

هُدَايَةُ الْعَقُولِ إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ
الْمَعْرُوفِ بِـ

شَرْحُ الْغَايَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا يَتَرِ الْعَقُولُ إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ
الْمَعْرُوفِ بِ

شَرْحُ حُجِّ الْغَايَةِ

تَأَلَّفَ إِمَامُ الْمُحَقِّقِينَ الْأَعْلَامُ
الْحُسَيْنُ بْنُ الْإِمَامِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)

(٩٩٩ - ١٠٥٠ هـ)

الْمَجْلَدُ الثَّالِثُ

مَكْتَبَةُ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع)

صف وتحقيق وإخراج:



اليمن - صعدة - ت (٥٣١٥٨٠) سيار (٧١٣٨٤٢٩٨٩)

الطبعة الأولى

١٤٤٣ هـ - ٢٠٢٢ م

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة أهل البيت (ع)

[بقية الباب الثالث: العموم والخصوص]

[فصل في المطلق والمقيد]

ولما كان المطلق والعام مشتركين في العموم إلا أن عموم الأول شمولي وعموم الآخر بدلي، والمقيد بالنسبة إلى المطلق كالخاص بالنسبة إلى العام، وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام والخاص - حسن أن يذكر في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال:

(فصل: ويلحق بهما المطلق والمقيد، فالمطلق: الدال على شائع في

جنسه)^(١) فقلوه: «الدال» أي: اللفظ الدال، فالألف واللام بمنزلة الجنس، وقوله: «الدال» يحرز به عن الألفاظ المهملة، وقوله: «على شائع في جنسه» معناه أن يكون مدلول ذلك اللفظ حصة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر

(قوله): «عموم الأول» لم يرد الأول في هذه العبارة، بل أراد الأول في التأليف.

(قوله): «فقلوه الدال أي: اللفظ الدال» يشعر بأن الجنس هو الألف واللام مع صلته، وقوله: فالألف واللام بمنزلة الجنس صريح في أن الجنس هو الألف واللام فقط، فلو اقتصر على قوله: أي اللفظ لأمكن توجيه قوله: فالألف واللام بمنزلة الجنس أي موصوف الألف واللام، وهو اللفظ فقط لا الموصول مع صلته، يؤيد هذا تصريحه بالاحتراز بمجموع الموصول والصلة حيث قال: وقوله الدال يحرز به عن الألفاظ المهملة.

(قوله): «محتملة لخصص» أي: ممكنة الصدق على خصص كثيرة من الخصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ.

(١) قال العلامة السيد الحسن الجلال: وأما زيادة في جنسه فمخل بالعكس؛ لأن الأفعال ليست شائعة في جنسها مع أنها تكون مطلقة ومقيدة بزمان ومكان وحال، فإن جاء في قولنا: جاء زيد مطلق في الأزمنة والأمكنة والأحوال وليس بشائع في جنسه؛ لأنه جزئي من المجيء يتعين فاعله، ومع ذلك فهو يقيد بما يبطل شيوعه في الأزمنة والأمكنة والأحوال كما تقيد النكرة بما يقلل شيوعها في أفرادها من وصف أو بدل، وما يقال من أن الكلام في مطلق ومقيد يشبهان العام والخاص وإطلاق الحكم وتقييده لا يشبهانها كلام من لا يدري أن وظيفة الأصولي البحث عن كل أحوال الدليل مفردة ومركبة، فإذا أهمل شيئاً منها بطلت أهليته للاجتهاد.

(*) قال في بعض حواشي شرح المحلي للجمع في بحث تعريف المطلق ما لفظه: قال صاحب خلاصة الماجد في أخبار مشائخ خراسان وما وراء النهر: إن المطلق ثابت في الأذهان دون الأعيان، وحكمه حكم العام إلى قيام التعيين.

مشارك من غير تعيين^(١)، فتخرج المعارف كلها؛ لما فيها من التعيين إما شخصاً نحو: زيد وأنت وهذا، وإما حقيقة نحو: الرجل وأسامة^(٢)، وإما حصة نحو: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦]، وإما استغراقاً نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر]، والرجال، وكذا كل عام ولو نكرة نحو: كل رجل، ولا رجل؛ لأنه بما انضم إليه من «كل» والنفي صار للاستغراق، وهو مناف للشيوخ المذكور، وأما المعهود الذهني مثل: اشتر اللحم فإنه مطلق؛ لصدق الحد عليه.

(والمقيد: المخرج من شائع بوجه) من الوجوه (كرقة مؤمنة) فإنها وإن كانت شائعة بين الرقاب المؤمنات فقد أخرجت من الشيع بوجه ما، من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشيع وقيد بالمؤمنة، فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه.

وقد يطلق المقيد على معنى آخر، وهو: اللفظ الدال لا على شائع في جنسه، فتدخل فيه المعارف والعمومات^(٣) كلها، وهذا لا يصدق على نحو: رقة مؤمنة؛ لما فيها من الشيع^(٤)، وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شائع فيه، وإنما الاصطلاح هو الأول، أعني: اللفظ المخرج من شائع بوجه من الوجوه.

(١) ربما يقال: إنه لا حاجة إلى قوله: من غير تعيين؛ لأن المعارف قد خرجت بقوله: حصة محتملة إلخ، ويمكن الجواب بما أفاده صاحب الجواهر من أن المعارف على أنواع، بعضها متعين بالتعيين الشخصي كالأعلام والإشارات، وبعضها متعين بالتعيين النوعي أو الجنسي كأسماء الأجناس المعرفة باللام نحو الرجل وأسامة، فالمعارف المتعينة بالتعيين الشخصي قد خرجت بالمقيد الأول، والمتعينة بالتعيينات النوعية أو الجنسية لا تخرج بالمقيد الأول لعدم المنافاة، وإنما تخرج بالمقيد الثاني، وإليه الإشارة بقوله: كل المعارف. (من حاشية السعد وجواهر التحقيق).

(٢) بناء على أن تعريف علم الماهية معنوي، وهو خلاف ما حققه نجم الأئمة من أنه لفظي، والله أعلم. اهـ وفي نظام الفصول للجلال تحقيق ذلك.

(٣) فعلى هذا لا واسطة في الألفاظ الدالة بين المطلق والمقيد. (سعد).

(٤) بناء على أن النفي في قوله: «لا على شائع» متوجه إلى القيد والمقيد، وإلا فهو يصدق على رقة مؤمنة أنها دالة لا على شائع في جنسه، بل على شائع في صنفه.

(و) إذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم أن **(التقييد)** للمطلق **(كال تخصيص)** ^(١) للعام **(فيما ذكر)** فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار ومزيف؛ فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هناك إلى هذا الموضع.

(قوله): «من متفق عليه» قيل: كتخصيص الكتاب به، والسنة المتواترة بها، وتخصيص كل منهما بالآخر، وفيه نظر؛ لما عرفت من الخلاف في جميع ذلك، إلا أن يريد اتفاق الأكثر، ذكره الشيخ في شرحه.
(قوله): «ومختلف فيه» كتخصيص الكتاب بالسنة.

(١) فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به، وما لا فلا، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس والمفهومين وفعل النبي ﷺ وتقريره، بخلاف مذهب الراوي وذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح في الجميع. (شرح محلي للجمع).

[أحكام المطلق والمقيد]

مسألة: (وهما) أي: المطلق والمقيد^(١) إذا وردا في كلام الشارع على أربعة وجوه [أوجه (نخ)]؛ لأنها إما أن يتحد حكمهما أو لا يتحد، وعلى التقديرين إما أن يتحد سببهما أو يختلف.

(إن اتحد سببهما^(٢)) أي: السبب الموجب لحكمهما، ففي الكلام حذف مضاف **(و) اتحد (حكمهما)** نحو أن يقول: إن ظهرت فاعتق رقبة، ويقول في موضع آخر: فاعتق رقبة مؤمنة^(٣) **(فكالبناء)** يعني أن الكلام هنا كالكلام في

(قوله): «وهما إن اتحد سببهما.. إلخ» ذكر في شرح المختصر أن التقييد يزيد على ما ذكره في التخصيص بهذه المسألة، ولم يتعرض المؤلف رحمته لما ذكره اعتياداً على ما ذكره السعد من أن هذه المسألة أيضاً مما مر مثلها في التخصيص، وهو أن الخاص إذا وافق العام في الحكم لا يخصه، قال: لكن [١] لما كان الحكم هاهنا مخالفاً لما هناك مع زيادة تفاصيل أوردها [٢].

(١) قال في الجمع وشرحه للمحلي: (وإن كانا) أي: المطلق والمقيد (منفيين) يعني غير مثبتين، منفيين أو منفيين نحو: لا يجزي عتق مكاتب، لا يجزي عتق مكاتب كافر، لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً (فقاتل المفهوم) أي: القائل بحجية مفهوم المخالفة، وهو الراجح (يقيده به) أي: يقيده المطلق بالمقيد في ذلك (وهي) أي: المسألة حيثئذ (خاص وعام) لعموم المطلق في سياق النفي. ونافي المفهوم يلغي المقيد ويجري المطلق على إطلاقه. (وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً) نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة، اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة (فالمطلق مقيد بضد الصفة) في المقيد ليجتمعا، فالمطلق في المثال الأول مقيد بالإيمان، وفي الثاني بالكفر اهـ المراد نقله، وأما إذا كانا موجبين فقد ذكر في الجمع مثل ما ذكره المؤلف رحمته هنا.

(٢) وكانا موجبين. (جمع).

(٣) قوله: «فاعتق رقبة مؤمنة» هذا مثاله مثبتين، ومثاله منفيين أن يقول في الظهار مثلاً: لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر من غير قصد إلى الاستغراق كما في اشتر اللحم، وقد مثل بأن يقول: لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً، فاعترض بأنه من تخصيص العام لا من تقييد المطلق؛ لأن مكاتباً نكرة في سياق النفي في الصورتين، وأجيب بأنه مناقشة في المثال، وهذا كما يمثلون للإطلاق والتقييد في السبب بقوله ﷺ: ((أدوا عن كل حر وعبد، أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين))، وكأنه مبني على أنه يعتبر الإطلاق والتقييد أولاً ثم يسلط عليه ما يفيد العموم، والمثال المطابق هو الأول، فيعمل بهما اتفاقاً، فلا يجزي عتق المكاتب أصلاً. (منقولة). يتأمل في قوله: أصلاً؛ إذ لا بناء حيثئذ. (منقولة).

[١] - «لكن» ساقطة من المطبوع، وأثبتناها من حاشية السعد.

[٢] - قلت: يعني أنه هنا مع اتحاد السبب والحكم يحمل المطلق على المقيد، بخلاف التخصيص كما عرفت أنه لا تخصيص عندنا بموافق العام، فلما رآنا هنا نظيراً في التخصيص في الصورة لا في الحكم، فاعرف ذلك موقفاً إن شاء الله تعالى. (ح).

بناء العام على الخاص، فيبنى المطلق^(١) على المقيد^(٢) بشروطه من المقارنة أو المفارقة إلى وقت العمل أو جهل التاريخ، وإلا فالمقيد المتأخر ناسخ، والخلاف هنا كإخلاف هنالك، والاحتجاج كالاحتجاج، إلا أن البرماوي الشافعي نقل عن أبي حنيفة في هذا الموضع بناء المطلق على المقيد على أية حال، والصحيح^(٣) خلافه، فإن العلامة الفناري صرح في فصول البدائع بأن تأخر المقيد نسخ عند الحنفية، وقال: إن القول بأنه ناسخ أولى من القول بأن المخصص^(٤) المتأخر ناسخ؛ لكونه رافعاً لتمام ما به صحة استعمال المطلق، والتخصيص إنما يرفع بعض الثابت^(٥)، ثم ذكر أنهم مع تقدم^(٦) المقيد يوافقون.....

(قوله): «أو المفارقة إلى وقت العمل» هكذا في النسخ، والظاهر إلى وقت لا يتسع للعمل.

(قوله): «وإلا فالمقيد المتأخر» لا المطلق في الأصح ناسخ على قياس ما تقدم.

(١) لكن شرط الماوردي والرويان أن يكون القيد معمولاً به، نحو: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ...﴾ الآية [النساء: ٤٣]، فالمرض والسفر شرط في إباحة التيمم، فأما إذا لم يكن معمولاً به فلا يحمل عليه المطلق قطعاً، كقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، فليس الخوف شرطاً في القصر. وإهمال الأصوليين هذا الشرط إنما هو لوضوحه. (من بعض حواشي شرح المحلي على الجمع).

(٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع: يحمل هنا المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين، ويكون المقيد بياناً للمطلق، أي: يبين أنه المراد منه.

(٣) استظهره بكلام الفناري يدل على أن الصحيح خلاف ما نقل البرماوي، وخلاف ما مضى له أيضاً من قوله: كالبناء، وقوله: والخلاف هنا كإخلاف هناك؛ لتضمنه رواية الموافقة على حمل المطلق على المقيد مع تأخر المطلق. (قال في الأم: كاتبه عبدالله بن علي الوزير).

(٤) الظاهر أن يقول: الخاص. (من نظر السيد ضياء الدين زيد بن محمد بن الحسن رحمهم الله). ليوافق ما تقدم في بناء العام على الخاص، ولأن المخصص من ثبت له التخصيص، وقد فرضناه ناسخاً فلا تخصيص به فافهم.

(٥) وهو الذي عارض فيه العام.

(٦) في نخ: تقديم.

في أن المطلق يحمل^(١) عليه، ويفرقون بين تقدمه وتقدم الخاص بأن المطلق المتأخر ساكت عن منافاة المقيد، بخلاف العام المتأخر، وينبغي أن يعلم أن ذلك فيما إذا كان الإطلاق والتقيد في غير السبب الموجب، أما إذا كان فيه مثل: أدوا^(٢) عن كل حر وعبد^(٣)، أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين، فعند أبي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد؛ لجواز أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً آخر، والحق التعميم^(٤)؛ لثلاث تبطل فائدة قيد المقيد.

ثم إن المثال المذكور ليس من باب تقيد المطلق، وإنما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة، وهو على أصلهم^(٥) مستقيم؛ لأنهم لا يثبتون العمل بالمفهوم.

ومن أمثلة المسألة قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه^(٦)، أما عندنا فلمثل ما تقدم في تجويز تخصيص الكتاب بالسنة الأحادية، وأما عند الحنفية فلكون قراءة ابن مسعود مشهورة، وروي عن

(قوله): «سكت عن منافاة المقيد» هذا في المثبتين، وأما في المنفيين فهما من باب العام والخاص.

(قوله): «مع قراءة ابن مسعود» حيث قرأ متتابعات.

(١) من حمل المطلق على المقيد قوله صلوات الله وسلامه عليه: ((من ملك ذا رحم عتق عليه))، مع قوله صلوات الله وسلامه عليه:

((من ملك ذا رحم محرم)) لاتحاد حكمهما، قاله في حاشية الفصول.

(*) وكأنه لهذا قال المحقق في شرح المختصر مشيراً إلى خلافهم ما لفظه: وقيل: ينسخ له إن تأخر المقيد.

(٢) أي: الفطرة.

(٣) فالحكم الأداء، والسبب كل حر وعبد، وكل حر وعبد من المسلمين. في حاشية: السبب الموجب هو ما بعد عن كالحر والعبد في المثال، والحكم الأداء.

(٤) أي: يحمل المطلق على المقيد في السبب وغيره.

(٥) أي: الحنفية.

(٦) متتابعات.

إبراهيم^(١) أنه قال: كنا نُعَلِّمُ قراءة عبدالله بن مسعود ونحن صبيان؛ ولهذا لم تعمل بقراءة أبي بن كعب: «فعدة من أيام آخر متتابعات» لأنها لم تستهر^(٢) ولم تظهر ظهور قراءة ابن مسعود.

ولا يذهب عليك أنه يشترط في حمل المطلق على المقيد أن لا يكون مقيداً بقيدتين متضادتين، وإلا طلب الترجيح بين المقيدتين وحمل المطلق على الراجح إن أمكن، وإلا تساقطا وبقي المطلق على إطلاقه.

(وإن اختلفا حكماً) نحو: اكس تيمياً وأطعم تيمياً عالماً (لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً) وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما، سواء اختلف سببهما نحو: تقييد صيام القتل بالتابع وإطلاق إطعام الظهار، أو لم يختلف نحو: تقييد صوم

(قوله): «ولهذا لم تعمل» أي: الحنفية.

(قوله): «بقيدتين متضادتين» كقضاء رمضان [١] الوارد مطلقاً في قوله: «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» [البقرة: ١٨٥]، وتقييد صوم كفارة الظهار بالتابع في قوله تعالى: «فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» [النساء: ٩٢]، وتقييد صوم التمتع بالتفريق في قوله: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ» [البقرة: ١٩٦]، ففي هذا يجب اطراحهما لتضادهما ويجري المطلق على ظاهره في الإطلاق، وليس تقييده بأحد القيدتين أولاً من الآخر، وأما إذا كان أحد القيدتين أولاً فإنه يحمل عليه، كمسح اليد في التيمم فإنه ورد مطلقاً، وغسل اليدين في الوضوء ورد مقيداً بالمرافق، وقطعها في السرقة ورد مقيداً بالكوع بالإجراع [٢]، فيحمل المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء لا في القطع للسرقة؛ لأن التيمم أقرب إلى الوضوء؛ لأنه بدل عنه.

(قوله): «وأن اختلفا حكماً» وفيه قسمان: إما أن يختلف سببهما أو لا، وقد ذكرهما المؤلف ﷺ.

(١) النخعي.

(٢) هذا ظاهر على مذهب الحنفية، وأما عند من يخصص بالآحادي مطلقاً فينظر. (سحولي). يتأمل هذا.

[١] - هذا المثال نقله المحشي من الفصول، قال العلامة الجلال وهو وهم فاحش؛ لأن صوم قضاء رمضان مقيد به كما أن كلا من صوم الظهار والقتل مقيد به، فليس أحدهما جنساً للآخر، بل هي كلها أنواع مطلق الصوم، والمقيد شرطه أن يكون مما يصدق عليه المطلق كما علمت، وصوم رمضان لا يصدق عليه صوم الكفارة. (ح). ولو فرض صحة ذلك فليس من متحد السبب الذي نحن بصدده. (حسن). بل المثال الصحيح: اعتق رقبة مؤمنة اعتق رقبة كافرة؛ لأن كلام الشارح في سياق متحدي الحكم والسبب، إلا أن يقتضي القياس فيدخل في مختلف السبب. (ح) عن خط شيخه).

[٢] - قلت: في دعوى الإجراع نظراً؛ إذ خلاف مالك مشهور أنها تقطع من أصلها ارح وغيره.

الظهار بما قبل الميسس^(١) وإطلاق إطعامه^(٢)، إلا إذا استلزم حكم المطلق بالاقضاء^(٣) أمراً ينفيه حكم المقيد إلا عند تقييده بضد قيده نحو: أعتق عني رقبة، مع: لا تملكني^(٤) رقبة كافرة، فإنه يجب تقييد المطلق حينئذ بضد قيد المقيد، وهو الإيمان.

ومن الناس من حكى في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف الآتي في مختلف السبب متحد الحكم، وليس بذلك؛ لأن المشهور ما ذكرناه.

(قوله): «بما قبل الميسس» خلاف مختار أهل المذهب في الفروع، كذا نقل عن المؤلف رحمته.

(قوله): «وإطلاق إطعامه» أي: الظهار، أعني كفارته.

(قوله): «إلا إذا استلزم حكم المطلق» هذا مستثنى من قوله في المتن: لم يحمل المطلق على المقيد.

(قوله): «إلا عند تقييده» أي: المطلق، هذا مستثنى من قوله: ينفيه حكم المقيد، وهو استثناء مفرغ، ولعله صح في الإثبات لأنه في معنى النفي فتأمل.

(قوله): «لأن المشهور ما ذكرناه» من دعوى الاتفاق.

(١) بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].

(٢) خلاف مختار أهل المذهب في الفروع من أنه يأنم إن وطء فيه ويستأنف. (منه). قال النجري في شرح الآيات في بحث كفارة اليمين عند قوله: تحرير رقبة ما لفظه: قيدها مالك والشافعي بالإيمان إلخ كلامه فحذه.

(٣) أي: بدلالة الاقتضاء.

(*) وجه الاقتضاء أنه لا يصح العتق عن الأمر إلا بعد تمليك المعق، فاعتضى الأمر بالعتق أن يملك المعق تمليكا ضمنيا، وقد نهاه عن تمليك الكافرة، فتلازما في كون المأمور بعتقه والمأمور بتملكه غير كافرة. اهـ وفي شرح السبكي للمختصر: وهذه الصورة كالمستثناة مما تقدم، والحاصل أنه لا يحمل أحد الحكمين المختلفين على الآخر إلا في مثل هذه الصورة للضرورة، لا من أجل أن المطلق فيها محمول على المقيد.

(٤) قوله: مع لا تملكني رقبة فيه نظر؛ لأن النهي لا يقتضي الفساد. (من شرح العصام للسيد حسن الجلال). يقال: هو يتضمن تقييد مطلق التوكيل بالشراء، أعني به الأمر الذي اقتضاه الأمر بإعتاق الرقبة عنه فلا ينفذ شراء الكافرة، فلا يتم عتقها عنه. (ع). على أن قوله: لا يقتضي الفساد خلاف ما سبق للمؤلف فتأمل.

(و) إن اختلفا (سبباً) فقط لا حكماً، فإن حكم المختلفين حكماً تقدم بيانه، وذلك كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق، والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين - فالمختار أنه (يحمل) المطلق على المقيد (إن اقتضى القياس^(١) التقييد) بأن توجد بينهما علة جامعة مقتضية للإلحاق^(٢)، فيكون تقييداً للمطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس، ويجيء هنا ما تقدم هناك من الخلاف.

(و) إن (لا) يقتض القياس التقييد بأن لا توجد بينهما علة جامعة (فلا)^(٣) يحمل المطلق على المقيد؛ لعدم الدليل على التقييد، فوجب البقاء على ظاهر

(١) قال في شرح العصام للجلال: لا يحمل أحدهما على الآخر بغير جامع، وبه أيضاً لتأديته إلى النسخ بالقياس حيث يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه، فيكون نسخاً، والقياس لا يصلح ناسخاً اتفاقاً. اهـ قال شيخنا السيد صفي الدين حفظه الله: وينظر في دعوى الاتفاق، فسيأتي في النسخ ذكر الخلاف.

(٢) يؤخذ منه اشتراط ما يعتبر للقياس من كون الحكم معقول المعنى، فلا يحمل إطلاق آية التيمم مسح الوجه واليدين على تقييد آية الوضوء بزيادة مسح الرأس وغسل الرجلين، فلا يثبت مثله في التيمم حملاً على الوضوء، ولا يحمل المطلق على المقيد قياساً مع قيام الفارق كما في آية عدة الوفاة وآية عدة الطلاق، فإن الأولى - وهي قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] - لم تقيد بالدخول، والثانية - وهي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] - قيدت بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، فلا تقييد عدة الموت بالدخول قياساً للفارق، وهو بقاء أحكام الزوجية بعد الموت كإرثها منه وكونها تغسله، بخلاف المطلقة البائن. ولا يخفى على المتأمل أن المثال الأول ليس من المطلق والمقيد. (ابن أبي شريف رحمته الله).

(٣) كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين، فإنه لما ورد في أحدهما التتابع دون الآخر ولم نجد علة التقييد مشتركة بينهما حل كل منهما على ما ورد عليه. (حاشية فصول). أقول: هذا على قول من لا يعتبر التتابع، وأما على ما صدره في الأزهار للمذهب من وجوب التتابع فلقراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعات، وهي كأخبار الأحاد في العمل بها، خلافاً لأهل القول الأول، فالقياس ليس معمولاً به رأساً. (من خط السيد عبد الله بن علي الوزير رحمته الله).

الإطلاق، وهذا مذهب عامة أصحابنا والجمهور من المتكلمين، وهو الأظهر من مذهب الشافعي وأصحابه.

وقيل: إنه يجب حمل المطلق على المقيد مطلقاً^(١)، وهو مروي عن الشافعي وبعض أصحابه، قالوا: لأن كلام الله تعالى في حكم الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد، قال إمام الحرمين الجويني: وهذا من فنون الهديان، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كلام الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً، وأطال في ذلك.

وقال أبو حنيفة ومتابعوه: لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد الجامع أو لم يوجد؛ لأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن، فيجب إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده فيما نحن فيه؛ إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق؛ لأنه يدل على أجزاء المقيد وغير المقيد، فيبطل الأمر الثاني من غير ضرورة، بخلاف ما إذا اتحدت الحادثة كما في: ﴿فَصَيَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] مع قراءة: «متتابعات»، فإنه لو لم يحمل المطلق على المقيد؛ لبطل حكم المقيد لاقتضائه وجوب التتابع واقتضاء المطلق جوازه، فوجب جعل المقيد بياناً للمطلق.

قلنا: إذا تم القياس رجع إلى متحد الحكم والسبب؛ لأنه يصير بمنزلة نص مقيد للإطلاق.

(١) أي: سواء اقتضى الإلحاق أم لا.

الباب الرابع من المقصد الرابع: (في المجلد والمبين)

(المجلد) في اللغة: المجموع، من قولهم: أجمل الحساب إذا جمعه، ومنه: المجلد في مقابلة المفصل، وأصله من الجُمْل بمعنى الجمع، ومن معانيه اللغوية: الإيهام، يقال: أجمل الأمر بمعنى أبهمه.

وفي الاصطلاح: **(ما دلالة غير^(١) واضحة)** فقوله: «ما» كالجنس، وإنما لم يقل «لفظ» ليعم القول والفعل^(٢)، فلا يبطل عكس الحد بالفعل^(٣) فإنه قد يكون مجملاً، كقيام النبي ﷺ من الركعة الثانية من غير جلوس للتشهد الأوسط؛ لتردده بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا دلالة له على الجواز.

وقوله: «دلالته» يفيد أن له دلالة، فيخرج المهمل؛ إذ لا دلالة له، وقوله: «غير واضحة» يخرج المبين؛ لوضوح دلالته.

(و) المجلد (قد يكون) إجماله^(٤) (في مفرد) إما (أصالة^(٥))، كعين على رأي) يعني أنه قد يكون في المشترك كالعين المترددة بالأصالة بين المختلفين، والقرء المتردد بين الضدين، على رأي القائلين بامتناع تعميم المشترك.

(١) ينظر ما وجه عدوله عن عبارة المختصر؟ في شرح ابن جحاف: ولم يقل: ما لم تتضح دلالة؛ لأنه يصدق على المهمل؛ لأن قولنا: دلالة غير واضحة موجبة يلزم فيها وجود الموضوع فلا يصدق على المهمل، وقولنا: لم تتضح دلالة سالبة لا يلزم فيها وجوده.

(٢) والمشارك والمتواطى إذا أريد به واحد من أفراد لا الحقيقة. (فصول بدائع).

(٣) قال المنصور عبدالله بن حمزة: مثل أن يصوم أو يصلي فإن صومه أو صلاته يحتمل الوجوب والندب فكان مجملاً، قلت: وهذا ثابت في كل فعل أو ترك لا يعلم وجهه. (حاشية فصول).

(*) وكذا الترك والقياس والتقرير، ذكره في الفصول، وقال في المعيار مختصر الحاوي: لا يكون الإجمال إلا في القول والفعل، فأما الاستنباطات والتقارير فلا مدخل له فيها بحال، فينظر في ذلك. (حاشية فصول).

(٤) يجري في هذا التركيب ما جرى في قول ابن الحاجب: التقدير فيما تعذر كما ذكره الرضي تأمل.

(٥) أي: بوضع اللغة.

(و) إما (إعلالاً كمختاراً) فإنه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الإعلال^(١)، وهو قلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فيهما، ولو لا الإعلال لما كان مشتركاً بينهما^(٢)؛ لوجوب كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول^(٣). ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، سواء كان مرفوعاً على قراءة ابن كثير وأبي عمرو ويعقوب، أو مفتوحاً^(٤) على

(قوله): «لا تضار والدته بولدها» لاحتمال أن يكون للفاعل، أي: لا تضار والدته زوجها بسبب ولدها، أو لا يضار مولود له امرأته بسبب ولده، وأن يكون للمفعول فهو نهي^[١] أن يلحق بها الضرر من قبل الزوج، وعن أن يلحق بالزوج الضرر من قبلها بسبب الولد.

(قوله): «سواء كان مرفوعاً» بأن يكون: «لا تضار» خبراً وليس بنهي.

(قوله): «أو مفتوحاً» على أن لا للنهي، ويكون على لغة^[٢] من فتح رد ولم يرد كما ذلك معروف.

(١) قال في شرح جمع الجوامع: ويفرق بينهما بحرف الجر، تقول في اسم الفاعل: مختار لكذا، وفي اسم المفعول: مختار من كذا.

(٢) أي: في الاستعمال.

(٣) في نظام الفصول: وهذا وهم مبني على ما زعمه النحاة في ذلك، وإلا فلم يرد عن العرب إلا كذلك، وهو معنى الوضع بالأصالة وإن أمكن تقدير الفرق قياساً على الصحيح.

(٤) وجه القراءة بالرفع أنه جعله نفيّاً لا نهياً، وأنه أتبعه ما قبله من قوله: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وأيضاً فإن النفي خبر، والخبر قد يأتي في موضع الأمر، نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الصف: ١١]، وكذلك هذا أتى بلفظ الخبر ومعناه النهي، وذلك شائع في كلام العرب. ووجه القراءة بالفتح أنه جعل نهياً على ظاهر الخطاب، فهو مجزوم، لكن تفتح الراء لالتقاء الساكنين بسكونها وسكون أول المشدد، وخصها بالفتح دون الكسر لتكون حركتها موافقة لما قبلها، وهو الألف. ويقوي حمله على النهي أن بعده أمراً في قوله عز وجل: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ووالدة يحتمل أن تكون فاعله وتضار: بمعنى تفاعل، أي: لا تضار والدته بولدها فتطلب عليه ما ليس لها وتمتنع من رضاع ولدها مضارة، ويحتمل أن تكون مفعولة لما لم يسم فاعله، وتضار بمعنى تفاعل، ومعنى لا تضار والدته بولدها لا تمنع من ولدها من الرضاع وهي تأخذ مثل ما يأخذ غيرها ولا تمنع من نفقته، وعلى ذلك يحتمل: ﴿وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يُولَدُ﴾ فإنه يحتمل الوجهين جميعاً. (من الكشف المكي في القراءات بلفظه).

[١] - هذا لف ونشر غير مرتب فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - وهو الفصحح. (ح). وفي حاشية: قلت: والفتح في المجزوم المضاعف فصيح كما هو معروف في موضعه من التصريف.

قراءة الباقيين، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ لاحتمال الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الإدغام.

(و) قد يكون إجماله (في التركيب) إما (في المركب) بجملته نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾^(١) [البقرة: ٢٣٧]، لتردد المركب من الصلة والموصول بين الزوج والولي.

(أو) في (الضمير)^(٢) إذا وقع في كلام مركب وتقدمه أمر يصلح لكل واحد منهما، كما يحكى عن ابن جريج أنه سئل عن علي عليه السلام وأبي بكر أيهما أفضل؟ فقال: أقربهما إليه، فقيل: من هو؟ فقال: من بنته في بيته؛ فأجمل فيهما.

(أو) في (الصفة) إذا وقعت في التركيب وتقدمها أمران يصلح أن ترجع إلى

(قوله): «بين الزوج والولي» لتردده بين الإسقاط إن أريد الولي والزيادة إن أريد الزوج.

(قوله): «فأجل فيهما» أي: في ضمير بنته وفي ضمير بيته، لكن يقال: تقدم قوله: أقربهما إليه قرينة على أن المراد علي كرم الله وجهه فلا إجمال، اللهم إلا أن يقال: لم يرد قرب النسب، بل قرب المرتبة، أو المراد مجرد التمثيل من غير ملاحظة القرينة.

(١) قال السيد الحسن الجلال بعد قول صاحب الفصول: ومركباً ومثلوه بـ: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وهو سهو؛ لكون الموصول من المفرد، والقياس التمثيل بضربت سعدى سلمى؛ لأن قول النحاة: يجب تقديم الفاعل لثلاث يلتبس لا يرفع اللبس في النسبة؛ لأنه مجرد استحسان لا نقل عن العرب. (نظام فصول).

(٢) وهم في جعل المذكورات - أعني الضمير والإشارة والوصف - سبباً للإجمال، وإنما سببه تعدد المرجع وصلاحيه الرجوع إلى كل من المتعدد. (من نظام الفصول).

(*) ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فيها رواه الشيخان وغيرهما: ((لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره))؛ لتردد ضمير جداره بين عوده إلى الجار [١] أو إلى الأحد، وتردد الشافعي في المنع لذلك، والجديد المنع؛ لحديث خطبة الوداع: ((لا يحل لامرئٍ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيبة نفس)) رواه الحاكم. روي خشبة بالافراد متوناً، والأكثر بالجمع مضافاً. (طبري). قلت: هذا المنع فرع الحكم يتعين عود ضمير جداره إلى الأحد، والفرض ترده بين الجار [١] والأحد فتأمل، والله أعلم. (منه).

[١] - في المطبوع في الموضوعين: إلى الجدار. وهو تصحيف.

كل منهما، نحو زيد طبيب ماهر؛ لتردد ماهر بين عوده إلى طبيب فتلزم المهارة في الطب، وإلى زيد فيكون المعنى أنه طبيب وأنه ماهر^(١).

(أو) في (المجاز) إذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على السواء، كما في: ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [المائدة: ٣]، و﴿(رفع عن أمتي الخطأ)﴾ عند المخالف^(٢).

(أو) في (التخصيص بمجهول) سواء كان متصلاً مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]، أو منفصلاً نحو أن يقول: «اقتلوا المشركين» ثم يقول: لا تقتلوا بعضهم^(٣).

(أو) في (غير ذلك) فإنه قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الأجزاء وجمع الصفات^(٤)، نحو:

(قوله): «تردد اللفظ» الظاهر أن المراد تردد مجموع اللفظ المركب، أعني الخمسة زوج لا الخمسة وحدها.
(قوله): «جمع الأجزاء» أي: مجموع أجزائه زوج وفرد، وهذا صادق، ولو أريد مجموع الصفات -أي: يكون موصوفاً بالزوجية والفردية- كان كاذباً.

- (١) فيجوز إذاً أن تكون المهارة في غير الطب. (من شرح السيد صلاح على الفصول).
(٢) وهو من يقول: لا عموم في مقتضيات.
(٣) كذا قيل، والظاهر أنه مبين؛ لأن البعض يطلق على كل جزء منهم لكونه متواطياً، فيمكن الامتثال بأن يقتل ما عدا ما يصدق عليه بعض، إلا أن يريد به بعضاً معيناً فيصير مجازاً لعدم تعيينه لفظاً فتأمل. (طبري).
(٤) وإن عين الأول نظراً إلى صدق المتكلم به؛ إذ حمله على الثاني يوجب كذبه. (محلي). فإن عينه ليس من حيث دلالة اللفظ الأصلية، بل من حيث إن حمله على المعنى الثاني يقتضي كذب المخبر، فهو بيان لأن المراد أحد معنييه، ولا يخرج ذلك عن الإجمال من حيث دلالة الأصلية، وقد قال أبو زرعة والبرماوي: إن في هذا المثال من المجلد نظراً لا يخفى؛ ولذا أسقطه البرماوي في نبذته ونظمها، ووجه النظر والله أعلم أن فردية مجموع الثلاثة لما كانت أمراً بديهيّاً كان فهم أن المراد المعنى الآخر -وهو مجموع الأجزاء- حاصلاً عقيب النطق باللفظ، والمعنى متضح فلا إجمال، وأنت إذا تأملت ما قررناه ظهر لك اندفاع النظر. (من حاشية ابن أبي شريف على الجمع).

الخمس^(١) زوج وفرد، فإن المعنى مختلف؛ لصدقه على تقدير جمع الأجزاء دون جمع الصفات.

وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، فإن تقييد الحل بالإحصان مع الجهل به^(٢) أوجب الإجمال.. إلى غير ذلك.

وإنما جعل الإجمال في الضمير وما بعده من الإجمال في التركيب بخلاف ما قبله لأن المشترك سواء فيه الإجمال قبل التركيب وبعده، بخلاف الضمير والصفة فإن الإجمال فيهما إنما كان بسبب تعدد مرجعهما، ولا يتصور ذلك إلا مع التركيب، وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر حقيقته وتعدد مجازه^(٣).

(قوله): «وكذا اللفظ» أي: اللفظ من حيث هو لا لفظ المجاز كما ذلك هو المراد في قوله سابقاً: وامتنع حمل اللفظ. وقد بين المؤلف رحمته وجه كون الإجمال في التركيب في هذه الثلاثة لا في غيرها، وكأنه اقتصر على ما ذكره السعد لمعرفة الوجه في غيرها بالمقايضة.

(١) في الجمع: الثلاثة زوج، لكنه عدل عنه ههنا لأنه لما قال المحلي في بيانه: للتردد بين جميع أجزائها وصفاتها قال ابن أبي شريف في حاشيته: فيه تجوز بإطلاق الجمع على الاثنين؛ لأن المراد أن جملة أجزاء الثلاثة عددان زوج وفرد، فالزوج الاثنان، والفرد الزائد عليهما من حيث كونه ثالثاً، والمراد بالصفات صفتا الزوجية والفردية، وحمل الصفتين معاً على جملة الثلاثة كذب؛ إذ لا تتصف الثلاثة بهذا الاعتبار إلا بالفردية اهـ كلامه.

(٢) أي: الإحصان؛ لأن له معاني مختلفة.

(٣) فلا يحصل تعدد المجازات واحتياها إلا في التركيب.

[أشياء عدت في المجمل وليست منه]

مسألة: هذه المسألة تشتمل على أشياء عدت في المجمل وليست منه، فمنها: أنه **(لا إجمال في نحو: حرمت عليكم الميتة)** مما أضيف فيه التحليل والتحريم إلى الأعيان، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله ﷺ: ((أحل الذهب والحرير للإناث أمتي وحرمت علي ذكورها)) رواه أحمد والنسائي والبيهقي عن أبي موسى، وهو مذهب أصحابنا والأكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية، وقال الكرخي وأبو عبدالله البصري، وروي عن أبي حنيفة: إنه مجمل. ومثله قوله ﷺ: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)** ^(٢) وما استكروها عليه» وقد سبق في العموم تخريجه، وهو اختيار أصحابنا والجمهور.

وقال أبو الحسين وأبو عبدالله البصريان وبعض الحنفية بإجماله. لنا قوله: **(لسبق^(٣) المقصود إلى الفهم عرفاً)** يعني أن من استقرأ كلام

- (١) مما نفي فيه صفة والمراد لازم من لوازمها. (عضد).
- (٢) أورد في الجمع هذا الحديث هنا مثالا وقد جزم في مباحث العام بنفي العموم عنه، فاعترض عليه ذلك، وجمع البرماوي بينهما بأنه لا يلزم من نفي عمومته ثبوت إجماله؛ بدليل انتفائها إذا دل دليل على بعض المقدرات. (من حاشية على المحلي للجمع).
- (٣) وقيل: يحمل على جميع ما يحتمله، قال في البحر: تحريم العين هو تحريم عام يتعلق بجميع الانتفاعات كتحریم الميتة. اهـ وهذا هو الظاهر من احتجاج أصحابنا في الفروع، قال التفتازاني في المطول: تقدير تناول أولى من تقدير الأكل؛ ليشمل شرب ألبانها فإنه أيضاً حرام. اهـ ولأنه يصدق على شرب ألبانها تناول بخلاف الأكل.
- (*) فإن قيل: قد ذكر في بحث عموم المقتضي أنه مجمل وأنه أقرب من تعميم المقدر، قلنا: ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم أن ليس المقدر أمراً معيناً، وهذا على طريق التحقيق واختيار كونه معيناً. (سعد).

(*) هذا منسوب إلى الغزالي والرازي، واختار في الفصول أنه يحمل على جميع الأحكام، وعزاه في شرح السيد عبدالرحمن جحاف إلى أئمتنا عليهم السلام، ويمكن أن يوجه على قول من يقول بعدم عموم المقتضي على ما هو مختار المصنف فيما مر بأنه قام الدليل على تقدير عام هو حكم الخطأ والنسيان، فارتفع الإجمال لذلك لا لسبق الفهم كما ذكر اهـ قد اندفع هذا بما في الحاشية المنسوبة إلى سعد الدين التي قبل هذه.

العرب ومارس ألفاظهم واطلع على أعرافهم علم أن مرادهم في مثل ذلك إذا أطلقوه إنما هو التحليل والتحرير للفعل المقصود من تلك الأعيان، كالأكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء، وأن مرادهم في مثل: ((رفع عن أمتي الخطأ)) رفع المؤاخذة والعقاب، فإن السيد إذا قال لعبده: رفعت عنك الخطأ كان المفهوم أي لا أؤاخذك به ولا أعاقبك^(١) عليه، ولا يتبادر إلى أفهامهم غير ذلك، والأصل في كل ما يتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقة ثابتة إما بالوضع الأصلي أو بعرف الاستعمال، ولا إجمال على شيء من التقديرين.

قالوا: تحليل الأعيان وتحريمها محال، أما أولاً: فلائها أجسام، والأجسام غير مقدورة لنا. وأما ثانياً: فلائها موجودة، وإيجاد الموجود محال، فثبت أن الأمر والنهي والتحليل والتحرير تتناول أفعالنا فيها، وهي كثيرة، فلا بد من إضمار واحد منها يكون متعلقاً للتحليل والتحرير، وإضمار الجميع غير جائز؛ لأن الإضمار خلاف الأصل لا يصار إليه إلا للضرورة، فوجب أن يقدر بقدر ما تندفع به الضرورة قليلاً للإضمار المخالف، فتعين إضمار البعض، ولا دليل على خصوصية شيء منها، فدلالته على البعض المراد غير واضحة، وهو معنى الإجمال.

وهكذا الكلام في ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان))، فإن اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطأ والنسيان، وهو محال؛ لوقوعهما من الأمة ضرورة، فلا بد من إضمار شيء يكون متعلقاً للرفع حذراً من التعطيل، ولا سبيل إلى إضمار جميع أحكامهما؛ لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها، فتعين إضمار البعض إلى آخره.

والجواب: لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح، بل هو متضح؛ لما سبق من

(١) قد يقال: إنها فهم ذلك لأن العبد لا يتعلق بجنايته على سيده من الأحكام إلا العقاب دون الضمان ونحوه، فلا يقاس عليه.

العرف في إرادة المقصود من مثله.

(و) منها: أنه لا إجمال في نحو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(«لا صلاة»^(١) إلا بوضوء)** وقد تقدم تحريجه^(٢)، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(«لا عمل إلا بنية»)** وهو طرف من حديث أخرجه المؤيد بالله أحمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة)) وقد روي موقوفاً عن الحسن البصري بلفظ: «لا يصلح قول إلا بعمل، ولا يصلح قول وعمل إلا بنية، ولا يصلح قول وعمل ونية إلا بمتابعة السنة»، وروي موقوفاً أيضاً عن سعيد بن جبير.

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(«الأعمال بالنيات»)** رواه الحاكم في الأربعين له من طريق مالك، وأخرجه ابن حبان من وجه آخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف «إنما» وجمع النيات، ورواه البخاري أيضاً بحذف «إنما» وإفراد النية، وأما مع ذكر «إنما» فلم يبق من أصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرججه سوى مالك، فإنه لم يخرججه في الموطأ، ومداره على يحيى بن سعيد الأنصاري. وغير ذلك مما قصر فيه الفعل على أمر والمعلوم أنه يوجد من دونه، وهو مذهب الجمهور، خلافاً لأبي عبد الله البصري والقاضي أبي بكر الباقلاني وبعض الحنفية.

وفصل السيد أبو طالب وأبو الحسين البصري فقالا: إنه في مثل: ((لا صلاة إلا بوضوء))، ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))، ((لا نكاح إلا بولي))، لا صيام

(قوله): «فقالا: إنه» خبر إن قوله فيما يأتي غير مجمل.

(١) وأما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد))، فالمراد نفي الأفضلية لآثار وردت بصحة الصلاة في غير المسجد، قاله في حاشية الفصول، قال ابن حجر في تلخيصه: حديث: ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)) مشهور بين الناس، وهو ضعيف ليس له إسناد ثابت، أخرجه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة، وفي الباب عن علي أيضاً، وهو ضعيف أيضاً. اهـ بلفظه.

(٢) في مسألة أن الاستثناء من النفي إثبات.

لمن لم يعزم الصيام من الليل))، وغيرها مما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة - غير مجمل، وفي مثل: ((الأعمال بالنيات)) مما لا يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة مجمل، قالوا: لأن كلام الرسول ﷺ يجب حمله على معانيه الشرعية، فظاهره إذاً يقتضي نفي الصلاة الشرعية مع انتفاء الوضوء مثلاً، وهو ممكن، فوجب حمل الكلام عليه، وذلك يقتضي كون الوضوء شرطاً، ويقتضي أن يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجازاً.

وأما الثاني فمعلوم أنه لا يخرج العمل عن كونه عملاً مع فقد النية، فعلمنا أن المراد أحكام العمل من الكمال والإجزاء، ولا مخصص لأحدهما، فكان مجملاً.

احتج الجمهور بقوله: **(لأنه الأقرب إلى نفي الذات)** ^(١) يعني أنه يتعين من

(قوله): «ما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة» كالصلاة بغير وضوء مثلاً فإن الصلاة تنتفي متى لم تحصل الصفة، وهي كونها بوضوء.

(قوله): «وفي مثل الأعمال بالنيات مما لا يمكن انتفاء الفعل» وهو العمل؛ إذ العمل كما سيأتي لم ينقله الشرع عن معناه الأصلي، بل يسمى عملاً وإن لم توجد الصفة، وهي كونه بنية؛ لبقائه على معناه الأصلي.

(قوله): «لأنه الأقرب إلى نفي الذات» لم يتقدم في المتن ما يعود إليه الضمير؛ لأن المراد - كما سيذكره المؤلف ﷺ - أن مثل لا صلاة إلا بوضوء.. إلخ متعين في نفي الصحة دون الكمال؛ لأن ما لا يصح كالعدم، فكان أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال، ولم يتقدم في المتن ذكر نفي الصحة، وقد قيل: إنه عائد إلى المقصود عرفاً [١]، ولا يستقيم ذلك؛ لأن الكلام هنا مفروض مع انتفاء العرف كما سيصرح بذلك المؤلف ﷺ حيث قال: هذا إذا لم يثبت في مثله عرف أصلاً.

(١) لو زاد في المتن لحمله على الصحيح شرعاً قبل قوله لأنه الأقرب إلخ؛ لأجل رجوع الضمير من لأنه إلى الحمل كما في الفصول لكان أوضح فيما أراد وأبعد من اللباس والله أعلم اهـ.

(*) قد وجد في بعض الحواشي تفسير الضمير بالمقصود عرفاً وليس بمستقيم إذ لو كان كذلك لم يحتج إلى تعليل عدم الإجمال في هذا بأنه أقرب إلى نفي الذات لاستقلال تلك العلة الأولى ولأن الفرض في هذا القسم أنه مع انتفاء العرف وإذا قيل المراد هنا عرف الاستعمال المجازي فالعرف العائد إليه الضمير هو غير هذا العرف إذ المراد بما سبق عرف اللغة اللهم إلا أن يحمل الضمير على الاستخدام اهـ يقال هو عائد إلى مطلق المقصود من غير تقييد، بالعرف لا شرعاً ولا لغة.

[١] - وأقول: يمكن أن يكون الضمير عائداً إلى المقصود عرفاً، والمقصود من العرف هنا هو عرف المجاز كما دل عليه قول المصنف

فيما سيأتي: بل حملاً على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي، وأما قوله فيما سيأتي: هذا إذا لم يثبت عرف.. إلخ فالمراد به الحقيقة من عرف الشرع أو اللغة، غاية ما هنالك أنه عاد الضمير إلى المقصود عرفاً بمعنى عرف المجاز، وهو في العود إليه بمعنى عرف حقيقة اللغة، فيكون استخداماً، ولا ضمير فيه، والله سبحانه أعلم. (للسيد عبدالله الوزير ح).

بين الأحكام التي يتوجه إليها النفي الحكم الأقرب إلى نفي ذات المنفي ظاهراً، وهو الصحة دون الكمال؛ لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى، بخلاف ما لا كمال فيه، فكان نفي الصحة أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة، فكان ظاهراً فيه، فلا إجمال.

(و) هذا (ليس ترجيحاً في اللغة) وهي لا تثبت بالترجيح (بل حملاً على) ما هو (المتعارف) في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام، ولذلك يقال: هو كالعدم إذا كان بلا جدوى، هذا إن لم تثبت في مثله عرف أصلاً، فإن ثبت عرف شرعي في إطلاق الصلاة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان المعنى: لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح، والنفي^(١) لها ممكن فلا تقدير فلا إجمال، وإن ثبت عرف فيه لغوي - وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا طاعة إلا لله - تعين فلا إجمال.

وذهب القائلون بعموم المقتضي إلى أنه لا إجمال فيه؛ لما ثبت عندهم من

(قوله): «بل حملاً على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي» فسر المؤلف رحمته الله العرف هنا بهذا لتلا يرد عليه ما يقال: إنه سيأتي أن الكلام مفروض مع انتفاء العرف لقوله رحمته الله: هذا إذا لم يثبت في مثله عرف أصلاً فما معنى هذا العرف؟ فلاجل دفع هذا الإيراد حمله المؤلف رحمته الله على العرف^[١] في الاستعمال المجازي، وهو لا ينافي انتفاء العرف الشرعي والعرف اللغوي، وأما حمله على العرف الأصولي فقد اعترض السعد بأنه لا معنى لحمل كلام الشارع على اصطلاح يحدث بعده، ذكره في الحواشي.

(قوله): «فلا تقدير فلا إجمال» عبارة شرح المختصر: فيتعين فلا إجمال اهـ إذ التقدير حاصل^[٢]، وسيتمتع المؤلف رحمته الله عبارة شرح المختصر في قوله فيما يأتي: تعين فلا إجمال.

(١) في المطبوع: فالنفي.

[١] - في المطبوع: على انتفاء العرف، ولعل حذف: «انتفاء» هو الصواب.

[٢] - عبارة المؤلف قديمة فتأمل. (حبشي). وفي حاشية: الأصوب ما في عبارة ابن الإمام رحمته الله؛ إذ المراد أن العرف صبر الصحة من مسمى الصلاة بحيث لا تطلق على غير الصحيحة إلا مجازاً، ولو أراد أنه مقدر كان إطلاقه عليه على جهة مجاز الحذف، وهو صدر البحث السابق، والله أعلم. (من خط السيد العلامة أحمد بن الحسن بن إسحاق رحمته الله).

وجوب تقدير جميع الأحكام التي يمكن تقديرها إلا ما منع منه الدليل، قال السيد أبو طالب رحمته الله: وهذا إنما يصح إذا كان هناك لفظ يشملها، وهذا بناء منه على أن العموم خاصة للفظ، وقد صرح به في غير موضع من كتابه.

(وقيل:) إنه غير مجمل في **(الشرعي)** ^(١) أي: فيما نقله عرف الشرع إلى غير معناه الأصلي كالصلاة والصيام والنكاح، مجمل في غيره كالأعمال ولا عمل **(لأنه)** يعني مثل: لا صلاة إلا بوضوء، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب **(فيه)** أي: في الشرع **(ليبان شرط)** كالوضوء فإنه شرط فيما يسمى صلاة شرعية **(أو شرط)** أي: جزء من الشرعي، كفاتحة الكتاب فإنها ممن يمكنه القراءة جزء من الصلاة، بخلاف نحو: لا عمل إلا بنية، فإن النية ليست ^(٢) شرطاً لما يسمى عملاً ولا

(قوله:) «مجل في غيره» أي: في غير ما نقله، كالأعمال ولا عمل؛ لما سيأتي أن الشرع لم ينقل العمل إلى غير معناه الأصلي.

(قوله:) «لأنه فيه» أي: في الشرع.

(قوله:) «ليبان شرط أو شرط» وإذا كان لبيان ذلك كان معنى لا صلاة **[١]** إلا بوضوء لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب: لا صلاة صحيحة، فليس بمجمل.

(قوله:) «فإن النية ليست شرطاً لما يسمى عملاً» لما عرفت من أنه لا يخرج عن كونه عملاً مع فقد النية **[٢]**، يعني وأما لو قيل: لا صلاة إلا بنية لا وضوء إلا بنية لكان مثل لا صلاة إلا بوضوء؛ إذ النية شرط في الصلاة والوضوء، بخلاف العمل فإنه يسمى عملاً وإن لم تصحبه نية؛ ولهذا قال: فإن فقدانها لا يخرج العمل.. إلخ.

(١) في (أ، ج، د): الشرع.

(٢) وقال الشيخ أحمد الرصاص: المراد به العمل الشرعي، يعني أن العمل الشرعي يقع بالنية، وهو ضعيف؛ لأنه يقال: إن نفي الصفة التي هي النية لا يقتضي نفي العمل؛ لقيام النقل فيه إلى الشرعي. ووجه آخر من الضعف أنه فرق بين العمل الشرعي والعقلي، ولا فرق بينهما؛ لأن في الأعمال العقلية ما لا يقع إلا بنية كالإحسان والشكر وغيرهما. (من شرح الجوهرة للرصاص لابن حميد المحلي).

[١] - الظاهر أن مرادهم أنه إذا كان لبيان شرط أو شرط فيكون لنفي الحقيقة، ولا تقدير كما ذكره المحشي، وقد صرح المؤلف بذلك في الجواب حيث قال: ما ذكره مبني على أن الشرعي ليس إلا الصحيح، تأمل، والله أعلم. (السيد

عبدالله بن محمد عن خط حفيد مؤلف الروض).

[٢] - إذ لم ينقله الشرع.

جزءاً منه، فإن فقدانها لا يخرج العمل عن كونه عملاً؛ لأن الشرع لم ينقله إلى غير معناه الأصلي، وهذا مذهب الإمام أبي طالب وأبي الحسين البصري وأتباعهما الذي أشرنا إليه سابقاً.

والجواب: أن ما ذكره مبني على أن الشرعي ليس إلا الصحيح، وهو غير مسلم؛ فإن الشرعي هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا؛ لأنه يقال: صلاة صحيحة وصلاة فاسدة، وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فالقول بكونه مجازاً في غير الصحيح^(١) غير صحيح.

(قوله): «لأن الشرع لم ينقله» أي: لم ينقل العمل عن مسماه لغة إلى غيره.

(قوله): «فالقول بكونه مجازاً في غير الصحيح» وهو ما انتفى شرط صحته كالوضوء مثلاً، وهذا إشارة إلى ما ذكره أبو طالب وأبو الحسين فيما نقله المؤلف عليه السلام عنهما سابقاً حيث قال: ويتقضي أن يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجازاً.

(قوله): «غير صحيح» مقتضى هذا الجواب [١] أنه مجمل عند أبي طالب وأبي الحسين في مثل لا صلاة إلا بوضوء، وليس كذلك؛ إذ قد نقل المؤلف عليه السلام عنها أنه ليس بمجمل فيما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة، وذلك بأن تكون الصفة شرطاً أو شرطاً، ومقتضى الجواب أيضاً أنه ليس بمجاز على المختار، وقد سبق أن المراد [٢] نفي الصحة وأنه أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعددة. ويمكن الجواب عن هذا بأن هذا الجواب على جهة المنع وإن لم يكن مختاراً عند المانع [٣].

(١) إن قيل: فيلزم الاشتراك، والمجاز أكثر، فيحمل عليه، وعلاقته الصورة، وإلا لزم الخروج من عهدة الأمر لكونه قد أتى بحقيقة ما طلب منه؛ ولذا قالوا يحتمل على نفي الصحة لأنه أقرب إلى نفي الذات الذي هو الحقيقي فتأمل اهـ قال في حاشية بعد هذا: ينظر.

[١] - (قوله): «مقتضى هذا الجواب.. إلخ، وقوله ثانياً: ومقتضى الجواب أيضاً، وقوله: وقد سبق.. إلخ» غير صحيح فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه). وقول المؤلف: إنه أقرب المجازين لا ينافي ما هنا؛ إذ ما هنا عدم صحة كونه مجازاً مرسلاً، وما سبق مجاز الحذف فتأمل. (من خط حفيد مؤلف الروض قال: اهـ السيد عبدالله بن محمد).

[٢] - ذلك غير هذا فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - ينظر؛ فإنه وإن اقتضى الجواب أنه ليس بمجاز فهو صحيح باعتبار اختلاف الإطلاق نفيًا وإثباتًا، فإنه عند الإثبات يقال: صلاة للصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحيحة كانت أم لا، ولما تعذر نفي الحقيقة حمل على المجاز عند الجمهور، وأبو طالب لما قال: إن الحقيقة الشرعية معتبرة في مسماها الصحة أمكن عنده نفي الذات فلا مجاز، وأجيب عنه من جهة الجمهور بما يقتضي إثبات الحقيقة في جميع الإطلاقات بدليل التبادر الذي هو علامة الحقيقة، هكذا ينبغي تحقيقه. (من خط سيدي أحمد بن الحسن بن إسحاق عليه السلام).

(وقيل:) إنه في هذه الصور المتقدم ذكرها **(مجمّل للاستواء)** يعني أنه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته، فلا بد من تقدير أمر يتوجه النفي إليه كالأجزاء والكمال، ولا يجوز إضمار الكل؛ لأنه خلاف الأصل، ولا دليل على خصوصية واحد منها فكانت مستوية فثبت الإجمال **(وهو ممنوع)** يعني لا نسلم استواءها في التقدير، بل نفي الصحة راجع بما ذكرنا من أنه أقرب إلى نفي الذات.

(و) منها: أنه **(لا)** إجمال **(في: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾)** من قوله تعالى: **﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾** [المائدة: ٦]. عند أصحابنا والمالكية والشافعية، خلافاً للجمهور من الحنفية.

أما عند أصحابنا والمالكية والقاضي أبي بكر من الشافعية وابن جني فذلك **(لظهور التعميم)** لأن الرأس حقيقة في الكل، والباء إما للإلصاق^(١) أو صلة، وعلى التقديرين فالظاهر التعميم.

(١) فالظاهر وجوب التعميم لما يسمى رأساً، وفي هذا نظر؛ لأن ليس كونها للإلصاق اقتضى وجوب التعميم؛ لأن الباء في قول القائل: مررت بالدار للإلصاق، ولا يجب أن يكون المرور ملصقاً بجميع الدار، وكذلك كل ملصق وملصق به ليس يجب أن يكون التصاق كل واحد منهما بالآخر من جميع جهاته، بل إذا لاصقه من جهة قيل: هو ملصق به. وقال النحاة: إن الباء في هذه زائدة، وإن المعنى امسحوا رؤوسكم، فإذا كان كذلك وجب تعميم المسح بالرأس. (من تعليق الفقيه محمد بن خليفة على الجوهرة للرصاص). وفي الكشف: المراد إلصاق المسح بالرأس، وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح برأسه. اهـ قال السعد: وأما دليل الحنفية على أنه مجمل في حق المقدار بين بفعل النبي ﷺ حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل إلى محله فيستوعبه دون الآلة، نحو: مسحت رأس اليتيم بيدي، ومتى دخلت في محله تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها المحل كما في الآية، فيقتضي ممسوحة بعض الرأس، وليس المراد أقل ما ينطلق عليه اسم البعض؛ لحصوله في ضمن غسل الوجه، فيكون مجملاً لاحتمال السدس والثلث والرابع وغيرها. (من حاشيته على شرح المختصر).

وأما الشافعية فمنهم من قال: إن الأصل في اللغة ذلك، ولكنه قد طرأ عرف في أن مثله يفيد إلصاق المسح إما بكل الرأس أو ببعضه أي بعض كان، وهذا ما أشار إليه بقوله: **(أو مطلق المسح)** يعني أنه ظاهر إما في الكل إن لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الأولون، أو في المطلق الصادق على الكل أو البعض إن ثبت فيه عرف^(١) كما قاله هؤلاء.

والجواب: أن القول بالعرف دعوى من غير دليل، واحتجاجهم في ثبوته بأن قول القائل: مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بأنه إن أريد لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع، بل يفيد تعميم أقل ما يسمى يداً، وإن أريد لا يفيد تعميم المنديل فغير المتنازع فيه؛ لأنه ممسوح به لا ممسوح، والمقصود من الآلة مقدار ما يتوصل به، ونظيره اليد في مسألتنا، ونحن لا نوجب مسح الرأس بجميع أجزائها.

ومنهم من اعتمد على إفادة الباء للتبويض إذا دخلت على المتعدي^(٢)، وجوابه: أنه لم يثبت^(٣) عن أهل اللغة مجيئها للتبويض، مع أن فيه الترادف مع من، والاشتراك مع الإلصاق، وكلاهما خلاف الأصل.

احتج الحنفية: بأنه متردد بين الجميع والبعض؛ لأنه يحتملها على السواء، فكان مجملاً، وقد بينه عليه الصلاة والسلام وآله فمسح بناصيته، ومقدارها

(قوله): «الأصل في اللغة» أي: التعميم.

(قوله): «إذا دخلت على المتعدي» وإن دخلت على اللازم كانت للتعدية.

(قوله): «مع أن فيه الترادف مع من» يعني أنه يلزم في التبويض أن تكون الباء مرادفة لمن وأن تكون مشتركة مع الإلصاق، أي: يلزم مع القول بأنها للإلصاق أن تكون مشتركة بين التبويض والإلصاق.

(١) ولهذا يحصل بأقل ما ينطلق عليه الاسم. اهـ وعلى كلا المذهبين لا إجمال؛ لوضوح الدلالة.

(٢) أي: على مفعول المتعدي.

(٣) بل أثبتة الأصمعي والفارسي والقتيبي وابن مالك، قيل: والكوفيون، وجعلوا منه: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عَبْدًا اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، ذكره في المغني. اهـ وابن الإمام تبع ابن الحاجب في ذلك.

الرابع، فكان الربع واجباً.

(و) أوجب: بأن **(التردد ممنوع)** يعني لا نسلم ذلك؛ لما ذكرناه من أنه إن لم يثبت عرف ناقل فهو ظاهر في الجميع، وإن ثبت كان ظاهراً في المطلق من غير تقييد بتقدير.

وبين صاحب فصولهم الإجمال بوجه آخر، حاصله: أن ما دخل الباء عليه لا يراد استيعابه عرفاً، أما الآلة فلا لأن المراد منها مقدار ما يتوسل به، وأما غيرها فلا لأن دخول الباء يجعله شبيهاً بها؛ إذ هي حرفها، ولما لم يقتض وضع الآلة استيعابها عادة اكتفي بالأكثر الحاكي للكل حكماً^(١)، فعرض عن هذا التبعض لا مطلقاً^(٢) بل مقدراً، فصار مجملاً.

وقد يجاب: بمنع أن دخول الباء على غير الآلة يجعله شبيهاً بها، ثم إنه يستلزم أن تكون الباء مجازاً في الآية، والمجاز خلاف الأصل، مع أنه لا قائل به.

(قوله): «إذ هي» أي: الباء «حرفها» أي: حرف الآلة؛ لأنه يستعان بالآلة، والباء للاستعانة.

(قوله): «اكتفي» أي: اكتفي في الآلة [١] «بالأكثر» أي: باستيعاب الأكثر منها.

(قوله): «الحاكي» أي: المشابه، يعني أن الأكثر لقربه من الكل يحكم عليه بحكم الكل، فقوله: حكماً متصب على الظرفية.

(قوله): «فعرض عن هذا» أي: الاكتفاء بالأكثر.

(قوله): «التبعض» فاعل عرض، وقوله: «لا مطلقاً» أي: لا مطلق التبعض بحيث يراد أي بعض كان، بل مقدراً بكونه الأكثر، وهو محتمل، فصار مجملاً. قلت: وقد فسرت هذه العبارة بأن المراد أنه اكتفي في التشبيه بالآلة باستيعاب الأكثر من المشبه، وأن المراد بقوله: فعرض عن هذا أي: عن التشبيه بالآلة، ورد هذا التفسير [٢] بأن الاكتفاء بالأكثر في المشبه إنما يقال لو اقتضت الآلة الاستيعاب حتى يكون الأكر في المشبه كالكل ليثبت وجه التشبيه، وأما مع عدم اقتضاء الآلة الاستيعاب فوجه الشبه يتم بالاكتفاء ببعض أي بعض كان، وهو مدعى بعض الشافعية، فلا حجة للحنفية على الإجمال.

(قوله): «مع أنه لا قائل به» أي: بكونها مجازاً في الآية.

(١) تمييز من نسبة الحاكي إلى ضميره. (من خط المولى ضياء الدين). وفي حاشية سيلان: ظرف.

(٢) في نسخة بعد هذا: إذ لو كان مطلقاً فلا إجمال.

[١] - في حاشية: في الشبيه، وهو الأظهر. (ح).

[٢] - يحقق هذا إن شاء الله تعالى. (ح عن خط شبخه).

(و) منها: أنه (لا) إجمال (في آية السرقة) وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وفاقاً للجمهور؛ وذلك (لظهور اليد في الكل) لأنها اسم لجملة العضو إلى المنكب؛ لصحة بعض اليد على ما دونه قطعاً، قال السيد المؤيد بالله قدس الله روحه: واسم اليد يتناول الكف مع الذراع إلى الإبط والمنكب، وقال القاضي زيد بن محمد البيهقي في الشرح: وهذا العضو يتناوله الاسم إلى المناكب.

ويدل على ذلك: أن الصحابة فهموه لما نزلت آية التيمم فتييمموا إلى المناكب كما روي عن عمار، ولهذا ذهب الخوارج إلى وجوب قطع اليدين من المنكبين، وإطلاقها إلى الكوع مجاز قام الدليل على إرادته، وهو فعله ﷺ والإجماع.

(و) ظهور (القطع في الإبانة) للشيء عما كان متصلاً به؛ لكونه حقيقة فيه قطعاً.

وذهب بعض أصحابنا^(١) والحنفية إلى إجمالها (و) الوجه (استواء الكل والبعض) في اليد؛ لأنها تطلق على ما وصل إلى الكوع أو إلى المرفق أو إلى المنكب (و) استواء (الإبانة والشق) في القطع؛ لأنه أيضاً يطلق عليهما، فإنه يقال لمن جرح يده بالسكين: قطع يده، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٣١]، فجاء الإجمال.

والجواب: أنه (ممنوع) إذ لا يلزم من مجرد الإطلاق الإجمال، إنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظاهراً في أحدها^(٢)، وأما مع الظهور فلا، وقد بينا أن اليد ظاهرة في

(قوله): «لصحة بعض اليد» أي: لصحة إطلاق هذا اللفظ - أي: بعض اليد - على ما دون المنكب، فاقترض أن اليد اسم لجملة العضو إلى المنكب.

