴾ [المجادلة: ٣].

والحكم في هاتين الآيتين الكريمتين واحد وهو «وجوب التكفير
بالعتق»، وأما السبب فيهما فمختلف، إذ سبب التكفير في الآية الكريمة
المُقَيَّدَةُ هو «القتل الخطأ»، وسبب التكفير في الآية الكريمة الْمُطْلَقَةُ هو
«الظهار».

قوله: (فقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله ما يدل على أن المطلق لا
يحمل على المقيد): الفعل الماضي «رُوي» مبني للمجهول، والراوي هنا:
هم بعض أصحاب الإمام أحمد رحمهم الله تعالى، كأبي الحارث وغيره.

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول
وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فقد روي عن الإمام

وَهُوَ اخْتِيَارُ أَبِي إِسْحَاقَ بْنِ شَاقِلَا، وَقَوْلُ جُلِّ الْحَنْفِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

أحمد رحمه الله الدالُّ على أن المطلق لا يحمل على المقيد.

والرواية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى الدالة على أن المطلق لا يُحْمَلُ على المقيد في حالة اتحاد الحكم واختلاف السبب هي ما ذكرها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «أوماً إليه أحمد في رواية أبي الحارث، فقال: التيمم ضربة للوجه والكفين. فقيل له: أليس التيمم بدلاً من الوضوء، والوضوء إلى المرفقين؟ فقال: إنما قال الله تعالى: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾، ولم يقل: «إلى المرفقين»، وقال في الوضوء: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فمن أين تُقَطَّعُ يد السارق؟ من الكف.

وظاهر هذا أنه لم يَبَيِّنِ المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء، وَحَمَلَهُ على إطلاقه^(١).

قوله: (وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم حمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما». فهذا القول اختاره أبو إسحاق بن شاقلا الحنبلي رحمه الله تعالى^(٢).

قوله: (وقول جل الحنفية): أي أن عدم حمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما هو قول معظم الحنفية رحمهم الله تعالى^(٣).

قوله: (وبعض الشافعية): أي أن القول بعدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد حكمهما واختلاف سببهما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى^(٤).

(١) العدة ٢/٦٣٨ - ٦٣٩.

(٢) انظر: العدة ٢/٦٣٩، التمهيد ٢/١٨٠.

(٣) انظر: بذل النظر ص ٦٣، فواتح الرحموت ١/٣٦٥.

(٤) انظر: التبصرة ص ٢١٦.

وَاخْتَارَ الْقَاضِي حَمْلَ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، وَهُوَ قَوْلُ الْمَالِكِيَّةِ،
وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، وَقَالَ فِي
«الْمُدَايِنَةِ»: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ وَلَمْ يَذْكَرْ عَدْلًا، وَلَا
يَجُوزُ إِلَّا عَدْلٌ، فَظَاهِرٌ هَذَا حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ.....

وهذا هو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (واختار القاضي حمل المطلق على المقيد): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والمراد: أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى قد اختار حمل المطلق على المقيد إذا اتحدا في الحكم واختلفا في السبب، ومما يدل على ذلك: انتصاره لهذا المذهب، والاستدلال له^(١).

قوله: (وهو قول المالكية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما».

فهذا القول هو قول المالكية رحمهم الله تعالى إذا وُجدَ الدليل المقتضي لهذا الحمل^(٢).

قوله: (وبعض الشافعية): أي أن بعض الشافعية رحمهم الله تعالى ذهب إلى القول بأن المطلق يُحْمَلُ على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما^(٣).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن الله تعالى... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر حجة أصحاب المذهب الثاني القائلين بحمل المطلق على المقيد

(١) انظر: العدة ٢/٦٣٨ وما بعدها.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص ٢٨١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٦٧.

(٣) انظر: المحصول ١/٣/٢١٨، الإحكام ٥/٣.

وَلَأَنَّ الْعَرَبَ تُطَلِّقُ فِي مَوْضِعٍ وَتُقَيِّدُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، فَيَحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ، كَمَا قَالَ:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ وَقَالَ آخَرُ:

وَمَا أَذْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَرْضاً أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهُمَا يَلِينِي
أَلْخَيْرُ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ أَمْ الشَّرُّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي

إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما، وهذه الحجة تقوم على دليلين، وهما - كما أوردهما المؤلف رحمه الله تعالى هنا - على النحو الآتي:

الدليل الأول: أن الله تعالى قال - في بلوغ النساء المطلقات أجلهن -: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وقال سبحانه - في المداينة -: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ووجه الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين: أن الله تعالى قيّد الشاهدين في الآية الأولى بوصف «العدالة»، وأطلقهما عن هذا الوصف في الآية الثانية. والظاهر من هاتين الآيتين الكريمتين هو حمل المطلق في الثانية على المقيد في الأولى، إذ لا يجوز في الشاهد إلا أن يكون عدلاً؛ لأن الفاسق لا يُقبلُ شهادته.

الدليل الثاني: (ولأن العرب تطلق في موضع وتقيّد في موضع آخر، فيحمل أحدهما على صاحبه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المطلق والمقيد».

والمحمول هنا هو «المطلق»، والمحمول عليه هو «المقيد».

والمراد بالأحد في قوله: «أحدهما» هو «المطلق».

والضمير في «صاحبه» يعود إلى «المقيد».

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يُبْنَى عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ؛

والمراد هنا: أنه قد ثبت باستقراء اللغة جَرِيَانُ عادة العرب على إطلاق اللفظ في موضع وتقييده في موضع آخر، ويحملون ما أطلقوه على ما قَيَّدوه.

ومن الشواهد الدالة على ذلك: قول الشاعر، وهو «قيس بن الحطيم»: نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف فيكون تقدير الكلام في الشطر الأول: «نحن بما عندنا راضون» تنزيلاً للإطلاق فيه على التقييد في الشطر الثاني بكلمة «راضٍ».

كما يدل على ذلك أيضاً قول الشاعر، وهو «المنقّب العبدى»: وما أدري إذا يَمَّمْت أَرْضاً أريد الخير أيهما يليني أَلْخَيْرِ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ أم الشر الذي هو يبتغيني فيكون تقدير الكلام في الشطر الثاني من البيت الأول: «أريد الخير، وأحذر الشر»، بدليل ضمير التثنية في «أيهما»، وبدليل عَطْفِ الشر على الخير في البيت الثاني.

وإذا كان ذلك هو الشأن عند العرب، والشريعة جاءت على وَفْقِ لسانهم، فلا مانع من حَمَلِ المطلق على المقيد في الخطاب الشرعي إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما.

قوله: (وقال أبو الخطاب: يبني عليه من جهة القياس): الضمير في «عليه» يعود إلى «المقيد».

والمراد هنا: إذا ورد المطلق والمقيد واتحدا في الحكم واختلفا في السبب أُلْحِقَ المطلق بالمقيد إلحاقاً قياسيًّا، وحينئذٍ يثبت للمطلق مثل ما ثبت للمقيد من القيد الوارد فيه.

وإلى هذا القول ذهب أبو الخطاب رحمه الله تعالى^(١).

(١) انظر: التمهيد ٢/١٨١.

لأنَّ تَقْيِيدَ الْمُطْلَقِ كَتَخْصِيسِ الْعُمُومِ، وَذَلِكَ جَائِزٌ بِالْقِيَاسِ الْخَاصِّ عَلَى مَا مَرَّ، فَإِنْ كَانَ نَمَّ مُقَيِّدَانِ بِقَيِّدَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَمُطْلَقٌ أَلْحَقَ بِأَشْبَهُمَا بِهِ وَأَقْرَبَهُمَا إِلَيْهِ.

وهو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (لأن تقيد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تخصيص العموم».

و«ما» في قوله: «على ما مر» موصولة بمعنى «الذي».

وقوله: «على ما مر» إشارة إلى ما سبق ذكره من تخصيص العموم بالقياس، وذلك في «المخصّص التاسع» من مخصصات العموم المنفصلة.

قوله: (فإن كان نَمَّ مقيدان بقيدتين مختلفين ومطلق أَلْحَقَ بأشبههما به وأقربهما إليه): «نَمَّ» ظرف مكان بمعنى «هناك».

وضمير التثنية في «أشبههما» يعود إلى «المقيدتين المختلفتين».

والضمير في «به» يعود إلى «المطلق».

وضمير التثنية في «أقربهما» يعود إلى «المقيدتين المختلفتين».

والضمير في «إليه» يعود إلى «المطلق».

ومثال المقيدتين بقيدتين مختلفتين: صيام كفارة الظهر، وصيام مَنْ لَمْ يجد الهدى في حج التمتع.

فإن صيام كفارة الظهر مُقَيِّدٌ بالتتابع، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَآتَا﴾ [المجادلة: ٤].

وصيام مَنْ لَمْ يجد الهدى مُقَيِّدٌ بالتفريق ثلاثة في الحج، وسبعة بعد الرجوع منه، كما دل على ذلك قول الله سبحانه: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومثال المطلق: صيام قضاء رمضان، فإن الله تعالى قد أطلقه عن قيد

التتابع، وعن قيد التفريق، حين قال سبحانه: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

ولم يقل جل شأنه: «متتابعات»، أو «متفرقات».

وحينئذٍ فإن صيام قضاء رمضان متردد بين القيدين السابقين الواردين في صيام كفارة الظهر، وصيام متعة الحج، فيُلْحَقُ بأقربهما إليه وأشبههما به، فمن رأى أنه أقرب إلى متعة الحج، بجامع أن كلاً منهما متعلق بركن من أركان الإسلام، فالقضاء متعلق بالصيام، والهدي متعلق بالحج، أُلْحِقَ قضاء صوم رمضان بمتعة الحج في تفريق الصيام.

ومن رأى أن القضاء أشبه بصيام الظهر، بجامع العجز في كل منهما، إذ إن القضاء وجب نتيجة العجز عن إيقاع الصيام في وقته وهو شهر رمضان بسبب المرض أو السفر، والصيام في كفارة الظهر إنما انْتَقَلَ إليه نتيجة العجز عن تحرير الرقبة، أُلْحِقَ قضاء رمضان بصيام كفارة الظهر في وجوب التابع.

ومفاد الدليل الذي احتج به أبو الخطاب رحمه الله تعالى: قياس المطلق على العام في جواز التخصيص بالقياس الخاص، فكما أن العام يجوز تخصيصه بالقياس الخاص، فكذلك المطلق يجوز تقييده بالقياس الخاص.

وحينئذٍ إذا ورد مطلق وورد في مقابله مقيد واحد، أُلْحِقَ المطلق بالمقيد بطريق القياس، فيقاس الإطلاق في «رقبة الظهر» الوارد في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] على التقييد في «رقبة القتل الخطأ» الوارد في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

وإذا ورد مطلق واحد وورد في مقابله مُقَيِّدَانِ بقيدتين مختلفتين أُلْحِقَ المطلق بالأشبه والأقرب منهما، كما هو الشأن في صوم قضاء رمضان المطلق عن التفريق والتتابع مع صيام كفارة الظهر المقيد بالتتابع، وصيام متعة الحج المقيد بالتفريق.

وَمَنْ نَصَرَ الْأَوَّلَ قَالَ: هَذَا تَحَكُّمٌ مَحْضٌ يُخَالِفُ وَضْعَ اللَّغَةِ، إِذْ لَا يَتَعَرَّضُ الْقَتْلُ لِلظُّهَارِ فَكَيْفَ يَرْفَعُ الْإِطْلَاقَ الَّذِي فِيهِ؟ وَالْأَسْبَابُ الْمُخْتَلِفَةُ تَخْتَلِفُ فِي الْأَكْثَرِ شُرُوطٌ وَاجِبَاتُهَا.....

قوله: (ومن نصر الأول قال... إلخ): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القول»؛ أي: «ومن نصر القول الأول». ومعنى «نَصَرَ القول الأول»: أي تَبَنَّاهُ وذهب إليه. والمراد هنا: إقامة الحجة لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن المطلق لا يُحْمَلُ على المقيد إذا اتحدا في الحكم واختلفا في السبب. وهذه الحجة تقوم على دليلين، وهما - كما ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى - على النحو الآتي:

الدليل الأول: (هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة، إذ لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما». والاستفهام بكيف يدل على التعجب والاستنكار. والضمير في «فيه» يعود إلى «الظهار». والضمير في «واجباتها» يعود إلى «الأسباب المختلفة».

ومفاد هذا الدليل: أن اختلاف السبب موجب اختلاف شروط واجباته في الغالب، ومع وجود الاختلاف في شروط الواجبات لا يصح إلحاق الأول بالثاني؛ لأنه إلحاق مع وجود الفارق، ومما يؤكد هذا الفارق الوضع اللغوي لكلٍّ من لفظتي «القتل» و«الظهار»، إذ القتل في وضع اللغة هو إزهاق الروح، والظهار من الناحية الشرعية لا يدل على هذا المعنى اللغوي، بل يدل على تحريم الزوج لزوجته، فأين أحدهما من الآخر حتى يقال بأن إطلاق الرقبة في الظهار مرفوع بتقيدها في القتل؟ فهذا القول تحكُّم محض لمخالفته وضع اللغة، فيكون باطلاً.

ثُمَّ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا تَنَاقُضٌ، فَإِنَّ الصَّوْمَ مُقَيَّدٌ بِالتَّابِعِ فِي الظَّهَارِ، وَبِالتَّفْرِيقِ فِي الْحَجِّ، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَمِعُوهُ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، وَمُطْلَقٌ فِي الْيَمِينِ، فَعَلَى أَيِّهِمَا يُحْمَلُ؟
وَفِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي اسْتَشْهَدُوا بِهَا كَانَ التَّقْيِيدُ بِأَمْرِ آخَرَ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الدليل الثاني: (ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَمِعُوهُ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، ومطلق في اليمين، فعلى أيهما يُحْمَلُ؟) اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب».

وتقييد الصوم بالتتابع في الظهار هو ما دل عليه قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكَ نُوعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٤﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ﴾ [المجادلة: ٣، ٤].

وإطلاق الصوم في كفارة اليمين هو ما دل عليه قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطَعْتُمْ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

ومفاد هذا الدليل: أن حَمَلَ المطلق على المقيد إذا اختلف السبب فيهما يفضي إلى الحمل على المتناقضين، وذلك حين يكون للمطلق الواحد مُقَيَّدَانِ مختلفان، كما هي الحال في صيام كفارة اليمين المطلق عن التقييد، مع صيام الظهار المقيد بالتتابع وصيام متعة الحج المقيد بالتفريق.

فإذا حُمِلَ المطلق هنا وهو الصوم في كفارة اليمين على الصيامين المقيدين في كفارة الظهار وفي متعة الحج أفضى ذلك إلى حَمَلِ المطلق على نقيضين، وذلك غير جائز.

قوله: (وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر): هذا

شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما.

والمواضع التي استشهدوا بها هي الآيتان الكريمتان، والآيات الشعرية الثلاثة.

أما الآيتان الكريمتان فهما: قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ شَهِيدِينَ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾.

حيث قيّد المولى جل شأنه الشاهدين في الآية الكريمة الأولى بوصف «العدالة»، وأطلقهما عنها في الآية الكريمة الثانية، فحُمِلَتِ الآية الكريمة الثانية بإطلاقها على الآية الكريمة الأولى بقيدها، فأشترطت العدالة في الشاهدين.

والجواب عن ذلك: بأن اشتراط العدالة في الشهود ليس ناشئاً من حمل المطلق على المقيد في هاتين الآيتين الكريمتين، وإنما لأمر آخر وهو أن الشهادة يُقضى بها على الخصوم، فلا بد فيها من التوثق، وغير العدل ليس أهلاً للثقة.

وأما الآيات الشعرية الثلاثة فهي قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف
وقول الشاعر:

وما أدري إذا يَمَّتْ أرضاً أريد الخير أيهما يليني
أألخير الذي أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

ويجاب عن التقييد فيهما بأنه قد خَرَجَ مخرج الضرورة، وذلك لأن أحد اللفظين فيهما لا يتضح معناه إلا بغيره، فحُمِلَ عليه لعدم استقلاله بنفسه، وهذا بخلاف المطلق والمقيد في النصوص الشرعية، فإن كلاً منهما متضح معناه بنفسه ودال على المراد منه في موضعه، من غير أن يتوقف فهم معناه على الآخر.

القِسْمُ الثَّالِثُ: أَنْ يَخْتَلِفَ الْحُكْمُ، فَلَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ سِوَاءَ اتَّفَقَ السَّبَبُ أَوْ اخْتَلَفَ؛ كَخِصَالِ الْكُفَّارَةِ إِذَا قُيِّدَ الصِّيَامُ بِالتَّتَابُعِ وَأُطْلِقَ الإِطْعَامُ؛

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام ورود اللفظ المطلق والمقيد.

قوله: (أن يختلف الحكم): أي يكون الحكم مختلفاً في كلٍّ من المطلق والمقيد.

قوله: (فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اتفق السبب أو اختلف): أي في هذه الحالة، وهي حالة اختلاف الحكم لا يجوز حمل المطلق على المقيد مطلقاً، سواء اتفق السبب فيهما أو اختلف.

قوله: (كخصال الكفارة إذا قيد الصيام بالتتابع وأطلق الإطعام): المراد بهذا المثال: أن الصيام في آية كفارة اليمين مُقَيَّدٌ بالتتابع في قراءة الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، حيث قرأ: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»^(١).

وأما الإطعام فقد أُطْلِقَ فيها، حيث قال تعالى: ﴿فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾. فهنا لا يُحْمَلُ المطلق في «الإطعام» على المقيد في «الصيام»، فلا يقال: يجب أن يدفع الإطعام إلى المساكين العشرة تبعاً من غير تفریق، كما يجب تتابع الصيام، وذلك لاختلاف الحكم بين الصيام والإطعام وإن كان السبب متحداً فيهما وهو «كفارة اليمين»، فإن العبرة هنا بالحكم لا بالسبب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لما اختلف فيه الحكم بين المطلق والمقيد مع اتحاد السبب.

(١) أخرج هذه القراءة البيهقي في كتاب «الأيمان»، حيث قال: «ويذكر عن الأعمش أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يقرأ: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)»، وقد حكم على ذلك بأنه مرسل. (انظر: السنن الكبرى ٦٠/١٠).

لَأَنَّ الْقِيَاسَ مِنْ شَرْطِهِ اتِّحَادُ الْحُكْمِ، وَالْحُكْمُ هَا هُنَا مُخْتَلِفٌ.

وأما مثال ما اختلف فيه الحكم والسبب جميعاً: فكأن يأمر الشارع بالصيام متتابعاً في كفارة اليمين، ويأمر بالإطعام مطلقاً في كفارة الظهار. فهنا اختلف الحكم في المطلق والمقيد، إذ هو في المطلق متعلق بالإطعام، وفي المقيد متعلق بالصيام. واختلف السبب فيهما أيضاً، فهو في المطلق متعلق بالظهار، وفي المقيد متعلق باليمين.

قوله: (لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم، والحكم ها هنا مختلف): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «القسم الثالث» وهو: اختلاف الحكم في المطلق والمقيد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على عدم جواز حَمْلِ المطلق على المقيد في حال اختلاف الحكم فيهما. ومفاد هذا الدليل: أن إلحاق المطلق بالمقيد وَحْمَلُهُ عليه ضَرْبٌ من ضروب القياس، والقياس يُشْتَرَطُ فيه اتحاد الحكم بين المقيس والمقيس عليه، ومع اختلاف الحكم في المطلق والمقيد يكون هذا الشرط مفقوداً، وحينئذ يكون القياس فيهما قياساً مع قيام الفارق وهو باطل.



باب

فيما يُقْتَبَسُ من الألفاظ من فحواها وإشارتها، لا من صيغها

قوله: (باب فيما يُقْتَبَسُ من الألفاظ من فحواها وإشارتها، لا من صيغها): «ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «باب في المقتبس من الألفاظ». والفعل «يقتبس» مشتق من «الاقْتَبَسَ»، وهو في اللغة: «الاستِفَادَةُ». يقال: «اقْتَبَسَ منه علماً»: إذا استفاده^(١).

وعليه يكون معنى «ما يقتبس من الألفاظ»: أي ما يستفاد منها. والفعل «يُقْتَبَسُ» أيضاً مبني للمجهول، والمراد بالمُقْتَبَسِ هنا: العلماء المجتهدون.

والضمائر في «فحواها»، وفي «إشارتها»، وفي «صيغها» تعود إلى «الألفاظ».

والمراد بفحوى اللفظ: هو مفهوم الموافقة، بحيث يكون الحكم في المسكوت عنه موافقاً للحكم في الملفوظ به.

وذلك كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

فإنه عز وجل نص في هذه الآية الكريمة على تحريم أكل أموال اليتامى بغير وجه حق، فَيُلْحَقُ بتحريم الأكل ما جاء موافقاً له في إتلاف مال اليتيم كالإحراق، والإغراق، وذلك بطريق فحوى اللفظ.

(١) انظر: لسان العرب ٦/١٦٧.

وَهِيَ خَمْسَةٌ أَضْرِبُ، الْأَوَّلُ: يُسَمَّى اقْتِضَاءً، وَهُوَ مَا يَكُونُ مِنْ
ضُرُورَةِ اللَّفْظِ وَلَيْسَ بِمَنْطُوقٍ بِهِ،

والمراد بإشارة اللفظ: ما يُفْهَمُ بطريق الإيماء، كما في قول النبي ﷺ:
(من بدل دينه فاقتلوه)، فإن ترتيب الحكم وهو «القتل» هنا على الوصف
المناسب وهو «تبديل الدين» إشارة إلى أن «التبديل» هو علة القتل.
والمقصود بصيغة اللفظ: ما يدل على المراد بطريق النطق الصريح،
وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾
[البقرة: ١٨٣].

فهذا إخبار من الله تعالى بكتب الصيام على المكلفين من المؤمنين
بالمَنْطُوقِ الصريح، وليس بالفحوى، أو الإشارة.
قوله: (وهي خمسة أضرب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى
«الألفاظ المقتبسة بطريق الفحوى والإشارة».

فهذه الألفاظ تقع على خمسة أضرب؛ أي: على خمسة أقسام.
قوله: (الأول: يسمى اقتضاءً، وهو ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس
بمَنْطُوقٍ بِهِ): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره «الضرب»؛
أي: الضرب الأول للألفاظ المقتبسة من الفحوى والإشارة.
فهذا الضرب هو «الاقتضاء»؛ أي: ما يُؤْخَذُ بدلالة الاقتضاء.

و«ما» في قوله: «ما يكون» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية
فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وهو الكائن من ضرورة
اللفظ».

ومعنى «ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمَنْطُوقٍ بِهِ»: أي أن
الكلام لو اقْتَصَرَ فيه على مجرد لفظه لم يكن مستقيماً، فتدعو الضرورة إلى
إضمار لفظ لم يَنْطُقْ به المتكلم، من أجل استقامة ذلك الكلام.

وما تدعو الضرورة إلى إضمار لفظ فيه يقع على عدد من الوجوه،
سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

إِمَّا أَلَّا يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ صَادِقًا إِلَّا بِهِ؛ كَقَوْلِهِ: (لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ). أَوْ مِنْ حَيْثُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْمَلْفُوظِ شَرْعًا بِدُونِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ أَي: «فَأَفْطَرَ فَعِدَّةً»، وَقَوْلِهِمْ:

قوله: (إما ألا يكون المتكلم صادقاً إلا به، كقوله: «لا عمل إلا بنية»): هذا هو الوجه الأول من وجوه ما تقتضي الضرورة إضمار لفظ فيه. والضمير في «به» يعود إلى «الاقضاء بتقدير زيادة لفظ على المنطوق به».

والضمير في «كقوله» يعود إلى «النبى ﷺ».

والمراد هنا: أن قول النبى ﷺ: (لا عمل إلا بنية) سُلِّطَ فيه النفي على العمل، فلو اقتصر على هذا المنطوق لأفضى ذلك التسليط إلى خلاف الواقع، إذ يوجد في الواقع عمل بلا نية، فكان لا بد من زيادة على ذلك المنطوق، وتلك الزيادة تقتضيها ضرورة الحال، وهي استحالة أن يخبر النبى ﷺ في قضايا التشريع بما هو على خلاف الواقع لصدقه وتأيبه بالوحي.

وحينئذ يقال: إن نَفْيَ العمل لا يخلو: إما أن يكون نفيًا لذاته، وإما أن يكون نفيًا لكماله، وإما أن يكون نفيًا لصحته.

أما نَفْيُ الذات فممتنع، لوجود العمل الخالي من نية في الواقع، وإذا امتنع نَفْيُ ذات العمل بقي النفي فيه دائرًا بين نفي الكمال ونفي الصحة.

وحيث إن المراد هنا هو نَفْيُ الصحة، لقول النبى ﷺ في حديث آخر: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) اقتضى المقام تقدير إضمار لفظ يضاف إلى هذا المنطوق، فيقال: «لا عمل صحيح إلا بنية»، وبهذا يكون الكلام صادقاً لا مخالفة فيه للواقع.

قوله: (أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ أَي: «فَأَفْطَرَ فَعِدَّةً»، وقولهم:

«أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي وَعَلَيَّ ثَمَنُهُ» يَتَضَمَّنُ الْمَلِكُ وَيَقْتَضِيهِ وَلَمْ يَنْطِقْ بِهِ.

«أعتق عبدك عني وعليّ ثمنه» يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به): هذا هو الوجه الثاني من وجوه ما تقتضي الضرورة إضمار لفظ فيه.

والضمير في «بدونه» يعود إلى «اقتضاء الإضمار بحكم الضرورة».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «قول الواحد من الناس لمن يملك عبداً».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «المَلِكِ»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ هو أمرٌ بقضاء صوم رمضان في حق المريض والمسافر، والاقتصار على هذا المنطوق يفضي إلى امتناع هذا الحكم شرعاً، وذلك أن المريض إذا صام رمضان في حال مرضه فصومه صحيح ولا يُطالبُ بالقضاء، وكذلك المسافر إذا صام رمضان في حال سفره كان صومه صحيحاً ولا قضاء عليه.

وبناءً على ذلك فليس الأمر بالقضاء من أجل ذات المرض أو السفر، بل هو من أجل الإفطار بسببهما، وحينئذٍ فلا بد من إضمار لفظٍ إلى هذا المنطوق تدعو الضرورة إليه لينسجم الحكم مع الواقع الشرعي، وذلك المضمّر يُقَدَّرُ بالإفطار، فيكون المعنى: «فأفطر فعدة من أيام آخر»، وبذلك يكون الشأن في المريض والمسافر أنهما إن أفطرا بسبب المرض والسفر وجب عليهما القضاء، وإن لم يفطرا فلا قضاء عليهما.

وكذلك قول القائل لغيره: «أعتق عبدك عني وعليّ ثمنه»، فهذا المنطوق يمتنع وجوده شرعاً، إذ إن هذا القائل أمر مالك العبد بأن يعتقه عنه بثمانه، وهو لا يملك الحق في هذا الأمر، لِمَا تقرر شرعاً من أن عتق العبد المملوك للغير لا يجوز إلا بولاية أو وكالة، وهما مفقودان هنا في شخص الأمر، فكان لا بد من إضمار لفظٍ إلى هذا المنطوق تدعو الضرورة

أَوْ مِنْ حَيْثُ يَمْتَنِعُ وَجُودُهُ عَقْلًا بِدُونِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ يَتَضَمَّنُ إِضْمَارَ الْوَطْءِ وَيَقْتَضِيهِ. وَيَجُوزُ أَنْ يُلْقَبَ هَذَا بِالْإِضْمَارِ،

إليه، ليكون هذا الأمر صحيحاً شرعاً، وذلك المضمَر يُقَدَّرُ بالبيع، فكأنه قال له: «بِعني عبدك بثمانه، ثم أعتقه عني»، وحيثُ يكون مالكا للعبد بهذا البيع، فصح أن يوكل البائع في إعتاقه عنه.

قوله: (أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه): هذا هو الوجه الثالث من وجوه ما تقتضي الضرورة إضمار لفظ فيه.

والضمير في «وجوده» يعود إلى «الملفوظ».

والضمير في «بدونه» يعود إلى «اقتضاء الإضمار».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «إضمار الوطء».

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾

[النساء: ٢٣].

لو اقتصر على ظاهر منطوقه لأفضى ذلك إلى تحريم مخالطة الأم مطلقاً، لا بمجالسة، ولا بمؤاكلة، ولا بمشاربة، ونحو ذلك، وهذا ممتنع عقلاً.

وبما أن النقل الصريح لا يأتي بما يعارض العقل الصحيح، كان لا بد من إضمار لفظ بحيث يستقيم معه الكلام، فيكون تقدير هذا المضمَر هو «الوطء»؛ أي: «حرمت عليكم أمهاتكم من جهة الوطء».

وحيثُ يكون المَحْرَمُ في الأمهات هو وَطْأَهُنَّ ونكاحهن..

قوله: (ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الضرب الأول»، فهذا الضرب كما يُسَمَّى «اقتضاء» يجوز أن يُسَمَّى كذلك «إضماراً»، إذ الكلام فيه لا يستقيم إلا بهذا الإضمار، وبدونه إما أن يكون

وَيُقْرَبُ مِنْ حَذْفِ الْمُضَافِ وَإِقَامَةِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ.

الضَرْبُ الثَّانِي: فَهْمُ التَّعْلِيلِ مِنْ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى الْوَصْفِ الْمُنَاسِبِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يُفْهَمُ مِنْهُ

الكلام مصادماً للواقع، وإما أن يكون مخالفاً للشرع، وإما أن يكون مناقضاً للعقل.

قوله: (ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه): أي: «ويقرب هذا الضرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه».

والضمير في «مقامه» يعود إلى «المضاف».

ومن أمثلة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه: ما سبق أن مثَّلَ به المؤلف رحمه الله تعالى، وهو قول الله سبحانه: ﴿وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

حيث قال: «وهذا مجاز بالحذف، والتقدير: أهل القرية».

والذي حَمَلَهُ على هذا التقدير أن الكلام لا يستقيم إلا به، حيث إن القرية مجموعة حيطان جامدة غير عاقلة، فكيف يصح توجيه السؤال إليها؟ وكما أن الكلام في هذا المثال لا يستقيم إلا بمضمير لا بد من مراعاة تقديره، فكذلك الحال فيما نحن بصده في هذا الضرب، فإن جميع ما ورد فيه من كلام لا يستقيم إلا بإضمار محذوف يجب إظهاره وإبرازه.

قوله: (الضرب الثاني): أي من أضرب اقتباس الألفاظ من فحواها وإشارتها.

قوله: (فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب): أي إذا أضاف الشارع الحكم إلى وصف مناسب، دلت هذه الإضافة على أن الوصف المناسب هو علة ذلك الحكم، وهذه الدلالة إنما نشأت من فهم العقل للربط بين الوصف والحكم الذي عُلِّقَ عليه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يفهم منه

كَوْنُ «السَّرِقَةِ» عِلَّةٌ، وَلَيْسَ بِمَنْطُوقٍ بِهِ وَلَكِنْ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ فَحْوَى الْكَلَامِ.

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ أَي: لِبِرِّهِمْ، ﴿وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ أَي: لِفَجْوَرِهِمْ.

كون السرقة علة، وليس بمنطوق به ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام): هذا مثال توضيحي لفهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب.

والضمير في «منه» يعود إلى «إضافة الحكم وهو قطع اليد إلى الوصف المناسب وهو السرقة».

والضمير في «به» يعود إلى «كون السرقة علة للقطع».

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أضاف قَطَعَ اليد إلى السرقة في قوله جل شأنه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

لم يُنصَّ سبحانه على أن السرقة هي علة القطع بالمنطوق الصريح، ولكن ذلك هو المتبادر إلى العقل، إذ العقل يسبق إلى فهمه من فحوى الكلام هنا بإضافة الحكم وهو قطع اليد إلى الوصف المناسب وهو السرقة أن السرقة هي علة القطع، ولا علة له في اللفظ سواها.

قوله: (وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ أَي: لِبِرِّهِمْ، ﴿وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ أَي: لِفَجْوَرِهِمْ): الكاف في قوله: «وكذا» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

أي: أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤].

يشبه قوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

وَهَذَا قَدْ يُسَمَّى «إِيمَاءً»، وَ«إِشَارَةً»، وَ«فَحْوَى الْكَلَامِ»، وَ«لِحْنَهُ»
وَإِلَيْكَ الْخَيْرَةُ فِي تَسْمِيَّتِهِ.

بجامع أن كلاً من هذه الآيات الثلاث الكريمات أضيف الحكم فيه إلى وَصْفٍ مناسب.

والضمير في «لبرهم» يعود إلى «الأبرار».

والضمير في «لفجورهم» يعود إلى «الفجار».

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أضاف النعيم إلى الأبرار، وأضاف الجحيم إلى الفجار، لم يُنصَّ سبحانه على أن «البرُّ» هو علة «النعيم»، وأن «الفجور» هو علة الجحيم بالمنطوق الصريح، إلا أن العقل يسبق إليه هذا الفهم من فحوى الكلام نتيجة إضافة الحكم إلى وصفه المناسب، فيدرك بذلك أن «الأبرار» استحقوا «النعيم» لبرهم، وأن «الفجار» استحقوا «الجحيم» لفجورهم.

قوله: (وهذا قد يسمى إيماءً، وإشارة، وفحوى الكلام، ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إضافة الحكم إلى الوصف المناسب» من جهة فهم التعليل بسببه.

والضمير في «لحنه» يعود إلى «الكلام».

والمخاطب في قوله: «وإليك» هو القارئ.

و«الخيرة» هي «الخيار».

والضمير في «تسميته» يعود إلى «فهم التعليل بإضافة الحكم إلى وصفه المناسب».

والمراد هنا: أن «إضافة الحكم إلى الوصف المناسب» دال على «علية الوصف»؛ أي: على ثبوت كون الوصف المناسب علة، إلا أن هذه الدلالة لم تثبت بالنطق الصريح، بل بما أَلْمَحَتْ إليه تلك الإضافة، ولذلك فإن تلك الدلالة قد تُسَمَّى إيماءً إلى العلة، وقد تسمى إشارة إلى العلة، وقد تسمى فحوى الكلام، وقد تسمى لحن الكلام.

الضَرْبُ الثَّلَاثُ: التَّنْبِيهُ، وَهُوَ فَهْمُ الْحُكْمِ فِي الْمَسْكُوتِ مِنَ الْمَنْطُوقِ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ وَمَقْصُودِهِ، وَمَعْرِفَةُ وُجُودِ الْمَعْنَى فِي الْمَسْكُوتِ بِطَرِيقِ الْأُولَى؛ كَفَهْمِ تَحْرِيمِ «الشَّتْمِ» وَ«الضَّرْبِ» مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أَيْ﴾.

وحيث إنه لا مشاحة في تلك التسمية، إذ المعنى متحد في الكل، فإن الشأن في انتقاء أي اسم منها ليكون لقباً على هذا الضرب موكول إلى ذوق القارئ واختياره.

قوله: (الضرب الثالث): أي من أضرب اقتباس الألفاظ من فحواها وإشارتها.

قوله: (التنبيه): أي تنبيه الشارع للمخاطب بأن ما سكت عنه أولى بالحكم مما نُطِقَ به.

قوله: (وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التنبيه». والضمير في «مقصوده» يعود إلى «الكلام».

والمذكور هنا هو تعريف «التنبيه» من الناحية الاصطلاحية، والمراد به: أن يخاطب الشارع العباد بخطاب يأمرهم فيه بأمر، أو ينهاهم فيه بنهي، ويكون المأمور به أو المنهي عنه في المنطوق به أدنى منه في المسكوت عنه، فيفهم المخاطب بدلالة السياق ومقصود الكلام أن معنى المنطوق به موجود في المسكوت عنه بدرجة أعلى من المنطوق به، وحيث يدرك بأن الحكم كما ثبت في المنطوق به وهو أدنى، فإنه يثبت أيضاً في المسكوت عنه بطريق الأولى لكونه أعلى.

قوله: (كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أَيْ﴾): هذا مثال توضيحي لفهم الحكم في المسكوت من المنطوق، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى.

وَلَا بُدُّ مِنْ مَعْرِفَتِنَا الْمَعْنَى فِي الْأَدْنَى وَمَعْرِفَةِ وُجُودِهِ فِي
الْأَعْلَى، فَلَوْلَا مَعْرِفَتُنَا أَنَّ الْآيَةَ سَيِّقَتْ لِلتَّعْظِيمِ لِلْوَالِدَيْنِ لَمَا فَهَمْنَا مَنَعَ
الْقَتْلِ،

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى .
والمراد هنا: أن قول الله تعالى في شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُنْفِي
وَلَا نَهْرُهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

يدل على تحريم التأفف من الوالدين وتحريم انتهارهما، وهذا الحكم
ثابت بطريق المنطوق، فَيُفْهَمُ من دلالة هذا المنطوق وهو تحريم التأفف
والانتهاز تحريم الشتم والضرب والقتل.

وتحريم الشتم والضرب والقتل للوالدين ليس منطوقاً به، بل هو
مسكوت عنه، وحيث إن كلاً من الشتم والضرب والقتل المسكوت عنه أشد
إيذاءً في حق الوالدين من التأفف والانتهاز المنطوق بهما، فإن المسكوت
عنه يكون أولى بالحكم وهو التحريم من المنطوق به.

قوله: (ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى ومعرفة وجوده في
الأعلى): المراد بالأدنى هنا هو المنطوق به، والمراد بالأعلى هو المسكوت
عنه.

والضمير في «وجوده» يعود إلى «المعنى في الأدنى» .
والمقصود هنا: أنه لا بد من معرفة المعنى الذي سيق من أجله
الخطاب الوارد بالأدنى، ثم لا بد من التحقق من وجود هذا المعنى في
الأعلى، وذلك من أجل أن يصح القول بأن الحكم في المسكوت عنه وهو
الأعلى أولى بالحكم من المنطوق به وهو الأدنى.

فإذا لم يُعْرَفِ المعنى في الأدنى لم يَجُزْ - حينئذٍ - إلحاق الأعلى به،
إذ عَقِلُ المعنى شرط أساس من شروط صحة الإلحاق.

قوله: (فلولا معرفتنا أن الآية سيققت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع
القتل): هذا هو الدليل على شرط صحة إلحاق الأعلى بالأدنى في الحكم،

إِذْ قَدْ يَقُولُ السُّلْطَانُ إِذَا أَمَرَ بِقَتْلِ مَلِكٍ لِمُنَازَعَتِهِ لَهُ فِي مُلْكِهِ: «اقْتُلْهُ وَلَا تَقُلْ لَهُ أَفٌّ».

وهو معرفة المعنى في الأدنى ومعرفة وجوده في الأعلى.

والآية الكريمة المسوقة لتعظيم الوالدين هي قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا نَهْرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ [الإسراء: ٢٣].

والمقصود هنا: أننا إنما قلنا بأن قتل الوالدين المسكوت عنه أشد حُرْمَةً من المنطوق به وهو التأفف والانتهاز لسبق معرفتنا بأن الآية الكريمة قد سقت لبيان تعظيم حق الوالدين، وهذه المعرفة حَصَلَتْ لنا من قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾، حيث عَطَفَ سبحانه الإحسان إلى الوالدين على الأمر بعبادته وحده، ولو لم يكن المراد تعظيم حق الوالدين لَمَا عَطَفَ ذلك على تعظيم حقه سبحانه بإفراده بالعبادة.

فلما عَرَفْنَا بأن الآية الكريمة إنما سقت لتعظيم الوالدين عرفنا بذلك أنه لا يستقيم القول بتحريم التأفف من الوالدين وتحريم انتهازهما مع القول بإباحة قتلهما، بل إن ذلك لا يستقيم إلا بالقول بأن القتل أشد حرمة من التأفف والانتهاز، إذ القتل أبلغ إيذاءً في حق الوالدين منهما، وهو يتنافى مع وجوب تعظيم حقهما.

قوله: (إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه: «اقتلته ولا تقل له أفٌّ»): هذه الجملة تعليل للجملة السابقة، وهي قوله: «فلولا معرفتنا أن الآية سقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل».

والضمير في «منازعته» يعود إلى «الملك المأمور بقتله».

والضمير في «له» في قوله: «لمنازعته له» يعود إلى «السلطان»، وإليه

كذلك عود الضمير في «ملكه».

وَيُسَمَّى مَفْهُومَ الْمَوْافَقَةِ، وَفَحْوَى اللَّفْظِ.

وَاخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي تَسْمِيَّتِهِ قِيَاساً،

والضمير في «اقتله» يعود إلى «الملك»، وإليه كذلك عود الضمير في «له» في قوله: «ولا تقل له أف».

والمراد هنا: أن مجرد النهي عن «التأفيف» لا يفيد النهي عن «القتل»، ولو كان مجرد النهي عن التأفيف يفيد النهي عن القتل، لكان السلطان حين يأمر سَيَّافَهُ بقوله: «اقتل الملك الذي نازعني في سلطاني، ولا تقل له: أف» متناقضاً في هذا الأمر، إلا أن العقلاء لا يُعَدُّونَ ذلك منه تناقضاً، فكذلك هو الشأن في قول الله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أَقْبَى﴾، فإننا لم نستفد النهي عن القتل بمجرد النهي عن التأفيف، بل استفدنا ذلك من معرفتنا بأن هذه الآية الكريمة إنما سيقت لبيان تعظيم حق الوالدين، وهذا الحق المُعَظَّمُ لا يثبت بتحريم التأفيف مع إباحة القتل.

قوله: (ويسمى مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ): أي أن «التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى» يُسَمَّى مفهوماً موافقاً.

ووجه الموافقة هنا: أن الحكم في الأعلى لا يخالف الحكم في الأدنى، بل يوافقه ويتواطأ معه، فإن تحريم القتل والضرب والشتم في حق الوالدين لا يخالف حرمة التأفف منهما والانتهاز لهما، بل التحريمان يصبان في مصب واحد، وهو تعظيم حق الوالدين.

وكذلك يُسَمَّى «التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى» فحوى اللفظ، إذ الحكم في الأعلى لم يُؤخَذْ مباشرةً من منطوق اللفظ، بل أُخِذَ من فحواه ودلالته.

قوله: (واختلف أصحابنا في تسميته قياساً): الضمير في «تسميته» يعود إلى «الضرب الثالث، وهو التنبيه».

فهذا التنبيه اختلف الحنابلة رحمهم الله تعالى في تسميته قياساً،

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْخَرَزِيُّ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيِّ: هُوَ قِيَاسٌ؛ لِأَنَّهُ إِحْقَاقُ الْمَسْكُوتِ بِالْمَنْطُوقِ فِي الْحُكْمِ لِاجْتِمَاعِهِمَا فِي الْمُقْتَضِي، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ،

بمعنى: هل يُسَمَّى قِيَاساً، أو لا يسمى قِيَاساً؟ وخلافهم في ذلك على قولين سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (فقال أبو الحسن الخرزى، وبعض الشافعية: هو قياس): أبو الحسن الخرزى هو أحمد بن نصر بن محمد الخرزى الحنبلى، وقد سبق التعريف به. وأبو الحسن الخرزى رحمه الله تعالى ذهب إلى أن «التنبيه» وهو «مفهوم الموافقة» يُسَمَّى قِيَاساً.

وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية رحمهم الله تعالى^(١).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (لأنه إحقاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضى، وهذا هو القياس): الضمير في «لأنه» يعود إلى «التنبيه».

وضمير التثنية في «لا اجتماعهما» يعود إلى «المسكوت والمنطوق». والمراد بالمقتضى هنا: هو الجامع بين المنطوق والمسكوت، وهو علة الحكم فيهما.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إحقاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضى».

والمراد هنا: أن حقيقة «التنبيه» هي إحقاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لاجتماعهما في المقتضى وهو الجامع بينهما، وهذه الحقيقة هي بعينها حقيقة القياس، إذ إن القياس يقوم على أربعة أركان، وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعلة الجامعة، وهذه الأركان جميعها موجودة في «التنبيه»، فالفرع فيه هو المسكوت عنه، والأصل فيه هو

(١) انظر: البرهان ٢/٨٧٨، المحصول ١/١/٣٢٠.

وَأِنَّمَا ظَهَرَ فِيهِ الْمَعْنَى فَسَبَقَ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ غَيْرِ تَأْمَلٍ، فَأَشْبَهَ الْقِيَاسَ
فِي مَا ظَهَرَتِ الْعِلَّةُ فِيهِ بِنَصِّ أَوْ غَيْرِهِ، مِثْلُ قِيَاسِ الْجُوعِ الْمَفْرُطِ عَلَى
الْغَضَبِ فِي الْمَنْعِ مِنَ الْحُكْمِ، لِكَوْنِهِ يَمْنَعُ كَمَالَ الْفِكْرِ، وَقِيَاسِ الزَّيْتِ
عَلَى السَّمَنِ فِي حُكْمِ النَّجَاسَةِ إِذَا وَقَعَتْ فِيهِ فِي حَالِ جُمُودِهِ، أَوْ كَوْنِهِ
مَائِعًا.

المنطوق به، وحكم الأصل هو ما تضمنه المنطوق من وجوب أو حرمة،
والعلة الجامعة فيه هي المعنى الذي عُقِلَ في الأصل وهو المنطوق به.
وإذا كانت أركان القياس متوافرة في «التنبيه»، فلا مانع من تسميته
قياساً.

قوله: (وإنما ظهر فيه المعنى فسبق إلى الفهم من غير تأمل، فأشبهه
القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره، مثل قياس الجوع المفرط على
الغضب في المنع من الحكم، لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن
في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده أو كونه مائعاً): الضمير في
«فيه» في قوله: «وإنما ظهر فيه» يعود إلى «التنبيه».
و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» في قوله: «فيما ظهرت العلة فيه» يعود إلى «ما»
الموصولة.

والضمير في «غيره» يعود إلى «النص».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الجوع المفرط».

والضمير في «فيه» في قوله: «إذا وقعت فيه» يعود إلى «الزيت»، وإليه
كذلك عود الضميرين في «جموده»، وفي «كونه».

والمراد هنا: أن «التنبيه» بالأدنى على الأعلى يظهر فيه المعنى
واضحاً للذهن من غير سابق تأمل، بحيث يتبادر إلى الفهم أن الحكم في
المسكوت عنه أولى من الحكم في المنطوق به، أو هو مماثل له، فيكون

بمنزلة القياس الجلي الذي ظهرت فيه العلة بنص من الشارع، كما في قول النبي ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)، وذلك لأن الغضب يمنع كمال الفكر لِمَا يقضي إليه من تشويشه وتعكير صفائه. فيسبق إلى الفهم من عَقْلٍ هذه العلة قياس الجوع المفرط على الغضب، لكون الجوع المفرط مانعاً من كمال الفكر أيضاً.

وكما في قول النبي ﷺ - حين سُئِلَ عن السمن الذي وقعت الفأرة فيه -: (إذا كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه)^(١).

فإنه يسبق إلى الفهم أن الزيت كالسمن المائع في هذا الحكم، وهو إراقته وعدم جواز الانتفاع به في الأكل، إذ المائع تنتقل النجاسة إلى جميع أجزائه.

وإذا ثبت أن الجوع المفرط يُلْحَقُ بالغضب في المنع من القضاء، لكون علة النهي عن القضاء حالة الغضب ظاهرة جلية، وهي مَنَعُ كمال الفكر، وذلك يُسَمَّى قياساً.

وأيضاً إذا ثبت أن الزيت إذا وقعت الفأرة فيه فإنه يُلْحَقُ بالسمن، لكون العلة ظاهرة جلية، وهي وجود النجاسة، وذلك يُسَمَّى قياساً.

فكذلك ما نحن بصده وهو «التنبيه»، فحيث إن العلة فيه، وهي علة إلحاق المسكوت بالمنطوق ظاهرة جلية، فلا مانع من تسميته قياساً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس»، إلى قوله: «وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده أو كونه مائعاً» هو دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بأن «التنبيه» يُسَمَّى قياساً.

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم الحديث: (٢٧٨).

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى، وَالْحَنَفِيُّ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيِّ: لَيْسَ

بِقِيَاسٍ،

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن حقيقة «التنبية» هي إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لوجود الجامع بينهما وهو المعنى المعقول في المنطوق، وهذه الحقيقة لا تعدو حقيقة القياس لثبوت أركان القياس فيه، وهي: الفرع المتمثل في «المسكوت»، والأصل المتمثل في «المنطوق»، وحكم الأصل المتمثل فيما تضمنه المنطوق من وجوب أو حرمة، والعلة المتمثلة في «المعنى المعقول من المنطوق».

الوجه الثاني: قياس التنبية على ما ظهرت العلة فيه جلية بنص من الشارع، وذلك كما في نَهْيِ النَّبِيِّ ﷺ عن القضاء حال الغضب؛ لأنه يمنع كمال الفكر، فيتبادر إلى الذهن قياس كل ما يشوش الفكر على الغضب في المنع من القضاء كالجوع المفرط ونحوه، وكما في نهيه عليه الصلاة والسلام عن قربان السمن المائع إذا وقعت الفأرة فيه، فيتبادر إلى الذهن قياس الزيت على السمن المائع في هذا الحكم.

وإذا كان ما ظهرت فيه العلة جلية بنص من الشارع يُسَمَّى قياساً، فكذلك «التنبية» يُسَمَّى قياساً، بجامع أن كلاً منهما يسبق معناه إلى الفهم ويتبادر إلى الذهن من غير نظر وتأمل.

قوله: (وقال القاضي أبو يعلى، والحنفية، وبعض الشافعية: ليس بقياس): أي أن «التنبية» لا يُسَمَّى قياساً.

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة، وقد ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى^(١).

إِذْ هُوَ مَفْهُومٌ مِنَ اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ تَأْمُلٍ وَلَا اسْتِنْبَاطٍ، بَلْ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ
حُكْمُ الْمَسْكُوتِ مَعَ الْمَنْطُوقِ مِنْ غَيْرِ تَرَاحٍ، إِذْ كَانَ هُوَ الْأَصْلَ فِي
الْقَصْدِ وَالْبَاعِثَ عَلَى النُّطْقِ، وَهُوَ أَوْلَى فِي الْحُكْمِ.

وذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى^(١).

وذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم الآمدي^(٢)،
وابن السبكي^(٣).

قوله: (إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى
الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ، إذ كان هو الأصل في القصد
والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم): هذه الجملة تعليل وتدليل
لأصحاب المذهب الثاني على أن «التنبيه» لا يُسَمَّى قياساً.
والضمير المنفصل «هو» في قوله: «إذ هو مفهوم من اللفظ» يعود إلى
«التنبيه».

والتنوين في «تراخ» هو تنوين العوض عن الياء المحذوفة تخفيفاً، إذ
الأصل: «تراخي» بإثبات الياء.
والضمير المنفصل «هو» في قوله: «إذ كان هو الأصل» يعود إلى
«حكم المسكوت»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو
أولى في الحكم».

ومفاد هذا الدليل: أن الذهن بمجرد سماع حكم المنطوق به يسبق
إلى فهمه حكم المسكوت عنه مباشرة من غير توقف على تأمل أو استنباط،
وذلك لإدراكه الفوري من دون تراخ بأن حكم المسكوت عنه هو المقصود
الأساس من سَوِّقِ المنطوق والباعث عليه، وأنه أولى بالحكم من
المنطوق به.

(١) انظر: تيسير التحرير ١/٩٤، فواتح الرحموت ١/٤٠٨، التلويح على التوضيح
١٣١/١.

(٢) انظر: الإحكام ٣/٦٨. (٣) انظر: جمع الجوامع ١/٢٤٥.

وَمَنْ سَمَّاهُ قِيَاساً سَلَّمَ أَنَّهُ قَاطِعٌ، فَلَا تَضُرُّ تَسْمِيَتُهُ قِيَاساً.
وَقَدْ يَلْتَحِقُ بِهَذَا الْفَنِّ مَا يُشْبِهُهُ مِنْ وَجْهِ وَلَا يُفِيدُ الْقَطْعَ؛

وإذا ثبت أن حكم المسكوت عنه إنما هو مفهوم من اللفظ مباشرة من غير تأمل ولا استنباط، دل ذلك على أنه مستفاد من دلالة اللفظ، وليس من طريق القياس، فكيف يُسمى قياساً؟

قوله: (ومن سمّاه قياساً سلّم أنه قاطع، فلا تضر تسميته قياساً):
الضمير في «سماه» يعود إلى «التنبيه»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه»، وفي «تسميته».

والذين سمّوا «التنبيه» قياساً هم أصحاب المذهب الأول، وهم أبو الحسن الخرزى، وبعض الشافعية رحمهم الله تعالى.

والمراد هنا: أن الخلاف في كون «التنبيه» يُسمى قياساً أو لا يسمى بذلك، إنما هو خلاف لفظي، فعند أصحاب المذهب الأول يسمى قياساً، وعند أصحاب المذهب الثاني يسمى دلالة لفظية، وهذا خلاف في عبارة لا تنهض به ثمرة عملية، فهو خلاف صوري لا حقيقي.

ومما يدل على أن الخلاف صوري لا حقيقي: أن أصحاب المذهب الأول الذين سموا التنبيه قياساً مُسَلِّمُونَ بأن الحكم في المسكوت عنه حكم قاطع لا مجال للظن فيه، كما هو الشأن عند أصحاب المذهب الثاني الذين لم يسموه قياساً، بل جعلوا حكم المسكوت ثابتاً بدلالة النص.

وحينئذ يكون المعنى محل اتفاق بين الفريقين، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد الاتفاق على المعنى.

قوله: (وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع): الفن المشار إليه في قوله: «بهذا الفن» هو التنبيه.

و«ما» في قوله: «ما يشبهه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يشبهه» يعود إلى «الفن»، وهو التنبيه.

كَقَوْلِهِمْ: «إِذَا رُدَّتْ شَهَادَةُ الْفَاسِقِ فَالْكَافِرُ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْكُفْرَ فِسْقٌ وَزِيَادَةٌ»، فَهَذَا لَيْسَ بِقَاطِعٍ، إِذْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ: «الْفَاسِقُ مُتَّهَمٌ فِي دِينِهِ، وَالْكَافِرُ يَخْتَرِزُ مِنَ الْكُذِبِ لِدِينِهِ».

ووجه المشابهة هنا: هو الاستدلال بالأدنى على ثبوت الحكم في الأعلى.

قوله: (كقولهم: إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة): هذا مثال توضيحي لما يمكن إلحاقه بالتنبيه.

والضمير في «كقولهم» يعود إلى «بعض الفقهاء».

والمراد هنا: أن بعض الفقهاء ربما يستدل على رد شهادة الكافر برد شهادة الفاسق عن طريق التنبيه، فإن «الفسق» أدنى درجة من «الكفر»، وإذا رُدَّتْ شهادة الأدنى وهو الفاسق، فإن شهادة الأعلى وهو الكافر أولى بالرد منها، لكون الكفر فسقاً وزيادة.

قوله: (فهذا ليس بقاطع، إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم في دينه، والكافر يَخْتَرِزُ مِنَ الْكُذِبِ لِدِينِهِ): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القول بأن رد شهادة الكافر أولى من رد شهادة الفاسق».

والمراد هنا: أن القول بأن الكافر أولى برد الشهادة من الفاسق بحجة أن الكفر فسق وزيادة، وإن كان يمكن إلحاقه بدليل التنبيه من وجه، إلا أنه يفارقه من وجه آخر، وهو عدم تحقق القطعية فيه، فإن ما نحن بصددده وهو التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى يفيد قطعياً ثبوت الحكم في المسكوت عنه بما هو أولى من الحكم في المنطوق به، وذلك كتحریم التأفيف في حق الوالدين الثابت بالنص المنطوق به، وهو قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُفِيءَ﴾، فإنه يفيد قطعاً أولوية تحريم القتل في المسكوت عنه، لكون القتل أشد إيذاءً من التأفيف بالاتفاق.

بخلاف إلحاق الكافر بالفاسق في رد الشهادة، فإنه لا يفيد القطع بل يفيد الظن، لتطرق الاحتمال إليه، إذ يحتمل أن يكون الكافر صادقاً

فَأَمَّا الْفَاسِدُ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ فَنَحْوُ قَوْلِهِمْ: «إِذَا جَاَزَ السَّلْمُ فِي
 الْمَوْجَلِ فِي الْحَالِّ أَجُوزَ وَعَنِ الْغَرْرِ أَبْعَدُ» فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ اشْتِرَاكِهِمَا
 فِي الْمَقْتَضِي، وَلَيْسَ الْمَقْتَضِي لِصِحَّةِ السَّلْمِ الْمَوْجَلِ بَعْدَهُ مِنَ الْغَرْرِ
 لِتُلْحَقَ بِهِ الْحَالُّ، بَلِ الْغَرُّ مَانِعٌ احْتِمَلِ فِي الْمَوْجَلِ، وَالْحُكْمُ لَا يَصِحُّ
 لِعَدَمِ مَانِعِهِ، بَلْ لَوْجُودِ مُقْتَضِيهِ،

لاحترازه من الكذب لدينه الذي يأمره بالصدق ويحثه عليه، ويحتمل أن
 يكون الفاسق كاذباً لعدم تحرزه عن الكذب نظراً لتهاونه بالدين، فلا يصح
 حينئذٍ إلحاق الصادق بالكاذب.

قوله: (فأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: إذا جاز السلم في
 المؤجل ففي الحال أجوز وعن الغرر أبعد): الضرب المشار إليه في قوله:
 «هذا الضرب» هو «التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «بعض العلماء».

فهؤلاء يقولون: إن جواز «السلم» في المعجل أولى من جوازه في
 المؤجل، لكون المعجل أبعد من الغرر.

وإنما قالوا ذلك استناداً إلى دليل «التنبيه»، إلا أن هذا الاستناد فاسد
 لا يصح.

قوله: (فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضي، وليس المقتضي لصحة
 السلم المؤجل بعده من الغرر لتلحق به الحال، بل الغرر مانع احتمال في
 المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه): هذه الجملة تعليل
 لفساد استناد أولئك على دليل التنبيه في قولهم بأن جواز السلم في المعجل
 أولى من جوازه في المؤجل، لكون المعجل أبعد من الغرر.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا بد
 من اشتراكهما في المقتضي».

وَلَوْ كَانَ بُعْدُهُ مِنَ الْغَرْرِ عَلَّةَ الصَّحَّةِ فَمَا وُجِدَتْ فِي الْأَصْلِ، فَكَيْفَ
يَصِحُّ الْإِلْحَاقُ؟

وضمير التثنية في «اشتراكهما» يعود إلى «السلم المؤجل»، والسلم
الحال».

والضمير في «بعده» يعود إلى «السلم المؤجل»، وكذلك إليه عود
الضمير في «به».

والضمير في «مانعه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في
«مقتضيه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في صحة الإلحاق وجود الجامع بين المُلْحَقِ
والمُلْحَقِ به وهو «المقتضي»، والمقتضي هنا الذي يجب أن يشترك فيه
المُلْحَقُ وهو «السلم المعجل» والمُلْحَقُ به وهو «السلم المؤجل» غير
موجود، وذلك المقتضي هو «البُعدُ من الغرر»، إذ الغرر محتمل الوجود في
السلم المؤجل، إلا أن هذا الغرر لا يمنع من صحة السلم المؤجل، وذلك
لأن الحكم لا يصح لعدم مانعه، بل يصح لوجود مقتضيه، والمقتضي
لصحة السلم المؤجل موجود، وهو الإرفاق بالناس والتيسير عليهم.

قوله: (ولو كان بُعدُ من الغرر علة الصحة فما وُجدت في الأصل، فكيف
يصح الإلحاق؟): الضمير في «بعده» يعود إلى «السلم الحال» وهو المعجل.

والاستفهام بكيف هنا يفيد التعجب والاستنكار.

والمراد هنا: أن السلم الحالّ لو كانت علة صحته هي بُعدُ من
الغرر، فإن هذه العلة وهي «البُعدُ عن الغرر» ليست موجودة في الأصل
وهو «السلم المؤجل»، وحيثُ لا يصح الإلحاق؛ لأنه يكون إلحاقاً بغير
علة، وذلك أن السلم المؤجل لا يخلو من وجود غرر، إلا أن هذا الغرر
مُغْتَفَرٌ في مقابلة رُفْعِ الحرج عن الناس؛ لأن حاجتهم تشتد إلى هذا النوع
من التعامل.

الضَرْبُ الرَّابِعُ: دَلِيلُ الْخِطَابِ، وَمَعْنَاهُ: الْأَسْتِدْلَالُ بِتَخْصِيصِ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَيُسَمَّى مَفْهُومَ الْمُخَالَفَةِ؛ لِأَنَّهُ فَهْمٌ مُجَرَّدٌ لَا يَسْتَدِلُّ إِلَى مَنْطُوقٍ، وَإِلَّا فَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْمَنْطُوقُ أَيْضاً مَفْهُومٌ.

قوله: (الضرب الرابع): أي من ضروب اقتباس الألفاظ من فحواها وإشارتها.

قوله: (دليل الخطاب، ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عده): الضمير في «معناه» يعود إلى «دليل الخطاب». و«ما» في قوله: «عما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عده» يعود إلى «الشيء المخصوص بالذكر». والمراد هنا: أن الشارع إذا حَصَّ شيئاً بحكم من الأحكام بطريق النطق، فإنه يُسْتَدَلُّ بهذا التخصيص على أن حكم المسكوت عنه ليس كحكم المنطوق به، بل يباينه ويخالفه.

قوله: (ويسمى مفهوم المخالفة، لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق): أي أن «الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عده» يُسَمَّى «مفهوم المخالفة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «نفي الحكم عما عدا المخصوص بالذكر». ومعنى قوله: «لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق»: أي أن النص الشرعي المنطوق به إنما تناول بيان حكم الشيء الذي ورد فيه دون تعرُّضٍ لغيره بحكم مضاد، فكان إثبات الحكم المضاد لغيره ليس مستنداً إلى نص منطوق به من الشارع، بل هو فهم مجرد استفاده المستنبط من دلالة المنطوق ولكن بطريق العكس، بحيث يجعل الحكم في المسكوت عنه معاكساً للحكم في المنطوق به.

قوله: (وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم): «ما» في قوله: «فما» موصولة بمعنى «الذي».

وَمِثَالُهُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾، وَ«فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ» يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِي الْمُخْطِئِ وَالْمَعْلُوفَةِ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأكيد لقوله: «ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق».
والمراد: أن ما صرَّح به المنطوق يصح أن يقال فيه بأنه مفهوم، بمعنى أن المخاطب فهم من تصريح المنطوق بالحكم الذي جاء به ودل عليه.
وكذلك المستفاد من دلالة ذلك المنطوق بالمعنى المضاد له يُسمَّى مفهومًا.

ولكن الفرق بين المفهومين: أن المفهوم من صريح النطق مستند إلى منطوق، بخلاف المستفاد من دلالة ذلك المنطوق بالمعنى المضاد وهو المسمَّى «مفهوم المخالفة» فإنه غير مستند إلى منطوق، بل إلى فهم مجرد.
قوله: (ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ و«في سائمة الغنم الزكاة» يدل على انتفاء الحكم في المخطئ والمعْلُوفَة): الضمير في «مثاله» يعود إلى «دليل الخطاب» أو «مفهوم المخالفة».

وهذان مثالان ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب معنى مفهوم المخالفة إلى الذهن.

المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فالتنصيص على «المتعمد» يدل على انتفاء الحكم في «المخطئ».
وبناءً على ذلك فمن قتل الصيد وهو محرم متعمداً وجب عليه الفداء بمثل المقتول، وأما المخطئ فلا شيء عليه.

وحينئذٍ يكون حكم «المتعمد» ثابتاً بصريح المنطوق، وحكم «المخطئ» ثابتاً بالمفهوم المخالف للمنطوق المذكور.

وَهَذَا حُجَّةٌ فِي قَوْلِ إِمَامِنَا، وَالشَّافِعِيِّ، وَمَالِكٍ، وَأَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

المثال الثاني: قول النبي ﷺ: (في سائمة الغنم الزكاة)^(١).

فالتنصيص على «السائمة» يدل على انتفاء الحكم في «المعلوفة». وبناءً على ذلك فمن مَلَكَ نصاباً من الغنم يُنْظَرُ: هل هذه الغنم ترعى أكثر الحول، أو أنها تُعَلَّفُ أكثره؟ فإن كانت ترعى أكثر الحول ففيها الزكاة، وهذا الحكم ثابت بطريق المنطوق الذي صرح به الحديث. وإن كانت تُعَلَّفُ أكثر الحول فلا زكاة فيها، وهذا الحكم ثابت بطريق المفهوم المخالف للمنطوق المذكور.

قوله: (وهذا حجة في قول إمامنا، والشافعي، ومالك، وأكثر المتكلمين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «دليل الخطاب».

والمراد هنا: أن دليل الخطاب، وهو «مفهوم المخالفة» حجة في العمل به عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ومما يدل على احتجازه به ما ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «دليل الخطاب حجة...»، وقد نص أحمد رضي الله عنه على هذا في مواضع، فقال في رواية صالح: (لا وصية لوارث) دليل أن الوصية لمن لا يرث. وقال رضي الله عنه في رواية إسحاق بن إبراهيم: لا يحل للمسلمة أن تكشف رأسها عند نساء أهل الذمة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أَوْ يَسَاءِلَهُنَّ﴾، وقال رحمه الله في رواية محمد بن العباس وقد سأله عن الرضاع، فقال: عن النبي ﷺ: (لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان)، فأرى الثلاثة تحرم^(٢).

وكذلك فإن دليل الخطاب حجة عند الإمام مالك رحمه الله تعالى^(٣).

(١) سبق تخريج الحديث. (٢) انظر: العدة ٢/٤٤٨ - ٤٥٠.

(٣) انظر: إحكام الفصول ص ٥١٤، منتهى الوصول والأمل ص ١٤٨، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٠.

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ، وَأَبُو حَنِيفَةَ: لَا دَلَالََةَ لَهُ؛ لِأُمُورٍ خَمْسَةٍ، أَحَدُهَا: أَنَّهُ يَحْسُنُ الْأَسْتِفْهَامَ، فَلَوْ قَالَ: «مَنْ ضَرَبَكَ عَامِداً فَأَضْرِبْهُ» حَسَنٌ أَنْ تَقُولَ: «فَإِنْ ضَرَبَنِي خَاطِئاً هَلْ أَضْرِبُهُ؟»، وَلَوْ دَلَّ عَلَى النَّفْيِ لَمَا حَسَنَ الْأَسْتِفْهَامَ فِيهِ كَالْمَنْطُوقِ.

وكذلك هو حجة عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى^(١).
وأيضاً فهو حجة عند أكثر المتكلمين^(٢).

قوله: (وقالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له): الضمير في «منهم» يعود إلى المتكلمين.

والضمير في «له» يعود إلى «دليل الخطاب».

والمراد هنا: أن طائفة من المتكلمين ذهبوا إلى أن «دليل الخطاب» لا دلالة له، فلا تنهض به حجة في إثبات الأحكام الشرعية، وقد ذهب إلى ذلك كثير من المعتزلة^(٣).

وإلى عدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى^(٤).

قوله: (لأمور خمسة): أي لخمس أدلة.

قوله: (أحدها: أنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من ضريك عامداً فاضربه» حسن أن تقول: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمَنْطُوقِ): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الخمسة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن يحسن الاستفهام».

(١) انظر: الإحكام ٧٢/٣، التبصرة ص ٢١٨، جمع الجوامع ٢٥٣/١.

(٢) انظر: شرح المحلي ٢٥٣/١، إرشاد الفحول ص ١٧٩.

(٣) انظر: المعتمد ١٤٩/١. (٤) انظر: تيسير التحرير ١٠١/١.

الثاني: أَنَّ الْعَرَبَ تُعَلِّقُ الْحُكْمَ عَلَى الصِّفَةِ مَعَ مُسَاوَاةِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿رَبِّبْتُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾، فَالْمَسْكُوتُ أَيْضًا مُحْتَمِلٌ لِلْمُسَاوَاةِ وَعَدَمِهَا، فَلَا سَبِيلَ إِلَى دَعْوَى النَّفْيِ بِالتَّحْكُمِ.

والضمير في «فيه» يعود إلى «دليل الخطاب».

وهذا هو الدليل الأول للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له.

ومفاد هذا الدليل: أن العقلاء يستحسنون الاستفهام في دليل الخطاب، فلو قال السيد لعبده: «من ضربك عامداً فاضربه» حَسَنَ منه أن يستفسر من سيده بقوله: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، ولو كان دليل الخطاب يدل على نفي الحكم عما عداه لما استحسن العقلاء الاستفهام فيه، كما لا يستحسنون ذلك في المنطوق، فلو قال السيد لعبده: «اضرب زيداً»، فإن العبد لو استفسر من سيده فقال له: «هل أضرب زيداً؟» لاستقبح العقلاء منه هذا الاستفهام.

فكونهم يستحسنون ذلك في المفهوم المخالف، ويستقبحونه في المنطوق، فهذا دليل على أن مفهوم المخالفة لا دلالة له، فلا يكون حجة.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره «الأمر»؛ أي «الأمر الثاني» من الأمور الدالة على أن دليل الخطاب لا حجة فيه.

قوله: (أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه؛ كقوله تعالى: ﴿رَبِّبْتُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾، فالْمَسْكُوتُ أَيْضًا مُحْتَمِلٌ لِلْمُسَاوَاةِ وَعَدَمِهَا، فَلَا سَبِيلَ إِلَى دَعْوَى النَّفْيِ بِالتَّحْكُمِ): هذا هو الدليل الثاني للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له.

ومفاد هذا الدليل: أنه ثبت بالاستقراء أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع تحقق المساواة بين المسكوت عنه والمنطوق به، بمعنى أن المسكوت عنه لم يُفدُ حكماً جديداً مغايراً لحكم المنطوق، والدليل على ذلك ثبوته في القرآن الكريم، كما في الآيات الكريمات الآيات:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿رَبِّبْتُمْ أَلْتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

فإن الله تعالى في هذه الآية الكريمة علقَ الحكم وهو تحريم بنات الزوجات على الصفة وهي كونهن في الحجور.

والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للحكم في المنطوق به، وذلك أن بنت الزوجة مُحَرَّمَةٌ سواء أكانت في الحجر، أم لم تكن فيه.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

فالله سبحانه في هذه الآية الكريمة علق الحكم وهو نفي الجناح في وضع السلاح على الصفة وهي الأذى الحاصل بسبب المطر أو المرض.

والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للحكم في المنطوق به، وذلك أن وضع الأسلحة لا حرج فيه وإن لم يكن هناك أذى من مطر أو مرض.

الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

فالله جل شأنه في هذه الآية الكريمة علق الحكم وهو نفي الجناح في الافتداء على الصفة وهي الخوف من عدم إقامة حدود الله تعالى.

والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للحكم في المنطوق به، وذلك أن الافتداء وهو «الخلع» جائز مع الخوف من عدم إقامة حدود الله تعالى، ومع عدم هذا الخوف.

وإذا ثبت من خلال هذه الآيات الكريمات أن المسكوت عنه مساوٍ

الثالث: أَنْ تَعْلِيْقَهُ الْحُكْمَ عَلَى اللَّقْبِ وَالْأَسْمِ الْعَلَمِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّخْصِيصِ، وَمَنْعُ ذَلِكَ بُهْتٌ وَاخْتِرَاعٌ عَلَى اللُّغَاتِ، إِذْ يَلْزَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: «زَيْدٌ عَالِمٌ» كُفْرٌ؛ لِأَنَّهُ نَفَى الْعِلْمَ عَنِ اللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَيَلْزَمُ مِنْ قَوْلِهِ: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» نَفْيُ الرِّسَالَةِ عَنْ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ كُفْرٌ.

في الحكم للمنطوق به وأنه موافق له، وثبت في مواطن أخرى أن المسكوت عنه يخالف المنطوق به، تبيّن أن المسكوت عنه يحتمل الموافقة للمنطوق به، كما يحتمل المخالفة له، ويحتمل المساواة له وعدمها، ومع هذا الاحتمال فإن القول بجعل المسكوت عنه - وهو دليل الخطاب - حجة في النفي، أي نفي الحكم في غير المنطوق به دعوى بلا دليل لعدم وجود المرجح، والدعوى بلا دليل باطلة لا تصح.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور الدالة على أن دليل الخطاب لا حجة فيه.

قوله: (أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم العَلَمِ لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر؛ لأنه نفى العلم عن الله وملائكته، ويلزم من قوله: «محمد رسول الله» نفي الرسالة عن غيره، وذلك كفر): الضمير في «تعليقه» يعود إلى «الشارع».

والمراد باللقب هنا: هو اسم الشيء الذي اختص به دون غيره، كالذهب فإنه اسم لُقَّبَ به المعدن الثمين المعروف، فلا يشاركه فيه غيره من المعادن الأخرى.

والمراد بالاسم العَلَمِ: هو اسم الشخص نحو: زيد، بكر، صالح، ونحو ذلك.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ومنع ذلك» يعود إلى «القول بأن تعليق الحكم على اللقب والاسم العَلَمِ لا يدل على التخصيص»، فمنع هذا القول بُهْتٌ واختراع على اللغات.

و«أُبْهْتُ» في اللغة هو: «الْأَفْتِرَاءُ»^(١).
 و«الْأَخْتِرَاعُ» في اللغة هو: «الْإِنْشَاءُ وَالْإِبْتِدَاعُ»^(٢).
 والضمير في «قوله» يعود إلى «أي قائل كان».
 والضمير في «لأنه» يعود إلى «القائل: زيد عالم».
 واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وذلك كفر» يعود إلى «نفي الرسالة
 عن غير النبي محمد ﷺ».

ومفاد هذا الدليل: قياس الحكم المعلق بالصفة - وهو المعبر عنه
 بدليل الخطاب - على الحكم المعلق باللقب والاسم العَلَم، فكما أن
 الحكم المعلق على اللقب والاسم العلم لا يدل على اختصاص الحكم
 باللقب والاسم ونفيه عما عداهما، إذ لو دل على اختصاصهما به دون
 غيرهما لأفضى ذلك إلى محذور شرعي قد يصل إلى درجة الكفر، والدليل
 على ذلك أنه يلزم من قول القائل: «زيد عالم» حَصْرُ العلم في زيد وَنَفْيُهُ
 عما سواه، وذلك كُفْرٌ لما يترتب عليه من نفي العلم عن الله تعالى. كما
 يلزم من قول القائل: «محمد رسول الله» حَصْرُ الرسالة في نبينا محمد ﷺ
 فقط وَنَفْيُهَا عما عداه من سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام، وذلك كُفْرٌ
 أيضاً؛ لأنه تكذيب لله تعالى الذي أخبرنا بإرسال رسل سابقين على نبينا
 محمد ﷺ، وأمرنا بالإيمان بهم.

فكذلك لا يلزم من تعليق الحكم بالصفة في دليل الخطاب اختصاص
 الحكم بتلك الصفة وَنَفْيُهُ عما عداها.

وإذا كان لا يدل على ذلك، ثبت أن دليل الخطاب لا حجة فيه على
 النفي؛ أي: أن ثبوت الحكم في المنطوق لا يدل على انتفائه في
 المسكوت بحكم دليل الخطاب، أو بحكم مفهوم المخالفة.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ كَمَا أَنَّ لِلْعَرَبِ طَرِيقاً إِلَى الْحَبْرِ عَنِ مُخْبِرٍ وَاحِدٍ وَائْتِنِينَ مَعَ السُّكُوتِ عَنِ الْبَاقِي، فَلَهَا طَرِيقٌ فِي الْحَبْرِ عَنِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ، فَتَقُولُ: «رَأَيْتُ الظَّرِيفَ»، وَ: «قَامَ الطَّوِيلُ»، فَلَوْ قَالَ بَعْدُ: «وَالْقَصِيرُ» لَمْ يَكُنْ مُنَاقِضَةً.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر»؛ أي: الأمر الرابع من الأمور الدالة على عدم حجية دليل الخطاب.

قوله: (أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد وائتين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: «رأيت الظريف»، و: «قام الطويل»، فلو قال بعد: «والقصير» لم يكن مناقضة): هذا هو الدليل الرابع للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر...».

والضمير في «فلها» يعود إلى «العرب».

و«بَعْدُ» في قوله: «فلو قال بَعْدُ» ظرف مبني على الضم لقطعه عن الإضافة.

ومفاد هذا الدليل: قياس إخبار العرب عن الموصوف بصفة على إخبارهم عن العَلَم بلفظ الوحدة أو التثنية، فكما أن العرب إذا قالت: «قام زيد» لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيره، وإذا قالت: «قام الزيدان» لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيرهما.

فكذلك إذا قالت: «رأيت الظريف» لم يدل ذلك على انتفاء رؤية غيره، وكذلك إذا قالت: «قام الطويل» لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيره.

ومما يدل على أن إخبار العرب عن الموصوف بصفة لا يدل على اختصاص المُخْبِرِ عنه بتلك الصفة دون غيره: أن الواحد من العرب لو

الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته، ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجهم من عموم اللفظ بالتخصيص، ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه، ومنها: معانٍ لا يُطلع عليها، فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم.

قال: «قام الطويل»، ثم قال بعد ذلك: «والقصير» لم يعدد العقلاء متناقضاً في قوله، ولو كان الإخبار عن الموصوف بصفة يقتضي قصر تلك الصفة عليه وحده دون غيره لعدوه متناقضاً، ولأنكروا عليه ذلك.

وهذا برهان على أن دليل الخطاب ليس حجة في نفي الحكم عما عدا المنطوق به.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر»؛ أي: الأمر الخامس من الأمور الدالة على أن دليل الخطاب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

قوله: (أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته، ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجهم من عموم اللفظ بالتخصيص، ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه، ومنها: معانٍ لا يطلع عليها. فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم): هذا هو الدليل الخامس للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

والضمير في «به» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

والضمير في «فمنها» يعود إلى «الفائدة».

والضمير في «فضيلته» يعود إلى «الاجتهاد».

والضمير في «إخراجه» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

والضمير في «فيه» يعود إلى «المسكوت».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المعاني».

ومفاد هذا الدليل: أن تخصيص المنطوق به بالذكر له عدد من الفوائد إضافةً إلى فائدة تخصيص الحكم به، ومن تلك الفوائد ما يلي:

الفائدة الأولى: توسعة مجاري الاجتهاد، لينال المجتهد فضيلته.

والمراد بذلك: أن الشارع لو نصَّ على بيان حكم المنطوق وحكم المفهوم، فقال - مثلاً -: «في الغنم السائمة زكاة، وغير السائمة لا زكاة فيها» لما بقي مجال للاجتهاد إذ الكل منصوب عليه، بخلاف ما لو اكتفى الشارع بذكر الحكم في المنطوق دون المفهوم، كأن يقول: «لا تُقْبَلُ شهادة الفاسق»، فإن للمجتهد حينئذٍ مجال في البحث والنظر ليصل بعد ذلك إلى حكم المسكوت عنه وهو «الكافر»، فقد يصل باجتهاده إلى أنه أولى من الفاسق برد الشهادة، لكون الكفر فسقاً وزيادة، فلا تُقْبَلُ شهادة الكافر في شيء، وقد يتنبه إلى وجود فارق بين الكافر والفاسق، فيقول: إن الكافر غير متهم بالكذب لتعظيم دينه، والفاسق متهم بالكذب للاستهانة بدينه، فتُقْبَلُ شهادة الكافر لصدقه، وتُرَدُّ شهادة الفاسق لاحتمال كذبه.

وبذلك ينال هذا المجتهد فضيلة الاجتهاد ويتعرض لشوابه.

الفائدة الثانية: الاحتياط على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص.

والمراد بذلك: أن الشارع إنما حصَّص المنطوق به بالذكر احتياطاً لبقائه في دائرة العموم، حتى لا يُخْرَجَ منه باجتهاد مجتهد من العلماء عن طريق التخصيص.

فلو قال الشارع - مثلاً -: «التفاضل في الأشياء من جنس واحد محرم لأنه ربا». فربما يجتهد مجتهد فيقول: لا يجري ربا الفضل في

وَلَا يُنَكِّرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَنْطُوقِ وَالْمَسْكُوتِ،

الذهب، والفضة، والبر، والتمر، والشعير، والملح، كما لا يجري في العرايا نظراً لحاجة الناس إلى التعامل في تلك الأشياء.

فإذا حَصَّ الشارع تلك الأمور الستة بالذكر، فقال: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والتمر بالتمر، والشعير بالشعير، والملح بالملح ربا إلا يبدأ بيد سواء بسواء) حصل الاحتياط من عدم إخراج تلك الأمور الستة بالاجتهاد عن طريق التخصيص، وحينئذ لا يسع المجتهد أن يقول: «إن الربا لا يجري في هذه الأصناف الستة، بل يجري في غيرها»؛ لأن ذلك مخالفة صريحة للنص بالاجتهاد، فيكون اجتهاداً فاسد الاعتبار لا قيمة له.

بل ينحصر اجتهاده فيما عدا هذه الأصناف الستة هل يجري فيها ربا الفضل كما يجري في تلك الأصناف، أو أنه لا يجري فيها؟

الفائدة الثالثة: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالنتيجه.

والمراد بذلك: أن الشارع إذا حَصَّ الحكم بصفة معينة فإن فائدة هذا التخصيص تأكيد الحكم في المسكوت إذا كان معنى المنطوق موجوداً فيه بدرجة أكبر، كما سبق بيانه في الضرب الثالث وهو «النتيجه».

الفائدة الرابعة: معانٍ لا يُطَّلَعُ عليها، لكونها من الحِكم الخفية التي استأثر الله تعالى بها في علمه.

وإذا كان الأمر كذلك، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر لا يخلو من فوائد، فإن قَصَرَ هذه الفوائد هنا على نوع واحد منها فقط، وهو «نَفْيُ الحكم عما عدا المذكور» دعوى لا سبيل إلى إثباتها؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، وهذا تَحَكُّمٌ لا يصح.

قوله: (ولا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت): هذا جواب عن اعتراض وُجِّه من أصحاب القول الأول القائلين بحجية دليل الخطاب إلى أصحاب القول الثاني القائلين بعدم حجيته.

لَكِنْ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْحُكْمِ فِي الْكُلِّ، فَبِالذِّكْرِ يَبِينُ بُبُوتهُ فِي الْمَذْكُورِ، وَبَقِيَ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ لَمْ يُوجَدْ فِي اللَّفْظِ نَفْيٌ لَهُ وَلَا إِثْبَاتٌ لَهُ، فَإِذَا لَا دَلِيلَ فِي اللَّفْظِ عَلَى الْمَسْكُوتِ بِحَالٍ.

ومفاد هذا الاعتراض: إنكم بقولكم: «إن من فوائد تخصيص الشيء بالذكر تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتبيين» تُسَلِّمُونَ لنا بحجية دليل الخطاب، فكيف تزعمون مخالفتنا بتفريقكم بين المنطوق والمسكوت، بحيث تجعلون الحكم ثابتاً في المنطوق دون المسكوت؟ فأجابوا بقولهم: نحن لا ننكر الفرق بين المنطوق والمسكوت، بل نقول: إن بينهما فرقاً كبيراً.

قوله: (لكن من حيث إن الأصل عدم الحكم في الكل، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له): المراد بالكل هنا: هو المنطوق، والمسكوت.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

و«ما» في قوله: «على ما كان عليه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «له» في قوله: «نفي له ولا إثبات له» يعود إلى «المسكوت عنه».

والمراد هنا: أن الأصل استواء المنطوق به والمسكوت عنه في انتفاء الحكم في كلٍّ منهما بناءً على البراءة الأصلية، وهي خلو الذمة عن عهدة التكليف، ولكن بعد ورود النص بتخصيص المنطوق بالذكر تَبَيَّنَ ثبوت الحكم فيه فانشغلت الذمة به وحده، وأما المسكوت عنه فحيث لم يوجد في اللفظ التصريح بنفيه ولا بإثباته بقي على أصل البراءة وهو عدم تعلق الحكم به.

قوله: (فإنَّ لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال): هذه الجملة استنتاج مما سبق.

وَعِمَادُ الْفَرْقِ نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ، فَمُسْتَنَّدُ الْإِثْبَاتِ الذُّكْرُ الْخَاصُّ،
وَمُسْتَنَّدُ النَّفْيِ الْأَصْلُ.

وَالذَّمْنُ إِنَّمَا يُنْبَهُ عَلَى الْفَرْقِ عِنْدَ الذُّكْرِ الْخَاصِّ، فَيَسْبِقُ إِلَى
الْأَوْهَامِ الْعَامِيَّةِ أَنَّ الْأَخْتِصَاصَ وَالْفَرْقَ مِنَ الذُّكْرِ، لَكِنَّ أَحَدَ طَرَفَيْ
الْفَرْقِ حَصَلَ مِنَ الذُّكْرِ، وَالْآخَرَ كَانَ حَاصِلًا فِي الْأَصْلِ، وَهَذَا دَقِيقٌ
لَأَجْلِهِ غَلَطَ الْأَكْثَرُونَ.

والمقصود باللفظ هنا: هو النص الوارد بالمنطوق به الذي خصص
بالذكر.

والمراد: حيث إن اللفظ دل على تخصيص المنطوق بالذكر تعلق
الحكم به وحده دون المسكوت إذ لم يتطرق إليه اللفظ لا بنفي ولا
بإثبات، وبذلك ينتفي الدليل على ثبوت الحكم فيه، وإذا انتفى الدليل على
ثبوت الحكم فيه، فكيف يكون حجة؟

قوله: (وعماد الفرق نفي وإثبات، فمستند الإثبات الذكر الخاص، ومستند
النفي الأصل): أي أن أساس الفرق بين المنطوق والمسكوت هو النفي
والإثبات.

وبناءً على ذلك فإن مُسْتَنَّدَ الْإِثْبَاتِ فِي الْمَنْطُوقِ هُوَ وَرُودُ النَّصِّ
بِتَخْصِيسِ ذِكْرِهِ، فَكَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهِ وَحْدَهُ.

ومستند النفي في المسكوت الإبقاء على الأصل وهو «براءة الذمة»،
إذ إن هذا الأصل ثابت بيقين، فلا يُعَدَّلُ عَنْهُ إِلَى مَا هُوَ مَشْكُوكٌ فِي ثُبُوتِهِ.

قوله: (والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى
الأوهام العامية أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل
من الذكر، والآخر كان حاصلًا في الأصل، وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرين):
المقصود بأحد طرفي الفرق الذي حصل من الذكر: هو «المنطوق».

والمقصود بالطرف الآخر الذي حصل في الأصل: هو «المسكوت».

وَلَنَا دَلِيلَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّ فُصْحَاءَ أَهْلِ اللَّغَةِ يَفْهَمُونَ مِنْ تَعْلِيْقِ
الْحُكْمِ عَلَى شَرْطٍ أَوْ وَصْفٍ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ بِدُونِهِ،

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا دقيق» يعود إلى «القول بأن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخر كان حاصلًا في الأصل». والضمير في «لأجله» يعود إلى «الفرق بين المنطوق والمسكوت». والمراد هنا: أن الشرع إذا خصَّ الشيء بالذكر تَنَبَّهَ الذهن بوساطة هذا التخصيص إلى الفرق بين المنطوق والمسكوت، فينقدح في أوهام عامة الناس أن كلاً من اختصاص المنطوق والفرق بينه وبين المسكوت إنما هو مستفاد من الذُّكْرِ، وليس الأمر كذلك، بل إن ثبوت الحكم في المنطوق حصل بالذكر وهو التنصيص عليه، وانتفاء الحكم عن المسكوت حصل بالأصل وهو براءة الذمة.

ولمَّا كان هذا الفارق بينهما دقيقاً غَلِطَ الأكثرون حين جعلوا التنصيص على حكم المنطوق دليلاً على انتفائه فيما عداه، وحينئذٍ يكون الصواب في ذلك بأن الحكم في المنطوق ثبت بناءً على نصِّ الشارع، وانتفاء الحكم في المسكوت إنما كان بناءً على أصل البراءة. وإذا كان انتفاء الحكم في المسكوت ليس بدلالة المنطوق، بل بأصل البراءة، تَبَيَّنَ بذلك أن دليل الخطاب لا حجة فيه ولا دلالة له.

قوله: (ولنا دليلان): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر مستند أصحاب المذهب الأول القائلين بأن دليل الخطاب حجة، وهذا المستند يقوم على دليلين.

قوله: (أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الدليلين».

والضمير في «بدونه» يعود إلى كلِّ من «الشرط» و«الوصف». والمراد هنا: أن العربي الفصيح إذا سمع الحكم مُعَلَّقاً على شرط أو

بَدِيلٍ: مَا رَوَى يَعْلَى بْنُ أُمِيَّةَ قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ؟ فَقَالَ: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: (صَدَقَ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ) رَوَاهُ مُسْلِمٌ،

صفة فهم من هذا التعليق أن الحكم ينتفي عند عدم وجود الشرط أو الصفة، ولو لم يكن تعليق الحكم على شرط أو صفة دالاً على انتفاء الحكم عما لم يكن كذلك كما تبادر إلى ذهن العربي الفصيح هذا الفهم.

قوله: (بدليل ما روى يعلى بن أمية... إلخ): أي «ومما يدل على أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه ما روى يعلى بن أمية».

و«ما» في قوله: «ما روى» موصولة بمعنى «الذي».

و«يعلى بن أمية» هو الصحابي الجليل يعلى بن أمية بن أبي عبيدة التميمي، شهد حنيناً والطائف وتبوك، وشهد صفين مع علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه^(١).

والذي رواه يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه هو قوله لعمر رضي الله تعالى عنه: «ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فقد أمن الناس؟»، فقال عمر: «عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ، فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته).

قوله: (رواه مسلم): الضمير في «رواه» يعود إلى «حديث يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه».

(١) انظر: الإصابة ٦/٣٥٣.

فَفَهَمَا مِنْ تَعْلِيْقِ إِبَاحَةِ الْقَصْرِ عَلَى حَالَةِ الْخَوْفِ وَجُوبِ الْإِتْمَامِ حَالَةَ الْأَمْنِ، وَعَعَجَبَا مِنْ ذَلِكَ.

فهذا الحديث رواه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه^(١).

قوله: (ففهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام حالة الأمن، وعجبا من ذلك): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

وألف الاثنین في قوله: «ففهما» تعود إلى «الصحابیین الجلیلین عمر بن الخطاب، ویعلى بن أمیة رضي الله تعالى عنهما»، وكذلك إليهما عود ألف الاثنین في «وعجبا من ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «بقاء مشروعیة قصر الصلاة في حالة الأمن».

والمراد هنا: أن الصحابیین الجلیلین عمر بن الخطاب ویعلى بن أمیة رضي الله تعالى عنهما - وهما من العرب الفصحاء - حين سمعا قول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١].

فَهَمَا مِنْ تَعْلِيْقِ اللَّهِ تَعَالَى الْحُكْمَ وَهُوَ نَفْيُ الْجُنَاحِ فِي الْقَصْرِ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى الشَّرْطِ وَهُوَ الْخَوْفُ مِنْ إِفْتَانِ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَهَمَا مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْقَصْرَ لَا يَجُوزُ إِلَّا فِي حَالَةِ الْخَوْفِ فَقَطْ، دُونَ حَالَةِ الْأَمْنِ فَيَجِبُ الْإِتْمَامُ فِيهَا.

ولو لم يكن دليل الخطاب حجة في نفي الحكم عما عدا المذكور لما تبادر إلى ذهن هذين الصحابييين الجليليين هذا الفهم مع علمهما بدلالات الألفاظ وسياق الكلام.

(١) صحيح مسلم، كتاب «صلاة المسافرين»، باب: «صلاة المسافر وقصرها». رقم الحديث: (٦٨٦).

فَإِنْ قِيلَ: الْإِتْمَامُ وَاجِبٌ بِحُكْمِ الْأَصْلِ، فَلَمَّا اسْتَثْنَى حَالَةَ
الْخَوْفِ بَقِيَتْ حَالَةُ الْأَمْنِ عَلَى مُقْتَضَاهُ، فَلِذَلِكَ عَجِبًا حَيْثُ حُوْلِفَ
الْأَصْلُ.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين
بأن دليل الخطاب لا حجة فيه، مُوجَّهٌ منهم على وجه الاستدلال من
حديث الصحابي الجليل يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه الذي تمسك به
أصحاب المذهب الأول القائلون بأن دليل الخطاب حجة.

قوله: (الإتمام واجب بحكم الأصل، فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة
الأمن على مقتضاه): المراد بالإتمام هنا هو إتمام الصلاة الرباعية.
والمراد بالأصل هنا في قوله: «بحكم الأصل»: هو الدليل الموجب
إتمام الصلاة الرباعية.

والضمير في «مقتضاه» يعود إلى «الأصل»، وهو وجوب الإتمام.

والمراد هنا: أن الأصل في الصلاة هو الإتمام لا القصر، فلما
استثنى الله تبارك وتعالى حالة الخوف وجَعَلَ القصر خاصاً بها، بقيت حالة
الأمن على مقتضى الأصل، وهو وجوب الإتمام.

قوله: (فلذلك عجباً حيث حوّل الأصل): اسم الإشارة «ذلك» في
قوله: «فلذلك» يعود إلى «بقاء مشروعية القصر مع انتفاء حالة الخوف».
والمراد بمخالفة الأصل هنا: هو عدم وجوب إتمام الصلاة في السفر
حالة الأمن.

والمقصود هنا: أن مراجعة الصحابي الجليل يعلى بن أمية رضي الله
تعالى عنه للصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ليس من
أجل ما ذكرتم، وهو أن الحكم إذا عُلِّقَ على شرط أو صفة فهم منه انتفاء
الحكم بدونهما، بل إن تلك المراجعة لأمر آخر، وهو أن الأصل في
الصلاة وجوب الإتمام، فإذا عُدِلَ عن هذا الأصل إلى القصر لسببٍ وهو

ثُمَّ الْآيَةُ حُجَّةٌ لَنَا، فَإِنَّهُ لَمْ يَثْبُتِ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ، فَدَلَّ عَلَى انْتِفَاءِ الدَّلِيلِ.

قُلْنَا:

الخوف وَجَبَ أَنْ يَعُودَ الْحُكْمُ إِلَى أَصْلِهِ بَعْدَ زَوَالِ سَبَبِ اسْتِثْنَائِهِ لَا أَنْ يَبْقَى عَلَى حَالَةِ الْاسْتِثْنَاءِ، وَهَذَا هُوَ سِرٌّ تَعْجِبُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَيَعْلَى بْنَ أُمِيَّةٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا.

قوله: (ثم الآية حجة لنا، فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدل على انتفاء الدليل): الآية المرادة هنا هي قول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط».

والمراد بالدليل المنفي في قولهم: «فدل على انتفاء الدليل»: هو دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بأن دليل الخطاب حجة.

والمراد بانتفاء هذا الدليل: عدم ثبوت الحجة فيه على المُدَّعَى، وهو أن الحكم إذا عُلِّقَ عَلَى شَرْطٍ أَوْ وَصَفٍ دَلَّ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ بَانْتِفَائِهِمَا.

والمقصود هنا: أن هذه الآية الكريمة التي أوردتموها في سياق استدلالكم على إثبات حجية دليل الخطاب، هي في واقعها حجة لنا على ما ذهبنا إليه من القول بأن دليل الخطاب لا دلالة له، فإن الحكم فيها قد عُلِّقَ عَلَى شَرْطٍ، وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يَنْتَفِ الْحُكْمُ بَانْتِفَاءِ الشَّرْطِ، بَلْ بَقِيَ الْحُكْمُ وَهُوَ مَشْرُوعِي الْقَصْرِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ وَهُوَ الْخَوْفُ، وَهَذَا هُوَ عَيْنُ مَا قَرَّرْنَاهُ مِنْ أَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ عَلَى شَرْطٍ أَوْ وَصَفٍ لَا يَدُلُّ عَلَى اخْتِصَاصِ الْحُكْمِ بِالْمَشْرُوطِ أَوْ الْمَوْصُوفِ دُونَ مَا سِوَاهُ، وَحَيْثُئِذٍ فَلَا دَلَالَةَ لَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عَلَى مَا ذَهَبْتُمْ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهَا دَلِيلٌ لَنَا وَلَيْسَتْ دَلِيلًا لَكُمْ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ التَّمَامِ، بَلْ قَدْ رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ صَاحِبُ الْقِصَّةِ، وَعَائِشَةَ، وَابْنَ عَبَّاسٍ: «أَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا فُرِضَتْ رَكْعَتَيْنِ فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ»،

قوله: (ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام): أي أن المستقرب لكتاب الله تبارك وتعالى لا يجد فيه آية تدل على وجوب إتمام الصلاة، بل إن الأمر فيه بإقامة الصلاة ورد مطلقاً عن التقييد بالإتمام، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

قوله: (بل قد روي عن عمر رضي الله عنه وهو صاحب القصة، وعائشة، وابن عباس: «أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر»): «الواو» في قوله: «وهو صاحب القصة» حالية. والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عمر» رضي الله تعالى عنه.

والمراد بالقصة هنا: هي ما حصل لعمر بن الخطاب ويعلى بن أمية رضي الله تعالى عنهما من التعجب من بقاء مشروعية القصر مع زوال حالة الخوف.

والمقصود هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الأصل في الصلاة هو وجوب إتمامها بالأربع ركعات، بل إن السُّنَّةَ قد دلت على أن الأصل في الصلاة هو الركعتان، ثم زيد عليها في صلاة الحضر، والدليل على ذلك ما ثبت عن عمر بن الخطاب، وعائشة، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أنهم قالوا: «فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ»^(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، كتاب «تقصير الصلاة»، باب «يقصر إذا خرج من موضعه»، رقم الحديث: (١٠٨٩). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «صلاة المسافرين»، باب: «صلاة المسافر وقصرها»، رقم الحديث: (٦٨٥).

فَدَلَّ عَلَى أَنَّ فَهْمَهُمْ وَجُوبَ الْإِتِمَامِ وَتَعَجُّبَهُمْ إِنَّمَا كَانَ لِمُخَالَفَةِ دَلِيلِ الْخُطَابِ، وَإِنَّمَا تَرَكَ دَلِيلُ الْخُطَابِ لِذَلِكَ آخَرَ، كَمَا قَدْ يُخَالَفُ الْعُمُومُ.

قوله: (فدل على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب): الضميران في «فهمهم»، وفي «تعجبهم» يعودان إلى «الصحابيين الجليلين عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية وَمَنْ فَهَمَ فَهَمَ فَهَمَهُمَا مِنَ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ.

والمراد هنا: إذا ثبت أن الأصل في الصلاة إنما هو الركعتان، ثم زيد في صلاة الحضر، تَبَيَّنَ أن تعجبهم ليس سببه كون الأصل في الصلاة هو الإتمام، بل سببه مخالفة دليل الخطاب، وبذلك تبقى الآية الكريمة حجة لنا وحجة عليكم.

قوله: (وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر، كما قد يُخَالَفُ الْعُمُومُ): أي أن تَرَكَ الْعَمَلِ بِدَلِيلِ الْخُطَابِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ الْمَذْكُورَةِ حَيْثُ بَقِيَتْ مَشْرُوعِيَّةُ الْقَصْرِ مَعَ زَوَالِ حَالَةِ الْخَوْفِ، لَيْسَ سَبَبُهُ أَنَّ دَلِيلَ الْخُطَابِ غَيْرُ مُعْتَدٍّ بِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى قَصْرِ الْحُكْمِ فِي الْمَذْكُورِ دُونَ مَا سِوَاهُ، بَلْ سَبَبُهُ وَجُودُ دَلِيلٍ آخَرَ دَلَّ عَلَى تَرَكَ الْعَمَلِ بِهِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَهُوَ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (صَدَقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صِدْقَهُ).

ولو كان دليل الخطاب ليس بحجة لأنكر النبي ﷺ على عمر رضي الله تعالى عنه تعجبه من بقاء مشروعية القصر بعد زوال حالة الخوف، ولكنه عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه هذا التعجب، بل بيَّن له سبب بقاء القصر بعد زوال شرطه بجوابه المذكور، وهذا دليل على إقرار النبي ﷺ لعمر رضي الله تعالى عنه على فهمه بأن دليل الخطاب يقتضي قصر الحكم على المشروط أو الموصوف دون ما عداهما.

وكون دليل الخطاب يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ لِذَلِكَ آخَرَ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ حِينَ يَسْتَلَمُ مِنَ الدَّلِيلِ الْمَانِعِ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ، شَأْنُهُ فِي ذَلِكَ

وَلَمَّا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ) قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّامِتِ لِأَبِي ذَرٍّ: مَا بَالُ الْأَسْوَدِ مِنَ الْأَحْمَرِ مِنَ الْأَصْفَرِ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَمَا سَأَلْتَنِي، فَقَالَ: (الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ)، فَفَهِمَا مِنْ تَعْلِيقِ الْحُكْمِ عَلَى الْمُوصُوفِ بِالسَّوَادِ انْتِفَاءً عَمَّا سِوَاهُ.

شأن ترك العمل بالعموم حين يخالفه دليل الخصوص، فإن هذا لا يعني أن دليل العموم ليس بحجة حين يسلم من المخصّص.

قوله: (ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود» قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني، فقال: «الكلب الأسود شيطان»): هذا شاهد ثانٍ من الشواهد الدالة على أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونهما.

و«عبد الله بن الصامت» هو عبد الله بن الصامت الغفاري البصري، أحد التابعين الثقات، روى عن عمه أبي ذر الغفاري وعن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم^(١).

وأما «أبو ذر» فهو الصحابي الجليل جندب بن جنادة بن سفيان الغفاري، هاجر إلى النبي ﷺ من بني غفار إلى مكة فآمن به، ثم هاجر إلى المدينة وشهد جميع المشاهد. توفي رضي الله تعالى عنه بالربذة سنة اثنتين وثلاثين^(٢).

قوله: (ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

وألف التثنية في «ففهما» تعود إلى «عبد الله بن الصامت» و«أبي ذر». والضمير في قوله: «انتفاءه» يعود إلى «الحكم».

(١) انظر: تذهيب تهذيب الكمال ٦٧/٢.

(٢) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص ١١.

وَلَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَمَّا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ، فَقَالَ:
 (لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ، وَلَا السَّرَاوِيَلَاتِ، وَلَا الْبِرَانِسَ)،

و«ما» في قوله: «عما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «سواه» يعود إلى «الموصوف بالسواد» والمراد به:
 الكلب.

والمقصود هنا: أن النبي ﷺ حين قال: (يقطع الصلاة الكلب الأسود) فَهَمَّ الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه من تعليق الحكم وهو «قَطْعُ الصلاة» على الموصوف بالسواد وهو «الكلب» اختصاص الحكم به دون ما سواه من سائر الكلاب، ولذلك سأل رسول الله ﷺ عن سبب قَصْرِ هذا الحكم على الكلب الأسود دون غيره، ولم ينكر عليه النبي ﷺ هذا الفهم، بل أقره عليه، وَبَيَّنَّ له سبب الاقتصار بقوله: (الكلب الأسود شيطان)^(١).

وكذلك فَهَمَّ التابعي الجليل عبد الله بن الصامت رحمه الله تعالى من هذا الحديث ما فهمه منه الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه، ولذلك توجه بالسؤال إلى أبي ذر لبيان سبب الاختصاص، فأجابه بما أخبره به النبي ﷺ.

ولو لم يكن دليل الخطاب حجة في قَصْرِ الحكم على المذكور ونفيه عما سواه لَمَّا تطابق فَهْمُ الصحابي والتابعي على ذلك، وهما من فصحاء أهل اللغة.

قوله: (ولأن النبي ﷺ لما سُئِلَ عما يلبس المحرم من الثياب، فقال: «لا يلبس القميص، ولا السراويلات، ولا البرانس»): هذا شاهد ثالث من الشواهد الدالة على أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «قدر ما يستر المصلي» رقم الحديث (٢٦٥).

فَلَوْلَا أَنَّ تَخْصِيصَهُ الْمَذْكُورَ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ لِبْسِ مَا سِوَاهُ لَمْ يَكُنْ جَوَابًا لِلسَّائِلِ عَمَّا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لِبْسُهُ.

وصف اختصاص الحكم بالمشروط أو الموصوف وانتفاءه عما سواهما.
قوله: (فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

والضمير في «تخصيصه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «سواه» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

و«ما» في «عما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «لبسه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ سُئِلَ، فقيل له: ما يلبس المحرم من الثياب؟ فأجاب عليه الصلاة والسلام بقوله: (لا يلبس القميص، ولا السراويلات، ولا البرانس)^(١).

و«البرانس» جمع: «بُرْئُس» وهو «كل ثوب رأسه منه مُلتَزِقٌ به»^(٢).

والمقصود من سَوْقِ هذا الحديث: أن النبي ﷺ في إجابته للسائل عما يلبس المحرم اقتصر على ذِكْرِ الممنوع لبسه في حق المحرم، وقد فهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما فيهم السائل أن قَصَرَ المنع على هذه المذكورات فقط دليل على إباحة لبس ما سواها.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن أفراد الشيء بالذكر يجعل الحكم خاصاً به دون غيره، ولو لم يكن كذلك لَمَا كان تخصيص النبي عليه الصلاة والسلام للقمص والسراويل والبرانس بالمنع من اللبس حال الإحرام

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «ما لا يلبس المحرم من الثياب» رقم الحديث (١٥٤٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «ما يباح للمحرم»، رقم الحديث: (١١٧٧).

(٢) انظر: لسان العرب ٦/٢٦.

الدليل الثاني: أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ فَائِدَةٍ، فَإِنْ اسْتَوَتْ السَّائِمَةُ وَالْمَعْلُوفَةُ فَلِمَ خَصَّ السَّائِمَةَ بِالذِّكْرِ مَعَ عُمُومِ الْحُكْمِ، وَالْحَاجَةُ إِلَى الْبَيَانِ شَامِلَةٌ لِلْقَسْمَيْنِ؟

جواباً للسائل عما يباح للمحرم لِبَسِهِ، فكأنه عليه الصلاة والسلام بهذا القصر قال: «يُحْرَمُ عَلَى الْمُحْرَمِ لِبَسَ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ، وَمَا عَدَاهَا فَهُوَ مَبَاحٌ».

قوله: (الدليل الثاني): أي لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن دليل الخطاب حجة في إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

قوله: (أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة): الضمير في «له» يعود إلى «التخصيص».

والمراد هنا: أن الشارع لا يتطرق الحشو إلى كلامه، بل هو مُنَزَّهٌ عنه، فإذا وردت لفظة في الخطاب الشرعي كان لها مدلولها وفائدتها، ومن ذلك تخصيص الشيء بالذكر، فإن فائدته هي قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى الْمَذْكُورِ فقط دون ما سواه.

قوله: (فإن استوت السائمة والمعلوفة، فلِمَ خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين): «السائمة» و«المعلوفة» هنا صفتان لموصوف محذوف، تقديره: «الغنم»؛ أي: «الغنم السائمة والمعلوفة». والمراد بالقسمين هنا: هو السائمة والمعلوفة.

والمذكور هنا إشارة إلى قول النبي ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة)، فإن تخصيصه عليه الصلاة والسلام «السائمة» بإيجاب الزكاة له فائدته، وهو عدم إيجاب الزكاة في «المعلوفة»، ولو لم يكن للتخصيص بالسائمة هذه الفائدة وهي إخراج المعلوفة كما أفرد النبي ﷺ السائمة بالذكر، إذ إن هذا التخصيص يقتضي التلبس على السامع إذا كان المراد تعميم الزكاة في السائمة والمعلوفة، والمقام مقام بيان، والبيان لا يحصل بالإلباس والإبهام، بل يحصل بالإيضاح والإفهام.

بَلْ لَوْ قَالَ: «فِي الْغَنَمِ الرَّكَاةُ» لَكَانَ أَخْصَرَ فِي اللَّفْظِ وَأَعَمَّ فِي بَيَانِ الْحُكْمِ، فَالتَّطْوِيلُ لِغَيْرِ حَاجَةٍ يَكُونُ لُكْنَةً فِي الْكَلَامِ وَعَيْبًا، فَكَيْفَ إِذَا تَضَمَّنَ تَفْوِيتَ بَعْضِ الْمَقْصُودِ؟ فَظَهَرَ أَنَّ الْقِسْمَ الْمَسْكُوتَ عَنْهُ غَيْرُ مُسَاوٍ لِلْمَذْكُورِ فِي الْحُكْمِ.

قوله: (بل لو قال: «في الغنم الزكاة») لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، فالتطويل لغير حاجة يكون لكنة في الكلام وعيباً، فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟: أي أن النبي ﷺ - بَدَلُ أَنْ يَقُولَ: (في الغنم السائمة الزكاة)، وهو لا يريد قَصرَ الحكم على السائمة فقط، بل يريد تعميم الحكم على القسمين السائمة والمعلوفة - لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان هذا القول أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، ولا سيما أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي جوامع الكلم، فلا يتأتى في حقه التطويل بلا حاجة وبدون فائدة، إذ إن ذلك دليل على وجود اللكنة في الكلام والعجى في اللسان، وهو عليه الصلاة والسلام أفصح من تكلم بالعربية، وهذا إذا لم يترتب على هذا التطويل تفويت بعض المقصود، فكيف إذا ترتب عليه هذا التفويت؟ لا شك أنه سيكون أكثر بُعْداً في حقه عليه الصلاة والسلام؛ لأنه إذا ترتب عليه تفويت بعض المقصود فإن اللفظ حينئذٍ سيجمع إلى جانب لُكْنَةِ الْكَلَامِ وَعَيْبِ الْلسَانِ جانب الإخلال بواجب البيان.

وذلك أنه لو قال عليه الصلاة والسلام: «في السائمة الزكاة» وهو يريد المعلوفة أيضاً لَفَهَمَ السامع من الاقتصار على ذِكْرِ «السائمة» عدم وجوب الزكاة في المعلوفة، فَيَقُوتُ بذلك القسم الثاني من الغنم وهو مقصود للشارع من جهة إيجاب الزكاة فيه، والنبي ﷺ لا يُفَوِّتُ بكلامه شيئاً من مقصود الشرع، فامتنع أن يكون ما خَصَّه بالذكر خالياً من فائدة.

قوله: (فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم): أي مما سبق، وهو أن النبي ﷺ لا يخص شيئاً بالذكر إلا لفائدة؛ لأنه في مقام البيان للأحكام، فلا يطيل الكلام لغير حاجة، يتضح أنه عليه الصلاة

اعْتَرَضُوا عَلَيْهِ مِنْ أَرْبَعَةِ وُجُوهِ، أَحَدُهَا: أَنْكُمْ جَعَلْتُمْ طَلَبَ
الْفَائِدَةِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَةِ الْوَضْعِ، وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ الْوَضْعُ ثُمَّ تَتَرْتَّبُ
عَلَيْهِ الْفَائِدَةُ، أَمَا أَنْ يَكُونَ الْوَضْعُ يَتَّبِعُ مَعْرِفَةَ الْفَائِدَةِ فَلَا.

والسلام إذا خص شيئاً بالذكر فإنما يريد بذلك عدم مساواة المسكوت عنه
للمذكور في الحكم، بل يريد أن يكون للمذكور حكمه الخاص،
وللمسكوت حكمه الذي يخالف حكم المذكور.

قوله: (اعترضوا عليه من أربعة وجوه): الضمير في «عليه» يعود إلى
الدليل الثاني الذي استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن دليل
الخطاب حجة. والمعترض هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن دليل
الخطاب ليس بحجة.

واعترضهم هذا يتمثل في أربعة وجوه، كما سيذكرها المؤلف
رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع،
وينبغي أن يُعْرَفَ الْوَضْعُ ثُمَّ تَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْفَائِدَةُ، أَمَا أَنْ يَكُونَ الْوَضْعُ يَتَّبِعُ
مَعْرِفَةَ الْفَائِدَةِ فَلَا): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الوجوه الأربعة
المُعْتَرَضِ بِهَا».

والمراد بالوضع هنا: هو الوضع اللغوي.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الوضع».

والمقصود بهذا الاعتراض: أنكم بقولكم: «إن تخصيص الشيء
بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة فَلِمَ خَصَّ السائمة
بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟... فظهر أن
القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم».

جعلتم طلب الفائدة الطريق إلى معرفة الوضع اللغوي، وهذا عكس
ما ينبغي أن يكون، إذ الشأن أن يُعْرَفَ الْوَضْعُ الْلِغْوِيُّ أَوَّلًا، وهو: هل

الثاني: لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَا فَائِدَةَ سِوَى اخْتِصَاصِ الْحُكْمِ؟ فَلَيْتَ قُلْتُمْ: مَا عَلِمْنَا لَهُ فَائِدَةً. قُلْنَا: فَلَعَلَّ ثُمَّ فَائِدَةٌ لَمْ يَعْتَرُوا عَلَيْهَا، وَعَدَمُ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْفَائِدَةِ لَيْسَ عِلْمًا بِعَدَمِهَا.

ثَبَّتَ باستقراء الوضع اللغوي أن العرب إذا حَصُّوا الشيء بالذكر دل على حَصْرِ الحكم عندهم في الشيء المذكور من دون أن يجعلوه عاماً له ولغيره؟ فإذا ثبت هذا باستقراء الوضع عند العرب فحينئذٍ يمكن ترتيب الفائدة وهي حَصْرُ الحكم في المذكور فقط على هذا الوضع الذي ثبت باستقراء اللغة، أما أن تجعلوا الوضع الذي هو الأصل تابعاً للفائدة التي هي الفرع فإن ذلك غير مستقيم فلا يصح.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض الثاني».

قوله: (لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَا فَائِدَةَ سِوَى اخْتِصَاصِ الْحُكْمِ؟): الضمير في «إنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إن الشأن لا فائدة سوى اختصاص الحكم». و«لا» في قوله: «لا فائدة» نافية للجنس، و«فائدة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف تقديره: «حاصلة»؛ أي: «لا فائدة حاصلة سوى اختصاص الحكم».

والمراد باختصاص الحكم هنا: هو قَصْرُهُ - فقط - على المذكور دون المسكوت.

قوله: (فلئن قلتم: ما علمنا له فائدة): الضمير في «له» يعود إلى «دليل الخطاب».

والمراد: ما علمنا له فائدة سوى تخصيص الحكم بالمذكور.

قوله: (قلنا: فلعل ثم فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها): «ثُمَّ» بفتح التاء ظرف مكان بمعنى «هناك». والضميران في «عليها»، وفي «بعدمها» يعودان إلى «الفائدة».

الثالثُ: يَبْطُلُ بِمَفْهُومِ اللَّقْبِ، فَلِمَ لَمْ يَقُولُوا: إِنَّ تَخْصِيصَ
الأشياءِ الستةِ في الربِّا يُوجِبُ اخْتِصَاصَهَا بِهِ، وَإِنَّ تَخْصِيصَ سَائِمَةِ
الْغَنَمِ يَمْنَعُ وُجُوبَهَا فِي بَقِيَّةِ الْمَوَاشِي؟

والمقصد بهذا الوجه من الاعتراض: أنكم قصرتم فائدة «دليل
الخطاب» على اختصاص الحكم بالمذكور فقط دون سائر الفوائد الأخرى.
فإن كان هذا القصر نتيجة عدم علمكم بفوائد أخرى، فإنَّ عدم
علمكم بذلك لا يُسَوِّغُ لكم هذا القصر؛ لأن عدم العلم بعدم وجود فوائد
أخرى ليس علماً بعدمها، إذ عدم العلم بعدم ثبوت الشيء ليس دليلاً على
انتهائه. وإذا تبيَّن أن عدم العلم بعدم وجود فائدة ليس علماً بعدمها ثبت أن
قَصْرَكم دليل الخطاب على الفائدة التي ذكرتموها فقط وهي اختصاص
الحكم بالمذكور دون غيره تَحَكُّمٌ لا يصح؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض
الثالث».

قوله: (يبطل بمفهوم اللقب، فلم لم يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة
في الربِّا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في
بقية المواشي؟): الضمير في «اختصاصها» يعود إلى «الأشياء الستة».

والضمير في «به» يعود إلى «الربِّا».

والمراد بالأشياء الستة التي يجري فيها الربِّا: ما ورد في حديث
الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال:
(الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر
بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد).

والضمير في «وجوبها» يعود إلى «الزكاة».

والمراد ببقية المواشي: الإبل، والبقر.

ومفاد هذا الاعتراض: أن ما ذكرتموه من حجية «دليل الخطاب» يبطل

الرَّابِعُ: أَنَّ فِي التَّخْصِيصِ فَائِدَةً سِوَى مَا ذَكَرْتُمْ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّ السُّؤَالَ وَقَعَ عَنْهَا، أَوْ اتَّفَقَتِ الْمُعَامَلَةُ فِيهَا، أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ أَسْبَابٍ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهَا.

بمفهوم اللقب، فإنكم لم تقولوا بأنه حجة فيما ورد ذكْرُهُ فيه بصفة خاصة؛ كحديث الأشياء الستة في الربا، وهي الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح. فإن تخصيص هذه الأشياء الستة بالذكر يوجب اختصاصها بالربا دون غيرها، ولم تقولوا بهذا.

وكذلك قول النبي ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة) يدل على تخصيص سائمة الغنم بوجوب الزكاة، وهذا يمنع وجوبها في سائمة الإبل والبقر، ولم تقولوا بهذا.

وبناءً على ذلك فإنه يلزمكم أن تقولوا في أحد هذين الدليلين وهما دليل الخطاب ومفهوم اللقب بمثل ما قلتموه في الآخر، وإلا لفرقتم بين متماثلين، وهذا لا يصح.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض الرابع».

قوله: (أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه، ويحتمل أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها): «ما» في قوله: «ما ذكرتم» موصولة بمعنى «الذي».

والذي ذكروه هنا هو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على قُضْرِ الحكم عليه، واتفائه عن غيره.

و«ما» في «ما قدمناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «قدمناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما قدموه هنا: ما ذكروه سابقاً من فوائد تخصيص الشيء بالذكر، وذلك في دليلهم الخامس الذي قالوا فيه: «الخامس: أن

الجواب: أمّا الأوّل فَعَبْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّ الْأَسْتِدْلَالَ عَلَى الشَّيْءِ بِأَثَرِهِ وَثَمَرَاتِهِ جَائِزٌ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ فِي طَرَفِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ،

التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته. ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجهم من عموم اللفظ بالتخصيص. ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه.

والضمير في «عنها» يعود إلى «الفائدة»، وإليها كذلك عود الضمير في «فيها».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور من كون السؤال وقع عن الفائدة الأخرى، أو اتفقت المعاملة فيها».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الأسباب».

ومفاد هذا الاعتراض: أن تخصيص الشيء بالذكر له فوائد كثيرة قد أوردنا سابقاً طرفاً منها. ثم يحتمل أن يكون تخصيص الشيء بالذكر بسبب سؤال ورد فيه بعينه دون غيره، أو قد وقع التعامل به بين الناس بالفعل فَيَبِينُ الشارع حكمه بصفة خاصة، ولا يعني هذا نَفْيَ الحكم عما عداه.

وإذا كانت الفوائد للتخصيص بالحكم كثيرة ومتعددة منها ما ذُكِرَ، ومنها ما لا يُطَّلَعُ عليه، فإن القول بحصر تلك الفوائد في فائدة واحدة، وهي الدلالة على إثبات الحكم للمذكور فقط دون غيره تحجير لواسع من غير مرجح ناهض، وذلك لا يصح.

قوله: (الجواب): أي عن تلك الاعتراضات الأربعة السابقة.

قوله: (أما الأول فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بأثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض»؛ أي: «أما الاعتراض الأول»، وهو الذي

فَإِنَّا اسْتَدَلَّلْنَا عَلَى عَدَمِ الْأَشْتِرَاكِ فِي الصُّورِ الْمُتَنَازِعِ فِيهَا بِإِخْلَالِهِ بِمَقْصُودِ الْوَضْعِ وَهُوَ التَّفَاهُْمُ، وَاسْتَدَلَّلْنَا عَلَى عَدَمِ إِلِهِ ثَانٍ بَعْدَمِ وَقُوعِ الْفَسَادِ. فَإِذْ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَخْلُو مِنْ فَائِدَةٍ، وَأَنَّهُ لَا فَائِدَةٌ لِلتَّخْصِيصِ سِوَى اخْتِصَاصِهِ بِالْحُكْمِ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ ذَلِكَ ضَرُورَةً.

قالوا فيه: «إنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يُعْرَفَ الوضع ثم تترتب عليه الفائدة».

والضميران في «بآثاره»، وفي «ثمراته» يعودان إلى «الشيء».

قوله: (فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم): المراد بالاشتراك هنا: الاشتراك اللفظي بين معاني متعددة.

والضمير في «فيها» يعود إلى «الصُّور».

والمراد بالصور المتنازع على حصول الاشتراك فيها: ما سبق ذكْرُهُ، كما في «صيغة الأمر» والمعاني التي تُسْتَعْمَلُ فيها، وهل الأمر وُضِعَ للاشتراك في تلك المعاني كلها، أو للدلالة على واحد منها؟ ومثله يقال في صيغة النهي، ونحو ذلك.

والضمير في «إخلاله» يعود إلى «الاشتراك».

قوله: (واستدللنا على عدم إِلِهِ ثَانٍ بَعْدَمِ وَقُوعِ الْفَسَادِ): هذا إشارة إلى قول الله تعالى في شأن السموات والأرض: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

قوله: (فإن قد علمنا أن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم، فيلزم منه ذلك ضرورة): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «وأن الشأن لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم».

والضمير في «اختصاصه» يعود إلى «الشيء المخصوص بالذكر».

والضمير في «منه» يعود إلى «العلم بأن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاص المذكور بالحكم». واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «صحة الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته».

ومفاد هذا الجواب: أن ما ذكرتموه من أنه «لا يجوز أن يُجَعَلَ طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع» لا يصح، بل نقول: إنه يجوز الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته في كل من النفي والإثبات، ويدل على ذلك أمران:

الأمر الأول: نحن وأنتم قد استدللنا على أن الأصل عدم الاشتراك في الألفاظ فيما يتعلق بصيغة الأمر، والنهي، ونحوهما، بأن الاشتراك مُخِلٌّ بمقصود الوضع وهو التفاهم، إذ لو كانت الألفاظ موضوعة أصالةً للاشتراك لا للدلالة على معنى معين لَمَا أمكن التفاهم بين الناس حين يتخاطبون فيما بينهم، فثبت بذلك أن الألفاظ وُضِعَتْ لمعنى واحد، وانتفى أن تكون موضوعة للاشتراك.