(قوله): «وإطلاقها» أي: اليد «إلى الكوع مجاز» هذا دفع سؤال، وهو أن اليد قد أطلقت على بعضها إلى الكوع، فأجاب بأنه مجاز لا حقيقة؛ لقيام الدليل على إرادته، وهو فعله ﷺ في قطع يد السارق والإجماع على ذلك.

(١) في نسخة: من أصحابنا.

(٢) في المطبوع: أحدهما.

العضو إلى المنكب، والقطع في الإبانة^(١).

وجواب آخر: وهو أنه قد ثبت كونها حقيقة في العضو إلى المنكب والإبانة؛ لعدم الخلاف^(٢)، وهما في البعض والشق دائران بين المجاز والاشتراك، والمجاز خير من الاشتراك، ولا إجمال إلا مع الاشتراك.

(و) منها: أن أصول أصحابنا تقتضي أنه **(لا) إجمال (فيما يطلق لمعنى) واحد (تارة ولمعنيين) اثنين (أخرى) إطلاقاً على السواء؛** لقولهم بعموم المشترك، فيكون ظاهراً في الجميع، وهذا ما أراد بقوله: **(لظهوره فيها لا فيها)** كما قاله البعض^(٣) **(تكثيراً للفائدة)** يعني أن ما يفيد معنيين أكثر فائدة مما يفيد معنى واحداً، فكان الأفيد أظهر.

(قوله): «أصول أصحابنا تقتضي أنه لا إجمال» أورد المؤلف هذه العبارة لأن ابن الحاجب أطلق القول بأن ما ذكره المؤلف رحمته مجمل واختاره.

(قوله): «ولمعنيين اثنين أخرى» قال في شرح المختصر: مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى. وهذا التمثيل فيما إذا كان المعنى الواحد أحد المعنيين الآخرين، وأما المؤلف رحمته فظاهر قوله: لمعنى واحد الإطلاق، أي: سواء كان المعنى الواحد أحد المعنيين الآخرين أو غيرهما، وسيأتي في تفصيل السبكي اختياره لجوب العمل فيما إذا كان المعنى الواحد أحد المعنيين الآخرين.

(قوله): «لقولهم بعموم المشترك» ظاهره تخصيص هذا البحث بالمشترك اللفظي.

(قوله): «لظهوره فيها» أي: في المعاني؛ بناء على أن إطلاق اللفظ لمعنى تارة شامل لمعنيين، مثلاً القراء **[١]** يطلق لمعنى واحد وهو الطهر فقط والحيض فقط، والمعنى الثالث إطلاقه عليها معاً.

(قوله): «لا فيها» أي: لا أنه ظاهر في المعنيين.

(قوله): «فكان الأفيد» يعني الأكثر فائدة، وكان حقه أن يتوصل إليه بأكثر أو نحوه.

(١) فتكون الآية بالنسبة إلى اليد من باب تأويل الظاهر، وبالنسبة إلى القطع من استعمال اللفظ في الظاهر، وسيأتي في شرح قوله في الظاهر بعض هذا.

(٢) أي: بين من قال: إنه غير مجمل ومن قال: إنه مجمل؛ إذ قد اتفق الفريقان على أنها حقيقة فيها وإنما اختلفا في أن اليد في الكل والبعض وكذا القطع في الإبانة والشق سواء كما هو مذهب الأول، أو أن اليد ظاهر في الكل فقط، والقطع في الإبانة كذلك كما هو مذهب الثاني.

(٣) الأمدى.

[١] - ينظر في هذا التمثيل؛ فإن الحاصل إنها هو معنيان فقط. (ح عن خط شيخه).

وأجيب: بأن ذلك باطل^(١) **(لأنه ترجيح)** في اللغة بكثرة الفائدة، وطريقها النقل لا الترجيح، ولو سلم الجواز فهو معارض بأن الألفاظ المفيدة معنى واحداً أغلب وأكثر مما يفيد معنيين وخصوصاً في كلام الشارع، فكان جعله من الأكثر هو الأظهر، فيتساقطان^(٢).

(وقيل:) إنه **(مجلد)** وهو مذهب الجمهور، وبه نقول^(٣) **(وقد سبق)** الكلام فيه في صدر الكتاب. وللقاضي عبدالوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي في هذه المسألة تفصيل حسن، وهو: أنه إن كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة أحد المعنيين اللذين يستعمل فيهما اللفظ تارة أخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار أخرى، ومثّل بحديث مسلم:

(قوله:) «فكان جعله من الأكثر هو الأظهر» فإن قيل: فيكون ظاهراً في المعنى الواحد، وهذا يستلزم خلاف ما اختاره المؤلف رحمه الله من ظهوره فيها، قلنا: قد أشار إلى جواب هذا بقوله: فيتساقطان، أي: الاستدلال بأن ما يفيد معنيين أكثر والاستدلال بأن الألفاظ المفيدة معنى واحداً أغلب، وإذا تساقطا بقي ما ذكره المؤلف رحمه الله من ظهوره فيها سالماً.

(قوله:) «وبه نقول» إشارة إلى ما اختاره المؤلف رحمه الله سابقاً مسألة إطلاق المشترك على الكل حيث قال: وبعض أهل هذا القول يذهب إلى أن المشترك حقيقة في الكل من غير ظهور فيه؛ لاحتمال أن يراد به واحد، وهذا عندي أرجح.

(١) قال العضد: الجواب أنه إثبات اللغة - وهو كونه حقيقة لمعنيين - بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ، وأنه باطل.

(٢) فإن قيل: فيكون ظاهراً في أحد الأمرين، أعني المعنى الواحد، وهذا يستلزم خلاف المقدر ونفي^[١] الإجمال، قلنا: المراد أن ما ذكرتم اقتضى الظهور في المعنيين، وما ذكرنا في المعنى الواحد، فيتساقطان ويبقى الإجمال وعدم الظهور (سعد).

(٣) لنا: أن كونه لهما مع عدم ظهوره في أحدهما هو معنى المجلد، وقد فرضناه كذلك، فيكون مجملاً (عضد). قوله: في أحدهما أي: أحد المذكورين اللذين هما المعنى الواحد والمعنيين الاثنان. (سعد).

[١] - في المطبوع: وبقاء الإجمال. والمثبت من حاشية السعد.

((الثيب أحق بنفسها من وليها)) إما بأن تعقد لنفسها، وإما بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها- وجب العمل به في ذلك المعنى جزماً؛ لوجوده في الاستعمالين، فهو مراد قطعاً، ولهذا قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة مطلقاً، وبعض الشافعية إذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم.

وإن لم يكن ذلك المعنى أحدهما ومثل بحديث مسلم: ((المحرم لا يُنكح ولا يُنكح)) بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء، فإنه إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد، وهو أن المحرم لا يطأ ولا يوطأ^(١)، أي: لا يمكن غيره من وطئه، وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك، وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره، فالراجع الإجمال؛ لتردده بين المعنى والمعنيين.

(و) منها: أنه (لا) إجمال (فيما له محملان لغوي^(٢) وشرعي) مثاله:

(قوله): «إما بأن تعقد لنفسها» هذا مثال للمعنى الواحد، وقوله: «وإما بأن تعقد لنفسها أو تأذن» هذا مثال لإرادة المعنيين، لكن العطف بأو لا يناسب ذلك [١].

(قوله): «وجب العمل به» جواب قوله: إن كان ذلك المعنى.. إلخ.

(قوله): «بينهما قدر مشترك» لعله أراد مطلق العقد.

(قوله): «بين المعنى» وهو الوطء «والمعنيين» العقد لنفسه ولغيره.

(١) قال ابن أبي شريف: بكسر الطاء، والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذي هو وصف للمحرم فعلاً أو تمكيناً، والمعنيان هما عقدة النكاح لنفسه وعقده لغيره، والقدر المشترك بينهما مطلق العقد.

(٢) أي: حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوي، مثل تسمية الطواف بالصلاة، وتسمية الاثنين بالجماعة، والآخر أمر شرعي، أي: حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع، مثل اشتراط الطهارة في الطواف، وحصول فضيلة الجماعة بالاثنتين؛ ولهذا قال: محملان ولم يقل: معنيان، بخلاف المسألة الآتية فإنها في اللفظ الذي يكون له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع اللفظ له شرعاً، فيتبين الفرق بين المسألتين. (سعد).

[١]- وعبرة شرح الجمع مثل عبارة المؤلف. (ح عن خط شيخه).

((الطواف بالبيت^(١) صلاة)) أخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس، والنسائي عن طاوس عن رجل مرفوعاً، ورواه النسائي من طريق أخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفاً؛ فإنه يحتمل أنه يسمى صلاة لغة وأنه كالصلاة في اشتراط الطهارة.

ومثال آخر: ((الاثنان فما فوقهما جماعة)) رواه ابن ماجه عن أبي موسى، والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعاه، وفي الطريقين مقال، فإنه يحتمل تسمية الاثنین جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين.

فمثل هذا اللفظ إذا صدر من الشارع لا يكون مجملاً عند الجمهور، بل يحمل على المحمل الشرعي **(لأن الشارع مُعرّف الأحكام)** الشرعية لا الموضوعات اللغوية، يعني أن ذلك صار عرفاً للشارع؛ لأنه بعث له لا لتعريف الموضوعات اللغوية، فكان قرينة موضحة للمراد، فلا إجمال.

وقال الغزالي وتبعه الإمام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه: إنه مجمل؛ لأنه صالح لهما، ولم تتضح إفادته لأحدهما؛ لعدم الدليل فرضاً^(٢).

(قوله): «وفي الطريقين مقال» أما الأولى ففيها الريب بن بلز بن عمرو المعروف بـ(عَلَيْلَة)، وقد اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه، وأما الثانية ففيها عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي [١]، وهو متروك [٢]، ذكره المؤلف رحمه الله.

(١) إلا أن الله أباح فيه الكلام، وهو حديث جيد رواه الترمذي والنسائي وأبو يعلى الموصلي وابن حبان والحاكم وصححه. (شرح السبكي على المختصر).

(٢) أي: لأن المفروض صلاحيته للمحل اللغوي والمحمل الشرعي، ولا مرجح لأحدهما على الآخر؛ لعدم الدليل.

(*) قال الإمام يحيى في المعيار بعد ذكر معنى هذا: وأما ثانياً فلأنه عليه السلام لم يثبت عنه أنه لا ينطق بالاسم اللغوي؛ فلهذا كان اللفظ مفيداً لهما.

[١] - وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده متكلم فيه أيضاً. (من خط السيد أحمد بن الحسن إسحاق).

[٢] - لكن في الباب عن الحكم بن عمير عند البغوي في معجمه، وعن عبد الله بن عمرو عند الدارقطني في أفراد، وعن أبي أمامة عند الطبراني في الأوسط، وفي لفظ أحمد عنه عليه السلام أنه رأى رجلاً يصلي وحده فقال: ((ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه)) فقام رجل فصل مع، فقال: ((هذان جماعة))، وعن أبي هريرة وآخرين، فاستفيد ورود هذا الحديث في الجملة. (من شرح السيد صلاح على الفصول ح).

والجواب: لا نسلم^(١) عدم اتضاح إفادته؛ لحصوله بما ذكرناه من أن عرفه تعريف الأحكام دون اللغات، غايته عدم الاتضاح بدليل خاص فيه، وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقاً.

(و) منها: أنه (لا) إجمال (فيا له مسميان كذلك) يعني لغوياً وشرعياً، بل هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من غير تفرقة بين النهي وغيره؛ لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه؛ للقطع بأن إطلاق المستعمل ظاهر في متعارفه، فلا يُسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه.

(و) في المسألة أقوال آخر، أحدها: (الإجمال مطلقاً^(٢)) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني قال الغزالي: ولعل هذا تفرع منه على مذهب من يثبت الأسامي الشرعية^(٣)، وإلا فهو منكر لها.

(و) ثانيها: الإجمال إن وقع (في النهي)^(٤) وهو مذهب الغزالي.

(و) ثالثها: أنه لا إجمال فيه مطلقاً، لكنه يجب جعله في غير النهي للشرعي، ويجب (جعله فيه) أي: في النهي (للغوي) يعني أنه ظاهر في الإثبات للشرعي وفي النهي للغوي، وهذا مذهب الأمدي، فهذه أقوال ثلاثة مغايرة لما ذهب إليه الجمهور.

(١) في المطبوع: أنا لا نسلم.

(٢) أي: في الإثبات والنهي؛ محتجاً بما يأتي من أنه صالح لهما ولم يتضح، وهو معنى الإجمال، والجواب ما مر من أنه متضح بما ذكرناه من العرف. فإن قيل: إن هذا الخلاف فرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، والباقلاني ينكرها، فكيف يقول بالإجمال فيه مع أنه ليس عنده إلا معنى واحد لغوي كما تقدم؟ قلنا: أشار المؤلف صاحب الفصول إلى الجواب بقوله: تفرعاً على الحقيقة الشرعية يعني أنه لم يقل ذلك على أنه مذهب له حتى يناقض مذهبه في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، بل إنما قاله تفرعاً على مذهب القائلين بثبوتها. (من شرح الشيخ لطف الله على الفصول مع تغيير وحذف يسيرين).

(٣) أي: الحقائق الشرعية.

(٤) دون الإثبات. (فصول).

مثاله في الإثبات: ما رواه مسلم عن عائشة قالت: دخل علي النبي ﷺ ذات يوم فقال: ((هل عندكم من شيء؟)) فقلنا: لا، فقال: ((إني إذا لصائم))، فإن حمل على الشرعي دل على جواز النية نهائياً، وإن حمل على اللغوي^(١) لم يدل. ومثاله في النهي: نهيه عن صوم يوم النحر، فإن حمل على الشرعي جاز الإمساك من غير نية، وإن حمل على اللغوي لم يجز.

(قالوا) جميعاً: ما كان له مسميان كذلك فهو عند الأول **(صالح لهما)** جميعاً ولم يتضح في أحدهما، فكان مجملًا **(و)** عند الثاني: أنه **(استوى الشرعي وغيره نهياً)** بناء على أن النهي لا يدل على الفساد، بل هو محتمل للصحة؛ بدليل صحة التصريح بها،

(قوله): «جاز الإمساك من غير نية» لأنه ليس بصيام شرعي.

(قوله): «قالوا جميعاً أي: قال أهل الأقوال الثلاثة، فالقائل بالمجموع، والمقول بمجموع التمسكات الثلاثة، آخرها قوله: فبقي مجملًا أو لغوياً، فصح إسناد القول بالمجموع إلى مجموعهم، وأما باعتبار التفصيل فلكل واحد مقول مخالف لمقول الآخر، فلا يصح إسناد متمم كل واحد إلى مجموعهم ولا إسناد مجموع التمسكات إلى كل واحد من القائلين.

(قوله): «فهو عند الأول» وهو القائل بالإجمال مطلقاً، ظاهر العبارة أن قوله: فهو عند الأول من مقول القول، ولا انتظام له؛ إذ يكون المعنى قالوا فهو عند الأول صالح لهما، وقس على هذا قوله: عند الثاني وعند الثالث، فلو قال: قالوا جميعاً [١]؛ ما كان له مسميان كذلك فإنه يصلح لهما، وهذا عند الأول وأنه يستوي المسميان الشرعي وغيره نهياً، وهذا عند الثاني وأنه يتعذر حمله في النهي على الشرعي، وهذا عند الثالث بناء منه على النهي... إلخ - لكان أولى؛ لينتظم الجميع في دخوله تحت القول ويسلم من عطف الفعل على الاسم والله أعلم.

(قوله): «بدليل صحة التصريح بها» الظاهر أن الضمير عائد إلى الصحة، وفيه أن الصحة لا تطلق على المنهي عنه؛ إذ لا يقال: صلاة الحائض صحيحة ونحو ذلك، بل قد يطلق على ما نهى عنه لأمر خارج عن قول، والمراد التعميم، إذا عرفت هذا فالمذكور من الاستدلال للقائل بأن النهي لا يدل على الفساد أو يدل على الصحة هو أنه قد أطلق الصلاة ونحوها على المنهي عنه، كدعي الصلاة ونحوه، والمراد الصلاة الشرعية، والشرعية هي الصحيحة، وقد اعتمد المؤلف ﷺ هذا في الجواب [٢] الآتي حيث قال: بل ما يسميه الشارع بالشرع من غير نظر إلى صحة أو فساد، فلو قال المؤلف هنا: بدليل صحة إطلاق الصلاة على المنهي عنه كدعي الصلاة فيكون شرعياً وهو الصحيح لكان أولى؛ لما ذكرناه، وليطابق الجواب الآتي، والله أعلم.

(١) وهو الإمساك مع بعده للقرينة على إرادة الشرعي؛ لتقدم السؤال عن الطعام.

[١] - عبارة المؤلف مستقيمة على طريقة قوله تعالى: «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى» [البقرة: ١١١]، فتأمل. (ح من خط شيخه). والظرف - أعني عند الأول ونحوه - فاصل بين المبتدأ وخبره، وهو جائر. (حسن بن يحيى).

[٢] - حيث أجاب على قولهم: إن الصلاة هي الصحيحة. (ح من خط شيخه).

فيكون شرعياً، وللفساد كذلك^(١) فيكون لغوياً، فيبقى حينئذ مجملاً، وأما الإثبات فهو واضح فيه للشرعي؛ لما أسلفناه^(٢). وعند الثالث أنه تعذر حمله في النهي على الشرعي بناء على أن النهي يستلزم فساد المنهي عنه، فلا يكون المنهي عنه إلا لغوياً؛ للزوم صحة الشرعي، بخلاف ما إذا وقع في الإثبات فإنه ظاهر في الشرعي؛ لما تقدم، وهذا هو ما أراد بقوله: **(أو تعذر للزوم صحته)**^(٣).

وقوله: **(فبقي مجملاً أو لغوياً)** من تنمة ما تمسك به الغزالي والآمدي على

(قوله): «وللفساد كذلك» أي: محتمل للفساد كذلك، أي: بدليل صحة إطلاق الفساد على المنهي عنه، فيقال: صلاة الحائض فاسدة.

(قوله): «لما أسلفناه» أي: لدليل المختار، وهو أنه ظاهر في معنى الشرعي؛ لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه.

(قوله): «وعند الثالث» وهو الآمدي.

(قوله): «للزوم صحة الشرعي» أي: لو كان المراد مثلاً في دعي الصلاة الشرعي لزم صحته؛ لأن الشرعي ما وافق أمر الشارع، وكل ما وافق أمر الشارع فهو صحيح، هكذا ذكره السعد.

(قوله): «لما تقدم» أي: الدليل المختار، وقد عرفته.

(قوله): «أو تعذر» أي: المعنى الشرعي، فهو عطف على استثنى، وقوله: «للزوم صحته» أي: المنهي عنه لو أريد المعنى الشرعي.

(قوله): «فبقي مجملاً» هذا من تنمة متمسك الغزالي، فهو متفرع على قوله: استثنى الشرعي وغيره نهياً. وقوله: «أو لغوياً» هذا تنمة ما تمسك به الآمدي، فهو متفرع على قوله: أو تعذر، وهذا معنى قوله ﷺ: على طريق اللف والنشر المرتب.

(١) يعني: أنه محتمل للفساد؛ بدليل صحة إطلاق الفساد على المنهي عنه، فيقال: صلاة الحائض فاسدة.

(٢) لقضاء عرف الشرع، فمذهب الغزالي والآمدي يشاركان المختار في جانب الإثبات، وإنما يفارقانه في النهي، ثم إنهما يفترقان في النهي بأنه عند الغزالي مجمل، وعند الآمدي ظاهر في اللغوي. (شرح فصول للشيخ لطف الله).

(٣) لفظ المنهاج للإمام المهدي ﷺ: احتج الغزالي بأنه في النهي يتعذر المعنى الشرعي، فتردد الفهم في قصد الناهي بينه وبين المعنى اللغوي، مثاله إذا قال: دعي الصلاة فيتردد الذهن بين نهي عن الصلاة الشرعية أو اللغوية؛ لأننا إذا علقنا النهي بالمعنى الشرعي حينئذ لزم صحته من المنهي، فضعفت أمانة تعلق قصد الناهي به، فتردد الذهن بينه وبين اللغوي، فلزم الإجمال مع النهي خاصة دون الإثبات.

طريقة اللف والنشر المرتب.

(ورد) ما ذكره **(بمنع الصلوح والاستواء واللزوم)** يعني لا نسلم أنه صالح لهما^(١) لما تقدم، ولا أنهما مستويان في النهي أو يتعذر الشرعي فيه للزوم صحته؛ لأن الشرعي ليس هو الصحيح شرعاً، بل ما يسميه الشارع به من الهيئات^(٢) من غير نظر إلى صحة أو فساد^(٣)، وإلا لزم في قوله ﷺ: ((فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة)) أن يكون مجملاً^(٤) بين الصلاة والدعاء أو ظاهراً في الدعاء، وهو باطل؛ للقطع بأنه ظاهر في معناه الشرعي، والإجماع منعقد على أنها غير ممنوعة عن الدعاء.

(قوله): «لما تقدم» من دليل المختار، وقد عرفته.

- (١) كما ذكره الباقلاني، ولا أنهما مستويان كما ذكره الغزالي.
- (٢) المخصوصة حيث يقول: هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة. (شرح فصول للشيخ لطف الله).
- (٣) فلو كان معناه الصحيح كما هو رأي الغزالي والاستواء أيضاً كما هو رأي الأمدى لزم إلخ. (شرح سبكي على المختصر). وقد أشار ابن الإمام إلى هذا بقوله: أن يكون مجملاً بين الصلاة والدعاء أو ظاهراً في الدعاء. فإن الأول ناظر إلى مذهب الغزالي، والثاني ناظر إلى مذهب الأمدى فليتأمل. (من خط السيد أحمد بن محمد بن إسحاق رحمتهما الله).
- (٤) لتعذر حملها على الشرعي حينئذ لتعذر صحتها، وتعذر حملها على اللغوي لأن الدعاء غير منهى عنه. (منتهى السؤل والأمل).

(فصل: في البيان والمبين)

ولما كان البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها، والدلالة تتوقف على الدليل المرشد إلى المطلوب، وهو العلم أو الظن الحاصل منه - لا جرم كان **(البيان يقال تارة)** أي: يطلق تارة **(على الفعل)** أي: فعل المبيّن، وهو التبيين، كالسلام والكلام للتسليم والتكليم، واشتقاقه من بان إذا ظهر^(١) أو انفصل.

(و) أخرى على (الدليل)^(٢) لكونه يحصل به التبيين.

(و) ثالثة: على (المدلول) لكونه متعلقاً للتبيين.

ولأجل ذلك اختلف في تعريفه، فاختارت الحنفية المعنى الأول، ووافقهم أبو بكر الصيرفي من الشافعية فقال: إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح. وما أورد عليه من البيان الابتدائي ومجازية لفظ الحيز^(٣) في الموضوعين

(قوله): «وهو» أي: المطلوب.

(قوله): «الحاصل منه» أي: من الدليل.

(قوله): «على الفعل» فيكون بمعنى الدلالة، وهو المعنى الأول.

(قوله): «وما أورد» مبتدأ، خبره مناقشة واهية. والمورد للأول القاضي، وللثاني الجويني.

(قوله): «الابتدائي» يعني من غير تقدم إشكال، فهو بيان وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال.

(١) وهو الغالب، كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن]، أي: إظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة]، وقال عليه الصلاة والسلام: ((إن من البيان لسحراً)). (من فصول البدائع).

(٢) بناء على أن البيان مصدر بمعنى الفاعل كما في: ﴿أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا﴾ [الملك: ٣٠]، وهو اصطلاح الأصوليين، وقوله: وثالثة على المدلول أي: على ما حصل بالدليل من الوضوح، وهذا هو المعنى المصدري وإن كان في العبارة تسامح؛ لأن مدلول الدليل ليس هو الوضوح نفسه، وإنما الوضوح لازم المدلول ووصفه. (من شرح الجلال).

(٣) فإنه حقيقة في الجوهر دون غيره. (سبكي). وقال الأزهرى: الحيز بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة التحتية المكسورة وبالزاي: المكان، واستعماله في التعريف مجاز يسان عنه اهـ بلفظه، وفي العضد: والتجوز في الحدود لا يجوز.

مناقشة واهية؛ لأن مقتضى إخراج الشيء عرفاً تجويزه لا وقوعه نحو: «ضَيِّقْ فَمَ الرِّكِيَّةَ»، ويجوز التجوُّز في الحدود إذا اشتهر المجاز.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والأكثر من الشافعية والمعتزلة كأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم: إنه هو الدليل؛ نظراً إلى المعنى الثاني.

وقال أبو عبدالله البصري: هو العلم عن الدليل^(١)؛ نظراً إلى الثالث.

(والمبين^(٢) خلاف المجلد) فهو: ما دلالاته واضحة **(و)** كما انقسم المجلد إلى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد **(يقع في مفرد و)** في **(مركب ابتداء)** يعني غير مسبوق بالإجمال، كالسما والارض في المفرد، والله بكل شيء عليم في المركب، إذا قيلت ابتداء.

(و) قد يقع (مسبوقاً بالإجمال) وهو ظاهر **(و) قد يقع (في الفعل)**^(٣) إذا

(قوله): «نحو ضيق فم الركية» نزل تجويز كون فمها واسعاً منزلة الواقع فأمر بتغيير فمها من السعة المتوهم إلى الضيق، هكذا نقله في الجواهر عن صاحب المفتاح.

(قوله): «والمبين خلاف المجلد» وقد تقدم حد المجلد بما دلالاته غير واضحة، فيكون المبين ما دلالاته واضحة، كما ذكره المؤلف رحمه الله.

(قوله): «وفي الفعل لبيان الصلاة... إلخ» استدل المؤلف رحمه الله على كون الفعل مبيناً في نفسه بأنه بين الصلاة والحج، فإذا بين غيره كان مبيناً في نفسه، فجعل ذلك مسألة واحدة، وشارح المختصر جعل كونه تبيين به الصلاة والحج مسألة أخرى مستقلة حيث قال: مسألة الفعل يقع بيانا، وما فعله المؤلف أولاً كما لا يخفى.

(١) قلنا: البيان: بيان علم به السامع فأقر أو لم يعلم فأصر، إذ لو كان علماً لم يكن النبي صلوات الله وسلامه عليه مبيناً للكل، وقد قيل: ﴿لُتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. (فصول بدائع).

(٢) وهو المحكم، وهو إما نص أو ظاهر.

(٣) في حاشية: هنا سقط في المتن يظهر من مراجعة المختصر وشرحه، والأصل هكذا: وفي الفعل وقد يقع بياناً لبيان الصلاة إلخ اهـ ويحتمل ما أشار إليه المحشي من أن المؤلف استدل على كون الفعل مبيناً في نفسه؛ لأنه بين به الصلاة والحج؛ فإذا بين غيره كان مبيناً في نفسه، وجعل ذلك مسألة واحدة، وشارح المختصر جعلها مسألة أخرى. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور؛ خلافاً لشرذمة^(١)، ومثله الترك والتقرير، كترك التشهد الأول بعد فعله أو تقرير تاركه فإنه يكون بياناً لكونه غير واجب، وذلك **(بيان الصلاة والحج به)** فإنه ﷺ بينهما به لحديث الصحيحين: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) ولحديث مسلم: ((لتأخذوا مناسككم)^(٢)، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه))، وفي رواية النسائي: ((يا أيها الناس، خذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد عامي هذا)).

وبالجملة فبيان الصلاة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الإسلام، ولأن مشاهدة الفعل أدل كما جاء في الحديث^(٣): ((ليس الخبر كالمعاينة^(٤))) رواه أحمد في مسنده بإسناد صحيح، والطبراني في الأوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس، والطبراني في الأوسط^(٥) عن أنس، والخطيب في تاريخه عن أبي هريرة رفعوه.

وقوله: **(ولا يستلزم التأخير دون القول؛ لأنه أطول؛ لمنعها)**^(٦) إشارة إلى

(قوله): «لمنعها» أي: منع استلزام التأخر ومنع طول الفعل^[١].

(١) كالدقاق وغيره، قال: الفعل لا ظاهر له فكيف يبين غيره؟ قلنا: لا بد من أمر يعرف به كونه بياناً كما سيأتي، فالمبين هو الفعل وذلك الأمر دليل عليه، قال: الفعل يطول.. إلخ شبهته وجوابها. (شرح فصول للشيخ لطف الله).

(٢) في المطبوع: عني مناسككم.

(٣) رد على العضد حيث جعله مثلاً سائراً، وتخريجه للحديث بيان لقول السعد: إنه مروي في الحديث ولم يزد على ذلك. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٤) قال الجلال: الاستدلال بهذا المثل مجرد مغالطة؛ إذ معنى المثل أن علمك بالمشاهد نفسه أقوى من علمك بالمخبر به نفسه، والتزاع إنما هو في دلالة المشاهد على غيره، فأين أحد المعنيين عن الآخر؟

(٥) وزاد فيه: فإن الله تعالى أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح، فلما عاين ذلك ألقى الألواح، وقد صار هذا القول مثلاً. (شرح تحرير لبدي شاه).

(٦) علة لعدم استلزام التأخر. (منه).

[١] - الظاهر أن يقال: أطولية الفعل. (من خط السيد عبدالله الوزير رحمه الله).

شبهة المخالف وجوابها، أما تقرير الشبهة: فبأن زمان الفعل أطول من زمان القول، فالبيان به يوجب تأخير البيان مع إمكانه بما هو أفضى إليه، وهو القول، وذلك غير جائز.

وأما تقرير الجواب: فبأننا لا نسلم أن زمان الفعل أطول من زمان القول، فإن ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى زماناً أطول مما تصلى فيه الركعتان بكثير، ولو سلم فلا نسلم استلزامه التأخير؛ لأن التأخير هو أن لا يشرع فيه عقيب الإمكان^(١) لا امتداد الفعل، كمن قال لغلامه: ادخل البصرة، فسار عشرة أيام حتى دخلها؛ فإنه لا يعد بذلك مؤخراً، بل مبادراً ممثلاً بالفور، ولو سلم فلا نسلم أن تأخير البيان مع إمكانه بما هو أفضى إليه غير جائز على الإطلاق، إنما ذلك حيث لا غرض في التأخير، أما مع وجود غرض في التأخير كسلوك أقوى البيانين^(٢) فيما نحن فيه فلا^(٣).

(قوله): «مع إمكانه» أي: البيان.

(قوله): «بما هو أفضى» أي: أقرب إفضاء أي إيصلاً إليه، وكان الأولى التوصل إلى قوله: أفضى بأقرب ونحوه كما لا يخفى، وعبارة شرح المختصر: مع إمكان تعجيله أي البيان.

(١) يعني: لا إذا شرع عقيب الإمكان فإنما الفعل هو الذي يستدعي زماناً، ومثله لا يعد تأخيراً، كمن قال لغلامه إلخ. (عضد بأكثر اللفظ).
(٢) وهو الفعل لكونه أدل كما مر. (عضد).

(٣) في النسخة من المتن التي قرئت على المؤلف مسألة حذفناها جميعها، وذكرها في الشرح في آخر المسألة الثانية، فلننقلها بلفظها ونشرحها، قال عليه السلام: (مسألة): اعلم أن المجلد يكفي في بيانه أدنى ولو مرجوحاً؛ إذ لا تعارض، وأما الظاهر من العام والمطلق فإنه (يجوز مساواة بيان الظاهر له) أي: للظاهر، وهو قول الكرخي ومختار المؤلف، وقال ابن الحاجب ونقله العضد عن الأكثر: إنه يجب أن يكون البيان أقوى من المبين الظاهر، لنا أنا إنما حكمنا بجواز المساواة (للاعمال) أي: لإعمال الدليلين؛ إذ لو لم نعتبر بيان المساوي لزم إلغاء الدليلين، فلا ينهض ما استدلل به ابن الحاجب والعضد حيث قلنا: لنا أما أنه لا يجوز بالمساوي فلأنه يلزم التحكم، فليس أحدهما مع تساويهما أولى بالإبطال من الآخر، قلنا: بل إعمالهما أولى من إبطاهما (والقول بوجوب إعمال الأقوى) لا المساوي (يبطله) أي: يبطل إعمال الدليلين (و) قال أبو الحسين: يجوز بيان الظاهر بالأدنى، قلنا: =

[مسألة في ورود قول وفعل بعد المجرى يصلح كل منهما للبيان]

مسألة: (إذا ورد بعد المجرى ^(١) قول وفعل) يصلح كل منهما للبيان فهما إما متفقان كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد، أو مختلفان كما لو فعل طوافين وأمر بواحد.

وعلى أنهما **(متفقان)** إما أن يعلم المتقدم منهما أو لا، إن علم **(فالتقدم البيان)** لحصوله به قولاً واحداً ^(٢) **(وإن جهل)** المتقدم منهما **(فأحدهما)** هو البيان ^(٣) عند الجمهور، وهو الأول في نفس الأمر، والثاني كالتأكيد ^(٤)؛ لحصول المقصود دونه سواء كان راجحاً أو مساوياً أو مرجوحاً.

(قيل:) الأمر كذلك مع التساوي، وإلا وجب أن **(يتعين غير الراجح)** للبيان حكماً بتقدمه وتأخر الراجح، وإلى هذا ذهب الأمدى؛ وذلك **(لامتناع التأكيد به)** أي: بالمرجوح لو قدر متأخراً؛ لأن الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة.

(قوله:) «يتعين غير الراجح للبيان» قال الشيخ العلامة رحمته الله في شرح الفصول: تخصيص هذا الخلاف بحالة الجهل ظاهر كلام ابن الحاجب، وصرح به الأمدى على ما نقله عنه الأسنوي، لكن الحكم بامتناع كون المرجوح مؤكداً وجعل لزوم ذلك هو العلة للحكم بالتقدم يقتضي أن من قال بهذا قال: المرجوح هو البيان مع العلم بتقدم الراجح أيضاً.

= القول (بجواز) اعتبار (الأدنى، يبطل الراجح) وذلك لا يجوز؛ لأنه يلزم إلغاء الراجح بالمرجوح، وأنه باطل، بيانه أن العام إذا بين والمطلق إذا قيد بما ليس دلالة على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فقد ألغى دلالة العام عليه، وهو أقوى بدلالة المخرج عنه، وهو أضعف. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله). ولم نجد للمؤلف عليه السلام شرحاً على هذه المسألة فيما رأيناه من الشروح، وقد أشار إلى هذا البحث بقوله آخر الباب: وها هنا خلاف.. إلخ، وقد شرحها أيضاً ابن جحاف في شرحه على الغاية، اطلعنا عليه وتركناه استغناء بالمحرر هنا.

(١) فإن علم وجودهما دفعة فكلاهما بيان، ذكره في الفصول.

(٢) لعله عند القائلين بأنه يبين بالفعل.

(٣) من غير تعيين. (شرح جحاف).

(٤) في الصورتين، يعني صورتى علم المتقدم وجهله.

(قلنا:) ما ذكرتموه من امتناع التأكيد بالمرجوح **(ممنوع في)** المؤكد **(المستقل)** كالجمل التي يذكر بعضها إثر بعض للتأكيد، فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيدها تأكيداً، وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير، وإنما يمتنع ذلك في المفردات ^(١) نحو: جاءني القوم كلهم.

(و) هما «وهما (مختلفان)» يختلف فيهما **(قيل: المتقدم)** من القول والفعل هو البيان؛ لأن المجلد إذا تعقبه ما يجوز أن يكون بياناً وجب القضاء بكونه هو البيان، وهذا مذهب أبي الحسين البصري، واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من أصحابنا، قالوا: ويكون المتأخر منهما ناسخاً لحكم البيان المتقدم ومبيناً للمجلد.

وأورد عليه أن نسخ المبيّن نسخ للمبيّن لكونهما كالشيء الواحد؛ لاتحاد فائدتها، فلو ثبت ذلك للزم أن يكون الثاني ناسخاً للمجلد مبيناً للمراد منه، وهو تهافت. وأن يكون المجلد مبيناً لمكان النسخ؛ إذ لا يرد إلا على مبين، ومجماً لمكان البيان، وهو تناقض.

وأجيب: بمنع كون نسخ المبيّن نسخ المبيّن؛ لجواز أن يكون للمجلد أحوال

(قوله:) «وهما» أي: الفعل والقول، وهو مبتدأ، خبره قوله: يختلف فيهما، وقوله: «وهما مختلفان» حال، ولعله يكون حالاً من ضمير يختلف فيهما؛ لعدم صحة الحال من المبتدأ على قول. والمراد يختلف فيها هو المراد منها، ولو قال المؤلف: على أنها مختلفان قيل: المتقدم.. إلخ لحصلت المقابلة لقوله سابقاً: وعلى أنها متفقان، وكان أخصر.

(قوله:) «وأن يكون المجلد مبيناً» على صيغة المفعول، وقوله: «لمكان النسخ» علة له، وقوله: «إذ لا يرد» أي: النسخ علة لهذه العلة.

(قوله:) «ومجماً» عطف على مبيناً، وقوله: «لمكان البيان» أي: بالثاني، علة لكونه مجماً.

(قوله:) «وأجيب بمنع كون نسخ المبيّن.. إلخ» قد اشتمل الإيراد على أمرين: الأول: لزوم كون الثاني ناسخاً للمجلد مبيناً للمراد منه، الثاني: كون المجلد مبيناً لمكان النسخ ومجماً.....=

(١) عبارة السبكي في شرحه على المختصر: وإنما [١٦] يلزم كون المؤكد أقوى في المفردات نحو: جاءني القوم كلهم.

وأوصاف يبين ببعض منها تارة وببعض آخر أخرى.

بيان ذلك: أن المصلحة قد تكون في أداء الفعل وقتاً على وصف وفي أدائه وقتاً آخر على وصف آخر، فيكون الثاني ناسخاً للوصف الأول، وكل واحد منهما مبيناً للمجرى باعتبار.

ورد بأننا نقطع بعد ورود البيان أن ليس المراد بالمجرى إلا ذلك، وأن سائر الصفات ملغاة، فرغ البيان رفع للمبين، ولو سلم فالنسخ خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لضرورة، ولا ضرورة مع إمكان الجمع بأن يجعل المبين هو القول كما يجيء.

= لكان البيان، وقد اكتفى المؤلف رحمته بجواب واحد عنها، وأما الشيخ فقد أجاب عن الأول بأننا لا نسلم أن نسخ البيان نسخ للمبين وإن كانت فائدتهما واحدة؛ لأن البيان بيان لصفة الفعل وحكمه وكيفيته، والمبين هو المختص بذلك، وقد يؤخذ الشيء عارياً عن بيانه، ويخاطب به مع الجهل ببيانه، فدل على أن أحدهما قد ثبت وهو المجرى من غير بيان، وقد يزول البيان مع بقاء المجرى على إجماله، فلم يصح ما ذكره. وعن الثاني بأنه يمكن أن يكون شيء يفترق إلى البيان من جهتين، وأن يكون المجرى مجعلاً بالنظر إلى وصفين للفعل، فتكون المصلحة في أداء الفعل في وقت على أحد الوصفين وفي أدائه على الوصف الآخر [في وقت آخر] ^(١)، ويرد الأمر بذلك وليس فيه بيان أحد الوصفين فيفتقر إلى بيانين في الوقتين، فإذا فعل النبي ﷺ ذلك الفعل على صفة في وقت كان فعله بياناً للمجرى، [ثم إذا ورد منه بعد ذلك قول بأننا نفعل الفعل على صفة أخرى غير تلك الصفة التي بينها بالفعل كان قوله هذا بياناً للمجرى] ^(٢) بالنظر إلى الوصف الثاني الذي يؤدي عليه الفعل في الوقت المتأخر ونسخاً للوصف الأول الذي قد تغيرت المصلحة في أداء الفعل عليه، وكذلك الفعل إذا تأخر وتقدم القول، قال في شرح الجوهرة: مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ في ابتداء الأمر بها وتعريفنا أن ليس المراد معنى الصلاة اللغوي لو قدرنا أن الله تعالى علم أن صلاحنا في تأديتها مدة من الزمان بالطهارة من غير ذكر، وأن مصلحتنا في تأديتها بعد تلك المدة بالذكر من غير طهارة، ثم بين لنا بفعله صفتها في المدة الأولى بتأدية أركانها مع الطهارة ثم بين ﷺ صفتها في المدة المتأخرة بقوله بتأدية أركانها مع الذكر ولا حاجة إلى الطهارة، فبيانه ﷺ المتأخر بيان لصفتها التي هي الذكر ونسخ لصفتها التي هي الطهارة. وهكذا لو كان البيان الأول بالقول والثاني بالفعل، إلا أن البيان بالفعل المتأخر لا بد من قول بضامه أو قرينة أنه لا يحتاج في صحة الصلاة إلى أمر غير الذي بينه بالفعل حتى يكون نسخاً لما بينه بالقول.

(قوله): «نسخ المبين» بكسر الياء «نسخ المبين» بفتح الياء، أي: نسخاً للمبين.

(قوله): «رفع للمبين» بفتح الياء.

(قوله): «بأن يجعل المبين» بكسر الياء.

[١] - ما بين المعقوفين من هامش شرح الفصول للغيث قال: صح دراري.

[٢] - ما بين المعقوفين من شرح الفصول للشيخ لطف الله الغياث.

هذا كله **(إن علم)** المتقدم من القول والفعل **(وإلا فالقول أو الترجيح)** يعني أن القائلين بأن المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم، فقال أبو الحسين البصري والإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام في منظومته: إن القول هو المبين؛ لأن الفعل لا يكون بياناً بنفسه، بل لا بد معه من قول يضامه مثل: صلوا، وخذوا، أو قرينة تدل على ذلك، بخلاف القول^(١)، فكان أولى.

وقال السيد إبراهيم بن محمد في فصوله والشيخ أحمد في جوهرته: إنه يجب الترجيح بينهما؛ إذ قد صار لكل واحد منهما من العلقه^(٢) والاختصاص بالمجمل ما أوجب التسوية بينهما، فلا يحكم لأحدهما بالبيان إلا بطريق ترجحه، فإن انتفى المرجح فالوقف.

(والمختار) أن المبين هو **(القول)** سواء علم المتقدم أو جهل، وفاقاً للجمهور **(للجمع)**^(٣) بين الدليلين؛ بأن يحمل الفعل على الندب^(٤) أو الخصوصية، بخلاف ما إذا جعل المبين هو الفعل فإن علم تقدمه صار منسوخاً

(قوله): «في منظومته» أي: الإمام المهدي عليه السلام في هذا الفن.

(قوله): «بأن يحمل الفعل على الندب» أي: الندب له عليه السلام كذا في شرح المختصر. وقوله: «أو الخصوصية» أي: واجب عليه وهو مما اختص به، ذكره في شرح المختصر.

(قوله): «بخلاف ما إذا جعل المبين» بالكسر.

(١) والادل بنفسه أقوى من الدال بغيره، فإن قيل: قد سبق أن الفعل أقوى في البيان، قلنا: التحقيق أن القول أقوى في الدلالة على الحكم، والفعل أدل على الكيفية، ففعله للصلاة أدل من وصفها بالقول؛ لأن فيه المشاهدة، وأما استفادة وجوبها أو نذرها أو غيرها فالقول أقوى وأوضح لصراحته. (من بعض حواشي شرح المحلي).

(٢) في نسخة: العلقه.

(٣) قال الجلال: إن لم يثبت: ((خذوا عني مناسككم)) وإلا تعارض القولان. اهـ إذا كان المراد بالمناسك في الحديث العبادات كما فسرهما المؤلف في التخصيص بالفعل فاندفاع هذا الكلام أظهر من أن يظهر؛ إذ تكون العبادات مخصصة بهذا الأمر. (منقولة بلفظها).

(٤) الندب حيث أمر بطواف واحد وطاف طوافين، والخصوصية به عكس ذلك، وهو حيث أمر بطوافين وطاف مرة، والله أعلم.

بالقول كما تقدم^(١)، وإن جهل المتقدم لزم إلغاء القول^(٢) أو نسخه، والمصير إلى ذلك مع إمكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل؛ إذ لا يصار إليه إلا للضرورة.

ولا يذهب عليك أنه يجب أن يكون المتأخر من القول والفعل غير متأخر عن وقت الحاجة إلى البيان؛ لما يجيء من امتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة، والمسألة مفروضة فيما إذا كان كل واحد منهما محتملاً للبيان، ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة، بل يتعين للنسخ سواء كان قولاً أو فعلاً قولاً واحداً إلا عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(قوله): «أو نسخه» أي: القول، بيانه أنه إذا تقدم الفعل بأن طاف مثلاً طوافين وجب علينا طوافان، فإذا أمر بطواف فقد نسخ الطوافين عنا^[١].

(قوله): «بل يتعين للنسخ» يعني يكون ناسخاً للمجلع المبين بالمتقدم منهما.

(قوله): «عن وقت الحاجة من المكلف إلى البيان» من المكلف متعلق بمحذوف، أي: الحاجة الكائنة من المكلف، وقوله: إلى البيان متعلق بالحاجة، والمعنى عن وقت حاجة المكلف إلى البيان.

(١) أنفأ حيث قال: قالوا: ويكون المتأخر منهما ناسخاً.

(٢) إن تأخر أو نسخه إن تقدم.

[١] - ينظر في هذا؛ فعبارة المؤلف تنبو عنه. (ح قال أيضاً شيخنا المغربي). ولفظ حاشية: ظاهر التوزيع مع الجهل أنه إذا تقدم القول كان الفعل نسخاً، وإن تأخر القول لزم إلغاؤه بالفعل، فيحقق كلام المحشي. (عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[مسألة في تأخير البيان عن وقت الحاجة]

مسألة: و(لا) يجوز أن يتأخر البيان^(١) عن وقت الحاجة من المكلف إلى البيان، وهو وقت التنجيز^(٢)، وهو قول عامة المسلمين^(٣)، إلا من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فإنه عندهم جائز غير واقع.

(و) اختلفوا في التأخير (إليه) أي: عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة (قيل: بالجواز مطلقاً) يعني سواء كان الخطاب ظاهراً أريد به خلافه كبيان التخصيص والتقيد والنسخ^(٤) والاسم الشرعي أو لا، كبيان المجلد، وسواء كان خبراً أو إنشاء، وهو مذهب الإمام يحيى بن حمزة والمرضى الموسوي والجمهور من الحنفية والشافعية واختيار ابن الحاجب.

(وقيل بالمنع مطلقاً) وهو مذهب أبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي^(٥) من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية، واختاره الإمام أبو طالب وقال: إنه قول أبي علي وأبي هاشم.

(وقيل) بالمنع (في غير النسخ) وأما بيان النسخ فيجوز تأخيره إلى وقت

(قوله): «والاسم الشرعي» كالصلاة فإن معناها الشرعي في الأصل محتاج إلى البيان.

(١) والمراد بالبيان هنا مقيد المطلق ومخصص العام وناسخها أو غيرهما، ذكر معناه خير الله. (حاشية فصول).

(٢) أي: تنجيز التكليف. (سعد).

(٣) قال في التلويح: وما روي من أنه نزل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولم ينزل: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فكان أحدنا إذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود، فكان يأكل ويشرب حتى يتبين - فهو محمول على أن هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم، ووقت الحاجة إنما هو الصوم الفرض. اهـ وقال سراج الدين: الحق أن دلالة الحال كانت قائمة في إرادة غير الظاهر، وقوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ نزل بعد ذلك زيادة بيان.

(٤) جعل النسخ من البيان لأنه تخصيص في الأزمان.

(٥) ونظر الرواية عنهما السبكي في شرح المنهاج.

الحاجة، وهذا القول مروى عن أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار، ذكره أبو الحسين البصري في معتمده، ولم يحك عنهم خلافه، ومثله في شرح العلامة لمختصر المنتهى.

(وقيل) بالمنع **(في غير المجل)** وهو الظاهر إذا أريد به غير ظاهره، وأما المجل فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض الحنفية.

(وقيل) كذلك **(في)** البيان **(الإجمالي)** يعني أنه يمتنع تأخير البيان الإجمالي لغير المجل عن وقت الخطاب، مثل: هذا العام سيخصص، وهذا الحكم سينسخ، وهذا المطلق سيقيد. وأما البيان التفصيلي فيجوز تأخير، وهذا مذهب أبي الحسين البصري^(١) وبعض أصحابنا.

وحاصله: أن الخطاب إما أن يكون له ظاهر أو لا، إن كان الثاني جاز التأخير مطلقاً، وإن كان الأول جاز تأخير التفصيلي إن بين بالإجمالي^(٢).
وقيل بجواز تأخير بيان الأمر والنهي^(٣) من غير تفرقة بين الظاهر والمجل؛

(قوله): «وقيل كذلك، أي: المنع في غير المجل».

(قوله): «وإن كان الأول» وهو ما كان له ظاهر «جاز تأخير بيانه التفصيلي؛ بين بالإجمالي» ظاهر المتن والشرح فيما سبق أنفاً عدم اعتبار هذا الشرط في تأخير التفصيلي، فيحقق ذلك^[١].

(١) أي: أنه يوافق الكرخي في بيان المجل مطلقاً، وفي البيان الإجمالي لغير المجل، ويخالفه في التفصيلي. (سعد).

(٢) قال في شرح الفصول للسيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال: ولعمري أنه لا يوجد اقتران الظواهر بشيء من ذلك، وإنما هي تحكيمات على الله وعلى رسوله لا تنبغي لمثل ذكاء أبي الحسين، ولقد كان له ولغيره مندوحة عن ذلك بمنع العموم الذي أثبتوه بمجرد الأوهام حتى وقعوا في مثل هذه المضايق العظام.

(٣) في الفصول: وقيل: يجوز في الأمر والنهي دون الخبر، وقيل: عكسه.

[١] - اللهم إلا أن يقال: إذا كان العام سيخصص بتفصيلي فقد وجد التخصيص الإجمالي. (من خط سيلان). وفي حاشية: لم يظهر للمحشي معنى كلام الشارح. (برطي). إذ الكلام مفروض مع امتناع تأخر البيان الإجمالي. (ح عن خط شيخه).

لأنها إنشاء فلا يحصل من سماعها دون البيان اعتقاد جهل، بخلاف الإخبار؛ لأن السامع إذا أخبر بعام اعتقد شموله، فيكون خطابه بذلك^(١) إيقاعاً في الجهل، وإذا أخبر بمجمل لم يفهم منه شيئاً، فكان الخطاب به عبثاً، وليس كذلك الخطاب بالمجمل^(٢) في الأمر والنهي؛ لأن العزم على الامتثال إذا بين يخرج عن كونه عبثاً، واختار هذا القول بعض أصحابنا المتأخرين^(٣).

احتج **(المجيز)** لتأخير البيان إلى وقت الحاجة على الإطلاق: بأنه لو لم يجز لم يقع؛ لأن الوقوع فرع الجواز، لكنه واقع كثيراً، فمن ذلك أنه **(تأخير بيان آية الخمس)** وهي قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٤) فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... إلى قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾^(٥) [الأنفال: ٤١]، **(بأن السلب للقاتل)**^(٦) في قوله ﷺ:

(قوله): «بأن السلب للقاتل» متعلق ببيان آية الخمس، أي: بيانه لهذا، وهو أن السلب للقاتل.

(١) إن قيل: كثرة وقوع التخصيص قرينة مانعة من اعتقاد الشمول فلا فرق حيثنذ. (شامي).

(٢) وكذا العام ونحوه.

(٣) محمد بن يحيى بهران.

(٤) العام لسلب المقتول وغيره. (من شرح جحاف).

(٥) العام لبني هاشم وغيرهم. (شرح جحاف).

(*) قال العلامة الجلال: وأجيب بمنع عموم ذي القربى لغير بني هاشم؛ لأن القربى تأنيث الأقرب، والأقرب إلى النبي ﷺ بنو هاشم، وأما قسمته لبني المطلب من الخمس فلأنه عللها بأن بني هاشم وبني المطلب لم يفترقوا في جاهلية ولا إسلام، فجعل القسمة لهم مكافأة على المناصرة، على أن هذا إنما يشكل على من يثبت العموم، وأما من يرى أن ذوي القربى مطلق لا يشكل^[١] عليه تخصيص بني هاشم وبني المطلب بالخمس؛ لأن المطلق في كل أفراد حقيقة لا مجاز فيحتاج إلى البيان بالقرينة اهـ ويمكن أن يدفع بأنه لو كان القربى اسم تفضيل لم تصح إضافة ذي إليه، بل الظاهر أنها مصدر بمعنى القرب كبشرى. (منقولة).

(٦) السلب ما يكون على المقتول من سلاح وملبوس وفرسه التي هو راكب عليه، فلم يخمسه ﷺ. (من شرح ابن جحاف).

[١]- في المطبوع: أشكل عليه. والمثبت من شرح الجلال للمختصر.

((من قتل قتيلاً فله سلبه^(١))) قالها ثلاثاً، رواه البخاري ومسلم، (و) تأخر بيانها أيضاً بأن **(ذوي القربى بنو هاشم)** أو هم وبنو المطلب على اختلاف الرأيين^(٢)، دون بني أمية وبني نوفل^(٣)، وهذا عام تأخر عنه بيانه؛ لأنه ورد من غير بيان تفصيلي، وهو ظاهر، ولا إجمالي؛ إذ لو اقترن به لنقل، ولأن الأصل عدمه. واعترض بأن كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه^(٤)، فلا يكون تخصيصاً، فلا يكون بياناً.

وأجيب: بأن ظاهر اللفظ يقتضي أن السلب كله للقاتل، وأنه لا خمس فيه، كما هو رأي البعض، وأن المفهوم من إسناد فعل الغنيمة إلى الغانمين^(٥) أن الباقي بعد إخراج الخمس لهم جميعاً لا يختص به أحد منهم، فجعل السلب للقاتل وحده مخالف للظاهر وإن قلنا: إنه يخمس، على أن تمام ما ذكره المعترض لا يضر؛ لأن تأخر البيان الثاني كاف في المطلوب، هذا **(في) بيان (الظاهر)** كما عرفت.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]،

- (قوله):** «وأن المفهوم» عطف على أن ظاهر اللفظ، فهو جواب آخر.
(قوله): «وإن قلنا إنه يخمس» وجد ضبطه [١] بكسر الميم المشددة، أي: القاتل.
(قوله): «على أن تمام ما ذكره المعترض» أي: لو تم ما ذكره المعترض لم يضر.
(قوله): «لأن تأخر البيان الثاني» وهو تأخر بيان آية الخمس بأن ذوي القربى بنو هاشم.. إلخ.

(١) وهو متأخر عن الآية كما في الصحيحين أنه كان في غزوة حنين، والآية قبله في غزوة بدر كما رواه أحمد وإسحاق بن راهويه والطبراني من حديث أبي أمامة قال: نزلت الأنفال فينا معشر أصحاب بدر. (من شرح المحلى وحاشية ابن أبي شريف).

(٢) وفي نسخة: الروايتين.

(٣) رواه البخاري من حديث جبير بن مطعم، وقصته مشهورة.

(٤) كما هو قول أصحابنا.

(٥) في قوله: غنمتم.

[١]- وفي شمس العلوم في فعل بفتح العين يفعل: خست القوم إذا أخذت خمس أموالهم.

فإن مقتضى الآية عموم القطع لليدين من المنكبين بعموم السرقة للقليل والكثير؛ فجاءت السنة ببيان القدر الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من اليمين خاصة، وهذه البيانات إنما جاءت بالتدرج من غير مقارنة إجمالي؛ لأنه لم ينقل، والأصل عدمه.

(و) تأخر أيضاً (بيان نحو آتي الصلاة والزكاة في المجلد) فإن قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ظاهر في مطلق الدعاء، ولم يرد باتفاق^(١)، ولم يقرن به البيان، بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين لجبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي ﷺ ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك لغيره من المكلفين. وكذلك الزكاة، فإن قوله تعالى: ﴿وَعَاثُوا الزَّكَاةَ﴾ لا يفهم منه مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة، فبين النبي ﷺ ذلك شيئاً فشيئاً على التدرج، ولأنه نزل قوله تعالى: ﴿وَعَاثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] في مكة، وقدر الحق مجمل، ولم يبين إلا حين وجبت الزكاة، وذلك في المدينة.

وقلنا: إن البيان تأخر عن المبين **(إذ لم ينقل اقتران)** له بالمبين **(والأصل عدمه)** بل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظرين في السير المطلعين على موارد الأحكام.

روي عن ابن عباس قال: إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها: أم كحة^(٢) وثلاث بنات له منها، فقام ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة^(٣) فأخذوا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئاً، وكانوا في الجاهلية لا

(قوله): «ووصياه» لعله عطف تفسيري.

(١) بل أريد الشرعي، وهو غير متضح، فيكون لفظ الصلاة مجملاً فيه، والله أعلم. (من إملاء الحبشي).

(٢) في الصحاح: بالحاء المهملة، امرأة نزلت في شأنها الفرائض.

(٣) من أسباء الرجال. (ديوان من باب فعلل بفتح الفاء واللام). والعرفج: شجر سهلي واحده بهاء، وبه سمي الرجل. (قاموس [والتصحيح منه]).

يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً، وإنما يورثون الرجال الكبار، وكانوا يقولون: لا نعطي إلا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن الحوزة^(١) وحاز الغنيمة، قال: فجاءت أم كحة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أوس بن ثابت مات وترك علي بنات وأنا امرأته، وليس عندي ما أنفق عليهن، وقد ترك أبوهن مالا حسناً، وهو عند سويد وعرفجة، ولم يعطيان ولا بناته من المال شيئاً، فدعاهما رسول الله ﷺ فقالا: يا رسول الله، ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً^(٢) ولا ينكأ عدواً، فقال رسول الله ﷺ: ((انصرفوا حتى أنظر ما يحدث الله لي فيهن)) فانصرفوا فأنزل الله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ الآية [النساء: ٧]، فبعث إليهما: ((لا [ألا نغ])) تفرقا من مال أوس شيئاً فإن الله قد جعل لهن نصيباً ولم يبين حتى يبين^(٣) فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...﴾ [النساء: ١١]، فأعطى أم كحة الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم.

ومن الأدلة على جواز تراخي البيان قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ١٩ ﴿[القيامة]؛ لأن ثم للتراخي.

احتج **(المانع)** لتأخير البيان إلى وقت الحاجة بأنه **(يستلزم العبث في المجمل، والتلبس في الظاهر)** بيان ذلك: أن الخطاب بالمجمل من دون بيان خطابٌ بما لا يستفاد منه شيء أصلاً، وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثاً، وأن الخطاب بالعام مثلاً يستفاد منه شموله، فلو أريد به بعض ما شمله دون البعض

(قوله): «حتى يبين» متصل بقوله: لا تفرقا، أي: لا تفرقا حتى يبين.

(١) الحوزة: ما حازه الرجل من ضيعة وغيرها. (شمس علوم).

(٢) في النهاية: وفي حديث خديجة: «كلا، إنك لتحمل الكل» هو بالفتح الثقل من كل ما يتكلف.

(٣) في نسخة: حتى يبين الله.

الآخر من غير بيان للمراد لكان تلييساً؛ لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل، وذلك قبيح لا يجوز^(١).

وأجيب: بمنع العبثية، فإن الإجمال كثيراً ما يقصد لغرض صحيح، ولذلك وجه المفسرون تقديم الإجمال في قصة أم كحة وتأخير التفصيل بأن الفطام عن المؤلف شديد، والتدريج^(٢) في الأمور من دأب الحكيم.

وبمنع التلييس، فإن العلم بجواز تأخير التخصيص إلى وقت العمل يمنع من الإقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه، بل الشك يمنع من ذلك، فكيف إذا ظن ورود المخصص من بعد لأمانة، وهي كثرة التخصيصات^(٣)؟ ولهذا قال بعض العلماء: إن وجود عام باق على عمومته عزيز في الأحكام.

(و) اختلف القائلون بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في جواز تأخير بعض البيانات دون بعض، ويعبر عنه بتدريج البيان، فمنهم من ذهب إلى المنع من ذلك؛ ذهاباً إلى أن تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي بعد الإخراج.

وأجيب أولاً: بأنه لا إيهام مع نصب ما يدل على جواز التأخير، غايته أنه يقع مع من لا يلتفت إلى الدليل، ولا قبح في ذلك كما لا قبح في الخطاب بما يوجب ظن التجسيم ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

وثانياً: بأن الاختصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهراً في التعميم بلفظه إذا لم يوهم المنع من التخصيص فإخراج

(١) ومن هذا يؤخذ مأخذ باقي الأقوال. (من شرح جحاف).

(٢) في (ب): والتدرج.

(٣) هذا مسلم بعد شيوع ذلك ووقوعه، ولكن لا نسلم منع التلييس عند وقوع أول فرد وعند الجاهل لذلك، فيحتاج إلى مخلص عن ذلك.

بعض ما يتناوله بلفظ لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض، ومفهومه ليس بحجة؛ إذ ليس مفهومه في الدلالة كاللفظ - أولى أن لا يكون موهماً^(١) لمنع التخصيص.

ومنهم من ذهب إلى أنه **(على) تقدير (الجواز)** لتأخير البيان إلى وقت الحاجة **(يجوز تدريج البيان)** قيل: وهو مذهب المحققين، محتجين بأنه لو لم يجز لم يقع، لكنه واقع، أما الشرطية فظاهرة، وأما الاستثنائية فلأن قوله تعالى: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] أخرج منه أهل الذمة أولاً ثم العبد ثانياً ثم المرأة ثالثاً،

(قوله): «فإخراج بعض ما يتناوله» هذا مبتدأ، خبره قوله: «أولى».

(قوله): «بلفظ» نحو: لا تقتلوا أهل الذمة.

(قوله): «لا دلالة على إثبات غير ذلك» أي: على إثبات الحكم لغير ذلك البعض، يعني لا دلالة لأهل الذمة على إثبات الحكم لغيرهم وهم الحريون حتى يتم ما ادعاه المخالف من أن إخراج أهل الذمة يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي.

(قوله): «ومفهومه» أي: هذا البعض «ليس بحجة» كمفهوم اللقب في هذا المثال.

(قوله): «إذ ليس مفهومه في الدلالة كاللفظ» وهذا فيما كان معمولاً به من المفاهيم.

(قوله): «أولى أن لا يكون موهماً» جعل المؤلف **الاولوية** في عدم الإيham فنوقش في كونه أولى، وأما ابن الحاجب فجعل **الاولوية** في جواز الإيham حيث قال: وإذا جاز إيham الجمع فإيham البعض أولى، فظهر بما ذكره **الاولوية**.

(قوله): «قيل وهو مذهب المحققين» واختاره ابن الحاجب.

(١) لأن دلالة إخراج ذلك الفرد على عدم خروج غيره بمفهوم اللقب، بخلاف العام فإنه منطوق، وفيه نظر؛ لأن الفرض أن دلالة الإخراج انضافت إلى دلالة العام فاعتضدت بها، فالأولى التعويل على الجواب، والله أعلم. (السيد هاشم بن يحيى). ويمكن جواب آخر، وهو أن يقال: إن اعتضاد العموم بالمفهوم وإن كان مرجحاً له فلا نسلم أنه يساوي دلالة العموم الذي لم يخص؛ لكونها حقيقة، ودلالة العموم الذي قد خص مجازية، حتى إن بعض الأصوليين ذهب إلى أنه لا يحتاج به بعد تخصيصه، وسيأتي في الترجيح أنه يرجح العموم الذي لم يخص على الذي خص لهذا، ولأنه قد انفتح فيه باب التخصيص فيكون مظنة لكثرة التخصيصات فيه، سلماً أن اعتضاده بالمفهوم يصيره مساوياً للعموم الذي لم يخص فهما متساويان في القوة، فدعوى الإيham المانع من التخصيص في العموم الذي خص دون العموم الذي لم يخص مع استوائهما تحكم محض لا ينبغي للمصنف ارتكابه، كيف والإيham المدعى ممنوع من أصله كما أفاده المؤلف في الجواب؟

وكذلك آية الميراث أخرج منها القاتل ثم الكافر بتدريج، وكذلك آية السرقة خصصت بنصاب السرقة أولاً وبالحرز ثانياً وعدم الشبهة ثالثاً، إلى غير ذلك.

[تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة]

(و) اختلفوا أيضاً في (جواز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة) فأما القائلون بجواز تأخير البيان فيجوزونه (بالأولى) إذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد، وأما القائلون بالمنع فمختلفون فيه. والمختار عند أئمتنا والجمهور جوازه، ومعتمدتهم القطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، ولو صرح به^(١) لم يمتنع، ولعله أوجب عليه لمصلحة في التأخير.

استدل المانع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، والأمر للوجوب، ويجب أن يكون قوله: «بلغ» للفور، وإلا لم يفد فائدة جديدة؛ لأن وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل.

(و) الجواب: أنا لا نسلم أن أمر «بلغ» للفور، وما ذكرتم من عدم إفادة الفائدة ضعيف؛ لحصولها، وهي تقوية ما علم بالعقل بالنقل، ولو سلم فقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ ظاهر في (تأخير التبليغ) لفظ (القرآن) لا في كل الأحكام.

(قوله): «والمختار عند أئمتنا والجمهور جوازه» الكلام هنا في الخلاف بين القائلين بالمنع، وهذه العبارة قد دخل فيها القائلون بالجواز، ويمكن أن يجاب بأن قوله: والمختار.. إلخ بيان للقائل به سواء كان مانعاً أو مجيزاً، لا بيان لقوله: فمختلفون فيه فقط.

(١) أي: تأخير التبليغ.

(٢) هذا كما في المنتهى، وهو مقتضى كلام الرازي والآمدي، حكاه عنهما في شرح الجمع للزركشي، قال: ولا يتجه بينهما فرق، وكذا نظر الفرق بينهما السبكي في شرح المنهاج. (*) قال الأسنوي: ولك أن تقول: أي فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره، وأيضاً فالقرآن مشتمل على آيات تتضمن الأحكام، فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها، وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقاً؛ إذ لا قائل بالفرق.

وهاهنا خلاف^(١) في أنه هل يشترط أن يكون البيان أقوى من المبيّن أو مساوياً أو لا؟ الجمهور على أنه لا يشترط، وذهب الكرخي إلى وجوب المساواة^(٢)، وآخرون إلى اشتراط كونه أقوى، وابن الحاجب إلى اشتراط كون بيان الظاهر أقوى دون بيان المجهول^(٣).

وينبغي أن ينظر في المعنى الذي وقع فيه النزاع، وفي كلام أبي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول تصريح بمحل النزاع، قال أبو الحسين: قال الشيخ أبو الحسن^(٤): إن المبين إذا كان لفظاً معلوماً وجب كون بيانه مثله، وإلا لم يقبل، ولهذا لم يقبل خبر الأوساق^(٥) مع قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر)). والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين، وأن يكونا أمارتين، وأن يكون المبين معلوماً وبيانه مضموناً، كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد^(٦). وقال الرازي: قال الكرخي: المبين إذا كان معلوماً وجب كون بيانه مثله، وإلا لم يقبل. والحق أنه يجوز أن يكون البيان والمبين معلومين وأن يكونا مضمونين، وأن يكون المبين معلوماً وبيانه مضموناً، كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس.

(قوله): «ولهذا لم يقبل خبر الأوساق» يعني في البيان، فلا يبين به قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر)) بأن المراد به غير المكيل.

(١) بعد تحرير ما سبق في الحواشي وجدنا هنا ما لفظه: هذا التنبيه كان مسألة في فصل البيان وشرح عليها شارحها جحاف جليل.

(٢) الرواية عنه في العضد: ويلزم المساواة أقل ما يكون. (عضد). قال السعد: أي لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان أقوى على ما فهمه الشارحون، بل امتناع كونه أدنى.

(٣) فيكفي في بيانه أدنى دلالة ولو مرجوحاً؛ إذ لا تعارض. (عضد).

(٤) أي: الكرخي.

(٥) ظاهر هذا أن خبر الأوساق آحادي وأن فيما سقت متواتر، وقد صرح بذلك الإمام المهدي في المنهاج، والله أعلم. (حبشي).

(٦) في المعتمد بعد هذا ما لفظه: لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك.

هذا كلام الإمامين، وبه يتبين محل النزاع، وأن تعجب البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الأقوى بالأضعف في غالب المسائل واشترط هنا كون بيان الظاهر أقوى - غير مستغرب^(١)؛ لأنه إن أراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر إلى الطريق فلا معنى للاشتراط؛ لأن الخاص من حيث هو خاص أقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام من حيث هو عام، وهكذا الكلام في المقيّد والمطلق، وإن أراد بها القوة في الطريق تناقض كلامه^(٢).

(قوله): «هذا كلام الإمامين» أبي الحسين والرازي.

(قوله): «وبه يتبين محل النزاع» بأن الخلاف في كون اللفظ معلوماً، فيكون المراد قوة الطريق لا الدلالة.

(قوله): «وأن تعجب البرماوي» خبر أن قوله: غير مستغرب؛ إذ هو وارد على ابن الحاجب فلا بعد فيه.

(قوله): «لأنه» أي: لأن ابن الحاجب.

(قوله): «فلا معنى للاشتراط» أي: لاشتراط ابن الحاجب كون بيان الظاهر أقوى.

(قوله): «لأن الخاص من حيث هو خاص أقوى في الدلالة» فلا يحتاج إلى الاشتراط؛ لأن ذلك معلوم.

(١) إذ هو موضع تعجب.

(٢) لأنه قد أجاز في التخصيص تخصيص الأقوى بالأضعف، والتخصيص بيان، واشترط في الظاهر كون البيان أقوى من المبين، فما أجاز في بيان العام ينقض ما شرطه في بيان الظاهر والعكس، وهو ظاهر.

الباب (الخامس) من المقصد الرابع: (في مفهومات الخطاب)

أي: ما يفهمه السامع من الخطاب سواء كان مفهوماً بالمعنى المصطلح أو منطوقاً، فهو [وهو (نخ)] قسمان: منطوق ومفهوم:

[المنطوق]

أما (المنطوق) فهو: (ما أفاده اللفظ^(١) من أحوال مذكور) فقوله: «ما أفاده اللفظ» يشترك فيه القسمان؛ لأن المفهوم مستفاد من اللفظ قطعاً، وبيانه بقوله: «من أحوال مذكور» لإخراج المفهوم؛ لأن إفادة اللفظ فيه لأحوالٍ غير مذكور فيه.

(قوله): «وبيانه» أي: بيان قوله: ما أفاده اللفظ بقوله: من أحوال مذكور. ظاهره أن من بيانه، والظاهر خلافه.
(قوله): «إخراج المفهوم» قال في الجواهر: فالشرط في تحقق المنطوق مذكورية ما له المدلول، لا مذكورية المدلول فإنه قد يكون مذكوراً فيه وقد لا يكون، والمفهوم بخلافه.
(قوله): «لأن إفادة اللفظ فيه» أي: المفهوم، أي: بالنظر إليه. وقوله: لأحوال متعلق بإفاده، واللام للتقوية؛ إذ أفاد متعدد بنفسه.

(قوله): «لغير مذكور فيه» أي: في اللفظ. فأقسام المنطوق كما ذكره في الجواهر بحسب ذكر الحكم أو الحال أو عدم الذكر أربعة: الأول: دلالة اللفظ على حكم مذكور لمذكور، كدلالة قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِيِّ﴾ [الإسراء: ٧٨]، على وجوب صلاة الظهر. الثاني: دلالة على حكم غير مذكور لما نطق به، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ...﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، على جواز الإصباح جنباً. الثالث: دلالة على حال مذكور لمذكور، كدلالة قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] على كون السرقة علة للقطع. الرابع: دلالة على حال غير مذكور لما نطق به، كدلالة قوله عليه الصلاة والسلام: ((إنهن ناقصات عقل ودين...)) الحديث، على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً. واعلم أن المؤلف (رحمه الله) اقتصر في التعريف على ذكر الأحوال وجعل الأحكام داخلة تحتها؛ لأنها في الحقيقة أحوال أيضاً وسواء كانت تكليفية أو وضعية، وأما شارح المختصر فلم يقتصر على ذلك حيث قال: أن يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله، وجعل الأحكام الوضعية من الأحوال؛=

(١) اعلم أن بعض الأصوليين وهو الذي ذكره في المستهى يجعلون دلالة المطابقة والتضمن والالتزام المنقسمة إلى دلالة اقتضاء وإيلاء وإشارة منطوقة، إلا أن دلالة المطابقة والتضمن صريحة، ودلالة الاقتضاء وأختيها غير صريحة، وبعض الأصوليين يجعلون الصريحة دلالة المطابقة والتضمن فقط، وما عداها مفهوماً، فأنواع المفهوم عندهم خمسة: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيلاء والتبيين، ودلالة الإشارة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، وقد ذكر الإمام يحيى في الحاوي أنها هكذا تصریحاً،=

والمراد بالأحوال: الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية والإيجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرها.

= ولذا قال في الجواهر: والحال ما يكون مشروطاً للمذكور عقلاً كما في المقدمة العقلية للواجب، نحو: ارم فإنه مقتض لتحصيل القوس، أو شرعاً كما في المقدمة الشرعية للواجب، نحو صل فإنه مقتض لإيجاب الوضوء، أو سبباً له أو مانعاً كما في قوله ﷺ: ((تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي)) فإنه سبب لترك صلاتها نصف دهرها ومانع من صلاتها نصف دهرها، فيعلم منه أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً. ثم إن شارح المختصر في آخر كلامه جعل الأحكام الوضعية داخلة في الحكم حيث قال: سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا، وما فعله المؤلف ﷺ أولاً وأحسن.

(قوله): «التكليفية» كالتحريم.

(قوله): «الوضعية» ككون الوضوء شرطاً في الصلاة.

(قوله): «والإيجاب والسلب» يعني في غير الأحكام الشرعية؛ ولذا قال في الجواهر: فإن أريد بالمنطوق والمفهوم ما يعرضان للأدلة الشرعية فالحكم شرعي، وإلا فهو الإيجاب والسلب.

(قوله): «والعادية» كوجوب غسل جزء من الرأس؛ لأن غسل الوجه اقتضاه عادة كما ذكره، وفيه ما عرفت.

(قوله): «وغیرها» أي: غير الأحكام، كالأهل في: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

= قال: وجملة ما نذكر منها أنواعاً خمسة، ثم ساقها، لكنه ساقها بأسماء تخالف ما هنا وإن ذكر معناها، ثم قال: وفائدة الألقاب حقيرة عند إحراز المعاني وتحصيلها اهـ كلامه. (من حواشي الفصول).

(*) فالمنطوق: هو حال من الأحوال بمقتضى هذه العبارة. (من خط السيد عبدالله الوزير). إن قيل: صريح هذه العبارة أن المنطوق هو الحال فقط، والمذكور الذي تعلقت به مسكوت عن مدلوله أنه منطوق هو أو مفهوم، وليس بمفهوم قطعاً فهو منطوق ولم يشمله التعريف، اللهم إلا أن يقال: إن بين المنطوق والمفهوم واسطة، ولم ينشأ هذا الإشكال إلا من تعريف المنطوق بما ذكره المصنف وبمعناه في شرح العضد، وإلا فإن تعريف المختصر وغيره للمنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق واضح في دخول الحال وصاحبها، فانظر فيه، قاله كاتبه. (من خط السيد عبدالله بن علي الوزير).

[المنطوق الصريح]

(فإن ذكرت) الحال^(١) في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بأن يجيء في الكلام ما يفيدها بنفسه **(فصريح)** كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه دل فيهما على حالة مذكورة للصلاة والقطع، وهي وجوب صلاة الظهر^(٢) وعلية السرقة للقطع^(٣).

[المنطوق غير الصريح]

(والا) تكن الحالة المستفادة من اللفظ مذكورة فيه **(فغيره)** أي: غير الصريح، وهو المدلول عليه بالالتزام، وهو ينقسم إلى: دلالة اقتضاء وإيحاء وإشارة؛ لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا^(٤).
والأول بحكم الاستقراء قسماً: أحدهما: أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه، ويسمى دلالة اقتضاء، أما الصدق فنحو: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان))؛ إذ لولا تقدير «المؤاخذه» ونحوها لكان كاذباً؛ لأنهما لم يرفعا.

وأما الصحة العقلية فنحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ إذ لو لم يقدر: «أهل

(قوله): «وهو المدلول عليه بالالتزام» يخرج الصريح؛ لأنه المدلول عليه بالمطابقة أو التضمن كما صرح به السعد.

(١) أي: الدال عليها. (من خط السيد عبد الله الوزير).

(٢) وسببية الدلوك للوجوب.

(٣) هو وضعي دل عليه الترتيب بالفاء.

(٤) ما لم يكن مقصوداً لا يدل عليه كلام الحكيم ولا غيره، ذكر معناه الشامي، فينظر هل يؤخذ جواب ذلك من قول الشرح: ولا شك أن بيان ذلك إلخ. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

(*) أي: لم يعلم قصده؛ لأنه لو علم عدم قصده لم يعتبر. (جلال).

القرية» لم يصح عقلاً؛ لأن سؤال الجهاد غير معقول.
وأما الصحة الشرعية فكقولك: «أعتق عبدك عني ألف»؛ لاستدعائه تقدير التملك؛ لأن عتقه عنه بدون تملكه لا يصح شرعاً.
وثانيهما: أن يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصفٍ لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقتترانه بعيداً، فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به، ويسمى تنبيهاً وإيماءاً^(١)، وسيأتي في القياس مفصلاً إن شاء الله تعالى.
والثاني: وهو الذي لم يكن مقصوداً للمتكلم يسمى: دلالة إشارة^(٢)، مثل ما روي: ((تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي)) أي: نصف دهرها، فدل على أن مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر، ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود، لكنه لزم من حيث إنه قصد به المبالغة في نقصان دينهن، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض، فلو كان زمان ترك الصلاة وهو مدة الحيض أكثر من

(قوله): «أن يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم.. إلخ» هذه العبارة أحسن من عبارة شرح المختصر كما يعرف ذلك بمطالعة حواشيه.
(قوله): «كان اقتترانه بعيداً» كقصّة الأعرابي فإنه اقترن الأمر بالإعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الإعتاق لكان بعيداً.

(١) مثاله قول الأعرابي: هلك وأهلك، فقال ﷺ: ((ماذا صنعت؟)) فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: ((أعتق رقبة)) فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، وذلك لأن عرض الأعرابي واقعته عليه ﷺ لبيان حكمها، وذكر الحكم وهو الإعتاق جواب له -أي: للأعرابي- ليحصل غرضه، ولثلاً يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة، فكانه قال: إذا واقعت فكفر. اهـ حديث الأعرابي أخرجه الستة كما سيأتي.

(٢) وهي أن لا يتوقف الصدق ولا الصحة على إضماره، لكن يدل اللفظ على ما لم يكن مقصوداً في الأصل، ولكنه من توابعه. (من الغيث الهامع شرح جمع الجوامع).

(*) والإشارة وإن كانت لغة هي الإيماء فقد قصدوا باختلاف ألفاظ الأسماء الدلالة على اختلاف المسميات اصطلاحاً وإن اتفقت مسمياتها لغة، كما أن كل دليل مقتضٍ لمدلوله لغة وعقلاً وقد قصرنا في الاصطلاح دلالة الاقتضاء على ما يتوقف عليه الصدق والصحة؛ طلباً للدلالة على تمايز الأقسام بتمايز أسائها. (جلال).

زمان فعل الصلاة وهو مدة الطهر لذكره.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحاف: ١٥] مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، فإنه يعلم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، ولا شك أنه ليس مقصوداً في الآيتين، بل المقصود في الأولى بيان حق الولادة وما تقاسيه من التعب والمشقة في الحمل والفصال، وفي الثانية مدة أكثر الفصال^(١)، لكن لزم منه ذلك كما ترى.

ومثل قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه يعلم منه جواز إصباح الصائم جنباً^(٢) وعدم إفساده للصوم، ولا شك أنه لم يقصد^(٣) ذلك في الآية.

(١) فإن كون الفصال بعد عامين يدل على أن الستة الأشهر من الثلاثين شهراً هي مدة الحمل دلالة إشارة. (جلال).

(٢) لأن الليلة اسم للمجموع، فيجوز الجماع في آخر جزء منها، ويلزم الإصباح جنباً. (قسطاس). وفي شرح المحلي أن ذلك من إباحة ما لا تتم الإباحة إلا به اهـ قال في حاشية عليه: توضيحه أنه قد أبيح للصائم المباشرة في جميع ليلته، فلا يصدق الجميع إلا بآخر جزء منها، فإباحة آخر جزء منها مستلزم لإباحة إصباحه جنباً.

(٣) هذا محل تأمل؛ لأن الحكيم لا بد أن يقصد جميع ما يدل عليه القول مما فيه حكمة، وكلامه تعالى حكمة، فكيف يقال: إن جواز الإصباح جنباً غير مقصود للمتكلم؟ اللهم إلا أن يقال: المقصود بالأصالة غيره في قوله أحل لكم ليلة الصيام الآية، وهذا يقصد بالتبعية، فينزل منزلة غير المقصود؛ لأنه تعالى عالم بجميع ما يقع عليه القول من وجوه الحكمة، فكيف لا يكون مقصوداً له سبحانه؟ وأجاب الزركشي عن هذا الإشكال بقوله: إن الله أنزل القرآن بلغة العرب، ويتصور أن العربي يأتي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات، فكما كان هذا واقعاً في لغة العرب فكذلك الكتاب والسنة يكونان على هذا الطريق، وإليه أشار سيويو في كتابه حيث وقع في القرآن الرجاء بلعل وعسى ونحو ذلك مما يستحيل في حقه تعالى أن ذلك نزل مراعاة للغتهم. (منقولة من خط القاضي عبدالرحمن الحيمي رحمته الله). وقد سبق الإمام قريباً ببعض ما هنا وزيادة، فتأمل فالمقام في بادي بدء مقام استغراب ولذا وسعنا فيه النقول، وبها يزول الإشكال أو يقل، وويل أهون من ويلين.

ومثل قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، فإنه يدل على أن الكفار يملكون أموال المسلمين^(١) بالاستيلاء، مع أنها إنما سيقّت لبيان استحقاتهم من الغنيمة؛ لأن الله تعالى سماهم فقراء مع إضافة الأموال إليهم، والفقير من لا مال له، لا من لا يصل إلى يده المال وإن كان ملكاً له، فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز، وهو خلاف الأصل.

لا يقال: الإضافة تقتضي الملك فيتعارضان فتبطل الإشارة؛ لأنه يقال: قد تقرر عند علماء العربية أن الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة بين المضاف والمضاف إليه، فلا نسلم اقتضاءها الملك.

وكل واحد من الأحوال التي دل عليها بالاقتضاء أو الإيحاء أو الإشارة حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة، وإنما هو مدلول عليها بالالتزام، فخرجت عن المنطوق الصريح إلى غير الصريح، وفارقت المفهوم؛ لأنه لا يكون حالاً للمذكور، وإنما يكون حالاً لغير المذكور، كتحریم الضرب، فإن التحريم حال للضرب وهو غير مذكور، وإنما المذكور التأفيف، وكعدم وجوب الزكاة في المعلوفة فإنه حال للمعلوفة، وهي غير مذكورة، وإنما المذكور السائمة في نحو: ((في الغنم السائمة زكاة)).

بيان ذلك فيما ذكرناه من الأمثلة: أن المؤاخذة والأهل والتملك والعلية

(قوله): «لزم المجاز» بأن يراد بالفقر عدم اتصالهم بالمال.

(١) قال في شرح الآيات: دلت على ما ذهب إليه الهادي والحنفية أن الكفار يملكون علينا، وقال المؤيد بالله ﷺ: بل دلت على أن من بعد عنه ماله كان حكمه حكم الفقراء، وقال الشافعي: لا يملكون علينا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر في بعض النساء^(١) وأقل مدة الحمل وجواز الإصباح جنباً وملك الكفار لما استولوا عليه من أموال المسلمين - أحوال غير مذكورة لمذكورات، هي: الخطأ والنسيان والقرية والعبد والمعلول وبعض النساء والحمل والصائم والفقراء المهاجرون، فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما تُؤهم.

(قوله): «في بعض النساء» لعل البعضية تستفاد من قوله ﷺ: إحداهن.

(قوله): «كما توهم» المتوهم هو السعد حيث قال: والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل. وقد رده في الجواهر وحقق الكلام بما نقله المؤلف ﷺ.

(١) صحح سيلان في نسخته في نقص النساء في الموضوعين. اهـ كذا في بعض الحواشي بخط بعض العلماء إلا أن حاشيته على المحرر في الأصل كما ترى.

[تقسيم آخر للمنطوق إلى نص وظاهر ومجمل ومؤول]

وقوله: (وأيضاً) إشارة إلى أن للمنطوق تقسيماً آخر، وهو: أن المنطوق (إن أفاد معنى لا يحتمل^(١) غيره فنص)^(٢) هذا معناه الاصطلاحي، فهو مقابل الظاهر.

(قوله): «نص» ظاهر كلام المؤلف عليه السلام هنا عدم إثبات النص الخفي كما هو مذهب بعض العلماء، فإنه ذكر في الفصول أن التهامي والغزالي والطبري قصروا النص على الجلي، وكذا ذكر في حواشي الفصول في بحث الاجتهاد أنه لا واسطة عند بعضهم في السمعيات، فادعى أن السمعي إن كان جلياً فهو ضروري، وإلا فهو ظني، قال في حواشي الفصول: والمذهب أن بينهما منزلة قطعية خفية، وهو ما عبرنا عنه بالنص الخفي، قال في الفصول: وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر لا بضرورة الوضع. وقد استشكل في حواشيه الفرق بينه وبين الظاهر، وحاصل ما أجاب به أن الظاهر يحتمل أن يراد به أحد المعنيين لا كلاهما معاً، بخلاف النص الخفي فإنه مقطوع بإرادة المعنى المراد منه؛=

(١) ناقش في هذا العلامة الجلال في شرحه للمختصر وقال: إنه يصح التجوز به أي: النص عن لازمه، فهو محتمل لمجازه، كالعشرة فإنها نص في تلك المرتبة من العدد ويحتمل التجوز بها عن السبعة كما تقدم في الاستثناء، والحاصل أن دلالة النص الخاص عنده ليست بقطعية لاحتمال التجوز. اهـ قال في الورقات وشرحها: والنص: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً كزيد في رأيت زيداً، قال في شرح جمع الجوامع: فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها. اهـ ولقائل أن يقول: إن أريد من غير احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك، أو مجازاً فهو ممنوع؛ بناء على أن المجاز يدخل الأعلام، وقد سبق بيانه اهـ بلفظهما، والشرح شرح ابن قاسم لها، ولشرحها للمحلي. وقد سبقهما إلى هذا الإمام الرازي حيث قال في المحصول: إن العلم بمقصود المتكلم إنما يحصل بالقرائن؛ لأن أصرح الألفاظ النص، وهو محتمل لأمر كثيرة كالتحريم للنسخ والتجوز والاشتراك والإضمار والتخصيص وغير ذلك وغاية ما يقول المستدل: إن هذه الأمور منتفية عن النص، لكن دليله على ذلك عدم الوجدان، وهو ظني، وأجاب عن هذا بأننا قد نعلم بعض المقاصد بالضرورة الصادرة عند القرائن التي لا ترتفع بالشك. اهـ وقد نقل كلامه هذا السيد محمد بن إبراهيم في بحث الموضوع من تنقيح الأنظار.

(*) ونص كل شيء متناه، فإذا ظهرت دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق إليه احتمال كان منتهى الدلالة وغايتها فسمي نصاً. (ورقات). والله أعلم.

(٢) في بعض الحواشي ما لفظه: قاعدة شريفة: مورد النص إذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم لا يترك، ومن هنا نقول: لا يقوم حلق الإبط مقام تنفه بناء على أن المقصود التنظيف؛ لأن التنف يضعف الشعر فتخف به الرائحة، بخلاف الحلق، وذلك معنى ظاهر لا يهمل للقاعدة المشار إليها، نبه عليه ابن دقيق العيد. (من شرح البخاري).

وقد يطلق في مقابلة الإجماع والقياس، فهو: الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو نصاً بالمعنى الأول، ومنه ما سيأتي في القياس من اشتراط أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً، وتقسيم مسالك العلة إلى الإجماع والنص والاستنباط.

وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج، فيراد به قول صاحب المذهب أعم من أن يكون نصاً لا احتمال فيه وأن يكون ظاهراً. وأما في اللغة فهو: الرفع، ومنه: «نص الحديث» إذا رفعه إلى قائله^(١).

(وإن احتمل) غيره فيما أن يتساويا في استفادتهما من اللفظ أو لا **(فإن تساويا فمجمل)** وقد تقدم **(وإلا)** يتساويا في الاستفادة فأحد المعنيين راجح والآخر مرجوح **(فإن حمل)** اللفظ **(على)** المعنى **(المرجوح بما يصيره)** من القرائن العقلية أو النقلية **(راجحاً)** عند الناظر سواء كانت مرجحة له في نفس الأمر كما في التأويل الصحيح أو غير مرجحة كما في الفاسد **(فمؤول)** أي: فهذا القسم يسمى مؤولاً في الاصطلاح، وأما في اللغة فهو: اسم مفعول من المزيّد فيه، وأصله آل بمعنى رجع.

(وإلا) يحمل على المرجوح **(فظاهر)**^(٢) فالظاهر في الاصطلاح: هو اللفظ

= لأنه قام الدليل على نفي الاحتمال لغير المعنى المقصود. واعلم أن صاحب الفصول تعرض للنص الخفي ولم يتعرض لذكره [١٦] في تعريف القطعي من الكتاب والسنة، والله أعلم. **(قوله):** «وأصله آل» بمعنى رجع، وأصل آل أول بوزن فعل، ثم ضعف فقليل: أول مشدداً.

(١) ومنه قوله: ونص الكلام إلى أهله، فإن الوثيقة في نصه. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٢) لا يخفى ما في قوله: فظاهر من اللطف بالإيهام.

(*) قيل: ومنه العام قيل: في العمليات، وأما في العلميات فيفيد القطع؛ لئلا يكون إلغازاً وتعمية فيؤدي إلى اعتقاد الجهل، ولفظ الفصول: أئمتنا والمعتزلة: وقطعي المتن منه قطعي الدلالة في العلمي، ظنيها في الحكم العملي، الأشعرية والفقهاء: بل ظني فيهما، الجويني: إلا إذا لاح قصد التعميم.

[١٦] - حيث قال: والقطعي هو ما كان نصاً في دلالاته متواتراً في نقله. اللهم إلا أن يقال: أراد ولو كانت النصوصية بالاستدلال، وفي ذلك ما لا يخفى. (عن خط سيلان ح).

السابق إلى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه، وهو في اللغة بمعنى الواضح، يقال: ظهر الشيء ظهوراً إذا وضح بعد خفائه، ومنه قيل: ظهر لي رأي إذا علمت ما لم تكن علمته، وظهر الحمل إذا تبين، ويقال: ظهرت عليه أي: اطلعت^(١)، وظهرت على الحائط: علوته، ومنه: ظهر على عدوه، إذا غلبه.

ثم إن دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد تكون بالوضع الأصلي كالأسد للحيوان المفترس، وقد تكون بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر؛ إذ غلب فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطئن، وقد تكون بعرف الشرع كالصلاة لذات الأذكار والأركان بعد أن كانت في الأصل للدعاء^(٢).

بقي الكلام فيما إذا اقترن اللفظ بقرينة يكون بها أظهر في المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي، فكلام الأمدي وغيره مصرح بأنه من قسم المؤول لا من قسم الظاهر، وهذا هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب، وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل، وجعل سعد الدين التفتازاني دخول المجاز في قسم الظاهر أقرب الاحتمالين من كلامه.

(قوله): «أقرب الاحتمالين» وهما كونه ظاهراً أو مؤولاً.

(قوله): «من كلامه» أي: ابن الحاجب.

(١) في نسخ: طلعت.

(٢) قال في الثمرات: ويكون في الأسماء والأفعال والحروف، مثال الحروف «إلى»، فالظاهر أنها للغة ومتأول على الجمع. أراد أن تكون بمعنى مع. ومن الظاهر صيغة الأمر أنها للوجوب وإن تؤولت بالندب، وصيغة النهي أنها للتحريم وإن تؤولت على الكراهة، وصيغة النفي كقوله ﷺ: ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل))، إنها لنفي الأجزاء، والتأويل نفي الكمال.

[أقسام المؤول]

(والمؤول) أقسام، فمنها قسم (قريب) ^(١) تأويله (يكفيه) في الترجيح (أدنى مرجح، و) منها: قسم (بعيد) ^(٢) يحتاج في قربه وقبوله إلى المرجح (الأقوى، و) منها: قسم متوسط (بينهما) فيحتاج إلى مرجح متوسط بين المرجحين، (و) منها: قسم (متعذر) لا يحتمله اللفظ (فرد) ويحكم بطلانه ولا يجوز قبوله، (وأمثلتها) أي: هذه الأقسام الأربعة (في المطولات) من كتب الأصول.

وقد عد من القريب تأويل الآيات والأحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه ويوهم التشبيه، فإن الدليل العقلي والشرعي قائم على عدم إرادة ظاهرها، بل اتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر. وهو في أدلة الأحكام الفرعية كثير جداً، كتأويل: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)) بأمر الإيجاب؛ لأن مطلق الأمر قد ورد في قوله: ((استاكوا))، هذا عند من يقول بأن الأمر حقيقة في الندب أو للقدر المشترك بينهما، وأما عند من يقول بأنه للوجوب فيكون التأويل القريب في قوله: ((استاكوا)) حيث حمل على أمر الندب، وهو خلاف الظاهر بدليل: ((لأمرتهم بالسواك)).

(قوله): «وهو» أي: التأويل في أدلة الأحكام.. إلخ.

(قوله): «بدليل لأمرتهم» فإن المراد به أمر الندب [١]؛ بقرينة أنه قد أمر به في فاستاكوا.

(١) ملازمته المعنى الظاهر ملازمة ظاهرة، فإنه لا بد في المحتمل أن يكون بينه وبين الظاهر تلازم كلي أو جزئي ليكون اللفظ مستعملاً في لازمه، فيترجح إذا كانت الملازمة ظاهرة بأدنى مرجح. (من المختصر وشرح الجلال عليه).

(٢) أي: غير ظاهر اللزوم. (جلال).

(*) بحيث لا يكون بين المعنى الظاهر والمحمّل ملائمة فضلاً عن ملازمة. (جلال).

[١] - الظاهر أن المراد بالأمر في أمرتهم أمر الوجوب ووجه دلالة على أنه في استاكوا للندب أنه لو لم يحمل على الندب لنافى قوله: لأمرتهم، مؤداه أنه لا يأمرهم، فيكون أمراً غير أمر، بخلاف ما إذا اختلف معناها فلا منافاة بين الأمر بالندب وعدم الأمر بالوجوب فتأمل، وما ذكر المحشي ينافي قول القائل: إنه للوجوب، وهو المقصود. (حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة).

ومنه تخصيص: ((إنما الربا في النسية)) بمختلفي الجنس^(١)؛ لحديث عبادة بن الصامت: ((الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح - مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد؛ فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد)) رواه أحمد ومسلم وأبو داود

(١) وأما متفقاه فلا يجوز فيه تفاضل ولا نساء لحديث عمر مرفوعاً عند الجماعة: ((إلا ها بها))، ولحديث أبي سعيد عندها إلا أبا داود بلفظ: ((إلا مثلاً بمثل يداً بيد))، ولحديث أبي هريرة مرفوعاً عند البخاري ومسلم والموطأ في صاع تمر بصاعين من تمر الجمع فقال النبي ﷺ: ((لا تفعل بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنساً)) وغير ذلك، ويشهد لتقييد تجويز التفاضل مع الحضور بمختلفي الجنس التصريح به في حديث عبادة بن الصامت عند البخاري ومسلم وأبي داود مرفوعاً بلفظ: ((فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد))، وحديث أسامة والبراء مطلق يحمل على المقيّد. وأجيب بأن ما في حديث عبادة من اشتراط الحضور في مختلفي الجنس معارض بأدلة جواز السلم، حتى جوز زيد والمؤيد بالله وغيرهما بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء، ورجحه متأخرو علماء المذهب، ثم التأويل بذلك لا يقابل التصريح بحصر الربا في النسية؛ لأنه لو وجد الربا في غيرها لبطل الحصر. قلنا: قابل التصريح بتصريح بحصر مثله، وهو قوله في متفقي الجنس والتقدير: ((إلا ها بها يداً بيد)) قالوا: لا نزاع في وجوب الحضور مع التفاضل، قلنا: في حديث أبي سعيد: ((إلا مثلاً بمثل يداً بيد)) اشتراط التماثل مع الحضور، قالوا: يجب حمله على أنه لا بد من أحدهما لا سيما ولم يجمعهما بحرف العطف، وإلا لزم عدم جواز القرض؛ لأنه نوع من بيع الشيء بمثله، وقد صح القرض، فهو أصل يقاس عليه، ويكون القياس مستند التأويل صوناً لكلام الحكيم من التناقض؛ ولهذا جوز أبو حنيفة وأصحابه في متفقي الجنس والتقدير مع تساويهما عدم التقايض في المجلس، ويشهد لذلك ما في خطبته ﷺ في حجة الوداع من تقييد الربا الذي وصفه بربا الجاهلية كما أخرجه رزين من حديث زيد بن أسلم هو الذي أذن الله فيه بالحرب، وهو أن يحل أجل الدين فيعجز المدين عن تسليمه فيضاعف عليه الدين ويؤخره إلى أجل بعد، وهذا هو الربا في النسية التي هي الدين المؤجل، والربا المجمع على تحريمه الذي يفسق فاعله ويجب الإنكار عليه، لا ما عداه، وأما دعوى الإجماع على حديث أبي سعيد وما وافقه إن سلم فمبني على أن الإجماع الذي سبقه الخلاف المستقر حجة، وعلى أن القول يبطل بموت قائله، وأن الأمرين قطعيان، وكل ذلك في حيز مظلم، وهذا حاصل ما يمكن من التأويل، وأما الترجيح فستأتي وجوهه، وكلا المذهبين لا يخلو من مرجح. (من شرح الجلال).

وابن ماجه.

وعُدَّ من البعيد تأويل أصحابنا والحنفية حديث أن غيلان^(١) أسلم وتحتة عشر نسوة فقال له رسول الله ﷺ: ((أمسك أربعاً وفارق سائرهن)) رواه الشافعي عن الثقة^(٢) عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه، وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر، قال البزار: جوده معمر بالبصرة وأفسده باليمن فأرسله، وقال الترمذي: قال البخاري: هذا الحديث غير محفوظ، والمحمفوظ ما رواه شعيب عن الزهري، قال: وحُدِّثُ عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان أسلم.. الحديث، وأما حديث الزهري عن سالم عن أبيه فإنما هو: أن رجلاً من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر: لترجعن نساءك أو لأرجمنك^(٣)، وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه، وقال ابن عبد البر: طرقة كلها معلولة - بأن المراد بالأربع الأول^(٤) إن تزوجهن مرتباً، أو بأن المراد بالإمسك ابتداء^(٥) النكاح إن جمعهن عقد.

ووجه بعده: أن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئاً من الأحكام، فخطاب مثله بغير ظاهرٍ مثل هذا بعيد، مع أنه لم ينقل تجديده لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين.

(قوله): «وعد من البعيد تأويل أصحابنا.. إلخ» سيأتي بيان تأويلهم بقوله: بأن المراد الأربع.. إلخ.

(١) ابن سلمة بن شرحبيل الثقفي، أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة، كذا في الاستيعاب وغيره من الكتب.

(٢) هو إبراهيم بن أبي يحيى.

(٣) لأنه طلقهن وبقين عنده.

(٤) في نسخ: الأوائل.

(٥) أي: ابتداء النكاح، أي: العقد على أربع بعد مفارقة الجميع. (من مختصر المنتهى وشرح الجلال عليه).

ومثله تأويل قوله ﷺ لفيروز الديلمي^(١) وقد أسلم عن أختين: ((اختر أيتها شئت)) عند الترمذي، و((طلق أيتها شئت)) عند أبي داود، وفي إسناده أبو وهب^(٢) الجيشاني، قال البخاري: وفي إسناده نظر - بمثل ما تقدم^(٣)، مع زيادة الدلالة على أن الترتيب غير معتبر^(٤) بقوله: ((أيتها شئت)).

قلنا: لم يثبت أصحابنا والحنفية الحكم بهذا الحمل، وإنما لهم أدلة مشهورة في الفروع.

وهذان الحديثان ضعيفان من أصلهما كما أشرنا إليه، فتأويلهما إنما هو لموافقة الأدلة الصحيحة على تقدير صحتها، ولهذا قال الدواري: إن الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج إلا بعقد شرعي تجعل هذا

(قوله): «ومثله تأويل» متعلق بالتأويل قوله فيما يأتي: بمثل هذا.

(قوله): «ولهذا قال الدواري» الدلالة في كلام الدواري مأخوذة من قوله: إن الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود، فاقضى كلامه أن لأصحابنا أدلة في الفروع كما ذكره المؤلف رحمته، لكن قول الدواري: تجعل هذا التأويل قريباً زيادة لم يتعرض لها المؤلف في كلامه؛ لأن كلامه السابق إنما هو في مجرد كون لأصحابنا والحنفية أدلة على بطلان تلك العقود، ولم يتعرض لقرب هذا التأويل بسبب تلك الأدلة، وهذا أولى مما يشعر به كلام الدواري؛ لأن وجه بعده أمر يرجع إلى الشخص، وهو عدم معرفته الأحكام من غير نظر إلى قيام الأدلة على البطلان.

(١) الحديث أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والشافعي، وصححه ابن حبان وغيره، وحسنه الترمذي من حديث الضحاك بن فيروز عن أبيه أنه قال: أسلمت وعندي امرأتان أختان فأمرني رسول الله ﷺ أن أطلق إحداهما، ولفظ الترمذي أنه ﷺ قال له: اختر أيتها شئت.

(٢) أبو وهب الجيشاني بفتح الجيم وسكون التحتانية بعدها معجمة المصري، قيل: اسمه ديلم بن هوشع، وقال ابن يونس: هو عبيد بن شرحبيل، مقبول من الرابعة. (تقريب).

(*) هذه النسبة إلى جيشان، وهي من اليمن، كذا في الأنساب للسمعاني.

(٣) بأمسك الأولى منها، وهو أبعد من تأويلهم حديث غيلان؛ لقوله ﷺ: ((أيتها))، وهو صريح في التخيير لا التعيين. (مختصر وشرحه للجلال بالمعنى).

(٤) إذ الثانية لا تحل.

التأويل قريباً، مع أنه لا بعد في أن يراد بالأربع الأوائل ووقع الإطلاق اتكالاً على ما علم من ضرورة الدين من بطلان نكاح الخامسة فصاعداً، خصوصاً مع ما روي أن إسلامه كان بعد غزوة الطائف، فإنه حين تقرررت قواعد الإسلام^(١)، وهكذا الكلام في خبر فيروز.

وأما التأويل^(٢) بابتداء النكاح فلا شك في بعده، كما أن جمع نساء كثيرة في عقد واحد بعيد في العادة.

وأما العموم المستفاد من: ((أيتهما شئت)) فظاهره عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره، ولما ذكرناه عد بعض أصحابنا تأويل هذين الحديثين من المتوسط^(٣) بين القريب والبعيد.

وعد من البعيد أيضاً تأويل أصحابنا والحنفية: ((من لم يُجمع الصيام من الليل فلا صيام له)) رواه الأربعة، وهذا اللفظ لأبي داود والترمذي، وللنسائي في رواية: ((من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له)) قال ابن حجر: اختلفت الأئمة في رفعه ووقفه، فقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا أدري أيهما أصح لكن

(قوله): «لا التعرض لعدم اعتباره» قد تقدم ما يخالف هذا^[١] حيث قال المؤلف رحمته الله وهو أيضاً في شرح المختصر: مع زيادة الدلالة على أن الترتيب غير معتبر.

(١) قال الجلال: قالوا: تركه صلى الله عليه وسلم للاستفصال عن كون العشر بعقد أو بغير عقد عند قوله: ((أمسك أربعاً)) تعميم وتسوية بين أن يكن بعقد أو بعقود وبين الأول والآخر، قلنا: العموم من صفات الألفاظ، والترك ليس بلفظ، قالوا: أربعاً مطلق، والمطلق في الإثبات يعم بالقرينة كما في تمرة خير من جرادة، وأيضاً المقام للتعليم، فلو كان المأمور به خاصاً والمطلق لا يدل على المقيد لكان إخلالاً بالتبليغ، ونسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم كفر. (من ضوء النهار).

(٢) أي: تأويل أمسك بابتداء إلخ.
(٣) وإنما قلنا بأنه من المتوسط لما تقرر من أن الكفار إنما يقرون من الأنكحة على ما وافق الإسلام قطعاً أو اجتهاداً، وإلا فالظاهر بعده. (شرح ابن جحاف).

[١] - لا مخالفة؛ لأن ما تقدم من كلام المستبعد كما هو صريح عبارة العضد فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

الوقف أشبه، وقال أبو داود: لا يصح رفعه، وقال الترمذي: الموقوف أصح، ونقل في العلل عن البخاري أنه قال: هو خطأ، وهو حديث فيه اضطراب، والصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال النسائي: الصواب عندي أنه موقوف ولم يصح رفعه، وقال أحمد: ما له عندي ذلك الإسناد، وقال الحاكم في الأربعين: صحيح على شرط الشيخين، وفي المستدرک: صحيح على شرط البخاري، وقال البيهقي: رواه ثقات إلا أنه روي موقوفاً، وقال الخطابي: أسنده عبدالله بن أبي بكر، والزيادة من الثقة مقبولة - بتخصيصه بالقضاء والنذر المطلق والكفارات، دون صوم شهر رمضان والنذر المعين فتصح نيته من النهار، مع أن ظاهره العموم لكل صيام.

ووجه بعده: الحمل على النادر حتى صار (١) كاللغز.

قلنا: كما لا بعد في تأويله بإخراج صوم النفل بالاتفاق للأحاديث الصحيحة كذلك لا بعد في تأويله بإخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالأدلة الدالة على صحة صيامهما (٢) بنية من النهار؛ جمعاً بين الأدلة.

(قوله): «والزيادة من الثقة مقبولة» أي: زيادة روايته مسنداً.
(قوله): «بتخصيصه» متعلق بقوله سابقاً: تأويل أصحابنا والحنفية.

(١) قال العلامة الجلال في شرح المختصر عند الكلام على تأويل قوله: أيما امرأة إلخ ما لفظه: وأما أن حمله - أي: العموم - على نادر كالصغيرة والأمة والمكاتبه يعد كاللغز فمشتك الإلزام في كل عموم مخصوص بمنفصل؛ لأن العموم إذا كان هو الظاهر فاستعماله في البعض بلا قرينة متصلة نادراً كان أو غير نادر كاللغز، ولهذا أوجب أبو الحسين الإشعار الجملي لثلاثي يصير العموم كاللغز. اهـ كلامه مع شيء من كلام المختصر، وأشار إلى هذا الكلام أيضاً عند الكلام على قوله: من لم يجمع الصيام إلخ فقال: وأما جعله كاللغز فهو مشترك الإلزام كما عرفت.

(٢) منها ما روي عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً من أسلم: ((أن أذن في الناس من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم عاشوراء)) أخرجه البخاري ومسلم، وعن الربيع بنت معوذ قالت: أرسل رسول الله ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار التي حول المدينة: ((من كان أصبح صائماً فليتم صومه، =

قالوا: فليحمل على أقرب تأويل كنفي الفضيلة.
قلنا: في ذلك التأويل إبقاء الحقيقة -وهي نفي ذات الصوم الشرعي-
والعموم في بعض الأصناف، وفيما ذكرتموه من التأويل إبقاء العموم فقط دون
حقيقة النفي، فكان ذلك أقرب المجازين، مع أن التخصيص أغلب، فكان
الحمل عليه أولى.

وعد من البعيد أيضاً تأويل الحنفية لحديث عائشة: ((أيما امرأة أنكحت نفسها
بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)) هكذا في رواية أبي داود الطيالسي، وفي
رواية الشافعي وأحمد وأبي داود والترمذي وابن ماجه: ((فنكاحها باطل فنكاحها
باطل فنكاحها باطل)) وكلهم من طريق ابن جريج عن سليمان بن موسى عن

(قوله): «في ذلك التأويل» أي: تأويله بالقضاء والنذر المطلق والكفارات.

(قوله): «إبقاء الحقيقة» أي: حقيقة النفي في لا صيام.

(قوله): «والعموم» أي: وإبقاء العموم.

= ومن كان أصبح مفطراً فليصم بقية يومه)) هذا طرف حديث أخرجه البخاري ومسلم، ذكر
ذلك ابن بهران، قال: وحكى في الانتصار عن عائشة وغيرها عن الرسول ﷺ أنه قال:
((صوم عاشوراء نسخ برمضان)) اهـ قال ﷺ في البحر: ونسخ الوجوب لا يبطل بقية
الأحكام، فقسنا عليه ما تعين وقته؛ إذ كان ﷺ ينوي الصيام نفلاً حيث لا يجد الغداء،
وحكى ﷺ عن الناصر والمؤيد بالله أنه لا بد من نية الصيام قبل الفجر؛ للأخبار المتقدمة،
قلت: وهذا هو المعتمد، وهو قول الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد ﷺ وغيره، والرواية
عن علي ﷺ وكرم الله وجهه غير صحيحة. (من شرح الأزهار للشرقي).

(*) لكنه يقال: لم يقم دليل خاص على التأسى به ﷺ في جواز إنشاء الصيام من النهار، وعدم تبييت
نيته في صوم النفل وفعله ﷺ مخرج له ﷺ من عموم حديث: ((من لم يجمع الصيام إلخ))
تخصيصاً أو نسخاً بشرطه إن تم، والحديث المذكور من أخصب أدلة التأسى العامة، فيكون مخصصاً
لها، هذا مقتضى التحقيق المتقدم للمؤلف ﷺ، فالحق عدم جواز إنشاء الصيام من النهار وعدم
إجزائه إلا مبيتاً؛ لأن الحديث مفيد لشروطية التبييت مطلقاً، ولا يخص من ذلك إلا ما أحق بصوم
عاشوراء، أعني من ظهر له وجوب الصيام عليه من نهار يوم يشرع له صومه كالمجنون يفيق والصبي
يحتلم، والمخبر بقدوم غائب نذر بصوم يوم قدومه، ونحو ذلك.

الزهرى عن عروة عنها، وقد تكلم فيه من جهة أن ابن جريج قال: ثم لقيت الزهرى فسألته عنه فأنكره، وقد أعلت هذه الحكاية عن ابن جريج.

وأجيب عنها على تقدير صحتها بأنه لا يلزم من نسيان الزهرى له أن يكون سليمان بن موسى وهم فيه - بأنه لا يخلو إما أن يكون المراد بـ ((أيما امرأة)) الصغيرة والأمة والمكاتبة والمجنونة، ويكون المراد بالبطلان الأول إليه عند اعتراض الولي عليه مطلقاً.

وإما أن يكون المراد بـ ((أيما امرأة)) المكلفة، ويكون المراد بالبطلان الأول إليه لعدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر في الحرائر المكلفات؛ لأن النكاح للرقيقة موقوف على إجازة المولى، ولغير المكلفة على إجازة الولي؛ لكونه متردداً بين النفع والضرر كالبيع، والمكلفة مالكة بضعها فكان كبيع سلعة، واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة أو المهر، فإن الشهوة مع قصور النظر للحديث ولأنهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار مظنتها^(١)، بخلاف السلعة.

(قوله): «لا يلزم من نسيان الزهرى» هذا مسلم لو قال: لا أدري، وأما مع الإنكار له [١] كما هو ظاهر قوله: فأنكره - فلا.

(قوله): «وهم فيه» أي: في كونه عن الزهرى ولم يحدث به.

(قوله): «بأنه لا يخلو» متعلق بتأويل الحنفية.

(قوله): «مطلقاً» سواء كان لعدم الكفاءة أو لا.

(قوله): «في الحرائر المكلفات، لأن النكاح في الرقيقة» [٢] هذا علة لتخصيص الحرائر بفسخ النكاح لعدم الكفاءة والغبن الفاحش، يعني أن الإمام ليس إليهن ذلك، بل إلى المولى، ولغير المكلفة إلى الولي.

(قوله): «لكونه» أي: النكاح والمهر أي نقيصة نقصان المهر.

(قوله): «فإن الشهوة» يعني في النساء، وخبر إن قوله فيما بعده: مظنتها.

(قوله): «مع قصور النظر للحديث» وهو النساء ناقصات عقل ودين.

(قوله): «مظنتها» أي: مظنة النقيصتين، أعني نقيصة نقصان الكفاءة ونقيصة نقصان المهر.

(قوله): «بخلاف السلعة» يعني فليس للمولى الاعتراض على بيع المكلفة سلعتها وإن غبت؛ إذ لا نقيصة في ذلك.

(١) في نسخة: مظنتها، فيعود الضمير إلى النقيصة.

[١] - يقال: النسيان من أسباب الإنكار ومحتملاته. (ح).

[٢] - للرقيقة كذا ظنن، وهو ظاهر عبارة المؤلف. (ح).

ووجه بعده: إبطال التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة هي منع المرأة من^(١) نهوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات، مع التصريح بأداته المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز، والحمل على الصورة النادرة المشبهة لقول السيد لعبده: أيما امرأة لقيتها فانكحها، ثم يقول: أردت المكاتبه إن رضي مولاهما.

ويمكن أن يجاب: بأن هذا التأويل لم يبطل التعميم^(٢)؛ لأن عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف على إجازة الأولياء والموالي كعقد الحرة المكلفة، فتوجه التأويل إلى قوله: ((فناكحها باطل باطل باطل)) بالأول إلى البطلان إما مطلقاً^(٣) أو في بعض الأحوال كما بيناه، ولا بعد فيه، والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاثاً للتخصيص على اجتناب ما لا تترتب عليه الثمرة في أغلب الأحوال مع ما يؤدي إليه غالباً من الخصومات، على أن قوله: ((بغير إذن

(قوله): «تمهيد قاعدة» فإن وضاع القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه قصدهم التعميم وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم، فكيف واللفظ صريح في العموم؟ وهو «أي» فإنها من صيغ العموم، كذا في شرح المختصر، فلو قال: فكيف مع التصريح.. إلخ لكان أحسن.

(قوله): «مع التصريح بأداته» أي: أداة التعميم، وهو «أي» وقوله: المؤكدة على صيغة اسم المفعول، أي: أكدت بها.

(قوله): «ثم التكرير» للفظ باطل.

(قوله): «الصورة النادرة» وهي الصغيرة ونحوها.

(قوله): «بالأول» متعلق بالتأويل.

(قوله): «للتخصيص» بضادين معجمتين، أي: الخفض على اجتناب.. إلخ.

(١) الظاهر في العبارة أن يقال: هي منع المرأة من نهوضها بما لا يليق بمحاسن العادة نهوضها به، وأما عبارة الكتاب ففيها نبوة عن المقصود كما لا يخفى.

(٢) القول ببقاء التعميم مع قول الحنفية بأن للحرة المكلفة أن تعقد لنفسها ولا اعتراض لوليها مع عدم النقيصة ينفي التعميم فتأمل، والله أعلم ينظر. (سحولي) ينظر.

(٣) في حق الصغيرة والرقيقة، وقوله: أوفي بعض الأحوال في حق المكلفات مع عدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر.

وليها)) يفهم صحة عقدها مع الإذن إما للعمل بالمفهوم، وإما لكونه ساكتاً عنه مع الإذن فيصح بحكم الأصل، فيكون إذنه اللاحق كإذنه السابق فيقرب التأويل.

ولو سلم بعد تأويله بالأول إليه فيلؤول بالإضمار، أي: باطل عند اعتراض الولي أو عند النقيصة، فقد روي عن أبي حنيفة أنه لا ينعقد.

وعد من البعيد أيضاً: تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة مرفوعاً: ((من ملك ذا رحم محرم^(١) فهو حر)) رواه أحمد والأربعة، قال أبو داود والترمذي: لم يروه إلا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن، ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلاً، ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر.

قال بعض الحفاظ^(٢): وهم فيه ضمرة، والمحفوظ بهذا الإسناد حديث: نهى عن بيع الولاء وعن هبته، ورد الحاكم هذا بأنه روي من طريق ضمرة الحديثان بالإسناد الواحد، وصححه ابن حزم وعبدالحق وابن القطان، وقال الترمذي: العمل عليه عند أهل العلم - بالتخصيص لعمومه بالأصول^(٣) والفروع؛ للقاعدة المقررة، وهي أنه لا عتق من دون إعتاق.

وخولفت هذه القاعدة في الأصول^(٤) بحديث مسلم: ((لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه)) أي: بالشراء من غير حاجة إلى صيغة

(قوله): «وإما لكونه» أي: النبي ﷺ «ساكتاً عنه» أي: عن بطلان عقدها «مع الإذن» أي: إذن الولي.

(قوله): «فيكون إذنه» أي: الولي «اللاحق» وهو إجازة عقدها.

(قوله): «بالتخصيص لعمومه» متعلق بتأويل الشافعية.

(قوله): «بالأصول» متعلق بالتخصيص.

(١) في نسخة: محرماً.

(٢) البيهقي، وفي بعض النسخ: الطبراني.

(٣) الآباء، والفروع الأبناء.

(٤) أي: أصول الرجل.

الإعتاق، وفي الفروع؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، دل بذلك على أن العبودية منافية للولدية، فلا يصح أن يكون الولد عبداً.

ووجه بعده: ظهوره في كل ذي رحم محرم^(١) مع الإيلاء إلى وجه علة العتق الموجود في الآباء والأبناء وغيرهم، فحملة مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة^(٢) لا يوافقون عليها في غاية البعد^(٣).

وأما المتعذر فموجود في تأويلات أصحاب البدع أتباع الأهواء، كتأويل الباطنية: ﴿وَيَنْتَهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠] بأبي بكر وعمر وعثمان، وتأويل الخوارج للحيران في قوله تعالى: ﴿كَأَلَيْذِ اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُوهُ إِلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٧١] بعلي بن أبي طالب عليه السلام، وأن المراد بالأصحاب هم لا غيرهم، وتأويل المتصوفة^(٤) للبيت في قوله

(قوله): «مع الإيلاء إلى وجه علة العتق» وهي الرحمة.

(١) لا في الوالد والولد.

(٢) وهي أنه لا عتق من دون إعتاق.

(٣) خبر فحملة.

(٤) قال الحافظ السيوطي في إتقانه ما لفظه: وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير، قال ابن الصلاح في فتاويه: وحدثت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر. قال ابن الصلاح: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومع ذلك فليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والإلباس. وقال النسفي في عقائده: النصوص على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد، قال الفتازاني في شرحه: سميت الملاحظة باطنية لادعائهم أن النصوص الدينية ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة لا يعلمها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية، قال: وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيثار ومحض العرفان اهـ المراد نقله.

تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران] بالقلب، وبكة بالصدر، فجعلوه بيت الله، فكان مباركاً على الإنسان وهدى يهتدي به، فإن النور الإلهي إذا وقع في القلب انفسح له واتسع فلا يسمع ويصير ويعقل وينطق ويبطش ويمشي ويتحرك ويسكن إلا به، وجعلهم مقام إبراهيم عبارة عن الخلة التي توصل الخليل إلى خليله، فمن وصل إلى ذلك المقام أمن من نار القطيعة وعذاب الحجاب، وهذا طرف من تأويلهم الباطل، وقد تأولوا القرآن من أوله إلى آخره على هذا الأسلوب وزعموا أنه المراد^(١)، وعطلوه من الشرائع والأحكام.

(ومنهم من خصه بالصريح) يعني أن من العلماء كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من يخص المنطوق بالصريح المتقدم ذكره **(فهو ما أفاده اللفظ بما وضع له)** وضعاً شخصياً أو نوعياً، فتدخل الحقائق والمجازات سواء كانت شرعية أو عرفية أو لغوية، وتخرج عنه دلالة الاقتضاء^(٢) والتنبيه والإشارة؛ لعدم الوضع فيها، وقد وقع بين الأصفهاني والقونوي^(٣) مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين، عضد فيها الأصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه وانتصر له، ورجحه البرماوي، وعليه المتأخرون من أصحابنا وغيرهم.

(قوله): «وما وضع له» إما بالمطابقة أو التضمن؛ ليوافق ما سبق نقلاً عن السعد من أن الصريح ما كانت دلالاته على المعنى بأحدهما.

(قوله): «وتخرج عنه دلالة الاقتضاء.. إلخ» لما عرفت من أن دلالتها بالالتزام، وسيصرح المؤلف رحمه الله بذلك بقوله: وعلى الثاني يلزم عن مفرد.

(١) حكى السيوطي في الاتقان أنهم تأولوا قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]: «من ذل ذي» أي: من ذل النفس، «يشف» أي: من الآلام القلبية، «ع» فعل أمر للجماعة من وعوا، أي: عوا هذا الكلام، «عنده» أي: في حضرة الله. اهـ بالمعنى.

(٢) هذا إنما يناسب كلام ابن الحاجب كما سبق.

(٣) بفتح القاف، ذكره في القاموس.

[المفهوم]

(والمفهوم بخلافه) يعني بخلاف المنطوق على الرأيين، فهو على الأول: ما أفاده اللفظ من أحوال لأمر غير مذكور.

وعلى الثاني: ما أفاده اللفظ مما لم يوضع له سواء كان حالاً لمذكور أو لغير مذكور، فتكون دلالة الاقتضاء والإيحاء والإشارة داخلية في المفهوم، وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي وغيرهما.

والآمدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم^(١).

(وعلى الثاني) من معنيي المفهوم **(يلزم^(٢) عن مفرد عقلاً أو شرعاً)** يعني أن المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون لازماً للمفرد، والمقتضي للزومه إما العقل **(مثل: ارم)** فإنه أمر يستلزم من جهة العقل الأمر بتحصيل القوس والسهم؛ لاستحالة الرمي من دونها.

وإما الشرع مثل: **(أعْتَقْ عَبْدَكَ عني)** فإنه يستلزم من جهة الشرع تمليكك؛ لأن عتقه عنه بدون تمليكك إياه لا يصح شرعاً.

(قوله): «جعل ذلك واسطة أي: غير الصريح.

(قوله): «وعلى الثاني» لم يصرح في المختصر [١] بتقسيم المفهوم إلى قسمين أول وثاني، لكن لما قال: والمفهوم بخلافه أي بخلاف المنطوق دل على أنه قسمان، الثاني هو المقابل لقوله: ما أفاده اللفظ بالوضع. **(قوله):** «يلزم عن مفرد.. إلخ» إنما اختص اللزوم عن مفرد بالثاني لأن ما أفاده اللفظ مما لم يوضع له شامل للمفرد [٢]؛ ولذا دخل فيه دلالة الاقتضاء وما بعده.

(قوله): «مثل ارم أعْتَقْ» ظاهره أن اللزوم عن مفرد وهو مجرد الرمي والعْتَق [٣]، وقد يقال: تحصيل القوس والسهم واستلزام التمليك لزم عن مجموع المسند والمسند إليه؛ فيكون عن مركب لا عن مفرد، فينظر ولعله يقال: المفرد نفس إيجاب الرمي ونفس إيجاب العتق.

(١) فالمنطوق عند الآمدي ما أفاده اللفظ مما وضع له، والمفهوم حال لغير مذكور أفاده اللفظ مما لم يوضع له، وما بينها واسطة. (من خط قال فيه: من خط السيد ضياء الدين رحمته الله).

(٢) أي: يصدر عن مفرد.

[١] - يعني الغاية. (ح). ولفظ حاشية: وصحت الإشارة إليه من المختصر لأنه قد دل عليه قوله: والمفهوم بخلافه، وهو هناك قسمان فكذا هنا.

[٢] - لازم للمفرد دون المركب، كذا ظن.

[٣] - وهو كذلك كما لا يخفى؛ فلا وجه لاعتراض المحشي فتأمل. (ح قال: اهـ شيخنا المغربي).

(و) يلزم (عليهما) يعني على المعنيين جميعاً **(عن مركب)** إما مفهوم **(موافق)** يعني أن حكم غير المذكور يكون موافقاً لحكم المذكور نفيّاً وإثباتاً **(كفحوى الخطاب)** وهو ما كان الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور، كالجزاء بأكثر من مثقال الذرة فإنه أشد مناسبة من الجزاء بمثقالها المذكور في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۖ﴾ [الزلزلة]، وكالضرب فإنه أشد مناسبة للتحريم من التأفيف المذكور في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وما دون القنطار أشد مناسبة للتأدية من القنطار المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وما فوق الدينار أشد مناسبة لعدم التأدية من الدينار المذكور في قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

(ولحنه) أي: لحن الخطاب، وهو: ما كان حكم غير المذكور مساوياً لحكم المذكور، كتحریم إحراق مال اليتيم فإنه مساوٍ لتحريم الأكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، لاستوائيهما في الإلتاف.

والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى الخطاب^(١)، قال الجوهري: فحوى

(قوله): «عن مركب» بأن لا تكون أجزاء المركب مستلزمة لذلك اللازم، بل المستلزم هو المركب.
(قوله): «أولى منه في المذكور، وقوله: فإنه أشد مناسبة.. إلخ» تفسير المؤلف عليه السلام لفحوى الخطاب بالأولية مع تعليله للمذكور لا يرد عليه ما ورد على عبارة ابن الحاجب حيث قال: وهو تنبيه بالأولى، حتى احتيج إلى تأويلها بما ذكره المحقق في ذلك، فخذله من موضعه.

(١) لو قال عليه السلام: وفحوى الخطاب ولحن الخطاب معناهما في اللغة معنى الخطاب، أو قال: والفحوى واللحن معناهما في اللغة المعنى. (حبشي).
 (*) وقد يفرق بينهما لغة بأن لحنه إمالة الكلام إلى جانب غير سننه، والفحوى معنى الكلام الخافي، وعليه قوله:

ولقد لحت لكم لكيما تفهموا واللحن يعرفه ذوو الأبواب
 ذكره الرضي وغيره. (منقولة).

القول: معناه ولحنه، وقال في قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، أي: في فحواه ومعناه، والمراد به المعنى الخفي كما قال أبو زيد: تقول: لحننت له - بالفتح - ألحن لحناً إذا قلت له قولاً يفهمه عنك ويخفى على غيره، ويقال: عرفت ذلك في فحوى كلامه، يمد ويقصر، ويقال: فحا بكلامه إلى كذا يفحو فحواً: إذا ذهب به إليه.

وما ذكر من تسمية الأولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب مذهب كثير من العلماء، وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين، ومنهم من يسمي الأولى بهما دون المساوي، وهو القائل بأن المساوي ليس من مفهوم الموافقة، وهذا خلاف في الاصطلاح، ولا مشاحة فيه.

[الأقوال في وجه الدلالة على الحكم في مفهوم الموافقة]

ولما لم تمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه أشد مناسبة منه في المذكور أو مساوياً إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالإكرام في منع التأفيف^(١)، وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء بالمشقال، والأمانة في أداء القنطار، وعدمها في عدم أداء الدينار، والإتلاف في تحريم أكل مال اليتيم - اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه، فقيل: إن ذلك من جهة القياس؛ لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه، وهو المسمى بالقياس^(٢) الجلي كما يجيء إن شاء الله تعالى، واختاره صاحب الفصول من أصحابنا، وعزاه إلى

(قوله): «ولما لم تمكن معرفة كون الحكم.. إلخ» جواب هذا قوله فيما يأتي: اختلف في وجه الدلالة.. إلخ.

(قوله): «على معرفة الجامع» وهو الإكرام وغيره كما سبق.

(قوله): «وهو المسمى بالقياس الجلي» وهو ما يعرف الحكم فيه بطريق الأولى [١]، فتكون الدلالة عليه معنوية متوقفة على الإلحاق بجامع العلة.

(١) فإذا كان المفهوم إكرامه علمنا أن ضربه حرام بطريق الأولى.

(٢) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق، فيشمل الأولى والمساوي. (للسيد عبدالله ابن علي الوزير رحمته الله).

[١] - بل ما قطع فيه بنفي الفارق ليشمل الأولى والمساوي فاعرف. (برطي ح).

الجمهور، وسواء فيه الأولى والمساوي، فلا يكون من باب المفهوم.
 وقيل: إنه من باب المفهوم لا من باب القياس، وهذا هو المشهور، ونقله
 الرافعي وغيره عن الأكثرين.
 وقيل: إن الأولى من باب المفهوم، والمساوي من القياس، وهو مذهب ابن
 الحاجب ومن وافقه^(١).

والأظهر أن مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة
 القياسية؛ للقطع بأن العرب إنما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التأكيد
 للحكم في موضع السكوت، حتى كأنها موضوعة بالوضع^(٢) النوعي للمبالغة
 المذكورة، ولذلك كانت أفصح من التصريح بحكم غير المذكور، ألا ترى أنهم
 إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً على الآخر قالوا: هذا لا يلحق
 غبار ذلك، وأنه أبلغ من قولهم: ذاك سابق على هذا، وهكذا إذا قال قائل: لا
 تعطه مثقال ذرة كان أبلغ في فهم المنع مما فوق المثقال من التصريح به قطعاً،
 وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع حجة؛ لأنه يعرفه كل من يعرف
 اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد، بخلاف القياس الشرعي، وهذا ظاهر في
 الأولى، وأما المساوي فمحمتمل للأمريين^(٣)، ويمكن ترجيح المفهوم^(٤) بأن قوله

(قوله): «من باب المفهوم» فتكون الدلالة عليه لفظية.

(قوله): «ما فوق المثقال» متعلق بالمنع، وقوله: «من التصريح» متعلق بأبلغ، وضمير به عائد إلى ما فوق
 المثقال، والمعنى أن قوله: لا تعطه مثقال ذرة أبلغ من قوله: لا تعطه ما فوق ذرة.

(قوله): «الذي جعله الشارع حجة» إذ القطع حاصل بإفادة هذه الصيغة هذه المعاني قبل شرع القياس.

(١) في الفصول: أبو طالب والمنصور والقاضيان والحاكم أنه حقيقة عرفية، وهذا قريب مما ذكره
 السيد رحمته الله (منقولة).

(٢) ومما يدل على أنه ليس بقياس أنه يقول به نفاة القياس. (منقولة).

(٣) المفهوم والقياس.

(٤) أي: كونه مما دلالتة لفظية.

تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] معلوم أنه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمائتين، بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد^(١) للعشرة سواء كان في هذا العدد أو أقل أو أكثر، وأنه يفارق قول القائل: حرمت الخمر لإسكاره.

وقد اختلف في هذا الخلاف، فقال الجويني في البرهان: إنه لفظي، وقال غيره: إنه معنوي؛ لأن من فوائده أنا إذا قلنا: ليس قياساً جاز النسخ به، وإلا فلا يجوز عند مانعي النسخ به على الإطلاق^(٢).

[انقسام مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني]

(و) مفهوم الموافقة قد (يكون قطعياً) وهو إذا كان التعليل بالمعنى قطعياً^(٣) كالأمثلة المذكورة.

(و) قد يكون (ظنياً) إذا كان التعليل بالمعنى كذلك، كقول الشافعي رحمته الله: إذا كان قتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى، وإذا كانت اليمين المعقودة

(قوله): «وأنه يفارق قول القائل حرمت الخمر لإسكاره» وهو فيما كان حكم غير المذكور أدنى كتحريم النبيذ. إذا عرفت ذلك فالأقسام ثلاثة: ما كان حكم غير المذكور أولى، وما كان مساوياً، وما كان أدنى كهذا المثال، وهو قياس اتفاقاً.

(قوله): «إنه لفظي» وليس بتزاع معنوي؛ لأنه في الحقيقة قياس؛ إذ لا نزاع في أنه إلحاق فرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد، بخلاف القياس الشرعي، كذا ذكره السعد وصاحب الجوهرة.

(١) فلا تقول: نقيس ثبات الواحد للعشرة على ثبات العشرين للمائتين كما نقيس في حرمت الخمر لإسكاره.

(*) أما في حالة الانفراد فلا مساواة؛ فإن حالة الاجتماع يحصل معها التظافر كما لا يخفى، فلو مثل للمساوي بإحراق مال اليتيم المساوي لأكله لكان أولى. (متقولة).

(٢) يعني: لا ينسخ قياساً ولا غيره.

(٣) لفظ العضد: إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين. اهـ وقوله: للفرع بناء على أنه قياس. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(*) كالإكرام وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزء بالمشغال إلخ ما تقدم.

توجب الكفارة فالغموس أولى.

وإنما كان ظنياً لتجويز أن لا يكون المعنى في قتل الخطأ واليمين غير الغموس الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس، بل التدارك والتلافي، والكفارة إنما سميت كفارة لتغطيتها للمكفر^(١) وسأره، والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابهما ثواب الكفارة.

(١) بفتح الفاء، وهو الذنب.

[مفهوم المخالفة]

(و) إما مفهوم (مخالف) وهو: أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً أو نفيّاً (ويسمى: دليل الخطاب) إما لأن دلالاته من جنس دلالات الخطاب^(١)، أو لأن الخطاب دال عليه، أو لمخالفته منظوم اللفظ (و) يسمى (مفهوم المخالفة)^(٢) وهو ظاهر الوجه. (ومنه: مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد).