الأمر الثاني: نحن وأنتم قد استدللنا على عدم وجود إلهٍ ثانٍ مع الله تبارك وتعالى بعدم وقوع الفساد في السموات والأرض، كما قال سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

فحيث إن السموات والأرض لم يتطرق إليهما الفساد منذ خلقهما الله تعالى، دل ذلك على أنه لا إله فيهما سوى الله جل شأنه وعظم سلطانه، إذ لو كان فيهما غيره لتنازعا في تدبير شؤونهما، ويحصل نتيجة هذا التنازع اختلال الكون واضطرابه.

وبهذا ثبت أن الإله في السموات والأرض واحد لا شريك له، وانتفى أن يكون معه إله آخر، تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً. فإذا كنا قد استدللنا على انتفاء الاشتراك في الألفاظ بآثره الحاصل

وَأَمَّا الثَّانِي: فَإِنَّ قَصْرَ الْحُكْمِ عَلَيْهِ فَائِدَةٌ مُتَيَقِّنَةٌ، وَمَا سِوَاهَا أَمْرٌ
مَوْهُومٌ يَحْتَمِلُ الْعَدَمَ وَالْوُجُودَ، فَلَا يُتْرَكُ الْمُتَيَقِّنُ لِأَمْرِ مَوْهُومٍ، كَيْفَ
وَالظَّاهِرُ عَدَمُهَا؟

منه عند وجوده فيها وهو الإخلال بمقصود الوضع، بحيث لا يحسن
التفاهم بين الناس في مخاطبة بعضهم لبعض.
وإذا استدللنا على انتفاء الشريك مع الله تعالى بالأثر، وهو عدم فساد
السموات والأرض.

فكذلك يجوز أن نستدل بالأثر فيما يتعلق بدليل الخطاب، فإذا علمنا
بأن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وكذلك كلام رسوله عليه الصلاة
والسلام، كان من ضرورة هذا العلم أن تترتب آثاره وثمراته عليه، وهي
إدراك أن تخصيص الله تعالى أو تخصيص رسوله ﷺ للشيء بالذكر لا يخلو
من فائدة، وأن فائدته هي اختصاص ذلك المذكور بالحكم دون ما سواه.

قوله: (وأما الثاني): أي وأما الجواب عن الاعتراض الثاني الذي
قالوا فيه: «لِمَ قلتُم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟.. فلعل ثمَّ
فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها».

قوله: (فإنَّ قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم
يحتمل العدم والوجود): الضمير في «عليه» يعود إلى «المخصوص بالذكر».
و«ما» في قوله: «وما سواها» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «سواها» يعود إلى «الفائدة المتيقنة» وهي قصر الحكم
على المذكور.

و«الأمر الموهوم» هو الناشئ عن وهم وليس عن واقع حقيقي.
قوله: (فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟): الضمير
في «عدمها» يعود إلى «الفوائد التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني».
والاستفهام بكيف هنا للتقرير؛ أي تقرير حصر فائدة تخصيص الشيء

إِذْ لَوْ كَانَ ثَمَّ فَائِدَةٌ لَمْ تَخَفْ عَلَى الْفِطَنِ الْعَالِمِ بِدَقَائِقِ الْكَلَامِ مَعَ بَحْثِهِ
وَشِدَّةِ عِنَايَتِهِ، فَجَرَى هَذَا مَجْرَى الْأَسْتِدْلَالِ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ
الْمَشْرُوطِ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ.

بالذكر في قَصْرِ الحكم عليه دون غيره، نظراً لعدم وجود فوائد أخرى
متيقنة.

قوله: (إذ لو كان ثَمَّ فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع
بحته وشدة عنايته): هذه الجملة تعليل للقول بأن الظاهر عدم وجود فوائد
أخرى لتخصيص الشيء بالذكر سوى قَصْرِ الحكم عليه.

والمراد بالفطن: هو الذكي الماهر الحاذق.

والمراد بدقائق الكلام: غوامضه وملايساته.

والضميران في «بحته»، وفي «عنايته» يعودان إلى «الفطن العالم
بدقائق الكلام».

قوله: (فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم
الدليل الشرعي): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التمسك بالقول المقتضي
كون الشيء المخصوص بالذكر لا فائدة للتخصيص فيه إلا قصر الحكم
عليه»، فالتمسك بهذا القول حتى يثبت خلافه بالدليل هو عمل باستصحاب
الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي الناقل.

ومفاد هذا الجواب: إنما قلنا بأنه لا فائدة لتخصيص الشيء بالذكر
إلا قصر الحكم عليه دون ما عداه؛ لأن هذه الفائدة ثابتة لدينا بيقين، وما
زعمتموه من فوائد غيرها هو ضَرْبٌ من ضروب الوهم، أو هو أمرٌ مشكوك
فيه قد يوجد وقد لا يوجد، فكيف يجوز لنا أن نترك اليقين بأمر موهوم أو
مشكوك؟، بل إن العدم في ذلك الأمر الموهوم المشكوك أقرب منه إلى
الوجود، ومما يؤكد جانب العدم في الفوائد التي زعمتموها أنها لو كانت
موجودة لتنبه لها العالم المجتهد الفطن الذي استوعب وقته واستنفذ جهده
في البحث عنها لشدة عنايته بها.

وَأَمَّا مَفْهُومُ اللَّقْبِ فَقَدْ قِيلَ: إِنَّهُ حُجَّةٌ.
ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ، وَهُوَ أَنَّ تَخْصِيصَ اللَّقْبِ يَحْتَمِلُ حَمْلَهُ
عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُ ذِكْرُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ،

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا لا نزال نستصحب الفائدة التي تيقناها حتى يثبت لنا بالدليل الشرعي خلافها، عملاً باستصحاب الحال.

قوله: (وأما مفهوم اللقب فقد قيل: إنه حجة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الاعتراض الثالث لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «يطل بمفهوم اللقب، فليَمَ لَمْ يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن «مفهوم اللقب» حجة، وممن ذهب إلى ذلك: الإمامان مالك وأحمد رحمهما الله تعالى، كما ذهب إليه بعض المالكية كابن خويز منداد وابن القصار، وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي والدقاق، وبعض الظاهرية كداود الظاهري^(١).

قوله: (ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «مفهوم اللقب» وإلى «دليل الخطاب».

والضمير في «حمله» يعود إلى «تخصيص اللقب».
والضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم»، وإليه كذلك عود الضمير في «لم يحضره».

والمراد هنا: أن المتكلم حين يخص الاسم بحكم معين وهو ما

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٧١، البرهان ١/٤٥٣، الإحكام للآمدي ٣/١٩٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٢.

وَهَذَا يَبْعُدُ فِيمَا إِذَا ذَكَرَ أَحَدَ الْوُصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ؛ لِأَنَّ ذِكْرَ الصِّفَةِ يُذَكِّرُ ضِدَّهَا، وَهُوَ مُنْتَفٍ بِالْكُلِّيَّةِ فِيمَا إِذَا ذَكَرَ الْوُصْفَ الْعَامَّ ثُمَّ وَصَفَهُ بِالْخَاصِّ،

يُسَمَّى بمفهوم اللقب قد لا يتبادر إلى ذهنه وقت الكلام ذكر المسكوت عنه، وذلك لعدم التلازم بين المذكور والمسكوت.

قوله: (وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين، لأن ذكر الصفة يذكّر ضدها، وهو منتفٍ بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «احتمال كون المخصّص للقب لم يحضره ذكّر المسكوت عنه». والضمير في «ضدها» يعود إلى «الصفة». والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو منتفٍ» يعود إلى «أن ذكر الصفة يذكّر ضدها».

والضمير في «وصفه» يعود إلى «الوصف العام».

ومعنى قوله: «إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص»: أن يذكر الشارع الحكم مضافاً إلى وصف على وجه العموم، كأن يقول: «البيع الربوي محرم»، ثم بعد ذلك يخص هذا العموم بذكر بعض الأشياء، كأن يقول: «يحرم الربا في الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح»، وذكّر هذه الأشياء على وجه الخصوص لا يُذَكِّرُ بمضادٍ لها.

والمراد هنا: أن المتكلم حين يعلق الحكم على وصفٍ خاص فإنه لا يغيب عن ذهنه الوصف المضاد أثناء الكلام؛ لأن ذكّر الصفة يلزم منه التذكير بالصفة التي تقابلها، وبذلك يبعُدُ أن يغفل عن ذكر المسكوت عنه، فإنَّ السيد لو قال لعبده: «أكرم العلماء»، فإنه حين النطق بهذه الصفة وهي صفة «العلم» لم يَغِبْ عن ذهنه الصفة المضادة، وهي صفة «الجهل». وهذا بخلاف ما لو عَلَّقَ الحكم على اسم خاص، فإنه قد يَغْفُلُ عن ذكّر المسكوت عنه، إذ إن ذهنه لا يرتب تلازماً بين المذكور والمسكوت، وذلك كما لو قال: «قام زيد» فإنه لا يلزم منه نفي القيام عن بكرٍ، وصالح وغيرهما.

فَظَهَرَ اِحْتِمَالُ الْمَفْهُومِ.

قوله: (فظهر احتمال المفهوم): المراد بالظهور هنا هو الرجحان.

والمعنى: أنه اتضح من خلال بيان الفرق بين الحكم المعلق على وَصْفٍ، والحكم المعلق على اسم رجحان التخصيص بالحكم المعلق على وَصْفٍ دون الحكم المعلق على اسم.

وبناءً على ذلك يقال: إن المذكور بوصف يكون الحكم فيه خاصاً بالموصوف دون غيره، والمذكور باسم لا يقتضي قصر الحكم عليه وحده، بل يتعداه إلى ما سواه.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن مفهوم اللقب حجة عند بعض أهل العلم، وبناءً على هذه الحجية، فإنه يدل على نفي الحكم عما عداه، وحيثُ فلا فرق بينه وبين مفهوم الصفة.

الوجه الثاني: إن سلمنا لكم بأن مفهوم اللقب ليس بحجة، فلا نسلم لكم صحة قياس مفهوم الصفة على مفهوم اللقب، وذلك لوجود الفرق الكبير بينهما، فإن مفهوم الصفة يفيد قَصْرَ الحكم على المذكور فقط دون المسكوت، لعدم غفلة المتكلم عن الصفة المضادة.

وأما مفهوم اللقب فلا يفيد قصر الحكم على المذكور فقط، لاحتمال أن المتكلم لم يحضره أثناء الكلام ذِكْرُ المسكوت عنه، لعدم التلازم بين المذكور والمسكوت.

وهذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عن الاعتراض الثالث، يصلح أيضاً أن يكون جواباً عن الدليل الثالث الذي استدل به هؤلاء المعترضون، وهم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية دليل الخطاب، وذلك الدليل هو قولهم: «الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم العَلَمَ لا يدل على التخصيص، وَمَنْعُ ذلك بهت واختراع في اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: زيد عالم. كفر لأنه نَفَى العلم عن الله

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَبَاطِلٌ،

وملائكته، ويلزم من قوله: محمد رسول الله. نَفِيَّ الرسالة عن غيره، وذلك كفر».

وحينئذٍ يكون مفاد الجواب عن هذا الدليل: نسلم لكم بأن تعليق الحكم على اللقب والاسم العَلَم لا يدل على التخصيص، ولكننا لا نسلم لكم صحة قياس مفهوم الصفة على مفهوم اللقب، لوجود الفارق بين المفهومين.

ووجه الفرق بينهما: أن الصفة يلزم من ذكرها ذِكْرُ المضاد لها، فيبعد أن يغفل عنها المتكلم، فإذا عَلَّقَ الحكم على صفة دل ذلك على اختصاصه بها دون غيرها. وأما الاسم فلا يلزم من ذِكْرِهِ ذِكْرُ الاسم المسكوت عنه، لعدم التلازم هنا بين المذكور والمسكوت، ولذلك لا يبعد أن يغفل المتكلم أثناء الكلام عن ذكر الاسم المسكوت عنه، وإذا كان الأمر كذلك فإن تعليق الحكم على اللقب والاسم العَلَم لا يدل على التخصيص.

وحيث ظهر الفرق بين المفهومين، وهما مفهوم الصفة ومفهوم اللقب تبين أن قياس مفهوم الصفة على مفهوم اللقب قياس باطل؛ لأنه قياس مع ثبوت الفارق، فلا يصح.

قوله: (وأما الثالث فباطل): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الدليل الخامس الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني على أن دليل الخطاب ليس بحجة، والمذكور هنا هو الفائدة الأولى التي ذكروها فيه، حيث قالوا: «الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد، لينال المجتهد فضيلته».

وعليه يكون قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وأما الثالث» سهوً منه، إذ الأصل أن يقول: «وأما الفائدة الأولى من الدليل الخامس».

وهذه الفائدة حَكَمَ عليها المؤلف بالبطلان، فلا تصح ولا تُقْبَلُ.

فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ بُعِثَ لِلْبَيَانِ وَالتَّعْلِيمِ، وَالتَّبْيِينِ لِلْأَحْكَامِ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ الَّتِي بُعِثَ لَهَا، وَالْاجْتِهَادُ ثَبَتَ ضَرُورَةً لِعَدَمِ إِمْكَانِ بِنَاءِ كُلِّ الْأَحْكَامِ عَلَى النُّصُوصِ.

فَلَا تَظُنَّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَرَكَ مَا بُعِثَ لَهُ لِتَوْسِيعَةِ مَجَارِي الضَّرُورَاتِ،

قوله: (فإن النبي ﷺ بُعِثَ للبيان والتعليم، والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بُعِثَ لها): الضمير في «لها» يعود إلى «المقاصد». وهذه الجملة تعليل للقول ببطلان الفائدة المذكورة.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى أن يقول: لا نسلم بأن الفائدة من تخصيص الشيء بالذكر هي توسعة مجاري الاجتهاد، فإن النبي عليه الصلاة والسلام لم يُبْعَثْ ليوسع مجاري الاجتهاد، وإنما بُعِثَ ليعلم الناس أحكام دينهم، وليبين لهم ما يحل لهم وما يحرم عليهم، فهذا هو المقصد الأساس من بَعَثِهِ للناس عليه الصلاة والسلام.

قوله: (والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص): أي أن الاجتهاد لم يثبت أصالةً، إذ الأصل هو حصول البيان من النبي عليه الصلاة والسلام، كما قال الله تعالى: ﴿لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وإنما ثبت الاجتهاد ضرورةً؛ لأن النصوص محصورة والوقائع كثيرة ومتجددة، فلو لم يُشْرَعِ الاجتهاد لتعطل كثير من الأحكام.

قوله: (فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بُعِثَ له لتوسعة مجاري الضرورات): «ما» في قوله: «ما بُعِثَ» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أنه لا يجوز الظن بالنبي ﷺ أنه يترك ما بُعِثَ له، وهو

ثُمَّ يُفْضِي إِلَى مَحْذُورٍ وَهُوَ نَفْيُ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الَّتِي هُوَ ثَابِتٌ فِيهَا .

تعليم الناس وبيان أحكام الدين لهم، ليستغل بما لم يُبْعَثْ له أصالةً وهو توسيع مجاري الاجتهاد. وإنما لم يَجُزْ هذا الظن في حق النبي ﷺ لأنه اتهم له عليه الصلاة والسلام بالتقصير في واجب البيان والتعليم للذين بُعِثَ من أجلهما.

وحيث إن التقصير في البيان مستحيل في حق النبي ﷺ، بدليل قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣].

إذ كيف يستقيم هذا الإخبار بإكمال الدين وإتمام النعمة، والمبعوث بالدين لم يبينه غاية البيان؟ دل ذلك على أنه عليه الصلاة والسلام لم يترك ما بُعِثَ له وهو البيان والتعليم، بل قد قام بهذا الواجب خير القيام أداءً للأمانة وتبليغاً للرسالة.

قوله: (ثم يفضي إلى محذور وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «التي هو ثابت فيها» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الصورة».

والمراد هنا: أن القول بأن «تخصيص النبي ﷺ للشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما سواه» يلزم منه محذور شرعي، وهو نفي الحكم فيما كان ثابتاً فيه، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: (في الغنم السائمة زكاة) نَفْيٌ للحكم في الصورة الأخرى وهي «الغنم المعلوفة»، فإذا كان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على اختصاص الحكم به أوهم الاقتصار على ذكر السائمة فقط بأن الحكم في المعلوفة غير مراد في حين أنه ثابت فيها، وبذلك يكون النبي ﷺ بهذا الاقتصار قد نَفَى حكماً شرعياً مراداً الله تعالى، وذلك محذور كبير.

وحيث إن تخصيص النبي ﷺ للشيء بالذكر لا يفضي إلى محذور شرعي بنفي الحكم عما كان ثابتاً فيه، بل إن تخصيصه يدل على أن غير

وَأَمَّا الْفَائِدَةُ الثَّانِيَّةُ وَالثَّالِثَةُ فَلَا تَحْصُلُ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمَسْكُوتُ أَدْنَى فِي الْمَعْنَى مِنَ الْمَنْطُوقِ فِي الْمُقْتَضَى أَوْ مُمَاثِلًا لَهُ، فَالْتَّخْصِصُ إِذَا يَكُونُ بَعِيداً.....

المخصوص لا يثبت له ذات الحكم، دل ذلك على أن «دليل الخطاب» حجة، وأنه لا فائدة لتخصيص الشيء بالذكر إلا قَصْرُ الحكم عليه دون ما سواه.

قوله: (وأما الفائدة الثانية والثالثة): أي الوردتان في الدليل الخامس لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب ليس بحجة. والفائدة الثانية هي قولهم: «ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص». وأما الفائدة الثالثة فهي قولهم: «ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه».

قوله: (فلا تحصل): الأصل أن يقول: «فلا تحصلان»؛ لأن الفعل المضارع «تحصل» مُسْنَدٌ إِلَى مثنى وهما: «الفائدة الثانية» و«الفائدة الثالثة»، وإنما أفرد الفعل هنا باعتبار الوحدة في كل فائدة، فكأنه قال: «وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل أية واحدة منهما».

ومعنى «فلا تحصل»: أي لا يمكن مناسبة هاتين الفائدتين لما نحن بصدد الكلام عنه.

قوله: (لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى أو مماثلاً له، فالتخصيص إذاً يكون بعيداً): هذه الجملة تعليل للقول بعدم حصول تلك الفائدتين في هذا الموضع.

والمقصود بالمقتضى - بفتح الضاد - هو الحكم.

والضمير في «له» يعود إلى «المنطوق».

والمراد هنا: أن ما ذكروه في الفائدة الثانية، وهو قولهم: «الاحتياط

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَسْكُوتُ أَعْلَى فِي الْمَعْنَى فَهُوَ «التَّنْبِيهُ» وَقَدْ سَبَقَ الْكَلَامُ فِيهِ.

وَأَمَّا الرَّابِعُ

على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجهم من عموم اللفظ بالتخصيص» لا يمكن انطباقه على ما نحن بصدده؛ لأن الكلام متعلق بما إذا كان المسكوت أدنى من المنطوق في الحكم أو مماثلاً له، وفي كلا الحالتين يكون التخصيص بعيداً.

ووجه بُعد التخصيص فيما إذا كان المسكوت أدنى من المنطوق في الحكم هو: أن المسكوت إذا كان أدنى فإنه لا يخصص الأعلى، وذلك لأن «التخصيص» نوع رَفْع، والأدنى لا يقوى على رفع الأعلى.

ووجه بُعد التخصيص فيما إذا كان المسكوت مماثلاً للمنطوق في الحكم هو: أن التخصيص - كما سبق - نوع رفع، والمماثل لا يرفع ما يماثله، إذ لو كان قادراً على رفعه لَمَا كان مماثلاً له، فالمماثلة تعني اتحاد الرتبة بين المماثل ومثيله، واتحاد الرتبة من شأنه التدافع لا الترفع.

قوله: (وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه، وقد سبق الكلام فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «التنبيه».

والكلام عن «التنبيه» إنما سبق في «الضرب الثالث».

والمراد هنا: أن ما ذكره في الفائدة الثالثة، وهو قولهم: «تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى»، لا ينطبق أيضاً على ما نحن بصدده، إذ ما نحن بصدده متعلق بدليل الخطاب وهو «مفهوم المخالفة»، وما ذكره من كون المسكوت أعلى في المعنى من المنطوق متعلق بالتنبيه وهو «مفهوم الموافقة»، وبذلك فإنهم قد وضعوا هذه الفائدة في غير موضعها، فتكون مردودة.

قوله: (وأما الرابع): أي «وأما الاعتراض الرابع»، وهو ما اعترض به أصحاب المذهب الثاني على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول،

فَأَمُورٌ مَوْهُومَةٌ لَا يُتْرَكُ لَهَا الْمُتَيْقِنُ، لِمَا ذَكَرْنَا.

وَقَوْلُهُمْ: «يَحْسُنُ الْأَسْتِفْهَامُ عَنْهُ»

وَنَصُّ ذَلِكَ الاعتراض هو: «الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه، ويحتمل أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يُطَّلَعُ عليها».

قوله: (فأمور موهومة لا يُتْرَكُ لها المتيقن): الأمور الموهومة هي التي لا حقيقة لها، أو هي التي تكون مثار شك من جهة الحصول وعدمه. والضمير في «لها» يعود إلى «الأمور الموهومة».

والمراد هنا: أن هذه الفوائد المزعومة إنما هي مجرد أوهام لا تقوى على رفع المتيقن، وهو أن «فائدة تخصيص الشيء بالذكر هي قَصْرُ الحكم عليه دون غيره»، فهذه الفائدة ثابتة بيقين، وما عداها وَهْمٌ لا يحسن الالتفات إليه ولا الاعتماد عليه.

قوله: (لما ذكرنا): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير «للمذكور» أي: سابقاً.

والمراد بما ذَكَرَهُ المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو قوله في الجواب عن اعتراضهم الثاني الذي قالوا فيه: «الثاني: لِمَ قلت: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ ... فلعل تَمَّ فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها».

حيث أجاب عن ذلك بقوله: «وأما الثاني: فإن قَصَرَ الحكم عليه فائدة متيقنة وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يُتْرَكُ المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان تَمَّ فائدة لم تَخَفَ على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته».

قوله: (وقولهم: يحسن الاستفهام عنه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب ليس بحجة».

مَمْنُوعٌ، وَأَمَّا إِذَا قَالَ: «مَنْ ضَرَبَكَ مُتَعَمِّدًا فَاضْرِبْهُ» فَلَا يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ: «فَإِنْ ضَرَبَنِي خَاطِئًا هَلْ أَضْرِبُهُ؟» لَكِنْ يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ: «فَالْخَاطِئُ مَا حُكْمُهُ؟»، أَوْ: «مَا أَصْنَعُ بِهِ؟»، وَهَذَا غَيْرُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْخِطَابُ.

والمذكور هنا هو دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «إنه يحسن الاستفهام، فلو قال: من ضربك عامداً فاضربه، حسن أن يقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه. ولو دل على النفي كما حسن الاستفهام كالمنطوق».

قوله: (ممنوع): أي ما ذكرتموه من القول بحسن الاستفهام ممنوع، فإن الاستفهام بمثل ذلك اللفظ لا يحسن، بل يقبح.

قوله: (وأما إذا قال: «من ضربك متعمداً فاضربه»، فلا يحسن أن يقال: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»): إنما لم يحسن ذلك لأن الحكم إذا عُلِّقَ على صفة اقتضت تلك الصفة تَذَكُّرَ ما يضادها، بحيث يتبادر ذلك إلى الذهن لأول وهلة من غير توقف على مقدمات واستنتاجات، فيكون الاستفهام عن الضد من قبيل تحصيل الحاصل، وهذا مُسْتَفْبِحٌ.

قوله: (لكن يحسن أن يقال: «فالخاطئ ما حكمه؟»، أَوْ: «ما أصنع به؟»، وهذا غير ما دل عليه الخطاب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول المستفهم: «فالخاطئ ما حكمه؟»، وإلى قوله: «ما أصنع به؟».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن السيد لو قال لعبده: «من ضربك متعمداً فاضربه» حَسُنَ من العبد أن يستفهم من سيده بقوله: «فالخاطئ ما حكمه؟»، أَوْ بقوله: «فالخاطئ ما أصنع به؟».

وذلك لأن الاستفهام بهاتين الصيغتين مغاير لما دل عليه خطاب

وَلَوْ سَلَّمْنَا فَيَحْسُنُ الْأَسْتِفْهَامُ لِيَسْتَفِيدَ التَّأَكِيدَ فِي مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ، كَمَا يَحْسُنُ الْأَسْتِفْهَامُ فِي بَعْضِ صُورِ الْعُمُومِ.
وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْعَرَبَ تَعَلَّقَ الْحُكْمَ عَلَى مَا لَا يَنْتَفِي عِنْدَ عَدَمِهِ».

السيد، إذ الخطاب إنما دل على ضَرْبِ المتعمد بطريق المنطوق، ودل على عدم ضرب الخاطئ بطريق المفهوم، ولكنه لم يدل على كيفية التعامل مع الخاطئ وقد انتفى الضرب في حقه، فحسن الاستفهام حينئذٍ عما يُصْنَعُ به.
قوله: (ولو سلمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم): أي «ولو سلمنا - من باب التنزل - حسن الاستفهام فيما ذكرتموه».

والمراد ببعض صور العموم التي يحسن فيها الاستفهام: كأن يقول السيد لعبده: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَعْطَهُ دَرَهْمًا»، فإنه حينئذٍ يحسن من العبد أن يستفهم من سيده بقوله: «وَأِنْ كَانَ فَاسِقًا؟»، وإنما حسن الاستفهام هنا مع كون الفاسق داخلًا في عموم اللفظ من أجل طلب التأكيد لمعرفة ما إذا كان السيد يريد بعموم أمره دخول الفاسق أو لا يريد دخوله، وذلك لأن العادة قد جَرَتْ بِأَنَّ الإِعْطَاءَ يُفْهَمُ مِنْهُ الْإِكْرَامُ، وَالْفَاسِقُ لَيْسَ أَهْلًا لِأَنَّ يُكْرَمَ.

والمقصود هنا: إن سلمنا لكم ما ذكرتموه من حُسْنِ الاستفهام، فإنه إنما يكون مُسْتَحْسَنًا من أجل أن يستفيد المستفهم التأكيد في معرفة الحكم، وذلك قياساً على استحسان الاستفهام في بعض صور العموم.

ثم إن استفهام العبد من سيده حين يقول له: «من ضربك متعمداً فاضربه»، بقوله: «فإن ضربي خاطئاً هل أضربه؟» دليل عليكم، وليس لكم، فإن الدافع للعبد إلى هذا الاستفهام هو ما انقذ في ذهنه بأن الحكم المعلق على صفة يقتضي قَصْرَهُ عَلَيْهَا دُونَ غَيْرِهَا، فَأَرَادَ أَنْ يُوَكِّدَ هَذَا الْمَفْهُومَ بِالْمَنْطُوقِ مِنْ إِجَابَةِ سَيِّدِهِ.

قوله: (وقولهم: إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه):

قُلْنَا: لَا نُنْكِرُ هَذَا إِذَا ظَهَرَ لِلتَّخْصِيسِ فَائِدَةٌ سِوَى اخْتِصَاصِ الْحُكْمِ بِهِ، إِمَّا لِكَوْنِهِ الْأَغْلَبَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ،

الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب لا حجة فيه».

والمذكور هنا هو دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه...»، فالمسكوت أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليل السابق.

قوله: (لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به، إما لكونه الأغلب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعلق العرب الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه».

والضمير في «به» يعود إلى «التخصيص».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «ظهور الفائدة الأخرى».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه من كون العرب تعلق الحكم على وَصْفٍ، من غير أن يكون لذلك الوصف أثر في اختصاص الحكم بالموصوف دون ما سواه، بل يستوي المعلق وغيره في ذات الحكم.

إلا أننا لا نسلم لكم ذلك بإطلاق، بل بشرط أن تظهر فائدة أخرى غير فائدة تخصيص المذكور بالحكم، كأن يكون الوصف الذي عُلِّقَ عليه الحكم قد خرج مخرج الغالب، كما في قول الله تعالى: ﴿وَرَبِّئُكُمْ أَلْتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

فإن وَصَفَ الحِجْرَ هنا وَصَفَ أَغْلِبِي، لكون الغالب في الربائب وَضَعْنَهُنَّ فِي الحِجْرِ، ولكن لا تأثير لهذا الوصف في قصر الحكم على مَنْ كَانَتْ فِي الحِجْرِ دُونَ غَيْرِهَا، بل الحكم واحد، إذ الربائب محرمات سواء كن في الحِجْرِ أَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا.

قوله: (أو غير ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأغلب».

وَالكَلَامُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَظْهَرْ لَهُ فَائِدَةٌ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

والمراد هنا: كما أن المخصوص بالذكر لا تأثير للتخصيص فيه إذا كان مُعَلَّقاً على صفة خارجة مخرج الغالب، فكذلك لا تأثير للمخصوص بالذكر إذا كان التخصيص فيه لا يدل على قَصْرِ الحكم عليه دون غيره، وذلك كأن يكون المخصوص بالذكر قد وقع جواباً عن سؤال، كما لو سأل أحد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم رسول الله ﷺ، فقال: «أتوضأ من لحوم الإبل؟»، فقال عليه الصلاة والسلام جواباً عن هذا السؤال: (توضئوا من لحوم الإبل)، فإن هذا الجواب لا يقتضي نفي الوضوء عما عدا لحوم الإبل مما ثبت شرعاً نَقْضُ الوضوء به^(١).

قوله: (والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة): الضمير في «له» يعود إلى «التخصيص».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه من أن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه هو محل تسليم لنا ولكم، إذ نحن وأنتم متفقون على أنه إذا وُجِدَتْ فائدة للتخصيص غير قَصْرِ الحكم على المخصوص بالذكر، فإن تلك الفائدة محل للاعتداد بها، وليس في ذلك نزاع، وإنما النزاع بيننا وبينكم فيما إذا لم توجد للتخصيص فائدة أخرى.

وبناءً على ذلك، فإن ما استدللتم به هنا من استعمال العرب لا حجة لكم فيه؛ لأنه خارج عن محل النزاع.

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد أجاب عن الأدلة الثلاثة، وهي: الثاني، والثالث، والخامس لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب لا حجة فيه ولا دلالة له، ولكنه أغفل الجواب عن دليلهم الرابع الذي قالوا فيه: «الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: رأيت الظريف، وقام الطويل. فلو قال بَعْدُ: والقصير. لم يكن مناقضة».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/٧٧٥.

والجواب عن ذلك: نسلم لكم ما ذكرتموه من انتفاء المعارضة والمناقضة بين قول القائل: «قام الطوال»، وبين قوله بعد ذلك: «والقصار». إلا أن عدم المناقضة والمعارضة هنا ليس لأن دليل الخطاب لا دلالة له، بل لأمر آخر يكمن في ناحيتين.

الناحية الأولى: أن المتكلم حين قال أولاً: «قام الطوال» فهمَ بدليل الخطاب قَصْرَ الحكم وهو «القيام» على الموصوفين به فقط وهم «الطوال»، بحيث ينتفي هذا الحكم عن سواهم وهم «القصار».

وحين قال ثانياً: «وقام القصار» حصل التقابل بين المفهوم من الكلام السابق وهو قوله: «قام الطوال» الدال على انتفاء القيام عن «القصار»، وبين المنطوق في الكلام اللاحق المصرّح بحصول القيام منهم.

وحيثُ فلا يتحقق التعارض بين المفهوم والمنطوق هنا، وذلك لأن العمل بالأقوى دلالةً هو المتعيّن، ولا شك أن دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم في دليل الخطاب.

الناحية الثانية: أن دليل الخطاب هنا إنما تُرِكَ العمل بمفهومه ليس لأنه لا حجة فيه ولا دلالة له، بل لمجيء المنطوق المصرّح بأن ذلك المفهوم ملغى، فيكون هذا التصريح قرينة منفصلة على أن دليل الخطاب لا يراد معناه.

وكلامنا معكم ليس في دليل الخطاب الذي دلت القرينة على عدم إرادة معناه، وإنما في دليل الخطاب المجرد عن تلك القرينة، فهو - في هذه الحال - عندنا دال على قَصْرِ الحكم في المخصوص بالذكر دون ما سواه.



فصل

(في درجات أدلة الخطاب)

اعْلَمْ أَنَّهَا هُنَا صُوراً أَنْكَرَهَا مُنْكَرُ الْمَفْهُومِ، بِنَاءٍ عَلَى أَنَّهَا مِنْهُ
وَلَيْسَتْ مِنْهُ، وَهِيَ ثَلَاثٌ، الْأُولَى: قَوْلُهُ: «لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ»،

قوله: (فصل في درجات أدلة الخطاب): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان درجات أدلة الخطاب.

والمراد بدرجات أدلة الخطاب: أنواع مفهوم المخالفة.

قوله: (اعلم أن ها هنا صوراً أنكرها منكرها مفهوم، بناءً على أنها منه وليست منه): الخطاب في قوله: «اعلم» موجه إلى القارئ.

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى ما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى من درجات دليل الخطاب.

والمراد بالصور هنا: الأنواع التي يشتمل عليها دليل الخطاب.

والمراد بالمفهوم هنا: هو مفهوم المخالفة.

والذين أنكروا المفهوم هم أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى، وبعض المتكلمين.

والضمير في «أنها» يعود إلى «الصور».

والضمير في «منه» يعود إلى «المفهوم».

والمراد هنا: أننا سنذكر في هذا الفصل عدداً من الأنواع أنكروا من ذهب إلى أن «مفهوم المخالفة» ليس بحجة، ظناً منهم بأن تلك الأنواع منه فأنكروها تبعاً لإنكارهم له، وهي في الواقع ليست منه في شيء.

قوله: (وهي ثلاث): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الصور».

والمراد: أن الصور التي أنكروا منكرها مفهوم المخالفة هي ثلاث صور.

قوله: (الأولى: قوله: «لا عالم إلا زيد»): «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الصورة»، أي: «الصورة الأولى».

فَهَذَا أَنْكَرَهُ غَلَاةٌ مُنْكَرِي الْمَفْهُومِ، وَقَالُوا: هُوَ نُطِقَ بِالْمُسْتَثْنَى وَسُكُوتٌ عَنِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، فَمَا خَرَجَ بِقَوْلِهِ: «إِلَّا» فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فِي الْكَلَامِ، فَصَارَ الْكَلَامُ مَقْصُوراً عَلَى الْبَاقِي، وَالْمُسْتَثْنَى غَيْرٌ مُتَعَرِّضٌ لَهُ بِنَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ.

والضمير في «قوله» يعود إلى «المتكلم بهذه الصيغة».

وصيغة «لا عالم إلا زيد» مكونة من «نفي»، و«إثبات».

فالنفي فيها حاصل في المستثنى منه، وهو قوله: «لا عالم».

والإثبات حاصل في المستثنى، وهو قوله: «إلا زيد».

والمكوّن من هاتين الجملتين النفي والإثبات يسمى «المحصور بإلا»

فكأن القائل: «لا عالم إلا زيد» حَصَرَ الْعِلْمَ كُلَّهُ فِي زَيْدٍ، وَنَفَاهُ عَمَّا سِوَاهُ.

وهذه هي الصورة الأولى التي ظنَّ بأنها من صور مفهوم المخالفة،

وهي «مفهوم الحصر بإلا».

قوله: (فهذا أنكره غلاة منكري المفهوم): اسم الإشارة «هذا» في قوله:

«فهذا» يعود إلى «الحصر بإلا»، كما في قول القائل: «لا عالم إلا زيد»،

وإليه كذلك عود الضمير في «أنكره».

فهذا النوع من أنواع الحصر قد أنكره الغلاة من منكري حجية مفهوم

المخالفة.

وهو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقالوا: هو نطق بالمستثنى وسكوت عن المستثنى منه، فما خرج

بقوله: «إلا» فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي،

والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات): هذا هو الدليل الذي استدل به

منكرو هذه الصورة، وهي «مفهوم الحصر بإلا».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول القائل «لا عالم إلا زيد».

و«ما» في قوله: «فما خرج» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية

وَهَذَا فَاسِدٌ، فَإِنَّ هَذَا صَرِيحٌ فِي الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ،

فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فالخارج بقوله». والضمير في «معناه» يعود إلى «الخارج بإلا»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه»، وفي «له».

ومفاد هذا الدليل: أن مَنْ قَالَ: «لا عالم إلا زيد» يكون ناطقاً بالمستثنى وهو «زيد»، وأما المستثنى منه وهو «لا عالم» فهو ساكت عنه، وحينئذ يكون الخارج بقوله: «إلا» وهو «زيد» غير داخل في الكلام الأول وهو المستثنى منه، وإذا كان الخارج بإلا غير داخل في الكلام الأول بقي الكلام محصوراً في المستثنى منه، والمستثنى لم يتعرض له بنفي ولا بإثبات.

ولإيضاح هذا الدليل: فإن القائل: «لا عالم إلا زيد» مؤداه: «العالم زيد»، فهذا هو المنطوق به على الحقيقة، وكونه يقول: «العالم زيد» فإنه بهذا القول لم يتعرض لغير زيد بنفي صفة العلم عنه أو إثباتها له. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مفهوم الحصر بإلا لا دلالة له ولا حجة فيه.

قوله: (وهذا فاسد): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول المنكرون لحجية مفهوم الحصر بإلا، وهو في الوقت نفسه استدلال للقائلين بحجيته وهم الجمهور أصحاب المذهب الثاني في هذه المسألة.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن المستثنى غير متعرض للمستثنى منه بنفي ولا إثبات في المحصور بإلا». فهذا القول فاسد لا يصح.

قوله: (فإن هذا صريح في الإثبات والنفي): هذه الجملة تعليل للحكم على القول السابق بالفساد.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحصر بإلا».

فَمَنْ قَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مُثَبِّتٌ لِلْإِلَهِيَّةِ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ، نَافٍ لَهَا عَمَّنْ سِوَاهُ، وَقَوْلُهُمْ: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ»، وَ: «لَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ يَقِينًا؛ لِأَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ، وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ،

فالحصر بإلا صريح في الإثبات والنفي، والدليل على هذه الصراحة تبادل ذلك إلى الذهن لأول وهلة عند مجرد سماع تلك الصيغة.

قوله: (فمن قال: «لا إله إلا الله» مثبت للإلهية لله سبحانه، نافي لها عن سواه): الضمير في «لها» يعود إلى «الإلهية».

والضمير في «سواه» يعود إلى «الله» جل شأنه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد على أن الحصر بإلا متضمن للنفي والإثبات، فإن العبد إذا قال: «لا إله إلا الله» فإنه بذلك القول ينفي الألوهية عن غير الله تعالى، ويثبتها له سبحانه وحده.

قوله: (وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار»، و«لا فتى إلا علي» نفي وإثبات يقيناً): «ذو الفقار» هو اسم سيف النبي ﷺ، وإنما سُمِّيَ سيف النبي ﷺ «ذو الفقار» لوجود حُفَرٍ صغارٍ حَسَانٍ فيه، إذ «الْحُفْرَةُ» في اللغة تُسَمَّى «فُقْرَةً»^(١).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد آخر على أن الحصر بإلا متضمن للنفي والإثبات، فإن قولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار» يدل على نفي جَوْدَةِ السيوف لغير ذي الفقار، ويدل على إثبات تلك الجودة له. وكذلك قولهم: «لا فتى إلا علي» يدل على نفي الفتوة عن غير علي، كما يدل على إثباتها في حقه رضي الله تعالى عنه.

قوله: (لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي): هذه الجملة تعليل لما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن الحصر بإلا يفيد النفي والإثبات بطريق اليقين.

فَهَذَا مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ لَا مِنْ مَفْهُومِهِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ: (لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ)، وَ: (لَا تَتَّبِعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ) فَإِنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الشَّرْطِ،

وكون «الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفياً» يُعَدُّ قاعدة مُسَلِّمَةً عند الجمهور رحمهم الله تعالى، وهي بعمومها حاکمة على الحصر بإلا، إذ هو مشتمل على النفي في المستثنى منه، وعلى الإثبات في المستثنى. **قوله:** (فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اقتضاء الحصر بإلا للنفي والإثبات».

والضمير في «مفهومه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد هنا: أن اقتضاء «الحصر بإلا» للنفي والإثبات إنما هو من قبيل اللفظ الصريح، وليس من قبيل المفهوم.

وإنما كان الحصر بإلا من قبيل اللفظ الصريح؛ لأن كلاً من طرفيه وهما النفي والإثبات مُصَرَّحٌ بهما في اللفظ، فإذا قال: «لا إله» كان ذلك صريحاً في نفي جميع الآلهة، وإذا قال: «إلا الله» كان ذلك صريحاً في إثبات إله واحد لا شريك له، وهو الله تبارك وتعالى.

وكأن المؤلف رحمه الله تعالى بهذا يريد أن يقول: إن إدراج نفاة المفهوم للحصر بإلا ضمن «مفهوم المخالفة» وَهْمٌ منهم، إذ إن الحصر بإلا هو نوع من أنواع المنطوق، وليس نوعاً من أنواع المفهوم.

وإذا كان نوعاً من أنواع المنطوق فهو حجة لثبوت دلالة على النفي والإثبات معاً.

قوله: (فأما قوله: «لا صلاة إلا بطهور»)، وَ: «لا تتبعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» فَإِنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الشَّرْطِ): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والصيغة المشار إليها في قوله: «فإن هذه صيغة الشرط» هي صيغة «لا» و«إلا» في الحديثين المذكورين.

وَمُقْتَضَاهَا نَفْيُ الصَّلَاةِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الطَّهَارَةِ،

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى هنا أن يبيّن الفارق بين هذه الصيغة الواردة في هذين الحديثين، وهما قول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور)^(١). وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء)^(٢).

وبين الصيغة الواردة في القولين السابقين، وهما قول: «لا إله إلا الله»، وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي». وذلك أن الصيغة الواردة في الحديثين إنما هي صيغة شرط، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور) معناه: «لا تصح الصلاة إلا بشرط الطهارة».

وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء) معناه: «لا يصح بيع البر بالبر إلا بشرط التساوي». وأما الصيغة الواردة في القولين، وهما قول: «لا إله إلا الله»، وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي» فهي صيغة استثناء. ولهذا الفرق أثره، وهو: أن صيغة «الشرط» لا يَصْدُقُ النطق فيها إلا على النفي فقط.

وأما صيغة «الاستثناء» فإن النطق فيها صادق على الجهتين معاً: جهة النفي، وجهة الإثبات.

قوله: (ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة): الضمير في «مقتضاها» يعود إلى «صيغة الشرط».

والمراد هنا: أن قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور) هو صيغة «شرط» لا صيغة «استثناء»، ومقتضى الشرطية هنا النطق الصريح بنفي صحة الصلاة عند انتفاء الطهارة؛ لأن المشروط لا يصح مع تخلف شرطه.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(١) سبق تخريج الحديث.

وَأَمَّا وُجُودُهَا عِنْدَ وُجُودِهَا فَلَيْسَ مَنْطُوقًا، بَلْ هُوَ عَلَى وَفْقِ قَاعِدَةِ الْمَفْهُومِ، فَإِنَّ نَفْيَ شَيْءٍ عِنْدَ انْتِفَاءِ شَيْءٍ لَا يَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِهِ عِنْدَ وُجُودِهِ، بَلْ يَبْقَى كَمَا كَانَ قَبْلَ النُّطْقِ،

قوله: (وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم): الضمير في «وجودها» في قوله: «وأما وجودها» يعود إلى «الصلاة».

والضمير في «وجودها» في قوله: «عند وجودها» يعود إلى «الطهارة». والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «وجود الصلاة عند وجود الطهارة».

والمراد هنا: أن المنطوق به في الحديث المذكور، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور) إنما هو نفي الصلاة فقط عند انتفاء الطهارة.

وأما أن الصلاة توجد عند وجود الطهارة فليس ذلك بمنطوق، بل هو مستفاد بطريق المفهوم.

قوله: (فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق): هذه الجملة تعليل للقول بأن المنطوق في الحديث المذكور إنما هو نفي الصلاة بانتفاء الطهارة فقط، وليس وجود الصلاة بوجود الطهارة، فإن ذلك مفهوم لا منطوق.

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الشيء»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

والمراد هنا: أن المشروط بشرط ينتفي بانتفاء شرطه، ولكن لا يلزم من وجود الشرط ثبوت المشروط، بل يبقى المشروط كما كان قبل النطق بالتكليف به.

ومثال ذلك «الصلاة» فإن من شرط صحتها «الطهارة»، كما قال

فَالْمَنْطُوقُ بِهِ الْإِنْتِفَاءُ عِنْدَ النَّفْيِ فَقَطْ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: (لَا صَلَاةَ) لَيْسَ فِيهِ تَعَرُّضٌ لِلطَّهَارَةِ، بَلْ لِلصَّلَاةِ فَقَطْ، وَقَوْلَهُ: (إِلَّا بِطَهُورٍ) إِثْبَاتٌ لِلطَّهُورِ الَّذِي لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْكَلَامُ، فَلَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إِلَّا الشَّرْطُ.

تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

فإذا انتفت الطهارة انتفت الصلاة، ولكن لا يلزم من وجود الطهارة ثبوت الصلاة، إذ الثبوت هنا لم يتناوله منطوق الحديث، لكونه مصرحاً بالنفي فقط.

قوله: (فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلاة فقط، وقوله: «إلا بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلا الشرط): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «فيه» يعود إلى لفظ «لا صلاة».

والضمير في «له» يعود إلى «الطهور».

والضمير في «منه» يعود إلى لفظ «إلا بطهور».

والمراد هنا: أن قول النبي ﷺ: (لا صلاة) تناول بمنطوقه نفي الصلاة فقط دون تعرض للطهارة.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (إلا بطهور) متضمن إثبات الطهور فقط، وهذا الطهور لم يتعرض له الكلام الأول، وهو قوله: (لا صلاة)، فلا يكون داخلاً في منطوقه، وإذا لم يكن «الطهور» داخلاً في منطوق نفي الصلاة دل ذلك على أن «الطهور» ليس مستثنى من «الصلاة»، إذ المستثنى لا بد من أن يكون جزءاً من المستثنى منه أو يكون من جنسه، والطهور ليس جنساً للصلاة ولا جزءاً منها.

الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ: قَوْلُهُ: (إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ)، فَهَذَا قَدْ أَصَرَ
أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ وَبَعْضُ مُنْكَرِي الْمَفْهُومِ عَلَى إِنْكَارِهِ،

وإذا ثبت أن قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور) ليس
من باب الاستثناء، تبين أنه من باب انتفاء الحكم لانتفاء شرطه^(١).
قوله: (الصورة الثانية): أي من الصور التي أُدرجت تحت دليل
الخطاب ظناً أنها منه، وليست منه.
وهذه الصورة هي «الحصر بإنما».

قوله: (قوله: «إنما الولاء لمن أعتق»): الضمير في «قوله» يعود إلى
«النبى ﷺ».

وهذا مثال من السُّنَّةِ عَلَى الْحَصْرِ بِإِنْمَا، فَإِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (إِنَّمَا
الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ)^(٢).

دل على حصر الولاء في المُعْتَقِ فقط.

قوله: (فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على
إنكاره): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «الحصر بإنما»،
وإليه كذلك عود الضمير في «إنكاره».

والمراد هنا: أن الحصر بإنما أنكر حجيته بإصرار أصحاب الإمام
أبي حنيفة رحمهم الله تعالى، والمراد أكثر الحنفية وليس جميعهم^(٣).

كما أنكر حجيته بعض من لم يقولوا بحجية المفهوم من
المتكلمين^(٤).

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٧٣٨/٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب: «ذكر البيع والشراء على
المنبر في المسجد»، رقم الحديث: (٤٥٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب
«العتق»، باب: «إنما الولاء لمن أعتق»، رقم الحديث (٥/١٥٠٤).

(٣) انظر: تيسير التحرير ١٣٢/١، فواتح الرحموت ٤٣٤/١.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٩٧/٣.

وَقَالُوا: هُوَ إِثْبَاتٌ فَقَطْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ؛ لِأَنَّ «إِنَّمَا» مُرَكَّبَةٌ مِنْ «إِنَّ» و«مَا»، و«إِنَّ» لِلتَّوَكِيدِ، و«مَا» زَائِدَةٌ كَافَّةٌ، فَلَا تَدُلُّ عَلَى نَفْيٍ، كَمَا لَوْ قَالَ: «إِنَّمَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ».

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقالوا: هو إثبات فقط لا يدل على الحصر): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر دليل القائلين بإنكار مفهوم الحصر بإنما. والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما دخلت عليه إنما».

والمراد هنا: أن «إنما» إذا دخلت على الألفاظ فإنها لا تفيد الحصر فيها، بل تدل على الإثبات فقط، ولذلك فإنها لا تدل على نفي الحكم عن غير المحصور، فقول النبي ﷺ: (إنما الولاء لمن أعتق) دال على إثبات الولاء للمعتق فقط، وأما نفي هذا الحكم عن سوى المُعْتَقِ فهو مسكوت عنه لا يتناوله لفظ الحديث.

قوله: (لأن إنما مركبة من «إن» و«ما»، و«إن» للتوكيد، و«ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: «إنما النبي محمد»): هذه الجملة تعليل لقولهم بأن ما دخلت عليه «إنما» يفيد الإثبات، ولا يفيد الحصر.

والمراد هنا: أننا إذا نظرنا إلى كلمة «إنما» وجدناها مركبة من لفظتين، اللفظة الأولى: «إِنَّ» الدالة على التوكيد. واللفظة الثانية: «مَا» الزائدة، وقد كَثُرَتْ «إِنَّ» عن العمل المعتاد وهو نَصْبُ الاسم الذي تدخل عليه، إذ الشأن فيها إذا تجردت عن «ما» أن تنصب المبتدأ وترفع الخبر، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

وأما إذا اقترنت بها «ما» فإنها تكون مكفوفة بها عن هذا العمل فلا تؤثر شيئاً فيما دخلت عليه من الجملة الاسمية، كما في قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

وإذا ثبت أن «ما» الداخلة على «إِنَّ» زائدة، فإنها بذلك لا تدل على

وَهَذَا فَايِدٌ، فَإِنَّ لَفْظَةَ «إِنَّمَا» مَوْضُوعَةٌ لِلْحَصْرِ وَالْإِثْبَاتِ، تُثَبِّتُ
الْمَذْكُورَ وَتَنْفِي مَا عَدَاهُ؛

النفي، وإذا لم تدل على النفي فهي دالة على الإثبات فقط، كما في قول
القائل «إنما النبي محمد»، فهو كقوله: «النبي محمد»، أي: أنه يدل على
إثبات كون محمد ﷺ نبياً، ولكن لا يدل على نفي النبوة عن غيره من
الأنبياء عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا حجة في مفهوم الحصر بإنما من جهة
قصر الحكم على المحصور ونفيه عما عداه.

قوله: (وهذا فاسد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم بأن «إنما»
هي للإثبات فقط، ولا تدل على الحصر.

فهذا القول حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بالفساد.

وما سيذكره المؤلف هنا هو جواب مُعَلَّل عما استدل به أصحاب
المذهب الأول القائلون بعدم حجية الحصر بإنما، وهو في الوقت نفسه
استدلال لأصحاب المذهب الثاني القائلين بحجية الحصر بإنما وهم
الجمهور^(١).

قوله: (فإن لفظة إنما موضوعة للحصر والإثبات، تثبت المذكور وتنفي
ما عداه): هذه الجملة تعليل للقول بفساد ما احتج به أصحاب المذهب
الأول.

والمراد هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن «إنما» لا تدل إلا على
الإثبات فقط دون الحصر، بل نقول: إنها موضوعة للحصر والإثبات،
وكونها موضوعة لهذين معاً فإنها تدل على إثبات الحكم للمذكور، وعلى
نفيه عما سواه.

(١) انظر: المستصفى ٢/٢٠٦، العدد ٢/٤٧٨، التمهيد ٢/٢٢٤، شرح تنقيح
الفصول ص ٥٧، المحصول ١/١/٥٣٥، التبصرة ص ٢٣٩.

لِأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنْ حَرْفِي نَفْيٍ وَإِثْبَاتٍ، فَ «إِنَّ» لِلْإِثْبَاتِ، وَ «مَا» لِلنَّفْيِ، فَتَدَلُّ عَلَيْهِمَا.

وَلِذَلِكَ لَا تُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضِعٍ لَا يَحْسُنُ فِيهِ النَّفْيُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ مِنْهُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌُ وَحِدٌ﴾، وَ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، وَ: ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾،

قوله: (لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات، ف «إن» للإثبات، و«ما» للنفي، فتدل عليهما): هذه الجملة تعليل للقول بأن «إنما» موضوعة للحصر والإثبات.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «إنما».

وضمير التثنية في «عليهما» يعود إلى «النفي والإثبات».

والمراد هنا: كيف لا تفيد لفظة «إنما» النفي والإثبات وأصل تركيبها الوضعي دال على ذلك؟ فهي مركبة وُضِعَ من «إن» الدالة على توكيد الإثبات، ومن «ما» الدالة على النفي.

وإذا كانت كذلك فإن الحصر بها يفيد ثبوت الحكم للمذكور ونفيه عما سواه.

قوله: (ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون إنما موضوعة للنفي والإثبات».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الموضع».

والضمير في «منه» يعود إلى «النفي».

والمراد هنا: أنه باستقراء النصوص الشرعية وأساليب اللغة العربية ثبت أن لفظة «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا في المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه الدال على الإثبات.

قوله: (كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌُ وَحِدٌ﴾، وَ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ وَ: ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾): الضمير في «كقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

كَمَا قَالَ: ﴿وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ﴾، وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ) مِثْلُ قَوْلِهِ: (لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ)، وَقَالَ الشَّاعِرُ:
 أَنَا الرَّجُلُ الْحَامِي الذَّمَّارِ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنِّ أَحْسَابِكُمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

وهذه الآيات الثلاث الكريمات ساقها المؤلف رحمه الله تعالى للاستشهاد بها على أن لفظه «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا فيما يحسن فيه النفي والاستثناء منه.

قوله: (كما قال: ﴿وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ﴾، وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» مثل قوله: «لا عمل إلا بنية»): هذا بيان من المؤلف رحمه الله تعالى لكون «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا فيما يحسن فيه النفي والاستثناء منه، بحسب استقراء النصوص الشرعية في الكتاب والسنة.

وذلك أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدَهُ﴾ [النساء: ١٧١].

هو مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ﴾ [المائدة: ٧٣].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨].

هو بمعنى: «لا يخشى الله من عباده إلا العلماء».

وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥].

هو مثل قوله عز سلطانه: ﴿وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩].

وقول النبي ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات)، هو مثل قوله عليه الصلاة والسلام: (لا عمل إلا بنية).

قوله: (وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي):

أورد المؤلف رحمه الله تعالى هذا البيت الشعري ليكون شاهداً لغويّاً على ما ذكره من أن لفظه «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا في المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه.

فإن قول الشاعر - والمراد به هنا «الفرزدق» - «وإنما يدافع عن

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّمَا إِبْتِثَاتٌ فَقَطُّ» غَيْرُ صَحِيحٍ، وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّمَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ» فَهَذَا اخْتِرَاعٌ عَلَى اللُّغَةِ لَمْ يُسْمَعِ بِهِ،

أحسابكم أنا أو مثلي»، هو مثل قوله «ولا يدافع عن أحسابكم إلا أنا أو مثلي».

وإذا تقرر أن لفظة «إنما» باستقراء النصوص واللغة لا تُسْتَعْمَلُ إلا في المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه، دل ذلك على أنها ليست قاصرة على إفادة الإثبات فقط، بل إنها دالة على النفي أيضاً كما أنها دالة على الإثبات.

قوله: (وقولهم: «إنما إثبات فقط» غير صحيح، وقولهم: «إنما النبي محمد» فهذا اختراع على اللغة لم يُسْمَعِ به): الضمير في «قولهم» يعود إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بأن إنما للإثبات فقط دون الحصر». واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى قولهم: «إنما النبي محمد».

والمقصود بقوله: «اختراع على اللغة»: أي ابتداء فيها، لكونه دخيلاً عليها وليس منها.

والضمير في «به» يعود إلى «الاختراع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن «إنما» للإثبات فقط، وذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «هو إثبات فقط لا يدل على الحصر؛ لأن إنما مركبة من «إن» و«ما»، و«إن» للتوكيد، و«ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: «إنما النبي محمد».

والمراد هنا: لا نسلم لكم صحة ما ذكرتموه من أن لفظة «إنما» لا تفيد إلا الإثبات فقط، بل نقول: إنها دالة على الإثبات والنفي معاً، كما بينا لكم بالدليل الاستقرائي من واقع النصوص الشرعية والاستعمال العربي من أنها لا تُسْتَعْمَلُ إلا فيما يحسن فيه النفي والاستثناء منه.

بلى لو قال: «إنما العالم زيد» ساع ذلك مجازاً لتأكيد العلم في زيد، كما قال: «ولا فتى إلا علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له إلا بدليل،

وقولكم بأن «ما» الداخلة على «إن» ليست نافية بل هي زائدة لكف «إن» عن العمل فلا تفيد نفيًا بل إثباتاً، كما في قول القائل: «إنما النبي محمد»، فإننا نقول بأن هذا التمثيل لا يصح لغةً لأنه اختراع عليها حيث لم يُسمع به، واللغة لا يجوز الاختراع عليها، بل يجب الوقوف عند الوارد فيها.

قوله: (بلى لو قال: «إنما العالم زيد» ساع ذلك مجازاً، لتأكيد العلم في زيد، كما قال: «ولا فتى إلا علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له إلا بدليل): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ساع ذلك» يعود إلى قول القائل: «إنما العالم زيد».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «يريد بذلك» يعود إلى لفظة «لا فتى إلا علي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «علي» رضي الله تعالى عنه.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا مجاز» يعود إلى قول القائل: «إنما العالم زيد»، وإلى قول القائل: «لا فتى إلا علي».

والضمير في «له» يعود إلى «المجاز».

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «بلى لو قال: إنما العالم زيد ساع ذلك مجازاً» يشير إلى جواب عن سؤال مُقَدَّر، فكأن أصحاب المذهب الأول قالوا: «ألستم تجوزون قول القائل: إنما العالم زيد؟ فلم تجوزون هذا القول، ولا تجوزون قول القائل: إنما النبي محمد؟».

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: بلى نجوز قول القائل: «إنما العالم زيد»؛ لأنكم قلتم بأن «إنما» تدل على توكيد الإثبات، وبناءً على

ذلك يصح أن يقال: «إنما العالم زيد» لتأكيد العلم فيه، كما يصح أن يقال: «لا فتى إلا علي» لتأكيد الفتوة فيه، ويكون ذلك من قبيل المجاز حتى يثبت بالدليل الواقعي أنه لا يوجد في بلد زيد عالم سواه مطلقاً، فحينئذٍ يقال: إن قَصَرَ العلم فيه حقيقة، وكذلك إذا ثبت بالدليل الواقعي أنه لا يوجد فتى يتمتع بروح الشجاعة والإقدام في وقته إلا علي، فحينئذٍ يكون قصر الفتوة فيه حقيقة، أما إذا كان المقصود المفاضلة في العلم والمفاضلة في الفتوة، بمعنى أن زيداً أكثر علماً من غيره، وأن علياً أكثر فتوة ممن عداه فإن الحصر هنا مجاز؛ لأنه يصبح أمراً نسبياً يختلف من شخص لآخر.

وأما قولكم: «إنما النبي محمد» فبناءً على ما ذكرتموه من إفادة «إنما» للتوكيد، فإن «إنما» هنا تفيد توكيد النبوة في حق محمد ﷺ، وذلك لا طائل تحته لوجهين:

الوجه الأول: أن ثبوت النبوة في حق نبينا محمد ﷺ لا يحتاج إلى تأكيد، إذ النبوة في حقه عليه الصلاة والسلام أمرٌ مقطوع به لتضافر النص والإجماع على ذلك، أما النص فقول الله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩].

وقوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [٤٥] وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ﴿٤٦﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦].

وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة قاطبة سلفاً وخلفاً على ثبوت النبوة في حق نبينا محمد ﷺ. وإذا كانت النبوة ثابتة في حقه عليه الصلاة والسلام بالنص والإجماع القطعيين، فإن هذا القطع أبلغ طريق في توكيد تلك النبوة، وحينئذٍ يكون توكيدها بغيره هو من قبيل تحصيل الحاصل، والسعي إلى تحصيل الحاصل أقرب إلى العبث منه إلى تحقيق الفائدة.

الوجه الثاني: أن النبوة كما أن ثبوتها متأكد في حق نبينا محمد ﷺ،

فَالْقَوْلُ فِيهِ كَالْقَوْلِ فِي الْأَسْتِثْنَاءِ بِإِلَّا مِنَ النَّفْيِ بِلَا فَرَقٍ.

الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقَسِّمْ)، وَ:
(تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ)،

فهي كذلك متأكد ثبوتها في حق سائر الأنبياء عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن تخصيص النبي محمد ﷺ بتوكيد النبوة في حقه لا وجه له، إذ إن التخصيص بالشئ دال على التمييز، ومع الاستواء في تأكد الصفة ينتفي التمييز، فإن نبينا محمداً ﷺ وسائر إخوانه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في تأكد ثبوت النبوة في حقهم سواء.

قوله: (فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحصر بإنما».

والمراد هنا: أن الحصر بإنما يدل على ما يدل عليه الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق، فكما أن الاستثناء بإلا يدل على حصر الحكم في المذكور ونفيه عما سواه، كما في قول: «لا إله إلا الله» فإنه متضمن نفي الألوهية عن غير الله تعالى وإثباتها له سبحانه وحده لا شريك له، فكذلك ما دخلت عليه «إنما» فإنها تفيد حصر الحكم في المذكور ونفيه عما سواه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]. فهي هنا تفيد إثبات الألوهية لله تعالى وحده، كما تفيد نفيها عن سواه.

وبناءً على ذلك فلا فرق في الدلالة بين الحصر بإنما والحصر بإلا.

قوله: (الصورة الثالثة): أي من الصور التي أدرجت تحت دليل الخطاب ظناً أنها منه، وليست منه.

قوله: (قوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم يقسم»، و: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»): المراد هنا: أن من صور «الحصر» ما يُسَمَّى بـ: «حصر المبتدأ في الخبر»، وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال لذلك.

وَهَذَا يَلْتَحِقُ بِالصُّورَةِ الَّتِي قَبْلَهُ، وَإِنْ كَانَ دُونَهُ فِي الْقُوَّةِ.

فإن قول النبي ﷺ: (الشفعة فيما لم يقسم)^(١).

مكون من مبتدأ وخبر، فالمبتدأ هو لفظ «الشفعة»، والخبر هو المتعلق بالجار والمجرور في قوله: «فيما لم يقسم»، والمتعلق هنا يمكن تقديره بما يصلح أن يكون خبراً، فيكون الكلام بتقدير الخبر: «الشفعة ثابتة فيما لم يقسم»، وهذا دال على حصر ثبوت الشفعة في الذي لم يُقسَم.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في شأن الصلاة: (تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم)^(٢).

فهو مكون من جملتين كل واحدة منهما مؤلف من مبتدأ وخبر، فالجملة الأولى هي قوله ﷺ: (تحريمها التكبير)، أي: «تحريم الصلاة التكبير»، فالمبتدأ هو لفظ «التحريم»، والخبر هو لفظ «التكبير»، فيدل على حصر التحريم في التكبير.

والجملة الثانية هي قوله عليه الصلاة والسلام: (وتحليلها التسليم)؛ أي: «تحليل الصلاة التسليم»، فالمبتدأ هو لفظ «التحليل»، والخبر هو لفظ «التسليم»، فيدل على حصر التحليل في التسليم.

قوله: (وهذا يلتحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونه في القوة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حصر المبتدأ في الخبر». والمراد بالصورة التي قبله هو الحصر بإنما. والضمير في «قبله» يعود إلى هذا النوع وهو «حصر المبتدأ في الخبر».

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشفعة»، باب: «الشفعة فيما لم يقسم»، رقم الحديث: (٢٢٥٧).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الطهارة»، باب: «ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور». وقال: «هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن». (سنن الترمذي ٥/١).

وَوَجْهُهُ: أَنَّ الْأَسْمَ الْمُحَلَّى بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ يَقْتَضِي الْأَسْتِغْرَاقَ،
وَأَنَّ خَبَرَ الْمُبْتَدَأِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لِلْمُبْتَدَأِ؛ كَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ
بَشَرٌ»، أَوْ أَعَمَّ مِنْهُ؛ كَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ»،

والضمير في «دونه» يعود إلى «الحصر بإنما».

والمراد هنا: أن حصر المبتدأ في الخبر يُلْحَقُ بالحصر بإنما في
الدلالة على النفي والإثبات، وإن كان هناك من فَرْقٍ بينهما فهو: أن
الحصر بإنما أقوى من الحصر بالمبتدأ والخبر، وذلك لأن الحصر بالمبتدأ
والخبر مجرد عن الصيغة الدالة صراحةً على الحصر، بخلاف المحصور
بإنما فهو مقترن بأداة موضوعة صراحةً للدلالة على الحصر والإثبات.

قوله: (ووجهه): الضمير هنا يعود إلى «حصر المبتدأ في الخبر».

والمراد بالوجه هنا: الدليل؛ أي: ودليل صحة الحصر بالمبتدأ
والخبر.

قوله: (أن الاسم المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق): أي أن
الاسم المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام اقتضى استغراقه لجميع أفرادهِ،
كما سبق ذلك في باب العموم.

وإذا كان الاسم المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق، فإن معنى
الاستغراق حَصْرُ جميع الأفراد التي دل عليها اللفظ، بحيث تكون كلها
داخلة فيه.

وبناءً على ذلك فإن الاسم المحلى بالالف واللام حاصر لجميع
أفراده، فإذا قال قائل: «الإنسان مخلوق مكرم» شمل لفظ «الإنسان» شمولاً
حصرياً جميع أفراد البشر.

قوله: (وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ؛ كقولنا: «الإنسان
بشر»، أو أعم منه، كقولنا: «الإنسان حيوان»): الضمير في «منه» يعود إلى
«المبتدأ».

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَحْصَى مِنْهُ؛ كَقَوْلِنَا: «الْحَيَوَانُ إِنْسَانٌ».

والمراد هنا: لَمَّا كان الحصر في هذه الصورة متعلقاً بالمبتدأ والخبر، وأن من ضرورة الحصر الاستغراق، كان لا بد من معرفة شرط إسناد أحدهما للآخر حتى لا يحصل خلل في تحقق الاستغراق الذي لا يتم الحصر إلا به، وهذا الشرط هو: أن يكون الخبر مساوياً للمبتدأ، أو أعم منه.

فمثال المساوي: قول القائل: «الإنسان بشر»، فإن الخبر وهو لفظة «بشر» مساوٍ للمبتدأ وهو لفظة «الإنسان»، وهذا التساوي يقتضي الاستغراق، إذ ما من بشر إلا وهو إنسان، وما من إنسان إلا وهو بشر.

ومثال الأعم: قول القائل: «الإنسان حيوان»، فإن الخبر وهو لفظة «حيوان» أعم من المبتدأ وهو لفظة «الإنسان»، وذلك لأن الحيوان قد يكون إنساناً وقد يكون بهيمة، فكلاهما يطلق عليه حيوان لوجود الحياة فيهما، وبذلك كان لفظ «الحيوان» مستغرقاً لكل فرد من أفراد الإنسان، فما من إنسان إلا وهو حيوان.

قوله: (ولا يجوز أن يكون أخص منه، كقولنا: «الحيوان إنسان»):
الضمير في «منه» يعود إلى «المبتدأ».

والمراد هنا: إذا عَلِمَ مما ذَكَرَ سابقاً أن الخبر يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ أو أعم منه، عَلِمَ أنه لا يجوز أن يكون الخبر أخص من المبتدأ، وذلك أن الخبر إذا كان أخص من المبتدأ فإنه لا يفيد الاستغراق، وحينئذٍ لا يكون حاصراً في الدلالة على المراد.

ومثال كون الخبر أخص من المبتدأ: قول القائل: «الحيوان إنسان»، فإن الخبر وهو لفظ «إنسان» أخص من المبتدأ وهو لفظ «الحيوان»، إذ كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنساناً.

فإذا قيل: «الحيوان إنسان» لم يكن لفظ الإنسان مستغرقاً لأفراد الحيوان، بل لنوع واحد فقط من تلك الأفراد وهو النوع البشري دون النوع الآخر من الحيوان وهو البهائم والدواب.

فَلَوْ جَعَلْنَا التَّسْلِيمَ أَحْصَ مِنْ تَحْلِيلِ الصَّلَاةِ كَانَ خِلَافَ مَوْضُوعِ
اللُّغَةِ، وَلَوْ جَعَلْنَا الشُّفْعَةَ فِيمَا يُقْسَمُ لَمْ يَكُنْ كُلُّ الشُّفْعَةِ مُنْحَصِراً فِيمَا
لَمْ يُقْسَمُ، وَهُوَ خِلَافُ الْمَوْضُوعِ.

قوله: (فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة كان خلاف موضوع اللغة): وذلك لأن أصل الوضع اللغوي يقتضي أن يكون الخبر مساوياً للمبتدأ أو أعم منه، وبذلك يحصل الاستغراق، وبدونه لا يحصل.

ففي قول النبي ﷺ في شأن الصلاة: (وتحليلها التسليم) لو جعلنا «التسليم» وهو الخبر أخص من المبتدأ وهو «التحليل» لما اقتضى ذلك الاستغراق، ومن ثم فلا يتم تحليل الصلاة وهو الخروج منها بالتسليم فقط لبقاء جزء من التحليل لم يكتمل بعد، فلما دل الحديث على أن التسليم كافٍ في التحليل اقتضى ذلك أن يكون التسليم مساوياً للتحليل.

قوله: (ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصرأ فيما لم يقسم، وهو خلاف الموضوع): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي». والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «كون الخبر وهو ما لم يقسم أخص من المبتدأ وهو الشفعة».

والمراد هنا: أن في قول النبي ﷺ: (الشفعة فيما لم يقسم) لو جعلنا «الشفعة» وهي المبتدأ عامة فيما يُقْسَمُ، وفيما لا يُقْسَمُ، لترتب على ذلك أن يكون الخبر أخص منها؛ لأنه متعلق بما لم يُقْسَمُ فقط دون ما يُقْسَمُ، ولو جعلَ الخبر أخص من المبتدأ لكان ذلك مخالفاً لأصل الوضع اللغوي، وحيث إن النبي ﷺ لا يتكلم بما يخالف اللغة، وقد خصَّ الشفعة بما لم يُقْسَمُ فقط، دل ذلك على حصول المساواة بين الخبر والمبتدأ، وهو أن الشفعة في الحديث لم يُرَدَّ بها العموم في كل ما يُقْسَمُ وما لم يُقْسَمُ، بل أريد بها الخصوص وهو ما لم يُقْسَمُ فقط.

فَأَمَّا مَا هُوَ مِنْ دَلِيلِ الْخِطَابِ فَعَلَى دَرَجَاتٍ سِتٍّ، أَوْلَاهَا: مَدُّ الْحُكْمِ إِلَى غَايَةِ بَصِيغَةِ «إِلَى»، أَوْ «حَتَّى»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾، ﴿ثُمَّ أُنْتُوا الصِّبَامَ إِلَى الْإِيلِ﴾.

قوله: (فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست): «ما» في قوله: «فأما ما هو» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولة. والمراد هنا: أن ما تقدم الكلام فيه من الصور الثلاثة السابقة، وهي: الحصر بإلا، والحصر بإنما، وحصر المبتدأ في الخبر ليست كلها من درجات دليل الخطاب فلا تندرج تحت مفهوم المخالفة، ومن أدرجها في دليل الخطاب ظناً منه بأنها من قبيل مفهوم المخالفة فهو واهم؛ لأن هذه الصور جميعها من قبيل المنطوق، لا من قبيل المفهوم.

أما ما يندرج في دليل الخطاب، ويقع تحت مفهوم المخالفة فهو ينقسم إلى ستة أقسام، سيأتي الكلام عنها مفصلاً بمشيئة الله تعالى.

قوله: (أولها): أي أول الدرجات الست لدليل الخطاب.

قوله: (مد الحكم إلى غاية بصيغة «إلى»، أو «حتى»): أي أن الحكم إذا جاء مُعْيَاً بغاية بصيغة «إلى»، أو بصيغة «حتى» فإن هذه الغاية تفيد بدليل الخطاب أن ما بعدها مخالف في الحكم لما قبلها.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾، ﴿ثُمَّ أُنْتُوا الصِّبَامَ إِلَى الْإِيلِ﴾): هاتان الآيتان الكريمتان مثال للحكم المغيا بغاية.

فالآية الكريمة الأولى، وهي قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

الحكم فيه مغياً بغاية بصيغة «حتى»، فدللت هذه الغاية على أن ما بعدها يخالف ما قبلها في الحكم، وذلك أن الزوج إذا طلق زوجته للمرة الثالثة فإنها تحرم عليه، ولا تحل له إلا إذا تزوجت زوجاً آخر ووطئها ذلك الزوج، ثم طلقها.

أَنْكَرَهُ بَعْضُ مُنْكَرِي الْمَفْهُومِ؛ لِأَنَّ النُّطْقَ إِنَّمَا هُوَ بِمَا قَبْلَ الْغَايَةِ،
وَمَا بَعْدَهَا مَسْكُوتٌ عَنْهُ،

والآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ
الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَتْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

الحكم فيها مغياً بغاية بصيغة «إلى»، فدلّت هذه الغاية على أن ما
بعدها يخالف في الحكم ما قبلها، فالصيام إنما يكون في وقت النهار، فإذا
مضى وقت النهار وانقضى فلا صيام.

والقول بأن «مفهوم الغاية» يدل على أن الحكم بعده يخالف ما قبله،
بمعنى أنه حجة في إثبات المسكوت عنه، هو مذهب الجمهور^(١).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (أنكره بعض منكري المفهوم): الضمير في «أنكره» يعود إلى
«مفهوم الغاية».

فهذا المفهوم أنكره بعض من أنكر حجية مفهوم المخالفة، والمراد
بهم أكثر الحنفية وبعض المتكلمين^(٢).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه):
الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النطق».

و«ما» في قوله: «بما» موصولة بمعنى «الذي»، وكذلك «ما» في
قوله: «وما بعدها» فهي موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «بعدها» يعود إلى «الغاية».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولة.

(١) انظر: المستصفى ٢/٢٠٨، الإحكام للآمدي ٣/٩٢، إحكام الفصول ص ٥٢٣،
المسودة ص ٣٥٨.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٤٣٢، الإحكام ٣/٩٢.

وَكُلُّ مَا لَهُ ابْتِدَاءٌ فَغَايَتُهُ مَقْطَعُ ابْتِدَائِهِ، فَيَرْجِعُ الْحُكْمُ بَعْدَ الْغَايَةِ إِلَى مَا كَانَ قَبْلَ الْبِدَايَةِ، وَقَبْلَ الْبِدَايَةِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى نَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ، فَلْيَكُنْ بَعْدَهَا كَذَلِكَ.

والمراد هنا: أن اللفظ إذا ورد مقترناً بصيغة تدل على الغاية مثل «إلى» و«حتى»، فإن ذلك اللفظ يكون مشتملاً على منطوق به ومسكوت عنه، فجهة النطق فيه متعلقة بما قبل الغاية، وجهة السكوت فيه متعلقة بما بعد الغاية.

قوله: (وكل ما له ابتداء فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية): «ما» في قوله: «ما له» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولة، وإليها كذلك عود الضميرين في «فغايته»، وفي «ابتدائه».

و«ما» في قوله: «إلى ما كان» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بمقطع الابتداء في قوله: «فغايته مقطع ابتدائه» أي: نهاية المدة التي جعل الحكم مغياً إليها، فإن مدة الغاية إذا انتهت قَطَعَتْ استمرار الحكم، كما هو الشأن في الصيام فإنه مغياً بغاية وهي مجيء الليل، فإذا جاء الليل قَطَعْ مدة الصيام.

وحيثُ إذا انقطع الحكم بمجيء المدة التي جعلت غاية لانتهاء عاد الحكم إلى حالته الأولى التي كان عليها قبل الابتداء، فالإنسان قبل أن يبتدئ الصيام كان في حالة إفطار، فإذا ابتدأ الصيام وانتهت مدته عاد إلى تلك الحالة وهي حالة الإفطار.

قوله: (وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات، فليكن بعدها كذلك): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم المغيا بغاية».

والضمير في «بعدها» يعود إلى «البداية».

والكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

وَلَنَا: مَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ:

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم الدليل على النفي والإثبات». والمراد هنا: أن الحكم المغيا بغاية قبل الشروع فيه لا يوجد دليل على نفيه ولا على إثباته، فإذا شُرِعَ فيه وانتهت غايته عاد كما كان قبل الشروع فيه من عدم تعلق الدليل به لا نفيًا ولا إثباتًا.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن «مفهوم الغاية» لا حجة فيه، إذ هو دال بمنطوقه فقط على حَصْرِ الحكم في مدته المعينة، وهي إلى حين انتهاء الغاية، وأما ما بعد ذلك فلم يتعرض المنطوق له بشيء فيبقى مجرداً عن الوصف بنفي أو إثبات.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه»، إلى قوله: «فليكن بعدها كذلك» هو الدليل الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية مفهوم الغاية.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم إذا ورد مقروناً بغاية فَقَطَّعَ مدته نهاية تلك الغاية، وهذا الحد هو ما تناوله منطوق اللفظ، وأما ما بعد تلك الغاية فهو مسكوت عنه لم يتعرض له المنطوق بنفي ولا إثبات، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان عليه قبل البداية، وذلك اعتباراً لحالة ما بعد الانتهاء بحالة ما قبل الابتداء.

قوله: (ولنا): أي أدلة أصحاب المذهب الأول على أن «مفهوم الغاية» حجة في الدلالة على حكم المسكوت عنه.

قوله: (ما سبق من الأدلة): «ما» في قوله: «ما سبق» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «السابق من الأدلة».

والمراد بما سبق من الأدلة: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في معرض الاستدلال على إثبات حجية دليل الخطاب، حين قال: «ولنا

أَنَّ «حَتَّى تَنْكَحَ» لَيْسَ بِمُسْتَقِلٍّ، وَلَا يَصِحُّ حَتَّى يَتَعَلَّقَ بِقَوْلِهِ: «فَلَا تَحُلْ لَهُ»، فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ إِضْمَارٍ، وَهُوَ: «حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَتَحِلَّ لَهُ».

دليلان، أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه...،

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة...، فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم». وقد تقدم بيان هذين الدليلين بالتفصيل في موضعهما بحمد الله جل شأنه.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى بذلك أن يقول: ما ذكرناه سابقاً في دليلي إثبات حجية دليل الخطاب ينسحب بصفة عامة إلى مفهوم الغاية، لكونه أحد أنواع دليل الخطاب.

قوله: (أن «حتى تنكح» ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله: «فلا تحل له»، فلا بد فيه من إضمار، وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له»): هذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم الغاية.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى. والضمير في «فيه» يعود إلى قوله تعالى: «فَلَا تَحُلْ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكَحَ».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الإضمار». ومفاد هذا الدليل: أن لفظ «حتى تنكح» الوارد في الآية الكريمة لا يستقل بنفسه، ولذلك لا يصح الاقتصار عليه لعدم إفادته معنى يحسن السكوت عليه، وإذا كان كذلك فلا بد من أن يتعلق بسابقه وهو لفظ: «فلا تحل له»، وبمجموع هذين اللفظين المتعلق والمتعلق به يتم المعنى، كما هو ثابت في الآية الكريمة، وهو قوله سبحانه: «فَلَا تَحُلْ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ».

وَلِهَذَا يَقْبُحُ الْأَسْتِفْهَامُ لَوْ قَالَ قَائِلٌ: «فَإِنْ نَكَحَتْ هَلْ تَحِلُّ لَهُ؟».
وَلِأَنَّ الْعَايَةَ نَهَايَةً، وَنَهَايَةَ الشَّيْءِ مَقْطَعُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَقْطَعاً
فَلَيْسَ بِنَهَايَةٍ وَلَا غَايَةً.

وحينئذ يُفْهَمُ من سَبْكِ هذا المنطوق تقدير مضمَر يتضح به حكم
المسكوت، وذلك المضمَر هو لفظة «فتحل له»، فيكون معنى الآية: «فلا
تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له».

وإذا ثبت أن المسكوت لا يتبين إلا بالمنطوق، وأن المنطوق دليل
على المسكوت، ثبت أن المسكوت عنه في «مفهوم الغاية» حجة.

قوله: (ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: «فإن نكحت هل تحل له؟»):
هذا هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم
الغاية.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون المنطوق دالاً
على المفهوم».

والضمير في «له» يعود إلى «الزوج الأول».

ومفاد هذا الدليل: أن المنطوق يدل على بيان حكم المسكوت
بالمفهوم المخالف، وذلك متبادر إلى الذهن من أول وهلة، لدرجة أنه يقبح
الاستفهام عن ثبوت الحكم في المسكوت عند سماع الحكم في المنطوق،
فلو أن شخصاً سمع قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ
زَوْجًا غَيْرًا﴾، فقال مستفهماً: «فإن نكحت هل تحل له؟»، لاستقبح العقلاء
من أهل اللغة منه هذا الاستفهام، ولو لم يكن المنطوق دالاً على
المسكوت بطريق المفهوم لَمَا استقبحوا منه ذلك، فثبت أن مفهوم الغاية
حجة، وهو المطلوب.

قوله: (ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطعاً
فليس بنهاية ولا غاية): هذا هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الأول
القائلين بحجية مفهوم الغاية.

الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ: التَّعْلِيْقُ عَلَى شَرْطٍ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾.

ومفاد هذا الدليل: أن غاية الحكم هي نهايته، ونهايته تعني قَطْعَ استمرار العمل به، إذ لو لم تكن كذلك لم تكن غاية ولم تُسَمَّ نهاية، وحيث انقطع العمل بالحكم بنهاية مدته ثبت العمل بمفهومه المخالف؛ لأن الضد إذا ارتفع حل محله الضد الآخر، كما هو الشأن في الصيام المغيًّا بالليل، فإنه بمجيء الليل يرتفع الصيام ليحل محله الإفطار، وهذا دليل على أن مفهوم الغاية حجة.

قوله: (الدرجة الثانية): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (التعليق على شرط): أي أن يُعَلَّقَ الشارع الحكم على شرط، وهو ما يُسَمَّى بمفهوم الشرط.

وتعليق الحكم بالشرط يتضمن منطوقاً ومفهوماً، فالمنطوق هو وجود الحكم بوجود شرطه.

والمفهوم هو زوال ذلك الحكم بزوال الشرط.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾): الاستشهاد بهذه الآية الكريمة، وهي قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

هو مثال توضيحي للحكم المعلق على شرط، وذلك أن الزوج إذا طلق زوجته وهي حامل وجب عليه أن ينفق عليها حتى تضع حملها، فإذا لم تكن حاملاً فلا نفقة لها على زوجها.

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا يرى حجية «مفهوم الشرط»، وأنه يدل على ثبوت الحكم في المسكوت عنه.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى في هذه المسألة هو مذهب

أَنْكَرَهُ قَوْمٌ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِشَرْطَيْنِ كَمَا يَجُوزُ بَعْلَتَيْنِ، فَإِنْ قَوْلُهُ: «أَحْكُمُ بِالْمَالِ إِنْ شَهِدَ بِهِ شَاهِدَانِ» لَا يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِهِ بِالْإِقْرَارِ وَبِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ، وَلَا يَكُونُ نَسْخًا، وَلِهَذَا جَوَّزَنَاهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

جمهور الأصوليين والفقهاء^(١).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (أنكره قوم): الضمير في «أنكره» يعود إلى «مفهوم الشرط».

والمراد بالقوم المنكرين هنا: هم أكثر الحنفية، وبعض المتكلمين^(٢).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين، فإن قوله: «أحكم بالمال إن شهد به شاهدان» لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخًا، ولهذا جَوَّزَنَاهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ): هذا هو الدليل الذي احتج به أصحاب المذهب الثاني القائلون بإنكار حجية مفهوم الشرط. والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن جواز تعليق الحكم بشرطين».

والضمير في «قوله» يعود إلى «السلطان حين يأمر قاضيه بذلك».

والضمير في «به» في قوله: «إن شهد به شاهدان»، وفي قوله: «لا يمنع الحكم به» يعود إلى «المال».

والمراد بالإقرار هنا: أن يقر المدعى عليه بالمال الذي يُطالَبُ به من قِبَلِ المدَّعي.

(١) انظر: إحكام الفصول ص ٥٢٢، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٠، المستصفي ٢/ ٢٠٥، الإحكام للآمدي ٨٨/٢، التمهيد ١٨٩/٢، المسودة ص ٣٥٧، إرشاد الفحول ص ١٨١.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٠٠، الإحكام ٨٨/٣.

والمراد بالشاهد واليمين: أن يكون صاحب المال ليس لديه إلا شاهد واحد، فيكتفي به القاضي لكن مع يمين المدعي، من أجل أن تحل تلك اليمين محل الشاهد الثاني، وذلك صيانة للحقوق من الضياع.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون الحكم بالإقرار، أو بالشاهد الواحد واليمين ليس نسخاً لثبوت الشاهدين». والضمير في «جوزناه» يعود إلى «الحكم بالشاهد واليمين».

وذلك أن الحكم بالشاهد واليمين ثابت بخبر الواحد، كما في حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: (قضى رسول الله ﷺ بشاهد ويمين)^(١).

وهذا الحديث عند هؤلاء ليس ناسخاً لاشتراط الشاهدين الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. حيث أمر الله تعالى بإقامة شاهدين في إثبات الحقوق المالية.

والمعنى هنا: ومما يدل على أننا لم نجعل الحكم بالشاهد واليمين نسخاً تجويزنا للحكم بالشاهد واليمين بخبر الواحد، إذ لو كان الحكم بالشاهد واليمين عندنا نسخاً لَمَا أجزناه، لكونه يفضي إلى نسخ الثابت بالنص المتواتر وهو اشتراط الشاهدين بالثابت في خبر الأحاد وهو الاكتفاء بالشاهد الواحد مع اليمين، والأحاد لا يقوى على نسخ المتواتر.

ومفاد هذا الدليل: قياس الحكم المعلق بشرط على الحكم المعلق بشرطين أو علتين، فكما أن الحكم المعلق بشرطين لا ينتفي بانتفاء أحدهما لوجود الشرط الآخر، وكذلك لا ينتفي بانتفاء إحدى العلتين لوجود الأخرى، فكذلك الحكم المعلق على شرط فإن انتفاء شرطه لا يدل على انتفائه في المسكوت عنه، كما لو قال السلطان لقاضيه: «احكم بالمال إذا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب «القضاء باليمين والشاهد» رقم (١٧١٢).

وَلَنَا: مَا سَبَقَ، وَتَعْلِيْقُهُ بِشَرْطَيْنِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَقُومُ مَقَامَ الْآخَرِ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ بِهِ لَا يَمْنَعُ مِنَ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِمَا، كَمَا لَوْ صَرَّحَ فَقَالَ: «لَا تَحْكُمُ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ أَوْ إِقْرَارٍ»، وَجَوِّزَنَاهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ تَخْصِيصٌ، وَتَخْصِيصُ الْعَامِّ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ جَائِزٌ.

شهد به شاهدان»، فإن ذلك لا يمنع من الحكم بثبوت المال بإقرار المدعى عليه، أو بالشاهد الواحد واليمين.

وإذا كان انتفاء الشرط لا يدل على انتفاء الحكم في المسكوت عنه، دل ذلك على أن «مفهوم الشرط» لا دلالة له ولا حجة فيه.

قوله: (ولنا): أي أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم الشرط.

قوله: (ما سبق): «ما» هنا موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «السابق»؛ أي: السابق ذكْرُهُ.

والمراد بالسابق هنا: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من دليلي إثبات حجية دليل الخطاب.

ومقصوده أن يقول: إن الدليلين اللذين ذكرناهما سابقاً لإثبات حجية دليل الخطاب يصلحان أن يكونا دليلين لإثبات حجية مفهوم الشرط؛ لأنه نوع من أنواع دليل الخطاب.

قوله: (وتعليقه بشرطين لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرح فقال: «لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار»، وجوّزناه بخبر الواحد لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز): هذا جواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية مفهوم الشرط.

والضمير في «تعليقه» يعود إلى «الحكم».

الدرَجَةُ الثَّالِثَةُ: أَنْ يُذَكَرَ الْأِسْمُ الْعَامُّ، ثُمَّ تُذَكَرَ الصِّفَةُ الْخَاصَّةُ فِي مَعْرِضِ الْأَسْتِدْلَالِ وَالْبَيَانِ؛

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الشرطين».

والضمير في «به» يعود إلى «أحد الشرطين».

وضمير التثنية في «انتفائهما» يعود إلى «الشرطين».

والضمير في «جوزناه» يعود إلى «الحكم بالإقرار»، وكذلك إليه عود

الضمير في «لأنه».

ومفاد هذا الجواب: أن تعليق الحكم بشرطين لا يمنع ثبوت الحكم انتفاء أحدهما، إذ كل واحد منهما يقوم مقام الآخر، أما إذا انتفيا معاً فإن الحكم ينتفي بانتفائهما لعدم وجود الشرط مطلقاً، ومما يدل على ذلك أن الحاكم لو قال لقاضيه: «لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار» جاز له أن يحكم بأحد هذين الشرطين، إما بالشاهدين، وإما بالإقرار، فإذا انتفى الشرطان معاً فلم يوجد شاهدان، ولم يقر المدعى عليه بالحق فإنه لا يجوز له حينئذ أن يحكم بشيء، وتجويزنا للحكم بالإقرار، أو بالشاهد الواحد واليمين بخبر الواحد في مقابل قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾؛ لأن ذلك من قبيل التخصيص، وليس من قبيل النسخ، ومعلوم أن تخصيص العام بخبر الواحد جائز غير ممتنع.

وإذا ثبت أن الحكم المعلق على شرطين ينتفي بانتفاء شرطيه، فكذلك الحكم المعلق على شرط واحد ينتفي بانتفاء شرطه، وهذا دليل على أن «مفهوم الشرط» حجة.

قوله: (الدرجة الثالثة): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان): أي أن يرد الاسم عاماً في الخطاب الشرعي مقروناً بصفة خاصة، فيكون هذا الاقتران دليلاً يبين بأن المراد الحكم الخاص لا الحكم العام.

كَقَوْلِهِ: (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ)، أَوْ: (فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ)، ...

«فائدة»: وردت العبارة في «المستصفى» للغزالي رحمه الله تعالى هكذا: «في معرض الاستدراك والبيان».

والمؤلف ابن قدامة رحمه الله تعالى استبدل لفظة «الاستدراك» بلفظة «الاستدلال»، وذلك لأن «الاستدراك» لا ينبغي أن يضاف إلى الشارع، فلا يقال بأن الشارع استدرك على نفسه، وقد يقول قائل بأن هذا في حق النبي ﷺ وهو بشرٌ فلا مانع من أن يتوجه الاستدراك إليه.

ويجاب عن ذلك: بأن أحكام البشر إنما تنطبق على النبي ﷺ حين يتجرد عن الوحي، أما في حال تلبسه بالوحي فهو معصوم لأنه مبلّغ عن الله تعالى دينه وشرعه، كما قال المولى سبحانه في شأنه عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥].

فالاستدراك منه عليه الصلاة والسلام في أحكام التشريع مضاف إلى مَنْ أوحى بها إليه وهو الله تبارك وتعالى، ولا يجوز أن يقال بأن الله جل شأنه قد استدرك على نفسه، إذ الاستدراك دليل على عدم الإحاطة وهو سبحانه منزّه كل التنزيه عن ذلك، لقوله جل جلاله: ﴿وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

قوله: (كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة»)، أو: «في سائمة الغنم الزكاة»): الضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وهذا مثال توضيحي أورده المؤلف رحمه الله تعالى من السنّة المطهرة، لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

ففي قوله عليه الصلاة والسلام: (في الغنم) وَرَدَ لَفْظُ «الغنم» عاماً، وبحكم هذا العموم يكون اللفظ شاملاً للسائمة وللمعلوفة.

فلما قرّن هذا اللفظ العام بالوصف الخاص وهو «السائمة» في قوله ﷺ: (في الغنم السائمة الزكاة)، أو: (في سائمة الغنم الزكاة) خَرَجَ لَفْظُ «الغنم» من العموم إلى الخصوص، بحيث أصبحت الزكاة واجبة في السائمة بوجه خاص دون المعلوفة.

وَ: (مَنْ بَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهُ لِلْبَائِعِ)، فَهُوَ حُجَّةٌ أَيْضًا، طَلَبًا لِفَائِدَةِ التَّخْصِيسِ.

قوله: (و: «من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»^(١)): أي وكقوله ﷺ.

وهذا مثال آخر من السُّنَّة لتوضيح المسألة وتقريب صورتها إلى الذهن. وذلك أن «لفظ» النخل» هنا عام، فيشمل المؤبر وغير المؤبر، فلما اقترنت به صفة «التأبير» قُصِرَ الحكم على هذه الصفة فقط، دون الأخرى.

قوله: (فهو حجة أيضاً): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «اقتران الاسم العام بصفة خاصة».

والمراد هنا: أن الاسم العام إذا ورد مقترناً بوصف خاص كان حجة في الدلالة على قصر الحكم في الموصوف دون غيره.

وقوله: «أيضاً» إشارة إلى ما سبق؛ أي: كما سبق أن «مفهوم الغاية» و«مفهوم الشرط» حجة، فكذلك الاسم العام المقرون بصفة خاصة مثلهما في ثبوت الحجية. والقول بحجية هذا المفهوم هو مذهب الجمهور.

قوله: (طلباً لفائدة التخصيص): هذا هو دليل الجمهور على أن الاسم العام المقرون بصفة خاصة يكون مفهومه حجة.

ومفاد هذا الدليل: لو لم يكن اقتران الصفة الخاصة بالاسم العام دالاً على تخصيص عموم الاسم بها لَمَا كان لذلك الاقتران من فائدة، فيكون عبثاً محضاً، وحيث إن ألفاظ الشارع منزهة عن العبث دل ذلك على أن لاقتران الصفة الخاصة بالاسم العام فائدة، وهي قَصْرُ الحكم على المخصوص بتلك الصفة ونفيه عما عداه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب: «من باع نخلاً قد أبرت أو أرضاً مزروعة أو بإجارة»، رقم الحديث: (٢٢٠٤). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع» باب: «من باع نخلاً عليها ثمر»، رقم الحديث: (٧٨/١٥٤٣).

وَفِي مَعْنَى هَذِهِ الدَّرَجَةِ: إِذَا قَسَمَ الْأَسْمَ إِلَى قِسْمَيْنِ، فَأُثِّبَتْ فِي قِسْمٍ مِنْهُمَا حُكْمًا يَدُلُّ عَلَى انْتِفَائِهِ فِي الْآخِرِ، إِذْ لَوْ عَمَّهُمَا لَمْ يَكُنْ لِلتَّقْسِيمِ فَائِدَةٌ، وَمِثَالُهُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأَذَّنُ).

قوله: (وفي معنى هذه الدرجة): الدرجة المشار إليها هنا هي الدرجة الثالثة التي ورد فيها الاسم العام مقترناً بوصف خاص.
والمراد بالمعنى في قوله: «وفي معنى هذه الدرجة»: المشابهة والمماثلة؛ أي: «ومما يشبه هذه الدرجة ويمائلها تقسيم الاسم إلى قسمين».
قوله: (إذا قسم الاسم إلى قسمين، فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «القسمين».
والضمير في «انتفائه» يعود إلى «الحكم».
والمراد هنا: أن الشارع إذا قسم الاسم إلى قسمين مختلفين، فأناط الحكم بأحدهما، فُهِمَ من ذلك أن الاسم الآخر الذي لم يُنظَر به ذلك الحكم غير مشمول به، بل له حكم مغاير.
وهذا النوع يمكن أن يطلق عليه: «مفهوم التقسيم».
قوله: (إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة): هذا هو الدليل على أن للتقسيم مفهوماً.

وضمير التثنية في «عمهما» يعود إلى «القسمين».
ومفاد هذا الدليل: لو كان الحكم المناط بأحد قسمي الاسم شاملاً للآخر كما بقي للتقسيم من فائدة فيكون عبثاً، والعبث منتفٍ في ألفاظ الشارع، فثبت بذلك أن للتقسيم مفهوماً تتحقق به الفائدة، وهو اختصاص القسم الذي أنيط به الحكم بهذا الحكم دون القسم الآخر.
قوله: (ومثاله: قوله عليه السلام: «الأيمن أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن»): الضمير في «مثاله» يعود إلى «تقسيم الاسم إلى قسمين مع إثبات الحكم في أحدهما».

الدَّرَجَةُ الرَّابِعَةُ: أَنْ يَخُصَّ بَعْضَ الْأَوْصَافِ الَّتِي تَطْرَأُ وَتَزُولُ بِالْحُكْمِ؛

وهذا مثال توضيحي أورده المؤلف رحمه الله تعالى من السُّنَّةِ المطهرة، لتقريب صورة هذه المسألة إلى الذهن.

وذلك أن النبي ﷺ في هذا الحديث الشريف، وهو قوله: (الأيمن أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن)^(١).

قسم الاسم إلى قسمين، وهما: «الأيمن»، و«البكر».

و«الأيمن» هي التي سبق لها الزواج، إلا أن زوجها قد مات عنها.

وأما المرأة التي فارقتها زوجها وهو حي فإنها تُسَمَّى مطلقة.

و«البكر» هي التي لم يسبق لها زواج.

والحكم المناط بالأيمن في هذا الحديث الشريف هو كونها أحق بنفسها من الولي القائم عليها.

والحكم المناط بالبكر هو الاستئذان.

وكل واحدة منهما اختص بالحكم الذي أُنيط به دون مشاركة الأخرى

فيه.

وهذا هو المراد بمفهوم التقسيم.

قوله: (الدرجة الرابعة): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم): المراد

بالصفة التي تطرأ وتزول هي الصفة العارضة التي لا استمرار لبقائها.

والمقصود هنا: أن يُعَلَّقَ الشارع الحكم على صفة عارضة، فيكون

هذا التعليق دليلاً على تخصيص الحكم بتلك الصفة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحيل»، باب: «في النكاح»، رقم الحديث: (٥١٣٦).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب: «استئذان الثيب في النكاح بالنطق»، رقم الحديث: (١٤١٩).

كَقَوْلِهِ: (الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا)، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ،
 طَلَبًا لِلْفَائِدَةِ فِي التَّخْصِيسِ.

قوله: (كقوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها»): الضمير في «كقوله»
 يعود إلى «النبي ﷺ».

وهذا مثال توضيحي من السُّنَّةِ المطهرة، لتقريب هذه المسألة إلى
 الذهن.

فالنبي ﷺ علق الحكم هنا وهو «أحقية المرأة بنفسها في النكاح»
 على الصفة الطارئة وهي «الثيوبة»، إذ الثيوبة وَصْفٌ طارئٌ في المرأة يوجد
 إذا خَلَّتْ عن زوج، وينتهي إذا كانت متزوجة.

وتعليق الحكم هنا وهو «أحقية المرأة بنفسها في النكاح» على الصفة
 الطارئة وهي «الثيوبة» يدل على انتفائه في غير تلك الصفة، وهي صفة
 «البكارة»، فالبكر لا تكون أحق بنفسها من وليها، بل يكون وليها أحق بها
 من نفسها.

قوله: (فيدل على أن ما عداه بخلافه): الضمير في «ما عداه» يعود إلى
 «الوصف الطارئ»، وإليه كذلك عود الضمير في «بخلافه».

والمراد هنا: أن مفهوم تخصيص الوصف الطارئ بحكم حجة في
 الدلالة على نفي الحكم عن غير ذلك الوصف.

قوله: (طلباً للفائدة في التخصيص): هذا هو الدليل على حجية مفهوم
 تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين.

ومفاد هذا الدليل: لو كان تخصيص الصفة الطارئة بحكم معين لا
 يدل على انتفاء ذلك الحكم في غيرها لَمَا كان لهذا التخصيص من فائدة،
 وحيث إن الشارع لا يأتي إلا بالمفيد من الألفاظ دل ذلك على أن
 لتخصيص الصفة الطارئة بحكم معين فائدة، وهي ثبوت الحكم في تلك
 الصفة ونفيه عما عداها.

وَبِهِ قَالَ جُلُّ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، وَاخْتَارَ التَّمِيمِيُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.

قوله: (وبه قال جل أصحاب الشافعي): الضمير في «به» يعود إلى «القول بحجية مفهوم الصفة»، فهذا القول ذهب إليه جل أصحاب الإمام الشافعي.

والمراد بجل أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى: أكثرهم، وهو أيضاً مذهب جمهور الأصوليين^(١).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (واختار التميمي أنه ليس بحجة): الضمير في «أنه» يعود إلى «مفهوم الصفة».

فهذا المفهوم ليس بحجة عند أبي الحسن التميمي الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم حجية مفهوم الصفة».

والمراد هنا: أن ما ذهب إليه أبو الحسن التميمي الحنبلي من القول بعدم حجية مفهوم الصفة هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

وممن ذهب إلى ذلك من الفقهاء الإمام أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى^(٢).

وممن ذهب إلى ذلك من المتكلمين أكثر المعتزلة^(٣).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(١) انظر: المحصول ٢/١/٢٢٩، الإحكام ٧٢/٣، التبصرة ص ٢١٨، شرح تنقيح

الفصول ص ٢٧٠، التمهيد ٢/٢٠٧، إرشاد الفحول ص ١٨٠.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٤١٤.

(٣) انظر: الإحكام ٧٢/٣، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٠.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّورَةِ وَمَا قَبْلَهَا: أَنَّ ذِكْرَ «الثَّيْبِ» يَظْهَرُ مَعَهُ أَنَّهُ ذَاكِرٌ لِلْبِكْرِ وَيَحْتَمِلُ الْعَقْلَةَ عَنِ الذِّكْرِ، فَصَارَ الْمَفْهُومُ ظَاهِرًا. وَعِنْدَ ذِكْرِهِ الْوَصْفَ الْخَاصَّ مَعَ الْعَامِّ انْقَطَعَ اِحْتِمَالُ عَدَمِ الْحُضُورِ، فَصَارَ الْمَفْهُومُ هَا هُنَا أَظْهَرُ.

وأدلتهم على نفي حجية «مفهوم الصفة» هي أدلتهم على نفي حجية مفهوم المخالفة، وهي الأدلة الخمسة السابقة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى في «الضرب الرابع وهو دليل الخطاب».

قوله: (والفرق بين هذه الصورة وما قبلها): «ما» في قوله: «وما قبلها» موصولية بمعنى «التي»؛ أي: «والفرق بين هذه الصورة، والصورة التي قبلها».

والمراد بالصورة المشار إليها في قوله: «هذه الصورة» هو: تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين.

والمراد بالصورة التي قبلها: هو ذِكْرُ الصفة الخاصة بعد ذكر الاسم العام.

قوله: (أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكِرٌ للبكر ويحتمل الغفلة عن الذكر، فصار المفهوم ظاهراً. وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم هَا هُنَا أَظْهَرُ): الضمير في «معه» يعود إلى «ذِكْرِ الثيب».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ»، وكذلك إليه عود الضمير في «ذكره».

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «ذكر الوصف الخاص مع الاسم العام».

والمقصود بالأظهر في قوله: «فصار المفهوم هَا هُنَا أَظْهَرُ» أي الأقوى في الظهور.

الدَّرَجَةُ الْخَامِسَةُ: أَنْ يَخُصَّ نَوْعًا مِنَ الْعَدَدِ بِحُكْمٍ؛ كَقَوْلِهِ: (لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةَ وَلَا الْمَصَّتَانِ)،

والمراد هنا: أنه بالنظر إلى هاتين الصورتين، وهما:
الصورة الأولى: تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين.
الصورة الثانية: ذكر الصفة الخاصة بعد الاسم العام.
يتبين أن المفهوم في الصورة الثانية، وهي «ذكر الصفة الخاصة بعد الاسم العام» أقوى في الظهور من الصورة الأولى، وهي: «تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين».

وبيان تفاوت القوة في الظهور بين هاتين الصورتين: أن في الصورة الأولى لو اقتصر النبي ﷺ على ذكر «الثيب» فقط في قوله: (الثيب أحق بنفسها من وليها)، لَتَطَرَّقَ الاحتمالُ إلى هذا الاقتصار، فقد يقال: إنه عليه الصلاة والسلام ذَاكِرٌ للبكر، وقد يقال: إنه غير ذَاكِرٍ لها.
وهذا الاحتمال - بلا شك - يضعف جانب الظهور في المفهوم.

وأما الصورة الثانية فإن اللفظ فيها وَرَدَ بعموم مُرَدِّفٍ بخصوص، فلم يحتمل المقام إغفال المخصوص لكونه داخلاً في عموم اللفظ ابتداءً ثم خرج بالتخصيص، ففي قول النبي ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة) كان لفظ «الغنم» عاماً، فيدخل في عمومه السائمة والمعلوفة، فلما خَصَّ الحكم بأحد الوصفين وهو «السائمة» خَرَجَ الوصف الآخر وهو «المعلوفة».
وبذلك كان ظهور المفهوم في الصورة الثانية أقوى من ظهوره في الصورة الأولى.

قوله: (الدرجة الخامسة): أي من درجات دليل الخطاب.
قوله: (أن يخص نوعاً من العدد بحكم): أي أن يخص الشارع الشيء بعدد معين، ويجعل ذلك العدد هو مناط الحكم فيه، وهو ما يُسَمَّى بـ «مفهوم العدد».
قوله: (كقوله: «لا تحرم المصّة ولا المصتان»): الضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

و: (لَيْسَ الْوُضُوءُ مِنَ الْقَطْرَةِ وَالْقَطْرَتَيْنِ)، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا زَادَ عَلَى الْاِثْنَيْنِ بِخِلَافِهِمَا، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَدَاوُدُ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيِّ.

وهذا مثال من السنة المطهرة أورده المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

وذلك أن قول النبي ﷺ في الرضاع: (لا تحرم المصّة ولا المصّتان)^(١). وَرَدَ فِيهِ نَفْيُ التَّحْرِيمِ عَنِ الْمَصَّةِ وَالْمَصَّتَيْنِ، فَيُفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَا زَادَ عَلَى الْمَصَّتَيْنِ يَخْتَلِفُ فِي الْحُكْمِ عَنْهُمَا.

قوله: (و: «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»): أي: وكقوله عليه الصلاة والسلام: (ليس الوضوء من القطرة والقطرتين)^(٢).

وهذا مثال آخر من السنة أورده المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

وذلك أن نَفْيَ نَقْضِ الطَّهَارَةِ بِخُرُوجِ الْقَطْرَةِ وَالْقَطْرَتَيْنِ مِنَ الدَّمِ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ مَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ الدَّمُ السَّائِلُ يَخْتَلِفُ عَنْهُ فِي هَذَا الْحُكْمِ.

قوله: (فيدل على أن ما زاد على الاثنتين بخلافهما): «ما» في قوله: «ما زاد» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الزائد»؛ أي: «فيدل على أن الزائد على الاثنتين بخلافهما». وضمير الثنية في «خلافهما» يعود إلى «الاثنتين».

والمراد هنا: أن «مفهوم العدد» حجة في الدلالة على نفي الحكم عما زاد على العدد الْمُقَدَّر.

قوله: (وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «القول بحجية مفهوم العدد».

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الرضاع»، باب: «في المصّة والمصّتين»، رقم الحديث: (١٤٥٠).

(٢) أخرجه الدارقطني، كتاب «الطهارة»، باب: «في الوضوء من الخارج من البدن». (سنن الدارقطني ١/١٥٧)، وهذا الحديث ضعيف.

وَحَالَفَ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ وَجُلُّ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، وَالْكَلامُ فِيهِ قَدْ تَقَدَّمَ.

فهذا القول قال به الإمام مالك رحمه الله تعالى^(١).

وقال به داود الظاهري رحمه الله تعالى^(٢).

وقال به بعض الشافعية رحمهم الله تعالى^(٣).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وخالف فيه أبو حنيفة وجل أصحاب الشافعي): الضمير في «فيه» يعود إلى «مفهوم العدد».

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى ذهب إلى القول بعدم حجية مفهوم العدد مخالفاً بذلك من رأى ثبوت حجيته^(٤).

وكذلك ذهب إلى إنكار حجية مفهوم العدد أكثر أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى^(٥).

قوله: (والكلام فيه قد تقدم): الضمير في «فيه» يعود إلى «مفهوم العدد».

والمراد بالكلام المتقدم: ما سبق ذكْرُهُ من إقامة الدليل على إثبات كون «دليل الخطاب» حجة.

والمقصود هنا: أن الدليلين اللذين ذكرناهما سابقاً على إثبات حجية دليل الخطاب يصلحان بعمومهما أن يكونا دليلين لإثبات حجية هذا المفهوم، وهو مفهوم «العدد».

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٥٣.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٣٣٥/٢.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٩٤/٣، شرح المحلي على جمع الجوامع ٥٩/١.

(٤) انظر: تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ٤٣٢/١.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٩٤/٣، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص ٦٨.

الدَّرَجَةُ السَّادِسَةُ: أَنْ يَخْصَّ اسْمًا بِحُكْمٍ، فَيُدَلَّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ. الْخِلَافُ فِيهَا كَالْخِلَافِ فِي الَّتِي قَبْلَهَا.

قوله: (الدرجة السادسة): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (أن يخص اسماً بحكم، فيدل على أن ما عداه بخلافه): الضمير في «ما عداه» يعود إلى «الاسم المخصوص بالحكم»، وإليه كذلك عود الضمير في «بخلافه».

والمراد هنا: أن يخص الشارع بالذكر اسماً بعينه، ثم يُعَلِّقُ عليه الحكم، فَيُفْهَمُ من ذلك أن ما عدا هذا الاسم يخالفه في الحكم الخاص به، وهذا ما يُسَمَّى بـ: «مفهوم اللقب».

ومثال ذلك: حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد).

فتخصيص النبي ﷺ هذه الأسماء الستة بالذكر يُفْهَمُ منه أن حكمها وهو «تحريم التفاضل فيها» مقصور عليها، وأن ما عداها بخلافها.

قوله: (الخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها): الضمير في «فيها» يعود إلى هذه الدرجة، وهي الدرجة السادسة، وكذلك إليها عود الضمير في «قبلها».

والمراد بالتي قبلها هي الدرجات الخمس السابقة من درجات مفهوم المخالفة.

والمقصود هنا: أن «مفهوم اللقب» المذكور في هذه الدرجة وقع فيه الخلاف على قولين كما هو الشأن في المفاهيم السابقة، فذهب الأقلون إلى أنه حجة، ومنهم الإمامان مالك وأحمد، وبعض الشافعية كالقاضي أبي بكر الصيرفي، وبعض المالكية كابن خوير منداد، وبعض

وَأَنْكَرَهُ الْأَكْثَرُونَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ؛ لِأَنَّهُ يُفْضَى إِلَى سَدِّ بَابِ الْقِيَاسِ، وَأَنَّ تَنْصِيصَهُ عَلَى الْأَعْيَانِ السِّتَّةِ فِي الرَّبَا يَمْنَعُ جَرِيَانَهُ فِي غَيْرِهَا.

الظاهرية كداود الظاهري^(١).

قوله: (وأنكره الأكثرون): الضمير في «أنكره» يعود إلى «مفهوم اللقب».

فهذا المفهوم أنكر حجيته أكثر الفقهاء والمتكلمين^(٢).

قوله: (وهو الصحيح): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى القول بإنكار حجية مفهوم اللقب.

وتصحيح الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لهذا القول يدل على أنه الراجح عنده.

قوله: (لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها): الضمير في «لأنه» يعود إلى «القول» بحجية مفهوم اللقب.

والضمير في «تنصيصه» يعود إلى «النبى ﷺ».

والضمير في «جريانه» يعود إلى «الربا».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «الأعيان الستة».

والمراد بالأعيان الستة: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح.

وقد ورد بهذه الأعيان الستة حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه كما سبق.

(١) انظر: البرهان ١/٤٥٣، المستصفى ٢/٢٠٤، الإحكام للآمدي ٣/١٩٥، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧١، التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٢.

(٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٣، المسودة ص ٣٦٠.

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ كَوْنِ الْأَسْمِ مُشْتَقًّا كَالطَّعَامِ، أَوْ غَيْرِ مُشْتَقًّا كَأَسْمَاءِ الْأَعْلَامِ. وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل المنكرين لحجية مفهوم اللقب.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن القول بأن مفهوم اللقب حجة يفضي إلى سد باب القياس، ويسد هذا الباب يتعطل العمل بأصل من أصول الشريعة قد تمهدت حجيته بدلائل ثابتة في كتاب الله تعالى وفي سنة نبيه ﷺ، وما كان كذلك فتعطيل العمل به لا يجوز.

الوجه الثاني: لو كان مفهوم اللقب حجة لكان تنصيب النبي ﷺ على الأعيان الستة يقتضي اختصاصها بتحريم التفاضل فيها دون غيرها من الأعيان الأخرى، وحيث لم يقتصر تحريم التفاضل عليها وحدها، بل جرى في غيرها ما صح إلحاقه بها من مطعوم وغيره، ثبت بذلك أن مفهوم اللقب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

قوله: (ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام): «لا» في قوله: «لا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف، وتقديره: «ثابت»؛ أي: «ولا فرق ثابت بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام».

والمراد بالاسم المشتق: ما يصلح لاشتقاق المعاني منه، وذلك كالطعام، فإنه اسم لكل ما يُطعمُ مما يُؤْكَلُ أو يُدَاقُ. والمراد بالاسم غير المشتق هو الجامد؛ كأسماء الأعلام مثل زيد، وبكر ونحوهما.

والمقصود هنا: أنه لا فرق في مفهوم اللقب بين أن يكون الحكم فيه معلقاً على اسم مشتق كالطعام، نحو قول النبي ﷺ: (الطعام بالطعام

مثلاً بمثل^(١).

فإنه لا يُفهم من تخصيص اسم الطعام بالحكم عدم جريان الربا في غير المطعوم، بدليل ثبوت جريان الربا في الذهب والفضة وكلاهما غير مطعوم.

وبين أن يكون الحكم فيه معلقاً على اسم جامد كأسماء الأعلام، فلو قال قائل: «محمد كريم»، فإن ذلك لا يعني اختصاص الكرم بالمذكور ونفيه عما سواه.

بل الاسمان من جهة عدم اختصاص الحكم بهما دون غيرهما على درجة سواء، فيكون تعليق الحكم عليهما لا يمنع من ثبوته فيما عداهما.



(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساقاة»، باب: «بيع الطعام مثلاً بمثل»، رقم الحديث: (٩٣/١٥٩٢).

(باب القياس)

الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ: التَّقْدِيرُ، وَمِنْهُ: «قَسْتُ الثَّوْبَ بِالذَّرَاعِ» إِذَا قَدَّرْتُهُ بِهِ، وَ«قَاسَ الطَّبِيبُ الْجِرَاحَةَ» إِذَا جَعَلَ فِيهَا الْمِيلَ يُقَدِّرُهَا بِهِ لِيَعْرِفَ غُورَهَا.

قوله: (القياس في اللغة: التقدير): أي أن معنى القياس في لغة العرب هو «التقدير»، كما ورد ذلك في معاجم اللغة^(١).
والتقدير لا يكون إلا بشيء في مقابل شيء آخر، بحيث يُجَعَلُ أحدهما مُعْتَبَرًا بقیله.
وهذا المعنى موجود في القياس، حيث جُعِلَ الفرع فيه مُقَدَّرًا بالأصل.

قوله: (ومنه: «قست الثوب بالذراع» إذا قدرته به، و«قاس الطبيب الجراحة» إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها): الضمير في «منه» يعود إلى «التقدير».

والضمير في «قَدَّرْتُهُ» يعود إلى «الثوب».
والضمير في «به» في قوله: «قدرته به» يعود إلى «الذراع».
والضمير في «فيها» يعود إلى «الجراحة»، وكذلك إليها عود الضمير في «يقدرها».

والضمير في «به» في قوله: «يقدرها به» يعود إلى «الميل».
و«الميل» هو آلة يستخدمها الأطباء يعرفون بها مقدار عمق الجرح.
والضمير في «غورها» يعود إلى «الجراحة».

(١) انظر: لسان العرب ٦/١٨٦، القاموس المحيط ٢/٢٤٤، تاج العروس ٤/

قَالَ الشَّاعِرُ يَصِفُ جِرَاحَةً أَوْ شَجَّةً:

إِذَا قَاسَهَا الْأَسِيَّ النَّطَاسِيَّ أَذْبَرَتْ غَثِيثَتَهَا وَازْدَادَ وَهِيًّا هُزُومُهَا

و«عَوْرُ كل شيء» هو: قَعْرُهُ، وَعُمُقُهُ، وَبُعْدُهُ^(١).

والمراد هنا: أن مما يدل على أن معنى القياس في اللغة «التقدير» قول العربي: «قَسْتُ الثوب بالذراع»، والمعنى: قدرتُ الثوب بالذراع.

وكذلك قول العربي: «قاس الطبيب الجراحة»، والمعنى: أنفَذَ الميل في الجرح ليعرف مقدار غوره؛ أي: مقدار عمقه.

قوله: (قال الشاعر يصف جراحة أو شجة:

إِذَا قَاسَهَا الْأَسِيَّ النَّطَاسِيَّ أَذْبَرَتْ غَثِيثَتَهَا وَازْدَادَ وَهِيًّا هُزُومُهَا):

المراد بالشاعر هنا: هو «البعيث بن بشر»^(٢).

و«الآسي» هو الطبيب^(٣).

و«النطاسي» - بكسر النون المشددة وفتحها - هو: الحاذق بالطب^(٤).

والمؤلف رحمه الله تعالى أورد هذا البيت ليكون شاهداً من الشعر العربي على أن القياس في اللغة بمعنى «التقدير»، فإن قياس الطبيب للجرح إنما يكون بالميل الذي يدخله فيه فيعرف به قَدْرَ عُمُقِهِ وَبُعْدِهِ.

والمعنى العام لهذا البيت: أن الشاعر يُشَبِّهُ الطبيب الماهر الحاذق بالمقاتل الشجاع المقدم الذي يصرع الأبطال في ساحة الوغى، حتى تعود فلولهم ضعيفة مهزومة، فكذلك هذا الطبيب لا تستعصي عليه جراحة من الجراحات أياً كان نوعها، فإنه بمجرد إنفاذ الميل بداخلها يُقَدِّرُ عمقها ويعرف غورها، ثم يبادر بعلاجها فتذهب - بحول الله تعالى وقوته - غثيثتها وهي ما تَوَلَّدَ فيها من صديد ونحوه مُدْبِرَةً مهزومةً، بحيث لا يبقى لها أثر.

(١) انظر: لسان العرب ٥/٣٣. (٢) انظر: لسان العرب ٦/٢٣٢.

(٣) انظر: لسان العرب ١٤/٣٤. (٤) انظر: لسان العرب ٦/٢٣٢.

وَهُوَ فِي الشَّرْعِ: حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلِ فِي حُكْمٍ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا.

قوله: (وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما):
الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القياس».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الفرع» و«الأصل».

ومعنى «في الشرع»: أي بيان حقيقة القياس من الناحية الشرعية،
بحسب ما اصطلاح عليه علماء الشريعة من أصوليين وفقهاء، فهو بهذا
المصطلح الشرعي: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

والمراد بالفرع: الواقعة التي يُرادُ معرفة الحكم الشرعي فيها.

والمراد بالأصل: الواقعة التي ورد النص بخصوصها.

والمراد بالحكم: هو حكم الأصل.

والمراد بالجامع: العلة، وإنما سُمِّيتِ العلة جامعاً لأنها تضم الفرع
إلى الأصل بوساطة رَبْطٍ بعضهما ببعض.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِهَتِهِمْ ظُلْمًا
إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

فهذا الوعيد الشديد يدل على تحريم أكل أموال اليتامى بطريق الظلم
والعدوان، فيقاس على الأكل الإحراق والإغراق، فلو أن إنساناً أحرق مال
اليتيم بالنار، أو أغرقه في البحر ظلماً وعدواناً لكان مرتكباً فعلاً محرماً
يستحق عليه الوعيد نفسه، بجامع الإتلاف في كُلِّ.

ويُلحَظُ أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يُصدِّرْ هذا التعريف بصيغة
التمريض «قيل»، وهذا دليل على كونه راجحاً عنده، وسبب ترجيح هذا
التعريف ثلاثة أمور:

الأمر الأول: اختصار لفظه.

الأمر الثاني: اشتماله على أركان المُعرِّف.

الأمر الثالث: كونه جامعاً مانعاً.

وَقِيلَ: حُكْمُكَ عَلَى الْفَرْعِ بِمِثْلِ مَا حَكَمْتَ بِهِ فِي الْأَصْلِ،
لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعِلَّةِ الَّتِي اقْتَضَتْ ذَلِكَ فِي الْأَصْلِ.

وَقِيلَ: حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لِهَمَّا، أَوْ نَفْيِهِ

قوله: (وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل): «ما» في قوله: «ما حكمت» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.
وضمير التثنية في «لاشتراكهما» يعود إلى «الفرع» و«الأصل».
واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الحكم على الفرع بمثل الحكم في الأصل».

وهذا هو التعريف الثاني من التعريفات الاصطلاحية للقياس.
ومعنى هذا التعريف: أن يحكم المجتهد في الفرع بمثل الحكم الثابت في الأصل الذي ورد به النص الشرعي.
وهذا التعريف غير مرضي عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، ولذلك صَدَّرَهُ بصيغة التمريض «قيل».

وسبب عدم ارتضائه له: أن هذا التعريف ساوَى بين الفرع والأصل من جهة نسبة الحكم فيهما إلى القائس وهو المجتهد، حيث وَرَدَ فيه: «حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل».

والصواب: أن الحكم يضاف إلى القائس في الفرع فقط، لكونه قد ثبت باستنباطه.

وأما الحكم في الأصل فهو ثابت بنص الشارع، وليس بطريق استنباط القائس، فإضافته إلى القائس مصادرة للنص الذي ورد به ودل عليه.

قوله: (وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه

عَنْهُمَا، بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ لَهُمَا، أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا.

عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما): المراد بالمعلوم الأول هو الفرع.

والمراد بالمعلوم الثاني هو الأصل.

وضمير التثنية في «لهما» في قوله: «في إثبات حكم لهما» يعود إلى «المعلوم الأول» و«المعلوم الثاني».

والضمير في «نفيه» يعود إلى «الحكم».

وضمير التثنية في «عنهما» في قوله: «أو نفيه عنهما» يعود إلى «المعلوم الأول» و«المعلوم الثاني»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «بينهما»، وفي «لهما» وفي «عنهما».

وضمير التثنية في «نفيهما» يعود إلى «الحكم والصفة».

وهذا هو التعريف الثالث من التعريفات الاصطلاحية للقياس، وهو منسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي رحمه الله تعالى، وقد ارتضاه جمهور الأشاعرة من الأصوليين كما أفصح عن ذلك الفخر الرازي رحمه الله تعالى في «محصوله»^(١).

إلا أن هذا التعريف - أيضاً - غير مرضي عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، لتصديده له بصيغة التمريض «قيل».

وسبب عدم ارتضاء الموفق رحمه الله تعالى لهذا التعريف ما أُورِدَ عليه من اعتراضات، ومنها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن كان مراده من قوله: «حمل معلوم على معلوم» إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، فقوله بعد ذلك: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» إعادة لعين المذكور فيكون تكراراً من غير فائدة.

وإن كان مراده شيئاً آخر فلا بد من بيانه، وإذا بُيِّنَ ذلك الشيء كان

(١) انظر: المحصول ٩/٢/٢.

وَمَعَانِي هَذِهِ الْحُدُودِ مُتَقَارِبَةٌ.....

زيادة في التعريف، إذ ماهية التعريف تَمَّتْ بقوله: «حمل معلوم على معلوم آخر بأمر جامع»، فما زاد على هذا القدر لا ينبغي ذِكرُهُ لأنه فضلة لا يحتاج التعريف إليها.

الاعتراض الثاني: أن قوله: «في إثبات حكم لهما» مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مُثَبِّتٌ بالقياس وهو باطل، فإن القياس فَرَعٌ على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس للزم الدور.

الاعتراض الثالث: أن ذِكرَ «الصفة» عقب «الحكم» في قوله: «بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما» زيادة في التعريف، لكون الصفة أحد أقسام الحكم، فَيُسْتَعْنَى بذكره عنها لاندراجها تحته، إذ الزيادة في التعريف تطويل بلا فائدة.

الاعتراض الرابع: أن التعريف مشتمل على كلمة «أو»، وهي تفيد الإبهام، والأصل في التعريف التعيين والإفهام، وليس التشكيك والإبهام^(١).

قوله: (ومعاني هذه الحدود متقاربة): الحدود المشار إليها في قوله: «هذه الحدود» هي الحدود الاصطلاحية الثلاثة المتقدمة.

فهذه الحدود كلها متقاربة من جهة المعنى، وإن كان بينها تفاوت من جهة اللفظ الذي صيغت به.

ووجه تقاربها في المعنى: اشتراكها جميعاً في ذِكرَ أركان القياس الأربعة، وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعللة الجامعة. إذ بذكر هذه الأركان الأربعة تحددت ماهية القياس، واتضح حقيقته.

(١) انظر: المحصول ١٢/٢/٢ وما بعدها.

وَقِيلَ: «هُوَ الْأَجْتِهَادُ»، وَهُوَ خَطَأٌ، فَإِنَّ الْأَجْتِهَادَ قَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ فِي الْعُمُومَاتِ وَسَائِرِ طُرُقِ الْأَدْلَةِ، وَلَيْسَ بِقِيَاسٍ.

قوله: (وقيل: هو الاجتهاد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القياس».

وهذا هو التعريف الاصطلاحي الرابع للقياس، وقد نسبة الغزالي رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء، حيث قال: «وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد»^(١). وهو تعريف غير مرتضى عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، ولذلك صَدَّرَهُ بصيغة التمریض «قيل».

قوله: (وهو خطأ): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تعريف القياس بالاجتهاد».

فتعريف القياس بالاجتهاد تعريف خاطئ، فلا يصح ولا يستقيم، وسيبين المؤلف رحمه الله تعالى - فيما يلي - أسباب كونه خطأً.

قوله: (فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس): هذا هو السبب الأول من أسباب خطأ تعريف القياس بالاجتهاد.

والمراد هنا: أن الاجتهاد أوسع باباً من القياس، فهو كما يكون بالقياس يكون بغيره من سائر طرق الأدلة.

فقد يكون الاجتهاد عن طريق الأدلة الأخرى المختلف في الاحتجاج بها؛ كشرع من قبلنا، أو مذهب الصحابي، أو الاستحسان، أو الاستصلاح، أو العرف، أو عمل أهل المدينة، ونحوها.

وقد يكون الاجتهاد عن طريق الدلالات اللفظية؛ كالنظر في العام وما ورد عليه من تخصيص، وحينئذٍ يجتهد بحمل العام على الخاص.

وكالنظر في الإطلاق وما ورد عليه من تقييد، وحينئذٍ يجتهد بحمل المطلق على المقيد.

ثُمَّ لَا يُنْبِئُ فِي الْعُرْفِ إِلَّا عَنِ الْبَذْلِ الْمَجْهُودِ، إِذْ مَنْ حَمَلَ خَرْدَلَةً لَا يُقَالُ: «اجْتَهَدَ»، وَقَدْ يَكُونُ الْقِيَاسُ جَلِيًّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى اسْتِفْرَاحِ الْوُسْعِ وَبَذْلِ الْجُهْدِ.

وكانظر في دلالة المفهوم المخالفة لدلالة المنطوق، وحينئذ يجتهد بحمل المفهوم على خلاف ما اقتضته دلالة المنطوق، وهكذا.

وكل ذلك لا يُسَمَّى قياساً، فاتضح بهذا أن تعريف القياس بالاجتهاد هو من باب تعريف الخاص بالعام، وهو غير صحيح، إذ تعريف الخاص بالعام تعريف له بما يشمله ويشمل سواه مما هو خارج عن أفراد المعرف، فيكون بذلك جامعاً غير مانع.

قوله: (ثم لا ينبئ في العرف إلا عن بذل المجهود، إذ من حمل خردلة لا يقال: «اجتهد» وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد): هذا هو السبب الثاني من أسباب خطأ تعريف القياس بالاجتهاد.

والمراد هنا: أن الذي تعارف عليه العقلاء وحملة الشرع أن مادة «الاجتهاد» لا تنبئ إلا عما كان فيه كلفة ومشقة بالغة، والدليل على ذلك: أن مَنْ حَمَلَ «خَرْدَلَةً» - وهي الشيء اليسير، خفيف الوزن - لا يُسَمَّى مجتهداً، لكونه لم يبذل في حمل تلك الخردلة جهداً بلغ به درجة الكلفة والمشقة، وذلك لأن القياس ينقسم إلى قسمين: جلي، وخفي.

فالخفي هو الذي يحتاج إلى بذل جهد واستفراغ وسع؛ أي: استفاد جميع الطاقات والقدرات والإمكانات، وذلك لكون العلة فيه مفتقرة إلى تأمل ونظر حتى يمكن التوصل إلى استنباطها، ومن ثمَّ رُبِطَ الحكم بها.

وأما الجلي فهو الواضح الذي قد يستوي في إدراك علته المجتهد

وَلَا بُدَّ فِي كُلِّ قِيَاسٍ مِنْ أَصْلٍ، وَفَرْعٍ، وَعِلَّةٍ، وَحُكْمٍ.
فَأَمَّا إِطْلَاقُ الْقِيَاسِ عَلَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَحْصُلُ مِنْهُمَا نَتِيجَةٌ

وغيره، لكون تلك العلة بديهية، فلا تحتاج في استنباطها وربط الحكم بها إلى نظر وتأمل، وذلك كما في قول الله تعالى في شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي وَلَا نَهَرُهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فإنَّ السامع لهذه الآية الكريمة يتبادر إلى ذهنه لأول وهلة - من غير مقدمات واستنتاجات - تحريم قتل الوالدين وضربهما، قياساً على تحريم التأفف منهما والانتهاز لهما.

وحيث إن هذا التعريف شامل لهذين النوعين من القياس، وأحدهما وهو «الجلي» لا يدخل في باب الاجتهاد لتبادره إلى الذهن من غير مقدمات استنتاجية، كان تعريفاً جامعاً غير مانع، وهذا دليل على فساده.

قوله: (ولا بد في كل قياس من أصل، وفرع، وعلة، وحكم): هذا هو السبب الثالث من أسباب خطأ تعريف القياس بالاجتهاد.

والمراد هنا: أن القياس لا يتحقق إلا باشماله على أربعة أركان أساسية، وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعلة.

وإذا كان القياس لا يمكن أن يتحقق إلا بهذه الأركان الأربعة، فإن التعريف لا بد من أن يكون مشتملاً عليها، إذ لا يتم تحديد المعرف بغير ذكر ما لا يستقيم وجوده إلا به.

وتعريف القياس بالاجتهاد خالٍ من التعرض لذكر تلك الأركان، فكان تعريفاً للشيء بإغفال ما لا يصح ذلك الشيء بدونه، وهذا فاسد.

قوله: (فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة): الْمُطْلَقُ هنا هم «المناطق» و«الفلاسفة».

فهؤلاء يعرفون القياس بأنه: القول المؤلف من مقدمتين يحصل من مجموعهما قول آخر وهو النتيجة.

فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ يَسْتَدْعِي أَمْرَيْنِ يُضَافُ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرَ وَيُقَدَّرُ بِهِ، فَهُوَ اسْمٌ إِضَافِيٌّ بَيْنَ شَيْئَيْنِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا فِي اللُّغَةِ.

مثال ذلك: قولهم: «العالم حادث، وكل حادث له مُحدث، فالعالم له مُحدث».

فقولهم: «العالم حادث» هذا هو المقدمة الأولى.

وقولهم: «وكل حادث له مُحدث» هذا هو المقدمة الثانية.

وقولهم: «فالعالم له مُحدث» هذا هو النتيجة المُتَحَصَّلَةُ من مجموع تلك المقدمتين.

قوله: (فليس بصحيح): أي أن إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة ليس إطلاقاً صحيحاً، بل هو إطلاق باطل، فلا يُسَلَّمُ به ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة): هذه الجملة تعليل للقول بأن إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة ليس إطلاقاً صحيحاً.

والمراد بالأمرين اللذين يستدعيهما القياس هما: الفرع والأصل.

وضمير الشبهة في «أحدهما» يعود إلى «الأمرين».

والضمير في «به» يعود إلى «الآخر».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القياس».

والمراد بالشيئين في قوله: «فهو اسم إضافي بين شيئين»: الفرع والأصل. و«ما» في قوله: «على ما ذكرنا» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على المذكور»؛ أي: على المذكور في اللغة.

والذي ذكَّره في اللغة هو قوله: «القياس في اللغة: التقدير».

والمراد هنا: أن القياس الشرعي يقوم على شيئين، وهما الفرع

والأصل، بحيث يكون الفرع مضافاً إلى الأصل ومُقَدَّرًا به، وبناءً على ذلك فالقياس دائر في فلك هذين الشيئين دوراناً إضافياً تقديرياً، إذ الحكم في الفرع لا يُعرَفُ إلا بقدر معرفة الحكم في الأصل، ومن هنا جاء تعريف القياس في اللغة بأنه بمعنى «التقدير».

وهذا بخلاف القياس في اصطلاح المناطقة والفلاسفة، فإنه لا يقوم على النسبة الإضافية التقديرية، بل إن اعتماده الأساس على التلازم العقلي المستفاد من مجموع المقدمتين، ففي قول القائل: «العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، فالعالم له محدث» النتيجة فيه وهي «العالم له محدث» نشأت من التلازم العقلي الحاصل من المقدمة الأولى، وهي «العالم حادث»، والمقدمة الثانية، وهي: «كل حادث لا بد له من محدث»، فيلزم من مجموعهما القول بأن للعالم مُحدِّثاً؛ أي خالقاً وموجداً.



(فصل)

وَنَعْنِي بِالْعَلَّةِ مَنَاظَ الْحُكْمِ، وَسُمِّيَتْ عِلَّةً لِأَنَّهَا غَيَّرَتْ حَالَ الْمَحَلِّ، أَخْذًا مِنْ عِلَّةِ الْمَرِيضِ؛ لِأَنَّهَا اقْتَضَتْ تَغْيِيرَ حَالِهِ.

قوله: (ونعني بالعلة مناظ الحكم): أي أن «العلة» التي هي الركن الأساس في باب القياس أُطْلِقَ عليها الفقهاء والأصوليون اسم «المناظ»، وذلك تنزيلاً للعلة المعقولة منزلة الشيء المحسوس فإن الشيء المحسوس إذا تَعَلَّقَ بغيره قيل بأنه مُنَاظٌ به، كما يقال: «أناظ الثوب بالحبل» إذا عَلَّقَهُ عليه، فكذلك العلة أُطْلِقَ عليها المناظ من هذا الباب، إذ الحكم الشرعي قد أُيْظَ بها؛ أي عُلِّقَ عليها في الأصل والفرع.

قوله: (وسميت علة لأنها غيرت حال المحل): الفعل الماضي «سُمِّيَ» في قوله: «وَسُمِّيَتْ» مبني للمجهول، والمُسْمَى هنا هم علماء الفقه، وعلماء الأصول.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «العلة».

والمراد بالمحل في قوله: «لأنها غيرت حال المحل» هو «الحكم»، وذلك لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فإذا وُجِدَتِ العلة اقتضى وجودها حكماً لِمَا وُجِدَتْ فيه، وإذا انعدمت اقتضى عدمها حكماً مغايراً لما انعدمت فيه.

ومثال ذلك: «الخمير» فإن علة تحريمها «الإسكار»، فإذا وُجِدَتْ تلك العلة في أي شراب كان - سُمِّيَ خمراً أو لم يُسَمَّ - فهو حرام. فإذا انعدمت تلك العلة أصبح الشراب حلالاً، ومن هنا فإن «الخمير» إذا تَحَلَّلَتْ بنفسها - أي: أصبحت حَلَالاً - زال حكم التحريم عنها، لزوال علة الإسكار فيها، وهذا هو معنى «تغيير المحل».

قوله: (أخذاً من علة المريض: لأنها اقتضت تغيير حاله): «أخذاً» هنا مصدر منصوب بعامله المُقَدَّر، إذ التقدير: «تَسْمِيَةُ مَنَاظِ الْحُكْمِ عِلَّةً أَخْذًا مِنْ عِلَّةِ الْمَرِيضِ»، وعليه يكون لفظ «أخذاً» مفعولاً مطلقاً.

وَالْأَجْتِهَادُ فِي الْعِلَّةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرِبٍ: تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ لِلْحُكْمِ،
وَتَنْقِيحُهُ، وَتَخْرِيجُهُ.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «حاله» يعود إلى «المريض».

والمراد هنا: بيان سبب تسمية «المناط» في باب القياس «عِلَّةً».

والسبب في ذلك هو: تنزيل المعنى المعقول منزلة الشيء المحسوس، فإن «العلة» شيء محسوس في الإنسان حين يصاب بمرض، بحيث تغير تلك العلة حاله من صحة إلى سقم، ومن قوة إلى ضعف، فلما كانت العلة المرضية تقتضي تغيير حال الإنسان، وكان «المناط» يغير حال المحل حصل التشابه الكبير بينهما، فدفع ذلك الفقهاء والأصوليين إلى أن يستعبروا الشيء المحسوس للمعنى المعقول، فأطلقوه بإزاء العلة.

قوله: (والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب): الجار والمجرور في قوله: «على ثلاثة أضرب» متعلقان بمحذوف، تقديره: «يقع»؛ أي: والاجتهاد في العلة يقع على ثلاثة أضرب.

والمراد بالأضرب: الأنواع، أو الأقسام.

قوله: (تحقيق المناط للحكم، وتنقيحه، وتخريجه): هذه هي الأضرب الثلاثة للاجتهاد في العلة، وهي:

الضرب الأول: تحقيق مناط الحكم.

الضرب الثاني: تنقيح مناط الحكم.

الضرب الثالث: تخريج مناط الحكم.

وهذه الأضرب الثلاثة ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا بصفة إجمالية، وسيبدأ تفصيل الكلام عن كل واحد منها على حدة فيما يلي.

أَمَّا تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ فَنَوْعَانِ، أَوْلُهُمَا: لَا نَعْرِفُ فِي جَوَازِهِ خِلَافًا،
وَمَعْنَاهُ: أَنْ تَكُونَ الْقَاعِدَةُ الْكُلِّيَّةُ مُتَّفَقًا عَلَيْهَا، أَوْ مَنْصُوصًا عَلَيْهَا،
وَيَجْتَهِدُ فِي تَحْقِيقِهَا فِي الْفَرْعِ.

قوله: (أما تحقيق المناط فنوعان): هذا هو الضرب الأول من أضرب
الاجتهاد في العلة، وهو «تحقيق المناط». وهذا الضرب له نوعان.

قوله: (أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً): ضمير التثنية في «أولهما»
يعود إلى «النوعين».

والضمير في «جوازه» يعود إلى «النوع الأول». فهذا النوع لم يختلف فيه أحد من الأصوليين، بل الكل مُسَلِّمٌ به
ومتفق عليه.

قوله: (ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوباً عليها،
ويجتهد في تحقيقها في الفرع): الضمير في «معناه» يعود إلى «النوع الأول
الذي لم يُخْتَلَفْ فِيهِ».

والضمير في «عليها» يعود إلى «القاعدة الكلية»، وإليها كذلك عود
الضمير في «تحقيقها».

والمراد هنا: أن يضع الشارع قاعدة كلية ينص عليها، وينعقد
الإجماع على ثبوتها، وحينئذٍ فليس للمجتهد مجال في أن يجتهد: هل تلك
القاعدة الكلية ثابتة، أو ليست بثابتة؟ لكونه قد كُفِيَ مؤونة ذلك بقطعية
النص فيها وانعقاد الإجماع عليها، فلا يسعه إلا التقيد بها والوقوف
عندها.

ولكن مجال المجتهد أمام ثبوت تلك القاعدة الكلية بالنص والإجماع
هو أن يتحقق فيما يظن أنه سيندرج تحتها من فروع، فإذا ظن في بداية
الأمر أن هذا الفرع مندرج تحت تلك القاعدة، فلا بد من أن يتحقق من

وَمِثَالُهُ: قَوْلُنَا: «فِي حِمَارِ الْوَحْشِ بَقْرَةٌ»، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾، فَنَقُولُ: «الْمِثْلُ وَاجِبٌ، وَالْبَقْرَةُ مِثْلٌ، فَتَكُونُ هِيَ الْوَاجِبَ». فَالْأَوَّلُ مَعْلُومٌ بِالنَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ، وَهُوَ وَجُوبُ الْمِثْلِيَّةِ، أَمَّا تَحْقِيقُ

هذا الظن، وذلك بإعادة التأمل وتدقيق النظر، حتى يصل إلى جزم، أو يحصل على ظن غالب يطمئن قلبه به وتسكن نفسه إليه بأنه صالح للاندراج تحتها.

قوله: (ومثاله): أي مثال النوع الأول من نوعي «تحقيق المناط»، وهو أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع.

قوله: (قولنا: «في حمار الوحش بقرة»)، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾، فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «البقرة».

والمراد هنا: أن الله تعالى أوجب على مَنْ قتل الصيد متعمداً وهو مُحْرِمٌ أن يفديه بمثله، فقال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فيصح «وجوب المثل» قاعدة كلية منصوصاً عليها لا مجال للاجتهاد فيها، ولكن الاجتهاد فيما يندرج تحتها، فإذا قال مُحْرِمٌ: «قَتَلْتُ حِمَاراً وَحْشِيّاً»، فليس للمجتهد أن يجتهد: هل يجب عليه فداء بالمثل، أو لا يجب عليه؟ لأن وجوب المثل ثابت بالنص وانعقاد الإجماع، وإنما له أن يُجِيلَ فكره ويدقق نظره في المِثْلِ المناسب لحمار الوحش حتى يوجب الحكم به في حق المحرم القاتل، فإن أداه اجتهاده إلى أن «البقرة» هي المماثل المناسب لحمار الوحش، فحينئذٍ يخبر المحرم القاتل بأن الواجب عليه في الفداء هو البقرة.

قوله: (فالأول معلوم بالنص والإجماع، وهو وجوب المثلية، أما تحقيق

المِثْلِيَّةِ فِي «الْبَقْرَةِ» فَمَعْلُومٌ بِنَوْعٍ مِنَ الْأَجْتِهَادِ.
وَمِنْهُ الْأَجْتِهَادُ فِي الْقِبْلَةِ، فَنَقُولُ: وَجُوبُ التَّوَجُّهِ إِلَى الْقِبْلَةِ
مَعْلُومٌ بِالنَّصِّ، أَمَا أَنَّ هَذِهِ جِهَةٌ الْقِبْلَةَ فَيُعْلَمُ بِالْأَجْتِهَادِ.

المثلية في «البقرة» فمعلوم بنوع من الاجتهاد): أي أن «وجوب المثلية» ثابت بالنص والإجماع وليس ثابتاً بالاجتهاد، ولذلك فلا يتعلق الاجتهاد به، وإنما يتعلق الاجتهاد بتحقيق المثلية فيما جعل فداء للمقتول من الصيد، فإذا قال شخص: «رأيتُ الضبع فقتلتها وأنا مُحَرِّمٌ، فماذا عليّ؟»، فإن المجتهد يُعْمِلُ فكره في المماثل المناسب للضبع هل هو «البقرة»، أو «البعير»، أو «الشاة»؟ فإذا غلب على ظنه أن أحدها هو الأشبه بالضبع حَكَمَ به وجعلهُ هو الواجب المتعين على القاتل.

قوله: (ومنه): أي ومن أمثلة النوع الأول من نوعي «تحقيق المناط»، وهو أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع.

قوله: (الاجتهاد في القبلة، فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد): هذا هو المثال الثاني من أمثلة النوع الأول من نوعي تحقيق المناط، وهذا المثال هو «التوجه إلى القبلة»، فإن التوجه إلى القبلة أثناء الصلاة لا مجال للاجتهاد فيه لكون وجوبه ثابتاً بالنص، وهو قول الله تعالى: ﴿قَدْ رَأَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

أما «تعيين ذات الجهة» - وذلك حال الاشتباه، كما لو كان الإنسان في الصحراء واختفت لديه معالم الاهتداء إلى القبلة - فهو محل الاجتهاد، فإن غلب على ظن المجتهد بأن هذه الجهة هي جهة القبلة، وجب عليه حينئذٍ التوجه نحوها.

وَكَذَلِكَ تَعْيِينُ «الإِمَامِ» وَ«العَدْلِ»، وَ«مِقْدَارِ الكِفَايَةِ فِي النِّفَقَاتِ»، وَنَحْوُهُ.

قوله: (وكذلك تعيين الإمام، والعدل، ومقدار الكفاية في النفقات): الكاف في قوله: «وكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى المثالين السابقين، وهما: «وجوب المثل في الصيد»، و«وجوب التوجه إلى القبلة في الصلاة».

والمراد هنا: إضافة بعض الأمثلة التوضيحية إلى المثالين السابقين، وحينئذ يكون المثال الثالث هو «تعيين الإمام»، والمراد به الخليفة الذي يتولى الإمامة العظمى للمسلمين، فإن تعيين الإمام واجب بالنص والإجماع، فلا مجال للمجتهد في أن يجتهد: هل تنصيب الإمام واجب، أو ليس بواجب؟ وإنما مجال الاجتهاد فيمن يصلح للإمامة.

والمثال الرابع هو «تعيين العدل»، وذلك في «الشهادة» فإن اشتراط العدالة في الشهود ثابت بالنص، لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]. فلا مجال للاجتهاد فيه، وإنما الاجتهاد في التحقق من ثبوت صفة العدالة في الشهود.

والمثال الخامس هو «تعيين مقدار الكفاية في النفقات»، فإن النفقة واجبة على القريب لقريبه إذا تعينت نفقته عليه، ومن ذلك وجوب النفقة على الزوج لزوجته، كما في قول الله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧].

فهذا الوجوب لا مجال للاجتهاد فيه، إنما الاجتهاد في تعيين مقدار الكفاية من تلك النفقة.

قوله: (ونحوه): الضمير هنا يعود إلى المذكورات السابقات، وهي: «تعيين الإمام»، و«تعيين العدل»، و«تعيين مقدار الكفاية في النفقات».

ومما يكون نحواً من تلك المذكورات «اختيار الكفو لتزويج المرأة»،

فَلْيَعْبَرْ عَنْ هَذَا بِتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ، إِذْ كَانَ مَعْلُومًا لَكِنْ تَعَذَّرَ مَعْرِفَةُ
وُجُودِهِ فِي أَحَادِ الصُّورِ، فَاسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِأَمَارَاتٍ.

فإن اختيار الكفو لها واجب على وليها، كما دل على ذلك قول النبي ﷺ:
(إذا جاءكم من ترضون دينه وخُلُقِه فأنكحوه)^(١).

فهذا الوجوب لا مجال للاجتهاد فيه، وإنما محل الاجتهاد تعيين
الكفو المناسب هل هو زيد، أو بكر، أو عمرو؟

قوله: (فليعبّر عن هذا بتحقيق المناط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى
المذكور في الأمثلة السابقة، وهي: «وجوب المثل في الصيد»، و«وجوب
التوجه إلى القبلة»، و«تعيين الإمام»، و«تعيين العدل»، و«تعيين مقدار
الكفاية في النفقات».

فهذه الأمثلة كلها يَصُدَّقُ عليها أنها من قبيل «تحقيق المناط».

قوله: (إذ كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستدل
عليه بأمارات): الضمير في «وجوده» يعود إلى «المناط».

والمراد بالصور: الفروع.

والمراد بآحاد الصور: النظر إلى كل صورة على حدة، للتحقق من
دخولها تحت القاعدة الكلية، أو عدم دخولها فيها.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المناط».

و«الأمارات» جمع «أمارة» وهي: العلامات التي نصبها الشارع
ليهتدي بها المجتهد في طريق الاستنباط.

والمراد هنا: حيث إن «المناط» معلوم بالنص والإجماع، وليس
للمجتهد خيار إلا العمل بمقتضاه، فعليه أن يحقق وجود هذا الْمُقْتَضَى في
آحاد الصور، مسترشداً في ذلك بالأمارات المتاحة لديه حتى يصل إلى

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب: «النكاح»، باب: «ما جاء فيمن ترضون دينه
فزوجوه». وقال: «هذا حديث حسن غريب». (انظر: سنن الترمذي ٢/٢٧٤).

الثاني: مَا عُرِفَ عِلَّةُ الْحُكْمِ فِيهِ بِنَصِّ أَوْ إِجْمَاعٍ، فَيَبِينُ الْمُجْتَهِدُ
وُجُودَهَا فِي الْفُرْعِ بِاجْتِهَادِهِ.

مِثْلُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فِي «الْهَرِّ»: (إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنْ
الطَّوَائِفِ عَالِيكُمْ وَالطَّوَائِفَاتِ)، جَعَلَ «الطَّوَائِفَ» عِلَّةً،

الظن الغالب بأن تلك الصورة هي المناسبة لدخولها تحت ذلك المناط.
قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «النوع»؛ أي:
النوع الثاني من نوعي تحقيق المناط.

قوله: (ما عُرِفَ عِلَّةُ الْحُكْمِ فِيهِ بِنَصِّ أَوْ إِجْمَاعٍ، فَيَبِينُ الْمُجْتَهِدُ وُجُودَهَا
فِي الْفُرْعِ بِاجْتِهَادِهِ): «ما» في قوله: «ما عرف» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «وجودها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «باجتهاده» يعود إلى «المجتهد».

والفرق بين هذا النوع والنوع السابق: أن النوع الأول متعلق
بالحكم، فهذا الحكم ثابت بنص أو إجماع؛ كوجوب المثل في الصيد،
ووجوب التوجه إلى القبلة، ونحوهما.

وأما النوع الثاني فهو متعلق بعلة الحكم، وهذه العلة منصوصة
لأنها ثابتة بالنص وانعقد الإجماع على ثبوتها.

ولكونها علة نصية فليس للمجتهد مجال في استنباطها باجتهاده،
وإنما مجال اجتهاده مقصور على التحقق من وجود هذه العلة فيما يشابه
الأصل الذي نُصَّ على علة الحكم فيه.

قوله: (مثل قول النبي ﷺ في الهر: «إنها ليست بنجس، إنها من
الطوائف عليكم والطوائف»، جعل الطوائف علة): هذا مثل توضيحي أورده
المؤلف رحمه الله تعالى من السنة، لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

وذلك أن النبي ﷺ حين سُئِلَ عن سؤر الهرة أجاب بأنه طاهر، ونَصَّ

فَيَبِينُ الْمُجْتَهِدُ بِاجْتِهَادِهِ وُجُودَ الطَّوَافِ فِي الْحَشْرَاتِ مِنْ «الْفَأْرَةِ»
وغيرها لِيُلْحِقَهَا بِالْهَرِّ فِي الطَّهَّارَةِ.

فَهَذَا قِيَاسٌ جَلِيٌّ قَدْ أَقْرَبَهُ جَمَاعَةٌ مِمَّنْ يُنْكِرُ الْقِيَاسَ.

على بيان علة تلك الطهارة، وأن تلك العلة هي كون الهرة تطوف على
الناس في بيوتهم وأماكن تواجدهم، فيصعب التحرز منها، ولو جُعِلَ
سورها نجساً لوقع الناس في الحرج والعنت، فقال عليه الصلاة والسلام:
(إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات) (١).

قوله: (فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من «الفأرة»
وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة): الضمير في «باجتهاده» يعود إلى
«المجتهد».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «الفأرة».

والضمير في «ليلحقها» يعود إلى «الحشرات».

والمراد هنا: أن المجتهد لا مجال لاجتهاده في استنباط علة طهارة
سور «الهرة»؛ لأن علة ذلك قد نصَّ عليها النبي ﷺ بقوله: (إنها من
الطوافين عليكم والطوافات)، وإنما مجال اجتهاده في التحقق من وجود
هذه العلة في الحشرات التي تطوف على الناس وتخالطهم في بيوتهم
ويصعب تحرزهم منها؛ كالفأرة مثلاً، فإذا تحقق من أن علة «الطواف»
موجودة في «الفأرة» فله حينئذ أن يقول بأن سور الفأرة طاهر، فإذا شربت
من إناء جاز التطهر بماء ذلك الإناء كما هو الشأن في الهرة، وله أن يمنع
طهارة سور الفأرة إذا لحظ فارقاً مؤثراً يمنع من صحة قياس الفأرة على
الهرة، وهكذا في بقية الحشرات الأخرى التي تطوف على الناس كالوزغ،
والصرصور ونحوهما.

قوله: (فهذا قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس): اسم

(١) ممن أخرج هذا الحديث الترمذي في سننه، أبواب «الطهارة»، باب: «ما جاء
في سور الهرة»، وقال: «هذا حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ١/٦٢).

وَأَمَّا النَّوعُ الْأَوَّلُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ فَلَيْسَ ذَلِكَ قِيَاسًا، فَإِنَّ هَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَالْقِيَاسُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ،

الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «النوع الثاني» من نوعي تحقيق المناط المتمثل في القياس على المنصوص على علته حين التحقق من وجود العلة ذاتها في الفرع.

والضمير في «به» يعود إلى «القياس الوارد في هذا النوع، والذي يُعَدُّ من قبيل القياس الجلي».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا تحقق باجتهاده من وجود علة المنصوص عليه في فرع من الفروع، ثم ألحق ذلك الفرع بالمنصوص على علته، كان ذلك الإلحاق من قبيل «القياس الجلي»، لوضوح العلة وظهورها في المماثل وعدم خفائها فيه.

ولكون هذا القياس جلياً فقد أقر به جماعة كثيرة ممن اشتهر عنهم إنكار حجية القياس، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن القياس الجلي يشبه «التلازم العقلي»، فإذا نصَّ الشارع على حكم الأصل ونص على علته كذلك، وثبتت تلك العلة في فرع مشابه للأصل الذي نصَّ على علته اتجه العقل إلى عدم وجود الفارق بينهما، وحينئذٍ يجعل من لازم نفي الفارق بينهما اتحاد الحكم فيهما، فيكون الفرع بذلك مشمولاً بحكم الأصل.

الوجه الثاني: أن علة الأصل مقطوع بها لثبوتها بالنص الشرعي، ولم يبق الظن إلا في جهة واحدة، وهي انطباق الفرع عليها، فإذا حصل التحقق من الانطباق قوي ذلك الظن، فينضم حينئذٍ الظن الغالب المقارب لليقين مع القطع الحاصل في علة النص، فيفضي ذلك إلى تولُّد قناعة لا شك فيها بثبوت الحكم في الفرع كثبوته في الأصل.

قوله: (وأما النوع الأول من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً، فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النوع

وَهَذَا مِنْ ضَرُورَةِ كُلِّ شَرِيعَةٍ؛ لِأَنَّ التَّنْصِيفَ عَلَى عَدَالَةِ الْأَشْخَاصِ، وَقَدْرٍ كِفَايَةٍ كُلِّ شَخْصٍ لَا يُوجَدُ.

الأول من تحقيق المناط، وهو كون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع، وإليه كذلك عود اسم الإشارة «هذا»، والضمير في «عليه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «القياس».

والمراد هنا: بيان الفرق بين النوع الأول، وهو: «أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع»، وبين النوع الثاني، وهو: «ما عُرِفَتْ علة الحكم فيه بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في التحقق من وجود تلك العلة في الفرع المشابه».

وهذا الفرق يكمن في أن: النوع الأول ليس قياساً، وذلك لأن المجتهد في هذا النوع ينطلق من قاعدة كلية قد وَرَدَ النص الشرعي بها وانعقد الإجماع عليها، فهو يعمل بتلك القاعدة من جهة تطبيقها على كل صورة يغلب على ظنه أنها صالحة للاندراج تحتها، وهذا من قبيل «العموم»، وليس من قبيل «القياس»، فكما أن «العام» يُسَلِّطُ العمل به على جميع أفراد الصالحة لشمول لفظه لها، فكذلك «القاعدة الكلية» يُسَلِّطُ العمل بها على جميع الجزئيات الصالحة للاندراج فيها، ولذلك كان النوع الأول محل اتفاق من حيث حجية العمل به، ولو كان قياساً لوقع فيه الخلاف كما وقع في القياس.

وأما النوع الثاني فإن المجتهد ينطلق فيه من العلة التي ورد الشرع بالتنصيص عليها، ثم يحقق وجود تلك العلة في كل فرع مشابه للأصل الذي نُصَّ على علته، ولا شك أن العمل بالعلة عمل بالقياس، ولذلك حصل الخلاف في حجية هذا النوع من بعض منكري حجية القياس.

قوله: (وهذا من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص لا يوجد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون النوع الأول محل اتفاق».

الضَرْبُ الثَّانِي: تَنْقِيحُ الْمَنَاطِ، وَهُوَ أَنْ يُضَيَّفَ الشَّارِعُ الْحُكْمَ إِلَى سَبَبِهِ، فَيَقْتَرَنَ بِهِ أَوْصَافٌ لَا مَدْخَلَ

وهذه الجملة تأكيد لقول المؤلف رحمه الله تعالى بأن النوع الأول لا يوجد فيه خلاف بين المنكرين لحجية القياس، لكونه ليس قياساً. والمراد هنا: أن نَصَبَ «القواعد الكلية» لتكون حاكمةً على جميع الجزئيات التي تندرج تحتها هو أمر ضروري ليس في الشريعة الإسلامية وحدها، بل في سائر الشرائع كلها، إذ ليس من المعقول أن يُنصَّ الشارع على كل جزئية بعينها، فيقول - مثلاً - في مسألة «العدالة»: فلان بن فلان عدلٌ، وفلان بن فلان عدل، وفلان بن فلان عدل...، وهكذا إلى نهاية الأشخاص الذين ينطبق وَصْفُ العدالة في شأنهم.

وكذلك ليس من المعقول أن يقول الشارع في مسألة «مقدار الكفاية في النفقة»: فلان بن فلان يكفيه مقدار كذا، وفلان بن فلان يكفيه مقدار كذا، وفلان بن فلان يكفيه مقدار كذا...، وهكذا إلى نهاية كل شخص يستحق النفقة ذكراً كان أو أنثى، وذلك من أول زمن التكليف إلى نهاية الدنيا، فهذا غير معقول، والشارع حكيم لا يفعل ذلك، فكان مقتضى الحكمة البالغة وَضْعُ قاعدة كلية يرجع إليها جميع جزئياتها المتعلقة بها، والعقلاء يقرون بذلك ولا ينكرونه بحال، فكان هذا النوع محل إجماعهم واتفاقهم.

قوله: (الضرب الثاني): أي من أضرب الاجتهاد في العلة.

قوله: (تنقيح المناط): «التنقيح» في اللغة هو «التَهْدِيبُ»، يقال: «نَقَّحَ الكلامَ»: إذا هَدَّبَهُ وأحسن أَوْصَافَهُ^(١).

ومن هذا التعريف اللغوي يتبين أن «تنقيح المناط» هو تهذيبه بتخليصه مما لا علاقة له به.

قوله: (وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فيقترن به أوصاف لا مدخل

لَهَا فِي الْإِضَافَةِ، فَيَجِبُ حَذْفُهَا عَنِ الْأَعْتِبَارِ لِيَتَّسَعَ الْحُكْمُ.
 وَمِثَالُهُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْأَعْرَابِيِّ الَّذِي قَالَ: «هَلَكْتُ يَا
 رَسُولَ اللَّهِ»: (مَا صَنَعْتَ؟) قَالَ: «وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ»،
 قَالَ:

لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم): الضمير المنفصل
 «هو» يعود إلى «تنقيح المناط».

والضمير في «سببه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «به» يعود إلى «السبب».

والضمير في «لها» يعود إلى «الأوصاف»، وإليها كذلك عود الضمير
 في «حذفها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي
 لتنقيح المناط.

والمراد بهذا التعريف أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب يتعين أن
 يكون هذا السبب هو المناط الأساس لذلك الحكم، إلا أن هذا التَّعَيُّنَ لا
 يتجه إليه غالب ظن المجتهد إلا بعد التنقيح والتهذيب، أما قبل ذلك فإن
 هذا السبب مختلط بأوصاف اقترنت به قد تُشْعِرُ ابتداءً بأن لها علاقة في
 التأثير على الحكم، ولكن بعد التنقيح يتضح للمجتهد بأن تلك الأوصاف
 لا تأثير لها في الحكم فيبعدها عنه إذ لا مدخل لها فيه، وبهذا يتسع مجال
 تطبيق الحكم ليشمل كل الوقائع المشابهة، بدلاً عن أن يكون مقصوراً فقط
 على ذات الواقعة التي ورد النص بخصوصها.

وبالمثال الذي سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي يتضح
 المقصود بهذا الكلام.

قوله: (ومثاله: قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال: «هلكت يا
 رسول الله»: «ما صنعت؟» قال: «وقعت على أهلي في نهار رمضان»، قال:

(أَعْتَقَ رَقَبَةً). فَتَقُولُ: كَوْنُهُ أَعْرَابِيًّا لَا أَثَرَ لَهُ، فَيَلْحَقُ بِهِ التُّرْكِيُّ وَالْعَجَمِيُّ، لِعِلْمِنَا أَنَّ مَنَاظَ الْحُكْمِ وَقَاعَ مُكَلَّفٍ لَا وَقَاعَ أَعْرَابِيٍّ، إِذِ التَّكَالِيفُ تَعْمُ الْأَشْخَاصَ عَلَى مَا مَضَى.

«أعتق رقبة»): الضمير في «مثاله» يعود إلى «تنقيح المناط».

والمراد بهذا المثال: أن أعرابياً جامع امرأته في نهار رمضان في عهد النبي عليه الصلاة والسلام، ثم جاء إلى النبي ﷺ بحال يشعر فيها بعظم الذنب فقال: «هلكت يا رسول الله»، فسأله النبي ﷺ عن سبب هذه الهلكة بقوله: (ما صنعت؟)، فأجاب الأعرابي بقوله: «وقعت على أهلي في نهار رمضان»، فبين له النبي ﷺ المخرج الشرعي لتكفير هذا الذنب بقوله: (أعتق رقبة)^(١).

فاجتمع في هذه الواقعة عدد من الأوصاف، وهي على النحو الآتي:

الوصف الأول: وَصَفُ الرَّجُلِ الْمُجَامِعِ بِأَنَّهُ أَعْرَابِيٌّ.

الوصف الثاني: وَصَفُ رَمَضَانَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الْجُمَاعُ بِأَنَّهُ الرَّمَضَانُ الْمُخْتَصُّ بِحَصُولِ تِلْكَ الْوَاقِعَةِ.

الوصف الثالث: وَصَفُ الْمَرْأَةِ بِأَنَّهَا مَنْكُوحَةٌ، لَكُونِهَا امْرَأَةٌ الْمُجَامِعِ.

قوله: (فتقول: كونه أعرابياً لا أثر له، فيلحق به التركي والعجمي، لعلمنا أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي، إذ التكاليف تعم الأشخاص على ما مضى): الضمير في «كونه» يعود إلى «الرجل المجامع».

والضمير في «له» يعود إلى «الأعرابي»، وكذلك إليه عود الضمير في

«به».

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الصوم»، باب: «إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء» من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث (١٩٣٦). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب: «تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم»، رقم الحديث: (٨١/١١١١).

وَيُلْحَقُ بِهِ مَنْ أَفْطَرَ بِوَقَاعِ فِي رَمَضَانَ آخَرَ، لِعِلْمِنَا أَنَّ الْمَنَاطَ
حُرْمَةَ رَمَضَانَ لَا حُرْمَةَ ذَلِكَ الرَّمَضَانَ،

و«ما» في قوله: «على ما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية
فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على الماضي»؛ أي: على
الماضي ذِكْرُهُ.

والمراد بما مضى: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في باب
«العموم» من أن الحكم إذا ثبت في حق شخص شاركته الأمة في ذلك
الحكم ما لم يَقم دليل على تخصيصه به دون غيره.

والمقصود هنا: أن الوصف الأول الذي اقترن بالحكم، وهو كون
الرجل «أعربياً» لا تأثير له، فلا يقال بقصر الحكم على الأعراب فقط دون
الحضر، أو على العرب دون العجم، بل الحكم وهو «وجوب التكفير
بالعتق، أو بصيام شهرين متتابعين لمن لم يجد الرقبة، أو بإطعام ستين
مسكيناً لمن لا يستطيع الصيام» عام في كل مكلف إذا وقع في نهار
رمضان، وذلك لما تقرر في باب العموم بأن الحكم الثابت في حق مكلف
هو ثابت في حق الأمة كلها ما لم يمنع من ذلك دليل على اختصاص
الواحد به، وهنا لا دليل على اختصاص الأعرابي بهذا الحكم دون غيره.

قوله: (ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط
حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان): الضمير في «به» يعود إلى «رمضان
الذي وقع فيه الأعرابي أهله».

ورمضان المشار إليه بقوله: «لا حرمة ذلك الرمضان» هو الرمضان
الذي حصل فيه جماع الأعرابي في عهد النبي ﷺ.

والمراد هنا: أن الوصف الثاني الذي اقترن بالحكم، وهو كون
رمضان المُجمَع فيه هو الرمضان المختص بتلك الواقعة لا تأثير له أيضاً
في الحكم، فلا يقال بأن هذا الحكم مختص برمضان الذي حصلت فيه
حادثة وقاع الأعرابي فقط، وأما بقية الرمضانات الأخرى فلا يشملها هذا

وَكُونُ الْمَوْطُوءَةِ مَنْكُوحَةً لَا أَثَرَ لَهُ، فَإِنَّ الزَّنا أَشَدُّ فِي هَتِكَ الْحُرْمَةِ.
فَهَذِهِ إِلْحَاقَاتٌ مَعْلُومَةٌ تُبْنَى عَلَى مَنَاطِ الْحُكْمِ بِحَذْفِ مَا عَلِمَ
بِعَادَةِ الشَّرْعِ فِي مَصَادِرِهِ وَمَوَارِدِهِ وَأَحْكَامِهِ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي التَّأْثِيرِ.

الحكم، إذ المقصود حرمة رمضان بصفة عامة، وليس حرمة ذلك الرمضان
بخصوصه.

قوله: (وكون الموطوءة منكوحه لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك
الحرمة): المراد بالمنكوحه هنا: المرأة المتزوجة.

والضمير في «له» يعود إلى «وَصِفِ الْمَرْأَةَ الْمَوْطُوءَةَ بِكَوْنِهَا مَنْكُوحَةً».
والمقصود هنا: أن الوصف الثالث الذي اقترن بالحكم، وهو كون
الموطوءة منكوحَةً لأنها زوجةٌ للأعرابي صاحب الواقعة لا تأثير له في
الحكم أيضاً، فلا يقال بأن هذا الحكم مختص بمن وطئ امرأته دون مَنْ
وطئ امرأة أخرى بطريق الزنا، بل يقال: إن الواطئ بالزنا في نهار رمضان
تجب عليه الكفارة من باب أولى، فإنها إذا كانت واجبة بالوطء في الفرج
الحلال، فهي أولى بالوجوب في الوطء في الفرج الحرام، لكون الزنا أشد
هتكاً لحرمة الشهر، وذلك لأن الوطء بالزنا في نهار رمضان قد اجتمع فيه
مُحَرَّمَانِ، المحرم الأول: إيقاع الجماع في نهار رمضان، وذلك محرم
بالنص والإجماع، والمحرم الثاني: ارتكاب فاحشة الزنا، وذلك محرم
أيضاً بالنص والإجماع.

قوله: (فهذه إلحاقات معلومة تبني على مناط الحكم بحذف ما علم
بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير):
اسم الإشارة «هذه» في قوله: «فهذه إلحاقات» يعود إلى المذكورات من
إلحاق العجمي بالعربي، وإلحاق الرمضانات المتتالية كلها برمضان الذي
وقعت فيه حادثة الجماع، وإلحاق وطء الزنا في نهار رمضان بوطء
الزوجة.

و«ما» في قوله: «ما علم» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول

وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المعلوم»؛ أي: «بحذف المعلوم بعادة الشرع».

والضمائر في «مصادره»، وفي «موارده»، وفي «أحكامه» تعود إلى «الشرع».

والضمير في «أنه» يعود إلى «ما» في قوله: «ما علم»، وإليها كذلك عود الضمير في «له».

ومصادر الشرع: كناية عن النواهي، إذ الأصل فيها مصادرة المنهي عنه بعدم موافقته.

وموارد الشرع: كناية عن الأوامر، إذ الأصل فيها توريدها إلى المكلف لامثالها والقيام بها.

وكما أن الأمر يقترب بسببه أوصاف لا مدخل لها فيه، كما في قول النبي ﷺ للأعرابي هنا: (أعتق رقبة).

فكذلك النهي يقترب بسببه أوصاف لا مدخل لها فيه، ووظيفة المجتهد تخلص ذلك السبب من تلك الأوصاف الدخيلة.

والمقصود هنا: أن الإلحاقات التي سبق ذكرها، وهي: إلحاق العجمي بالأعرابي، وإلحاق سائر الرمضانات برمضان الذي حصل فيه الوقاع، وإلحاق وطء الزنا بوطء الزوجة، إنما أدركها المجتهد نتيجة علمه بعادة الشرع في أوامره ونواهيه، وتلك العادة هي عدم تعليق الحكم بغير وصفه المناسب، ولذلك استبعد جميع الأوصاف التي اقترنت بسبب الحكم المذكور في الحديث وهو «إيجاب الكفارة على الأعرابي المجامع أهله في نهار رمضان»، وقصر الحكم في وصف واحد فقط، وهو «انتهاك حرمة نهار رمضان بالوقاع»، فهذا الوصف هو المناط الحقيقي لإيجاب الكفارة، وليست الأوصاف الثلاثة السابقة.

وبإخراج المجتهد تلك الأوصاف الثلاثة من كونها مؤثرة في الحكم،

وَقَدْ يَكُونُ بَعْضُ الْأَوْصَافِ مَظْنُونًا فَيَقَعُ الْخِلَافُ فِيهِ؛ كَالْوَقَاعِ،
 إِذْ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ: مَنَاطُ الْكُفَّارَةِ كَوْنُهُ مُفْسِدًا لِلصَّوْمِ الْمُحْتَرَمِ،
 وَالْجَمَاعُ آلَةُ الْإِفْسَادِ، كَمَا أَنَّ السَّيْفَ آلَةُ الْقَتْلِ الْمَوْجِبِ لِلْقِصَاصِ،
 وَلَيْسَ هُوَ مِنَ الْمَنَاطِ، كَذَا هَا هُنَا،

وَقَصْرُهُ الْمَنَاطِ عَلَى الْوَصْفِ الْحَقِيقِيِّ وَهُوَ انْتِهَاكُ حَرَمَةِ نَهَارِ رَمَضَانَ بِالْوَقَاعِ
 اتَّسَعَ الْحُكْمُ، فَكَانَ عَامًّا فِي كُلِّ مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ أَيِّ رَمَضَانَ مِنْ
 الرَّمَضَانَاتِ، بِأَيِّ جَمَاعٍ كَانَ سِوَاهُ مِنْ جِهَةِ زَوْجَتِهِ أَوْ مِنْ جِهَةِ امْرَأَةٍ
 أَعْجَنِيَّةٍ، إِذْ لَوْ جُعِلَ الْحُكْمُ خَاصًّا بِالْأَعْرَابِيِّ فَقَطْ لَمَا عَمَّ جَمِيعَ النَّاسِ، وَلَوْ
 كَانَ خَاصًّا بِرَمَضَانَ الَّذِي حَصَلَ فِيهِ وَقَاعُ الْأَعْرَابِيِّ لَمَا عَمَّ جَمِيعَ
 الرَّمَضَانَاتِ، وَلَوْ كَانَ خَاصًّا بِوَطْءِ الزَّوْجَةِ لَمَا كَانَ عَامًّا فِي وَطْءِ غَيْرِهَا.

قوله: (وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه): الضمير
 في «فيه» يعود إلى «الوصف الظني».

والمراد هنا: أن الوصف المظنون محل للاجتهاد، وحيث إن
 الاجتهاد تختلف فيه وجهات النظر من مجتهد لآخر، فإن الوصف المظنون
 لا غرابة أن يختلف المجتهدون في التسليم به، فقد يسلم به أحد
 المجتهدين، ويمنعه مجتهد آخر؛ لأن كلاً منهما يتعامل مع هذا الوصف
 المظنون بحسب ما ظهر له فيه وترجح له منه، فإن ظهر له أنه محل لإناطة
 الحكم ترجح لديه بأنه وَصْفٌ مناسب، وإن ظهر له أنه ليس محلاً لإناطة
 الحكم ترجح لديه عدم مناسبتة لذلك، فيستبعده بحثاً عن غيره.

قوله: (كالوقاع إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم
 المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة القتل الموجب للقصاص،
 وليس هو من المناط، كذا هاهنا): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوقاع».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وليس هو من المناط» يعود إلى
 «السيف».

والكاف في قوله: «كذا» حرف تشبيه.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: الْجَمَاعُ مِمَّا لَا تَنْزَجِرُ النَّفْسُ عَنْهُ عِنْدَ هَيْجَانِ شَهْوَتِهِ بِمُجَرَّدِ وَازِعِ الدِّينِ، فَيَحْتَاجُ إِلَى كَفَّارَةٍ وَازِعَةٍ، بِخِلَافِ الْأَكْلِ.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «كون السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط».

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «كون الجماع آلة لإفساد الصوم، وليس هو من المناط».

والمراد هنا: أن للمجتهد أن يقول: إن «الجماع» ليس مناط الحكم وهو «إيجاب الكفارة»، إنما المناط لهذا الحكم هو «إفساد الصوم المحترم»، والجماع آلة لهذا الإفساد، قياساً على «السيف» فإنه ليس مناط الحكم وهو «إيجاب القصاص»، وإنما المناط لهذا الحكم هو «القتل العمد العدوان»، والسيف آلة لهذا القتل.

وإذا كان «الجماع» آلة لإفساد الصوم، وليس مناطاً للحكم، فحينئذٍ لا يكون الحكم وهو «إيجاب الكفارة» مختصاً بالجماع فقط، بل يكون عاماً فيه وفي «الأكل، والشرب» الْمُتَعَمِّدَيْنِ في نهار رمضان، إذ كلٌّ منهما آلة لإفساد الصوم المحترم، فتجب فيهما الكفارة، وهذا ما ذهب إليه الإمامان أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى^(١).

قوله: (ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة، بخلاف الأكل): «ما» في قوله: «مما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «شهوته» يعود إلى «الجماع».

والمراد بوازع الدين هنا: هو الحذر من الوقوع في المخالفة.

و«الوازع» هو الرادع والمانع.

(١) انظر: بدائع الصنائع ٩٧/٢، بداية المجتهد ٣٠٢/١.

وَالْمَقْصُودُ أَنَّ هَذَا نَظْرٌ فِي تَنْقِيحِ الْمَنَاطِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ بِالنَّصِّ لَا
بِالِاسْتِنْبَاطِ،

والمقصود هنا: ولمجتهد آخر أن يقول: إن هناك فارقاً كبيراً بين
«الجماع» وغيره من سائر المفطرات التي تكون آلة لإفساد الصوم كالأكل
والشرب حال العمد في نهار رمضان.

وبيان هذا الفرق: أن الأكل والشرب يمكن للصائم أن يجاهد نفسه
بعدم تناولهما عمداً في نهار رمضان، فيكفي في الزجر عنهما وازع الدين،
ولذلك فليس بحاجة إلى زاجر آخر كإيجاب الكفارة.

وأما الجماع فإن الصائم إذا هاجت شهوته تَغَلَّبَتْ على وازع الدين
لديه نظراً لسيطرتها عليه، ومن هنا فلا يكفي الوازع الديني للردع والزجر،
بل لا بد من زاجر آخر وهو إيجاب الكفارة، حتى إذا ضعفت نفسه أمام
هيجان الشهوة تَذَكَّرَ وجوب الكفارة عليه من إعتاق، أو صيام شهرين
متتابعين، فتقوى عزمته بذلك حتى تتغلب على الشهوة فيخمد هيجانها.

وإذا ظهر الفارق فلا يصح حينئذٍ إلحاق الأكل والشرب بالجماع في
إيجاب الكفارة، بل تكون الكفارة مختصة بالجماع فقط دون الأكل
والشرب، وهذا ما ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد رحمهما الله
تعالى^(١).

قوله: (والمقصود أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا
بالاستنباط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الخلاف في مناط إيجاب
الكفارة».

والضمير في «معرفته» يعود إلى «المناط».

والمراد هنا: أن الخلاف الحاصل في «مناط إيجاب الكفارة في
الحديث المذكور» هل هو «الجماع» فيختص الحكم به وحده دون تعمد

(١) انظر: المجموع ٣٤١/٦، كشف القناع ٢٧٧/٥.

وَقَدْ أَقْرَبَ بِهِ أَكْثَرَ مُنْكَرِي الْقِيَّاسِ، وَأَجْرَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْكُفَّارَاتِ مَعَ أَنَّهُ لَا قِيَاسَ فِيهَا عِنْدَهُ.

الأكل والشرب؟ أو هو «إفساد الصوم المحترم» فيشمل كل مفسد من جماع، وأكل، وشرب؟ إنما هو بسبب اختلاف النظر لدى أهل الاجتهاد في المناط المناسب بعد وروده بطريق النص الشرعي وليس بطرق الاستنباط الاجتهادي، وما كان كذلك سُمِّي «تنقيح المناط».

وبناءً على ذلك فتنقيح المناط لا يكون إلا في أوصاف متعددة جاءت في النص الشرعي مقترنةً بالحكم الوارد فيه، وحينئذٍ يجيل المجتهد فكره ويقلب نظره في تلك الأوصاف، حتى يصل بغلبة ظنه إلى الوصف المناسب منها فيجعله هو المناط الحقيقي للحكم الذي ورد به النص، ويصرف النظر عما سواه.

قوله: (وقد أقر به أكثر منكري القياس): الضمير في «به» يعود إلى «تنقيح المناط».

والمراد هنا: أن «تنقيح المناط» احتج به أكثر المنكرين لحجية القياس، وذلك لحصول القطع بورود جميع الأوصاف في النص الموجب للحكم، وقد ثبت بالتنقيح الوصف المناسب لدى المجتهد، فكان هو المناط للحكم عنده، وهذا الثبوت حصل بغلبة الظن، فإذا أضيفت غلبة الظن هنا إلى قطعية ورود الوصف نتج عن ذلك بَرْدُ اليقين بأن الوصف الْمُنَقَّحُ هو المناط الحقيقي للحكم دون ما عداه.

قوله: (وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده): الضمير في «أجراه» يعود إلى «تنقيح المناط».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن لا قياس فيها عنده».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الكفارات».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الإمام أبي حنيفة» رحمه الله تعالى.

الضَرْبُ الثَّلَاثُ: تَخْرِيجُ الْمَنَاطِ، وَهُوَ أَنْ يُنْصَرَ الشَّارِعُ عَلَى حُكْمٍ فِي مَحَلٍّ وَلَا يَتَعَرَّضُ لِمَنَاطِهِ أَصْلًا؛ كَتَحْرِيمِهِ شُرْبَ الْخَمْرِ، وَالرِّبَا فِي الْبُرِّ،

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يمنع القياس في «الكفارات»، ومع ذلك فقد أجرى العمل بتنقيح المناط فيها، والدليل على ذلك ما سبق بيانه من أنه رحمه الله تعالى قد ألحق الأكل والشرب بالجماع في إيجاب الكفارة.

قوله: (الضرب الثالث): أي من أضرب الاجتهاد في العلة.

قوله: (تخريج المناط): أي استخراجها من قبَل المجتهد بطريق الاستنباط.

قوله: (وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلاً): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تخريج المناط».

والمراد بالمحل: هو الشيء الذي ورد الحكم بخصوصه.

والضمير في «لمناطه» يعود إلى «الحكم».

والمذكور هنا هو التعريف الاصطلاحي لتخريج المناط.

والمقصود من هذا التعريف: أن يرد النص في الكتاب الكريم، أو في السنة المطهرة ببيان حكم من الأحكام الشرعية، كأن يقول الشارع: «فَعَلُ كَذَا وَاجِبٌ»، أو يقول: «فَعَلُ كَذَا مُحْرَمٌ»، ويكتفي بذلك من غير بيان مناط الحكم بالإيجاب أو التحريم.

قوله: (كتحريمه شرب الخمر، والربا في البر): الضمير في «كتحريمه» يعود إلى «الشارع».

والمذكور هنا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

وذلك أن الشارع لو قال: «شرب الخمر حرام» فهذا نص على تحريم شرب الخمر من غير بيان مناط هذا التحريم.

فَيَسْتَنْبِطُ الْمَنَاطَ بِالرَّأْيِ وَالنَّظَرِ، فَيَقُولُ: «حُرْمَ الْخَمْرِ لِكَوْنِهِ مُسْكِرًا»،
فَيَقِيسُ عَلَيْهِ النَّبِيذَ، وَ: «حُرْمَ الرِّبَا فِي الْبُرِّ لِكَوْنِهِ مَكِيلَ جِنْسٍ»، فَيَقِيسُ
عَلَيْهِ الْأُرْزَ.

وَهَذَا هُوَ الْأَجْتِهَادُ الْقِيَاسِيُّ الَّذِي وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ.

وكذلك لو قال الشارع: «الربا في البر حرام»، فهذا نص على تحريم
الربا في البر من غير بيان مناط هذا التحريم.

قوله: (فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: «حرم الخمر لكونه
مسكراً»، فيقيس عليه النبيذ، و: «حرم الربا في البر لكونه مكيل جنس»
فيقيس عليه الأرز): المراد بالمستنبط هنا هو المجتهد.

والضمير في «عليه» في قوله: «فيقيس عليه النبيذ» يعود إلى «الخمر».

والضمير في «عليه» في قوله: «فيقيس عليه الأرز» يعود إلى «البر».

والمراد هنا: حيث إن الشارع اكتفى فقط بذكر الحكم من غير
التعرض لبيان المناط، فإن هذا المناط إنما يُعْرَفُ باستنباط المجتهد، وذلك
بتقليبه النظر في المحكوم عليه حتى يصل بغلبة الظن إلى أن مناط الحكم
فيه هو كذا، وحينئذٍ يجوز له أن يجعل هذا المناط الذي استنبطه باجتهاده
علةً يقيس بها على الأصل كل ما كان مشابهاً لذلك الأصل الذي ورد
النص بشأنه.

فإذا افترضنا بأن الشارع لم يبين مناط تحريم شرب الخمر، واستنبط
المجتهد ذلك المناط باجتهاده وهو «الإسكار» جاز له أن يقيس «النبيذ»
على الخمر في التحريم بجامع هذا المناط وهو «الإسكار».

وإذا نظر في «تحريم الربا في البر» واستنبط باجتهاده أن مناط هذا
الحكم هو كون «البر» مكيل جنس، جاز له أن يقيس «الأرز» على البر
بجامع هذا المناط وهو «الكيل».

قوله: (وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه): اسم الإشارة

«هذا» يعود إلى «تخريج المناط»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو». والضمير في «فيه» يعود إلى «الاجتهاد القياسي».

والمراد هنا: أن الضرب الأول من أضرب الاجتهاد في العلة، وهو «تحقيق المناط» إذا نُظِرَ إلى نوعه الأول، وهو «أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع» فليس الاجتهاد فيه من باب القياس، وإنما هو من باب إدراج الجزئية في قاعدتها الكلية.

وكذلك إذا نُظِرَ إلى نوعه الثاني، وهو «ما عُرِفَ علة الحكم فيه بنص أو إجماع» فليس للمجتهد مجال في استخراج المناط، لكون المناط هنا منصوباً عليه.

وإذا نُظِرَ إلى الضرب الثاني، وهو «تنقيح المناط» فليس للمجتهد مجال أيضاً في استخراج المناط، لكون المناط قد ورد في النص متعدد الأوصاف، وإنما مجاله في تنقيح ذلك المناط من هذه الأوصاف المتعددة. وإذا انتفى أن يكون للمجتهد مجال في استخراج المناط في الضربين الأول والثاني، ثبت أن مجاله في ذلك إنما هو في الضرب الثالث المعبر عنه بتخريج المناط، فهذا هو المراد بالاجتهاد القياسي، وهو الذي وقع الخلاف بين الأصوليين في إثبات حجيته.



فصل

(في إثبات القياس على منكره)

قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِالْقِيَاسِ عَقْلاً وَشَرْعاً، لِقَوْلِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ: «لَا يَسْتَعْنِي أَحَدٌ عَنِ الْقِيَاسِ»،

قوله: (إثبات القياس على منكره): أي في بيان الأدلة التي وردت بإثبات حجية القياس، وتلك الأدلة بعد بيانها تكون حجة على منكري القياس.

قوله: (قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً): المراد ببعض الأصحاب هنا: القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب رحمهما الله تعالى، حيث صرحا بذلك في كتابيهما.

قال القاضي أبو يعلى: «القياس الشرعي يجوز التعبد به وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع»^(١).

وقال أبو الخطاب: «يجوز التعبد بالقياس الشرعي عقلاً وشرعاً»^(٢). فهذان النصان المنقولان عنهما صريحان فيما ذهبوا إليه، وهو القول بأن القياس يجوز التعبد به من الناحيتين العقلية والشرعية.

قوله: (لقول أحمد رحمه الله: لا يستغني أحد عن القياس): أي أن بعض الأصحاب حين قالوا بأن القياس يجوز التعبد به عقلاً وشرعاً، إنما استندوا في ذلك إلى قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «لا يستغني أحد عن القياس»، إذ لو لم يكن القياس مُتَّعَبِّدًا به عقلاً وشرعاً لما أطلق هذا الحكم العام.

وهذا القول الذي ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى رواه عنه بكر بن محمد عن أبيه، ونص تلك الرواية: «لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يردُّ عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس ويشبهه، كما كتب

وَبِهِ قَالَ عَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ .

وَذَهَبَ أَهْلُ الظَّاهِرِ وَالنِّظَامِ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِهِ عَقْلاً وَلَا شَرْعاً .

عمر إلى شريح: أن قيس الأمور^(١).

قوله: (وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين): الضمير في «به» يعود إلى «كون القياس متعبداً به عقلاً وشرعاً».

فهذا القول قال به عامة الفقهاء والمتكلمين، والمراد أنه مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين^(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «القياس»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن أهل الظاهر ذهبوا إلى المنع من جواز التعبد بالقياس مطلقاً، لا من الناحية العقلية، ولا من الناحية الشرعية^(٣).

وكذلك ذهب إلى هذا القول النظام المعتزلي، فأنكر جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً^(٤).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(١) العدة ٤/١٢٨٠، التمهيد ٣/٣٦٥.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١١٨/٢، تيسير التحرير ٤/١٠٦، إحكام الفصول ص ٥٣١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، المحصول ٢/٣٦٢، العدة ٤/١٢٨٠، التمهيد ٣/٣٦٥، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٢٩٧، المعتمد ٢/٢١٥.

(٣) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/٥١٥.

(٤) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٣٢١.

وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ، فَقَالَ: «يَجْتَنِبُ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْفِقْهِ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ: الْمُجْمَلِ وَالْقِيَاسِ»، وَتَأَوَّلَهُ الْقَاضِي عَلَى قِيَاسٍ يُخَالِفُ بِهِ نَصًّا.

قوله: (وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله، فقال: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»): الضمير في «إليه» يعود إلى «القول بعدم جواز التعبد بالقياس لا عقلاً ولا شرعاً».

وما أومأ إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى هنا هو ما رواه عنه أحمد الميموني - كما نقله القاضي أبو يعلى - فقال: «وقد قال أحمد رحمه الله في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»^(١).

قوله: (وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً): الضمير في «تأوله» يعود إلى «قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس».

والمراد بالقاضي هنا، هو القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى. والضمير في «به» يعود إلى «القياس».

ومعنى «تأوله القاضي»: أي حَمَلَهُ عَلَى وَجْهِ يَحْصُلُ بِهِ الْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: «لَا يَسْتَعْنِي أَحَدٌ عَنِ الْقِيَاسِ»، وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «يَجْتَنِبُ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْفِقْهِ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ: الْمُجْمَلِ وَالْقِيَاسِ».

وَنَصُّ تَأْوِيلِ الْقَاضِي أَبِي يَعْلَى رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِقَوْلِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى السَّابِقِ الْمُقْتَضِي تَرْكَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ هُوَ مَا صَرَحَ بِهِ فِي كِتَابِهِ «الْعُدَّة» حَيْثُ قَالَ: «وَقَدْ قَالَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي رِوَايَةِ الْمَيْمُونِيِّ: «يَجْتَنِبُ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْفِقْهِ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ: الْمُجْمَلِ وَالْقِيَاسِ». وَهَذَا مَحْمُولٌ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ فِي مَعَارِضَةِ السَّنَةِ، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ»^(٢).

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا حُكْمَ لِلْعَقْلِ فِيهِ بِإِحَالَةٍ وَلَا إِجَابٍ، لَكِنَّهُ فِي مِظَنَّةِ الْجَوَازِ، فَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِهِ شَرْعاً فَوَاجِبٌ، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيِّينَ وَطَائِفَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَجْهٌ قَوْلِ أَصْحَابِنَا:

قوله: (وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز، فأما التعبد به شرعاً فواجب): «لا» في قوله: «لا حكم» نافية للجنس، و«حكم» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «ثابت»؛ أي: «لا حكم ثابت للعقل فيه». والضمير في «فيه» يعود إلى «القياس»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لكنه»، وفي «به».

والمراد هنا: أنه لا مدخل للعقل في الحكم على القياس مطلقاً، لا من جهة استحالة العمل به، ولا من جهة إيجاب ذلك العمل، وإنما العمل به في مظنة الجواز؛ أي: أن القول بالجواز أغلب على الظن من القول بالإيجاب أو المنع. وأما من الناحية الشرعية فالعمل بالقياس واجب.

قوله: (وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى القول بأن القياس في مظنة الجواز العقلي، ويجب التعبد به شرعاً.

فهذا القول ذهب إليه بعض الشافعية^(١).

كما ذهب إليه طائفة من المتكلمين^(٢).

وهذا هو القول الثالث في هذه المسألة.

قوله: (وجه قول أصحابنا): أي الأدلة على ما ذكره أصحابنا من القول بأن القياس جائز التعبد به عقلاً وشرعاً.

(١) انظر: البرهان ٢/٧٦٤، المحصول ٢/٣٦٢، الإحكام ٥/٤.

(٢) انظر: المعتمد ٢/٢٠٠.

أَنَّ تَعْمِيمَ الْحُكْمِ وَاجِبٌ، وَلَوْ لَمْ يُسْتَعْمَلِ الْقِيَاسُ أَفْضَى إِلَى خُلُوِّ كَثِيرٍ
مِنَ الْحَوَادِثِ عَنِ الْأَحْكَامِ لِقَلَّةِ النُّصُوصِ، وَكَوْنِ الصُّورِ لَا نِهَآيَةَ لَهَا،
فَيَجِبُ رَدُّهُمْ إِلَى الْاجْتِهَادِ ضَرُورَةً.

فَإِنْ قِيلَ:

قوله: (أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو
كثير من الحوادث عن الأحكام لقلّة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب
ردهم إلى الاجتهاد ضرورة): الضمير في «لها» يعود إلى «الصور».

والمراد بالصور هنا: الوقائع والحوادث.

والضمير في «ردهم» يعود إلى «المكلفين».

وهذا هو الدليل العقلي الأول على جواز التعبد بالقياس عقلاً
وشرعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم الشرعي إذا ورد في واقعة معينة فإن
الأصل عدم قَصْرِ الحكم عليها، بل تعميمه على سائر الوقائع المماثلة لها،
وتعميم الحكم النصي على سائر الوقائع المماثلة لواقعة النص لا يكون إلا
باستعمال القياس، فإذا عَطَّلَ العمل بالقياس أفضى ذلك إلى خلو كثير من
الوقائع المماثلة عن وجود حكم شرعي فيها، وذلك لأن النصوص قليلة،
والوقائع لا حصر لها.

وحيث إن خلو الوقائع عن الأحكام يتنافى مع كمال الشريعة، كما
يتنافى مع قوله سبحانه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ومع قوله سبحانه: ﴿يَتَّبِعْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

أصبح من الضروري وجوب العمل بالاجتهاد برَدِّ ما لم يَرِدْ فيه نص
إلى ما ورد النص بشأنه، وذلك عن طريق العمل بالقياس.

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض موجهة من القائلين بعدم حجية
العمل بالقياس.

يُمْكِنُ التَّنْصِيصُ عَلَى الْمُقَدَّمَاتِ الْكُلِّيَّةِ، وَيَبْقَى الْأَجْتِهَادُ فِي الْمُقَدَّمَاتِ الْجُزْئِيَّةِ، فَيَكُونُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِقِيَاسٍ، وَذَلِكَ مِثْلُ أَنْ يُنْصَّ عَلَى أَنَّ «كُلَّ مَطْعُومٍ رَبَوِيٌّ»، وَهَذِهِ الْمُقَدَّمَةُ الْكُلِّيَّةُ فَيَبْقَى الْأَجْتِهَادُ فِي أَنَّ هَذَا مَطْعُومٌ أَمْ لَا؟ وَهَذَا لَا خِلَافَ فِي جَوَازِهِ.

قوله: (يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تحقيق المناط».

والمراد هنا: لا نسلم ما ذكرتموه من أن تعميم الحكم لا سبيل إليه إلا بالقياس، بل إن لذلك سبيلاً لا خلاف في جوازه، وهو أن ينص الشارع على قاعدة كلية، فتكون تلك القاعدة مرجعاً شرعياً للمجتهد، بحيث يُدرجُ تحتها كل ما تحقق باجتهاده من أنه جزئية صالحة لذلك الإدراج، وحينئذ يكون هذا العمل من قبيل تحقيق المناط، وليس من قبيل القياس.

قوله: (وذلك مثل أن ينص على أن «كل مطعوم ربوي»)، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه): هذا مثال توضيحي لما ذكروه في اعتراضهم.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قولهم: «يمكن التنصيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية».

والمقدمة المشار إليها في قوله: «وهذه المقدمة الكلية» هي قوله: «كل مطعوم ربوي».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا لا خلاف في جوازه» يعود إلى «الاجتهاد في تطبيق القاعدة الكلية»، وإليه كذلك عود الضمير في «جوازه».

والمراد هنا: أن الشارع لو قال: «كل مطعوم ربوي» لكان هذا القول قاعدة شرعية كلية، ليس أمام المجتهد إلا أن يحقق فيما ادَّعَى فيه الربا: هل هو مطعوم، أو ليس بمطعوم؟ فإن كان مطعوماً فإنه ربا لاندرجه تحت

قُلْنَا: هَذَا إِنْ تُصَوِّرَ فَلَيْسَ بِوَاقِعٍ، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَوَادِثِ لَيْسَ
بِمَنْصُوصٍ عَلَى مُقَدَّمَاتِهَا الْكُلِّيَّةِ، كَمِيرَاثِ الْجَدِّ وَأَشْبَاهِهِ، فَيَقْتَضِي
الْعَقْلُ أَلَّا يَخْلُوَ عَنِ حُكْمٍ.
دَلِيلٌ ثَانٍ:

تلك القاعدة، وهذا لا خلاف في جوازه؛ لأنه عمل بقاعدة الشرع، وليس
عملاً بالقياس.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا إن تصور فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص
على مقدماتها الكلية، كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل ألا يخلو عن
حكم): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التنصيص على مقدمات كلية».
والضمير في «مقدماتها» يعود إلى «الحوادث».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه من إمكان تنصيص الشارع على مقدمات
كلية ليس بممتنع من جهة التصور العقلي، إلا أنه لا رصيد له من حيث
الواقع، وإن سلمنا بأن بعض الحوادث قد نُصِّ فيها على مقدمات كلية،
كما في قول النبي ﷺ: (كل مسكر حرام)^(١).

فإن ذلك قليل جداً، وأما أكثر الحوادث فليس فيها نص على
مقدماتها الكلية، وذلك كميراث الجد من جهة هل يُلْحَقُ بالأب أو لا
يلحق به؟ وأشباه هذه المسألة، وتركها بلا حكم بحجة أنه لم يُنصَّ على
مقدماتها الكلية قَدْخُ في الشريعة من جهة اتهامها بوصف العجز عن
استيعاب الحوادث بالأحكام، فمن أجل ذلك اقتضى العقل العمل بالقياس
حتى لا تخلو الوقائع من وجود حكم شرعي فيها.

قوله: (لدليل ثان): أي من الأدلة العقلية على جواز التعبد بالقياس
عقلاً وشرعاً.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «الأشربة»، باب: «بيان أن كل مسكر خمر».
(صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/١٧١).

أَنَّ الْعَقْلَ يَدُلُّ عَلَى الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ وَيُدْرِكُهَا، إِذْ مُنَاسَبَةُ الْحُكْمِ عَقْلِيَّةٌ مَصْلُحِيَّةٌ يَفْتَضِي الْعَقْلُ تَحْصِيلَهَا وَوُرُودَ الشَّرْعِ بِهَا؛ كَالْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ. وَلِأَنَّ نَسْتَفِيدُ بِالْقِيَاسِ ظَنًّا غَالِبًا فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ الرَّاجِحِ مُتَعَيِّنٌ.

قوله: (أن العقل يدل على العلة الشرعية ويدركها، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحة يقتضي العقل تحصيلها وورود الشرع بها؛ كالعلل العقلية): الضمير في «يدركها» يعود إلى «العلل الشرعية». والضمير في «تحصيلها» يعود إلى «مناسبة الحكم»، وإليها كذلك عود الضمير في «بها».

ومفاد هذا الدليل: قياس العلة الشرعية على العلة العقلية، فكما أن العاقل يدرك من خلال النظر في الأمارات ما يرتب عليه الأحكام بالظن الغالب، كما يرتب على الغيم الرطب غلبة الظن بنزول المطر، فإنه كذلك يدرك بنظره وتأمله في الحكم الشرعي العلة من تشريعه، وذلك لعلمه بأنه ما من حكم شرعي إلا ويشتمل على مصلحة مناسبة، فيتوصل بإدراكه العقلي من خلال التأمل في النص بأن العلة المناسبة للحكم الوارد فيه والتي يمكن تحصيلها منه هي كذا، وحينئذ يجعل تلك العلة مناطاً للحكم في كل مسألة مشابهة للمسألة التي ورد بها النص.

قوله: (ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين): هذا هو الدليل العقلي الثالث على جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن المجتهد إذا علم بأن علة الحكم الشرعي كذا، ثم وجد مسألة أخرى تشبه المسألة التي ورد بها النص من غير وجود فارق بينهما، غلب على ظنه بأن حكم هذه المسألة هو حكم تلك المسألة التي ورد النص بشأنها، لاتحادهما في العلة ذاتها، وهذا هو القياس، وحيث إن

وَشُبْهَةُ الْمَانِعِينَ مِنْهُ عَقْلاً مَا مَضَى فِي رَدِّ خَبَرِ الْوَاحِدِ .

العمل بالظن الراجح - وهو الظن الغالب - متعين، فإنه يتعين حينئذ العمل بالقياس لأنه يفيد ظناً غالباً.

قوله: (وشبهة المانعين منه عقلاً ما مضى في رد خبر الواحد): المانعون من جواز القياس عقلاً هم المعتزلة البغداديون^(١). والضمير في «منه» يعود إلى «القياس».

و«ما» في قوله: «ما مضى» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الماضي»؛ أي: «الماضي ذكره في رد خبر الواحد».

و«الشبهة» هي ما يظن صاحبها أنها دليل، وهي في الواقع ليست كذلك، بل إنها وهمٌ وتخيلٌ.

والمراد بما مضى من شُبْهَةٍ في رد خبر الواحد: هو ما نصَّ عليه بقوله: «فصل: وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ لأنه يحتمل أن يكون كذباً، فالعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتصبح الحوالة على الجهل».

وإنما أحال المؤلف رحمه الله تعالى شبهة المنع من جواز التعبد بالقياس عقلاً إلى شبهة المنع من جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، لوجود الجامع بينهما - عند هؤلاء المانعين - وهو أن كلاهما مفيد للظن، والظن سبيل إلى الشك في أمرٍ تعبدى الأضلُّ فيه براءة الذمة، فلا يجوز العدول عن هذا الأصل المتيقن إلا بيقين جازم، لا بمجرد ظن مُفْضٍ إلى الشك.

ويمكن أن يجاب عن هذه الشبهة: بأن العمل بالقياس ليس عملاً بمجرد الظن المساوي للشك، بل هو عمل بغالب الظن، والعمل بغالب

(١) انظر: شرح العمدة لأبي الحسين البصري ٢٨١/١، أحكام الفصول ص ٥٣١، المستصفى ٢٣٤/٢، التمهيد لأبي الخطاب ٣٦٦/٣، الأحكام للأمدى ٥/٤.

فَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِهِ شَرْعاً فَالِدَلِيلُ عَلَيْهِ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى الْحُكْمِ بِالرَّأْيِ فِي الْوَقَائِعِ الْخَالِيَةِ عَنِ النَّصِّ، فَمِنْ ذَلِكَ: حُكْمُهُمْ بِإِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْأَجْتِهَادِ مَعَ عَدَمِ النَّصِّ، إِذْ لَوْ كَانَ ثُمَّ نَصٌّ لَنُقِلَ وَتَمَسَّكَ بِهِ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ.

الظن متعين؛ كالعمل بسائر الأحكام الشرعية الثابتة بغلبة الظن، كما هو الشأن في إثبات الحقوق بالشهادة، ونحو ذلك.

قوله: (فأما التعبد به شرعاً فالدليل عليه: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص): الضمير في «به» يعود إلى «القياس».

والضمير في «عليه» يعود إلى «التعبد بالقياس شرعاً».

والمراد بالوقائع الخالية عن النص: الوقائع التي لم يرد نص شرعي بخصوصها، وذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا وقّافين عند حدود النص، فلا يعدلون به عند وروده أي شيء كان من قياس أو رأي. والمقصود هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على العمل بالقياس في الوقائع التي لا نص فيها، ولو لم يكن القياس مُتَعَبِّدًا بِهِ شَرْعاً لَمَا أَجْمَعُوا عَلَى الْعَمَلِ بِهِ فِيمَا لَا نَصَ فِيهِ.

قوله: (فمن ذلك... إلخ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حكم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص».

والمقصود هنا: إيراد بعض الشواهد الدالة على عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالقياس فيما لا نص فيه من المسائل والحوادث.

وتلك الشواهد - كما ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى - على النحو

الآتي:

الشاهد الأول: (حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم

النص، إذ لو كان ثُمَّ نَصٌّ لَنُقِلَ وَتَمَسَّكَ بِهِ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ): الضمير في

وَقِيَّاسُهُمُ الْعَهْدَ عَلَى الْعَقْدِ، إِذْ عَهَدَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا
وَلَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ، لَكِنْ قِيَاسًا لِتَعْيِينِ الْإِمَامِ عَلَى تَعْيِينِ الْأُمَّةِ

«حكمهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم». و«ثم» - بفتح
الثاء - ظرف مكان بمعنى «هناك».

والضمير في «به» يعود إلى «النص».

والمراد بالمنصوص عليه: هو الذي ورد النص بتعيين شخصه خليفة
لرسول الله ﷺ بعد موته، والمَعْنَى به هنا: أبو بكر الصديق رضي الله تعالى
عنه.

والمقصود بهذا الشاهد: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم
اختلفوا بعد موت نبيهم عليه الصلاة والسلام أبا بكر الصديق رضي الله
تعالى عنه خليفة للمسلمين، عملاً بالقياس، مستنديين في ذلك إلى
استخلاف النبي ﷺ لأبي بكر رضي الله تعالى عنه في إمامة الصلاة بدلاً
عنه، حيث قالوا: «رضيه رسول الله ﷺ لدينا، أفلا نرضاه لدينا».

وإنما عملوا بالقياس هنا لعدم وجود النص على خلافة أبي بكر
رضي الله تعالى عنه، إذ لو كان النص موجوداً لَنُقِلَ واستفاض، وَلَتَمَسَّكَ به
أبو بكر رضي الله تعالى عنه ليس طمعاً في الخلافة، بل وقوفاً عند النص
وعملاً بمقتضاه.

الشاهد الثاني: (قياسهم العهد على العقد، إذ عهد أبو بكر إلى
عمر رضي الله عنهما، ولم يرد فيه نص، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين
الأمّة): الضمير في «قياسهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم».

والمراد بالعهد هنا: هو عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه بالخلافة
من بعده لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.

والمراد بالعقد هنا: هو عَقْدُ الخلافة لأبي بكر رضي الله تعالى عنه
من قِبَلِ الأمّة، فإن أبا بكر - كما تقدم - لم يعهد إليه النبي ﷺ بالخلافة

وَمِنْ ذَلِكَ مُوَافَقَتُهُمْ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ
بِالْإِجْتِهَادِ، وَكِتَابَةِ الْمُصْحَفِ بَعْدَ طُولِ التَّوَقُّفِ فِيهِ،

بنص صريح قاطع، إذ لو عهد له بها لكان ذلك نصاً لا يجوز الاجتهاد معه، وإنما تولى الخلافة رضي الله تعالى عنه بعقد من الأمة بعد اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة.

فقاس أبو بكر رضي الله تعالى عنه العهد من قبَلِه لعمر رضي الله تعالى عنه على عَقْدِ الخلافة له من قبَلِ الأمة، فإذا كان من حق الأمة أن تعقد الخلافة لمن تراه صالحاً لها، فكذلك من حق الخليفة أن يعهد بالخلافة لمن يراه صالحاً لها من بعده، إذ هو نائب عن الأمة في ذلك.

الشاهد الثالث: (ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالقياس فيما لا نص فيه». والضمير في «موافقتهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: أن بعض العرب امتنعوا عن دفع الزكاة لأبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بعد توليه الخلافة، فأجمع رأيهم على قتالهم، اجتهداً منه بطريق القياس، حيث قاس الزكاة على الصلاة، كما دل على ذلك قوله: «والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة»، فكما أن الصلاة حق واجب، فكذلك الزكاة حق واجب.

وقد وافق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه على رأيهم في مقاتلتهم، ولو لم يكن العمل بالقياس محلاً للتعبد الشرعي لما وافقوه على رأيهم في أمرٍ يترتب عليه سَفْكَُ الدماء وإزهاق الأرواح.

الشاهد الرابع: (وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه): أي: «وموافقتهم أبا بكر رضي الله تعالى عنه على كتابة المصحف بعد طول التوقف فيه».

وَجَمَعَ عُثْمَانُ لَهُ عَلَى تَرْتِيبٍ وَاحِدٍ.....

والضمير في «فيه» يعود إلى «كتابة المصحف».

والمراد هنا: حين قُتِلَ عدد كبير من قراء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في موقعة «اليمامة» خشي عمر رضي الله تعالى عنه من أن يذهب كثير من القرآن الكريم بموت القراء، فأشار على أبي بكر رضي الله تعالى عنه بجمع القرآن الكريم، فتردد أبو بكر في ذلك، وقال: «كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟»، فما زال عمر يراجع أبا بكر حتى شرح الله تعالى صدره لذلك، ثم أمر أبو بكر رضي الله تعالى عنه زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه بأن يتتبع القرآن الكريم ويجمعه، فقال زيد: «كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟»، فما زال أبو بكر يراجع حتى شرح الله تعالى صدره لذلك.

وهكذا استقر رأيهم رضي الله تعالى عنهم على جمع القرآن الكريم بعد أن توقفوا فيه^(١).

الشاهد الخامس: (وَجَمَعَ عُثْمَانُ لَهُ عَلَى تَرْتِيبٍ وَاحِدٍ): أي:

«وموافقهم على جمع عثمان له على ترتيب واحد».

والضمير في «له» يعود إلى «القرآن الكريم».

والمراد هنا: أن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه أفضعه اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في قراءة القرآن الكريم، فجاء إلى عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وقال له: «أَدْرِكُ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى»، فأرسل عثمان إلى حفصة رضي الله تعالى عنها أن أرسلني إلينا المصحف ننسخها في المصاحف ثم نرُدُّهَا إِلَيْكَ، فأرسلت بها إليه، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في

(١) انظر ذلك في: صحيح الإمام البخاري، كتاب «فضائل القرآن»، باب «جمع

القرآن»، رقم الحديث: (٤٩٨٦).

وَاتَّفَقُهُمْ عَلَى الْأَجْتِهَادِ فِي مَسْأَلَةِ «الْجَدِّ وَالْإِخْوَةِ» عَلَى وُجُوهِ مُخْتَلِفَةٍ
مَعَ قَطْعِهِمْ أَنَّهُ لَا نَصَّ فِيهَا، وَقَوْلُهُمْ فِي «الْمُشْرَكَةِ».....

المصاحف، وقال عثمان رضي الله تعالى عنه للنفر الثلاثة الذين كانوا مع زيد بن ثابت: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يُحرق^(١).

الشاهد السادس: (واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة «الجد والإخوة» على وجوه مختلفة، مع قطعهم أنه لا نص فيها): الضمير في «اتفاقهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم، وكذلك إليهم عود الضمير في «قطعهم». والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع قطعهم أن الشأن لا نص فيها».

والضمير في «فيها» يعود إلى «مسألة الجد والإخوة».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حين قطعوا بأنه لا نص في مسألة «توريث الجد مع الإخوة» اجتهدوا فيها برأيهم، فانقسموا في ذلك إلى فريقين: فريق منهم ذهب إلى توريث الجد مع الإخوة، وفريق آخر ذهب إلى المنع من توريثه معهم.

ثم إن الذين ذهبوا إلى توريث الجد مع الإخوة اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال: يقاسمهم إلى الثلث، ومنهم من قال: يقاسمهم إلى السدس، ومنهم من قال: يقاسمهم إلى نصف السدس^(٢).

الشاهد السابع: (وقولهم في المشركة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «فضائل القرآن»، باب: «جمع القرآن»، رقم الحديث: (٤٩٨٧).

(٢) انظر ذلك في: السنن الكبرى للبيهقي، كتاب «الفرائض» (٦/٢٤٤).

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْكَلَالَةِ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ، وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ مِنْهُ: الْكَلَالَةُ مَا عَدَا الْوَالِدَ وَالْوَالِدَةَ، وَنَحْوَهُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قَضِيَّةِ «بَرُوعِ بِنْتِ وَاشِقِ».....

و«المشركة» مسألة من المسائل الفرضية المشهورة، قد حَكَمَ فيها عمر رضي الله تعالى عنه باجتهاده، فحين عُرِضَتْ عليه قضية امرأة توفيت وتركت زوجها، وابنتها، وإخوتها لأمها، وإخوتها لأبويها. نَظَرَ رضي الله تعالى عنه فيها فَشَرَكَ بين الإخوة لأم والإخوة الأشقاء بجعل الثلث بينهم سواء، وكان قبل ذلك لا يُشْرِكُ بينهم، فاستفسر منه رجل فقال: يا أمير المؤمنين إنك لم تُشْرِكْ بينهم عام كذا وكذا؟ فقال عمر رضي الله تعالى عنه: «تلك على ما قضينا يومئذٍ، وهذه على ما قضينا اليوم»^(١).

الشاهد الثامن: (ومن ذلك: قول أبي بكر رضي الله تعالى عنه في الكلاله: «أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلاله ما عدا الوالد والولد»): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالاجتهاد والقياس فيما لا نص فيه».

والمراد هنا: أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه صَرَّحَ باجتهاد الرأي في بيان معنى «الكلالة»، ولو لم يكن العمل بالاجتهاد مُتَعَبِّدًا به شرعاً لَمَا صرح بذلك، ولأنكر عليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هذا التصريح.

الشاهد التاسع: (ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق) الضمير في «نحوه» يعود إلى «التصريح باجتهاد الرأي». والمروي عن ابن

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب «الفرائض»، باب «المشركة». (انظر: السنن الكبرى ٢٥٥/٦).

وَمِنْهُ حُكْمُ الصَّدِيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي التَّسْوِيَةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي الْعَطَاءِ؛ كَقَوْلِهِ: «إِنَّمَا أَسْلَمُوا لِلَّهِ وَأَجُورُهُمْ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا الدُّنْيَا بِلَاغٌ»، وَلَمَّا انْتَهتِ النَّوْبَةُ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَضَّلَ بَيْنَهُمْ، وَقَالَ: «لَا أَجْعَلُ مَنْ تَرَكَ دَارَهُ وَمَالَهُ وَهَاجَرَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ كَمَنْ أَسْلَمَ كُرْهًا».....

مسعود رضي الله تعالى عنه في ذلك: أنه سُئِلَ عن امرأة فَوَضَّتْ مهرها لزوجها، فمات قبل أن يدخل بها، فقال: «فإني أقول فيها: إن لها صداقاً كصداق نساؤها لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث وعليها العدة، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريان»^(١).

الشاهد العاشر: (ومنه: حُكْمُ الصَّدِيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي التَّسْوِيَةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي الْعَطَاءِ، كَقَوْلِهِ: «إِنَّمَا أَسْلَمُوا لِلَّهِ وَأَجُورُهُمْ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا الدُّنْيَا بِلَاغٌ»، ولما انتهت النوبة إلى عمر رضي الله عنه فضل بينهم، وقال: «لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً»): الضمير في «منه» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالاجتهاد والقياس فيما لا نص فيه».

والمراد بالناس هنا: المهاجرون، والذين أسلموا بعد الفتح، رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالنوبة هنا: الخلافة.

والضمير في «بينهم» يعود إلى «الناس».

ومعنى «فَضَّلَ بَيْنَهُمْ» أي: جعلهم متفاضلين في العطاء، وذلك بإعطاء المهاجرين أكثر من الذين أسلموا كرهاً.

والمراد هنا: أن مسألة «التسوية في العطاء بين المهاجرين والذين أسلموا كرهاً» اختلف فيها الخليفان الراشدان أبو بكر الصديق وعمر بن

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «النكاح». (سنن أبي داود ٥٨٩/٢).

وَمِنْهُ عَهْدُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُوسَى: «اعْرِفِ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْبَاهَ وَقَسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ». وَقَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْتَمَعَ رَأْيِي وَرَأْيُ عُمَرَ فِي أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ إِلَّا يُبْعَنَ، وَأَنَا الْآنَ أَرَى بَيْنَهُنَّ». وَقَالَ عُثْمَانُ لِعُمَرَ: «إِنْ تَتَّبِعَ رَأْيَكَ فَرَأْيِي رَشِيدٌ، وَإِنْ تَتَّبِعَ رَأْيِي مِنْ قَبْلِكَ فَنِعْمَ ذُو الرَّأْيِ كَانُ».

الخطاب رضي الله تعالى عنهما، وهذا الاختلاف دليل على أن كل واحد منهما اجتهد فيها برأيه.

الشاهد الحادي عشر: (ومنه عهد عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك») الضمير في «منه» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه».

والمقصود بالعهد هنا: التفويض باجتهاد الرأي فيما لا نص فيه. والمراد هنا: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كتب إلى قاضيه أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه كتاباً فَوَضَّهَ فيه باجتهاد الرأي فيما لا نص عنده فيه، حيث قال له: «اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك»، ولو لم يكن العمل بالقياس مُتَعَبِّدًا به شرعاً لَمَا فَوَضَّ عمر رضي الله تعالى عنه قاضيه أبا موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه بأن يحكم بالقياس، وبخاصة فيما يتعلق بالقضاء على الناس.

الشاهد الثاني عشر: (قال علي رضي الله عنه: «اجتمع رأبي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن»): والمراد هنا: أن عدول علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه عن رأيه الأول الذي وافق فيه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى الرأي الثاني المخالف إنما هو اجتهاد منه، مما يدل على أن العمل بالاجتهاد سائغ لدى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

الشاهد الثالث عشر: (وقال عثمان لعمر: «إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان»): المراد برأي من قبله هو رأي

وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ فِي السَّكْرَانِ: «إِذَا سَكَّرَ هَذَى، وَإِذَا هَذَى افْتَرَى» فَحَدَّوْهُ حَدَّ الْمُفْتَرِي، وَهَذَا التَّفَاتُ مِنْهُمْ إِلَى أَنْ مَظِنَّةَ الشَّيْءِ تُنَزَّلُ مِنْزِلَتَهُ.

أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه. وهذا الرأي متعلق بالجد مع الإخوة في مسألة الميراث، حيث قال عمر رضي الله تعالى عنه: «إنما رأيت في الجد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه»، فقال له عثمان رضي الله تعالى عنه: «إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فلنعم ذو الرأي كان»^(١).

والمراد هنا: أن عثمان رضي الله تعالى عنه رأى أن ما ذهب إليه عمر رضي الله تعالى عنه، وما ذهب إليه أبو بكر رضي الله تعالى عنه من قبله هما رأيان اجتهاديان، لا تثريب على أحدهما فيما ذهب إليه، كما أنه لا تثريب على مَنْ أخذ بأي واحد من هذين الاجتهادين، وهذا يدل على أن العمل بالاجتهاد معلوم متقرر لدى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

الشاهد الرابع عشر: (ومنه قولهم في السكران: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى» فحدوه حد المفتري، وهذا التفات منهم إلى أن مَظِنَّةَ الشَّيْءِ تُنَزَّلُ مِنْزِلَتَهُ): الضمير في «منه» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالاجتهاد والقياس فيما لا نص فيه».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير «الهاء» في «حدوه» يعود إلى «السكران» والمراد بالمفتري هنا: هو القاذف.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى».

(١) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب «الفرائض»، باب: «في قول عمر في الجد». (سنن الدارمي ٢/٣٥٤).

وَقَالَ مُعَاذٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي» فَصَوَّبَهُ.

فَهَذَا وَأَمْثَالُهُ - مِمَّا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحَصْرِ - مَشْهُورٌ، إِنْ لَمْ تَتَوَاتَرَ أَحَادُهُ حَصَلَ بِمَجْمُوعِهِ الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ بِالرَّأْيِ.

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «منزله» يعود إلى «الشيء».

ومعنى «مظنة الشيء تنزل منزلته»: أن شارب الخمر إذا سكر فَقَدَ عقله، وحينئذ يهذي بما لا يدري، وربما قذف عفيفاً بالزنا، فلما كان السكر مظنة القذف نُزِلَ «السُّكْرُ» منزلة «القذف».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قاسوا شارب الخمر على المفترى وهو القاذف في الجلد ثمانين، ولو كان القياس غير مُتَعَبِّدٍ به شرعاً لما عملوا به في هذا الحد.

الشاهد الخامس عشر: (وقال معاذ للنبي ﷺ: «أجتهد رأيي» فصوبه):

الضمير في «فصوبه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه، والمُصَوَّبُ له هو النبي ﷺ.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ حين أراد أن يبعث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قاضياً إلى اليمن، قال له: (كيف تقضي إذا عرض عليك القضاء؟)، قال: «بكتاب الله»، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: «فبسنة رسول الله ﷺ»، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: «أجتهد رأيي ولا آلو». فَصَوَّبَهُ النبي ﷺ على العمل بالاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهذا يدل على مشروعية العمل بالاجتهاد والتعبد به، ولا شك أن القياس ضرب من ضروب الاجتهاد، فيدخل في إطار هذا التصويب.

قوله: (فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور، إن لم تتواتر

أحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي): اسم

وَمَا مِنْ وَقْتٍ إِلَّا وَقَدْ قِيلَ فِيهِ بِالرَّأْيِ، وَمَنْ لَمْ يَقُلْ فَلِأَنَّهُ أَعْنَاهُ
غَيْرُهُ عَنِ الاجْتِهَادِ، وَمَا أَنْكَرَ عَلَى الْقَائِلِ بِهِ، فَكَانَ إِجْمَاعاً.

الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «المذكور في الشواهد السابقة»،
وإليه كذلك عود الضمير في «أمثاله». و«ما» في قوله: «مما» موصولة
بمعنى «الذي».

والضميران في «آحاده» وفي «بمجموعه» يعودان إلى «المذكور في
الشواهد السابقة».

والضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم».

والمراد هنا: أن الشواهد والوقائع التي تدل على عمل الصحابة
الكرام رضي الله تعالى عنهم بالقياس والاجتهاد كثيرة ومشهورة إن لم تبلغ
درجة التواتر اللفظي بأحاديها فهي من قبيل المتواتر المعنوي بمجموعها،
وذلك يفيد العلم الضروري باحتجاجهم بالقياس واعتدادهم بالعمل به.

قوله: (وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي، ومن لم يقل فلأنه أغناه
غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به، فكان إجماعاً): الضمير في «فيه»
يعود إلى «الوقت».

والضمير في «فلأنه» يعود إلى «مَنْ» الموصولة، وكذلك إليها عود
الضميرين في «أغناه»، وفي «غيره».

والضمير في «به» يعود إلى «الاجتهاد بالرأي».

والمراد هنا: أن العمل بالرأي قد توارثه مجتهدو علماء هذه الأمة
عصراً بعد عصر، حتى لا يكاد عصر من العصور يخلو من قائل به، ومن
لم يقل به من العلماء فليس ذلك لعدم حجيته عنده، بل لاكتفائه باجتهاد
غيره بدليل عدم إنكاره على مَنْ قال وعمل به، فكان ذلك إجماعاً منهم
على حجية العمل بالرأي، وهو دليل صريح على ثبوت التعبد بالقياس
شريعاً.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ نُقِلَ عَنْهُمْ ذَمُّ الرَّأْيِ وَأَهْلِهِ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ، فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ، أَعْيَتْهُمْ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا».....

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض على دليل الإجماع الذي احتج به أصحاب المذهب الأول على حجية التعبد بالقياس.

والمعترض هنا هم منكرو القياس، وعلى رأسهم أهل الظاهر، فقد نص ابن حزم رحمه الله تعالى على ذلك بقوله: «وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم وعن بعدهم إبطال القياس نصاً، كالذي ذكرنا عن أبي هريرة من قوله لابن عباس: إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال. وهذا نص من أبي هريرة على إبطال القياس»^(١).

قوله: (فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله): الضمير في «عنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «أهله» يعود إلى «الرأي».

والمراد هنا: أن ما استدللتم به من استقراء الشواهد التي زعمتم أنها دالة على إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على العمل بالقياس منقوض بمثله، حيث رويت عنهم شواهد كثيرة في ذم القياس وذم القائلين به، ومن تلك الشواهد ما يلي:

الشاهد الأول: (فقال عمر رضي الله عنه: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم

أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»^(٢)): وإذا كان القائل بالرأي ضالاً مضلاً، فكيف يكون قياسه حجة؟

(١) الإحكام لابن حزم ٥٣٧/٢.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (١٦٤/٢). وأخرجه الخطيب البغدادي في كتابه «الفتاوى والمتفقه» (١٨٠/١).

وَقَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلَ الحُفِّ أَوْلَى بِالمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ». وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قَرَأُوكُمْ وَصُلِحَاؤُكُمْ يَذْهَبُونَ، وَيَتَّخِذُ النَّاسُ رُؤْسَاءَ جُهَالاً فَيَقْيِسُونَ مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا كَانَ».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنْ حَكَمْتُمْ بِالرَّأْيِ أَحَلَلْتُمْ كَثِيراً مِمَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ، وَحَرَمْتُمْ كَثِيراً مِمَّا أَحَلَّهُ». وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْكَمَ

الشاهد الثاني: (وقال علي رضي الله عنه: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»^(١)): وإذا كان الدين لا يؤخذ بالرأي، فكيف يكون القياس ديناً يُتَّعَبَدُ به؟

الشاهد الثالث: (وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان»^(٢)): وإذا كان من يقيس ما لم يكن بما كان من الرؤساء الجهال، فكيف يكون قياس الجاهل حجة؟

الشاهد الرابع: (وقولهم: «إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمة الله، وحرمتكم كثيراً مما أحله»): القائل هنا هو الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه^(٣).

وإذا كان القائل بالرأي يحل كثيراً مما حرمة الله تعالى، ويحرم كثيراً مما أحله سبحانه، فأى حجة في القياس والحالة هذه؟

الشاهد الخامس: (وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب: «كيف المسح». (سنن أبي داود ١/١١٤).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (٢/١٦٥).

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/١٨٢.

بِرَأْيِهِ، وَقَالَ لِنَبِيِّهِ: ﴿لِتَحْكَمْ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتِكَ اللَّهُ﴾، وَلَمْ يَقُلْ: بِمَا رَأَيْتَ». وَقَوْلُهُ: «إِيَّاكُمْ وَالْمَقَائِيسَ، فَمَا عُيِدَتِ الشَّمْسُ إِلَّا بِالْمَقَائِيسِ». وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: «ذُرُونِي مِنْ أَرَأَيْتَ وَأَرَأَيْتَ».

قُلْنَا: هَذَا مِنْهُمْ ذَمٌّ لِمَنْ اسْتَعْمَلَ الرَّأْيَ وَالْقِيَاسَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، أَوْ

بِرَأْيِهِ، وَقَالَ لِنَبِيِّهِ: (لتحكم بين الناس بما أراك الله)، ولم يقل: بما رأيت^(١).

والمراد هنا: لو جاز لأحد أن يحكم برأيه، لكان رسول الله ﷺ أولى بهذا الجواز من غيره؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أسدُّ الناس رأياً، وأبعدهم نظراً، وأقربهم إلى إصابة الحق، ومع ذلك لم يُجزِ الله تعالى له الحكم بالرأي، وإنما أرشده إلى أن يحكم بالوحي، فقال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتِكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

الشاهد السادس: (وقوله: «إياكم والمقاييس، فما عُيِدَتِ الشمس إلا بالمقاييس»^(٢)): الضمير في «قوله» يعود إلى «ابن عباس رضي الله تعالى عنهما».

والمراد هنا: إذا كانت المقاييس تؤدي إلى هذا السبيل من الضلال عن العبادة الحقة، فأية حجة تكون فيها؟

الشاهد السابع: (وقال ابن عمر: «ذروني من أرائيت وأرائيت»): وهذا تحذير من الرأي، وتنفير من العمل به.

وحيث ثبت أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد ذموا القياس وأهله، كما تواطأت أقوالهم على ذلك، فلا حجة فيه، وإذا انتفت حججته فليس أهلاً لأن يكون محلاً للتعبد به.

قوله: (قلنا): أي في الجواب الأول عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو

(١) أخرجه ابن عبد البر. (انظر: جامع بيان العلم وفضله ١٣٣/٢).

(٢) أخرجه ابن عبد البر. (انظر: جامع بيان العلم وفضله ١٣٣/٢).

بِدُونِ شَرْطِهِ .

فَدَمُّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَنْصَرِفُ إِلَى مَنْ قَالَ بِالرَّأْيِ مِنْ غَيْرِ

بدون شرطه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الأقوال السابقة الواردة في ذم القياس وأهله».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين ذموا القياس وأهله بأقوالهم».

والضمير في «موضعه» يعود إلى «الرأي والقياس»، وإلى ذلك أيضاً عود الضمير في «شرطه».

والمراد هنا: نسلم لكم أن تلك الأقوال المنقولة عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم تدل على ذم القياس، ولكن لا نسلم لكم بأن هذا الذم متجه إلى القياس مطلقاً، بل هو متجه إلى قسم واحد فقط منه دون القسم الآخر، وذلك أن القياس يقع على قسمين:

القسم الأول: القياس الصحيح، وهو ما توافر فيه ضابطان، أحدهما: وَضْعُ القياس في موضعه المناسب، وهو نَفْيُ الفارق بين المقيس والمقيس عليه، وذلك بالتحقق من وجود علة الأصل في الفرع.

وثانيهما: وجود الشرط، وهو انعدام النص الدال على المسألة في الكتاب والسنة، وانعدام وجود إجماع فيها.

القسم الثاني: القياس الفاسد، وهو ما اختل فيه الضابطان السابقان، أو أحدهما، فإذا وَضِعَ القياس في غير موضعه المناسب كان قياساً مع الفارق، والقياس مع قيام الفارق باطل لا يصح.

وكذلك إذا أُعْمِلَ القياس مع وجود النص أو ثبوت الإجماع، فإنه حينئذٍ يكون قياساً فاسداً، إذ لا قياس مع وجود النص؛ لأنه يكون من قبيل التقديم بين يدي الله تعالى ورسوله ﷺ، وذلك منهي عنه بقوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١].

قوله: (قدم عمر رضي الله عنه ينصرف إلى من قال بالرأي من غير

مَعْرِفَةٍ لِلنَّصِّ، أَلَا تَرَاهُ قَالَ: «أُعِيَّتْهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا»، وَإِنَّمَا يُحْكَمُ بِالرَّأْيِ فِي حَادِثَةٍ لَا نَصَّ فِيهَا، فَالذَّمُّ عَلَى تَرْكِ التَّرْتِيبِ لَا عَلَى أَصْلِ الْقَوْلِ بِالرَّأْيِ، وَلَوْ قَدَّمَ إِنْسَانٌ الْقَوْلَ بِالسُّنَّةِ عَلَى مَا هُوَ أَقْوَى مِنْهَا كَانَ مَذْمُومًا.

وَكَذَلِكَ قَوْلُ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.....

معرفة للنص، ألا تراه قال: «أُعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، وإنما يُحكّم بالرأي في حادثة لا نص فيها): الضمير في «تراه» يعود إلى «عمر» رضي الله تعالى عنه.

والضمير في «فيها» يعود إلى «الحادثة».

والمراد هنا: أن قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في ذم أهل الرأي مُفسّرٌ نفسه بنفسه، فإن قوله: «أُعيتهم الأحاديث أن يحفظوها» دال على أنه أراد ذم الذين يقولون بالرأي من غير معرفة للنصوص الشرعية، ومعلوم أن الحكم بالرأي إنما هو فرع عدم وجود النص بعد الاعتناء بالبحث عنه.

قوله: (فالذم على ترك الترتيب لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذمومًا): المراد بالترتيب هنا هو ما أمر به النبي ﷺ معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، وهو البدء أولاً بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بالاجتهاد فيما انعدم فيه النص في الكتاب والسنة، فهذا الترتيب لا بد من مراعاته والاعتناء به بالنسبة لكل مجتهد بالرأي.

وبهذا يتبين أن ذم عمر رضي الله تعالى عنه ليس متجهًا إلى الرأي، بل إلى الإخلال بهذا الترتيب، ومما يدل على ذلك أن العمل بالسنة عمل بالنص لا بالرأي، ولكن من أخل بالترتيب السابق فَقَدَّمَ السنة على ما هو أقوى منها كالكتاب توجه إليه الذم أيضاً.

قوله: (وكذلك قول علي رضي الله عنه): الكاف حرف تشبيه في قوله:

«وكذلك».

وَكُلُّ ذَمٍّ يَتَوَجَّهُ إِلَى أَهْلِ الرَّأْيِ فَلِتَرْكِهِمُ الْحُكْمَ بِالنَّصِّ الَّذِي هُوَ أَوْلَى،
كَمَا قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ شِعْرًا:

أَهْلُ الْكَلَامِ وَأَهْلُ الرَّأْيِ قَدْ جَهِلُوا عِلْمَ الْحَدِيثِ الَّذِي يَنْجُو بِهِ الرَّجُلُ
لَوْ أَنَّهُمْ عَرَفُوا الْأَثَارَ مَا انْحَرَفُوا عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا لَكِنَّهُمْ جَهِلُوا

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تأويل قول عمر رضي الله تعالى عنه في ذم القياس وأهله».

والمراد هنا: ما ذكرناه من تأويل ذم عمر رضي الله تعالى عنه للقياس وأهله ينطبق على قول علي رضي الله تعالى عنه: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»، فنقول: إن الرأي المذموم عنده إنما هو الرأي الذي لم يوضع موضعه، ولم يتحقق شرطه.

قوله: (وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى): الضمير في «فلتركهم» يعود إلى «أهل الرأي».

والمراد هنا: أن خلاصة القول في الجواب الأول عن الاعتراض السابق، هي: أن الذم ليس متوجهاً إلى أهل الرأي لمجرد استعمالهم الرأي، وإنما لتركهم العمل بالنص الذي يتوجب العمل به عند وجوده، والذي لا يجوز أن يُعدَّلَ عنه إلى العمل بالرأي والقياس.

قوله: (كما قال بعض العلماء شعراً:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا):

المراد بالعالم الشاعر هنا هو «أبو مزاحم الخاقاني»^(١).

واسمه: موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان، أحد علماء العربية

(١) انظر: كتاب «شرف أصحاب الحديث» للخطيب البغدادي ص ٧٩، وانظر: حاشية رقم (٣) ص (١٦٤) الجزء الثاني من تعليق د. شعبان محمد إسماعيل على كتاب الروضة.

جَوَابٌ ثَانٍ: أَنَّهُمْ ذَمُّوا الرَّأْيَ الصَّادِرَ عَنِ الْجَاهِلِ الَّذِي لَيْسَ أَهْلًا لِلْاجْتِهَادِ وَالرَّأْيِ، وَيَرْجِعُ إِلَى مَحْضِ الْأَسْتِحْسَانِ وَوَضْعِ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ، بِدَلِيلٍ أَنَّ الَّذِينَ نُقِلَ عَنْهُمْ هَذَا هُمُ الَّذِينَ نُقِلَ عَنْهُمْ الْقَوْلُ بِالرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ.

بغداد، ولد سنة ثمان وأربعين ومائتين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة خمس وعشرين وثلاثمائة^(١).

والمراد هنا: أن هذا العالم لم يذم بشعره أهل الرأي لمجرد استعمالهم الرأي، بل لجهلهم بالأحاديث والآثار، ونتيجة هذا الجهل استعاضوا عنها بالرأي والقياس مع وجود النصوص الشرعية، وهذا لا يجوز لأنه من قبيل تقديم العقل على النقل.

قوله: (جواب ثان): أي عن الاعتراض السابق.

قوله: (أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي): الضمير في «أنهم» يعود إلى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمقصود بمحض الاستحسان: هو الاستحسان الناشئ عن هوى، من غير أن يكون له مستند من دليل صحيح.

والمراد هنا: أن الرأي الذي ذمه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو الرأي الصادر عن الجاهل الذي لا علم له بالشرع فضلاً عن أن يكون مجتهداً فيه، ومن شأن الجاهل أن يستحسن بهواه ويضع الشرع برأيه ومزاجه، وهذا ليس من شأنه أن يُمدح، بل أن يُذمَّ وَيُسَفَّهَ.

قوله: (بدليل أن الذين نُقِلَ عنهم هذا هم الذين نُقِلَ عنهم القول بالرأي والاجتهاد): الضمير في «عنهم» يعود إلى الاسم الموصول «الذين»، والمراد بهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

(١) انظر: غاية النهاية ٢/٣٢٠، الأعلام ٨/٢٧٥.

وَالْقَائِلُونَ بِالْقِيَاسِ مُقَرَّرُونَ بِإِبْطَالِ أَنْوَاعٍ مِنَ الْقِيَاسِ؛ كَقِيَاسِ أَهْلِ الظَّاهِرِ إِذْ قَالُوا: «الْأُصُولُ لَا تَثْبُتُ قِيَاسًا، فَكَذَلِكَ الْفُرُوعُ»، فَإِذَا إِنَّ بَطَلَ الْقِيَاسُ فَلْيَبْطُلْ قِيَاسُهُمْ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ذم الرأي وأهله».

والمراد هنا: ومما يدل على صحة ما قلناه بأن الذم ليس متوجهاً إلى عموم الرأي، بل إلى الرأي الصادر من الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين نُقِلَتْ أقوالهم في ذم الرأي هم أنفسهم الذين نُقِلَتْ أقوالهم صريحةً في العمل بالرأي والقياس.

وحيث إن التناقض في المواقف بعيد عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، لكونهم أعلم الناس بمقاصد التشريع، دل ذلك على أن ما عملوا به من الرأي والقياس مخالف لما ذموه وأنكروه.

قوله: (والقائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر، إذ قالوا: «الأصول لا تثبت قياساً، فكذلك الفروع»، فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم): الضمير في «قياسهم» يعود إلى «أهل الظاهر».

والمراد هنا: أن القائلين بالقياس ليسوا قائلين بحجتيه مطلقاً، بل إنهم مقرون للنوع الصحيح منه، ومنكرون للنوع الباطل فيه، ومن القياس الذي أنكروه وأبطلوه قياس أهل الظاهر، حين قالوا: «الأصول لا تثبت قياساً، فكذلك الفروع»، حيث قاسوا هنا الفروع على الأصول، فكما أن الأصول لا تثبت بالقياس، فكذلك الفروع لا يصح إثباتها به، وهذا منهم استدلال على إبطال القياس بالقياس، وبذلك فإنهم أبطلوا دليلهم من حيث لا يشعرون، فإنه إذا كان القياس باطلاً كما يزعمون، فليكن دليلهم باطلاً لأنه مستند إلى قياس.

وبناءً على هذا فإن الذي يعمل بالقياس من وجه، وذلك حين يكون صحيحاً، ولا يعمل به من وجه آخر، وذلك حين يكون فاسداً، فإنه لا

فَإِنْ قِيلَ: فَلَعَلَّهُمْ عَوَّلُوا فِي اجْتِهَادِهِمْ عَلَى عُمُومٍ، أَوْ أَثَرٍ، أَوْ اسْتِصْحَابِ حَالٍ، أَوْ مَفْهُومٍ، أَوْ اسْتِنْبَاطِ مَعْنَى صِيغَةٍ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ

يُعَابٌ عَلَى مَقِفِهِ هَذَا الَّذِي هُوَ فِي غَايَةِ الْحِكْمَةِ، وَإِنَّمَا الَّذِي يُعَابُ هُوَ مَنْ يَنْكُرُ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ ثُمَّ يَحْتَجُّ بِهِ فِي مَعْرُضِ الْاسْتِدْلَالِ.

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض من منكري حجية القياس.

قوله: (فلعلمهم عوّلوا في اجتهادهم... إلخ): الضمير في «فلعلمهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، وكذلك إليهم عود الضمير في «اجتهادهم».

والمراد هنا: لا نسلم بأن اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كان منطلقه القياس، بل يحتمل أنهم عوّلوا في اجتهادهم على أمور أخرى ليس القياس من بينها، ومن تلك الأمور الْمُحْتَمَلَةَ ما يلي:

الاحتمال الأول: (فلعلمهم عوّلوا في اجتهادهم على عموم): أي على عموم دل عليه النص في الكتاب، أو السنة. والعمل بالعموم عمل بدلالة النص، وليس عملاً بالقياس.

الاحتمال الثاني: (أو أثر): أي «أو أنهم عولوا في اجتهادهم على أثر من الآثار، كانت الدلالة فيه غير قطعية، بل هي محتملة لأحد المعنيين الذي ذهب إليه الفريق الأول من المجتهدين، ومحتملة للمعنى الآخر الذي ذهب إليه الفريق الثاني. وهذا عمل بظاهر الأثر، وليس عملاً بالقياس.

الاحتمال الثالث: (أو استصحاب حال): أي «أو أنهم عولوا على استصحاب حال»، بمعنى أن تلك الحال كان معمولاً بها في الماضي فأبقوا العمل بها في الحاضر، وهذا ليس قياساً، بل هو استمرار على ما كان العمل به جارياً.

الاحتمال الرابع: (أو مفهوم): أي: أنهم عولوا في اجتهادهم على مفهوم من منطوق النص، وهذا ليس قياساً، بل هو عمل بدلالة اللفظ.

الاحتمال الخامس: (أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع

وَاللُّغَةُ فِي جَمْعِ بَيْنَ آيَتَيْنِ أَوْ خَبْرَيْنِ، أَوْ يَكُونُ اجْتِهَادُهُمْ فِي تَحْقِيقِ
مَنَاطِ الْحُكْمِ لَا فِي اسْتِنْبَاطِهِ، فَقَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إِمَامٍ، وَعَرَفُوا
بِالْاجْتِهَادِ مَنْ يَصْلُحُ لِلتَّقْدِيمِ، وَهَكَذَا فِي بَقِيَّةِ الصُّورِ.

واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين): أي: أنهم عولوا في اجتهادهم على
استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين.
وذلك كالجمع بطريق حمل صيغة العموم على الخصوص، أو الجمع
بطريق حمل صيغة الإطلاق على التقييد، وهذا ليس من القياس في شيء.
الاحتمال السادس: (أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في
استنباطه، فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم،
وهكذا في بقية الصور): الضمير في «اجتهادهم» يعود إلى «الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «استنباطه» يعود إلى «الحكم».
والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فقد علموا أن
الشأن لا بد من إمام».
والمراد بالإمام هنا: هو الخليفة والسلطان.
والصور المشار إليها في قوله: «وهكذا في بقية الصور» ما سبق ذكره
كتعيين العدل، وتعيين مقدار كفاية النفقة.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اجتهدوا في
تحقيق مناط الحكم، وليس في استنباطه، والاجتهاد في تحقيق مناط
الحكم ليس عملاً بالقياس، بل هو عمل بضابط عام أو بقاعدة كلية.
ومما يدل على ذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حين
علموا بأن الأمة لا بد لها من إمام اجتهدوا فيمن يصلح للتقديم في الإمامة
بعد موت النبي ﷺ، فبايعوا بها أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه،
وكذلك عملوا في بقية الصور الأخرى كتعيين الشاهد العدل، وتحديد مقدار
كفاية النفقة، ونحو ذلك.

قُلْنَا: لَمْ يَكُنْ اجْتِهَادُ الصَّحَابَةِ مَقْصُورًا عَلَى مَا ذَكَرُوهُ، بَلْ قَدْ حَكَّمُوا بِأَحْكَامٍ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِالْقِيَاسِ، كَعَهْدِ أَبِي بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ قِيَاسًا لِلْعَهْدِ عَلَى الْعَقْدِ بِالْبَيْعَةِ،

وإذا كان اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يحتمل جميع تلك الأمور، فإن قَصَرَ اجتهادهم على القياس فقط تَحَكُّمٌ فلا يصح؛ لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس... إلخ): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكروه هو الاحتمالات الستة السابقة.

والمراد هنا: نسلم لكم بأن اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يحتمل الوجوه التي ذكرتموها، إذ الاجتهاد بابه واسع، ولكن لا نسلم لكم بأن اجتهادهم كان مقصوراً على تلك الوجوه فقط من غير أن يكون القياس محلاً للاعتبار عندهم في مسائل الاجتهاد، بل نقول: إن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد حَكَّمُوا في مسائل عدة بأحكام لا تصح إلا بالقياس، ومن الشواهد الدالة على ذلك ما يلي:

الشاهد الأول: (كعهد أبي بكر إلى عمر قياساً للعهد على العقد

بالببيعة).

والمراد هنا: أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين عهد إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بالخلافة من بعده كان مستنداً في ذلك إلى القياس، وهو قياس عهده إلى عمر على عَقْدِ البيعة له من قِبَلِ الأمة بعد موت النبي ﷺ، كما سبق بيان ذلك.

وَقِيَاسِ الزَّكَاةِ عَلَى الصَّلَاةِ، وَقِيَاسِ عُمَرِ الشَّاهِدِ عَلَى الْقَاذِفِ فِي حَدِّ أَبِي بَكْرَةَ، وَالْحَاقِ السُّكْرِ بِالْقَذْفِ لِأَنَّهُ مَظْنَتُهُ،

الشاهد الثاني: (وقياس الزكاة على الصلاة).

والمراد هنا: أن طائفة من العرب حين امتنعوا بعد موت النبي ﷺ عن دفع الزكاة لأبي بكر رضي الله تعالى عنه أعلن قتالهم، مستنداً في ذلك إلى قياس الزكاة على الصلاة، فكما أن تارك الصلاة يُقَاتَلُ على تركها، فكذلك تارك الزكاة يقاتل على تركها.