(قوله): «وإما مفهوم مخالف عطف على إما مفهوم موافق. (قوله): «أما لأن دلالاته من جنس دلالات الخطاب» قد أشار المؤلف عليه السلام إلى أن الإضافة إما أن تكون كما في خاتم فضة أو تكون لأدنى ملابسة، إما لدلالة الخطاب عليه أو لمخالفته له ومقابلته إياه. وأما الدواري فقد استشكل الإضافة [١] لهذه المخالفة حيث قال: لأن الخطاب لم يدل عليه، بل دل على عكسه ونقيضه، قال: فالأول أن يقال [٢]: دلالة مفهوم الخطاب. وما اعتمده المؤلف عليه السلام أولى. وفي الجواهر: ولكون دلالة مفهوم المخالفة ظنية سميت بدليل الخطاب، فكأنها دليل خطابي. وأما الإمام المهدي عليه السلام [٣] فذكر في وجه الإشكال أن الإضافة لا تصح أن تكون من إضافة الدليل إلى المدلول كقولهم: دليل الحدوث، ولا من قبيل دليل الأجسام أي الدليل المأخوذ من الأجسام؛ إذ المنطوق مأخوذ من الخطاب فلا وجه للتخصيص [٤].

(١) لو قيل: لغرابة دلالة الخطاب عليه لكان أنسب لتخصيصه، وقد ذكر هذا توجيهاً لنظائر هذه التسمية.
(٢) وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً، أي: لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة [٥]، وإن قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر، كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال: الأصل عدم الزكاة، فوردت في السائمة وبقيت المعلوفة على الأصل. (جمع محلي).

[١]- في الفواصل: ويسمى دليل الخطاب إما لأن دلالاته من جنس دلالات الخطاب أو لأن الخطاب دال عليه، وهو إطلاق اصطلاحي فلا تسمع المناقشة في تحقيق إضافة الدليل إلى الخطاب، فإنه يصدق على المنطوق أيضاً باعتبارين المذكورين.
[٢]- هذا الكلام مخالف للمراد فتأمل فيه، ولو قيل: إنه مجرد في اصطلاح ولا مشاحة فيه لاستقام. (ح عن خط شيخه).
[٣]- ينظر المنقول هاهنا عن الإمام المهدي في نسخة صحيحة، فلعل في المنقول هنا سقطاً، أو ينقل هاهنا عبارة المنهاج فهي واضحة لا غبار عليها. (ح).
[٤]- عدم الاطراد غير قادح في المرجحة، نعم يتم ما ذكره لو كانت علة التسمية مصححة. (محمد بن زيد عليه السلام ح).
[٥]- في جميع أقسامها في كلام الشارع فقط كما ذكره ابن الهمام في تحريره، وهو أخبر بمذهب إمامه من المخالف له. (حاشية زكريا على جمع المحلي).

[مفهوم الصفة]

أما مفهوم الصفة - والمراد بها: لفظ مقيد لآخر غير منفصل عنه، ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا عدد، لا النعت فقط، فيدخل فيها العلة^(١) والظرف^(٢) والحال^(٣) - فكقوله ﷺ: ((في كل إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون)) وفي كتاب أبي بكر لأنس بن مالك حين وجهه إلى البحرين حكاية عن فرض رسول الله ﷺ: ((وفي صدقة الغنم في سائماتها إذا كانت أربعين ففيها شاة)) والسائمة صفة تدل على نفى الزكاة في المعروفة.

[مفهوم الشرط]

وأما مفهوم الشرط - والمراد به ما علق^(٤) من الحكم على شيء بأداة شرط كإن أو إذا أو نحوهما^(٥)، وهو المسمى بالشرط اللغوي، وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب

(قوله): «أما مفهوم الصفة.. إلخ» اعلم أن المؤلف قد استدل على وجوب العمل بكل واحد من هذه الأربعة بخصوصه، ثم استدل على وجوب العمل بها جملة بدليل يعمها حيث قال فيما يأتي: وإلا انتفت فائدة الذكر.. إلخ.

(قوله): «لفظ مقيد» تخرج الصفة المادحة والذامة والكاشفة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(قوله): «وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب» كالوضوء ونحوه من أقسام خطاب الوضع.

(١) نحو: أعط السائل لحاجته، أي: المحتاج دون غيره. (محلي).
(٢) زماناً أو مكاناً، نحو سافر يوم الجمعة، أي: لا في غيره، واجلس أمام فلان، أي: لا وراءه. (محلي).
(*) إذا لم يكن جزءاً للكلام كالصلة والخبر والفاعل، وإنما يكون صفة إذا كان مع متعلقه حالاً بعد المعرفة أو صفة بعد النكرة، أما إذا اعتبر الظرف منفرداً عن المتعلق فهو من مفهوم اللقب كما يأتي في شرح أوائل مسألة مفهوم اللقب. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد). وبهذا يندفع ما اعترض به السحولي من أنه سيأتي أن أياماً في قوله تعالى: ﴿وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، مفهوم لقب.

(٣) نحو: أحسن إلى العبد مطيعاً، أي: لا عاصياً. (محلي).

(٤) الظاهر أن يقال: ما علق به الحكم بأداة شرط؛ إذ هذا هو الشرط اللغوي، وأما ما علق من الحكم على شيء بأداة شرط فلأنها هو الجزء، وسيأتي للمؤلف في شرح قوله: والشرط يلزم من انتفائه إلخ التعبير عن الشرط بذلك، والله أعلم. (حبشي).

(٥) في (ب، ج): كإن وإذا ونحوهما.

والمانع السابق بيانها في خطاب الوضع - فكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق:٦]، فإنه يدل بمفهومه على أنهن إن لم يكن أولات حمل لم يجب الإنفاق عليهن، ولهذا ذهب الشافعي إلى أن المبتوتة لا نفقة لها إن لم تكن حاملاً^(١)، وأما أصحابنا والحنفية^(٢) فيقولون: إن فائدة الشرط أن مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحائث^(٣)، فنفى ذلك الوهم.

ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة: أن لا تظهر له فائدة سوى التخصيص.

[مفهوم الغاية]

وأما مفهوم الغاية - وهو: ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية كإلى وحتى - فكقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا حِلَّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة:٢٣٠]، يفهم منه: إذا نكحت زوجاً آخر حلت له بشرطه.

[مفهوم العدد]

وأما مفهوم العدد - والمراد به: ما يستفاد من تعليق الحكم بعدد مخصوص - فكقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٤) [النور:٤]، أي: لا أكثر من ذلك،

(قوله): «بأداة غاية» ينظر هل يلزم الدور [١] من ذكر الغاية في الحد؟ وكذا من ذكر الشرط فيما تقدم في تعريفه والعدد فيما يأتي في تعريفه؟

(قوله): «حلت له بشرطه» أي: بشرط النكاح، وهو العقد ونحوه.

(١) قال النجري في شرح الآيات: وقال الشافعي: بل هو خاص في الحامل فقط لا في غيرها التي ليست برجعية فلا نفقة لها؛ عملاً بالمفهوم.

(٢) الحنفية لا يقولون بالمفهوم، فلا إشكال عليهم، والله أعلم. (حبشي).

(٣) قد يقال: أما هذا فقد أفاده مفهوم الغاية فينظر. (من خط السيد هاشم بن يحيى رحمته الله).

(٤) لكن مفهوم العدد قد يكون في جانب الزيادة والنقص معاً، نحو: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور:٤]، وقد يكون في جانب النقص كما في: ((إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً))،=

[١] - الظاهر عدم لزومه؛ بأن يحمل مفهوم الغاية ونحوه على المعنى الاصطلاحي، والغاية المذكورة في الحد ونحوها على المعنى اللغوي كما ذكر في أسماء الإشارة والموصولات، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

وكقوله ﷺ: ((في أربعين شاةً شاةً)) أي: لا في أقل من ذلك (١).

[متى يعمل بمفهوم المخالفة، وصور مما لا يعمل فيه بمفهوم المخالفة]

وإنما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه **(حيث لا فائدة)** للتقييد بشيء من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها **(سوى التخصيص)** للمذكور بالحكم، أما إذا ظهرت له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال إلى المفهوم، فيصير الكلام مجملاً فيه، فلا يقضى فيه بموافقة ولا مخالفة، مثل:

أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له فيه، فإنه قد

(قوله): «مثل أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له» أي: للمنطوق «فيه» أي: في الحكم. اعلم أن شارح المختصر ذكر من شروط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه، قال: «ولا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة. وقرر السعد ما ذكره، إلا أنه اعترض بأن ظاهر كلامه يقضي بأنه لا يشترط في مفهوم الموافقة الأولوية، بل تكفي المساواة، وهو خلاف ما ذكره في شرح قول ابن الحاجب: وهو أي مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى حيث قال: ولذلك كان الحكم في غيره أولى منه في المذكور. قلت: والمؤلف رحمه الله قد اعتبر الأولوية [١] كما سبق في مفهوم الموافقة حيث قال: وهو ما كان الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور. وأما المؤلف رحمه الله فإنه حقق المقام بها لا يرد عليه اعتراض السعد؛»

= وقد يكون في جانب الزيادة نحو: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّكَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، قلت: لكن مدار فهم أحد الجانبين أو كليهما على قرينة المقام، وذلك من دلالة المجاز أو الكناية، وكلاهما منطوق كما سيأتي في ليست أمي بزانية. ولم يذكر مفهوم الحصر إلا لأنه يراه منطوقاً كما تقدم، ولا مفهوم اللقب لأنه لا يراه حجة، وتغافل عن عد مفهوم الحصر بإنما وتتعريف المسند إليه أو المسند باللام أو الإضافة، وكأنه يرى كل ما أفاد الحصر منطوقاً وإن لم يصرح به كما سيأتي في إنما والتعريف؛ لأنه إنما ذكر المذاهب بلفظ القيل. (من شرح المختصر للجلال).

(١) فعلم أنه إذا قيد حكم بعدد فإن كان حكم ما زاد عليه بالأولى كالحديث وقوله عليه الصلاة والسلام: ((إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً)) فمفهومه في طرف النقصان، وإلا فهو في طرف الزيادة. (عن خط السيد حسين الأخفش).

[١] - يحقق؛ فالأولوية المذكورة في قسم من مفهوم الموافقة، وهو فحوى الخطاب، وذكر المساواة في القسم الثاني في المفهوم لقوله ولحنه. (ح عن خط شيخه). ولفظ حاشية: يقال: قد ذكر المؤلف المساواة أيضاً فلا يرد عليه شيء. (ح).

يستغنى بظهور الأولوية أو المساواة عن ذكره، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]؛ لأن تحريم قتل الأولاد حال أمان الفقر أولى منه حال خوفه^(١).

ومثل أن يكون المذكور غالباً في العادة، فيذكر لذلك لا للتخصيص، كقوله تعالى:

= وذلك أن مقتضى كلامه أن الصفة ونحوها إذا ظهر للتقييد بها فائدة غير التخصيص صار الكلام مجملاً فيه^[١]، أي: في كون له مفهوم؛ فلذا قال: فلا يقضى فيه بموافقة ولا مخالفة، أي: لا يحكم أن في كلامه مفهوم موافقة ولا مفهوم مخالفة، ثم ذكر فيما كان كذلك أقساماً: الأول: ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً، وحكمه أنه قد يستغنى بظهور الأولوية والمساواة عن ذكره، أي: عن ذكر حكم المسكوت عنه، فيعرف حيث لا ذلك لا من المفهوم لطرق الاحتمال إلى المفهوم، كما في تحريم قتل الأولاد حال أمان الفقر. الثاني من الأقسام: أن يكون الكلام خارجاً مخرج الأغلب، فهو كالأول^[٢] في أنه يحمل لا يقضى فيه بمفهوم موافقة ولا مخالفة؛ لمساواة حكم المسكوت عنه لحكم المذكور. وكذا ما كان المذكور موافقاً للواقع فإنه من المساوي أيضاً، وقس باقي الأقسام، فظهر بما ذكرنا اندفاع اعتراض السعد؛ إذ لم يذكر المؤلف عليه السلام كون الأولي والمساوي من مفهوم الموافقة كما في شرح المختصر، واندفاع ما قد يتوهم أن كلام المؤلف عليه السلام متناقض حيث قال أولاً: فيصير الكلام مجملاً ثم حكم على قتل الأولاد بالتحريم، ومنشأ التوهم عدم فهم قصد المؤلف عليه السلام، فإن المتوهم فهم^[٣] أن المراد أن الكلام يصير مجملاً في الحكم كالتحريم ونحوه، وليس كذلك؛ إذ المراد كما عرفت أن الإجمال في كون للكلام مفهوم؛ ولذا صرح بالإجمال في المفهوم فيما كان موافقاً للواقع حيث قال: فلا يوجد للوصف مفهوم، وصرح أيضاً بالإجمال فيما يأتي في الصفة حيث قال: فإن جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الإجمال في المفهوم، لكن يرد على ما ذكره المؤلف عليه السلام من أن الأولوية لا يقضى معها بمفهوم موافقة ولا مخالفة أنه قد سبق أن الأولوية شرط في مفهوم الموافقة، فهلا حكم المؤلف عليه السلام هاهنا فيما كان الحكم في المسكوت عنه أولى بكونه مفهوم موافقة، كذا ذكره في شرح المختصر، وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأن المؤلف عليه السلام قد أشار بقوله: قد يستغنى بظهور الأولوية.. إلخ إلى دفع هذا الإيراد؛ إذ يفهم منه أنه قد لا يستغنى بظهور الأولوية عن مفهوم الموافقة، بل الحكم في المسكوت عنه مأخوذ من المفهوم، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْتُلْ هَمَاقً﴾ [الإسراء: ٢٣]، أو نحو ذلك، فتأمل فالمقام محتمل، والله أعلم.

(قوله): «لأن تحريم قتل الأولاد.. إلخ» هذا يخالف ما سبق^[٤] من صيرورة الكلام مجملاً فيه.. إلخ.

(١) لعله يريد بالأولوية من جهة العقل، وأما الشرع فالظاهر عدم الفرق، اللهم إلا أن يفرق بينهما بأنه مع عدم خشية الإملاق يكون تمرداً وتهاوناً دونه مع الخوف ظهر وجه الأولوية، والله أعلم.

[١] - يحقق هذا الكلام.. إلخ، فإنه لم يظهر تطبيقه على كلام المؤلف، والذي يظهر التناقض في كلام المؤلف فتأمل فيه، ولو لم يذكر الإجمال لكان أولى كما لم يذكره شارح المختصر فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - كذا في المنقول منها، ولعله سقط تنمة الكلام في الأقسام، فيتحقق من نسخة السيد زيد بن محمد رحمته الله. (عن خط المغربي). وقد وقف على نسخة السيد زيد فوجد كما هنا. (ح).

[٣] - حاصله أن الإجمال إنما هو في المفهوم لا في الحكم فلا إجمال فيه، وحصوله أي الحكم من غير المفهوم فلا يلزم ما توهم. (من خط السيد أحمد بن محمد بن إسحاق ح بزيادة يسيرة مفيدة).

[٤] - قد دندن المحشي لدفع هذا الاعتراض بما يكفي. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية ما لفظه: قلت: لا مخالفة، فتأمل ما ذكرته في الحاشية يظهر المراد إن شاء الله. (عن خط سيلان).

﴿وَرَبَّائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، لما كان الغالب كون الرئائس في الحضور وأنه من شأنهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حضوره في ذهن لا للتقييد^(١).

ومثل أن يكون المذكور موافقاً للواقع فلا يوجد^(٢) للوصف مفهوم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، فإن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن، فإن أمر المطيعة المواتية للبغاء لا يسمى مكرهاً ولا أمره إكراهاً، وقد روي أن هذه الآية نزلت في معاذة ومسيكة جاريتي عبدالله بن أبي^(٣) كانتا مسلمتين وكان يكرههما على البغاء بضريبة يأخذها منهما.

فإن قيل: يجوز أن تكون كارهة للأمرين التحصن والبغاء. قلنا: ذاك أمر نادر بعيد الوقوع فأشبهه المحال.

ومثل أن يكون جواباً لسؤال سائل عن المذكور أو في حادثة خاصة بالمذكور^(٤)، مثل أن يسأل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيقول: في الغنم السائمة

(قوله): «فإن قيل يجوز.. إلخ» هذا إيراد على قوله: فإن أمر المطيعة لا يسمى مكرهاً، وحاصله أن الإكراه يصح في هذه الحال، وهي أن تكون غير مطيعة وغير كارهة.

(١) فلا يفهم حل الربيبة التي ليست في الحجر، وخالفت الظاهرية وغيرهم فاعتبروا مفهوم هذا الوصف، ورأوا أن مخرجه مخرج الغالب زيادة في المقتضى لا مانعاً منه، ومحققاً بكون الأحكام لا تعلق بالنادر. (جلال). كذا في المنقول منه، ولا وجه للنصب، كذا في الحواشي، ويمكن أن يكون عطفاً على زيادة على توهم حذف أن.

(٢) في (ب): يؤخذ، وفي (ج): بهما.

(٣) قوله: «عبدالله بن أبي» لفظ عيون المعاني: قوله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ [النور: ٣٣]، في عبدالله بن أبي بن سلول كانت له ست جوارى يأخذ أجورهن: معاذة ومسيكة وأروى وقتيلة وعمرة ونفيهة، ﴿إِنْ أَرَدْنَ﴾ أي: إذا شرط تغليب، أبو حاتم يقف على البغاء ويعلق «إن» بقوله عز وجل: ﴿وَأَنْكِحُوا﴾ [النور: ٣٢]، وفيه بعد.

(٤) هاهنا بحث، هو أن المفهوم كالعوم كلاهما من مدلولات اللفظ المنطوق، فإذا كانت مطابقة السؤال عن الخاص مقتضية لإبطال مفهوم جوابه لزم كونها مبطلّة لعمومه، وإلا كان الحكم بإبطالها لازماً دون لازم تحكماً محضاً. (جلال). ويحاج عنه بأنه إنما بطل المفهوم هنا لاحتمال أن يراد مطابقة سؤال السائل أو يراد التخصيص بالمفهوم، وإذا قام الاحتمال فلا يؤخذ به، على أن مطابقة سؤال السائل أرجح؛ لما فيه من البلاغة، وهي مطابقة المقام.

زكاة، أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة، والاطلاع على ذلك من فوائد معرفة أسباب النزول وسيرة الرسول ﷺ.

ومثل أن يكون الحكم في المسكوت عنه معلوماً للمخاطب وفي المذكور مجهولاً، كما لو قيل: الصلاة المسنونة فروضها كذا وكذا^(١)، فلا يقال: مفهومه أن المفروضة ليست كذلك؛ لأن ذلك معلوم.

ومثل أن يكون ذكر القيد لكونه معهوداً فيكون بمنزلة اللقب الذي يحتاج إليه في التعريف، فلا يدل على نفي الحكم عما عداه.

ومثل أن يقصد بذكره زيادة الامتنان على المسكوت، كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، فلا يؤخذ منه منع القديد.

ومثل أن يخرج مخرج التفخيم والتأكيد، كحديث: ((لا يحل لامرأة^(٢) تؤمن

(قوله): «الكونه معهوداً» مثل: أكرم لابس البياض.

(١) لعله عبر عن الأركان بالفروض.

(٢) قوله: «لا يحل لامرأة» عن أم عطية قالت: قال رسول الله ﷺ ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا على زوج، فإنها لا تكتحل ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عصب))، وزاد في رواية: ((ولا تمس طيباً إلا أدنى طهرها إذا طهرت نبذت من قسط ظفار))، قال ابن بهران: أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بروايات عدة، وفي معناه غيره. اهـ العصب: برود يمنية يعصب غزلها، أي: يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج فيأتي موشى؛ لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه صبغ. (نهاية). القسط: عود يتبخر به، وظفار الجبوظي: موضع بساحل البحر من حضرموت. (من حاشية البخاري).

(*) وقد أخذ بمفهومه الإمام المهدي أحمد بن يحيى في أزهاره حيث قال: وعلى المكلفة المسلمة الإحداد إلخ، ولفظ الغيث في سياق جواز إحداد المرأة على غير الزوج ثلاثاً: وقد روي في الخبر: ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت أكثر من ثلاثة أيام إلا على زوجها))، قلت: وهذا الخبر يدل على أن الكافرة لا إحداد عليها؛ لقوله: تؤمن بالله واليوم الآخر. اهـ بلفظه. قوله: أن تحد بالحاء المهملة مضمومة ومكسورة. (من خط قال فيه: من خط السيد إبراهيم الوزير على تلخيص ابن حجر). وفي القاموس: والمحددة تاركة الزينة للعدة، حدث تحد وتحداً وحداً وأحدث.

بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت..)) الحديث، فلا يؤخذ منه الحل لمن لا تؤمن بالله واليوم الآخر. وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة إلى التطويل بها بعد تقرير الضابط^(١).

ومنها مجيء الصفة للتوضيح، فإن جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الإجمال في المفهوم، كما في قوله عليه الصلاة والسلام لما استعار من صفوان بن أمية^(٢) أدرعاً فقال: أغصباً يا محمد؟ ((بل عارية مضمونة))، يحتمل الإيضاح أن العارية شأنها ذلك، فيكون حكماً للعارية مطلقاً كما تذهب إليه الشافعية، ويحتمل التخصيص، أي: مشروط فيها الضمان، فلا تكون العارية مضمونة حتى يشترط فيها ذلك كما يذهب إليه أصحابنا^(٣) والحنفية.

ومنها - وهو من الفوائد المختصة بالعدد -: أن يقصد به التكثير كالألف

(قوله): «فلا يؤخذ منه الحل.. إلخ» قد أخذ به في الأزهار.

(قوله): «للتوضيح» لأن المراد بالوصف ما يفيد نقص الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد كونه صفة لموصوف، قال في الجواهر: المراد بالصفة المخصصة لا الكاشفة والمادحة والذامة والموكدة.

(قوله): «أدرعاً» قيل: مائة، وقيل: ثلاثين، وقيل: أربعين، فقد استعمل المؤلف جمع القلة في الكثرة مجازاً.

(١) وهو حيث لا فائدة للتقييد سوى التخصيص.

(٢) القرشي، وكان قدمه في الإسلام غير ثابت، وكان النبي ﷺ يتألفه ليحسن إسلامه. (شرح بحر عن خط بعض العلماء).

قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمه الله في ترجمته في كتابه لوامع الأنوار (ج ٥/ ص ١٣٥/ ط ٥) ما لفظه: صفوان بن أمية بن خلف الجُمَحِيُّ المكي، أحد الأشراف الطلقاء، وشهد حُيناً وهو كافر، ثم أسلم وحسن إسلامه، وكان من المؤلفة. مات سنة اثنتين وأربعين. أخرج له: محمد، ومسلم، والأربعة. انتهى.

(٣) قال في الشرح: وهو إجماع أهل البيت؛ لما روي عن أنس أن النبي ﷺ استعار قصعة فضاعت فضمنها لهم، أخرجه الترمذي، وقال أبو حنيفة وأصحابه، وهو مروي عن علي رضي الله عنه وابن عمر: إنه لا يضمن وإن ضُمن، قال: وعند الشافعي وابن عباس وأبي هريرة أنه ضامن وإن لم يضمن، وهذا هو القوي؛ لخبر القصعة، ولظاهر خبر صفوان، ولأن المستعير أخذ لمنفعته. (من شرح السيد أحمد الشرفي على الأزهار).

والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب للمبالغة؛ ولهذا قالوا: إن قولهم: أسماء العدد نصوص مخصوص بما إذا لم تقم قرينة على إرادة المبالغة نحو: جئتكَ ألف مرة فلم أجِدْكَ، وبه يعلم ضعف الاحتجاج^(١) بقوله ﷺ لما نزل: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]: ((سأزيد على السبعين^(٢)))؛ لأنه محمول على أنه عليه وآله الصلاة والسلام أراد إظهار الرحمة والرأفة بأمتة^(٣) والدعاء لهم إلى ترحم بعضهم لبعض، لا أنه فهم منه مخالفة الزائد للمذكور؛ كيف وقد قال: ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، وأردفه بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٨٠]؟ فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع، وإنما هو كقول القائل لمن يسأله حاجة: لو سألتنيها سبعين مرة لم أقضها، ولهذا بين العلة التي لأجلها لا ينفعهم استغفار الرسول، وهي كفرهم وفسقهم، وهذا المعنى قائم مع الزيادة على السبعين، وقد جاء في الرواية ما يدل على أنه ﷺ فهم هذا المعنى، فإنه عند البخاري في باب الخيار بلفظ: ((لو أعلم أي إن زدت على السبعين يغفر له^(٤) لزدت عليها)).

(١) على أن لمثل هذا مما أريد به المبالغة مفهوماً.

(٢) لما قام رسول الله ﷺ ليصلي على عبد الله بن أبي سلول قام عمر فأخذ بثوبه فقال: يا رسوله الله، تصلي عليه وقد هناك ربك؟ فقال رسول الله ﷺ: ((إنما خيرني الله فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠] وسأزيد)). (من شرح التحرير).

(٣) هذا التأويل يدفع كونه عبثاً.

(٤) أي: للكافر الدال عليه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا﴾ [التوبة: ٨٠].

[الأقوال في العمل بمفهوم المخالفة]

واعلم أن مفهوم المخالفة مختلف فيه على أقوال كثيرة^(١)، فأما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند أكثر أصحابنا والشافعي ومالك وأحمد وأبي عبيدة معمر^(٢) بن المثنى حكاه عنه القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وأبي عبيد القاسم بن سلام^(٣) رواه عنه الأمدي وابن الحاجب وابن

(قوله): «معمر بن المثنى» هو النحوي المشهور، روى عنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وهو معاصر للأصمعي، وهو علم من أئمة اللغة.

(١) (والحنفية ينفونه) أي: مفهوم المخالفة (بأقسامه في كلام الشارع فقط) قال الكردي: تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع، فأما في متفاهم الناس وعرفهم في المعاملات والعقليات فيدل اهد ثم لما وافق أصحابنا الشافعية في غالب أحكام الأمثلة السابقة، وكان ذلك موهماً كونهم قائلين بمفهوم المخالفة أزال ذلك بقوله: (ويضيفون حكم الأولين) مفهوم الصفة والشرط (إلى الأصل) وهو العدم الأصلي بحكم الاستصحاب، وإبقاء ما كان على ما كان، وإنما أخرج المنطوق من ذلك الحكم الأصلي لمكان النطق المصرح بخلافه، فما سواه أبقى على حاله (إلا للدليل) يعني: حكم الموصوف عند اتصافه بوصف آخر، والمشرط عند عدم الشرط - إنما هو العدم الأصلي دائماً، إلا إذا ثبت له حكم حادث لدليل يقتضي ذلك (والآخرين) أي: ويضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء العدد (إلى الأصل الذي قرره السمع) أي: الشرع من العمومات وغيرها، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] في حل نكاح المطلقة ثلاثاً بعد نكاح الزوج الثاني، وعموم المنع من الأذى الدال على حرمة الضرب بعد الثمانين في القذف، ولعل تخصيص الأصل في الأخيرين بتقرير السمع بحكم الاستقراء، بأن وجدوا مواردتهما كلها داخلة تحت أصل قرره السمع، بخلاف الأولين (ويمنعون نفي النفقة) للمبانة التي ليست بحامل، جواب إشكال، وهو أنكم قلتم: يضاف حكم الأولين إلى الأصل، ولا يستقيم ذلك في المبانة المذكورة؛ لأن الأصل فيها وجوب النفقة ما دامت في العدة؛ لأن النفقة في مقابلة احتباسها له، نعم كان الأصل عدم الوجوب قبل النكاح، لكنه انعكس الأمر بناء على علته، فأجيب بمنع نفيها، فإن نفقتها واجبة عندنا. (تحرير وشرحه).

(٢) بفتح الميمين، ذكره ابن خلكان، بينهما عين مهملة وفي آخره الراء، والمثنى بضم الميم وفتح الثاء المثناة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره ياء مثناة من تحتها. (ابن خلكان).

(٣) بتشديد اللام.

السمعاني، وهو مروي عن الجويني والمزني والإصطخري والمروزي وابن خيران وأبي ثور والصيرفي والأشعري.

واحتجاج أصحابنا بمفهوم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] على أن لا جزاء على الخاطئ، قال الأمير الحسين: ولا أعلم قاتلاً من أهلنا بخلافه - يدل على أن مفهوم الصفة معمول به عندهم؛ إذ لم يفرق بين الحال وغيرها من أنواع الصفة في هذا الباب أحد من العلماء، ولهذا قال الفقيه يوسف في الثمرات: إن سبيل هذا سبيل قوله عليه وآله الصلاة والسلام: ((في سائمة الغنم زكاة)).

ولا يقال: إنهم إنما نفوا وجوب الجزاء على الخاطئ رجوعاً إلى الأصل؛ لأنه يضمحل بالقياس على سائر محظورات الإحرام وضمان الأموال، فلو لا العمل^(١) بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملاً بالقياس.

ونفى حجيته بعض أصحابنا - كالإمامين يحيى بن حمزة وأحمد بن يحيى^(٢) عليه السلام - والحنفية وبعض الشافعية والمالكية، واختاره الغزالي والآمدي، واختلف كلام الرازي، فاختر في المعالم الأول، وفي المحصول والمتنخب الثاني. ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتتابع - مثل: أكرم الرجل الطويل الأبيض -

(قوله): «لأنه يضمحل» أي: الرجوع إلى الأصل.

(قوله): «على سائر محظورات الإحرام.. إلخ» فإنه يجب فيها ما أوجبته ولو خطأ، فالقياس عليها يرفع حكم الأصل.

(١) قال النجري في شرح الآيات وفهم من مفهوم الحال أنه لا جزاء على الخاطئ، وقال أبو حنيفة والشافعي: يجب عليه أيضاً، حجتهم أن إتلاف الأموال يستوي في ضمانه العامد والخاطئ فيقدم القياس على مفهوم الصفة، قلنا: مفهوم الحال كالمنطوق فلا يعارضه القياس.

(*) وإنما الوجه حيثئذ هو دلالة مفهوم الصفة.

(٢) هذا في المعيار وشرحه، وأما في مقدمة الأزهار فجعله من المأخوذ به، وإنما الساقط مفهوم اللقب هنا. (سباع).

دون غيره؛ لأن الاعتناء بمتابعة الأوصاف يفيد تأكيد أن الحكم فيما عداها بخلافه، ويُضَعَّف احتمال إفادتها لغير ذلك.

وروي عن أبي عبد الله البصري أنه حجة في ثلاث صور: أحدها: أن يكون الخطاب ورد للبيان، نحو: ((في سائمة الغنم زكاة)) المبين لآية الزكاة^(١). ثانيها^(٢): أن يكون لابتداء التعليم، كحديث: ((إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً))، مفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعة^(٣). ثالثها: أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحتها، كالحكم بالشاهدين^(٤)؛ لأن المفهوم - وهو الشاهد الواحد - داخل تحت لفظ الشاهدين، فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفاً لما كان

(قوله): «الحكم بالشاهدين» ذكر السعد أن هذا من مفهوم العدد دون الصفة؛ لأنه قال: إلا أنك قد عرفت أن مرجع الكل إلى الصفة معنى.

(١) قال السبكي في شرحه للمختصر: وإنما جعل السائمة بياناً لا تعليماً لأن الزكاة سبق وجوبها، بخلاف التحالف فإنه لم يسبق حكمه على قوله عليه السلام: ((إذا اختلف المتبايعان))، فالبيان ما تقدمه الحكم مجعلاً، والتعليم ما يرد واضحاً لم يتقدمه شيء.

(٢) عبارة ابن الحاجب: أو للتعليم كالتحالف. قال السبكي: كما في قوله عليه السلام: ((إذا اختلف المتبايعان تحالفاً)). وكتب السبكي: قال شيخنا: إنما يتم التمثيل بحديث التحالف إذا كانت الصيغة فيه: ((إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً)) كما نقله أبو الحسين البصري في شرح المعتمد عن أبي عبد الله البصري، وبهذا يدل على أن السلعة إذا لم تكن قائمة لا تحالف، والحديث بهذه الزيادة رواه الدارقطني بإسناد ضعيف. (من خطه من هامش شرح السبكي).

(٣) هذا لا يرد عليه ما أورده السعد على العضد من أن هذا من قبيل مفهوم الشرط إذا لم يذكر في شرح المختصر قوله: والسلعة قائمة كما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل اهـ لأن عبارة العضد: إن تحالفاً في القدر أو الصفة فليتحالفاً أو ليرادا. اهـ قال السعد: كأنه نقل بالمعنى، وإلا فلا يوجد بهذه العبارة في الكتب المعتمدة، ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط إلخ اهـ المراد نقله.

(٤) يفهم منه أنه لا يحكم بشاهد واحد؛ لأن الواحد جزء الاثنين، والجزء لا يكون له حكم الكل، إلا أن هذا من مفهوم العدد، وكلامنا في مفهوم الصفة، نعم ذكر الجويني في البرهان أن جميع المخصصات راجعة إلى الصفة؛ لأن المعدود موصوف بعدده، والمظروف موصوف بالاستقرار في ظرفه، ونحو ذلك. (شرح مختصر للجلال).

لذكر^(١) الاثنين فائدة.

وللمنصور بالله عبدالله بن حمزة تفصيل آخر يقرب من هذا.
وقال الجويني: إنه حجة فيما إذا كان الوصف مناسباً، نحو: ((في الغنم
السائمة زكاة))؛ لما في خفة مؤنة السوم من المناسبة للمواساة بالزكاة، بخلاف
نحو: في الغنم العفر الزكاة؛ لكونها حينئذ في معنى اللقب.
وهذه^(٢) الأقوال مبنية على ظهور انتفاء ما عدا التخصيص من فوائد التقييد
بالصفة فيما ذكره [من الأمثلة]^(٣) وظهوره فيها لا ينفي ظهوره في غيرها^(٤).

**(قوله): «في الغنم العفر» الأعر من الظباء ما يعلو بياضه حمرة، أو الذي في سواده حمرة وأقرانه [١] بيض،
أو الأبيض ليس بشديد البياض، كذا في القاموس.**
**(قوله): «فيما ذكره» يعني في الأمثلة، وقوله: «وظهوره» أي: انتفاء ما عدا التخصيص، وقوله: «فيها» أي:
فيما ذكره من الأمثلة.**

(١) قال في شرح التحرير بعد ذكر هذه الأربعة المفاهيم ما لفظه: (فرجع الكل) أي: الشرط والغاية والعدد (إلى
الصفة معنى) لأن المقصود من الصفة تخصيص المنطوق، وهو حاصل في الكل، وليس المقصود عدم
التفاوت بين المذكورات بوجه حتى يرد أنه لو كان الكل سواء لما وقع الاختلاف بين القائلين بها، فالشافعي
وأحمد والأشعري وأبو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء والمتكلمين قالوا بمفهوم الصفة، وقال بمفهوم
الشرط كل من قال بمفهومها وبعض من لم يقل به كابن سريج وأبي الحسين البصري، وقال بمفهوم الغاية
كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار، فإن كل من يرد الكل إليها يريد بها ما
هو أعم من النعت، أي: ما يفيد معنى تخصيص المنطوق، والتفاوت إنما هو بين الصفة بمعنى النعت وباقي
الأقسام، ثم قالوا: أقواها مفهوم الغاية ثم الشرط ثم الصفة، وثمرته تظهر في الترجيح عند التعارض.
(٢) حل ذلك أنه ظهر فيما ذكره عدم فائدة التقييد بالصفة غير التخصيص، وظهور عدم الفائدة غير التخصيص
فيما ذكره لا ينفي ظهور تلك الفائدة في غير ما ذكروا، وبيان ذلك أن التخصيص ظاهر فيما مثلوا به، ولم تظهر
فائدة غيره، بل انتفى ظهورها، ولكن انتفاء ظهورها فيما مثلوا به لا يمنع من وجودها وظهورها في غيره،
فحينئذ يستوي جميع فوائد الصفة من التخصيص وغيره في غير ما ذكره، فيكون مفهوم الصفة مجملًا.
(٣) ما بين المعقوفين زيادة من المطبوع.

(٤) وقد يقال: ظهوره في التخصيص قوي بعد البحث البليغ عن إرادة غير التخصيص من الوجوه
المذكورة سابقاً، فيكون البحث عن ذلك كما في البحث عن مخصص العام كما مر.

[١] - في نسخ وأقرابه اهـ وهي هكذا في القاموس، ولفظه في باب الباء المعجمة وفصل القاف في مادة قرب: وبضمين
الحاصرة، ومن الشاكلة إلى مراق البطن، جمعه الأقارب. (ح عن خط شيخه).

واعلم أن هذا الخلاف في الصفة مشروط فيه عند البعض أن يكون هناك اسم تجري عليه الصفة متقدماً أو متأخراً، أما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو: في السائمة^(١) الزكاة، فلا مفهوم له؛ لاختلال الكلام بدونه كاللقب، والأكثر لا يشترطون ذلك؛ لدلالته على السوم الزائد على الذات، بخلاف اللقب. وعند آخرين أن تكون الصفة مما تطراً وتزول، أما إذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله ﷺ: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام)) فهو قريب من التخصيص بالاسم، والأكثر على خلاف ذلك، ويقتصرون على الضابط المذكور.

وأما مفهوم الشرط فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض المانعين لها كالمنصور بالله عبدالله بن حمزة، وحكاه عن شيخه، وكالشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي الحسين البصري والفقهاء يحيى بن حسن القرشي^(٢) والجويني والإمام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم، وبه قال الإمام المهدي أحمد بن يحيى بعد البحث عن أدلة الخلاف^(٣) لا قبله؛.....

(قوله): «واعلم.. إلخ» ذكره في جمع الجوامع.

(قوله): «على الضابط المذكور» وهو حيث لا فائدة للتقييد سوى التخصيص.

(قوله): «عن شيخه» الحسن الرصاص.

(قوله): «بعد البحث عن أدلة الخلاف» أي: عن الأدلة المخالفة^[١] لذلك الشرط، قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: فإذا جوزنا أن لذلك الحكم شرطاً آخر إن حصل قام مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم لم يقطع بانتفاء الحكم لمجرد انتفاء ذلك الشرط، فلا بد من البحث والتفتيش عن الأدلة والأمارات المقتضية للأحكام الشرعية.

(١) قلت: أما لو كانت اللام موصولة فيجوز أن يكون الموصوف محذوفاً فيستقيم أن يكون من مفهوم الصفة.

(٢) مؤلف العقد في أصول الفقه والمنهاج في أصول الدين، كان في عصر الإمام صلاح الدين. (عن خط بعض العلماء).

(٣) أي: يعمل به بعد إلخ.

(*) قال الإمام المهدي: لا شك في أن معنى قول القائل: أكرم زيداً إن دخل الدار..... =

[١] - أي: التي تخلفه. (حبشي).

لجواز أن يكون هذا الشرط^(١) شرط آخر يخلفه فيه فيكون موافقاً، واختاره السيد أبو طالب في المجزي^(٢).

وأما الإمام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وأبو علي وأبو هاشم والغزالي والآمدني فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة، وهو رواية عن أبي عبدالله البصري، وقد روي عنه القول به.

وأما مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد أبي طالب والإمامين^(٣) والقاضيين والغزالي والشيخ الحسن وحفيده، وحكاها الإمام المهدي والسيد إبراهيم والشيخ الحسن والقاضي عبدالله الدواري عن الجمهور، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها عما بعدها من قبيل المنطوق، وحكي عن أبي رشيد^(٤) المنع وفاقاً للحنفية كما تقدم. وأما مفهوم العدد فقال القاضي عبدالله الدواري: لا أعلم خلافاً في مفهومه

(قوله): «وقد ذهب بعض العلماء» حكاها في المنهاج عن أبي الحسين، ويبحث عن حجته إن شاء الله تعالى.

= كمعنى قوله: دخول الدار شرط في إيجاب إكرام زيد، والاتفاق واقع على أنه مع هذه العبارة يفيد أنه إذا لم يدخل الدار فلا إيجاب لإكرامه؛ لفقد الشرط، وهذا يستلزم كون انتفاء الشرط دليل انتفاء الشروط، لكن ليس لنا أن نقطع بانتفاء الشروط بمجرد انتفاء شرط معين؛ لجواز أن يكون للحكم شروط متعددة، فإذا لم يثبت الحكم لانتفاء هذا الشرط وجوزنا أن له شرطاً آخر يقوم مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم لم نقطع بانتفاء الحكم بانتفاء الشرط، بل له ولحصول دلالة أو أمانة تقتضي أنه لا شرط آخر بالبحث والتفتيش.

(١) الأولى: لهذا الحكم.

(٢) يتأمل في هذه الرواية مع الآتية اهـ وفي حاشية: أي اختار قول الإمام المهدي؛ بدليل قوله فيها سيأتي في مفهوم الغاية: وبعض المانعين كالسيد أبي طالب، وقد سماه هو والمهدي مانعين لمنعهما له في بعض الصور، وكان الأولى أن يقال: وبه قال السيد أبو طالب بعد... إلخ واختاره الإمام المهدي.

(٣) الإمام المهدي والإمام يحيى بن حمزة والقاضيين عبد الجبار والباقلاني أيضاً.

(٤) سعيد بن محمد النيسابوري، وقوله: المنع أي: من العمل بمفهوم الغاية.

إلا مع من نفى المفهوم جملة^(١)، وهو قول أبي حنيفة، فجعله أقوى من مفهوم الغاية، وهذا منه عجيب، فإنه حكى من مذهب صاحب الجوهرة ما يدل على أن مفهوم الغاية أقوى من مفهوم العدد؛ لأنه يعمل بمفهوم الغاية مطلقاً، وبمفهوم العدد إذا كان بياناً لمجمل كالصفة والشرط، وفيما عداه موضع اجتهاد.

ثم إن الإمام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد، والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دونه، ولذلك جعل القاضي عبد الوهاب بن السبكي الصفة سواء كانت مناسبة أو غير مناسبة أقوى من العدد.

وأما النووي فقال: إن مفهوم العدد باطل عند الأصوليين^(٢).

والذي يترجح أن مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة.

[الاحتجاج على وجوب العمل بالمفهوم]

(وهو) أي: المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد المختار أنه **(معمول به)** بالشرط المذكور^(٣) **(والا انتفت فائدة الذكر، ولما قال به أئمة اللغة)** هاتان^(٤) حجتان على وجوب العمل بهذه المفاهيم الأربعة جملة،

(قوله): «لأنه» أي: صاحب الجوهرة يعمل بمفهوم الغاية.. إلخ.

(قوله): «كالصفة والشرط» عند من أجاز أن يكون بياناً لمجمل.

(قوله): «مناسبة» كالسوم «أو غير مناسبة» كالعفر.

(١) أي: مفهوم المخالفة.

(٢) وتعقبه ابن الزمعة بأن مفهوم العدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستنحاء عن الثلاث، والزيادة على ثلاثة أيام في خيار الشرط، وتعجب من النووي في قوله هذا، قال: ولعله سبق إليه الوهم من اللقب. (ابن أبي شريف).

(٣) يعني به قوله فيما سبق: حيث لا فائدة سوى التخصيص.

(٤) هذا الكلام وقوله في آخر البحث: وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها صريح في أن هاتين الحجتين عامتان لجميع الأربعة المفاهيم، وأمثلة الحجة الثانية وقوله: إنما يكون قادحاً لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة إلخ وإيراد المعارضة بمذهب الأخفش يدل على اختصاص الحجة الثانية بمفهوم الصفة؛ إذ الأخفش لا ينفي سواء فأنظره.

تقرير الأولى أن يقال: لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة^(١)، والتالي باطل، فكذا المقدم. أما الشرطية^(٢) فلأن المفروض عدم فائدة غير التخصيص، وأما الاستثنائية فلأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص من آحاد البلغاء^(٣) لغير فائدة، فكلام الله ورسوله أجدر. واعترض بأن حاصل^(٤) ما ذكرتم إثباتاً لوضع التخصيص لنفي الحكم^(٥) عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة، وأنه باطل؛ لأن الوضع إنما يثبت بالنقل^(٦).

(قوله): «نفي الحكم» متعلق بالتخصيص [١]، وقوله: بما فيه من الفائدة متعلق بإثبات.

(قوله): «وأنه باطل» أي: إثبات الوضع.

- (١) وأجيب بمنع انحصار الفائدة فيه أي: في نفي الحكم عن المسكوت؛ لجواز أن يكون له فائدة أخرى، وعدم ظهورها بالنسبة إلى بعض الأفهام لا يستلزم عدم ظهورها بالنسبة إلى الكل. (تحرير وشرحه).
- (٢) وهي الملازمة بين عدم دلالة التخصيص بالذكر وانتفاء الفائدة، وقوله: فلأن المفروض عدم فائدة غير التخصيص يعني: أن فائدة تخصيصه بالذكر هي: فائدة تخصيصه بالحكم، وقوله: وأما الاستثنائية وهي رفع التالي، أعني قولنا: لكن لتخصيصه فائدة؛ لينتج رفع المقدم، وهو قولنا: فدل التخصيص بالذكر على المخالفة. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).
- (٣) لبعض أفراد النوع بالذكر دون البعض الآخر. (شرح الجلال على المختصر).
- (٤) لفظ التحرير مع شرحه في موضع هذا الاعتراض: (وأجيب بأنه) أي: ما ذكرتم (إثبات اللغة) أي: وضع التخصيص (لنفي الحكم عن المسكوت) تفسير للغة، فإنها عبارة عن اللفظ الموضوع، وإثباته بمعنى إثبات وضعه، والتخصيص لما كان من اعتبارات اللفظ الموضوع جعل بمنزلة (بأنه) أي: التخصيص، متعلق بإثبات (حيثئذ) أي: حين يجعل دالاً على ما ذكر (مفيد) بخلاف ما إذا لم يجعل فإنه على ذلك التقدير يلزم خلوه عن الفائدة، فلا يصار إليه ويتعين جعله دالاً (وهو) أي: إثبات اللغة بدليل العقل بدون النقل (باطل) كما عرفت في موضعه.
- (٥) لفظ العضد: لنفي باللام، وهي أولى.
- (٦) وأيضاً هذا إثبات لوضع اللفظ للمفهوم بأنه لا فائدة له، ولا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة؛ لأنه دور؛ إذ لا يثبت كونه لا فائدة إلا إذا كان دالاً عليه، ولا يدل عليه دلالة وضعية إلا إذا كان موضوعاً له، والفرض أنه لم يثبت كونه موضوعاً له إلا بكونه فائدة له، وأنه صريح الدور، ولا يندفع بما سيأتي في دفع النقض بمفهوم اللقب. (مختصر وشرحه للجلال).

[١] - عبارة شرح المختصر: لنفي الحكم، فيكون متعلقاً بقوله: لوضع كما لا يخفى، أفاده السيد حسن بن زيد الشامي ح.

وأجيب بأننا لا نسلم أن دلالة التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع، لم لا تكون بالعقل كما قال به البعض، أو بأن العرف العام يَقْصُدُ إليه وَيُفْهِمُهُ كما ذهب إليه الرازي في المعالم^(١)؟

سلمناه فلا نسلم أنه إثبات الوضع بالفائدة، بل ثبت بطريق الاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادة، وهذا كذلك، فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية، فكان إثباته^(٢) بالاستقراء لا بالفائدة، وأنه يفيد الظهور^(٣) فيه فيكتفى به.

سلمناه لكن لا نسلم بطلانه؛ لأننا أثبتنا جميعاً دلالة التنبيه^(٤) تفادياً عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع، فإثبات دلالة المفهوم حذراً عن لزوم انتفاء فائدة الذكر أولى؛ إذ لا يشك أحد في أن البعد أخف محذوراً من عدم الفائدة، وهذا الجواب الأخير يناسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لا غير^(٥).

اعترض ثانياً بالنقض الإجمالي^(٦) بأن يقال: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون

(قوله): «وهذا الجواب الأخير» وهو إثبات دلالة التنبيه.. إلخ.

(١) فإنه ظن أن لا فائدة للفظ سوى التخصيص.

(٢) أي: الوضع.

(٣) أي: ظهور تخصيص محل النطق، فيه أي: في نفي الحكم عن المسكوت عنه، والله أعلم. (سيدنا أحمد حشبي). وقوله: سلمناه أي: أن حاصل ما ذكرتم إلخ.

(٤) والإيلاء. (عضد).

(*) وهو الاقتران بحكم لو لم يكن أو نظيره للتعليل كان بعيداً. (عضد).

(٥) لأنه من باب قياس الأولى، يعني: حيث أثبتنا الدلالة على المخالفة حذراً من لزوم انتفاء الفائدة قياساً على إثبات دلالة التنبيه تفادياً من لزوم الاستبعاد في كلام الشارع، ولما كان هذا قياساً على كلام الشارع ولا يتم إلا بجعل دلالته من جهة الشرع أيضاً وإلا بطل القياس قال الشارح: وهذا الجواب إلخ.

(٦) وهو تخلف الحكم المدعى عن الدليل، وأما التفصيلي - وهو الذي يقال له: المناقضة والمنع - فهو منع مقدمة الدليل.

(*) وفي حاشية: والجواب بإبداء الفارق بين اللقب وغيره.

مفهوم اللقب كذلك؛ إذ يجيء فيه مثل ذلك، وهو أنه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيداً، فيلزم أن يعتبر، والاتفاق بيننا وبينكم على أنه غير معتبر. وأجيب: بأن اللقب لو أسقط لاختل^(١) الكلام، فذكره لنفي الاختلال، وهو أعظم فائدة، فلم يَصْدُقْ أنه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً، فانتفت دلالته على المفهوم.

اعترض ثالثاً: بمنع الملازمة، يعني: لا نسلم أنه لولا التخصيص فلا فائدة، بل فائدته إما تقوية دلالته على المذكور؛ لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص، فإنه لو قال: في الغنم زكاة، جاز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصاً، فلما ذكر السائمة زال الوهم، وإما ثواب الاجتهاد^(٢) بالقياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى^(٣) جامع، فلا تخلو صورته عن فائدة مما ذكرناه.

(١) والجواب إن أردتم اختلال الكلام الذي قصده الشارع وأفاده فلا شك أن الاختلال حاصل في اللقب وغيره من أنواع المفاهيم، فإن لفظ السائمة مثلاً إذا أسقط من قوله: في الغنم السائمة زكاة لم يفد الباقي ما هو مقصوده من الحكم بالزكاة في الغنم المقيدة بالسائمة، إلخ ما في الفواصل. اهـ المراد نقله.

(*) ورد بأن النزاع ليس في إسقاط المذكور بعد ذكره، بل في تخصيصه بالذكر، واللقب وغيره سواء في أن الكل إذا لم يذكر اختل المراد، لا الكلام، فإنه يمكن تحصيل كلام بدون اللقب المخصوص ودون الصفة. (شرح مختصر للجلال رحمته الله).

(٢) فيه، أي: في الوصف، بمعنى أن يكون جامعاً بين محلين [١] حكم على أحدهما موصوفاً به، وعلى الآخر غير موصوف به، فيلحق ما لم يوصف به بها وصف به، واعتبار الوصف كما إذا قيل: في الغنم السائمة زكاة، وقيل: في الإبل زكاة، فتقاس الإبل على الغنم في تقييدها بالسوم، وكما ذهب إليه الشافعي في تقييد كفارة الظهار بالإيمان قياساً على كفارة القتل. (شرح جلال على المختصر).

(*) عطف على إما تقوية.

(٣) في نسخة: لمعنى.

[١]- في المطبوع: بين موصوفين به حكم.. إلخ. والمثبت من شرح الجلال على المختصر.

وأجيب بأن الخلو^(١) عن الفائدة متحقق في بعض الصور، وإنكاره مكابرة، وما ذكرتموه من الفائدة وكذا غيره ليس بلازم، فيجوز عدم الفائدة بحكم الأصل، بل عدم ظهورها بحكم الوجدان^(٢)، وهو كاف في المطلوب؛ لأن شرط المفهوم أن لا يظهر غيره من الفوائد لا عدم غيره في نفس الأمر، ثم إن العموم والقياس إنما

(قوله): «بأن الخلو عن فائدة» يعني سوى التخصيص.

(قوله): «متحقق في بعض الصور» كما في قوله ﷺ: ((لَيْ الْوَاجِدُ يَجْلُ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ)) فإنه لا يجري فيه ما ذكره أصلاً.

(قوله): «وكذا غيره» أي: غير ما ذكرتموه ليس بلازم.

(قوله): «فيجوز عدم الفائدة» أي: في نفس الأمر^[١] «بحكم الأصل» إذ الحكم بالفائدة حكم من الأحكام، والأصل عدم الحكم، وإنما يثبت بدليل، ولم يوجد. وقوله: «بل عدم ظهورها» يعني للمجتهد «بحكم الوجدان» أي: وجدان المجتهد وإن لم تثبت الفائدة في نفس الأمر، فقوله: «بل عدم ظهورها مبتدأ^[٢]»، خبره ما دل عليه.

(قوله): «وهو كاف» أي: عدم ظهورها كاف، وهذا معنى قول المؤلف ﷺ: «لأن شرط المفهوم.. إلخ»، إذا عرفت ذلك فما ذكره المؤلف ﷺ في هذا الجواب دفع لمنع الملازمة كما ذكره السعد لا مجرد كلام على السند^[٣].

(قوله): «ثم إن العموم والقياس.. إلخ» خلاصة هذا أنا لو سلمنا ما ذكره المستدل من أن لفظ الغنم عام للمعلوفة والسائمة وأن ذكر السائمة لدفع توهم خروجها عن العموم فما ذكره مدفوع بأن العموم والقياس إنما يكونان على تقدير الأولوية أو المساواة، وقد شرط عدمهما؛ لما عرفت سابقاً في شرح قوله: حيث لا فائدة سوى التخصيص من اشتراط أن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.. إلخ، وقد سبق تحقيق الكلام فيه، وإنما المحتاج إليه هاهنا بيان أن العموم إنما يكون على تقدير الأولوية؛ إذ لا يخفى ما في كلام المؤلف ﷺ من الإجمال في^[٤] ذلك... لما ذكر المعترض.....=

(١) في شرح الحاشية^[٥] السعدية على العضد: يعني أن الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور؛ لأن ما ذكرتم من الفائدة ليس بلازم، إلى قوله: كما مر فخذ.

(٢) لأننا لم نجد في بعض الصور فائدة سوى مفهوم المخالفة.

[١] - ينظر في التقييد بنفس الأمر اهـ عن خط السيد إساعيل بن محمد بن إسحاق ولم يثبت في الشرح ولا في حاشية السعد. (ح).

[٢] - وهو معطوف على الفاعل فتأمل في كلام المؤلف اهـ وعبارة السعد بل يجوز عدم ظهورها. (ح عن خط شيخه).

[٣] - الذي هو كون تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة كما مر كما هو ظاهر كلام الشرح. (علوي).

[٤] - وذلك أنه، كذا ظن بخط، وهنا بياض في الأمهات بعد قوله: في ذلك، وقد استقام المعنى بالمظن به.

[٥] - يريد حاشية العلوي.

يكونان على تقدير الأولوية أو المساواة^(١)، وقد شرط عدمهما^(٢).

وتقرير الثانية أن يقال: لو لم يكن التعليق بالصفة دالاً لغة على نفي الحكم فيما

= أن السائمة لدفع توهم خروجها عن العموم فهم منه أن لفظ الغنم عام للمعلوفة والسائمة مع ذكر السائمة، وهذا إنما يتم إذا كان التقدير في الغنم سيبا السائمة كما ذكره في شرح المختصر^[١] ليستقيم الكلام؛ إذ لو لم يكن التقدير هكذا لكان المعنى: في الغنم الشاملة لها السائمة^[٢]، فيكون ذكر السائمة بعد هذا لغواً يصان عنه كلام الحكيم، وإذا كان التقدير ما ذكره في شرح المختصر كان الحكم في السائمة أولى، ومع احتمال الأولوية يكون الكلام مجعلاً في المفهوم ولا يقضى فيه بموافقة ولا مخالفة كما سبق، فعدم اعتبار مفهوم المخالفة حينئذ لانتهاء شرط العمل به. وأما شارح المختصر فخلاصة ما أجاب به أن شمول لفظ الغنم الموصوفة بالسائمة للمعلوفة والسائمة مما لم يقل به أحد وإن كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عاماً متناولاً لها بالاتفاق.

(قوله): «أو المساواة» يحتمل عود هذا إلى القياس فقط، ويحتمل عود كل من الأولوية والمساواة إلى كل من العموم والقياس؛ إذ قد يكون حكم الفرع في القياس الأولى.

(١) بين الإبل والغنم في علة القياس. (جلال على المختصر).

(٢) في التحرير وشرحه لابن الهمام: ودفع الثاني بأن شرطنا في دلالته أي: التخصيص على نفي الحكم عن المسكوت (عدم المساواة في المناط) أي: عدم مساواة المسكوت للمنطوق في الحكم (والرجحان) أي: وعدم كونه أولى من المنطوق به، وثواب الاجتهاد إنما يتصور فيما إذا كانا متساويين في العلة، وإلحاق المسكوت في الحكم المسكوت بالمنطوق بدلالة النص إنما يكون عند الرجحان.

[١]- ولفظ المحقق الجلال في تقرير كلام المختصر: واعترض الدليل القائل لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة بأن فائدته -أي: فائدة ذكر الوصف- تقوية الدلالة على كون المتصف به محكوماً عليه أو محكوماً فيه حتى لا يتوهم تخصيص من له الصفة وإخراجه عن الحكم لو لم يعنون بصفته، وأجيب بأن الذي جعلتموه فائدة فرع كون الخلاف مقصوراً على ألفاظ صفة العموم لا قائل به، بل الخلاف في صفة العام وغيره حتى في الصفة المقدرة كما تقدم، وبعض الأفاضل -عنى به العضد- قرر هذا الجواب بأن التخصيص فرق بقاء العموم بعد ذكر الصفة، ولا قائل به في قولنا: في الغنم السائمة زكاة، إنما العموم قبل ذكر السائمة، وفيه أن الخصم لم يدع العموم بعد الوصف، إنما ادعى أنه لو أسقط الوصف لجاز إخراج السائمة عن الحكم بمخصص، فإذا نص عليها لم يجز إخراجها، والنص عليها لا يستلزم إخراج المعلوفة عن الحكم كما هو مدعى مثبت المفهوم.

[٢]- ينظر، فالظاهر أن المعنى في الغنم الشاملة للسائمة، ولا لغو على هذا في لفظ هذا السائمة؛ إذ مع كونه متضمناً فقط يندفع بالتصريح به التوهم المذكور، ولعل العلة في اشتراط الأولوية لصحة العموم هنا أنه لو لم يحمل عليها لكان الظاهر العكس، أعني يتوهم عند الإطلاق تخصيص السائمة بالحكم لمناسبته لشرع الحكم فلا تدخل فيه المعلوفة بالأولى كما ذكره المعارض، بخلاف إرادة المعلوفة فلا تدخل السائمة إلا بالطريق الأولى، فلا بد فيه منها، يعني بها الطريق المذكورة. (حسن بن يحيى الكبيسي، عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

عداها لما فهم منه أهل اللغة ذلك، والتالي باطل، فالمقدم مثله. أما الأولى فظاهرة؛ لاستحالة فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه. وأما الثانية فلأن أبا عبيدة معمر^(١) بن المثنى وأبا عبيد القاسم بن سلام وهما من أئمة اللغة والأول شيخ الثاني فهما ذلك، وقالوا في قوله ﷺ: ((لي الواجد يحل عرضه وعقوبته)) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن أبي ديلة^(٢) عن محمد بن ميمون^(٣) بن مسيكة ومنهم من يقول: محمد بن عبدالله بن ميمون - عن عمرو بن الشريد عن أبيه، وهذا إسناد جيد: إنه يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته.

وقالوا في قوله ﷺ: ((لأن يمتلى جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلى شعراً)) رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص، والبخاري عن ابن عمر، وأبو داود بإسناد على شرطهما عن أبي هريرة لما قيل: إن المراد بالشعر هنا الهجاء

(قوله): «وقالوا في قوله ﷺ: ((لي الواجد يحل عرضه وعقوبته))» مقول القول إنه يدل.. إلخ.
(قوله): «وقالوا في قوله ﷺ: ((لأن يمتلى جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلى شعراً))» مقول القول لو كان كذلك.

(١) معمر بن المثنى أبو عبيدة بالتاء، والقاسم بن سلام أبو عبيد بغير تاء، ذكره الترمذي، ومثله في تاريخ ابن خلكان. (من خط مولانا الحسين بن القاسم).
 (٢) في القاموس: وبر بن أبي ديلة شيخ للبخاري ويسكن.
 (*) وبر بفتح أوله وسكون الموحدة بعدها راء، ابن أبي ديلة بالتصغير، واسمه مسلم الطائفي، ثقة من السابعة. (تقريب).
 (٣) محمد بن عبدالله بن ميمون بن مسيكة بمهملة مصغر الطائفي، وقد ينسب لجده، مقبول من السادسة. (تقريب).

(*) قال الحافظ المزي في الأطراف ما معناه: حديث: ((لي الواجد)) رواه النسائي وأبو داود وابن ماجه، ثم قال: رواه النسائي وأبو داود عن وبر بن أبي ديلة الطائفي عن محمد بن ميمون بن أبي مسيكة عن عمرو بن الشريد عن أبيه اهـ فظهر من هذا أن الصواب إثبات لفظ أبي بين ابن مسيكة وأن إثبات عن بين محمد بن ميمون ومسيكة كما وقع في بعض نسخ هذا الشرح غلط؛ لأن محمد بن ميمون روى عن عمرو بن الشريد لا عن ابن مسيكة.

مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة: لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى؛ لأن قليله وكثيره سواء، فجعلنا الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير، ففهما منه أن غير الكثير ليس كذلك، فألزما من تقدير الصفة المفهوم، فكيف لو صرح بها؟ قال أبو علي اللؤلؤي: بلغني عن أبي عبيد أنه قال: وجهه أن يمتلى قلبه حتى يشغله عن القرآن وذكر الله، فإذا كان القرآن وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا مملوءاً من الشعر، بل جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من أهل اللسان أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار)) وقلت: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، قالوا: وهذا مصير منه إلى القول بالمفهوم؛ لأن الجملة حالية، وقد عرفت أنها من باب الصفة. هذا، وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة، والكل عالمون باللغة، فالظاهر فهمهم ذلك لغة، فثبت ظهور إفادته لغة، وهو المطلوب.

واعترض: بأننا لا نسلم أن أبا عبيدة وأبا عبيد والشافعي فهموا ذلك لغة؛ لجواز أن يبنوه على اجتهادهم، وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية. وأجيب بأن هذا التجويز^(١) قائم في أكثر اللغة؛ لأنها إنما تثبت^(٢) بقول الأئمة، إنما يكون قادحاً لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة، لكن المدعى هو

(قوله): «وقلت» أي: قال ابن مسعود: من مات.. إلخ.

(قوله): «أن يبنوه على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية» فسر المؤلف **عليه السلام** الاجتهاد بما ذكر لفلا يتوهم أن المراد بالاجتهاد في الأحكام الشرعية.

(١) وإذ قد عرفت أن المعنى اللغوي هو المنطوق حقيقة كان أو مجازاً وأن المفهوم ليس بمدلول حقيقي للفظ الموضوع ولا مجازي إلا لقريظة - علمت ضعف قوله: إنه أجيب بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة، ولا يقدح فيها التجويز لخلاف ما نقلوه، وإنما ضعف الجواب لأنهم لم ينقلوا عن واضع؛ لعدم تعيين الواضع كما عرفت، وإنما فهموا أن عدم الحكم على المسكوت حكم بعدمه، ولا تلازم بين الأمرين، هذا تقرير المنع. (مختصر وشرحه للجلال).

(٢) في نسخة: ثبتت.

الظن، والتجوز لا يقدر فيه، وإلا لزم أن لا يثبت شيء مما نقله الأئمة (١) من اللغات لقيام هذا التجوز فيه.

اعترض ثانياً بالمعارضة بمذهب الأخفش مع علمه بالعربية، فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة.

وأجيب: بأنه لم يثبت نفى الأخفش له عاماً كما ثبت (٢) عن أبي عبيدة ومن معه؛ لأنهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضاً، والشافعي رحمته الله روى عنه أصحابه مذهبهم مع كثرتهم وغيرهم، والرواية عن الأخفش ليست كذلك.

ولو سلم فمن ذكرناه أرجح من الأخفش؛ لتعدددهم وكونهم أعظم منه في العلم والشهرة.

ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية، والمثبتة أولى بالقبول من النافية؛ لأنها إنما تنفي لعدم الوجدان، وأنه لا يدل على عدم الوجود إلا ظناً، والمثبتة تثبت الوجدان، وأنه يدل على الوجود قطعاً.

ولو سلم فالتعارض متنف؛ لإمكان الجمع بأن المثبتين إنما أثبتوا حيث لم تظهر فائدة غير التخصيص، والنافي إنما نفى في مقام ظهرت له فيه فائدة أخرى، وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها.

(قوله): «بمذهب الأخفش» فإنه نفاه، كذا في شرح المختصر، وفي الفصول: فإنه ينفي مفهوم الصفة.

(قوله): «لم يثبت نفى الأخفش له عاماً» أي: ثبوتاً عاماً للناس؛ بأن يشتهر بينهم القول بنفيه وتعم معرفته [١].

(قوله): «فصار القدر المشترك» وهو نفى المفهوم.

(قوله): «وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات» أما الحجة الثانية فإنها تخص الصفة [٢]، إلا أن يقال: ما ثبت به الأضعف ثبت به الأقوى، وهو ما عدا الصفة.

(١) في نسخة: أئمة اللغة.

(٢) أي: إثبات المفهوم. اهـ وكذا عن سيدنا أحمد حبشي. وفي حاشية: أي الإثبات. (عضد معني).

[١] - إذا كان المراد أنه ينفي مفهوم الصفة فالمراد عموم المفاهيم، فاعرف. (برطي ح).

[٢] - إنها أراد المؤلف لو لم يكن التعليق بالصفة مثلاً فتأمل. (ح عن خط شيوخه). ومثل معناه للسيد حسن بن يحيى الكبسي، ولفظه: لعله يقال: لا يلزم من عدم ذكر غير الصفة في بيان الحجة الثانية عدم جريانها في غير الصفة؛ لجواز أن يكون قد قال به في غيرها أئمة اللغة وإن لم يذكر في البيان، والله أعلم، يدل عليه قول المؤلف: لأنهم كرروا ذلك في مواضع... إلخ. (عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

(و) لنا حجة (في) مفهوم (الشرط) خاصة وهي: أنه إذا ثبت كونه شرطاً فإنه (يلزم من انتفائه انتفاء المشروط) فإن ذلك هو معنى الشرط.

(قيل) في الاعتراض عليه أولاً: ما علق به الحكم بكلمة «إن» ونحوها مما يسمى شرطاً بحسب اللغة لا يجب أن يكون شرطاً يلزم من انتفائه انتفاء الحكم؛ إذ (قد يكون سبباً) ^(١) بل إنه الغالب في الاستعمال.