الشاهد الثالث: (وقياس عمر الشاهد على القانف في حد أبي بكر).

والمراد هنا: أن الصحابي الجليل أبا بكر رضي الله تعالى عنه شهد على الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه بالزنا، فانتظر عمر رضي الله تعالى عنه بلوغ الشهادة حدها وهو أربعة رجال عدول، فلم يبلغ عدد الشهود إلا ثلاثة فقط، كان أبو بكر رضي الله تعالى عنه واحداً منهم، فجلد عمر رضي الله تعالى عنه هؤلاء الثلاثة حد القذف ثمانين جلدةً، وذلك قياساً منه رضي الله تعالى عنه للشاهد على القاذف.

الشاهد الرابع: (والحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته).

وذلك لما رواه الإمام مالك رحمه الله تعالى في الموطأ أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري»، فجلد عمر ثمانين في الخمر^(١).

فعلي رضي الله تعالى عنه قاس شارب الخمر على القاذف في الجلد ثمانين؛ لأن السكر مظنة الوقوع في القذف.

(١) انظر: الموطأ، كتاب «الأشربة»، باب: «الحد في الخمر» ص ٦٠٧.

وَقَدْ اشتهر اختلفهم في الجَدِّ قِيَّاسًا، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «أَلَا يَتَّقِي اللهُ زَيْدٌ يَجْعَلُ ابْنَ ابْنِ ابْنًا، وَلَا يَجْعَلُ أَبَ الأبِ أَبًا»، فَأَنْكَرَ تَرَكَ قِيَّاسِ الأبوةِ عَلَى البُنُوَّةِ مَعَ افْتِرَاقِهِمَا فِي الأحْكَامِ، وَصَرَّحَ مَنْ سَوَّى بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الأَخَ يُدْلِي بِالأَبِ، وَالجَدُّ يُدْلِي بِهِ أَيْضًا، فَالْمُدْلَى بِهِ وَاحِدٌ وَالإِدْلَاءُ يَخْتَلِفُ، وَصَرَّحُوا بِالتَّشْبِيهِ بِالعُصْنَيْنِ وَالأَخْلِيَجَيْنِ.

الشاهد الخامس: (وقد اشتهر اختلفهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيدٌ يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»، فانكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام. وصرح مَنْ سَوَّى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً، فالمدلى به واحد، والإدلاء يختلف. وصرحوا بالتشبيه بالعصنين والخليجين).

الضمير في «اختلفهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم. وضمير التثنية في «افتراقهما» يعود إلى «الأبوة والبنوة». وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الجد والأخ». والضمير في «به» يعود إلى «الأب».

والمراد هنا: أن الصحابي الجليل زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه قاس ابن الابن على الابن، ولكنه لم يقس الجد على الأب، ولعله راعى في ذلك افتراق الأبوة والبنوة في الأحكام، والقياس لا يكون إلا بنفي الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فأنكر عليه الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما تركه قياس الأبوة على البنوة.

والشاهد في هذا: أن كلاً منهما قد استند إلى القياس، فزيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه استند إلى قياس ابن الابن على الابن، وابن عباس رضي الله تعالى عنهما استند إلى قياس الجد على الأب.

ومما يدل على استناد الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى القياس في مسألة ميراث الجد مع الإخوة تشبيههم بالعصنين والخليجين، والتشبيه مسلك من مسالك القياس.

وَمَنْ فَتَشَ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي الْفَرَائِضِ وَغَيْرِهَا عَرَفَ ضَرُورَةَ
سُلُوكِهِمُ التَّشْبِيهِ وَالْمُقَايَسَةَ، وَأَنَّهْمَ لَمْ يَقْتَصِرُوا عَلَى تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ فِي
إثْبَاتِ الْأَحْكَامِ، بَلِ اسْتَعْمَلُوا ذَلِكَ فِي بَقِيَّةِ طُرُقِ الْاجْتِهَادِ.

قوله: (ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة
سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات
الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد): الضمير في «اختلافهم»
يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، وإليهم كذلك عود
الضميرين في «سلوكهم»، وفي «أنهم». وقول المؤلف رحمه الله تعالى:
«بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد» هكذا وردت العبارة، وعليه
يكون اسم الإشارة «ذلك» عائداً إلى «إثبات الأحكام»، وحينئذ يكون مؤدّى
العبارة: «بل استعملوا إثبات الأحكام في بقية طرق الاجتهاد»، وهذا يفضي
إلى قلب المعنى، بحيث يكون «إثبات الأحكام» هو المُسْتَعْمَلُ في بقية
طرق الاجتهاد. والصواب أن «بقية طرق الاجتهاد» هي المستعملة في
«إثبات الأحكام».

وبناءً على ذلك فِدَقَّةُ العبارة أن تكون هكذا: «بل استعملوا في ذلك
بقية طرق الاجتهاد»، وليس العبارة المذكورة، وهي: «بل استعملوا ذلك
في بقية طرق الاجتهاد».

والمراد هنا: أن مَنْ فَتَشَ بطريق التتبع والاستقراء في المسائل
التي وقع فيها الخلاف بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، سواء
أكان في الفرائض أم في غيرها عَرَفَ بالضرورة أنهم لم يقتصروا في
إثبات الأحكام على تحقيق المناط فقط، بل سلكوا في إثبات تلك
الأحكام جميع طُرُقِ الاجتهاد ومن جملتها القياس، حيث شاع وذاع
عنهم التصريح باستعماله في مسائل كثيرة، ولو لم يكن القياس حجة من
جهة التعبد الشرعي به لَمَا سلكوه طريقاً من طرق إثبات الأحكام
الشرعية.

وَقَدْ اسْتُدِلَّ عَلَىٰ إِثْبَاتِ الْقِيَاسِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰأُولِي الْأَبْصَارِ﴾، وَحَقِيقَةُ الْأَعْتِبَارِ مُقَايَسَةُ الشَّيْءِ بغيرِهِ، كَمَا يُقَالُ: «اعْتَبَرَ الدِّينَارَ بِالصَّنْجَةِ»، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ.

فَإِنْ قِيلَ: الْمُرَادُ بِهِ الْأَعْتِبَارُ بِحَالٍ مَنْ عَصَى أَمْرَ اللَّهِ وَخَالَفَ رُسُلَهُ

قوله: (وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰأُولِي الْأَبْصَارِ﴾، وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: «اعتبر الدينار بالصَّنْجَةِ»، وهذا هو القياس): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى سابقاً هو الدليل من «العقل»، و«الإجماع» على إثبات حجية العمل بالقياس، وهذا شروع منه في ذكر الأدلة النقلية من الكتاب الكريم والسنة المطهرة على إثبات التعبد بالقياس.

و«الصَّنْجَةُ» في اللغة هي «الميزان»^(١).

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا هو القياس» يعود إلى كون الاعتبار هو مقايسة الشيء بغيره.

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]. أمرٌ من الله سبحانه لعباده بالاعتبار، وحقيقة الاعتبار هي مقايسة الشيء بغيره، كما في قول العرب: «اعتبر الدينار بالصنجة»، أي: قَدَرَهُ وقايسه بها، وهذا المعنى الذي دل عليه لفظ «الاعتبار» هو المعنى المقصود في «القياس»، إذ القياس هو عبور بحكم الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة. وحيث أمر الله تعالى بالاعتبار، والأمر يقتضي الإيجاب، دل ذلك على أن الاعتبار الذي هو مقايسة الشيء بغيره واجب، وهذا يعني أن القياس مأمور به شرعاً، فهو مُتَعَبَّدٌ بِالْعَمَلِ بِهِ.

قوله: (فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله

(١) انظر: القاموس المحيط ١/١٩٧.

لِيَنْزَجِرَ، وَلِدَلِّكَ لَا يَحْسُنُ أَنْ يُصْرَحَ بِالْقِيَاسِ هَا هُنَا، فَيَقُولَ: «يُخْرَبُونَ بِيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ، فَأَلْحَقُوا الْفُرُوعَ بِالْأُصُولِ لِتُعْرَفَ الْأَحْكَامُ».

قُلْنَا: اللَّفْظُ عَامٌّ، وَإِنَّمَا لَمْ يَحْسُنِ التَّصْرِيحُ بِالْقِيَاسِ هَا هُنَا لِأَنَّهُ يَخْرُجُ عَنْ عُمُومِهِ الْمَذْكُورِ فِي الْآيَةِ، إِذْ لَيْسَ حَالُنَا فَرَعًا لِحَالِهِمْ.

لينزجر، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس هاهنا، فيقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فالحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام»: هذا اعتراض من القائلين بعدم حجية القياس على الاستدلال بالآية الكريمة المذكورة، وهي قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُولِي الْأَبْصَرِ﴾. والضمير في «به» يعود إلى «الأمر بالاعتبار».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الاعتبار في الآية الكريمة ليس بمعنى القياس، بل هو بمعنى الاتعاظ». واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «موضع الاعتبار في الآية الكريمة». والمراد هنا: لا نسلم بأن لفظة «الاعتبار» في الآية الكريمة التي استدللتم بها هي بمعنى «القياس»، بل هي بمعنى «الاتعاظ»؛ لأن المراد هو أن يعتبر العاصي لله تعالى والمخالف لرسوله ﷺ بحال أولئك اليهود، فينزجر عن عصيانه ويرتدع عن مخالفته.

والدليل على أن المراد بالاعتبار في الآية الكريمة المذكورة هو الاتعاظ لا القياس: أنه لا يحسن أن يُصْرَحَ بِالْقِيَاسِ بدلاً عن لفظ الاعتبار، كأن يقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فالحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لأنه يخرج عن عمومته المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم): المراد باللفظ هنا هو لفظ «الاعتبار».

دَلِيلٌ آخَرُ: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لِمُعَاذٍ: (بِمَ تَقْضِي؟)، قَالَ: «بِكِتَابِ اللَّهِ»، قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟)، قَالَ: «بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»، قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟)، قَالَ: «أَجْتَهُدُ رَأْيِي»، قَالَ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ).

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «وَضَعَ القياس موضع لفظ الاعتبار في الآية الكريمة المذكورة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «القياس».

والضمير في «عمومه» يعود إلى «لفظ الاعتبار».

والضمير في «حالهم» يعود إلى «اليهود» وهم بنو قريظة، والنضير.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم لكم بأن لفظ «الاعتبار» لا يشمل القياس، بل نقول: إن لفظ الاعتبار لفظ عام، فيدخل القياس في عمومه، وذلك أن تفسير الاعتبار هنا بالاتعاظ لا يُخْرِجُ القياس من عموم لفظ الاعتبار، لوجود القاسم المشترك بين القياس والاتعاظ، وهو تنزيل الشيء منزلة الشيء الآخر، إذ الاتعاظ معناه أن يُنَزَّلَ الإنسان نفسه منزلة الْمُتَعَطِّ بِهِ، والقياس معناه أن يُنَزَّلَ الفرع منزلة الأصل، وكلا التنزيلين دائر في فلك القياس، إذ تنزيل الإنسان نفسه منزلة الآخر هو قياس نفسه عليه، وتنزيل الفرع منزلة الأصل هو قياسه به.

الوجه الثاني: سلمنا لكم بأنه لا يحسن التصريح بالقياس في موضع الاعتبار في الآية الكريمة، ولكن ليس ذلك لأن الاعتبار لا تَصْدُقُ حقيقته على القياس، بل لأمر آخر وهو أن وضع القياس موضع الاعتبار يُخْرِجُ القياس من عموم لفظ الاعتبار، إذ ليس حال أمة محمد ﷺ فرعاً لحال اليهود الذين نزلت الآية الكريمة المذكورة في شأنهم.

قوله: (دليل آخر): أي من الأدلة النقلية على إثبات كون القياس حجة شرعية.

قوله: (قول النبي ﷺ لمعاذ... إلخ): أي أن النبي ﷺ حين أراد أن

قَالُوا: هَذَا الْحَدِيثُ يَرُوهُ الْحَارِثُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ رِجَالٍ مِنْ أَهْلِ حِمصَ، وَالْحَارِثُ وَالرِّجَالُ مَجْهُولُونَ، قَالَهُ التِّرْمِذِيُّ. ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَيْسَ بِصَرِيحٍ فِي الْقِيَّاسِ، إِذْ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ فِي تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ.

يبعث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه إلى اليمن قاضياً، قال له: (بِمَ تَقْضِي؟)، قال: «بكتاب الله»، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: «فبسنة رسول الله ﷺ»، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: «أجتهد رأبي ولا آلو»، قال: (الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله)^(١).

وهذا إقرار وتصويب من النبي ﷺ للصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه على قوله بالعمل بالاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب ولا سنة، ولو لم يكن العمل بالاجتهاد الذي يكون القياس أحد طرقه حجة لَمَا أقر النبي ﷺ معاذاً وَصَوَّبَهُ على قوله بالعمل به إذا خَلَّتِ الواقعة عن نص الكتاب والسنة.

قوله: (قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون، قاله الترمذي. ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط): القائل هنا هم منكرو التعبد بالقياس.

والحديث المشار إليه في قولهم: «هذا الحديث» هو حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، والذي سبق ذكْرُهُ.

والضمير في «يرويه» يعود إلى «حديث معاذ».

والضمير في «قاله» يعود إلى لفظ: «هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون».

(١) سبق تخريج الحديث.

وهذه المقولة التي نسبوها إلى الإمام الترمذي رحمه الله تعالى هي في واقعها للإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، فهو الذي صرح بجهالة الحارث بن عمرو والرجال الذين هم من أهل حمص، حيث قال: «هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يُسَمَّوا، فلا حجة فيمن لا يُعْرَفُ مَنْ هو، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يُعْرَفُ مَنْ هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه»^(١).

وأما الإمام الترمذي رحمه الله تعالى فقد صرح بالإرسال في هذا الحديث، حيث قال: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل»^(٢).

والضمير في «أنه» في قولهم: «إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه.

و«الحارث بن عمرو» هو: الحارث بن عمرو الثقفي، وهو ابن أخي المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه، وكانت وفاته بعد المائة من الهجرة^(٣).

والمراد هنا: أن المنكرين للتعبد بالقياس اعترضوا على القائلين بالتعبد به في استدلالهم بهذا الحديث، فقالوا: إن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به على ما ادعيتموه، من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به من جهة السند، لوجود الجهالة والإرسال فيه، كما ذكر ذلك الإمامان الترمذي، وابن حزم رحمهما الله تعالى.

(١) الإحكام لابن حزم ٤٣٨/٢.

(٢) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الأحكام عن رسول الله ﷺ»، باب: «ما جاء في القاضي كيف يقضي» (٣٩٤/٢).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب ١٥٢/٢، خلاصة تهذيب الكمال ١/١٨٥.

قُلْنَا: قَدْ رَوَاهُ عِبَادَةُ بْنُ نُسَيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنَمٍ عَنْ مُعَاذٍ،

الوجه الثاني: أن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به من جهة المعنى، فإن معاذاً رضي الله تعالى عنه لم يذكر لفظ «القياس» صراحةً، وإنما ذكر لفظ «الاجتهاد»، وليس من ضرورة الاجتهاد أن يكون بالقياس، بل قد يكون بتحقيق المناط وبسائر طرق الاجتهاد الأخرى، وحينئذٍ قَفَّضْرُكُمُ الاجتهاد على القياس تَحَكُّمٌ لا دليل عليه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ):

الضمير في «رواه» يعود إلى «حديث معاذ» رضي الله تعالى عنه.

و«عبادة بن نسي» هو: أبو عمرو عبادة بن نسي الشامي، تولى قضاء طبرية، وكان ثقة. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان مائة ومائة^(١).

و«عبد الرحمن بن غنم» هو: عبد الرحمن بن غنم الأشعري، أحد ثقات التابعين. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وسبعين^(٢).

والمذكور هنا هو الوجه الأول من الجواب عن اعتراضهم على الحديث من جهة السند.

ومفاد هذا الجواب من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن هذا الحديث لا نسلم بأنه مرسل، بل قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ رضي الله تعالى عنه، وهذا إسناد متصل.

الناحية الثانية: أن كلاً من عبادة بن نسي، وعبد الرحمن بن غنم عدل ثقة، والعدل الثقة يُحْتَجُّ بروايته.

قال الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى في هذين الوجهين:

(١) انظر: تقريب التهذيب ١/٣٩٥، تهذيب التهذيب ٥/١١٣.

(٢) انظر: تقريب التهذيب ١/٤٩٤، تهذيب التهذيب ٦/٢٥٠.

ثُمَّ هَذَا الْحَدِيثُ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَلَا يَضُرُّهُ كَوْنُهُ مُرْسَلًا. وَالثَّانِي لَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّهُ بَيِّنٌ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ فِيمَا لَيْسَ فِيهِ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ.

«فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر؛ لأنه لا يُرَوَى إلا عن أناس من أهل حمص لم يُسَمَّوْا، فهم مجاهيل.

فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عُرِفَ فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح. وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة»^(١).

قوله: (ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، فلا يضره كونه مرسلًا): الحديث المشار إليه في قوله: «ثم هذا الحديث» هو حديث معاذ رضي الله تعالى عنه، وإليه عود الضمائر في «تلقته»، وفي «فلا يضره»، وفي «كونه». وهذا هو الوجه الثاني من الجواب عن اعتراضهم على الحديث من جهة السند.

ومفاد هذا الجواب: إن سلمنا لكم بأن حديث معاذ رضي الله تعالى عنه مرسل، فإن هذا الإرسال لا يضره في شيء، لكون الأمة قد تلقته بالقبول وعملوا بمقتضاه، ولو لم يكن صالحاً للاحتجاج كما قبلوه وعملوا به.

وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى: «على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم»^(٢).

قوله: (والثاني لا يصح؛ لأنه بيِّن أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة): المراد بالثاني هنا هو قولهم: «ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط».

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ١/١٨٩. (٢) انظر: المرجع السابق.

خَبْرٌ آخَرُ: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ) رَوَاهُ مُسْلِمٌ،

والضمير في «لأنه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه، وكذلك إليه عود الضمير في «أنه».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمذكور هنا هو الجواب عن اعتراضهم على الحديث من جهة المعنى.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم صحة ما ذكرتموه من كون الحديث ليس صريحاً في القياس، بل نقول: إنه صريح فيه؛ لأن معاذاً رضي الله تعالى عنه بَيَّنَّ أنه لا يعمل بالاجتهاد إلا فيما حَلَّتْ فيه الواقعة عن نص الكتاب والسنة، وتحقيق المناط الذي حملتم الاجتهاد عليه ليس خارجاً عن الكتاب والسنة، بل هو داخل فيهما والعمل به عمل بمقتضاهما، فثبت بذلك أن المراد إنما هو العمل بالقياس وليس بتحقيق المناط.

قوله: (خبر آخر): أي الدليل الثاني من السنة، وهو الدليل الثالث من الأدلة النقلية على إثبات التعبد بالقياس.

قوله: (قول النبي ﷺ): «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»: وجه الاستشهاد من هذا الحديث الشريف: أن النبي ﷺ أخبر بثبوت الأجر للمجتهد مطلقاً، سواء أصاب أو أخطأ، وهذا دليل على مشروعية التعبد بالاجتهاد، إذ لو لم يكن التعبد به مشروعاً لما رتب الأجر عليه، وحيث دل الحديث على مشروعية الاجتهاد، فالقياس كذلك لأنه ضرب من ضروب الاجتهاد.

قوله: (رواه مسلم): بل هو متفق عليه، رواه الإمامان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى^(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة»، باب =

وَيَتَّجُهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ فِي تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ دُونَ تَخْرِيجِهِ .
 خَبَرٌ آخَرُ: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لِلْخَثْعَمِيَّةِ: (أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ
 دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَكَانَ يَنْفَعُهُ؟)، قَالَتْ: «نَعَمْ»، قَالَ: (فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ
 يُقْضَى)، فَهُوَ تَبْيِيهُ عَلَى قِيَاسِ دَيْنِ اللَّهِ عَلَى دَيْنِ الْخَلْقِ .

قوله: (ويتجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط دون تخريجه): المراد
 بالتوجه هنا هو الاعتراض من قبل القائلين بعدم التعبد بالقياس .
 والضمير في «عليه» يعود إلى «الحديث المذكور» .
 والضمير في «أنه» يعود إلى «الحاكم» .
 والضمير في «تخريجه» يعود إلى «المناط» .

والمراد هنا: أن هذا الحديث يمكن أن يَعْتَرِضَ عليه القائلون بعدم
 ثبوت التعبد بالقياس بمثل ما اعترضوا به على حديث معاذ رضي الله تعالى
 عنه، وهو أن هذا الحديث ليس صريحاً في القياس، فيحتمل أن الحاكم
 يجتهد في تحقيق المناط وليس في تخريجه .

ويجاب عن ذلك الاعتراض بمثل ما أُجِيبَ به في حديث معاذ
 رضي الله تعالى عنه، فيقال: إن الحاكم لا يعمل بالاجتهاد إلا في الوقائع
 التي خَلَّتْ عن نص الكتاب والسنة، والعمل بتحقيق المناط عمل بمقتضى
 الكتاب والسنة، ثبت بذلك أن المراد بالاجتهاد في الحديث هو القياس .

قوله: (خبر آخر): أي الدليل الثالث من السنة، وهو الدليل الرابع
 من الأدلة النقلية على إثبات التعبد بالقياس .

قوله: (قول النبي ﷺ للخثعمية... إلخ): أي المرأة من خثعم التي
 سألت النبي ﷺ عن الحج عن أبيها، فأجابها النبي ﷺ بجواب قياسي،

= «أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ»، رقم الحديث (٧٣٥٢)، وأخرجه
 مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب: «بيان أجر الحاكم إذا اجتهد
 فأصاب أو أخطأ»، رقم الحديث: (١٧١٦) .

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعُمَرَ حِينَ سَأَلَهُ عَنِ الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ: (أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ؟).....

حيث قال عليه الصلاة والسلام: (أرأيت لو كان على أبيك دين ففضيبتيه أكان ينفعه؟)؛، قالت: «نعم»، فقال ﷺ: (فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى) (١).

قوله: (فهو تنبيهه على قياس نئين الله على دين الخلق): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول النبي عليه الصلاة والسلام: (أرأيت لو كان على أبيك دين ففضيبتيه أكان ينفعه؟) مع قوله: (فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى).

وهذا هو بيان وجه الاستدلال من الحديث، حيث إن النبي ﷺ قاس دَيْنَ اللَّهِ تعالى على دين الآدمي، فكما أن دين الآدمي يجب قضاؤه، فكذلك دين الله تعالى يجب قضاؤه، ولو لم يكن القياس مُتَعَبِّدًا به شرعاً لما أجاب النبي ﷺ هذه المرأة عن سؤالها بطريق القياس.

قوله: (وقوله عليه السلام لعمر حين سألته عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمت؟»): هذا هو الدليل الرابع من السنة، وهو الدليل الخامس من الأدلة النقلية على إثبات التعبد بالقياس.

وذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه جاء إلى النبي ﷺ، فقال له: «يا رسول الله هَشَشْتُ فَقَبَلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ»، فأجابه النبي ﷺ بجواب قياسي، حيث قال له: (أرأيت لو تمضمت؟)، قال: «لا بأس به»، فقال عليه الصلاة والسلام: (فَمَهْ؟) (٢).

(١) سبق تخريج الحديث، والكلام حوله.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الصوم»، باب «القبلة للصائم» ٧٧٩/٢. وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «تمثيل النبي ﷺ قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء». (صحيح ابن خزيمة ٢٤٥/٣).

وهذا الحديث صححه الحاكم فقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرک مع تلخیص الذهبي ٤٣١/١).

فَهُوَ قِيَاسٌ لِلْقُبْلَةِ عَلَى الْمَضْمُضَةِ، بِجَامِعِ أَنَّهَا مُقَدِّمَةُ الْفِطْرِ وَلَا يُفْطَرُ.
 وَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالرَّأْيِ
 فِيمَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ وَحِيٌّ)،

قوله: (فهو قياس للقابلة على المضمضة، بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطر): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى قول النبي ﷺ لعمر رضي الله تعالى عنه: (أرأيت لو تميمضت؟). والضمير في «أنها» يعود إلى «كلّ من القبلة والمضمضة». وقوله: «ولا يفطر»: أي أن كلاً من القبلة والمضمضة لا يفطر الصائم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيان وجه الاستدلال من الحديث المذكور، حيث إن النبي ﷺ قاس القبلة للصائم على المضمضة منه في الوضوء، بجامع أن كلاً منهما مقدمة لشيء، فالمضمضة مقدمة للشرب، والقبلة مقدمة للجماع، وكما أن المضمضة لا تُفطر الصائم، فكذلك القبلة لا تفتطره.

قوله: (وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي»): «أبو عبيد» هو القاسم بن سلام البغدادي، وكان فقيهاً، محدثاً، لغوياً، ومن أشهر مؤلفاته «كتاب الأموال». توفي رحمه الله تعالى بمكة سنة أربع وعشرين ومائتين^(١).

فالنبي ﷺ في قوله: (إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي)^(٢)، يخبر أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بمشروعية العمل

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ٢/٤١٧، شذرات الذهب ١/١٤١.

(٢) هذا الحديث لا يثبت باللفظ المذكور، وإنما الثابت ما ورد في الصحيحين من حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: (إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار). =

وَإِذَا كَانَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِاجْتِهَادِهِ، فَلْيَغْيِرِهِ الْحُكْمُ بِرَأْيِهِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنَّهُمْ.

وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿بَيِّنَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾،

بالرأي فيما لا نص فيه، وإذا كان العمل بالرأي مشروعاً كان القياس حجة.

قوله: (وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده، فلغيّره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم): الضمير في «بينهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «باجتهاده» يعود إلى «النبي ﷺ»، وكذلك إليه عود الضمير في «لغيّره».

والضمير في «برأيه» يعود إلى «الغير»، وكذلك إليه عود الضمير في «ظنهم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من الحديث السابق.

والمراد هنا: إذا جاز للنبي ﷺ أن يحكم بالرأي، جاز لغيره من علماء الأمة الحكم بالرأي تأسيساً به عليه الصلاة والسلام فيه، إذا غلب على ظنهم وجود علة الأصل في الفرع، وهذا دليل على مشروعية التعبد بالقياس، إذ لو لم يكن محلاً للتعبد لما قضى به النبي ﷺ في شيء من الأحكام.

قوله: (واحتجوا... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في

= أخرج البخاري، كتاب «الأحكام»، باب: «موعظة الإمام للخصوم»، رقم الحديث (٧١٦٩)، وأخرجه مسلم، كتاب «الأقضية»، باب: «الحكم بالظاهر واللحن بالحجة»، رقم الحديث (١٧١٣).

فَمَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ، فَيَبْقَى عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ. الثَّانِيَةُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، وَهَذَا حُكْمٌ بَعِيرِ الْمُنْزَلِ.

بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس، وابتدأ بأدلتهم النقلية، وهذه الأدلة - كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى - على النحو الآتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله سبحانه: ﴿بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وجه الاستدلال بهاتين الآيتين الكريمتين هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: (فما ليس في القرآن ليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي): «ما» في قوله: «فما» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الله تعالى أخبر في هاتين الآيتين الكريمتين بأنه لم يفرط في الكتاب من شيء، وأنه بيّن فيه كل شيء، وإذا كان القرآن الكريم قد بيّن كل شيء من غير تفريط، فما لم يكن موجوداً بين دفتيه فليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي وهو البراءة من التعبد به، فلا يثبت بقياس ولا برأي.

الدليل الثاني: (الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]: قوله: «الثانية» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحجة»؛ أي: الحجة الثانية للقائلين بإنكار التعبد بالقياس.

وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: (وهذا حكم بغير المنزل).

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «العمل بالقياس».

والمراد هنا: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ بأن يحكم بين الناس بما أنزله سبحانه إليه، وهذا الأمر متوجه إلى الأمة من بعده بأن تلتزم في جميع أحكامها بمقتضى ما أنزله سبحانه في كتابه، والعمل بالقياس حُكْمٌ

وَكَذَا قَوْلُهُ: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وَأَنْتُمْ تَرُدُّونَهُ إِلَى الرَّأْيِ.

وَأَمَّا شُبُهَهُمُ الْمَعْنَوِيَّةُ

بغير ما أنزله الله تعالى، فلا يكون حجة ولا يثبت التعبد به.

الدليل الثالث: (وكذا قوله: «فردوه إلى الله والرسول»، وأنتم تردونه إلى الرأي): الكاف في «كذا» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى الآية الكريمة السابقة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، فهذه الآية الكريمة يشبهها قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

والمخاطب في قولهم: «وأنتم تردونه إلى الرأي» هم أصحاب المذهب الأول القائلون بمشروعية التعبد بالقياس.

والضمير في «تردونه» يعود إلى «الْمُتَنَازِعِ فِيهِ».

والمراد هنا: أن الله تعالى أَمَرَ بِرَدِّ كُلِّ شَيْءٍ مُتَنَازِعٍ فِيهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ورسوله ﷺ، والرد إلى الله تعالى هو رَدُّ إِلَى كِتَابِهِ الْكَرِيمِ، والرد إلى الرسول ﷺ هو رد إلى سنته المطهرة، وبذلك فالآية الكريمة تفيد قَصْرَ الرَدِّ عَلَى الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ فَقَطْ، والقياس ليس كتاباً ولا سنة، فلا يجوز الرد إليه، إذ الرد إليه مخالف لمقتضى هذه الآية الكريمة.

وَيُلْحَظُ هُنَا أَنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةَ مِنَ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ هِيَ أَدْلَةُ أَهْلِ الظَّاهِرِ عَلَى نَفْيِ الْقِيَاسِ، كما أوردها الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في كتابه «الإحكام»^(١).

قوله: (وأما شبههم المعنوية): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الشُّبُهَةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا أَصْحَابُ الْمَذْهَبِ الثَّانِي عَلَى إِنْكَارِ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ.

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ٥١٦/٢ وما بعدها.

قَالُوا: بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ بِالْأَصْلِ مَعْلُومٌ قَطْعاً، فَكَيْفَ يُرْفَعُ بِالْقِيَاسِ الْمَظْنُونِ؟

وَالثَّانِيَّةُ: كَيْفَ يُتَصَرَّفُ بِالْقِيَاسِ فِي شَرْعٍ مَبْنَاهُ عَلَى التَّحْكُمِ وَالتَّعَبُّدِ وَالْفَرْقِ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ وَالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ؟ إِذْ قَالَ: «يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وَيُنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ»، وَ: «يَجِبُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ وَالْحَيْضِ دُونَ الْمَذِيِّ وَالْبَوْلِ»، وَنَظَائِرُ ذَلِكَ كَثِيرٌ.

قوله: (قالوا: براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يُرْفَعُ بالقياس المظنون؟): هذه هي الشبهة الأولى للقائلين بإنكار التعبد بالقياس.

والمراد بهذه الشبهة: أن براءة الذمة ثابتة بيقين بالأصل المقطوع به وهو «النفي الأصلي»، والأصل المقطوع به لا يُرْفَعُ إلا بأصل قطعي، والقياس لا يفيد إلا الظن، فكيف يجوز أن يُرْفَعُ المقطوع به؟

قوله: (والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات؟، إذ قال: «يغسل بول الجارية، وينضح بول الغلام»، و: «يجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول»، ونظائر ذلك كثير): قوله: «الثانية» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشبهة»؛ أي: الشبهة الثانية لأصحاب المذهب الثاني على إنكار حجية القياس. والاستفهام بكيف هنا للتعجب والإنكار.

والمراد بالتحكم الذي بُني عليه الشرع عند هؤلاء: هو مجيء الأحكام في الشرع على خلاف مقتضى العقل.

والمراد بالتعبد: ورود الحكم في الشرع من غير أن تُعْقَلَ له علة، فيمتنع القياس لعدم وجود العلة المعقولة.

و«النظائر» جمع «نظير»، وهو: الشبيه والمثيل.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى المثالين المذكورين، وهما: «غسل

بول الجارية، ونضح بول الغلام»، و«وجوب الغسل من المنى والحيض، دون المذي والبول».

ومن نظائر ذلك: وجوب القطع على السارق دون الغاصب، وكلاهما سَلَبٌ لأموال الناس بالباطل.

والمراد بهذه الشبهة: أن القياس ممتنع في الشرع من جهتين: **الجهة الأولى**: أن الحكم في الشرع مبناه على التعبد، وما كان مبناه على التعبد فلا مجال لإجراء القياس فيه.

الجهة الثانية: أن حقيقة الواقع الشرعي تخالف حقيقة القياس، إذ حقيقة القياس هي المماثلة والمساواة بين الفرع والأصل، وحقيقة الواقع الشرعي هي التحكم بالتفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات.

أما التفريق بين المتماثلات فمن ذلك ما يلي:

١ - التفريق بين بول الجارية والغلام، حيث قضى الشرع بغسل بول الجارية ونضح بول الغلام، مع أن كلاً منهما بول نجس.

٢ - التفريق في حق المرأة الحائض بين قضاء الصوم والصلاة، حيث أوجب الشارع القضاء في الصوم دون الصلاة، مع استوائهما في وَصْفِ العبادة.

٣ - التفريق بين الأمة والحرّة في النظر إلى كلٍّ منهما، حيث أباح الشارع النظر إلى الأمة وإن كانت حسناء، وحرّم النظر إلى الحرّة وإن كانت شوهاء، وكتلتاهما امرأة محل للشهوة.

وأما الجمع بين المختلفات فمن ذلك ما يلي:

١ - الجمع بين القاتل، والمظاهر، والحائث في اليمين في الحكم وهو وجوب الكفارة مع اختلاف أفعالهم.

٢ - الجمع بين الحيض والمنى في الحكم وهو وجوب الغسل، مع

الثالثة: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، فَكَيْفَ يَلِيقُ بِهِ أَنْ يَتْرُكَ الْوَجِيزَ الْمَفْهُمَ إِلَى الطَّوِيلِ الْمَوْهَمِ، فَيَعْدِلَ عَنْ قَوْلِهِ: (حَرَّمْتُ الرَّبَا فِي الْمَكِيلِ) إِلَى السُّتَةِ الْأَشْيَاءِ؟

اختلافهما في الصفة، إذ المنى طاهر، والحيض نجس^(١).

وهذه الشبهة، وهي أن الشريعة تقوم على التفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات احتج بها النظام المعتزلي^(٢).

قوله: (الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: «حرمت الربا في المكيل» إلى الستة الأشياء؟): «الثالثة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشبهة»؛ أي: الشبهة الثالثة للقائلين بإنكار حجية القياس.

والضمير في «به» يعود إلى «الرسول» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «قوله».

والمراد بالستة الأشياء هي الواردة في حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه، وهي: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ قد آتاه الله تعالى جوامع الكلم، ومقتضى تلك الجوامع أن يأتي بالمراد بلفظ موجز مفهم لا بلفظ طويل موهم مبهم، فبدلاً عن أن يقول: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح...)، كان الأليق به أن يقول: «حرمت الربا في المكيل»؛ لأنه أخصر وأبلغ في الدلالة على المراد، فلما ترك هذا الموجز إلى الإطالة علمنا بذلك أنه لم يُردِ القياس، بل أراد الاقتصار على هذه المذكورات فقط.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٢٧٤.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٣٢١، المعتمد ٢/٢٣٠، شرح العمدة ١/

الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟

الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوفاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

قوله: (الرابعة: قالوا الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟): «الرابعة» هنا صفة لموصوف محذوف؛ أي: «الشبهة الرابعة». والضمير في «لأنه» يعود إلى «النص».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: أن النص الذي ثبت به الأصل مقطوع به، فيكون الحكم الثابت في الأصل مقطوعاً به أيضاً، وإذا كان الأمر كذلك فالفرع محكوم بالنص كالأصل بلا فرق، وأنتم لا تجعلون الفرع ثابتاً بالنص، بل بالعلة، فكيف يكون الحكم في الفرع ثابتاً بغير طريق الأصل وكلاهما محكوم بالنص؟.

قوله: (الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوفاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»): «الخامسة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشبهة»؛ أي: الشبهة الخامسة من شبه المعنوية على إنكار حجية القياس عند أصحاب المذهب الثاني.

..... الجَوَابُ :

والضمير في «عليها» يعود إلى «العلة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وذلك لا يوجب الإلحاق» يعود إلى «التنصيص على العلة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولا يجري ذلك» يعود إلى قوله: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود».

واسم الإشارة «ذا» في قوله: «كذا» يعود إلى قول القائل: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» وقوله: «أعتقت كل أسود».

والضمير في «قوله» في «كذا قوله» يعود إلى «الشارع».

والمراد هنا: أن غاية ما لدى المحتج بالعلة هي كونها منصوصاً عليها، والتنصيص على العلة لا يوجب الإلحاق؛ لأن العلة لا تقتضي العموم كما تقتضيه صيغة اللفظ العام، والدليل على ذلك: أن السيد لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض ذلك عتق كل أسود، بخلاف ما لو قال: «أعتقت كل أسود» فإن هذا يقتضي عتق جميع السود للتصريح بلفظ العموم، فكذلك لو قال الشارع: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يقتضي تحريم الربا في كل مطعوم، بل يكون خاصاً بالبر فقط، بخلاف ما لو قال: «حرمت الربا في كل مطعوم» فإنه يقتضي تحريم الربا في كل ما كان مطعوماً بدلالة صيغة العموم.

وإذا ثبت أن العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق، بل التنصيص يفيد قَصْرَ العلة على محلها من غير تعميم، دل ذلك على أن الأحكام لا تثبت بطريق القياس، وهو المطلوب.

قوله: (الجواب): أي عما استدل به أصحاب المذهب الثاني المنكرون للتعبد بالقياس من أدلة نقلية وشُبُه عقلية.

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فَإِنَّ الْقُرْآنَ قَدْ دَلَّ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ، لَكِنْ إِمَّا بِتَمْهِيدِ طَرِيقِ الْأَعْتِبَارِ، وَإِمَّا بِالذَّلَالَةِ عَلَى الْإِجْمَاعِ وَالسُّنَّةِ، وَهُمَا قَدْ دَلَّا عَلَى الْقِيَاسِ.

قوله: (أما قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فإن القرآن قد دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس): المراد بتمهيد طريق الاعتبار: هو التنبية بلفظ «الاعتبار» على أن القياس حجة، وذلك لأن الاعتبار مشتق من «العبور» وهو الانتقال من جانب إلى آخر، وهذا المعنى موجود في القياس، إذ هو انتقال بالحكم من الأصل إلى الفرع.

وضمير التثنية في قوله: «وهما» يعود إلى «الإجماع والسنة».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه من أن القرآن الكريم قد دل على جميع الأحكام، ولكن لا نسلم لكم بأن القرآن الكريم لم يدل على بيان التعبد بالقياس، بل دل على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: تمهيد طريق الاعتبار بقول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾.

والاعتبار هو «إلحاق الشيء بغيره بضرب من ضروب الشبه»، وهذه هي حقيقة القياس، وإذا كان الاعتبار يعني حقيقة القياس، فإن القياس يكون مأموراً به شرعاً بمقتضى هذه الآية الكريمة، وهذا هو معنى التعبد.

الوجه الثاني: الدلالة على حجية الإجماع والسنة، فقد دل القرآن الكريم على أن الإجماع حجة بقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وسبيل المؤمنين هو ما اتفقت عليه كلمتهم وأجمع عليه رأيهم. وكذلك دل القرآن الكريم على حجية السنة بالأمر بطاعة الرسول ﷺ أمراً ونهياً، كما في قول الله تعالى: ﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

وَالْأَفَائِنَ فِي الْكِتَابِ مَسْأَلَةٌ: «الْجَدُّ وَالْإِخْوَةُ»، وَ«الْعَوْلُ»،
وَالْمَبْتُوتَةُ»، وَالْمُفَوَّضَةُ»، وَ«التَّحْرِيمُ» وَفِيهَا حُكْمٌ لِهِنَّ شَرْعِيٌّ؟

وكما في قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وكما في قوله جل شأنه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وكلٌّ من الإجماع والسنة قد دلا على ثبوت حجية القياس، وقد ذكرنا لكم الأدلة منهما على ذلك.

وحينئذٍ يكون القرآن الكريم قد دل على إثبات حجية القياس بوساطة دلالاته على حجية الإجماع والسنة، إذ ما دل عليه الحجة فهو حجة.

قوله: (والأفائين في الكتاب مسألة الجد والإخوة، والعلول، والمبتوتة، والمفوضتة، والتحريم، وفيها حكم لله شرعي): هذه الجملة تأكيد للقول بأن القرآن الكريم قد دل على بيان حجية القياس.

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسائل المذكورة».

والمراد هنا: أن المتتبع لكتاب الله تعالى لا يجد فيه بيان أحكام بعض المسائل، ومن تلك المسائل ما يلي:

المسألة الأولى: مسألة «الجد والإخوة»، بمعنى هل يرث الجد مع الإخوة، أو لا يرث؟

المسألة الثانية: مسألة «العلول»، وهي زيادة السهام على الفريضة في علم الفرائض.

المسألة الثالثة: مسألة «المبتوتة»، التي بتَّ زوجها طلاقها: هل يكون لها الحق في النفقة والسُّكْنَى، أو لا حق لها في ذلك؟

المسألة الرابعة: مسألة «المُفَوَّضَةُ»، وهي المرأة التي فَوَّضت مهرها إلى زوجها، ثم مات قبل الدخول بها، ما مقدار المهر الواجب لها؟

المسألة الخامسة: مسألة «التحريم»، كأن يقول الزوج لزوجته: «أنتِ

ثُمَّ قَدْ حَرَّمْتُمُ الْقِيَّاسَ، وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ تَحْرِيمُهُ.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾. قُلْنَا:

عليّ حرام، فعلام يُحْمَلُ هذا اللفظ؟ هل يحمل على الظهار، أو الطلاق، أو اليمين؟

ولا شك أن هذه المسائل كلها لم تَحُلْ من حكم شرعي لله تعالى فيها، وهذا الحكم ثبت بطريق الاجتهاد والقياس، إذ القياس مظهر للحكم الشرعي وكاشف عنه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو الوجه الأول من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة.

قوله: (ثم قد حرمتم القياس، وليس في القرآن تحريمه): الضمير في «تحريمه» يعود إلى «القياس».

والمخاطب في قوله: «ثم قد حرمتم القياس» هم المنكرون لحجية القياس، المانعون من إثبات التعبد به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة.

ومفاد هذا الجواب: أنكم استدللتم بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ على أن ما ليس في القرآن الكريم فليس بمشروع، ونحن نلزمكم بمقتضى ما قلتموه هنا، فنقول: تحريمكم للعمل بالقياس ليس بمشروع، إذ لا يوجد في كتاب الله تعالى تحريم للقياس، فيكون قولكم بتحريمه باطلاً لا أصل له.

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾): وهو الدليل الثاني الذي استدل به القائلون بإنكار التعبد بالقياس، والذي وجّهوه بقولهم: «والقياس حُكْمٌ بغير المنزل».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن وجه استدلالهم بهذه الآية الكريمة في إنكار التعبد بالقياس.

الْقِيَاسُ ثَابِتٌ بِالْإِجْمَاعِ وَالسُّنَّةِ، وَقَدْ دَلَّ عَلَيْهِمَا الْقُرْآنُ الْمُنزَلُ، وَلَا يَرُدُّهُ إِلَّا إِلَى الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبِطَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَنَصِّ رَسُولِهِ، فَالْقِيَاسُ تَفَهُمٌ مَعَانِي النُّصُوصِ بِتَجْرِيدِ مَنَاطِ الْحُكْمِ وَحَذْفِ الْحَشْوِ الَّذِي لَا أَثَرَ لَهُ.

قوله: (القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل): ضمير التثنية في «عليهما» يعود إلى «الإجماع والسنة».

والمراد هنا: أن القرآن المنزل من عند الله تعالى دل على إثبات حجية الإجماع والسنة، والإجماع والسنة قد دلا على إثبات حجية القياس، وحينئذ يكون القرآن الكريم قد دل على حجية القياس بوساطة الدلالة على حجية الإجماع والسنة.

قوله: (ولا يرده إلا إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله): الضمير في «يرده» يعود إلى «الحكم القياسي».

والمراد هنا: أن المجتهد إنما يردُّ الحكم القياسي إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، والرد إلى العلة المستنبطة منهما هو في حقيقته ردُّ إلى الكتاب والسنة، وبناءً على ذلك فالحكم بالقياس لا يخرج عن الحكم بما أنزل الله تعالى.

قوله: (فالقياس تفهّم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له): الضمير في «له» يعود إلى «الحشو».

والمراد بالحشو هنا: الأوصاف المقترنة بمناط الحكم دون أن يكون لها تأثير فيه.

والمقصود من ذلك: أن المجتهد حين يبني الحكم على القياس، فإن هذا البناء لا يتم عنده إلا بعد النظر والتدقيق والتحقيق في مناط الحكم الوارد في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ، وذلك إنما يكون بإبعاد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون مناطاً، وهذا ما يُسمّى بتحقيق المناط، وإذا كان الأمر كذلك فإن العمل بالقياس هو نابع من النظر المُدَقِّق المحقق

ثُمَّ أَنْتُمْ رَدَّدْتُمُ الْقِيَاسَ بِلَا نَصٍّ، وَلَا رَدًّا إِلَى مَعْنَى نَصٍّ.
وَقَوْلُهُمْ: «كَيْفَ تَرْفَعُونَ الْقَوَاطِعَ بِالظُّنُونِ؟».....

في نصوص الكتاب والسنة، وليس عن شهوة مُتَّبَعَةٍ أو هَوَى مُطَاعٍ.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من وجهي
الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة.

قوله: (ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى نص): هذا هو
الوجه الثاني من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة على
إنكار التعبد بالقياس.

والمخاطب بقوله: «ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى
نص» هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية القياس في شيء من
الأحكام الشرعية.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: ما ذكرتموه في وجه الاستدلال من
تلك الآية الكريمة، وهو قولكم: «العمل بالقياس حكم بغير ما أنزله الله
تبارك وتعالى في كتابه» حجة عليكم، حيث رددتم القياس وأنكرتم على
القائلين به، وليس في كتاب الله تعالى الذي أنزله على رسوله عليه الصلاة
والسلام ما يدل على رد العمل بالقياس، وليس في معنى النصوص الواردة
في كتاب الله تعالى، أو في سنة نبيه ﷺ ما يدل على هذا الرد الذي
زعمتموه وانتصرت له.

وبناءً على ذلك فإن ما ذهبتم إليه من رد القياس وإنكار التعبد بالعمل
به في إثبات الأحكام الشرعية دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل لا تنهض
بها حجة.

قوله: (وقولهم: كيف ترفعون القواطع بالظنون؟): الضمير في «قولهم»
يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس».
والمذكور هنا هو شبهتهم العقلية الأولى التي قالوا فيها: «براءة الذمة
بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يُرْفَعُ بالقياس المظنون؟».

قُلْنَا: كَمَا تَرَفَعُونَهُ بِالظَّوَاهِرِ، وَالْعُمُومِ، وَخَبَرَ الْوَاحِدِ، وَتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ فِي أَحَادِ الصُّورِ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

قوله: (كما ترفعونه بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في أحاد الصور): الكاف في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كرفعكم له بالظواهر».

والضمير في «ترفعونه» يعود إلى «القاطع».

والمذكور هنا هو الوجه الأول من الجواب عن تلك الشبهة.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أننا نرفع القواطع بالظنون، كما ترفعون أنتم القاطع بالظواهر.

وبيان ذلك: أن الأصل براءة الذمة من التكليف قطعاً، فإذا وَرَدَ الأمر من الشارع دل بظاهره على الإيجاب، فنرفع بهذا الإيجاب الظاهر من صيغة الأمر المجرد براءة الذمة.

وكذلك إذا ورد اللفظ عاماً في نص الشارع دل باستغراقه على شمول الحكم لجميع المكلفين، فترفع البراءة في حقهم.

وكذلك إذا ورد خبر الواحد بالتكليف بحكم من الأحكام انشغلت ذمم المكلفين به، ويقطع في حقهم استمرار براءة الذمة.

وكذلك إذا عَلَّقَ الشارع الحكم على مناط، وتحقق المجتهد من وجود ذلك المناط في مثل الأصل الذي تعلق المناط بحكمه، أجرى ذلك الحكم على جميع الصور المماثلة، فيصبح المكلفون متعبدين بها بعد أن كانت ذممهم بريئة منها.

فإذا ثبت أن القاطع يُرْفَعُ بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في أحاد الصور وهي لا تفيد إلا الظن، فكذلك يُرْفَعُ القاطع بالقياس المظنون، ولا فرق في ذلك.

ثُمَّ نَقُولُ: لَا نَرْفَعُهُ إِلَّا بِقَاطِعٍ، فَإِنَّا إِذَا تَعَبَّدْنَا بِاتِّبَاعِ الْعِلَّةِ الْمَظْنُونَةِ فَإِنَّا نَقْطَعُ بِوُجُودِ الظَّنِّ، وَنَقْطَعُ بِوُجُودِ الْحُكْمِ عِنْدَ الظَّنِّ فَيَكُونُ قَاطِعًا.

وَقَوْلُهُمْ: «مَبْنَى الْحُكْمِ عَلَى التَّعَبُّدَاتِ». قُلْنَا: نَحْنُ لَا نُنْكِرُ التَّعَبُّدَاتِ فِي الشَّرْعِ،

قوله: (ثم نقول: لا نرفعه إلا بقاطع، فإننا إذا تعبدنا باتتباع العلة المظنونة فإننا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً): الضمير في «لا نرفعه» يعود إلى «القاطع». وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني من الجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بإنكار حجية القياس.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلم لكم بأننا نرفع القاطع بالمظنون، بل إننا نرفع القاطع بقاطع، وذلك أن الله تعالى تعبدنا باتتباع العلة المظنونة حين مهّد لنا طريق الاعتبار بقوله سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾.

وحينئذ إذا نص الشارع على علة في حكم من الأحكام، وغلب على ظننا وجود تلك العلة في الفرع قطعنا بوجود ذلك الظن، وقطعنا بأن هذا الظن هو أمانة ثبوت الحكم في الفرع، فيكون الحكم في الفرع قد ثبت بطريق قاطع، وليس بطريق مظنون.

قوله: (وقولهم: مبني الحكم على التعبدات): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس». والمذكور هنا هو شبهتهم الثانية التي قالوا فيها: «كيف يتصرّف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين التماثلات والجمع بين المختلفات».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

قوله: (نحن لا ننكر التعبدات في الشرع): أي نوافقكم على ما

فَلَا جَرَمَ قُلْنَا: الْأَحْكَامُ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ: قِسْمٌ لَا يُعَلَّلُ، وَقِسْمٌ يُعَلَّمُ كَوْنُهُ مُعَلَّلًا كَالْحَجْرِ عَلَى الصَّبِيِّ لِضَعْفِ عَقْلِهِ، وَقِسْمٌ يَتَرَدَّدُ فِيهِ،

ذكرتموه من وجود التعبد في الأحكام الشرعية، إلا أن هذا التعبد ليس موجوداً في جميعها، بل هو موجود في بعضها، فما لم نعقل له علة جعلناه حكماً تعبدياً وَقَصَرْنَا الحكم فيه على محله، وما عقلنا له علة جعلناه حكماً قياسياً، وَعَدَيْنَا ذلك الحكم من الأصل إلى الفرع إذا غلب على ظننا اشتراكهما في العلة ذاتها.

قوله: (فلا جرم قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يُعَلَّلُ، وقسم يُعَلَّمُ كونه معللاً، كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يَتَرَدَّدُ فيه): «لا جرم» هي بمعنى: لا بُدَّ، ولا مَحَالَّةً^(١).

والمراد بالقسم الذي لا يُعَلَّلُ من الأحكام: هو الذي لا تُعَقَّلُ فيه علة، فحينئذٍ يقال: إن الحكم هنا تعبدى، وذلك كَجَعْلِ الصلوات المكتوبات خمساً وليست ستاً، وَجَعْلِ الصوم الواجب في رمضان وليس في غيره من أحد أشهر السنة.

وأما القسم الذي يُعَلَّلُ منها: فهو الذي يُدْرِكُ العقل العلة فيه، وذلك مثل «الحجر على الصبي»، فإن العلة فيه مُدْرَكَةٌ بالعقل، وهي كون «الصبي» لصغره وضعف عقله لا يحسن القيام على مصالحه بنفسه ومن ذلك حِفْظُ المال، فكان لا بد من الحجر عليه، وإسناد ولايته إلى الراشد من ذويه لمراعاة مصلحته وتدبير شؤون حياته.

وأما القسم المُتَرَدَّدُ فيه: فهو الذي يتعلق بوصف لا يظهر كونه مناطاً للحكم، وهو ما يُسَمَّى بالوصف الشبهي، وذلك كتردد «مسح الرأس» بين إلحاقه بالخف، وإلحاقه بالأعضاء المغسولة من جهة تكرار المسح وعدم تكراره في الوضوء. فمن رأى أن الأصل في الوضوء هو التكرار ألحق «الرأس» بالأعضاء المغسولة، فيسمح عليه ثلاث مرات.

وَلَا نَقِيسُ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْحُكْمِ مُعَلَّلًا .
 وَقَوْلُهُمْ: «لَمْ لَمْ يَنْصَرَّ عَلَى الْمَكِيلِ وَيُغْنِي عَنِ الْقِيَّاسِ عَلَى
 الْأَشْيَاءِ السَّتَّةِ؟» .

قُلْنَا:

ومن رأى أن الأصل هو المرة الواحدة، والزائد على ذلك مستحب
 ألحق الرأس بالخف، فيمسخ عليه مرة واحدة فقط .

قوله: (ولا نقيس ما لم يقيم دليل على كون الحكم معللاً): أي نحن لا
 نستعمل القياس في الأحكام التي لا يدرك العقل العلل فيها، وإنما نستعمله
 في الأحكام التي أدرك العقل فيها تلك العلل .

ومفاد الجواب عن تلك الشبهة: نسلم لكم بأن الأحكام قد تكون
 تعبدية، إلا أن ذلك في بعضها لا في جميعها، لكون تلك الأحكام تقع
 على ثلاثة أقسام، فقسم منها غير مُعَلَّل، لعدم إدراك العقل العلل فيها .
 وقسم منها مُعَلَّل؛ لأن العقل أدرك عللها .

وقسم منها متردد بين ذانك القسمين لِتَمَكُّنِ الشَّبَّهِ فِيهِ .
 ولكننا في تعاملنا بالقياس كأصل من أصول التشريع عندنا لا نقيس
 على حكم الأصل إلا إذا كانت علته منصوصة بالشرع، أو مُسْتَبْطَءَةً بالعقل،
 وفي كلتا الحالتين لم نَخْرُجْ بِالْأَحْكَامِ الْقِيَّاسِيَةِ عَنْ دَائِرَةِ التَّعْبُدِ الشَّرْعِيِّ .

قوله: (وقولهم: لِمَ لَمْ يَنْصَرَّ عَلَى الْمَكِيلِ وَيُغْنِي عَنِ الْقِيَّاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ
 السَّتَّةِ؟): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين
 بإنكار التعبد بالقياس» .

والمذكور هنا هو شبهتهم الثالثة التي قالوا فيها: «إن رسول الله ﷺ
 قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل
 الموهوم، فيعدل عن قوله: «حَرَّمْتُ الرِّبَا فِي الْمَكِيلِ» إلى الستة الأشياء؟» .

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الشبهة .

هَذَا تَحَكُّمٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى رَسُولِهِ، وَلَيْسَ لَنَا التَّحَكُّمُ عَلَيْهِ فِيمَا طَوَّلَ وَنَبَّهَ وَأَوْجَزَ.

وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ أَنْ يُقَالَ: فَلِمَ لَمْ يُصْرِّحْ بِمَنْعِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ؟ وَلِمَ لَمْ يُبَيِّنِ الْأَحْكَامَ كُلَّهَا فِي الْقُرْآنِ وَفِي الْمُتَوَاتِرِ لِيُنْحَسِمَ الْاِحْتِمَالُ؟ وَهَذَا كُلُّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.....

قوله: (هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «لِمَ لَمْ يَنْصُ عَلَى الْمَكِيلِ وَيَغْنِي عَنِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ؟».

والمراد بالتحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ: هو الاعتراض على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ في قضايا التشريع.

قوله: (وليس لنا التحكم عليه فيما طوّل ونبّه وأوجز): الضمير في «عليه» يعود إلى «النبى» ﷺ.

و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في تطويله وتنبهه وإيجازه».

والمراد هنا: لا يجوز لنا بحال من الأحوال التحكم بالاعتراض على الله تعالى، أو على رسوله ﷺ فيما ورد في الشرع المطهر من تطويل، وتنبه، وإيجاز، بل الواجب هو التسليم والإذعان، فذلك هو مقتضى الإيمان، كما قال الله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

قوله: (ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فَلِمَ لَمْ يَصْرَحْ بِمَنْعِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ، وَلِمَ لَمْ يُبَيِّنِ الْأَحْكَامَ كُلَّهَا فِي الْقُرْآنِ وَفِي الْمُتَوَاتِرِ لِيُنْحَسِمَ الْاِحْتِمَالُ؟ وَهَذَا كُلُّهُ غَيْرُ جَائِزٍ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ».

ثُمَّ نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ لُطْفًا فِي تَعْبُدِ الْعُلَمَاءِ بِالْاجْتِهَادِ، وَأَمَرَ
بِالتَّشْمِيرِ فِي اسْتِنْبَاطِ دَوَاعِي الاجْتِهَادِ، ل: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ
وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾.

واسم الإشارة «هذا»، والضمير المتصل في «كله» في قوله: «وهذا
كله» يعودان إلى القول: «لِمَ لَمْ يَصْرَحْ بِمَنْعِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ؟
وَلِمَ لَمْ يَبَيِّنِ الْأَحْكَامَ كُلَّهَا فِي الْقُرْآنِ وَمَتَوَاتِرِ السَّنَةِ؟». والمراد بحسم الاحتمال: قَطْعُ مادته.

والمقصود هنا: أن باب التحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ لو
فُتِحَ لتجرأ كل مَنْ كان في عقله لَوَثَّةٌ على الاعتراض على الله تعالى بقوله:
«لِمَ لَمْ يَبَيِّنِ الْأَحْكَامَ كُلَّهَا فِي الْقُرْآنِ وَمَتَوَاتِرِ السَّنَةِ لِيَحْسُمِ الْإِحْتِمَالَ؟»،
وبالاعتراض على رسوله ﷺ بقوله: «لِمَ لَمْ يَصْرَحْ بِمَنْعِ الْقِيَاسِ عَلَى
الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ؟»، ونحو ذلك من الاعتراضات، وهذا كله لا يجوز لأنه
استدراك على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ في شرع هو في غاية الإحكام
والإتقان.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من الجواب
عن الشبهة الثالثة.

قوله: (ثم نقول: إن الله تعالى علم لطفًا في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمر
بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد ل: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا
الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾): المراد بالتشمير: بذل ما لدى المجتهد من طاقات وقدرات
وإمكانات وتوظيفها في خدمة الاجتهاد.

والمراد بدواعي الاجتهاد: الأمور التي تدعو المجتهد إلى طَرْقِ باب
الاجتهاد، وذلك كاستنباط العلة، فإن المجتهد إذا استنبط علة الحكم
اجتهد في تحقيق تلك العلة في سائر الفروع المماثلة للأصل، وحينئذ يغلب
على ظنه بأن حكم تلك الفروع هو حكم الأصل الذي استنبط علته
باجتهاده.

وَقَوْلُهُمْ: «كَيْفَ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الْفَرْعِ بِطَرِيقٍ غَيْرِ طَرِيقِ الْأَصْلِ؟». قُلْنَا: لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةٍ كَوْنِ الْفَرْعِ تَابِعاً لِلْأَصْلِ أَنْ يُسَاوِيَهُ فِي طَرِيقِ الْحُكْمِ،

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني من الجواب عن الشبهة الثالثة.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن الله تعالى لم يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة، ولم يُبَيِّنْ جميع الأحكام في القرآن الكريم ومتواتر السنة لحكمة بالغة، وهي تعبيد العلماء بالاجتهاد، ليكون ذلك رِفْعَةً في درجاتهم عنده، كما قال سبحانه: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

قوله: (وقولهم: كيف يَثْبُتُ الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بإنكار التعبد بالقياس».

والمذكور هنا هو شبهتهم الرابعة التي قالوا فيها: «الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة؟ والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

قوله: (ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم): الضمير في «يساويه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: نسلم لكم بأن الأصل ثابت بطريق النص، كما نسلم بأن الفرع تابع للأصل، ولكن لا نسلم لكم بأن من ضرورة هذه التبعية أن يكون الفرع مساوياً للأصل في طريق الحكم، بحيث يكون ثابتاً بالنص، بل نقول: إن الحكم في الأصل ثابت بالنص، والحكم في الفرع ثابت بالقياس على الأصل.

فَإِنَّ الضَّرُورِيَّاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ أَضْلُ لِلنَّظَرِيَّاتِ، وَلَا يَلْزَمُ تَسَاوِيَهُمَا فِي الطَّرِيقِ وَإِنْ تَسَاوَيَا فِي الْحُكْمِ.

قوله: (فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم): هذه الجملة تعليل للقول بأنه ليس من ضرورة تبعية الفرع للأصل أن يساويه في طريق الحكم. وضمير التثنية في «تساويهما» يعود إلى «الضروريات والنظريات».

و«الضروريات» جمع «ضروري»، والضروري هو الذي يجد الإنسان نفسه مضطراً لتصديقه والقبول به، كالتصديق بوجود مكة، وبغداد.

و«المحسوسات» جمع «حِسِّي»، وهو ما يدركه الإنسان بإحدى حواسه الخمس، وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

فما يدركه الإنسان بواحدة من هذه الحواس يكون معلوماً لديه بطريق القطع، فإذا مَسَّ النار بيده فوجد حرارتها حَكَمَ قطعاً بأن النار حارة، وإذا تذوق شيئاً بلسانه فوجده حلواً حَكَمَ قطعاً بأن هذا الشيء حلو، وإذا شم شيئاً بأنفه فوجد له رائحة زكية حَكَمَ قطعاً بأن هذا الشيء زكي الرائحة، وإذا سمع صوتاً حَكَمَ قطعاً بوجود مصدر لهذا الصوت، وإذا رأى سواداً حَكَمَ قطعاً برؤية ذلك السواد.

وأما «النظريات» فجمع «نظرية»، أو «نظري»، والنظري هو ما لا يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التصديق به والقبول له، لكونه لا يفيد القطع، بل يفيد الظن، ويمثلون لذلك بالتجارب العلمية، فإن تلك التجارب نظريات حتى يُثَبَّتَ الواقعُ مصداقيتها فتكون حقيقةً علميةً يُحَكَّمُ بقطعيتها ثبوتها.

والمراد هنا: قياس الفرع والأصل في باب القياس على الضروريات والمحسوسات والنظريات بجامع التبعية، فكما أن النظريات تابعة للضروريات والمحسوسات، ولا يلزم من كون النظريات تابعة للضروريات والمحسوسات أن تكون مساوية لها في الطريق، فإن طريق الضروريات والمحسوسات هو العلم القطعي، وطريق النظريات هو الظن، فكذلك لا

وَأَمَّا إِذَا قَالَ: «أَعْتَقْتُ سَالِمًا لِسَوَادِهِ»، فَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مِنْ حَيْثُ الإِجْمَالُ وَالتَّفْصِيلُ. أَمَّا الإِجْمَالُ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ مَعَ هَذَا: «فَقَيْسُوا عَلَيْهِ كُلَّ أَسْوَدٍ» لَمْ يَتَّعَدَّ الْعِتْقُ سَالِمًا،

يلزم من كون الفرع تابعاً للأصل أن يكون الفرع مساوياً للأصل في الطريق، فالطريق في الأصل هو النص، والطريق في الفرع هو القياس على حكم الأصل.

قوله: (وأما إذا قال: أعتقت سالماً لسواده): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الشبهة الخامسة لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس، والتي قالوا فيها: «غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

قوله: (فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل): الضمير في «بينه» يعود إلى قول القائل: «أعتقت سالماً لسواده». والمراد هنا: أنه يوجد فارق كبير بين قول السيد: «أعتقت من عبيدي سالماً لسواده»، وبين قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها»، وهذا الفرق يكمن في جهتين: جهة الإجمال، وجهة التفصيل.

قوله: (أما الإجمال فإنه لو قال مع هذا: «فقيسوا عليه كل أسود» لم يَتَّعَدَّ الْعِتْقُ سَالِمًا): أي «أما الفرق بينهما من جهة الإجمال».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «السيد» المخبر عن عتق عبده سالم.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله: «أعتقت سالماً لسواده».

أي: لو أضاف إلى هذا القول، وهو: «أعتقت سالماً لسواده» قوله:

وَلَوْ قَالَ الشَّارِعُ: «حَرَّمْتُ الخَمْرَ لِشِدَّتِهَا، فَقَيْسُوا عَلَيْهِ كُلَّ مُشْتَدٍّ»
لَلَزِمَتِ التَّسْوِيَةُ، فَكَيْفَ يُقَاسُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ مَعَ الْأَعْتِرَافِ
بِالْفَرْقِ؟

«فقيسوا عليه كل أسود» ليكون مجموع القول هكذا: «أعتقتُ سالمًا لسواده، فقيسوا عليه كل أسود».

والمراد هنا: أن السيد لو قال: «أعتقت من عبيدي سالمًا لسواده، فقيسوا عليه كل أسود»، فإن تصريحه بقياس كل أسود على سالم لا يقتضي تعميم الحكم في كل عبد أسود، بحيث يشمل العتق كما شمل سالمًا، بل مع هذا التصريح يبقى العتق خاصًا بسالم فقط فلا يتعداه إلى غيره.

والسبب في ذلك: أن الإنسان ليس مُفَوَّضًا للتصرف في أملاك الناس، حتى تكون تلك الأملاك رهن صيغته وعبارته.

قوله: (ولو قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليه كل مشد» للزمت التسوية): الضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم بتحريم الخمر». والمراد بالتسوية: تسوية الفرع بالأصل إذا وُجِدَتِ العلة، وهي «الشدّة».

والمقصود هنا: أن الشارع لو قال: «حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليه كل مشد» لَلَزِمَ من تصريحه بقياس كل مشد على الخمر تعدية الحكم إلى كل شراب وُجِدَتِ فيه «الشدّة»، ولا يقتصر ذلك على الخمر وحدها. والسبب في ذلك: أن الشارع مالك للتشريع، ومن حقه المطلق أن يعم ما شاء من الحكم في الشيء الواحد ليشمل جميع الأشياء المشابهة له في العلة.

قوله: (فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار. وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى قول الشارع: «حرمت الخمر

وَأَمَّا التَّفْصِيلُ: فَلِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَّقَ الْحُكْمَ فِي الْأَمْلاكِ حُصُولاً
وَزَوَالاً عَلَى اللَّفْظِ دُونَ الْإِرَادَاتِ الْمُجَرَّدَةِ، وَفِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ يَثْبُتُ
بِكُلِّ مَا دَلَّ عَلَيْهِ رِضَا الشَّارِعِ وَإِرَادَتِهِ، وَلِذَلِكَ ثَبَّتَ بِدَلِيلِ الْخِطَابِ،
وَبِسُكُوتِ النَّبِيِّ ﷺ عَمَّا جَرَى بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْحَوَادِثِ.

لشدتها، فقيسوا عليه كل مشتد»، وقول السيد: «أعتقت سالمأ لسواده،
فقيسوا عليه كل أسود».

والمراد هنا: أن قياسكم قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» على
قول السيد: «أعتقت سالمأ لسواده» بجامع عدم تعدية الحكم إلى غير
المذكور، قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع قيام الفارق، وقد بينا لكم وجه
الفرق بينهما.

قوله: (وأما التفصيل): أي الفرق بين قول الشارع: «حرمت الخمر
لشدتها»، وبين قول السيد: «أعتقت سالمأ لسواده» من جهة التفصيل.

قوله: (فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ
دون الإرادات المجردة): أي أن الملك الشخصي لم يعلقه الله تبارك وتعالى
على مجرد إرادة الإنسان بزواله من يده، بل علق ذلك على لفظه الصريح
بزوال ذلك الملك، فلو أن شخصاً نوى بيع داره، فإن ملك الدار لا يزول
من يده بمجرد تلك النية والإرادة، بل لا بد من أن يصرح ببيعها، ثم
يدفعها للمشتري.

قوله: (وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضا الشارع وإرادته،
ولذلك ثبت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من
الحوادث): «ما» في قوله: «ما دل» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «إرادته» يعود إلى «الشارع».

وَلَوْ أَنَّ إِنْسَانًا بَاعَ مَالَ غَيْرِهِ بِأَضْعَافِ قِيَمَتِهِ وَهُوَ حَاضِرٌ وَلَمْ يُنْكِرْ
وَلَمْ يَأْذَنْ، بَلْ ظَهَرَتْ عَلَيْهِ عَلَامَاتُ الْفَرْحِ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الأحكام الشرعية تثبت بكل ما دل عليه رضا الشارع وإرادته».

والمراد بدليل الخطاب: هو «مفهوم المخالفة» كما سبق بيانه.

والمراد بسكوت النبي ﷺ: هو الإقرار بالشيء.

و«ما» في قوله: «عما» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «عن الجاري بين يديه».

والضمير في «يديه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن الحكم الشرعي كما يثبت باللفظ الصريح، يثبت أيضاً بالقرينة الدالة على رضا الشارع وإرادته، والدليل على ذلك: ثبوت الحكم بمفهوم المخالفة، وثبوت سكوت النبي ﷺ عن فعلٍ رآه أو أُخْبِرَ به، فإن سكوته عليه الصلاة والسلام دال على رضاه به، إذ لو لم يكن راضياً به لَمَا سَكَتَ عن الإنكار على فاعله.

قوله: (ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم ينكر ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصح البيع): الضمير في «غيره» يعود إلى «الإنسان» والضمير في «قيمه» يعود إلى «مال الغير».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «صاحب المال»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: لو أن إنساناً تَصَرَّفَ في مِلْكٍ غيره بدون إذن منه فباعه بأضعاف قيمته، وصاحب الملك حاضر ولم ينكر ذلك البيع، بل ظهرت علامات الفرح على وجهه، فإن هذا البيع لا يصح، وذلك لأن الفرح الذي هو قرينة الرضا، وكذلك السكوت عن الإنكار الذي هو قرينة الإقرار على هذا التصرف لا يُتَزَلَّان منزلة اللفظ الصريح من المالك وهو الإذن بالبيع.

بَلْ قَدْ ضَيَّقَ الشَّرْعُ أَحْكَامَ الْعَبْدِ حَتَّى لَا يَحْصُلَ بِكُلِّ لَفْظٍ .

وَلَوْ قَالَ الزَّوْجُ: «فَسَخْتُ النِّكَاحَ، وَرَفَعْتُ عِلَاقَةَ الْحِلِّ بَيْنِي وَبَيْنَ زَوْجَتِي» لَمْ يَقَعِ الطَّلَاقُ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَهُ، وَإِذَا أَتَى بِلَفْظِ الطَّلَاقِ وَقَعَ وَإِنْ لَمْ يَنْوِيهِ، وَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ بِجَمِيعِ اللَّفْظِ، فَكَيْفَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ الْإِرَادَةِ؟

قوله: (بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ): أي أن الشارع لم يعتد بكل لفظ صدر من السيد دالاً على العتق، فلو قال السيد - مثلاً -: «عبدي فلان مُسْرَحٌ»، أو: «عبدي فلان لا حاجة لي به» لم يكن ذلك دالاً على العتق، بل لا بد من أن يأتي بلفظ «العتق» مُصْرَحاً به، كأن يقول: «أَعْتَقْتُ عَبْدِي غَانِماً»، أو يخاطب العبد بقوله: «اذهب فأنت حرٌّ».

قوله: (ولو قال الزوج: «فسخت النكاح، ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق إلا أن ينويه، وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه): الضميران في «يَنْوِيَهُ»، وفي «يَنْوِيهِ» يعودان إلى «الطلاق».

والمراد هنا: أن الشارع ضيَّقَ ألفاظ الطلاق كذلك، فلا يحصل بكل لفظ، فلو أن زوجاً قال: «فَسَخْتُ النِّكَاحَ، وَرَفَعْتُ عِلَاقَةَ الْحِلِّ بَيْنِي وَبَيْنَ زَوْجَتِي» لم يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ إلا إذا اقترن بالنية، وذلك أن هذا القول ليس فيه التصريح بلفظ «الطلاق»، بل هو كناية عنه، والكناية ضعيفة في الدلالة على الطلاق فاحتاجت إلى تقوية بنية مساندة.

بخلاف ما لو قال: «زوجتي طالق»، فإن الطلاق يقع وإن لم يكن مقروناً بنية، اكتفاءً باللفظ الصريح لقوته ودلالته على حلِّ عَقْدِ الزَّوْجِيَّةِ.

قوله: (وإذا لم يحصل بجميع اللفظ، فكيف يحصل بمجرد الإرادة؟): أي أن «الطلاق» إذا لم يقع بمجرد اللفظ غير الصريح فيه، فإنه لا يقع بمجرد الإرادة من باب أولى، إذ الإرادة ليست لفظاً، فلو أن إنساناً أراد تطليق

عَلَى أَنَّ الْقِيَّاسَ مَفْهُومٌ فِي اللَّغَةِ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «لَا تَأْكُلِ
الْإِهْلِيلِجَ لِأَنَّهُ مُسَهَّلٌ»، وَ: «لَا تُجَالِسْ فُلَانًا فَإِنَّهُ مُبْتَدِعٌ» فَهَمَّ مِنْهُ
التَّعَدِّي بِتَعَدِّي الْعِلَّةِ، وَهَذَا مُقْتَضَى اللَّغَةِ،

زوجته ولكنه لم يتلفظ، فإن تلك الإرادة المجردة لا أثر لها في إيقاع
الطلاق.

وكذلك «الإعتاق» إذا لم يقع بغير اللفظ الصريح فيه، فإنه لا يقع
بمجرد الإرادة، فلو أن السيد أراد إعتاق عبده ولكنه لم يُصْرِّحْ به نُطْقًا، فلا
أثر لتلك الإرادة في حصول «الإعتاق».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من بيان الفرق بين ألفاظ الشارع
وألفاظ الناس هو الوجه الأول في الجواب عن الشبهة الخامسة لأصحاب
المذهب الثاني القائلين بإنكار حجية القياس.

قوله: (على أن القياس مفهوم في اللغة): أي ومما يُحْتَجُّ به على
منكري القياس، ويجاب به عن شبههم أن القياس مفهوم في اللغة، فإن
العربي إذا سمع اللفظ فَهَمَّ منه تعديته إلى ما يصلح تعديته إليه إن كان دالًّا
على التعدي.

قوله: (فإنه لو قال: «لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل»، وَ: «لا تجالس فلانًا
فإنه مبتدع» فهم منه التعدي بتعدي العلة، وهذا مقتضى اللغة): الضمير في
«فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو قال».

و«الإِهْلِيلِجُ» كلمة مُعَرَّبَةٌ، وهو نوع من أنواع الأدوية المعروفة^(١).
والضمير في «منه» يعود إلى «النهي عن أكل الإهليلج ومجالسة فلان
المبتدع».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا مقتضى اللغة» يعود إلى «تعدي
القول بتعدي العلة».

(١) انظر: لسان العرب ٢/٣٩٢.

وَهُوَ مُقْتَضَاهُ فِي الْعِتْقِ لَكِنَّ التَّعَبُّدَ مَنَعَ مِنْهُ .

وَعَلَى أَنَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرُوهُ قِيَاسٌ لِكَلَامِ الشَّارِعِ عَلَى كَلَامِ الْمُكَلِّفِينَ فِي امْتِنَاعِ قِيَاسِ مَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ الَّتِي عُيِّنَ بِهَا فِيهِ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ رُجُوعاً إِلَى الْقِيَاسِ الَّذِي أَنْكَرُوهُ،

والمراد هنا: أن إنساناً لو قال لآخر ناصحاً: «لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل» فهم منه النهي عن أكل الإهليلج، وعن أكل كل ما يشاركه في علته وهي الإسهال. وكذلك لو قال قائل لآخر ناصحاً: «لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع» فهم منه النهي عن مجالسة المذكور، وعن مجالسة كل من يشاركه في تلك العلة وهي الابتداع. ولولا أن اللغة تقتضي ذلك لَمَا فهم المخاطب تعدية الملفوظ به إلى غيره مما يشاركه في العلة ذاتها.

قوله: (وهو مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع منه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تعدية اللفظ بتعدي العلة».

والضمير في «منه» يعود إلى «تعدية لفظ العتق إلى غير المعتوق».

والمراد هنا: أن السيد لو قال: «أعتقت سالمًا لسواده»، فإن مقتضى هذا القول من حيث اللغة تعدية العتق إلى كل عبد أسود، فليس المانع من التعدية هنا هو اللغة، وإنما المانع منها هو التعبد الشرعي بالألفاظ لا يتم العتق إلا بها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من دلالة اللغة على ثبوت القياس فيما تجري فيه التعدية من الألفاظ هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة للقائلين بإنكار التعبد بالقياس.

قوله: (وعلى أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: لو قال قائل: «أعتقت من عبيدي سالمًا لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري

ثُمَّ إِنَّ قِيَاسَ كَلَامِ الشَّارِعِ عَلَى كَلَامِ غَيْرِهِ أَبْعَدُ مِنْ قِيَاسِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ
بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ.

مجري قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه
مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».
والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة للاسم الموصول «الذي».
و«ما» في قوله: «ما وُجدت» موصولة بمعنى «الذي».
والضمير في «بها» يعود إلى «العلة».
والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.
والضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل الوارد في كلام الشارع، أو في
كلام المكلف».

والضمير في «أنكروه» يعود إلى «القياس».
والمراد هنا: أن قولكم بأن قول القائل: «أعتقت من عبيدي سالماً
لأنه أسود» لا يقتضي عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله:
«أعتقت كل أسود»، كذا قول الشارع: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم»
لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»، هو في حقيقته قياس
كلام الشارع على كلام المكلفين، بجامع أن ما نُصَّ على علته لا يتعداه
إلى غيره، وهذا استدلال منكم بما أنكرتم جواز الاستدلال به، فإن كان
القياس باطلاً بحسب زعمكم فاستدلالكم هنا باطل لا يصح.

قوله: (ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام
الشرع بعضها على بعض): الضمير في «غيره» يعود إلى «الشارع».
والضمير في «بعضها» يعود إلى «أحكام الشرع».

والمراد هنا: أن المناسب هنا هو قياس أحكام الشارع بعضها على
بعض، وليس قياس أحكام الشارع على أحكام الناس، فإن في ذلك من
البعد ما فيه.

ووجه البُعد في قياس كلام الشارع على كلام الناس: أن الشارع إذا

فَإِنْ قِيلَ: فَلَعَلَّ الشَّرْعَ عَلَّلَ الْحُكْمَ بِخَاصِّيَةِ الْمَحَلِّ، فَتَكُونُ الْعِلَّةُ فِي تَحْرِيمِ الْخَمْرِ شِدَّةَ الْخَمْرِ، وَتَحْرِيمُ الرَّبَا بِطَعْمِ الْبُرِّ لَا بِالشَّدَّةِ الْمُجَرَّدَةِ،

ذكر الحكم ونص على علته، فهم من التنصيص على العلة مراد الشارع من ذلك، وهو تعدية تلك العلة إلى كل ما وجد في من الفروع المشابهة للأصل.

أما المتكلم من الناس فإنه إذا نص على العلة، فلا يفهم له مراد معين، بل يكون ذلك التنصيص محل تردد وتشكيك، لاحتمال أن يكون مراداً به الاقتصار، أو مراداً به التعدية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة لأصحاب المذهب الثاني المنكرين حجية القياس.

ومفاد هذا الوجه من الجواب من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن منعكم تعدية الحكم في كلام الشارع فيما لو قال: «حرمت الربا في البر لأنه مطعموم» بناء على منعكم تعدية الحكم في قول القائل: «أعتقت من عبدي سالماً لأنه أسود» هو استدلال بالقياس على منع الاحتجاج بالقياس، وذلك لا يصح؛ لأنه من باب إثبات الشيء بما يبطل ذلك الشيء به.

الناحية الثانية: أن الأنسب والأولى قياس كلام الشارع بعضه على بعض، وليس قياس كلام الشارع على كلام العباد، إذ للشارع مقاصد معلومة بطريق الاستقراء، بينما المتكلم من الناس قد تجهل مقاصده.

قوله: (فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل، فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر لا بالشدة المجردة): القائل هنا هم المنكرون لحجية القياس، وهذا القول أوردوه على سبيل الاعتراض.

وَلِلَّهِ أَسْرَارٌ فِي الْأَعْيَانِ، فَقَدْ حَرَّمَ «الْخِنْزِيرَ»، وَ«الدَّمَ»، وَ«الْمَيْتَةَ»
لِخَوَاصِّ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهَا، فَلَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ لِشِدَّةِ الْخَمْرِ مِنَ الْخَاصِيَّةِ
مَا لَيْسَ لِشِدَّةِ النَّبِيذِ، فَبِمَاذَا يَقَعُ الْأَمْنُ مِنْ هَذَا؟

والمراد هنا: أَنْ ذَكَرَ الشَّارِعَ الْحَكْمَ مَعَ التَّنْصِيصِ عَلَى عِلْتِهِ قَدْ يَرِيدُ
بِهِ خُصُوصَ الْمَحَلِّ دُونَ غَيْرِهِ، لَوْجُودَ مِيزَةٍ فِيهِ لَا يَشَارِكُهُ فِيهَا مَا عَدَاهُ مِنَ
الْمَحَالِّ الْأُخْرَى، وَبِذَلِكَ تَكُونُ عِلَّةُ «تَحْرِيمِ الْخَمْرِ» مَا اِمْتَازَتْ بِهِ الْخَمْرُ
مِنْ شِدَّةٍ قَدْ لَا تَوْجُدُ فِي غَيْرِهَا مِنْ أَنْوَاعِ الْمَشْرُوبَاتِ، وَحِينَئِذٍ تَكُونُ الْعِلَّةُ
هِيَ «شِدَّةُ الْخَمْرِ» وَلَيْسَتْ الشِدَّةُ الْمَجْرُودَةُ.

وكذلك تكون علة «تحریم البرا في البر» ما امتاز به البر على غيره من
سائر المطعومات الأخرى، وحينئذٍ تكون العلة هي «طعم البر» وليس مطلق
المطعم.

قوله: (ولله أسرار في الأعيان): أي له سبحانه حكيم خفية فيما خلقه
من الذوات لا يطلع عليها إلا هو جل شأنه.

قوله: (فقد حرّم الخنزير، والدم، والميتة لخواص لا يطلع عليها):
الضمير في «عليها» يعود إلى «الخواص».

ودليل تحريم هذه المذكورات قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ
وَالدَّمُ وَحَلْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

والمراد هنا: أن الخواص الموجودة في الخنزير، والدم، والميتة،
والتي من أجلها ورد التحريم بشأنها مرّد علمها إلى الله تعالى وحده.

قوله: (فلا يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ،
فبماذا يقع الأمن من هذا؟): «ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى
«الذي».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «خصوصية شدة الخمر عن شدة
النبيذ».

قُلْنَا: قَدْ نَعْلَمُ ضُرُورَةَ سُقُوطِ اِعْتِبَارِ خَاصِّيَةِ المَحَلِّ؛ كَقَوْلِهِ:
(أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ)، يُعْلَمُ أَنَّ المَرَأَةَ فِي
 مَعْنَاهُ.

والمراد هنا: أن الله تعالى كما حَرَّمَ الميتة والدم ولحم الخنزير
 لخواص تعلقت بها لا يطلع عليها إلا هو سبحانه، فكذلك قد يكون
 لشدة الخمر من الخاصية ما لا يوجد في النبيذ وإن كان توجد فيه
 شدة.

وإذا كان احتمال الفارق موجوداً بين شدة الخمر وشدة النبيذ، فبأي
 شيء يحصل الأمان لنا من مخالفة مراد الشارع حين نُسَوِّي في الحكم بين
 شيئين قد تمايزا في صفاتهما؟

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل: كقوله: «أيما رجل
 أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه»، يُعْلَمُ أَنَّ المَرَأَةَ فِي مَعْنَاهُ): الضمير في
 «كقوله» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الرجل».

والمذكور هنا هو مثال توضيحي من السنة المطهرة للدلالة على
 سقوط اعتبار خاصية المحل.

والمراد بالمحل هنا: تخصيص المذكور بالحكم.

وذلك أن قول النبي ﷺ: **(أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أَحَقُّ
 بِمَتَاعِهِ)**^(١).

لا يدل على اختصاص هذا الحكم بالرجل دون المرأة، بل هما في
 ذلك سواء.

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: «البيوع»، باب: «في الرجل يفلس فيجد
 الرجل متاعه بعينه عنده». (سنن أبي داود ٢/٢٥٧).

وَقَوْلِهِ: (مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمَ عَلَيْهِ الْبَاقِي)، فَالْأُمَّةُ فِي مَعْنَاهُ؛ لِأَنَّا عَرَفْنَا بِتَصْفَحِ أَحْكَامِ الْعِتْقِ وَالْبَيْعِ، وَبِمَجْمُوعِ أَمَارَاتِ وَتَكَرُّرَاتِ وَقَرَائِنِ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلذُّكُورِيَّةِ فِي الْعِتْقِ وَالْبَيْعِ، وَقَدْ يُظَنُّ ذَلِكَ

قوله: (وقوله: «من أعتق شركاء له في عبد قَوْمَ عليه الباقي» فالأُمَّةُ في معناه): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «معناه» يعود إلى «العبد».

وهذا مثال توضيحي آخر من السنة المطهرة للدلالة على سقوط اعتبار خاصية المحل.

وذلك أن قول النبي ﷺ: (من أعتق شركاء له في عبد قَوْمَ عليه الباقي)^(١).

لا يدل على اختصاص هذا الحكم بالعبد دون الأُمَّة، بل هما في ذلك سواء.

والمراد هنا: ليس من ضرورة التنصيص على المحل قَصْرُ الحكم عليه دون غيره من المحالِّ الأخرى الصالحة لتنزيل الحكم عليها، والدليل على ذلك أننا علمنا ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل في قول النبي ﷺ: (أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)، فإن التنصيص على الرجل هنا لا اعتبار له، لكون المرأة داخلة في عموم هذا الحكم.

وكذلك قول النبي ﷺ: (من أعتق شركاء له في عبد قَوْمَ عليه الباقي)، فإن التنصيص على العبد هنا لا اعتبار له، إذ الأُمَّةُ في معناه إذا وقعت الشركة فيها.

قوله: (لأننا عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع، وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يُظَنُّ ذلك

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الشركة»، باب: «تقويم الأشياء بين الشركاء» رقم الحديث: (٢٤٩١).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «العتق»، رقم الحديث: (١٥٠١).

ظَنًّا يُسَكَّنُ إِلَيْهِ .

وَقَدْ عَرَفْنَا أَنَّ الصَّحَابَةَ عَوَّلُوا عَلَى الظَّنِّ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُمْ فَهِمُوا مِنْ

ظَنًّا يُسَكَّنُ إِلَيْهِ): هذه الجملة تعليل للقول بأن المحل قد يُذَكَّرُ ولا اعتبار لخصوصية ذِكْرِهِ .

والمراد بتصفح أحكام العتق والبيع: استقراء الأحكام المتعلقة بهما .

و«التكريرات» جمع «تكرير»، وهو إعادة الشيء مرة بعد أخرى .

والمراد بالتكريرات هنا: وجود لفظ «الذكورة» في عدد من الأدلة من

غير أن يكون لذكرها حكم خاص بها دون «الأنوثة» .

و«القرائن» جمع «قرينة»، والمراد بها هنا: الأحوال الدالة على عدم

اعتبار خصوصية المحل، ومن تلك الأحوال الواقع التشريعي للأحكام التي

وَرَدَ فِيهَا لَفْظُ «الدَّكْرِ» من غير أن يكون له أثر في اختصاص الحكم به دون «الأنثى» .

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا مدخل

للكورية في العتق والبيع» .

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن الذكورية لا مدخل لها في

العتق والبيع» .

والضمير في «إليه» يعود إلى «الظن» .

والمقصود هنا: ودليلنا على إسقاط اعتبار خصوصية المحل في

الحديثين المذكورين هو الاستقراء التام للنصوص المتكررة الواردة بأحكام

العتق والبيع، حيث ثبت لنا عدم تفرقة الشارع في تلك الأحكام بين الذكور

والإناث .

كما دل على ذلك مجموع الأمارات والقرائن حتى تولد لدينا ظن

غالب يصل إلى سكون النفس بأن حكم الرجال والنساء في بابي العتق

والبيع واحد بلا فرق .

قوله: (وقد عرفنا أن الصحابة عَوَّلُوا عَلَى الظنِّ، فعلمنا أنهم فهموا من

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَطْعاً إِحْقَاقَ الظَّنِّ بِالْقَطْعِ، وَقَدْ اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ فِي مَسَائِلَ، وَلَوْ كَانَتْ قَطْعِيَّةً لَمَا اخْتَلَفُوا فِيهَا، فَعَلِمْنَا أَنَّ الظَّنَّ كَالْعِلْمِ،

رسول الله ﷺ قطعاً إحقاق الظن بالقطع): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: وما لنا لا نُعوّلُ على الظن الغالب الذي تسكن إليه النفس في أن خصوصية المحل لا اعتبار لها فيما عُقِلَتْ عِلته، وقد عوّل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على الظن الغالب وعملوا به، اقتداء برسول الله ﷺ الذي كان يعمل بالظن الغالب، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع)، والمراد: أقضي بغلبة ظني بناءً على سماعي، فلنا في رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم خير أسوة في ذلك.

قوله: (وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم): الضمير في «فيها» يعود إلى «المسائل».

وهذه الجملة تأكيد للجملة السابقة، وهي عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالظن الغالب، بدليل اختلافهم في مسائل كثيرة، وكلّ قد عمل بمقتضى اجتهاده فيها بحسب ما غلب على ظنه أنه الصواب، ولو لم يكن الظن عندهم بمنزلة العلم لَمَا عملوا بما أداه إليه اجتهادهم في تلك المسائل الخلافية.

وبناءً على ذلك فإننا نسير على منهجهم في هذا المجال، فإذا غلب على ظننا بالاجتهاد أن حكم المحل المنصوص على عِلته يصدق على المحالّ الأخرى جعلنا تلك المحالّ كالمحل الذي نُصّ على عِلته في الحكم.

فَإِنْ انْتَفَى الْعِلْمُ وَالظَّنُّ فَلَا يَجُوزُ الْإِقْدَامُ عَلَى الْقِيَاسِ .

قوله: (فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس): أي أننا لا نقيس بناءً على المزاج والأهواء، وإنما نقيس غير المنصوص على المنصوص إذا لاح لنا علم أو ظن غالب تسكن النفس له ويطمئن القلب إليه بأن علة الأصل موجودة في الفرع.

أما إذا انتفى العلم، وانتفت غلبة الظن فلا نجيز لأنفسنا الإقدام على القياس، إذ إن الإقدام عليه والحالة هذه جُرأةٌ على الله تعالى وافتراء على دينه وشرعه.



(فصل)

قَالَ النَّظَامُ: الْعِلَّةُ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهَا تُوجِبُ الْإِلْحَاقَ بِطَرِيقِ اللَّفْظِ وَالْعُمُومِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ، إِذْ لَا فَرْقَ فِي اللَّغَةِ بَيْنَ قَوْلِهِ: «حَرَّمَتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا»، وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «حَرَّمَتُ كُلَّ مُشْتَدٍّ».

قوله: (قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس): الضمير في «عليها» يعود إلى «العلة».

والمراد بالإلحاق هنا: هو إدراك العلة لكل المسائل المماثلة لمسألة الأصل، لإدراجها تحتها في الحكم بناءً على شمول تلك العلة لها.

والمراد باللفظ هنا: هو النص.

والمراد بالعموم هنا هو العموم المعنوي المنزّل منزلة العموم اللفظي.

والمقصود هنا: أن العلة إذا ورد الخطاب الشرعي بالتنصيص عليها، فإنها تقتضي مساواة غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه إذا كان مشاركاً له في العلة ذاتها بطريق العموم المستفاد من النص، وليس بطريق القياس المستفاد من الاجتهاد.

فإذا قال الشارع: «حَرَّمَتُ الرِّبَا فِي الْبَرِّ لِأَنَّهُ مَطْعُومٌ» علمنا من هذا النص الْمُصْرِّحِ بِالْعِلَّةِ إِرَادَةَ الْعُمُومِ بِأَنَّ كُلَّ مَطْعُومٍ يَحْرَمُ فِيهِ الرِّبَا، وَذَلِكَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ، وَبِئْسَ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ.

قوله: (إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشتد»): الضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل النظام على ما ذهب إليه من أن العلة توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس.

ومفاد هذا الدليل: أن دلالة العلة النصية في الشرع هي دلالة اللفظ العام في اللغة، فإذا قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» فإن التنصيص على العلة وهي «الشدّة» يدل على تعميم هذه العلة في كل شراب وُجِدَتْ

وَهَذَا خَطَأً، إِذْ لَا يَتَنَاوَلُ قَوْلُهُ: «حَرَّمْتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا» مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ إِلَّا تَحْرِيمَهَا خَاصَّةً،

فيه، وحينئذٍ فلا فرق بين ذلك وبين قوله: «حرمت كل مشد» في الدلالة على العموم والشمول من جهة اللفظ لا من جهة القياس.

قوله: (وهذا خطأ): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى القول بعدم الفرق في اللغة بين لفظ «حرمت الخمر لشدتها»، وبين لفظ «حرمت كل مشد».

فَنَقِيُّ الْفَارِقَ بَيْنَهُمَا لَغَةً خَطَأً لَا يَصِحُّ، بَلْ إِنْ الْفَارِقَ بَيْنَهُمَا كَبِيرٌ جَدًّا.

قوله: (إذ لا يتناول قوله: «حرمت الخمر لشدتها» من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة): هذه الجملة تعليل لكون نفي الفرق بين اللفظين المذكورين خطأ لا يصح.

والمراد بالوضع هنا: هو الوضع اللغوي.

والضمير في «تحريمها» يعود إلى «الخمر».

والمراد هنا: أن قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» ليس فيه ما يدل على العموم من حيث الوضع اللغوي، لخلوه عن أية صيغة من صيغ اللفظ العام، والتنقيص على العلة وهي «الشد» لا يصلح أن يكون من ألفاظ العموم، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن «الشد» وَصِفٌ لِلْخَمْرِ، وَالْخَمْرُ اسْمٌ خَاصٌّ، وَصِفَةٌ الْخَاصُّ تُنَزَّلُ مِنْزَلَتَهُ فِي الْخُصُوصِ.

الوجه الثاني: أن العرب لم تجعل من جملة صيغ العموم العلة المنصوص عليها، وبذلك يكون إقحامها في باب العموم افتياتاً على أهل اللغة وَتَحَكُّمًا عَلَيْهِمْ، وَهَذَا لَا يَصِحُّ.

وبذلك يكون التحريم هنا خاصاً بالخمر وحدها دون غيرها، إذا جَرَدْنَا النَّظْرَ عَنِ الدَّلِيلِ الْخَارِجِيِّ.

وَلَوْ لَمْ يَرِدِ التَّعَبُّدُ بِالْقِيَاسِ لَأَقْتَصَرْنَا عَلَيْهِ، كَمَا لَوْ قَالَ: «أَعْتَقْتُ غَانِمًا لِسَوَادِهِ»، وَكَيْفَ يَصِحُّ هَذَا وَلِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يَنْصِبَ شِدَّةَ الْخَمْرِ خَاصَّةً عِلَّةً؟ وَيَكُونُ فَائِدَةُ التَّعْلِيلِ زَوَالِ التَّحْرِيمِ عِنْدَ زَوَالِ الشُّدَّةِ.

قوله: (ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال: «أعتقت غانماً لسواده»): الضمير في «عليه» يعود إلى «تحريم الخمر».

والمراد هنا: أن قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» مُنَزَّلٌ منزلة قول القائل: «أعتقت غانماً لسواده» في عدم إفادة العموم من جهة الوضع اللغوي، ومما يدل على ذلك أن الشارع لو لم يتعبدنا بالقياس لَمَا عَدَّيْنَا التحريم في الخمر إلى غيرها بجامع الاشتداد.

وبناءً على ذلك فلا نُسَلِّمُ بأن العموم في قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» لذات التنصيص على العلة فإن هذا لا عموم فيه، بل لأمر خارج عن ذات التنصيص، وهو التعييد بالقياس شرعاً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول للجواب عن دليل النظام.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بانتفاء الفرق في اللغة بين قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشدد»، بل الفرق بينهما حاصل، فإن القول الأول لا عموم فيه لغةً لخلوه عن أية صيغة من صيغ العموم، وأما القول الثاني فإنه لفظ عام لغةً، لاشتماله على إحدى صيغ العموم وهي لفظة «كل».

قوله: (وكيف يصح هذا والله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة؟ ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن التنصيص على العلة يفيد العموم من جهة اللفظ».

وَيَتَّجِهْ عَلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ نَفَاةُ الْقِيَّاسِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني للجواب عن دليل النظام.

ومفاد هذا الجواب: أن التنصيص على العلة ليست فائدته الدلالة على العموم اللفظي، بل فائدته نَصْبُ تلك العلة علامة على بقاء الحكم في الشيء الخاص أو زواله عنه، فإذا قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» كان التنصيص على «الشدّة» هنا علامة على بقاء التحريم عند وجود الشدة، وزواله عند زوالها، فإذا وُجِدَتِ الشدة في الخمر وُجِدَ التحريم، وإذا انعدمت الشدة انعدم التحريم.

قوله: (ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس): الضمير في «عليه» يعود إلى قول النظام بأن العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم. ومعنى «يتجه عليه» أي: يُعْتَرَضُ عليه.

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن ما ذكره النظام في قوله: (العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشدّة».

يعارضه نفاة القياس بعدم التسليم بهذا القول ولا بدليله؛ لأنهم صرحوا في الشبهة الخامسة بقولهم: (غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالمًا لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

فهؤلاء أبوا أن تكون «العلة المنصوص عليها» مُنَزَّلَةً منزلة العموم اللفظي في إفادة الشمول، خلافاً لما ذهب إليه النظام من تنزيل العلة النصية منزلة العموم اللفظي، وبذلك حصل التعارض والتصادم بين قوله وقولهم.

(فصل)

وَيَتَطَرَّقُ الْخَطَأُ إِلَى الْقِيَاسِ مِنْ خَمْسَةِ أَوْجِهٍ، أَحَدُهَا: أَلَّا يَكُونَ الْحُكْمُ مُعْلَلًا. وَالثَّانِي: أَلَّا يُصِيبَ عِلَّتُهُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى.

قوله: (ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه): أي أن القياس ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفساد. والفساد هو ما تطرق إليه الخطأ من خمسة أوجه، وهي التي سيبينها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (أحدها: ألا يكون الحكم معللاً): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأوجه الخمسة».

والمراد هنا: أن يكون الحكم الشرعي من الأحكام التعبدية التي لا تُعَقَّلُ لها علة، فيظن المجتهد أنه من الأحكام المعللة، فيلتمس العلة فيه بالاستنباط عن طريق الاجتهاد، ثم يجعل تلك العلة مناطاً لسائر المسائل المشابهة لمسألة الأصل، فيكون قياسه حينئذٍ خاطئاً؛ لأنه ظن القياس فيما لا قياس فيه أصلاً.

ومثال ذلك: «أمرُ النبي ﷺ بالوضوء من أكل لحم الجوزور»، فإنَّ هذا الأمر تعبدي.

فلو قال مجتهد: «لحم الجوزور مُرْخٌ للجوف والأمعاء، فيكون سبباً لخروج الحدث»، ثم قاس عليه كل طعام مُرْخٍ في انتقاض الوضوء بأكله، لكان ذلك القياس خاطئاً؛ لأن القائس هنا عََلَّلَ ما ليس بمعلَّل^(١).

قوله: (والثاني: ألا يصيب علقته عند الله تعالى): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني». والضمير في «علقته» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن يكون للحكم الذي ورد به النص علة عند الله تبارك

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٧.

وَالثَّالِثُ: أَنْ يُقَصَّرَ فِي بَعْضِ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ.

وتعالى، فيخطئ المجتهد تلك العلة، ويستنبط علة أخرى باجتهاده ليست هي المقصود الشرعي من إيراد ذلك الحكم، وحيثئذ تكون هذه العلة خاطئة لعدم موافقتها للعلة التي هي عند الله جل شأنه.

ومثال ذلك: كأن يقول الشارع: «حَرَّمَ الرِّبَا فِي الْبِرِّ»، فيقول المجتهد: «علة هذا التحريم كون البر مطعوماً»، ثم يقيس عليه كل مطعوم كالأخضرآوات وغيرها من سائر المطعومات، بينما العلة في نفس الأمر هي «الكيل»، فيكون القياس هنا خاطئاً، لعدم موافقة العلة المستنبطة للعلة الموجودة في الأصل^(١).

قوله: (والثالث: أن يقصّر في بعض أوصاف العلة): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثالث».

والمراد هنا: أن يذكر القائس العلة مع إنقاص في بعض أوصافها، فيكون القياس حينئذ خاطئاً، إذ يترتب على هذا الإنقاص إلحاق ما لا يلتحق بالحكم في نظر الطرف المخالف.

مثال ذلك: أن يقول المجتهد الحنفي: «مَنْ أَفْسَدَ صَوْمَهُ فِي رَمَضَانَ مَتَعَمِّدًا فَعَلِيهِ الْكُفَّارَةُ». فيترتب على هذا القول قياس الأكل والشرب حال العمد على الجماع الذي ورد النص بالتكفير فيه.

فيقول المجتهد الحنبلي: «أَنْقَصَتْ مِنَ الْعِلَّةِ وَصْفًا مِنْ أَوْصَافِهَا، وَهُوَ الْجَمَاعُ».

وبناءً على ذلك فالعلة عند الحنبلي لا تجتمع أوصافها وتكتمل من جهة الحكم المذكور وهو «وجوب التكفير» إلا إذا قال: «من أفسد صومه في رمضان بالجماع متعمداً فعليه الكفارة»، وحيثئذ يجعل الكفارة في إفساد الصيام خاصة بالجماع فقط، فلا يصح قياس الأكل والشرب المتعمدين

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٨.

الرَّابِعُ: أَنْ يَجْمَعَ إِلَى الْعِلَّةِ وَصْفًا لَيْسَ مِنْهَا. **الخَامِسُ:** أَنْ يُخْطِئَ فِي وُجُودِهَا فِي الْفَرْعِ، فَيُظَنُّهَا مَوْجُودَةً وَلَا يَكُونُ كَذَلِكَ.

على الجماع عند المجتهد الحنبلي^(١).

قوله: (الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الرابع». والضمير في «منها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أن يذكر القائس العلة بزيادة على أوصافها، وحينئذ يكون القياس خاطئاً، إذ يترتب على تلك الزيادة إخراج ما وجب إلحاقه بحكم الأصل.

مثال ذلك: أن يقول المجتهد الحنفي: «الموجب للقصاص: القتل العمد العدوان بألة مُحدَّدة»، فإن إضافة «الألة المحددة» إلى أوصاف العلة الثلاثة، وهي: «القتل، العمد، العدوان» تُخْرِجُ «المُثَقَّلَ» من أن يكون موجباً للقصاص وإن كان القتل به وقع عمداً عدواناً، إذ لا يصح قياس المثقل على المحدد عند الحنفية رحمهم الله تعالى.

فيقول المجتهد من الجمهور رحمهم الله تعالى: إن وَصَفَ المحدد وصف زائد، فلا دَخَلَ له في العلة، بل القصاص واجب بالقتل العمد العدوان، سواء أكان بمحدد أم بمثقل^(٢).

قوله: (الخامس: أن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظننها موجودة ولا يكون كذلك): «الخامس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الخامس».

والضمير في «وجودها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «فيظننها».

(١) المرجع السابق.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٨.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «وجود العلة في الفرع».

والمراد هنا: أن يتوهم القائس بأن علة الأصل موجودة في الفرع، وهي في الواقع ليست موجودة فيه.

مثال ذلك: أن يظن المجتهد بأن «التفاح» مكيل، فيلحقه بالبر في تحريم الربا.

فيكون هذا الظن خاطئاً؛ لأن «التفاح» ليس مكياً، وحينئذ لا يصح هذا القياس، إذ علة الأصل هنا وهو «البر» ليست موجودة في الفرع وهو «التفاح»^(١).



(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٩.

(فصل)

إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ بِالْمَنْطُوقِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَقْطُوعٍ، وَمَظْنُونٍ.
فَالْمَقْطُوعُ ضَرْبَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ أَوْلَى بِالْحُكْمِ مِنَ
الْمَنْطُوقِ،

قوله: (إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون): المراد
بالإلحاق هو القياس.

والمراد بالمسكوت: هو الفرع، وسُمِّي مسكوتاً لأنه غير مُصْرَحٍ به
في اللفظ.

والمراد بالمنطوق: هو الأصل، وسُمِّي منطوقاً لأنه مصرح بذكره في
النص.

وهذا الإلحاق، وهو إلحاق المسكوت بالمنطوق يقع على قسمين:
القسم الأول: إلحاق قطعي، وهو ما لا يرتب فيه العقل مقدمات
واستنتاجات من جهة ربط الفرع بالأصل، بل يتبادر ذلك إلى الفهم بمجرد
سماع المنطوق، فيجعل المسكوت موافقاً له في الحكم، من غير أن يتطرق
إليه احتمال في قطعية هذا الإلحاق.

القسم الثاني: إلحاق ظني، وهو ما لا يحكم العقل فيه برابط بين
الفرع والأصل إلا بمقدمات واستنتاجات، تكون في جملتها محتملة للخطأ
والصواب.

وسياتي فيما بعد تمثيل المؤلف رحمه الله تعالى لهذين القسمين بما
يُقَرَّبُ حقيقتهما إلى الذهن.

قوله: (فالمقطوع ضربان): «الفاء» هنا هي فاء الفصيحة التي أفصحت
عن شرط مقدر، إذ التقدير: «إذا علمت بأن إلحاق المسكوت بالمنطوق
ينقسم إلى مقطوع ومظنون، فالمقطوع ضربان».

قوله: (أحدهما: أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق): ضمير
الثنية في «أحدهما» يعود إلى «الضريين».

وَهُوَ الْمَفْهُومُ.

وَلَا يَكُونُ مَقْطُوعاً حَتَّى يُوجَدَ فِيهِ الْمَعْنَى الَّذِي فِي الْمَنْطُوقِ
وَزِيَادَةٌ؛ كَقَوْلِنَا: «إِذَا قَبِلَ شَهَادَةَ اثْنَيْنِ فَثَلَاثَةٌ أَوْلَى»، فَإِنَّ الثَّلَاثَةَ اثْنَانِ
وَزِيَادَةٌ.

والمراد بهذا الضرب: أن يكون الحكم في المسكوت أقوى من
الحكم في المنطوق، أو أن يكون الحكم في المسكوت أعلى من الحكم
في المنطوق.

قوله: (وهو المفهوم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «كون
المسكوت أولى بالحكم من المنطوق».

والمراد بالمفهوم هنا: هو «مفهوم الموافقة».

قوله: (ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق
وزيادة): الضمير في «فيه» يعود إلى «المسكوت».

وقوله: «ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق
وزيادة» ليس معناه نفي القطعية عن المسكوت إذا لم يكن مشتملاً على ما
في المنطوق وزيادة، إذ لو كان معناه كذلك لَمَا كان الضرب الثاني مقطوعاً
به لتحقق المساواة فيه بين المسكوت والمنطوق.

وإنما معناه: لا يكون المسكوت مقطوعاً بأولويته على المنطوق إلا
إذا كان مشتملاً على ما تضمنه المنطوق وزيادة.

وحينئذ يكون المراد هنا: أَنَّ مِنْ شَرْطِ كَوْنِ «المسكوت» مَقْطُوعاً
بأولويته على المنطوق أن يوجد فيه المعنى الذي اشتمل عليه المنطوق
وزيادة، فإذا لم يكن في المسكوت زيادة على معنى المنطوق فإنه لا يكون
أولى من المنطوق، بل يكون مماثلاً له.

قوله: (كقولنا: «إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى»)، فإن الثلاثة اثنان
وزيادة): هذا مثال توضيحي لكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

و: «إِذَا نَهَى عَنِ التَّضْحِيَةِ بِالْعَوْرَاءِ فَالْعَمِيَاءُ أَوْلَى»، فَإِنَّ الْعَمَى عَوْرٌ مَرَّتَيْنِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: «إِذَا وَجَبَتِ الْكُفَّارَةُ فِي الْخَطَأِ، فَفِي الْعَمْدِ أَوْلَى»،

وذلك أن الحقوق تثبت بشهادة رجلين عدلين، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

فالنص هنا ورد بشهادة اثنين، فيكون الشاهدان منطوقاً بهما، والثالث مسكوتاً عنه، وحينئذٍ يُجْعَلُ المسكوت وهو شهادة الثلاثة أولى بالحكم من المنطوق وهو شهادة الاثنين؛ لأن الثلاثة اثنان وزيادة.

قوله: (وإذا نهى عن التضحية بالعوراء فالعمياء أولى، فإن العمى عور مرتين): هذا مثال آخر توضيحي لكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

وذلك أن النبي ﷺ نهى عن التضحية بالعوراء، كما في حديث الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه قال: قام فينا رسول الله ﷺ فقال: (أربع لا تجوز في الأضاحي: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين ضلعها، والكسيرة التي لا تنقي)^(١). فالنص هنا ورد بالنهي عن التضحية بالعوراء، فتكون العوراء منطوقاً بها، والعمياء مسكوتاً عنها، وحينئذٍ يُجْعَلُ المسكوت وهو «العمياء» أولى بالحكم وهو عدم الإجزاء في التضحية من المنطوق وهو «العوراء»؛ لأن العمى عور وزيادة لكونه عمى مرتين.

قوله: (فأما قولهم: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ، ففي العمد أولى»،

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: «الأضاحي»، باب: «ما يكره من الضحايا».

(سنن أبي داود ٨٨/٢).

و: «إِذَا رُدَّتْ شَهَادَةُ الْفَاسِقِ، فَالْكَافِرُ أَوْلَى»، فَهَذَا يُفِيدُ الظَّنَّ لِبَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَلَيْسَ مِنَ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْعَمْدَ نَوْعٌ يُخَالِفُ الْخَطَأَ، فَيَجُوزُ أَلَّا تَقْوَى الْكُفَّارَةُ عَلَى رَفْعِهِ بِخِلَافِ الْخَطَأِ،

و: «إذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أولى»، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين): الضمير في «قولهم» يعود إلى «بعض المجتهدين».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى القولين السابقين، وهما: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ، ففي العمد أولى»، و: «إذا رُدَّتْ شهادة الفاسق، فالكافر أولى».

والمراد هنا: أن القولين السابقين يجعلان بعض المجتهدين يظن أن الحكم في المسكوت أولى من المنطوق، وذلك أن الكفارة إذا وجبت في القتل الخطأ فوجوبها في القتل العمد أولى؛ لأنه قد حصل بالعمد ما حصل بالخطأ من القتل وزيادة على ذلك وهو العدوان.

وكذلك فإن الفاسق إذا رُدَّتْ شهادته، فالكافر أولى بالرد منه، إذ الكفر أشد من الفسق.

قوله: (وليس من الأول): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «وليس من الضرب الأول»، والمراد بالأول هنا: هو القطع بكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

والمقصود هنا: أن قول بعض المجتهدين: «إذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ، ففي العمد أولى»، وقولهم: «إذا رُدَّتْ شهادة الفاسق فالكافر أولى» لا يُعَدُّ من الضرب الأول، وهو كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق؛ لأن الضرب الأول مقطوع بنفي احتمال الظن فيه، والمذكور هنا لا يخلو من تطرق احتمال الظن إليه بالأولوية وعدمها.

قوله: (لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز ألا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ): هذه الجملة تعليل لكون القولين السابقين ليسا من الضرب الأول.

وَالْكَافِرُ يَحْتَرِزُ مِنَ الْكُذِبِ لِدِينِهِ، وَالْفَاسِقُ مُتَّهَمٌ فِي الدِّينِ.

..... الضَّرْبُ الثَّانِي :

والضمير في «رفعه» يعود إلى «القتل العمد». والمقصود برفع القتل العمد بالكفارة: هو رفع الإثم المتعلق به، وليس رفع ذات القتل لكونه أصبح فعلاً واقعاً.

والمراد هنا: أن الكفارة إنما شُرِعَتْ للتطهير، والمخطئ لم يتعمد القتل، بل وقع رغم أنفه، فيكون أهلاً للتطهير برفع إثم القتل الخطأ عنه، لقوله عليه الصلاة والسلام: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)^(١).

وأما المتعمد فإنه قاصد للقتل متجرئ عليه، فلا يكون أهلاً للتطهير برفع إثم القتل عنه، بل يكون مستحقاً للإثم العظيم الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

وبناءً على ذلك فلا يمكن القطع بالقول بأن الكفارة تقوى على رفع الإثم في القتل العمد، حتى يقال بأن وجوبها فيه أولى من وجوبها في القتل الخطأ. قوله: (والكافر يحترز من الكذب لدينه، والفاسيق مُتَّهَمٌ في الدين): الضمير في «لدينه» يعود إلى «الكافر».

والمراد هنا: وكذلك لا يمكن القطع بجعل الحكم في المسكوت وهو «الكافر» أولى من المنطوق وهو «الفاسيق»، بحيث يكون الكافر أجدر برّد الشهادة، وذلك لأن الكافر قد يحترز من الكذب تعظيماً لدينه الذي ينهاه عنه، فَتُقْبَلُ شهادته لظن صدقه، بخلاف الفاسق فإنه مُتَّهَمٌ بعدم تعظيم الدين، فلا يتورع عن الكذب، فَتُرَدُّ شهادته لظن كذبه، فكيف يكون مَنْ يُظُنُّ صدقه أولى برّد الشهادة ممن يُظُنُّ كذبه؟!

قوله: (الضرب الثاني): أي من ضربي المقطوع في إلحاق المسكوت بالمنطوق.

(١) سبق تخريج الحديث.

أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ مِثْلَ الْمَنْطُوقِ؛ كَ: «سِرَايَةَ الْعَتَقِ فِي الْعَبْدِ» وَالْأَمَّةُ مِثْلُهُ، وَ«مَوْتَ الْحَيَوَانِ فِي السَّمَنِ» وَالزَّيْتُ مِثْلُهُ.

وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ الْفَارِقَ لَا أَثَرَ لَهُ فِي الْحُكْمِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ ذَلِكَ بِاسْتِقْرَاءِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ فِي مَوَارِدِهِ وَمَصَادِرِهِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ.

قوله: (أن يكون المسكوت مثل المنطوق): أي أن يكون المسكوت والمنطوق بدرجة واحدة من غير تفاضل وتمايز بينهما.

قوله: (كسراية العتق في العبد، والأمة مثله): المراد بسراية العتق: أن العبد إذا أُعْتِقَ بعضه سَرَى العتق إلى بعضه الآخر. والضمير في «مثله» يعود إلى «العبد».

وهذا مثال توضيحي لكون المسكوت مماثلاً للمنطوق في الحكم. وذلك أن العبد إذا أُعْتِقَ بعضه سَرَى العتق إلى بعضه الآخر، فكذلك هو الشأن في الأمة بلا فرق، فإذا أُعْتِقَ بعضها سَرَى العتق إلى بعضها الآخر.

قوله: (وموت الحيوان في السمن، والزيت مثله): الضمير في «مثله» يعود إلى «السمن».

وهذا مثال آخر توضيحي لكون المسكوت مماثلاً للمنطوق في الحكم. وذلك أن الحيوان كالفأر إذا مات في السمن فإنه إذا كان مائعاً كله أريق جميعه، إذ النجاسة تسري في جميع أجزاء المائع، وإن كان جامداً أُزِيلَ ما حول النجاسة وأُلْقِيَ مع الحيوان.

فيكون الزيت مماثلاً للسمن في هذا الحكم، وهو إراقة سائله كله عند موت الفأرة فيه.

قوله: (وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يُعْرَفُ ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس):

وَصَابِطُ هَذَا الْجِنْسِ: مَا لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى التَّعَرُّضِ لِلْعِلَّةِ
الْجَامِعَةِ، بَلْ بِنْفِي الْفَارِقِ الْمُؤَثِّرِ، وَيُعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ تَمَّ فَارِقٌ مُؤَثِّرٌ قَطْعاً.

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المسكوت مماثلاً للمنطوق».

والضمير في «له» يعود إلى «الفارق».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «يُعْرَفُ ذَلِكَ» يعود إلى «عدم تأثير

الفارق».

و«الجنس» المشار إليه في قوله: «في ذلك الجنس» هو ما يشمل

عدداً من الأنواع كالذكر والأنثى في بني الإنسان.

والمراد هنا: أن العلم بأن المسكوت مماثل للمنطوق إنما يرجع إلى

معرفة أن الفارق بينهما لا أثر له في الحكم، وذلك من خلال استقراء

النصوص الشرعية التي لم يجعل الشارع الفارق فيها مؤثراً في الحكم فيما

كان جنسه متحداً، وذلك كالذكورة والأنوثة في بني آدم من حيث عدم تأثير

الفارق بينهما في أحكام الحرية والاسترقاق ونحو ذلك.

قوله: (وضابط هذا الجنس: ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة

الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، وَيُعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ تَمَّ فَارِقٌ مُؤَثِّرٌ قَطْعاً):

الجنس المشار إليه في قوله: «وضابط هذا الجنس» هو «الضرب الثاني»

الذي يكون فيه المسكوت مماثلاً للمنطوق.

و«ما» في قوله: «ما لا يحتاج» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «وَيُعْلَمُ أَنَّ الشَّأْنَ

لَيْسَ تَمَّ فَارِقٌ مُؤَثِّرٌ قَطْعاً».

والمراد هنا: أن تَسْوِيَةَ المسكوت بالمنطوق ليس بحاجة إلى بيان

العلة الجامعة بينهما، بل هو بحاجة إلى نفي الفارق المؤثر، فإذا علم

المجتهد علماً قاطعاً أنه لا يوجد بينهما فارق مؤثر، فحينئذٍ يستطيع أن

يجزم بأن الحكم في المسكوت عنه كالحكم في المنطوق به، فإذا قال

فَإِنْ تَطَرَّقَ إِلَيْهِ اِحْتِمَالٌ لَمْ يَكُنْ مَقْطُوعاً بِهِ، بَلْ يَكُونُ مَظْنُوناً.
وَقَدْ اِخْتَلَفَ فِي تَسْمِيَةِ هَذَا قِيَاساً،

الشارع: (أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه) عَلِمَ قطعاً أن المرأة كالرجل في ذلك، إذ لا تأثير لفارق الأنوثة والذكورة بينهما.
وإنما لم يُحْتَجَّ في ذلك إلى التعرض للعلة، لوضوح دلالة المنطوق على حكم المسكوت من غير توقف على مقدمات عقلية.

قوله: (فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً):
الضمير في «إليه» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن إلحاق المسكوت بالمنطوق لا يكون مقطوعاً به إلا إذا عَلِمَ ييقين بأن الحكم في المنطوق موجود في المسكوت، إما بزيادة لا تقبل الخلاف من جهة التسليم بها كالقول بأن العمياء أولى بعدم الإجزاء في التضحية من العوراء، وإما بمماثلة يُجْزَمُ فيها بنفي الفارق المؤثر بين المُلْحَقِ والمُلْحَقِ به.

فإن لم يكن هناك جَزْمٌ بأن الحكم في المنطوق موجود في المسكوت بزيادة مُسَلِّمَةٍ، بل بزيادة مترددة بين التسليم والمنع؛ كالقول بأن الكفارة إذا وجبت في القتل الخطأ فهي في العمد أولى.

أو بمماثلة لا يُقْطَعُ فيها بنفي الفارق المؤثر بين المنطوق والمسكوت، بل يُحْتَمَلُ أن يكون ثمَّ فارق مؤثر ويحتمل ألا يكون، فحينئذ لا يكون ذلك الإلحاق قطعياً، بل يكون ظنياً، وهذا هو القسم الثاني من أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق.

قوله: (وقد اختلف في تسمية هذا قياساً): الفعل الماضي «اختلف» مبني للمجهول، والمختلف هنا هم الأصوليون.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق».
والمراد هنا: أن إلحاق المسكوت بالمنطوق اختلف فيه الأصوليون

وَمَا عَدَا هَذَا مِنَ الْأَقْيِسَةِ فَمَظْنُونٌ.

وَفِي الْجُمْلَةِ فَالْإِلْحَاقُ لَهُ طَرِيقَانِ،

من جهة إطلاق اسم القياس عليه، فمنهم مَنْ سَمَّاهُ قِيَاساً لَأَنَّهُ إِلْحَاقُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ فِي حَكْمٍ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ^(١)، وَبَعْضُ الْحَنَابِلَةِ^(٢).

وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَسْمَهُ قِيَاساً، إِذْ هُوَ مَفْهُومٌ مِنَ اللَّفْظِ بِلَا تَأْمَلٍ وَلَا اسْتِنْبَاطٍ، فَيُسَمَّى «مَفْهُومٌ مُوَافِقَةٌ»، أَوْ «فَحْوَى اللَّفْظِ»، أَوْ «دَلَالَةُ الْمَعْنَى». وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ الْحَنَفِيَّةُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى^(٣)، وَبَعْضُ الْمَالِكِيَّةِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى^(٤)، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى^(٥).

قوله: (وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق».

والمراد هنا: إذا ثبت بيقين جازم أن الحكم في المنطوق موجود في المسكوت كان إلحاق المسكوت بالمنطوق حينئذٍ إلحاقاً مقطوعاً به، سواء سُمِّيَ ذلك الإلحاق قياساً أو لم يُسَمَّ، فإن الخلاف في الاسم لا يغير من الحقيقة شيئاً. وأما ما عدا هذا من الأقيسة الأخرى فإنه لا يفيد القطع، بل يفيد الظن، وهو ما يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى تَأْمَلٍ وَاسْتِنْبَاطٍ.