(قلنا:) إن لم يجوز التعدد في الأسباب فلا إشكال، وأما (إن جواز التعدد) فيها (فالظاهر العدم) ^(٢) فإذا انتفى السبب الخاص حكم بانتفاء مطلق السبب؛ لأن الآخر وإن كان جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت ^(٣) وجوده، وحينئذ

(١) أو علة. (فصول بدائع).

(٢) أي: عدم التعدد.

(٣) (مع أن الكلام فيما إذا استقصي البحث) أي: بولغ في التفتيش والفحص إلى أقصى الغاية (عن) وجود سبب (آخر فلم يوجد، فإن احتمال وجوده) أي: سبب آخر (يضعف) حينئذ جداً (فيرجح العدم) رجحاناً تاماً، (والمفهوم) ثبوته (ظني لا يؤثر فيه) ذلك (الاحتمال) الضعيف، بل حقيقة الظن لا يتحقق بدونه، والاحتمال المرجوح إنما ينافي القطعي (ولا يخفى أن هذا) التقرير (رجوع عن أنه) أي: مفهوم الشرط (مدلول اللفظ إلى إضافته) أي: المفهوم (إلى انتفاء السبب) فكأنهم اعترفوا بأنه لا يدل عليه اللفظ، بل يدل عليه دليل عقلي هو انتفاء المستلزم انتفاء المسبب الذي هو الحكم (وهو) أي: الرجوع إليه (قول الحنفية إنه) أي: أن انتفاء الحكم عند عدم الشرط (يبقى على عدمه الأصلي في التحقيق) ظرف لنسبة الخبر إلى المبتدأ (والأقرب لهم) أي: لمثبته (إضافته) أي: مفهوم الشرط (إلى شرطية اللفظ المفادة للأداة) بناء (على أن الشرط) الذي هو من حيث شرطيته مفاداً للأداة لغة معناه (ما ينتفي الجزء بانتفائه، فيكون) انتفاء الجزء لانتهاء الشرط (مدلولاً) لفظياً (للاداة) إشارة إلى ما قالوا: من أن أهل اللغة قاطبة أطلقوا حرف الشرط على كلمة (إن)، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون ما دخلت عليه شرطاً، والشرط ينتفي المشروط بانتفائه، ألا ترى أن العلم والزكاة ينتفیان بانتفاء الحياة والحول. (تحرير وشرحه).

(*) هذا ولا يذهب عنك أن النزاع إنما هو في شرط الحكم الشرعي الحاصل بالطلب، وشرطه اللغوي - أعني المقرون بكلمة الشرط - لا يتعدد في الإنشاء البتة، سواء كان واحداً أو متعدداً بحرف للجمع أو للتخيير؛ وذلك لأن الملازمة في الطلب ليست بين خارجيين =

يثبت انتفاء الحكم ظاهراً^(١)، وهو المطلوب.

(قيل) في الاعتراض عليه ثانياً: هو **(منقوض)** نقضاً إجمالياً **(بـ) إن أرذن** في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ مُحْصَنَاتٍ﴾ [النور: ٣٣]، فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن، والإكراه عليه غير جائز في جميع الأحوال.

(قلنا:) الإكراه مع عدم إرادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان، فهذا

(قوله:) «نقضاً إجمالياً» إذ لم يتوجه النقض إلى مقدمة في الدليل معينة بل توجه إلى جملة الدليل.
(قوله:) «والإكراه عليه» أي: على البغاء «غير جائز في جميع الأحوال» إجماعاً سواء أرذن البغاء أو لم يردن.
(قوله:) «قلنا: الإكراه مع عدم إرادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان» اعلم أن المؤلف رحمته الله قد أشار في هذا الجواب إلى أمرين، جعل مبني الأول منهما على كون المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَدْنَ مُحْصَنَاتٍ﴾ [النور: ٣٣]، هو الإكراه حال عدم إرادة التحصن؛ بأن يردن البغاء، فيكون عدم اعتبار هذا المفهوم لأنه ممتنع في نفسه لا لأن الشرط خرج مخرج الغالب؛ إذ الشرط -وهو- ﴿إِنْ أَرَدْنَ مُحْصَنَاتٍ﴾ -لا يمكن غيره لامتناع هذا المفهوم، فالشرط دائم لا غالب. وجعل الثاني مبنيًا على فرض كراهة البغاء والتحصن، والمفهوم هو الإكراه على البغاء مع كراهة الأمرين، وهو ممكن، وحينئذ يصح التعليل بأن الشرط خرج مخرج الغالب؛ لتصوير هذا المفهوم وإن كان في غاية البعد كما ذكره المؤلف رحمته الله يمكن [١]، ويكون كلام المؤلف في الأمر الأول من الجواب مبنيًا على عدم جواز خلو الضدين -أعني البغاء والتحصن- جميعاً عن الإرادة، بل لا بد أن يكون أحدهما مراداً، وهو مذهب الأشاعرة كما ذكره في الجواهر، فإذا لم يردن التحصن فلا بد أن يردن البغاء، فيكون الإكراه مع إرادة البغاء ممتنعاً، وأما على مذهب المعتزلة فيجوز خلوهما عنها كما ذكره عنهم أيضاً في الجواهر؛ بأن لا يردن البغاء والتحصن، فيصح كون الشرط على مذهبهم خارجاً مخرج الأغلب؛ لأنه يجوز اجتماع الإكراه حينئذ مع عدم إرادتهما،=

= كما في الخبر حتى يجوز أن يكون اللازم أعم كما في: إن كانت الشمس طالعة فالضوء موجود، بل الملازمة بين نفسي هو الجزء، وخارجي هو الشرط، فإن الأمر بالجلد في قولك: إن زنى فاجلدوه، غيره في قولك: إن افترى فاجلدوه، وحاصله: أن الأمر المعلق على شرط لازم مساو لشرطه، واللازم المساوي ملزوم كما علم بين أرباب المعقول، فيتبني المساوي عند انتفاء مساويه ضرورة، ولا ينافيه ورود أمر بالجلد ثان مربوط بشرط ثان؛ لاختلاف اللازمين والملزومين، ضرورة أن الأمر بالثاني غير الأمر بالأول كما أن شرطه غير شرطه. (شرح المختصر للجلال).

(١) وإن لم يثبت قطعاً.

[١] - لفظ ممكن ثابت في الأم، ولم يثبت في نسخ المؤلف، وهو الصواب.

المفهوم قد خرج عن كونه^(١) دليلاً؛ لامتناعه في ذاته، وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معاً يجب -مع كونه في غاية البعد- بأن هذا الشرط **(خرج مخرج الغالب)**^(٢) لأن الإكراه يكون في الغالب عند إرادة التحصن.

واعترض ثالثاً: بأن المذكور بعد كلمة «إن» ونحوها شرط^(٣) لإيقاع الحكم^(٤) لا لثبوت الحكم، فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الإيقاع، وهو لا

= قلت: وأما الأمر الثاني من الجواب فلم يجعله المؤلف رحمه الله مبنياً على مذهب المعتزلة^[١] من جواز خلو الضدين عن الإرادة، بل بناء على ما هو أخص من الخلو^[٢]، أعني كراهة التحصن والبغاء، مع أنه في غاية البعد كما ذكره المؤلف رحمه الله، فينظر ما وجه عدوله في الأمر الثاني عن مذهبهم؟

(١) ولو سلم فالمفهوم معارض بالإجماع، وقد عرفت أن مخالفة الظاهر لدليل لا يمتنع، على أنك إذا أدركت ما حققناه لك علمت أن مفهوم الشرط هو انتفاء النهي عن الإكراه المقيد بإرادة التحصن، وهو لا يستلزم انتفاء النهي عن الإكراه مطلقاً؛ لأن انتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم، هذا هو الكلام في مفهوم الشرط. (من شرح مختصر المنتهى للجلال).

(٢) أو مخرج المبالغة؛ لأن المولى أحق بإرادته، أو تخلف لمعارض أقوى، وهو الإجماع، أو لعدم شرط التكليف حيثن؛ لأنهم إذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء فلا يمكن الإكراه عليه. (فصول بدائع).

(*) وكثير من القيود تخرج مخرج الغالب، كقوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [البقرة: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي جُحُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفْقِهَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٩٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، ونظائره كثيرة وللعلماء كلام فيها على مقتضى مذهبهم فراجعهم، والحق واضح. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمتهما الله).

(٣) في نسخة: يكون شرطاً.

(٤) أي: لإصدار الحكم من المتكلم لا لثبوته في نفس الأمر، كما يقال مثلاً: إذا نزل الثلج فالزمان شتاء، أي: أن معناه أن نزول الثلج شرط الحكمي بأن الزمان زمان الشتاء لا أنه شرط لثبوت الشتاء، فعند انتفاء النزول انتفى حكمي لثبوت الشتاء، فلا يلزم من انتفاء الشتاء انتفاؤه؛ لجواز ثبوته، وذلك مطلوبك. (من المنتخب من النقود والرود على شرح مختصر المنتهى للعصدي).

[١] - بل الظاهر أن بناء على مذهب المعتزلة أظهر؛ فإن الجواز المذكور لا ينافي كونه في غاية البعد، بخلاف عدم الجواز فإنه ينافيه تأمل وتحقق. (حسن بن يحيى).

[٢] - إذ لا تكون الكراهة إلا مع إرادة التحصن من غير عكس، فهي أخص من الإرادة. (ح عن خط شيخه).

يستلزم انتفاء الوقوع، وتحقيق ذلك: أنه إن أريد أنه شرط للنسبة النفسية فمسلّم، ولا يلزم من انتفائه إلا عدم الحكم النفسي، وهو الذي نريد، وإن أريد أنه شرط لمتعلقها الخارجي فهو ممنوع، وهو الذي وقع النزاع فيه.

وأجيب بأن مرجعه إلى الاختلاف^(١) في أن أثر الشرط في منع السبب الذي هو الإيقاع كما هو مذهب الحنفية، أو في منع الحكم فقط وهو الوقوع كما هو مذهب أصحابنا والشافعية، والحق أن أثره في منع الحكم فقط؛ للقطع بأننا إذا قلنا: إن دخلت الدار فأنت حر، أن الدخول شرط لوقوع العتق لا إيقاعه الذي هو تصرف منا بالتنجيز أو التعليق.

(و) لنا حجة (في) مفهوم (الغاية) خاصة، وهي: أن (معنى) قول القائل: (صوموا إلى الليل - أن طرف المغيا) وهو وجوب الصيام (طرف النهار) وهو

(قوله): «الخارجي» وهو الوقوع.

(قوله): «بأن مرجعه» أي: مبني الاختلاف.

(قوله): «الذي هو الإيقاع» وذلك أن السبب هو أنت حر، أي: إيقاع الحرية، والحكم هو وقوع الحرية، فالحنفية يقولون: إنه يمنع السبب، يعني أنه لا ينعقد.

(قوله): «في منع الحكم فقط» وهو الوقوع، فأما السبب - وهو الإيقاع - فإنه ينعقد.

(قوله): «لا إيقاعه» فإذا قال: أنت حر ثبت مع الشرط كما يثبت بدونه.

(قوله): «الذي هو تصرف منا بالتنجيز» بأن يذكر بدون كلمة الشرط.

(قوله): «أو التعليق» بأن ذكر معه كلمة الشرط. والمراد تعليق الحكم وهو الوقوع؛ ليوافق هذا أول الكلام.

(١) يعني أن مبنى الخلاف بين المستدل والمجيب في أن تأثير الشرط في منع السبب أو الحكم، وذلك أن السبب هو: أنت حر أي: إيقاع الحرية، والحكم هو الوقوع، أي: وقوع الحرية، فبعضهم يقول: الشرط يمنع السبب، يعني أنه لا ينعقد، وبعضهم أنه لا يمنع السبب، وأن السبب ينعقد ويمنع الحكم، أي: الوقوع، واختار المستدل الثاني، والمجيب الأول، لكن الحق هو الثاني، وذلك أنا إذا قلنا: إن دخلت الدار فأنت حر، فإن الدخول شرط لوقوع العتق يمنع ثبوته، ولا يمنع ثبوت الإيقاع، فأنت حر ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدونه، سواء كان منجزاً بدون كلمة الشرط أو معلقاً بأن ذكر معه، ولكن حكمه لا يثبت لأجل الشرط. (علوي). في حاشية العلوي بعد هذا ما لفظه: هذا ما ذكره، وهو لا يتوجه عليهم؛ لأن مرادهم أن الإيقاع مشروط بالشرط وأنه لا يكون إلا حين نزول الشروط، فكأنه أوقع عند نزوله: أنت حر.

آخر جزء منه **(فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق)** لاقتضاء التقدير كون آخر جزء من النهار ليس طرفاً للمغيا بعد أن كان معنى المنطوق كونه طرفاً له.

احتج **(النافون)** لجميع ما تقدم من المفاهيم بوجوه، منها: أنه **(لو ثبت)** المفهوم الذي هو دليل الخطاب^(١) **(لثبت بدليل)** والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فبالإجماع، وأما بطلان التالي فلأن ثبوته إما بدليل **(عقلي أو)** بدليل **(نقلي متواتر، وهما متتفيان، والآحاد لا تفيد).**

بيان ذلك: أن العقل لا مجال له في أن دليل الخطاب يدل على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وضعاً؛ لما تقرر من أن الأوضاع إنما تثبت بالنقل، والمتواتر لا سبيل إلى إثباته، والمسألة أصولية لا يفيد في مثلها نقل الآحاد.

(و) منها: أنه لو ثبت مفهوم المخالفة **(لثبت في الخبر)** لكنه لم يثبت فيه، فلم يثبت؛ أما الشرطية فلأن الذي ثبت به في الإنشاء - وهو الحذر عن عدم الفائدة - قائم في الخبر، وأما الاستثنائية فلأنه لو قال: «في الشام الغنم السائمة» لم يدل على عدم المعلوفة بها^(٢)، وذلك معلوم من اللغة والعرف^(٣).

(١) أي: اللفظ الدال على الحكم لا المفهوم الاصطلاحي، وقوله: في المنطوق يعني في المذكور لا المنطوق الاصطلاحي، والله اعلم. (سيدنا أحمد حبشي عن خط العلامة الجنداري).

(٢) لعل تأنيث ضمير الشام باعتبار الناحية.

(٣) أجاب ابن الحاجب عن هذه الشبهة بجوابين: أحدهما: التزام المفهوم في مثله، وثانيهما: بأنه قياس للخبر على الإنشاء، فهو قياس في اللغة، ثم دفع الأول بأنه مكابرة، والثاني بأن المفهوم معنى استقرائي موجود في الإنشاء والخبر، فليس ثبوته في الخبر قياساً عليه، بل ثبوته بالاستقراء في منطوق ومفهوم. ثم قال بعد هذا جواباً عن هذه الشبهة ما لفظ مختصره مع شرح الجلال عليه: والحق في الجواب هو الفرق بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به أي: بحصوله فلا يلزم أن لا يكون حاصلًا في نفس الأمر؛ لأن عدم الحكم بحصوله لا يستلزم الحكم بعدم حصوله، بخلاف الحكم الإنشائي؛ إذ لا خارج له فيجري فيه ذلك التقرير، بل هو مجرد تعليق الطلب بمعين، فيختص حيثئذ بالمعين، والاختصاص هو معنى نفي الحكم عن غيره. لكن لا يخفاك أن المصنف بصدد الرد على نافي المفهوم، ولم يحصل من هذا التحقيق إلا على تصحيح المذهب الذي رد عليه به.

(و) منها: أنه لو ثبت مفهوم المخالفة **(لما ثبت خلاف المفهوم)** والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الأولى فلأنه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه، وهو متنفذ؛ لأن الأصل عدم التعارض، وأما الثانية فلأنه قد ثبت في نحو: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإن قوله: «أضعافاً مضاعفة» في معنى الوصف كما سبق، ومفهومه عدم النهي عن القليل منه، وقد ثبت النهي عن القليل والكثير^(١).

(ورد) ما تمسك به النافون من الشبه أما الأولى: فبأننا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم إفادة الأحاد، فنقول **(بقبول الأحاد)** في مثله، وإلا امتنع العمل بأكثر الأدلة والأحكام؛ لعدم التواتر في مفرداتها، وأيضاً فإننا نقطع بأن العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بقول الأحاد المعروفين بالثقة والمعرفة ونقلهم، كأبي عبيدة والأصمعي والخليل وغيرهم.

(و) أما الشبهة الثانية فجوابها: **(منع الثانية)** وهي الاستثنائية القائلة بأن مفهوم المخالفة لم يثبت في الخبر، بل هو ثابت فيه كما في الإنشاء، كما في قولك: الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء، ومطل الغني ظلم، عند قصد الإخبار، إلى غير ذلك من الأخبار الواقعة^(٢) **(مع عدم قرينة نفي المفهوم)** وقيام القرينة على نفيه في بعض المواضع كما في قولنا: «في الشام الغنم السائمة» لا ينافي ذلك.

(و) أما الشبهة الثالثة: فجوابها **(منع)** المقدمة **(الأولى)** وهي الشرطية القائلة بأنه لو ثبت مفهوم المخالفة لما ثبت خلافه، قولكم في بيانها: لو ثبت لثبت التعارض بين الدليلين.

(١) بقوله عز من قائل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. (من الرفو).

(٢) كقوله: من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار، فإنه إخبار قطعاً، وقد تقدم.

قلنا: ممنوع، فإن المفهوم دليل ظني^(١)، فإذا قام قاطع^(٢) بخلافه لم يقو المفهوم على معارضته **(فإن القاطع يدفع الظاهر)** فلا يقع تعارض بين الطرفين^(٣)، ولو سلم أن ثبوته يستلزم التعارض قلنا: لكن التعارض وإن كان خلاف الأصل فإنه يجب المصير إليه عند قيام الدليل كما أن الأصل البراءة ويجب مخالفتها للدليل، وهو أكثر من أن يحصى.

واعلم أن هذه الشبهة قد تقرر على وجه يندفع معه الجوابان، وهو أنه لو كان دليل الخطاب ثابتاً لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الأصل، وإذا لم يثبت لم يلزم، وما يفضي إلى خلاف الأصل مرجوح بالنسبة إلى ما لا يفضي إليه، والمرجوح منتف ما لم يقم عليه دليل، فإن أقام القائل بدليل الخطاب عليه دليلاً صح دليلنا، وكان دليله معارضة، والمعارضة لا تقدر في صحة الدليل.

(قوله): «قلنا لكن التعارض» يعني أنا وإن سلمنا الملازمة أجبتنا بمنع بطلان اللازم، وهو أن التعارض وإن كان.. إلخ.

(قوله): «هذه الشبهة» أي: الثالثة.

(قوله): «الجوابان» يعني منع الملازمة ومنع انتفاء اللازم.

(قوله): «وإذا لم يثبت» أي: المفهوم «لم يلزم» أي: التعارض.

(قوله): «وما يفضي إلى خلاف الأصل» وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين في الجملة، لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزومه، ذكره السعد.

(قوله): «بالنسبة إلى ما لا يفضي إليه» وهو عدم ثبوت المفهوم.

(قوله): «صح دليلنا» على انتفاء المفهوم، وهو الإفضاء إلى خلاف الأصل.

(١) فيترجح المنطوق عليه. (فصول بدائع).

(٢) يريد بالقاطع ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ التَّيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ مع قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، إلا أن الربا في: وأحل الله البيع.. إلخ عام فهو ظني الدلالة حكمه حكم الآية الأخرى، فينظر في القطع بقيام القاطع، اللهم إلا أن يقال: هذا مبني على مذهب الحنفية في العام.

(٣) وفي نسخة: من الطرفين، ومثلها ومثل ما في الأصل في نسخ العضد.

وجوابها على هذا التقرير: أنا لا نسلم أن التعارض بالمعنى المذكور خلاف الأصل؛ لأنه في الحقيقة ليس بتعارض؛ لعدم كونها متساويين في القوة، ولو سلم فالإفضاء^(١) إلى خلاف الأصل في بعض الصور - وهو فيما إذا كان عند المخالفة - إنما يقتضي المرجوحية في ذلك البعض لا مطلقاً، وهي لا تقتضي إلا الانتفاء في موضعها^(٢)، وهو لا ينافي ما ندعيه^(٣) من ثبوت دليل الخطاب في الجملة بأن لا يكون هناك دليل يدل على مخالفة المفهوم.

(قوله): «بالمعنى المذكور» أي: التعارض في الجملة وإن لم يكن على جهة تساوي كما عرفت من المنقول عن السعد، وأما المؤلف رحمته فلم يتعرض لما ذكره السعد فيما سبق، وكان الأولى ذكره ليظهر معنى قوله رحمته: بالمعنى المذكور، وقد أشار المؤلف رحمته إلى ذلك بقوله: لأنه في الحقيقة... إلخ.

(قوله): «عند المخالفة» أي: حيث وجد دليل يخالف المفهوم.

(قوله): «وهي» أي: المرجوحية في ذلك البعض.

(قوله): «إلا الانتفاء» أي: انتفاء المفهوم «في موضعها» أي: محل المعارضة.

(١) مبتدأ، خبره إنما يقتضي.

(٢) في المطبوع: موضوعها.

(٣) يقال عليه: هذا الكلام يعطي أن مثبتي مفهوم المخالفة يكتفون بمجرد الثبوت في الجملة ولا يشبتونه إلا مع عدم دليل يخالفه، فيلزم من هذا أن لا يخصص العموم بالمفهوم، وقد مر خلافه، فالحق في المقام أن يقال: إن مفهوم المخالفة لا يخلو من أن يرد في سياق الإثبات أو لا، إن كان الأول كأن يقول الشارع: في الغنم السائمة زكاة فالمثبت للمفهوم والنافي له متفقان على نفي الزكاة في المعلوفة، أما وجه النفي عند المثبت فظاهر، وأما النفي عند النافي فللرجوع إلى الأصل، ولا يظهر للخلاف فائدة إلا إذا ورد دليل مخالف، كأن يرد: في الغنم زكاة، فمن أثبت المفهوم خصص العموم به، ومن لا تمسك بالعموم. وإن كان الثاني وهو ورود المفهوم في سياق النفي كأن يقول الشارع: لا زكاة في الغنم المعلوفة، فمن أثبت المفهوم أثبت الزكاة في السائمة نظراً إلى المفهوم، وسواء ورد دليل مخالف أو لا، أما مع عدم ورود دليل مخالف فظاهر، وأما مع وروده فيحتاج إلى الترجيح فيما يقتضيه، والتخصيص فيما يصلح له، وأما النافي فلا يتم له أن يقول بإثبات الزكاة في السائمة رجوعاً إلى الأصل؛ إذ الأصل إنما هو عدم الحكم لثبوته، إذا عرفت ذلك عرفت أن إثبات المفهوم قد وقع في حال ورود دليل مخالف، بل إذا ورد في سياق الإثبات لا يظهر للخلاف فائدة إلا مع ورود الدليل المخالف، فلا يتم قوله: ما ندعيه من ثبوت دليل الخطاب... إلخ.

[مسألة: في مفهوم اللقب]

مسألة: في مفهوم اللقب^(١)، وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم، مثل: في الغنم زكاة، وزيد قائم؛ فإنه يدل عند مثبتته على نفي الزكاة عن غير الغنم ونفي القيام عن غير زيد، ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسمية، كتمثيل^(٢) الغزالي له بحديث: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام))، وكذلك الاسم المشتق الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو: ((في الماشية زكاة)) فإنه مثل قولك: في الغنم زكاة.

والقول بمفهوم اللقب مذهب أبي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي، وإليه ميل ابن فورك^(٣) من الشافعية.

وقال الجويني: إنه صار إلى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن أحمد^(٤)، ومنهم من عزاه إلى أحمد نفسه. قال أبو الخطاب: وبه قال مالك وداود، وحكي أيضاً عن ابن القصار وخويزمنداد^(٥) من المالكية، وميمه مكسورة ومفتوحة، وقيل: إنه أخذ هذا القول لمالك من استدلاله على عدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلاً بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٧]، قال: فذكر الأيام ولم يذكر الليالي^(٦)، ذكره المازري، وأصحابنا ينسبون هذا القول إلى أحمد، ولعل الوجه الوجه والمأخذ المأخذ.

(١) اللقب المقصود في المقام: ما يشمل العلم كزيد، أو النوع نحو: في الغنم زكاة، فالمراد به مطلق الاسم، وقد يعبر عنه بمفهوم الاسم.

(٢) وقد تقدم لبعضهم في الصفة أنه إنما يعتبر مفهومها إذا كانت مما يطرأ ويزول، كالسائمة، لا كالطعم فإنه لا يفارقه.

(٣) فورك بفتح الفاء، ولا يجوز فيه ضمها عند المحققين، كما نبه عليه القرافي. (أزهري).

(٤) من المالكية.

(٥) هو أبو بكر المالكي الأصولي. (قاموس). في بعض النسخ: بالياء بعد الميم، وضبطه في القاموس بالنون كما هنا.

(٦) قال السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله: قد كتبنا في الحاشية عند أول الكلام على مفهوم الصفة ما يزيد هذا البحث إيضاحاً فارجع إليه. (عن خطه).

(و) الجمهور على أنه (لا يعمل بمفهوم اللقب؛ لحصول الفائدة بذكره)

يعني أن المفهوم إنما يعتبر لتعيينه فائدة؛ لانتفاء غيره من الفوائد كما عرفت، واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم؛ لأنه لو طرح لاختل الكلام، فذكره لاستقامة الكلام، وهو أعظم فائدة، وهذه الطريق أقوى ما يتمسك به في إبطاله.

(و) أيضاً يجب أن لا يعمل به (لئلا يلزم من نحو) قولنا: (محمد رسول الله،

والعالم موجود، ظهور الكفر)^(١) لأن مفهوم الأول نفى رسالة غير نبينا ﷺ من الأنبياء، ومفهوم الثاني نفى وجود غير العالم، وكذا زيد موجود أو عالم أو قادر مفهومه نفى هذه الصفات عن الغير^(٢).

وأجيب عن هذا الوجه^(٣) بأن المفهوم إنما يحتج به عند عدم معارضة الدليل^(٤)، أما إذا قام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل^(٥) به غيره من

(١) لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع. (شرح الشرح).

(٢) ورد بأن النزاع إنما هو في الطلب لا في الخبر، كيف وقد حقق المصنف الفرق بما تقدم، ونبهناك أن الحكم العقلي طلباً كان أو غير طلب كقام زيد جزئي، والجزئي لا يتعلق بمحلين، فهو متنف عن غير محله، والأصل عدم تعلق مثله بغير ذلك المحل. (شرح مختصر للجلال).

(٣) ضعف هذا الجواب غني عن البيان؛ إذ المذكور في الدليل إنما هو لزوم أن يكون نحو قولنا: محمد رسول الله ظاهراً في نفى رسالة غيره، وهو كفر، ولا ينفي اللزوم امتناع الأخذ بالظاهر لدليل أقوى، والله أعلم. (السيد حسين الأخفش رحمته الله).

(٤) يقال عليه: قيام القاطع على خلافه مسلم، لكنه لا يمنع دلالة على ما دل عليه؛ إذ دلالة اللفظ راجعة إليه باعتبار الوضع، وليس مأخوذاً فيها ورود معارض ولا عدمه، بل ربما قيل: صدق المعارضة متوقف على الدلالة؛ إذ هي مفاعلة من الجانبين. (من أنظار السيد العلامة أحمد بن إسحاق رحمته الله).

(٥) واعلم أنه ليس المقصود من ذكر ما استدلل به الجمهور ودفعه بما ذكرناه هو تصحيح العمل بمفهوم اللقب، بل التنبيه على أن أدلتهم لبطلان العمل به لا تنهض، والحق أن فائدة تخصيص الشارع بذكر اللقب هو ربط الحكم به كفاً فائدة تخصيص ذكر الصفة في مثل السائمة، فإنه إذا لم يظهر لها فائدة غير تعليق الحكم عليها تعينت لذلك، ولا ينتهض دليل على سوى ما ذكرناه كما يأتي تحقيقه في الاستدلال على العمل بمفهوم الصفة. (من الفواصل شرح منظومة الكافل).

أنواع دليل الخطاب.

(و) احتج القائلون بمفهوم اللقب: بأنه (وقع فهم نسبة الزنى إلى أم الخصم من نحو) قول القائل لمن يخاصمه: (ليست أُمِّي بزانية) ويتبادر ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب، ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد، ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك.

والجواب: أن ذلك مفهوم (من القرائن)^(١) الحالية، وهي الخصام وإرادة الإيذاء والتقبيح، وكل ما يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالباً، فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة.

(١) لأن مثل ذلك من الكناية التعريضية، كما ثبت مفهوم الضمير في ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، والكناية من النص، لا ما نحن فيه، وهو مجرد ذكر اللقب فإنه غير كناية؛ إذ الكناية والمجاز كلاهما منطوق.
قلت: لكن الكناية إنما تكون بالملزوم على اللازم، فلو لم يكن المفهوم لازماً لما صحت الكناية به عن غير معناه. (مختصر وشرح الجلال عليه).

[مسألة: في مفهوم الحصر]

مسألة: (ومفهوم الحصر^(١) مثل: ما العالم إلا زيد) وما أنت إلا تيمي، وغير ذلك مما يفيد النفي والاستثناء، ومنه نحو: ﴿فَهَلْ يُهْلِكَ إِلَّا الْقَوْمُ الْقَاسِقُونَ﴾ [الاحقاف]، ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ﴾ [التوبة: ٢٣]، والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقاً والإثبات مفهوماً^(٢)، (و) مثل: **(إنما العالم زيد)** وإنما أنت تيمي، وهو الحصر بإنما، يفيد الإثبات منطوقاً والنفي مفهوماً (و) مثل: **(العالم زيد)**^(٣) والرجل عمرو، والكرم في العرب، والأئمة من

(١) ومعنى الحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه. (من شرح العمدة).

(*) فائدة: قال الزركشي: الفرق بين الاختصاص والحصر أن الاختصاص إعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه، والحصر إعطاء الحكم للشيء والتعرض لنفيه عما عداه، ففي الاختصاص قضية واحدة، وفي الحصر قضيتان وقد يحتاج للتغاير بقوله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، فإنه لا يجوز أن يقال بحصر رحمته؛ لأنه لا يمكن حصرها.

(٢) هذا قول الجمهور، وقال البرماوي: الصحيح أنه منطوق؛ لأنه لو قال: ما له علي إلا دينار كان ذلك إقراراً بالدينار، ولو كان مفهوماً لم يكن مقراً؛ لعدم اعتبار المفهوم في الأقارير. ومن صرح بأنه منطوق أبو الحسين القطان والشيخ أبو إسحاق الشيرازي.

(*) لا يخفى على من تذكر ما قدم المؤلف عليه السلام في حد المنطوق والمفهوم أنه قد جاوز الحد في التخليط، فإن المنطوق صريح وغير صريح، والأول هو ما أفاده اللفظ من أحوال مذكور وذكر في اللفظ؛ بأن وجد ما يدل عليه، والثاني ما أفاده اللفظ من أحوال مذكور ولم يذكر، ولا شك أن قولنا: ما زيد إلا عالم يفيد ثبوت العلم لزيد ونفي الجهل عنه، والأول منطوق صريح؛ لأنه حال للمذكور وهو زيد، وقد ذكر في اللفظ بإلا، والثاني كذلك، أعني أنه منطوق لكونه حالاً لزيد صريح؛ لأنه ذكر في النفي بما على وجه العموم؛ إذ المراد من ذكر الحال أن يوجد ما يدل عليها في الكلام سواء كان خاصاً فيها أو عاماً لها ولغيرها، وقس عليه الأمر في: ما العالم إلا زيد، فعلمت من هذا أن النفي والإثبات يفيد الإثبات والنفي جميعاً بالمنطوق. (مما نسب إلى السيد حسين الأخفش رحمته الله).

(٣) وكذلك «العالم زيد»، وتعريف الجنس بالإضافة واللام لا يفيد الحصر إلا حيث لا قرينة عهدية، أما باللام فلأنها مشتركة بين الجنس والعهد فلا يعينها لأحدهما إلا القرينة، وإن كان الحق أنها فيهما للجنس، وإنما تؤخذ بشرط الوجود في حصة معينة فتكون للعهد الخارجي، أو غير معينة فتكون للعهد الذهني، أو في كل الحصص فتكون للاستغراق، أو لا في حصة معينة ولا غير معينة ولا في كل الحصص فتكون للماهية المطلقة. وأما بالإضافة فالأصل هو العهد فيها؛ لأن وضعها عليه كما نبهناك عليه، فالمحتاج إلى القرينة إنها هو الجنس. (مختصر وشرحه للجلال).

قريش، وصديقي خالد^(١) - مما عرف فيه المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويكون الخبر أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علماً أو غير علم، ومنه قوله ﷺ: ((تحریمها التكبير وتحليلها التسليم))؛ ولهذا احتج به أصحابنا والشافعية على تعين التكبير، وخالف فيه الحنفية بناء على أصلهم في منع المفهوم. وعكسه أيضاً كذلك عند علماء المعاني، مثل: زيد العالم. ومثل تقديم المعمول، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [البقرة].

إذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد **(قيل به و) قد قيل (بنفيه)** أما مفهوم «ما وإلا» فقد اعترف به أكثر منكري المفهوم^(٢) كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي، وأصر الحنفية على نفيتهم، وأما مفهوم «إنما» فأئمتنا والجمهور على إثباته^(٣) كالشيخ أبي إسحق والغزالي والإمام الرازي وأتباعه، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب: لا يبعد أنها ظاهرة في الحصر، ونفاه الآمدي وأبو حيان والحنفية.

وأما الثالث فنفاه القاضي أبو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين، وتبعهم الآمدي وابن الحاجب، وأما الحنفية فعلى أصلهم، والأكثر على الإثبات.

(لنا) في إثبات المفاهيم المذكورة: (الاستقراء) لاستعمالات الفصحاء، فإن

(قوله): «ويكون الخبر أخص منه» هكذا ذكره السعد، والمراد أخص منه ولو من وجه ليعم الأمثلة المذكورة.

(قوله): «على تعين التكبير» لا سائر الأذكار من التسبيح والتحميد.

(قوله): «على نفيتهم» مضاف إلى الفاعل.

(١) على أن الإضافة جنسية، أي: مراد بالصديق الجنس وإن كان وضع الإضافة على عهدية المضاف فقد ترد على إرادة جنسيته. (من شرح الجلال).

(٢) أي: في الجملة، فلا يرد أن القاضي والغزالي إنما يخالفان في مفهوم الصفة.

(٣) لتصريح النحاة بأنها بمعنى ما وإلا، أي: مفيدة للنفي أولاً والإثبات في الجزء الأخير آخراً منحصراً فيه. (من شرح جحاف).

أئمة العربية أجمعوا على أن الاستثناء من النفي إثبات، وعلى إفادة إنما للحصر؛ ولذلك أطبق عليه أئمة النحو والتفسير، وأبو حيان ممن قرر ذلك في كتبه النحوية كشرحي الألفية والتسهيل والإرتشاف وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها، ومن تأمل كلامهم لا يشك في إجماعهم عليه، وكذلك أطبق علماء المعاني على إفادة الثالث الحصر، حتى قال صاحب المفتاح: المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد. ووجه المناسبة في هذا النوع: أنه لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابييات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود، ولا معنى للحصر سوى هذا.

(وقولهم): إن الإثبات في مثل: ما جاءني أحد إلا زيد **(مسكوت عنه)** فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مصادرة^(١)؛ لأنه احتجاج بنفس

(قوله): «عل أن الاستثناء من النفي إثبات» اقتصر المؤلف عليه على هذا مع أن النقل عن أهل العربية أنه من الإثبات نفي أيضاً اعتماداً من المؤلف عليه على ما هو الأقوى في الاستدلال بحيث لا يحتمل التأويل، وذلك أن الحنفية تأولوا إجماع أهل العربية أنه من الإثبات نفي بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم؛ لكون عدم الحكم لازماً للحكم بالعدم، وأما إجماعهم على أنه من النفي إثبات فلا يحتمل التأويل^[١] كما صرح بذلك السعد، مع أن المؤلف عليه صرح فيما يأتي قريباً أن إنكار دلالة ما قام إلا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بأنكار الضروريات؛ فلذا اقتصر المؤلف عليه عليه في الاستدلال.

(قوله): «عل ما هو قانون الخطابييات» وأما على قانون الاستدلال اليقيني فلا؛ فلذا قال: فإن المنطقيين يأخذون بالأقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية، أي: بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال.

(قوله): «أفاد اتحاد الجنس مع زيد» هكذا ذكره السعد، وقد اعترضه في الجواهر بأن اتحاد الجنس -أي: الحقيقة- مع زيد الجزئي في الوجود ممتنع، قال في الجواهر: وقد ذهب إليه السعد في مواضع من كتبه. وقد صرح في شرح المختصر بمثل ما ذكره في الجواهر من الامتناع حيث قال: إن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية؛ لأن الإخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب، بل الحصر في الوصف المعروف باللام ليس إلا باعتبار عموم ما صدق عليه الوصف، فيفيد أن كل ما صدق عليه العالم زيد، وهو معنى الحصر. وكذا المؤلف عليه فيما يأتي صرح بامتناعه حيث قال: لأن الأخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب. قلت: ولعل المؤلف عليه والمحقق السعد لم يقصدا بالجنس الحقيقة من حيث هي، بل أراد بالجنس الحقيقة من حيث الوجود في جميع الأفراد كما هو معنى الاستغراق، ويدل على ذلك عطف العموم عليه حيث قال: لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابييات؛ فيندفع الاعتراض.

(١) لأن هذا هو المتنازع فيه جعل دليلاً وكان مصادرة على المطلوب. (من شرح ابن جحاف).

[١] - قال السيد العلامة عبد القادر بن أحمد بعد نقله لهذه الحاشية إلى هنا: وفيه أن المسألة معقودة لمفهوم الحصر، ولا حصر في إلا إن لم يتقدمها نفي. (من خطه).

المتنازع فيه، فيقال^(١): لا نسلم أنه مسكوت عنه، بل محكوم عليه بثبوت المجيء، على أن إنكار دلالة مثل: ما قام إلا زيد، وما العالم إلا زيد على ثبوت القيام والعلم لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات.

(و) قولهم (باستواء: إنما زيد قائم، وإن زيدا قائم) لأن «ما» مزيدة ولا تفيد إلا زيادة التأكيد، فهي في غيره كالعدم **(مصادرة)** أيضاً وإعادة للمدعى بعبارة أخرى، فيقال: لا نسلم عدم الفرق، بل: إن زيدا قائم للإخبار بقيامه على وجه التأكيد، وإنما زيد قائم للإخبار بأنه قائم لا قاعد.

روى ابن الأنباري^(٢) أن الكندي المتفلسف أنه ركب إلى المبرد وقال: إني أجد في كلام العرب حشواً، فقال المبرد: في أي موضع؟ فقال: في قولهم: «زيد قائم» «وإنما زيد قائم» «وإن زيدا قائم» «وإن زيدا لقائم»؛ لاتحاد المعنى واختلاف الألفاظ، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة، فالأول إخبار عن قيامه فقط، والثاني إخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به^(٣)، والثالث جواب عن سؤال سائل، والرابع عن إنكار منكر لقيامه، وقد حقق هذه المعاني التي أشار إليها المبرد علماء البيان فقالوا: ترد إنما بدون الحصر كقوله عليه الصلاة والسلام: ((إنما الربا في النسيئة))؛ لانعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل؛ لأن ابن عباس^(٤) رضي الله عنه وإن خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه، وترد مع الحصر كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]، فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين، وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ؛ نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظ؛

(١) وفي نسخة: فنقول.

(٢) هو محمد بن قاسم الأنباري.

(٣) الباء داخلية على المقصور تأمل. فلا يرد أن هذا التركيب مفيد قصر زيد على القيام، والمفهوم من كلام المبرد قصر القيام عليه.

(٤) وروي الخلاف أيضاً عن زيد بن أرقم وأسامة بن زيد. (شرح أزهار).

لكونهما خلاف الأصل، قلنا: قد ثبت إجماع أئمة التفسير واللغة والبيان على إفادتها الحصر، فإذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على أنه لقريئة؛ جمعاً بين الأدلة، على أنه قد روي حديث: ((إنما الربا في النسيئة)) بلفظ: ((لا ربا إلا في النسيئة)) رواه ابن عباس عن أسامة، أخرجه مسلم والنسائي فيجب تأويل تلك الرواية كما يجب تأويل هذه عند الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم، فيثبت المفهوم.

(وإلزامه) أي: الاستواء (في التقديم والتأخير ملتزم) يعني أن قول القائل: العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قوله: زيد العالم كذلك، والتالي باطل، فالمقدم مثله^(١)، أما الملازمة فلأن دليلكم في: العالم زيد أن العالم لا يصلح للحقيقة الكلية؛ لأن الإخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب، ولا لمعين؛ لعدم القرينة الصارفة إلى العهد فرضاً، فكان لما يصدق عليه الجنس، فيفيد أن كل ما صدق عليه العالم زيد، وهو معنى الحصر، وهذا الدليل آت بعينه في قولنا: زيد العالم، والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم.

وأما بطلان التالي فلأن القائلين بإفادة الأول للحصر لا يقولون بإفادة الثاني، والجواب: أن ما ذكره في استواء التقديم والتأخير في إفادة الحصر ملتزم، وقولهم: إن القائلين بإفادة الأول للحصر لا يقولون بإفادة الثاني له ممنوع؛ فإن صاحب المفتاح صرح بأن: المنطلق زيد، وزيد المنطلق سواء في إفادة حصر الانطلاق على زيد.

(ولتبادره) أي: المفهوم (في الأولين) اللذين هما النفي والاستثناء وإنما

(قوله): «وإلزامه» الضمير عائد إلى الاستواء، والفاعل محذوف، أي: إلزام المخالف الاستواء، فالإضافة إلى المفعول.

(قوله): «وإنما» أي: لفظ إنها.

(١) في المطبوع: فالمقدم باطل.

(قيل:) ^(١) إنه **(منطوق)** لا مفهوم، أما مفهوم النفي والاستثناء فممن صرح بأنه منطوق أبو الحسين بن القطان والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ورجحه القرافي ^(٢) في قواعده والبرماوي في شرح ألفيته، وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب. قال ابن أبي شريف: وهو الذي يثلج له الصدر ^(٣)؛ إذ كيف يقال في لا إله إلا الله: إن دلالتها على إثبات الإلهية لله بالمفهوم، وهو الذي أطبق عليه علماء البيان، بل قالوا: إنها تفيد الإثبات نصاً.

وأما مفهوم إنما فالقول بأنه من قبيل المنطوق مذهب القاضي أبي حامد أحمد بن عامر بن بشر بن حامد المروزي ^(٤) بفتح الميم والواو بينهما راء مهملة ثم راء مهملة مضمومة مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة، وحكاه الماوردي وجهاً للشافعية.

وأما استفادة الحصر من التقديم فمما لا ينبغي أن يقع خلاف في أنها من قبيل المفهوم، للقطع بأنه لا نطق بالنفي أصلاً، فمن نظمه في سلك المنطوقات فقد أبعد؛ لأنه إنما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوة الدراكة لدقائق تركيب البلغاء ولطائف اعتباراتهم فيها، فإن من منح ذلك إذا نظر في مفهوم الكلام

(قوله): «والقوة الدراكة» عطف تفسيري.. إلخ.

(١) لفظ المتن في المطبوع: (ولتبادره في الأولين إلى الأذهان، قيل: منطوق).

(٢) قرافة كسحابة: مقبرة مصر، فيها قبر الشافعي، وكسحاب: قرية بجزيرة لبحر اليمن. (قاموس).

(٣) في شرح أبي زرعة على الجمع عند قوله: الإلهام إيقاع شيء في الصدر يثلج له الصدر ما لفظه: أي: يطمئن، وفيه لغتان: ثلج بفتح العين يثلج بضمها، وثلج بكسرهما يثلج بفتحها. اهـ وفي شمس العلوم في باب فعل بفتح العين يفعل بضمها ما لفظه: وثلوج النفس: اطمئنانها، وفي باب فعل بكسر العين يفعل بفتحها يقال: ثلج الرجل بخير أياه، أي: سر به.

(٤) نسبة إلى مرو الروذ، وهي غير مرو الشاهجان، والنسبة إلى الأخيرة مروزي.

المشتمل على التقديم فهم^(١) نسبة التخصيص^(٢) والحصص، وأما من ليس له هذه القوة فربما أنكره مع كمال قوته الإدراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب، وكما روي عن بعض العلماء أنه كان إذا سئل عن فائدة تقديم في التنزيل أجاب بأنه فاعل مختار يفعل ما يشاء.

واعلم أنه إذا وجد في الكلام التقديم مع إنها ففيه تفصيل^(٣)، وهو: أنه إن أمكن تقدير الكلام بما وإلا من غير تغيير لأجزائه عن وضعها وإعرابها كقولك: إنها تميمي أنا، كان القصر مستفاداً من إنها، وتقديم الخبر هنا كتقديمه في: ما تميمي إلا أنا، وذلك لتأخر التقديم وكونه أضعف في إفادة القصر.

وإن لم يمكن ذلك كما في: «إنما زيداً ضربت» كان القصر مستفاداً من التقديم؛ لأنه في معنى: ما ضربت إلا زيداً، فيكون المقصور عليه زيداً، وإنما مؤكداً لذلك القصر نظراً إلى أن زيداً هو الجزء الأخير رتبة^(٤)؛ إذ لا يمكن تقديره بما وإلا إلا بتأخير زيد كما لا يخفى، ومن البين في ذلك قوله:

(قوله): «كابن الحاجب» أخذ له ذلك من قوله في شرح الفصل: إن تقديم الله أحد للاهتمام وما يقال: إنه للحصص لا دليل عليه.

(قوله): «عن وضعها» أي: الأجزاء من التقديم والتأخير.

(قوله): «وإعرابها» يعني الإعراب الذي كانت عليه مع إنها.

(قوله): «لتأخر التقديم» يعني تأخره لفظاً عن إنها^[١].

(قوله): «وإن لم يمكن ذلك» أي: تقدير الكلام من غير تغيير.

(١) منه، وهو ثابت في شرح المفتاح.

(٢) كذا في النسخ نسبة التخصيص.. إلخ، وظن القاضي محمد بن إبراهيم السحولي عليه بلفظ: بسببه.

(٣) هو للمحقق الشريف، ذكره في حاشية شرح المفتاح، وخالفه السعد فيه.

(٤) جواب لما يقال: إن إنها تفيد القصر في الجزء الأخير، وهنا القصر في الجزء الأول وهو زيد فكيف تصلح إنها لأن تؤكد؟ (من خط السيد حسين الأخفش).

[١] - المراد تأخره في إفادة القصر فتأمل. (أحمد بن صالح أبي الرجال، ح عن خط شيخه).

أسامياً لم تزد معرفته وإنما لذة ذكرناها
 أي: ما ذكرناها إلا لذة، ولو لم يؤخر لذة وقدر الكلام بما وإلا صار الكلام:
 ما لذة إلا ذكرناها، فإن نصبت لذة لم يكن للكلام وجه صحة^(١)، وإن رفعت
 انعكس المعنى المقصود.

(قوله): «لم يكن للكلام وجه صحة» إذ يصير المعنى إذا قدرنا الناصب من جنس المذكور على ما ذكرنا
 لذة [١] إلا ذكرناها، وهذا كلام ساقط لا صحة له.
(قوله): «انعكس المعنى» وهو القصر، من قصر الصفة على الموصوف إلى قصر الموصوف على الصفة.

(١) لأن ما بعد إلا لا يعمل فيما قبلها. (من حاشية الشریف على شرح المفتاح).

[١] - لفظ على فيه نبوة اهدح وفي شرح المفتاح هنا: لأن ما بعد إلا لا يعمل فيما قبلها فليس من باب ما أضمر عامله كما
 وهم المحثي. (ح عن خط شيخه).

(الباب السادس من المقصد الرابع في مباحث الناسخ والمنسوخ)

وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غير. ويشتمل على مقدمة ومسائل، أما المقدمة ففي بيان معنى النسخ، فنقول:

(النسخ) في اللغة يستعمل بمعنى الإزالة، وبمعنى النقل. قال ابن فارس^(١): كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه، يعني سواء أزاله أم لم يزله، ومن الأول: تناسخ الأزمنة والقرون، ونسخت الشمس الظل^(٢)، والشيب الشباب. ومن الثاني: تناسخ المواريث^(٣) والأنفس^(٤) عند القائلين به، ونسخت النحل^(٥) من خلية إلى خلية أخرى؛ فيكون للقدر المشترك^(٦).

وذهب القاضي أبو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره إلى أنه مشترك^(٧) بين الإزالة والنقل، متمسكين بأنه أطلق عليهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة. وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الأصل.

(قوله): «قال ابن فارس: كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه» ينظر في صدق هذا على نسخت النحل [١] من خلية إلى خلية أخرى، فإن الخالف للخلية الأولى هي الخلية المنقول إليها، وليست بناسخة للنحل. **(قوله):** «للقدر المشترك» وهو كون الشيء خالفاً لغيره.

- (١) هو أحمد بن فارس، صاحب الجمل في اللغة.
 - (٢) لأنها تخلفه شيئاً فشيئاً. (فصول بدائع).
 - (٣) وهو انتقال المال من وارث إلى وارث. (جلال). ومثله في العضد.
 - (٤) لأنه نقل من بدن إلى بدن. (عضد).
 - (٥) المنقول النحل بالحاء المهملة.
- قال السجستاني: النسخ أن يحول ما في الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى. خلية النحل: معروفة، والجمع خلايا، وتكون من طين أو خشب، وقال الليث: هي من الطين كوراة بالكسر. (مصباح).

- (٦) أي: هو مشترك معنوي لأنه للحقيقة المشتركة بين المعنيين. اهـ والله أعلم.
- (٧) أي: لفظي.

[١] - الظاهر أنه وارد على نسخ المواريث والأنفس أيضاً فتأمل. (ح عن خط شيخه).

وذهب أبو الحسين البصري وغيره إلى أنه حقيقة في الإزالة^(١) مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم؛ لأن في النقل إزالة^(٢) عن موضعه الأول، مستروحين إلى أنه غير مستعمل فيما سواهما^(٣)، وليس حقيقة في نسخت الكتاب؛ لأن ما فيه لم ينقل حقيقة، فتعين كونه حقيقة في الإزالة تفادياً عن لزوم كثرة المجاز^(٤).

(قوله): «لأن في النقل إزالة» فالإزالة لازمة والنقل ملزوم، وهذا بناء على أن ذكر اللازم وإرادة الملزوم مجاز خلاف ما ذكره السكاكي [١]، لكنه يجعل ملزوماً بنوع تكلف، كإطلاق النبات على المطر، ذكره في الحواشي.

(قوله): «مستروحين» في مختصر النهاية للسيوطي: الرواح الذهاب، راح إلى الجمعة أي ذهب، وارتاح للمشي مال إليه وأحبه.

(قوله): «وليس حقيقة في نسخت الكتاب» أي: ليس النقل حقيقة في نسخت الكتاب.

(قوله): «فتعين كونه» أي: النسخ.

(قوله): «تفادياً عن لزوم كثرة المجاز» لأن النسخ إذا كان حقيقة في النقل كان مجازاً في الإزالة استعمالاً للملزوم في اللازم، ومجازاً في نسخت الكتاب؛ إذ لا نقل لما في الكتاب إلى الكاغد الآخر كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وإنما شبهوه بالمنقول الحقيقي من حيث [٢] إنه حصل مثله في مكان آخر، فجرى حصوله في مكان آخر مجرى انتقاله إليه، وحينئذ يلزم كثرة المجاز، بخلاف ما إذا كان النسخ حقيقة في الإزالة فإن النسخ يكون مجازاً في النقل فقط لا في نسخت الكتاب؛.....=

(١) لأنها الفرد الكامل، بخلاف إزالة النقل. (عن خط السيد العلامة عتد القادر بن أحمد).

(٢) قال الجلال في شرح المختصر بعد ذكر الأقوال في النسخ هل هو مجاز في الإزالة حقيقة في النقل أو العكس ما لفظه: والحق أن النقل هو الإزالة، فهو متواطئ المعنى لا متعدده.

(٣) ولو استعمل حقيقة فيما سواهما لكان الحكم بالمجاز في النقل تحكماً. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

(٤) الحاصلة على تقدير كونه حقيقة في النقل؛ لأنه يستلزم أن لا يكون حقيقة في جميع معاني النقل؛ إذ فيه ما لم ينقل حقيقة وهو نسخ الكتاب مع كونه مجازاً في الإزالة، فيكون مجازاً في معنيين، بخلاف ما إذا كان حقيقة في الإزالة فإنه يكون مجازاً معنى واحداً، وهو النقل مطلقاً.

[١] - قال السعد: وأما ما ذكره السكاكي من أن ذكر اللازم وإرادة الملزوم كناية لا مجاز فتكلف لا ثبت له، بل التحقيق أن الانتقال لا يكون إلا من الملزوم، لكنه قد يكون لازماً فيجعل ملزوماً بنوع تكلف.. إلخ. (سيلان).

[٢] - في المطبوع: من أنه حصل، وأثبتنا «حيث» من المنهاج.

وجوابه: أن ذلك وإن كان مجازاً في نسخ الكتاب، فما الاعتذار عن تناسخ الموارث والأرواح ونسخ النحل^(١).

وذهب القفال وجماعة من الفقهاء إلى أنه حقيقة في النقل مجاز في الإزالة، من باب استعمال الملزوم في اللازم، محتجين بأنه أطلق عليه، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يكون حقيقة في الإزالة؛ دفعاً للاشتراك. وهو معارض بمثله. وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي.

هذا معناه اللغوي، وأما المعنى^(٢) الاصطلاحي فهو: **(بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي^(٣) متراخ)** فقله: «بيان» جنس، وذكر الانتهاء لإخراج بيان المجمل، والتقييد للحكم بالشرعي لإخراج الأحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع؛ فإن بيان انتهائها بدليل شرعي ليس بنسخ^(٤) باصطلاح أهل

= لعدم المشابهة بين نسخ الكتاب والإزالة، واستعمال النسخ بمعنى الإزالة في نسخت الكتاب إنما هو بواسطة استعمال^[١] نسخت الكتاب في النقل ثم استعماله بعد ذلك في الإزالة لتحصل العلاقة، وقد أجاب المؤلف^[٢] بقوله: وجوابه أن ذلك -أي: النقل- وإن كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ الموارث.. إلخ؟ إذ يلزم كثرة المجاز فيما ذكر مع القول بأن النسخ حقيقة في الإزالة؛ إذ لا إزالة فيها كما عرفت من قوله عليه السلام سابقاً: ومن الثاني -أي: مما لم يزل- تناسخ الموارث.. إلخ. **(قوله): «بيان المجمل»** فإنه ليس ببيان لانتهاء الحكم، بل بيان للمراد بالمجمل.

(١) يقال: نسخ الموارث والأرواح والنحل كله نقل، فهي أفراد لكلي، كما أن نسخ الريح الأثر ونسخ الشيب الشباب كلاهما إزالة. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

(٢) في نسخ: وأما معناه.

(٣) لو قال: بنص شرعي؛ لثلا يرد الإجماع والقياس.

(٤) كتحرير الخمر، وبيع درهم بدرهمين فإنه كان ثابتاً قبل ورود الشرع بالعقل؛ لأنه تصرف في الملك فكان مباحاً عقلاً، فلا يكون بيان انتهائه نسخاً؛ لأنه ليس حكماً شرعياً. (من شرح جحاف).

[١] - الظاهر أن يقول: بواسطة تشبيه نسخت الكتاب بالنقل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - يحقق هذا الكلام وكلام المؤلف فلم تظهر صحتها. (ح عن خط شيخه). وقد شكل على هذا الاعتراض بخط ح.

الشرع، وقوله: بطريق شرعي لإخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون، فإن شيئاً من ذلك لا يسمى ناسخاً بالاصطلاح.

والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولاً كانت أو فعلاً أو تركاً أو تقريراً، ويتناول النسخ ببدل وبغير بدل، وأما الإجماع فليس بناسخ، وإنما النسخ سنده كما تقدم، وهكذا القياس الناسخ^(١) عند من يثبت النسخ به أصله لا عينه.

وقوله: «مترخ^(٢)» لإخراج نحو: «(صلّ عند كل زوال إلى آخر الشهر^(٣))»، وجميع طرق التخصيص؛ لأنها للدفع وهذا للرفع، مع التنبيه على أن النسخ ممتنع

(قوله): «كالموت والنوم.. إلخ» اعترض العلامة بأن الرفع بالنوم والغفلة أيضاً بدليل شرعي، وهو قوله ﷺ: «(رفع القلم عن ثلاثة)»، وأجب بأن العقل حاكم بأن^[١] شرط التكليف التعقل، ويستوى في امتناع التكليف الميت والنائم والغافل، والنصوص الواردة ليست رافعة، بل مبينة أن مثل النوم والنسيان هو الرفع، ذكره السعد.

(قوله): «وجميع طرق التخصيص» أي: وتخرج جميع طرقه؛ لأن المراد بالتراخي أن يمكن العمل، فيكون المتأخر ناسخاً، لا يقال: قد تقدم أن العام إذا تأخر وتقدم الخاص فالخاص مخصص في الأصح وإن تراخي العام، فلا تخرج هذه الصورة بقيد التراخي؛ لأنه يقال: بل تخرج؛ لأن المخصص -وهو الخاص- متقدم فلا يصدق عليه أنه مترخ؛ إذ المترخي هو العام لا هو. لكن التعليل بقوله: لأنها للدفع لا يشملها^[٢] فتأمل.

(١) مبتدأ، خبره أصله، يعني أصل القياس، وهو الكتاب والسنة.

(٢) في شرح جحاف: وقوله: مترخ عنه، لتخرج الغاية نحو: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [١٨٧]، فإن قوله: إلى الليل يصدق عليه أنه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي، لكن ليس مترخياً عنه، فلا بد أن يكون متأخراً عن إمكان العمل.

(٣) وإن كان يمكن أن يقال: إنه لم يرفع الحكم؛ إذ لم يثبت بأول الكلام؛ لأن الكلام بالتام، فكيف يرفع؟ لكن التصريح لدفع التوهم مما يقصد في الحدود، فاندفع بهذا ما أورده العلامة والإمام في البرهان من أنه لا يحتاج إلى التقييد بالتراخي أو بالتأخير؛ لأن اللفظ الذي ينتظم لقصد التوقيت ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع. (منقولة).

(*) في العصد مثل هذا، وعبارة المختصر: صل إلى آخر الشهر. قال الجلال في شرحه: وأراد بنحو الغاية الاستثناء، نحو صل الشهر إلا اليوم الآخر منه، لكن الغاية والاستثناء من التخصيص، وقد عرفت أنه يخالف النسخ بأن التخصيص دفع لا رفع، والنسخ بالعكس، فلم يكن محتاجاً إلى ذلك، لكن ذكره للتذكير به.

[١]- في المطبوع: فإن. والمثبت من حاشية السعد.

[٢]- الدفع حاصل تقدم الخاص أو تأخر. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: أما قبل ورود العام فلا شك في عدم الدفع ولا يضرنا، وأما بعد وروده فانتفاء الدفع ممنوع، وقد سبق في التخصيص بالعقل ما يؤيد ما ذكرنا فتذكر. (محمد بن زيد رحمه الله ح).

قبل إمكان العمل بالمنسوخ كما يجيء إن شاء الله تعالى.
ومنهم من عرفه برفع الحكم الشرعي^(١)، والمعنيان متقاربان؛ لأنه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بأمد حكمه، ورفع وتبديل في علمنا؛ لظهور إطلاقه في البقاء، فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى.
ومنهم من حده بالدلالة^(٢) على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراح، وقال: إن الدلالة أولى من الرفع والبيان؛ لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر

(قوله): «ومنهم من عرفه» هذا التعريف اعتمده ابن الحاجب.

(قوله): «برفع الحكم الشرعي» يعني إلى آخر هذا الحد، والمعنيان متقاربان، والذي في شرح المختصر بعد أن ذكر قريباً مما ذكره المؤلف رحمته أن الخلاف مع هذا الحمل لفظي كما ستعرف ذلك.

(قوله): «لأنه» أي: النسخ بيان لانتهاه الحكم.

(قوله): «محض» أي: لا رفع فيه.

(قوله): «في علم الله تعالى» أي: بالنظر إلى علمه «المتعلق» أي: علمه تعالى «بأمد حكمه تعالى» أي: مدته.

(قوله): «ورفع» أي: ولأنه أي النسخ رفع للحكم «وتبديل» أي: تحويل «في علمنا» أي: بالنظر إلى علمنا «لظهور إطلاقه» أي: الحكم «في البقاء» أي: بقاء الحكم في المستقبل، فقد ارتفع استمراره في المستقبل بالنظر إلى ظننا، وأما في نفس الأمر فلا رفع؛ لعلم الله بانتهاه أمد الحكم، وهذا قريب مما ذكره في شرح المختصر جواباً على من رجح هذا الحد الذي ذكره المؤلف رحمته، وهو منسوب إلى الفقهاء كما ذكره ابن الحاجب، وذلك أنهم عدلوا عن حد ابن الحاجب لعدم إمكان الرفع؛ إذ الفعل [١] الماضي والحاضر لا يتصور رفعهما، وبالنظر إلى المستقبل لم يتعلق به الخطاب فلا رفع؛ لاقتضائه سابقه الوجود، فذهبوا لأجل ذلك إلى أن النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستقراً في نفس الأمر، فبساق الناسخ زال قطعاً، قال في شرح المختصر: وهو مرادنا بالرفع ومرادهم -أي: الفقهاء- بالانتهاه، فصار لفظياً. قال في الجواهر: فتبين أن الرفع الحقيقي لا يتصور، فالأولى الرجوع إلى اعتبار الفقهاء. قلت: وقد أشار المؤلف رحمته بقوله: فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى إلى ما عرفت من ترجيح حد الفقهاء بعدم إمكان الرفع، وإلى ما ذكره في الجواهر من ترجيح حدهم أيضاً بأن الرفع الحقيقي لا يتصور.

(قوله): «لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر» فيصدق بيان انتهاء الحكم في علم الله تعالى لا في علمنا، ويصدق الرفع في علمنا لا في علم الله تعالى،.....=

(١) دليل شرعي متأخر. (عضد).

(٢) كما حده بعض الفقهاء. (فصول بدائع).

[١] - عبارته لرفع الحكم الشرعي، فليس الكلام في الفعل فتأمل. (ح عن خط شيخه).

كما بيناه، والدلالة تصدق بالاعتبارين.

بقي الكلام في نسخ التلاوة فقط، فقليل: لا يضر خروجها عن التعريف؛ لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام لا مطلق النسخ، وقيل: هي غير خارجة، والمراد نسخ الأحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب.

[مسألة: هل النسخ جائز]

(مسألة: وهو جائز) عقلاً عند جميع أهل الشرائع (ونفاه بعض اليهود) وهم سوى الشمعونية^(١) من اليهود **(و) نفى (وقوعه) فقط (بعضهم)** يعني بعض اليهود وهم العنانية^(٢) فإنهم قالوا بجوازه عقلاً وامتناعه سمعاً **(وبعض المسلمين)** وهم فرقة لا شهرة لهم ولا يعرف لهم أتباع. وأما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلاً ووقوعه سمعاً، واعترفوا بنبوة

= وأما الدلالة فتصدق بالاعتبارين؛ إذ الدلالة على خلاف حكم شرعي صادق باعتبار في علم الله تعالى وما في علمنا.

(قوله): «الأحكام اللفظية» أي: المتعلقة بنفس اللفظ.

(قوله): «وهم سوى الشمعونية» ظاهره أن القائل بالجواز هم الشمعونية، وفي شرح المختصر: وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه.

(١) في حاشية: لعل لفظ سواء زيادة من الناسخ. وفي حاشية أخرى: الصواب حذف لفظ: سوى. اهـ. ولفظ شرح أبي زرعة على الجمع عند قوله النسخ واقع عند كل المسلمين: أشار بالمسلمين إلى مخالفة غيرهم، وهم فرقة من اليهود أحواله عقلاً، وهم الشمعونية، وأخرى منهم - وهم العنانية - منعت وقوعه فقط، وثالثة منهم - وهم العيسوية - قالت بوقوعه، كذا ذكر ابن برهان والأمدي وغيرهما. اهـ. كلامه. العيسوية: منسوبون إلى عيسى الأصفهاني.

(٢) عنان كسحاب ورباب وزناً ومعنى، الواحدة عنانة، وطائفة من اليهود تسمى العنانية بفتح العين، ويقال: إنهم طائفة تحالف باقي اليهود في السبت والأعياد، ويصدقون المسيح ويقولون: إنه لم يخالف التوراة، وإنما قررها ودعا الناس إليها، ويقولون: إنهم منسوبون إلى عنان بن داود، رجل من اليهود، وكان رأس الجالوت، فأحدث رأياً وعدل عن التأويل وأخذ بطواهر النصوص.

محمد ﷺ، لكنه لم ينسخ شريعة موسى ﷺ، بل بعث إلى بني إسرائيل دون بين إسرائيل، وقد جرى هذا الكتاب على نهج الأصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ، وكان الأنسب إغفاله؛ لأن الكلام في أصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين إما اتفاقاً وإما اختلافاً، وأما خلاف الكفار فالمناسب ذكره في علم الكلام.

(لنا) في الاحتجاج لمذهب الجمهور: أما الجواز فدليلة أمران: أحدهما: **(القطع بالجواز)** عقلاً، فإنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا؛ أما إذا لم تعتبر فظاهر؛ لأن الله يفعل ما يشاء، وأما إذا اعتبرت فلأننا نقطع أن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات كشرب دواء في وقت دون وقت، فلا بعد أن تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه.

وثانيهما: أن الأحكام الشرعية قد ثبت أنه مراعى فيها المصالح إما وجوباً كالمعتزلة وإما تفضلاً^(١) كغيرهم **(واختلاف المصالح باختلاف الأوقات)** معلوم كما قررناه آنفاً.

(و) أما الوقوع فله أدلة، منها: **(الأمر بتزويج بنات آدم من بنيه)**^(٢) فإنه جاء في التوراة أن آدم ﷺ أمر بتزويج بناته من بنيه بلفظ الإطلاق، بل العموم،

(١) ينظر في قوله: وإما تفضلاً كغيرهم، يعني الأشاعرة. قال العلامة المقبلي: هذا الإجماع مدخول، ودعوى العضد أنهم يقولون بالمصالح تفضلاً يرده تصريحهم في الأصول بأن تحليل أفعاله تعالى بالحكم محال؛ لأنه يكون مستكماً بالغير، وهو محال، ومناقضة بعضهم في كلامه في الكلام والأصول عجيبة. وقال السيد محمد بن إبراهيم: إذا تكلموا بالفطرة أقرروا بالحكمة، وإذا ذكروا المذهب جحدوا.

(٢) أخرج الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس: كان لا يولد لآدم غلام إلا ولدت معه جارية، وكان يزوج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا، وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الأنبياء اتفاقاً، وهذا هو النسخ. (من شرح التحرير).