قوله: (وفي الجملة فالإلحاق له طريقان): أي يُسْتَخْلَصُ مِمَّا سَبَقَ فِي الْكَلَامِ عَنِ إِلْحَاقِ الْمَسْكُوتِ بِالْمَنْطُوقِ فِي الْحَكْمِ أَنَّ الْإِلْحَاقَ لَهُ طَرِيقَانِ لِإثبات الحكم في المسكوت.

(١) انظر: البرهان ٢/٨٧٨، المحصول ١/١/٣٢٠، الإحكام ٣/٦٨.

(٢) انظر: المسودة ص ٣٤٨.

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/٩٤، فواتح الرحموت ١/٤٠٨، التلويح على التوضيح ١/١٣١.

(٤) انظر: مختصر ابن الحاجب ٢/١٧٣، شرح تنقيح الفصول ص ٥٤.

(٥) انظر: المستصفي ٢/١٩٠، الإحكام ٣/٦٨، جمع الجوامع ١/٢٤٥.

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَا فَارِقَ إِلَّا كَذَا، وَهَذِهِ مُقَدِّمَةٌ، وَلَا مَدْخَلَ لِهَذَا الْفَارِقِ فِي التَّأْثِيرِ، وَهَذِهِ مُقَدِّمَةٌ أُخْرَى، فَيَلْزَمُ مِنْهُ نَتِيجَةٌ، وَهُوَ أَلَّا فَرَقَ بَيْنَهُمَا فِي الْحُكْمِ.

قوله: (أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا، وهذه مقدمة): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الطريقتين». والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا فارق إلا كذا».

و«كذا» هنا يراد بها التعبير عن مطلق الشيء.

واسم الإشارة «هذه» يعود إلى القول بأنه «لا فارق إلا كذا». والمراد بالمقدمة هنا: المقدمة الأولى.

قوله: (ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى): «لا» في قوله: «ولا مدخل» نافية للجنس، و«مدخل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «ثابت»، أي: «ولا مدخل ثابت لهذا الفارق في التأثير». واسم الإشارة «هذه» يعود إلى القول بأنه «لا مدخل لهذا الفارق في التأثير».

قوله: (فيلزم منه نتيجة، وهو ألا فرق بينهما في الحكم): الضمير في «منه» يعود إلى «مجموع ما ذُكِرَ في المقدمتين الأولى والثانية». والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «اللازم» في قوله: «فيلزم منه». وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «المسكوت والمنطوق». والمراد هنا: أن المجتهد إذا سمع - مثلاً - قول النبي ﷺ: (من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي)^(١).

قال: إن النبي ﷺ نصَّ في هذا الحديث على «العبد»، وسكَّت عن

وَهَذَا إِنَّمَا يَحْسُنُ إِذَا ظَهَرَ التَّقَارُبُ بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ، فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْرُضِ لِلْجَامِعِ، لَكَثْرَةِ مَا فِيهِ مِنَ الْاجْتِمَاعِ.

..... **الثَّانِي:**

«الأمة»، ولا فارق بين العبد والأمة إلا الذكورة والأنوثة، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، فتكون الأمة كالعبد في الحكم الذي ورد به الحديث بلا فارق بينهما في ذلك.

فقوله: «لا فارق بين العبد والأمة إلا الذكورة والأنوثة» هو المقدمة الأولى.

وقوله: «ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير» هو المقدمة الثانية.

وقوله: «فتكون الأمة كالعبد في الحكم الذي ورد به الحديث بلا فارق بينهما في ذلك» هو النتيجة التي استلزمته تلك المقدمتان.

قوله: (وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، فلا يحتاج إلى التعرض للجامع، لكثرة ما فيه من الاجتماع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاكتفاء بالقول بعدم تأثير الفارق دون التعرض لبيان الجامع».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: أن القول بنفي الفارق المؤثر في الحكم إنما يحسن الاكتفاء به من غير التعرض لبيان الجامع إذا كان التقارب كبيراً جداً بين الفرع والأصل، بحيث يستغني الذهن بهذا التقارب الكبير عن التعرض للجامع الذي يحتاج في استنباطه إلى نظر وتأمل، وإنما استغنى الذهن عن التعرض للجامع هنا نظراً لكثرة ما يجتمع فيه الفرع مع الأصل من الصفات التي يتنفي معها وجود الفارق المؤثر، كما هو الشأن في العبد والأمة ونحوهما.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الطريق الثاني»؛

أي: من طريقي إلحاق الفرع بالأصل.

أَنْ يَتَعَرَّضَ لِلْجَامِعِ فَيُبَيِّنُهُ، وَيُبَيِّنَ وُجُودَهُ فِي الْفَرْعِ، وَهَذَا الْمُتَّفَقُ عَلَى تَسْمِيَّتِهِ قِيَاسًا.

وَهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى مُقَدِّمَتَيْنِ أَيْضًا،

قوله: (أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع): المراد بالجامع هنا هو «العلة»، وإنما سُمِّيَتِ العلة جامعاً لأنها تجمع الفرع والأصل في حكم واحد.

والضمير في «فيبينه» يعود إلى «الجامع»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

وَالْمُتَعَرِّضُ لِبَيَانِ الْجَامِعِ هُوَ الْمَجْتَهِدُ.

والمراد هنا: إذا كان التقارب بين الفرع والأصل خفياً احتاج ذلك إلى أن يتعرض المجتهد لبيان الجامع في الأصل أولاً، ثم يحقق وجوده في الفرع ثانياً، حتى يُزِيلَ بهذا البيان والتحقيق خفاء التقارب بين الأصل والفرع، وحينئذٍ يُلْحَقُ الفرع بالأصل في الحكم بالعلة الجامعة بينهما.

قوله: (وهذا المتفق على تسميته قياساً): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما احتيج فيه إلى التعرض لبيان الجامع في الأصل وبيان وجوده في الفرع»، وإليه كذلك عود الضمير في «تسميته». وإنما كان ما احتيج فيه إلى التعرض لبيان الجامع في الأصل، ثم بيان وجوده في الفرع متفقاً على تسميته قياساً؛ لأن العلة في ذلك خَفِيَّةٌ، فيفتقر إخراجها إلى فهم عميق واستنباط دقيق.

قوله: (وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضاً): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى الطريق الثاني من طريقي الإلحاق، وهو ما يتعرض فيه المجتهد إلى بيان الجامع في الأصل ثم بيان وجوده في الفرع.

فهذا الطريق يحتاج إلى مقدمتين كما سيبينهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ «السُّكْرَ» - مَثَلًا - عِلَّةُ التَّحْرِيمِ فِي «الْخَمْرِ». وَالثَّانِيَةُ: أَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي «النَّبِيذِ».

فَهَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ يَجُوزُ أَنْ تُثَبَّتَ بِالْحَسِّ، وَدَلِيلِ الْعَقْلِ، وَالْعُرْفِ، وَأَدْلَةُ الشَّرْعِ.

قوله: (إحداهما: أن «السكر» مثلاً علة التحريم في الخمر): ضمير الثانية في «إحداهما» يعود إلى «المقدمتين».

والمراد هنا: أن يذكر الشارع الحكم، ولا ينص على علته، فَيُبَيِّنُ المجتهد علة الحكم في الأصل.

مثال ذلك: أن يقول الشارع: «حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ شَرْبَ الْخَمْرِ». فلو افترضَ بأن الشارع لم يذكر علة هذا التحريم، فإن القائل يجتهد في استنباط علة هذا التحريم حتى يغلب على ظنه أن علة ذلك هي «الإسكار».

قوله: (والثانية: أنه موجود في النبيذ): «الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المقدمة الثانية».

والضمير في «أنه» يعود إلى «السُّكْرِ».

والمراد هنا: إذا استنبط المجتهد علة الحكم في الأصل، فإنه يجتهد غاية جهده في معرفة هل هذه العلة موجودة في الفرع، أو ليست موجودة فيه؟ فإذا غلب على ظنه أنها موجودة فيه - وذلك بعد أن يتحقق من نفي الفارق المؤثر - فإنه حينئذٍ يُلْحَقُ الفرع بالأصل في الحكم الذي ورد به النص، كما هو الشأن في «الخمر» حين يغلب على ظنه بأن علة تحريمها هي «الإسكار»، فإذا تحقق من وجود تلك العلة في «النبيذ» فإنه والحالة هذه يجعل حكم النبيذ كالخمر في التحريم بلا فرق بينهما.

قوله: (فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تُثَبَّتَ بالحس، ودليل العقل، والعرف، وأدلة الشرع): المراد بالمقدمة الثانية هنا هو التحقق من وجود علة الأصل في الفرع؛ كوجود الإسكار في النبيذ.

وَأَمَّا الْأُولَى فَلَا تَثْبُتُ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، فَإِنَّ كَوْنَ «الشُّدَّةِ» عَلَامَةً
التَّحْرِيمِ وَضَعُ شَرْعِيٍّ، كَمَا أَنَّ نَفْسَ التَّحْرِيمِ كَذَلِكَ وَطَرِيقُهُ طَرِيقُهُ،

والمقصود هنا: أنه يجوز للمجتهد في معرض إسقاطه لعلة الأصل وهي «الإسكار في الخمر» على الفرع وهو «النيبذ» أن يثبت صحة هذا الإسقاط بقرائن وأمارات وأدلة شرعية، وذلك على النحو الآتي:

١ - **الحس:** وذلك كأن يرى المجتهد بعينه أن شارب «النيبذ» يترنح في مشيته، ويتلعثم في كلامه، ويتصرف تصرفات هي أقرب إلى الجنون منها إلى العقل، فيستدل بذلك على أن النيبذ يؤثر في الإنسان كتأثير الخمر فيه.

٢ - **دليل العقل:** وهو مرتب على «الحس»، فإن المجتهد إذا رأى بعينه من شارب النيبذ ما سبق وَضَفُهُ أدرك بعقله أن النيبذ مسكر كالخمر، إذ لو لم يكن مسكراً لما أدى به إلى ذلك الوضع المشين في حقه.

٣ - **العرف:** وهو أن يتعارف الناس فيما بينهم على أن النيبذ مسكر، نتيجة ما استقرؤوه من أحوال المتعاطين له.

٤ - **دليل الشرع:** والمراد بذلك عمومات النصوص الدالة على تحريم تعاطي المسكر، كما في قول النبي ﷺ: (كل مسكر حرام)، وحيث ثبت لدى المجتهد بأن النيبذ مسكر فهو حرام كالخمر.

قوله: (وأما الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي): «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «المقدمة»؛ أي: «وأما المقدمة الأولى». والمراد بالمقدمة الأولى هو: أن السكر علة التحريم في الخمر.

والمقصود هنا: أن «علة الأصل» لا تثبت بدليل الحس، أو العقل، أو العرف، بل إنها لا تثبت إلا بالدليل الشرعي فقط من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو الاستنباط.

قوله: (فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه): هذه الجملة تعليل للقول بأن المقدمة الأولى لا تثبت إلا بالدليل الشرعي.

فَالشَّدَةُ الَّتِي جُعِلَتْ عَلامَةً التَّحْرِيمِ يَجُوزُ أَنْ يَجْعَلَهَا الشَّارِعُ عَلامَةً لِلْحَلِّ، فَلَيْسَ إِيجَابُهَا لِذَاتِهَا.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «الوضع الشرعي».
والضمير في «وطريقه» يعود إلى «التحريم».

والضمير في «طريقه» يعود إلى «كون الشدة علامة التحريم».
والمراد هنا: أن الشارع الحكيم نَصَبَ «الشدة» علامة على تحريم شرب الخمر، فتكون تلك الشدة ثابتة بالوضع الشرعي، وكذلك التحريم إذ طريقه هو طريق ثبوت تلك الشدة، فالكل ثابت بوضع الشارع.

قوله: (فالشدة التي جُعِلَتْ علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل): الضمير في «يجعلها» يعود إلى «الشدة».

والمراد هنا: أن مما يدل على أن «الشدة» وَضَعُ شرعي هو أنه يجوز للشارع أن يجعلها علامة للحل بدلاً عن أن تكون علامة للحرمة.

قوله: (فليس إيجابها لذاتها): الضميران في «إيجابها»، وفي «لذاتها» يعودان إلى «الشدة».

والمراد هنا: أن للشارع الحق المطلق في أن يتصرف في العلة من كونها علامة على التحريم إلى كونها علامة على الحل، كما هو الشأن في «الشدة» التي نصبها الشارع علامة على تحريم الخمر، فإن له الحق بأن يجعلها علامة على حلها، إذ ليست العلة موجبة للحكم بذاتها، بل بجعل الله تعالى لها موجبة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون العلة ليست موجبة للحكم بذاتها هو مذهب أهل السنة والجماعة، بخلاف مذهب المعتزلة القائلين بأن العلة مؤثرة في الحكم بنفسها، كما ترجم ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله: «والذي يفيد قولنا علة أن له تأثيراً في الحكم، حتى لو لا كان لا يكون ذلك الحكم»^(١).

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٢٨٥/١٧، وراجع: المعتمد ٣٦١/٢، =

وَأَدِلَّةُ الشَّرْعِ تَرْجِعُ إِلَى نَصٍّ، أَوْ إِجْمَاعٍ، أَوْ اسْتِنْبَاطٍ، فَهَذِهِ
ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ.

القِسْمُ الْأَوَّلُ: إِبْتِاطُ الْعِلَّةِ بِأَدِلَّةٍ نَقْلِيَّةٍ، وَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَضْرِبُ،

قوله: (وأدلة الشرع ترجع إلى نص، أو إجماع، أو استنباط): أي الأدلة
الشرعية التي تثبت بها العلة.

قوله: (فهذه ثلاثة أقسام رئيسة، وهي: ثلاثة أقسام رئيسة، وهي:

القسم الأول: النص الوارد في كتاب الله تعالى، أو في سنة
رسوله ﷺ.

القسم الثاني: الإجماع، وذلك بأن تجمع الأمة على أن علة الحكم
في الأصل هي كذا.

القسم الثالث: الاستنباط، وذلك بطريق الاجتهاد.

والمؤلف رحمه الله تعالى ذكر هذه الأدلة ذكراً مجملاً في هذا
الموضع، وستكلم عن كل واحد منها بالتفصيل فيما يلي.

قوله: (القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية): أي القسم الأول من
الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

والمراد بالأدلة النقلية: الأدلة النصية، وإنما سُمِّيَتْ الأدلة
النصية بالأدلة النقلية لأنها منقولة من كتاب الله تعالى، ومن سنة
رسوله ﷺ.

قوله: (وهي ثلاثة أضرب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأدلة
النقلية»، فهذه الأدلة النقلية تقع على ثلاثة أضرب؛ أي: على ثلاثة
أقسام.

الأوّل: الصّريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾، ﴿يَذُوقُ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾، وقول النبي ﷺ: (إِنَّمَا جُعِلَ الْأَسْتِثْدَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ)، و: (إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافِقَةِ)، وكذلك إن ذَكَرَ الْمَفْعُولُ لَهُ فَهُوَ صَرِيحٌ فِي التَّعْلِيلِ؛ لِأَنَّهُ يُذَكِّرُ لِلْعِلَّةِ وَالْعُذْرِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَأَتَسْكُمُ خَشِيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾، و: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوْعِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾، وَمَا جَرَى هَذَا الْمَجْرَى مِنْ صِيغِ التَّعْلِيلِ.

قوله: (الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل... إلخ): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الضرب الأول».

و«الصريح» أيضاً صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الدليل النقلي الصريح».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إثبات العلة بالدليل النقلي الصريح».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الدليل النقلي الصريح».

والمراد بلفظ التعليل: الصيغة التي وضعها العرب للدلالة على التعليل.

و«الصيغ» التي تدل صراحةً على «التعليل» - كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى - هي على النحو الآتي:

الصيغة الأولى: صيغة «كي»، كما في قول الله تعالى: ﴿مَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

وكما في قوله سبحانه: ﴿مَّا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ ﴿٣٣﴾ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣].

الصيغة الثانية: صيغة «باء السببية»، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلَتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلرَّعْبُ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٣﴾﴾ [الأنفال: ١٢، ١٣].

الصيغة الثالثة: صيغة «من أجل»، كما في قوله سبحانه بعد ذِكْرِ قصة قابيل وهابيل: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وقول النبي ﷺ: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)^(١).

وقوله عليه الصلاة والسلام: (وإنما نهيتكم من أجل الدافة)^(٢).

الصيغة الرابعة: صيغة «اللام» الدالة على التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا آلِقَابَةَ آلِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَاقِبَةً﴾ [البقرة: ١٤٣].

وكما في قوله سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥].

الصيغة الخامسة: صيغة «المفعول له»، كما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «وكذلك إنْ ذُكِرَ المفعول له فهو صريح في التعليل؛ لأنه يُذَكَّرُ للعلة والعدر».

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الاستئذان»، باب: «الاستئذان من أجل البصر»، رقم الحديث: (٦٢٤١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأضاحي»، باب: «بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث»، رقم الحديث: (١٩٧١).

اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «الصيغ الأربع السابقة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المفعول له»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «لأنه».

والمراد بقوله: «يُذَكَّرُ للعلة والعذر» أي: أن الإنسان يُعَلَّلُ بهذه الصيغة الفعل الذي أتى به، من باب تمهيد عُذْرِهِ للآخرين.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠].

فإنَّ «خَشْيَةَ» هنا مفعول معه دال على التعليل، وعلى الاعتذار عن هذا الفعل، وهو الإمساك عن الإنفاق.

وقوله سبحانه: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْوِعًا مِمَّا آذَانُهُمْ مِنَ الصَّوْعِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩].

فإنَّ «حَذَرَ» هنا مفعول معه دال على التعليل، وعلى الاعتذار عن هذا الفعل، وهو جعلُ الأصابع في الأذان.

الصيغة السادسة: ما أشار إليه المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل».

«ما» في قوله: «وما جرى» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والجاري هذا المجرى من صيغ التعليل».

ومعنى «وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل»: أي ما ورد مشابهاً لهذه الصيغ التعليلية المذكورة.

والمراد هنا: ويُلْحَقُ بتلك الصيغ الدالة على التعليل كل ما أفاده ودل عليه، وذلك نحو: «حتى»، فإنها تفيد التعليل، كما في قول النبي ﷺ: (إن الله أوحى إليّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد).

فَإِنْ قَامَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقْصِدِ التَّعْلِيلَ، نَحْوَ أَنْ يُضَافَ إِلَى مَا لَا يَصْلُحُ عِلَّةً فَيَكُونُ مَجَازاً، كَمَا لَوْ قِيلَ: «لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟» قَالَ: «لَأَنِّي أَرَدْتُ»، فَهَذَا اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ.

قوله: (فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح علة فيكون مجازاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم بلفظ التعليل».

و«ما» في قوله: «ما لا يصلح» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن المتكلم إذا سَوَّغَ عمله بما يُشعرُ بالتعليل، ودل الدليل على أنه لم يقصد أن يكون هذا المسوِّغَ علة، وذلك لعدم صلاحيته للتعليل به، أُطلق عليه بأنه تعليل مجازي لا حقيقي.

قوله: (كما لو قيل: «لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟» قال: «لأنني أردت»، فهذا استعمال اللفظ في غير محله): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى قوله: «لأنني أردت».

والمراد باللفظ هنا: هو لفظ التعليل بوساطة اللام التعليلية في قوله: «لأنني».

والضمير في «محله» يعود إلى «استعمال اللفظ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لإضافة التعليل إلى ما لا يصلح أن يكون علة.

وإنما كان الجواب بقوله: «لأنني أردت» استعمالاً للفظ في غير محله فلا يكون تعليلاً حقيقياً بل مجازياً؛ لأن «الإرادة» ليست علة للفعل، وذلك لأن الأصل في العلة أن تكون معنى خارجاً عن ذات الفاعل، والإرادة ليست معنى خارجاً عنه، بل هي صفة كامنة في داخله^(١).

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٥٩.

فَأَمَّا لَفْظَةُ: «إِنَّ» مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَلْقَى الرَّوْثَةَ: (إِنَّهَا رِجْسٌ)، وَقَالَ فِي «الْهَرَّةِ»: (إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجْسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ)، وَ: (لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا، إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ)، فَإِنَّهُ مِنَ الصَّرِيحِ.

فَإِنْ انْضَمَّ إِلَى «إِنَّ» حَرْفُ «الْفَاءِ» فَهُوَ آكَدُ، نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قوله: (فأما لفظة «إِنَّ» مثل قوله عليه السلام لما ألقى الروثة: «إنها رِجْسٌ»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم»، و: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فإنه من الصريح): الضمير في «فإنه» يعود إلى استعمال «إِنَّ» في الأحاديث المذكورة.

والمراد هنا: أن الشارع إذا ذكر الحكم، ثم أعقبه بلفظة «إِنَّ»، كما هو المذكور في الأحاديث الثلاثة، وهي قول النبي ﷺ في «الروثة»: (إنها رِجْسٌ)^(١).

وقوله عليه الصلاة والسلام في «الهرة»: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم)^(٢).

وقوله عليه الصلاة والسلام في «النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في عقد النكاح»: (لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)^(٣).

دل ذلك على إفادة التعليل بها، فتكون لفظة «إِنَّ» حينئذٍ صريحة في التعليل كالصبيغ الخمس السابقة.

قوله: (فإن انضم إلى «إِنَّ» حرف «الفاء» فهو آكد، نحو قوله عليه السلام:

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: «الوضوء»، باب: «لا يستنجى بروث»، رقم الحديث: (١٥٦).

(٢) سبق تخريج الحديث. (٣) سبق تخريج الحديث.

«لَا تُقَرَّبُوهُ طَيِّبًا، فَإِنَّهُ يُبَعَثُ مُلَبِّيًا»). قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: «هَذَا صَرِيحٌ فِي التَّعْلِيلِ»، وَقِيلَ: بَلْ هَذَا مِنْ طَرِيقِ التَّنْبِيهِ وَالْإِيْمَاءِ إِلَى الْعِلَّةِ، لَا مِنْ طَرِيقِ الصَّرِيحِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

«لا تقربوه طيباً، فإنه يبعث ملبياً»): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو أكد» يعود إلى «انضمام الفاء إلى إن».

والمراد هنا: أن الشارع إذا ذكر الحكم، ثم أعقبه بلفظ «إن» مقروناً بحرف «الفاء» فقال: «فإنه»، كما في قول النبي ﷺ في الرجل الذي وقصته دابته يوم عرفة فمات: (فلا تقربوه طيباً، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً)^(١).
كان ذلك أكد في إفادة «إن» للتعليل.

وإنما يتأكد التعليل بـ «إن» في حال انضمام حرف «الفاء» إليها؛ لأن «الفاء» تدل على أن ما بعدها سبب للحكم الواقع قبلها^(٢).

قوله: (قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إن» المقرونة بحرف «الفاء».

والمراد هنا: إذا انضم حرف «الفاء» إلى «إن» كانت «إن» صريحة في إفادة العلية عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى، وقد أشار إلى ذلك في كتابه «التمهيد»^(٣).

قوله: (وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التعليل بيان».

والمراد هنا: أن بعض العلماء ذهب إلى أن التعليل بـ «إن» ليس من قبيل الصريح، بل إنه من قبيل التنبيه والإيماء إلى العلة، وقد نسبهُ الفتوحي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجنائز»، باب «كيف يكفن المحرم»، رقم الحديث (١٢٦٧). وأخرجه مسلم، كتاب «الحج»، باب «ما يفعل بالمحرم إذا مات»، رقم الحديث: (١٢٠٦).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٦١.

(٣) انظر: التمهيد ٤/١٠ - ١١.

الضَرْبُ الثَّانِي: التَّنْبِيهُ وَالْإِيمَاءُ إِلَى الْعِلَّةِ، وَهُوَ أَنْوَاعٌ سِتَّةٌ.

أَحَدُهَا: أَنْ يَذْكَرَ الْحُكْمَ عَقِيبَ وَصْفٍ بِالْفَاءِ، فَيُدَلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْوَصْفِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرَلُوا الْنِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)، وَ: (مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ).

رحمه الله تعالى إلى «ابن البناء»^(١).

وسبب الخلاف في كون «إن» صريحة في العلية، أو أنها دالة عليها بطريق التنبيه والإيماء: هو أنها ليست موضوعة في اللغة للتعليل، بل إنها موضوعة أصالة للتوكيد.

قوله: (الضرب الثاني): أي من ضروب إثبات العلة بالأدلة النقلية.

قوله: (التنبيه والإيماء إلى العلة): «التنبيه» في اللغة هو: «الإيقاظ»^(٢).

و«الإيماء» في اللغة هو: «الإشارة بالأعضاء»^(٣).

والمراد هنا: أن النص الشرعي لا يدل على العلة صراحةً بوساطة الصيغة الدالة على التعليل في أصل الوضع اللغوي كما سبق في الضرب الأول، وإنما يدل على العلة بطريق التنبيه عليها والإشارة إليها، حتى يُتَقَبَّطَ بذلك لاستشعار العلية.

قوله: (وهو أنواع ستة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الضرب

الثاني، وهو التنبيه والإيماء إلى العلة».

فهذا الضرب يقع على ستة أنواع، كما سيفصلها المؤلف رحمه الله

تعالى.

قوله: (أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء، فيدل على التعليل

بالوصف... إلخ): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأنواع الستة».

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/١٢١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/٥٤٦. (٣) انظر: لسان العرب ١٥/٤١٥.

والمراد هنا: أن يأتي النص الشرعي مكوناً من وَصْفٍ سابقٍ وَحُكْمٍ لاحقٍ، فيربط الشارع بين الحكم والوصف بالفاء، فَيُسْتَدَلُّ بهذا الربط على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

ومن أمثلة ذلك - حَسَبَ ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى - ما يلي:
المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «الأذى». والحكم في هذه الآية الكريمة هو «وجوب اعتزال النساء في المحيض».

وقد جاء الحكم هنا وهو وجوب اعتزال النساء في المحيض مقروناً بالفاء حين قال سبحانه: ﴿فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾. فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق. وحينئذٍ يقال: إن علة وجوب اعتزال النساء في المحيض هو كون الحيض أذى.

المثال الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «السرقه». والحكم في هذه الآية الكريمة هو «قَطْعُ اليد». وقد جاء هذا الحكم مقروناً بالفاء، حيث قال سبحانه: ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحيثئذٍ يقال: إن علة قطع يد السارق هي السرقه.

فَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى التَّعْلِيلِ؛

المثال الثالث: قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)^(١). فالوصف في هذا الحديث الشريف هو «تبديل الدين».

والحكم فيه هو «القتل».

وقد جاء هذا الحكم مقروناً بالفاء، حيث قال عليه الصلاة والسلام: (فاقتلوه).

فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحينئذ يقال: إن علة قتل المرتد هي تبديل الدين.

المثال الرابع: قول النبي ﷺ: (من أحيأ أرضاً ميتة فهي له)^(٢).

فالوصف في هذا الحديث هو «إحياء الأرض الموات».

والحكم فيه هو «ملكية تلك الأرض».

وقد جاء هذا الحكم مقروناً بالفاء، حيث قال عليه الصلاة والسلام: (فهي له).

فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحينئذ يقال: إن علة ملكية الأرض الميتة هي إحيائها.

قوله: (فيدل ذلك على التعليل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رَبَطِ الوصف والحكم بالفاء».

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً، كتاب «الحرث والمزارعة»، باب: «من أحيأ أرضاً مواتاً». (صحيح البخاري ١٣٩/٣). وأخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٠٧٣). والترمذي في أبواب «الأحكام»، باب «ما ذكر في إحياء أرض الموات». (سنن الترمذي ٤١٩/٢).

لَأَنَّ «الْفَاءَ» فِي اللُّغَةِ لِلتَّعْقِيبِ، فَيَلْزَمُ مِنْ ذِكْرِ الْحُكْمِ مَعَ الوَصْفِ بِالْفَاءِ ثُبُوتُهُ عَقِيبَهُ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ، إِذْ لَا مَعْنَى لِلسَّبَبِ إِلَّا مَا ثَبَتَ الْحُكْمُ عَقِيبَهُ.

وَلِهَذَا يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ وَإِنْ انْتَفَتِ الْمُنَاسَبَةُ،

والمراد هنا: أن الحكم إذا جاء بعد الوصف مقروناً بالفاء، دل ذلك على أن الوصف هو علة الحكم.

قوله: (لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبها، فيلزم منه السببية، إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبها): هذه الجملة تعليل للقول بأن مجيء الحكم عقيب الوصف مقروناً بالفاء دليل على كون الوصف علة.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «عقيبها» في قوله: «ثبوته عقيبها» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «منه» يعود إلى «ثبوت الحكم عقيب الوصف».

و«ما» في قوله: «إلا ما ثبت» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عقيبها» في قوله: «إلا ما ثبت الحكم عقيبها» يعود إلى

«السبب».

والمراد هنا: أن من خلال استعراض الأمثلة السابقة من واقع النصوص الشرعية في الكتاب والسنة تبين أن مجيء الحكم بعد الوصف مقروناً بالفاء دليل على علية الوصف، وذلك لأن «الفاء» موضوعة في اللغة للدلالة على التعقيب؛ أي: مجيء الثاني عقيب الأول، وكونها دالة على التعقيب يعني أنها دالة على السببية، فيكون ما قبلها وهو «الوصف» سبباً لما بعدها وهو «الحكم»، إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبها، وإذا كان الوصف سبباً كان علة للحكم، إذ العلة سبب.

قوله: (ولهذا يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ وَإِنْ انْتَفَتِ الْمُنَاسَبَةُ): اسم الإشارة

نَحْوَ قَوْلِهِ: (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ).

وَيُلْحَقُ بِهَذَا الْقِسْمِ مَا رَتَّبَهُ الرَّاوي بِالْفَاءِ؛ كَقَوْلِهِ: «سَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَسَجَدَ»، وَ: «رَضَخَ يَهُودِيٌّ رَأْسَ جَارِيَةٍ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

«هذا» يعود إلى «دلالة مجيء الحكم عقيب الوصف مقروناً بالفاء على السببية»، وإليه كذلك عود الضمير في «منه».

والمراد هنا: أن مجيء الحكم مقروناً بالفاء عقيب الوصف يدل على أن الوصف سبب للحكم مطلقاً، سواء تحققت المناسبة بين الحكم والوصف أو لم تتحقق، فليس تحقق المناسبة بينهما شرطاً في ثبوت السببية.

قوله: (نحو قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبى» ﷺ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي من السنة على أن الحكم إذا ورد مقروناً بالفاء بعد وصف دل على السببية وإن انتفت المناسبة.

وذلك أن قوله عليه الصلاة والسلام: (من مس ذكره فليتوضأ)^(١).

اشتمل على «حكم» وهو: «وجوب الوضوء»، وقد جاء هذا الحكم عقيب «وصف» وهو «مس الذكر».

ولا مناسبة هنا بين الحكم وهو «وجوب الوضوء»، وبين الوصف وهو «مس الذكر»، ومع ذلك فإن دلالة السببية فيهما ظاهرة معلومة.

قوله: (ويُلْحَقُ بِهَذَا الْقِسْمِ مَا رَتَّبَهُ الرَّاوي بِالْفَاءِ، كَقَوْلِهِ: «سَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَسَجَدَ»، وَ: «رَضَخَ يَهُودِيٌّ رَأْسَ جَارِيَةٍ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

(١) أخرجه أبو داود، كتاب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر». (سنن أبي داود ١/١٢٦)، وأخرجه الترمذي في أبواب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر». (سنن الترمذي ١/٥٥). وأخرجه ابن خزيمة في كتاب «الوضوء»، باب: «استحباب الوضوء من مس الذكر». (صحيح ابن خزيمة ١/٢٢).

أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ»، يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ.

أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ»، يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ): الْقِسْمُ الْمَشَارُ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ: «وَيُلْحَقُ بِهَذَا الْقِسْمِ» هُوَ «ذِكْرُ الْحَكْمِ عَقِيبَ وَصْفٍ بِالْفَاءِ».

و«مَا» فِي قَوْلِهِ: «مَا رَتَبَهُ» مَوْصُولِيَّةٌ بِمَعْنَى «الَّذِي».

وَالضَّمِيرُ فِي «رَتَبَهُ» يَعُودُ إِلَى «مَا» الْمَوْصُولِيَّةِ.

وَالضَّمِيرُ فِي «كَقَوْلِهِ» يَعُودُ إِلَى «الرَّائِي».

وَالضَّمِيرُ فِي «مِنْهُ» يَعُودُ إِلَى «تَرْتِيبِ الرَّائِي الْحَكْمَ عَلَى الْوَصْفِ

بِالْفَاءِ».

وَالْمُرَادُ هُنَا: أَنَّ الرَّائِي إِذَا رَتَبَ الْحَكْمَ عَلَى وَصْفٍ بِالْفَاءِ فَهُمَّ مِنْ هَذَا التَّرْتِيبِ أَنَّ الْوَصْفَ هُوَ سَبَبُ ذَلِكَ الْحَكْمِ، كَمَا فِي قَوْلِ الصَّحَابِيِّ الْجَلِيلِ عِمْرَانَ بْنِ حَصِينٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: «سَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَسَجَدَ»^(١).

حَيْثُ رَتَبَ الْحَكْمَ وَهُوَ «السُّجُودُ» عَلَى الْوَصْفِ وَهُوَ «السُّهُو» بِالْفَاءِ، فَدَلَّ هَذَا التَّرْتِيبُ عَلَى أَنَّ «السُّهُو» هُوَ سَبَبُ «السُّجُودِ» وَعَلْتَهُ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ الْجَلِيلِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: «رَضَخَ يَهُودِي رَأْسَ جَارِيَةٍ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ»^(٢).

حَيْثُ رَتَبَ الْحَكْمَ وَهُوَ «رَضُّ رَأْسِ الْيَهُودِيِّ بَيْنَ حَجْرَيْنِ» عَلَى الْوَصْفِ وَهُوَ «رَضَخُ رَأْسِ الْجَارِيَةِ» بَوَسَاطَةِ «الْفَاءِ»، فَدَلَّ هَذَا التَّرْتِيبُ عَلَى أَنَّ «الرَّضَخَ» هُوَ سَبَبُ «الرَّضِّ» وَعَلْتَهُ.

(١) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي كِتَابِ: «الصَّلَاةِ»، بَابِ: «سَجَدْتِي السُّهُو»، رَقْمُ الْحَدِيثِ: (١٠٣٩).

(٢) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ، كِتَابِ «الذِّيَاتِ»، بَابِ: «إِذَا قَتَلَ بِحَجَرٍ أَوْ عَصَا»، رَقْمُ الْحَدِيثِ: (٦٨٧٧). وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، كِتَابِ «الْقَسَامَةِ»، بَابِ: «ثُبُوتُ الْقِصَاصِ فِي الْقَتْلِ بِالْحَجَرِ»، رَقْمُ الْحَدِيثِ: (١٦٧٢).

فَلَا يَحِلُّ نَقْلُهُ مِنْ غَيْرِ فَهَمِ السَّبَبِيَّةِ، لِكَوْنِهِ تَلْبِيسًا فِي دِينِ اللَّهِ،
وَالظَّاهِرُ أَنَّ الصَّحَابِيَّ يَمْتَنِعُ مِمَّا يَحْرُمُ عَلَيْهِ فِي دِينِهِ، لَا سِيَّمَا إِذَا عَلِمَ
عُمُومَ فَسَادِهِ، فَيُظْهِرُ أَنَّهُ فَهَمٌ مِنْهُ التَّعْلِيلُ.

قوله: (فلا يحل نقله من غير فهم السببية، لكونه تلبيساً في دين الله):
الضمير في «نقله» يعود إلى «الوصف الذي رتب عليه الحكم».
والضمير في «لكونه» يعود إلى «النقل».

والمراد هنا: أن الراوي لا يُرْتَبُ حكماً على وصف بالفاء إلا وقد
فهم أن الوصف سبب للحكم، إذ لو لم يفهم السببية لَمَا أقدم على ذلك
الترتيب، ولَمَا تجرأ على نقله للأمة لَمَا في ذلك من التلبيس على الناس في
أمر دينهم، وهذا بعيد في حق الراوي لأنه صحابي، والصحابة رضي الله
تعالى عنهم أجمعين مؤتمنون على دين الله تعالى، فلا يحصل منهم تلبيس
على الناس بنقل ما ليس سبباً للحكم على أنه سبب له.

قوله: (والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا
علم عموم فساده، فيظهر أنه فهم منه التعليل): «ما» في قوله: «مما يحرم»
موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر،
فيكون التقدير: «يمتنع من المحرم عليه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الصحابي»، وإليه كذلك عود الضمير
في «دينه».

والضمير في «فساده» يعود إلى «التلبيس في الدين الذي هو محرم
شريعاً».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ترتيب الحكم على الوصف بالفاء».

والمراد هنا: أن التلبيس على الناس في أمور الدين وأحكام الشريعة
محرم لا يجوز الإقدام عليه، والظاهر من حال الصحابي الامتناع عما يَحْرُمُ

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ مُصِيبٌ فِي فَهْمِهِ، إِذْ هُوَ عَالِمٌ بِمَوَاقِعِ الْكَلَامِ
وَمَجَارِي اللَّغَةِ، فَلَا يَعْتَقِدُ السَّبَبِيَّةَ إِلَّا بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهَا، وَاللَّفْظُ مُشْعِرٌ

بِهِ .

عليه في دينه، وعلى وجه الخصوص إذا كان ذلك المحرم يعم فساده فإن الصحابي أشد ما يكون بُعداً عن الوقوع فيه، وبذلك يتبين أن الصحابي لم يرتب الحكم على الوصف بالفاء إلا لعلمه بتحقيق سببية الوصف للحكم وأنه علة له .

قوله: (والظاهر أنه مصيب في فهمه، إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به): الضمير في «أنه» يعود إلى «الصحابي»، وإليه كذلك عود الضميرين المتصل في «فهمه»، والمنفصل «هو» .

والمراد بمواقع الكلام: المواضع التي يريد بها العرب في أساليب كلامهم، من الأمر، والنهي، والإخبار، والاستفهام، والتعجب، والتسيب، ونحو ذلك .

والمراد بمجاري اللغة: ما جرت عليه عادة العرب في ألفاظهم وعباراتهم .

و«ما» في قوله: «بما يدل عليها» موصولة بمعنى «الذي» .

والضمير في «عليها» يعود إلى «السببية» .

والضمير في «به» يعود إلى «التسيب»، أو «التعليل» .

والمقصود هنا: أن الصحابي لم يرتب الحكم على الوصف بالفاء إلا لفهمه بأن الوصف هو سبب الحكم، وهو مصيب في هذا الفهم، لكونه عربياً بالسليقة، فيعلم دلالات الألفاظ، وأساليب اللغة، والمواقع التي تُسْتَحْدَمُ فيها تلك الألفاظ والأساليب حسب ما جرت به عادة العرب في كلامهم وتخطابهم، فكان بذلك محقاً في اعتقاد السببية، مصيباً في فهمها

وَلَا يُحْتَاجُ إِلَى فِقْهِ الرَّائِي، فَإِنَّ هَذَا مِمَّا يُقْتَبَسُ مِنَ اللُّغَةِ دُونَ
الْفِقْهِ.

الثاني: تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ بِصِيغَةِ الْجَزَاءِ يَدُلُّ عَلَى
التَّعْلِيلِ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا

وإدراكها، ولا سيما أن اللفظ مشعر بها ودال عليها، وما أشعر به اللفظ
ودل عليه كان ظاهراً في معناه بلا لبس ولا خفاء.

قوله: (ولا يحتاج إلى فقه الراوي): أي أن هذا المقام المقتضي ترتيب
الحكم على الوصف بحسب ما يُشعرُ ظاهر اللفظ به ويدل سياق الكلام
عليه لا يُحتاجُ فيه إلى فقه الراوي، فلا يُشترطُ لصحة ترتيب الحكم على
الوصف كون الراوي فقيهاً عالماً بأحكام الشرع.

قوله: (فإن هذا مما يُقْتَبَسُ مِنَ اللُّغَةِ دُونَ الفقه): هذه الجملة تعليل
للقول بعدم الاحتياج إلى فقه الراوي في هذا المقام.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جعل الوصف سبباً للحكم».
و«ما» في قوله: «مما يقتبس» موصولة بمعنى «الذي» أو مصدرية
فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فإن هذا من المقتبس من
اللغة دون الفقه».

والمراد هنا: أن جعل الوصف سبباً للحكم لا يتوقف على فقه
الراوي، بل يستوي في ذلك الفقيه وغير الفقيه، لكون إدراك سببية الوصف
للحكم مَرَجِعُهُ إِلَى اللُّغَةِ لا إِلَى الفقه، والصحابي الذي رَوَى الفعل عن
النبي ﷺ مرتباً فيه الحكم على الوصف هو عربي أصيل في عربيته؛ لأنه
ابن بَجْدَتِهَا، فلا جَرَمَ أن يُعَوَّلَ عَلَى فَهْمِهِ اللُّغَوِيِّ لدلالات الألفاظ
ومقاصدها.

قوله: (الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على
التعليل به... إلخ): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «النوع
الثاني»؛ أي: من أنواع التنبية والإيماء إلى العلة.

الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ»، ﴿وَمَنْ يَفْنَتْ مِنْكَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَمَلَّ صَلِحًا تَوْتَهَا
 أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾، ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ أَي: لِتَقْوَاهُ، وَقَوْلِ
 النَّبِيِّ ﷺ: (مَنْ اتَّخَذَ كَلْبًا إِلَّا كَلَبَ مَائِثِيَّةٍ أَوْ صَيْدٍ نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ
 يَوْمٍ قِيرَاطَانٍ).

والمراد بصيغة الجزاء هنا: الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط
 وجوابه.

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أن الشارع إذا رتب الحكم على وصف بصيغة الجزاء،
 دل هذا الترتيب على أن الوصف علة ذلك الحكم، وقد ثبت هذا الترتيب
 في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله ﷺ.

أما ما يدل على ذلك في الكتاب الكريم، فمنه ما أورده المؤلف
 رحمه الله تعالى، وهو على النحو الآتي:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿يَنْسَاءَ الَّتِي مَن يَأْتِ مِنْكَ بِفَحِشَةٍ
 مُّبَيَّنَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

فإن الوصف في هذه الآية الكريمة هو «الإتيان بالفاحشة» والحكم
 فيها هو «مضاعفة العذاب ضعفين».

وهذا الحكم قد رُتِبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في
 الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله سبحانه: ﴿مَنْ يَأْتِ
 مِنْكَ بِفَحِشَةٍ﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله جل شأنه: ﴿يُضَعَفْ لَهَا
 الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف وهو «الإتيان بالفاحشة» علة
 للحكم وهو «مضاعفة العذاب ضعفين».

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْنَتْ مِنْكَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَمَلَّ
 صَلِحًا تَوْتَهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١].

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «القنوت لله تعالى والعمل الصالح».

والحكم فيها هو «إيتاء الأجر مرتين».

وهذا الحكم قد رُتّب على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط وهو هنا قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ لِيٍّ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَلْ صَالِحًا﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله عز سلطانه: ﴿تُوْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف وهو «القنوت لله تعالى والعمل الصالح» علة للحكم وهو «إيتاء الأجر مرتين».

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]. فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «التقوى».

والحكم فيها هو «جعل المخرج».

وهذا الحكم قد رُتّب على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله تبارك اسمه: ﴿يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾. فدل هذا الترتيب على أن الوصف وهو «التقوى» علة للحكم وهو «أن يجعل الله تعالى مخرجاً» أي: للمتقي لتقواه إياه سبحانه.

وأما ما يدل على ذلك من السنة المطهرة فهو ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى، حيث قال: وقول النبي ﷺ: (من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان)^(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الذبائح»، باب: «من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية»، رقم الحديث: (٥٤٨٠).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «المساقاة»، باب: «الأمر بقتل الكلاب»، رقم الحديث: (١٥٧٤).

وَكَذَلِكَ مَا أَشْبَهُهُ،

فإن الوصف في هذا الحديث الشريف هو «اتخاذ الكلب».

والحكم فيه هو «نَقْضُ الأجر قراطين كل يوم».

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله عليه الصلاة والسلام: (من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد)، وجزاء الشرط وهو هنا قوله ﷺ: (نقص من أجره كل يوم قيراطان).

فدل هذا الترتيب على أن الوصف، وهو «اتخاذ الكلب» علة للحكم، وهو «إنقاص الأجر قيراطين كل يوم».

قوله: (وكذلك ما أشبهه): الكاف حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما سبق إيراده من الآيات الثلاث الكريمات، والحديث النبوي الشريف».

و«ما» في قوله: «ما أشبهه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «أشبهه» يعود إلى «المذكور في النصوص السابقة من الكتاب والسنة».

ومما يشبه ما ذُكِرَ من الآيات والحديث: قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٣].

فإن الوصف في هذه الآية الكريمة هو «التوكل على الله تعالى».

والحكم فيها هو «أن يكون الله تعالى حَسْبَ المتوكل عليه» أي: كافيه كل ما أهمه.

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله تعالى: ﴿فَهُوَ حَسْبُهُ﴾.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف، وهو «التوكل على الله تعالى» هو علة الحكم، وهو «حصول كفاية الله تعالى للمتوكل عليه».

فَإِنَّ الْجَزَاءَ يَتَعَقَّبُ شَرْطُهُ وَيُلَازِمُهُ، وَلَا مَعْنَى لِلْسَّبَبِ إِلَّا مَا يَسْتَعَقِبُ
الْحُكْمَ وَيُوجَدُ بِوُجُودِهِ.

وكذلك قول النبي ﷺ: (من قتل قتيلاً فله سلبه)^(١).

فإن الوصف في هذا الحديث هو «القتل»؛ أي: «قتل الكافر».

والحكم فيه هو «استحقاق السلب».

وهذا الحكم قد رُتّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في
الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله عليه الصلاة
والسلام: (من قتل قتيلاً)، وجزاء الشرط وهو هنا قوله ﷺ: (فله سلبه).
فدل هذا الترتيب على أن الوصف، وهو «قتل الكافر» علة للحكم،
وهو «استحقاق السلب».

قوله: (فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه): الضمير في «شرطه» يعود
إلى «الجزاء».

والضمير في «يلازمه» يعود إلى «الشرط».

والمراد هنا: أن الجزاء في الجملة الشرطية يقع عقيب الشرط،
ويكون ملازماً له من جهة الوضع اللغوي.

قوله: (ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده):

«ما» في قوله: «ما يستعقب» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية
فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المستعقب»؛ أي: «ولا
معنى للسبب إلا المستعقب الحكم والموجود بوجوده».

والضمير في «بوجوده» يعود إلى «السبب».

ومعنى قوله: «ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد
بوجوده»؛ أي: أن الحكم يقع عقب السبب، فيكون هذا الحكم دائراً

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «الجهاد والسير»، باب: «استحقاق القاتل
سلب القتل»، (صحيح مسلم بشرح النووي ٥٩/١٢).

النوع الثالث: أن يُسأل النبي ﷺ عن أمرٍ حادثٍ، فيُجيب بحكم، فيدلُّ على أن المذكورَ في السؤالِ علةٌ، كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ، فقال: «هلكت وأهلكت»، قال: (ماذا صنعت؟)، قال: «واقعتُ أهلي في رمضان»، فقال عليه السلام: (أعتق رقبةً)، فيدلُّ على أن الوقاع سببٌ لأنه ذكره جواباً له،

وجوداً وعدمًا مع سببه، فإذا وجدَ السببُ وجدَ الحكم، وإذا انتفى السببُ انتفى الحكم.

والمراد هنا: حيث ثبت أن السبب ما يوجد الحكم عقبيه، ثبت أن الشرط سبب الجزاء، فيكون الشرط اللغوي علة للحكم الواقع بعده.

قوله: (النوع الثالث): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يُسأل النبي ﷺ عن أمر حادث فيجب بحكم، فيدل على أن المذكور في السؤال علة): المراد بذلك أن يأتي سائل إلى النبي ﷺ فيسأله عن أمر حدث له، فيجيبه النبي ﷺ عن سؤله، فيكون ما ذكره السائل في سؤاله هو علة الحكم الذي ذكره النبي ﷺ في جوابه.

قوله: (كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ، فقال: «هلكت وأهلكت»، قال: «ماذا صنعت؟» قال: «واقعت أهلي في رمضان»، فقال عليه السلام: «أعتق رقبة»، فيدل على أن الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «ذكره» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «له» يعود إلى «الوقاع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي من السنة لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

والمراد هنا: أن الأعرابي جاء إلى النبي ﷺ سائلاً عما يجب عليه نحو مواعته لأهله في نهار رمضان، فأجابه النبي عليه الصلاة والسلام

وَالسُّؤَالُ كَالْمُعَادِ فِي الْجَوَابِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «وَأَقَعْتَ أَهْلَكَ فَأَعْتَقَ رَقَبَةً»، وَاحْتِمَالُ أَنْ يَكُونَ الْمَذْكُورُ مِنْهُ لَيْسَ بِجَوَابٍ مُمْتَنِعٍ، إِذْ يُفْضِي ذَلِكَ إِلَى خُلُوِّ مَحَلِّ السُّؤَالِ عَنِ الْجَوَابِ، فَيَتَأَخَّرُ الْبَيَانُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ بِاتِّفَاقٍ.

بقوله: (أعتق رقبة)، فكان هذا الجواب مرتباً على المذكور في السؤال وهو حصول الواقعة، فيدل هذا الترتيب على أن المذكور في السؤال وهو «الوقاع» هو علة الحكم المذكور في الجواب وهو «وجوب الاعتاق».

قوله: (والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك فأعتق رقبة»): الضمير في «فكأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن مما يدل على أن المذكور في السؤال هو سبب وعلة الحكم المذكور في الجواب: أن السؤال كالمعاد في الجواب، فكأن النبي ﷺ قال للأعرابي معيداً عليه ما ذكره في سؤاله: «واقعت أهلك فأعتق رقبة»، فيكون ذكراً الجواب مُعَلِّقاً على السؤال هنا بمنزلة الحكم المعلق على الوصف بالفاء في اقتضاء العلية والسببية.

قوله: (واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب ممتنع): الضمير في «منه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن احتمال كون المذكور من النبي ﷺ، وهو الأمر بالإعتاق ليس جواباً عن سؤال الأعرابي احتمال ممنوع، فلا يمكن قبوله والتسليم به.

قوله: (إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع باتفاق): هذه الجملة تعليل للقول بامتناع احتمال أن يكون المذكور من النبي ﷺ ليس بجواب.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون المذكور من النبي ﷺ ليس جواباً عن سؤال الأعرابي».

النَّوعُ الرَّابِعُ: أَنْ يَذْكَرَ مَعَ الْحُكْمِ شَيْئاً لَوْ لَمْ يُقَدَّرِ التَّعْلِيلُ بِهِ
كَانَ لَغَوًّا غَيْرَ مُفِيدٍ، فَيَجِبُ تَقْدِيرُ الْكَلَامِ عَلَى وَجْهِ مُفِيدٍ صِيَانَةً لِكَلَامِ
النَّبِيِّ ﷺ عَنِ اللَّغْوِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تأخير البيان عن وقت الحاجة»،
فهذا التأخير ممتنع باتفاق الأصوليين^(١).

والمراد هنا: لو لم يُجْعَلْ ما ذكره النبي ﷺ، وهو «إيجاب الكفارة»
جواباً لسؤال الأعرابي عن مواعته لأهله في نهار رمضان، لكان الجواب
غير مرتبط بالسؤال، ولو كان غير مرتبط به لخلا محل السؤال عن جواب،
وحيث يُلزَم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأن السائل إنما سأل
لحاجته إلى بيان الحكم الشرعي فيما حَدَثَ له ولم يُجِبْ عن سؤاله،
وحيث إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز باتفاق الأصوليين، ثبت
أن ما ذكره النبي ﷺ من إيجاب الكفارة هو الجواب عن السؤال، فيكون
هذا السؤال هو علة تلك الإجابة.

قوله: (النوع الرابع): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يُقَدَّرِ التعليل به كان لغواً غير
مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانةً لكلام النبي ﷺ عن اللغو):
الضمير في «به» يعود إلى «الشيء المذكور مع الحكم».
والمراد باللغو هنا: العبث.

والمقصود: أن يُسأل النبي ﷺ عن بيان حكم مسألة من المسائل،
وقبل بيان الحكم الشرعي فيها يذكر عليه الصلاة والسلام شيئاً، كأن
يتوجه ﷺ إلى السائل بسؤال من عنده انتظاراً لإجابته عنه، ثم يذكر الحكم
عقيب تلك الإجابة، وحيث يجب أن تُقَدَّرَ إجابة المسؤول علة للحكم

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/١٧٤، إحكام الفصول ص ٣٠٣، البرهان ١/١٦٦، العدة
٣/٧٢٤، الإحكام لابن حزم ١/٨٣، المعتمد ١/٣١٥.

وَهُوَ قِسْمَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَسْتَنْطِقَ السَّائِلَ عَنِ الْوَاقِعَةِ بِأَمْرِ ظَاهِرِ
الْوُجُودِ، ثُمَّ يَذْكُرَ الْحُكْمَ عَقِيْبَهُ، كَمَا سُئِلَ عَنِ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ،
فَقَالَ: (أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟)، قَالُوا: «نَعَمْ»، قَالَ: (فَلَا إِذَنْ)،

الصادر من النبي ﷺ، وذلك من أجل أن يُصَانَ كلام النبي عليه الصلاة
والسلام عن اللغو والعبث لعصمته من الوقوع فيهما.

قوله: (وهو قسمان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النوع الرابع»
من أنواع الإيماء إلى العلة، وهو: «أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يُقدَّر
التعليل به لكان لغواً غير مفيد».

فهذا النوع يقع على قسمين، كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم
يذكر الحكم عقيبها): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القسمين».

والمراد باستنطاق السائل هنا: هو توجيه سؤال إليه لينطق بالإجابة
عنه من تلقاء نفسه.

والمراد بالأمر الظاهر الوجود: هو الذي لا يحتاج إلى سؤال
وإجابة، نظراً لشدة وضوحه وبيانه.

والضمير في «عقبها» يعود إلى «استنطاق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر
الوجود».

والمقصود هنا: أن يكون ما استنطق به النبي ﷺ السائل عن الواقعة،
والذي رتب عليه الحكم بعد ذلك، أمراً لا يحتاج إلى سؤال وجواب
لوضوحه وظهوره وعدم خفائه على أحد، وحينئذٍ فلا بد من تقدير التعليل
بذلك الاستنطاق، وإلا لكان ضرباً من اللغو والعبث.

قوله: (كما سُئِلَ عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا
يبس؟»، قالوا: «نعم»، قال: «فلا إذن»): نَقُصُ الرطب إنما يكون بزوال
الرطوبة عنه التي هي سبب ثقله وزيادته.

فَلَوْ لَمْ يُقَدَّرِ التَّعْلِيلُ بِهِ كَانَ الْأَسْتِكْشَافُ عَنْ نَقْصَانِ الرُّطْبِ غَيْرَ مُفِيدٍ لظهوره.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي من السنة لتقريب هذا القسم إلى الذهن، وذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم سألوا النبي ﷺ عن «بيع الرطب بالتمر»، فلم يجبهم مباشرة عن هذا السؤال، وإنما توجه إليهم بسؤال، حيث قال لهم: (أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَيْسَ؟)، فلما أجابوه بقولهم: «نعم»، أجاب عليه الصلاة والسلام عن سؤالهم بقوله: (فلا إذن)^(١).

فكان جوابه عليه الصلاة والسلام بقوله: (فلا إذن) مبنياً على جوابهم بقولهم: «نعم، ينقص الرطب إذا ييس».

قوله: (فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره): الضمير في «به» يعود إلى «استنطاق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود».

و«الاستكشاف» هنا هو السؤال انتظاراً للجواب.

والضمير في «لظهوره» يعود إلى «نقصان الرطب إذا ييس».

والمراد هنا: أن إجابة السائل عن السؤال الذي وجهه إليه النبي ﷺ يجب أن تُجْعَلَ هي علة الحكم الذي ذكره النبي عليه الصلاة والسلام، إذ لو لم تُجْعَلَ تلك الإجابة علةً لذلك الحكم لكان سؤال النبي ﷺ عن نقصان الرطب خالياً عن فائدة، إذ الجواب عنه تحصيل حاصل لظهوره ووضوحه، وذلك ضرب من ضروب العبث، وهو منزه عنه عليه الصلاة والسلام، لعصمته من الوقوع فيه.

وبناءً على ذلك يقال: إن نقص الرطب هو علة تحريم بيعه بالتمر؛

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب: «البيوع»، باب: «ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة»، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، (سنن الترمذي ٢/٣٤٧ -

الثاني: أَنْ يَعْدِلَ فِي الْجَوَابِ إِلَى نَظِيرِ مَحَلِّ السُّؤَالِ، كَمَا رُوِيَ أَنَّهُ لَمَّا سَأَلَتْهُ الْخَثْعَمِيَّةُ عَنِ الْحَجِّ عَنِ الْوَالِدَيْنِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَمِّكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يَنْفَعُهَا؟)، قَالَتْ: «نَعَمْ»، قَالَ: (فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ)، فَيُنْفَعُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ بِكَوْنِهِ دَيْناً، تَقْرِيراً لِفَائِدَةِ التَّعْلِيلِ.

لأنه إذا بيع الرطب بالتمر في هذه الحال كان رباً، إذ هو بيع الشيء بجنسه متفاضلاً.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القسم الثاني»؛ أي: من قسمي النوع الرابع من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال): أي أن يُسأل النبي ﷺ عن مسألة، فلا يجيب عنها مباشرة، بل يَعْدِلُ في الجواب إلى نظير محل السؤال.

والمراد: أن يُحِيلَ النبي ﷺ السائل إلى مسألة أخرى ظاهرة الجواب، ليكتشف السائل بنفسه من خلال إجابته عن سؤال النبي ﷺ الإجابة عن سؤاله بطريق إلحاق النظر بنظيره، بحيث يقيس المسألة التي سأل عنها على المسألة التي أجاب فيها، وذلك أدعى إلى ترسيخ الفهم والاعتناء بالجواب.

قوله: (كما رُوِيَ أَنَّهُ لَمَّا سَأَلَتْهُ الْخَثْعَمِيَّةُ عَنِ الْحَجِّ عَنِ الْوَالِدَيْنِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَمِّكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يَنْفَعُهَا؟»، قَالَتْ: «نَعَمْ»، قَالَ: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ»، فَيُنْفَعُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ بِكَوْنِهِ دَيْناً تَقْرِيراً لِفَائِدَةِ التَّعْلِيلِ): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه يعود الضمير في «سألته».

والضمير في «منه» يعود إلى قوله عليه الصلاة والسلام: (أرأيت لو كان على أمك دين).

والضمير في «بكونه» يعود إلى «الحج عن الوالدين».

وحديث «الخثعمية» الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا أخرجه الإمام ابن ماجه رحمه الله تعالى عن ابن عباس عن أخيه الفضل رضي الله تعالى عنهم أنه كان رَدَفَ رسول الله ﷺ غداة النحر، فأته امرأة من خثعم، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: (نعم، فإنه لو كان على أبيك دين قَضِيَّتِهِ)^(١).

وأما في سنن الإمام النسائي رحمه الله تعالى فقد ورد فيها التصريح بأن السائل رجل من خثعم وليس امرأة، فقد أخرج بسنده عن عبد الله بن الزبير قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ، فقال: إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب، وأدركته فريضة الله في الحج، فهل يجزئ أن أحج عنه؟، قال: (أنت أكبر ولده؟)، قال: نعم، قال: (أرأيت لو كان عليه دَيْنٌ أكنت تقضيه؟)، قال: نعم، قال: (فحج عنه).

وفي رواية عنده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: قال رجل: يا رسول الله إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: (أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟)، قال: نعم، قال: (فدين الله أحق)^(٢).

وهذان الحديثان اللذان أخرجهما النسائي رحمه الله تعالى أقرب إلى المراد من الحديث الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى عن الخثعمية، وذلك أن حديث الخثعمية كما تقدمت روايته ليس فيه إحالة من النبي ﷺ للسائل إلى مسألة أخرى، بل تضمن الجواب المباشر عن المسألة، بخلاف

(١) انظر: سنن ابن ماجه، كتاب «المناسك»، باب «الحج عن الحي إذا لم يستطع» ٩٧١/٢، رقم الحديث (٢٩٠٩).

(٢) انظر: سنن النسائي، كتاب «مناسك الحج»، باب «تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين» ١١٧/٥ - ١١٨.

النَّوعُ الْخَامِسُ: أَنْ يذْكَرَ فِي سِيَاقِ الْكَلَامِ شَيْئاً لَوْ لَمْ يُعْلَلْ بِهِ
صَارَ الْكَلَامُ غَيْرَ مُنْتَظَمٍ؛

الحديثين المذكورين فإن فيهما إحالة السائل إلى نظير محل سؤاله.

والمراد هنا: أن سؤال النبي ﷺ عن قضاء الدين عن الميت في كونه مجزئاً عنه ومبرئاً لذمته، هو علة الجواب عن مسألة الحج عن الميت أو الحي العاجز، حيث إن النبي ﷺ ساوى بين الصورتين المسؤول عنها والمعدول إليها، وذلك بطريق القياس لاشتراكهما في المعنى وهو ثبوت الدين في كل منهما، فكما أن ذمة العاجز أو الميت تبرأ بقضاء الدين عنه الذي في ذمته للأدبيين، فكذلك تبرأ ذمته بقضاء الدين الذي في ذمته لله تعالى، وهو الحج إذا حُجَّ عنه من قِبَلِ ولده أو غيره.

وإنما جُعِلَ سؤال النبي ﷺ عن قضاء الدين عن الميت أو الحي العاجز في إبراء الذمة علة للجواب عن مسألة الحج عن الميت أو العاجز من أجل أن يكون ذلك السؤال مفيداً، إذ لو لم يُقَدَّرِ التعليل به لأدى ذلك إلى محذورين:

المحذور الأول: عدم حصول الفائدة من السؤال، فيكون ضرباً من ضروب العبث، وهذا يجب تنزيه النبي ﷺ عنه، لعصمته من الوقوع فيه كما سبق.

المحذور الثاني: خلو محل السؤال عن جواب، وهذا يفضي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن السائل لم يسأل إلا لشدة حاجته إلى معرفة الحكم الشرعي فيما سأل عنه، وحيث لم يحصل له جواب عن محل سؤاله تأخر البيان في حقه عن وقت حاجته، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز باتفاق علماء الأمة من أهل الفقه والأصول.

قوله: (النوع الخامس): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، فَإِنَّهُ يُعْلَمُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ لِلنَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ بِكَوْنِهِ مَانِعاً مِنَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، إِذْ لَوْ قَدَرْنَا النَّهْيَ عَنِ الْبَيْعِ مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ رَابِطَةِ الْجُمُعَةِ يَكُونُ خَبْطاً فِي الْكَلَامِ،

والمراد بعدم الانتظام هنا: عدم الارتباط بين الكلام السابق واللاحق.

والمقصود هنا: أن يُعَلَّقَ الشارع الحكم على وصف، ثم يعقبه بشيء لو لم يُعَلَّلْ به الحكم المذكور لم يكن الكلام منتظماً، لعدم ارتباط لاحقه بسابقه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، فَإِنَّهُ يُعْلَمُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ لِلنَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ بِكَوْنِهِ مَانِعاً مِنَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ): الضمير في «فإنه» يعود إلى قوله سبحانه: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾.

والضمير في «بكونه» يعود إلى «البيع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من الاستشهاد بهذه الآية الكريمة هو مثال توضيحي لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

قوله: (إن لو قدرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خبطاً في الكلام): هذه الجملة تعليل لقوله: «فإنه يُعْلَمُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ لِلنَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ بِكَوْنِهِ مَانِعاً مِنَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ».

والمراد بالخبط هنا: هو إقحام كلام في كلام آخر مع انعدام الرابطة بينهما.

والمراد هنا: أن النهي عن البيع في قوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].
لو لم يُحْمَلْ على التعليل بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة وشاغلاً

وَكَذَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ) تَنْبِيهٌ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْغَضَبِ، إِذِ النَّهْيُ عَنِ الْقَضَاءِ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ هَذِهِ الرَّابِطَةِ لَا يَكُونُ مُنْتَظِمًا.

عنها، لكان ذِكْرُهُ في معرض الأمر بالسعي إليها بعد سماع ندائها الثاني خَبْطًا في الكلام، ودليلاً على عدم انتظامه، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: عدم ارتباط البيع بالجمعة، وحينئذ يكون لفظ البيع قد أُقْحِمَ فيما لا علاقة له به، وذلك خَبْطٌ في الكلام.

الوجه الثاني: لو لم يُحْمَلْ ذكر البيع على التعليل به هنا، لكان مقتضاه النهي عن البيع مطلقاً، وهذا لا ينتظم مع ما قرره الشارع وأخبر به من كون البيع حلالاً، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وحيث إن كلام الشارع يُجَلُّ عن الخبط وعدم الانتظام تَعَيَّنَ حَمْلُ البيع في الآية الكريمة المذكورة على إرادة التعليل به.

قوله: (وكذا قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» تنبيه على التعليل بالغضب، إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً): الكاف في «كذا» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾.

والرابطة المشار إليها في قوله: «من غير هذه الرابطة» هي التنبيه على التعليل بالغضب.

والمراد هنا: أن النهي عن القضاء في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)^(١).

لو حُوِّلَ على النهي المطلق لكان الكلام غير منتظم، إذ النهي عن

(١) سبق تخريج الحديث.

النوع السادس: ذَكَرَ الْحُكْمَ مَقْرُونًا بِوَصْفٍ مُنَاسِبٍ، فَيَدُلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وَ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾، أَي: لِبِرِّهِمْ وَفُجُورِهِمْ،

القضاء مطلقاً مخالف لمقصد عظيم من مقاصد الشريعة، وهو حفظ الناس في أموالهم، وأعراضهم، ودمائهم.

وحيث إن الشارع لا يتكلم إلا بكلام منتظم، تَعَيَّنَ حَمْلُ النِّهْيِ عَنِ الْقَضَاءِ فِي الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ عَلَى حَالَةِ التَّلَبُّسِ بِالْغَضَبِ، لِمَا يَتَرْتَبُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ اضْطِرَابِ الْفِكْرِ الَّذِي هُوَ مِظَنَّةُ الْوُقُوعِ فِي الْخَطَا.

وبذلك يكون النهي منصباً على القضاء حال الغضب فقط، وليس على القضاء مطلقاً في جميع الأحوال.

قوله: (النوع السادس): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب، فيدل على التعليل به): الضمير في «به» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: أن يذكر الشارع الحكم مقروناً بوصف مناسب له، فَيُفْهَمُ مِنْ هَذَا الْاِقْتِرَانِ أَنَّ الْوَصْفَ هُوَ عِلَّةُ الْحُكْمِ.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وَ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾، أَي: لِبِرِّهِمْ وَفُجُورِهِمْ): الاستشهاد بهذه الآيات الثلاث الكريمة هو من قبيل التمثيل التوضيحي، لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

ففي الآية الكريمة الأولى، وهي قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

ذَكَرَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ الْحُكْمَ وَهُوَ «قَطْعُ الْيَدِ» مَقْرُونًا بِوَصْفٍ مُنَاسِبٍ وَهُوَ «السَّرْقَةُ». وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْوَصْفُ الْمُنَاسِبُ فِي تِلْكَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عِلَّةً

فَإِنَّهُ يَسْبِقُ إِلَى الْأَفْهَامِ التَّعْلِيلُ بِهِ، كَمَا لَوْ قَالَ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءَ، وَأَهْنِ الْفُسَّاقَ»، يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ إِكْرَامَ الْعُلَمَاءِ لِعِلْمِهِمْ، وَإِهَانَةَ الْفُسَّاقِ لِفُسْقِهِمْ،

للحكم الوارد فيها، فكأنه قال جل شأنه: «فاقطعوا أيديهما لسرقتهما». وفي الآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَنِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣].

ذكر الله تعالى الحكم، وهو «المال إلى النعيم» مقروناً بوصف مناسب، وهو «البرُّ»، وحينئذٍ يكون الوصف المناسب في هذه الآية الكريمة هو علة الحكم الوارد فيها، فيكون معنى الآية: «الأبرار في نعيم لبرهم».

وفي الآية الكريمة الثالثة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَنِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤].

ذكر الله عزَّ وجلَّ الحكم، وهو «المال إلى الجحيم» مقروناً بوصف مناسب، وهو «الفجور»، وحينئذٍ يكون الوصف المناسب في هذه الآية الكريمة هو علة الحكم الوارد فيها، فيكون معناها: «والفجار في جحيم لفجورهم».

قوله: (فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الوصف المناسب»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن قرَنَ الحكم بوصف مناسب يتبادر منه إلى الذهن إرادة تعليل هذا الحكم بذلك الوصف المناسب له.

قوله: (كما لو قال: «أكرم العلماء، وأهن الفساق» يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ إِكْرَامَ الْعُلَمَاءِ لِعِلْمِهِمْ، وَإِهَانَةَ الْفُسَّاقِ لِفُسْقِهِمْ): الضمير في «منه» يعود إلى «إضافة الإكرام إلى العلماء، وإضافة الإهانة إلى الفساق».

والمراد هنا: أن الواحد من العقلاء لو أضاف الحكم إلى وصف مناسب له، لتبادر إلى ذهن السامع من تلك الإضافة أن الوصف المناسب هو علة ذلك الحكم، كما لو قال: «أكرم العلماء، وأهن الفساق»، فإن

فَكَذَلِكَ فِي لَفْظَاتِ الشَّارِعِ، فَإِنَّ الْغَالِبَ مِنْهُ اعْتِبَارُ الْمُنَاسِبَةِ، بَلْ قَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُ لَا يَرِدُ بِالْحُكْمِ إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ، فَمَتَى وَرَدَ الْحُكْمُ مَقْرُونًا بِمُنَاسِبٍ فَهَمْنَا التَّعْلِيلَ بِهِ.

فَفِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَصْفَ مُعْتَبَرٌ فِي الْحُكْمِ،

المتبادر إلى الفهم من هذا الكلام أن العلماء إنما استحقوا الإكرام لعلمهم، وأن الفساق إنما استحقوا الإهانة لفسقهم.

قوله: (فكذلك في لفظات الشارع، فإن الغالب منه اعتبار المناسبة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «ترتيب العاقل الحكم على وصف مناسب».

والضمير في «منه» يعود إلى «الشارع».

والمراد هنا: كما أن المعلوم من ألفاظ العقلاء ترتيب الأحكام على الأوصاف المناسبة لها، فكذلك الشارع يرتب الأحكام على أوصافها المناسبة، وهذا هو الغالب في ألفاظه.

قوله: (بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقرونًا بمناسب فهمنا التعليل به): الضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «به» يعود إلى «المناسب».

والمراد هنا: أن أحكام الشارع لا تخلو من مصالح، فضلاً من الله تعالى على عباده وإحساناً منه إليهم، ومن تلك المصالح تعليل الأحكام الشرعية، وحيث إن الوصف المناسب مشعر بالعلية، فإن ورود الخطاب الشرعي بالحكم مقرونًا به لا يُفهم منه إلا كونه علة له.

قوله: (ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم):

المواضع المشار إليها في قوله: «ففي هذه المواضع» هي الأنواع الستة التي سبق ذكرها والتمثيل لها.

فتلك المواضع كلها دل الشأن فيها على أن «الوصف» مُعْتَبَرٌ فِي

لِكَنْهَ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ اعْتِبَارُهُ لِكَوْنِهِ عِلَّةً فِي نَفْسِهِ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّ اعْتِبَارَهُ لَتَضْمِينِهِ لِلْعِلَّةِ، نَحْوَ نَهْيِهِ عَنِ الْقَضَاءِ مَعَ الْغَضَبِ، يُنْبِئُهُ عَلَى أَنَّ الْعُضْبَ عِلَّةٌ لَا لِذَاتِهِ، بَلْ لِمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنَ الدَّهْشَةِ الْمَانِعَةِ اسْتِيْفَاءِ الْفِكْرِ حَتَّى يَلْتَحِقَ بِهِ الْجَائِعُ وَالْحَاقِنُ،

الحكم الشرعي، ولولا اعتبار الشارع له لَمَا عَلَّقَ الحكم عليه، وأضافه إليه.

قوله: (لكنه يحتمل أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه): الضمير في «لكنه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمائر في «اعتباره»، وفي «لكونه»، وفي «نفسه».

والمقصود هنا: أن اعتبار الشارع للوصف يحتمل أن يراد به أن الوصف علة في نفسه، كما في قول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

أي: «فاجلدوهما مائة جلدة لزنأهما».

فيكون «الزنا» هو علة وجوب «الجلد».

قوله: (ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة، نحو نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبه على أن الغضب علة لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والهاقن): الضمير في «اعتباره» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «لتضمنه».

والضمير في «نهيه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «لا لذاته» يعود إلى «الغضب»، وإليه كذلك عود الضميرين في «يتضمنه»، وفي «به».

و«الدهشة» في اللغة هي: «دَهَابُ الْعَقْلِ»^(١).

و«الهاقن» في اللغة هو «الذي له بَوْلٌ شَدِيدٌ»^(٢).

وَيُحْتَمَلُ أَنْ تَرْتِيبُهُ فَسَادَ الصَّوْمِ عَلَى الْوِقَاعِ لِتَضَمُّنِهِ إِفْسَادَ الصَّوْمِ حَتَّى يَتَعَدَّى إِلَى الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ. وَالظَّاهِرُ الْإِضَافَةُ إِلَى الْأَصْلِ، فَصَرَفُهُ عَنِ ذَلِكَ إِلَى مَا يَتَضَمَّنُهُ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ.

والمراد هنا: أن اعتبار الشارع للوصف كما يَحْتَمَلُ أن يكون الوصف علة لذاته، فكذلك يَحْتَمَلُ أن يكون الوصف علة لغيره، وذلك كقول النبي ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان).

فإن نهيه عليه الصلاة والسلام عن القضاء حال الغضب ليس للغضب ذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المفضية إلى تشويش الذهن وتعكير الفكر. وحينئذٍ فلا مانع من أن يُلْحَقَ بالغضب كل ما يكون مانعاً من استيفاء الفكر؛ كالجوع، والاحتقان، والخوف، ونحو ذلك.

قوله: (ويحتمل أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والشرب): الضمير في «ترتيبه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «لتضمنه» يعود إلى «الوقاع».

وهذا مثال آخر للوصف الذي لا يراد التعليل به لذاته بل لغيره، وذلك أن ترتيب النبي ﷺ للحكم وهو «إيجاب الكفارة» على الوصف وهو «الوقاع» ليس لذات الوقاع، بل لِمَا تضمنه هذا الوقاع من إفساد الصوم.

وإذا كانت العلة الحقيقية هي «إفساد الصوم»، فلا مانع حينئذٍ من أن يُلْحَقَ بالوقاع كل ما يكون سبباً في إفساد الصيام؛ كالأكل والشرب إذا أقدم عليهما الإنسان في نهار رمضان متعمداً.

قوله: (والظاهر الإضافة إلى الأصل، فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل): المراد بالأصل هنا: هو الوصف الذي علّق عليه الشارع الحكم في خطابه.

والضمير في «صرفه» يعود إلى «الوصف».

القِسْمُ الثَّانِي: ثُبُوتُ الْعِلَّةِ بِالْإِجْمَاعِ؛ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى تَأْثِيرِ
«الصَّغَرِ» فِي الْوَلَايَةِ،

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإضافة إلى الأصل».

و«ما» في قوله: «ما يتضمنه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يتضمنه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: أن الشارع إذا عَلَّقَ حكماً على وصف قد اقترن به، فالظاهر كون هذا الوصف هو الأصل في العلة، وذلك نحو «الوقاع» الذي علق النبي ﷺ عليه الحكم وهو «إيجاب الكفارة»، ولا يُصَرَّفُ هذا الوصف عن أصالة التعليل به إلى ما تضمنه كإفساد الصوم مثلاً إلا بدليل يدل على صحة هذا الصرف.

وكذلك «الغضب» الذي علق النبي ﷺ عليه الحكم وهو «النهي عن القضاء حال التلبس به»، فالظاهر أن هذا الوصف هو الأصل في العلية، فلا يُصَرَّفُ عن أصالة التعليل به إلى ما تضمنه من تشويش الذهن، وتعكير الفكر، ونحو ذلك إلا بدليل ناهض على صحة هذا الصرف.

وخلاصة ذلك هي: أن الظاهر هو أن يضاف الحكم إلى الوصف الذي اقترن به، فيكون هو أصل العلة فيه، حتى يقوم الدليل على أن المراد ليس التعليل بالوصف ذاته، بل بما تضمنه واشتمل عليه.

قوله: (القسم الثاني): أي من الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

قوله: (ثبوت العلة بالإجماع): أي أن «العلة» كما تثبت بالنص بطريق التصريح والإيماء، فإنها أيضاً تثبت بالإجماع، وذلك بأن تجمع الأمة على أن هذا الحكم مُعَلَّلٌ بهذه العلة.

قوله: (كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية): هذا مثال توضيحي على ثبوت العلة بالإجماع.

والمراد هنا: أن الأمة مجمعة على كون «الصغر» هو علة الولاية؛ أي: الولاية على الصغير في المال، فيقاس على الولاية عليه في المال

وَكَالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ عِلَّةَ مَنْعِ الْقَاضِي مِنَ الْقَضَاءِ وَهُوَ غَضَبَانُ اشْتِغَالُ قَلْبِهِ عَنِ الْفِكْرِ وَالنَّظْرِ فِي الدَّلِيلِ وَالْحُكْمِ، وَتَغْيِيرُ طَبْعِهِ عَنِ السُّكُونِ وَالتَّلَبُّثِ لِلْإِجْتِهَادِ.

وَكَتَائِبِرِ تَلْفِ الْمَالِ تَحْتَ الْيَدِ الْعَادِيَةِ فِي الضَّمَانِ، فَإِنَّهُ يُؤَثِّرُ فِي الْغَضَبِ إِجْمَاعاً،

الولاية عليه في النكاح، وذلك أن الصغير قاصر عن تولي شؤون نفسه بنفسه، وليس لديه نظر تام في عواقب الأمور، فكان بحاجة إلى من يتولى القيام عليه لجلب المنفعة له ودرء المفسدة عنه.

قوله: (وكمالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم، وتغيُّر طبعه عن السكون والتلبُّث للاجتهاد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القاضي»، وإليه كذلك عود الضميرين في «قلبه»، وفي «طبعه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المثال الثاني من أمثلة إثبات العلة بالإجماع.

وذلك أن الأمة مجمعة على أن علة منع القاضي من القضاء حال الغضب هي اشتغال قلبه وتشويش فكره عن النظر الصحيح في الدليل والحكم، إذ الغضب يترتب عليه تغيُّر الطبع من السكون إلى الاضطراب، ومن التلبُّث والتريُّث للاجتهاد بغية الوصول للحكم المناسب في القضية إلى العجلة التي هي مظنة الوقوع في الخطأ.

وحيث إن الغضب يفضي إلى ذلك، فيقاس عليه حينئذ كل ما يكون سبباً في انشغال القلب وتشويش الفكر كالجوع، والمرض، والخوف، ونحو ذلك، فكل هذه الأمور مانعة للقاضي من تمام النظر، فيُنهي عن القضاء في حالة التلبس بأي واحد منها.

قوله: (وكتائبر تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثر في الغضب إجماعاً): المراد باليد العادية: المعتدية على أموال الناس بالباطل.

فَيَقِيسُ السَّارِقَ وَإِنْ قُطِعَ عَلَى الْغَاصِبِ، لِاتِّفَاقِهِمَا فِي الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ فِي مَحَلِّ الْوَفَاقِ إِجْمَاعًا.

فَلَا تَصِحُّ الْمَطَالِبَةُ بِتَأْثِيرِ الْعِلَّةِ فِي الْأَصْلِ لِلاتِّفَاقِ عَلَيْهَا،

والضمير في «فإنه» يعود إلى «تلف المال تحت اليد العادية».

والمقصود هنا: أن تلف المال تحت اليد العادية موجب للضمان، وهذا مؤثر في «الغصب»، فيجب الضمان على الغاصب إذا تلف المال عنده بالإجماع؛ لأن يده معتدية بأخذه من صاحبه ظلماً وقهراً.

قوله: (فيقيس السارق وإن قطع على الغاصب، لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً): المراد بالقائس هنا هو المجتهد.

وضمير التثنية في «لاتفاقهما» يعود إلى «الغاصب والسارق».

والمراد بمحل الوفاق هنا: هو «وجوب الضمان بتلف المال تحت اليد العادية».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المثال الثالث لإثبات العلة بالإجماع.

وذلك أن الأمة مجمعة على وجوب ضمان المال إذا تلف عند الغاصب، لكون يده معتدية بأخذه من غير وجه حق، فيقاس السارق على الغاصب في وجوب ضمان ما تلف عنده، للعلة الجامعة وهي «تلف المال تحت اليد العادية»، ولا شك في أن السارق مُعتدٍ في أخذه مال غيره بالسرقة، وكونه قد أقيم عليه الحد وهو قطع اليد، فإن ذلك لا يعفيه من وجوب ضمان ما تلف عنده من المال.

قوله: (فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل لاتفاق عليها): الضمير في «عليها» يعود إلى «علة الأصل».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا ألحق الفرع بالأصل بجامع علة الأصل، فإن «علة الأصل» إذا كانت ثابتة بالإجماع، فإنه حينئذ لا يصح

وإن طُولِبَ بِتَأْثِيرِهَا فِي الْفَرْعِ فَجَوَابُهُ أَنْ يُقَالَ: الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ
الْعِلَّةِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ.....

لمعترضٍ أن يطالب هذا المجتهد ببيان تأثير تلك العلة في الأصل؛ لأن هذه المطالبة تكون من قبيل تحصيل الحاصل، إذ لولا أن لتلك العلة تأثيراً في الأصل لَمَا انعقد الإجماع عليها، وذلك كإجماعهم على أن علة الغضب في المنع من القضاء هي كونه مفضياً إلى تشويش الذهن وعدم استيفاء الفكر، فما أفضى إلى ذلك يُلْحَقُ بالغضب للاشتراك في العلة الجامعة وهي علة الأصل.

قوله: (وإن طُولِبَ بِتَأْثِيرِهَا فِي الْفَرْعِ فَجَوَابُهُ أَنْ يُقَالَ: الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْعِلَّةِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ): الفعل الماضي «طُولِبَ» مبني للمجهول، وَالْمُطَالِبُ هنا هو «المجتهد القائل»، وَالْمُطَالِبُ هو «المعترض». والضمير في «بتأثيرها» يعود إلى «علة الأصل».

والضمير في «فجوابه» يعود إلى «طلب تأثير علة الأصل في الفرع». والمقصود هنا: أن المجتهد لو سحب علة الأصل إلى الفرع، وجعل الحكم في الفرع مساوياً للحكم في الأصل، كأن يقول: «لا يجوز للقاضي أن يقضي في حال تلبسه بجوع شديد، أو خوف، أو مرض، كما لا يجوز له أن يقضي حالة تلبسه بالغضب، بجامع أن كلاً من الأصل والفرع سبب في انشغال الذهن وتشتيت الفكر».

ثم اعترض عليه معترض بقوله: «سلمتُ لك تأثير العلة في الأصل وهو الغضب، حيث انعقد الإجماع على علته وهي عدم استيفاء الفكر حظه من النظر، ولكن ما وجه تأثير تلك العلة في الفروع التي ذكرتها من الجوع، والخوف، والمرض؟».

فحيثُ يجب المجتهد القائل عن ذلك المعترض المطالب ببيان تأثير تلك العلة في الفروع المذكورة بقوله: إن حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة بينهما، والعلة الجامعة موجودة في

وَمَا مِنْ تَعْدِيَةٍ إِلَّا وَيَتَوَجَّهُ عَلَيْهَا هَذَا السُّؤَالُ، فَلَا يُفْتَحُ هَذَا الْبَابُ.
بَلْ يُكَلِّفُ الْمُعْتَرِضُ الْفَرْقَ، أَوِ التَّنْبِيْهَ عَلَى مَثَارِ خِيَالِ الْفَرْقِ.

الأصل والفروع التي ذكرتها، وذلك كافٍ عندي في إثبات القياس.
قوله: (وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب): المراد بالتعدية هنا: هو تعدية حكم العلة من الأصل إلى الفرع.
والضمير في «عليها» يعود إلى «التعدية».
والسؤال المشار إليه في قوله: «إلا ويتوجه عليها هذا السؤال» هو سؤال المطالبة ببيان تأثير علة الأصل في الفرع.
والباب المشار إليه في قوله: «فلا يفتح هذا الباب» هو باب المطالبة المذكورة، وهي بيان تأثير علة الأصل في الفرع.
والمراد هنا: كل تعدية قياسية يمكن أن يتوجه عليها سؤال المطالبة ببيان تأثير علة الأصل في الفرع، وهذا باب لو فُتِحَ لأفضى فَتْحُهُ إِلَى إِغْلَاقِ بَابِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَذَلِكَ لَا يَصِحُّ.

قوله: (بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار خيال الفرق):
«بل» حرف إضراب.

وهذه الجملة مُضْرَبٌ بِهَا عَنِ الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ، وَهِيَ قَوْلُهُ: «وَمَا مِنْ تَعْدِيَةٍ إِلَّا وَيَتَوَجَّهُ عَلَيْهَا هَذَا السُّؤَالُ، فَلَا يُفْتَحُ هَذَا الْبَابُ».
والفعل المضارع «يُكَلِّفُ» مبني للمجهول، وَالْمُكَلِّفُ هُنَا هُوَ «الْمَجْتَهِدُ الْقَائِسُ»، وَالْمُكَلِّفُ هُوَ «الْمُعْتَرِضُ» الْمَطَالِبُ بِيَانِ تَأْثِيرِ عِلَّةِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ.

والمراد بخيال الفرق: مَا يَتَخَيَّلُهُ الْمُعْتَرِضُ مِنْ وَجُودِ فَرْقٍ بَيْنِ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ يَمْنَعُ مِنْ صِحَّةِ الْقِيَاسِ.

والمراد هنا: لا ينبغي للمجتهد القائس أن ينشغل ببيان تأثير علة الأصل في الفرع، بناءً على طلب المعترض، بل ينبغي له أن يقابل مطالبة المعترض بمطالبة أخرى، فيقول له: هل لاحظت فرقا بين الأصل والفرع

وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: الْإِخْوَةُ مِنَ الْأَبْوَيْنِ أَثَرَتْ فِي التَّقْدِيمِ فِي الْمِيرَاثِ إِجْمَاعًا، فَلْتَوَثَّرُ فِي التَّقْدِيمِ فِي النِّكَاحِ. أَوْ قَالَ: الصَّغَرُ أَثَرٌ فِي ثُبُوتِ الْوَلَايَةِ عَلَى الْبِكْرِ، فَكَذَلِكَ عَلَى الثَّيْبِ.

الذي أحقته به؟ أو هل سَخَّ في مخيلتك ما يدعوك إلى تنبيهي على فارق مؤثر بينهما يمنع من صحة القياس فيهما؟

وحيثنَّ لا يخلو: إما أن يجيب المعترض ببيان فارق بينهما، وإما أن يمتنع عن الجواب.

فإن امتنع عن الجواب فلا حجة له، وعُدَّ منقطعاً، إذ الاعتراض لا يُقْبَلُ إلا بحجة، وإلا فإنه دعوى بلا دليل فلا تصح.

وإن أجاب بذكر الفارق، نَظَرَ المجتهد القائس في هذا الفارق الذي أبداه المعترض، فإن كان غير مؤثر بَيَّنَّ له بالدليل بأن هذا الفارق لا تأثير له، فلا يمنع من صحة جريان القياس بين الأصل والفرع.

وإن كان فارقاً مؤثراً سَلَّمَ له بذلك وتَرَكَ القياس الذي ذهب إليه؛ لأن الحق إذا ظهر تَعَيَّنَ المصير إليه بلا مكابرة.

قوله: (وكذلك لو قال: الإخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً، فلنؤثر في التقديم في النكاح. أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر، فكنك على الثيب): الكاف في «كذلك» في قوله: «وكذلك لو قال» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمثلة السابقة»، وهي: «الإجماع على تأثير الصغر في الولاية»، و«الإجماع على أن علة مَنع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر»، و«الإجماع على تأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان في ضمان المتلف بسبب الغضب».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك على الثيب» يعود إلى «الولاية على البكر بعلة تأثير الصغر».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذين المثالين هو توضيحٌ للتكليف ببيان الفرق، أو التنبية على مثار خيال الفرق.

ففي المثال الأول يقول المجتهد القائس: الأخ من الأبوين مُقَدَّمٌ في الإرث على الأخ من الأب إجماعاً، لزيادة الأخوة من جهة الأم، فكذلك يجب تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في ولاية النكاح؛ لأن المؤثر في تقديم الأخ من الأبوين في الإرث هو امتزاج الأخوة من الجهتين جهة الأب والأم، وهي موجودة في ولاية النكاح.

وحيثُ فلا يخلو حال المعترض فيما ذكره المستدل القائس هنا: إما أن يُسَلِّمَ له بتمائل البابين في هذه المسألة، وهما باب الإرث وباب النكاح، فلا يستوي الأخ للأبوين مع الأخ لأب، بل يكون الأخ للأبوين مقدماً في ولاية النكاح كما أنه مقدم في الميراث، وحيثُ ترتفع المعارضة في حقه لتسليمه للمجتهد في القياس الذي ذهب إليه.

وإما أن يعترض ببيان الفرق بين البابين المذكورين، فيقول: إن الإرث مُسْتَحَقٌّ بالقرابة، وولاية النكاح مُسْتَحَقَّةٌ بالعصوبة، والأخ لأبوين والأخ لأب سَيَّانٍ في العصوبة، ولا تأثير فيها للأومة، بخلاف القرابة فإن للأومة تأثيراً فيها يصلح للترجيح به في باب الميراث.

وفي المثال الثاني يقول المجتهد القائس: الصغر أثرٌ في ثبوت الولاية على البكر بالإجماع، فكذلك يؤثر في ثبوت الولاية على الشيب، بجماع الصغر في كل منهما^(١).

فإن سلِّمَ المعترض بنفي الفارق بين الشيب والبكر في هذه المسألة انتفت المعارضة بينه وبين المجتهد القائس.

وإن لم يسلم طولب من قِبَلِ المجتهد ببيان الفارق المؤثر بينهما، فإن أظهر فارقاً مؤثراً وإلا عُدَّ منقطعاً.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٧٧.

القِسْمُ الثَّالِثُ: ثُبُوتُ الْعِلَّةِ بِالْأَسْتِنْبَاطِ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ، أَحَدُهَا: إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ بِالْمُنَاسَبَةِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْوَصْفُ الْمَقْرُونُ بِالْحُكْمِ مُنَاسِبًا، وَمَعْنَاهُ: أَنْ يَكُونَ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ عَقِيْبُهُ مَصْلَحَةٌ.

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

قوله: (ثبوت العلة بالاستنباط): أي باستنباط القائس، وهو أن يستخرج القائس علة الحكم في الأصل بطريق الاجتهاد، ثم يحقق بعد ذلك وجود تلك العلة في الفرع، ليتبين له بعد هذا التحقيق إمكان إجراء القياس فيه، أو عدم إمكانه.

قوله: (وهو ثلاثة أنواع): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ثبوت العلة بالاستنباط»، فهذا الثبوت يقع على ثلاثة أنواع، كما سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (أحدها: إثبات العلة بالمناسبة، وهو أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأنواع الثلاثة». والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إثبات العلة بالمناسبة».

والمراد هنا: أن الشارع إذا رتب الحكم على وصف، فهَمَّ المجتهد من هذا الترتيب وجود مناسبة بين الحكم والوصف، وحينئذٍ يجعل هذا الوصف علة لذلك الحكم، كما في قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. حيث رتب الله تبارك وتعالى الحكم وهو القطع على الوصف وهو السرقة، فيستنبط المجتهد من هذا الترتيب كون الوصف وهو «السرقة» علة للقطع، لوجود التناسب بين هذا الوصف والحكم الذي اقترن به.

قوله: (ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة): الضمير في «معناه» يعود إلى «تناسب الوصف مع الحكم».

وَلَا يُعْتَبَرُ أَنْ يَكُونَ مَنشَأً لِلْحِكْمَةِ؛ كَالسَّفَرِ مَعَ الْمَشَقَّةِ،

والضمير في «عقبيه» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: أن معنى التناسب بين الوصف والحكم هو أن يكون الحكم الواقع عقيب الوصف محققاً لمصلحة تتعلق بالمكلفين، كما في قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)، إذ الحكم هنا وهو «الأمر بالقتل» مناسب للوصف وهو «تبديل الدين»، لكون القتل محققاً لمصلحة للمكلفين، وهي حفظ دينهم.

وكما في قول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ٢٢]، إذ الحكم هنا وهو «الجلد» مناسب للوصف وهو «الزنا»، لكون الجلد محققاً لمصلحة للمكلفين، وهي حفظ أعراضهم.

وكذلك قول النبي ﷺ: (كل مسكر حرام) فالحكم فيه وهو «التحريم» مناسب للوصف وهو «السكر»، لكون التحريم محققاً لمصلحة للمكلفين، وهي حفظ عقولهم.

وهكذا فكل حكم ثبت كونه محققاً لمصلحة للأمة، سواء كانت تلك المصلحة متعلقة بالدين، أو بالعرض، أو بالنفس، أو بالمال، أو بالعقل، فَإِنَّ رَبْطَهُ بِالْوَصْفِ الْمُقْتَرَنَ بِهِ يَكُونُ رَبْطاً مُنَاسِباً.

قوله: (ولا يعتبر أن يكون منشأً للحكمة؛ كالسفر مع المشقة): المقصود بالاعتبار هنا هو «الاشتراط».

والمراد هنا: أنه لا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ الْوَصْفُ الْمُنَاسِبُ مَنشَأً لِلْحِكْمَةِ المطلوبة من الحكم، وذلك لأن الوصف المناسب قد يكون منشأً للحكمة؛ كالسفر مع المشقة، فإن السفر هو الذي أنشأ المشقة، فكانت هذه المشقة هي الحكمة في إباحة الترخيص بقصر الصلاة، والإفطار في رمضان.

وقد يكون الوصف المناسب غير منشأً للحكمة، ولكن تظهر تلك الحكمة عند الوصف المناسب، وذلك كقولهم: «الغنى موجب للزكاة»، فإن «الغنى» هو الوصف، و«إيجاب الزكاة» هو الحكم، ويظهر عند الوصف

بَلْ مَتَى كَانَ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ عَقِيبَ الْوَصْفِ مَصْلَحَةٌ فَيَكُونُ مُنَاسِبًا؛
كَالْحَاجَةِ مَعَ الْبَيْعِ، وَالشُّكْرِ مَعَ النُّعْمَةِ، فَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ، إِذْ
قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الشَّارِعَ لَا يُثَبِّتُ حُكْمًا إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ،

وهو «الغنى» الحكمة من إيجاب الزكاة على الأغنياء، وهي «مواساة الفقراء»^(١).

قوله: (بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً؛ كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به، إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ثبوت المصلحة في الحكم الواقع عقيب الوصف».

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أنه ليس المعتبر في الوصف أن يكون منشأً للحكمة، بل المعتبر فيه ثبوت المصلحة في الحكم المقترن به، فإذا اشتمل الحكم الواقع عقيبه على مصلحة للعباد كان هذا الوصف مناسباً للحكم المذكور بعده، وعند تحقق التناسب في الوصف تظهر حينئذ الحكمة، وذلك كالحاجة مع البيع، فإن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع، والحاجة اقتضت جعل البيع سبباً لتحصيل هذا الانتفاع بواسطة الصحة، وبذلك تكون الحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بطريق البيع.

وكذلك الشكر مع النعمة، فإن الشكر مناسب للزيادة فيها، وحينئذ يكون الشكر هو الوصف المناسب، وزيادة النعمة هي الحكمة، ووجوب الشكر هو الحكم^(٢).

وإذا ثبت أن الحكم الواقع بعد الوصف قد اشتمل على مصلحة صح أن يُعَلَّلَ هذا الحكم بذلك الوصف، لِمَا عَهَدَ عَنِ الشَّارِعِ الْحَكِيمِ أَنَّهُ لَا يَثْبِتُ حُكْمًا إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٨٦ - ٣٨٧.

(٢) المرجع السابق.

فَإِذَا رَأَيْنَا الْحُكْمَ مُفْضِيًّا إِلَى مَصْلَحَةٍ فِي مَحَلٍّ غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا أَنَّهُ قَصَدَ بِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ تَحْصِيلَ تِلْكَ الْمَصْلَحَةِ، فَيُعَلَّلُ بِالْوَصْفِ الْمُشْتَمَلِ عَلَيْهَا. إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَالْمُنَاسِبُ ثَلَاثَةٌ أَنْوَاعٌ: مُؤَثَّرٌ، وَمُلَائِمٌ، وَغَرِيبٌ.

قوله: (فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فيُعَلَّلُ بالوصف المشتمل عليها): الضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المصلحة».

والمراد هنا: متى رأينا حكماً ثبت عقيب وصف مناسب، وذلك الحكم متضمن مصلحة للعباد، غلب على ظننا أن الشارع إنما أثبت ذلك الحكم لتحصيل تلك المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصف، وحينئذٍ يُجَعَّلُ هذا الوصف المفضي إلى المصلحة علة لذلك الحكم.

قوله: (إذا ثبت هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الوصف المناسب هو الذي يقع عقبه حكم مشتمل على مصلحة».

قوله: (فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب): أي إذا علمت بأن الوصف المناسب هو الذي يقع عقبه حكم مشتمل على مصلحة، فاعلم بأن المناسب يقع على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المؤثر، وسمي بذلك لظهور تأثيره في الحكم عيناً وجنساً^(١).

النوع الثاني: الملائم، وسمي بذلك لأنه موافق لما اعتبره الشارع^(٢).

النوع الثالث: الغريب، وسمي بذلك لقلّة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فبقي لقلّة وقوعه كالغريب بين أهل البلد^(٣).

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١٧٤/٤.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣٩٤/٣.

فَالْمَوْثُرُ: مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُهُ فِي الْحُكْمِ بِنَصِّ أَوْ إِجْمَاعٍ، وَهُوَ شَيْئَانِ، أَحَدُهُمَا: مَا يَظْهَرُ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ؛ كَقِيَاسِ الْأُمَّةِ عَلَى الْحُرَّةِ فِي سُقُوطِ الصَّلَاةِ بِالْحَيْضِ، لِمَا فِيهِ مِنْ مَشَقَّةِ التَّكْرَارِ، إِذْ قَدْ ظَهَرَ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ بِالْإِجْمَاعِ، لَكِنْ فِي مَحَلٍّ مَخْصُوصٍ، فَعَدَيْنَاهُ إِلَى مَحَلِّ آخَرَ،

وهذا ذُكِّرَ مجمل لهذه الأنواع الثلاثة، وسيفصل المؤلف رحمه الله تعالى الحديث عن كل نوع منها على حدة فيما سيأتي.

قوله: (فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع): «ما» في قوله: «ما ظهر» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «تأثيره» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت تأثيره في الحكم بنص من قبل الشارع، أو بإجماع من قبل الأمة.

قوله: (وهو شيئان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المؤثر».

والمراد بالشيئين هنا: القسمان؛ أي: أن «المؤثر» ينقسم إلى قسمين:

قوله: (أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم؛ كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض، لما فيه من مشقة التكرار، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشيئين».

و«ما» في قوله: «ما يظهر» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عينه» في قوله: «ما يظهر تأثير عينه» يعود إلى «ما»

الموصولة.

والضمير في «فيه» يعود إلى «قضاء الصلاة».

والضمير في «عينه» في قوله: «إذ قد ظهر تأثير عينه» يعود إلى

«التكرار المفضي إلى المشقة».

وَهَذَا لَا خِلَافَ فِي اغْتِبَارِهِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْقِيَاسِ .

والمقصود بالمحل المخصوص: هو المرأة الحرة الحائض .

والضمير في «عديناه» يعود إلى «المحل المخصوص» .

والمقصود بالمحل الآخر: هو الأمة الحائض .

والمراد هنا: أن مثال الشيء الأول، وهو «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم بنص أو إجماع»: سقوط الصلاة عن الحرة الحائض من غير مطالبة بالقضاء .

وذلك لمشقة التكرار، فإن الصلاة تتكرر في اليوم واللييلة خمس مرات، ولو وجب قضاؤها على الحائض لَشَقَّ ذلك عليها .

وهذا الحكم، وهو «إسقاط الصلاة» وإن كان وارداً على محل مخصص وهو «المرأة الحرة»، فإنه عُدِّيَ إلى محل آخر وهو «الأمة» قياساً على الحرة في عدم مطالبتها بقضاء الصلاة التي تركتها زمن حيضها، وبهذا ظهر تأثير عين الوصف المناسب وهو «المشقة» في عين الحكم وهو «إسقاط الصلاة» .

وظهور هذا التأثير ثابت بالنص والإجماع، أما النص فقد سُئِلَتْ عائشة رضي الله تعالى عنها، فقيل لها: «ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟»، فقالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنقضي الصوم، ولا نقضي الصلاة»^(١) .

وأما الإجماع فهو منعقد على ما دل عليه هذا النص من إسقاط الصلاة عن الحائض دون قضاء، وأن الأمة في ذلك كالحرة من غير فرق^(٢) .

قوله: (وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم»، وإليه كذلك عود

(١) الحديث متفق عليه، وقد سبق تخريجه .

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٤ .

وَمِنْ خَاصِّيَّتِهِ أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفْيِ مَا عَدَاهُ فِي الْأَصْلِ . وَلَوْ
ظَهَرَ فِي الْأَصْلِ مُؤَثِّرٌ آخَرُ لَمْ يَضُرَّ ، بَلْ يُعَلَّلُ بِهِمَا ، فَإِنَّ «الْحَيْضَ»
وَ«الْعِدَّةَ» وَ«الرَّدَّةَ» تَجْتَمِعُ فِي امْرَأَةٍ وَيُعَلَّلُ تَحْرِيمُ الْوَطْءِ بِالْجَمِيعِ .

الضمير في «اعتباره» . وإنما انتفى الخلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس
لأن الفرع هنا في معنى الأصل ، وإذا كان في معناه أُلْحِقَ بِهِ وَعُدِّيَ حُكْمُهُ إِلَيْهِ .
قوله: (ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عدها في الأصل):
الضمير في «خاصيته» يعود إلى «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم» ، وإليه
كذلك عود الضميرين في «أنه» ، وفي «ما عدها» .

والمراد هنا: أن مما اختص به الوصف المناسب الذي ظهر تأثير
عينه في عين الحكم أنه لا ينفي عن غيره دلالة النص عليه ، بل يبقى
مشمولاً بدلالة النص شموله للأصل الوارد فيه .
ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: (من أعتق شركاً له في عبد قوّم عليه
الباقي) .

فهذا النص وإن كان وارداً في العبد بصفة خاصة ، إلا أن الحكم فيه
شامل للأمة أيضاً ، فلا ينفي النص دخولها في هذا الحكم ، بل هو دال
على دخولها فيه بطريق إلحاقها بالعبد ، إذ هي في معناه ، بجامع الرق في
كلّ منهما .

قوله: (ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر ، بل يُعَلَّلُ بهما ، فإن
الحيض ، والعدة ، والرّدة ، تجتمع في امرأة ويُعَلَّلُ تحريم الوطء بالجميع):
ضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «الوصف المؤثر عينه في عين الحكم» ،
والوصف الآخر الذي وُجِدَ معه في الأصل المقيس عليه .

والمراد هنا: أن الوصف الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم لا
يضره وجود وصف آخر معه في الأصل المقيس عليه ، فإذا وُجِدَ معه وصف
آخر عُلِّلَ بهما الأصل ، وحينئذٍ يُلْحَقُ الفرع بذلك الأصل بجامع الوصف
المشترك بينهما .

وَهُوَ قِسْمَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَظْهَرَ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ ذَلِكَ
الْحُكْمِ، فَهُوَ الَّذِي يُقَالُ: إِنَّهُ فِي مَعْنَى الْأَصْلِ، وَرَبَّمَا يُقَرَّبُ بِهِ مُنْكَرُ
الْقِيَاسِ،

ومثال ذلك: «المرأة الحائض، المعتدة، المرتدة»، فإن تحريم وطئها
يُعَلَّلُ بالأوصاف الثلاثة المذكورة، وهي «الحيض»، و«العدة»، و«الردة».
ولو أريد قياس «الأمة» على «الحرّة» في ذلك بأحد الأوصاف
المذكورة صح القياس، وكان من باب المناسب المؤثر^(١).

قوله: (وهو قسمان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المؤثر»، فهذا
يقع على قسمين، كما سيبينهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدهما: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم): ضمير الثنية
في «أحدهما» يعود إلى «القسمين».
والضمير في «عينه» يعود إلى «الوصف».

قوله: (فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل): الضمير المنفصل «هو»
في قوله: «فهو» يعود إلى «الوصف الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم»،
وإليه كذلك عود الضمير في «إنه».

والمراد هنا: أن ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم هو الذي يكون فيه
الفرع في معنى الأصل فَيُلْحَقُ به في الحكم، وذلك كقول النبي ﷺ: (أيما
رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)، فهذا الحديث وإن كان الحكم
فيه وارداً في الرجل خاصة، إلا أن المرأة في معنى الرجل، فَيُلْحَقُ به،
فتكون أحق بمتاعها إذا وجدته بعينه عند من أفلس.

قوله: (وربما يقر به منكرو القياس): الضمير في «به» يعود إلى
«الوصف المناسب الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٠.

إِذْ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ مُبَايَنَةٌ إِلَّا تَعَدَّدَ الْمَحَلُّ؛ كَقَوْلِنَا: «إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْكَيْلَ عِلَّةٌ فِي تَحْرِيمِ الرَّبَا فِي الْبُرِّ، فَالزَّبِيبُ مُلْحَقٌ بِهِ»، وَيَكُونُ هَذَا كَظُهُورِ أَثَرِ الْوَقَاعِ فِي إِجَابِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْأَعْرَابِيِّ، فَالْتُرْكِيُّ وَالْهِنْدِيُّ فِي مَعْنَاهُ.

فهذا الوصف قد يُقرُّ به من أنكر حجية القياس للعلة التي سيذكرها المؤلف.

قوله: (إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل): هذه الجملة تعليل لقوله: «وربما يقر به منكر القياس».

والمراد هنا: أن الوصف المناسب الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم هو الذي يكون فيه الفرع في معنى الأصل، وإذا تحقق ثبوت معنى الأصل في الفرع كان الفرع ملحقاً بالأصل في الحكم، لانتفاء التباين بينهما، وإن وُجدت المباينة بينهما فإنما هي في تعدد المحل فقط، إذ محل الأصل في «سراية العتق» مثلاً هو العبد، ومحلّه في الفرع هو الأمة، وذلك ليس بفارق مؤثر، فلا يمتنع الإلحاق مع وجوده.

وحيث كان الفرع في هذا القسم في معنى الأصل بلا فارق مؤثر بينهما، كان هذا القسم مظنة أن يقر به منكر حجية القياس، إذ ما كان في معنى الأصل فهو ثابت بدلالة النص عليه.

قوله: (كقولنا: إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر، فالزبيب ملحق به): هذا مثال توضيحي لجعل الفرع في معنى الأصل.

والمراد هنا: أنه إذا عَلِمَ بأن علة تحريم الربا في «البر» هي «الكيل»، وثبت أن «الزبيب» يباع كيلاً، أُلْحِقَ الزبيب بالبر في تحريم الربا، لعدم الفرق بينهما من جهة العلة وهي «الكيل» في كلٍّ منهما، وإنما الفرق من جهة المحل، إذ محل الكيل في الأول هو «البر» الثابت في الأصل، ومحل الكيل في الثاني هو «الزبيب» الثابت في الفرع، وذلك فارق لا يؤثر.

قوله: (ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ظهور تأثير

الكيل في تحريم الربا في البر، فيكون الزبيب في معناه لأنه يباع كيلاً». والضمير في «معناه» يعود إلى «الأعرابي».

والمعنى الذي استوى فيه التركي والهندي مع الأعرابي هو «وَطءٌ مكلفٌ في نهار رمضان».

والمراد هنا: أن الوصف المناسب، وهو «الوقاع في نهار رمضان» ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو «إيجاب الكفارة»، وحيث إن تلك الكفارة أوجبها النبي ﷺ على الأعرابي الذي حصل منه الوقاع، فإن التركي والهندي وسائر العجم في معناه، فَيُلْحَقُونَ به إذا وقعوا في مثل ما وقع فيه من جهة وجوب الكفارة عليهم، لانتفاء الفارق بينهم وبينه، إذ الكل منهم مكلف قد وطئ في نهار رمضان متعمداً.

(تنبيه): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو في حقيقته ليس قسماً مستقلاً بذاته، بل هو تابع للشيء الأول للمؤثر، والذي نصَّ عليه المؤلف بقوله: «فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو شيان، أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم».

وبذلك يتضح أن ما ذكره بعد ذلك بقوله: «وهو قسمان، أحدهما: أن يظهر أثر عينه في عين ذلك الحكم» سهوٌ منه رحمه الله تعالى، إذ ما سماه هنا قسماً هو تكرار لما سماه قبل ذلك شيئاً.

وبناءً على هذا، فالصواب هنا حذفُ هذه العبارة، وهي قوله: «وهو قسمان، أحدهما: أن يظهر أثر عينه في عين ذلك الحكم».

وحينئذٍ يكون كلام المؤلف رحمه الله تعالى في «المؤثر» بعد هذا التحرير كالاتي: «فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو شيان، أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم؛ كقياس الأمة على الحرّة في سقوط الصلاة بالحيض، لما فيه من مشقة التكرار، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعديناها إلى

الشيء الثاني: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم، كظهور أثر الإخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيُقاس عليه ولاية النكاح،

محل آخر، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل. ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يُعَلَّلُ بهما، فإن الحيض، والعدة، والردة قد تجتمع في امرأة ويُعَلَّلُ تحريم الوطء بالجميع.

وهذا الشيء هو الذي يقال إنه في معنى الأصل، وربما يقر به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل؛ كقولنا: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر، فالزبيب مُلَحَقٌ به»، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه».

قوله: (الشيء الثاني): أي للمؤثر الذي ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع.

قوله: (أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم؛ كظهور أثر الإخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيُقاس عليه ولاية النكاح): الضمير في «عينه» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «عليه» يعود إلى «التقديم في الميراث».

والمراد هنا: أن الشيء الثاني للوصف الذي أثر في الحكم بنص أو إجماع هو ما ظهر أثر عينه في جنس الحكم، وذلك نحو «الأخ الشقيق» فإنه مُقَدَّمٌ على الأخ لأب في استحقاق الميراث، فيُقاس على ذلك تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح.

فالوصف هنا، وهو «الأخوة» متحد بالنوع في الأصل والفرع.

والحكم، وهو «الولاية» و«الإرث» متحدان بالجنس.

فَإِنَّ الْوِلَايَةَ لَيْسَتْ هِيَ عَيْنَ الْمِيرَاثِ، لَكِنْ بَيْنَهُمَا مُجَانَسَةٌ.

النَّوعُ الثَّانِي: الْمَلَائِمُ، وَهُوَ: مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ، كَظُهُورِ أَثْرِ الْمَشَقَّةِ فِي إِسْقَاطِ الصَّلَاةِ عَنِ الْحَائِضِ، فَإِنَّهُ ظَهَرَ

وحينئذ فإن الوصف، وهو «الأخوة» ظهر أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس «التقديم»، فتكون عين الأخوة قد أثرت في جنس التقديم^(١).

قوله: (فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الولاية والميراث».

والمراد هنا: أن «الولاية»، و«الميراث» لا يجتمعان في نوع واحد؛ لأنهما مختلفان بالنوع، إذ الولاية متعلقة بالنكاح، والميراث متعلق باستحقاق مال المورث، ولكنهما يجتمعان في جنس واحد وهو «التقديم»، فإن الأخ الشقيق مُقَدَّمٌ على الأخ لأب في ولاية النكاح، كما أنه مقدم عليه في الميراث، فيكون التقديم في ولاية النكاح وفي الميراث جنساً واحداً لا اختلاف فيه، وبذلك تتحقق المجانسة بين الميراث والولاية^(٢).

قوله: (النوع الثاني): أي من أنواع «المناسب».

قوله: (الملائم، وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الملائم».

و«ما» في قوله: «ما ظهر» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن يكون جنس الوصف مؤثراً في عين الحكم، كما سيتضح ذلك بالمثال الذي سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، فإنه ظهر

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٢.

تأثير، جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

النوع الثالث: الغريب، وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير

تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن ظهور تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة». وهذا مثال توضيحي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب صورة الملائم إلى الذهن.

والمراد هنا: أن الشارع الحكيم جعل المشقة المشتركة بين «الحائض»، و«المسافر» مؤثرة في عين سقوط القضاء عن المسافر في الركعتين المتبقيتين من الرباعية، فسقط بها القضاء في صلاة الحائض قياساً.

وإنما جعل الوصف هنا جنساً والإسقاط نوعاً؛ لأن مشقة «السفر» نوع مخالف لمشقة «الحيض»، وأما «السقوط» فأمرٌ واحد وإن اختلفت محالُهُ^(١).

وبهذا يتبين أن جنس المشقة قد أثر في عين السقوط، وذلك أن «مشقة السفر» بالنسبة للمسافر والتي هي الوصف أثرت في عين الحكم وهو «إسقاط الركعتين من الرباعية عنه بوساطة القصر».

فكذلك تكون «مشقة تكرار الصلاة» بالنسبة للحائض أثرت في عين الحكم وهو «إسقاط القضاء عنها» دفعاً للمشقة، ورفعاً للحرج.

قوله: (النوع الثالث): أي من أنواع «المناسب».

قوله: (الغريب)، وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم؛ كتأثير

جِنْسِ الْمَصَالِحِ فِي جِنْسِ الْأَحْكَامِ.

ثُمَّ لِلْجِنْسِيَّةِ مَرَاتِبٌ بَعْضُهَا أَعَمُّ مِنْ بَعْضٍ،

جنس المصالح في جنس الأحكام): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الغريب».

و«ما» في قوله: «ما ظهر» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن «الغريب» اعتبره الشارع في إلحاق بعض الأحكام ببعض، بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، فَجَعَلَ جِنْسَ الْمَصَالِحِ مَوْثَرًا فِي جِنْسِ الْأَحْكَامِ، وذلك كما وَرَدَ أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري»، ووافقه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على ذلك، لكون الشُّرْبِ مظنة القذف فأقاموه مقامه.

وبذلك يتضح أن الوصف هنا وهو «مظنة جنس الافتراء» أثار في الحكم وهو «الجلد ثمانين»، وما كان كذلك سُمِّيَ «المناسب الغريب»^(١).

قوله: (ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض): الضمير في «بعضها» يعود إلى «المراتب».

وإنما تطرق المؤلف رحمه الله تعالى لذكر مراتب الجنسية، نظراً لِمَا تقرر من أن الوصف مؤثر في الحكم، وأن الحكم ثابت بالوصف.

وحيث إن مُسَمَّى الوصف والحكم جنس تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص، احتيج إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم، ومعرفة الأخص منها من الأعم، ليتحقق بذلك معرفة أنواع تأثير

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١٧٥/٤.

فَإِنَّ أَعَمَّ الْأَوْصَافِ كَوْنُهُ حُكْمًا، ثُمَّ يَنْقَسِمُ إِلَى إِيْجَابٍ، وَنَدْبٍ، وَتَحْرِيمٍ، وَإِبَاحَةٍ، وَكَرَاهَةٍ. ثُمَّ الْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ إِلَى عِبَادَةٍ وَغَيْرِ عِبَادَةٍ، وَالْعِبَادَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى صَلَاةٍ وَغَيْرِهَا. فَمَا ظَهَرَ تَأْثِيرُهُ فِي الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ أَخْصُ مِمَّا ظَهَرَ فِي الْعِبَادَةِ،

الأوصاف في الأحكام^(١).

قوله: (فإن أعم الأوصاف كونه حكماً، ثم ينقسم إلى إيجاب، وندب، وتحريم، وإباحة، وكراهة. ثم الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها): الضمير في «كونه» يعود إلى «أعم الأوصاف».

والمراد هنا: أن الحكم يقع على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: كونه «حكماً»، وهذه أعم مراتب الحكم؛ لأن الحكم أعم من أن يكون وجوباً، أو تحريماً، أو صحةً، أو فساداً.

المرتبة الثانية: كونه «واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو محرماً، أو مكروهاً»، وما يلحق بذلك من الأحكام الوضعية، كما سبق بيانه في «مباحث الحكم».

المرتبة الثالثة: كونه «عبادة»، أو «غير عبادة»، وذلك لأن العبادة أعم من الصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات.

وغير العبادة كالأحكام المتعلقة بباب المعاملات، فهذا الباب أعم من أن يكون بيعاً، أو إجارة ونحوهما.

المرتبة الرابعة: كونه «صلاة»، إذ كل صلاة عبادة، وليس كل عبادة صلاة^(٢).

قوله: (فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة): «ما» في قوله: «فما ظهر» موصولة بمعنى «الذي».

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/١٧٥ - ١٧٦، شرح: مختصر الروضة ٣/٣٩٣.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٥ - ٣٩٦.

وَمَا ظَهَرَ فِي الْعِبَادَةِ أَحْصُ مِمَّا ظَهَرَ فِي الْوَاجِبِ، وَمَا ظَهَرَ فِي الْوَاجِبِ أَحْصُ مِمَّا ظَهَرَ فِي الْأَحْكَامِ.

وَفِي الْمَعَانِي أَعْمُ أَوْصَافِهِ أَنَّهُ وَصِفٌ يُنَاطُ الْحُكْمُ بِجِنْسِهِ، حَتَّى يَدْخُلَ فِيهِ الْأَشْتِبَاهُ، وَأَخْصُ مِنْهُ كَوْنُهُ مَصْلَحَةً، وَأَخْصُ مِنْهُ كَوْنُهُ مَصْلَحَةً خَاصَّةً كَالرَّدْعِ، أَوْ سَدِّ الْحَاجَةِ.

والضمير في «تأثيره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الوصف الذي ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص من الوصف الذي ظهر تأثيره في العبادات، وذلك لأن العبادات أعم من الصلاة، فالعبادة قد تكون صلاة وقد تكون غيرها.

قوله: (وما ظهر في العبادات أخص مما ظهر في الواجب): وذلك لأن الواجب أعم من العبادات، إذ الواجب يشمل ما كان عبادة، وما لم يكن عبادة.

قوله: (وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام): وذلك لأن الأحكام أعم من أن تكون واجباً، فهي قد تكون واجباً، وقد تكون محرماً، وقد تكون مندوباً، وقد تكون مباحاً، وقد تكون مكروهاً، وقد تكون صالحة، أو فساداً.

قوله: (وفي المعاني أعم أوصافه أنه وصف يناط الحكم بجنسه، حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه كونه مصلحة، وأخص منه كونه مصلحة خاصة كالردع، أو سد الحاجة): المراد بالمعاني هنا: العلة التي تُنَاطُ بها الأحكام، وإنما أُطلق على العلة اسم المعاني لأن العلة متوقفة على عَقْلِ المعنى، فما لا يُعَقَّلُ له معنى لا يكون علة.

والضمير في «أوصافه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمائر في «أنه» وفي «بجنسه»، وفي «فيه».

والمراد بالاشتباه هنا: هو «اللَّبْسُ»، بمعنى أن الوصف قد يُوجَدُ لِبَساً

لدى المجتهد من جهة هل هو المناط المناسب للحكم، أو ليس هو المناط المناسب؟ فيدفعه ذلك إلى مزيد من التروّي والتريث حتى يغلب على ظنه أنه لا مناط للحكم سواه.

والضمير في «منه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «كونه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة» يعود إلى «الأخص من الوصف».

والضمير في «منه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة خاصة» يعود إلى «المصلحة» أي: المصلحة العامة.

والضمير في «كونه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة خاصة» يعود إلى «الأخص من المصلحة العامة».

والمراد بالردع في قوله: «كالردع»: هو كل وَصْفٍ يترتب عليه الزجر من الإقدام على ارتكابه، وذلك كالسرقة التي زَجَرَ عنها الشارع بعقوبة «القطع»، كما في قول الله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

ولا شك في أن رَدَعَ السارق بإقامة حد القطع عليه حتى لا يعود إلى السرقة مرة أخرى فيه مصلحة خاصة به، بحيث لا يُكْرَرُ القطع في حقه، فيصبح أعجز من ذي قبل بفقد أكثر من عضو من أعضاء جسده، وهذه مصلحة خاصة حسية، وهناك مصلحة خاصة أخرى معنوية وهي سلامته من اكتساب الإثم بتكرير السرقة حين يرتدع عنها اتعاضاً بالحد الذي أقيم عليه.

والمراد بسد الحاجة هنا: ما شرعه الإسلام من القيام بحقوق المعوزين؛ كإيجاب الزكاة على الأغنياء للفقراء، ولا شك أن سد حاجة الفقير عن طريق الزكاة يحقق مصلحة خاصة به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «وفي المعاني أعم أوصافه أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه

فَلْأَجَلِ تَفَاوُتِ دَرَجَاتِ الْجِنْسِيَّةِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ تَتَفَاوَتْ
دَرَجَاتُ الظَّنِّ، وَالْأَعْلَى مُقَدَّمٌ عَلَى مَا دُونَهُ.

كونه مصلحة، وأخص منه كونه مصلحة خاصة كالردع أو سد الحاجة» هو بيان لمراتب «الوصف»، إذ الوصف يقع على أربع مراتب، وهي:

المرتبة الأولى: كونه «وصفاً»، وهذه أعم مراتب الوصف، إذ الوصف أعم من أن يكون مناطاً للحكم أو لا يكون، وذلك لأن الوصف قد يكون طردياً غير مناسب، فلا يصلح أن يناط به الحكم.

وبناءً على هذا، فكل مناط وصف، وليس كل وصف مناطاً.

المرتبة الثانية: كون الوصف «مناطاً»؛ لأنه أعم من أن يكون مصلحة، أو لا يكون.

وبناءً على ذلك، فكل مصلحة مناط للحكم، وليس كل مناط مصلحة، لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدي لا يتضح وجه المصلحة فيه، وهذا باعتبار ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر فلا يخلو حكم الشرع عن مصلحة.

المرتبة الثالثة: كون الوصف «مصلحة عامة»، بمعنى أن تكون متضمنة نفعاً مطلقاً.

المرتبة الرابعة: كون الوصف «مصلحة خاصة»، لدخولها في باب الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، كما سبق بيان ذلك في دليل «الاستصلاح»^(١).

قوله: (فالأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه): «ما» في قوله: «ما دونه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «دونه» يعود إلى «الأعلى».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٦.

وَقِيلَ: بَلِ الْمَلَائِمُ مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ،

والمراد هنا: حيث إن درجات الجنسية في كل من الحكم والوصف متفاوتة في العموم والخصوص على ما سبق بيانه، فإن درجات الظن لدى المجتهد تتفاوت تبعاً لذلك في القرب والبعد، وحيث إن المجتهد إذا نظر في الحكم والوصف الذي جُعِلَ مناطاً له، فإنه يأخذ من تلك الدرجات الأقرب دون الأبعد، ترجيحاً للأعلى على ما دونه في الدرجة، وذلك لأن الدرجات ثلاث هي طرفان ووسط.

أما الطرفان فأحدهما تأثير «الأخص في الأخص»، وثانيهما: «تأثير الأعم في الأعم».

وأما الوسط بين هذين الطرفين فهو تأثير «الأخص في الأعم»، وعكسه وهو «تأثير الأعم في الأخص».

وبناءً على ذلك فإن ترتيب تلك الدرجات من جهة تقديم الأعلى على الأدنى يكون على النحو الآتي:

الدرجة الأولى: تأثير «الأخص في الأخص»، فإن ذلك من أعلى أنواع التأثير، لكونه قد تمحضت فيه الأخصية.

الدرجة الثانية: تأثير «الأخص في الأعم»، أو «الأعم في الأخص»، لكون كل واحد منهما فيه قوة من جهة الأخصية، وضعف من جهة الأعمية.

الدرجة الثالثة: تأثير «الأعم في الأعم»، وهذا أدنى أنواع التأثير، لكونه قد تمحضت فيه الأعمية^(١).

قوله: (وقيل: بل الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم): «ما» في قوله: «ما ظهر» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «ما» الموصولة.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٧.

كَتَأْثِيرِ الْمَشَقَّةِ فِي التَّخْفِيفِ .

وَالْغَرِيبُ الَّذِي لَمْ يَظْهَرْ تَأْثِيرُهُ وَلَا مُلَاءَمَتُهُ لِجِنْسِ تَصَرُّفَاتِ
الشَّرْعِ؛

وما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الثاني للملائم، والقائل بهذا التعريف هو الغزالي رحمه الله تعالى، حيث صرح بذلك في كتابه «شفاء العليل» بقوله: «الملائم هو ما عُهِدَ جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم»^(١).

وحيث إن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى قد صَدَّرَ هذا التعريف بصيغة التمريض «قيل»، فإن ذلك دليل على عدم ارتضائه له.

وسبب عدم ارتضائه له: أن هذا التعريف يجعل «الملائم» متداخلاً مع «الغريب» من جهة بيان الحقيقة، إذ «الغريب» عند الموفق هو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

والأصل في التعريف أن يكون خاصاً بذات المُعَرَّفِ من غير أن يدخل معه غيره في الماهية ذاتها.

قوله: (كتأثير المشقة في التخفيف): هذا مثال توضيحي لتعريف «الملائم» بأنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

وذلك أن جنس «المشقة» أُنْزِلَ في جنس «الحكم»، وهو التخفيف عن الحائض بإسقاط قضاء الصلاة عنها، فإن هذا التخفيف الإسقاطي مناسب لجنس تصرفات الشارع في الأحكام الأخرى؛ كالتخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين من الصلاة الرباعية بالقصر، وكالتخفيف عن المريض بإسقاط ركن القيام في حقه إذا عجز عنه في الصلاة، وغير ذلك.

قوله: (والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملأيمته لجنس تصرفات الشرع): الضميران في «تأثيره»، وفي «ملأيمته» يعودان إلى «الغريب».

(١) شفاء العليل ص ١٤٩.

كَقَوْلِنَا: الْخَمْرُ إِنَّمَا حُرِّمَ لِكَوْنِهِ مُسْكِرًا، وَفِي مَعْنَاهُ كُلُّ مُسْكِرٍ، وَلَمْ يَظْهَرْ أَثَرُ السُّكْرِ فِي مَوْضِعِ آخَرَ لِكَيْتَهُ مُنَاسِبٌ اقْتَرَنَ الْحُكْمُ بِهِ، وَقَوْلِنَا: الْمَبْتُوتَةُ فِي مَرَضِ الْمَوْتِ تَرِثُ؛ لِأَنَّ الزَّوْجَ قَصَدَ الْفِرَارَ مِنَ الْمِيرَاثِ، فَعُورِضٌ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ، قِيَاسًا عَلَى الْقَاتِلِ لَمَّا اسْتَعْجَلَ الْمِيرَاثَ عُورِضٌ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ، فَإِنَّا لَمْ نَرِ الشَّارِعَ التَّفَتَّ إِلَى مِثْلِ هَذَا فِي مَوْضِعِ آخَرَ، فَتَبَقِيَ مُنَاسِبَةٌ مُجَرَّدَةٌ غَرِيبَةٌ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الثاني للغريب، وهذا التعريف قاله الغزالي رحمه الله تعالى^(١).

قوله: (كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكراً، وفي معناه كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به): الضمير في «لكونه» يعود إلى «الخمر»، وكذلك إليها عود الضمير في «معناه». والضمير في «لكنه» يعود إلى «السكر»، وكذلك إليه عود الضمير في «به». والمذكور هنا مثال توضيحي لبيان أن «الغريب» لم يظهر تأثيره في موضع آخر سوى حكم الأصل.

وذلك كتعليل «تحريم الخمر» بالإسكار - على تقدير أنه لم يرد قول النبي ﷺ: (كل مسكر حرام) - فهنا إنما أُنْزِرَ عين وصف الإسكار في عين تحريم الخمر، ولا شاهد له باعتبار جنس الإسكار في جنس التحريم، ومع ذلك فهو مناسب قد اقترن الحكم به^(٢).

قوله: (وقولنا: المبتوتة في مرض الموت تراث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث، فعورض بنقيض قصده، قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فإننا لم نر الشارع التفتت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فإننا لم نر

(١) شفاء العليل ص ١٤٩.

(٢) انظر: المستصفى ٢/٢٩٨، شفاء العليل ص ١٤٨.

وَقَدْ قَصَرَ قَوْمُ الْقِيَّاسِ عَلَى الْمُؤَثِّرِ؛ لِأَنَّ الْجَزْمَ بِإِثْبَاتِ الشَّارِعِ
الْحُكْمَ رِعَايَةً لِهَذَا الْمُنَاسِبِ تَحْكُمُ،

الشارع التفت إلى مثل هذا» يعود إلى «معارضة الزوج المطلق في مرض الموت، والقاتل المستعجل الميراث بنقيض قصديهما».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لبيان أن الغريب لم تظهر ملاءمته لجنس تصرفات الشرع.

وذلك أن الزوج إذا بَتَّ طلاق زوجته في مرض موته، فإنه مُتَّهَمٌ في هذه الحال بحرمانها من ميراثه، فَيُعَارِضُ بنقيض قصده، بحيث يكون ميراثها منه ثابتاً بعد موته، ولا يسقط ميراثها منه بسبب بَتِّه طلاقها، قياساً على قاتل مورثه، فإنه حين استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فَيُحْرَمُ من الميراث ولا يستحق منه شيئاً.

والمعاملة هنا بنقيض القصد لم يُعْهَدَ ملاءمتها لجنس تصرفات الشرع، بدليل أننا لم نرَ الشارع التفت إلى مثل ذلك في مواضع أخرى، بل ظل مقصوراً على النزر اليسير جداً من الوقائع، ولهذا سُمِّيَ مناسباً غريباً لندرته في أحكام الشريعة.

قوله: (وقد قصر قوم القياس على المؤثر): أي ذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس خاص بالوصف المؤثر فقط، فلا يصح في غيره وهو الملائم والغريب، وممن ذهب إلى ذلك أبو زيد الدبوسي الحنفي كما نسبة إليه الغزالي^(١).

قوله: (لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكماً): هذا هو دليل أولئك القوم الذين قصرُوا القياس على المؤثر فقط.

ومفاد هذا الدليل: لو جزمنا بأن الشارع إنما أثبت الحكم في الأصل بوصف ملائم، أو بوصف غريب لكان ذلك نوعاً من أنواع التحكم؛ لأنه

إِذْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثَبَتَ تَعْبُدًا؛ كَتَحْرِيمِ الْمَيْتَةِ، وَالْخَنْزِيرِ، وَالْدَّمِ، وَالْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ، وَكُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، مَعَ إِبَاحَةِ الضَّبِّ وَالضَّبُعِ،

ترجيح بلا مرجح، والترجيح بغير مرجح باطل، لكونه دعوى بلا دليل.

قوله: (إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدًا؛ كتحريم الميتة، والخنزير، والدم، والحمرة الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، مع إباحة الضب والضبع): هذا شروع منهم في بيان مسوغات الدليل الذي ذكره، لتأكيد أنه لا يمكن الجزم بأن الشارع إنما أثبت الحكم في الأصل بناءً على المناسب الملائم، أو المناسب الغريب، إذ الحال لا تخلو من عدد من الاحتمالات، وأحد هذه الاحتمالات أن يكون الحكم غير معقول العلة، لكونه حكمًا تعبدياً، وذلك كتحريم «الميتة، والخنزير، والدم» الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]. وكتحريم «الحمرة الأهلية» الذي دل عليه حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: «نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمرة الأهلية يوم خيبر»^(١).

وكتحريم «كل ذي ناب من السباع» الذي دل عليه حديث الصحابي الجليل أبي ثعلبة الخشني رضي الله تعالى عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع»^(٢).

مع إباحة «الضب» الذي دل عليه حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: (الضب لست أكله ولا أحرمه)^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الذبائح والصيد»، باب: «لحوم الحمرة الأهلية»، رقم الحديث: (٥٥٢١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: «الذبائح والصيد»، باب: «أكل كل ذي ناب من السباع»، رقم الحديث (٥٥٣٠). ومسلم، كتاب «الصيد والذبائح»، باب «تحريم أكل كل ذي ناب من السباع»، رقم الحديث: (١٩٣٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب «الذبائح والصيد»، باب «الضب»، رقم الحديث (٥٥٣٦). ومسلم، كتاب «الصيد والذبائح»، باب: «إباحة الضب»، رقم الحديث: (١٩٤٣).

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِمَعْنَى آخَرَ مُنَاسِبٍ لَمْ يَظْهَرْ لَنَا، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِلْإِسْكَارِ. فَهَذِهِ ثَلَاثُ احْتِمَالَاتٍ.

وإباحة «الضبع» كما دل على ذلك حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بأكل الضبع، قلت: صيد هي؟»، قال: (نعم)^(١).

وإذا كان تحريم الشارع للميتة، والخنزير، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكذلك إباحته للضب والضبع يحتمل أن يكون كُلُّ من التحريم والإباحة حكماً تعديلاً لا قياسياً، فكذلك هو الشأن في «الخمير»، فقد يكون تحريمه حكماً تعديلاً، وحينئذ لا يصح قياس «النبيد» عليه بحجة أنه ملائم له لوجود صفة الإسكار فيه، إذ القياس فَرُعُ عَقْلِ العلة، وما كان تعديلاً لا تُعَقَلُ علة، فيكون حكمه قاصراً عليه لا يتعداه إلى غيره، وحينئذ يكون قياس غيره عليه تحكماً بلا دليل.

قوله: (ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا): هذا هو الاحتمال الثاني، إذ لا يُسْتَبَعَدُ أن يكون الشارع قد أناط الحكم بمعنى مناسب له يخالف ما انقده في ذهن المجتهد، لكون ذلك المعنى خفياً.

ولهذا فإنه من الجائز أن يكون تحريم الشارع للخمر - مثلاً - ليس من أجل «الإسكار»، بل لوصف آخر لم يظهر لنا ولم نطلع عليه.

قوله: (ويحتمل أن يكون للإسكار): هذا هو الاحتمال الثالث، إذ لا يُسْتَبَعَدُ أن يكون تحريم الشارع للخمر إنما هو لهذا الوصف المعين وهو «الإسكار»، وذلك على تقدير أنه لم يَرِدْ نص من الكتاب أو السنة ببيان علة «تحريم الخمر».

قوله: (فهذه ثلاث احتمالات): الاحتمالات الثلاثة المشار إليها هنا هي

(١) أخرجه أبو داود، كتاب «الأطعمة»، باب: «في أكل الضبع». (سنن أبي داود

فَالْتَّعِينُ تَحَكُّمٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ، وَوَهُمْ مُجَرَّدٌ مُسْتَنَدُهُ أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ إِلَّا هَذَا، وَهَذَا غَلَطٌ، فَإِنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ لَيْسَ عِلْمًا بِعَدَمِ سَبَبٍ آخَرَ،

ما سبق ذكْرُهُ في «تحریم الخمر»، وهذه الاحتمالات الثلاثة - على وجه الإيجاز - هي:

الاحتمال الأول: أن يكون التحريم لعلّة تعبدية، والعلّة التعبدية لا مجال للقياس فيها.

الاحتمال الثاني: أن يكون التحريم لوصف لم يطلع عليه المجتهدون القائسون، لكونه خفياً لم يظهر لهم.

الاحتمال الثالث: أن يكون التحريم لعلّة قياسية ظاهرة معلومة وهي الإسكار، على قَرَضٍ أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ نَصٌّ مِنَ الشَّارِعِ بِالدَّلَالَةِ عَلَى هَذِهِ الْعِلَّةِ.

قوله: (فالتعيين تحكّم بغير دليل، وَوَهُمْ مُجَرَّدٌ مُسْتَنَدُهُ أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ إِلَّا هَذَا، وَهَذَا غَلَطٌ، فَإِنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ لَيْسَ عِلْمًا بِعَدَمِ سَبَبٍ آخَرَ): الضمير في «مستنده» يعود إلى «الوهم».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لم يظهر إلا هذا».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا غلط» يعود إلى «الجزم بوصف معين بحجة أنه لم يظهر وصف سواه».

وما ذكروه هنا هو بمنزلة الاستنتاج مما قرروه سابقاً، إذ مقصودهم من هذا هو أن يقولوا: إذا ثبت أن المقام لا يخلو من تلك الاحتمالات الثلاثة التي أوردناها، فإن تعيين أحدها لإضافة الحكم إليه تحكّم لا دليل عليه، فيكون ذلك ضرباً من ضروب الوهم المجرد، ولو سلمنا بأن لتعيينكم دليلاً فدلّيله عندكم أنه لم يظهر لكم إلا هذا الوصف فقط فجزمتم بأنه مناط الحكم، وهذا غلط في حقكم، إذ بناء الدليل على عدم العلم لا يصح، فإن عدم العلم بوجود وصف آخر ليس علماً بعدم وجوده.

وَيُمَثِّلُ هَذَا الْقَوْلَ بَطْلَ الْقَوْلِ بِالْمَفْهُومِ، وَهَذَا لَا يَنْقَلِبُ فِي «الْمُؤَثِّرِ»، فَإِنَّهُ عَلِمَ كَوْنُهُ عِلَّةً بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا.

قوله: (وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم): القول المشار إليه في قوله: «وبمثل هذا القول» هو قولهم: «إنه لم يظهر لنا إلا هذا الوصف فأنتنا الحكم به».

والمراد هنا: أن القائلين بالمفهوم استندوا في الاحتجاج به إلى قولهم: «إنه لا بد من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذا هو الباعث».

وقد أُبْطِلَ هذا الاحتجاج بقول المعترضين: «بِمَ عَرَفْتُمْ أَنَّهُ لَا بَاعْثَ سِوَاهُ؟ فَقَدْ يَوْجَدُ بَاعْثَ آخَرَ عَلَى التَّخْصِيسِ لَمْ يَظْهَرِ لَكُمْ، وَعَدَمَ الْعِلْمِ لَيْسَ عِلْمًا بِالْعَدَمِ».

قوله: (وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه عَلِمَ كونه علة بإضافة الحكم إليه نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إيراد تلك الاحتمالات الثلاثة».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المؤثر»، وكذلك إليه عود الضميرين في «كونه»، وفي «إليه».

والمراد هنا: أنه لا يمكن قبول دعوى أن يقال بأن تلك الاحتمالات الثلاثة المذكورة سابقاً تنقلب أيضاً على «الوصف المؤثر»، إذ لمعترض أن يقول: يحتمل أن يكون الوصف الذي أنيط به الحكم هو الملائم، ويحتمل أن يكون الوصف الذي أنيط به الحكم هو الغريب، ويحتمل أن يكون الوصف الذي أنيط به الحكم هو المؤثر، فلماذا قصرتم الوصف في المؤثر فقط والاحتمالات متساوية؟ فهذا تحكم لأنه ترجيح بلا مرجح.

وإنما لا يمكن قبول تلك الدعوى لأن «المؤثر» ثبت كونه علة بالنص أو الإجماع، وحينئذ تكون إضافة الحكم إليه ليست من باب التحكم، بل هي من باب القول المستند إلى الدليل الشرعي.

قُلْنَا: لَا يَصِحُّ مَا ذَكَرُوهُ لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّا قَدْ عَلِمْنَا مِنْ
أَقْيَسَةِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي اجْتِهَادَاتِهِمْ أَنَّهُمْ لَمْ يَشْتَرِطُوا فِي كُلِّ
قِيَاسٍ كَوْنَ الْعِلَّةِ مَعْلُومَةً بِنَصِّ أَوْ إِجْمَاعٍ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما ذهب إليه الذين قصرُوا القياس
على المؤثر فقط.

قوله: (لا يصح ما ذكروه لوجهين): «ما» في قوله: «ما ذكروه»
موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذي ذكروه هو قولهم: «إن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا
المناسب تحكماً، إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدًا، ويحتمل أن يكون
لمعنى آخر لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار، فهذه ثلاث
احتمالات، فالتعيين تحكماً بلا دليل، وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه عُلِمَ
كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً».

فهذا المذكور لا يصح، وبيان عدم صحته من وجهين كما سيذكرهما
المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (أحدهما: أننا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في
اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو
إجماع): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والضمير في «اجتهاداتهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى
عنهم، وكذلك إليهم عود الضمير في «أنهم».

والمراد بهذا الوجه من الجواب: أنه قد ثبت باستقراء أحوال
الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في اجتهاداتهم القياسية عدم
اشتراطهم أن تكون العلة ثابتة بنص أو إجماع، بل كانوا ينيطون الأحكام

وَالثَّانِي: أَنَّ الْمَطْلُوبَ غَلْبَةُ الظَّنِّ وَقَدْ حَصَلَ، فَإِنَّ إِثْبَاتَ الشَّرْعِ الْحُكْمَ عَلَى وَفْقِهِ يَشْهَدُ لِمُلاحِظَةِ الشَّرْعِ لَهُ، وَهَذَا الْأَحْتِمَالُ رَاجِحٌ عَلَى احْتِمَالِ التَّحَكُّمِ بِمَا رَدَدْنَا بِهِ مَذْهَبَ مُنْكَرِي الْقِيَّاسِ كَمَا فِي الْمُؤَثِّرِ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ إِذَا أُضِيفَ إِلَيْهَا الْحُكْمُ فِي مَحَلٍّ احْتَمَلَّ اخْتِصَاصَهَا بِهِ، وَبِهِ اعْتَصَمَ نَفَاةُ الْقِيَّاسِ،

بأوصافها المناسبة من غير اعتبار لذلك الاشتراط، ولو كان ذلك شرطاً في القياس لما أهملوه وغفلوا عنه.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثاني».

قوله: (أن المطلوب غلبة الظن وقد حصل، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له): الضمير في «وفقه» يعود إلى «الوصف المناسب»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والمراد هنا: أن المطلوب تحصيله في باب الاجتهاد ومنه القياس هو غلبة الظن، ونحن إذا رأينا الشارع قد ربط الحكم بوصفٍ ظهر لنا بأنه ملائم أو غريب يغلب على ظننا أن هذا الوصف هو سبب ذلك الحكم ومقتضيه، إذ لو لم يكن هو سبب الحكم ومقتضيه لَمَا لحظه الشارع واعتبره، وحيث إن العمل بالظن الغالب واجب الاتباع وجب القول باعتبار هذين الوصفين، وهما الملائم والغريب، كما يجب القول باعتبار المؤثر.

قوله: (وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أُضِيفَ إليها الحكم في محل احتمال اختصاصها به)، وبه اعتصم نفاة القياس): الاحتمال المشار إليه في قوله: «وهذا الاحتمال راجح» هو «اعتبار الوصفين الملائم والغريب».

و«ما» في قوله: «بما رددنا» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» في قوله: «بما رددنا به» يعود إلى «ما» الموصولة.

لَكِنْ قِيلَ لَهُمْ: عَلِمَ مِنَ الصَّحَابَةِ اتِّبَاعُ الْعِلَلِ وَاطْرَاحُ التَّعْبُدِ مَهْمَا
أَمَكْنَ، فَكَذَا هَا هُنَا وَلَا فَرْقَ.

والضمير في «إليها» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضمير في
«اختصاصها».

والضمير في «به» في قوله: «احتمل اختصاصها به، يعود إلى
«المحل».

والضمير في «به» في قوله: «وبه اعتصم نفاة القياس» يعود إلى
«القول بأن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمال اختصاصها به».
والمراد بالاعتصام هنا: الاحتجاج.

قوله: (لكن قيل لهم: عَلِمَ مِنَ الصَّحَابَةِ اتِّبَاعُ الْعِلَلِ وَاطْرَاحُ التَّعْبُدِ مَهْمَا
أَمَكْنَ، فَكَذَا هَا هُنَا وَلَا فَرْقَ): الضمير في «لهم» يعود إلى «نفاة القياس».
واسم الإشارة «ذا» في قوله: «فكذا» يعود إلى «اتباع الصحابة
رضي الله تعالى عنهم العلل واطراح التعبد».

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «الملائم، والغريب».

و«لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على
الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف تقديره «حاصل»؛ أي: «ولا فرق
حاصل بين الوصف المؤثر والوصفين الآخرين وهما الملائم والغريب من
جهة التعليل بالجميع».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «وهذا الاحتمال راجح على
احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن
العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمال اختصاصها به، وبه اعتصم
نفاة القياس، لكن قيل لهم: عَلِمَ مِنَ الصَّحَابَةِ اتِّبَاعُ الْعِلَلِ وَاطْرَاحُ التَّعْبُدِ
مَهْمَا أَمَكْنَ، فَكَذَا هَا هُنَا وَلَا فَرْقَ»: أن الاحتمال الذي ذكرناه، وهو
اعتبار الوصفين «الملائم» و«الغريب» راجح عندنا على احتمال التحكم،
وسبب هذا الترجيح استقراؤنا للواقع العملي للصحابة الكرام رضي الله

وَقَوْلُهُمْ: «يُحْتَمَلُ أَنْ تَمَّ مُنَاسِباً آخَرَ» فَهُوَ وَهْمٌ مَحْضٌ،

تعالى عنهم، فإنهم في اجتهاداتهم القياسية لا يجعلون الحكم المقرون بالوصف خاصاً بالأصل الذي ورد به النص بحجة أن الحكم تعبدى، بل إنهم كانوا يوسعون مجاري الأحكام في الفروع المشابهة للأصل ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.

وبناءً على هذا فلا نسلم بما اعتصم به منكرو القياس في قولهم: «إن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمال اختصاصها به»، وذلك لأن هذا الاحتمال أصبح مرجوحاً بعمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين كانوا لا يَقْصِرُونَ الأحكام على محالها فقط، بل كانوا يسعون إلى اتباع العلل لتعدية الأحكام الشرعية من محالها إلى أشباهها ونظائرها، ولو كان الأصل هو قَصر الأحكام المقرونة بالأوصاف على محالها فقط لَمَا سَعُوا إلى تتبع العلل وهم الأعلم بالفاظ الشارع ومقاصده في الأحكام الشرعية.

وحيث ثبت أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اعتبروا الوصف مطلقاً من غير تفريق بين مؤثر وملائم وغريب، دل ذلك على أنه لا فرق بين هذه الأوصاف الثلاثة من جهة ربط الأحكام الشرعية بها في الأصول والفروع.

قوله: (وقولهم: يحتمل أن تم مناسباً آخر): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الذين قصرُوا القياس على المؤثر فقط».

والمذكور هنا هو الاحتمال الثاني الذي بنوا عليه دليلهم، حيث قالوا: «ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا».

قوله: (فهو وهْمٌ محض): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القول باحتمال مناسب آخر».

فهذا القول وَهْمٌ محض، فإن احتمال وجود مناسب آخر هو مجرد افتراض لا رصيد له في الواقع، إذ لو كان له رصيد في الواقع لظهر

وَعَلْبَةُ الظَّنِّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ تَسْتَنْدُ إِلَى مِثْلِ هَذَا الوَهْمِ، وَتَعْتَمِدُ انْتِفَاءَ الظُّهُورِ فِي مَعْنَى آخَرَ لَوْ ظَهَرَ لَبَطَلَ الظَّنُّ.

وَلَوْ فُتِحَ هَذَا البَابُ لَمْ يَسْتَقِمَ قِيَاسٌ، فَإِنَّ المؤَثِّرَةَ إِنَّمَا تَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ لِعَدَمِ ظُهُورِ الفَرْقِ، وَلِعَدَمِ ظُهُورِ مُعَارِضِ.

واستبان، والأحكام الشرعية لا تُبْنَى على مجرد أوهام، بل على أوصاف ظاهرة.

قوله: (وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، وتعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن): الوهم المشار إليه في قوله: «مثل هذا الوهم» هو الوهم المحض الذي دفعهم إلى القول باحتمال وجود مناسب آخر.

والمراد هنا: أن غلبة الظن تكون وهماً محضاً إذا لم تستند إلى دليل ظاهر، ومجرد الاحتمال ليس دليلاً ظاهراً، فلا يجوز التعويل عليه في ترك ما غلب على الظن ثبوته.

وبيان ذلك: أن قولكم بأن «تحريم الخمر» يحتمل أن يكون لوصف آخر غير «الإسكار» نسلمه لكم إذا أظهرتم لنا هذا الوصف الآخر، وحينئذٍ نقارن بينه وبين الإسكار، فإن تبيّن لنا أنه أكثر مناسبة للحكم وهو التحريم أخذنا به وأبطلنا ما غلب على ظننا وهو وصف الإسكار ترجيحاً للوصف الأقرب على الوصف الأبعد، أما الاكتفاء بالقول باحتمال وجود وصف آخر دون إظهاره وإبرازه فذاك دعوى بلا دليل لا تقوى على إبطال ما ثبت ظهوره بالظن الغالب.

وهذا هو الوجه الأول من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

قوله: (ولو فُتِحَ هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثرة إنما تغلب على الظن لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض): الباب المشار إليه في قوله: «ولو فُتِحَ هذا الباب» هو «رَدُّ ما غلب على الظن من الوصف الظاهر بمجرد احتمال وجود وصف آخر».

وَصَيِّغُ الْعُمُومِ وَالظُّوَاهِرِ إِنَّمَا تَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ بِشَرْطِ انْتِفَاءِ قَرِينَةٍ مُخَصَّصَةٍ، وَلَوْ ظَهَرَتْ لَزَالَ الظَّنُّ، وَإِذَا لَمْ تَظْهَرْ جَازَ التَّعْوِيلُ عَلَيْهِ،

والمراد هنا: لو فتحنا باب ردِّ كل ما غلب على الظن من الوصف الظاهر بمجرد احتمال وجود وصف آخر ربما يكون أَلْصَقَ بالحكم منه لَمَّا بقي قياس صالح للاحتجاج به في الأحكام الشرعية.

والدليل على ذلك: أن الوصف «المؤثر» الذي قصرتم القياس عليه لا يستقيم الاحتجاج به أيضاً، لوجود الاحتمال الذي ذكرتموه، إذ يحتمل أن يوجد لذلك المؤثر وصف آخر معارض له؛ لأن الوصف المؤثر إنما يغلب على الظن مناسبتة للحكم لسبيين:

السبب الأول: عدم ظهور الفرق بين الأصل والفرع.

السبب الثاني: عدم ظهور وصف آخر معارض، فإذا ظهر المعارض لم يبق الوصف المؤثر محلاً لغلبة الظن، لوجود ما يزاحمه في مناسبة التعليل به.

وهذا هو الوجه الثاني من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

قوله: (وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة، ولو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «الظن».

والمراد هنا: أن صيغ العموم إنما يغلب على الظن حَمَلُهَا على ظاهرها وهو «الاستغراق» إذا سَلِمَتْ من وجود قرينة مخصصة، فإذا وردت القرينة المخصصة زال الظن باستغراقها، وإذا لم تَرِدْ تلك القرينة المخصصة جاز التعويل على الظن ببقاء تلك الصيغ على ظاهرها في إفادة الاستغراق.

وكذلك بقية الظواهر كالأمر والنهي، فإنهما يغلب على الظن حَمَلُ صيغتهما على ظاهرها وهو الإيجاب والتحرير بشرط انتفاء القرينة الدالة على غير ذلك، فإذا ظهرت القرينة على غير الإيجاب في الأمر، وعلى غير التحريم في النهي زال الظن بإفادة صيغة الأمر الإيجاب، وبإفادة صيغة

وَلَمْ يَظْهَرْ لَنَا مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَّا اتِّبَاعُ الرَّأْيِ الْأَغْلَبِ، وَلَمْ يَضْبُطُوا
أَجْنَاسَهُ، وَلَمْ يُمَيِّزُوا جِنْسًا عَنِ جِنْسٍ، فَمَهْمَا سَلَّمْتُمْ غَلْبَةَ الظَّنِّ أَوْجَبَ
اتِّبَاعَهُ.

النهي التحريم، وإذا لم تظهر تلك القرينة جاز التعويل على الظن ببقاء تلك
الصيغتين على ظاهرهما.

وإذا كان هذا هو الشأن في الظواهر كالعموم والأمر والنهي، وهو
حَمْلُهَا عَلَى مَقْتَضَى وَضْعِهَا اللَّغْوِيِّ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ مَا لَمْ تَظْهَرْ قَرِينَةٌ بِخِلَافِ
ذَلِكَ، فَكَذَلِكَ هُوَ الشَّأْنُ هُنَا، وَهُوَ جَوَازُ التَّعْوِيلِ عَلَى الظَّنِّ الْغَالِبِ بِمَا
ظَهَرَ لَنَا مِنْ وَصْفٍ مُنَاسِبٍ.

وهذا هو الوجه الثالث من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

قوله: (ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا
أجناسه، ولم يميزوا جنساً عن جنس، فمهما سلمتم غلبة الظن أوجب اتباعه):
الضمير في «أجناسه» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «اتباعه» يعود إلى «الظن الغالب».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يتبعون
في المسائل الاجتهادية غلبة الظن، بحسب ما ظهر لديهم من وصف
مناسب، فيجعلونه مناطاً للحكم من غير ضبط لجنس ذلك الوصف باسم
معين من مؤثر، أو ملائم، أو غريب، لكون هذه التسميات مصطلحات
متأخرة عن عصرهم، ولذلك لم يكونوا يميزون جنساً عن جنس، بل
يكفيهم معرفة أن هذا الوصف مناط للحكم، فيغلب على ظنهم أنه هو
علته، فَيُعَوَّلُونَ عَلَى هَذِهِ الْعِلَّةِ فِي إِثْبَاتِ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفِرْعِ.

فإذا سلمتم لنا بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يعملون
بما غلب على ظنهم أنه هو الوصف المناسب للحكم أوجب هذا التسليم أن
تتبعوا هذا الظن الغالب في المناسب مطلقاً مؤثراً كان، أو ملائماً، أو
غريباً. وهذا هو الوجه الرابع من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

وَقَوْلُهُمْ: «هَذَا وَهْمٌ» لَا يَصِحُّ.

فَإِنَّ الْوَهْمَ مَيْلُ النَّفْسِ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ، وَالظَّنُّ مَيْلُهَا بِسَبَبٍ، وَهَذَا
الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا،

قوله: (وقولهم: هذا وهمٌ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الذين
حصروا القياس في المؤثر فقط».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جعل علة الخمر هي الإسكار».

والمذكور هنا هو ما جعلوه كالنتيجة للاحتتمالات الثلاثة التي أوردوها
في دليلهم، حين قالوا: «فهذه ثلاث احتمالات، فالتعيين تحكم بغير دليل،
ووهم مجرد مستنده أنه لم يظهر إلا هذا».

قوله: (لا يصح): أي أن حكمكم على ما ذهبنا إليه من كون علة
تحريم الخمر هي «الإسكار» بأنه وهمٌ، حُكِّمَ لا وجه له من الصحة، فهو
باطل لا يُعَوَّلُ عليه، ولا يُلْتَفَتُ إليه.

قوله: (فإن الوهم ميل النفس من غير سبب، والظن ميلها بسبب، وهذا
الفرق بينهما): هذه الجملة تعليل للقول بعدم صحة الوهم الذي أطلقوه.
والضمير في «ميلها» يعود إلى «النفس».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الوهم» و«الظن».

والمراد هنا لا نسلم لكم صحة وَضْفِكُمْ لِمَا ذهبنا إليه بأنه «وهمٌ»،
وذلك أن الوهم هو ميل النفس إلى الشيء من غير سبب - أي من غير
مسوغ شرعي - بل هو بناء على الهوى والتشهي، ونحن لم نذهب إلى ما
ذهبنا إليه من أن علة الخمر هي الإسكار بناءً على ميلٍ نفسي بلا مسوغ
شرعي ومن غير سبب مرجح، بل ذهبنا إلى ذلك بناءً على غلبة الظن،
وغلبة الظن معمول بها في أحكام الشرع، وبهذا يتبين لكم الفرق بين الوهم
وغلبة الظن، وهو أن «الوهم» لا مسوغ شرعي له، و«غلبة الظن» لها
مسوغها الشرعي الذي هو محل الاعتداد والاعتبار.

وَمَنْ بَنَى أَمْرَهُ فِي الْمَعَامَلَاتِ عَلَى الظَّنِّ كَانَ مَعْدُورًا، وَمَنْ بَنَاهُ عَلَى الْوَهْمِ سُفَّهُ، وَلَوْ تَصَرَّفَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ بِالظَّنِّ لَمْ يَضْمَنْ، وَلَوْ تَصَرَّفَ بِالْوَهْمِ ضَمِنَ، وَقَدْ بَيَّنَّا الظَّنَّ هَا هُنَا، فَيَجِبُ الْبِنَاءُ عَلَيْهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سفهه): الضمير في «أمره» يعود إلى «من» الموصولة. والضمير في «بناه» يعود إلى «الأمر». و«التسفيه» هنا هو الحكم بالطيش وقلة العقل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأييد لبيان الفرق بين الوهم والظن، وذلك أن الإنسان إذا أقدم على المعاملات المالية مستنداً فيها إلى الظن، كان معذوراً فيما أخطأ ظنه فيه، ومن أقدم عليها مستنداً فيها إلى الوهم عدّه العقلاء سفياً غير حسن التصرف.

قوله: (ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن): هذا أيضاً تأييد لبيان الفرق بين الوهم والظن، وذلك أن الولي لو تصرف في مال اليتيم بما غلب على ظنه أنه محقق لمصلحته، فأخطأ ظنه لم يضمن، لكون غلبة الظن معتبرة شرعاً، بخلاف ما لو تصرف في مال اليتيم بالوهم فإنه يضمن، لكونه مؤتمناً على ذلك المال وقد فرط حيث لم يضع تلك الأمانة في موضعها المناسب.

قوله: (وقد بيننا الظن هَا هُنَا، فيجب البناء عليه): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «كون الظن هو ميل النفس إلى الشيء بسبب راجح». والضمير في «عليه» يعود إلى «الظن».

والمراد هنا: حيث بيننا أن «الظن» هو ميل النفس إلى الشيء بسبب راجح وليس بمجرد هوى ومزاج، فإنه يجب البناء على ذلك الظن، إذ الظن الغالب مُعْتَدُّ به شرعاً، وحينئذٍ فإنه إذا غلب على الظن أن الوصف المناسب للحكم الشرعي هو الملائم أو الغريب اعتدَّ بذلك الوصف، كما يُعْتَدُّ بالوصف المؤثر.

النَّوْعُ الثَّانِي فِي إِثْبَاتِ الْعِلَّةِ: السَّبْرُ.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ تُجْمَعَ الْأُمَّةُ عَلَى تَعْلِيلِ أَصْلِ، ثُمَّ يَخْتَلِفُونَ فِي عِلَّتِهِ، فَيُبْطَلُ جَمِيعَ مَا قَالُوهُ إِلَّا وَاحِدَةً فَيُعْلَمُ صِحَّتُهَا، كَيْلَا يُخْرَجَ الْحَقُّ عَنْ أَقَاوِيلِ الْأُمَّةِ.

قوله: (النوع الثاني في إثبات العلة): أي النوع الثاني في إثبات العلة بطريق الاستنباط.

قوله: (السبر): «السبر» في اللغة يطلق على معانٍ، منها: «التَّجْرِبَةُ، وَالْخِبْرَةُ، وَاسْتِخْرَاجُ كُنْهِ الْأَمْرِ»^(١).

و«السبر» في اصطلاح الأصوليين: هو النظر في المعاني المجتمعة في الأصل، وَتَتَّبَعُهَا وَاحِدًا وَاحِدًا، وَاطْرَاحُ مَا لَا يَصْلِحُ لِلتَّعْلِيلِ بِهِ مِنْهَا، وَإِبْقَاءُ الْوَصْفِ الصَّالِحِ لِلْعِلَّةِ لِيَكُونَ مَنَاطًا لِلْحَكْمِ^(٢).

قوله: (قال أبو الخطاب: ولا يصح إلا أن تجمع الأمة على تعليل أصل): أي «ولا يصح السبر».

والمراد هنا: أن يكون الأصل المراد سَبْرُهُ مُعْلَلًا؛ أي: ليس تعبدياً لَا تُعْقَلُ لَهُ عِلَّةٌ، فَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ مُعْلَلًا بِالْإِجْمَاعِ صَحَّ السَّبْرُ حِينَئِذٍ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُعْلَلٍ لَمْ يَصِحَّ لِانْتِدَاءِ مَحَلِّ السَّبْرِ وَهُوَ الْعِلَّةُ.

قوله: (ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها، كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة): الضمير في «علته» يعود إلى «الأصل».

و«ما» في قوله: «ما قالوه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «صحتها» يعود إلى «الواحدة».

والمراد هنا: أن تختلف الأمة في علة الأصل بعد اتفاقها على كونه

(١) انظر: لسان العرب ٤/٣٤٠.

(٢) انظر: البرهان ٢/٨١٥، الإحكام للآمدي ٣/٣٨٠.

فَنَقُولُ: الْحُكْمُ مُعَلَّلٌ، وَلَا عِلَّةَ إِلَّا كَذَا أَوْ كَذَا، وَقَدْ بَطَلَ أَحَدُهُمَا تَعَيَّنَ الْآخَرُ. مِثَالُهُ: الرَّبَا يَحْرُمُ فِي الْبُرِّ بَعْلَةً وَالْعِلَّةُ «الْكَيْلُ»، أَوْ «الْقُوتُ»، أَوْ «الطَّعْمُ»، وَقَدْ بَطَلَ التَّعْلِيلُ بِالْقُوتِ وَالطَّعْمِ، يَثْبُتُ أَنَّ الْعِلَّةَ الْكَيْلُ.

معللاً، فيسبر المجتهد أغوار تلك العلل من مجموع أقوال الأمة حتى يغلب على ظنه أن العلة الصحيحة للحكم هي علة كذا، فيعتمدها ويلغي ما سواها.

ولا يجوز له أن يعدل عن جميع ما قالته الأمة في التعليل، ويأتي بعلة خارجة عن أقوالها، فإن ذلك يعني خروج الحق عن أقاويلها وهو ممتنع لكون الحق لا يخرج عن هذه الأمة.

وما نقله الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا عن أبي الخطاب رحمه الله تعالى هو ما نص عليه في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «فصل: ومما يدل على صحتها أن تجمع الأمة على تعليل أصل ويختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا علة واحدة فتعلم صحتها؛ لأنها لو فسدت لخرج الحق عن أقاويل الأمة»^(١).

قوله: (فنقول: الحكم معلل، ولا علة إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما تعين الآخر): هذا تصوير إيضاحي لمعنى إثبات العلة بالسبر.

وذلك أن يقول المجتهد: إن هذا الحكم مُعَلَّلٌ، وقد تبين لي أن علته محصورة في كذا وكذا، وحيث ثبت لدي أن العلة الأولى لا تصح فقد تَعَيَّنَ أن تكون العلة الثانية هي مناط الحكم.

قوله: (مثاله: الربا يحرم في البر بعلة والعلة الكيل، أو القوت، أو الطعم، وقد بطل التعليل بالقوت والطعم يثبت أن العلة الكيل): الضمير في «مثاله» يعود إلى «السبر».

فِيحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ أُمُورٍ، أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ عِلَّةٍ، وَدَلِيلُهُ
الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ مُعَلَّلٌ،

وهذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى مختلفون في علة «تحريم الربا في البر»، فمنهم من قال: إن العلة هي «الكيل» كما ذهب إلى ذلك الحنفية^(١) والحنابلة^(٢) رحمهم الله تعالى، ومنهم من قال: إن العلة هي «القوت» كما ذهب إلى ذلك المالكية^(٣) رحمهم الله تعالى، ومنهم من قال: إن العلة هي «الطعم» كما ذهب إلى ذلك الشافعية^(٤) رحمهم الله تعالى.

وحينئذٍ فليس أمام المجتهد إلا أن يسير أغوار هذه العلل ليصل بغلبة ظنه إلى العلة الراجحة لديه فيعتمدها مناطاً للحكم، ويلغى بقية العلل الأخرى.

قوله: (فيحتاج إلى ثلاثة أمور): أي «فيحتاج السبر إلى ثلاثة أمور».

والمراد بهذه الأمور: هو شروط صحة السبر.

قوله: (أحدها: أنه لا بد من علة، ودليله الإجماع على أن الحكم معلل): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا بد من علة».

والضمير في «دليله» يعود إلى «إثبات العلة في الأصل».

والمراد بالحكم هنا هو «حكم الأصل».

والمقصود هنا: يُشْتَرَطُ لصحة «السبر» أن يكون حكم الأصل معللاً وليس تعبدياً، إذ التعبدى لا مجال للقياس فيه.

(٢) انظر: المغني ٥٥/٦.

(١) انظر: الهداية ٦٧/٣.

(٤) انظر: مغني المحتاج ٢٢/٢.

(٣) انظر: بداية المجتهد ١٣٠/٢.

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُجْمَعاً عَلَيْهِ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ إِفْسَادِ جَمِيعِ الْعِلَلِ إِلَّا وَاحِدَةً صِحَّتْهَا، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثَابِتاً تَعْبُدًا، إِذْ لَمْ يُوجَدْ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّتِهَا إِلَّا خُلُوُّ الْمَحَلِّ عَمَّا سِوَاهَا، وَالْوُجُودُ الْمَجْرَدُ لَا يَكْفِي فِي التَّعْلِيلِ.

ولا بد من أن يكون تعليل حكم الأصل مجمعاً عليه حتى يكون تعليله معتدّاً به.

قوله: (فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع العطل إلا واحدة صحتها): الضمير في «عليه» يعود إلى «حكم الأصل». والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة الواحدة» وهي التي غلب على ظن المجتهد صحة التعليل بها.

والمراد هنا: أن حكم الأصل إذا لم يكن مجمعاً على كونه معللاً، بل إن كونه معللاً محل خلاف عند المجتهدين، فإن القائس حينئذٍ إذا قال: «ثبت لديّ أن تحريم الربا في البر معلل، والعلة إما أن تكون الكيل، وإما أن تكون القوت، وإما أن تكون الطعم، وحيث إن كلاً من القوت والطعم لا يصلح أن يكون علة للتحريم تعيّن أن تكون العلة هي الكيل». فإنّ قوله بإبطال العلتين الثانية والثالثة لا يلزم منه صحة العلة الأولى التي عينها مناطاً للحكم.

قوله: (لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبدًا، إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل): هذه الجملة تعليل للقول بأن إبطال القائس لغير العلة التي رجحها لا يلزم منه صحة تلك العلة.

والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة التي عينها القائس بطريق السبر»، وكذلك إليها عود الضمير في «سواها».

والمراد هنا: أن حكم الأصل إذا لم يكن مجمعاً على تعليله، فإنّ إفساد القائس لجميع العطل إلا العلة التي ارتضاها ليس دليلاً على صحة

وَقَوْلُ الْمُسْتَدِلِّ: «بَحِثْ فِي الْمَحَلِّ فَلَمْ أَعْثُرْ عَلَى مَا يَصْلُحُ لِلتَّلْغِيلِ» لَيْسَ بِأَوْلَى مِنْ قَوْلِ خَصْمِهِ: «بَحِثْ فِي الْوَصْفِ الَّذِي ذَكَرْتَهُ فَلَمْ أَعْثُرْ فِيهِ عَلَى مُنَاسَبَةٍ، أَوْ مَا يَصْلُحُ بِهِ لِلتَّلْغِيلِ» فَيَتَعَارَضُ الْكَلَامَانِ.

العلة المرضية عنده، إذ يمكن للمجتهد الآخر أن يعترض عليه، فيقول له: إن الحكم في الأصل ليس معللاً، بل هو تعبدي فلا يثبت القياس فيه، فقولك بأنه حكم قياسي وهم منك، والدليل على ذلك أنه ليس لديك حجة على صحة العلة التي تمسكت بها إلا دعوى أنه لا علة مناسبة إلا هذه العلة حيث خلا محل الحكم عن سواها، وهذا تمسك منك بوجود مجرد عن حجة ناهضة، والوجود المجرد عن الحجة الناهضة لا يكفي في ثبوت التعليل.

قوله: (وقول المستدل: «بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل» ليس بأولى من قول خصمه: «بحثت في الوصف الذي ذكرته فلم أعثر فيه على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل» فيتعارض الكلامان): «ما» في قوله: «ما يصلح» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فلم أعثر على الصالح للتعليل».

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «ذكرته» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه». و«ما» في قوله: «أو ما يصلح» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأييد لقوله: «والوجود المجرد لا يكفي في التعليل».

والمراد هنا: أن الحكم في الأصل إذا لم يكن معللاً بالإجماع، فإن وجهات النظر ستكون مختلفة بين المجتهدين من جهة صلاحية المحل للتعليل، فالمجتهد الذي يرى أن حكم الأصل معلل يقول: بحثت في

الأمر الثاني: أَنْ يَكُونَ سَبْرُهُ حَاصِرًا لِجَمِيعِ مَا يُعْلَلُ بِهِ،

المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل فيه إلا هذه العلة فقط. والمجتهد الذي يرى عدم تعليل حكم الأصل يقول: لا أسلم لك بأن الحكم معلل، بل هو تعبدي لا يقبل التعليل، والدليل على ذلك أنني بحثت في العلة التي زعمت بأنها مناط للحكم فلم أعثر على مناسبة بينها وبينه، فلا يصلح أن تكون علة له.

وبذلك يحصل التعارض بين ما ذكره المجتهد الأول من صلاحية المحل للتعليل وأن علة المناسبة هي كذا، وبين ما ذكره المجتهد الثاني من عدم صلاحية المحل للتعليل، وأن العلة التي استنبطها المجتهد الأول علة لاغية لعدم مناسبتها للحكم.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أن يكون حكم الأصل قد ثبت تعليله بالإجماع، حتى يُسَدَّ الطريق على من زعم بأن الحكم غير معلل لكونه تعبدياً، فإن انعقاد الإجماع على تعليل الحكم دَخَضَ لهذا الزعم وإبطال له.

قوله: (الأمر الثاني): أي من الأمور التي لا يصح السبر إلا بها.

قوله: (أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يعلل به): الضمير في «سبره» يعود إلى «المجتهد القائل».

و«ما» في قوله: «ما يعلل به» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: لا بد من أن يكون سَبْرُ القائل حاصراً لجميع العلل التي يمكن أن تكون مناطاً للحكم من غير أن يغفل عن علة واحدة منها؛ لأنه لو غفل عن علة واحدة منها لاحتمل أن تكون هذه العلة هي مناط الحكم، فيترتب على ذلك أمران، أحدهما: عدم صحة السبر، وثانيهما: وقوع الخطأ في القياس، لكونه لم يصادف محله للغفلة عن العلة التي هي مظنته.

إِمَّا بِمُؤَافَقَةِ خَصْمِهِ، وَإِمَّا بِأَنْ يَسْبِرَ حَتَّى يَعْجِزَ عَنِ إِبْرَازِ غَيْرِهِ.

فَإِنْ كَانَ مُنَافِظاً كَفَاهُ أَنْ يَقُولَ: هَذَا مُنْتَهَى قُدْرَتِي فِي السَّبْرِ، فَإِنْ شَارَكْتَنِي فِي الْجَهْلِ بِغَيْرِهِ لَزِمَكَ مَا لَزِمَنِي، وَإِنْ أَطْلَعْتَ عَلَيَّ عَلَّةً أُخْرَى فَيَلْزِمُكَ

قوله: (إما بموافقة خصمه، وإما أن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره):
الضمير في «خصمه» يعود إلى «القائس».

والتعبير بالخصم هنا ينبغي تركه واستبداله بلفظة «القائس الآخر»، إذ الأصل في المجتهدين أنهم علماء، والكل ينشد الحق، والعلم ونشدان الحق يدفعان إلى الوثام، لا إلى الخصام.

والضمير في «غيره» يعود إلى «المُستخرَج من العلل».

والمراد هنا: أن حَصَرَ السبر يثبت بأحد طريقتين:

الطريق الأول: موافقة القائس الآخر على انحصار العلل فيما ذكره القائس الأول، وذلك كانحصار علة الربا في الكيل، أو الوزن، أو الطعم، أو القوت، أو الثمنية.

فإن القائس الآخر إذا سَلَّمَ انحصار العلل فيما ذكره القائس الأول، واستتم له إبطالها إلا واحدة حصل مقصوده.

الطريق الثاني: أن يعجز القائس الثاني عن استخراج علة زائدة على العلل التي استنبطها القائس الأول.

بمعنى أن القائس الثاني لا يسلم ابتداءً للقائس الأول ما ذكره من حَصْرِ العلل، وإنما يقول: لا أسلم بهذا الحصر حتى أبحث، فَيُعْطَى مهلة للبحث حتى يعجز عن العثور على زيادة، وحينئذ يجد نفسه مضطراً إلى تسليم الحصر نتيجة عجزه عما رام الوصول إليه^(١).

قوله: (فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٠٦/٣.

إِبْرَازُهَا لِنَنْظَرٍ فِي صِحَّتِهَا.

فَإِنَّ كِتْمَانَهَا حِينِيذٌ عِنَادٌ وَهُوَ مُحَرَّمٌ، وَصَاحِبُهَا إِمَّا كَاذِبٌ، وَإِمَّا كَاتِمٌ لِدَلِيلٍ مَسَّتِ الْحَاجَةُ إِلَى إِظْهَارِهِ، وَكِلَاهُمَا مُحَرَّمٌ.

إبرازها للنظر في صحتها): الضمير في «كفاه» يعود إلى «المناظر»، وهو القائس الأول.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «هذا منتهى قدرتي» يعود إلى «ما تم استنباطه من علل».

والضمير في «بغيره» يعود إلى «الزائد على العلل التي حصرها القائس الأول».

و«ما» في قوله: «ما لزمني» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «إبرازها» يعود إلى «العلة الأخرى»، وإليها كذلك عود الضمير في «صحتها».

والمراد هنا: إن كان القائس الأول في مقام المناظرة، فإنه يكفي أن يقول للمعترض على الحصر وهو القائس الآخر: إن ما توصلت إليه من حصرٍ للعلل هو منتهى قدرتي في السبر، وليس لدي مزيد على ذلك، فإن لم تعثر أنت على علة أخرى فقد شاركتني في عدم العلم بزيادة على ما تحصل من تلك العلل، وحينئذ يلزمك ما لزمني وهو الاعتراف بالحصر، وإن كنت قد عثرت على علة زائدة لم يمكني الاطلاع عليها فإنه يلزمك أن تبرزها لي لأنظر في صحتها، فإن ثبتت صحتها وتبين أنها المناط المناسب للحكم وافقتك عليها، وإلا فسَدَ اعتراضك وصح الحصر الذي ذكرته.

قوله: (فإن كتمانها حينئذٍ عناد وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم): الضمير في «كتمانها» يعود إلى «العلة الزائدة».

والضمير في «صاحبها» يعود إلى «العلة المكتومة».

..... **الثالث: إبطال أحد القسمين،**

والضمير في «إظهاره» يعود إلى «الدليل». وضمير التثنية في «كلاهما» يعود إلى «الكذب، والكتمان». والمراد هنا: أن القائس الثاني حين يعترض على القائس الأول، فإنه لا يخلو من إحدى حالتين:
الحالة الأولى: أن يشارك القائس الأول في عدم الاطلاع على علة زائدة.

الحالة الثانية: أن يكون قد اطلع بالفعل على علة زائدة خفيت على القائس الأول.
فإن كان لم يطلع على علة زائدة فليس له من خيار إلا التسليم بالحصص الذي ذكره القائس الأول.

وإن كان قد اطلع على علة زائدة فإنه يجب عليه حينئذ أن يبرزها للقائس الأول لينظر فيها من جهة الصحة وعدمها، ولا يجوز له كتمانها فإنه عناد ومكابرة، ولا يخلو بهذا الكتمان من أحد رجلين: إما أن يكون كاذباً في دعوى الاطلاع على علة زائدة، وإما أن يكون مُخْفِياً للدليل قد مست الحاجة إلى إظهاره وإظهاره، وكلاهما محرم في الشريعة.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور التي لا يصح «السُّبْرُ» إلا بها.

قوله: (إبطال أحد القسمين): المراد بالقسمين هنا: العلتان، بحيث إذا تبين للقائس بطريق السبر أن حكم الأصل منحصر في علتين فقط، فإنه حينئذ يحقق النظر في أيهما أنسب للحكم، فيثبت إحدى العلتين ويبطل العلة الأخرى، فيقول: الحكم معلل، ولا علة إلا كذا وكذا، وقد بطلت إحداهما وهي العلة الفلانية، فتعينت الأخرى.

فإذا أظهر المعترض علة ثالثة نظر فيها المستدل، فإذا رأى عدم مناسبتها للحكم أبطلها أيضاً كما أبطل العلة الثانية.

وَلَهُ فِي ذَلِكَ طَرِيقَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يُبَيِّنَ بَقَاءَ الْحُكْمِ بِدُونِ مَا يَحْذِفُهُ،
فَيُبَيِّنُ بِهِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْعِلَّةِ، إِذْ لَوْ كَانَ مِنْهَا لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ بِدُونِهِ.

قوله: (وله في ذلك طريقان): الضمير في «له» يعود إلى «القائس الأول وهو المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إبطال أحد القسمين». فهذا الإبطال للمستدل فيه طريقان، كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين به أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الطريقين».

و«ما» في قوله: «ما يحذفه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يحذفه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «به» يعود إلى «بقاء الحكم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المحذوف».

والضمير في «منها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «بدونه» يعود إلى «المحذوف».

والمراد هنا: أن المعترض وهو القائس الثاني إذا أبرز علة زائدة على ما ذكره المستدل وهو القائس الأول، فحينئذ يلزم المستدل أن ينظر في تلك العلة الزائدة، فإذا رأى عدم صلاحيتها للعلة أبطلها، وذلك بأن يبين للمعترض بأن تلك العلة لا أثر لها في الحكم، بل الحكم باقٍ بدونها.

ومثال ذلك: أن يقول المستدل الحنبلي: يصح أمان العبد؛ لأنه أمان ووجد من عاقل مسلم غير متهم، فصح قياساً على الحر.

فيقول المعترض الحنفي: لا أسلم بأن ما ذكرت هو أوصاف العلة في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر وهو «الحرية»، وهذا الوصف مفقود في العبد، وحينئذ لا يصح القياس.

الثاني: أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَا يَحْذِفُهُ مِنْ جِنْسٍ مَا عَهَدْنَا مِنَ الشَّارِعِ عَدَمَ الِاتِّفَاتِ إِلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ كَالطُّوْلِ، وَالْقَصْرِ، وَالسَّوَادِ، وَالْبَيَاضِ، أَوْ عَهْدَ مِنْهُ الْإِعْرَاضُ عَنْهُ فِي جِنْسِ الْأَحْكَامِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا؛ كَالذُّكُورِيَّةِ وَالْأُنُوثَةِ فِي سِرَايَةِ الْعُنُقِ.

فيقول المستدل الحنبلي: وَصَفُ الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية، فصار وصفاً لاغياً لا تأثير له في العلة^(١).

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الطريق الثاني»؛ أي: من طريقي إبطال أحد القسمين.

قوله: (أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام؛ كالطول، والقصر، والسواد والبياض): «ما» في قوله: «ما يحذفه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يحذفه» هو عائد جملة الصلة.

و«ما» في قوله: «ما عهدنا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن يبين المستدل للمعترض أن الوصف الذي جعله زائداً على أوصاف العلة التي حصرها المستدل هو من الأوصاف التي عهد من الشارع إلغاؤها وعدم الالتفات إليها، وذلك كالطول، والقصر، والسواد، والبياض، ونحو ذلك مما لا يُعَدُّ مؤثراً في الأحكام الشرعية.

قوله: (أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها؛ كالذكورية والأنوثة في سراية العنق): الضمير في «منه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوصف المحذوف».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الأحكام».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٠٧/٣.

وَلَا يَكْفِيهِ فِي إِفْسَادِ عِلَّةٍ خَصْمِهِ النَّقْضُ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ
جُزْءاً مِنَ الْعِلَّةِ، أَوْ شَرْطاً فِيهَا، فَلَا يَسْتَقِلُّ بِالْحُكْمِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ
اسْتِقْلَالِهِ صِحَّةَ عِلَّةِ الْمُسْتَدَلِّ بِدُونِهِ.

والمراد هنا: أن يبين المستدل للمعترض بأن الوصف الزائد الذي اعترض
به لا يصلح أن يكون مناصباً للحكم في الأصل؛ لأن الشارع أعرض عنه في جنس
الأحكام المختلف فيها، وما أعرض عنه الشارع فالأصل إلغاؤه لا إثباته.
ومثال ذلك: لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة، قياساً على
العبد، بجامع الرق في كل منهما، إذ لا علة غيره عملاً بالسبب.
فقال المعترض: الذكورية وصف زائد معتبر في الأصل؛ لأن العبد
إذا كمل عتقه بالسراية أهّل لمناصب لا تصلح لها الأمة إذا كمل عتقها،
وذلك كالإمامة، وأنواع الولايات، وحينئذٍ فلا يصح قياس الأمة على
العبد؛ لأنه قياس مع الفارق.

فيقول المستدل: ما ذكرت من وصف الذكورية لم يعتبره الشارع في
باب العتق، بل عهد منه عدم اعتباره فيه، وحينئذٍ فاعتبارك لوصف الذكورة
هو خلاف ذلك المعهود الشرعي، فيكون فاسداً^(١).

قوله: (ولا يكفي في إفساد علة خصمه النقض): الضمير في «يكفيه»
يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «خصمه».

و«النقض» هو: وجود العلة مع تخلف الحكم، لعدم مناسبتها له.
والمراد هنا: أن المستدل لا يكفي في إفساد الوصف الذي أبرزه
المعترض أن يبين كونه منتقياً، كأن يقول له: إن الوصف الذي ذكرته ليس
مناسباً للحكم في الأصل، فكيف يكون وصفاً له مع تخلفه عنه؟

قوله: (لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل
بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه): الضمير في
«فيها» يعود إلى «العلة».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٠٨/٣.

وَلَا يَكْفِيهِ أَيْضاً أَنْ يَقُولَ: بَحَثْتُ فِي الْوَصْفِ الْفُلَانِيِّ فَمَا عَثَرْتُ فِيهِ عَلَى مُنَاسِبَةٍ، فَيَجِبُ الْغَاوُءُ،

والضمير في «استقلاله» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «بدونه».

والمراد هنا: أن الوصف الذي ذكره المعترض يحتمل أن يكون جزءاً من العلة أو شرطاً لها، وحينئذ لا يكون ذلك الوصف مستقلاً بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله بالحكم صحة علة المستدل بدونه؛ لأن ذلك الوصف جزء من العلة التي ذكرها المستدل، أو هو شرط لها، والعلة لا تصح بدون جزئها أو شرطها.

مثال ذلك: لو قال المستدل: علة الربا في «البر» الكيل.

فقال المعترض: هناك وصف زائد وهو «الطَّعْمُ».

فقال المستدل: الوصف الزائد الذي ذكرته وهو «الطعم» منتقض بالماء، فإنه مما يُطْعَمُ ولا ربا فيه.

فهذا النقض الذي ذكره المستدل ليس كافياً في إبطال كون الطعم علة، لجواز أن يكون جزء علة الربا، بأن تكون العلة مجموع الكيل والطعم، أو شرطاً فيها، فتكون علة الربا الكيل بشرط أن يكون المكيل مطعوماً.

وحينئذ لا يلزم من إبطال كون الطعم علة مستقلة أن يكون الكيل علة صحيحة، لجواز أن يكون الطعم جزءها أو شرطها^(١).

قوله: (ولا يكفيهِ أيضاً أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه): الضمير في «لا يكفيهِ» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في قوله: «إلغاؤه».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٠٨/٣ - ٤٠٩.

فَإِنَّ الْخَصْمَ يُعَارِضُهُ بِمِثْلِ كَلَامِهِ فَيُفْسِدُ.

فَإِنَّ بَيْنَ مَعَ ذَلِكَ صِلَاحِيَّةً مَا يَدَّعِيهِ عِلَّةٌ، أَوْ سَلَّمَ لَهُ ذَلِكَ بِمُؤَافَقَةٍ خَصْمِهِ، فَذَلِكَ يَكْفِيهِ ابْتِدَاءً بِدُونِ السَّبْرِ، فَالسَّبْرُ إِذَا تَطْوِيلُ طَرِيقٍ غَيْرِ مُفِيدٍ، فَلَنُصْطَلِحَ عَلَى رَدِّهِ.

والمراد هنا: أن المستدل لو قال للمعترض: «بحثت في الوصف الذي جعلته زائداً على أوصاف العلة التي حصرتها بالسبر، فلم أعر فيه على مناسبة بينه وبين الحكم في الأصل، وحينئذٍ يجب إلغاؤه»، فإن ذلك ليس كافياً لإفساد الوصف الذي ذكره المعترض.

قوله: (فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد): الضمير في «يعارضه» يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «كلامه».

والمراد هنا: أن مما يدل على أن قول المستدل للمعترض: «بحثت في وصفك فلم أعر على مناسبة بينه وبين الحكم» ليس كافياً في إبطال وصف المعترض: أن المعترض يردُّ عليه بمثل كلامه، فيقول له: «وأنا أيضاً بحثت في وصفك الذي عينته مناطاً للحكم، فلم أعر فيه على مناسبة بينهما». وحينئذٍ يفسد قول المستدل.

قوله: (فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة، أو سلم له ذلك بموافقة خصمه، فذلك يكفيهِ ابتداءً بدون السبر، فالسبر إذاً تطويل طريق غير مفيد، فلنصطلح على رده): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «مع ذلك» يعود إلى «حصول المعارضة».

و«ما» في قوله: «ما يدعيه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يدعيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «له» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «أو سلم له ذلك» يعود إلى «العلة

المدعاة».

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فذلك يكفيه» يعود إلى «بيان المستدل صلاحية الوصف، وتسليم المعترض له بتلك الصلاحية».

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «رده» يعود إلى «السبر».

والمراد هنا: أن المعترض لو قال للمستدل: «بحث في وصفك الذي جعلته علة للحكم فلم أعر فيه على مناسبة، فبيّن لي مناسبه؟»، فاستطاع المستدل أن يبين للمعترض بالبرهان صلاحية وصفه للعلية، ثم اقتنع المعترض بذلك كفاه هذا البيان الذي أفضى إلى اقتناع المعترض في إثبات صلاحية وصفه لكونه علة للحكم، ويستغني بذلك عن السبر حتى لا يكون تطويلاً بلا فائدة، وذلك أن المعترض إذا اقتنع بالوصف الذي ذكره المستدل، فشرعَ المستدل بعد هذا الاقتناع في سبر الأوصاف كأن يقول: إن هذا الحكم له أوصاف أربعة: الوصف الأول كيت، والوصف الثاني كيت، والوصف الثالث كيت، والوصف الرابع كيت. ثم تبين لي أن الوصف الأول لا يصلح لأنه كذا وكذا، والوصف الثالث لا يصلح لأنه كذا وكذا، والوصف الرابع لا يصلح لأنه كذا وكذا. وإذا انتفت صلاحية الوصف الأول، والوصف الثالث، والوصف الرابع تعين أن يكون الوصف الثاني هو المناسب للعلية لأنه كذا وكذا. كان ذلك تطويلاً بلا فائدة، لتسليم المعترض بصلاحية الوصف الثاني، فيكون ذلك السبر بمنزلة تحصيل الحاصل في عدم تحقق الجدوى، وما لا جدوى فيه ردهُ أولى من اعتباره.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من أن المستدل لا يكفيه في إفساد علة المعترض أن يقول: «بحث في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه» هو المذهب الأول في هذه المسألة، وإليه ذهب أكثر الأصوليين.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ: يَكْفِيهِ ذَلِكَ.
 وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: إِذَا اتَّفَقَ خَصْمَانِ عَلَى فَسَادِ تَعْلِيلٍ مِّنْ
 سِوَاهُمَا، ثُمَّ أَفْسَدَ أَحَدُهُمَا عِلَّةَ صَاحِبِهِ كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى صِحَّةِ
 عِلَّتِهِ.

قوله: (وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك): الضمير في «يكفيه»
 يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول المستدل للمعترض: «بحثت في
 وصفك، فلم أعثر فيه على مناسبة للحكم، فيجب إلغاؤه».
 وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة، وقد ذهب إليه بعض
 أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى، ومفاد هذا القول: أن المستدل
 لو قال للمعترض: «بحثت في الوصف الذي جعلته علة، فلم أعثر فيه على
 مناسبة بينه وبين الحكم» كفاه ذلك في إفساد علة المعترض.

قوله: (وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من
 سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علقته): ضمير
 الثانية في «سواهما» يعود إلى «الخصمين»، وكذلك إليهما عود ضمير الثانية
 في «أحدهما».

والضمير في «صاحبه» يعود إلى «أحد الخصمين».
 واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إفساد أحد الخصمين علة صاحبه».
 والضمير في «علقته» يعود إلى «المفسد لعله الآخر».

والمراد هنا: أن الْمُجْتَهِدِينَ إذا اتفقا على فساد علة غيرهما في
 الحكم المتنازع فيه بينهم، ثم أفسد أحدهما علة الآخر، وذلك كأن يتفق
 الشافعي والحنبلي على أن ما عدا الكيل والطعم علة فاسدة، ثم نَقَضَ
 الحنبلي علة الطعم بالماء إذ هو مطعوم ولا ربا فيه، فهل يكون ذلك
 مصححاً لعله الناقض؟

ف عند بعض المتكلمين: أنه إذا اتفق مجتهدان على فساد تعليل مجتهد

وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ اتَّفَاقَهُمَا لَيْسَ بِدَلِيلٍ عَلَى فَسَادِ قَوْلِ مَنْ خَالَفَهُمَا، وَالَّذِي فَسَدَتْ عِلَّتُهُ مِنْهُمَا يَعْتَقِدُ فَسَادَ عِلَّةِ خَصْمِهِ الْحَاضِرِ كَاعْتِقَادِهِ فَسَادَ عِلَّةِ الْغَائِبِ، فَيَتَسَاوَى عِنْدَهُ الْأَمْرُ فِيهِمَا، فَلَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَهُ صِحَّةُ إِحْدَاهُمَا مَا لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُجْمَعًا عَلَى تَعْلِيلِهِ، وَيُبْطَلُ جَمِيعَ مَا قِيلَ إِنَّهُ عِلَّةٌ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ثالث ثم أفسد أحدهما علة صاحبه، كان ذلك دليلاً على صحة علة المُفْسِدِ؛ لأن ما عدا عليهما ثبت فساده باتفاقهما، وعلة أحدهما ثبت فسادهما بإفساد الآخر لها، فتعينت العلة الباقية لأن تكون هي الصحيحة^(١). وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وليس بصحيح): أي ما ذهب إليه بعض المتكلمين في قولهم السابق، ليس بصحيح، فلا يُسَلَّمُ به.

قوله: (فإن اتفقا لهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما): ضمير التثنية في «اتفاقهما»، وفي «خالفهما» يعود إلى «المجتهدين».

قوله: (والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما): الضمير في «علته» يعود إلى الاسم الموصول «الذي».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «المجتهدين».

والضمير في «خصمه» يعود إلى «مَنْ أُفْسِدَتْ عِلَّتُهُ»، وإليه كذلك عود الضميرين في «كاعتقاده»، وفي «عنده».

وضمير التثنية «فيهما» يعود إلى «العلتين».

قوله: (فلا يتعين عنده صحة إحداها ما لم يكن الحكم مجمعا على تعليله، ويبطل جميع ما قيل إنه علة): الضمير في «عنده» يعود إلى «مَنْ أُفْسِدَتْ عِلَّتُهُ».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٠٩/٣.

النَّوعُ الثَّلَاثُ فِي إِثْبَاتِ الْعِلَّةِ: أَنْ يُوجَدَ الْحُكْمُ بِوُجُودِهَا، وَيُعَدَمُ
بِعَدَمِهَا؛

وضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «العلتين».

والضمير في «تعليله» يعود إلى «الحكم».

و«ما» في قوله: «ما قيل» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «إنه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمذكور هنا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

ومفاد هذا المذهب: لا يصح ما قاله بعض المتكلمين من أن
المُجْتَهِدِينَ إذا اتفقا على فساد تعليل مَنْ سواهما، ثم أفسد أحدهما علة
صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علته.

وذلك لأن اتفاقهما على فساد علة غيرهما لا يقتضي فسادها في نفس
الأمر بل في اعتقادهما، واعتقادهما لا يؤثر بالنسبة إلى غيرهما، إذ غيرهما
يعتقد فساد علتها أيضاً؛ كالمالكي يعتقد فساد التعليل بالكيل والطعم؛
لأنه يعتقد أن العلة هي القوت، فيتعارض اعتقادهما مع اعتقاده.

وكذلك كلُّ منهما يعتقد فساد علة غيره من المجتهدين الحاضرين
عنده والغائبين عنه؛ أي: يعتقد فساد ما سوى علته.

وإذا كان كل واحد من المجتهدين يعتقد فساد علة الآخر، فليس
أحدهما بأولى من الآخر في تصحيح علته^(١).

ولذلك اشْتُرِطَ في السبر الإجماع على عليه الحكم، ليكون الطريق
إلى تصحيح العلة.

قوله: (النوع الثالث في إثبات العلة): أي: «النوع الثالث من أنواع
إثبات العلة بالاستنباط».

قوله: (أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها): الضمير في

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٩ - ٤١٠.

كَوْجُودِ التَّحْرِيمِ بِوُجُودِ «الشَّدَّةِ» فِي الْخَمْرِ، وَعَدَمِهِ بَعْدَمِهَا.
فَإِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَهِيَ مُوجِبَةٌ، فَأَوْلَى أَنْ يَكُونَ
دَلِيلًا عَلَى الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ أَمَارَةٌ.

«بوجودها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «بعدها».

وهذا هو المسمَّى عند بعض الأصوليين بالدَّوْرَانِ، بحيث يدور
الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا، فإذا وُجِدَتِ العلة وُجِدَ الحكم، وإذا
انعدمت العلة انعدم الحكم.

قوله: (كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه ببعدها):

الضمير في «عدمه» يعود إلى «التحريم».

والضمير في «بعدها» يعود إلى «الشدة».

وهذا مثال توضيحي لتقريب صورة «الدوران» إلى الذهن.

وذلك أن حكم «الخمر» وهو «التحريم» يدور في فلك العلة وهي
«الشدة» وجوداً وعدمًا، فإذا وُجِدَتِ الشدة وُجِدَ التحريم، وإذا انعدمت
الشدة كأن تتحول الخمرة بنفسها إلى خَلٍّ انعدم التحريم.

وإثبات العلة بالدوران هو مذهب جمهور الأصوليين.

قوله: (فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة): الضمير في

«فإنه» يعود إلى «وجود الحكم بوجود العلة وعدمه ببعدها».

ومعنى كون «العلة العقلية موجبة» أي من جهة اللزوم، فإن العقل
يرتب على وجود العلة لازمها وهو وجود المعلول، وذلك نحو: «التسويد»
فإنه إذا وُجِدَ التسويد لزم منه وجود السواد، وإذا انعدم التسويد لزم منه
انعدام السواد.

قوله: (فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة): «الشرعية» صفة

لموصوف محذوف دل عليه المذكور؛ أي: «العلة الشرعية».

وَلِأَنَّهُ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مُسْتَنَدًا إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ،
فَإِنَّا لَوْ رَأَيْنَا رَجُلًا جَالِسًا فَدَخَلَ رَجُلٌ فَقَامَ عِنْدَ دُخُولِهِ، ثُمَّ جَلَسَ عِنْدَ
خُرُوجِهِ، وَتَكَرَّرَ مِنْهُ غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا أَنَّ الْعِلَّةَ فِي قِيَامِهِ دُخُولُهُ.

ومعنى كون «العلة الشرعية أمانة» أي أنها علامة على ثبوت الحكم
الشرعي بطريق الظن الغالب، وليس بطريق القطع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقائلين
بإثبات العلة بالدوران.

ومفاد هذا الدليل: قياس العلة الشرعية على العلة العقلية، فكما أن
الدوران دليل على صحة العلة العقلية مع قطعيتها، فكذلك يكون الدوران
دليلاً على صحة العلة الشرعية من باب أولى، فإنها من جهة كونها ظنية
بحاجة إلى ما يقوي ثبوت وجودها، والدوران أحد الطرق المقوية لثبوت
صحة وجودها.

قوله: (ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف):
الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: ولأن الشأن يغلب على
الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف.

والوصف المشار إليه في قوله: «ذلك الوصف» هو «الدوران».

والمعنى: أن «الدوران» طريق إلى إثبات الحكم بالظن الغالب.

قوله: (فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس
عند خروجه، وتكرر منه غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله): الضمير
في «دخوله» يعود إلى «الرجل الداخل»، وكذلك إليه عود الضمير في
«خروجه».

والضمير في «منه» يعود إلى «الرجل الجالس»، وكذلك إليه عود
الضمير في «قيامه».

فَإِنْ قِيلَ: الْوُجُودُ عِنْدَ الْوُجُودِ طَرْدٌ مَحْضٌ، وَزِيَادَةٌ الْعَكْسِ لَا تَوَثُّرٌ، إِذْ لَيْسَ بِشَرْطٍ فِي الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ.

والضمير في «دخوله» في قوله: «العلة في قيامه دخوله» يعود إلى «الرجل الداخل».

وهذا مثال توضيحي لبيان أن «الدوران» مفيد لثبوت الحكم بطريق غلبة الظن.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للقائلين بأن الدوران طريق من طرق إثبات العلة.

ومفاد هذا الدليل: قياس الدوران في الأحكام الشرعية على الدوران في الأمور العادية.

وبيان ذلك: أن الناس لو رأوا رجلاً جالساً في مكان، فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه القيام عند تكرر دخول ذلك الرجل، غلب على ظن أولئك الناس أن علة قيام الجالس هي دخول ذلك الرجل عليه.

فكذلك إذا عهدنا من الشارع إثبات حكم في شيء لوصف من الأوصاف، ونفَى الحكم عنه عند انتفاء ذلك الوصف غلب على ظننا أن هذا الوصف هو علة ذلك الحكم.

قوله: (فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلة الشرعية): معنى قولهم: «الوجود عند الوجود طرد محض»: أي أن القول بأن الحكم يوجد كلما وجد الوصف يقتضي الاطراد المحض، وهو الاستمرار الدائم، بحيث يستمر تكرر وجود الحكم بتكرر وجود العلة.

ومعنى قولهم: «وزيادة العكس لا تؤثر»: أي أن القول بأن الحكم ينعدم بانعدام العلة هو عكس القول بأن الحكم يوجد بوجود العلة. وهذا القول المعاكس زيادة على القول الطردى، إذ الطرد وهو كون

الحكم يوجد بوجود العلة يغني عن العكس وهو القول بأن الحكم ينعدم بانعدام العلة، إذ إن هذا القول هو مفهوم ما دل عليه الطرد، فإن قولنا: «الطرد هو وجود الحكم بوجود العلة» يُفهم منه «انعدام الحكم عند انعدام العلة».

وخلاصة ذلك: أن الطرد متضمن معنى العكس بدلالة المفهوم المخالف، فيكون التنصيص على العكس بعد ذلك إنما هو زيادة توكيد؛ أي: توكيد المنطوق بالمفهوم.

ومعنى كون «العكس ليس بشرط في العلل الشرعية، فزيادته غير مؤثرة»: أن العلل الشرعية لا يلزم فيها انتفاء الحكم بانتفاء العلة، فإن الأحكام التعبدية لا تخلو من تعليل بالمصالح، إلا أن ذلك التعليل لم يُعقل معناه.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلل الشرعية» هو اعتراض مُوجَّه من القائلين بعدم إفادة «الدوران» للعلية، وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة.

- وممن ذهب إلى هذا القول أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى^(١).
 كما ذهب إليه بعض المالكية رحمهم الله تعالى^(٢).
 وكذلك ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى^(٣).
 وهذا الاعتراض يمثّل الدليل الأول لأصحاب هذا المذهب.
 ومفاد هذا الدليل: أن «الدوران» لا يخلو من جانبين:
 الجانب الأول: وجود الحكم عند وجود الوصف.

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/٤٩، فواتح الرحموت ٢/٣٠٣.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦.

(٣) انظر: الإحكام ٣/٢٩٩.

وَلِأَنَّ الْوَصْفَ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُلَازِمًا لِلْعِلَّةِ، أَوْ جُزْءًا مِنْ أَجْزَائِهَا، فَيُوجَدُ الْحُكْمُ عِنْدَ وُجُودِهِ لِكَوْنِ الْعِلَّةِ مُلَازِمَةً، وَيَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ، وَيَحْتَمِلُ مَا ذَكَرْتُمْ، وَمَعَ التَّعَارُضِ لَا مَعْنَى لِلتَّحَكُّمِ.

الجانب الثاني: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف.

فأما الأول فهو طَرْدٌ محض، والطرْد المحض غير مؤثر، وسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد الدلالة على عدم تأثيره عندهم. وأما الثاني فهو العكس، والعكس غير معتبر في العلل الشرعية، فلا تأثير له فيها، إذ لا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الحكم. وإذا ثبت أن «الدوران» بكلا جانبيه لا تأثير فيه بطل الاعتماد عليه في إثبات العلية^(١).

قوله: (ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة، أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه): الضمير في «أجزائها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «وجوده» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في «بانتفائه».

قوله: (ويحتمل ما ذكرتم): «ما» في قوله: «ما ذكرتم» موصولة بمعنى «الذي».

والمخاطب في قوله: «ما ذكرتم» هم أصحاب المذهب الأول القائلون بإثبات العلة بالدوران.

والذي ذكره أصحاب المذهب الأول هو أن «الدوران» مثير لغلبة الظن في كونه علة للحكم.

قوله: (ومع التعارض لا معنى للتحكم): أي لا معنى للقول بأن الوصف الدائر علة للحكم، فإن هذا القول تحكم لا دليل عليه.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٤١٤/٣.

ثُمَّ لَوْ كَانَ ذَلِكَ عِلَّةً لِأَمْكَانِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي عِلَّةِ الرَّبَا أَنْ يُثَبَّتَ الْحُكْمَ بِثُبُوتِهَا وَيَنْفِيهِ بِنَفْيِهَا.

ثُمَّ يَبْطُلُ هَذَا الْمَعْنَى بِرَائِحَةِ الْخَمْرِ الْمَخْصُوصَةِ بِهِ مَقْرُونَةً بِالشُّدَّةِ يَزُولُ التَّحْرِيمُ بِزَوَالِهَا وَيُوجَدُ بِوُجُودِهَا، وَلَيْسَ بِعِلَّةٍ.

قوله: (ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الدوران».

والضمير في «ثبوتها» يعود إلى «علة الربا».

والضمير في «ينفيه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «بنفيها» يعود إلى «علة الربا».

قوله: (ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها، وليس بعلة): المعنى المشار إليه في قوله: «ثم يبطل هذا المعنى» هو الدوران.

والضمير في «به» يعود إلى «الخمر».

والضمير في «بزوالها» يعود إلى «الرائحة المقرونة بالشدة»، وإليها كذلك عود الضمير في «بوجودها».

والمذكور هنا هو الدليل الثاني للقائلين بعدم اعتبار الدوران في العلة.

ومفاد هذا الدليل: أن الوصف الذي جعلتم الحكم دائراً في فلكه وجوداً وعدمًا لا يخلو من عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: قد يكون الوصف ملازماً للعلة كالكذف بالزبد بالنسبة للخمر.

الاحتمال الثاني: قد يكون الوصف جزءاً للعلة كالعُمْدِيَّةِ، أو العُدوانية بالنسبة للقصاص.

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الطَّرْدَ وَالْعَكْسَ يُؤَثِّرَانِ فِي غَلْبَةِ الظَّنِّ، وَكَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ لَا يُؤَثِّرُ مُنْفَرِدًا لَا يَمْنَعُ مِنْ تَأْثِيرِهِمَا مُجْتَمِعَيْنِ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَصْفَيْنِ لَا يَحْصُلُ الْأَثْرُ مِنْ أَحَدِهِمَا.

الاحتمال الثالث: قد يكون الوصف - كما ذكرتم - علة للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر.

ومع قيام هذه الاحتمالات الثلاثة، فإن جعل الدوران هو المثبت للعلة تحكم لا يصح؛ لأنه ترجيح بلا مرجح. ومما يؤكد ذلك أمران:

الأمر الأول: لو كان الدوران طريقاً إلى إثبات العلة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا في «البر» هل هي الكيل، أو الوزن، أو الطعام، أو القوت، أن يثبت الحكم وهو تحريم التفاضل فيه بوجود العلة التي رآها، وأن ينفي ذلك الحكم عنه بانتفائها، من غير أن يتعرض كل واحد منهم لإبطال علة الآخر.

الأمر الثاني: لو كان الدوران طريقاً إلى إثبات العلة لكانت الرائحة المخصوصة بالخمر والمقرونة بالشدة علة للتحريم، فإن التحريم يزول بزوالها ويوجد بوجودها، ومع ذلك فليست الرائحة علة بالاتفاق.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليلين السابقين.

قوله: (قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن، وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين، فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما): بين المؤلف رحمه الله تعالى كون الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن حين الاستدلال على صلاحية الدوران للعلية، حيث قال: «فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمانة؛ ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلاً جالساً

وَاحْتِمَالُ شَيْءٍ آخَرَ لَا يَنْفِي الظَّنَّ، وَلَا يَمْنَعُ مِنَ التَّمَسُّكِ بِمَا ظَنَّنَاهُ عِلَّةً مَا لَمْ يَظْهَرَ الأَمْرُ الأَخْرُ فَيَكُونُ مُعَارِضاً.....

فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه وتكرر منه، غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله.

وضمير التثنية في «تأثيرهما» يعود إلى «الطرد والعكس».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوصفين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الأول الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم إثبات العلة بالدوران، والذي قالوا فيه: «الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلل الشرعية».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الطرد والعكس لا يؤثران في إثارة غلبة الظن، بل نقول: إن كلاً منهما مثير لغلبة الظن، وإذا كان كل منهما مثير لغلبة الظن فهو مؤثر في الأحكام.

الوجه الثاني: سلمنا لكم ما ذكرتموه من أن كلاً من الطرد والعكس لا يؤثر بمفرده في غلبة الظن، إلا أن ذلك لا يمنع تأثيرهما في حال اجتماعهما، فإن العلة إذا كانت مكونة من وصفين لم يحصل تأثيرها في الحكم بوجود أحدهما دون الآخر، وذلك كالقصاص، فإن علته هي «القتل»، وهذه العلة مكونة من وصفين، وهما «العمد» و«العدوان»، فإذا لم يجتمعا معاً لم تتم العلة.

قوله: (واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً): «ما» في قوله: «بما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ظنناه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمذكور هنا هو الجواب عن الجزء الأول من الدليل الثاني

وَالنَّقْضُ بِرَائِحَةِ الْخَمْرِ غَيْرُ لَازِمٍ، فَإِنَّ صِلَاحِيَّةَ الشَّيْءِ لِلتَّعْلِيلِ لَا يَلْزَمُ أَنْ يُعْلَلَ بِهِ، إِذْ قَدْ يَمْتَنِعُ ذَلِكَ لِمُعَارَضَةِ مَا هُوَ أَوْلَى مِنْهُ.

لأصحاب المذهب الثاني، والذي قالوا فيه: «ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة، أو جزءاً من أجزائها فيوجد الحكم عند وجوده، لكون العلة ملازمة، وينتفي بانقثائه، ويحتمل ما ذكرتم، ومع التعارض لا معنى للتحكم».

ومفاد هذا الجواب: نسلم لكم الاحتمال الذي ذكرتموه، إلا أنه غلب على ظننا أن الدوران صالح للعلية، ومجرد احتمال شيء آخر لا يقوى على نفي هذا الظن، وذلك أن ظننا متعلق بشيء موجود وهو «الدوران»، والاحتمال الذي ذكرتموه مجرد وهم وتخييل قد يكون له رصيد من الواقع وقد لا يكون، فلا نترك ما ظهر لنا لأجل شيء متوهم، فإن أظهرتم لنا الاحتمال المزعوم نظرنا في صلاحيته للعلية، فإن رأينا صلاحيته كان معارضاً لما غلب على ظننا أنه هو العلة، وإن لم نر صلاحيته اطرحناه تمسكاً بالعلة التي غلب على ظننا أنها مناط الحكم لسلامتها حينئذٍ من المعارض المقاوم.

قوله: (والنقض برائحة الخمر غير لازم، فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به، إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التعليل بالشيء الصالح للعلية».

و«ما» في قوله: «لمعارضة ما هو» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «الشيء الصالح للتعليل به».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الجزء الثاني من الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم إثبات العلة بالدوران، وذلك الجزء هو قولهم: «ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها، وليس بعلة».

وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّمَا يَصِحُّ التَّغْلِيلُ بِهِ مَعَ السَّبْرِ، فَيَقُولُ: عِلَّةُ الْحُكْمِ
أَمْرٌ حَادِثٌ، وَلَا حَادِثٌ إِلَّا كَذَا وَكَذَا،

ومفاد هذا الجواب: أن نقضكم للدوران برائحة الخمر المخصوصة به غير لازم لنا، وذلك أن كون الشيء صالحاً للعلة لا يلزم منه أن يُعَلَّلَ به، إذ قد يكون غيره أولى منه بالعلة فَيُقَدَّمُ عليه ترجيحاً للأقوى على ما هو دونه في الرتبة، ولذلك رجحنا «الإسكار» على «الرائحة»، وجعلنا تحريم الخمر دائراً في فلكه، فحيثما وُجِدَ الإسكار وُجِدَ التحريم، وحيثما انعدم الإسكار انعدم التحريم.

قوله: (وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين.

والضمير في «به» يعود إلى «الدوران».

والمراد هنا: أن الدوران لا يصح أن يكون علة إلا إذا كان مصحوباً بالسبر، وما لم يكن مصحوباً به فإنه لا يكون صالحاً للعلة. وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة، وهي مسألة: «إثبات العلة بالدوران».

قوله: (فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كذا وكذا): القائل هنا هو «المجتهد القائل».

و«لا» في قوله: «ولا حادث» نافية للجنس، و«حادث» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره: «مناسب»؛ أي: «ولا حادث مناسب للحكم إلا كذا وكذا».

و«العلة الحادثة»: هي التي لا سابقة لها.

والمقصود هنا: أن يبيِّن المجتهد القائل أوصاف علة الحكم بطريق السَّرْدِ السَّبْرِيِّ، كأن يقول: علة هذا الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كيت وكيت، وبهذا السبر يكون قد حَصَرَ أوصاف العلة تمهيداً للانتقاء منها.

وَيُبْطَلُ مَا سِوَاهُ.

وَالسَّبْرُ إِذَا تَمَّ بِشُرُوطِهِ اسْتَعْنَى عَمَّا سِوَاهُ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةَ الْحُكْمِ أَمْرًا حَادِثًا، إِذْ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ سَابِقَةً وَيَقِفُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَى شَرْطِ حَادِثٍ كَالْحَوْلِ فِي الزَّكَاةِ،

قوله: (ويبطل ما سواه): الضمير في «سواه» يعود إلى «الوصف المناسب لإناطة التعليل به».

والمراد هنا: أن المجتهد القائس حين يحصر أوصاف علة الحكم بطريق السبر، فإنه يختار الوصف المناسب الذي يغلب على ظنه أن الحكم يدور عليه وجوداً وهدماً، ثم يُبْطَلُ ما سواه من الأوصاف الأخرى لعدم صلاحيتها لدوران الحكم عليها.

قوله: (والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثالث القائلون بأن الدوران لا يصلح للتعليل به إلا مع السبر. والضمير في «بشروطه» يعود إلى «السبر»، وإليه كذلك عود الضمير في «سواه».

و«شروط السبر» ثلاثة - كما سبق بيان ذلك - وهي: كون العلة مجمعاً عليها، وكون السبر حاصراً لجميع ما يُعَلَّلُ به، وإبطال الأوصاف التي لا تصلح للعلية.

والمراد هنا: أن «السبر» مستقل وحده بإثبات العلة، فإذا تحققت شروطه الثلاثة كان مستغنياً بنفسه عن مقارنة ما سواه كالدوران ونحوه، فلا تلازم بينهما حتى يكون أحدهما متوقفاً في ثبوت حجتيه على الآخر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من وجهي الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثالث.

قوله: (مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً، إذ يجوز أن تكون العلة سابقة ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة): الضمير

أَوْ يَكُونُ الْحَادِثُ جُزْءًا تَمَّتِ الْعِلَّةُ بِهِ، أَوْ يَكُونُ الْحُكْمُ غَيْرَ مُعَلَّلٍ.
وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً».

والمراد هنا: أنه ليس من لازم التعليل أن تكون علة الحكم أمراً حادثاً، فإن العلة كما تكون حادثة فإنها كذلك تكون سابقة، ويتوقف ثبوت الحكم فيها على شرط حادث، وذلك كالحول في الزكاة، فإن علة وجوب الزكاة هي «ملك النصاب»، وهذه العلة سابقة ولكنها متوقفة على شرط حادث، وهو «حَوْلَانُ الْحَوْلِ»، فهذا الشرط حادث؛ لأنه يتجدد كل عام.

قوله: (أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به): الضمير في «به» يعود إلى «الجزء».

والمراد هنا: أن الحادث يحتمل ألا يكون علة مستقلة، بل هو جزء من العلة لا تتم إلا به، وذلك كالقصاص فإن علته هي «القتل»، إلا أن القتل ليس كافياً وحده في إقامة القصاص على القاتل، بل لا بد من حدوث وَصْفِهِ وهو «العمد العدوان»، وحينئذ يكون هذا الوصف الحادث وهو «العمد العدوان» جزءاً من العلة السابقة وهي «القتل».

قوله: (أو يكون الحكم غير معلل): فإن الحكم غير المعلل هو الذي لا تُعَقَّلُ له علة، فضلاً عن أن تكون تلك العلة سابقة أو حادثة، وهذا ما يُعْرَفُ بالحكم التعبدي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً»، إلى قوله: «أو يكون الحكم غير معلل» هو الجواب الثاني عما ذكره أصحاب المذهب الثالث المشترطون لصحة التعليل بالدوران أن يكون مصحوباً بالسبر.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم لزوم أن تكون علة الحكم أمراً حادثاً، وذلك أن الشأن هنا لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

وَمِمَّا يُشْبِهُ هَذَا شَهَادَةُ الْأُصُولِ؛ كَقَوْلِهِمْ؛ فِي «الْخَيْلِ»: «مَا لَا تَجِبُ
الزَّكَاةُ فِي الذُّكُورِ مُنْفَرِدَةً، لَمْ تَجِبْ فِي الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ»، وَيُسْتَدَلُّ عَلَى
صِحَّتِهَا بِالْأَطْرَادِ وَالْإِنْعِكَاسِ فِي سَائِرِ مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ وَمَا لَا تَجِبُ.

الاحتمال الأول: قد تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم فيها على
شرط حادث، كالحول في الزكاة.
الاحتمال الثاني: قد يكون الحادث جزءاً تمت به العلة، وليس علة
مستقلة.

الاحتمال الثالث: قد يكون الحكم تعدياً غير مُعَلَّلٍ.
ومع قيام هذه الاحتمالات الثلاثة يبطل القول بكون العلة أمراً
حادثاً؛ لأنه مجرد دعوى بلا دليل مرجح.

قوله: (ومما يشبهه هذا شهادة الأصول): «ما» في قوله: «ومما»
موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر،
فيكون التقدير: «ومن المُشْبِهِ هذا شهادة الأصول».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الدوران».

و«الأصول الشاهدة» يُرَادُ بِهَا هُنَا أَحَدُ مَعْنِيَيْنِ:

المعنى الأول: دلالة الكتاب، أو السنة، أو الإجماع على الحكم المَعَلَّلِ.

المعنى الثاني: ثبوت أضل معين من نوع الحكم المَعَلَّلِ، بحيث

يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه^(١).

والمراد هنا: أن «شهادة الأصول» المفيدة للطرد والعكس، تُشْبِهُ

«الدوران» في إفادة العلية.

قوله: (كقولهم في الخيل: «ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة، لم تجب

في الذكور والإناث»)، ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما

تجب فيه الزكاة وما لا تجب): هذا مثال توضيحي لتقريب معنى «شهادة

وَقَوْلِهِمْ: مَنْ صَحَّ ظَهَارُهُ صَحَّ طَلَاقُهُ كَالْمُسْلِمِ.

الأصول المُشْبِه للدوران» إلى الذهن.
والضمير في «كقولهم» يعود إلى «الفقهاء».
و«ما» في قوله: «ما لا تجب» موصولية بمعنى «الذي».
والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة».
و«ما» في قوله: «في سائر ما تجب» موصولية بمعنى «الذي».
والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.
و«ما» في قوله: «وما لا تجب» موصولية بمعنى «الذي».
والمراد هنا: أن قول الفقهاء رحمهم الله تعالى في الخيل: «ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة، لم تجب في الذكور والإناث»، يُسْتَدَلُّ على صحته من جهة ثبوت العلة بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب فيه.
وبيان «الاطراد والانعكاس» هنا هو: أن «الإبل»، و«البقر»، و«الغنم» وجبت الزكاة في ذكورها منفردة، فوجبت في ذكورها وإناثها.
و«الحمير»، و«البغال» التي ورد ذكرها مقروناً بالخيل في قول الله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِزِكْبُوهَا وَزِينَةٌ﴾ [النحل: ٨].
لم تجب الزكاة في ذكورها منفردة، فلم تجب في ذكورها وإناثها.
فكذا ينبغي أن يقال في «الخيل» بأن الزكاة لم تجب في ذكورها منفردة، فلا تجب في ذكورها وإناثها.
وبناءً على ذلك، فإن عدم وجوب الزكاة في ذكور الخيل شاهد لعدمها في ذكورها وإناثها^(١).

قوله: (وقولهم: من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء» رحمهم الله تعالى.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤١٧/٣.

ذَهَبَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى صِحَّتِهِ. لِشَبْهِهِ بِمَا ذَكَرْنَا، وَتَغْلِيْبِهِ عَلَى الظَّنِّ.

والضمير في «ظهاره» يعود إلى «مَنْ» الشرطية، وكذلك إليها عود الضمير في «طلاقه».

وهذا مثال آخر توضيحي لبيان معنى «شهادة الأصول».

والمراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى بَنَوْا قولهم: «من صح ظهاره صح طلاقه» - وذلك في تصحيح «طلاق الذمي» - على شاهد الأصل، فإن «المسلم» حين صح ظهاره صح طلاقه، فكذلك يكون الشأن في «الذمي»، فإنه حيث صح وقوع الظهار منه، صح - تبعاً لذلك - وقوع الطلاق منه.

فكانت صحة ظهار الذمي شاهداً على صحة طلاقه.

ولعل الصواب في المثال الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى أن يقال: «من صح طلاقه صح ظهاره»، لوقوع الخلاف بين الفقهاء رحمهم الله تعالى في صحة ظهار «الذمي»، حيث ذهب الإمامان الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى إلى صحته، وذهب الإمامان أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى إلى عدم صحته^(١).

قوله: (ذهب القاضي، وبعض الشافعية إلى صحته، لشبهه بما ذكرنا، وتغليبها على الظن): الضمير في «صحته» يعود إلى «التعليل بشهادة الأصول»، وإليه كذلك عود الضمير في «لشبهه».

و«ما» في قوله: «بما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «لشبهه بالمذكور»؛ أي: بالمذكور سابقاً.

والمراد بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو «الدوران».

(١) انظر: المغني لابن قدامة ٥٦/١١.

والضمير في «تغليبه» يعود إلى «التعليل بشهادة الأصول».

والمراد هنا: أن القول بصحة التعليل بشهادة الأصول ذهب إليه كثير من الحنابلة رحمهم الله تعالى، ومنهم القاضي أبو يعلى، حيث صرح بذلك في كتابه «العدة»، فقال: «الرابع: شهادة الأصول، فمثل قولنا: لا تجب الزكاة في إناث الخيل؛ لأنها لا تجب في ذكورها؛ كالبغال والحمير والفيلة وغير ذلك من الحيوانات، وعكسه الإبل والبقر والغنم. وإذا كانت الأصول مرتبة على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها، ووجدنا الخيل لا زكاة في ذكورها إذا انفردت بالإجماع، لم تجب في إناثها، وكان ذلك طريقاً يقتضي غلبة الظن؛ لأن الظن يمنع وجود الحكم في الغالب»^(١).

وكذلك ذهب إلى القول بصحة التعليل بشهادة الأصول بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم أبو إسحاق الشيرازي، حيث صرح بذلك في قوله: «وأما الضرب الثاني من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط، وذلك من وجهين، أحدهما: التأثير، والثاني: شهادة الأصول»^(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن» متضمن حجة أصحاب المذهب الأول القائلين بصحة التعليل بشهادة الأصول.

وهذه الحجة مستندها قياس «شهادة الأصول» على «الدوران» بجامع الشبه الكبير بينهما، وهو إثارة غلبة الظن في كل منهما، فكما أن الدوران مثير لغلبة الظن في ثبوت العلية، فكذلك شهادة الأصول تثير غلبة الظن في ثبوت العلية، والظن الغالب محل اعتبار في الشريعة.

وَمَنَعَ مِنْهُ بَعْضُهُمْ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

قوله: (ومنعه منه بعضهم): الضمير في «منه» يعود إلى «التعليل بشهادة الأصول».

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «الأصوليين».
والمراد هنا: أن بعض الأصوليين منعوا من أن تكون «شهادة الأصول» طريقاً إلى إثبات العلية.
وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

واستدلوا لذلك، فقالوا: إن شهادة الأصول ليست نصاً في العلية، ولا إجماعاً، ولا مؤثراً، ولا ملائماً، ولا مناسباً غريباً، إنما هو مخيل تخيلاً شبهياً بأن الفرع المشهود له مشتمل على علة الأصل الشاهد، والظن الحاصل من التخيل ضعيف جداً، فلا يكون صالحاً لإناطة الأحكام الشرعية به^(١).



(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤١٧/٣.

(فصل)

فَأَمَّا الدَّلَالَةُ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ بِاطْرَادِهَا فَفَاسِدٌ، إِذْ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا سَلَامَتُهَا عَنْ مُفْسِدٍ وَاحِدٍ وَهُوَ النَّقْضُ، وَانْتِفَاءُ الْمُفْسِدِ لَيْسَ بِدَلِيلٍ عَلَى الصَّحَّةِ، فَرُبَّمَا لَمْ يَسْلَمْ مِنْ مُفْسِدٍ آخَرَ،

قوله: (فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد): بَعْدَ أَنْ بَيَّنَّ الْمُؤَلِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الطَّرِيقَ الصَّحِيحَةَ الدَّالَّةَ عَلَى الْعِلَّةِ، شَرَعَ فِي هَذَا الْفَصْلِ فِي بَيَانِ الطَّرِيقِ الْفَاسِدَةِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهَا، وَمِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ الْاسْتِدْلَالَ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ بِاطْرَادِهَا.

و«اطراد العلة» هو استمرار حكمها في جميع محالها، بحيث لا تتخلف عن محل واحد منها.

والحكم بكون العلة صحيحة بناءً على دعوى الاطراد حكم فاسد لا يترتب عليه تصحيح العلة.

قوله: (إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مُفسد واحد وهو النقض): الضمير في «له» يعود إلى «الاطراد».

والضمير في «سلامتها» يعود إلى «العلة».

و«النقض» هو تخلف العلة عن محل الحكم.

والمراد هنا: أنه لا معنى للاطراد إلا سلامة العلة من «النقض»، والنقض هو بعض مفسدات العلة، وليس هو كل مفسداتها حتى يُجْزَمَ بصحة العلة عند انتفائه.

قوله: (وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يسلم من مفسد آخر): أي أن الشيء إذا كان يتطرق إليه الفساد من أوجه مختلفة، فإنه حين يَسْلَمُ من واحد منها، فلا يعني ذلك سلامته من جميعها، والعلة كذلك فإن لها مفسدات كثيرة، فهي إذا سلمت من النقض فربما لا تسلم من غيره من المفسدات الأخرى.

وَلَوْ سَلِمَتْ مِنْ كُلِّ مُفْسِدٍ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا عَلَى صِحَّتِهَا، كَمَا لَوْ سَلِمَتْ
شَهَادَةُ الْمَجْهُولِ مِنْ جَارِحٍ لَمْ تَكُنْ حُجَّةً مَا لَمْ تَقُمْ بَيْنَهُ مُعَدَّلَةٌ، فَكَذَلِكَ
لَا تَكْتَفِي الصَّحَّةُ بِإِنْتِفَاءِ الْمُفْسِدِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ قِيَامِ دَلِيلٍ عَلَى الصَّحَّةِ.

وَفِي الْجُمْلَةِ فَنَضَبُ الْعِلَّةِ مَذْهَبٌ يَفْتَقِرُ إِلَى دَلِيلٍ؛ كَوَضْعِ
الْحُكْمِ، وَلَا يَكْتَفِي فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ لَا مُفْسِدَ لَهُ، فَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ،

وحيثُذ يكون القائل بأن هذه العلة صحيحة لأنها ليست منتقضة بمنزلة
من يقول: «هذا العبد سليم لأنه ليس بأعمى»، إذ يجوز أن تنتفي سلامته
بأي مرض من الأمراض كالبرص، والعرج، وثقل السمع، ونحو ذلك^(١).

قوله: (ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها، كما لو
سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة، فكذلك لا
تكتفي الصحة بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة): الضمير
في «صحتها» يعود إلى «العلة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «سلامة شهادة
المجهول من جارح».

والمراد بالمجهول هنا: هو مَنْ جُهِلَتْ حاله، فلم يُعْرَفْ بعدالة ولا بفسق.
والمقصود هنا: حتى ولو افترضنا سلامة العلة من جميع مفسداتها،
فإن ذلك ليس كافياً في ثبوت صحتها، إذ القول بسلامتها من كل مفسد
دعوى هي بحاجة ماسة إلى تأييدها بالدليل على ثبوت الصحة، شأنها في
ذلك شأن مجهول الحال فإن سلامة شهادته من وجود جارح ليست دليلاً
على صحتها، بل لا بد من ثبوت بينة دالة على التعديل.

قوله: (وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل، كوضع الحكم،
ولا يكتفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له، فكذلك العلة): الضمير في «بأنه»
يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «له».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٢٠.

وَيُعَارِضُهُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى الصَّحَّةِ، وَاقْتِرَانُ الْحُكْمِ بِهَا لَيْسَ بِدَلِيلٍ عَلَى أَنَّهَا عِلَّةٌ، فَقَدْ يُلَازِمُ الْحَمْرَ لَوْنٌ وَطَعْمٌ وَرَائِحَةٌ يَقْتَرِنُ بِهِ التَّحْرِيمُ وَيَطْرُدُ وَيَنْعَكِسُ، وَالْعِلَّةُ الشَّدَّةُ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «عدم الاكتفاء في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له».

والمراد هنا: قياس العلة على الحكم، فكما أن إثبات الحكم لا يكفي فيه القول بأنه لا مفسد له، بل لا بد من قيام الدليل الناهض على ثبوته شرعاً، فكذلك العلة التي هي مذهب للمجتهد يسلكه في بناء الأحكام الشرعية لا يكفي في ثبوت صحتها القول بأنه لا مفسد لها، بل لا بد من قيام الدليل الناهض على تلك الصحة.

قوله: (ويعارضه أنه لا دليل على الصحة): الضمير في «يعارضه» يعود إلى القائل: «هذه العلة صحيحة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا دليل على الصحة».

والمراد هنا: أن قول المستدل: «هذه العلة صحيحة، إذ لا دليل على فساده» منقوض بقول المعترض: «بل هي علة فاسدة، إذ لا دليل على صحتها»، وحينئذ يتقابل القولان ويتدافعان.

قوله: (واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة، فقد يلازم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم ويطرده وينعكس، والعلة الشدة): الضمير في «بها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «أنها». والضمير في «به» يعود إلى «الملازم للخمر من اللون، والطعم، والرائحة».

والمراد هنا: أن من الطرق الفاسدة في إثبات العلة الاستدلال على صحتها باقتران الحكم بها، في حين أن هذا الاقتران ليس دليلاً على

وَاقْتِرَانُهُ بِمَا لَيْسَ بِعِلَّةٍ كَاقْتِرَانِ الْأَحْكَامِ بِطُلُوعِ كَوْكَبٍ، أَوْ هُبُوبِ رِيحٍ، ثُمَّ لِلْمُعْتَرِضِ فِي إِفْسَادِهِ الْمُعَارِضَةَ بِوَصْفِ مُطَرِّدٍ يَخْتَصُّ بِالْأَصْلِ، فَلَا يَجِدُ إِلَى التَّفْضِي عَنْهُ طَرِيقاً، وَمِثَالُ ذَلِكَ: قَوْلُهُمْ فِي الْخَلِّ: «مَائِعٌ لَا يُصَادُ مِنْ جِنْسِهِ السَّمَكُ، وَلَا تُبْنَى عَلَيْهِ الْقَنَاطِرُ، فَلَا تَزَالُ بِهِ النَّجَاسَةُ كَالْمَرَقِ»،

الصحة، وذلك أن الحكم قد يقترن بما يلزم العلة وليس بعلة، كاقتران تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها، وكل ذلك ليس بعلة، وإنما العلة هي «الشدة» المسببة للإسكار^(١).

قوله: (واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب، أو هبوب ريح): الضمير في «اقترانه» يعود إلى «الحكم». و«ما» في قوله: «بما ليس» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الحكم قد يقترن بما ليس بعلة، نحو اقتران الأحكام بطلوع كوكب، فإن مَنْ لديهم خبرة بطلوع الكواكب يرتبون على ذلك الطلوع بعض الأحكام المتعلقة بديناهم كاعتدال الطقس، أو بدء موسم الزرع، ونحو ذلك.

وكذلك إذا هبت ريح رطبة في جو غائم فقد يستدلون بذلك على قُرب نزول المطر.

واقتران الحكم هنا بتلك الأسباب ليس علة، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه ليس كل ما اقترن به الحكم يكون علة له.

قوله: (ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، فلا يجد إلى التفضي عنه طريقاً، ومثال ذلك: قولهم في الخل: مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبني عليه القناطر، فلا تزال به النجاسة كالمرق): الضمير في «إفساده» يعود إلى «المعترض».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٢٠/٣.

وَكَذَلِكَ لَوْ اسْتَدَلَّ عَلَى صِحَّتِهَا بِسَلَامَتِهَا عَنْ عِلَّةٍ تُفْسِدُهَا لَمْ يَصِحَّ لِمَا ذَكَرْنَا .

و«الوصف المطرد» هو الذي يدل على حكم عام .
و«التفصي» من «الإفضاء»، وهو «الإخلاء»، والمعنى: «فلا يجد إلى التخلي عنه طريقاً» .

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوصف المطرد» .
والضمير في «قولهم» يعود إلى «الجدليين والتُّنَّار» .
والضمير في «جنسه» يعود إلى «المائع»، وإليه كذلك عود الضميرين في «عليه»، وفي «به» .

والمراد هنا: أن بإمكان المعترض أن يُفسدَ علة المستدل بطريق المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، فلا يستطيع المستدل التخلص منه، وذلك كأن يقول في «الخلُّ»: «مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تُبنى عليه القناطر، فلا تُزال به النجاسة كالمرق» .

فهذه الأوصاف، وهي كون الخل مائعاً، وكونه لا يُصاد من جنسه السمك، وكونه لا تُبنى عليه القناطر كلها قد اقترنت بالحكم وهو عدم جواز إزالة النجاسة بالخل، في حين أنها أوصاف طردية لا علاقة لها بالحكم، فلا تكون علة فيه، وإنما العلة الصحيحة هي كون الخل ليس ماءً الذي جعله الشارع متعيناً لإزالة النجاسات، كما في قول الله تعالى: ﴿وَيَزِيلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّلَامَةِ مَاءً يُطَهِّرُكُمْ بِهِ﴾ [الأنفال: ١١] .

وبناءً على ذلك، فليس كل ما اقترن بالحكم من أوصاف يصلح أن يكون علة .

قوله: (وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح لما ذكرنا): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «اقتران الحكم بأوصاف مطردة» .

والضمير في «صحته» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضميرين في «بسلامتها»، وفي «تفسدها» .

فَإِنْ قِيلَ: دَلِيلُ صِحَّتِهَا انْتِفَاءُ الْمُفْسِدِ. قُلْنَا: بَلْ دَلِيلُ الْفَسَادِ انْتِفَاءُ الْمُصَحِّحِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ.

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور» أي: سابقاً. والذي ذكره هو قوله: «وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يَسَلَمْ من مفسد آخر».

والمراد هنا: أن المستدل لو استدل على صحة العلة بكونها سالمة من علة أخرى تفسدها، لم يكن استدلاله هذا مصححاً لتلك العلة، فإن سلامتها من وجود علة مفسدة لا يعني سلامتها من كل مفسد، فلا يكفي في إثبات الصحة القول بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل ناهض على تأكيد ادعاء ثبوت الصحة.

قوله: (فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد): الضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: إن اعترض معترض فقال: «دليل صحة العلة انتفاء المفسد»، بمعنى: أن انتفاء ما يدل على فساد العلة هو الطريق لثبوت صحتها والتعويل عليها.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف تقديره: «حاصل»؛ أي: «لا فرق حاصل بين الكلامين». والمراد هنا: أن المستدل لو قال في تصحيح علته: «دليل صحتها انتفاء المفسد»، لكان للمعترض أن يناقض تصحيحه بقوله: «بل دليل فسادها انتفاء المصحح».

وحيثُذ فلا فرق بين الكلامين، لكونهما في درجة متساوية، فيتقابلان ويتدافعان. وبناءً على ذلك فليس هنا طريق لإثبات صحة العلة إلا الدليل الشرعي الناهض على كونها علة.

(فصل)

مَتَى لَزِمَ مِنَ الْوَصْفِ الْمُتَضَمِّنِ لِلْمَصْلَحَةِ مَفْسَدَةٌ مُسَاوِيَةٌ
لِلْمَصْلَحَةِ، أَوْ رَاجِحَةٌ عَلَيْهَا فَقِيلَ: إِنَّ الْمُنَاسِبَةَ تَنْتَفِي، فَإِنَّ تَحْصِيلَ
الْمَصْلَحَةِ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ قَوَاتٍ مِثْلَهَا أَوْ أَكْبَرَ مِنْهَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِ
الْعُقْلَاءِ، لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ عَلَى تَقْدِيرِ التَّسَاوِي، وَكَثْرَةِ الضَّرْرِ عَلَى

قوله: (متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية
للمصلحة، أو راجحة عليها فقيل: إن المناسبة تنتفي): الضمير في «عليها»
يعود إلى «المصلحة».

والمراد هنا: أن الوصف لا يخلو بالنسبة لاشتماله على المصالح
والمفاسد من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون المصلحة فيه راجحة على المفسدة.

الحالة الثانية: أن تكون المصلحة فيه مساوية للمفسدة.

الحالة الثالثة: أن تكون المصلحة فيه أدنى من المفسدة.

فإن كانت مصلحة الوصف راجحة على المفسدة كان وصفاً مناسباً،
فلا تنتفي مناسبته بالاتفاق، وذلك أنه لا يوجد وصف خالص تماماً من
مفسدة، ولكن العبرة برجحان المصلحة.

وإن كانت المصلحة في الوصف مساوية للمفسدة، أو أنها أدنى من
المفسدة لكون المفسدة راجحة عليها فقد حصل الخلاف بين الأصوليين في
وجود المناسبة في ذلك الوصف أو انتفائها عنه على مذهبين، أحدهما: أن
الوصف المتضمن مصلحة متى لزم منه مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة
عليها انتفت مناسبته.

وهذا القول ذهب إليه أكثر الأصوليين^(١).

قوله: (فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن قوات مثلها أو أكبر منها
ليس من شأن العقلاء، لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر على

(١) انظر: الإحكام ٣/٣٩٦؛ المحصول ٢/٢/٢٣٢؛ شرح المحلي ٢/٢٨٦.

تَقْدِيرِ الرَّجْحَانِ، فَلَا يَكُونُ مُنَاسِبًا، إِذِ الْمُنَاسِبُ مَا إِذَا عُرِضَ عَلَى
 الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ، فَيُعْلَمُ أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يُرِدْ بِالْحُكْمِ
 تَحْصِيلًا لِلْمَصْلَحَةِ فِي ضِمْنِ الْوَصْفِ الْمُعَيَّنِ

تقدير الرجحان، فلا يكون مناسباً، إذ المناسب ما إذا عرض على العقول
 السليمة تلقته بالقبول): الضمير في «مثلها» يعود إلى «المصلحة»، وكذلك
 إليها عود الضمير في «منها».

و«ما» في قوله: «ما إذا عُرِضَ» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «تلقته» يعود إلى «ما» الموصولة المعبر بها عن المناسب.
 والمراد هنا: أن السعي إلى تحصيل مصلحة تعتورها مفسدة مماثلة
 لها أو راجحة عليها هو في حقيقته سعيٌ خاسر من وجهين:

الوجه الأول: عدم الفائدة من تحصيل تلك المصلحة إذا كانت
 المفسدة مساوية لها، إذ ما تَحَصَّلَ عليه الإنسان من مصلحة في هذه الحال
 سَيَفُوتُهُ مثلها، وحينئذ لم يستفد من سعيه إلا التعب فقط.

الوجه الثاني: حصول الضرر الكثير إذا كانت المفسدة أرجح من
 المصلحة، فما يناله من ضرر لا يُعَوِّضُهُ ما تَحَصَّلَ عليه من مصلحة.
 والعقل في كلا الوجهين يمنع من السعي إلى تحصيل المصلحة لعدم
 الجدوى منها، ولتحقق الضرر فيها.

وحينئذ فإن الوصف المشتمل على مصلحة فإن مناسبتها تكون لاغية
 إذا لزم منه مفسدة مساوية أو راجحة، لعدم قبول العقل السليم له، وما لم
 يقبله العقل السليم فلا يكون وصفاً مناسباً.

قوله: (فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن
 الوصف المعين) أي: إذا لزم من الوصف المتضمن مصلحةً مفسدةً مساوية
 لتلك المصلحة أو راجحة عليها، فإن ذلك دليل على أن الشارع لم يُرِدْ
 بالحكم تحصيل هذه المصلحة في ضمن هذا الوصف بعينه، وحينئذ فلا
 يكون وصفاً مناسباً.

وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّ الْمُنَاسِبَ الْمُتَضَمَّنَ لِلْمَصْلَحَةِ - وَالْمَصْلَحَةَ أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ - لَا يَنْعَدُّ بِمُعَارِضٍ، إِذْ يَنْتَظِمُ مِنَ الْعَاقِلِ أَنْ يَقُولَ: «لِي مَصْلَحَةٌ فِي كَذَا يَصُدُّنِي عَنْهُ مَا فِيهِ مِنَ الضَّرَرِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء» إلى قوله: «فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين» هو دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بانتفاء مناسبة الوصف إذا عارضت مصلحته مفسدةً مماثلة أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: أن المناسب هو ما تلقته العقول السليمة بالقبول، وما عارض مصلحته مفسدةً مساوية أو راجحة فليس كذلك، فلا يكون مناسباً، إذ ليس من شأن العقلاء السعي إلى تحصيل دينار على وجه يلزم منه خسارة دينار أو دينارين؛ لأن الأول ترجيح من غير مرجح لتكافؤ المصلحة والمفسدة، والثاني التزام للمفسدة الراجحة^(١).

قوله: (وهذا غير صحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذكره أصحاب المذهب الأول، وهو انتفاء مناسبة الوصف إذا عارضت مصلحته مفسدةً مساوية أو راجحة،

فهذا القول لا رصيد له من الصحة، بل إن الوصف إذا عارضت مصلحته مفسدةً مساوية أو راجحة فإن مناسبه لا تنتفي، بل تبقى ثابتة. وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وإليه ذهب بعض الأصوليين^(٢).

قوله: (فإن المناسب المتضمن للمصلحة - والمصلحة أمر حقيقي - لا ينعدم بمعارض، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر): المراد بالانتظام في قوله:

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٢١/٣.

(٢) انظر: المحصول ٢٣٢/٢/٢.

وَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ مَنَافِعَ وَأَنَّ إِثْمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، فَلَمْ يَنْفِ مَنَافِعَهُمَا مَعَ رُجْحَانِ إِثْمِهِمَا.

«إذ ينتظم من العاقل» استقامة الكلام وعدم اضطرابه.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيء» المعبر عنه بلفظة «كذا».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشيء» المعبر عنه بلفظة «كذا».

والمذكور هنا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن المصلحة من مُتَضَمَّنَاتِ الوصف، والمفسدة

من لوازمه، وحيث تضمن الوصف مصلحة ولزومه مفسدة وجب اعتبارهما

معاً لاختلاف جهتهما، ولهذا فإن العاقل لو قال: «لي مصلحة في كذا لكن

يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر»، لكان هذا الكلام منتظماً

صحيحاً، كما يقول التاجر: «لي مصلحة في ركوب البحر للتجارة وتحصيل

الربح، لكن يصدني عنه ما فيه من المخاطرة بالمال».

وذلك أن المصلحة التي اشتمل عليها الوصف مصلحة حقيقية، فلا

تنتفي بقيام المعارض لها من المفسدة^(١).

قوله: (وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وأن إثمهما أكبر

من نفعهما): أخبر سبحانه بذلك في قوله جلّ شأنه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ

وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾

[البقرة: ٢١٩].

قوله: (فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما): ضميراً التثنية في

«منافعهما»، وفي «إثمهما» يعودان إلى «الخمر» و«الميسر».

وهذا هو وجه الاستدلال بتلك الآية الكريمة التي أشار إليها المؤلف

رحمه الله تعالى.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٢١/٣.

وَالْمَصْلَحَةُ جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ أَوْ دَفْعُ الْمَضَرَّةِ، وَلَوْ أَفْرَدْنَا النَّظَرَ إِلَيْهَا
غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مِنْ أَجْلِهَا،

والمذكور هنا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني القائلين
بعدم انتفاء مناسبة الوصف حين يشتمل على مفسدة مساوية أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى حين ذكر الخمر والميسر أخبر
سبحانه بما اشتملا عليه من منافع وهي المصالح الدنيوية، ومن ذلك
اكتساب المال، كما أخبر سبحانه بما اشتملا عليه من مفسد وهي ما بيّنه
جلّ شأنه بقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَذْلَامُ رِجْسٌ مِنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ
وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾
[المائدة: ٩٠، ٩١].

وإخبار الله تعالى بما اشتمل عليه الخمر والميسر من المنافع والآثام
هو إثبات لما اجتمع فيهما من المصالح والمفاسد، وإثباتهما معاً دليل على
أن وجود المفسدة في الوصف لا ينفي ما اشتمل عليه من مصلحة، إذ لو
كان وجود المفسدة في الوصف يفضي إلى انتفاء المصلحة فيه لما جَمَعَ
سبحانه بينهما في هذه الآية الكريمة.

قوله: (والمصلحة جلب المنفعة أو دفع المضرة) أي: أن المصلحة إما
أن تكون متعلقة بجلب المنافع، وإما أن تكون متعلقة بدفع المضار، ولا شك
أن جلب المنافع مصلحة للعبد، وكذلك دفع الضر عنه مصلحة كبرى له.

قوله: (ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها):
الضمير في «إليها» يعود إلى «المصلحة»، وكذلك إليها عود الضمير في
«أجلها».