لكن على سبيل التوزيع^(١) **(من غير تخصيص)** بالبنات والبنين في زمانه **(ولا تقييد)** بوقت دون وقت، والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل بل ينفىها ظاهر الدليل يجب نفيها، **(ثم) جاء (التحريم)** لذلك **(اتفاقاً)** بيننا وبينهم، وهو النسخ **(و)** منها وهو أول الأدلة الخاصة بمنكري النسخ من المسلمين^(٢): **(قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾)**^(٣) **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** [البقرة: ١٠٦] وهي ظاهرة في الوقوع.

واعترض: بأنها جملة شرطية معناها: إن ننسخ نأت، وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين، كقوله تعالى: **﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾** [الزخرف]، وأجيب بأن سبب^(٤) النزول يدل على الوقوع، قال المفسرون: إن

(قوله): «لكن على سبيل التوزيع» والتقسيم للبنات على البنين، بأن يكون لكل واحد واحدة من البنات.

(١) التوزيع: تزويج توأمة أحد البطنين توأمة البطن الآخر.
قال السيد أحمد في شرح الأساس: وذلك أن الله تعالى أباح نكاح الأخت من أولاد آدم للأخ الذي لم يكن توأماً لها، أي: لم يولد معها في بطن واحد، وروي أن حواء ولدت قابيل وأخته في حمل واحد، وهابيل وأخته في حمل واحد، وكانت توأمة قابيل أحسن من توأمة هابيل، فأوحى الله إلى آدم أن زوج هابيل توأمة قابيل، وكان ذلك من أسباب حسد قابيل لهابيل مع ما حكى الله تعالى من تقريب القربان، وأما رواية من روى أن الله سبحانه أخرج لولدي آدم زوجتين من حور الجنة فغير صحيحة. (بلفظه).

(٢) لا من اليهود؛ إذ لا يتم الاستدلال عليهم بالآية ونحوها.
(٣) في الكشف: أو ننسأها، وقرئ: نُنْسِهَا وَنُنْسِهَا بالتشديد، إلى أن قال: ونسؤها تأخيرها وإذهاها لا إلى بدل، وإنسأوها أن يذهب بحفظها عن القلوب. اهـ ما أريد نقله. وقال عبد الله بن الحسين بن القاسم في كتاب الناسخ والمنسوخ: أي ما نبدل من حكم آية بالنسخ له نأت بخير منها، أو ننسها أي: نتركها بحالها لا نغير شيئاً مما حكمنا به فيها. وفيها تقديم وتأخير وحذف، والمعنى ما ننسخ من آية نأت بخير منها أو مثلها، وما ننسها أي: نتركها ولا نغير حكمها فلمصلحة وحكمة في إبقائها على حالها، ذكره السيد أحمد الشرفي في شرح الأساس.

(٤) وبهذا يظهر سقوط ما قيل: إن المراد بالآية المعجزة كانشقاق القمر وتسبيح الحصن، فنسخها إزالتها، والله أعلم. (من خط قال فيه: من خط الحسين بن حسن الأخفش).

المشركين قالوا: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً، ما هذا القرآن إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأنزل أيضاً: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...﴾ الآية [النحل: ١٠١]، وهذه الآية سالمة عن هذا الاعتراض؛ لأن إذا لا تدخل إلا على المتحقق (١) وقوعه.

(و) منها: (الإجماع على أن شريعتنا ناسخة) لجميع الشرائع المتقدمة إما في جميع أحكامها وإما في بعضها، بل ذلك معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ. فإن قيل: المنكرون من المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الأحكام، ولكنهم يقولون: إن شرع من قبلنا كان مغياً إلى غاية هي (٢) ظهوره عليه وآله الصلاة والسلام، وعند ظهوره زال التعبد بشرع من قبله لانتهاه الغاية، وليس ذلك من النسخ في شيء، بل هو جار مجرى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

قلنا: القول بذلك يرجع بالمخالف إلى الخطأ في التسمية (٣)؛ لإجماع السلف إلى زمان ظهور المخالف على تسمية ذلك نسخاً.

ويمكن أن يقرر هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود أيضاً، بأن يقال: قد ثبت بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد ﷺ، وبصحة نبوته يلزم نسخ شرع من قبله، ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه أمد شرعهم على التعيين حتى يلزم أن يكون شرع نبينا انتهاء غاية لا نسخاً. وكذلك الآية يمكن تقريرها كذلك بأن يقال: قد ثبت نبوة محمد ﷺ وتصديقه

(قوله): «إلى الخطأ في التسمية» وفي السعد: فيرجع النزاع لفظياً.

(١) في المطبوع: المحقق.

(٢) في المطبوع: وهي.

(٣) الذي يظهر أن الخلاف لفظي كما ذكره في القسطاس.

بالمعجزات، وقد تَقَلَّ لنا عن الله تعالى أنه قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا...﴾ الآية [البقرة: ١٠٦].

فإن قيل: الخصم إنما^(١) يُستدل عليه بما يُسَلَّم مقدماته.

قلنا: لا يستدل على الخصم بما لا يعتقده فيما له فيه شبهة، وأما ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت إلى عدم اعتقاده فيه.

(و) منها: (نسخ) وجوب (التوجه) إلى بيت المقدس، فإنه كان ثابتاً بالإجماع فنسخ بوجوب التوجه إلى الكعبة.

(و) منها: (الوصية للأقربين) فإنها كنت واجبة بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨١]، ثم نُسِخَتْ إجماعاً^(٢)، وغير ذلك كثير، كنسخ صوم يوم عاشوراء^(٣) بصوم رمضان، ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، ووجوب التبرص حولاً كاملاً في حق المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر، ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ...﴾ الآية [الأنفال: ٦٥] بقوله تعالى: ﴿الآن خَقَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ...﴾ الآية [الأنفال: ٦٦].

ولما فرغ من أدلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف وأجوبتها فقال

(قوله): «بما يسلم مقدماته» أي: مقدمات الاستدلال عليه، وهي هنا ثبوت نبوة محمد ﷺ وتصديقه بالمعجزات والنقل عن الله تعالى.

(١) لعل ورود هذا السؤال على سبيل المساهلة وإرخاء العنان، وإلا فبعد ثبوت النبوة بما ذكر صار إنكار المقدمات إنكاراً للضرورة، والله اعلم. (مغربي).

(٢) إما بآية المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...﴾ [النساء: ١١]، وإما بقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]، وإما بقوله ﷺ: ((لا وصية لوارث)).

(٣) الأحسن وجوب صوم.

مشيراً إلى شبهة وجوابها: **(وتبعية المصلحة تنفي العبث، واختلافها ينفي البداء)** تقرير الشبهة أن يقال: لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه العبث أو البداء، والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن نسخه لما شرعه إما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل أو لا، وعلى الأول يلزم البداء، وعلى الثاني يلزم العبث؛ لأن ما لا يكون لحكمة يكون عبثاً. وأما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبداء الذي هو الظهور بعد الخفاء على الحكيم الذي لا يخفى على علمه شيء في الأرض ولا في السماء.

وتقرير الجواب: أن الأحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها إما وجوباً وإما تفضلاً على اختلاف الرأيين فلا عبث، والمصالح تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، كمنفعة شرب دواء في وقت أو حال ومضرته في غير ذلك^(١)، فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة، لا أنه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة، فلم يلزم بداء، فالملازمة ممنوعة.

(و) من الشبه (قولهم): الحكم (الأول) إما (مقيد) بغاية (أو مؤبد فلا نسخ) على التقديرين، بيان ذلك: أنه إن كان مقيداً بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايراً لمعنى النسخ، وإن كان مؤبداً لم يقبل النسخ للتناقض؛ إذ حاصله: أنه مؤبد ليس بمؤبد، ولأدائه إلى تعذر الإخبار بالتأيد بوجه من الوجوه؛ إذ ما من عبارة تذكر له إلا وهي تقبل النسخ، فلا يبقى طريق إلى معرفته بتقدير إرادته، وذلك مما يوجب إعجاز الرب تعالى عن إعلامنا بالتأيد،

(قوله): «مغايراً لمعنى النسخ» أي: لا يكون نسخاً، كمن يقول: صم إلى العيد ثم يقول في العيد: لا تصم.

(قوله): «إلى معرفته» أي: التأيد.

(قوله): «بتقدير إرادته» أي: النسخ.

(١) قال في بعض الحواشي: كالسكنجيبيل فإنه نافع للشيخ في الصيف لقمع الصفراء، ضار له في الشتاء، وربما تورث مداومته له فيه الفالج. اهـ بالمعنى.

وهو محال، مع أننا نعلم بالضرورة أن ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والإخبار به، وإلى نفي الوثوق بتأييد حُكْمٍ ما، وقد ذكرتم أحكاماً مؤبدة كالصلاة والصيام، وإلى جواز نسخ شريعتكم، وأنتم لا تقولون به.

وجوابها: أنه **(إن أريد)** أن الحكم الأول إما مقيد بغاية وإما مؤبد **(لفظاً)** أي: مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية أو التأييد **(فلا حصر)** لجواز أن لا يكون مقيداً بغاية ولا مقروناً بتأييد **(وإلا)** يكن المراد ذلك بل المراد أنه في نفس الأمر كذلك **(فلا امتناع)** للنسخ؛ لما تقرر من أنه مقيد في علم الله تعالى غير مقيد في علمنا^(١)؛ [لظهور إطلاقه في البقاء، ولا نعني بالنسخ إلا رفع ما ليس بمقيد في علمنا]^(٢).

(و) من الشبه: (قولهم) رواية (عن موسى) ﷺ أنه قال في شريعته: (هذه

(قوله): «ولا مقروناً بتأييد» لجواز قسم ثالث، وهو أن يكون مرسلًا عن التقييد بهما. **(قوله): «وإلا يكن المراد ذلك بل المراد أنه في نفس الأمر كذلك»** قد تقدم أن الذي في نفس الأمر هو الذي في علم الله تعالى فقط لا في علمنا، فإدخال قوله: غير مقيد في علمنا في سياق ما في نفس الأمر غير مناسب، لا سيما مع تعليقه بقوله: لظهور إطلاقه في البقاء؛ إذ الذي في علم الله تعالى وفي نفس الأمر مقيد بأمد معلوم فلا بقاء له. ثم لا يخفى **[١]** أن الإشارة بقوله: كذلك لم تقع موقعها؛ إذ يصير المعنى بل المراد أنه في نفس الأمر كذلك أي مقرونًا بالتأييد لفظاً، وليس هذا بمراد للمؤلف ﷺ، فلو قال: إن أريد لفظاً فلا حصر إذ قيد يكون مطلقاً عن التقييد لفظاً فلا امتناع.. إلخ لكان أظهر في تأدية المراد.

(١) وأيضاً لو فرض أنه وقع مؤبداً فما ذكره من لزوم التناقض مردود بأن المؤبد أولاً هو الفعل الذي هو محل الحكم، وتأبيد محل الحكم لا يستلزم تأبيد الحكم نفسه، والنسخ رفع للحكم لا للفعل، ولا يلزم من تأبيد أحدهما تأبيد الآخر، فالذي نسخ لم يؤبد، والمؤبد لم ينسخ، كما لو قال: صم رمضان أبداً، فالمؤبد هو الصوم، والحكم هو وجوب الصوم، ولا يلزم من تأبيد الصوم تأبيد وجوبه. أما لو أبد الحكم نفسه أيضاً امتنع نسخه، كأن يقول: الصوم واجب عليك أبداً، فإن مثل هذا لا يجوز نسخه. (من شرح جحاف على الغاية).

(*) وهذا تقرير ما تقدم من أن الخلاف لفظي.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من المطبوع.

[١]- عبارة المؤلف في جميع هذا قديمة» وقد شكل على كلام المحشي. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السباغي).

شريعة مؤبدة) وقال: الزموا السبب أبداً، وقال: تمسكوا بالسبب ما دامت السموات والأرض، فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله ﷺ، أما الملازمة فللدلالة قوله على تأييد شريعته، وهو ينافي النسخ، وأما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواتراً فلا يمكن بطلانه سنداً ولا معنى.

والجواب: منع كونه قول موسى، بل هو **(مختلف)** فلا يكون متواتراً، قيل: اختلقه ابن الراوندي، والدليل على أنه مختلف: أنه لو كان صحيحاً عندهم لقضت العادة بأن يقولوه لنبينا ﷺ^(١) ويحتجوا به عليه، ولم يقع، وإلا لاشتهر عادة.

(ونفى وقوعه في القرآن)^(٢) خاصة **(أبو مسلم)** محمد بن بحر الأصفهاني

(قوله): «فلا يمكن بطلانه سنداً لتواتره».

(قوله): «ولا معنى» لكونه قول رسول صادق.

(١) حين طلب منهم الدخول في شريعته؛ لقضاء العادة بأن الخصم لا يدع حجة ضعيفة على خصمه فضلاً عن صحيحة عنده، على أنه لو سلم صحته فهو إخبار بما يكون من عدم إيمان بعض متبعيه بغير شريعته لا حكم بعدم جواز رفعها كما هو المدعى، فهو كقوله تعالى: ﴿كُنْ يُؤْمِنُ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ عَآمَنَ﴾ [هود: ٣٦]. (شرح الجلال). وما ذكره من قوله: على أنه لو سلم.. إلخ لا يقبله ليب. (من خط السيد حسين الأخفش رحمته الله).

(٢) وسماه **[١]** أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً وإن كان في الواقع نسخاً؛ لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص، حتى قيل: إن هذا منه خلاف في وقوع النسخ، فالخلاف في نفيه النسخ لفظي؛ لأن تسميته له تخصيصاً يتضمن اعترافه به؛ إذ لا يليق به إنكاره، كيف وشريعة نبينا محمد ﷺ مخالفة في كثير لشريعة من قبله، فعنده ما كان مغنياً في علم الله تعالى فهو كالمغيا في اللفظ، ويسمي الكل تخصيصاً، فسوى بين قوله تعالى: وأتموا الصيام إلى الليل وصوموا مطلقاً مع علمه تعالى أنه سينزل لا تصوموا ليلاً، وعند غيره يسمى الأول تخصيصاً، والثاني نسخاً. (من غاية الوصول للقاضي زكريا).

(*) فإن قيل: كيف يتصور من أحد من المسلمين مثل الأصفهاني إنكار تلك الضروريات من الدين؟ قلنا: لم ينكر عدم تلك الأحكام الزائلة، وإنما أنكر تعلقها بما بعد النسخ، =

[١]- في المطبوع: ورآه. والمثبت من غاية الوصول.

المعتزلي، وكان من أعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد؛ وذلك **(لقله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ﴾ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾** [فصلت: ٤٢]، فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان.

(قلنا:) النسخ **(ليس باطلاً)** بل هو حق قطعاً، والباطل ضد الحق، وكذلك المنسوخ ليس باطلاً؛ لوقوعه على وفق المصلحة وارتفاعه بارتفاعها، ولأن بيان انتهاء حكم لا يقتضي إبطاله، فإنه حق في نفسه ومأموره في وقته. وقد نقل عن أبي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقاً، والراجع ما ذكرناه.

(قوله:) «والراجع ما ذكرناه» وهو نفي وقوعه في القرآن فقط.

= فخالفه في التحقيق في حقيقة النسخ، فإنه يقول: المنسوخ مغيا لا مرفوع. فإن قيل: كيف يصنع في قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]. أجيب: بأن المراد بالآية المعجزة مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصن ونحوهما [والمراد بنسخها إزالتها] [١]. (شرح مختصر للجلال). قال البرماوي في شرح منظومته: فأما أبو مسلم فهو محمد بن بحر الأصفهاني، قال ابن السمعاني: وهو رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة وعد منهم، وله كتاب كبير في التفسير، وله كتب كثيرة، فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه؟ قال السبكي: وقد وقفت على تفسيره، وليس هو الجاحظ كما توهمه بعضهم، قال: والإنصاف أن الخلاف بين أبي مسلم والجماعة لفظي، وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مغياً.. إلخ الحاشية الأولى المنقولة هنا. اهـ المراد نقله.

[١] - ما بين المعقوفين من شرح المختصر للجلال.

[مسألة: في جواز النسخ قبل إمكان الفعل]

مسألة: اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ، بأن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً، ولا يكفي ما يسع جزءاً منه، فكل من النسخ قبل دخول وقته أو بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع، فالجمهور من الأشعرية وبعض الفقهاء على جوازه، والمختار عند أئمتنا عليه السلام والمعتزلة أنه **(يُمْتَنَعُ^(١) النسخ قبل الإمكان)** وبه قال الصيرفي من الشافعية، وهو محكي عن أكثر الحنفية^(٢) والحنابلة؛ وذلك **(للزوم البدء^(٣) أو العبث)** يعني لو صح نسخ الشيء قبل إمكان فعله لكان نهياً عن نفس ما أمر به أو أمراً بنفس ما نهى عنه، فإن كان ذلك لأنه ظهر له من بعد القبح أو الحسن كان بداء، وإن كان لأنه لم يظهر له شيء من ذلك كان عبثاً وتجهيلاً، والكل على الله محال.

لا يقال: إن ذلك يشتمل على فائدة التكليف التي هي الابتلاء، فيصير مطيعاً

(قوله): «بأن يمضي» متعلق بالتمكن.

(قوله): «من وقته» متصل بزمان وصفاً له، والضمير للفعل.

(قوله): «المقدر له شرعاً» وهذا بناء على أن النزاع إنما هو فيما قبل الوقت الذي قدره الشارح للفعل لا في وقت مباشرة الفعل كما ذكره السعد؛ فلذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام للمطلق، وقد بنى المؤلف عليه السلام أيضاً على ما ذكره السعد فيما يأتي جواباً عن شبهة المخالف حيث قال: وهذا غير النزاع؛ لأن النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارح إلى آخره، وسيأتي إن شاء الله للمقام زيادة بيان.

(١) فلا يصح ولا يجوز أن يقول صلوا ركعتين ثم يقول: لا تصلوا ركعتين قبل مضي وقت يسعهما؛ لأنه لو صح ذلك وجاز لكان نهياً عن نفس ما أمر به أو أمراً بنفس ما نهى عنه إلى آخر ما هنا. (شرح طبري على الكافل).

(٢) عبارة منية اللبيب: فمنع منه أصحابنا وجهاهير المعتزلة وأبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وبعض الحنابلة، وجوزه الحنابلة وأكثر الشافعية.

(*) إنما قولهم بنفي البداء، لا النسخ قبل الفعل فجائز. لا يرد ما ذكره على الحنفية؛ إذ المراد بأكثر الحنفية الماتريدية، وهم ممن يقول بالتحسين والتقبيح العقلين.

(٣) يمد ويقصر. (أسنوي).

عاصياً بالعزم على الفعل والترك، فيكون أسبق الخطابين موجهاً إلى العزم والآخر إلى الفعل، فلم يتواردا في محل^(١)، فلا يؤدي إلى ما ذكرتم؛ لأننا نقول: وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فإذا لم يجب لم يجب، فلا يطيع ولا يعصي به.

سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل إلغاً وتعمية؛ إذ لم يوضع له، ولا قرينة تدل عليه، ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء؛ لاختلاف المتعلقين^(٢).

(وقولهم) في الاحتجاج على جواز النسخ قبل التمكن بأن **(كل نسخ قبل)** وقت **(الفعل)**^(٣) وهو ثابت بالاتفاق، فيلزم تجويزه قبل الفعل، بيان ذلك: أن التكليف بالفعل بعد وقته محال؛ لأنه إن فعل أطاع وإن ترك عصي، فلا نسخ، وكذلك في وقت فعله؛ لأنه فعل وأطاع به، فلا يمكن إخراجها عن كونه طاعة بعد تحققها.

وهذا **(غير النزاع)** لأن النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع^(٤)

(قوله): «ولو سلم» أي: لو سلم أن التعبير عن العزم بالفعل ليس بإلغاز لوجود القرينة على أن المراد العزم، فقول المؤلف رحمته: لاختلاف المتعلقين وهما العزم والفعل غير مناسب لما ذكر من التسليم^[١]، أعني تسليم أن التعبير عن الغرم بالفعل؛ لأن مقتضاه اتحاد المتعلق.

(قوله): «وهذا غير النزاع.. إلخ» قد عرفت أن المؤلف رحمته بنى هذا الجواب على أن النزاع.....=

(١) في المطبوع: على محل واحد.

(٢) بيانه: أنه إذا قال: صل وأراد به اعزم على فعل الصلاة، ثم قال: لا تصل أي: اترك فعل الصلاة فالأمور به العزم، والمنهي عنه الفعل، وهما مختلفان.

(٣) يريد قبل وقت فعل قد باشر مثله قبله، مثل صوم عاشوراء فإنه نسخ قبل وقت صوم عاشوراء في عام النسخ بعد مباشرة صومه في العام الأول. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٤) الذي يمكن فيه الفعل فعل فيه أم لا، لا قبل مباشرة الفعل، فأين أحدهما من الآخر؟ (شرح ابن جحاف).

[١] - لا يخفى أنه مختلف بالحقيقة وإن اتحد صورة؛ لأنه مرة يراد به العزم مجازاً ومرة يراد به حقيقته، فكلام الشارع صحيح فتأمل. (إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح).

للفعل، والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل، فأين أحدهما عن الآخر^(١)؟

وقوله: **(والقياس^(٢) على الموت ممنوع حكم الأصل والجامع)** إشارة إلى

= في وقت الفعل المقدر له شرعاً لا وقت المباشرة، فلا يدخل الفعل المطلق^[١] في محل النزاع، وقد يقال: لو جعل^[٢] المؤلف عليه السلام فيما تقدم وقت الفعل ما هو أعم من الوقت المقدر للفعل شرعاً أو وقت المباشرة لدخل المطلق في محل النزاع، ولكن لا يجاب عن شبهة المخالف بما ذكره المؤلف عليه السلام، بل يجاب بما ذكره بعض أهل حواشي^[٣] شرح المختصر تحقيقاً لجواب الشارح المحقق عن هذه الشبهة، وحاصله أن يقال: إن أريد بالوقت هو الوقت المقدر له شرعاً سلمنا أن نسخ الفعل بعده ممتنع؛ لأن المكلف بعد انقضائه إما مطيع أو عاص، لكن لا نسلم أن نسخه مع الوقت المقدر له شرعاً ممتنع؛ إذ لا يلزم من امتناع نسخه مع الفعل امتناع نسخه مع وقت الفعل، فلا يلزم ثبوت المطلوب، وهو أن كل نسخ قبل وقت الفعل، وإن أراد بوقت الفعل وقت المباشرة سلمنا أن نسخه بعد تحقق المباشرة ممتنع؛ لأنه فعل وأطاع، لكن لا نسلم ما ذكر من التردد بأن المكلف بعد وقت المباشرة إما مطيع أو عاص، بل هو مطيع، ولكن لا يجديكم تقدير وقت المباشرة؛ لأن الكلام فيمن لم يفعل شيئاً من أفراد الفعل ولم يباشره أصلاً.

(١) هكذا أجاب السعد عن هذه الشبهة، وما ذكره المؤلف في تقريرها هو المذكور في شرح المختصر، وبه أوضحنا الكلام في الحاشية فخذها منها. (من خط سيلان).

(٢) في شرح ابن جحاف ما لفظه: قالوا ثانياً: كما يجوز بالموت رفع التكليف بالفعل قبل الإمكان كما إذا قال له: افعل كذا ثم يميته عقيب القول قبل التمكن كذا يجوز أن ينسخ عنه قبل التمكن، والجامع أن كلاً من النسخ والموت رفع للتكليف، فإذا جاز الرفع في أحدهما قبل التمكن جاز في الآخر، ووقوعه بالموت معلوم، فكذا النسخ. قلنا: ممنوع حكم الأصل والجامع، أما حكم الأصل فلائنه لا يجوز عليه تعالى أن يكلف أحداً بفعل يعلم أنه يميته قبل التمكن من فعله؛ لأن التكليف به يصير عبثاً أو تغريراً وتليبساً بأن المراد الفعل والمراد العزم وحده، فلو تناول المكلفين خطاب عام علم أن الذي يموت قبل التمكن لم يتناول خطاب التكليف وكان العام مخصصاً بدليل العقل؛ لأن شرط التكليف التمكن من الفعل وإلا لم يجوز. وأما الجامع فلائنه الموت لم يكن رفعاً، إنما هو دال على أن الفعل الذي سبق الموت التمكن من فعله غير مكلف به فلا رفع، وكذلك النسخ أيضاً لا رفع فيه، إنما هو بيان انتهاء الحكم لانتهاه تعلق المصلحة.

[١]- فلا يدخل الوقت.. إلخ كذا ظنن بخط ح.

[٢]- قف فتأمل في هذا البحث. (ح عن خط شيخه).

[٣]- هو في حاشية الأبهري.

شبهة أخرى وجوابها، تقرير الشبهة: أنه قد ثبت فيما تقدم أن التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه، بل بتعلق به في أول زمان حدوثه، وأنه يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه، فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت^(١)؛ لأنها سواء.

وتقرير الجواب: أنا لا نسلم حكم الأصل، فلا رفع للتكليف بالموت؛ لأنه^(٢) مقيد بالموت عقلاً^(٣)، ولا نسلم الجامع، وهو كون التكليف لا ينقطع

(قوله): «أنه قد ثبت فيما تقدم أن التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه.. إلخ» بيان الجامع بين ما نحن فيه وبين ارتفاع التكليف بالموت بما ذكر غير مفيد للمقصود، وإنما أوهم ذلك عبارة السعد، وكلام شارح المختصر مستقيم، ولفظه: لنا أنه ثبت بالدليل فيما تقدم أن التكليف ثابت قبل وقت الفعل؛ فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرتفع بالموت؛ لأنها سواء. قلت: وإذا كان التكليف قبل وقت الفعل فالمكلف عندهم غير متمكن من الفعل [٢١] بناء على أن القدرة حال الفعل كما هو مقتضى مذهبهم، فيظهر حينئذ الاستدلال لهم بأن النسخ قبل التمكّن من الفعل، فإن قيل: إن أئمتنا والمعتزلة قد دفعوا ما ذكره المخالف بعدم تسليم أن القدرة حال الفعل؛ لأن المختار أن القدرة قبل الفعل، فالمكلف متمكن قبل الفعل عندهم، وبينوا ذلك بما لا يحتمله المقام، فما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام عن جوابهم إلى ما أجاب به؟ قلنا: وجه العدول أنه عليه السلام أجاب بما يلتزمه المخالف، فإن الجواب الذي ذكره عليه السلام هو الذي أجاب به المحقق في شرح المختصر عن استدلال ابن الحاجب المذكور، وأما جواب أئمتنا فالمخالف لا يلتزمه، والله أعلم. فإن قيل: كيف يصح استدلال ابن الحاجب وشرحه كلامه بما ذكره مع قوله بأن تكليف ما لا يطاق غير واقع وإن كان جائزاً كما سبق ذلك في مبادئ الأحكام، قلنا: قد أجاب عن ذلك السعد على أصلهم بأن معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة الحادثة به، فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطلوباً، ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف، بأن يكون الإتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصي بالترك، ولا خفاء في وجوده قبل الفعل، وإلا لم يعص أحد.

(١) وإن لم يدخل وقت الفعل والجامع اشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف، ولا يكون مثل هذا التكليف عبثاً؛ لأنه يطبع ويعصي بالعزم. (رفواً).

(٢) أي: عدم التكليف.

(٣) عبارة العضد: وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع. اهـ ولما ذكر المصنف وجه. (من خط قال فيه: من خط الوالد عبد الله بن علي الوزير عليه السلام).

[١] - الظاهر أنهم بنوا قولهم: إنه غير متمكن من الفعل على ما بنى عليه المعتزلة من أن إيجاد الوقت ليس في قدرة المكلف. (حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة السباعي عليه السلام).

حال حدوث الفعل، وأنه يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم.

وقوله: **(ودعوى الوقوع باطله)** إشارة إلى شبهة ثالثة وجوابها، تقريرها: أنه قد وقع النسخ قبل التمكن، والوقوع فرع الجواز؛ فمن ذلك قصة إبراهيم عليه السلام ^(١) فإنه أمر بذبح ولده بدليل قوله تعالى: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ ^(٢) [الصفات: ١٠٢]، ولأنه أقدم على الذبح وترويع الولد، ولو لم يكن مأموراً به لكان ذلك ممتنعاً شرعاً وعادة، ونسخ عنه قبل التمكن ^(٣) من الفعل؛ لأنه لم ^(٤) يفعل، فلو كان عَدَم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصياً. ومنه حديث المعراج فإنه

(١) فائدة: قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في مسألة من نذر بذبح نفسه أو ولده ذبح كبشاً ما لفظه: فإن قيل: كيف يصح لكم الاستدلال بهذا وأنتم تقولون: إن إبراهيم عليه السلام كان أمر بمقدمات الذبح ولم يكن أمر بالذبح؛ لامتناع نسخ الشيء قبل وقت فعله عندكم؟ على أنه إن صح أنه عليه السلام أمر بالذبح أو مقدماته فشيء من ذلك لا يثبت الآن؛ لأنه لا خلاف أن من قال: لله علي أن أذبح ابني لا يلزمه مقدمات الذبح ولا الذبح، فكيف يستمر هذا؟ قيل له: لسنا نعلم عن أئمتنا تفاصيل ما سألت عنه من تكليف إبراهيم عليه السلام، وإن كان الأصح عندنا وعند شيوخنا المتكلمين ما ذكرته في سؤالك من أنه عليه السلام كان مأموراً بمقدمات الذبح. اهـ منه ما يلائم المقام.

(*) قد مر في أوائل بحث الأمر كلام في قصة إبراهيم فليراجع.

(٢) جزم المرتضى في كتابه النوازل أن إبراهيم عليه السلام أمثل ما أمر به في إسماعيل عليه السلام من الذبح وانقلبت السكين مرتين، وهو مراد الله منه، والعرب تقول: ذبح الشاة فانقلبت السكين، وكان يظن أن الذي أراه الله تعالى منه فري الأوداج، وإنما أراد الله تعالى منه إمضاء السكين. (من خط قال فيه: من خط المولى عز الإسلام محمد بن إسحاق، وقال: نقل من خط القاضي علي الطبري وقال: نقل من خط المفتي رحمته الله).

(٣) لعدم حصول الوقت الذي أمر بالذبح فيه، وهو يوم النحر؛ إذ لو كان الأمر بالذبح للفور لكان قد عصي بالتأخير، ومثله [١] لا يعصي عمداً. (جلال).

(٤) فدل على أنه نسخ قبل حضور الوقت المضروب للذبح؛ إذ لو كان عدم الذبح بعد حضوره لكان عاصياً بالتأخير.

يدل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل.
وتقرير الجواب: منع الوقوع، فلا نسلم أن شيئاً مما ذكره من ذلك^(١)، أما
قصة إبراهيم^(٢) فلجواز أن يكون الوقت موسعاً وقد انقضى منه ما يسعه، ولا
يعصي به، ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ.
وقولهم: لو كان موسعاً لأخر الإقدام والترويع رجاء أن ينسخ أو يموت^(٣)

(قوله): «فلجواز أن يكون الوقت موسعاً.. إلخ» قد ذكر المؤلف رحمته الله في أوائل بحث الأمر ثلاثة أجوبة عن
قصة إبراهيم عليه السلام: الأول: أن المراد افعل ما تؤمر في المستقبل ولم يكن قد أمر. الثاني: أنه أمر بالمقدمات من
الإضجاع وتحديد المدية. والثالث: ما ذكره هاهنا. ولما كان الجوابان الأولان مردودين كما ذكره اعتمد
المؤلف رحمته الله الجواب الثالث.

(قوله): «ولا يعصي به» أي: بعدم فعله في الوقت المتقضي؛ لأنه موسع.
(قوله): «ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ» هذا إشارة إلى جواب اعتراض ذكره في شرح
المختصر وحواشيه، حاصل الاعتراض أنه وإن كان موسعاً فالتوسيع لا يمنع تعلق الوجوب بالمستقبل؛
لأن الأمر باق عليه قطعاً، فإذا نسخ فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل، وتعلق الوجوب بالمستقبل^[١] هو
المانع عند المعتزلة كما هو مقتضى قولهم في الاستدلال: إنه إن لم يكن مأموراً به لم يتحقق النسخ، وحاصل ما
أجاب به الإمام المهدي عليه السلام عدم تسليم أن ذلك هو المانع، بل المانع هو عدم تمكن المكلف من فعل
النسخ حتى ينسخ؛ لأنه مع عدم التمكن منه غير مكلف به فلا نسخ. لكن لا يخفى أن الاعتراض بتقرير
شرح المختصر وحواشيه لا يندفع بهذا الجواب، قلت: ولعل الأولى في الجواب أن يقال: تعليق الوجوب
بالمستقبل بعد دخول وقت الموسع لا يمنع النسخ بعد مضي وقت منه يسع الفعل؛ إذ الفعل قد اتصف
بالوجوب فيه، وقد تعلق أيضاً بالأوقات المستقبلية؛ فإن كل وقت من أوقات الموسع يتصف الفعل
بالوجوب فيه، والمانع إنما هو تعليق الوجوب بوقت مستقبل لم يكن قد دخل، كبعد الزوال مثلاً ثم ينسخ
قبله، فيكون المراد بقول المؤلف رحمته الله: ومثل هذا التعليق بالمستقبل.. إلخ ما ذكرنا من التعليق بعد دخول
وقت الموسع، لكن في دلالة عبارة المؤلف خفاء؛ إذ لم يتقدم ما يصلح للإشارة إليه بلفظ هذا، والله أعلم.

(١) أي: من النسخ قبل التمكن.

(٢) في شرح الطبري: أما قصة إبراهيم عليه السلام فلجواز أن يكون المراد افعل ما تؤمر في المستقبل؛
بدليل افعل ما تؤمر لا ما أمرت، سلمنا أنه قد أمر فلا نسلم أنه أمر بالذبح، بل أمر بالمقدمات
من الإضجاع وتحديد المدية والانتظار لما يترتب عليها من ذبح وغيره، ومثل هذا الانتظار بلاء
يحسن معه الفداء، سلمنا أنه أمر بالذبح نفسه لكن الوقت موسع وقد تقضى منه ما يسعه.. إلخ
ما هنالك، وهو معنى ما سبق للمؤلف رحمته الله في باب الأمر.

(٣) أي: إبراهيم عليه السلام لكبر سنه فيزول عنه التكليف. (من غاية الوصول للحلي).

[١] - أي: تأخر وقت وجوب المنسوخ اهـ منه ح.

فمثله من عظام الأمور يؤخر عادة - ممنوع الملازمة، فإن الأنبياء ﷺ إنما يستبعد منهم عدم المسارعة إلى الامتثال، فكثير من مثله التراخي إلى أن مضى من الوقت ما يسع الفعل. ولو سلم فلا نسلم عدم التأخير؛ لجواز أن يكون الإقدام والترويع في آخر أوقات الإمكان، والتقديم غير معلوم^(١).

وأما حديث المعراج فأحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الأصل، مع أنه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال، ولا قائل به^(٢)، فيجب

(قوله): «فأحادي» هكذا في النهاج، واعترض بأن قصة فريضة الصلاة ونقصها ثابتة في كل روايات حديث المعراج؛ ولذا قيل: الأولى في الجواب أن التكليف في ذلك الوقت إنما هو للنبي ﷺ بالتبليغ إلينا، ورد بأن ذلك أيضاً نسخ قبل التمكن؛ إذ لم يبلغ ذلك إلا إلى موسى ﷺ، وهو ليس من المأمور بالتبليغ إليه؛ إذ ليس من الأمة.

(قوله): «مع أنه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين» أي: قبل علمهم بأنهم مكلفون بالخمسين، ومن شرط التكليف علم المكلف بما كلف به، والنسخ فرع ثبوت التكليف. وقوله: وعقد قلوبهم على الامتثال فلا تحصل فائدة التكليف التي ادعاه المخالف، وهي العزم على فعل ما كلف به.

(قوله): «ولا قائل به» أي: لا قائل بجواز النسخ قبل بلوغ المكلفين؛ ولذا قال في العواصم في حديث المعراج: مشكل على كلا المذهبين.

(١) أي: تقديم هذا الفعل على آخر أوقات الإمكان.

(٢) هذا وهم؛ لأن القائل به من سبق ذكره ممن أجاز النسخ قبل إمكان الفعل. (عن خط العلامة الجنداري).
 (*) ويحاج عنه بأنه نسخ في حقه ﷺ؛ لأنه قد بلغه، وليس نسخاً في حق الأمة، كذا أجاب به في فتح الباري، ولعله يقال: هو نسخ في حق الجميع؛ لأنه قد تقرر أنه لا يشترط في النسخ أن يكون الحكم قد بلغ جميع المكلفين، بل يصح النسخ وإن كان قد بلغ البعض منهم، والنبي ﷺ هو بعض المكلفين، فيكفي بلوغه إليه، وإلا امتنع ذلك في أكثر الأحكام المنسوخة، وقد علم أن التكليف عام، لا سيما على قول من يقول: إن خطاب الشفاه لا يختص بالموجودين، بل يشمل الموجود والمعدوم، فالنسخ لازم على ذلك، وهو أن يكون المنسوخ إنما بلغ بعض المكلفين وهو نسخ في حق الجميع. (قال في الأم: وهذا نظر لكاتبه، والله الموفق). وبهذا اندفع الإشكال على أصل الأشاعرة القائلين بجواز النسخ قبل إمكان الفعل، ولا يصح على أصل المعتزلة القائلين بأنه لا بد من إمكان الفعل، ولعله يقال أيضاً: قد أمكن الفعل من بعض المكلفين وهو النبي ﷺ، وليس في الحديث ما يدل على توقيتها، وإنما هو صريح في مطلق إيجاب الخمسين، ومدة المراجعة هي متسعة لذلك، لا سيما مع التأييد القدسي فلا إشكال، فلا حاجة إلى الرد بإنكار الحديث مع وجود المحمل الصحيح، والله أعلم. (من خط العلامة الحسين المغربي رحمه الله).

تأويله بأن المراد من فرض الخمسين أن المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الخمسين، ويُنَّ ذلك بالاقتصار على الخمس قبل وقت الإمكان، ويتأيد هذا التأويل^(١) بأن حديث المعراج متأخر عن شرع الصلاة، فإن المشهور^(٢) أن

(قوله): «بأن المراد من فرض الخمسين أن المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الخمسين» فيكون المراد بأنه تعالى فرض على الأمة خمسين أنه جعل ثواب الخمسين للخمس، وهذا اللفظ مجمل في تأدية هذا المراد، لكن قد بين بالاقتصار على الخمس في قوله: ((هي خمس وهن خمسون))، وهذا البيان قبل وقت الإمكان، أي: قبل بلوغ فرض الخمس على المكلفين، وهو جائز، إنما الممتنع النسخ قبل وقت الإمكان لا البيان قبله، وحينئذ فلم يفرض قدر الخمسين حتى يلزم النسخ قبل الإمكان، بل إنما فرض الخمس فقط، لكن يقال: هذا التأويل لا يناسبه قول موسى ﷺ: أمتك لا تطيق؛ لإشعاره بأن المفروض قدر الخمسين، والجواب أن هذا القول منه ﷺ بناء على ما فهم من ظاهر اللفظ قبل البيان بأن المراد ثواب الخمسين، وجاز ذلك لكون موسى ﷺ ليس بمن أمر بالتبليغ إليه، لا يقال: فما معنى نقصها خمساً فإِنَّ الظاهر أنه نقص للقدر؛ لأنه يقال: معناه نقص ثوابها على حسب تفاوت حال المكلفين في التحفظ في الصلاة عن الخواطر القلبية وفي التوجه فيها إلى الله تعالى، كما ورد في الحديث: يكتب له نصفها ربعها خمسها حتى ينتهي إلى عشرها وهي خمس صلوات، قلت: ولا يخفى ما في هذه التأويلات من التكلف، والأقرب ما ذكره الإمام المهدي ﷺ في المنتهاج حيث قال: قلت: وينبغي حمل الخبر على أنه تعالى لم يكن قد فرض ما زاد على الخمس ولا أمر بها على سبيل الختم والجزم بل أمر نبيه أن يعرض على أمته التكليف الخمسين، فلما أخبر موسى ﷺ فهم أنها تثقل عليهم فأشار بها وأشار حتى وقفت على الخمس ففتحها وأمضاها، قال: وهذا عمل حسن.

(١) ولو قيل: إنه عز وجل أمره بها أمراً مشروطاً بقبوله وعدم مراجعته فلم ينبرم الأمر حينئذ نحو: جوابه في السؤال عن فريضة الحج: ((اتركوني ما تركتكم)) أو كما قال لم يبعد.

(*) قال السهيلي [١] في حديث المعراج: إنما نسخ التبليغ به عن رسول الله ﷺ الواجب عليه، وأما الأمة فلم ينسخ عنهم فيه حكم. وقيل: إنما ذلك خبر لا نسخ فيه ولا تعبد، وأخبر الله نبيه أن على أمته خمسين صلاة في اللوح المحفوظ وهي خمس لكن الحسنة بعشرة أمثالها فتأمل. فتأولها ﷺ أنها خمسون بالفعل لأن ثوابها ثواب خمسين وهي خمس، ولم يزل يراجع ربه حتى بين له أنها خمسون لا بالعمل.

(٢) ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الاسراء صلاة مفروضة إلا ما كان وقع به الأمر من صلاة الليل من غير تحديد، وذهب الحربي إلى أن الصلاة كانت مفروضة..... =

[١] - لفظ السهيلي في الروض الأنف: ولكن المنسوخ ما ذكرنا من حكم التبليغ الواجب عليه قبل النسخ وحكم الصلوات الخمس في خاصته، وأما أمته فلم ينسخ عنهم حكم.. إلى أن قال: والوجه الثاني: أن يكون هذا خبراً لا تعبداً، وإذا كان خبراً لم يدخله النسخ، ومعنى الخبر أنه ﷺ أخبره ربه أن على أمته خمسين صلاة، ومعناه أنها خمسون في اللوح المحفوظ.. إلى أن قال: فتأوله رسول الله ﷺ على أنها خمسون بالفعل فلم يزل يراجع ربه حتى بين له أنها خمسون في الثواب لا بالعمل.

رسول الله ﷺ وأصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمدة مديدة.

[مسألة: في حكم الناسخ إذا ورد إلى النبي قبل تبليغه]

مسألة: الناسخ إذا ورد^(١) إلى النبي ﷺ فقبل تبليغه إلى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم أم لا يثبت، بل هم في التكليف بالفعل الأول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ؟ فذهب بعض الشافعية إلى الإثبات (و) المختار عند أصحابنا والحنفية وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية: أن (الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه ﷺ) وذلك لوجوه، منها: أنه (كغيره) من الأحكام المبتدأة، فإنهم لا يقولون بثبوت حكمها في حق من لم تبلغ إليه، وكما قبل التبليغ إلى

= ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، وذكر الشافعي عن بعض أهل العلم أن صلاة الليل كانت مفروضة ثم نسخت بقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [الزمل: ٢٠]، فصار الفرض قيام بعض الليل، ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس، واستنكر محمد بن نصر المروزي ذلك وقال: الآية تدل على أن قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ إنما نزل بالمدينة لقوله تعالى فيها: ﴿وَعَاخِرُونَ يُفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ﴾ [الزمل: ٢٠]، والقتال إنما وقع بالمدينة، والإسراء كان بمكة قبل ذلك، وما استدله به غير واضح؛ لأن قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ﴾ [الزمل: ٢٠] ظاهر في الاستقبال، وكأنه سبحانه امتن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجد المشقة التي علم أنها ستقع لهم. (فتح الباري).

(١) قال صاحب جمع الجوامع: والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ الأمة لا يثبت في حقهم. وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال. اهـ قال الشارح أبو زرعة: لا يثبت الحكم الشرعي قبل بلوغه إلى النبي ﷺ، فإذا بلغه ثبت في حقه وحق كل من بلغه، أو لم يبلغه لكن تمكن من العلم به، فإن لم يبلغه ولا تمكن من العلم به فهو محل الخلاف. قال الجمهور: لا يثبت لا بمعنى الامتثال ولا بمعنى الثبوت في الذمة. وقال: بعضهم يثبت بالمعنى الثاني كالتأثير [١]. وذكر القاضي أبو بكر أن الخلاف لفظي. وقال ابن دقيق العيد: لا شك أنه لا يثبت في حكم التأثير، وهل يثبت في حكم القضاء إذ هو من الأحكام الوضعية؟ هذا فيه تردد؛ لأنه ممكن، بخلاف الأول؛ لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق. قلت: وهو بمعنى كلام المصنف، فالذي عبر عنه المصنف بالاستقرار في الذمة هو الذي عبر عنه بالقضاء، والذي عبر عنه المصنف بالامتثال هو الذي عبر عنه بالتأثير، والله أعلم.

[١]- في شرح أبي زرعة: كالتأثير.

الرسول فإنه لا يثبت حكمه بالاتفاق.

(و) منها: قوله: **(لاستلزامه تكليف الغافل)** ^(١) وهو ممتنع كما سبق.

(و) منها: أنه يستلزم **(اجتماع الضدين)** في محل واحد، وهو محال، بيانه: أن العمل بالأول حرام لمكان النسخ، وواجب للقطع بتأثير ^(٢) تاركه، والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخاً، وحرام لاستلزامه ترك واجب، وهو العمل بالأول.

قالوا: حكم متجدد فلا يعتبر علم المكلف به، كما بعد بلوغه إلى مكلف واحد فإن حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً ^(٣).

قلنا: الفارق بينهما - وهو التمكن من العلم - معتبر قطعاً، وإلا كان تكليف الغافل، وهو من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالماً لتقصير، وإلا لم يكن ^(٤) الكفار مكلفين.

(قوله): «الفارق بينهما» أي: بين ما بلغ إلى واحد وما بلغ إلى النبي ﷺ فقط.

(قوله): «وهو التمكن من العلم» يعني وهو فيما نحن فيه لم يتمكن المكلف من العلم بخلاف ما قد بلغ إلى واحد من المكلفين. وقد قرر بعض شراح الفصول لهم الاستدلال بغير ما ذكره المؤلف ﷺ، وهو أن النبي ﷺ مكلف كسائر المكلفين، وقد ثبت أن الحكم الشرعي إذا بلغ إلى..... =

(١) وهو غير العالم بالحكم.

(٢) لا يخفى أن التأثيم مصادرة؛ لأنه فرع بقاء حكم المنسوخ، والخصم مانع لبقائه، لا سيما إذا كان ممن يعتبر الانتهاء. (جلال).

(*) إن قيل: التأثيم باعتبار الظاهر فقط؛ كمن في جهة نازحة لم يبلغه النسخ مع كونه قد بلغ غيره، وكمخالف الحق في اجتهاده عند المخطئة، فإنه لو ترك ما أداه إليه اجتهاده يأثم وإن كان الحق تركه؛ لأن المراد منه خلافه، والله اعلم.

(٣) قد يقال: الاتفاق إنما هو بشرط بلوغه إليه أو تمكنه من معرفته لا مطلقاً، فالمسألان متفقتان في الحكم وهو أنه لا يثبت في حق الغافل.

(*) وهاهنا قد علمه بعض المكلفين، وهو النبي ﷺ. (جلال معنى).

(٤) أي: ولو لم يكن الغافل من ليس له صلاحية الفهم بل من ليس عالماً لتقصير يلزم أن لا يكون الكفار مكلفين والحق خلافه.

[طرق معرفة الناسخ من المنسوخ]

(ويعرف) الناسخ ويتميز من المنسوخ إما **(بعلم تأخره)** عن المنسوخ **(أو ظنه)** وذلك بضبط التاريخ، مثل أن يعلم أو يظن أن هذه الآية نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا، وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها مع تعذر الجمع بينهما، وكحديث جابر: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار.

واعلم أن خبر الأحاد في ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وإن كان المنسوخ قطعياً كالكتاب والسنة المتواترة؛ لكون الناسخ قطعياً^(١)، والظن إنما هو في كونه متصفاً بالنسخ، على أن استفادة النسخ من خبر الواحد إنما هو بالتضمن أو الالتزام، ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما إذا كان أصيلاً،

= واحد من المكلفين ثبت حكمه على جميعهم، وأجاب بأن المكلف فيما انفصل عن النبي ﷺ متمكن من العلم به فتعلق به التكليف، دون ما لم يفصل عنه، قال: وهو تهافت^[١]؛ لأننا إذا لم نجعل العلم بالحكم شرطاً في الوجوب وأوجبنا السؤال عن الحكم فلا فرق بين سؤال الرسول ﷺ وبين سؤال من بلغه، وإن جعلناه شرطاً في الوجوب فتحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب.

(قوله): «أو ظنه» أي: ظن تأخره.

(قوله): «بالتضمن أو الالتزام» ما أورده المؤلف عليه مثال للالتزام.

(١) وهو المعارض لهذا القطعي الذي عينه خبر الأحاد للنسخ؛ إذ الفرض أنه تعارض متواتران فعين خبر الأحاد أحدهما للنسخ. وعبرة المختصر وشرحه للجلال هكذا: وأما إذا تعارض متواتران وعين الصحابي الناسخ منهما كان في تعيين أحد المتواترين نظر، أي: احتمالان؛ لأننا إن نظرنا إلى أن العمل إنما تفرع عن تعيينه كان ذلك نسخاً بقوله، وإن نظرنا إلى أن قوله ليس إلا قرينة والناسخ هو المتواتر الآخر لم يكن العمل بمجرد قوله، وقد يكون للمجموع حكم غير حكم أجزائه.

[١] - يقال: الفرق أوضح، أراد الذي ذكره ابن الإمام، ويؤيده ما سيأتي للشارح في باب الاجتهاد في مسألة الاجتهاد في عصره ﷺ حيث قالوا: للتمكن من العلم من الرسول ﷺ، فأجاب بالمنع؛ لأن إخبار الرسول ﷺ غير مقدور لهم.. إلخ، فمن تأمله عرف أن الفرق صحيح لا غبار عليه فتأمل، والله أعلم. (من خط السيد أحمد بن محمد بن إسحاق ح).

كما يقبل الشاهدان في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم^(١)، وشهادة القابلة في الولادة وإن ترتب عليها النسب^(٢).

وذهب الإمام المهدي^(٣) أحمد بن يحيى عليه السلام إلى أنه لا يعمل به إلا في الظني؛ لئلا يؤدي إلى ترك القطعي بالظني^(٤)، وفيه: أن متواتر السند قد أسقط القطع ببقاء حكمه معارضة القطعي^(٥)؛ للقطع بأن أحد المتواترين المتعارضين ناسخ والآخر منسوخ، فبيان الآحاد معين للناسخ المعلوم إجمالاً^(٦)، والقطع رافعه قطع مثله.

ونحو أن تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظناً، كما ذكره أصحابنا في حديث الموضوع من مس الذكر أنه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث طلق، فلولا أنه كان بلغهم حديث الموضوع منه لما سألوا عنه؛ لتتزل

(قوله): «متواتر السند» القطعي متواتر السند قطعي الدلالة، فينظر لم اقتصر على السند. والمعنى أن القطعي المعارض للمنسوخ القطعي قد أسقط القطع ببقاء حكم المنسوخ القطعي، فقوله: معارضة القطعي فاعل أسقط، والقطع مفعوله، وقوله: «للقطع بأن أحد المتواترين المتعارضين ناسخ» علة لكون معارضة القطعي مسقط للقطع؛ وذلك أنا نقطع بأن أحد المتواترين المتعارضين ناسخ؛ إذ لا يجوز تعارض القطعيين في نفس الأمر مع بقاء حكمهما جميعاً.

(قوله): «المعلوم إجمالاً» أي: من غير تعيين أن الناسخ هذا القطعي أو ذاك، بل يعلم أن أحدهما ناسخ؛ لما عرفت من عدم صحة التعارض بينهما مع بقاء حكمهما.

(قوله): «في حديث طلق» هو طلق بسكون اللام ابن علي بن طلق الحنفي، من بني حنيفة، وهو وأبوه صحابيان، قال: قدمنا على رسول الله ﷺ فجاءه رجل كأنه يدوي فقال: يا رسول الله، ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ فقال: وهل هو إلا بضعة منك، أو قال: مضغة.

(١) ولا يقبل ذلك في الرجم. (قسطاس). لأنه لا يترتب إلا على شهادة أربعة على الزنا. (منتخب).

(٢) ولا يقبل ذلك في النسب. (قسطاس). إذ النسب لا يثبت إلا بشهادة رجلين. (منتخب).

(٣) وتبعه صاحب الكافل.

(٤) لأنه إذا قبل خبر الواحد في كون هذا متقدماً وهذا متأخراً وعملنا بالتأخر كان الناسخ في الحقيقة هو خبر الواحد؛ إذ لولاه لما وقع نسخ. (قسطاس).

(٥) في نسخ: معارضة القطعي، بالضمير.

(٦) وبيان المجمع يقبل فيه الآحاد.

سؤالهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الأعضاء هل في مسها أو مس شيء منها وضوء، وذلك مما لا معنى له^(١)، وحديث طلق رواه أحمد وأصحاب السنن والدارقطني، وصححه جمع من الحفاظ، ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر: ألوضوء مما مست النار؟ قال: لا، وكاختلاف الصحابة في مسح النبي ﷺ على الخفين أكان قبل المائدة أم بعدها.

(أو قوله عليه الصلاة والسلام:) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ، إما صريحاً وإما بأن يذكر ما هو في معناه، نحو: ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)^(٢)، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم^(٣)، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء^(٤) فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً))

(قوله:) «وما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة النسخ ما رواه البخاري» ينظر في تشييده لكون السؤال قرينة.

(قوله:) «وكاختلاف الصحابة في مسح النبي ﷺ على الخفين.. إلخ» هذا عطف على قوله: كما ذكره أصحابنا.. إلخ، يعني أن هذا من القرائن التي تعين الناسخ؛ فإن الحكم بالنسخ لرواية من روى أنها بعد المائدة من ذلك.

(قوله:) «فزوروها» الإذن بالزيارة مختص بالرجال، لما روي أنه ﷺ لعن زوارات القبور، وقيل: إن هذا الحديث قبل الترخيص، فلما رخص عمت الرخصة لهما.

(قوله:) «ونهيكم عن لحوم الأضاحي.. إلخ» أي: عن أن تأكلوا ما بقي من لحومها بعد ثلاثة أيام وأمرتكم بالتصديق بها، فأمسكوا، ذكره في شرح المشارق.

(قوله:) «عن النبيذ إلا في سقاء.. إلخ» أي: عن إلقاء التمر ونحوه في ماء الظرف.

(قوله:) «إلا في سقاء» أي: إلا في قربة، إنما استثنائها لأن السقاء يبرد الماء فلا يشتد ما يقع فيه اشتداده في الظروف، ذكره في شرح المشارق، وهذا التأويل بناء على أنه أراد بقوله: في الأسقية ما يعم الظروف.

(١) ذكره في التلخيص.

(٢) رواه مسلم من حديث بريدة.

(٣) ما بمعنى المدة، وفاعل بدا عائد إلى مصدر فأمسكوا. (شرح مشارق).

(٤) عن أبي هريرة عن نبي الله ﷺ أنه قال لوفد عبد القيس: ((لا تشربوا في نقيز ولا دبا ولا حتم ولا مزفت)). قلت: النقيز أصل النخلة تنقر ويتخذ منه ظرف. والدبا: القرع..... =

رواه مسلم من حديث بريدة الأسلمي.

(أو إجماع) كالإجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة، والإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً كما يحىء، لكنه يدل على وجود ناسخ.

[ما ليس طريقاً إلى معرفة الناسخ من المنسوخ]

(لا بقول^(١) صحابي) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ^(٢)؛ لجواز أن يكون عن اجتهاد، سواء صرح بعلمه^(٣) أم لا، وسواء كان الأول معلوماً أو مظنوناً؛ لحصول التجويز المذكور، فإن الإنسان كثيراً ما يعبر عما قوي عنده بالعلم، ذكر ذلك القاضي عبدالله الدواري رحمته الله.

(قوله): «كثيراً ما يعبر» كثيراً مصدر متعصب بيعبر، وهو خبر أن.

= والختتم: الجر الأخضر. وإنما نهي عن هذه الأوعية لأن له حرارة يشتد فيها النيبذ ولا يشعر بذلك صاحبها فيكون على غرر في شربها. (من كتاب الحازمي مع حذف). وفي مختار الصحاح: والنقير أيضاً أصل خشبة ينقر فينبذ فيه فيشتد نيبذه، وهو الذي ورد النهي عنه. وفيه: الختم: الجرة الخضراء. قال الأزهري: الزفت القير، وجرة مزفتة أي: مطلية بالزفت.

(١) يقال: ما لم يكن قول ذلك الصحابي المعلوم صدوره عنه حجة واجبة الاتباع كعلي عليه السلام فإنه ينسخ به لا لأنه ناسخ بنفسه، بل لأنه قد علم الناسخ من مراد الله ومن قول رسول الله ﷺ وفعله، وقد ذكر أصحابنا من ذلك أقوالاً كثيرة، من ذلك قول القاضي زيد في الشرح حيث استدل بمذهب القاسم عليه السلام في شرعية رفع اليد عند تكبيرة الافتتاح دون تكبيرة الكوع والسجود لما صح عن علي عليه السلام أنه كان يفعله، فاستدل بذلك على نسخ الرفع في حال الركوع والسجود. قال: لأننا قد بينا أنه لا يختار فعلاً من الأفعال الشرعية إلا وهو يعلم أن النبي ﷺ فارق الدنيا عليه، وقد ذكر مثل ذلك الهادي عليه السلام في كثير من مواضع الأحكام، والمؤيد بالله في مواضع من شرح التجريد، وغيرهم من علمائنا، وفي كتاب علوم آل محمد قال: سمعت أبا الطاهر العلوي يذكر قال: إذا سمعت حديثين وثبتا عندي حديث عن النبي ﷺ وحديث عن علي أخذت بالحديث عن علي؛ لأنه كان أعلم الناس بما كان عليه النبي ﷺ.

(٢) كقول ابن مسعود في التحيات الزاكيات: كان هذا مرة ثم نسخ. (شرح فصول). أقول: المختار أنه إن كان للاجتهاد فيه مسرح لم يقبل، وإلا قبل في المظنون فقط. (سماع عن بعض العلماء).

(٣) كأننا أعلم بأن هذا منسوخ. (فصول).

وقيل: إنه مقبول مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم، واختاره صاحب الفصول.

وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي: يكون قول الصحابي حجة إذا أطلق ذلك إطلاقاً، فقال: هذا منسوخ؛ لأنه لولا ظهور النسخ لما أطلقه. بخلاف ما إذا قال: نسخ بهذا، واعترض بأنه يجوز أن يكون أطلقه لقوة ظنه. وفي المسألة قول آخر: إنه يكون ناسخاً مطلقاً؛ لأنه لا يقوله إلا عن نقل غالباً، وهذا رأي من يرى التمسك بالأثر.

(أو حدائمه، أو تأخر إسلامه) فلا يعرف الناسخ بشيء من هذين الأمرين؛ لأن منقول متأخر الصحبة لحدائث السن أو لتأخر الإسلام قد يكون متقدماً، ومنقول متقدم الصحبة قد يكون متأخراً، فلا دلالة في ذلك على النسخ، اللهم إلا أن تنقطع صحبة الأول قبل صحبة (١) الثاني فيرجع إلى ما علم تقدم تأريخه. وهكذا قوله: **(أو ترتب (٢) في المصحف، أو موافقة الأصل، أو أخفية**

(قوله): «اختاره صاحب الفصول» إنما يختاره إذا لم يصرح بالناسخ [١].

(قوله): «من يرى التمسك بالأثر» لعله أراد بالأثر ما هو موقوف على الصحابي بناء على ما مر له عليه السلام في الإجماع في بحث كون قول علي كرم الله وجهه حجة حيث قال في حاشية شرح ذلك البحث: وقال الفقهاء الحراسانيون: الأثر هو ما يضاف إلى الصحابي موقوفاً عليه، ذكره النووي في شرح مسلم. **(قوله):** «وهكذا قوله أو ترتب في المصحف» يعني أن التأخر في المصحف قد يكون متقدماً.....=

(١) قلت: لكن بشرط أن يقول متأخر الصحبة: سمعته من رسول الله ﷺ، وإلا جاز أن يكون سمعه من غيره؛ لثبوت رواية بعض الصحابة عن بعض. (جلال).

(٢) ليس في القرآن ناسخ إلا والمنسوخ قبله في الترتيب، إلا في آيتين: آية العدة في البقرة، وقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ الْإِسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، وزاد بعضهم ثالثة وهي آية الحشر في النبي ﷺ على رأي من قال: هي منسوخة بآية الأنفال ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١]، وزاد بعضهم رابعة ﴿حِذِّ الْعَفْوَ﴾ [١٩٩]، يعني الفضل من أموالهم على رأي من قال: هي منسوخة بآية الزكاة. (إتقان).

[١] - بأن يقول: هذا ناسخ اهـ وحينئذ يكون مختاره مثل قول الكرخي المذكور هنا اهـ يعني في شرح الغاية. (ح).

حكمه) أما الأول فلأن الآيات لم ترتب في المصحف ترتيب النزول، وأما الثاني فقد قيل: إنه يحكم بتأخر موافق الأصل^(١) من حيث إنه لو حكم بتقدمه لم يفد إلا ما علم بالأصل فيعري عن الفائدة الجديدة، وإذا حكم بتأخره أفاد الآخر^(٢) رفع حكم الأصل وهذا رفع حكم الأول، وذكر القاضي عبد الجبار أنه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف فيكون المخالف ناسخاً والموافق منسوخاً، والكل غير معمول به؛ لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداء الشريعة جاء بخلاف ما في الأصل أو بما يوافقه^(٣) من أن العلم بكون ما علم بالأصل مقررأ

= النزول كالحداثة وتأخر الإسلام في أن المتأخر منهما قد يكون منقولاً متقدماً، لكن هذا التشبيه لا يجري في موافقة الأصل وأخفية الحكم مع أن ظاهر العبارة أن هذا التشبيه شامل، فالأولى أن يكون هذا التشبيه عائدأ إلى قوله: لا بقول صحابي، أي: وهكذا في عدم إفادة النسخ ترتب المصحف.. إلخ.

(قوله): «أو موافقة الأصل أو أخفية حكمه» الظاهر أن المراد أن الموافق والأخف لا يفيدان النسخ، وهذا هو الظاهر؛ ولذا قدم المؤلف ﷺ الحكم بتأخر الموافق.

(قوله): «وإذا حكم بتأخره» أي: بتأخر الموافق «أفاد الآخر» بفتح الحاء، وهو الناقل.

(قوله): «وهذا» أي: وأفاد هذا، أي: الموافق لحكم الأصل «رفع حكم الأول» وهو المخالف لحكم الأصل الناقل له.

(قوله): «والكل غير معمول به» أي: كلا الأمرين، وهما تأخر موافق الأصل وتقدمه.

(قوله): «ابتداء الشريعة» أي: الحكم المتقدم في الشريعة من المخالف والموافق.

(قوله): «جاءت بخلاف ما في الأصل» فيكون الموافق ناسخاً، وقوله: «أو بما يوافقه» أي: ما في الأصل، فيكون المخالف ناسخاً.

(١) البراءة الأصلية. اهـ لكن مخالفة البراءة الأصلية ليست بنسخ، بل ابتداء للحكم؛ ولهذا قيل: يحكم بتأخر موافقها ليكون مفيداً، وإلا كان تحصيلاً للحاصل.

قلت: ولا يطرد إلا حيث لا يكون ممتنعاً قبل الشرع لعرف أو غيره، أما إذا كان قبل الشرع حكم عرفي فإنه كاف في تحصيل فائدة الشرعي المخالف له وإن وافق البراءة عن حكم الشرع. (جلال).

(٢) أي: المخالف لحكم البراءة الأصلية. (شرح الشرح).

(٣) فيكون المخالف ناسخاً.

(*) هذا يصلح رداً على عبد الجبار ومن خالفه، وقوله: مع أن.. إلخ رد على مخالف عبد الجبار فقط.

عند الشرع فائدة جديدة^(١)، وأن تأخر الموافق يستلزم تغييرين والأصل قلة التغيير.

وأما الثالث فقد قيل: بأنه يُقْضَى بتقدم الأشق لما يجيء^(٢)، وليس بشيء؛ لأن الأحكام مراعى فيها المصالح؛ فيجوز أن تكون المصلحة في تأخر الأشق كما في تأخر الأخف كما في الصيام فإنه نسخ الأخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشوراء بالأشق وهو وجوب صوم شهر رمضان، والأشق فيه بالأخف لأنه كان في صدر الإسلام لا يحل للصائم الأكل والشرب والجماع من بعد الغروب

(قوله): «يستلزم تغييرين» أحدهما: تغيير حكم الأصل بالحكم المخالف له، والثاني: تغيير الحكم المخالف بنسخه بالموافق لحكم الأصل.

(قوله): «بأنه يقضى بتقدم الأشق لما يجيء، وليس بشيء... إلخ» وهذه النسخة المصدرة بدل نسخة أخرى أولها: بأنه يقضى بتقدم الأخف لتأخر التشديدات وليس بشيء... إلخ، وهذه النسخة المصدرة وإن كانت أوفق بعبارة المتن لأن قوله: أو موافق الأصل أو أخفية حكمه المراد به أن الموافق والأخف هما الناسخان، ففيها إشكال؛ لقول المؤلف رحمته الله في آخرها: وقيل بالعكس، أي: يقضى بتقديم الأخف فنسخ بالأشق لما يجيء من أن الشريعة مبناها على التخفيف، فإن الذي يجيء في مسألة النسخ بالأشق هو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يَكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فإذ حينئذ أن ذلك حجة لمن قال بتقدم الأشق لا بتقدم الأخف الذي هو المراد بالعكس. وأما النسخة الأخرى فلا إشكال فيها؛ لأن قوله: لتأخر التشديدات يعني به أن الشريعة في ابتدائها مبنية على التخفيف، وبعد قوة الإسلام جاءت التشديدات، فتكون متأخرة فتكون ناسخة، والله أعلم.

(١) في التحرير مع شرحه: (وما قيل من أن العلم يكون ما علم بالأصل ثابتاً عند الشرع حكماً من أحكامه فائدة جديدة) وهذا مقول القول، وخبر ما قيل (متوقف على تسمية الشارع رفعه) أي: رفع حكم الأصل (نسخاً، وهو) أي: كون رفعه يسمى نسخاً شرعاً (منتف، بل الثابت) شرعاً (حينئذ) أي: حين رفع المخالف للبراءة حكم الموافق لها (رفعته) أي: رفع حكم الأصل (ولا يستلزم) رفعه (ذلك) أي: كونه نسخاً (كرفع الإباحة الأصلية) فإنه لا يسمى نسخاً وإن كان رفعاً. هذا والذي يظهر أن الحكم الموافق للبراءة الأصلية المستفاد من نص الشارع لا شك في كونه حكماً شرعياً ولو لم يكن قبل إفادة النص إياه حكماً شرعياً عند الجمهور لكونه بمنزلة الإباحة الأصلية، وإذا ثبت كونه حكماً شرعياً لا شبهة في كون رفعه نسخاً؛ إذ لم يعتبر في مفهوم النسخ إلا رفع الحكم الشرعي، والله أعلم.

(٢) في مسألة النسخ بالأشق.

إلا ريثما يصلي العشاء الآخرة أو ينام فإذا صلاها أو نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى القابلة. وقيل: بالعكس^(١)؛ لما يجيء من أن الشريعة مبناها على التخفيف. وفيه ما عرفت.

فإن عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به **(وإلا فالترجيح)** بين المتعارضين هو الواجب إن أمكن فيعمل بالراجح وي طرح المرجوح، والترجيح بأحد طرقه الآتية في بابه إن شاء الله تعالى.

(ثم) إن تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فإنه يجب **(الوقف)** عن العمل بأيهما ويرجع في حكم الحادثة إلى غيرهما من شرع أو عقل، وهذا قول أصحابنا والأكثرين.

وأشار إلى قول البعض بقوله: **(أو التخيير)** بينهما، وهو باطل؛ لأن فيه دفعاً لحكمهما^(٢)، والظن قاض بحقية أحدهما، والقول بالتخيير مذهب من يميز تعارض الأمارات^(٣) من دون مرجح في نفس الأمر، والمذهب الصحيح أن ذلك غير متصور الوقوع من الشارع.

(قوله): «وفيه ما عرفت» من أن الأحكام مراعى فيها المصالح.

(١) في نسخة بعد هذا: لتأخر التشديدات.

(٢) يتأمل في قوله: دفعاً لحكمهما؛ إذ الظاهر أن يقال: دفع حكم أحدهما، وفيه تأمل. اهـ أو نقول: إن المراد الأحد الدائر؛ لأن التخيير بين الدليلين، وإذا عمل بأحدهما أ بطل الآخر، وإذا عمل بالآخر أ بطل الآخر.

(٣) وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني والجبائي وأبي هاشم كما يأتي.

[مسألة: في جواز النسخ لما قيد بالتأييد]

مسألة: اختلف في جواز النسخ فيما قيد بالتأييد^(١) فذهب بعض المتكلمين والخصاص^(٢) والمأثرين^(٣) والدبوسي^(٤) وغيرهم من الحنفية إلى منع نسخه مطلقاً، والجمهور على أنه يجوز إن كان التأييد قيداً للفعل^(٥) نحو:

(قوله): «فما قيد بالتأييد» أي: فيما اشتمل ذكره على ما يقيد بتأييد الواجب أو الوجوب.

(قوله): «قيداً للفعل» بأن لا يصرح إلا بالفعل لا بالوجوب، فيكون المعنى الصوم المؤبد واجب في الجملة.

(١) أي: فيما اشتمل ذكره على ما يفيد تأييد الواجب أو الوجوب، كذا في حاشية سعد الدين.
(*) صور التقيد بالتأييد أربع؛ لأنه إما قيد للفعل وللحكم، وعلى كل فهو إما ظاهر أو نص، وإنما يمتنع النسخ اتفاقاً في صورة تأييد الحكم نصاً، إذا عرفت ذلك فقول الشارح -أراد به العوض-: وإذا جاز ذلك مع قوة النصوصية لا يحسن في جميع صور التراجع. واعلم أن من منع النسخ قبل التمكن يلزمه أن يمنع النسخ مع تأييد الفعل نصاً، كأن يقول الشارع للمكلف: الصوم إلى أن تموت عليك واجب؛ لأنه نسخ قبل التمكن؛ لأن وقت التمكن مدة الحياة، فلا نسخ قبل انقضائها لأنه قبل التمكن، ولا بعده، وهو ظاهر. وبعبارة أخرى وهو أنه قد وجب على المكلف حيث صوم آخر يوم من عمره فلا نسخ قبل انقضائها؛ لأنه قبل التمكن، وهذا مع وضوحه خفي على صاحب الغاية وغيره. (قال في الأم: عن خط السيد حسين الأخفش رحمته الله). قوله: الصوم إلى أن تموت.. إلخ يقال: هذا غاية وليس بنسخ. اهـ لقائل أن يقول: هذا الالتزام غير لازم مع تسليم أن تأييد محل الحكم لا يستلزم تأييده كما هو ظاهر عبارة المعترض؛ لأن النسخ إنما تطرق إلى الحكم الشرعي، وهو الوجوب في مثاله، ولا تأييد فيه، بل هو مطلق، والتأييد إنما هو في محل الحكم، أعني الصوم من حيث هو، ولا يطرق إليه نسخ؛ من حيث إنه ليس حكماً شرعياً فلي تأمل، والله أعلم. (من إفادة أحمد بن إسحق رحمته الله).

(٢) وعلم الهدى والقاضي أبو زيد والشيخان ومن تبعهما. (فصول بدائع).

(٣) مخفف الموحدة.

(٤) المحكوم فيه لا للحكم. وقيل: لا يجوز؛ لأن الحكم إذا كان متعلقة مؤبداً كان مؤبداً؛ ضرورة عدم انفكاك المتعلق عن متعلقة، وإذا تأبد الحكم بتأبد متعلقة فهو كنسخ الحكم المؤبد سواء، فلا يتم قولكم: إنه بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً مما كان التأييد قيداً للحكم نفسه؛ لظهور أنه مثله بلا فرق، حتى قال: نعم إذا كان الأبد غير نص في الاستغراق كما هو الحق -لأن الأبد هو الزمان الطويل، فكأنه قيل: صم زماناً طويلاً، أو الصوم واجب زماناً طويلاً- كان مطلقاً وصح نسخ الأمرين؛ لأن المطلق ظاهر في أحاده لا نص كغد، فإذا ورد نسخ المطلق كشف عن عدم إرادة استغراق أحاده، وأن المراد ليس إلا ما صدق عليه أعم من كل الأحاد أو بعضها، حتى قال: وإن قلنا: إن أبداً مطلق لا نص في الاستغراق فلا شك في جواز نسخ ما قيد به فعلاً كان المقيد أو حكماً. (من شرح المختصر للجلال مع حذف يسير بما يختص تعلقه بالمختصر لا بهذا الشرح).

صوموا^(١) أبداً؛ لأن الفعل يَعْمَلُ بهادته، والوجوب مستفاد من الهيئة، فالتأييد قيد فيما به العمل لا غير.

أو كان ظاهراً محتملاً نحو: صوم رمضان يجب أبداً^(٢)، فإن الظاهر كونه ظرفاً للوجوب، ويحتمل أن يكون ظرفاً للصوم^(٣)، فكان ظاهراً في كونه قيداً للحكم محتملاً للخلاف؛ فجاز نسخه عند الجمهور لذلك.

(قوله): «مستفاد من الهيئة» أي: هيئة صيغة الأمر.

(قوله): «فالتأييد قيد فيما به العمل» أي: في الذي بسببه العمل، وهو المادة، أعني الصوم؛ لأن عمل العامل في معموله بسبب تعلق المشتق منه -وهو الحدث- بذلك المعمول، فالتأييد قيد للفعل الذي هو الصوم لا لإيجابه.

(قوله): «أو كان ظاهراً» عطف على قوله: قيداً للفعل [١]، فيكون المعنى أو كان التأييد ظاهراً، ويكون مقتضى العطف أن الظهور والاحتمال في التأييد لا في كون التأييد قيداً للفعل أو للوجوب كما سيصرح به المؤلف رحمته، ومعنى احتمال التأييد أن يكون بصيغة عموم، وهذا هو الموافق لما فسر به السعد كلام شرح المختصر حيث قال: أي وإن لم يكن التأييد نصاً بل ظاهراً مثل الصوم واجب في الأيام والأزمان قبل النسخ الذي هو خلاف التأييد، وحمل ظاهر التأييد على المجاز كالتخصيص اهـ ويؤيد [٢] هذا قول المؤلف رحمته فيما يأتي: فإذا كان التقيد للحكم بلفظ التأييد إنها يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمان بالظهور.. إلخ. وأما قوله رحمته: نحو صوم رمضان يجب أبداً فقد جعله مثالا لما احتمل كونه قيداً للفعل أو للوجوب، ولا يظهر فرق بينه وبين ما جعله مثالا لما هو نص في كونه قيداً للحكم كما يأتي، وهو الصوم وأجب مستمر أبداً.

(١) فإن أبداً هاهنا ظرف للصوم لا لإيجابه عليهم؛ لأن الفعل يعمل بهادته لا بهيئته، ودلالة الأمر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة، وفيه ما فيه. (شرح تحرير).

(٢) فإن الفعل أصل في العمل، والمختار في التنازع إعمال الثاني. (فصول بدائع).

(٣) ويحمل على خلاف الظاهر من إعمال الأبعد. (فصول البدائع).

[١]- بل عطف على فعل الشرط فتأمل. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: لا تخلو هذه القولة جميعاً عن تأمل. (عن خط ح).

[٢]- التأييد غير ظاهر، بل ظاهر في خلاف ما أراده المحشي، فتأمل في لفظ المؤلف فيما يأتي. (ح عن خط شيخه).

أو لأنه كثيراً ما يتجاوز بالأبد عن المكث الطويل^(١)، بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم نصاً فيه نحو: «الصوم واجب مستمر أبداً» فإنه لا يجوز نسخه بالاتفاق، وقد أشار المتن إلى ذلك كله بقوله: **(تأييد^(٢) محل الحكم لا يمنع النسخ)** كما

(قوله): «أو لأنه كثيراً ما يتجاوز بالأبد... إلخ» هذا رجوع إلى جعل الظهور والاحتال في اللفظ الدال على التأييد كما ذكره السعد، إلا أن المؤلف رحمه الله جعل الاحتال في لفظ التأييد، والسعد وشارح المختصر لم يجعلاه فيه، بل جعله السعد في لفظ آخر نحو الصوم واجب في الأيام الأزمان كما عرفت، وهذا هو الأول، فإن ما ذكره المؤلف رحمه الله يخالف استدلال الأصحاب **[١]** بقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ٢١٩]، على خلود الفساق، ويوافق جواب المرجئة عن ذلك بحمله على الزمان الطويل، ولأنه أوردته فيما كان نصاً في كونه قيداً في الحكم، ونصوصيته في ذلك لا تمنع النسخ بالنظر إلى احتماله المكث الطويل، فالمقام لا يخلو عن إشكال، وحاصل ما في شرح المختصر وحواشيه أن هاهنا ثلاث صور: الأولى: ما كان التأييد قيداً للفعل، نحو: صوموا أبداً. الثانية: ما كان اللفظ ظاهراً في التأييد وإن كان نصاً في تقييد الحكم، نحو الصوم واجب في الأيام، ففي هاتين الصورتين يصح النسخ. الثالثة: ما كان التأييد قيداً للحكم نصاً فيه، نحو الصوم واجب مستمر أبداً، فهذه الصورة لا يصح النسخ فيها.

(١) أما هذا الوجه فيقتضي جواز النسخ في الصور الثلاث، وهو أقوى الوجوه وأبينها، اللهم إلا أن يقال: خص الصورة الثالثة الاتفاق على منع النسخ فيها.

(*) هذا يناقض قاعدة الأصحاب؛ لأنهم استدلوا على خلود العصاة بقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [التوبة: ٢٢]، والمرجئة حملوه على الزمان الطويل، ولعله يقال: المؤلف إنما حمل على الزمان الطويل مجازاً فلا تقوم بذلك حجة المخالف. (سيلان).

(٢) الجمهور على أن تأييد الفعل الذي هو محل الحكم كأن يقول: صم أبداً أو أوجبت عليك الصوم أبداً، أو تأييد الحكم نفسه بحسب الظهور لا بالنصوصية كأن يقول: الصوم واجب في الأيام والأزمان ونحو ذلك - لا يمنع النسخ، خلافاً لبعض المتكلمين، بخلاف تأييده نصاً كأن يقول: أوجبت عليك الصوم إيجاباً مستمراً فإن هذا لا يجوز نسخه. لنا: أن التأكيد بكل لا يمنع التخصيص؛ لعدم إفادته النصوصية كما لو قال: جاءني القوم كلهم إلا زيداً لم يمتنع كذا لو قيل: أوجبت عليك الصوم أبداً أو صم أبداً؛ لأن النسخ تخصيص في الأزمان والتخصيص تخصيص في الأعيان، وإذا تناوها بالظهور جاز التخصيص كذا في الأزمان إذا تناوها التأييد..... =

[١] - لعله يقال: إنه وإن خالف استدلالهم ووافق جواب المرجئة كما ذكر لكنه لا يمنع ذلك الحمل عليه وإثبات الخلود للفساق بدليل آخر، وأما إيراده له فيما كان نصاً في كونه قيداً في الحكم فلائنه قد وصف الحكم بالاستمرار صريحاً وأردفه بلفظ أبداً كما قد ذكر في الحاشية الأولى، فكانت النصوصية لسبق الوصف معه لا به وحده، والله أعلم. (ح ن).

في: صوموا أبداً **(بخلاف تأييده نصاً)** كما في: الصوم^(١) واجب مستمر أبداً فإنه لا يجوز بالاتفاق. ومفهوم قوله: «نصاً» أن تأييده على جهة الظهور دون النص غير مانع^(٢) كما في نحو: صوم رمضان يجب أبداً.

وإنما جوزه الجمهور في الصورتين **(لأن أبدية الفعل)** المكلف به **(وعدم أبدية التكليف)** به **(لا يتنافيان)**^(٣) لأن أبدية الفعل إنما ينافية ويناقضه عدم

(قوله): «في الصورتين» وهما تأييد محل الحكم وتأييده على جهة الظهور.

= بالظهور جاز النسخ، بخلاف ما إذا كان تناول بالنصوصية في التخصيص والنسخ معاً لم يجوز شيء منهما، كما إذا قيل: جاء زيد وعمرو ويكر لم يجوز إلا بكرة، والصوم واجب مستمر أبداً لم يجوز النسخ لبعض الأزمان لأجل التنصيص، وإلا جاز وكان التخصيص والنسخ قرينة دالة على أن المراد بالظاهر خلاف ظاهره ويكون مجازاً، ولنا أيضاً أن التمكن من الفعل وبقاء المصلحة فيه ونحوهما شرط في التكليف بالحكم المؤبد، ولا شك في عدم دومهما وانقطاعهما، وعدم دوام الشرط ينفي دوام الشروط؛ إذ لا يتحقق الشروط بدون شرطه، فيتبني دوامه ويكون المراد به خلاف ظاهره، وحيث لا يكون كالمطلق المتناول للأزمان بالظهور فلا مانع من نسخه. (من شرح جحاف).

(١) في المختصر: بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً. قال عليه في نجاح الطالب ما لفظه: يقال: التعميم لا يجيء من نفس الذات، إنما هو من العوارض، فهو هنا بالنظر إلى عارض الظرفية الزمانية، ومعناه أوجبت الصوم في كل وقت، فهو مثل غيره من العمومات يقبل التخصيص والنسخ، وكذلك إذا أخبر بأن الوجوب ثابت في كل وقت صح أن يقال: إلا عشرة أوقات من أوله أو من آخره أو من وسطه، فيصح أن يدخله النسخ؛ لأنه في التحقيق تخصيص في الأوقات. وقال بعضهم: فرق المصنف بين الأمرين لأن الذي منعه خبر فيمتنع نسخه، والذي أجازته إنشاء، والجواب أنه إنما يمتنع في الخبر حيث يكون خبر الجملة الخبرية نصاً ومعنى محدوداً بحيث يلزم التناقض، أما إذا كان عمومياً فلا تناقض، فتبين لك أن الفرق مبني على وهم، وهو خرق متسع؛ إذ يجري على منع نسخ كلما هو خبر بأي عبارة، وقد غلط في مثله ناس كثيرون؛ ولذا جازت على الشارح وشارحه وتبعهم الحسين بن القاسم في الغاية وشرحها كعادته؛ لأنهم محققون فكيف يجوز مخالفتهم؟ (نجاح الطالب).

(٢) من النسخ، خلافاً لبعض المتكلمين.

(٣) قال في التلويح: لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف في ذلك الزمان، كما يقال: صم غداً ثم ينسخ قبله، وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد.....=

أبديته لا عدم أبدية^(١) التكليف به، وعدم أبدية التكليف بالشيء إنما يناقضه
أبدية التكليف بذلك الشيء لا أبديته.

فإن قيل: تقييد الفعل بالأبدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به،
فيستلزم أبدية التكليف به، فإذا انتفت أبدية التكليف به بالنسخ انتفت أبديته -
أجيب بالمنع، وإن سلم فغايته الظهور^(٢).

(قوله): «لا أبديته» أي: الشيء.

(قوله): «فيستلزم» أي: تقييد الفعل يستلزم أبدية التكليف به، فإذا انتفى اللازم - وهو أبدية التكليف به - انتفى
الملزوم، وهو أبدية الفعل؛ فإذ حثت منع المقدمة القائلة بأن تأييد عمل الحكم - وهو الفعل - لا يمنع النسخ.

(قوله): «أجيب بالمنع.. إلخ» أي: منع كون تقييد الفعل من حيث إنه كلف به؛ إذ يصح أن يتصف الفعل
بالتأييد لا من هذه الحيثية، نحو صمت أبداً، ونحو: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا». (قوله): «فغايته الظهور» أي: كونه ظاهراً في أنه من هذه الحيثية.

= فلا يوجد التكليف به، وتحقيقه أن قوله: صم أبداً يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى
الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد. اهـ أقول: ومع هذا التحقيق
البالغ ما انقطع مادة الإشكال بالكلية؛ لأن قوله: صم حقيقته طلب الصوم، الطلب مدلول الهيئته،
والصوم مدلول المادة، والظرف المتعلق بالفعل ظرفيته بالنظر إلى النسبة الملحوظة في ذلك الفعل،
والنسبة هاهنا طلبية، والظرف ليس مظروفه حدوث ذلك الطلب وصدوره عن الطالب بالضرورة،
وإنما هو مظروف [١] النسبة الإيقاعية التي قصد الطالب صدورها عن المطلوب منه عند الامتثال،
فقد طلب منه على سبيل الإيجاب صوماً مستمراً، فما معنى عدم تقييد الإيجاب بالتأييد؟ نعم، يصح أن
يقال: طلب الاستمرار ثم رجع عن ذلك الطب، ولا يلزم منه التناقض، غير أن مانع جواز النسخ
يقول: لا يليق بجنتاب الحق سبحانه أن يطلب الاستمرار ثم يرجع، وله أن يقول: طلبه الاستمرار
يدل على أنه مقتضى الحكمة، والنسخ يدل أنه ليس مقتضى الحكمة، وهذا تناقض، ولا حاجة إلى
التزام كون التأييد قيداً للحكم الأول. (شرح تحرير من مسألة جواز النسخ).

(١) كما أن تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به، نحو صم غداً فمات قبله؛ ولذا جاز نسخه
اليوم كما عرف، وذلك لجواز اختلاف زمانيهما، وإذا جاز ذلك في صم غداً مع قوة النصوصية
ففيما تناوله فهذا مع احتمال التجوز في الأبد [٢] أولى. (فصول).

(٢) فيندفع الظهور بظهور الناسخ.

[١] - في المطبوع: إنما مظروفه. والمثبت من شرح التحرير.

[٢] - في المطبوع: فهذا مع التجوز أولى، والمثبت من فصول البدائع.

(و) لأن (الظاهر جائز المخالفة لدليل) بل واجب (بالاتفاق) فإذا كان التقييد للحكم بلفظ التأييد إنما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع أن يكون المخاطب مريداً لثبوت الحكم في بعض الأزمان دون البعض كما في الألفاظ العامة لجميع الأشخاص، وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعروف لمراد الشارع، وإذا فرض ذلك لم يلزم منه محال، فيكون جائزاً.

وقوله: **(فلا تناقض)** فيه إشارة إلى شبه المخالفين وجواباتها، قالوا: التأييد معناه الدوام، والنسخ ينافي الدوام ويقطعه، فكان مناقضاً^(١)؛ فلا يجوز على الله

(قوله): «ولأن الظاهر عطف على قوله: لأن أبدية الفعل. واعلم أن المؤلف ﷺ فسر الظاهر هنا بما هو ظاهر في الأبدية لا في كونه ظاهراً في كونه قيداً للحكم، وقد عرفت ما في ذلك.

(١) لأن إيجاب الحكم في جميع الأزمان يناقضه سلبه في بعضها، والتناقض محال لا يجوز عليه تعالى، قلنا: عدم اتحاد الموضوع ينفي التناقض؛ لأن إيجاب فعل مؤبد إنما يناقضه سلب إيجاب ذلك الفعل المؤبد لا سلب أبدية إيجابه؛ لاختلاف الموضوع في القضيتين، كما أنك لو قلت: أوجبت عليك صوماً مؤبداً إيجاباً غير مؤبد لم يتناقض؛ إذ التأييد قيد في الصوم، وعدم التأييد قيد في إيجابه، فصار كقولنا: زيد قائم وعمرو ليس بقائم، والحاصل أن التأييد لا يخلو إما أن يكون للفعل دون الحكم أو للحكم بحسب الظهور أو للحكم نصاً، الثالث لا يجوز نسخه، والأولان يجوز نسخهما؛ لاختلاف مورد الإيجاب والسلب في الأول، والثاني ظاهر، والظاهر جائز المخالفة بالدليل الدال على انتهاء المصلحة؛ إذ لا نصوصية باستغراقه لجميع الأزمان فلا مناقضة؛ إذ النسخ تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأعيان. (من شرح جحاف). وفي الفواصل شرح منظومة الكافل بعد احتجاجه بما ذكره ابن الإمام من الفرق بين أبدية الفعل وأبدية الحكم ما لفظه: والجواب أن هذا تدقيق مبني على أن لفظ الأبد نص في الدوام والاستمرار، وأنه إذا قيد الفعل بالأبد لم يحصل التناقض؛ للفرق بين أبدية الفعل وبين عدم أبدية التكليف به، فإن أردتم أبدية الفعل من دون تكليف فمسلم، وهو غير محل النزاع، وإن أردتم أبدية في ضمن إيجاب التكليف به فلا نسلم عدم المنافاة، فإن المحكوم فيه متعلق الوجوب، فإذا قيد إيجاب الفعل بالأبد استلزم الإيجاب المؤبد، وكيف يتصور انفكاك زمن الفعل المؤبد عن الإيجاب بعد تعلق الوجوب به؟ إلخ كلامه ﷺ.

تعالى. والجواب: منع لزوم التناقض في موضع الخلاف؛ لما بيناه، وإنما يلزم فيما نص فيه على تأييد الحكم واستمراره، ولا خلاف في منع نسخه.

قالوا: نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد؛ لأنه إذا لم يجب جاز تركه فلم يدم؛ فيكون مبطلاً لنصوصية تأييد الفعل كتأييد الحكم.

قلنا: نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض أزمنة الأبد، بخلاف نسخ الفعل المؤبد؛ لاحتمال أن يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل، على أن الفعل المؤبد إذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه، فكيف يستلزم نسخ وجوبه^(١) نسخه.

(قوله): «لما بيناه» من أن تأييد عمل الحكم لا يمنع النسخ.

(قوله): «وجوب الصيام المؤبد» لفظ المؤبد صفة للصيام لا للحكم.

(قوله): «يجعله» أي: يجعل الصيام.

(قوله): «فيكون مبطلاً لنصوصية تأييد الفعل» لاحتمال صحة ورود النسخ عليه مع أنه قد يكون تأييده منصوباً.

(قوله): «اجتماع الحسن والقبح» لأن ثبوت الحكم يقتضي حسنه، ونسخه يقتضي قبحه.

(قوله): «ولو في بعض أزمنة الأبد» يعني فإنه يكفي اجتماعهما في ذلك البعض ولا يشترط اجتماعهما في جميع الأزمان.

(قوله): «زمان الوجوب غير زمان الفعل» وذلك لأن زمان الفعل المؤبد وإن كان كل أوقات الأبد لكن يحتمل أن يكون زمان الوجوب المتعلق بالفعل غير زمان الفعل الذي لم يتعلق به الوجوب؛ لأن الوجوب مطلق عن التأييد، فإذا ثبت الوجوب المتعلق بزمان من أزمان الفعل المؤبد فهو حسن في ذلك الزمان، وإذا نسخ الفعل المتعلق بسائر أزمان الأبد التي لم يثبت الوجوب فيها كان الفعل قبيحاً في تلك الأزمان، فلم يجتمع الحسن والقبح. لكن يرد أن نسخ مجرد الفعل لا يتصور ما لم يتعلق به الحكم؛ فلذا قال المؤلف: على أن الفعل المؤبد... إلخ إشارة إلى ما هو الحق في الجواب، فقله: فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه -أي: الفعل المؤبد- دفع لقولهم: نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله -أي: الصيام- غير مؤبد، أي: يجعل تأييد الفعل وهو الصوم منسوخاً، فنسخ تأييده لازم لنسخ وجوبه، لكن وجوبه مطلق عن التأييد، فلم يتعلق الوجوب بالفعل في جميع أزمان أبدية الفعل، فلا يتصور نسخه في تلك الأزمان التي لم يتعلق الوجوب به فيها، فظهر معنى قوله: «فكيف يستلزم نسخ وجوبه» أي: المطلق «نسخه» أي: الفعل المؤبد.

(١) معناه أنكم قلتم: رفع حكم الفعل المؤبد مبطل لتأييد الفعل، فيقال: النسخ للفعل من حيث تضمنه الحكم الشرعي، فإذا لم يكن معه حكم شرعي لم يتصور نسخه.

قالوا: عدم جواز النسخ في نحو: الصوم واجب مستمر أبداً إن كان لكونه
 خبراً مؤدياً إلى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في: شهر رمضان واجب،
 وإن كان باعتبار كونه حكماً وإيجاباً فالإيجاب المؤبد للصوم والإيجاب للصوم
 المؤبد سواء في ذلك، فيكون نسخهما جميعاً بداء، والفرق تحكم.
 قلنا: لا نسلم الاستواء في الطرفين، فإن الفرق بين الإيجاب المؤبد وإيجاب
 المؤبد واضح لا يخفى.

(قوله): «الاستواء في الطرفين» وهما التآدي إلى الكذب والتآدي إلى البداء.

(قوله): «الإيجاب المؤبد» هذا حيث يجعل التأييد قيداً للوجوب فإنه يؤدي إلى البداء؛ إذ هو نسخ للوجوب
 في الأوقات المستقبلية قبل الإمكان، فيكون بداء أو إخباراً بكذب. وقوله: «إيجاب المؤبد» هذا حيث يجعل
 التأييد قيداً للفعل، فلا يلزم البداء؛ إذ الوجوب المتعلق به مطلق عن التأييد، فصح نسخه بعد مضي وقت
 يمكن فيه العمل بمقتضاه، ولا يلزم الكذب أيضاً، وهو ظاهر.

[مسألة: في جواز نسخ الأخبار]

(مسألة: وكون المحل خبراً لا يمنع النسخ إلا بالنقيض فيما لا يتغير مدلوله) يعني: أن محل التكليف إذا كان خبراً نحو أن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي، كوجود الباري وإحراق النار وإيمان زيد، فإن خبريته لا تنافي نسخ التكليف بالإخبار به، فيجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق^(١)، كنسخ التعبد بتلاوة بعض الآيات.

وأما نسخه بأن يكلفه بالإخبار بنقيضه فإن كان مما لا يتغير مدلوله^(٢) لم يجوز عند أئمتنا والمعتزلة؛ لأن أحدهما كذب، والتكليف به قبيح، وجوزه الأشاعرة بناء على أصلهم من نفي القبح العقلي. ويرد عليهم: أن التكليف به صفة نقص، وهم لا يجوزونها^(٣) على الله تعالى. واختار العلامة الفناري في فصول البدائع أنه لا يجوز نسخه بالإخبار بنقيضه في حق الرسول؛ لأنه يرفع الثقة، ويجوز في حق غيره؛ لجواز التكليف بالكاذب^(٤)، كما جاز الكذب في بعض المواضع.

(قوله: «بالإخبار» متعلق بالتكليف لا بالنسخ.

- (١) لأنه من قبيل نسخ الإنشاء. (من شرح ألفية البرماوي).
- (*) إن قيل: لو اتهم بنفي الصانع وعدم وجوده وجب عليه الإخبار، لكن المتعين عليه رفع الوهم وإن كان بلفظ غير لفظ موجود ونحوه، فلا يعترض الإطلاق.
- (٢) كصفاته تعالى، بمعنى أنه كان تعالى أخبر عن نفسه بأنه قادر أو عدل أو نحو ذلك ثم أخبر بخلاف ذلك الخبر امتنع عند أئمتنا. اهـ نظام فصول.
- (٣) في شرح المحلي على الجمع ما لفظه: قلنا: قد يدعو إلى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصاً، وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب، منها إذا طالبه ظالم بالودعة أو بمظلوم خبأه وجب عليه إنكار ذلك وجاز له الحلف عليه، وإذا أكره على الكذب وجب.
- (٤) أي: بالخبر الكاذب.

وإن كان مما يتغير مدلوله^(١) جاز بالاتفاق^(٢)، كنسخ التعبد بتلاوة شيء والأمر بتلاوة ضده.

(و) المختار: أنه **(لا ينسخ مدلوله)** أي: مدلول الخبر سواء كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره^(٣) أو لا كحدوث العالم وفاقاً للشافعي وأبي علي وأبي هاشم والقاضي أبي بكر الباقلاني والصيرفي وأبي إسحاق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة المتأخرين من الفريقين^(٤).

(وقيل: ينسخ) من الخبر (ما يتغير) مدلوله^(٥)، وهو اختيار السيد العلامة إبراهيم بن محمد^(٦)، ورواه في الفصول عن أئمة الزيدية^(٧) وأبي عبدالله وأبي

(١) كنسخ الإخبار بقيام زيد بأنه لم يتم.

(٢) لأنه قد يكون قائماً في وقت أو حال غير قائم في غيره. (برماوي).

(*) هكذا في شرح العلامة. اهـ وإن كان ظاهر عبارة المختصر أن المعتزلة لا يجوزونه أصلاً، وليس بسديده؛ لأنه لا يتحقق النقيض إلا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير مدلوله أو لا يتغير، فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذباً والإخبار به قبيحاً. (حاشية سعد الدين).

(*) قال البرماوي: إن كان ذلك الحكم مما لا يتغير فلا يجوز فيه النسخ بالإجماع كما حكاه أبو إسحاق المروزي وابن برهان، وذلك كصفات الباري سبحانه، وأخبار الأنبياء ﷺ، وأخبار الأمم السالفة، والإخبار عن الساعة وأماراتها، ونحو ذلك، وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره فلا يجوز أيضاً على الأصح.

(٣) لأنه يوهم الكذب، أي: يوقعه في الوهم، أي: الذهن، حيث يخبر بالشيء ثم ينقيضه، وذلك محال على الله. (شرح جمع للمحلى).

(٤) المعتزلة والأشاعرة.

(٥) بنى القاضي في التقريب الخلاف في المسألة على الخلاف في أن النسخ رفع أو بيان، فإن قلنا: رفع امتنع؛ للزوم الكذب في الأول أو في الثاني، وهو محال. وإن قلنا: بيان فلا يمتنع إبانة أن ذلك الحكم الذي في الخبر في بعض الأزمنة دون بعض. (شرح ألفية البرماوي).

(٦) هو صاحب الفصول أينما أطلق. (عن خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري وغيره).

(٧) أبي طالب والمنصور بالله والإمام يحيى، وخلاصة ما ذكره أئمتنا ومن وافقهم أنه ليس في ذلك شيء من الكذب الذي لا يجوز على الله، وإنما مرجعه إلى الخبر عن الشيء بما هو عليه قبل تغيره وبعده. (حاشية فصول).

الحسين وبعض الأشعرية.

(والاستدلال) من أهل هذا القول **(بحسن الإخبار بكفر زيد حال كفره وقبحه حال إيمانه^(١) وبنحو)** قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة]، **(يرفع الخلاف)** لأن آية الحج مراد بها الأمر والإيجاب، ولكنها أوثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق وأبرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات

(١) وتحقيق البحث فيها -أي: في مسألة جواز نسخ الأخبار- أن الخبر إما أن يكون مما يتغير مدلوله كالأخبار بإيمان زيد وكفره أو لا يتغير كالعالم حادث والباري موجود والنار محرقة، والنسخ هنا يقع على وجهين: الأول: أن يأمر الشارع بالإخبار بحدوث العالم وإيمان زيد ثم ينهى عن الأخبار بنقيض ما ذكر، منعه مثبتو التحسين والتقبيح؛ لأنه أمر بالكذب، وجوزه نفاته. الثاني: أن يكون النسخ لمدلول الخبر، فإن كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الباري فلا يجوز اتفاقاً، وإن كان مما يتغير فالمختار وعليه الجمهور أنه لا يجوز أيضاً، وجوزه أبو الحسين وأبو عبدالله البصريان، واختاره صاحب الفصول، ولكن إذا حقق محل النزاع عاد الخلاف إلى الوفاق، فإن المانعين أرادوا أن مدلول الخبر لا يزول إلا بسبب خارجي لا بالإخبار بنقيضه مع بقاء المدلول، فإن وقع الإخبار بنقيضه بعد زواله فارتفاعة ليس بالخبر، وإن وقع مع بقاءه كان الإخبار بما لا يتغير فلا يجوز، والمجوزون قالوا: لا مانع من تغييره، فنسخ مدلوله غير ممتنع، ومناطق الجواز وعدمه هو تحقق الصدق وعدمه، فعرفت بهذا عدم تحقق الخلاف، إن قلت: أي فرق بين هذا الوجه وبين نسخ الخبر إلى الإخبار بنقيضه، فإن الإخبار بنقيضه هو نسخ لمدلوله؟ قلت: قال في حواشي الفصول: إن الأول في نسخ اللفظ، والثاني في نسخ مدلوله، فالأول ليس بمنسوخ في نفسه، إنما هو كذب، هكذا قرره، وفيه تأمل؛ فإن الغرض في الأول وفي هذا بقاء المدلول وعدم تغييره، فالكذب واقع فيها جميعاً. وقيل: الفرق بينهما أن الأول باعتبار وقوع الخبر بنقيضه من المكلف؛ إذ الفرض أنه كلف بالإخبار بالنقيض، والثاني باعتبار وقوعه من الشارع؛ ولذا أجازته نفاة التحسين والتقبيح في الأول دون الثاني، قالوا: لأنه يرتفع الوثوق بصدق الرسول فيما يخبر عن الله تعالى؛ للعلم بأن أحد الخبرين كذب، بخلاف الأول فالكذب يتصف به المكلف؛ لأنه كلف بالإخبار بذلك؛ لأن الشارع أخبر بذلك، وبهذا يندفع ما قيل: إن التكليف بذلك صفة نقص وهم لا يجوزونها، فإنهم إنما يمنعون ذلك إذا تعلقت بفعل الشارع لا بفعل المكلف. (من شرح منظومة الكافل).

والاستمرار على وجه يفيد أنه حق واجب لله سبحانه في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن أدائه؛ تأكيداً لشأن الحج واعتناء بأمره. وهكذا قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(١) يفيد تحريم مس غير المطهر إياه، وهذه أحكام يجوز نسخها بالاتفاق، وأما حسن الإخبار بكفر زيد حال كفره وقبح الإخبار به حال إيمانه فليس ذلك من النسخ في شيء؛ لما عرفت من أن النسخ بيان انتهاء حكم شرعي أو رفع حكم شرعي، وهذا ليس حكماً شرعياً، بل هو حكم عقلي^(٢)؛ ولهذا قال الفقيه يحيى بن حسن القرشي: إن كان الخبر مما تتغير فائدته فإن كانت فائدته حكماً شرعياً جاز النسخ نحو آية الحج، وإن لم تكن حكماً جاز ولا يسمى نسخاً^(٣).

قالوا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾^(٤) [طه]، منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلْتُ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾^(٥) [١٢١]، وآيات الوعيد بالخلود في النار

(قوله): «بل هو حكم عقلي» إذ حسن الإخبار بكفره حال كفره يدركه العقل لصدقه ولما فيه من الوصف بما يستحقه عقلاً، والإخبار بكفره حال إيمانه قبيح عقلاً لكذبه ولما فيه من الضرر بوصفه بما لا يستحقه. وجواب المؤلف عليه السلام المذكور مبني على أن الكلام في حسنه وقبحه، وليس ذلك مدلول الخبر، إنما مدلوله كونه مؤمناً وكونه كافراً، وهو ليس حكماً لا شرعياً ولا عقلياً، وقد استدلل به الإمام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول لمن أجاز نسخ المدلول فيما يتغير، وقد أجيب عن استدلال المانع بأنه يوهم الكذب في الخبر بالمعارضة بنسخ الأمر فإنه يوهم البقاء؛ فلو امتنع في الأمر للإيهام لامتنع هذا^[١].

(١) إن قيل: الإباحة أحد الأحكام الخمسة الشرعية، وقد تغيرت؛ إذ يقال له: كافر وقت كفره، ثم يحرم بعد إيمانه، فقد نسخ جواز الإخبار. (عن خط السيد العلامة أحمد بن علي الشامي رحمته الله عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد وغيره).

(٢) بل فيه معنى النسخ. (شرح فصول).

(٣) آيات الوعد عند الأصحاب خاصة بمن لم يرتكب كبيرة، وآيات الوعيد عامة شاملة للكفار والفساق، وعند الأشاعرة آيات الوعد عامة في المؤمن وغيره ممن ارتكب كبيرة سوى الشرك، وآيات الوعيد خاصة بالكفار، المذهب الثالث الوقف، وهو منسوب إلى أبي حنيفة.

منسوخة بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨].

قلنا: أما الأولى فمن باب تقييد المطلق، أي: أن لك ذلك مع الطاعة وعدم العصيان^(١)، وأما الثانية فأصحابنا يخصصون من يشاء بالتائب، وغيرهم يخصصون بذلك آيات الوعيد؛ بناء على أن مجهول التأريخ مقارن أو في حكم المقارن.

(قوله): «فأصحابنا يخصصون من يشاء بالتائب» يعني أصحابنا من أهل هذه المقالة، وكذا غير أهل هذه المقالة من أصحابنا يخصصونه بالتائب، فقوله: «وغيرهم يخصصون بذلك» أي: بقوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ «آيات الوعيد» لعله عليه السلام أراد بالغير ممن سوى أصحابنا، والله أعلم.

(١) على أن الكلام في الخبر إن كان فائدته حكماً شرعياً، وليس الأمر في الآية الكريمة كذلك. (قال في الأم: من خط السيد العلامة محمد بن زيد رحمته الله).

[مسألة: في جواز النسخ من غير بدل]

مسألة: اختلف في جواز النسخ من غير بدل، والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم آخر، بأن يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر شرعي؟ **(وهو جائز)** عند الجمهور **(بلا بدل)** وخالف فيه قوم من أهل الظاهر، ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة، وذهب البرماوي وابن السبكي إلى أنه جائز غير واقع^(١)، وحملوا كلام الشافعي حيث قال: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا ثبت مكانه فرض» على نفي الوقوع دون الجواز.

ووجه ما ذهب إليه الجمهور قوله: **(الجواز المصلحة)** في انقضاء التعبد بذلك الحكم من دون تبديل له بحكم آخر، والعقل يقضي بأنه لا استحالة في ذلك قضاء قطعياً، وأما من لم يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده أظهر، **(وللوقوع)** وذلك **(كصدقة النجوى)** في قوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢]، فإنه أوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ ثم نسخ بقوله: ﴿فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا﴾ [المجادلة: ١٣] وهو نسخ بلا بدل، والإباحة^(٢) أصلية.

(قوله): «وخالف فيه قوم من أهل الظاهر» وهو مذهب الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد والد المؤلف عادت بركاتها.

(قوله): «والإباحة أصلية» أي: إباحة تقديم الصدقة بعد نسخ الوجوب تثبت بالإباحة الأصلية، وهي حكم عقلي، فلم ينسخ إلى بدل. ولعله بنى هنا على خلاف كلام الجمهور.....=

(١) قال المحلي في شرح الجمع: ولا نسلم أنه لا بدل للوجوب في آية النجوى، بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب.

(٢) قد مر له ﷺ في المتن في بحث الأحكام ما لفظه: والإباحة حكم شرعي غير مكلف به على الأصح. وفي الشرح ما لفظه: وما ورد به الشرع مقررراً للنفي الأصلي ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف. وهنا ما ترى من الحكم بكونه من النسخ لا إلى بدل.

وأما الإباحة^(١) بعد نسخ وجوب الإمساك عن المباشرة بعد النوم أو صلاة العشاء وبعد تحريم ادخار لحوم الأضاحي فشرعية؛ لأن قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] صريح في ذلك، وكذا قوله ﷺ ((فادخروها)).

وقوله: (والمراد) في الآية (بلفظ أو بحكم يعم الشرعي والأصلي أو شرعي^(٢) مخصص) إشارة إلى حجة المخالف وجوابها. وتقريرها: أن الله تعالى

= المتقدم في بحث الأحكام من أن الإباحة حكم شرعي على الأصح [١].
(قوله): «والمراد في الآية» أي: في قوله تعالى: ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ولم يذكرها بخصوصها لشهرة الاستدلال بها.
(قوله): «أو شرعي مخصص» المراد أن الآية -وهي: ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]- عام مخصص كما بينه المؤلف ﷺ في الشرح وكما في شرح المخصر، ومقتضى عبارة المتن [٢] أن المخصص هو الحكم الشرعي المأتي به؛ لأن قوله أو مخصص عطف على يعم الشرعي، فيكون المعنى أو بحكم شرعي مخصص، وليس المراد من الجواب ذلك [٣].

(١) حاصله أنها إن ذكرت الإباحة في الناسخ كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ...﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، وقوله ﷺ ((فادخروها)) فهي شرعية؛ لدلالة الدليل الشرعي عليها، وإن لم يذكر في الناسخ إلا رفع الحكم الأول فقط كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا﴾ [المجادلة: ١٣]، فهي أصلية؛ لعدم دلالة عليها. ولعله يمكن أن يقال: إن أريد عدم دلالة مطابقة أو تضمناً فمسلم، لكن دلالة الأدلة الشرعية غير منحصرة فيها، وإن أريد عدم دلالة التزاماً فممنوع؛ إذ رفع الوجوب أو الحرمة يدل على ضدهما التزاماً فتأمل، والله أعلم.
(٢) الصواب أن يقول: أو شرعي وهي مخصصة، فعبارة المؤلف غير ظاهرة في المقصود عند أدنى تأمل. (من أنظار السيد حسين الأخفش).

[١]- يقال: لكن المؤلف ﷺ ذكر فيما سبق في قوله: على الأصح أن الحق أن الإباحة لا تكون دائماً تقريراً للنفي الأصلي، كالذبح والركوب على الحيوان.. إلخ ما ذكره هناك من أنه شرعي اتفاقاً، وما ورد به الشرع مقررًا للنفي الأصلي ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف، وهو الذي لا يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل، فعند الشيخ أنه عقلي، وعند أبي الحسين أنه شرعي، وما نحن فيه من هذا القبيل الأخير، فيكون عقلياً عند الشيخ لا عند أبي الحسين. (ن.ح).
[٢]- قيل: هذا مبني على وهم أن قوله: «مخصص» صفة «لشرعي» وليس كذلك، بل هو خبر مبتدأ محذوف، أي: أو شرعي وهو مخصص، ويدل عليه تقرير الشرح دلالة واضحة، والله أعلم. (السيد إسماعيل بن إسحاق ح).
[٣]- لأن المراد من الجواب أن الآية -وهي: ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ - عام مخصص بآية النجوى التي فيها النسخ لا إلى بدل، وهذا هو المقصود، ومفهوم المتن أن المراد في الآية -وهي: ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ - نأت بحكم شرعي مخصص، أو بلفظ أو حكم يعم الشرعي والأصلي، وهو غير مراد، والله أعلم، هذا الذي فهمته من كلام المحشي فينظر، فعلى هذا تحرير المراد نأت بلفظ خير أو بحكم شرعي أو أصلي خير، وأن الآية إفادتها للعموم ظاهراً وهو مخصوص بمخصص شرعي كآية النجوى. (ن.ح).

أخبر بقوله: ﴿مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] أنه لا ينسخ إلا ببدل؛ لأنه لا يتصور كونه خيراً أو مثلاً إلا فيه، والخلف في خبر الصادق محال.

وتقرير الجواب^(١): أن المراد بالآية اللفظ، فبدلها كذلك، فالمراد: نأت بلفظ خير لا بحكم خير، والنزاع في الثاني، ولا دلالة^(٢) عليه في الآية، سلمنا أن المراد بحكم خير منها فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي، بل المراد أعم منه^(٣) ومن

(١) وأجيب بأن المراد بالآية المعجزة الدالة على النبوة لا أنه القرآن. (مختصر وشرح الجلال عليه). ولو سلم دليلكم فإنما يدل على أنه لم يقع، فمن أين له دلالة على أنه لم يجز؟ وهو محل النزاع. (مختصر وشرحه له).

(٢) يقال: معرفة الناسخ في الأحكام متوقفة على تنافي الحكمين ووقوع العلم أو الظن بالتأخر لأحدهما، فيلزم هنا أن يعرف أن الآية الأخرى قائمة مقام الأولى نازلة بعد رفعها بطريق شرعي، ويمكن أن يقال: لا حاجة إلى ذلك هناك؛ للفرق بأن في نسخ الحكم لما تعلق التكليف بكل من الحكمين في وقته فلا بد من ذلك، وأما هنا فالمراد أن الله تعالى يرفع تلاوة آية ويزيلها بالمرة ويجعل آية مثلاً أو خيراً منها في ثواب تلاوتها، والآيتان متميزتان في علمه تعالى، ولا يضر جهل المكلف بالناسخ والمنسوخ منهما لعدم تعلق التكليف به، قوله: سلمنا أن المراد بحكم إلى قوله: فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي إلخ لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص، فلم لا يكون مخصصاً بما نسخ لا إلى بدل كآية النجوى؟ قد عرفت أن اللفظ العام لا يخصه إلا دليل، وهو هنا العقل، وتقديره أن يقال: قد دلت الآية على أنه لا ينسخ حكم إلا مع شرع حكم آخر بدلاً عنه، وقد وجدت أحكام منسوخة لا بدل لها، فيلزم وقوع الخلف في خبره تعالى، وقد دل العقل على انتفاء الخلف في أخباره، وكان العقل مخصصاً هنا كما كان مخصصاً في قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فحيث أن الأحكام المنسوخة بلا بدل منبهة على المخصص ودالة عليه لا أنها هي المخصصة، والله أعلم.

(٣) في شرح ابن جحاف بعد هذا: ولا يخفى أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ينافي أن يكون المراد بالحكم ما هو أعم من الشرعي؛ لأن المأتي به لا يكون إلا شرعياً، ونزول الآية رداً لما طعن به الكفار في النسخ يأبى تخصيصها؛ لأنهم قالوا: هذا كلام يرفع بعضه بعضاً لا تتعلق به مصلحة؛ إذ لو كانت ما رفعت، فلا يصدر من حكيم، فنزلت الآية رداً لهذا القدر بأن كل ما رفع من مصلحة فهو لإبداله بمصلحة خير منها أو مثلاً،.....=

الأصلي، فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو حكم أصلي، سلمنا أن المراد به الشرعي، لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص، فلم لا يكون مخصصاً بما نسخ لا إلى بدل كآية النجوى.

(و) اختلف أيضاً في جواز النسخ للحكم (بأثقل) منه بعد اتفاقهم على جواز النسخ إلى بدل أخف، كنسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليل رمضان إلى حله، ووجوب مصابرة كل طائفة من المسلمين لعشرة أمثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف للضعف. وإلى بدل مماثل، كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، فذهب بعض الشافعية وبعض أهل الظاهر إلى أنه لا يجوز،

(قوله): «فلعل الخير في حكم الله عدم الحكم الشرعي وهو حكم أصلي» لكن يقال: لفظ «نأت» لا يناسب ما ذكره، فإن إسناد الإتيان إلى الشارع يقضي بأنه شرعي.

= فالمصلحة لم تخل منه، ولو ثبتت أن بعضه رفع لا لمصلحة ثبت مدعاهم، والحاصل أن الآية لما كان سبب نزولها هذا الاعتراض الوارد على جميع أجزاء النسخ كانت نصاً على أن جميع أجزائه غير خالية من المصلحة، والمصلحة لا تكون إلا في بدل، فكانت نصاً في كل فرد فرد منه، والعام إذا ورد على سبب لم يجوز أن يخرج من ذلك السبب شيء؛ إذ هو نص فيه وظاهر في غيره، وهذا منه، فصار تخصيص هذه الآية لإخراج السبب [١] فليتأمل، والله أعلم، فإذا منع دلالة الآية على أن النسخ لا يكون إلا إلى حكم هو بدل من حكمها، فإنها ليست تدل على ذلك بالظهور ولا بالنصوصية؛ إنما دلالتها على أن النسخ لا يكون إلا إلى حكم تتعلق به مصلحة خير من مصلحة الحكم الأول أو مثلها بدلاً كان أو غير بدل، وهي على عمومها لم تخصص، مثلاً آية النجوى نسخت إلى حكم ليس بدلاً من حكمها، هو الدوام والمحافظة على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة المتعلق به مصلحة خير من مصلحة خير من مصلحتها، وصوم عاشوراء نسخ إلى حكم هو بدل منه، وهو صوم رمضان المتعلق به مصلحة خير من مصلحته، ودلالة الآية على القسمين على السواء من غير مزية لأحدهما على الآخر، فيستقيم الرد على هذا ويكون نصاً فيها معاً فلا يصح إخراج شيء منهما، وأما تأويلها بأن المراد بلفظ خير من لفظها فمحل نظر على هذا [٢]، والله أعلم. اهـ المراد نقله من شرح ابن جحاف.

[١] - قوله: لإخراج السبب يعني وهو لا يجوز كما قرر.

[٢] - أي: هذا التقرير الماضي المشار إليه بقوله: ولا يخفى إلى آخر الحاصل.

فمنهم من منعه^(١) عقلاً وشرعاً، ومنهم من منع منه شرعاً فقط، وهو أبو بكر ابن داود الظاهري، ومنهم من قال: إنه جائز ولكنه غير واقع، والجمهور على جوازه ووقوعه **(لا مر)** من حديث المصلحة والوقوع، كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم، وصوم عاشوراء وهو يوم بصوم شهر رمضان، ووجوب الحبس في البيوت^(٢) والأذى بالجلد^(٣) أو به وبالرجم، والصفح عن الكفرة بقتال مقاتلتهم^(٤) ثم بقتالهم كافة.

وقوله: **(وابتداء التكليف ينفي بُعد المصلحة)**^(٥) إشارة إلى شبهة للمانعين وجوابها. تقريرها: أن النقل من الأخف إلى الأثقل أبعد في المصلحة لكونه إضراراً في حق المكلفين؛ لأنهم إن فعلوا التزموا المشقة الزائدة، وإن تركوا استضرروا بالعقوبة، وهو غير لائق بحكمة الشارع.

وتقرير الجواب: أن ذلك لازم لهم في ابتداء التكليف؛ لنقل المكلف من الإباحة الأصلية والإطلاق إلى مشقة التكليف، وجوابهم جوابنا، وأيضاً لا نسلم الأبعدية؛ لجواز أن يعلم الشارع أن الأصلح للمكلف هو النقل إلى الأثقل كما ينقلهم من الصحة إلى السقم ومن القوة إلى الضعف.

(١) ينظر في منع بعض الشافعية له عقلاً؛ إذ لا حكم عندهم للعقل، اللهم إلا أن يكون هذا البعض معتزلي الأصول، وسيجيء له مثل هذا في نسخ القرآن بالتواتر؛ إذ قد نسب هناك إلى المحاسبي منعه، وهو أشعري الأصول قطعاً، فتحقق الموضوعين، والله أعلم.

(٢) وكان الحبس في البيوت هو الواجب على الزاني ثم نسخ بالجلد والرجم، ولا شك أنه أثقل من الحبس، ونحو ذلك كثير، ومنعه قوم، قالوا: لأن نقلهم من الأخف إلى الأشق الأثقل أبعد من المصلحة؛ لأن تخفيف التكاليف عن المكلف أدخل وأقرب إلى تحصيل المصلحة، فلا يجوز نقله إلى الأثقل؛ لبعده عنها. (من شرح جحاف).

(٣) أما الجلد فلا يقوم حجة؛ لأن انقطاعه بسرعة ملحق له بالأخف، وحبس البيوت بالأشد لظوله.

(٤) في نسخ: مقاتليهم.

(٥) وإلا لزم أن لا تبقى مع التكليف مصلحة؛ لأنه نقل من البراءة الأصلية إلى ما هو شاق ثقيل، واللازم معلوم البطلان. (من شرح جحاف).

واحتجوا ثانياً بقول الله تعالى: **(﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾)** [النساء: ٢٨]،
وبقوله تعالى: **(﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾)** وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ^(١) [البقرة: ١٨٥]،
والنقل إلى الأثقل بخلاف ذلك، فلا يريده، قلنا: التخفيف واليسر والعسر في
الآيتين مطلق لا عام، واللام للجنس لا للاستغراق، ولو سلم فالمراد في الآخرة
كتخفيف الحساب وتكثير الثواب، ولو سلم^(٢) فمجاز باعتبار ما يؤول إليه؛
لأن عاقبة التكليف هذان، ولو سلم كونه دنيوياً وحقيقة^(٣) فهو **(مخصوص بما
ذكرناه)** من النسخ بالأثقل **(كالثقيلة)**^(٤) أي: كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة
الشاقة **(وأنواع الابتلاء)** في الأبدان والأموال^(٥) اتفاقاً.

احتجوا ثالثاً بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ
مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، والخير هو الأخف، والمثل هو المساوي، والأشق ليس شيئاً
منهما.

قلنا: الأشق خير باعتبار الثواب؛ بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ﴾
الآية^(٦) [التوبة: ١٢٠]، ويقول الطبيب للمريض: الجوع خير لك.

(قوله): «واللام للجنس لا للاستغراق» صرح في الجواهر بأن هذا مبني على أن اللام حقيقة في الجنس فلا
يحمل على الاستغراق إلا بقرينة، لكن قد عرفت أنها حقيقة في الاستغراق كما سبق تحقيقه في باب العموم
فينظر، اللهم إلا أن يقال: قد يجاب على المخالف بما لا يختاره المجيب كما سبقت الإشارة إلى مثل ذلك.

(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

(٢) كون الاستغراق دنيوياً.

(٣) وعاماً.

(٤) كبالثقيلة نسخة.

(٥) من الانتقام والأمراض والآفات التي يتلي بها الله سبحانه عباده ليتسبب بها الصابرون إلى نيل
ثوابه الجزيل. (من شرح جحاف).

(٦) وقال ﷺ: أجرك بقدر نصبك. (عضد).

[مسألة: في جواز وقوع النسخ في القرآن]

مسألة: (ويجوز) وقوع النسخ (في القرآن حكماً وتلاوة) (١) معاً، ولا يخالف فيه (٢) إلا من يمنع من وقوع النسخ في القرآن، وهو أبو مسلم كما تقدم، فأما نسخ جميعه فإنه ممتنع بالإجماع؛ لأنه معجزة نبينا ﷺ المستمرة على التأييد. وذلك كحديث عائشة: كان فيما أنزل: عشر رضعات معلومات يحرم، فنسخن بخمس معلومات (٣)، فتوفي رسول الله ﷺ وهي فيما يقرأ (٤) من القرآن، رواه مسلم، فإنه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن لا في الاستدلال ولا في غيره، وأما قول عائشة: فتوفي رسول الله ﷺ وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على أن من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه، وهو معذور، وإنما أول بذلك لإجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف.

وقوله: **(أو أحدهما)** يريد أنه يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم، أما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير، كآية النجوى، قال عبدالرزاق: أخبرنا معمر (٥) عن أيوب عن مجاهد قال علي عليه السلام: «ما عمل بها غيري حتى نسخت» وأحسبه قال: «وما كان إلا ساعة من نهار». وآية الاعتداد بالحوال (٦)، وآية الوصية للوالدين والأقربين، وآيتي الحبس والأذى للزانيين، والآيات

(١) سيأتي قريباً أن ما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنًا بل سنة.

(٢) فيه نظر؛ فإن قدماء أئمة أهل البيت عليه السلام على عدم نسخ التلاوة كما نص عليه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في الحقائق والإمام المنصور بالله عليه السلام والد المؤلف وعبدالله بن الحسين عليه السلام وقال: لا أعلم أحداً من أهلنا عليه السلام يقول بخلافه أو كما قال. (من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري).

(٣) من السنة.

(٤) قال في معالم السنن: أرادت بقولها: «فيما يقرأ من القرآن» قرب عهد النسخ من وفاة النبي ﷺ، حتى صار بعض من لم يبلغه النسخ يقرأه على الرسم الأول.

(٥) ابن راشد. اهـ وأيوب هو السخيتاني.

(٦) في قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤١].

المنسوخة بآية السيف، وهي كثيرة.

وأما نسخ التلاوة^(١) دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال: إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أو يقول قائل: لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل، فلقد رجم رسول الله ﷺ، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس^(٢): زاد عمر في كتاب الله لأثبتها^(٣): الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، فإنما قد قرأناها، وروى الترمذي نحوه، والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر قريباً من هذا، وروى النسائي عن أبي أمامة أسعد بن سهل

(١) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: تمثيل ما نسخ تلاوته وبقي حكمه بالشيخ والشيخة إذا زنيا استشكل من حيث يلزم من ذلك أن يثبت قرآن بالآحاد، وأن ذلك القرآن نسخ، حتى لو أنكره شخص كفر، ومن أنكر مثل هذا لا يكفر، وإذا لم تثبت قرآنته لم يثبت نسخ قرآن. ويجري هذا الاعتراض في مثال ما نسخ حكمه وبقي تلاوته ونسخهما معاً؛ وذلك لأن نسخ المتواتر بالآحاد لا يجوز. وأجاب الهندي عن أصل السؤال بأن التواتر إنما هو شرط في القرآن المثبت بين الدفتين، وأما المنسوخ فلا، سلمنا لكن الشيء قد يثبت ضمناً بما لا يثبت به أصله كالنسب بشهادة القوابل على الولادة، وقبول الواحد في أن أحد المتواترين بعد الآخر، ونحو ذلك. قلت: وجواب آخر وهو: أن الصدر الأول يجوز أن يقع فيه التواتر ثم ينقطع فيصير آحاداً، فما روي لنا بالآحاد إنما هو حكاية عما كان موجوداً بشروطه فتأمل. اهـ منه والله أعلم.

(٢) وفي شرح البرماوي أيضاً على منظومته ما لفظه: وقع إشكال في قول عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها، فإنه إن كان جائز الكتابة كما هو ظاهر اللفظ فهو قرآن متلو، ولكن لو كان متلوّاً لوجب على عمر المبادرة بكتابتها؛ لأن مقال الناس لا يصلح مانعاً من فعل الواجب، قال السبكي: ولعل الله أن ييسر علينا حل هذا الإشكال، فإن عمر إنما نطق بالصواب ولكننا نتهم فهمنا. قلت: يمكن تأويله بأن مراده لكتبتها منبهاً على أنها نسخت تلاوتها؛ ليكون في كتبها في محلها أمن من نسيانها بالكلية، لكن قد تكتب من غير تنبيه فيقول الناس: زاد عمر، فتركت كتابتها بالكلية، وذلك من دفع أعظم المفسدين بأخفهما.

(٣) لكن هذا وهم على مذهب المصنف في أن ما نقل آحاداً فليس بقرآن. ومثله حديث عائشة وزيادة أنه لم ينسخ منطوقة وإنما رفع المفهوم، وكان إباحتها أصلية لا حكماً شرعياً. (من شرح الجلال).

بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت: لقد أقرأنا رسول الله صل الله عليه وآله وسلم آية الرجم: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من لذتهما، ورواه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وفي روايتهما أنها كانت في سورة الأحزاب. والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان. فالحكم باق واللفظ مرتفع ^(١).

(ومنع) النسخ (في الأخيرين) وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط، فقد روي عن بعض الأصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوة، وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وبه جزم السرخسي ^(٢)، وعن بعضهم المنع من القسمين معاً.

(لنا) في الاحتجاج لمذهب الجمهور: أن (القطع بالجواز) لنسخ كل من التلاوة والحكم دون الآخر حاصل، فإن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها، وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها، ولا تلازم بينهما، وإذا ثبت ذلك جاز نسخ أحدهما دون الآخر كسائر الأحكام المتباينة.

(و) لنا أيضاً: (الوقوع) لنسخ كل منهما دون الآخر كما تقدم بيانه، والوقوع فرع الجواز.

(قيل) في الاحتجاج للمانعين، وهو لمن يمنع من نسخ كل منهما دون الآخر: (هما) أي: التلاوة ^(٣) والحكم في التلازم بينهما ودلالتهما عليه (كالعلم مع

(١) وهل يثبت لمنسوخ التلاوة حكم القرآن أم لا؟ الأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه، أي: تلاوته؛ لأنه لم يبق قرآناً اتفاقاً، بخلاف ما لم ينسخ تلاوته. (من شرح الجلال والمختصر).

(٢) السرخسي بفتح السين والراء المهملتين وسكون الخاء المعجمة وبعدها سين مهملة، هذه النسبة إلى سرخس، وهي من بلاد خراسان. (من تاريخ ابن خلكان).

(٣) قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية، أي: أن التلاوة موجبة للحكم كما يوجب العلم صفة العالمية لمن حصل له العلم، وفي العبارة قلب، وحققها أن يقال: الحكم مع التلاوة كالعلمية مع العلم؛ لأن المعلول هو الذي مع العلة لا العكس. (مختصر وشرح الجلال عليه).

العالمية^(١) والمنطوق مع المفهوم^(٢) فكما أن العلم والعالمية لا ينفك أحدهما عن الآخر وكذلك المنطوق^(٣) والمفهوم فالتلاوة والحكم يجب أن يكونا كذلك.

(قلنا:) لا نسلم ثبوت **(العالمية)** فإن ثبوتها **(فرع ثبوت الأحوال^(٤))** والحال هو الوساطة بين الموجود والمعدوم **(وهو)** عند الجماهير من أئمة أهل البيت عليه السلام وغيرهم **(باطل)** لما علم ضرورة من أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات؛ ولذا قال بعض أئمة أهل البيت عليه السلام في وصف اعتقادات آبائه الصحيحة من قصيدة طويلة:

لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضا حال لأحوال

(والمفهوم غير لازم^(٥)) للمنطوق؛ لتخلفه عنه في كثير من الصور كما

(قوله:) «فرع ثبوت الأحوال، هي الصفات عند المعتزلة، والحال هو كونها واسطة؛ لأنهم يقولون [١]: هي أزلية ثابتة في الأزل لا قديمة، أي: موجودة في الأزل، فقوله: لم يثبتوا صفة أي: حالاً.

(قوله:) «بعض أئمة» هو الواثق المطهر بن محمد عليه السلام.

(قوله:) «والمفهوم غير لازم» أي: غير لازم باعتبار الذات، لا الفهم من المنطوق، فقوله: لتخلفه عنه.. إلخ لا يفيد المقصود؛ إذ المراد تخلف حكم المفهوم لا فهمه من المنطوق، وعبرة العضد: ونحن لسنا ممن يقول بالمفهوم، ولا تخلو عن قصور؛ إذ المراد ليس ممن يقول بحكم المفهوم، وإن أراد غير لازم حكمه للمنطوق استقام الاستدلال بقوله: لتخلفه عنه، أي: لتخلف حكم المفهوم في كثير من الصور، نحو ما خرج مخرج الأغلب أو كان جواباً لسؤال أو غير ذلك مما تقدم، لكنه لا يتنهض بذلك الجواب، والله أعلم.

- (١) هي صفة العالم، وهي كونه عالمًا.
- (٢) وأجيب بمنع كون العالمية مع العلم والمفهوم مع المنطوق مثل الحكم مع التلاوة على زعمكم؛ إذ لا جامع؛ فإن العالمية هي نفس العلم، وليس الحكم نفس التلاوة، والمفهوم غير متحقق مع المنطوق عند بعض. (متنهي السؤل).
- (٣) تحريم التأنيف، والمفهوم تحريم الضرب. (متنهي السؤل).
- (٤) الزائدة على قيام العلم بالعالم. (من شرح الجلال).
- (٥) إن قيل: المراد أنه لا يتصور مفهوم من دون منطوق، وأما العكس فيمكن، فيكون حجة لمن يمنع نسخ التلاوة دون الحكم.

[١]- قف وخذ الخوض من مظانه؛ لأن كلام المحشي لا يخفى ما فيه. (ح عن خط شيخه).

سبق^(١) تحقيقه، **(سلمنا)** عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فلا نسلم التساوي في الشبه؛ إذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم، والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتداء ودواماً، بخلاف التلاوة والحكم **(فتلازمهما ابتداء لا دواماً^(٢))** لأن التلاوة أمانة^(٣) الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه، فلا تدل إلا على ثبوته ابتداء، ولا يدل دوامها على دوامه؛ ولذلك ثبت الحكم بها مرة واحدة مع تكررها أبداً، فإذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخاً لدوامها، وهو غير الدليل، وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام، وهو غير المدلول **(فلا) يلزم (انفكاك)** الدليل عن المدلول^(٤).

(قيل) في الاحتجاج للمانعين لنسخ أحدهما دون الآخر ثانياً: **(بقاء أحدهما)** من دون الآخر **(يوقع في الجهل)** لإيهامه^(٥) اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة،

(١) ضرورة أن تفهيم مدلول الخطاب موقوف عليها، أما بعد التفهيم فلا نسلم أنها لازمة. (منتهى السؤل).

(٢) فإذا انتفى دوام الأمانة لم يلزم انتفاء مدلولها؛ إذ لا يلزم من انتفاء العلامة انتفاء الحكم، وبالعكس، أي: لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الأمانة. (شرح البدائع للأصفهاني). والله أعلم. (*) وحاصل ذلك أن دلالة الأمانة على مدلولها ظني، ويجوز تخلف الحكم المظنون عن دليله؛ إذ لا ربط بين الظن وبين متعلقه وإن كان بينه وبين سببه ربط، فالفرق بين الأمرين واضح كما قدمنا في صدر المبادئ؛ فإذا نسخ اللفظ الدال على الحكم لم ينتف المدلول؛ لأن اللفظ سبب والمدلول مسبب، وانتفاء السبب الخاص لا يستلزم انتفاء المسبب؛ لجواز تعدد الأسباب كما علمت وكذلك نقول في العكس، أي: نسخ الحكم دون التلاوة؛ إنه لا ربط بينه وبينها وإن كان بينها وبين ظن الحكم ربط فإن الظن يذهب مع بقاء سببه كما عرفت. (مختصر وشرحه للجلال).