والمراد هنا: أننا لو جَرَدْنَا النظر فأفردنا المصلحة به دون النظر إلى
المفسدة لغلب على ظننا ثبوت الحكم بتلك المصلحة، لكونها مناسبة
لإناطة ذلك الحكم بها.

وَإِنَّمَا يَخْتَلُّ ذَلِكَ الظَّنُّ مَعَ النَّظَرِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ اللَّازِمَةِ مِنْ اغْتِبَارِ
الْوَصْفِ الْآخَرِ، فَيَكُونُ هَذَا مُعَارِضاً، إِذْ هَذَا حَالٌ كُلُّ دَلِيلٍ لَهُ
مُعَارِضٌ، ثُمَّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مَعَ وُجُودِ الْمُعَارِضِ لَا يُعَدُّ بَعِيداً.

قوله: (وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار
الوصف الآخر، فيكون هذا معارضاً، إذ هذا حال كل دليل له معارض): المراد
بالظن المشار إليه في قوله: «وإنما يختل ذلك الظن» هو ظن ثبوت الحكم
لأجل اشتغال الوصف على مصلحة للعباد.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فيكون هذا معارضاً» يعود إلى «النظر
إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «إذ هذا حال كل دليل له معارض»
يعود إلى «اختلاف الظن في ثبوت الحكم بالوصف المصلحي من أجل
المعارضة بالمفسدة».

والمراد هنا: أن سبب اختلاف الظن في ثبوت الحكم بالوصف
المصلحي هو عدم تجريد النظر إلى المصلحة، لكون ذلك النظر مُنَازِعاً
بنظر آخر وهو الالتفات إلى المفسدة، وحينئذ تكون هذه المفسدة معارضة
لتلك المصلحة، وبتعارضهما يكون التعامل معهما كالتعامل مع أي دليلين
متعارضين.

قوله: (ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعدُّ بعيداً) أي: أن ثبوت
الحكم مع وجود المعارض له ليس ببعيد من الناحية العقلية لعدم الاستحالة
فيه، وذلك لإمكان الترجيح بين الدليلين المتعارضين، وحينئذ يثبت الحكم
في الراجح دون المرجوح.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث لأصحاب
المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن المصلحة هي في حقيقتها جلب منفعة أو دفع
مضرة، وتلك المصلحة كافية في إثارة غلبة الظن بإثبات الحكم لأجلها لو

وَنَظِيرُهُ مَا لَوْ ظَفَرَ الْمَلِكُ بِجَاسُوسٍ لِعَدُوِّهِ فَإِنَّهُ يَتَعَارَضُ فِي النَّظَرِ
اِقْتِضَاءً أَنْ أَحَدَهُمَا: قَتَلَهُ دَفْعاً لِضَرَرِهِ، وَالثَّانِي: الْإِحْسَانُ إِلَيْهِ اسْتِمَالَةً
لَهُ لِيَكْشِفَ حَالَ عَدُوِّهِ،

أُفْرِدَتْ بِالنَّظَرِ وَحدها دون النظر إلى المفسدة، فإن لم تُفْرَدَ بالنظر وإنما
التفت إلى المفسدة كانت تلك النظرة المشتركة سبباً في اختلال ذلك الظن،
وهذا ليس مختصاً بالوصف وحده، بل هو عام في كل دليل وجد ما
يعارضه، وليس ببعيد من الناحية العقلية إثبات الحكم مع وجود المعارض
له إذا كان دليل ذلك الحكم أقوى مما عارضه.

قوله: (ونظيره): النظير هو الشبيه والمثيل.

والضمير في «نظيره» يعود إلى ما سبق من معارضة المصلحة
بالمفسدة.

قوله: (ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فإنه يتعارض في النظر
اقتضاءً أحدهما: قتله دفعاً لضرره): الضمير في «لعدوه» يعود إلى
«الملك».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن أن
يتعارض في النظر اقتضاءً».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «اللاقتضائين».

والضمير في «قتله» يعود إلى «الجاسوس»، وكذلك إليه عود الضمير
في «لضرره».

قوله: (والثاني: الإحسان إليه استمالة له، ليكشف حال عدوه): «الثاني»
هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والاقتضاء الثاني».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الجاسوس»، وإليه كذلك عود الضمير
في «له».

والضمير في «عدوه» يعود إلى «الملك».

فَسَلُوكُهُ إِحْدَى الطَّرِيقَيْنِ لَا يُعَدُّ عِبْثًا، بَلْ يُعَدُّ جَرِيًّا عَلَى مُوجِبِ الْعَقْلِ.

وَلِذَلِكَ وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْأَحْكَامِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي الْفِعْلِ الْوَاحِدِ، نَظْرًا إِلَى الْجِهَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ،

قوله: (فسلوكة إحدى الطريقين لا يعد عبثاً، بل يعد جرياً على موجب العقل): الضمير في «فسلوكة» يعود إلى «الملك».

والمراد بإحدى الطريقين: إما قتل الجاسوس، وإما الإحسان إليه. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن الملك لو ظفر بجاسوس أرسل إليه من أحد أعدائه، فإن الملك حينئذ يتعارض في نظره أمران: الأمر الأول: قتله، دفعاً لضرره واتقاء لشره.

الأمر الثاني: الإحسان إليه، استمالةً لقلبه حتى يكشف للملك حال عدوه وما يدبره له من مكيده.

وحينما يدقق في هذين الأمرين ويختار واحداً منهما، فإن ذلك لا يُعَدُّ عبثاً لا فائدة فيه، بل هو جارٍ وَفْقَ العقل السليم الذي يحرص على جلب المصلحة ودفع المفسدة.

وإذا كان العقلاء لا يستهجنون ذلك ولا ينكرونه، بل يستحسنونه ويقرُّونه، فهذا دليل على أن الملك لم يخرج باختياره أحد الأمرين عن المناسب الذي اقتضته المصلحة في نظره، فكذلك ما نحن بصده، فإن اشتمال الوصف على مصلحة لا يلغي مناسبتة للحكم وجود مفسدة تعارضها.

قوله: (ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد، نظراً إلى الجهات المختلفة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «عدم انتفاء المناسبة بمعارضة مفسدة مساوية أو راجحة».

كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ، فَإِنَّهَا سَبَبٌ لِلثَّوَابِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ،
وَلِلْعِقَابِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا غَضَبٌ، نَظْرًا إِلَى الْمَصْلَحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ، مَعَ أَنَّهُ لَا
يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَتَسَاوَيَا، أَوْ يَرْجَحَ أَحَدُهُمَا، فَعَلَى تَقْدِيرِ التَّسَاوِي لَا تَبْقَى
الْمَصْلَحَةُ مَصْلَحَةً، وَلَا الْمُفْسَدَةُ مُفْسَدَةً، فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ الصَّحَّةِ وَالْحُرْمَةِ،

والمراد هنا: أن يكون الفعل الصادر من المكلف واحداً، ويختلف
الحكم الشرعي فيه باعتبار اختلاف جهته.

قوله: (كالصلاة في الدار المغضوبة، فإنها سبب للثواب من حيث إنها
صلاة، وللعقاب من حيث إنها غضب، نظراً إلى المصلحة والمفسدة): الضمير
في «فإنها» يعود إلى «الصلاة في الدار المغضوبة»، وإليها كذلك عود
الضمير في «إنها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لاجتماع
المصلحة والمفسدة في الفعل الواحد، وترتيب الحكم عليهما معاً.

والمراد هنا: أن من اغتصب داراً من مالها فصلى فيها وقعت
صلاته سبباً للثواب من جهة، وسبباً للعقاب من جهة أخرى، فالثواب
بالنظر إلى ذات الصلاة حيث إنها أمور بها شرعاً وقد فعلها المكلف،
والعقاب بالنظر إلى ذات الغضب حيث إنه منهي عنه شرعاً وقد ارتكبه
الغاصب، فلم تُلغِ المصلحة من أجل المفسدة، وإنما روعي الجانبان معاً
جانب المصلحة حيث تعلق الثواب، وجانب المفسدة حيث تعلق العقاب.

قوله: (مع أنه لا يخلو: إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما، فعلى تقدير
التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة
والحرمة): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن لا
يخلو». وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المصلحة» و«المفسدة».

والفعل المضارع «يرجح» ثلاثي الجيم، فيصح أن تقول: «يَرْجَحُ»،
ويصح أن تقول: «يَرْجُحُ»، ويصح أن تقول: «يَرْجُحُ».

وَعَلَى تَقْدِيرِ رُجْحَانِ الْمَصْلَحَةِ يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْحُرْمَةِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ رُجْحَانِ الْمَفْسَدَةِ يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الصُّحَّةِ، فَلَا يَجْتَمِعُ الْحُكْمَانِ مَعًا، وَمَعَ ذَلِكَ اجْتِمَاعًا، فَدَلَّ عَلَى بُطْلَانِ مَا ذَكَرُوهُ.

والمراد هنا: أن المصلحة إذا كانت في درجة المفسدة تساويا، فيكونان متكافئتين في الرتبة، وحينئذ لا تبقى الصحة ولا تبقى المفسدة، بل ينتفي وجودهما لتساوقهما معاً، ويترتب على سقوطهما انتفاء الصحة والحرمة، فلا يقال في الصلاة في الدار المغصوبة بأنها صحيحة، ولا بأنها محرمة.

قوله: (وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة) أي: إذا قَدَرْنَا بأن مصلحة الصلاة في الدار المغصوبة راجحة على مفسدتها لزم من ذلك ثبوت الصحة وانتفاء الحرمة.

قوله: (وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة) أي: إذا قدرنا بأن مفسدة الصلاة في الدار المغصوبة راجحة على مصلحتها لزم من ذلك ثبوت الحرمة وانتفاء الصحة.

قوله: (فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتمعا): المراد بالحكمين هنا هما «الصحة» و«الحرمة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقدير التساوي بين المصلحة والمفسدة»، أو رجحان إحداهما على الأخرى.

قوله: (فدل على بطلان ما ذكروه): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن اجتماع الحكمين وهما: الصحة والحرمة في الصلاة في الدار المغصوبة دليل على بطلان ما ذكره أصحاب المذهب الأول القائلون بأن الوصف المتضمن مصلحة تنتفي مناسبتها إذا عورضت مصلحتها بمفسدة مساوية أو راجحة.

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد» إلى قوله: «فدل على بطلان ما ذكره» هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الوصف لا تنتفي مناسبه إذا عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: أنه ثبت بالاستقراء أن الشارع ورد بأحكام مختلفة في فعل واحد باعتبار جهاته المتعددة، وأقرب مثال على ذلك: «الصلاة في الدار المغصوبة» فإن الشارع رتب عليها الثواب من جهة كونها صلاة، ورتب عليها العقاب من جهة ما تضمنته من اغتصاب، وهذا يدل على أن الشارع اعتبر المصلحة كما اعتبر المفسدة من غير إثبات لإحداهما ونفي للأخرى، ولو كانت معارضة المفسدة للمصلحة تلغي مناسبة الوصف للحكم لما اعتبر الشارع هذين الحكمين وهما الصحة المقتضية للثواب، والحرمة المقتضية للعقاب، بل لألغاهما معاً، أو أثبت أحدهما دون الآخر؛ لأن القسمة ثلاثية من جهة الحصر العقلي، وتلك القسمة الثلاثية هي:

القسم الأول: تقدير التساوي بين المصلحة والمفسدة، وحينئذ لا تبقى المصلحة مصلحة ولا المفسدة مفسدة، فينتفيان معاً، وبانتفائهما تنتفي الصحة والحرمة.

القسم الثاني: تقدير رجحان المصلحة على المفسدة، وحينئذ يلزم ثبوت الصحة وانتفاء الحرمة.

القسم الثالث: تقدير رجحان المفسدة على المصلحة، وحينئذ يلزم ثبوت الحرمة وانتفاء الصحة.

وحيث إن الشارع هنا قد جمع بين الحكمين وهما: الصحة والحرمة، ورتب على كل منهما ما يستحقه، فرتب على الصحة الثواب، وعلى الحرمة العقاب، كان ذلك دليلاً صريحاً على أن المفسدة لا تلغي المصلحة،

ثُمَّ لَوْ قَدَّرْنَا تَوَقُّفَ الْمُنَاسِبَةِ عَلَى رُجْحَانِ الْمَصْلَحَةِ، فَدَلِيلُ
الرُّجْحَانِ أَنَّا لَمْ نَجِدْ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ مُنَاسِباً سِوَى مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلَوْ
قَدَّرْنَا الرُّجْحَانَ يَكُونُ الْحُكْمُ ثَابِتاً مَعْقُولاً، وَعَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِهِ يَكُونُ
تَعْبُداً، وَاحْتِمَالُ التَّعَبُّدِ أَبَعْدُ وَأَنْدَرُ، فَيَكُونُ احْتِمَالُ الرُّجْحَانِ أَظْهَرَ.

وحينئذ يكون الوصف مناسباً وإن عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو
راجحة، وبهذا يبطل ما زعمه أصحاب المذهب الأول.

قوله: (ثم لو قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فدليل
الرُّجْحَانِ أَنَّا لَمْ نَجِدْ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ مُنَاسِباً سِوَى مَا ذَكَرْنَاهُ): «ما» في قوله:
«ما ذكرناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: لو سلمنا بأن مناسبة الوصف متوقفة على رجحان
المصلحة، فإن المصلحة فيه راجحة من جهة أننا لم نجد مناسباً للحكم إلا
هذه المصلحة، وهذه المصلحة لا تنفيها المفسدة المعارضة، لكون تلك
المصلحة مصلحة حقيقية.

قوله: (فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً) أي: بتقدير رجحان
مصلحة الوصف على مفسدته يكون الحكم معقول المعنى، وهذا يحقق
مصلحة كبرى وهي توسيع مجاري الحكم في الأصل حتى يُسْحَبَ إلى الفروع
المماثلة، فيثبت لها من الحكم ما ثبت للأصل الذي ورد به النص.

قوله: (وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً، واحتمال التعبد أبعد وأندر،
فيكون احتمال الرجحان أظهر): الضمير في «عدمه» يعود إلى «الرجحان»،
وهو رجحان مصلحة الوصف على مفسدته.

والمراد هنا: أننا لو قدرنا عدم رجحان مصلحة الوصف على مفسدته
لكان الحكم في الأصل تعبدياً، والأحكام التعبدية التي لا تُعْقَلُ لها علة
نادرة في الشريعة، والأولى حَمْلُ الأحكام على الغالب لا على النادر،
والغالب فيها كونها معقولة المعنى، والمناسب لهذه الأغلبية هو حَمْلُ

وَمِثَالُ ذَلِكَ: تَعْلِيلُنَا وَجُوبَ الْقِصَاصِ عَلَى الْمُشْتَرِكِينَ فِي الْقَتْلِ بِحِكْمَةِ الرَّدِّعِ وَالزَّجْرِ، كَيْلًا يُفْضِي إِسْقَاطَهُ إِلَى فَتْحِ بَابِ الدَّمَاءِ، فَيُعَارِضُ الْخَصْمُ بِضَرَرٍ إِيْجَابِ الْقَتْلِ الْكَامِلِ عَلَى مَنْ لَمْ يَصُدُرْ مِنْهُ ذَلِكَ، فَيَكُونُ جَوَابُهُ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المصلحة على جانب الرجحانية، لا على جانب المرجوحية، فهذا هو الأظهر، والعمل بالأظهر متعين.

قوله: (ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع، والزجر، كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقدير رجحان المصلحة».

والضمير في «إسقاطه» يعود إلى «وجوب القصاص».

والمراد هنا: لو أن جماعة اشتركوا في قتل رجل واحد فإن القصاص يجب عليهم جميعاً، والحكمة في ذلك هي الردع والزجر سداً للذريعة من أجل صيانة الدماء، فإن القول بعدم وجوب القصاص على الجميع مدعاة إلى التهاون في دماء الناس من جهة مرضى النفوس، فإنهم إذا علم الواحد منهم بأنه لن يُقتلَ لو انتدب جماعة لقتل من يريد قتله لسهل عليه الإقدام على القتل ظلماً وعدواناً، وحينئذ ينتشر الفساد في الأرض، وذلك يتنافى مع حكمة الإسلام في إيجاب القصاص على القاتل.

قوله: (فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك): الضمير في «منه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القتل».

والمراد هنا: أن المخالف في وجوب قتل الجماعة بالواحد يعترض على وجوب هذا القتل بحصول الضرر على من لم يباشر القتل وإنما شارك فيه بأي سبب من الأسباب، وهذا الضرر مفسدة فتلغي تلك المفسدة مناسبة المصلحة المذكورة وهي سدّ الذرائع.

قوله: (فيكون جوابه ما ذكرناه): الضمير في «جوابه» يعود إلى

«المعترض»: و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا: هو تقدير رجحان مصلحة قتل الجماعة بالواحد على المفسدة المذكورة، إذ يقتل الجماعة بالواحد تحصل مصلحة كبرى وهي سدّ باب الخوض في الدماء.

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ثم لو قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة» إلى قوله: «فيكون جوابه ما ذكرناه» هو الدليل السادس لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الوصف لا تنتفي مناسبه إذا عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: لو سلمنا بأن مصلحة الوصف لا بدّ من أن تكون راجحة حتى يكون مناسباً للحكم، فإن رجحان المصلحة ليس معدوماً في الوصف، ودليل رجحانها عدم وجود سواها في محل الوفاق، وتقدير رجحان المصلحة أولى، إذ بتقدير رجحانها يكون حكم الوصف معقول المعنى، وبتقدير عدم رجحانها يكون الحكم في الوصف تعبيرياً، والمعقول أولى من التعبدي، لندرة الأحكام التعبدية وكثرة الأحكام معقولة المعنى في الشريعة، وبذلك يكون احتمال رجحان المصلحة أظهر، ومما يؤيد ذلك شرعاً وجوب القصاص على الجماعة المشتركة في قتل الواحد، فإن في ذلك مصلحة ومفسدة، فالمفسدة هي قتل من لم يباشر القتل، والمصلحة هي سدّ ذرائع التساهل في الإقدام على القتل، ولا شك أن هذه المصلحة أظهر لقربها من الحكمة التشريعية في إيجاب القصاص، فتكون هذه المصلحة راجحة على تلك المفسدة.

فصل

(في قياس الشبه)

وَاحْتُلِفَ فِي تَفْسِيرِهِ، ثُمَّ فِي أَنَّهُ حُجَّةٌ. فَأَمَّا تَفْسِيرُهُ فَقَالَ الْقَاضِي يَعْقُوبُ: هُوَ أَنْ يَتَرَدَّدَ الْفَرْعُ بَيْنَ أَصْلَيْنِ حَاطِرٍ وَمُبِيحٍ، وَيَكُونُ شَبَّهُهُ بِأَحَدِهِمَا أَكْثَرَ، نَحْوُ أَنْ يُشَبَّهَ الْمُبِيحُ فِي ثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ،

قوله: (قياس الشبه): الشبه في اللغة هو «المثل»^(١).

قوله: (واختلف في تفسيره): الفعل الماضي «اختلف» مبني للمجهول، والمختلفون هنا هم الأصوليون.

والضمير في «تفسيره» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد بتفسير قياس الشبه: بيان حقيقته، وإيضاح ماهيته من الناحية الاصطلاحية.

قوله: (ثم في أنه حجة) أي: «ثم اختلف في أنه حجة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمقصود هنا: أن الأصوليين اختلفوا في «قياس الشبه» من جهتين:

الجهة الأولى: في تفسير معناه الاصطلاحية.

الجهة الثانية: في إثبات حجيته، بمعنى: هل هو حجة في إثبات

الأحكام الشرعية، أو ليس بحجة في ذلك؟

قوله: (فأما تفسيره): الضمير في «تفسيره» يعود إلى «قياس الشبه».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الجهة الأولى من

جهتي اختلاف الأصوليين في قياس الشبه، وهي تحديد معناه الاصطلاحية.

قوله: (فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين حاطر

ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف،

(١) انظر: لسان العرب ٥٠٣/١٣.

وَيُشْبِهَ الْحَاظِرَ فِي أَرْبَعَةٍ، فَنُلْحِقُهُ بِأَشْبَهَيْهِمَا بِهِ.

وَمِثَالُهُ: تَرَدُّدُ الْعَبْدِ بَيْنَ الْحُرِّ وَبَيْنَ الْبَهِيمَةِ فِي أَنَّهُ يَمْلِكُ، فَمَنْ لَمْ يَمْلِكْهُ قَالَ: حَيَوَانٌ يَجُوزُ بَيْعُهُ، وَرَهْنُهُ، وَهَبَّتُهُ، وَإِجَارَتُهُ،

ويشبهه الحاضر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به): القاضي يعقوب هو يعقوب بن إبراهيم بن سطور الحنبلي، وقد تقدمت ترجمته.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الشبه».

والضمير في «شبهه» يعود إلى «الفرع».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «فنلحقه» يعود إلى «الفرع».

وضمير التثنية في «بأشبههما» يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «به» يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: إذا وجد فرع تردد بين أصلين قد تحققت مشابهته لهما، فحينئذ ينظر المجتهد في الفرع مقارنة بينه وبين هذين الأصلين، ليصل بعد ذلك إلى أي الأصلين هو أقرب إليه شبيهاً من الآخر، فيلحقه به بناءً على المشاركة في أكثر الأوصاف.

قوله: (ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة «قياس الشبه» إلى الذهن.

والضمير في «مثاله» يعود إلى «قياس الشبه».

والضمير في «أنه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن العلماء رحمهم الله تعالى مختلفون في «العبد» هل هو إنسان فيستحق التملك، أو ليس بإنسان فلا يكون أهلاً للملكية؟ وسبب الخلاف فيه: هو تردده بين كونه شبيهاً بالحر، وكونه شبيهاً بالبهيمة.

قوله: (فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته،

وإِزْتُهُ أَشْبَهُ الدَّابَّةَ. وَمَنْ يُمْلِكُهُ قَالَ: يَثَابُ، وَيُعَاقَبُ، وَيَنْكَحُ، وَيُطَلَّقُ، وَيُكَلَّفُ أَشْبَهُ الحَرِّ. فَيُلْحَقُ بِمَا هُوَ أَكْثَرُهُمَا شَبْهًا.

وَقِيلَ: الشَّبَهُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِوَصْفِ يُوْهُمِ اسْتِمَالِهِ

وإِزْتُهُ، أَشْبَهُ الدَّابَّةَ): الضمير في «لم يملكه» يعود إلى «العبد»، وإليه كذلك عود الضمائر في «بيعه»، و«رهنه»، و«هبته»، و«إجارته»، و«إزته».

والمراد هنا: أن الذين رأوا بأن «العبد» ليس أهلاً للملكية قاسوه على «الدابة» بجامع المشابهة بينه وبينها في جواز البيع، والرهن، والهبة، والإجارة، والإرث. إذ يجوز في العبد ذلك كله، وهذا هو الشأن في الدابة.

قوله: (ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف أشبه الحر): الضمير في «يملكه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن الذين رأوا بأن «العبد» أهل للملكية قاسوه على «الإنسان الحر» بجامع المشابهة بينه وبينه في الثواب، والعقاب، والنكاح، والطلاق، والتكليف الشرعي. وهذه صفات إنسانية للعبد منها حظ وافر، فيكون مستحقاً للملك باعتباره إنساناً كالحر.

قوله: (فيُلْحَقُ بما هو أكثرهما شَبْهًا): «ما» في قوله: «بما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العبد».

وضمير التثنية في «أكثرهما» يعود إلى «الحر» و«الدابة».

والمراد هنا: أن الفيصل في الحكم على العبد من جهة كونه «إنساناً»، أو من جهة كونه «دابة» هو وجود الشَّبهِ الأغلبي لأي أصل من الأصولين المذكورين بحسب ما يغلب على ظن المجتهد، فإن غلبت أوصاف الإنسان على أوصاف الدابة في العبد أُلْحِقَ بالإنسان، وإن غلبت أوصاف الدابة على أوصاف الإنسان فيه أُلْحِقَ بالدابة، فهو آيل إلى مَنْ كان أكثر شَبْهًا به.

قوله: (وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله

عَلَى حِكْمَةِ الْحُكْمِ مِنْ جَلْبِ الْمَصْلَحَةِ، أَوْ دَفْعِ الْمَفْسَدَةِ. وَذَلِكَ أَنَّ الْأَوْصَافَ تَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ: قِسْمٌ يُعْلَمُ اشْتِمَالُهُ عَلَى الْمُنَاسِبَةِ لَوْ قُوفْنَا عَلَيْهَا بِنُورِ الْبَصِيرَةِ، كَمُنَاسِبَةِ «الشَّدَّةِ» لِلتَّحْرِيمِ.

على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة): الضمير في «اشتماله» يعود إلى «الوصف».

والمذكور هنا هو تعريف ثانٍ من الناحية الاصطلاحية لقياس الشبه.

وهذا التعريف مال إليه الغزالي رحمه الله تعالى^(١).

واختاره الآمدي رحمه الله تعالى^(٢).

والمراد بهذا التعريف: أن يُلْحَقَ الفرع بالأصل بوصف يوهم المناسبة، وهي الاشتمال على حكمة الحكم المتعلقة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

وكون الوصف هنا موهماً بالمناسبة يدل على أن ذلك الوصف لم يصل بالمجتهد إلى قطع أو غلبة ظن باشتماله على مصلحة الحكم، بل هو مجرد وَهْمٍ باشتماله عليها.

ومن هنا لم يرتض الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هذا التعريف، وَصَدَّرَهُ بصيغة التمريض «قيل»؛ لأن القياس لا يستند إلى وَصْفٍ موهم، بل إلى وصف ثابت بظن غالب يجعل المجتهد مطمئناً إلى مناسبه للحكم.

قوله: (وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الوصف الموهم اشتماله على حكمة الحكم».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أقسام الأوصاف التي اقترن بها الحكم في الأصل.

قوله: (قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة، كمناسبة الشدة للتحريم): الضمير في «اشتماله» يعود إلى «القسم».

(١) انظر: المستصفى ٣٠١/٢. (٢) انظر: الإحكام ٢٩٦/٣.

وَقَسْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ فِيهِ مُنَاسَبَةٌ أَضْلاً، لِعَدَمِ الْوُقُوفِ عَلَيْهَا بَعْدَ
الْبَحْثِ التَّامِّ مِنْ إِلْفِنَا مِنَ الشَّارِعِ أَنَّهُ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ فِي حُكْمِ مَا،
كَالطُّولِ، وَالْقَصْرِ، وَالسَّوَادِ، وَالْبَيَاضِ، وَكَوْنِ الْمَائِعِ لَا تُبْنَى عَلَيْهِ
الْقَنَاطِرُ.

والضمير في «عليها» يعود إلى «المناسبة».

وهذا هو القسم الأول من أقسام الأوصاف، وهو «الوصف
المناسب»، بحيث تكون المناسبة فيه معلومة لدى المجتهد، نتيجة وقوفه
عليها من خلال معرفته باعتبار الشرع لها وربطه بالحكم بها، وذلك كمناسبة
شدة الخمر للتحريم، فلما كانت تلك الشدة سبباً في زوال العقل كان من
المناسب أن يأتي الحكم الشرعي بتحريم تعاطي الخمر حمايةً للعقول
وصيانةً لها.

قوله: (وقسم لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً، لعدم الوقوف عليها بعد
البحث التام من إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما): الضمير في
«فيه» يعود إلى «القسم».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المناسبة».

والمراد بالإلف في قوله: «من إلفنا من الشارع» هو المعهود
الشرعي.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «إليه» يعود إلى «القسم الذي لا تتوهم فيه مناسبة».

والمراد بقوله: «في حكم ما» أي: في أي حكم من الأحكام
الشرعية.

قوله: (كالطول، والقصر، والسواد، والبياض، وكون المائع لا تُبنى عليه
القناطر): هذه أمثلة توضيحية للأوصاف التي لم يعتبر الشارع وجودها مؤثراً
في حكم الأصل.

وَقَسْمٌ ثَالِثٌ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، وَهُوَ: مَا يَتَوَهَّمُ اشْتِمَالَهُ عَلَى
مَصْلَحَةِ الْحُكْمِ، وَيُظَنُّ أَنَّهُ مِظَنَّتُهَا وَقَالَ بِهَا مِنْ غَيْرِ إِطْلَاعٍ عَلَى عَيْنِ
الْمَصْلَحَةِ،

والمراد بالمائع هنا ما سوى الماء، فإن الماء مائع تُبْنَى عليه القناطر،
وتجري عليه البواخر والسفن.

و«القناطر» جمع «قَنْطَرَة» وهي «الْجِسْرُ»^(١).

والمذكور هنا هو القسم الثاني من أقسام الأوصاف، وهو ما ليس
مناسباً ولا مُعْتَبَرًا، وذلك نحو «اللون»، و«الطعم» في الخمر فإنهما
لا يناسبان تحريمها.

وكقول القائل: «إنما قُتِلَ القاتل، وحُدَّ السارق والزاني والقاذف،
ووجبت الكفارة على الأعرابي لكونه أسود، أو أبيض، أو طويلاً، أو قصيراً».

وكقول القائل: «الخل مائع لا تُبْنَى عليه القناطر، ولا يُضْطَادُ فيه
السّمك، ولا تجري فيه السفن، فلا تُزَالُ به النجاسة».

فهذا طَرْدٌ محض يُعْلَمُ قطعاً بأن الشرع لم يعلق الحكم عليه، وذلك
لما عُهِدَ منه من عدم الالتفات إلى مثل تلك الصفات^(٢).

قوله: (وقسم ثالث بين القسمين الأولين): المراد بالقسمين الأولين ما
سبق ذكرهما، فالقسم الأول هو ما عُلِمَ اشتماله على المناسبة، والقسم
الثاني هو ما لا يَتَوَهَّمُ فيه مناسبة أصلاً.

والمراد هنا: أن القسم الثالث وسط بين القسمين الأول والثاني.

قوله: (وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مِظَنَّتُهَا
وقالها من غير اطلاع على عين المصلحة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى
«القسم الثالث من أقسام الأوصاف».

(١) انظر: لسان العرب ١١٨/٥.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٢٨/٣.

مَعَ عَهْدِنَا اِعْتِبَارَ الشَّارِعِ لَهُ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ .
كَالْجَمْعِ بَيْنَ مَسْحِ الرَّأْسِ وَمَسْحِ الْخُفِّ فِي نَفْيِ التَّكْرَارِ بِوَصْفِ
كَوْنِهِ مَسْحًا، وَالْجَمْعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَعْضَاءِ الْمَغْسُولَةِ فِي التَّكْرَارِ بِكَوْنِهِ
أَصْلًا فِي الطَّهَارَةِ،

و«ما» في قوله: «ما يتوهم» موصولة بمعنى «الذي» .
والضمير في «اشتماله» يعود إلى «ما» الموصولة، وكذلك إليها عود
الضمير في «أنه» .
والضمير في «مظنتها» يعود إلى «المصلحة»، وكذلك إليها عود
الضمير في «قالها» .
و«الْقَالَِبُ» في اللغة هو الشيء الذي تُفْرَعُ فيه الجواهر، ليكون مثلاً
لما يُصَاغُ منها^(١) .
وعليه فَقَالَِبُ المصلحة هو مكان وجودها .

قوله: (مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام): الضمير في «له»
يعود إلى «القسم الثالث من الأوصاف»، فهذا القسم عَهْدٌ من الشارع اعتباره
في بعض الأحكام الشرعية، وَعُلِمَ ذلك عنه بطريق التبع والاستقراء .
قوله: (كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف
كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في
الطهارة): الضمير في «كونه» يعود إلى «الرأس»، ومعنى كون الرأس
مسحاً؛ أي: ممسوحاً .

والضمير في «بينه» يعود إلى «الرأس» .
والضمير في «بكونه» يعود إلى «مسح الرأس» .
وهذا مثال توضيحي لتقريب القسم الثالث إلى الذهن، وليبان أن هذا
القسم معتبر في بعض الأحكام الشرعية .

فَهَذَا قِيَاسُ الشَّبهِ.

قوله: (فهذا قياس الشبه): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القسم الثالث».

والمراد هنا: أن القسم الثالث، وهو ما تُؤمَّم اشتماله على مصلحة الحكم من غير اطلاع على عين المصلحة هو القياس الشبهي، وسُمِّي بذلك لتردده بالشَّبه بين القسمين الأولين وهما المناسب والطردي؛ لأنه من حيث عدم القطع بانتفاء مناسبته وانتفاء اشتماله على المصلحة أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة، ومن حيث عدم القطع بثبوت مناسبته واشتماله على المصلحة أشبه الطردي المقطوع بخلوه عن المناسبة المصلحية.

وذلك كما ألحق الحنفية والحنابلة رحمهم الله تعالى جميعاً مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرار المسح لكون الرأس ممسوحاً، فقالوا: ممسوح في الطهارة فلا يُسنُّ تكراره قياساً على مسح الخف.

وأما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فقد ألحق الرأس بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكون مسح الرأس أصلاً في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فسنُّ تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين.

ويتضح بهذا أن في كل واحد من القياسين جامعاً وفارقاً، إذ الأول قياس ممسوح على ممسوح، فالمسح جامع ولكنه قياس أصل على بدل وهذا هو الفارق؛ لأن مسح الرأس أصل في الوضوء، ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين.

والثاني: قياس أصل على أصل فهذا هو الجامع، لكنه قياس ممسوح على مغسول وهذا هو الفارق^(١).

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٢٨.

فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ قِيَاسُ الْعِلَّةِ وَهُوَ صَحِيحٌ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي بَاطِلٌ،
وَالثَّلَاثُ الشَّبَهُ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ. وَكُلُّ قِيَاسٍ فَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى «شَبِهِ»
و«اطْرَادٍ»،

فما كان كذلك سُمِّي بقياس الشبه؛ لأن الفرع فيه يُلْحَقُ بأقرب
الأصلين شَبَهَا بِهِ.

قوله: (فالقسم الأول قياس العلة، وهو صحيح): المراد بالقسم الأول
هنا هو ما عُلِمَ اشتماله على مناسبة الحكم في الأصل، كمناسبة «الشدة»
لتحريم الخمر، فهذا يُسَمَّى «قياس العلة»، وهو قياس صحيح وذلك للجمع
فيه بين الأصل والفرع بوصف مشتمل على مصلحة معلومة.

قوله: (والقسم الثاني باطل): المراد بالقسم الثاني هنا هو ما لا يُتَوَهَّمُ
فيه مناسبة أصلاً، وهو «القياس الطردي»، فهذا باطل؛ لأنه قد جُمِعَ فيه
بين الأصل والفرع بوصف لا يشتمل على مصلحة، ولم يُعْهَدَ عن الشارع
الالتفات إليه.

قوله: (والثالث الشبه، وهو مختلف فيه): «الثالث» هنا صفة لموصوف
محذوف، والتقدير: «والقسم الثالث».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الشبه»، وكذلك إليه عود
الضمير المتصل في «فيه».

والمقصود: لما كان قياس الشبه يعتمد في إلحاق الفرع بالأصل على
وصف يوهم اشتماله على مصلحة الحكم، وقد عُهِدَ عن الشارع الالتفات
إلى ذلك في بعض الأحكام كان محل خلاف بين الأصوليين من جهة
حجيته وعدمها.

قوله: (وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد) أي: أن كل واحد من
أنواع القياس الثلاثة، وهي: قياس العلة، وقياس الشبه، والقياس الطردي
مشتمل على شبه واطراد.

وبيان ذلك: أن في «قياس العلة» يشبه الوصف في الفرع الوصف في

لَكِنَّ قِيَاسَ الْعِلَّةِ عُرِفَ بِأَشْبِهِ صِفَاتِهِ وَأَقْوَاهَا، وَقِيَاسَ الشَّبهِ كَانَ أَشْرَفَ صِفَاتِهِ الْمُشَابَهَةَ فَعُرِفَ بِهَا، وَكَذَلِكَ الْقِيَاسُ الطَّرْدِيُّ عُرِفَ بِخَاصِّيَّتِهِ وَهُوَ الْأَطْرَادُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَا يُعْرَفُ بِهِ سِوَاهُ.

الأصل لكونه مماثلاً له، والمثلية أخص من المشابهة، والأعم لازم للأخص، كوصف «الإسكار» في «النبذ» هو مساوٍ لوصف الإسكار في «الخمير» في ماهية الإسكار، وهو مطرد أيضاً.

وفي «قياس الشبه» يكون الوصف مطرداً كذلك، إذ بدون الاطراد لا يكون شهماً معتبراً. وكذلك «القياس الطردى» فإنه لم يُسَمَّ بذلك إلا لتحقيق صفة الاطراد فيه^(١).

قوله: (لكن قياس العلة عرف بأشبهه صفاته وأقواها): الضمير في «صفاته» يعود إلى «قياس العلة».

والضمير في «أقواها» يعود إلى «الصفات».

والمراد بأشبهه الصفات وأقواها في قياس العلة هو «العلية».

قوله: (وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف بها): الضمير في «صفاته» يعود إلى «قياس الشبه».

والضمير في «بها» يعود إلى «المشابهة».

والمراد هنا: أن قياس الشبه يعتمد أساساً على المشابهة بين الفرع وأقرب الأصلين إليه، فكانت المشابهة في قياس الشبه هي أخص صفاته فاشتهر بها.

قوله: (وكذلك القياس الطردى عرف بخاصيته وهو الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواه): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «قياس العلة»، و«قياس الشبه» من جهة معرفة كل واحد منهما بأخص صفاته.

والضمير في «بخاصيته» يعود إلى «القياس الطردى».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٣٠.

وَكُلُّ وَصْفٍ ظَهَرَ كَوْنُهُ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ فَاتِّبَاعُهُ مِنْ قَبِيلِ قِيَاسِ الْعِلَّةِ، لَا مِنْ قَبِيلِ قِيَاسِ الشَّبَهِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الخاصية».

والضمير في «له» يعود إلى «القياس الطردى».

و«ما» في قوله: «ما يعرف» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «سواه» يعود إلى «الاطراد».

والمراد هنا: أن القياس الطردى إنما سُمِّيَ بهذا الاسم لكون الاطراد فيه هو الوصف الأخص به الذي لا يكاد يُعْرَفُ بغيره.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «وكل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد» هو الجواب عن اعتراض مُقَدَّرٍ، مفاده: فإن قيل: كل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد، فلماذا أُفْرِدَ كل واحد من الأقيسة الثلاثة باسم خاص به، فقيل: قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد؟ فأجاب رحمه الله تعالى عن ذلك: بأن كل واحد من الأقيسة الثلاثة المذكورة أضيف إلى أخص صفاته وأقواها؛ لأن «العلية» أخص صفات المناسب المؤثر، و«الشبه» أخص صفات الشبهى، و«الطرد» أخص صفات الطردى^(١).

قوله: (وكل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «فاتباعه».

والمراد هنا: أنه متى كان الوصف في حكم الأصل ظاهراً من جهة ثبوت كونه مناطاً، كان إلحاق الفرع بحكم الأصل بناءً على ذلك الوصف الظاهر هو من قبيل قياس العلة، وليس من قبيل قياس الشبه؛ لأن قياس

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٣٠.

وَاخْتَلَفَتِ الرَّوَايَةُ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ فِي قِيَاسِ الشَّبهِ، فَرُوِيَ أَنَّهُ صَحِيحٌ.

العلة هو الذي يُعَلَّمُ اشتماله على المناسبة المصلحية للحكم، بخلاف قياس الشبه فإن المناسبة المصلحية فيه ليست معلومة، بل هي متوهمة لعدم الاطلاع على عين المصلحة.

قوله: (واختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في قياس الشبه) أي: أن للإمام أحمد رحمه الله تعالى روايتين في قياس الشبه من جهة ثبوت صحته ونفيها.

قوله: (فروي أنه صحيح): الفعل الماضي «روي» مبني للمجهول، والراوي هنا بعض الأصحاب.

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد هنا: أن إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى مفادها القول بصحة قياس الشبه، وبناءً على ذلك فهو حجة في إثبات الأحكام الشرعية.

وهذه الرواية نقلها عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، حيث قال: «والرواية الثانية: أنه قياس صحيح، وتُلْحَقُ الحادثة بأكثرهما ولا يُؤَخَّرُ حكمها، وقد نبه أحمد رحمه الله على هذا في رواية حرب في يهودي قذف يهودية يتلاعنان؟ قال: «ليس لهذا وجه؛ لأنه ليس عدلاً، واللعان إنما هو شهادة، وليس يعدل فتجاوز شهادته» كأنه لم يرَ بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتناعه من الكافر مع قلة شبهه بالشهادة وكثرة شبهه بالأيمان»^(١).

وما اقتضته هذه الرواية من إثبات صحة قياس الشبه وحجيته هو ما ذهب إليه أكثر الحنابلة رحمهم الله تعالى^(٢).

(١) العدة ٤/١٣٢٦، ١٣٢٧. (٢) انظر: المسودة ص ٣٧٤.

وَالْأُخْرَى: أَنَّهُ غَيْرُ صَحِيحٍ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي.

كما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى^(١).
قوله: (والأخرى أنه غير صحيح): «الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والرواية الأخرى».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».
 والمراد هنا: أن الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى مفادها: أن قياس الشبه ليس صحيحاً، وبناءً على ذلك فلا يحتج به في إثبات الأحكام الشرعية.

وهذه الرواية نقلها عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، حيث قال: «إحداها: ليس هذا بقياس أصلاً، والقياس ما وُجد في الفرع أوصاف الأصل بكمالها، فإذا وُجد بعضها في الفرع لم يكن قياساً، نصّ عليه أحمد رضي الله عنه في رواية أحمد بن الحسين بن حسان فقال: القياس أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فأردت أن تقيس عليه فهذا خطأ، قد خالفه في بعض أحواله ووافقه في بعض، فإذا كان مثله في كل أحواله فأقبلت به وأدبرت به فليس في نفسي منه شيء»^(٢).

قوله: (اختارها القاضي): الضمير في «اختارها» يعود إلى الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، والتي مفادها عدم صحة قياس الشبه.

والمراد هنا: أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى اختار الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في عدم الاحتجاج بقياس الشبه.

إلا أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى لم يصرح في كتابه «العدة»

(١) انظر: المحصول ٢/٢/٢٧٩؛ الإحكام ٣/٢٧١.

(٢) العدة ٤/١٣٢٦.

وَلِلشَّافِعِيِّ قَوْلَانِ كَالرُّوَايَتَيْنِ .

باختيار هذه الرواية، بل إن ما ذكره في آخر المبحث مشعر باختياره للرواية المصححة لقياس الشبه، حيث قال ما نصه: «إذا تقرر هذا، وأن قياس غلبة الشبه حجة فهو على ضربين أحدهما: أن يكون الشبه بالأوصاف، والثاني: بالأحكام.

فالأوصاف أن يتجاذبها أصلان: حاطر ومبيح، فالحاطر أسود، والمبيح أبيض، والحادث سواد وبياض فنعتبره بهما، فبأيهما أشبه ألحقناه. وأما الشبه بالأحكام كالعبد أخذ شبهاً من الأحرار؛ لأنه مخاطب مكلف، وأخذ شبهاً من الأموال؛ لأنه يباع ويورث، فننظر بأيهما أكثر شبهاً نلحقه به»^(١).

وما ذهب إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الثانية من عدم الاحتجاج بقياس الشبه هو ما ذهب إليه بعض الحنفية^(٢)، وبعض المالكية^(٣)، وبعض الشافعية^(٤).

قوله: (وللشافعي قولان كالروایتين) أي: للإمام الشافعي رحمه الله تعالى في صحة قياس الشبه قولان:

القول الأول: أن قياس الشبه صحيح، كما نُقِلَ عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الأولى.

القول الثاني: أن قياس الشبه ليس بصحيح، كما نقل عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الثانية.

ومما يدل على احتجاج الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بقياس الشبه ما نصَّ عليه في كتابه «الرسالة» بقوله: «والقياس من وجهين، أحدهما: أن

(١) العدة ٤/١٣٢٨، ١٣٢٩.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/٥٣، فواتح الرحموت ٢/٣٠٢.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٥.

(٤) انظر: البرهان ٢/٨٧٦؛ التبصرة ص ٤٥٨.

وَوَجْهُ كَوْنِهِ حُجَّةٌ هُوَ: أَنَّهُ يُثِيرُ ظَنًّا غَالِبًا يُبْنَى عَلَى الْأَجْتِهَادِ،
فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَّبِعًا كَالْمُنَاسِبِ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ لغيرِ
مَصْلَحَةٍ، أَوْ لِمَصْلَحَةٍ فِي الوَصْفِ الشَّبَهِيِّ، أَوْ لِمَصْلَحَةٍ فِي ضَمَنِ
الأَوْصَافِ الأُخْرَى.

يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له
في الأصول أشباه فذلك يُلْحَقُ بأولها به وأكثرها شهاً فيه، وقد يختلف
القياسون في هذا»^(١).

قوله: (ووجه كونه حجة): المراد بالوجه هنا هو الدليل.

والضمير في «كونه» يعود إلى «قياس الشبه».

قوله: (هو أنه يثير ظناً غالباً يبني على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبوعاً
كالمناسب): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد هنا: أن قياس الشبه يفيد ظناً غالباً بثبوت الحكم في الفرع
بناءً على كونه الأشبه بأحد الأصلين اللذين تردد بينهما وذلك بحسب ما
توصل إليه المجتهد باجتهاده، وإذا كان قياس الشبه يفيد غلبة الظن تلك
فإنه يجب العمل به كما يجب العمل بقياس العلة المشتمل على وصف
مناسب بجامع غلبة الظن في كلٍّ منهما، وغلبة الظن مُعْتَدُّ بها في الشرع
المطهر.

قوله: (فلا يخلو: إما أن يكون الحكم لغير مصلحة، أو لمصلحة في

الوصف الشبهى، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخرى): أي أن الحال هنا
لا تخلو من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يكون الحكم الشرعي قد ورد لغير مصلحة تعود على
المكلفين في أمر دينهم ودنياهم.

لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِعَيْرِ مَصْلَحَةٍ، فَإِنَّ حُكْمَ الشَّارِعِ لَا يَخْلُو عَنِ الْحِكْمَةِ، وَاحْتِمَالُ كَوْنِهِ لِمَصْلَحَةٍ وَعِلَّةٍ ظَاهِرَةٌ أَرْجَحُ مِنْ احْتِمَالِ التَّعَبُّدِ، وَاحْتِمَالُ اشْتِمَالِ الوُصْفِ الشَّبَهِيِّ عَلَى الْمَصْلَحَةِ أَغْلَبُ وَأَظْهَرُ مِنْ اشْتِمَالِ الْأَوْصَافِ الْبَاقِيَةِ عَلَيْهَا، فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهِ، فَيَعْدَى الْحُكْمُ بِتَعَدِّيهِ.

الأمر الثاني: أن يكون الحكم الشرعي قد ورد لمصلحة في الوصف الشبهي.

الأمر الثالث: أن يكون الحكم الشرعي قد ورد لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر.

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذه الأمور الثلاثة على وجه الإجمال، وسيفصل الكلام عما يتعلق بكل واحد منها على حدة.

قوله: (لا يجوز أن يكون لغير مصلحة، فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة) أي: أن ما دُكِرَ في الأمر الأول، وهو «كون الحكم لغير مصلحة» لا يمكن ادعاء جوازه، لما ثبت من أن أحكام الشارع لا تخلو عن حكم ومصالح.

قوله: (واحتمال كونه لمصلحة وعلّة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد): الضمير في «كونه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن كون حكم الأصل مُعَلَّلًا بالمصلحة أرجح من احتمال كونه حكماً تعبدياً، وذلك أن الحكم التعبدي يُقْتَصَرُ فيه على محله من غير تجاوز، بخلاف الحكم المُعَلَّل فإن الشأن فيه التعدية من الأصل إلى الفرع، فيفضي ذلك إلى توسيع مجاري الأحكام، وهذا يحقق مصلحة كبرى للعباد.

قوله: (واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به فيعدى الحكم بتعديه): الضمير في «عليها» يعود إلى «المصلحة».

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف الشبهي»، وإليه كذلك عود الضمير في «بتعديه».

والمراد هنا: أنه متى ثبت أن احتمال اشتمال الحكم على مصلحة هو الأرجح من كونه تعديداً، فإن تلك المصلحة لا تخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون المصلحة موجودة ضمن الوصف الشبهي.

الحالة الثانية: أن تكون تلك المصلحة موجودة ضمن الوصف الطردي.

ولا يجوز أن يُفترض وجود المصلحة ضمن الوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي، وذلك لأن الوصف الشبهي لا يخلو: إما أن تُثبت المصلحة فيه بغلبة الظن، وإما أن تُثبت فيه بالتوهم كما سبق بيان ذلك، بخلاف الوصف الطردي فإنه خالٍ عن المصلحة لا بغلبة ظن ولا بتوهم.

وبناءً على هذا فلو أنيط الحكم بالوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي، لكان ذلك من قبيل إناطة الحكم بالمرجوح مع العلم بالراجع، وهو أمر غير جائز.

وإذا تقرر هذا ثبت أن احتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من احتمال الأوصاف الطردية عليها، وحينئذ يجب العمل بقياس الشبه؛ لأنه يفيد غلبة الظن بثبوت الحكم، فيكون حجة في تعديه الحكم بتعديه، بناءً على أن غلبة الظن معتد بها في أحكام الشرع المطهر.

وخلاصة هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن قياس الشبه يثير ظناً غالباً بثبوت حكم الأصل في الفروع، وكل ما أثار ظناً غالباً فهو مُتَّبَعٌ، فإذا رأينا حكماً ثبت في محل مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم، ثم إذا رأينا محلاً آخر قد وُجدت فيه تلك الأوصاف غلب على ظننا

أن هذا المحل مثل ذلك المحل في اشتماله على المصلحة، وحينئذ يغلب على ظننا استواءهما في الحكم، والظن الغالب محل الاعتبار الشرعي^(١).

الوجه الثاني: أن التعبد في حكم الأصل بعيد، إذ الأغلب في الأحكام الشرعية كونها مُعَلَّلَةٌ بالمصالح، وهذه المصالح إما أن تكون دائرة ضمن الوصف الشبهي، أو الوصف الطردوي، والأظهر حملها على الوصف الشبهي لكونه الأرجح، وحينئذ يكون الوصف الشبهي واجب العمل، إذ العمل بالأرجح متعين.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى اكتفى في الاستدلال بإقامة الدليل لأصحاب المذهب الأول القائلين بصحة قياس الشبه وحجيته، وأغفل ذكراً ما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم صحته وعدم حجيته، وقد استدلوا لذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن قياس الشبه يفيد الظن، وقد قام الدليل الشرعي من كتاب الله تعالى على نفي العمل بالظن مطلقاً، كما في قوله سبحانه: ﴿إِنْ يَدْعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨].

وقد خَرَجَ قياس المناسبة من عموم هذه الآية الكريمة للاتفاق على حجيته، فبقي قياس الشبه داخلاً في عمومها فلا يصح الاحتجاج به في شيء من أحكام الشريعة.

الدليل الثاني: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما اجتمعوا على المناسبة، لا على الشبه، فوجب ألا يكون قياس الشبه حجة.

وقد أجيب عن وجه الاستدلال بالآية الكريمة بوجوه منها:

الوجه الأول: أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة مُعَارَضٌ بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرُوا بِتَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٣١/٣.

وقياس الشبه نوع من الاعتبار، فيدخل ضمن الأمور به في هذه الآية الكريمة.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ كان يحكم بالظاهر، كما دلّ على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع)^(١).
وقياس الشبه يفيد الظاهر، فيجب الحكم به عملاً بالنص.

الوجه الثالث: أن قياس الشبه مندرج في عموم قول معاذ رضي الله تعالى عنه: (اجتهد رأيي)، وقد صوّبه النبي ﷺ، فيجب أن يكون قياس الشبه صواباً^(٢).

وأما الدليل الثاني فلا يُسَلَّمُ لهم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما اكتفوا بالعمل بقياس المناسبة دون قياس الشبه، بل إنهم عملوا بقياس الشبه كما عملوا بقياس المناسبة، ومما يدل على ذلك اجتهاداتهم في جزاء الصيد بالنسبة للمُحَرِّم، فقد قَضَى عمر رضي الله تعالى عنه في حمار الوحش ببقرة، وقضى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في بقرة الوحش ببقرة إنسية، وقضى علي رضي الله تعالى عنه في الطيبي بشاة، وقضى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في الأرنب بِحَمَلٍ^(٣)، وهذا مراعاة منهم رضي الله تعالى عنهم بالأشبه من حيث الخِلْقَةِ، وذلك لا يعدو حقيقة قياس الشبه.

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٣٣، ٤٣٤.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة ٥/٤٠٣، ٤٠٤.

فصل

(في قياس الدلالة)

وَهُوَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْفُرْعِ وَالْأَصْلِ بِدَلِيلِ الْعِلَّةِ، لِيَدُلَّ اشْتِرَاكُهُمَا فِيهِ عَلَى اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعِلَّةِ، فَيَلْزَمُ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْحُكْمِ ظَاهِرًا.

قوله: (فصل في قياس الدلالة): القياس من حيث «التأثير، والمناسبة وعدمها» ينقسم إلى الأقسام الثلاثة السابقة، وهي: المناسب، والشبهي، والطردي.

ومن حيث «التصريح بالعلة، وعدم التصريح بها» ينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً، وهي:

القسم الأول: قياس العلة، وهو ما جُمِعَ فيه بين الأصل والفرع بعلة الأصل، كالجمع بين النبيذ والخمر بعلة الإسكار.

القسم الثاني: القياس في معنى الأصل، وهو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أثر له، كسراية العتق في العبد فتكون الأمة مثله في ذلك.

القسم الثالث: قياس الدلالة، وهو ما سيتطرق المؤلف رحمه الله تعالى إلى تعريفه^(١).

قوله: (وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الدلالة».

وضمير التثنية في «اشتراكهما» يعود إلى «الفرع» و«الأصل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «دليل العلة».

والمراد هنا: أن «قياس الدلالة» في اصطلاح الأصوليين هو: الجمع

بين الفرع والأصل بدليل العلة.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٣٦/٣.

وَمِثَالُهُ: قَوْلُنَا فِي جَوَازِ «إِجْبَارِ الْبَكْرِ»: جَازَ تَزْوِيجَهَا وَهِيَ سَاكِتَةٌ، فَجَازَ وَهِيَ سَاخِطَةٌ كَالصَّغِيرَةِ، فَإِنَّ إِبَاحَةَ تَزْوِيجِهَا مَعَ السُّكُوتِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ اعْتِبَارِ رِضَاهَا، إِذْ لَوْ اعْتُبِرَ لَأَعْتَبِرَ دَلِيلُهُ وَهُوَ النُّطْقُ، أَمَّا السُّكُوتُ فَمُحْتَمَلٌ مُتَرَدِّدٌ،

والجمع بينهما بدليل العلة يفيد اشتراكهما في العلة نفسها؛ لأن المدلول لازم الدليل، والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، وإذا اشتركا في العلة اشتركا في الحكم ظاهراً عملاً بالقياس^(١).

قوله: (ومثاله: قولنا في جواز إجبار البكر: جاز تزويجها وهي ساكئة)، فجاز وهي ساخطة كالصغيرة): الضمير في «مثاله» يعود إلى «قياس الدلالة».

والضمير المتصل في «تزوجها» يعود إلى «البكر»، وكذلك إليها عود الضمير المنفصل «هي» في قوله: «وهي ساكئة، وفي قوله: «وهي ساخطة».

قوله: (فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها، إذ لو اعتبر لاعتبر دليله وهو النطق): هذه الجملة تعليل لجواز تزويج البكر بالإيجاب.

والضمير في «تزوجها» يعود إلى «البكر»، وكذلك إليها عود الضمير في «رضاها».

والضمير في «دليله» يعود إلى «الرضا».

والمراد بالنطق هنا: هو تصريح البكر بالموافقة على التزويج.

قوله: (أما السكوت فمحتمل متردد) أي: أن سكوت البكر ليس دليلاً على رضاها بإطلاق، بل هو محتمل للرضا وعدمه لكونه متردداً بينهما.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٣٦/٣.

وَإِذَا لَمْ يُعْتَبَرِ رِضَاهَا أُبِيحَ تَزْوِيجُهَا حَالَ السُّخْطِ.
 وَكَذَا قَوْلُنَا فِي «مَنْعِ إِجْبَارِ الْعَبْدِ عَلَى النِّكَاحِ»: لَا يُجْبَرُ عَلَى
 إِبْقَائِهِ، فَلَا يُجْبَرُ عَلَى ابْتِدَائِهِ كَالْحُرِّ،

قوله: (وإذا لم يعتبر رضاها أبيع تزويجها حال السخط): هذا هو
 حُكْمُ القياس السابق، وهو قياس الإجماع على السكوت.
 والضمير في «رضاها» يعود إلى «البكر»، وكذلك إليها عود الضمير
 في «تزوجها».

و«السخط» في اللغة «ضِدُّ الرِّضَا»، ويجوز فيه وجهان «السُّخْطُ»،
 و«السَّخْطُ»^(١).

والمراد بهذا المثال: هو تقريب صورة «قياس الدلالة» إلى الذهن،
 وذلك أنه في هذا المثال قد جُمِعَ بين «الصغيرة» و«البكر» في جواز
 تزويجهما مكرهتين، قياساً على جواز تزويجهما ساكتتين.

فإذا جاز تزويج الصغيرة مُجْبَرَةً، جاز تزويج البكر الكبيرة وهي
 مجبرة كذلك لعدم اشتراط نطقها، إذ لو اشترط نطقها لم يجز تزويجها
 في حال سكوتها، وعدم اشتراط نطقها دليل على عدم اعتبار رضاها،
 إذ لو كان رضاها مُعْتَبَرًا شرعاً لما اِكْتَفِيَ بالسكوت فقط، بل لكان
 التصريح بالموافقة على التزويج أمراً لا بد منه، لكون السكوت ليس
 دليلاً على الرضا في كل حال، بل هو متردد بين أن يكون عن رضا،
 وبين أن يكون عن سخط، وإذا لم يُعْتَبَرِ رضاها جاز تزويجها بطريق
 الإجماع.

قوله: (وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه،
 فلا يجبر على ابتدائه كالحُر): اسم الإشارة «ذا» في قوله: «وكذا» يعود إلى
 «القول بجواز إجبار البكر على الزواج».

(١) انظر: لسان العرب ٣١٢/٧.

فَإِنَّ عَدَمَ الْإِجْبَارِ عَلَى الْإِبْقَاءِ يَدُلُّ عَلَى خُلُوصِ حَقِّهِ فِي النِّكَاحِ،
وَذَلِكَ يَقْتَضِي الْمَنْعَ مَعَ الْإِجْبَارِ فِي الْإِبْتِدَاءِ.

والضمير في «إبقائه» يعود إلى «النكاح»، وكذلك إليه عود الضمير في «ابتدائه».

والمراد بإبقاء النكاح: الاستمرار فيه.

والمقصود هنا: ما قلناه في مسألة «جواز إجبار البكر على الزواج بقياس الدلالة» يشبهه ما سنقوله في مسألة «منع إجبار العبد على النكاح» بناءً - أيضاً - على قياس الدلالة.

قوله: (فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح، وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء): هذه الجملة تعليل للقول بمنع إجبار العبد على النكاح.

والضمير في «حقه» يعود إلى «العبد».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم الإجبار على الإبقاء».

والمذكور هنا هو مثال توضيحي آخر لتقريب صورة «قياس الدلالة» إلى الذهن، وذلك أنه في هذا المثال جُمِعَ بين «الحر» و«العبد» في الحكم، وهو عدم الإجبار على النكاح لا في الابتداء إن لم يحصل نكاح، ولا في الإبقاء عليه، والاستمرار فيه إن حصلَ وتَمَّ.

فإذا لم يجز إجبار الحر على ابتداء النكاح ولا على استدامته لكون النكاح حقاً خالصاً له، فكذلك لا يجوز إجبار العبد على ابتداء النكاح، كما لا يجوز إجباره على استدامته، لكون النكاح حقاً خالصاً له أيضاً.

فَجُعِلَ عدم إجبار العبد على إبقاء النكاح واستدامته دليلاً على خلوص حقه في النكاح، فلا يجوز إجباره على ابتدائه وإنشائه.

وكل ما كان كذلك - أي: يكون الاستدلال فيه بلازم العلة - يُسَمَّى «قياس دلالة».

باب

(أركان القياس)

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: أَصْلٌ، وَفَرْعٌ، وَعِلَّةٌ، وَحُكْمٌ. فَالْأَوَّلُ لَهُ شَرْطَانِ،

قوله: (أركان القياس، وهي أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم) أي: أن القياس يقوم على أربعة أركان أساسية، لا يتم بناؤه إلا بها جميعاً، بحيث إذا اختل ركن منها بطل ولم يستقم شأنه. وهذه الأركان الأربعة هي:

الركن الأول: الأصل، وهو المقيس عليه.

الركن الثاني: الفرع، وهو المقيس.

الركن الثالث: العلة، وهي الجامع والرابط بين الأصل والفرع.

الركن الرابع: الحكم، وهو حكم الأصل الذي ورد به النص

الشرعي.

فإذا توافرت هذه الأركان الأربعة تعدى حكم الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة، وذلك كقياس «النبذ» على «الخمر» في التحريم، لوجود الإسكار في كل منهما.

فالفرع هنا هو النبذ.

والأصل هو الخمر.

والعلة هي الإسكار.

وحكم الأصل هو التحريم.

قوله: (فالأول له شرطان): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف،

والتقدير: «فالركن الأول».

والمراد بالركن الأول هنا هو «الأصل»، فهذا الأصل لا يصح

التمسك به إلا إذا توافر فيه شرطان أساسيان.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِنَصِّ أَوْ اتِّفَاقٍ مِنَ الْخَصْمَيْنِ،

قوله: (أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود على «الشرطين».

والمراد هنا: أن يكون الأصل ثابتاً بالنص الشرعي إما في كتاب الله تعالى، وإما في سنة رسوله ﷺ.

وإنما اشترط ثبوت الأصل بالنص؛ لأن الأصل يُبْنَى عليه الفرع ويُلْحَقُ به، وما لا ثبوت له لا يُتَصَوَّرُ بناءً غيره عليه.

ومثال ما ثبت بالنص: قول بعض الفقهاء ومنهم الحنابلة: إذا اختلف المتبايعان والسلعة تالفة تحالفا؛ لأنهما متبايعان قد اختلفا فوجب أن يتحالفا، كما إذا كانت السلعة قائمة.

وقد منع بعض الفقهاء ومنهم الحنفية الحكم في الأصل، وهو «التحالف عند قيام السلعة»، فَيُحْتَجُّ عليهم بقول النبي ﷺ: (إذا اختلف المتبايعان تحالفا أو تراداً)^(١).

و«التراد» ظاهر في قيام العين وبقائها^(٢).

قوله: (أو اتفاق من الخصمين) أي: «أو أن يكون الأصل ثابتاً باتفاق من الخصمين».

والمراد هنا: إذا لم يكن الأصل ثابتاً بنص شرعي، فلا بد من أن يحصل الاتفاق عليه من قِبَلِ الطرفين المختلفين، من أجل أن يكون غاية ينقطع عندها النزاع بين المستدل والمعترض، وذلك أن الأصل إذا كان مُخْتَلَفًا في ثبوته فالمعترض كما يُنَازِعُ في الفرع سينازع في الأصل، فلا يكون هناك حَدٌّ ينتهي عنده النزاع بينهما.

ومثال ما ثبت بالاتفاق: قياس النبيذ المشتد على الخمر، ونحو ذلك^(٣).

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «اليوع»، رقم الحديث: (٣٥١١) و(٣٥١٢).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٢٩٢.

(٣) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٢٩٢.

فَإِنْ كَانَ مُخْتَلَفًا فِيهِ وَلَا نَصَّ فِيهِ لَمْ يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِنَاءٍ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ بِأُولَى مِنَ الْعَكْسِ.
وَلَوْ أَرَادَ إِثْبَاتَ حُكْمِ الْأَصْلِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَحَلٍّ آخَرَ لَمْ يَجُزْ،

قوله: (فإن كان مختلفاً فيه ولا نص فيه لم يصح التمسك به؛ لأنه ليس ببناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس): الضمير في «فيه» يعود إلى «الأصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ليس ببناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الفرع والأصل».

والمراد هنا: إذا لم يكن الأصل ثابتاً بنص، ولم يحصل الاتفاق عليه بين الطرفين، وإنما هو محل خلاف بينهما، فلا يصح التمسك به؛ لأنه إذا لم يكن منصوباً ولا مُتَّفَقاً عليه بين الطرفين فليس كونه أصلاً مقيساً عليه بأولى من أن يكون فرعاً مقيساً على غيره، وذلك لأن الأصل إنما اختص بالأصالة لثبوته بالنص أو بالاتفاق، فإذا لم يثبت بنص ولا باتفاق فَقَدَ هذه الخاصية، وحينئذ لا يكون أولى بالأصالة من الفرع^(١).

قوله: (ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز) أي: لو أراد المجتهد أن يثبت حكم الأصل بالقياس على موضع آخر قد ثبت أيضاً بالقياس، فإن ذلك لا يجوز.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة^(٢).

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢٩٢/٣.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢٥٣/٢؛ إحكام الفصول ص ٦٤١؛ الإحكام ١٧٨/٤؛ المسودة ص ٣٩٥؛ التمهيد ٤٤٣/٣.

فَإِنَّ الْعِلَّةَ الَّتِي يُجْمَعُ بِهَا بَيْنَ الْأَصْلِ الثَّانِي وَالْأَوَّلِ إِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي الْفَرْعِ فَلْيَقْسَهُ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الثَّانِي وَيَكْفِيهِ، فَذَكَرُ الْأَوَّلِ تَطْوِيلٌ غَيْرُ مُفِيدٍ فَلْيُصْطَلَحْ عَلَى رَدِّهِ،

قوله: (فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الاستدلال لأصحاب المذهب الأول القائلين بأنه لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس.

والضمير في «بها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «فليقسه» يعود إلى «الفرع».

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «قياس الفرع على الأصل الثاني».

والضمير في «رده» يعود إلى «التطويل بذكر الأول».

والمراد هنا أن العلة الجامعة بين الأصلين الأول والثاني إن كانت موجودة في الفرع، فليكن القياس حينئذ على الأصل الثاني دون الأول دفعا للتطويل الذي لا فائدة فيه.

ومثال ذلك: أن يقيس المجتهد «الذرة» على «الأرز» المقيس على

«البر» في تحريم التفاضل.

فهو في هذا المثال قاس الذرة على الأرز، والأرز الذي هو الأصل المقيس عليه هو في حقيقته فرع عن البر لكونه مقاساً عليه، فكان الأولى في حق المجتهد أن يختصر المسافة هنا بقياس «الذرة» على الأصل الثاني وهو «البر» لكونه يُعَدُّ الأصل للمقيسين كليهما وهما «الذرة» و«الأرز»، ولكنه لم يختصر المسافة بل سلك الطريق الأطول، حيث قاس الذرة على الأصل الأول وهو الأرز، فكأنه قال: «يحرم التفاضل في الذرة قياساً على الأرز، ويحرم التفاضل في الأرز قياساً على البر»، وكان بإمكانه اختصار ذلك لو أنه أسند الفرع وهو «الذرة» إلى الأصل الثاني وهو «البر»، فقال: «يحرم التفاضل في الذرة قياساً على البر».

وَإِنْ كَانَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْأَصْلَيْنِ غَيْرَ مَوْجُودٍ فِي الْفَرْعِ لَمْ يَصِحَّ قِيَاسُهُ عَلَى الْأَصْلِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ تَبَيَّنَ ثُبُوتُ حُكْمِهِ بِعِلَّةٍ غَيْرِ مَوْجُودَةٍ فِي الْفَرْعِ، وَمِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْقِيَاسِ التَّسَاوِي فِي الْعِلَّةِ،

وبذلك يتضح أن توسط «الأرز» بين الذرة والبر تطويل بلا فائدة، فاطراحه واستبعاده أولى من اعتباره وإبقائه؛ لأن العلة الجامعة بين الأصل الثاني والأول وهما «البر» و«الأرز» وهي «تحریم التفاضل» موجودة في الفرع وهو «الذرة»، فَلْتُلْحَقِ الذرة مباشرةً بالبر من غير حاجة إلى توسط الأرز بينهما.

قوله: (وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس التساوي في العلة): الضمير في «قياسه» يعود إلى «الفرع».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الأصل الأول»، وإليه كذلك عود الضمير في «حكمه».

والمراد هنا: إن كانت العلة الجامعة بين الأصل الأول والأصل الثاني غير موجودة في الفرع لم يصح حينئذ قياس الفرع على الأصل الأول، وذلك لأنه قد اتضح أن حكم الأصل الأول قد ثبت بعلة غير موجودة في الفرع، فيترتب على ذلك اختلال شرط من شروط صحة القياس وهو التساوي في العلة بين الفرع والأصل.

ومثال ذلك: أن يقيس المجتهد «الذرة» على «الأرز»، وقيس «الأرز» على «الحديد».

فلا يصح القياس هنا، وذلك لانتفاء الجامع بين الفرع وهو «الذرة» وبين أصلييه وهما «الأرز» و«الحديد»^(١).

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٢٩٤.

وَلَا يُمَكِّنُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْأَوَّلِ بِغَيْرِ مَا عَلَّلَهُ بِهِ فِي قِيَاسِهِ
إِيَّاهُ عَلَى الْأَصْلِ الثَّانِي، فَإِنَّهُ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْجَامِعِ عِلَّةً بِشَهَادَةِ
الْأَصْلِ لَهُ وَاعْتِبَارِ الشَّرْعِ لَهُ بِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ،

أي: أن الجامع بين الأصل الأول وهو «الأرز»، والأصل الثاني وهو
«الحديد»، وذلك الجامع هو «جواز التفاضل» ليس موجوداً في الفرع وهو
«الذرة»؛ لأن الذرة يحرم التفاضل فيها.

وحينئذ فلا يصح قياس الفرع وهو «الذرة» على الأصل الأول وهو
«الأرز» بسبب قياسه على الأصل الثاني وهو «الحديد»، وذلك لأنه قد تبيّن
ثبوت حكم «الحديد» وهو جواز التفاضل فيه بعلّة أخرى وهي كون الحديد
ليس من الأجناس الربوية فلا يحرم فيه التفاضل، فكذلك ما فُرِعَ عليه وهو
«الأرز» يكون مثله في ذلك الحكم وهو جواز التفاضل، وهذا الحكم مفقود
في «الذرة» لثبوت تحريم التفاضل فيها.

قوله: (ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علّله به في
قياسه إياه على الأصل الثاني، فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل
له واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه): «ما» في قوله: «ما علّله»
موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «علّله» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «قياسه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير المنفصل «إياه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن إنما
يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له».

والضمير في «له» يعود إلى «الجامع»، وإليه كذلك عود الضمير في

«وفقه».

وَلَا يُعْرَفُ اعْتِبَارُ الشَّرْعِ لِلْوَصْفِ إِلَّا أَنْ يَقْتَرِنَ الْحُكْمُ بِهِ عُرْيًا عَمَّا
يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً أَوْ جُزْءًا مِنْ أَجْزَائِهَا،

والمراد هنا: أنه لا يمكن للمجتهد أن يعلل الحكم في الأصل الأول وهو «الأرز» في المثال السابق بغير العلة التي جَمَعَ فيها بينه وبين الأصل الثاني وهو «الحديد»، وذلك لأن الجامع لا يُعْرَفُ كونه علة إلا إذا شهد له الأصل بذلك، واعتبره الشرع وصفاً مناسباً لإثبات الحكم.

فلو أن المجتهد في المثال السابق اعتبر «الأرز» - الذي جعله أصلاً للذرة - جنساً ربوياً فَحَرَّمَ التفاضل فيه لكان بذلك قد عَلَّلَهُ بعله مغايرة لعله الأصل الثاني وهو «الحديد»، إذ الحديد ليس جنساً ربوياً فلا يحرم فيه التفاضل، وهذا التغير في علة الأصلين الأول والثاني يبطل القياس، إذ مدار صحة القياس شهادة الأصل بكون الجامع علة، واعتبار الشرع له بكونه وصفاً مناسباً للحكم، والأصل الثاني هنا وهو «الحديد» شاهد على أن الجامع بينه وبين الأصل الأول وهو «الأرز» هو انتفاء الجنس الربوي، فيكون الحكم الجاري على وَفْقِ ذلك هو إباحة التفاضل في الأصل الأول وهو «الأرز» تبعاً للأصل الثاني وهو «الحديد»، وحينئذ يكون المجتهد بحكم اعتباره للأصلين معاً مُلْزَمًا بأن يجعل الفرع وهو «الذرة» منسجماً مع علة هذين الأصلين، وإلا عُدَّ متناقضاً، إذ مُؤَدَّى ذلك كأنه قال: «أقيس الأرز على الحديد في إباحة التفاضل، وأقيس الذرة على الأرز في تحريم التفاضل».

قوله: (ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة أو جزءاً من أجزائها): الضمير في «به» يعود إلى «الوصف».

والمراد بالعري في قوله: «عرياً» هو التجرُّد.

و«ما» في قوله: «عما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «أجزائها» يعود إلى «العلة».

فَإِنَّهُ مَتَى اقْتَرَنَ بَوَصْفَيْنِ يَصْلُحُ التَّعْلِيلُ بِهِمَا مُجْتَمِعَيْنِ، أَوْ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْفَرِدًا اِحْتِمَالًا أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهِمَا جَمِيعًا، أَوْ بِأَحَدِهِمَا غَيْرَ مُعَيَّنٍ، فَالْتَّعْيِينُ تَحْكَمٌ،

والمقصود هنا: أن الدليل على اعتبار الشارع للوصف هو أن يَقْرَنَ الحكم به إذا وُجِدَ متجرداً عما يصلح أن يكون علة أو جزءاً منها، فَإِنَّ قَرْنَ الشارع للحكم بذلك الوصف في هذه الحال يُعْلَمُ منه أن ذلك الوصف مُعْتَبَرٌ عند الشارع، إذ لو لم يكن معتبراً عنده لَمَا قَرْنَ الحكم به وجَعَلَهُ وصفاً مناسباً له.

أما إذا ورد الوصف غير متجرد عما يصلح أن يكون علةً أو جزءاً من العلة، فإن القول باعتباره يكون ضعيفاً لاحتمال أن يكون اعتبار الشارع إنما هو للعلة أو جزئها وليس لذلك الوصف الذي لم يَسَلِّمْ من هذا المُنَازَعِ.

قوله: (فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكم): هذه الجملة تعليل لكون الوصف إذا تجرد عما يصلح للتعليل كان مُعْتَبَرًا شرعاً إذا قُرِنَ الحكم به.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن متى اقترن الحكم بوصفين...».

وضمير التثنية في «بهما» في قوله: «يصلح التعليل بهما» يعود إلى «الوصفين»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «منهما»، وفي «بهما» في قوله: «ثبوت الحكم بهما»، وفي «بأحدهما».

والمراد هنا: أن الحكم إذا ورد بنص الشارع مقترناً بوصفين صالحين للتعليل، إما مجتمعين وإما منفردين، فلا تخلو الحال من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الشارع قد أثبت الحكم بالوصفين معاً، كما هو الشأن في القصاص بالقتل فإنه لا يثبت إلا بوصفين معاً وهما «العمد»، و«العدوان».

وَلِذَلِكَ كَانَتْ الْمُعَارِضَةُ فِي الْأَصْلِ سُؤَالًا صَحِيحًا.
وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ؛

الاحتمال الثاني: أن يكون الشارع قد أثبت الحكم بواحد من الوصفين من غير تعيين لذلك الوصف.

وإذا كانت الحال لا تخلو من هذين الاحتمالين، فإن تعيين واحد منهما تَحَكُّمٌ لا دليل عليه، فيكون ترجيحاً بلا مرجح.

قوله: (ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «القول بأن تعيين أحد الاحتمالين السابقين ترجيح بلا مرجح فيكون تحكماً».

والمراد بالمعارضة هنا: أن يُظْهَرَ المَعْتَرِضَ معنى آخر يصلح للتعليل به غير المعنى الذي جعله المستدل علةً للحكم.

وإنما كانت «المعارضة» سؤالاً صحيحاً لأن المراد منها إبراز الوصف الألتصق بحكم الأصل والأنسب له من غيره.

قوله: (وقال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس): «ما» في قوله: «على ما ثبت بالقياس» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «يجوز القياس على الثابت بالقياس».

والمراد هنا: أن بعض الحنابلة رحمهم الله تعالى ذهب إلى جواز القياس على الثابت بالقياس، وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

وممن ذهب إلى ذلك من الحنابلة القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث صرح به في كتابه «العدة» فقال: «ما ثبت بالقياس يجوز القياس عليه، مثل حَمَلِ الذَّرَّةِ عَلَى الْأَرْزِ»^(١).

وكذلك أبو الخطاب رحمه الله تعالى، حيث قال: «ما ثبت بالقياس

لَأَنَّهُ لَمَّا ثَبَّتَ صَارَ أَصْلًا فِي نَفْسِهِ فَجَازَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ كَالْمَنْصُوصِ .
 وَلَعَلَّهُ أَرَادَ مَا ثَبَّتَ بِالْقِيَاسِ وَاتَّفَقَ عَلَيْهِ الْخَصْمَانِ .
 وَقَالَ قَوْمٌ : مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ .

على أصل يجوز القياس عليه»^(١) .

قوله: (لأنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمَنْصُوصِ): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الثابت بالقياس»، وإليه كذلك عود الضميرين في «نفسه»، وفي «عليه» .

والمذكور هنا هو دليل أصحاب المذهب الثاني .

ومفاد هذا الدليل: قياس الثابت بالقياس على الثابت بالنص، فكما أن الثابت بالنص يجوز القياس عليه لكونه أصلاً في نفسه، فكذلك يجوز القياس على الثابت بالقياس؛ لأنه حين ثبت به أصبح أصلاً في نفسه، وحيث أصبح أصلاً في نفسه صار أهلاً للقياس عليه .

قوله: (ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان): الضمير في «لعله» يعود إلى «القائل بجواز القياس على ما ثبت بالقياس» .

و«ما» في قوله: «ما ثبت» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الثابت بالقياس» .

والضمير في «عليه» يعود إلى «الثابت بالقياس» .

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تخريج لقول بعض الأصحاب بجواز القياس على ما ثبت بالقياس، فهذا القول يمكن تخريجه بأن المراد بالثابت بالقياس هنا هو المتفق عليه بين المستدل والمعترض، فذلك جاز لتحقيق شرط الصحة فيه، إذ إن من شرط صحة الأصل - كما سبق - أن يكون ثابتاً بنص أو اتفاق بين الطرفين .

قوله: (وقال قوم: من شرطه أن يكون متفقاً عليه بين الأمة): الضمير

فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُجْمَعاً عَلَيْهِ فَلِلْخَصْمِ أَنْ يُعْلَلَ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى مُخْتَصِّ بِهِ لَا يَتَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ، فَإِنْ سَاعَدَهُ الْمُسْتَدَلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ انْقَطَعَ الْقِيَاسُ لِعَدَمِ الْمَعْنَى فِي الْفَرْعِ، وَإِنْ لَمْ يُسَاعِدْهُ مَنَعَ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ فَبَطَلَ الْقِيَاسُ.

في «شرطه» يعود إلى «الأصل المقيس عليه»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ لصحة الأصل المقيس عليه أن يكون الاتفاق على ثبوته حاصلًا من جميع الأمة، وليس من الطرفين المستدل والمعترض فقط، فذلك لا يكفي لثبوت صحة الأصل المقيس عليه. وإلى هذا القول ذهب بعض الأصوليين^(١).

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الأصل المقيس عليه»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه». والضمير في «به» يعود إلى «حكم الأصل».

والمراد هنا: أن الأصل المقيس عليه إذا لم يكن ثابتاً بإجماع الأمة، فإنه يجوز للمعترض حينئذ أن يعلل حكم الأصل بعلّة تختص به فلا تتعدى إلى الفرع، ويجعل العلة مختصة بحكم الأصل فقط يمتنع القياس، إذ القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهنا التعدية مفقودة فينعدم القياس بفقدائها.

قوله: (فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس): الضمير في «ساعده» يعود إلى «المعترض».

(١) انظر: الإحكام ٣/٢٨٣؛ شرح الكوكب المنير ٤/٢٨.

وَسَمَّوْهُ «الْقِيَاسَ الْمُرَكَّبَ»،

والمراد بالمساعدة هنا: الموافقة.

والضمير في «به» يعود إلى «المعنى الخاص».

والضمير في «لم يساعده» يعود إلى «المعترض».

والمراد هنا: أن المعترض إذا علّل حكم الأصل بمعنى خاص لا يتعدى إلى الفرع، فإن موقف المستدل من ذلك لا يخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يوافق المستدلّ المعترضَ على التعليل بالمعنى الخاص.

الحالة الثانية: ألا يوافقها على ذلك.

فإن وافق المستدلّ المعترض على تعليل الحكم في الأصل بالمعنى الخاص انقطع القياس؛ لأن تعليل الحكم في الأصل بمعنى خاص يجعله قاصراً عليه وحده من غير أن يتجاوزه إلى غيره، وهذا مخالف لحقيقة القياس، إذ حقيقة القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع المماثل.

وإن لم يوافق المستدلّ المعترض على تعليل حكم الأصل بالمعنى الخاص بطل القياس؛ لأن عدم موافقة المستدلّ للمعترض يدل على منعه للحكم في الأصل، وإذا لم يكن حكم الأصل موجوداً فكيف يُسحبُ حكم لا وجود له إلى الفرع؟

قوله: (وسمّوه القياس المركب): الضمير في سموه» يعود إلى «القياس الذي لم تُجمَع عليه الأمة».

والقياس المركب هو أن يتفق المستدلّ والمعترض على حكم الأصل ويختلفا في علته، فإذا ألحق أحدهما بذلك الأصل فرعاً بغير علة صاحبه كان القياس منتظماً، وحيثئذ يكون حكم الأصل مُرَكَّباً من علتين^(١).

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٥٥/٣.

وَمِثَالُهُ: قِيَاسُنَا الْعَبْدَ عَلَى الْمُكَاتِبِ، فَنَقُولُ: الْعَبْدُ مَنْقُوصٌ بِالرِّقِّ فَلَا يُقْتَلُ بِهِ الْحُرُّ كَالْمُكَاتِبِ، فَيَقُولُ الْمُخَالَفُ: الْعِلَّةُ فِي الْمُكَاتِبِ أَنَّهُ لَا يُعْلَمُ هَلِ الْمُسْتَحِقُّ لِدَمِهِ الْوَارِثُ أَوِ السَّيِّدُ؟ فَإِنْ سَلَّمْتُمْ ذَلِكَ اِمْتَنَعَ قِيَاسُ الْعَبْدِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ مُسْتَحِقَّهُ مَعْلُومٌ،

قوله: (ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب، فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب): الضمير في «مثاله» يعود إلى «القياس المركب».

والضمير في «به» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن يُقاس العبد على المكاتب في عدم قتل الحر به قصاصاً، فيقول المستدل: العبد منقوص بالرق فلا يكافئ الحر، وإذا لم يتحقق التكافؤ بينهما فلا يُقتل الحر بالعبد كما لا يُقتل بالمكاتب.

قوله: (فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟): المراد بالمخالف هنا هو «المعترض».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يُعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟».

والضمير في «لدمه» يعود إلى «المكاتب».

قوله: (فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العلة في المكاتب»، وهي أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المكاتب».

والضمير في «مستحقه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن المخالف يعترض على صحة قياس العبد على المكاتب لوجود الفرق بينهما، فيقول في تقرير هذا الفرق: العبد يُعلم مستحق دمه وهو «السيد»، بخلاف المكاتب فإنه لا يُعلم مستحق دمه هل

وَإِنْ مَنَعْتُمْ مَنَعَنَا الْحُكْمَ فِي الْمَكَاتِبِ، فَذَهَبَ الْأَصْلُ فَبَطَلَ الْقِيَاسُ.

وَهَذَا لَا يَصِحُّ لَوَجْهَيْنِ،

هو وارثه أو سيده الذي كاتبه؟ لأنه بالكتابة أصبح متردداً بين الحرية والرق، والذي يقطع هذا التردد هو تأدية مال الكتابة، فإن أداه عتق وحينئذ يكون مستحق دمه وارثه كسائر الأحرار، وإن لم يؤده عاد رقيقاً، ويكون مستحق دمه سيده كسائر العبيد.

وبناءً على ذلك فإن سَلَّمَ المستدل بأن العلة في المكاتب هي عدم العلم بمستحق دمه كما قال المعترض امتنع حينئذ قياس العبد عليه؛ لأن مستحق دمه معلوم وهو السيد.

قوله: (وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب) أي: يقول المعترض للمستدل: إن لم تُسَلِّمْ بأن علة المكاتب هي عدم العلم بمن يستحق دمه لم أُسَلِّمْ لك بالحكم الذي ذكرته وهو عدم قتل الحر بالمكاتب.

قوله: (فذهب الأصل، فبطل القياس) أي: بناءً على ما تقدم فإن الحال في المكاتب بالنسبة للمعترض والمستدل دائرة بين أمرين:

الأمر الأول: مَنَعُ الحكم في الأصل.

الأمر الثاني: منع علة الأصل في الفرع.

وبامتناع هذين الأمرين يبطل القياس، فلا يثبت ولا يصح.

قوله: (وهذا لا يصح لوجهين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول باشتراط أن يكون الأصل المقيس عليه ثابتاً بإجماع الأمة». فهذا الاشتراط لا يصح، لوجهين سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد بالتفصيل.

وتصريح المؤلف رحمه الله تعالى هنا بعدم صحة هذا الاشتراط يدل على أنه يرى أن صحة الأصل المقيس عليه تحصل باتفاق الطرفين وهما المستدل والمعترض على التمسك بالاحتجاج به، فذلك وحده كافٍ في ثبوت الصحة من غير حاجة إلى إجماع من عموم الأمة، وهذا هو مذهب الجمهور، وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

أَحَدُهُمَا: أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَنَازِرِينَ مُقَلِّدٌ، فَلَيْسَ لَهُ مَنَعُ حُكْمِ ثَبَتَ مَذْهَباً لِإِمَامِهِ، لِعَجْزِهِ عَنِ تَقْرِيرِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَتَيَقَّنُ مَا أَخَذَ إِمَامِهِ فِي الْحُكْمِ،

قوله: (أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد، فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه، لعجزه عن تقريره، فإنه لا يتيقن ماخذ إمامه في الحكم): ضمير الثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والمراد بالمتناظرين هنا: المستدل، والمعارض.

والضمير في «له» يعود إلى «كل واحد من المتناظرين»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لإمامه»، وفي «لعجزه».

والضمير في «تقريره» يعود إلى «مذهب الإمام».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «كل واحد من المتناظرين»، وإليه كذلك عود الضمير في «إمامه».

والمراد هنا: أن كلاً من المستدل والمعارض مُقَلِّدٌ لِإِمَامِ مَذْهَبِهِ، فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنْهُمَا أَنْ يَمْنَعَ حُكْمًا هُوَ ثَابِتٌ فِي مَذْهَبِ إِمَامِهِ، بِنَاءً عَلَى عَجْزِهِ عَنِ تَقْرِيرِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي مَذْهَبِ الْإِمَامِ، لِكَوْنِهِ لَمْ يَتَيَقَّنْ مَا أَخَذَهُ الَّذِي اسْتَدَّ عَلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

ومما يصلح مثلاً لتوضيح هذا المقام: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى منع من قتل «المرأة المرتدة».

والمستدل سواء أكان شافعيّاً أم حنبليّاً يرى تبعاً لإمامه وجوب قتل المرأة المرتدة، بعلّة «تبديل الدين» قياساً على الرجل المرتد، وذلك عملاً بقول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه).

فليس للحنفي أن يعترض على هذا المستدل، فيقول: لا أسلم لك بأن علة قتل الرجل المرتد هي «تبديل الدين»، بل إن علة ذلك هي «إعانة العدو»، فَإِنَّ سَلَّمْتَ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِلَّا مَنَعْتُ حُكْمَكَ وَهُوَ قَتْلُ الْمُرْتَدِ.

فالحنفي حين يمنع حكم المستدل وهو «وجوب قتل الرجل المرتد» فإنما هو في الواقع يمنع حكم إمامه أبي حنيفة رحمه الله تعالى؛ لأن قتل

وَلَوْ عَرَفَ ذَلِكَ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَجْزِهِ عَنْ تَقْرِيرِهِ فَسَادُهُ، إِذْ مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ لِقُصُورِهِ، فَإِنَّ إِمَامَهُ أَكْمَلُ مِنْهُ وَقَدْ اعْتَقَدَ صِحَّتَهُ. وَيُحْتَمَلُ أَنَّ إِمَامَهُ لَمْ يُثَبِّتِ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ لَوْجُودِ مَانِعٍ عِنْدَهُ، أَوْ لِفَوَاتِ شَرْطٍ، فَلَا يَجُوزُ لَهُ مَنَعُ حُكْمٍ ثَبَتَ يَقِيناً بِنَاءً عَلَى فَسَادِ مَاخِذِهِ اِحْتِمَالاً.

الرجل المرتد ثابت في مذهبه، وإنما وُجِدَ اللبس عند هذا المعترض لعجزه عن تقرير مأخذ الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من القول بعدم قتل المرأة المرتدة، فإنَّ مأخذ قوله هذا ليس لأن المرأة المرتدة لم تبدل الدين، بل هي مبدلة للدين عنده، وإنما مَنَعَ قتلها بالردة بناءً على مأخذ آخر وهو قول النبي ﷺ: (نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ).

فَجَعَلَ الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا الحديث مخصصاً لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: (من بدّل دينه فاقتلوه).

فالمرتدة تستحق القتل عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بسبب تبديل الدين، ولكن المانع من ذلك هو هذا الحديث المخصّص، فيبقى الرجل داخلاً في عموم الأمر بقتل مُبَدِّلِ الدين فَيُقْتَلُ إذا بدّل دينه، وبذلك يكون مَنَعُ المعترض الحنفي لهذا الحكم في مقام المناظرة مع الشافعي أو الحنبلي مَنَعاً لحكم ثبت مذهباً لإمامه، فلا يصح ذلك^(١).

قوله: (ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده، إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإنَّ إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته. ويحتمل أن إمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً بناءً على فساد مأخذه احتمالاً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مأخذ الإمام».

والضمير في «عجزه» يعود إلى «المناظر المقلد».

والضمير في «تقريره» يعود إلى «مذهب الإمام».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢٩٨/٣.

والضمير في «فساده» يعود إلى «الحكم الثابت في مذهب الإمام». والضمير في «لقصوره» يعود إلى «المناظر المقلد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «إمامه»، وفي «منه».

والضمير في «صحته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الإمام».

والضمير في «له» يعود إلى «المناظر المقلد».

والضمير في «مأخذه» يعود إلى «الإمام».

والمراد هنا: أن المعارض لو سُلِّمَ بأنه قد عَرَفَ مأخذ إمامه، فلا يلزم من عجزه عن تقرير مذهب إمامه فساد الحكم الذي ثبت في مذهبه، وذلك لاحتمالين:

الاحتمال الأول:

أن يكون المعارض قاصراً عن تقرير مذهب الإمام، فلا يكون هذا القصور مُسَوِّغاً لإسقاط حكم قد ثبت في مذهب ذلك الإمام، ولا سيما أن الإمام أكمل نظراً من المقلد وقد اعتقد صحة هذا الحكم في مذهبه.

الاحتمال الثاني: أن الإمام لم يثبت ذلك الحكم في الفرع، لا لكون علة الأصل لا تنطبق عليه، بل لأمر آخر من فوات شرط، أو وجود مانع، كما في إخراج المرأة المرتدة من عموم قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)، فإنها لا تُقْتَلُ عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لوجود مانع وهو إخبار النبي ﷺ بأنه نُهِيَ عن قتل النساء في قوله عليه الصلاة والسلام: (نُهِيتُ عن قتل النساء).

وإذا كان الأمر محتملاً لذلك فإنه لا يجوز للمقلد في حال الاعتراض أن يمنع حكماً ثبت في مذهب إمامه بيقين بناءً على ظن فساد مأخذه.

وَحَاصِلُ هَذَا أَنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ عَلَى مَذْهَبِ إِمَامِهِ، أَوْ عَلَى خِلَافِهِ. فَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ، لِإِعْلَمِنَا أَنَّهُ عَلَى خِلَافِهِ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ فَإِنَّهُ تَصَدَّى لِتَقْرِيرِ مَذْهَبِهِ، فَتَجِبُ مُؤَاخَذَتُهُ بِهِ.

قوله: (وحاصل هذا انه لا يخلو: إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه. فالأول باطل لعلمنا انه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرير مذهبه، فتجب مؤاخذته به): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره في الوجه الأول.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المقلد»، وكذلك إليه عود الضمير في «إمامه».

والضمير في «خلافه» في قوله: «أو على خلافه» يعود إلى «مذهب الإمام».

والضمير في «أنه» في قوله: «لعلمنا أنه» يعود إلى «المنع».

والضمير في «خلافه» في قوله: «أنه على خلافه» يعود إلى «مذهب الإمام».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المقلد».

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «الإمام».

والضمير في «مؤاخذته» يعود إلى «المقلد».

والضمير في «به» يعود إلى «التصدي لتقرير المذهب».

والمراد هنا: أن المقلد حين يعترض على المستدل لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يمنع الحكم على وفق مذهب إمامه بحسب ادعائه.

الحالة الثانية: أن يمنع الحكم على خلاف مذهب إمامه.

وكلا المعنيين في الحالتين المذكورتين باطل، وذلك للعلم بأنه لم

ثُمَّ لَوْ صَحَّ هَذَا لَمَا تَمَكَّنَ أَحَدٌ مِنَ الْخَصْمَيْنِ مِنَ الْإِزَامِ خَصْمِهِ
حُكْمًا عَلَى مَذْهَبِهِ غَيْرَ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْجِزُ عَنْ مَنْعِهِ.

..... : الثَّانِي

يمنع الحكم في الحالة الأولى على وفق مذهب الإمام، بل على خلافه.
وأما في الحالة الثانية فإنه قد تصدى لتقرير مذهب إمامه مع جهله
بمأخذ الإمام في الحكم، وتقرير المذهب مع جهالة المأخذ قصور في
النظر، فتجب مؤاخذته على التصدي لشيء لم يتأهل للتصدي له، ومؤاخذته
على ذلك إنما تكون بإبطال منعه وعدم الاعتداد به.

قوله: (ثم لو صح هذا لما تمكن أحد من الخصمين من إزام خصمه
حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه): اسم الإشارة
«هذا» يعود إلى «منع الحكم على مذهب الإمام».

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «أحد الخصمين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «أحد الخصمين».

والضمير في «منعه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: لو صح للمعترض أن يمنع حكم المستدل بناءً على
مذهب إمامه لَمَا تمكن أحد الطرفين من إفحام الطرف الآخر وإزامة
بالحكم الذي يرى أن الحق فيه إذا لم يكن مجمعاً عليه؛ لأن المعترض
لا يعجز عن أن يمنع حكم المستدل بقوله: هذا الحكم على خلاف مذهبي
فلا يلزمني قبوله والأخذ به، بل أمنعه ولا أسلم بصحته.

وإذا كان الأمر كذلك أصبح عَقْدُ المناظرات بين العلماء عبثاً وإضاعةً
للقوت، وبهذا يلتبس الحق بالباطل، وفي ذلك من الفساد ما الله تعالى به
عليم.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني»؛

أَنَا لَوْ حَصَرْنَا الْقِيَاسَ فِي أَصْلِ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ أَفْضَى إِلَى خُلُوعٍ
كَثِيرٍ مِنَ الْوَقَائِعِ عَنِ الْأَحْكَامِ، لِقِلَّةِ الْقَوَاطِعِ وَنُدْرَةِ مِثْلِ هَذَا الْقِيَاسِ .
فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ جَازَ الْأَسْتِنَادَ إِلَيْهِ فِي الْقِيَاسِ وَإِنْ كَانَ
مُخْتَلَفاً فِيهِ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ،

أي: من وجهي عدم صحة اشتراط كون الأصل المقيس عليه ثابتاً بإجماع
الامة.

قوله: (أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى
خلو كثير من الوقائع عن الأحكام، لقلّة القواطع وندرة مثل هذا القياس): المراد
بذلك أن الوقائع كثيرة ومتجددة فليست محصورة في عدد معين، بينما
القواطع في الأدلة الشرعية قليلة، فلو جعلنا الإجماع شرطاً في كل أصل
مقيس عليه لندّر وجود القياس، فيترتب على ذلك تعطيل كثير من الوقائع
المتجددة عن أحكامها الشرعية، وهذا يتنافى مع كمال الشريعة واستيفائها
لكل الأحكام التي تحتاجها الأمة، وحيث ثبت أن الشريعة مشتملة على جميع
الأحكام بدليل قوله تعالى: ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٣٨].
بطل القول باشتراط أن يكون الأصل القياسي مجمعاً عليه بين الأمة،
وضح القول بأنه يُكْتَفَى في ذلك باتفاق الطرفين فقط وهما المستدل
والمعترض.

قوله: (فإن كان الحكم منصوصاً عليه جاز الاستناد إليه في القياس وإن
كان مختلفاً فيه بين الخصمين): الضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم»،
وإليه كذلك عود الضميرين في «إليه»، وفي «فيه».

والمراد هنا: إذا كان الحكم في الأصل ثابتاً بنص في كتاب الله
تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ، فإنه حينئذ يجوز الاستناد إلى ذلك الحكم
في القياس، بحيث يُعَدَّى الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع، ولا يضر
هذا الاستناد كون الحكم مُخْتَلَفاً فيه بين الطرفين المستدل والمعترض، إذ
العبرة بثبوت الحكم في الأصل بالنص وقد ثبت به.

بِشْرَطِ أَنْ يَكُونَ النَّصُّ غَيْرَ مُتَنَاوِلٍ لِلْفَرْعِ، فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ مُتَنَاوِلًا لِلْفَرْعِ فَهُوَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ، فَلَا يَسْتَرُوحُ إِلَى الْقِيَاسِ عَلَى وَجْهِ لَا يَجِدُ بُدْأً مِنْ الْأَسْتِرْوَاكِ إِلَى النَّصِّ، فَيَكُونُ تَطْوِيلَ طَرِيقٍ بِغَيْرِ فَائِدَةٍ، فَلْيُصْطَلَحَ عَلَى رَدِّهِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب الجمهور، وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (بشروط أن يكون النص غير متناول للفرع، فإنه إذا كان متناولاً للفرع فهو منصوص عليه): الضمير في «فإنه» يعود إلى «النص».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الفرع»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في صحة الاعتماد على الحكم المنصوص عليه في القياس ألا يكون النص متناولاً للفرع؛ لأن النص إذا كان متناولاً للفرع، كان هذا الفرع ثابتاً بالنص كثبوت الأصل، وحينئذ فلا حاجة إلى القياس لوجود النص الدال على حكم الفرع.

قوله: (فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بدأً من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة، فليصطلح على رده): المراد بالاسترواح هنا هو الاستئناس.

والضمير في «رده» يعود إلى «القياس مع وجود النص المتناول للفرع».

والمراد هنا: أن النص إذا كان متناولاً للفرع، فإن المجتهد لا يستأنس بالقياس، بل يجد في نفسه وحشة منه؛ لأنه يرى أنه لا بد له من الاستئناس بالنص ليكون الفرع محكوماً به، من غير أن يسلك في إثبات حكم الفرع طريق القياس، فإن سلوكه هذا الطريق مع وجود النص تطويل لا طائل تحته، فكان رده أولى من الاعتداد به.

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى الْمُخْتَلَفِ فِيهِ بِحَالٍ؛ لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى نَقْلِ الْكَلَامِ مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَى مَسْأَلَةٍ، وَبِنَاءِ الْخِلَافِ عَلَى الْخِلَافِ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ.

ومثال ذلك: لو قاس المجتهد «السفرجل» على «البر» في تحريم الربا بجامع «الطعم» في كلٍّ منهما، ثم استدل على أن العلة في «البر» هي «الطعم» بقول النبي ﷺ: (لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا مثلاً بمثل)^(١).

فإن هذا النص يتناول «السفرجل»، فكان الأولى بالمجتهد أن يجعل تحريم الربا في «السفرجل» بناءً على هذا الحديث، وليس استناداً إلى قياسه على «البر»، فإن ذلك تطويل بلا فائدة^(٢).

قوله: (وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين^(٣).

و«المُخْتَلَفُ فِيهِ» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «حكم الأصل المختلف فيه».

فعند هؤلاء القوم من الأصوليين: لا يجوز القياس على حكم الأصل المختلف فيه بين المستدل والمعترض بحال من الأحوال وإن كان ثابتاً بنص، وهو المذهب الثاني في المسألة.

قوله: (لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «القياس المختلف فيه».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الخلافين».

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «المساقاة»، باب: «بيع الطعام مثلاً بمثل»، رقم الحديث: (١٥٩٢).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٠١.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٢٨.

وَلَنَا: أَنَّ حُكْمَ الْأَصْلِ أَحَدُ أَرْكَانِ الدَّلِيلِ، فَيَجِبُ أَنْ يَتِمَّكَنَ مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالدَّلِيلِ كَبَقِيَّةِ أَرْكَانِهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ مَا يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ أَنْ يَكُونَ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ، بَلْ يَكْفِي أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِدَلِيلٍ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، فَيَجِبُ أَنْ يُكْتَفَى بِذَلِكَ فِي الْأَصْلِ، إِذِ الْفَرْقُ تَحَكُّمٌ،

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل أصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن القياس على حكم الأصل المختلف فيه يفضي إلى الانتقال من مسألة خلافية إلى مسألة خلافية أخرى، وذلك مدعاة إلى التسلسل، بحيث يُبْنَى الخلاف على الخلاف، وليس أحد الخلافين بأولى من الآخر في الاعتبار وعدمه.

قوله: (ولنا) أي: دليلنا أصحاب المذهب الأول على جواز القياس على حكم الأصل المختلف فيه إذا كان منصوصاً على الأصل.

قوله: (أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه): المراد بالدليل في قوله: «أحد أركان الدليل» هو القياس.

والضمير في «إثباته» يعود إلى «حكم الأصل».

والضمير في «أركانه» يعود إلى «القياس».

والمقصود هنا: أن «حكم الأصل» ركن من أركان القياس، وإذا كان كذلك فالشأن فيه شأن بقية الأركان الأخرى في إثباتها بالدليل عند حصول الخلاف فيها بين طرفي النزاع.

قوله: (فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن، فيجب أن يُكْتَفَى بِذَلِكَ فِي الْأَصْلِ، إِذِ الْفَرْقُ تَحَكُّمٌ): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن ليس من شرط ما يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ أَنْ يَكُونَ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ».

وَأِنَّمَا مَنَعْنَا مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالْقِيَاسِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ ابْتِدَاءً، فَأَمَّا إِذَا أَمَكَّنَ إِثْبَاتُ ذَلِكَ بِنَصِّ أَوْ إِجْمَاعٍ مَنَقُولٍ عَنِ أَهْلِ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ كَافِيًا.

و«ما» في قوله: «ما يفقر» موصولة بمعنى «الذي». والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولة، وكذلك إليها عود الضمير في «عليه».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الثبوت بدليل يغلب على الظن». والمراد هنا: أن حكم الأصل مُفْتَقَرٌ إليه في إثبات حكم الفرع في باب القياس، وليس من شرط ما يُفْتَقَرُ إليه في إثبات الحكم حصول الاتفاق عليه، بل يكفي ثبوته بأي دليل يغلب على ظن المجتهد ثبوته به، وحيث إن النص يغلب على الظن ثبوت الحكم به في الأصل، فيجب أن يُكْتَفَى بذلك النص في ثبوت الأصل مع حكمه، إذ لا فرق بين الثابت بالنص والثابت بالاتفاق، وإذا كان لا فرق بينهما فإن التفريق تحكم لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداءً): الضمير في «إثباته» يعود إلى «حكم الأصل».

و«ما» في قوله: «لما ذكرناه» موصولة بمعنى «الذي». والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: إنما منعنا إثبات «حكم الأصل» في الفرع بالقياس إذا كان النص متناولاً للفرع، فإنه إذا كان النص متناولاً للفرع كان هذا الفرع ثابتاً بالنص، فَيُسْتَعْنَى بذلك النص عن القياس؛ لأن إثبات حكم الأصل في الفرع بطريق القياس مع شمول النص له تطويل بلا فائدة.

قوله: (فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص، أو إجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافياً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حكم الأصل».

والمراد هنا: إذا لم يكن النص الوارد بالأصل متناولاً للفرع، فإنَّ حكم ذلك الأصل يثبت في الفرع بطريق القياس، ويكفي المجتهد في

الشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَعْقُولَ الْمَعْنَى، إِذِ الْقِيَاسُ إِنَّمَا هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنْ مَحَلٍّ إِلَى مَحَلٍّ بِوَاسِطَةِ تَعْدِيِ الْمُقْتَضِي، وَمَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ كَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ، وَعَدَدِ الرَّكْعَاتِ لَا يُتَوَقَّفُ فِيهِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُقْتَضِي، وَلَا يُعْلَمُ تَعْدِيَهُ، فَلَا يُمَكِّنُ تَعْدِيَةَ الْحُكْمِ فِيهِ.

إثبات حكم الأصل حينئذ أي دليل يغلب على الظن، سواء أكان نصاً أم إجماعاً.

قوله: (الشرط الثاني) أي: من شروط «الأصل».

قوله: (أن يكون الحكم معقول المعنى) أي: أن يكون الحكم في الأصل يُدْرِكُ العقل علة، فيكون حكماً معقولاً، وليس تعدياً.

قوله: (إذ القياس إنما هو تعديية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي): المراد بالمحل الأول هو «الأصل»، والمراد بالمحل الثاني هو «الفرع».

والمراد بالمقتضي هنا: هو «العلة»، إذ العلة هي الجامع بين الفرع والأصل في الحكم، وهي التي اقتضت الحكم في الأصل الذي ورد به النص.

والمقصود هنا: أن حقيقة القياس هي تعديية الحكم من الأصل إلى الفرع بواسطة العلة الجامعة بينهما، وإذا كانت تلك هي حقيقة القياس، فلا بد من أن يكون حكم الأصل معقول المعنى.

قوله: (وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعدييه، فلا يمكن تعديية الحكم فيه): «ما» في قوله: «وما لا يعقل» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «معناه» يعود إلى «ما» الموصولة، وكذلك إليها عود الضمائر في «فيه» في قوله: «لا يتوقف فيه»، وفي «تعديه»، وفي «فيه» في قوله: «تعديية الحكم فيه».

الرُّكْنُ الثَّانِي: الْحُكْمُ، وَلَهُ شَرْطَانِ أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ حُكْمُ
الْفَرْعِ مُسَاوِيًا لِحُكْمِ الْأَصْلِ، كَقِيَاسِ «الْبَيْعِ» عَلَى «النِّكَاحِ» فِي
الصَّحَّةِ، وَ«الزَّانَا» عَلَى «الشُّرْبِ»

والمراد هنا: أن الحكم الذي لا يُعَقَّلُ معناه لا يمكن ادعاء التعدية
فيه، إذ التعدية فرع عَقْلِ المعنى، فإذا لم يكن المعنى معقولاً امتنعت
التعدية، وحينئذ ينعدم القياس بحيث يكون حكم الأصل قاصراً عليه وحده
من غير أن يتجاوزه إلى غيره.

وذلك نحو: «أوقات الصلوات»، و«عدد الركعات». فلو قال قائل:
«الصبح إحدى الصلوات المكتوبة، فوجب أن تكون أربعاً كالظهر، أو ثلاثاً
كالمغرب» لم يصح ذلك منه؛ لأن كون «الظهر» أو «المغرب» صلاة ليس
هو المقتضي لكونها أربعاً أو ثلاثاً، بل هذا تقدير شرعي لا يُعَقَّلُ له
معنى^(١).

قوله: (الركن الثاني: الحكم) أي: الركن الثاني من أركان القياس،
وهو الحكم.

قوله: (وله شرطان): الضمير في «له» يعود إلى «الحكم».
فهذا الحكم يُشْتَرَطُ لصحته شرطان.

قوله: (أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل): ضمير التثنية
في «أحدهما» يعود إلى «الشرطين».

والمراد هنا: أن الشرط الأول من شروط صحة الحكم التساوي بين
حكم الفرع وحكم الأصل إيجاباً وحرمة، بحيث لا يكون بينهما تفاوت في
ذلك، فإذا لم يتحقق التساوي بينهما كان القياس باطلاً؛ لأنه قياس مع قيام
الفارق.

قوله: (كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٠١.

فِي التَّحْرِيمِ، وَ«الصَّلَاةِ» عَلَى «الصَّوْمِ» فِي الْوُجُوبِ، فَإِنَّ حَقَائِقَ هَذِهِ الْأَحْكَامِ لَا تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ مُتَعَلِّقِهَا،

في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب): هذه أمثلة توضيحية لبيان ثبوت التساوي في الحكم بين الأصل والفرع، وذلك أن البيع مساوٍ للنكاح بجامع أن كلاً منهما عَقْدٌ معاوضة وقد أبيح شرعاً، فصح قياس البيع على النكاح في الصحة إذا وُجِدَتِ الشروط المصححة لذلك.

والزنا مساوٍ لشرب الخمر في أن كلاً منهما منهي عنه شرعاً، فصح قياس الزنا على شرب الخمر في الحكم وهو التحريم.

والصلاة مساوية للصوم في أن كلاً منهما مأمور به شرعاً أمرٌ إلزام، فصح قياس الصلاة على الصوم في الحكم وهو الإيجاب.

قوله: (فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها): الضمير في «متعلقها» يعود إلى «الأحكام».

والمراد هنا: أن الصحة، والحرمة، والوجوب في الأمثلة السابقة كلها أحكام قد اختلفت متعلقاتها بين الفرع والأصل، فمتعلق الصحة في الأصل هو «النكاح»، ومتعلقها في الفرع هو «البيع»، إلا أن اختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو «الصحة» في كلٍّ منهما، فيقاس «البيع» على «النكاح» في الصحة، فيقال: البيع عَقْدٌ معاوضة، فصح قياساً على النكاح.

وكذلك متعلق «التحريم» في الأصل هو «الشرب»، ومتعلقه في الفرع هو «الزنا»، إلا أن اختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو «الحرمة» في كلٍّ منهما، فيقاس «الزنا» على «الشرب» في الحرمة، فيقال: الزنا منهي عنه شرعاً فيحرم الاقتراب منه، كما يحرم شرب الخمر.

وأيضاً فمتعلق «الإيجاب» في الأصل هو «الصوم»، ومتعلقه في الفرع هو «الصلاة»، واختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو «الوجوب» في كلٍّ منهما، فتقاس «الصلاة» على «الصوم» في الوجوب،

وَالسَّبَبُ يَقْتَضِي الْحُكْمَ لِإِفْضَائِهِ إِلَى حِكْمَتِهِ، فَإِذَا كَانَ حُكْمُ الْفَرْعِ مِثْلَ
حُكْمِ الْأَصْلِ تَأْدَى بِهِ مِنَ الْحِكْمَةِ مِثْلُ مَا تَأْدَى بِحُكْمِ الْأَصْلِ، فَيَجِبُ
أَنْ يُثَبَّتَ.

فيقال: الصلاة مأمور بها شرعاً، فيجب على المكلف أداؤها كما يجب
عليه أداء الصيام.

قوله: (والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته): الضمير في
«إفضائه» يعود إلى «السبب».

والضمير في «حكمته» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن كلاً من «البيع» و«النكاح» لما كان سبباً مشروعتهما
هو حاجة الناس إليهما، كان هذا السبب مقتضياً للحكم وهو «الصحة» في
كلٍّ منهما، إذ إن الصحة هنا هي المحققة لحكمة المشروعية وهي سدُّ تلك
الحاجة، فإن الشارع لو لم يحكم بصحتهما لَمَا سُدَّتْ حاجة الناس،
فيقعون في الحرج والعنت.

وكذلك «الصلاة» و«الصيام» لَمَا كان كل واحد منهما سبباً في صدق
التعلق بالله تبارك وتعالى وحُسن مراقبته، وهذا من مستلزمات الإيمان، كان
ذلك السبب مقتضياً للحكم وهو «الوجوب» في كلٍّ منهما، إذ إن الوجوب
هنا هو المحقق لحكمة الأمر بهما وهي رَبْطُ المسلم بربه تبارك وتعالى،
وَحَمْلُهُ على مراقبته سبحانه في السر والعلن.

وكذلك «الزنا» و«شرب الخمر» لما كان كل واحد منهما سبباً للوقوع
في الفاحشة والولوغ في المعصية، كان ذلك السبب مقتضياً للحكم وهو
«التحريم» في كلٍّ منهما، إذ إن التحريم هنا هو المحقق لحكمة النهي عنهما
وهي تزكية المسلم من الرذيلة، والسمو بسلوكه إلى أعلى درجات الفضيلة.

قوله: (فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدى به من الحكمة مثل ما
تأدى بحكم الأصل، فيجب أن يثبت): الضمير في «به» يعود إلى «حكم
الفرع».

أَمَا إِذَا كَانَ مُخَالَفًا لَهُ فَلَا يَصِحُّ قِيَاسُهُ عَلَيْهِ.
لَإَنَّ مَا يَتَأَدَّى بِهِ مِنَ الْحِكْمَةِ مُخَالَفٌ لِمَا يَتَأَدَّى بِحُكْمِ الْأَصْلِ
إِمَّا بِزِيَادَةٍ وَإِمَّا بِنُقْصَانٍ،

و«ما» في قوله: «ما تأدى» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «مثل المتوذي».

والمراد هنا: إذا تبيّن أن الحكم في الفرع مماثل للحكم في الأصل، كان ذلك دليلاً على أن حكم الفرع مشتمل على الحكمة نفسها التي اشتمل عليها حكم الأصل، وحينئذ فإن هذا التماثل بينهما يقتضي إثبات حكم الأصل في الفرع، إلحاقاً للنظير بنظيره والمثل بمثله.

قوله: (أما إذا كان مخالفاً فلا يصح قياسه عليه): الضمير في «له» يعود إلى «حكم الأصل».

والضمير في «قياسه» يعود إلى «حكم الفرع».

والضمير في «عليه» يعود إلى «حكم الأصل».

والمراد هنا: إذا ثبت أن حكم الفرع مخالف لحكم الأصل لم يصح قياس حكم الفرع على حكم الأصل، لانتفاء المساواة بينهما.

قوله: (لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدى بحكم الأصل إما بزيادة وإما بنقصان): «ما» في قوله: «ما يتأدى» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

وكذلك «ما» في قوله: «لما يتأدى» فهي موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «مخالف للمتأدى بحكم الأصل».

والمراد هنا: أن حكم الفرع إذا كان مخالفاً لحكم الأصل أصبح ما يتأدى بحكم الفرع من الحكمة مخالفاً لما يتأدى بحكم الأصل من تلك الحكمة، وهذه المخالفة إما أن تكون بطريق الزيادة، وإما بطريق النقصان.

فَإِنْ كَانَتْ أَنْقَصَ فَإِثْبَاتُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِهَا بِصِفَةِ الْكَمَالِ وَلَا يَلْزَمُ اعْتِبَارُهَا بِصِفَةِ النُّقْصَانِ، وَإِنْ كَانَتْ الْحِكْمَةُ فِي الْفَرْعِ أَكْثَرَ فَعُدُولُ الشَّرْعِ عَنْهُ إِلَى حُكْمِ الْأَصْلِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ فِي تَعْيِينِهِ مَزِيدَ فَائِدَةٍ أَوْجَبَتْ تَعْيِينَهُ، أَوْ عَلَى وُجُودِ مَانِعٍ مَنَعَ ثُبُوتَ حُكْمِ الْفَرْعِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ قِيَاسُهُ عَلَيْهِ؟

قوله: (فإن كانت أنقص فإن ثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يلزم اعتبارها بصفة النقصان): الضمير في «اعتبارها» في الموضوعين يعود إلى «الحكمة».

والمراد هنا: أن الحكمة إذا كانت في الفرع أنقص من الأصل، فإن حكم الأصل المشتمل على الحكمة الأكمل يقتضي اعتبار الكمال في حكم الفرع وليس اعتبار النقص، وذلك كما لو قيس «الندب» على «الوجوب»، فالفرع هنا هو «الندب»، والأصل هو «الوجوب»، وعلّة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع ولكنه لم يحصل؛ لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب، وحينئذ يتخلف عن علّة الأصل مقتضاها فيبطل القياس^(١).

قوله: (وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجب تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع، فكيف يصح قياسه عليه؟): الضمير في «عنه» يعود إلى «الفرع».

والضمير في «تعيينه» في الموضوعين يعود إلى «حكم الأصل». والاستفهام بكيف في قوله: «كيف يصح قياسه عليه؟» استفهام استنكار واستبعاد.

والضمير في «قياسه» يعود إلى «الفرع».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣١٠.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: أن الحكمة إذا كانت في الفرع أكثر من الأصل، كما لو قيس «الوجوب» على «الندب» فاقْتَصَارَ الشارع على حكم الأصل يدل على أنه اختص بمزيد فائدة أوجبت تعيينه والاقْتَصَارَ عليه، أو يدل على وجود مانع مَنَعَ من مجاوزته، وحينئذٍ لا يصح القياس بإثبات الزيادة في الفرع؛ لأن تصحيح هذا القياس بزيادة حكم الفرع على الأصل يفضي إلى مخالفة ما ثبت شرعاً؛ لأن اقتصار الشارع على الندب في الأصل إن كان لمزيد فائدة فزيادة الوجوب في الفرع مُفَوِّتٌ لتلك الفائدة؛ لأن الوجوب تثقيل على العبد في التكليف، وإن كان لمانع مَنَعَ من إثبات زيادة الوجوب في الأصل، فإن ذلك المانع يجب أن يمنعنا من إثبات تلك الزيادة في الفرع تبعاً للشارع، إذ حكم الفرع مُتَلَقَّى عن حكم الأصل، واجتهادُ القائس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل^(١).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول على بطلان القياس إذا خالف الفرع الأصل في الحكم.

ومفاد هذا الدليل: أن الفرع إذا خالف الأصل في الحكم، فلا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الحكم في الفرع أقل من الحكم في الأصل.

الحالة الثانية: أن يكون الحكم في الفرع أكثر من الحكم في الأصل. وفي كلتا الحالتين لا يصح القياس في الفرع، إذ المعتد به حال الأصل في الحالتين معاً، وذلك أن الفرع إذا كان أقل من الأصل فإن الشارع أراد الأكثر؛ لأنه أكمل في الحكمة والمصلحة.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣١٠.

وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ تَعْدِيَّةَ الْحُكْمِ بِتَعْدِي عِلَّتِهِ، فَإِذَا أُثْبِتَ فِي الْفَرْعِ غَيْرُ
 حُكْمِ الْأَصْلِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ تَعْدِيَّةً، بَلِ ابْتِدَاءَ حُكْمٍ.
 وَقَوْلُهُمْ فِي: «السَّلْمِ»: «بَلَغَ بِأَحَدٍ عَوْضِيهِ أَقْصَى مَرَاتِبِ
 الْأَعْيَانِ، فَلْيَبْلُغْ.....

وإذا كان الفرع أكثر من الأصل فإن الشارع أراد الأقل، لِمَا في الأكثر
 من مزيد كلفة على العباد، ولِمَا في الأقل من تخفيف الكلفة ورفع المشقة.
 وحيث كانت مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل تفضي إلى مصادمة
 الواقع الشرعي، كان القياس باطلاً لا يصح.

قوله: (ولأن القياس تعديية الحكم بتعدي علقته): الضمير في «علقته»
 يعود إلى «القياس».

والمراد هنا: أن حقيقة القياس هي تعديية الحكم من الأصل إلى
 الفرع بتعدي العلة الجامعة لهما.

قوله: (فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعديية، بل ابتداء
 حكم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إثبات الحكم في الفرع بخلاف حكم
 الأصل».

والمراد هنا: أن معنى «التعديية» في باب القياس هو مجاوزة الحكم
 من الأصل إلى الفرع من غير زيادة عليه أو نقصان منه، فإذا اختلف هذا
 الضابط فأثبت في الفرع خلاف ما كان ثابتاً في الأصل لم يكن ذلك الفعل
 تعديية، إذ التعديية موافقة لا مخالفة، وهنا خولف في الحكم بين الفرع
 والأصل، وبناءً على ذلك يكون ما أثبت في الفرع حكماً جديداً، وإذا كان
 حكماً جديداً فهو في حقيقته ابتداء حكم، وليس من القياس في شيء.

والمذكور هنا هو الدليل الثاني على عدم صحة القياس إذا كان حكم
 الفرع مخالفاً لحكم الأصل.

قوله: (وقولهم في السلم: بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ

بِالْآخِرِ أَقْصَى مَرَاتِبِ الدُّيُونِ، قِيَاساً لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخِرِ لَيْسَ بِقِيَاسٍ، إِذِ الْقِيَاسُ تَعْدِيَةٌ الْحُكْمِ وَتَوْسِيعَةٌ مَجْرَاهُ، فَكَيْفَ تَخْتَلِفُ التَّعْدِيَةُ؟ وَهَذَا إِثْبَاتٌ ضِدَّهُ.

بِالْآخِرِ أَقْصَى مَرَاتِبِ الدُّيُونِ، قِيَاساً لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخِرِ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «عوضيه» يعود إلى «السلم».

وضمير التثنية في «لأحدهما» يعود إلى «إثبات الأجل في المُسَلِّمِ فيه»، و«نفي الأجل في الثمن».

والمذكور هنا هو بيان صورة من صور الخلاف بين حكم الأصل والفرع، وهي المخالفة بينهما بالنفي والإثبات.

وذلك كما يقال في تقرير «السَّلْمِ المؤجَّلِ»: لَمَّا بَلَغَ بِرَأْسِ الْمَالِ أَقْصَى مَرَاتِبِ الْأَعْيَانِ وَهُوَ «الْحُلُولُ»، وَجِبَ أَنْ يَبْلُغَ بِالْمُسَلِّمِ فِيهِ أَقْصَى مَرَاتِبِ الدُّيُونِ وَهُوَ «التَّأْجِيلُ».

حيث قاسوا هنا إثبات الأجل في المُسَلِّمِ فيه على نفي الأجل في الثمن^(١).

قوله: (ليس بقياس، إذ القياس تعديّة الحكم وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعديّة؟ وهذا إثبات ضده): الضمير في «مجراه» يعود إلى «الحكم».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القياس المذكور في السلم».

والضمير في «ضده» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن القياس المذكور في تقرير «السَّلْمِ»، قياس لا يصح؛ لأنه مخالف لحقيقة القياس، إذ حقيقة القياس هي تعديّة الحكم من الأصل إلى الفرع ليتسع الحكم بدلاً عن أن يكون قاصراً على أصله، ومن شرط التعديّة التوافق بين حكم المُعَدَّى والمُعَدَّى إليه في الدرجة كالوجوب مع

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣١٠، ٣١١.

وَكَذَلِكَ لَوْ أُثْبِتَ فِي الْأَصْلِ حُكْمًا وَلَمْ يُمْكِنَهُ إِثْبَاتُهُ فِي الْفَرْعِ إِلَّا بِزِيَادَةٍ أَوْ نَقْصَانٍ، فَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى صُورَةِ التَّعْدِيَةِ.

مِثَالُهُ: قَوْلُهُمْ فِي «صَلَاةِ الْكُسُوفِ»: «يُشْرَعُ فِيهَا رُكُوعٌ زَائِدٌ؛ لِأَنَّهَا صَلَاةٌ شَرِعَتْ لَهَا الْجَمَاعَةُ، فَتَخْتَصُّ بِزِيَادَةٍ كَصَلَاةِ الْجُمُعَةِ تَخْتَصُّ

الوجوب، وفي الصفة كالإثبات مع الإثبات، والنفي مع النفي.

والقياس المذكور ورد فيه المقيس والمقيس عليه متضادين، فأحدهما يقتضي الإثبات، والآخر يقتضي النفي، إذ مفاده: قياس «إثبات الأجل في المُسَلَّمِ فِيهِ» على «نفي الأجل في الثمن»، فاختلفا في النفي والإثبات، والقياس لا يصح مع وجود الاختلاف فيه بين أصله وفرعه.

قوله: (وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان، فهو باطل لأنه ليس على صورة التعديّة): «الكاف» في قوله: «وكذلك» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور في قياس السَلَم».

والمُثَبِّتُ في قوله: «وكذلك لو أثبت» هو المجتهد القائس.

والضمير في قوله: «ولم يمكنه» يعود إلى «المثبت» وهو القائس.

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الحكم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو باطل» يعود إلى «إثبات

الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان»، وإليه كذلك عود الضمير في «لأنه».

والمراد هنا: أن يثبت المجتهد القائس حكماً في الأصل، ولكنه

يعجز عن إثبات مثله في الفرع، فيأتي به بزيادة فيه على الأصل أو بنقص

عنه، فيكون هذا القياس باطلاً لمخالفته صورة التعديّة وهي التطابق بين

الأصل والفرع في الحكم من غير زيادة أو نقصان.

قوله: (مثاله: قولهم في صلاة الكسوف: يشرع فيها ركوع زائد؛

لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة، كصلاة الجمعة تختص

بِالْخُطْبَةِ، وَصَلَاةِ الْعِيدِ تَخْتَصُّ بِالتَّكْبِيرَاتِ». وَهَذَا فَاسِدٌ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتِمَّكَزْ مِنْ تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ عَلَى وَجْهِهِ وَتَفْصِيلِهِ.

بالخطبة، وصلاة العيد تختص بالتكبيرات): الضمير في «مثاله» يعود إلى «إثبات المجتهد حكماً في الأصل ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «فيها» يعود إلى «صلاة الكسوف»، وإليها كذلك عود الضميرين في «لأنها»، وفي «لها».

والمراد هنا: أن في هذا المثال جُعِلَتْ «صلاة الكسوف» فرعاً مقاساً على أصلين، وهما «صلاة الجمعة»، و«صلاة العيد» بجامع الزيادة في كلٍّ منها على الصلاة المعتادة، فحيث زادت الخطبة في صلاة الجمعة، والتكبيرات في صلاة العيد لأنهما صلاتان شُرِعَتْ لهما الجماعة، فكذلك الحال في صلاة الكسوف زيد فيها ركوع لأنها صلاة تُشَرَعُ الجماعة لها.

قوله: (وهذا فاسد، فإنه لم يتمكن من تعديّة الحكم على وجهه وتفصيله): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قياس صلاة الكسوف على صلاتي الجمعة والعيد».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المجتهد القائل».

والضميران في «وجهه»، وفي «تفصيله» يعودان إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن قياس «صلاة الكسوف» على صلاتي الجمعة والعيد قياس فاسد لا يصح، لمجيئه على خلاف صورة التعديّة، وذلك أن زيادة الخطبة في صلاة الجمعة والتكبيرات في صلاة العيد ليست من جنس زيادة الركوع في صلاة الكسوف، وبذلك تحقق التفاوت في الزيادات بين الفرع والأصل، ومع ثبوت هذا التفاوت كيف يصح القياس والتعديّة غير مستقيمة؟

الشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ شَرْعِيًّا، فَإِنْ كَانَ عَقْلِيًّا أَوْ مِنْ الْمَسَائِلِ الْأُصُولِيَّةِ لَمْ يَثْبُتْ بِالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّهَا قَطْعِيَّةٌ لَا تَثْبُتُ بِأُمُورٍ ظَنِّيَّةٍ. وَكَذَلِكَ لَوْ أَرَادَ إِثْبَاتَ أَصْلِ الْقِيَاسِ، وَأَصْلِ خَبَرِ الْوَاحِدِ بِالْقِيَاسِ

قوله: (الشرط الثاني) أي: من شروط «حكم الأصل».

قوله: (أن يكون الحكم شرعياً): بمعنى أن يكون الحكم في باب القياس من الأحكام الشرعية المتعلقة بالتطبيق العملي، وهي ما يُعبر عنها المتأخرون بأحكام الفروع.

قوله: (فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظننية): الضمير في «لأنها» يعود إلى «الأحكام العقلية، والمسائل الأصولية».

والمراد هنا: أن الحكم إذا كان متعلقاً بالأمور العقلية فلا يصح إثباته بالقياس، فلا يقال - مثلاً -: «اثنان مع اثنين يساوي جمعهما أربعة» قياساً على «واحد مع ثلاثة»، وذلك أن معرفة كون الاثنين مع الاثنين يساوي أربعة، وكذلك معرفة كون الواحد مع الثلاثة يساوي أربعة هو حكم ثبت ابتداءً بدليل قطعي وهو العقل، فليس بحاجة إلى إثباته بدليل ظني وهو القياس.

وأيضاً إذا كان الحكم متعلقاً بالمسائل الأصولية، كأسماء الله تعالى وصفاته، فهذه لا يصح إثباتها بالقياس، فإذا ثبت لله تعالى اسم بنص الكتاب أو السنة الصحيحة فلا يصح أن يقاس عليه اسم آخر، إذ ليس طريق ذلك القياس لكونه ظنياً، بل الطريق إلى ذلك هو النص القاطع.

وكذلك إذا ثبت لله تبارك وتعالى صفة بنص الكتاب أو صحيح السنة، فلا يجوز إثبات صفة أخرى له سبحانه بالقياس على تلك الصفة، فإن صفات الله تعالى لا سبيل إلى إثباتها بالقياس لأنه ظني، بل السبيل إلى ذلك هو النص القطعي.

قوله: (وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس

لَمْ يَجْزُ لِمَا ذَكَرْنَاهُ.

فَإِنْ كَانَ لُغَوِيًّا فَفِي إِثْبَاتِهِ بِالْقِيَاسِ اخْتِلَافٌ ذَكَرْنَاهُ فِيمَا مَضَى.

لم يجز، لما ذكرناه): الكاف في «وكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم جواز إثبات الأمور العقلية والمسائل الأصولية بالقياس».

و«ما» في قوله: «لما ذكرناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن «أصل القياس» لا يجوز إثباته بالقياس، وذلك

لأمرين:

الأمر الأول: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في شروط الأصل بقوله: «أن يكون ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين».

وبقوله: «ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم

يجز».

الأمر الثاني: أن القياس كأصل من أصول التشريع مُخْتَلَفٌ فِي

الاحتجاج به في المسائل الفرعية لكونه لا يفيد إلا الظن، وإذا كان مُخْتَلَفًا

في حجته في إثبات فرع من الفروع، فكيف يُحْتَجُّ به في إثبات أصل نفسه؟

وكذلك «خبر الواحد» فلا يجوز إثبات كونه أصلاً من أصول التعبد

بالأحكام الشرعية بطريق القياس، وذلك كمن يقول: إن الشارع قِيلَ قول

الشاهد فيما يخبر به، فَلْيُقْبَلْ قول الراوي فيما ينقله عن النبي ﷺ، بجامع

الإخبار في كُلِّ.

قوله: (فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس لاختلاف ذكرناه فيما مضى):

اسم «كان» هنا مضمراً، وتقديره: «الحكم»؛ أي: «فإن كان الحكم لغوياً».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «ذكرناه» يعود إلى «الاختلاف».

الرُّكْنُ الثَّالِثُ: الْفَرْعُ، وَيُشْتَرَطُ فِيهِ أَنْ تَكُونَ عَلَّةُ الْأَصْلِ مَوْجُودَةً فِيهِ، فَإِنَّ تَعْدِيَةَ الْحُكْمِ فَرْعٌ تَعْدِيَّةٌ الْعِلَّةِ.

و«ما» في قوله: «فيما مضى» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «ذكرناه في الماضي». والمؤلف رحمه الله تعالى قد ذكر ذلك في مسألة: «هل تثبت اللغة بالقياس، أو لا؟».

والمراد هنا: أن الحكم إذا كان لغوياً فقد اختلف العلماء في إثباته بالقياس، وقد سبق ذِكرُ ذلك الخلاف في مسألة: «هل تثبت اللغة بالقياس؟»، مثل قياس «النبيد» على «الخمير» في تسميته خمراً، بجامع التخمير في كلِّ وهو تغطية العقل، وكقياس «النباش» على «السارق» في تسميته سارقاً، بجامع أخذ المال من غير حِلِّهِ حُفِيَّةً. فمنهم من أجاز القياس في اللغة، ومنهم من منع ذلك كما تقدم بيانه بالتفصيل.

قوله: (الركن الثالث: الفرع) أي: أن الركن الثالث من أركان القياس هو «الفرع».

قوله: (ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة فيه): الضمير في «فيه» في الموضوعين يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في صحة قياس الفرع على الأصل أن تكون العلة التي ثبت بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع، وذلك أن العلة هي الرابط بين الفرع والأصل، فإذا امتنع وجودها في الفرع انعدم الربط بينهما.

قوله: (فإن تعديت الحكم فرع تعديت العلة): هذه الجملة تعليل لاشتراط وجود علة الأصل في الفرع، وذلك أن العلة هي أصل التعديت، فإذا وُجِدَ الأصل وهو العلة وُجِدَ الفرع وهو تعديت الحكم، وإذا انعدم الأصل وهو العلة انعدم الفرع وهو تعديت الحكم.

وَاشْتَرَطَ قَوْمٌ تَقَدَّمَ الْأَصْلُ عَلَى الْفَرْعِ فِي الثُّبُوتِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْدُثُ بِحُدُوثِ الْعِلَّةِ، فَكَيْفَ تَتَأَخَّرُ عَنْهُ؟ وَالصَّحِيحُ أَنَّ ذَلِكَ يُشْتَرَطُ لِقِيَاسِ الْعِلَّةِ، وَلَا يُشْتَرَطُ لِقِيَاسِ الدَّلَالَةِ،

ومثال ذلك: قياس «النبيد» على «الخمرة» في التحريم، فهذا قياس صحيح، لأن علة الأصل وهي «الإسكار» موجودة في الفرع.

قوله: (واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين، ومنهم الآمدي رحمه الله تعالى^(١).

فعند هؤلاء القوم أن الأصل لا بدّ من أن يكون متقدماً على الفرع في الثبوت مطلقاً، سواء كان القياس قياس علة، أو قياس دلالة.

قوله: (لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف تتأخر عنه؟): الضمير في «عنه» يعود إلى «الحكم».

والاستفهام بكيف هنا للاستنكار.

والمذكور هنا هو دليل المشتريين تَقَدَّمَ الْأَصْلُ عَلَى الْفَرْعِ.

ومفاد هذا الدليل: أن حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعدية إليه، فلو تأخر حكم الأصل عن الفرع لتأخرت العلة عنه أيضاً لأنها ملازمة للأصل، ولو تأخر ثبوت العلة عن الفرع لصار المتقدم في الثبوت متأخراً، وذلك محال^(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة، ولا يشترط لقياس الدلالة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى القول بأن «يكون الأصل متقدماً على الفرع في الثبوت». و«قياس العلة» هو الذي يعتمد فيه القائس على «علة الأصل» في الجمع بين الأصل والفرع في الحكم.

(١) انظر: الإحكام ٣/٢٥١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣١٤.

بَلْ يَجُوزُ قِيَاسُ الْوُضُوءِ عَلَى التَّيْمُمِ مَعَ تَأْخُرِهِ عَنْهُ، فَإِنَّ الدَّلِيلَ يَجُوزُ
تَأْخُرُهُ عَنِ الْمَدْلُولِ، فَإِنَّ حُدُوثَ الْعَالَمِ دَلِيلٌ عَلَى

وأما «قياس الدلالة» فهو الذي يعتمد فيه القائس على لازم العلة في الجمع بين الفرع والأصل، بحيث يلزم من ذلك اشتراكهما في الحكم ظاهراً، كما سبق بيانه.

والمراد هنا: التفريق بين «قياس العلة» و«قياس الدلالة» في اشتراط تَقَدُّمِ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ فِي الثَّبُوتِ، بحيث يكون ذلك شرطاً لصحة قياس العلة دون صحة قياس الدلالة.

ووجه هذا التفريق: أن في «قياس العلة» لا يجوز تَأْخُرُ الْعِلَّةِ عَنِ الْمَعْلُولِ، لثلا يفضي ذلك إلى وجود المعلول من غير علة.

وأما «قياس الدلالة» فيجوز فيه تأخر الدليل عن المدلول، إذ لا يلزم من ذلك محال. وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وإليه ذهب أكثر الأصوليين والمتكلمين^(١).

قوله: (بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه): الضمير في «تأخره» يعود إلى «التيمم».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوضوء».

وهذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن «التيمم» متأخر في المشروعية عن «الوضوء»، ومع ذلك يصح قياس المتقدم وهو «الوضوء» على المتأخر وهو «التيمم»، فيقال: «الوضوء شرط لصحة الصلاة فتجب فيه النية، كما تجب في التيمم»، ولو كان يُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ مُطْلَقاً لَمَا صَحَّ هَذَا الْقِيَاسُ.

قوله: (فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على

(١) انظر: فواتح الرحموت ٣/٢٥٩؛ المستصفى ٣/٣٣٠؛ المحصول ٢/٢/٤٨٦؛

الصَّانِعِ الْقَدِيمِ، وَإِنَّ الدُّخَانَ دَلِيلٌ عَلَى النَّارِ، وَالْأَثَرَ دَلِيلٌ عَلَى
الْمَوْثُرِ.

وَلَا يُشْتَرَطُ أَيْضاً أَنْ يَكُونَ وُجُودُ الْعِلَّةِ مَقْطُوعاً بِهِ فِي الْفَرْعِ، بَلْ
يَكْفِي فِيهِ غَلْبَةُ الظَّنِّ،

الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر): الضمير
في «تأخره» يعود إلى «الدليل».

والمراد بالصانع القديم هو «الله» جل جلاله، و«الصانع» ليس اسماً
من أسماء الله تعالى، بل من أسمائه الحسنی «الخالق»، فلو استبدل الصانع
بالخالق لكان هو الأولی.

وكذلك «القديم» فإن إطلاقه على الله تعالى لم يَرِدْ في كلام السلف
رحمهم الله تعالى، وإنما هو إطلاق أحدثه المتكلمون.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب
المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن في «قياس الدلالة» يجوز تأخر الدليل عن
المدلول، ومما يؤيد ذلك أمران:

الأمر الأول: حدوث العالم، فإنه دليل على وجود الخالق تبارك
وتعالى، ولا شك أن «العالم» متأخر في الوجود عن وجود الله جل شأنه؛
لأن الله تعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء.

الأمر الثاني: وجود الأثر دليل على وجود المؤثر، كالدخان فإنه دليل
على وجود النار، ولا شك أن الدخان متأخر عن النار.

وكأثر القَدَمِ المنطبع على الأرض، فإنه دليل على وجود صاحب ذلك
الأثر وهو الماشي على تلك الأرض، ولا شك أن أثر قدمه متأخر عنه.

قوله: (ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل
يكفي فيه غلبة الظن) أي: كما لا يُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ الأصل على الفرع في

فَإِنَّ الظَّنَّ كَالْقَطْعِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ .

الرُّكْنُ الرَّابِعُ: الْعِلَّةُ، وَمَعْنَى الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ: الْعَلَامَةُ،

القياس بإطلاق، وإنما يشترط ذلك في نوع من أنواع القياس فقط وهو «قياس العلة»، فكذلك لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن.

والضمير في «به» يعود إلى «وجود العلة في الفرع»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والمراد هنا: ليس من شرط صحة القياس أن تكون علة الحكم في الأصل موجودة في الفرع بالقطع واليقين، بل يكفي في إثبات وجودها في الفرع غلبة الظن، وذلك أنه لو اشترط هذا الشرط وهو قطعية وجود علة الأصل في الفرع لندَرَ وجود القياس، وحينئذٍ يتعطل كثير من الوقائع والحوادث عن وجود حكم شرعي لها، وذلك يتنافى مع كمال الشريعة ووفائها بكل ما تحتاجه الأمة في أمور الدين والدنيا.

قوله: (فإن الظن كالقطع في الشرعيات): المراد بالظن هنا هو الظن الغالب، فالظن الغالب مُنَزَّلٌ منزلة القطع في الشريعة من حيث الاعتداد به طريقاً في إثبات الأحكام الشرعية، وذلك لندرة القواطع وقتلتها.

والتقييد بالشرعيات هنا يخرج العقلليات وكل ما كان طريق ثبوته العلم، فذلك لا يثبت بالظن، بل لا بد فيه من القطع.

قوله: (الركن الرابع: العلة) أي: الركن الرابع من أركان القياس هو «العلة» التي يُجْمَعُ فيها بين الأصل والفرع.

قوله: (ومعنى العلة الشرعية: العلامة) أي: أن «العلة الشرعية» علامة على ثبوت الحكم، وذلك أن الحكم في الأصل إذا كان مُعَلَّلاً، وُجِدَتْ تلك العلة في الفرع كان هذا الوجود علامة على ثبوت حكم الأصل في الفرع بحسب غلبة ظن المجتهد.

وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ حُكْمًا شَرْعِيًّا، كَقَوْلِنَا: «يَحْرُمُ بَيْعُ الْخَمْرِ، فَلَا يَصِحُّ بَيْعُهُ كَالْمَيْتَةِ»، وَتَكُونُ وَضْفًا عَارِضًا كَالشَّدَّةِ فِي الْخَمْرِ، وَلَا زِمًا كَالصَّغَرِ،

قوله: (ويجوز أن تكون حكماً شرعياً): اسم «تكون» هنا مضمرة، وتقديره: «العلة»؛ أي: «ويجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً».

وإنما جاز أن تكون العلة حكماً شرعياً؛ لأنها من وضع الشارع، وما وضعه الشارع كما يصلح أن يكون دليلاً يصلح أن يكون حكماً.

قوله: (كقولنا: يحرم بيع الخمر، فلا يصح بيعه كالميتة): الضمير في «بيعه» يعود إلى «الخمر».

وهذا مثال توضيحي، لبيان كيف تكون العلة حكماً شرعياً.

وإيضاح ذلك: لو سأل سائل، فقال: ما حكم بيع الخمر؟ فأجابه المفتي بقوله: «لا يصح بيع الخمر؛ لأن بيعه محرم كالميتة»، فإنه جعل علة عدم صحة البيع هنا هي «التحريم»، ومعلوم أن التحريم حكم من الأحكام الشرعية.

قوله: (وتكون وصفاً عارضاً): الوصف العارض هو الذي يطرأ ويزول، بمعنى أنه ليس ثابتاً مستقراً.

واسم «تكون»: هنا مضمرة، وتقديره: «العلة»؛ أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً عارضاً».

قوله: (كالشدة في الخمر): هذا مثال توضيحي للوصف العارض، وذلك أن «الشدة» في الخمر تطرأ وتزول، فإذا وجدت الشدة حرمت الخمر، وإذا زالت الشدة زال التحريم عنها؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

قوله: (ولازماً): لفظ «لازماً» هنا صفة لخبر «كان» التي حذفت هي واسمها، وتقدير الكلام: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً لازماً».

والوصف اللازم هو الثابت المستقر، وليس بطارئ عارض.

قوله: (كالصغر): هذا مثال توضيحي للوصف اللازم الذي يجوز التعليل به.

والتَّقْدِيَّةِ، أَوْ مِنْ أَعْمَالِ الْمُكَلَّفِينَ كَالْقَتْلِ وَالسَّرِقَةِ، وَوَصْفًا مُجَرَّدًا، أَوْ مُرَكَّبًا مِنْ أَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ، وَلَا يَنْحَصِرُ ذَلِكَ فِي خَمْسَةِ أَوْصَافٍ،

والمراد هنا: أن «الصغر» وصف لازم، فيجوز التعليل به، كما هو الشأن في تعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر.

قوله: (والنقدية): هذا مثال توضيحي آخر للوصف اللازم الذي يجوز التعليل به.

والمراد هنا: أن «النقدية» وصف لازم، فيجوز التعليل به، كتعليل تحريم التفاضل في الذهب بالنقدية؛ أي: بكونه تَقْدًا.

قوله: (أو من أفعال المكلفين) أي: «ويجوز أن تكون العلة فعلاً من أفعال المكلفين»، فإذا فَعَلَ أحدهم فعلاً جاز أن يجعل ذلك الفعل علةً للحكم المترتب عليه.

قوله: (كالقتل): هذا مثال توضيحي للتعليل بالفعل، وذلك كأن يقال: ائْتَصَّ من فلان؛ لأنه قَتَلَ عمداً عدواناً.

قوله: (والسرقة): هذا مثال توضيحي آخر للتعليل بالفعل، وذلك كأن يقال: قُطِعَ فلان؛ لأنه سرق مالاً محروراً.

قوله: (ووصفاً مجرداً) أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً مجرداً».

والمراد بالوصف المجرد هنا هو: الوصف الواحد، وذلك كتعليل قطع يد السارق بوصف واحد وهو «السرقة».

قوله: (أو مركباً من أوصاف كثيرة) أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً مركباً من أوصاف كثيرة».

وذلك كتعليل وجوب القصاص بحصول القتل، العمد، العدوان.

قوله: (ولا ينحصر تلك في خمسة أوصاف): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التعليل بالأوصاف الكثيرة».

والمراد هنا: أن التعليل بالأوصاف الكثيرة لا ينحصر في خمسة

وَتَكُونُ نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا، وَتَكُونُ مُنَاسِبًا وَغَيْرَ مُنَاسِبٍ.
 وَيَجُوزُ أَلَّا تَكُونَ الْعِلَّةُ مَوْجُودَةً فِي مَحَلِّ الْحُكْمِ، كَتَحْرِيمِ نِكَاحِ
 الْأُمَّةِ لِعِلَّةِ رِقِّ الْوَلَدِ.

أوصاف فقط، بل قد يزيد على ذلك، وقد ينقص منه، خلافاً لمن حصرها في خمسة.

قوله: (وتكون نفيًّا وإثباتًا) أي: «ويجوز أن تكون العلة نفيًّا، ويجوز أن تكون إثباتًا».

مثال النفي: تعليل سقوط وجوب الحج عن الفقير بعدم استطاعته له مالياً.

ومثال الإثبات: تعليل وجوب الحد على الزاني بثبوت الزنا في حقه.
قوله: (وتكون مناسِبًا، وغير مناسِب) أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً مناسِبًا، ويجوز أن تكون وصفاً غير مناسِب».

مثال الوصف المناسِب: جَعَلُ «الإسكار» علة لتحريم الخمر.
 ومثال الوصف غير المناسِب: تعليل وجوب الكفارة على المجامع امرأته في نهار رمضان بكونه أعرابياً.

والوصف غير المناسِب لا وجود له في أحكام الشارع، فإن الشارع الحكيم لا يربط الحكم إلا بالمناسِب المصلحي المتعلق بجلب منفعة للعباد، أو درء مفسدة عنهم.

قوله: (ويجوز ألا تكون العلة موجودة في محل الحكم): المراد بمحل الحكم هنا هو الفرع.

والمعنى: أن تكون علة الحكم في الأصل غير موجودة في الفرع.
قوله: (كتحريم نكاح الأمة لعلة رِق الولد): هذا مثال توضيحي، لبيان تخلف علة الأصل عن الفرع.

وذلك أن الإسلام الحنيف حرّم على السيد نكاح أمته بعلة رِق الولد؛

وَتَفَارِقُ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الْعُقْلِيَّةُ فِي هَذِهِ الْأَوْصَافِ.

لأن السيد لو نكح أمته فاستولد منها، لكان ذلك الولد تبعاً لأمه في الرق، فيفضي ذلك إلى تكثير الأرقاء، والشرع الحكيم يشوف إلى تقليل الرق، إذ الأصل الحرية في بني البشر.

إلا أن الولد هنا قد تتخلف عنه العلة وهي «الرق» بسبب وجود ما يعارض تلك العلة، فإذا قال قائل: «رق الأم علة رق الولد»، فإنه يُعَارَضُ بولد المغرور بأمه، وهو من تزوج بامرأة يظنها حرة فبانت أمّةً، فإن الولد الذي أنجبته يكون حرّاً مع أن أمّه أمّةٌ، فتكون العلة هنا غير موجودة لتخلف هذا الحكم عنها، حيث لم يُحَكِّمْ على الولد في هذه الحال بالرق تبعاً لأمه، بل حُكِّمَ له بالحرية تبعاً لاعتقاد أبيه في كونه حرّاً.

قوله: (وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف): «العقلية» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «العلة العقلية».

والأوصاف المشار إليها في قوله: «في هذه الأوصاف» هي الأوصاف التي سبق ذكرها في العلة الشرعية، كجواز أن تكون حكماً شرعياً، وجواز أن تكون وصفاً عارضاً، وجواز أن تكون من أفعال المكلفين، وجواز أن تكون نفيّاً وإثباتاً، وجواز ألا تكون موجودة في محل الحكم.

والمراد هنا: أن ما يجوز في العلة الشرعية من أوصاف لا يجوز بعضه في العلة العقلية، ومن ذلك أن العلة الشرعية تكون حكماً شرعياً، والعلة العقلية لا ينتج عنها حكم شرعي، بل حكم عقلي.

والعلة الشرعية تكون وصفاً عارضاً، والعلة العقلية لا تكون كذلك، بل هي أحكام ثابتة لازمة.

والعلة الشرعية تكون من أفعال المكلفين، والعلة العقلية مستلزمات قطعية لا تؤثر فيها أفعال المكلفين.

والعلة الشرعية قد تتخلف عن محل الحكم، والعلة العقلية لا تقبل التخلف؛ لأنه يلزم من وجودها وجود المعلول من غير تخلف.

(فصل)

قَالَ أَصْحَابُنَا: مِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْعِلَّةِ أَنْ تَكُونَ مُتَعَدِيَةً، فَإِنْ كَانَتْ قَاصِرَةً عَلَى مَحَلِّهَا كَتَعْلِيلِ الرَّبَا فِي الْأَثْمَانِ بِالثَّمَنِيَّةِ لَمْ يَصِحَّ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ. لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ،
.....

قوله: (قال أصحابنا: من شرط صحة العلة أن تكون متعدية، فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح): المراد بالأصحاب هنا أكثر الحنابلة رحمهم الله تعالى^(١).

فعند أكثر الأصحاب أنه يُشْتَرَطُ لصحة العلة أن تكون متعدية، بمعنى أن يتعدى الحكم بتعديتها من الأصل إلى الفرع، فإن لم تكن كذلك بل أصبحت قاصرة على محلها وهو حكم الأصل فقط لم يصح التعليل بها، وذلك كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية.

والمراد بالأثمان هنا: الذهب والفضة، وعلة تحريم الربا في كلٍّ منهما كونهما تُثَمَّنُ بهما الأشياء؛ أي: كونهما نقدين، ووصف النقدية لا يوجد إلا فيهما، فكانت تلك العلة قاصرة عليهما، فلا تتعداهما إلى غيرهما.

قوله: (وهو قول الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول باشتراط التعدية في صحة العلة».

فهذا القول ذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى^(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (لثلاثة أوجه) أي: لثلاثة أدلة على أنه لا يصح التعليل بالعلة القاصرة.

(١) انظر: العدة ٤/١٣٧٩؛ التمهيد ٤/٦١؛ المسودة ص ٤١١؛ الجدل لابن عقيل ص ١٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/١٥٨؛ تيسير التحرير ٤/٥.

أَحَدَهَا: أَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ، وَالْقَاصِرَةُ لَيْسَتْ أَمَارَةً عَلَى شَيْءٍ.
الثَّانِي: أَنَّ الْأَصْلَ أَلَّا يُعْمَلَ بِالظَّنِّ لِأَنَّهُ جَهْلٌ وَرَجْمٌ بِالظَّنِّ، وَإِنَّمَا
جُوزَ فِي الْعِلَّةِ الْمُتَعَدِّيَةِ ضَرُورَةُ الْعَمَلِ بِهَا، وَالْعِلَّةُ الْقَاصِرَةُ لَا عَمَلَ بِهَا
فَتَبَقِيَ عَلَى الْأَصْلِ.

قوله: (أحدها: أن علة الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمانة على شيء): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأوجه الثلاثة».

وهذا هو الدليل الأول، ومفاده: أن الشارع جعل «العلة» علامة على ثبوت الحكم في الفرع كما هو ثابت في الأصل، فكأن الشارع قال: «إذا رأيت علة الأصل موجودة في الفرع المماثل، فاجعلوا حكم الفرع كحكم الأصل».

والعلة القاصرة ليست علامة على ثبوت الحكم في الفرع، إذ الحكم في العلة القاصرة محصورٌ في محله فقط وهو الأصل من دون أن يكون قابلاً للتعدية إلى غيره.

وإذا كانت العلة القاصرة ليست أمانة على شيء فلا يصح التعليل بها.

قوله: (الثاني: أن الأصل ألا يعمل بالظن لأنه جهل ورجم بالظن، وإنما جُوزَ فِي الْعِلَّةِ الْمُتَعَدِّيَةِ ضَرُورَةُ الْعَمَلِ بِهَا، وَالْعِلَّةُ الْقَاصِرَةُ لَا عَمَلَ بِهَا فَتَبَقِيَ عَلَى الْأَصْلِ): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الظن».

والضمير في «بها» في قوله: «ضرورة العمل بها» يعود إلى «العلة المتعدية».

والضمير في «بها» في قوله: «لا عمل بها» يعود إلى «العلة القاصرة».

الثالث: أَنَّ الْقَاصِرَةَ لَا فَائِدَةَ فِيهَا، وَمَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ لَا يَرِدُ الشَّرْعُ بِهِ، دَلِيلُ الْمُقَدِّمَةِ الْأُولَى: أَنَّ فَائِدَةَ الْعِلَّةِ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ، وَالْقَاصِرَةُ لَا تَتَعَدَّى. وَدَلِيلُ أَنَّ فَائِدَتَهَا التَّعْدِي: أَنَّ الْحُكْمَ ثَابِتٌ فِي مَحَلِّ النَّصِّ بِالنَّصِّ، لِكَوْنِهِ مَقْطُوعاً بِهِ، وَالْقِيَاسُ مَظْنُونٌ، وَلَا يَثْبُتُ الْمَقْطُوعُ بِالْمَظْنُونِ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا تَعَيَّنَ اعْتِبَارُهَا فِي غَيْرِ مَحَلِّ النَّصِّ، وَالْقَاصِرَةُ لَا يُمَكِّنُ فِيهَا ذَلِكَ.

وهذا هو الدليل الثاني، ومفاده: أن القياس على العلة لا يفيد إلا الظن، والأصل عدم العمل بالظن؛ لأن الظن جهل ورجم بالغيب، والمجوز للعمل بالظن في العلة المتعدية هو نصب الشارع لها علامة، فكان العمل بها ضرورة حتى لا يكون ذلك النصب عبثاً، وهذه الضرورة منتفية في العلة القاصرة، إذ ليس فيها علامة على شيء، فتبقى على حكم الأصل وهو عدم جواز العمل بها.

قوله: (الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به، دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى. ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص، لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون. إذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير «الوجه الثالث».

والضمير في «فيها» يعود إلى «القاصرة».

و«ما» في قوله: «وما لا فائدة فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود

الضمير في «به» في قوله: «لا يرد الشرع به».

والضمير في «فائدتها» يعود إلى «العلة».

والمراد بمحل النص في قوله: «الحكم ثابت في محل النص بالنص»

هو «الأصل».

فَإِنْ قِيلَ :

والضمير في «لكونه» يعود إلى «حكم الأصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «به» في قوله: «مقطوعاً به».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «إذا ثبت هذا» يعود إلى «كون فائدة العلة هو التعدي».

والضمير في «اعتبارها» يعود إلى «العلة المتعدية».

والضمير في «فيها» يعود إلى «العلة القاصرة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاعتبار في غير محل النص».

وهذا هو الدليل الثالث، ومفاده: أن العلة القاصرة عديمة الفائدة، إذ الحكم فيها خاص بمحلها وهو الأصل من غير أن يكون متعدياً إلى الفرع، والشارع الحكيم لا يَرِدُ بما لا فائدة فيه، فإن ما لا فائدة فيه عبث محض والشارع منزّه عن ذلك.

ومما يدل على المقدمة الأولى، وهي: «أن القاصرة لا فائدة فيها»: أن فائدة العلة هي تعدية الحكم، وهذه الفائدة ليست موجودة في العلة القاصرة لكونها لا تقبل التعدية.

ومما يدل على أن فائدة العلة هو التعدي: أن حكم الأصل ثابت بالنص فيكون مقطوعاً به، والعلة فيه علامة شرعية على سحبه إلى حكم الفرع، فيتعين اعتبار العلة في ذلك الفرع، وهذا بخلاف العلة القاصرة فإنها لكون الحكم فيها خاصاً بالأصل فقط فليس في الأصل ما يفيد القطع أو غلبة الظن بتعدية الحكم إلى الفرع، والحكم لا يثبت بمجرد الظن، بل يثبت بقطع أو ظن غالب، وحينئذٍ فلا تُعْتَبَرُ العلة القاصرة في غير محل النص وهو الأصل، بل تكون محصورة في هذا الأصل دون سواه.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض موجه من القائلين بصحة التعليل بالعلة القاصرة إلى أصحاب القول الأول على دليلهم الثالث الذي قالوا

فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُضَافًا إِلَى الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النَّصِّ لَمَا تَعَدَّى الْحُكْمُ
بِتَعَدِّيَّهَا، وَلَا تَنَحَّصِرُ الْفَائِدَةُ فِي التَّعَدِّيِّ، بَلْ فِي التَّغْلِيلِ فَائِدَتَانِ سِوَاهُ،
إِحْدَاهُمَا: مَعْرِفَةُ حِكْمَةِ الْحُكْمِ، لِاسْتِمَالَةِ الْقَلْبِ إِلَى الطَّمَأِينَةِ وَالْقَبُولِ
بِالطَّبَعِ وَالْمُسَارَعَةِ إِلَى التَّصْذِيقِ،

فيه: «إن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يردُّ الشرع به، إذ فائدة
العلة تعدية الحكم والقاصرة لا تتعدى».

قوله: (فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدى
الحكم بتعديها): الضمير في «بتعديها» يعود إلى «العلة».

والمذكور هنا هو الوجه الأول من الاعتراض، ومفاد هذا الوجه: لا
نسلم بأن الحكم في محل النص مضاف إلى النص، بل هو مضاف إلى
العلة، إذ لو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لَمَا تعدى
الحكم بتعديتها.

قوله: (ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواء):
الضمير في «سواء» يعود إلى «التعدي».

وهذا هو الوجه الثاني من وجهي الاعتراض المذكور.

والمراد هنا: لا نسلم بأنه لا فائدة للعلة القاصرة، بل لها فائدة،
وذلك أن فائدة التعليل ليست محصورة في تعدي الحكم من الأصل إلى
الفرع فقط، بل للتعليل فوائد أخرى، وما «التعدي» إلا واحد من تلك الفوائد
وليس هو جميعها، بدليل أنه يمكن أن تضم إليه فائدتان سواء.

قوله: (إحداهما: معرفة حكمة الحكم، لاستمالة القلب إلى الطمأنينة
والقبول بالطبع والمسارة إلى التصديق): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود
إلى «الفائدتين».

والمراد هنا: أن الفائدة الأولى من التعليل بالعلة القاصرة هي معرفة
الحكمة التي من أجلها شُرِعَ الحكم، فإن لتلك المعرفة أثرها في طمأنينة

وَالثَّانِيَةُ: قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى مَحَلِّهَا، إِذْ مَعْرِفَةُ خُلُوِّ الْمَحَلِّ عَنِ الْحُكْمِ يُفِيدُ ثُبُوتَ ضِدِّهِ، وَذَلِكَ فَائِدَةٌ.

قُلْنَا: قَوْلُكُمْ: «الْحُكْمُ يَتَعَدَّى» مَجَازٌ يَتَعَارَفُهُ الْفُقَهَاءُ،

القلب، فإن من طبيعة الإنسان إذا اطمأن قلبه إلى شيء سارع إلى قبوله والتصديق به، فتكون معرفته بحكمة الحكم باعثاً له على المبادرة إلى امتثال ذلك الحكم والعمل بمقتضاه.

قوله: (والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة): «الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والفائدة الثانية».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والضمير في «ضده» يعود إلى «الحكم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده».

والمراد هنا: أن الفائدة الثانية من التعليل بالعلة القاصرة هي الدلالة على حصر الحكم في محلها فقط، بحيث يفهم المخاطب بأن الحكم في غير ذلك المحل على خلافه من جهة الضد، فإذا كان الحكم في محل العلة القاصرة يفيد الحرمة، فإنه في غير محلها يفيد ضد ذلك وهو الحل، وهذه فائدة كبيرة.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الوجه الأول من الاعتراض، وهو كون الحكم في محل النص مضافاً إلى العلة.

قوله: (قولكم: الحكم يتعدى): هذا إشارة إلى قول المعترض: «فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لَمَا تَعَدَّى الْحُكْمُ بِتَعْدِيهَا».

قوله: (مجاز يتعارفه الفقهاء): الضمير في «يتعارفه» يعود إلى «المجاز».

فَإِنَّ الْحُكْمَ لَوْ تَعَدَّى لَخَلَا عَنْهُ الْمَحَلُّ الْأَوَّلُ.

وَالْتَحْقِيقُ فِيهِ: أَنَّهُ لَا يَتَعَدَّى، وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ مَتَى وُجِدَ فِي مَحَلٍّ
آخَرَ مِثْلُ تِلْكَ الْعِلَّةِ ثَبَتَ مِثْلُ ذَلِكَ الْحُكْمِ،

والمراد هنا: أن القول بأن الحكم يتعدى بتعدي علة من محل النص وهو الأصل إلى الفرع هو إطلاق مجازي تعارف عليه الفقهاء، وليس إطلاقاً حقيقياً.

قوله: (فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول): هذه الجملة تعليل للقول بأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو إطلاق مجازي لا حقيقي.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الحكم».

والمقصود بالمحل الأول هو «الأصل» الذي ورد النص به.

والمراد هنا: أن التعدي في الحكم المعلل لو كان حقيقياً لترتب على ذلك خلو الأصل عن الحكم الذي ورد به النص فيه بسبب انتقاله إلى الفرع.

وحيث إن الحكم بالتعدية لم يغادر محله وهو الأصل، بل بقي شاملاً للمحلين معاً للأول بحكم الأصالة، وللثاني بحكم التبعية، دل ذلك على أن تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو من قبيل المجاز، وليس من قبيل الحقيقة.

قوله: (والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم المُعَدَّى»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه» في قوله: «أنه لا يتعدى»، وفي «معناه».

والضمير في «أنه» في قوله: «أنه متى وُجد» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن متى وُجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم».

وَوَظَّنْنَا أَنَّ بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى الْحُكْمِ كَذَا لَا يُوجِبُ إِضَافَةَ الْحُكْمِ فِي الثُّبُوتِ إِلَيْهِ، إِذْ لَوْ كَانَ مُضَافاً إِلَيْهِ لَكَانَ عَلَى وَفْقِهِ فِي الْقَطْعِ وَالظَّنِّ، إِذْ لَا يَثْبُتُ بِالظَّنِّ شَيْءٌ مَقْطُوعٌ بِهِ،

والمقصود بالمحل الآخر: هو الفرع.

والعلة المشار إليها في قوله: «مثل تلك العلة» هي علة الأصل.

والحكم المشار إليه في قوله: «مثل ذلك الحكم» هو حكم الأصل.

والمراد هنا: أن حقيقة «التعدية» هي أن يوجد محل آخر يماثل محل النص الذي ورد فيه حكم الأصل، فتكون تلك المماثلة سبباً في أن يُثَبَّتَ ذلك الحكم في المحل الآخر وهو «الفرع» بطريق القياس كما ثَبَّتَ في المحل الأول وهو «الأصل» بطريق النص.

قوله: (وَوَظَّنْنَا أَنَّ بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى الْحُكْمِ كَذَا لَا يُوجِبُ إِضَافَةَ الْحُكْمِ فِي الثُّبُوتِ إِلَيْهِ): الضمير في «إليه» يعود إلى «الباعث على الحكم».

والمراد هنا: إذا غلب على ظننا بأن علة الحكم الشرعي هي كذا، فإن هذا الظن لا يوجب إضافة الحكم إلى تلك العلة من جهة الثبوت، وإنما إن أضيف إليها فإنما يضاف إليها من جهة بيان حكمة التشريع، أما من حيث الثبوت فإنه لا يضاف إلا إلى النص الشرعي.

قوله: (إِذْ لَوْ كَانَ مُضَافاً إِلَيْهِ لَكَانَ عَلَى وَفْقِهِ فِي الْقَطْعِ وَالظَّنِّ، إِذْ لَا يَثْبُتُ بِالظَّنِّ شَيْءٌ مَقْطُوعٌ بِهِ): هذه الجملة تعليل لكون الحكم لا يضاف إلى العلة، بل إلى النص.

والضمير في «إليه» يعود إلى «الباعث»، وكذلك إليه عود الضمير في «وفقه».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن مما يدل على كون الحكم مضافاً إلى «النص»، وليس مضافاً إلى «الباعث»: أنه لو كان مضافاً إلى الباعث لكان موافقاً له

وَأَمْتِنَاغُ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النَّصِّ لَا لِقُصُورِهَا، بَلْ لِأَنَّ
ثَمَّ دَلِيلًا أَقْوَى مِنْهَا، فَفِي غَيْرِ مَحَلِّ النَّصِّ يُضَافُ إِلَيْهَا لِصَلَاحِيَّتِهَا
وَحُلُوهَا عَنِ الْمُعَارِضِ.

وَقَوْلُكُمْ: «فَائِدَةُ التَّعْلِيلِ الْإِطْلَاعُ عَلَى حِكْمَةِ الْحُكْمِ وَمَصْلَحَتِهِ».

في حالتي القطع والظن، وحينئذ يكون الحكم تبعاً للباعث لا للنص،
فيفضي ذلك إلى إثبات المقطوع بالمظنون، فإن الحكم قطعي لورود النص
به، والباعث ظني، وثبوت القطعي بالظني خلاف الأصل، إذ الأصل في
المقطوع به عدم ثبوته بالظن.

قوله: (وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل
لأن ثَمَّ دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها وخلوها
عن المعارض): الضمير في «لا لقصورها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها
عود الضمائر في «منها»، وفي «إليها»، وفي «لصلاحيتها»، وفي «خلوها».

والمراد هنا: أن القول بأن الحكم في الأصل لا يضاف إلى العلة
ليس ذلك عائداً إلى قصور العلة في نفسها، فهي صالحة للتعليل بها، وإنما
هو عائد إلى أمر آخر بسبب وجود دليل أقوى منها وهو النص الوارد بحكم
الأصل، وإذا تنازع الحكم دليلان أحدهما أقوى من الآخر أضيف إلى
الأقوى منهما، فيتعين هنا إضافة الحكم إلى النص لا إلى العلة.

أما في غير محل النص فلا مانع من أن يضاف الحكم إلى العلة،
لكونها صالحة للعلة، ولكونها خالية عن معارض، وحينئذ يكون الحكم
في محل النص وهو الأصل مضافاً إلى النص، والحكم في المحل الآخر
وهو الفرع مضافاً إلى العلة وهي علة الأصل، إسناداً لكل منهما إلى ما
يناسب إضافته إليه.

قوله: (وقولكم: فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصالحته):

هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الوجه الثاني من

قُلْنَا: نَحْنُ لَا نَسُدُّ هَذَا الْبَابَ، لَكِنْ لَيْسَ كُلُّ مَعْنَى اسْتَنْبَطَ مِنَ النَّصِّ عِلَّةً،
 إِنَّمَا الْعِلَّةُ مَعْنَى تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِهِ فِي مَوْضِعٍ، وَالْقَاصِرَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ.
 وَقَوْلُهُمْ: «فَائِدَتُهُ قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى مَحَلِّهَا».....

وجهي الاعتراض السابق. والمذكور هنا هو الجواب عن الفائدة الأولى التي قالوا فيها: «ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواء، إحداهما: معرفة حكمة الحكم، لاستمالة القلب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع والمسارة إلى التصديق».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عما ذكروه في الفائدة الأولى.

قوله: (نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك):
 الباب المشار إليه في قوله: «نحن لا نسد هذا الباب» هو قولهم بأن فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصطلحه.

والضمير في «به» يعود إلى «المعنى».

والكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العلة التي لها معنى تعلق الحكم به في موضع».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه بأن من فوائد التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصطلحه، فنحن لا نمنع ذلك ولا نسد الباب فيه، ولكن نمنع أن يكون كل معنى استنبطه المجتهد من النص علة صالحة للحكم، وإنما العلة الحقيقية هي المعنى المناسب الذي تعلق به الحكم في موضع النص وهو الأصل، ووُجِدَ في موضع آخر وهو الفرع، والعلة القاصرة ليست كذلك، فإن المعنى فيها قاصر على موضعها فقط وهو محل النص، من غير أن يوجد ذلك المعنى في موضع آخر.

قوله: (وقولهم: فائدته قصر الحكم على محلها): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الاعتراض السابق».

قُلْنَا: هَذَا يَحْصُلُ بِدُونِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، إِذَا لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُعَلَّلًا قَصْرِنَاهُ عَلَى مَحَلِّهِ.

وَقَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ: يَصِحُّ التَّعْلِيلُ بِهَا،

والضمير في «فائدته» يعود إلى «التعليل».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والمذكور هنا هو ما أورده المعترضون في الفائدة الثانية التي قالوا فيها: «والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عما ذكره في هذه الفائدة الثانية من فوائد التعليل بالعلة القاصرة.

قوله: (هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قصر الحكم على المحل».

والعلة المشار إليها في قوله: «بدون هذه العلة» هي العلة القاصرة.

والمراد بالحكم غير المعلل هو الحكم التعبدي، فإن الحكم التعبدي هو الذي لا تُعَقَّلُ له علة.

والضمير في «قصرناه» يعود إلى «الحكم غير المعلل»، وإليه كذلك عود الضمير في «محله».

والمراد بالمحل هنا: هو الأصل الذي ورد به النص الشرعي.

والمقصود من هذا الجواب: أن هذه الفائدة، وهي «قصر الحكم على محله» ليست خاصة بالعلة القاصرة فقط، بل كل حكم غير مُعَلَّلٍ وهو «الحكم التعبدي» يُقَصِّرُ حكمه على محله، وإذا كان الأمر كذلك فليست تلك الفائدة ميزة للعلة القاصرة وحدها.

قوله: (وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها): الضمير في «بها» يعود إلى «العلة القاصرة».

وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ .
لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، أَحَدُهَا: أَنَّ التَّعْدِيَةَ فَرْعُ صِحَّةِ الْعِلَّةِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ
تَكُونَ شَرْطًا،

والمراد هنا: أن أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى ذهبوا إلى
أن التعليل بالعلة القاصرة تعليل صحيح^(١).

قوله: (وهو قول بعض المتكلمين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى
«القول بصحة التعليل بالعلة القاصرة».

فهذا القول ذهب إليه بعض المتكلمين، ومنهم بعض المعتزلة
كالقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري^(٢).

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول
بصحة التعليل بالعلة القاصرة».

فهذا القول اختاره أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي، حيث صرح
بصحتها في كتابه «التمهيد»، فقال: «اختلفت أقاويل الناس في العلة
الشرعية القاصرة، كالتعليل في الذهب والفضة بالثمنية مع الجنس، هل هي
صحيحة أو لا؟...»، والدليل على صحتها: أنها لو نَصَّ عليها صاحب
الشرع كانت علة صحيحة، فإذا اسْتُنْبِطَتْ كانت صحيحة كالعلة
المتعدية^(٣).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لثلاثة أوجه) أي: لثلاثة أدلة تدل على أن العلة القاصرة
صالحة للتعليل بها.

قوله: (أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطًا،

(١) انظر: البرهان ٢/١٠٨٠؛ المستصفى ٢/٣٤٥؛ الإحكام ٣/٢١٦؛ المحصول
٤٢٣/٢/٢.

(٢) انظر: المعتمد ٢/٢٦٩. (٣) التمهيد ٤/٦١، ٦٢.

فَإِنَّهُ يُفْضِي إِلَى اشْتِرَاطِ تَقَدُّمِ مَا يُشْتَرَطُ تَأْخُرُهُ، وَذَلِكَ أَنَّ النَّاطِرَ يَنْظُرُ فِي اسْتِنْبَاطِ الْعِلَّةِ وَإِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّتِهَا بِالْإِيْمَاءِ وَالْمُنَاسِبَةِ، أَوْ يُضَمِّنُ الْمَصْلَحَةَ الْمُبْهَمَةَ ثُمَّ يَنْظُرُ فِيهَا، فَإِنْ كَانَتْ أَعَمَّ مِنَ النَّصِّ عَدَّاهَا وَإِلَّا اقْتَصَرَ، فَالْتَّعْدِيَةُ فَرْعُ الصَّحَّةِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُصَحِّحِ؟

فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأوجه الثلاثة».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «اشتراط التعدية».

و«ما» في قوله: «ما يشترط» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «تأخره» يعود إلى «ما» الموصولة.

قوله: (وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة، أو يضمّن المصلحة المبهمة ثم ينظر فيها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن اشتراط التعدية يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره».

والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضمير في «فيها».

قوله: (فإن كانت أعم من النص عداها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟): الضمير في «عدها» يعود إلى «العلة». و«إلا» في قوله: «وإلا اقتصر» مكونة من «إن» الشرطية، و«لا» النافية، إذ التقدير: «وإن كانت العلة لا عموم فيها اقتصر».

والاستفهام بكيف في قوله: «كيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟» للتعجب والاستنكار.

وهذا هو الدليل الأول لصحة التعليل بالعلة القاصرة، ومفاده: أن التعدية فرع صحة العلة، وشرط الفرع أن يكون متأخراً عن الأصل، فإذا

الثاني: أَنَّ التَّعْدِيَةَ لَيْسَتْ شَرْطاً فِي الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا، وَلَا فِي الْعَقْلِيَّةِ، وَهُمَا آكَدُ، فَكَذَلِكَ الْمُسْتَنْبِطَةُ.

جُعِلَتْ «التعدية» وهي الفرع شرطاً لصحة العلة وهي الأصل لَزِمَ من ذلك اشتراط تَقَدُّم ما يُشْتَرَطُ تأخره.

وبيان ذلك: أن القائس المجتهد ينظر أولاً في استنباط العلة، فإذا استنبطها حَقَّقَ مدى صلاحيتها للعلية بالإيماء والمناسبة - حسب ما سبق بيانه في طرق إثبات العلة - أو بطريق تضمين المصلحة المبهمة من خلال الوصف الشبهى كما سبق ذلك في «قياس الشبه»، ثم ينظر في العلة المستنبطة من جهة صلاحيتها للتعدية وعدم صلاحيتها لذلك، فإن كانت صالحة للتعدية لكونها أعم من النص عَدَاها، وإن لم تكن صالحة للتعدية قصرها على محل النص فقط وهو الأصل.

وإذا كانت «التعدية» فرع صحة العلة، فكيف يجوز أن يكون الفرع مُصَحِّحاً لأصله في حال وجوده، وعائداً على أصله بالبطلان في حال عدمه؟

وحيث انتفى أن تكون التعدية دليلاً على صحة العلة، ثبت أن العلة القاصرة صالحة للعلية، فيصح التعليل بها لكن للأصل فقط دون ما عداه.

قوله: (الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، ولا في العقلية، وهما آكد، فكذلك المستنبطة): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني».

والضمير في «عليها» يعود إلى «العلة».

وضمير التثنية «هما» يعود إلى «العلة الشرعية المنصوص عليها» و«العلة العقلية».

والكاف في قوله: «فكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العلة المنصوص عليها، والعلة العقلية في عدم اشتراط التعدية لصحتها».

الثالث: أن الشارع لو نصَّ على جميع القتيلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظنَّ أن الباعث حكمه الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ إلى غير قاتل، فإنَّ الحكمة لا تختلف باستيعاب النصِّ لجميع الحوادث وأقتصاره على البعض.

وهذا هو الدليل الثاني لصحة التعليل بالعلة القاصرة، ومفاده: قياس العلة القاصرة المستنبطة على العلة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلة العقلية.

فكما أن العلة القاصرة المنصوص عليها والعلة العقلية لا تُشترط التعدية لصحتهما، وهما أكد من العلة القاصرة المستنبطة لكونهما أقوى منها، فكذلك لا تُشترط التعدية لصحة العلة القاصرة المستنبطة من باب أولى لكونها أضعف.

قوله: (الثالث: أن الشارع لو نصَّ على جميع القتيلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظنَّ أن الباعث حكمه الردع والزجر وإن لم يتعدَّ إلى غير قاتل، فإنَّ الحكمة لا تختلف باستيعاب النصِّ لجميع الحوادث واقتصاره على البعض): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثالث».

والضمير في «اقتصاره» يعود إلى «النص».

وهذا هو الدليل الثالث لصحة التعليل بالعلة القاصرة، ومفاده: أن الشارع لو نصَّ على جميع القتيلين ظلماً بوجوب القصاص تنصيماً يستوعب كل واحد منهم بتعيين اسمه وشخصه، فليس ذلك التنصيص الاستيعابي مانعاً من أن يُظنَّ بأن الحكمة من وجوب إقامة القصاص عليهم جميعاً هي الردع والزجر عن القتل وإن لم يتعدَّ القصاص إلى غير قاتل، إذ لا فرق في الحكمة بين أن يستوعب النص جميع الحوادث، وبين أن يكون قاصراً على بعضها.

فكذلك ما نحن بصده لا فرق في التعليل بين ما كان قاصراً وما كان

وَقَوْلُكُمْ: «لَا فَائِدَةٌ فِي التَّعْلِيلِ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ» عَنْهُ جَوَابَانِ، أَحَدُهُمَا: الْمَنْعُ، فَإِنَّ فِيهَا فَائِدَتَيْنِ ذَكَرْنَاهُمَا، إِحْدَاهُمَا: قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى مَحَلِّهَا.

متعدياً، إلا أن التعليل في القاصرة خاص بمحل النص فقط، والتعليل في المتعدية عام في محل النص وغيره.

وعدم العموم في القاصرة لا يمنع صلاحيتها للتعليل بدليل تعليل الأصل بها.

قوله: (وقولكم: لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة): هذا جواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم صحة التعليل بالعلة القاصرة.

والمذكور هنا هو دليلهم الثالث الذي قالوا فيه: «إن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يردُّ الشرع به».

قوله: (عنه جوابان): الضمير في «عنه» يعود إلى قول أصحاب المذهب الأول بأنه لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة. فهذا القول يجاب عنه بجوابين.

قوله: (أحدهما: المنع، فإن فيها فائدتين ذكرناهما، إحداهما: قصر الحكم على محلها): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الجوابين».

والضمير في «فيها» يعود إلى «العلة القاصرة».

وضمير التثنية في «ذكرناهما» يعود إلى «الفائدتين»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «إحداهما».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والمراد هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن «العلة القاصرة» لا فائدة في التعليل بها، بل إن لها فائدتين قد ذكرناهما سابقاً، وأحد هاتين الفائدتين هو: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وتلك فائدة كبيرة.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ قَصْرَ الْحُكْمِ مُسْتَفَادٌ مِنْ عَدَمِ التَّعْلِيلِ». قُلْنَا: بَلْ يَحْصُلُ هَذَا بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَةِ، فَإِنَّ كُلَّ عِلَّةٍ غَيْرِ الْمُؤَثِّرَةِ إِنَّمَا تَثْبُتُ بِشَهَادَةِ الْأَصْلِ، وَتَتِمُّ بِالسَّبْرِ، وَشَرْطُهُ الْإِتِّحَادُ،

قوله: (قولهم: إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الأول الذين صرحوا بعدم صحة التعليل بالعلة القاصرة»، وذلك في اعتراضهم على هذه الفائدة، وهي «قصر الحكم على محل العلة القاصرة» بمنع أن يكون قصر الحكم على محله مستفاداً من العلة القاصرة، بل هو مستفاد من عدم التعليل.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل، وتتم بالسبر، وشروطه الاتحاد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قصر الحكم على محله».

والضمير في «شروطه» يعود إلى «السبر».

والمراد هنا: أن قصر الحكم على محله قد حصل بالعلة القاصرة، وذلك أن كل علة لا تؤثر في الحكم لا تثبت إلا إذا شهد لها الأصل بالثبوت، ومعرفة شهادة الأصل للعلة غير المؤثرة بالثبوت إنما تكون بطريق السبر، وشروطه الاتحاد في الجنس بين الحكم القاصر على محله والأصل الشاهد له، وذلك نحو قولهم في «الخيال»: «لا تجب الزكاة في ذكورها منفردة»، فلم تجب الزكاة فيها مطلقاً لا في ذكورها، ولا في إناثها، فالحكم هنا وهو عدم وجوب الزكاة في الخيل مطلقاً مبني على علة وهي عدم الزكاة في ذكور الخيل منفردة، وهذه العلة يشهد لها أصل آخر من جنسها - أي: من ذوات الأربع - وهو «الإبل»، فإن الإبل لَمَّا وجبت الزكاة في ذكورها منفردة، وجبت فيها مطلقاً في الذكور والإناث. وحينئذ يكون عدم إيجاب الزكاة في «الخيال» خاصاً بها وقاصراً عليها، فلا يتعداها إلى غيرها من ذوات الأربع في بهيمة الأنعام، وهي: الإبل، والبقر، والغنم.

فَإِذَا ظَهَرَتْ عِلَّةٌ أُخْرَى انْقَطَعَ الْحُكْمُ، فَإِذَا أُمِّكَنَ التَّعْلِيلُ بِعِلَّةٍ مُتَعَدِّيةٍ تَعَدَّى الْحُكْمُ، فَإِذَا ظَهَرَتْ عِلَّةٌ قَاصِرَةٌ عَارَضَتْ الْمُتَعَدِّيةَ وَدَفَعَتْهَا، وَبَقِيَ الْحُكْمُ مَقْصُوراً عَلَى مَحَلِّهَا، وَلَوْلَاهَا لَتَعَدَّى الْحُكْمُ.

فهذه كلها تجب فيها الزكاة في ذكورها وإنائها على السواء.

قوله: (فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الحكم) أي: إذا برزت علة ثانية إضافة إلى العلة الأولى حصل التقابل بينهما، وهذا التقابل يكون سبباً للدفاع، فينقطع الحكم حينئذ نتيجة لذلك.

قوله: (فإذا أمكن التعليل بعلة متعدية تعدى الحكم) أي: إذا وجد المجتهد القائس علة متعدية سالمة عن معارض لها عدى الحكم حينئذ بتعدية تلك العلة من الأصل إلى الفروع المشابهة له.

قوله: (فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها): الضمير في «دفعتها» يعود إلى «العلة المتعدية». والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والمراد هنا: إذا ظفر المجتهد القائس بعلة متعدية، ثم فوجئ بظهور علة أخرى قاصرة، فبحث عن دليل مرجح للعلة المتعدية فلم يجد، فحينئذ يتحقق لديه التعارض بينهما، وليس أمام القائس المجتهد إلا أن يدفع هذا التعارض بينهما بتقديم العلة القاصرة على المتعدية، كما يدفع العام بالخاص، ويجعل الحكم مقصوراً على محل العلة القاصرة.

قوله: (ولولاها لتعدى الحكم): الضمير في «لولاها» يعود إلى «العلة القاصرة» التي عارضت العلة المتعدية.

والمراد هنا: لولا ظهور العلة القاصرة التي عارضت العلة المتعدية لتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع.

ومنع تعدية الحكم بسبب العلة القاصرة دليل على ما ذكرناه، وهو أن قَصَرَ الحكم على محله يحصل بالعلة القاصرة.

وَالثَّانِيَةُ: مَعْرِفَةُ بَاعِثِ الشَّرْعِ وَحِكْمَتِهِ، لِيَكُونَ أَسْرَعُ إِلَى التَّصَدِيقِ، وَأَدْعَى إِلَى الْقَبُولِ، فَإِنَّ النُّفُوسَ إِلَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ الْمَعْقُولَةِ أَمِيلٌ مِنْهَا إِلَى قَهْرِ التَّحَكُّمِ وَمَرَارَةِ التَّعَبُدِ، وَلِمِثْلِ هَذَا الْغَرَضِ اسْتَحَبَّ الْوَعْظُ وَالتَّذْكِيرُ، وَذَكَرُ مَحَاسِنِ الشَّرِيعَةِ وَلَطَائِفِ مَعَانِيهَا،

قوله: (والثانية): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والفائدة الثانية»؛ أي: من فوائد التعليل بالعلة القاصرة.

قوله: (معرفة باعث الشرع وحكمته، ليكون أسرع إلى التصديق، وأدعى إلى القبول): الضمير في «حكمته» يعود إلى «الشرع».

والمراد هنا: أن الفائدة الثانية من فوائد التعليل بالعلة القاصرة هي معرفة حكمة الشارع من تعبيد الناس بالحكم الشرعي، فذلك أسرع إلى تصديقهم، وأدعى إلى قبولهم وقناعتهم، كما قال الخليل إبراهيم عليه السلام لربه تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، فقال الله تعالى له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾؟ فأجاب بقوله عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: (فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد): هذه الجملة تعليل للقول بأن معرفة باعث الشرع وحكمته تفضي إلى سرعة التصديق والقبول.

والضمير في «منها» يعود إلى «الأحكام المعقولة».

والمراد هنا: أن الناس أشد ميلاً إلى الأحكام المعللة منها إلى الأحكام التعبدية التي لا تُعقل لها علة.

قوله: (ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ والتذكير، وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الأحكام المعللة أسرع إلى التصديق، وأدعى إلى القبول».

والضمير في «معانيها» يعود إلى «الشريعة».

وَكَوْنُ الْمَصْلَحَةِ مُطَابِقَةً لِلنَّصِّ عَلَى قَدْرِهِ تَزِيدُهُ حُسْنًا وَتَأْكِيدًا.

الثاني: أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه.

والمراد هنا: من أجل أن تستمال قلوب الناس إلى العمل بأحكام الشريعة عن قناعة تامة، فإنه يستحب الوعظ والتذكير لإحاطة أولئك الناس بما اشتملت عليه هذه الشريعة من محاسن شتى ولطائف كثيرة، فإن ذلك يساهم في زيادة إيمانهم وتقوية صلتهم بربهم تبارك وتعالى، ليكونوا أكثر تمسكاً بدينهم وأشد ثباتاً على عقيدتهم.

قوله: (وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره تزيده حسناً وتأكيدياً): الضمير في «قدره» يعود إلى «النص»، وكذلك إليه عود الضمير في «تزيده».

والمراد هنا: أن إبراز المصلحة التي اشتمل عليها النص وإظهارها للناس، وبيان أنها مطابقة له، لا شك أن ذلك يزيده حسناً في أنظارهم وتأكيدياً في قلوبهم، فإذا علموا - مثلاً - بأن «الزكاة» إنما وجبت عليهم ليس لمضارتهم في أموالهم، ولا تضيقاً عليهم في معيشتهم، بل لتطهير نفوسهم وتزكيتها، كما قال سبحانه: ﴿حُذِرْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103].

وكذلك إذا علموا بأنها سبب لنماء أموالهم ومضاعفتها، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: 39].

بادروا إلى إخراجها طيبةً بها نفوسهم من غير تردد أو تباطؤ.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الجواب الثاني» عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول الذي قالوا فيه: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة».

قوله: (أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه): الضمير في «ثبوته»

كَمَا أَنَّ تَنْصِيصَهُ عَلَى رُخْصِ السَّفَرِ لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نُنْظِرَ أَنَّ حِكْمَتَهَا
دَفْعُ مَشَقَّتِهِ، وَكَذَلِكَ الْمَسْحُ عَلَى الْخُفَيْنِ مُعَلَّلٌ بِدَفْعِ الْمَشَقَّةِ الَّلَّاحِقَةِ
بِنَزْعِ الْخُفِّ وَإِنْ لَمْ يُقَسَّ عَلَيْهِ غَيْرُهُ،

يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمائر في «عليه»، وفي «حكيمته»،
وفي «ضمينه».

والمراد هنا: أن المَعْنِيَّ بالعلة هو باعث الشرع على الحكم، وكون
هذا الحكم ثابتاً بالنص الذي ورد به ليس مانعاً من الظن بأن الباعث عليه
هو حكيمته التي تضمنها واشتمل عليها.

قوله: (كما أن تنصيصه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن أن حكيمتها
دفع مشقته):

الضمير في «تنصيصه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «حكيمتها» يعود إلى «رخص السفر».

والضمير في «مشقته» يعود إلى «السفر».

والمراد هنا: أن الشارع قد نص على «رخص السفر»، كجواز
الإفطار فيه في نهار رمضان الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ
مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وتنصيص الشارع على رخص السفر ليس مانعاً من الظن بأن الحكمة
من تلك الرخص هي دفع مشقة السفر.

قوله: (وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع
الخف، وإن لم يقس عليه غيره): الكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رخص السفر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المسح على الخفين»، وإليه كذلك عود
الضمير في «غيره».

والمراد هنا: أن «المسح على الخفين» الوارد التنصيص عليه في

وَلَمَّا نَصَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ لَمْ يَمْنَعْنَا أَنْ نَظُنَّ أَنَّ بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى التَّحْرِيمِ السُّكْرُ. وَلَا يَسْقُطُ هَذَا الظَّنُّ بِاسْتِيعَابِ مَجَارِي الْحُكْمِ، وَلَا حَجَرَ عَلَيْنَا فِي أَنْ نُصَدِّقَ فَنَقُولَ: «إِنَّمَا ظَنُّنَا كَذَا»، «مَهْمَا ظَنُّنَا كَذَا» وَلَا مَانِعَ مِنْ هَذَا الظَّنِّ، وَأَكْثَرُ المَوَاعِظِ ظَنِّيَّةٌ، وَطِبَاعُ الأَدَمِيِّينَ خُلِقَتْ مُطِيعَةً لِلظُّنُونِ،

السنة المطهرة مُعَلَّلٌ بدفع المشقة عن الماسح، فإنه لو كُفِّفَ نزع الخف لغسل رجله كلما أراد الوضوء لوقع في الحرج الشديد، فصح ذلك التعليل وإن لم يُقَسَّ على مسح الخف غيره، بل كان قاصراً عليه.

قوله: (وَلَمَّا نَصَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ لَمْ يَمْنَعْنَا أَنْ نَظُنَّ أَنَّ بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى التَّحْرِيمِ السُّكْرُ) أي: أن الشارع الحكيم نَصَّ على تحريم كل مسكر، كما في قول النبي ﷺ: (كل مسكر حرام)، وهذا التنصيص لم يمنع من الظن بأن باعث الشرع على التحريم هو «السكر».

قوله: (وَلَا يَسْقُطُ هَذَا الظَّنُّ بِاسْتِيعَابِ مَجَارِي الْحُكْمِ) أي: أن الظن بأن الباعث على تشريع الحكم هو حكيمته التي هي في ضمنه لا يسقطه استيعاب مجاري الحكم بطريق التعدية، وذلك أن «الحكمة» لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث، أو باقتصاره على البعض منها.

قوله: (وَلَا حَجَرَ عَلَيْنَا فِي أَنْ نُصَدِّقَ فَنَقُولَ: «إِنَّمَا ظَنُّنَا كَذَا»، «مَهْمَا ظَنُّنَا كَذَا» وَلَا مَانِعَ مِنْ هَذَا الظَّنِّ) أي: أنه لا يُحَجَرُ على أي شخص في معرض التصديق أن يقول: «إِنَّمَا ظَنُّنْتُ كَذَا»، فإذا قيل له: «لِمَ أَحْبَرْتَ بِأَنَّ القَاضِي فِي مَنْزِلِ الأَمِيرِ؟»، فقال: «لأنني رأيتُ سيارته عند بابي، فظننتُ أنه موجود عنده»، فحيثُ لا تَثْرِبُ عليه في هذا الظن.

وكذلك لو قال قائلون عن شخص متمرد قد تَمَرَّسَ على الإجرام - وقد ظهرت منه قرائن تدل على عدم إقلاعه عنه -: «مهما نصحناه فَظَنُّنَا أنه سيعود إلى إجرامه»، فإنهم لو قالوا ذلك فليس هناك ما يمنع منه.

قوله: (وَأَكْثَرُ المَوَاعِظِ ظَنِّيَّةٌ، وَطِبَاعُ الأَدَمِيِّينَ خُلِقَتْ مُطِيعَةً لِلظُّنُونِ)

وَأَكْثَرُ بَوَاعِثِ النَّاسِ عَلَى أَعْمَالِهِمْ وَعِقَائِدِهِمْ الظُّنُونُ.

قَوْلُهُمْ: «لَا نُسَمِّي هَذَا عِلَّةً»

أي: أن أكثر ما يستند إليه الوعاظ في وعظهم للناس أمور ظنية، ومع ذلك تجد المواعظ قبولاً عند أولئك الناس؛ لأن طباع بني آدم تميل إلى طاعة الظنون.

قوله: (وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون): الضميران في «أعمالهم»، وفي «عقائدهم» يعود إلى «الناس».

والمراد هنا: أننا لو استقرأنا أحوال الناس لوجدنا أن أكثر بواعثهم على أعمالهم مبني على الظن، فالتاجر يظن بأن السلعة الفلانية ستدر عليه ربحاً كبيراً، فيقدم على عقد صفقة بشرائها بناءً على ما تولد عنده من ظن الربحية فيها.

والمراد بالعقائد المبنية على الظنون هي التي مستندها ما يظهر من حال الشخص، كأن يرى صاحب العمل إنساناً تظهر عليه علامات الصلاح والاستقامة، فيعتقد بأنه أمين مخلص، فيعرض عليه - بناءً على هذا الاعتقاد الظني - أن يتولى تصريف بعض أموره التي يتطلبها العمل لديه.

وأما العقائد المتعلقة بما لا يتم الإيمان إلا به، كاعتقاد وجود الله تعالى، وأنه الخالق المدبر لهذا الكون، واعتقاد وجود الملائكة عليهم السلام، واعتقاد أن للناس يوماً سيرجعون فيه إلى الله تعالى لفصل القضاء، فهذه عقائد لم تثبت بظنون، بل بنصوص قواطع في الكتاب الكريم والسنة المطهرة، وهي ليست مرادة هنا.

قوله: (قولهم: لا نسمي هذا علة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم صلاحية العلة القاصرة للتعليل».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحكمة التي تضمنها الحكم».

والمراد هنا: أننا لا نسلم بأن «الحكمة التي تضمنها الحكم» تُسمى علة، بل الحكمة شيء، والعلة شيء آخر.

قُلْنَا: مَتَى سَلَّمْتُمْ أَنَّ الْبَاعِثَ هَذِهِ الْحِكْمَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُتَعَدِّيَةٍ وَجَبَ أَنْ يَقْتَصِرَ الْحُكْمُ عَلَى مَحَلِّهَا، وَهُوَ فَائِدَةُ الْخِلَافِ، وَلَا يَضُرُّنَا إِلَّا تَسْمُوهُ عِلَّةً، فَإِنَّ النِّزَاعَ فِي الْعِبَارَاتِ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى الْمَعْنَى لَا يُفِيدُ.

وَتَلْخِيصُ مَا ذَكَرْنَاهُ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ الْقَاصِرَةَ لَا يَتَعَدَّى بِهَا الْحُكْمُ،

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عما ذكرناه من عدم تسمية حكمة الحكم علة.

قوله: (متى سلمتم أن الباعث هذه الحكمة وهي غير متعدية وجب أن يقتصر الحكم على محلها، وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا إلا تسموه علة، فإن النزاع في العبارات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الحكمة»، وكذلك إليها عود الضمير المتصل في «محلها».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو فائدة الخلاف» يعود إلى «قصر الحكم على محل الحكمة القاصرة».

والضمير في «تسموه» يعود إلى «الباعث» وهو حكمة الحكم.

والمراد هنا: أنكم متى سلمتم لنا بأن الباعث على الحكم هو الحكمة التي تضمنها، وأن تلك الحكمة غير متعدية لزم من ذلك أن تقولوا بأن الحكم مقصور على محل تلك الحكمة، وهذا القصر هو فائدة الخلاف، وحينئذٍ فلا يضرنا عدم تسميتكم لتلك الحكمة علةً، إذ لا مشاحة في الاصطلاح اللفظي بعد الاتفاق على المعنى، فإن المشاحة هنا لا فائدة فيها.

قوله: (وتلخيص ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم».

وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُنَازَعَ فِي أَنْ يُظَنَّ أَنَّ حِكْمَةَ الْحُكْمِ الْمَصْلِحَةَ الْمَظْنُونَةَ فِي ضِمْنِ مَحَلِّ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَتَجَاوَزْ مَحَلَّهَا، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُنَازَعَ فِي تَسْمِيَّتِهِ عِلَّةً أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ بَحْثٌ لَفْظِيٌّ لَا يَرْجِعُ إِلَى الْمَعْنَى.

فَيَرْجِعُ حَاصِلُ النِّزَاعِ إِلَى أَنَّ الْحُكْمَ الْمُنْصُوصَ عَلَيْهِ إِذَا اشْتَمَلَ

و«القاصرة» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «العلة القاصرة».

والضمير في «بها» يعود إلى «القاصرة».

والمراد هنا: أنه مما سبق يتضح أنه لا يوجد نزاع بين الفريقين في أن العلة القاصرة ليست متعدية، فيكون الحكم فيها مقصوراً على محلها فقط.

قوله: (ولا ينبغي أن ننازع في أن يُظَنَّ أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها): الضمير في «محلها» يعود إلى «المصلحة المظنونة» التي هي حكمة الحكم.

والمراد هنا: ليس من اللائق أن ينازع بعضنا بعضاً في الظن بأن الحكمة هي المصلحة المظنونة التي تضمنها الحكم الذي ورد به النص وإن لم يتجاوز الحكم محل تلك المصلحة التي هي الحكمة من مشروعيته.

قوله: (ولا ينبغي أن يُنَازَعَ في تسميته علةً أيضاً؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى): الضمير في «تسميته» يعود إلى «الباعث» وهو «الحكمة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «النزاع في التسمية».

والمراد هنا: كما أنه لا ينبغي لنا التنازع في كون حكمة الحكم هي المصلحة المظنونة ضمن محل النص، فكذلك لا ينبغي لنا التنازع في تسمية تلك الحكمة علةً، إذ النزاع في ذلك بحث لفظي لا حظ له من المعنى.

قوله: (فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل

عَلَى حِكْمَتَيْنِ قَاصِرَةٍ وَمُتَعَدِّيَةٍ، هَلْ يَجُوزُ تَعْدِيَتُهُ؟ فَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَتَعَدَّى؛ لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُثَبَّتَ الشَّارِعُ الْحُكْمَ فِي مَحَلِّ النَّصِّ رِعَايَةً لِلْمُصْلِحَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ، أَوْ رِعَايَةً لِلْمُصْلِحَتَيْنِ جَمِيعاً، فَلَا سَبِيلَ إِلَى إِلْغَاءِ هَذَيْنِ

على حكمتين قاصرة ومتعدية، هل يجوز تعديته؟): الضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «تعديته».

والمراد هنا: إذا اتضح مما سبق أنه لا ينبغي التنازع في كون حكمة الحكم هي المصلحة المظنونة ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها، وكذلك لا ينبغي التنازع في تسمية تلك الحكمة علة لأن ذلك نزاع لفظي لا معنوي، ثبت أن حاصل النزاع من جهة الحقيقة يرجع إلى مسألة وهي: «إذا اشتمل الحكم المنصوص عليه على حكمتين إحداهما قاصرة والأخرى متعدية، فهل يجوز تعدية ذلك الحكم، أو لا يجوز؟».

قوله: (فالصحيح أنه لا يتعدى): الضمير في «أنه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية، فإنه لا يتعدى، بل يكون مقصوراً على محله.

وهذا المذهب الذي صححه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين، ولم يخالف في ذلك إلا الحنفية فعندهم أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على علتين قاصرة ومتعدية، فإن الحكم يتعدى تغليياً للمتعدية على القاصرة، إذ لا اعتبار بغلبة الظن بعلية الوصف القاصر مع وجود غلبة الظن بالوصف المتعدي^(١).

قوله: (لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به، أو رعاية للمصلحتين جميعاً، فلا سبيل إلى إلغاء هذين

(١) انظر: تيسير التحرير ٧/٤؛ شرح التلويح ٧٧/٢.

الْأَحْتِمَالَيْنِ بِالتَّحْكَمِ، وَمَعَ بَقَائِهِمَا تَمْتَنِعُ التَّعْدِيَةُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص».

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم». وضمير الشنية في «بقائهما» يعود إلى «الاحتمالين». وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على المذهب الذي رجحه وصحَّحه.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم المنصوص عليه إذا تنازعت حكمتان قاصرة ومتعدية، فإنه والحالة هذه لا يخلو من احتمالين: الاحتمال الأول: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به، وحينئذ يكون الحكم قاصراً على محله، فلا يتجاوزه إلى غيره.

الاحتمال الثاني: أن يثبت الشارع الحكم رعاية للمصلحتين معاً في القاصرة والمتعدية جميعاً من غير اختصاص لإحدهما دون الأخرى. وحيث إن هذين الاحتمالين قائمان، فلا يخلو الموقف من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إلغاء هذين الاحتمالين معاً.

الحالة الثانية: اعتبارهما جميعاً.

الحالة الثالثة: اعتبار أحدهما دون الآخر.

أما إلغاء الاحتمالين معاً فلا سبيل إليه؛ لأنه تحكم لا دليل عليه. وأما اعتبارهما معاً فليس ذلك ممكناً، لمدافعة العلة القاصرة للعلة المتعدية.

وإذا انتفت الحالتان الأوليتان، ثبت أن المصير إلى الحالة الثالثة وهي اعتبار أحدهما دون الآخر، والمعتبر هنا هو الحكمة القاصرة، تقديماً للخاصة على العامة.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	باب المطلق والمقيد
٥	تعريف المطلق
٦	تعريف المقيد
٧	قد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة
٨	تسمية الفعل مطلقاً
١١	فصل: في أقسام ورود المطلق والمقيد
١١	القسم الأول: كونهما في حكم واحد بسبب واحد
١٢	مذهب الجمهور حمل المطلق على المقيد في هذا القسم
١٢	عند الإمام أبي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد
١٣	دليل الإمام أبي حنيفة على عدم الحمل
١٣	الجواب عن هذا الدليل
١٥ ، ١٤	القسم الثاني: اتحاد الحكم واختلاف السبب
١٥	عند الإمام أحمد لا يحمل المطلق على المقيد في هذا القسم
١٦	عند أكثر الحنفية وبعض الشافعية عدم الحمل في هذا القسم
١٧	عند القاضي أبي يعلى يحمل المطلق على المقيد في هذا القسم
١٧	عند المالكية وبعض الشافعية يحمل المطلق على المقيد
١٧	أدلة القائلين بحمل المطلق على المقيد في هذا القسم
١٩	عند أبي الخطاب يحمل المطلق على المقيد من جهة القياس
٢٠	أدلة أبي الخطاب على هذا القول
٢٢	أدلة القائلين بعدم حمل المطلق على المقيد في هذا القسم
٢٥	القسم الثالث: اختلاف الحكم بين المطلق والمقيد
٢٥	عند ابن قدامة لا يحمل المطلق على المقيد في هذا القسم مطلقاً
٢٦	الدليل على عدم حمل المطلق على المقيد في هذا القسم
٢٧	باب فيما يقتبس من الألفاظ
٢٨	ما يقتبس من الألفاظ خمسة أضرب
٢٨	الضرب الأول: الاقتضاء
٢٨	تعريف الاقتضاء
٢٩	الأسباب الداعية للاقتضاء
٢٩	السبب الأول: إذا لم يتحقق صدق الكلام إلا به
٢٩	السبب الثاني: امتناع وجود الملفوظ شرعاً بدونه

٣١ السبب الثالث: امتناع وجوده عقلاً بدونه
٣١ جواز تلقيب الاقتضاء بالإضرار
٣٢ الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف
٣٤ أسماء هذا الضرب
٣٥ الضرب الثالث: التنبيه
٣٥ تعريف التنبيه
٣٦ لا بد من معرفة المعنى في الأدنى ومعرفة وجوده في الأعلى
٣٨ ما يسمى به التنبيه
٣٨ الاختلاف في تسمية التنبيه قياساً
٣٩ عند بعض الشافعية وبعض الحنابلة هو قياس
٣٩ أدلة القائلين بأن التنبيه قياس
٤٢ عند الحنفية التنبيه ليس بقياس
٤٢ عند القاضي أبي يعلى التنبيه ليس قياساً
٤٣ أدلة القائلين بأن التنبيه لا يسمى قياساً
٤٤ التسليم بأن التنبيه دليل قاطع
٤٤ مع القول بقطعية التنبيه لا تضر تسميته قياساً
٤٥ ، ٤٤ ما يمكن إلحاقه بالتنبيه دون إفادة القطع
٤٦ الفاسد من هذا الضرب
٤٨ الضرب الرابع: دليل الخطاب
٤٨ تعريف دليل الخطاب
٤٩ المثال التوضيحي لدليل الخطاب
٥٠ دليل الخطاب حجة عند الإمام أحمد
٥٠ دليل الخطاب حجة عند الإمامين مالك والشافعي
٥٠ دليل الخطاب حجة عند أكثر المتكلمين
٥١ عند الإمام أبي حنيفة دليل الخطاب ليس حجة
٥١ أدلة القائلين بعدم حجية دليل الخطاب
٥١ الدليل الأول: حُسن الاستفهام فيه
٥٢ الدليل الثاني: تعليق العرب الحكم على الصفة
٥٤ الدليل الثالث: تعليق الحكم على اللقب لا يدل على التخصيص
٥٤ اللوازم المترتبة عندهم على قول «زيد عالم»
٥٦ الدليل الرابع: للعرب طريق في الخبر عن الموصوف بصفة
٥٧ الدليل الخامس: تخصيص الشيء بالذكر لا تنحصر فائدته في قصر الحكم على المذكور

٥٧	فوائد تخصيص الشيء بالذكر
٥٧	الفائدة الأولى: توسيع مجاري الاجتهاد
٥٧	الفائدة الثانية: الاحتياط على المذكور بالذكر
٥٧	الفائدة الثالثة: تأثير الحكم في المسكوت
٥٩	لا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت
٦١	عماد الفرق بين المنطوق والمسكوت نفي وإثبات
٦١	مستند الإثبات في المنطوق الذكر الخاص
٦١	مستند النفي في المسكوت الإبقاء على الأصل
٦١	الذهن ينه على الفرق عند الذكر الخاص
٦١	الفرق بين المنطوق والمسكوت دقيق وبسببه غلط الأكثرين
٦٢	أدلة القائلين بحجية دليل الخطاب
٦٢	الدليل الأول: فهمُ أرباب الفصاحة التخصيص بتعليق الحكم على وصف
٦٣	تأييد هذا الدليل بأمثلة من الكتاب والسنة
٧٢	الدليل الثاني: تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة
٧٣	المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم
٧٤	الاعتراض على الدليل الثاني للقائلين بحجية دليل الخطاب
٧٤	الاعتراض الأول: جعلتم طلب الفائدة الطريق إلى معرفة الوضع
٧٥	الاعتراض الثاني: لِمَ قلتم: إنه لا فائدة إلا اختصاص الحكم؟
٧٦	الاعتراض الثالث: حجية دليل الخطاب باطلة بمفهوم اللقب
٧٧	الاعتراض الرابع: في التخصيص فائدة غير اختصاص الحكم
٧٨	الجواب عن هذه الاعتراضات
٧٨	الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع
٨١	قَصُرُ الحكم على المذكور فائدة متيقنة وما سواها وَهْمٌ
٨٣	مفهوم اللقب قيل بأنه حجة
٨٣	الفرق بين اللقب ودليل الخطاب
٨٧	النبي ﷺ مبعوث لبيان الأحكام وليس لتوسيع مجاري الضرورات
٩٧	فصل: في درجات أدلة الخطاب
٩٧	الصور التي نفاها منكرو المفهوم
٩٧	الصورة الأولى: مفهوم الحصر بإلا
٩٩	الحصر بإلا صريح في الإثبات والنفي
١٠١	قوله: (لا صلاة إلا بطهور) صيغة شرط
١٠٣	نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده
١٠٥	الصورة الثانية: مفهوم الحصر بإنما

الموضوع	الصفحة
هذه الصورة أصرَّ منكرها المفهوم على إنكارها	١٠٥
الدليل على أن لفظة «إنما» موضوعة للحصر والإثبات	١٠٧
«إنما» لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه	١٠٨
مناقشة الذين قالوا: «إنما» للإثبات فقط	١١٠
الصورة الثالثة: حصر المبتدأ في الخبر	١١٣
هذه الصورة تلتحق بالصورة التي قبلها	١١٤
الدليل على صحة الحصر بالمبتدأ والخبر	١١٥
خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ	١١٥
لا يجوز أن يكون الخبر أخص من المبتدأ	١١٦
درجات دليل الخطاب	١١٨
الدرجة الأولى: مد الحكم إلى غاية	١١٨
صيغة الغاية هي إلى، وحتى	١١٨
الخلاف في مفهوم الغاية	١١٩
أدلة القائلين بإنكار مفهوم الغاية	١١٩
أدلة القائلين بحجية مفهوم الغاية	١٢١
الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه	١٢٣
الدرجة الثانية: التعليق على شرط	١٢٤
الخلاف في مفهوم الشرط	١٢٥
أدلة القائلين بإنكار مفهوم الشرط	١٢٥
أدلة القائلين بحجية مفهوم الشرط	١٢٧
الجواب عن أدلة منكري مفهوم الشرط	١٢٧
الدرجة الثالثة: ذكر الاسم العام ثم ذكر الصفة الخاصة	١٢٨
يلتحق بهذه الدرجة إذا قسم الاسم إلى قسمين	١٣١
الدرجة الرابعة: تخصيص بعض الأوصاف الطارئة بحكم	١٣٢
الخلاف في حجية مفهوم الصفة	١٣٤
اختار أبو الحسن التميمي عدم حجية مفهوم الصفة	١٣٤
عند أكثر الفقهاء والمتكلمين عدم حجية مفهوم الصفة	١٣٤
الفرق بين هذه الصورة وما قبلها	١٣٥
الدرجة الخامسة: مفهوم العدد	١٣٦
الإمام أبو حنيفة وأكثر الشافعية أنكروا مفهوم العدد	١٣٨
الدرجة السادسة: تخصيص الاسم بحكم	١٣٩
الخلاف في حجية مفهوم اللقب	١٤٠
الأكثرين أنكروا حجية مفهوم اللقب	١٤٠

الصفحة	الموضوع
١٤٠	الصحيح عند ابن قدامة عدم حجية مفهوم اللقب
١٤٠	الدليل على عدم حجية مفهوم اللقب
١٤٣	باب القياس
١٤٣	تعريف القياس في اللغة
١٤٥	تعريف القياس في الشرع
١٤٦	التعريف الثاني للقياس
١٤٦	التعريف الثالث للقياس
١٤٨	معاني التعريفات الثلاثة متقاربة
١٤٩	التعريف الرابع للقياس
١٤٩	تعريف القياس بالاجتهاد خطأ لا يصح
١٤٩	السبب في تخطئة تعريف القياس بالاجتهاد
١٤٩	السبب الأول: الاجتهاد قد يكون نظراً في العمومات وليس ذلك بقياس
١٥٠	السبب الثاني: الاجتهاد هو بذل المجهود
١٥١	السبب الثالث: القياس يقوم على أركان
١٥١	تعريف القياس عند المناطقة
١٥٢	هذا التعريف ليس بصحيح
١٥٢	سبب عدم صحة هذا التعريف
١٥٤	فصل: نعي بالعلة مناط الحكم
١٥٤	سبب تسمية العلة علة
١٥٥	الاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب
١٥٥	الضرب الأول: تحقيق المناط
١٥٥	الضرب الثاني: تنقيح المناط
١٥٥	الضرب الثالث: تخريج المناط
١٥٦	تحقيق المناط نوعان
١٥٦	النوع الأول: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها
١٥٧	المثال التوضيحي لهذا النوع
١٥٧	المثال الأول: جزاء الصيد
١٥٨	المثال الثاني: الاجتهاد في القبلة
١٥٩	المثال الثالث: تعيين الإمام
١٥٩	المثال الرابع: تعيين العدل
١٥٩	المثال الخامس: تعيين مقدار الكفاية في النفقات
١٦١	النوع الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع
١٦١	المثال التوضيحي لهذا النوع

الصفحة	الموضوع
١٦٢	القياس في هذا النوع قياس جلي
١٦٢	القياس في هذا النوع أقر به جماعة من منكري القياس
١٦٣	النوع الأول: من تحقيق المناط ليس قياساً
١٦٥	الضرب الثاني: تنقيح المناط
١٦٥	تعريف تنقيح المناط
١٦٦	المثال التوضيحي لهذا الضرب
١٧١	قد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه
١٧١	مثال الوصف المظنون الذي وقع الخلاف فيه
١٧٣	المناط المنقح ثابت بالنص لا بالاستنباط
١٧٤	تنقيح المناط أقر به أكثر منكري القياس
١٧٤	الإمام أبو حنيفة أجرى تنقيح المناط في الكفارات
١٧٥	الضرب الثالث: تخريج المناط
١٧٥	تعريف تخريج المناط
١٧٥	المثال التوضيحي لتخريج المناط
١٧٦	تخريج المناط هو الاجتهاد القياسي
١٧٨	فصل: في إثبات القياس على منكره
١٧٨	يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً عند بعض الحنابلة
١٧٩	التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً هو قول عامة الفقهاء والمتكلمين
١٧٩	عند أهل الظاهر لا يجوز التعبد بالقياس
١٧٩	ذهب النظام إلى عدم جواز التعبد بالقياس
١٨٠	أوما الإمام أحمد إلى عدم التعبد بالقياس
١٨٠	تأويل القاضي لكلام الإمام أحمد
١٨١	قالت طائفة لا حكم للعقل في القياس
١٨٢ ، ١٨١	أدلة القائلين بالتعبد بالقياس وهي الأدلة العقلية
١٨٢	الدليل الأول: أن تعميم الحكم واجب
١٨٢	لو لم يستعمل القياس لخلا كثير من الوقائع عن أحكام
١٨٢	اعتراض على القول بالتعبد بالقياس في الدليل الأول
١٨٤	الجواب عن هذا الاعتراض
١٨٤	أكثر الحوادث ليس منصوصاً على مقدماتها
١٨٥	الدليل الثاني: العقل يدرك العلل الشرعية
١٨٥	مناسبة الحكم عقلية مصلحة
١٨٦	شبهة المانعين من التعبد بالقياس
١٨٧	الأدلة الشرعية على التعبد بالقياس

الصفحة	الموضوع
١٨٧	إجماع الصحابة على التعبد بالقياس
١٨٧	الشواهد الدالة على عمل الصحابة بالقياس
١٨٧	الشاهد الأول: الحكم بإمامة أبي بكر رضي الله تعالى عنه
١٨٨	الشاهد الثاني: قياسهم العهد على العقد
١٨٩	الشاهد الثالث: قتال مانعي الزكاة
١٨٩	الشاهد الرابع: كتابة المصحف
١٩٠	الشاهد الخامس: جمع عثمان رضي الله تعالى عنه للمصحف
١٩١	الشاهد السادس: الاتفاق على الاجتهاد في مسألة الجد والإخوة
١٩١	الشاهد السابع: قولهم في المشركة
١٩٢	الشاهد الثامن: قول أبي بكر رضي الله تعالى عنه في الكلاله
١٩٢	الشاهد التاسع: قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في قصة بروع
١٩٣	الشاهد العاشر: حكم أبي بكر في التسوية بين الناس في العطاء
١٩٤	الشاهد الحادي عشر: عهد عمر رضي الله تعالى عنه إلى أبي موسى
١٩٤	الشاهد الثاني عشر: قول علي رضي الله تعالى عنه
١٩٤	الشاهد الثالث عشر: قول عثمان لعمر رضي الله تعالى عنه
١٩٥	الشاهد الرابع عشر: قولهم في السكران
١٩٦	الشاهد الخامس عشر: قول معاذ رضي الله تعالى عنه «أجتهد رأيي»
١٩٦	هذه الشواهد إن لم تتواتر لفظاً تواترت معنى
١٩٧	ما من وقت إلا قد قيل فيه بالرأي
١٩٨	اعتراض على دليل الإجماع في إثبات حجية القياس
١٩٨	الصحابة نُقِلَ عنهم ذم القياس
١٩٨	أقوال الصحابة في ذم القياس
١٩٨	الشواهد على ذم الصحابة للقياس
١٩٨	الشاهد الأول: قول عمر: إياكم وأصحاب الرأي
١٩٩	الشاهد الثاني: قول علي: لو كان الدين بالرأي
١٩٩	الشاهد الثالث: قول ابن مسعود: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون
١٩٩	الشاهد الرابع: قول ابن مسعود: إن حكمتكم بالرأي أحللتكم الحرام
١٩٩	الشاهد الخامس: قول ابن عباس: لم يجعل الله لأحد أن يحكم برأيه
٢٠٠	الشاهد السادس: قول ابن عباس: إياكم والمقاييس
٢٠٠	الشاهد السابع: قول ابن عمر: ذروني من رأيت
٢٠٠	الجواب عن الاعتراض بعدم حجية القياس لذم الصحابة له
٢٠٠	ذم الصحابة للقياس منصب على القياس المذموم
٢٠١	القياس يقع على قسمين

الصفحة	الموضوع
٢٠١	القسم الأول: القياس الصحيح
٢٠١	القسم الثاني: القياس الفاسد
٢٠١	القياس الصحيح هو ما توافر فيه ضابطان
٢٠١	الضابط الأول: وضع القياس في موضعه المناسب
٢٠١	الضابط الثاني: وجود الشرط وهو انعدام النص
٢٠١	القياس الفاسد هو ما اختل فيه الضابطان السابقان
٢٠٤	الصحابة ذموا الرأي الصادر عن الجاهل
٢٠٤	الذين نُقل عنهم ذم القياس هم الذين عملوا به
٢٠٥	القائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس
٢٠٦	اعتراض بعدم التسليم بتعويل الصحابة على القياس لاحتمالات
٢٠٦	الاحتمال الأول: لعلمهم عولوا في اجتهادهم على عموم
٢٠٦	الاحتمال الثاني: لعلمهم عولوا على أثر
٢٠٦	الاحتمال الثالث: لعلمهم عولوا على استصحاب حال
٢٠٦	الاحتمال الرابع: لعلمهم عولوا على مفهوم
٢٠٦	الاحتمال الخامس: لعلمهم عولوا على استنباط معنى
٢٠٧	الاحتمال السادس: لعل اجتهادهم في تحقيق المناط
٢٠٨	الجواب عن هذا الاعتراض
٢٠٨	اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوداً على ما ذكره المعارض
٢٠٨	الصحابة حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس
٢٠٨	الشواهد على الأحكام التي لا تصح إلا بالقياس
٢٠٨	الشاهد الأول: عهد أبي بكر إلى عمر رضي الله تعالى عنهما
٢٠٩	الشاهد الثاني: قياس الزكاة على الصلاة
٢٠٩	الشاهد الثالث: قياس الشاهد على القاذف
٢٠٩	الشاهد الرابع: إلحاق السكر بالقذف
٢١٠	الشاهد الخامس: اختلافهم في الجدل بناءً على القياس
٢١٢	الأدلة النقلية على التعبد بالقياس
٢١٢	الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾
٢١٢	اعتراض على هذا الدليل بأن المراد بالاعتبار الاتعاظ
٢١٣	الجواب عن هذا الاعتراض
٢١٣	الاعتبار لفظ عام في المحسوس والمعقول
٢١٤	الدليل الثاني: قول النبي ﷺ لمعاذ: (بم تقضي؟)
٢١٥	اعتراض على صحة هذا الحديث
٢١٧	الجواب عن هذا الاعتراض

الصفحة	الموضوع
٢١٩	الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: (إذا حكم الحاكم)
٢٢٠	الدليل الرابع: قول النبي ﷺ: (أرأيت لو كان على أهلك دين)
٢٢١	الدليل الخامس: قوله ﷺ: (أرأيت لو تمضمضت؟)
٢٢٢	الدليل السادس: قوله ﷺ: (إني أفضي بينكم بالرأي)
٢٢٣	أدلة القائلين بإنكار حجية القياس
٢٢٣	الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
٢٢٣	الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿يَتَيْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾
٢٢٤	الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَأْتِزِلَ اللَّهُ﴾
٢٢٥	الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾
٢٢٥	الشبهة المعنوية لمنكري القياس
٢٢٦	الشبهة الأولى: براءة الذمة معلومة بيقين
٢٢٦	الشبهة الثانية: الشرع مبناه على التفريق بين المتماثلات
٢٢٨	الشبهة الثالثة: إيتاء النبي ﷺ جوامع الكلم
٢٢٩	الشبهة الرابعة: ثبوت الحكم في الأصل بالنص
٢٢٩	الشبهة الخامسة: غاية العلة أن تكون منصوصة
٢٣٠	الجواب عن هذه الشبه
٢٣١	القرآن والسنة دلاً على القياس
٢٣٣	المنكروون حرموا القياس وليس في القرآن تحريمه
٢٣٤	القياس لا يُرَدُّ إلا إلى العلة المستنبطة من الكتاب أو السنة
٢٣٦	رفع القواطع كما يكون بالظواهر يكون بالقياس
٢٣٧	نحن لا نرفع القياس إلا بقاطع
٢٣٨	الأحكام ثلاثة أقسام
٢٣٨	القسم الأول: حكم غير معلل
٢٣٨	القسم الثاني: حكم معلل
٢٣٨	القسم الثالث: متردد فيه
٢٣٩	نحن لا نقيس ما لم يقم دليل على التعليل
٢٤٢	ليس من الضرورة مساواة الفرع للأصل في طريق الحكم
٢٤٣	الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات
٢٤٣	لا يلزم من تساوي الضروريات والنظريات تساويهما في الطريق
٢٤٥	لا يصح قياس كلام الشارع على كلام البشر
٢٤٩	القياس مفهوم في اللغة
٢٤٩	الدليل على كون القياس مفهوماً في اللغة
٢٥١	قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع على بعضها ...

- ٢٥٢ اعتراض منكري القياس بأن الشارع علل الحكم بخاصية المحل
- ٢٥٤ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٢٥٤ نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل
- ٢٥٤ الدليل على سقوط اعتبار خاصية المحل
- ٢٥٦ الصحابة عولوا على الظن في بناء الأحكام
- ٢٥٧ اختلاف الصحابة في المسائل يدل على عدم قطعيتها
- ٢٥٨ إذا انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس
- ٢٥٩ فصل: في قول النظام العلة المنصوصة توجب الإلحاق
- ٢٥٩ دليل النظام على أن العلة توجب الإلحاق بطريق اللفظ
- ٢٦٠ مناقشة دليل النظام وبيان وجه الخطأ فيه
- ٢٦٣ فصل: في أوجه تطرق الخطأ إلى القياس
- ٢٦٣ يتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه
- ٢٦٣ الوجه الأول: ألا يكون الحكم معللاً
- ٢٦٣ الوجه الثاني: ألا يصيب علته عند الله تعالى
- ٢٦٤ الوجه الثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة
- ٢٦٥ الوجه الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها
- ٢٦٥ الوجه الخامس: أن يخطئ في وجود العلة في الفرع
- ٢٦٧ فصل: في إلحاق المسكوت بالمنطوق
- ٢٦٧ أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق
- ٢٦٧ القسم الأول: إلحاق مقطوع
- ٢٦٧ القسم الثاني: إلحاق مظنون
- ٢٦٧ الإلحاق المقطوع ضربان
- ٢٦٧ الضرب الأول: كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق
- ٢٦٨ لا يكون المسكوت مقطوعاً بأولويته حتى يكون مشتملاً على معنى المنطوق
- ٢٦٨ الأمثلة على كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق
- ٢٦٩ ما ألحق بألوية المسكوت على المنطوق في الحكم وهو لا يفيد إلا الظن
- ٢٧١ الضرب الثاني: كون المسكوت مماثلاً للمنطوق
- ٢٧٢ مثال هذا الضرب
- ٢٧٢ مماثلة المسكوت للمنطوق ترجع إلى العلم بعدم تأثير الفارق
- ٢٧٢ استقراء أحكام الشرع هو الطريق لمعرفة كون الفارق لا أثر له
- ٢٧٣ ضابط الضرب الثاني هو ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة
- ٢٧٤ الإلحاق المظنون هو ما تطرق إليه الاحتمال
- ٢٧٥ ما عدا إلحاق المسكوت بالمنطوق من الأقيسة فهو مظنون

الصفحة	الموضوع
٢٧٥	الإلحاق له طريقان
٢٧٦	الطريق الأول: لا فارق إلا كذا
٢٧٧	نفي الفارق إنما يحسن إذا ظهر تقارب بين الفرع والأصل
٢٧٧	الطريق الثاني: التعرض لبيان الجامع
٢٧٨	الطريق الثاني هو المتفق على تسميته قياساً
٢٧٨	ما يحتاج إلى بيان الجامع يتحقق بمقدمتين
٢٧٩	المقدمة الأولى: السكر علة تحريم الخمر
٢٧٩	المقدمة الثانية: السكر موجود في النبيذ
٢٧٩	أدلة إثبات المقدمة الثانية
٢٧٩	الدليل الأول: الحس
٢٧٩	الدليل الثاني: العقل
٢٧٩	الدليل الثالث: العرف
٢٧٩	الدليل الرابع: الشرع
٢٨٠	المقدمة الأولى لا تثبت إلا بدليل شرعي
٢٨١	العلة لا توجب الحكم بذاتها
٢٨٢	أدلة الشرع التي تثبت بها العلة
٢٨٢	الدليل الأول: النص
٢٨٢	الدليل الثاني: الإجماع
٢٨٢	الدليل الثالث: الاستنباط
٢٨٢	الدليل النقلي ثلاثة أضرب
٢٨٣	الضرب الأول: الصريح
٢٨٣	صيغ التعليل الصريحة
٢٨٣	الصيغة الأولى: كي
٢٨٣	الصيغة الثانية: الباء السببية
٢٨٣	الصيغة الثالثة: من أجل
٢٨٣	الصيغة الرابعة: لام التعليل
٢٨٣	الصيغة الخامسة: المفعول له
٢٨٦	إذا قام دليل على عدم قصد التعليل كان لفظ التعليل مجازاً
٢٨٧	الخلاف في لفظة «إن» هل هي من التعليل الصريح أو لا؟
٢٨٧	لفظة «إن» تعليل صريح عند ابن قدامة
٢٨٧	انضمام حرف الفاء إلى «إن» أكد في إفادتها التعليل
٢٨٨	عند أبي الخطاب إذا انضمت الفاء إلى «إن» كانت صريحة في التعليل
٢٨٨	لفظة «إن» عند بعض الأصوليين ليست من الصريح بل من الإيماء

الصفحة	الموضوع
٢٨٩	الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة
٢٨٩	أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ستة
٢٨٩	النوع الأول: ذكر الحكم عقيب وصف بالفاء
٢٨٩	الأمثلة على هذا النوع
٢٩٢	ربط الحكم بالوصف بوساطة الفاء يفيد السببية
٢٩٢	لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيب
٢٩٢	وقوع الحكم بعد الوصف بالفاء دال على السببية وإن انتفت المناسبة
٢٩٣	يلحق بهذا النوع ما رتبته الراوي بالفاء
٢٩٤	ترتيب الراوي الحكم على الوصف بالفاء يفهم منه السببية
٢٩٥	الراوي لا يرتب حكماً على وصف إلا لعلمه بأنه سبب له
٢٩٧	ترتيب الحكم على الوصف لا يحتاج إلى فقه الراوي
٢٩٧	ترتيب الحكم على الوصف مقتبس من اللغة دون الفقه
٢٩٧	النوع الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء
٢٩٧	الأمثلة على هذا النوع
٣٠١	الجزاء يتعقب الشرط ويلازمه
٣٠٢	النوع الثالث: الجواب عن واقعة حادثة
٣٠٢	أمثلة هذا النوع
٣٠٣	السؤال كالمعاد في الجواب
٣٠٣	القول بأن الجواب ليس مسبباً عن السؤال ممتنع
٣٠٤	النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يعلل به كان لغواً
٣٠٥	أقسام هذا النوع
٣٠٥	القسم الأول: استنطاق السائل بأمر ظاهر الوجود
٣٠٥	مثال هذا القسم
٣٠٧	القسم الثاني: العدول في الجواب إلى نظير محل السؤال
٣٠٧	مثال هذا القسم
٣٠٩	النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به لم ينتظم الكلام ..
٣١٠	مثال هذا النوع
٣١٢	النوع السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب
٣١٢	مثال هذا النوع
٣١٣	هذا النوع يسبق إلى الأفهام التعليل به
٣١٤	المواضع الستة المذكورة تدل على أن الوصف معتبر في الحكم
٣١٥	اعتبار الوصف للحكم له احتمالان
٣١٥	الاحتمال الأول: اعتباره لكونه علة في نفسه

الصفحة	الموضوع
٣١٥	الاحتمال الثاني: اعتباره لتضمنه للعلة
٣١٥	الأمثلة على هذا الاحتمال
٣١٦	الظاهر هو الإضافة إلى الأصل
٣١٧	القسم الثاني من الأدلة الشرعية لإثبات العلة
٣١٧	ثبوت العلة بالإجماع
٣١٧	الأمثلة على ثبوت العلة بالإجماع
٣١٩	لا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها
٣٢٠	الجواب عن المطالبة بتأثير العلة في الفرع
٣٢١	ما من تعدية إلا ويتوجه عليها سؤال المطالبة
٣٢١	المعترض مكلف بإظهار الفرق بين الأصل والفرع
٣٢٢	الأمثلة على التكليف بإظهار الفرق
٣٢٤	القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط
٣٢٤	أنواع ثبوت العلة بالاستنباط
٣٢٤	النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة
٣٢٤	تعريف إثبات العلة بالمناسبة
٣٢٤	معنى هذا التعريف
٣٢٥	لا يعتبر أن يكون الوصف المناسب منشأ للحكمة
٣٢٦	الوصف المناسب ما ثبتت المصلحة في الحكم الواقع عقبيه
٣٢٦	أمثلة على مصلحة الحكم الواقع عقيب وصف
٣٢٧	أنواع المناسب
٣٢٧	النوع الأول: المؤثر
٣٢٧	النوع الثاني: الملائم
٣٢٧	النوع الثالث: الغريب
٣٢٨	تعريف المؤثر
٣٢٨	أقسام المؤثر
٣٢٨	القسم الأول: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم
٣٢٨	مثال هذا القسم
٣٢٩	هذا القسم لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس
٣٣٠	من خاصية هذا القسم أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل
٣٣٠	لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر
٣٣١	ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم قد يقر به منكرو القياس
٣٣٤	القسم الثاني للمؤثر: ما ظهر أثر عينه في جنس الحكم
٣٣٤	مثال هذا القسم

الصفحة	الموضوع
٣٣٥	النوع الثاني للمناسب: الملائم
٣٣٥	تعريف الملائم
٣٣٥	المثال التوضيحي للملائم
٣٣٦	النوع الثالث للمناسب: الغريب
٣٣٦	تعريف الغريب
٣٣٧	مراتب الجنسية
٣٣٨	مراتب الحكم
٣٣٨	المرتبة الأولى: كونه حكماً
٣٣٨	المرتبة الثانية: كونه واجباً
٣٣٨	المرتبة الثالثة: كونه عبادة
٣٣٨	المرتبة الرابعة: كونه صلاة
٣٣٨	ما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر في العبادة
٣٣٩	ما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب
٣٣٩	ما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام
٣٣٩	مراتب الوصف
٣٣٩	المرتبة الأولى: كونه وصفاً
٣٣٩	المرتبة الثانية: كونه مناطاً
٣٣٩	المرتبة الثالثة: كونه مصلحة عامة
٣٣٩	المرتبة الرابعة: كونه مصلحة خاصة
٣٤١	تفاوت درجات الظن بحسب تفاوت درجات الجنسية
٣٤٢	التعريف الثاني للملائم
٣٤٣	سبب عدم ارتضاء ابن قدامة لهذا التعريف
٣٤٣	التعريف الثاني للغريب
٣٤٥	قصر قوم القياس على المؤثر
٣٤٥	الدليل على قصر القياس على المؤثر
٣٥٠	مناقشة أدلة القائلين بقصر القياس على المؤثر
٣٥٠	لم يشترط الصحابة في أقيستهم كون العلة معلومة بنص أو إجماع
٣٥١	المطلوب تحصيله في باب القياس هو غلبة الظن
٣٥١	إثبات الشارع الحكم على وفق الوصف يشهد لاعتبار الشارع له
٣٥٢	المعلوم من حال الصحابة اتباع العلل
٣٥٣	غلبة الظن وَهْمٌ إذا لم تستند إلى دليل ظاهر
٣٥٤	لو فتح باب رد الوصف الغالب على الظن باحتمال وجود وصف آخر لم يستقم قياس

الصفحة	الموضوع
٣٥٤	المؤثرة تغلب على الظن لعدم ظهور الفرق ولعدم ظهور معارض
٣٥٦	الظاهر من حال الصحابة اتباع الرأي الأغلب
٣٥٦	الصحابة لم يضبطوا أجناس الوصف
٣٥٧	الفرق بين الوهم والظن
٣٥٩	النوع الثاني في إثبات العلة: السبر
٣٥٩	قال أبو الخطاب: لا يصح السبر إلا أن تجمع الأمة على تعليل أصل
٣٦١	السبر يحتاج إلى ثلاثة أمور
٣٦١	الأمر الأول: أنه لا بد من علة
٣٦١	لا بد من أن يكون تعليل الأصل ثابتاً بالإجماع
٣٦٢	إذا لم يكن تعليل الأصل مجمعاً عليه لم يلزم صحة ما علل به القائس
٣٦٢	الوجود المجرد لا يكفي في التعليل
٣٦٤	الأمر الثاني للسبر: أن يكون السبر حاصراً
٣٦٥	طرق حصر السبر
٣٦٥	الطريق الأول: موافقة القائس الآخر للأول على حصره
٣٦٥	الطريق الثاني: عجز القائس الثاني عن استخراج علة زائدة
٣٦٥	يلزم القائس الثاني إبراز ما عثر عليه من علة زائدة
٣٦٧	الأمر الثالث للسبر: إبطال أحد القسمين
٣٦٨	طريق إبطال أحد القسمين
٣٦٨	الطريق الأول: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه
٣٦٩	الطريق الثاني: أن يبين أن المحذوف مما لم يعتبره الشارع
٣٧٠	لا يكفي المستدل في إفساده علة الآخر بيان كون علته متقضة
٣٧١	لا يكفي المستدل بالقول بأنه بحث في الوصف فلم يعثر فيه على مناسبة
٣٧٢	إذا سلم المعارض بالعلة استغنى المستدل بذلك عن السبر
٣٧٢	سبر المستدل مع تسليم المعارض بالعلة تطويل بلا فائدة
٣٧٢	قال بعض الشافعية يكفي المستدل قوله: بحثت في الوصف فلم أعر فيه على مناسبة
٣٧٤	اتفاق المجتهدين على إفساد علة غيرهما دليل على فسادهما عند بعض المتكلمين
٣٧٥	مناقشة ابن قدامة لهؤلاء المتكلمين
٣٧٦	النوع الثالث في إثبات العلة: وجود الحكم بوجود العلة
٣٧٧	مثال هذا النوع
٣٧٧	الدليل على صحة التعليل بهذا النوع
٣٧٧	الدليل الأول: قياس العلة الشرعية على العلة العقلية
٣٧٨	الدليل الثاني: أنه مثير لغلبة الظن في ثبوت الحكم به

الصفحة	الموضوع
٣٧٩	الاعتراض على التعليل بهذا النوع
٣٧٩	قول المعترض: الوجود عند الوجود طرد محض
٣٧٩	معنى قوله: الوجود عند الوجود طرد محض
٣٧٩	معنى قوله: زيادة العكس لا تؤثر
٣٨٠	معنى قوله: العكس ليس بشرط في العلل الشرعية
٣٨١	قول المعترض: الوصف يحتمل عدداً من الأمور
٣٨١	الاحتمال الأول: كون الوصف ملازماً للعلة
٣٨١	الاحتمال الثاني: كون الوصف جزءاً للعلة
٣٨١	الاحتمال الثالث: كون الوصف علة للحكم
٣٨٢	قول المعترض: يبطل الدوران براءة الخمر المخصوصة
٣٨٣	الجواب عن الاعتراضات السابقة
٣٨٣	الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن
٣٨٣	عدم تأثير الطرد والعكس منفردين لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين
٣٨٣	العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما
٣٨٥	صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به
٣٨٦	قال قوم: إنما يصح التعليل بالدوران مع السبر
٣٨٧	الجواب عما ذكره هؤلاء القوم
٣٨٧	لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً
٣٨٧	السبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه
٣٨٩	شهادة الأصول
٣٨٩	المثال التوضيحي لشهادة الأصول
٣٨٩	معنى شهادة الأصول
٣٩١	التنبه على قول المؤلف «من صح ظهاره صح طلاقه»
٣٩١	ذهب القاضي إلى صحة التعليل بشهادة الأصول
٣٩١	ذهب بعض الشافعية إلى صحة التعليل بشهادة الأصول
٣٩١	الدليل على صحة التعليل بشهادة الأصول
٣٩٣	ذهب بعض الأصوليين إلى المنع من التعليل بشهادة الأصول
٣٩٣	الدليل على المنع من التعليل بشهادة الأصول
٣٩٤	فصل: في الدلالة على صحة العلة باطرادها
٣٩٤	الدلالة على صحة العلة باطرادها فاسد
٣٩٤	الدليل على هذا الفساد
٣٩٤	لا معنى للاطراد إلا سلامة العلة من النقض
٣٩٤	انتفاء المفسد ليس دليلاً على الصحة

- ٣٩٥ لو سلمت العلة من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها
- ٣٩٥ لا بد من قيام دليل على ثبوت الصحة
- ٣٩٥ نصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل
- ٣٩٦ قول المستدل: لا مفسد للعلة، يعارضه قول المعترض: لا دليل على الصحة
- ٣٩٦ اقتران الحكم بالعلة ليس دليلاً على أنها علة
- ٣٩٦ الدليل على كون اقتران الحكم بالعلة ليس دليلاً على عليتها
- ٣٩٧ اقتران الحكم بما ليس علة كاقتران الأحكام بطولع كوكب
- ٣٩٧ للمعترض إفساد علة المستدل بوصف مطرد
- ٣٩٩ اعتراض بأن دليل صحة العلة انتفاء المفسد
- ٣٩٩ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٣٩٩ دليل فساد العلة انتفاء المصحح
- ٤٠٠ فصل: متى لزم من الوصف المتضمن المصلحة مفسدة مساوية
- ٤٠٠ ذهب قوم إلى أن الوصف إذا تضمن مفسدة مساوية أو راجحة انتفت مناسبته
- ٤٠٠ دليل هؤلاء القوم على ما ذهبوا إليه
- ٤٠١ المناسب هو الذي إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول
- ٤٠٢ الرد على الفائلين بانتفاء مناسبة الوصف إذا عارضت مصلحته مفسدة
- ٤٠٢ الوصف المناسب المتضمن للمصلحة لا يعدم بمعارض
- ٤٠٤ المصلحة جلب منفعة أو دفع مفسدة
- ٤٠٤ إذا أُفرد النظر إلى المصلحة غلب على الظن ثبوت الحكم بها
- ٤٠٥ ثبوت الحكم مع وجود المعارض ليس بعيداً
- ٤٠٧ ورود الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد
- ٤١٤ فصل: في قياس الشبه
- ٤١٤ اختلاف الأصوليين في تفسير قياس الشبه
- ٤١٤ تفسير القاضي يعقوب لقياس الشبه
- ٤١٦ تفسير آخر لقياس الشبه
- ٤١٧ الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام
- ٤١٧ القسم الأول: ما يعلم اشتماله على المناسبة
- ٤١٨ القسم الثاني: ما لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً
- ٤١٩ القسم الثالث: ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم
- ٤٢٢ أحكام هذه الأقسام الثلاثة
- ٤٢٢ كل قياس يشتمل على شبيهه واطراد
- ٤٢٤ كل وصف ظهر كونه مناطاً فاتباعه من قبيل قياس العلة
- ٤٢٥ اختلاف الرواية عن الإمام أحمد في قياس الشبه

الصفحة	الموضوع
٤٢٥	الرواية الأولى: صحة قياس الشبه
٤٢٦	الرواية الثانية: عدم صحته
٤٢٦	القاضي أبو يعلى اختار رواية عدم الصحة
٤٢٧	للإمام الشافعي قولان في صحة قياس الشبه
٤٢٨	الدليل على كون قياس الشبه حجة
٤٣١	أدلة القائلين بعدم حجية قياس الشبه
٤٣١	مناقشة أدلة القائلين بعدم الحجية
٤٣٣	فصل: في قياس الدلالة
٤٣٣	تعريف قياس الدلالة
٤٣٤	مثال قياس الدلالة
٤٣٧	باب أركان القياس
٤٣٨	شروط الأصل
٤٣٨	الشرط الأول: أن يكون ثابتاً بنص
٤٣٩	إذا كان الأصل مختلفاً فيه ولا نص فيه لم يصح التمسك به
	إذا كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على
٤٤١	الأصل الأول
٤٤٤	ورود الحكم مقترناً بوصفين صالحين للتعليل
٤٤٥	يرى بعض الحنابلة جواز القياس على الثابت بالقياس
٤٤٦	اشترط قوم لذلك أن يكون الأصل المقيس عليه محل اتفاق بين الأمة
٤٥٠	جواب المؤلف عن هذا الاشتراط
٤٥٨	ذهب قوم إلى عدم جواز القياس على المختلف فيه بحال
٤٥٩	الدليل على جواز القياس على حكم الأصل المختلف فيه
٤٦١	الشرط الثاني: أن يكون الأصل معقول المعنى
٤٦٢	الركن الثاني: الحكم
٤٦٢	يشترط للحكم شرطان
٤٦٢	الشرط الأول: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل
٤٦٥	إذا كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل لم يصح قياسه عليه
٤٧٢	الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً
٤٧٢	إذا كان الحكم عقلياً لم يثبت القياس
٤٧٣	إذا كان الحكم لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف
٤٧٤	الركن الثالث: الفرع
٤٧٤	شرط الفرع أن تكون علة الأصل موجودة فيه
٤٧٥	ذهب قوم إلى اشتراط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت

الصفحة	الموضوع
٤٧٥	مذهب ابن قدامة اشتراط ذلك في قياس العلة دون قياس الدلالة
٤٧٦	جواز تأخر الدليل عن المدلول
٤٧٧	لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع
٤٧٨	الظن كالقطع في الشرعيات
٤٧٨	الركن الرابع: العلة
٤٧٨	معنى العلة الشرعية
٤٧٩	يجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً
٤٧٩	يجوز أن تكون العلة وصفاً عارضاً
٤٧٩	يجوز أن تكون العلة وصفاً لازماً
٤٨٠	يجوز أن تكون العلة فعلاً من أفعال المكلفين
٤٨٠	يجوز أن تكون العلة وصفاً مجرداً
٤٨٠	يجوز أن تكون العلة وصفاً مركباً
٤٨١	يجوز أن تكون العلة نفياً وإثباتاً
٤٨١	يجوز أن تكون العلة مناسباً وغير مناسب
٤٨١	يجوز ألا تكون العلة موجودة في محل الحكم
٤٨٢	ما تفارق به العلة الشرعية العلة العقلية
٤٨٣	فصل: في تعدية العلة
٤٨٣	يشترط لصحة العلة عند الحنابلة أن تكون متعدية
٤٨٣	الحنفية يشترطون التعدية لصحة العلة
٤٨٤	الأدلة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة
٤٩٣	عند أصحاب الإمام الشافعي يصح التعليل بالعلة القاصرة
٤٩٤	اختار أبو الخطاب صحة التعليل بالقاصرة
٤٩٤	الأدلة على صحة التعليل بالعلة القاصرة
٤٩٨	مناقشة أدلة القائلين بعدم صحة التعليل بالعلة القاصرة
٥١٠	فهرس الموضوعات