(٣) الذي هو الثبوت ابتداء؛ لأن المرفوع هو التكرار، وهو غير الدليل. (*) بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم إن ثبتا؛ لتلازمهما ابتداء ودواماً. (شرح سبكي على المختصر).

(٤) صوابه: لاقتضائه.

(٥) هذا في نسخ الحكم مع بقاء التلاوة.

واعتقاد ثبوته لبقائها **(ويرفع الفائدة)** ^(١) عن القرآن؛ لانحصار فائدة اللفظ في إفادة مدلوله، فإذا لم يقصد ^(٢) أصلاً أو قصد ولكن من غير ذلك اللفظ فقد بطلت فائدته فيكون عبثاً، والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى **(ورد بالمنع)** للأمرين، أما الإيقاع في الجهل فلأنه متنف **(مع الدليل)** الدال على بقاء التلاوة أو الحكم دون الآخر؛ إذ المجتهد يعلم بالدليل، والمقلد يعلم بالرجوع إليه.

وأما رفع الفائدة فكذلك لأنها مع بقاء التلاوة كونه قرآناً يتلى للشواهد **(وكونه معجزاً)** ^(٣) بفصاحة لفظه، ومع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء. وقد يقرر هذا الاحتجاج على وجه يكون حجة للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين، ويؤخذ مما سبق تقريراً وجواباً.

(قوله): «في إفادة مدلوله» وهو الحكم، وقوله: «فإذا لم يقصد» أي: الحكم.
(قوله): «كونه قرآناً» خبر أنها، وقوله: «مع بقاء الحكم يعني فقط، وهو عطف على مع بقاء التلاوة».
(قوله): «وللعاكسين» أي: فقط، وهم المانعون من نسخ الحكم دون التلاوة.
(قوله): «ويؤخذ مما سبق» بأن يقال: نسخ التلاوة دون الحكم يوقع في الجهل ويرفع الفائدة، ونسخ الحكم دون التلاوة كذلك، والجواب بالمنع.

(١) بأن ينسخ الحكم وتبقى التلاوة.
(٢) بأن نسخت التلاوة وبقي الحكم، فإنه يستفاد حينئذ من غير اللفظ المنسوخ.
(٣) لكن لا يخفى بعد القصد إلى هاتين الفائدتين، فالحق أنه إنما يصح نسخ التلاوة دون الحكم لا العكس، وأما الاعتداد بالحوادث فلم تكن النساء مأمورات به، وإنما الرجال هم الذين أمروا بالإيصاء لمن بذلك، والوصية للوارث لا إجماع على منعها وإن منعها البعض، وثبات الواحد للعشرة لم يكن بصيغة الأمر، وإنما هو بصيغة الخبر، ونحو ذلك في غير ما ذكر. (شرح جلال).

[مسألة: فيما يجوز النسخ به]

(مسألة: ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والآحاد كل بمثله اتفاقاً) ولا يخالف فيه إلا من يمنع النسخ مطلقاً أو من يمنعه في القرآن، فيجوز نسخ القرآن بالقرآن كآتي العديتين، والخبر المتواتر بالخبر المتواتر، ومثاله عزيز، وقد مثله القرشي بنسخ المتعة ونسخ الكلام في الصلاة. والخبر الأحادي بالخبر الأحادي، نحو حديث الصحيحين: ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها))؛ لإفادة: ((كنت نهيتكم)) أن النهي كان من السنة، وكنسخ نكاح المتعة، ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج، وهو كثير.

(و) يجوز نسخ (الأضعف بالأقوى) فيجوز نسخ الأحادي بالمتواتر اتفاقاً، ويجوز نسخ السنة متواترة كانت أو آحاداً بالقرآن عند الجمهور، كنسخ تحريم مباشرة الصائم أهله ليلاً بعد النوم أو صلاة العشا بقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، وكالتوجه إلى بيت المقدس فإنه كان بالسنة^(١) ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ **(لأنه) أي: الأضعف (إن كان الآحاد فظاهر) جواز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة؛ لأن جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه، والكتاب أقوى منه؛ ولذا قدمه معاذ^(٢)، ولما قدمناه^(٣) من صور الوقوع.**

(قوله): «لأن جواز نسخه» أي: الأضعف «بالمتواتر» أي: بالنسبة المتواترة.

(قوله): «يجوز» أي: قيل في الاستدلال: يجوز أن يكون نسخها -أي: الآحاد- بالسنة لا بالقرآن.

(١) وقيل: يمكن أن يقال فيه: إنه ثبت بشرع من قبلنا إلا أن يراد أن السنة قررتها، وقد أشار إليه الشارح رحمته الله قريباً.

(٢) إشارة إلى الخبر الآتي في أوائل القياس في مسألة التعبد به.

(٣) هذا معطوف على مقدر يدل عليه السياق، والتقدير ثبت الاتفاق على جواز نسخ الآحاد بالمتواتر فيكون نسخها بالكتاب جائزاً أيضاً؛ لأنه أقوى، ولما قدمناه إلخ، والله أعلم.

قيل: يجوز أن يكون نسخها بالسنة ويوافقها القرآن، أو يثبت المنسوخ بشرائع من قبلنا، أو بقرآن نسخ تلاوته.

قلنا: لو قدح ذلك لما صح إجماع العلماء على صحة الحكم بنسخية نص علم تأخره عما يخالفه، وحجية شرائع من قبلنا معتبرة بما قص فيه^(١)، ولم يقص في الكتاب، وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنًا، بل سنة؛ لأنه وحي غير متلو، ولذا لا تجوز به الصلاة.

ومن ذلك مصالحة الرسول ﷺ أهل مكة في الحديبية على رد نسائهم، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ...﴾ الآية [المتحنة: ١٠].

(أو) كان الأضعف هو (المتواتر) والأقوى الكتاب (فلا أقل من الجواز) لنسخه بالكتاب؛ للقطع بإمكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه، والمدعى إنما هو الجواز لا الوقوع.

(وقيل: يمتنع نسخ السنة) معلومة كانت أو مظنونة **(بالقرآن)** وهو قول الشافعي، صرح به في رسالته، قال القاضي عبد الجبار: ومن أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك، وليس بظاهر من قوله، لكنه لما رأى المسألة تضعف على النظر جعله قولاً آخر حسب ما يفعله كثير منهم، انتهى كلامه.

(قوله): «ويوافقها القرآن» والحكم الموافق لنص لا يجب أن يكون منه.

(قوله): «أو ثبت» أي: المنسوخ «بشرائع من قبلنا» لا بالسنة، يعني ونسخ بالقرآن.

(قوله): «أو بقرآن نسخ تلاوته» فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة [١].

(قوله): «لو قدح ذلك» أي: التجويز.

(قوله): «عما يخالفه» لجواز أن يكون الناسخ غيره.

(قوله): «لا يسمى قرآنًا» فلا يكون من نسخ القرآن بالقرآن حتى يتم جواب المخالف.

(قوله): «هو المتواتر» ووجهه ضعفه من حيث إنه سنة.

(قوله): «كعكسه» نسخ الكتاب بالمتواتر من السنة.

(١) أي: في كتابنا.

[١] - هذا مدفوع بقول ابن الإمام: وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنًا بل سنة؛ لأنه وحي غير متلو. (ح).

وجمهور المتأخرين من الشافعية يتأولون كلامه بأنه إنما أراد نفي الوقوع دون الجواز، قال الإمام يحيى: ومن أئمة الزيدية من ذهب إلى ذلك، وذلك للدليل السمعي، أعني **(لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾** [النحل: ٤٤]، فيجب أن يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القرآن مبيناً لا رافعاً **(والنسخ رفع) لا بيان.**

(قلنا: البيان) معناه (التبليغ) (١) لأنه إظهار، (سلمنا فالنسخ بيان) لانتفاء مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب، (سلمنا) (٢) فأين نفيه (٣) أي: النسخ؛ لأنها إنما تدل على كونه مبيناً في الجملة، ولا ينافي كونه ناسخاً في الجملة، سلمنا التعميم (٤) فلم لا يكون مبيناً باعتبار ما ثبت به من الأحكام، ناسخاً باعتبار ما ارتفع به منها.

وقد يقرر الاحتجاج بهذه الآية على وجه آخر، حاصله: أن الآية تدل على أن السنة تبين القرآن؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما يكون مبيناً بها، فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفاً لقوله: **﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾** [النحل: ٤٤]؛ إذ النسخ تبين، فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول، فيلزم نقيض ما نطق به القرآن، وهو محال، وحاصل الجواب منع اختصاص تبينه بها؛ لجواز أن يكون

(١) ومعنى لتبين أي لتبلغ، ويسمى التبليغ بياناً لأنه إظهار، ولو سلمنا أن التبليغ ليس بياناً فلا نسلم أن النسخ ليس بياناً؛ لأنه بيان لما بينا أنه بيان انتفاء تعلق المصلحة بالحكم. (من شرح جحاف على الغاية).

(٢) إن النسخ رفع لا بيان.

(٣) إذ ليس في الآية ما ينفيه، إنما قال: **﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾** [النحل: ٤٤]؛ ولا دلالة فيه على أنه لا ينسخ شيئاً من الأحكام؛ لعدم التنافي بين البيان والنسخ، فلو قال: لتبين للناس ما نزل إليهم ولنسخ ما ينسخ من الأحكام لم يتناقض. (من شرح جحاف أيضاً).

(٤) أي: كون القرآن مبيناً لكل شيء.

مبيناً بما ورد على لسانه من الكتاب والسنة جميعاً^(١).

(والجمهور) من أئمة الزيدية^(٢) وغيرهم **(على جواز نسخ القرآن بالتواتر)** من السنة، ومنعه الشافعي رحمته الله، وتابعه على ذلك طائفة، وهو مروي عن بعض أئمة الزيدية^(٣)، واختلف المانعون؛ فمنهم من منعه عقلاً كالخارث المحاسبي^(٤) وعبدالله بن سعيد والقلانسي، وهو رواية عن أحمد بن حنبل، ومنهم من منعه سمعاً كالشيخ أبي حامد الإسفرائيني، وهو مقتضى كلام المانعين من أئمة الزيدية، وتؤول به مذهب الشافعي.

احتج الجمهور بقوله: **(لأنه معلوم متأخر)** فرضاً **(فوجب)** على المكلفين **(اتباعه)** ولا مانع من معرفة كون حكم مصلحة بالقرآن ومعرفة كون بدله مصلحة بالسنة.

(قيل) في الاحتجاج للمانعين سمعاً: قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا **(نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا)** أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وهو يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة من وجهين: أحدهما: أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو

(١) ولا يخفى ما في قوله: ﴿الذكر﴾ ففيه إشارة إلى أن التبيين به لا بغيره. اهـ يحقق إن شاء الله تعالى.
(٢) القاسم وابنه محمد والناصر، وكذا الهادي في رواية، قال الفقيه عبدالله بن زيد: روي عن الهادي عليه السلام أنه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، قال في الجوهرة: وهي مغمورة عن الهادي، قال الإمام محمد بن المطهر: الرواية عن الهادي شاذة؛ لأنه أعظم من أن ينسب إليه مثل ذلك وإن صحت فمراده منع نسخ القرآن بالآحاد؛ لأن مسائله تقضي بجواز نسخ الكتاب بالسنة المعلومة. (من حواشي الفصول).

(*) وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام، قال في حواشي الفصول: ذكره الإمام يحيى في شرح قوله عليه السلام: ومنه مثبت في الكتاب فرضه ومعلوم في السنة نسخه.

(٣) وقد يؤول ما روي عنهم إن صح بأن مرادهم منع النسخ بالآحاد؛ لأن مسائلهم تدل على جواز النسخ بالتواتر، ولا نص لهم بما روي عنهم، وقد ذكر هذا القدح في الرواية عنهم والتأويل على تقدير الصحة عنهم الإمام محمد بن المطهر عليه السلام.

(٤) ضبط في نسخة بعض العلماء بضم الميم، قال: وضبط في نسخة بفتح الميم.

مثلاً، والسنة ليست كذلك. ثانيهما: أنه قال: ﴿نَأْتِ﴾ والضمير لله، فيجب أن لا ينسخ إلا بما يأتي به الله، وهو القرآن.

(قلنا: المراد) من قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ **(الحكم، وهو خير)** أو مثل في حق المكلف ^(١) حكمة أو ثواباً ^(٢)، **(سلمنا^(٣) فغير الناسخ)** إذ لا يمتنع أن يكون المراد بالآية على موجب ظاهرها أن الله تعالى متى نسخ آية أنزل آية أخرى مثلها أو خيراً منها وإن لم تكن هي النسخة للأولى، بل يكون النسخ لها أمراً آخر **(سلمنا^(٤) ففي التلاوة)** يعني لم لا يكون المراد في الآية نسخ التلاوة؟ فإذا نسخ تعالى تلاوة آية بدلها بآية تلاوتها خير منها في الثواب أو مثل.

وقوله الضمير لله ^(٥) في ﴿نَأْتِ﴾ لا يمنع النسخ بالسنة؛ لأن الكتاب والسنة جميعاً من عند الله، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم]، وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥] إن لم يكن المراد لا أضع لفظاً لم ينزل مكان ما أنزل.

وأما المانعون عقلاً فاحتجوا بأن تجويزه ^(٦) يؤدي إلى التنفير عن الأنبياء وعن

(قوله): «فغير الناسخ» أي: فيكون الخير أو المثل غير الناسخ.

(قوله): «لا أضع لفظاً لم ينزل.. إلخ» فيكون ظاهراً في الوحي وعدم تبديل لفظه، فلا يدل على منع تبديل الحكم.

(١) لا في حق القرآن فحقه -أي: خيره- أعظم من السنة.

(٢) هذا جواب عن الوجه الأول دون الثاني فينظر، وجواب الثاني يأتي قريباً. اهـ وهو قوله في

الشرح: أحدهما ما ينسخ به القرآن إلخ.

(٣) أنه ليس المراد بالخير أو المثل الحكم.

(٤) أن المراد بالخير أو المثل هو الناسخ.

(٥) هذا جواب الوجه الثاني، أعني قوله: ثانيهما.. إلخ.

(٦) أي: نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

ما جاؤوا به؛ من حيث تجويز أن يأتوا من عند أنفسهم بما يرفع حكم ما جاء من عند الله، وقد نبه الله تعالى على نفي هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥].

قلنا: قيام^(١) الدلالة على بعثتهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الأمة مصالحها الشرعية، وعلى أن كل ما جاء به من عند الله، وعلى أنه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير.

(و) الجمهور أيضاً (على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالآحاد) التي

لا تفيد القطع بالقرائن؛ لأن القاطع لا يعارضه^(٢) المظنون.

وذهب متأخرو الحنفية إلى جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المشهور^(٣)، قالوا: لأن النسخ بيان من وجه وتبديل من آخر، فمن حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل والتخصيص، ومن حيث تبديله يشترط التواتر، فجاز التوسط بينهما^(٤) عملاً بالجهتين.

وفيه: أنه لا واسطة بين العلم والظن، وقد صرحوا بأن المظنون لا يقابل

(قوله): «بالقرائن» زاده المؤلف رحمته الله ليدخل فيه ما أفاد القطع بالقرائن فإنه يجوز النسخ به كما يأتي إن شاء الله تعالى في خبر أهل قضاء.

(١) مبتدأ، خبره يزيل.

(٢) يمكن أن يقال: القطعي في أصل الحكم لا في دوامه، والنسخ يرد على الثاني لا الأول، فلا يلزم رفع القطعي بالظني. (شرح منهاج البيضاوي باختصار).

(٣) لكونه في قوة القطعي عندهم.

(*) قال ابن حجر: وهو أول أقسام الآحاد، وهو ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم تبلغ الطرق حد التواتر، وهو المشهور عند المحدثين، سمي بذلك لوضوحه، وهو المستفيض على رأي جماعة من أئمة الفقهاء، سمي بذلك لانتشاره، من فاض الماء فيفيض فيضاً. ثم المشهور يطلق على ما حرر هنا وعلى ما اشتهر على الألسنة، فيشمل ما له إسناد واحد، ويطلق على ما لا يوجد له إسناد أصلاً. (من نخبة الفكر).

(٤) بأن يكون بمشهور.

القاطع. وفي جمع الجوامع أن نسخ القرآن بالآحاد جائز غير واقع^(١).
 وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي وأبو عبدالله البصري إلى جوازه في عصره^(٢) عليه الصلاة والسلام لا بعده، ووافقهم الإمام يحيى بن حمزة من أئمة الزيدية عليه السلام على ذلك؛ لما يجيء من حديث أهل قباء وبعث الآحاد إلى الآفاق وغيرهما، وللإجماع على المنع فيما بعده إلى ظهور المخالف^(٣).

وذهب جمع من الظاهرية إلى جوازه^(٤) ووقوعه؛ لأنه إذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به؛ لأن ذلك تخصيص في الأعيان وهذا تخصيص في الأزمان، وأجيب بالفرق بأن التخصيص بيان وجمع بين الدليلين، والنسخ إبطال ورفع لأحدهما.

قالوا: قد وقع، والوقوع فرع الجواز، بيان ذلك: أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً فاستداروا في قباء بخبر الواحد^(٥)، ولم ينكره عليه السلام، وأنه عليه وآله الصلاة والسلام كان يبعث الآحاد لتبليغ مطلق الأحكام حتى ما ينسخ متواتراً لو كان، ونسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام: ((لا وصية لوارث))، ونسخ قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢] بقول عائشة

(قوله): «ونسخ الوصية ... ونسخ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ﴾.. إلخ [الأنعام: ١٤٥] معطوفات على التوجه في قوله: أن التوجه.

(١) عبارة جمع الجوامع: وقيل: يمتنع بالآحاد، والحق أنه لم يقع إلا بالمتواتر. فالظاهر أنه اختيار لصاحب الجمع لا أنه ينسبه إلى الحنفية.

(٢) يريد وقوعه.

(٣) الظاهرية.

(٤) هذا مثل قول متأخري الحنفية. اهـ يقال: لم يذكر المؤلف عنهم فيها سبق إلا الجواز فقط.

(٥) في نسخة: بخبر الآحاد.

(*) وقيل: إنه عليه السلام كان أشعرهم بالنسخ وأمرهم بالامتناع عند سماع الخبر بذلك، فصار النسخ بالمعلوم لا المظنون. (من تعليق ابن أبي الخير).

رضي الله عنه: «ما توفي رسول الله ﷺ حتى أحل له أن يتزوج من النساء ما شاء»، ونسخ: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥] بنهيه عن أكل كل ذي ناب.

وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد أفاد القطع بالقرائن؛ فإن نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بالقرب منه في مثلها^(١) قرينة صدقه عادة.

وعن الثاني بمنع بعثته للأحاد بما ينسخ قطعاً؛ لظهور استواء النسخ والمنسوخ في حق النائين عنه ﷺ في كونها تبليغ الأحاد، ولو سلم فلحصول العلم به بقرينة الحال.

وعن الثالث بأن الخبر معلوم لتلقي الأمة إياه بالقبول، روى أبو عبيد عن الحسن قال: كانت الوصية للوالدين والأقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية للأقربين الذين لا يرثون، ثم قال أبو عبيد: وإلى هذا صارت السنة القائمة عن رسول الله ﷺ، وإليه انتهى قول العلماء وإجماعهم في قديم الدهر وحديثه، ولو سلم^(٢) فالنسخ^(٣) بآية الميراث^(٤) كما روي عن كثير من الصحابة وغيرهم،

(قوله): «فالنسخ ثابت بآية الميراث» في النسخ بها كلام يؤخذ إن شاء الله تعالى من موضعه من الكشف.

(١) عبارة العضد: في مثل هذه القصة.

(*) قال الإمام الحسن بن عزالدين: وقد يمنع إفادة الخبر الأحادي مع انضمام القرائن إليه للعلم، فإن المسألة خلافية، وإن سلم فذلك احتمال بعيد؛ إذ لم يمض قبل فعلهم وقت يمكنهم فيه فهم من إنكار على المنادي وعدمه، فإنه لا يحصل ما ذكرتم إلا بعد علم عدم الإنكار، وأيضاً فقد عرفت أن الاحتمال البعيد لا يدفع الظهور، وأنه لو اعتد بمثل هذا الاحتمال لانسحب على كثير من الأحكام أذيال الاختلال، ولا يلزم أنه ترك القاطع بالمظنون، فإن المتروك هو الاستمرار، وليس بقطعي. (من شرح السيد صلاح على الفصول).

(٢) أنه آحادي.

(٣) في نسخة: بعده ثابت بآية إلخ.

(٤) في المطبوع: الميراث.

والحديث إنما دل على أن آية الميراث متأخرة وأنه لا يجتمع في المال حقان^(١)؛ لتصديره بـ ((إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه))، والوجه أن في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ..﴾ [النساء: ١١]، إشعاراً بأنه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الأقارب بعد أن فوضه إلينا لعجزنا عن معرفة مقاديره كما قال تعالى: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ [النساء: ١١]، وأوضح ذلك الإشعار بالحديث.

وتحريره: أن تقدير أنصباء الأقارب كان مفوضاً إلينا؛ لأنه المفهوم من قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ثم أوجبها الشارع مقدرة في الآية، والمقدرة تنافي المفوضة، فنسختها.

وعن الرابع بأن قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، قيد في الحكم محكم في التأييد، والحديث غير صحيح، ولو سلم فالنسخ بقوله: ﴿إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ..﴾ الآية [الأحزاب: ٥٠]، وقولها: «أحل» ظاهر في أنه بالكتاب.

وعن الخامس^(٢) بأن المعنى لا أجد الآن، والتحرير في المستقبل لا ينافيه، ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ.

(قوله): «بعد أن فوضه إلينا» يعني في آية الوصية.

(قوله): «من بعد» أي: من بعد ما اخترن الله ورسوله شكراً لمن على ذلك الاختيار، فأنزل: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢].

(قوله): «محكم» أي: غير منسوخ.

(١) وصية وميراث.

(٢) وأجيب عن الخامس إما بمنعه، أي: بمنع كون الآية منسوخة، وهذا مذهب مالك. (مختصر وشرحه للجلال).

[مسألة: في أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به]

مسألة: الجمهور على أن (الإجماع^(١) لا ينسخ) أي: لا يكون منسوخاً، وحكى القرشي في عقده الاتفاق على ذلك، وحكى السيد إبراهيم في فصوله الخلاف فيه عن أبي الحسين الطبري وأبي عبد الله البصري^(٢)، وفي حكايته عن أبي عبد الله البصري نظر^(٣).

احتج الجمهور بقوله: **(لأن ناسخه) المقدر (إما قاطع فيكون الإجماع^(٤) خطأ)** لانعقاده على خلاف الدليل القاطع؛ لأنه إن كان نصاً فهو متقدم على الإجماع؛ لكونه لا ينعقد في حياته ﷺ، والإجماع لا ينعقد على خلاف النص القاطع، وإن كان إجماعاً قاطعاً فلأن الإجماع لا ينعقد على خلاف الإجماع، وإلا لزم أن يكون أحد الإجماعين باطلاً بالضرورة سواء كان سنداً ظنياً أو قطعياً،

(قوله): «وحكى القرشي» ومثله في المنهاج والكافل.
(قوله): «نظر» لما سيأتي [١] قريباً إن شاء الله تعالى.

(١) أي: الإجماع القطعي، وأما الظني فلا يسمى ما خالفه ناسخاً؛ لعدم تحقق ثبوت الظني، ونسخ الشيء فرع عن تحقق ثبوته. (جلال). هذا لا يناسب قول ابن الإمام سلام الله عليه: هذا إن كان.. إلخ.
(٢) واختاره الرازي. (شرح جلال).
(٣) لما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

(٤) هذه المسألة فرضية فقط، وإلا فإنه لا يقع؛ لأنه يؤدي إلى المحال كما أشار إليه الشارح رحمه الله.
(*) لنا أن النسخ إنما يصح من الشارع، والإجماع إنما يكون حجة بعده، فكيف ينسخ المتقدم المتأخر؟ هذا خلف، وأما استدلاله بأنه لو نسخ بنص قاطع أو بإجماع قاطع كان الأول وهو الإجماع المنسوخ خطأ؛ لأنه انكشف وقوعه على خلاف القاطع، فتكون الأمة قد أجمعت على الخطأ، واللازم باطل - فظاهر المنع مسنداً بأمرين: أحدهما: أنه مبني على عصمة المعصوم من الخطأ، وذلك ممنوع [٢]. وثانيهما: أن القواطع ليست بقواطع في الدوام، بل دلالتها على الدوام ظنية، وإلا امتنع نسخ القاطع بالقاطع للزوم تعارض القواطع، فامتنع النسخ مطلقاً، واللازم باطل. (مختصر وشرحه للجلال).

[١] - من حكاية المنع. (ح).

[٢] - تقدم كلام في هذا عن التنقيح للسيد محمد بن إبراهيم عند قوله: ومنه المتلقن بالقبول، من مباحث الأخبار.

ولما امتنع بطلان الإجماع القاطع^(١) كان الإجماع الآخر المفروض ناسخاً باطلاً لانعقاده على الخطأ، وأنه محال.

(وإما ظني) والظني (لا يقابله) أي: لا يقابل الإجماع القطعي؛ للإجماع على تقديم القاطع على المظنون^(٢)، هذا إن كان الإجماع المفروض نسخه قطعياً، وأما إذا كان ظنياً^(٣) فالحجة الشاملة له وللقطعي قوله: **(ولارتفاع النسخ بارتفاع الوحي)** بموته ﷺ، والإجماع لا ينعقد إلا بعده عليه الصلاة والسلام؛ لأن قولهم في زمانه من دونه لاغ^(٤)، ومع قوله أو تقريره الحجة في قوله أو تقريره لا في قولهم، فإذا انعقد الإجماع بعده لم يمكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمها بعد وفاته، ولا بإجماع لأنه إن كان لا عن دليل فخطأ، أو عن دليل فيلزم تقدمه على الإجماع المفروض كونه منسوخاً، والناسخ لا يتقدم المنسوخ، والقياس شرطه عدم مخالفة الإجماع، مع أن التعبد به مقارن للتعبد بأصله، فيلزم تقدمه، وهو باطل.

(قيل) في الاحتجاج للقائلين بالنسخ: **(الإجماع)** من الأمة في مسألة **(على قولين)** يقول بأحدهما طائفة وبالأخر الباكون **(إجماع)** من الكل **(على أنها اجتهدية)**^(٥) على المجتهد المصير إلى ما أدى إليه اجتهاده منهما، وللمقلد الأخذ

(قوله): «لاغ» اسم فاعل كقاض، أي: لاغ قولهم.
(قوله): «فيلزم تقدمه على الإجماع» فكيف يكون ناسخاً للإجماع؟
(قوله): «على المجتهد» متعلق بالمصير^[١].

(١) أي الأول المفروض منسوخاً.
 (٢) لكن عرفت أن دلالة القواطع على الدوام ظنية، فلا قطع بالدوام. (جلال).
 (٣) بما ذكره المؤلف يندفع اعتراض الشارح العلامة من أن الدليل المتقدم إنما يتم إذا كان الإجماع الذي فرض نسخه قطعياً.
 (٤) في نسخة سيلان هكذا: لاغ، وكان في نسخه عوضه لا إجماع ثم صححه إلى ما حرر هنا.
 (٥) وأنه سائق لكل منهم مخالفة الآخر، فإذا أجمع أهل العصر الثاني على أحدهما كان هذا الإجماع ناسخاً للإجماع الأول؛ إذ تصوير المسألة قطعية لا تسوغ المخالفة فيها لأحد، فيكون رفعاً للحكم الأول، وهذا هو النسخ، فيثبت نسخه والنسخ به. (شرح جحاف).

[١] - الظاهر أن المصير مبتدأ خبره على المجتهد. (ح عن خط شيخه).

بأيهما شاء، ثم إنه يجوز الإجماع على أحد القولين كما مر **(فالإجماع)** حينئذ **(على أحدهما ناسخ)** للإجماع الأول؛ لإبطاله الجواز الذي اقتضاه.

(قلنا:) لا نسلم الإجماع الأول؛ لأن كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر، ولو سلم فلا نسلم انعقاد الإجماع الثاني؛ لما تقدم في الإجماع من القول بامتناعه، ولو سلم الإجماعان فإن الإجماع **(الأول)** من الأولين على جواز الاجتهاد فيما اختلفوا فيه **(مشرط)** بأن لا يوجد قاطع ^(١) يمنع الاجتهاد؛ للإجماع على أن الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز ^(٢).

(و) الجمهور على أنه **(لا ينسخ)** أي: لا يكون ناسخاً لغيره، وما وجد من الإجماع على خلاف النص فلتضمنه الناسخ لا أنه هو الناسخ؛ وذلك **(لأنه)** أي: الإجماع الناسخ **(إما عن)** مستند **(نص فالنسخ به)** ^(٣) لا بالإجماع **(أو لا)** ^(٤) عنه.....

(قوله): «الجواز» أي: جواز الاجتهاد.

(١) لكن لا يخفى أن للخصم أن يقول: كل منسوخ كذلك، أي: مشروط دوامه بأن لا يحدث بعده قاطع على خلافه، فإن أوجب بأن مسألة اتفاق الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به تمنع ذلك فمع أن اتفاق الجمهور ليس بحجة دليل هذه المسألة لا ينتهض. (شرح مختصر للجلال). وأخذ بعد هذا يبين عدم انتهاض أدلتها بكلام طويل كما تراه منقولاً عنه ههنا على كل دليل.

(*) لأنهم إنما أجمعوا على أن المسألة اجتهادية إذا لم يظهر عليها دليل قاطع لا مطلقاً، أي: ما دامت لا قاطع فيها، وهذا قاطع ظهر، وارتفاع المشروط لارتفاع شرطه ليس بنسخ، فلا الإجماع الأول منسوخ ولا الثاني ناسخ. (شرح غاية لجحاف).

(٢) إن قيل: إذا سلم كونه إجماعاً لم يصح فرض كونه مشروطاً، وإلا لزم في كل إجماع أن يكون مشروطاً، وفيه نظر.

(٣) هذا ضعيف مستلزم لرفع الخلاف؛ لأن المراد بالنسخ بالإجماع هو الاكتفاء به عن نقل المستند كما أن معنى حجيته ذلك لا أنه لا يحتاج إلى مستند، فإن احتياجه إليه وفاق. (شرح جلال).

(٤) في شرح الغاية لجحاف على قوله: «أو لا عنه.. إلخ»: وإن فرض أنه لا عن نص فهذا المنسوخ الأول لا يخلو إما أن يكون قاطعاً أو ظنياً، إن كان قاطعاً لزم خطأ هذا الإجماع الذي فرض ناسخاً؛ لأنه يكون إجماعاً على خلاف القاطع، وإن كان المنسوخ ظنياً فليس رفعه بالإجماع يسمى نسخاً؛ لبطلان الظن بالقطع، وليس من النسخ في شيء؛ لعدم المعارضة والمقابلة.

(فالأول إما قاطع إلى آخره) أي: إلى آخر الدليل المذكور في منسوخيته، يعني أنه إذا لم يكن عن مستند منصوص فإن كان الأول قطعياً كان الإجماع على خلاف القاطع، وخلاف القاطع خطأ^(١)، والإجماع معصوم عن الخطأ، وإن كان ظنياً^(٢) لم يبق مع الإجماع على خلافه دليلاً؛ لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته

(قوله): «فالأول إما قاطع» أي: الإجماع الأول المنسوخ [١].

(قوله): «الأول» أي: المنسوخ من الإجماع وغيره.

(قوله): «كان الإجماع» أي: الآخر المفروض ناسخاً.

(قوله): «على خلاف القاطع» وهو المفروض منسوخاً.

(قوله): «وإن كان» أي: الأول المنسوخ.

(قوله): «لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته الظن، وقد انتفى بمعارضة القاطع، فلا يثبت به» أي: بالأول الظني «حكم» فيكون انتفاء حكمه لانتفاء شرطه لا لكونه منسوخاً؛ فلذا قال المؤلف رحمه الله: فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع، لكن يرد هاهنا مثل ما يأتي، وهو أن هذا منقوض بالآحاد؛ لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح أو مساو، مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح، والذي يأتي هو قول المؤلف رحمه الله في جواب شبهة المانعين عن نسخ القياس: قلنا: منقوض بالآحاد؛ لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض.. إلخ، وقد أشار المؤلف رحمه الله هنا إلى ما يظهر به اندفاع هذا الإيراد بقوله: قلنا انعقاد الإجماع على خلافه -أي: الظني- يدل على بطلان الظن من أصله.. إلخ، وحاصله الفرق بين نسخ الظني من الكتاب والسنة يعني بغير الإجماع وبين نسخه بالإجماع، ففي الأول قد ثبت العمل بالمنسوخ قبل ظهور المعارض، وفي الثاني -أعني المنسوخ بالإجماع- انكشف بطلانه من أصله فلم يثبت به حكم حتى يرفع، لكن قول المؤلف رحمه الله سابقاً: لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع.. إلخ يقضي بأنه قد كان [٢] ثبت حكمه ثم انتفى لانتفاء شرطه، فلا يناسبه القول ببطلانه من أصله، وأيضاً في توجه السؤال على ما سبق خفاء؛ لأن قوله في السؤال [٣]: إذا ارتفع به صار نسخاً هو عين ما ادعوه بقولهم: فلا يثبت به حكم فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع؛ لأن الحكم إنما انتفى لانتفاء شرطه، ولو أورد المؤلف رحمه الله السؤال على وجه آخر بأن يقول: فإن قيل: هذا منقوض بالآحاد فإن شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح أو مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح،..... =

(١) وهذا ظاهر المنع؛ مسنداً بما تقدم من أن القطعي غير قاطع في الدوام، والإجماع الناسخ له قطعي. (شرح جلال).

(٢) يقال: بعد الإجماع على موجب قد صار قطعياً فينظر.

[١] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: الأول في عبارة المؤلف على عمومه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - يحقق اقتضاؤه ذلك؛ إذ المراد أنه انتفى من أصله لا بعد ثبوته، وهو ظاهر. (حسن بن يحيى).

[٣] - قال في بعض الحواشي هنا: قف وتأمل.

الظن، وقد انتفى بمعارضة القاطع له^(١)، وهو الإجماع، فلا يثبت به^(٢) حكم، فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع، فلا نسخ.

فإن قيل: الثابت بالظني قبل انعقاد الإجماع إذا ارتفع به صار نسخاً كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف.

قلنا: انعقاد الإجماع على خلافه يدل على بطلان الظني من أصله وعلى خطأ

= ثم يجيب بما ذكره من الفرق لظهر المعنى وتوجه السؤال والجواب كما لا يخفى، وتقرير السؤال على هذا الوجه هو الذي اعتمده المؤلف عليه السلام فيما يأتي كما عرفت حيث قال: قلنا منقوض بالأحاد، وأما شرح كلام ابن الحاجب فلم يوردوا ما ذكره المؤلف عليه السلام من السؤال ولا الجواب المذكور؛ إذ لا يظهر وجه الفرق بين نسخ الظني بالإجماع وبين نسخه بغيره؛ فإن الإجماع إنما ينعقد بعد وفاته عليه السلام، فيصح أن يتأخر مستنده في وقته عليه السلام عن الظني المنسوخ، فلم يبطل حكم الظني المنسوخ من أصله، بل ثبت حكمه^[١] الذي لم يعارضه الناسخ المتأخر، بل قد صرح السعد باستبعاد بطلان حكم المنسوخ من أصله، فيأتي مثله هنا في أنه لا يبطل من أصله ما عارضه الإجماع. وإعلم أن السعد قد أورد النقض المذكور في النسخ بالقياس وذلك أن المانع عن النسخ بالقياس، إذا كان ظنياً بين زوال شرط العمل به لا لكون القياس ناسخاً له، قال: فإن قيل: لا نعي بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس، ثم قال: قلنا: بل معنى النسخ أن الحكم كان حقاً ثابتاً إلى الآن وقد ارتفع وانتهى بالناسخ، وهاهنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرتفع، ثم قال: وفيه نظر؛ لأنه لا معنى للرفع هاهنا سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم؛ ولهذا جوزوا نسخ النص الظني مع جريان هذا الدليل فيه، ثم قال: نعم يتم ما ذكر لو قلنا عند ظهور المعارض يبطلان المظنون المتقدم من أصله ومن أول الأمر، لكنهم لا يقولون بذلك^[٢]. اهـ فتأمل فالمقام دقيق، والله أعلم.

(قوله): «وهو الإجماع» أي: الناسخ للظني.

(قوله): «الثابت بالظني» أي: بالدليل الظني.

(قوله): «قبل انعقاد الإجماع» أي: على العمل.

(قوله): «على خلافه» أي: على [خلاف] الدليل الظني.

(١) إذ الظن لا ييقى مع القطع، لكن هذا قول الخصم بنفسه؛ لأنه يقول: إن المنسوخ ظني الدوام وإن كان قطعي الوقوع، فإذا ظهر الإجماع على عدم الدوام بطل ظن الدوام. (شرح جلال بتصريف لطيف).

(٢) أي: بالدليل الأول الظني.

(*) لانتهاء شرط العمل به، فانتفى لانتهاء شرطه لا لكونه منسوخاً.

^[١] - لكن يقال عليه: إن خلاف المخالف مفروض بالنظر إلى الإجماع الناسخ بنفسه لا مستنده، وأما مع النظر إلى مستنده فهو قول الجمهور، فلا يتحقق الخلاف فليظفر، وأيضاً قد يقوى الفرق الذي ذكره عليه السلام بين نسخ الظني من كتاب وسنة بقاطع منها وبين نسخه بإجماع أنه يتحقق مع الأول التاريخ فيصح اعتبار النسخ به، بخلاف الآخر المفروض من الإجماع نفسه من غير نظر إلى مستنده فإنه لا يتحقق بينها تقدم ولا تأخر فيكون معارضة. (من خط السيد العلامة أحمد بن الحسن رحمتهما).

^[٢] - إذ ليس في القياس قطعية تدل على بطلانه من أصله، بخلاف الإجماع فتأمل. (حسن بن يحيى).

العامل به قبل الإجماع، بخلاف رفع الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي فإن العامل بالظني قبل نسخه بالقطعي مصيب.

وقوله: **(ولما تقدم)** حجة أخرى للجمهور، وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي^(١)، والإجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب والسنة لا معارض له منهما، فما وجدناه من الإجماع مخالفاً لهما حكمنا بتضمنه للناسخ إن لم يمكن الجمع بالتأويل.

(وقيل:) إنه يجوز أن **(ينسخ)** أي: يكون ناسخاً لغيره، وهذا القول حكاه في الفصول عن أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وابن أبان وأبي الحسين الطبري وأبي عبدالله البصري، وحكاه البيهقي في المدخل^(٢) عن الشافعي، وفي نسبة هذا القول إلى أبي عبدالله البصري نظراً؛ لأن السيد أبا طالب عليه السلام حكى عنه المنع من النسخ به، وهو بمذهب شيخه أعراف، ولم يحك الجواز إلا عن عيسى بن أبان ونفر تابعوه، واختار صاحب فصول البدائع من متأخري الحنفية جواز نسخ الإجماع بالإجماع، وأما غيره فلا يكون ناسخاً له ولا منسوخاً به.

وحجة القائلين بالجواز ما أشار إليه بقوله: **(لما تقدم)** من حدوث الإجماع بعد الاختلاف **(تقريراً وجواباً)**^(٣) فلا تطول بإعادته.

(١) أي: لا نسخ بعده عليه الصلاة والسلام؛ إذ لا هداية لهم إلى معرفة انتهاء تعلق المصلحة بالحكم؛ لكون ذلك بالوحي، وقد انقطع بموته عليه الصلاة والسلام، فلا نسخ. (شرح غاية لجحاف).

(٢) ضبط في بعض النسخ بفتح الميم والخاء، وضبط في نسخ سيلان بضم الميم وكسر الخاء.

(٣) من أن الأمة إذا اختلفت على قولين في مسألة ثبت كونها اجتهادية سائغ لكل العمل فيها برأيه، وإذا اتفقوا على أحد القولين كان إجماعاً لا يسوغ فيها الاجتهاد، فيكون ناسخاً للحكم المتقدم. وجوابه ما مر من أن الحكم الأول مشروط بعدم ظهور القاطع، وبطلانه لبطلان شرطه ليس بنسخ، وأما أن الإجماع يخصص به فلا مانع منه. (شرح الغاية لجحاف).

[مسألة: في نسخ القياس]

مسألة: اختلف^(١) (في نسخ القياس) يعني أن الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه^(٢) بدليل آخر مع بقاء حكم أصله أو لا يجوز؟ وفيه (أقوال) أولها: (المنع)^(٣) وهو مذهب أئمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي والظني وغير ذلك.

(و) ثانيها: (الجواز) من غير فرق كذلك، ونسب^(٤) هذا القول إلى أبي العباس ابن سريج^(٥) من الشافعية وغيره، وقوله: (مطلقاً) راجع إلى القولين معاً كما بيناه.

(و) ثالثها: الجواز (في) القياس (الظني) لا القطعي، رواه السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار، وفي معتمد^(٦) أبي الحسين عنه قولان: أحدهما: المنع مطلقاً، وثانيها: أنه إن كان معلوم العلة جاز نسخه، قال: لأن النبي ﷺ لو نص على أن علة تحريم البر هي الكيل وأمرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الأرز، فكما جاز أن يحرم الأرز بنصه ثم ينسخه جاز أن ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه عليها، وهذا ما صار إليه كثير من الحنابلة كأبي الخطاب وغيره واختاره الأمدى، من كون ما

(١) قال الهندي: ينبغي أن يكون موضع الخلاف في أنه هل يمكن نسخه بدون نسخ أصله أو لا؟ أما نسخه مع نسخ أصله أو نسخ الأصل ففيه الخلاف الآتي. (شرح ألفية البرماوي).

(٢) نحو أن يقاس الأرز على الستة المنصوصة في تحريم التفاضل ثم يرد بعد ذلك نص بجوازه فيه. (من شرح جحاف).

(٣) واختاره القاضي ونسبه إلى الأكثرين؛ لأن من شرط العمل به عدم النص فلا يكون ناسخاً لشرطه. (استعداد للموزعي).

(٤) ضبط في نسخة نسب بالتغيير وابن سريج بالجر إتباعاً لأبي العباس، فيبحث إن شاء الله. (من خط مولانا زيد بن محمد). ما يأتي عن المصنف قريباً في آخر هذه المسألة في بحث النسخ بالقياس يقضي بالإتباع ويقتضي الإلتزام. (من خط السيد العلامة أحمد بن إسحاق).

(٥) اسمه أحمد بن عمر بن سريج قال في طبقات الأسنوي بلغت مؤلفاته أربعاً.

(٦) يقضي ما رواه أبو الحسين عنه بخلاف رواية الفصول، وكان مراد الشارح التنبيه على ذلك.

علته منصوبة كالنص ينسخ بما ينسخ به، بخلاف المستنبطة فإنه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس.

(و) رابعها: جواز نسخه **(في عصره عليه الصلاة والسلام)** لا بعد وفاته ﷺ، وهو مذهب الإمام يحيى وأبي الحسين البصري والرازي، وإنما يجوز نسخه في عصره ﷺ عند هؤلاء **(بأقوى)** من نص أو قياس، أما بالنص فكما إذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً وتبعد الناس بقياس الأرض عليه بأمرة دالة على أن علة التحريم الكيل، ثم نص على إباحة بيع الأرض بالأرض متفاضلاً، وأما بالقياس فبأن تكون المسألة بحالها إلا أن الرسول ﷺ نص على إباحة التفاضل في بعض المأكولات، ونبه على أن علة كونه مأكولاً بأمرة هي أقوى من الأمرة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل، فيلزم من ذلك ^(١) قياس الأرز على ذلك المأكول.

وأما القياس الثابت بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فلا يصح نسخه بنص كتاب أو سنة متجدد؛ لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة والسلام، ولا بنص ظهر بعد الخفاء ^(٢) ولا إجماع ولا قياس أقوى أو مساو؛ لأن زوال القياس ليس

(قوله): «من كون ما عله منصوبة» بيان لقوله: وهذا ما صار إليه كثير.. إلخ، زاده المؤلف ﷺ زيادة توضيح مع الاستغناء عنه.

(قوله): «وأما القياس الثابت بعد وفاته ﷺ» مقابل أما مقلد فيما سبق، كأنه قال: أما الثابت في عصره فبأقوى.

(قوله): «أو مساو» أما النسخ بالمساوي ففيه تأمل [١]؛ وذلك لأن الراجع يكون أقوى من المرفوع، وقد أشار إلى هذا في الجواهر.

(قوله): «ولأن زوال» لا وجه لإيراد العاطف [٢]؛ لأن هذا علة تخص النسخ بالقياس الأقوى [٣].

(١) أي: النص على إباحة التفاضل إلخ.

(٢) يقال: إذا تبين كونه متأخراً صح أن يكون ناسخاً.

[١] - شكل عليه السيد عبدالله الوزير. (ح). وفي حاشية: يقال: قد رفع الشارح ﷺ هذا بقوله في آخر التعليق، وكذلك المساوي لتساقطهما، يعني لا لكونه ناسخاً. (ح).

[٢] - وهو محذوف في كثير من النسخ. (ح).

[٣] - شكل عليه السيد عبدالله الوزير أيضاً. (ح). وفي حاشية: بل هو علة لعدم النسخ بالنص الذي ظهر بعد الخفاء وما بعده فتأمل. (ح عن خط شيخه).

للمنسخ، بل لزوال شرطه، وهو انتفاء معارضة النص والإجماع والقياس الأقوى، وكذلك المساوي لتساقطهما، وأما القياس الأضعف فساقط.

(و) ذهب ابن الحاجب إلى أنه يجوز في عصره ﷺ (بقطعي) سواء كان نصاً أو قياساً^(١) إذا كان النسخ بالقطعي (مثلثه) في القطعية، وهو أن يكون المنسوخ قياساً قطعياً بأن تكون جميع مقدماته^(٢) قطعية، ونسب الفناري في فصوله هذا القول إلى الشافعية، وأما بعده عليه الصلاة والسلام فلا نسخ، وإن ذهب إلى هذا القياس ذاهب في سائر الأعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فإنه وإن كان متعبداً بظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخاً متجدداً، بل تبين أنه كان منسوخاً، والفرق بين الأمرين^(٣) غير خفي.

(و) ذهب البيضاوي إلى أنه يجوز نسخ القياس (بالقياس) الأقوى خاصة.

(قوله): «بل لزوال شرطه.. إلخ» يرد هنا ما يأتي من النقض بالأحاد.

(١) أما نسخه بالنص فبأن يصرح النص بمنع مشاركة الفرع لأصله في حكمه، أو يصرح برفع حكم أصله فيرتفع حكم الفرع كما سيأتي. وأما نسخه بالقياس فلجواز مشابهة الفرع لأصلين قيس أولاً على أحدهما ثم ورد حكم الأصل الثاني مخالفاً لحكم الأصل الأول، فيتردد بين أصلين مقطوع بمشابهته كل واحد منهما في علة حكمه، فيتعارض القياسان، فيبطل جواز العمل بالأول للمعارضة، وأن ذلك معنى النسخ، هذا في حياة النبي ﷺ، وأما بعده فقد انسدت طريق النسخ، إلا أن يوجد في زمان النبي ﷺ وجهله القائس، فيتبين أنه -أي: القياس الأول- كان منسوخاً بما جهله القائس، لكن هذا لا يتمشى في نسخه بقياس مقطوع به إلا على القول بأن حكم الفرع يثبت بالنص على حكم الأصل لا بفعل القائس، وهو خلاف ما اختاره المصنف فيما سيأتي، اللهم إلا أن يكون من الفحوى فهي من النص، لكن الكلام في النسخ بالقياس المقطوع به، وهو غير الفحوى. بلى، إن قلنا: إنه لا قطع بشيء من القياس بل كله ظني عاد من الطرف الأول. (مختصر وشرح الجلال عليه).

(٢) يعني حكم الأصل والعلة ووجودها في الفرع قطعي، والمظنون بخلافه. (سعد).

(٣) وهما النسخ وتبين كونه منسوخاً في زمن النبي ﷺ.

احتج القائل بالمذهب **(الأول)** وهو المنع على الإطلاق: بأن **(شرط العمل)** بالقياس **(عدم)** ظهور **(المعارض)** سواء كان أقوى أو مساوياً، فإذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من أصله سوءاً قيل: كل مجتهد مصيب^(١)، أو قيل: المصيب واحد؛ لأن الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد أن يكون معتبراً في عصر النبي ﷺ وإلا لم يكن شرعياً^(٢).

(قلنا:) ما ذكرتموه **(منقوض بالآحاد)**^(٣) لأن شرط العمل بها عدم ظهور

(قوله:) «زال شرط العمل به من أصله» زيادة لا يناسب ما عرفت من ثبوت حكمه قبل ظهور المعارض، وعبرة شرح المختصر: فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا: كل مجتهد مصيب أو قلنا: المصيب واحد. قال السعد: هذا نفي لما ذكره أبو الحسين البصري من أن هذا إنما يتم على القول بأن كل مجتهد مصيب؛ إذ لو كان المصيب واحداً فقط لم يكن القياس الأول متعبداً به فلا يكون منسوخاً.

(قوله:) «لأن الذي يظهر للمجتهد... إلخ» علة لزوال شرط العمل بالمعارض، يعني أن المعارض إنما كان سبباً في زوال شرط العمل لكونه معتبراً في عصر النبي ﷺ فكان شرعياً مؤثراً في زوال العمل بالقياس. **(قوله:)** «قلنا: منقوض بالآحاد... إلخ» قد عرفت أن السعد اعترض استدلال المخالف بما نقلناه عنه سابقاً من قوله: وفيه نظر؛ لأنه لا معنى للرفع سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك... إلخ، فأشار إليه المؤلف ﷺ بقوله: قلنا منقوض بالآحاد... إلخ، وأما صاحب الجواهر..... =

(١) في الجواهر ما لفظه: وقوله: سواء قلنا: كل مجتهد مصيب، أو قلنا: المصيب واحد إشارة إلى دفع ما عسى يتوهم من أن ثبوت حكم القياس حين العمل بالمنسوخ إنما يكون إذا قلنا: المصيب واحد؛ لأن الحكم حينئذ يكون ثابتاً ويكون الاجتهاد تابعاً له، وأما إذا قلنا: كل مجتهد مصيب فلا؛ لأن الحكم حينئذ يكون تابعاً للاجتهاد، فلا يكون له ثبوت قبل الاجتهاد، وهذا الفرق مندفع؛ لأن المصيب إن كان واحداً فظاهر أن الحكم حينئذ يكون ثابتاً، وإن كان كل مجتهد مصيباً كان مأخذ اجتهاده ثابتاً عند العمل بالظني المعارض له، ونزول مأخذ الاجتهاد بمثابة نزول حكمه، فيكون العمل بالظني مشروطاً بعدم ظهور معارضه، وهو القياس والاجتهاد.

(٢) فيكون مبطلاً للقياس من أصله لا مبنياً لانتفاء العمل به. (شرح غاية لحاف).

(٣) نقضاً إجمالياً، تقريره أنه لو صح ما ذكره من الدليل لم يجوز أن يكون الدليل الظني من الكتاب والسنة ناسخاً ولا منسوخاً حكمه؛ لجريان الدليل المذكور فيه بعينه. (جواهر).

(*) في شرح ابن جحاف: قلنا: هذا الدليل منقوض بخبر الآحاد، فإن شرط العمل به عدم ظهور معارض أو مساو، وكان يلزم أن لا يجوز نسخ الآحاد، وأنه جائز اتفاقاً..... =

= فإنه أجب عما ذكره السعد بجواب حاصله الفرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره، ولفظ الجواهر: العمل بالمظنون إنما يكون مشروطاً برجحانه على معارضه إذا كان معارضه ثابتاً وبلغ إلى المكلف حين العمل بالمظنون؛ ضرورة اقتضاء رجحان الشيء على معارضه تحقق المعارض، والظني من الكتاب والسنة إذا نسخ بظني آخر من أحدهما لم يكن الناسخ منهما ثابتاً في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ منهما؛ لوجوب تراخي الناسخ عن المنسوخ بحسب النزول، وإذا لم يكن متحققاً حين العمل بالمنسوخ الظني منها لم يكن العمل بالمنسوخ الظني منهما مشروطاً برجحانه عليه، بل يكون العمل به واجباً مطلقاً، فلا يصدق حينئذ تبين زوال شرط العمل به، وهو رجحانه؛ لأن زوال شرط العمل به يقتضي سابقة الاشتراط، وقد عرفت أنه لا يشترط فيه، بخلاف القياس الظني إن نسخ ظنياً فإن حكمه متحقق عند العمل بمعارضه؛ لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له، فيكون العمل بالمنسوخ مشروطاً برجحانه وعدم ظهور معارضه، فإذا ظهر المعارض انتفى شرط العمل به، فيكون انتفاؤه لانتفاء شرطه لا بطريق شرعي [١]، انتهى. وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى رد ما ذكره [٢]؛ لأنه لا فرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره في تراخي الناسخ عن المنسوخ بقوله: قلنا.. إلخ. وأيضاً مقتضى كلام الجواهر أن المعارض إذا لم يوجد في نفس الأمر وقت العمل بالظني لم يصح اشتراط عدم [٣] وجود المعارض في العمل بذلك الظني، وليس كذلك؛ لصحة هذا الاشتراط من غير توقف على ذلك، فقول المؤلف رحمه الله: ناسخ الأحاد مترخ أي بحسب النزول، وقوله: فلا يكون أي حكم الناسخ ثابتاً في حق المكلف لتراخيه.

= فلو صح الدليل لما جرى فيه. وقد يفرق بينهما بأن شرط العمل بالقياس عدم وجود النص في الجملة، فإذا ظهر بطل القياس من أصله، فيكون المتمسك بالقياس قبل ظهور النص متمسكاً بغير دليل؛ لأن معاذاً قدمه، وشرط العمل بالأحاد عدم ظهور راجح أو مساو، فإذا ظهر أحدهما كان مبنياً لانتفاء العمل بالمرجوح لا مبطلاً له من أصله، فإن المتمسك بالمرجوح قبل ظهور الراجح متمسك بدليل معتبر شرعاً، والمتمسك بالقياس مع وجود النص في الجملة متمسك بغير دليل شرعي، كما لو تمسك أحد بإجماع الصحابة ثم ظهر مخالفة بعضهم، وسواء كان الذي ظهر نصاً أو قياساً؛ لأن أصل القياس المتأخر هو النص، وأنه دال على عدم اعتبار العلة الجامعة في القياس الأول، فيكون العمل به باطلاً من أصله، فلا يتصور نسخ القياس لا بنص ولا قياس؛ لأن النسخ بيان انتهاء العمل بالأول صحيحاً، وهذا دال على أن العمل بالأول كان باطلاً وليس من النسخ في شيء، ولا كذلك الأحاد، والله أعلم.

[١]- تمام كلام الجواهر: مترخ، والحاصل أن النسخ يجب أن يكون بطريق شرعي مترخ، ونسخ القياس الظني والنسخ به ليس كذلك، فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً.

[٢]- والظاهر صحة كلام الجواهر؛ إذ التراخي غير متحقق؛ لجواز أن يكون الناسخ غير متحقق في القياس؛ لجواز أن يكون الناسخ كاشفاً عن الخطأ في القياس مبنياً أن حكم الأصل لا يتعدى إلى الفرع، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبيسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله).

[٣]- ليس الكلام في اشتراط عدم وجود المعارض، بل في رجحان الشيء على معارضه، وهو متوقف على وجوده ضرورة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

معارض راجح أو مساو، مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجع.
فإن قيل: ناسخ الأحاد متراخ فلا يكون ثابتاً في حق المكلف حين العمل
بالمسوخ، فلا يكون العمل بالمسوخ مشروطاً، فلا يصدق إذا وجد الناسخ أنه
زال شرط العمل به؛ لأن زوال الشيء يقتضي سابقيته^(١).

قلنا: وناسخ القياس يجب تراخيه عن أصله، وتراخيه عن أصله يستلزم
تراخيه عن حكمه؛ للاتفاق على أنه مظهر للحكم لا مثبت له، فيكونان
سواء^(٢).

احتج (الأخرون) وهم القائلون بالجواز مطلقاً والمفصلون، أما المجوزون

(قوله): «فلا يكون العمل بالمسوخ مشروطاً» هذا كما ذكره في الجواهر من توقف الاشتراط على وجوده،
وفيه ما عرفت.

(قوله): «لأن زوال الشيء» وهو اشتراط عدم المعارض «يقتضي سابقيته» أي: الشيء، وهو شرط العمل،
والفرض أنه ليس بسابق؛ لعدم وجود المعارض حال العمل بالظني، واشتراط عدمه موقوف على وجوده.

(قوله): «يجب تراخيه عن أصله» أي: أصل القياس المنسوخ كتحریم الخمر مثلاً.

(قوله): «يستلزم تراخيه عن حكمه» أي: حكم القياس كتحریم النيذ مثلاً.

(قوله): «للاتفاق على أنه» أي: القياس «مظهر للحكم» أي: حكم القياس؛ وهو تحریم النيذ.

(قوله): «لا مثبت له» أي: لحكم القياس؛ لأنه ثابت حال ثبوت حكم الأصل وعلته، والمجتهد إنها أظهره
باجتهاده.

(قوله): «فيكونان» أي: خبر الواحد والقياس «سواء» في تراخي ناسخها لما عرفت.

(قوله): «احتج الآخرون، وهم القائلون بالجواز مطلقاً» الأولى أن يقال: وهم القائلون بالجواز إما على
الإطلاق أو التفصيل ليستقيم قوله: كغيره ثانيهم ثالثهم.. إلخ؛ لأن قوله: كغيره حجة لجميع المجوزين،
وأما المفصلون فهم مختصون بأدلة المنع التي أشار إليها بقوله: ثانيهم والقطعيان.. إلخ، وكذا قوله: ثالثهم
وارتفع النسخ، أي: ثالثهم كغيره وارتفع النسخ، وقس باقيةها، وأما على ما ذكره المؤلف عليه السلام في الشرح من
تقييد الجواز بقوله: مطلقاً فليس المانع عن نسخ القطعي ثاني المجوزين مطلقاً والمفصلين، وقد يوجه الكلام
بأن المانع ثان باعتبار مجموع قيد الإطلاق والتفصيل، فيكون قوله: كغيره أول المجموع من حيث هو
مجموع، وهذا المانع ثاني المجموع من حيث هو مجموع، وقس باقيةها.

(١) ولا سابقة مع التراخي.

(٢) في تراخي ناسخها؛ لأنك قد عرفت أنه يجب تراخي الناسخ عن أصل القياس، وتراخيه عن
أصله يستلزم تراخيه عن حكم القياس.

على الإطلاق فلهم مقام واحد، ودليله: أن القياس في جواز نسخ حكمه **(كغيره) (١)** من الأدلة الشرعية في ذلك، فيجوز نسخه بأقوى منه وبمثله إذا عرف تقدم أصله على ناسخه بوجه من الوجوه السالفة (٢).

وأما المفصلون فلكل منهم مقامان: أحدهما: مقام الجواز ودليله ما سبق. وثانيهما: مقام المنع، وقد أشار إلى متمسك كل منهم فيما منعه فقال: **(ثانيهم (٣): والقطعيان (٤) لا يتعارضان، والظني ساقط)** يعني أن ثاني الآخرين - وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره - حجبتهم في جواز ما يجوز فيه ما تقدم، وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي أنه لا يجوز أن يكون ناسخه قطعياً؛ لأن القطعيين لا يتعارضان، ولا ظنياً؛ لأن الظني مع القطع ساقط، والأحكام إنما تثبت بهما.

(قلنا:) نختر أنه ينسخ بالقطعي، قولكم: القطعيان لا يتعارضان. قلنا: مسلم، ولكنه **(لا تعارض مع التاريخ)** الذي لا يعرف النسخ إلا به، والتعارض بين الشيئين إنما يتحقق مع اتحاد الوقت، فإذا كان النسخ وارداً عن

(قوله:) «ما تقدم» وهو أنه كغيره.

(١) يعني لعدم الفارق، وما علم إلغاؤه من الخصوصيات لا يصلح فارقاً. وجوابه أن الفارق ما ذكره المانع، فلم يحتاج إلى ذكره، ذكر هذا السيد عبدالرحمن في شرحه، وظاهر كلام الشارح رحمته الله أنه لم يرد هذا القول وأنه مختار له، والله أعلم. ولو قيل في وجه الفرق: النسخ إنما هو من أحكام أدلة الكتاب والسنة وليس القياس من ذلك، ولا يمكن أن يقال: النسخ باعتبار أصله، وهو منها؛ لأن الكلام مبني على أن القياس منسوخ دون أصله - لكان قولاً.

(٢) في طرق النسخ في قوله: ويعرف بعلم تأخره إلخ.

(٣) هذه الإضافة في مثله لا تجوز؛ لأن اسم الفاعل العددي إما بمعنى المصير فيضاف إلى ما تحت أصله، أو بمعنى أحدها فيضاف إلى مرتبته، وبالاختبارين لا يجوز: ثالث أربعة أو خمسة كما ذلك مقرر في موضعه، والله أعلم. (طبري). في الرضي جواز إضافته إلى ما فوقه فليبحث عنه. (حشي).

(٤) عطف على مقدر تقديره: كغيره والقطعيان.. إلخ.

الشارع بعد إمكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت فانتفى التناقض^(١).
احتج (ثالثهم) أي: ثالث الآخرين - وهو القائل بجوازه^(٢) في عصره عليه الصلاة والسلام بنص أو قياس أقوى، والمنع من بعده - لمقام المنع بقوله: **(ارتفع^(٣) النسخ بارتفاع الوحي)** فلا يصح نسخه بكتاب أو سنة متجددين ولا بغيرهما كما سبق.

(قلنا:) ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم ولكنه **(غير مفيد)**^(٤) للاتفاق على أن القياس مظهر للحكم لا مثبت له، فالقائلون بالجواز على الإطلاق بأن الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده ﷺ إنما ثبت به واستقر إلى ظهور النسخ له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع التنزيل، وإنما يحكمون بأن ثبوته مقارن لثبوت حكم أصله، فتحریم بيع الأرز متفاضلاً مقارن لتحریم بيع البر متفاضلاً، سواء وقع في ذلك الوقت تركيب قياس أو لا، وإذا ورد بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الأرز كان نسخاً لقياسه على البر، فإذا قاسه قائس في سائر الأعصار على البر لعدم اطلاعه على النسخ فعمل بالتحریم ثم اطلع من بعد على النسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها ولم يكن من النسخ بعده ﷺ في شيء، هذا مع عرفان تأخر النسخ عن أصل المنسوخ، وإلا فإن كان

(قوله): «لمقام المنع، متعلق باحتج ثالثهم.

(قوله): «والا أي: وإن لم يعلم التأخر.

(١) أي: التعارض.

(٢) وهو الإمام يحيى ومن معه.

(٣) «وارتفع» نسخة، عطف قوله: وارتفع على: مقدار، أي قالوا: كغيره وارتفع النسخ، فاعرف ذلك وقس عليه سائر ما يأتي.

(٤) في شرح الغاية لجحاف: قلنا: أما الشق الأول فمسلم، لكنه غير مفيد للمطلوب من أن النسخ لا يكون إلا قبل وفاته ﷺ، بيانه أن النسخ لا يثبت حكمه قبل بلوغه إلى المكلفين، ولا يلزم من كون النسخ لا يكون إلا بالوحي بلوغه إلى المكلفين قبل وفاته ﷺ، لم لا يجوز أن لا يبلغ إلى البعض منهم إلا بعد وفاته ﷺ، فلا يثبت حكمه عليهم إلا في ذلك الوقت، فيثبت النسخ به بعد وفاته ﷺ؟ ولا نعني بالنسخ إلا هذا.

معارض القياس نصاً أو قياساً راجحاً حملناه على أنه قرينة عدم التعبد^(١) بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ^(٢).

احتج **(رابعهم)** يعني رابع الآخرين -وهو القائل بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان الناسخ قطعياً لقياس قطعي، والمنع في الظني مطلقاً^(٣) والقطعي بعده صلى الله عليه وآله وسلم - لمقام المنع **(كهذا وكالمنع)** مطلقاً، يعني أن حجته على امتناع نسخ

(قوله): «لمقام المنع» متعلق باحتج، ولو قال: لمقام الجواز ولمقام المنع كهذا -أي: الثالث- لكان أشمل. وحجة الثالث على مقام الجواز والمنع هو قوله: وارتفع النسخ، أي: كغيره وارتفع النسخ.

فائدة: أعلم أنه وجد بخط المؤلف عليه السلام نقل يدل على أنه يختار أن القياس كغيره ينسخ وينسخ به، وهو مقتضى جوابه عن الأقوال، ولفظ المنقول: والأقرب والله أعلم أن القياس كغيره من الأدلة في جواز نسخه والنسخ به، لكنه لا يعلم كونه ناسخاً أو منسوخاً إلا بالتاريخ بين أصله وناسخه أو أصل ناسخه؛ لأننا نعلم أنا حين تعبدنا بتحريم الخمر لإسكاره متعبدون بتحريم النبيذ وإن لم يقع تركيب قياس، فإذا ورد بعد ذلك بترخ ما يدل على جواز النبيذ كان ناسخاً للقياس قطعاً، وأما إذا ظهر ما يدل على الجواز من غير تاريخ فإن كان نصاً أو قياساً راجحاً حملناه على قرينة عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ، ومثل هذا يكون في الخبرين الأحاديين إذا جهل تاريخهما فإننا نحمل^[١] الراجع على أنه ناسخ للمرجوح من أول الأمر، وإلا لزم جواز النسخ بعده صلى الله عليه وآله وسلم، فيلزم جوازه في الإجماع وتندفع أدلة منعه

(١) كثيراً ما يطلق العلماء التعبد، ومعنى ذلك: الحكم الذي لا تظهر له حكمة بالنسبة إلينا مع أننا نجزم أنه لا بد له من حكمة، وذلك لأننا استقرأنا عادة الله فوجدناه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد؛ ولهذا قال ابن عباس: إذا سمعت نداء الله فهو إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر، كإيجاب الزكاة والنفقات لسد الخلات، وأروش الجنایات جبراً للمتلفات، وتحريم الزنا والسكر والسرقة والقذف صوناً للنفوس والأنساب والعقول والأموال والأعراض عن المفسدات، ونضرب لك فيما أشرنا إليه مثلاً في الخارج: إذا رأينا ملكاً عادته يكرم العلماء ويهين الجهال ثم أكرم شخصاً غلب على ظننا أنه عالم، فالله تعالى إذا شرع حكماً حكماً أنه شرعه لحكمة، ثم إن ظهرت لنا فنقول: إنه معقول المعنى، وإن لم تظهر فنقول: إنه تعبد، والله أعلم. (شرح خليل على مختصر ابن الحاجب).

(٢) على قول من يحمل العام على الخاص مطلقاً، لا على رأي من لا يحمله عليه عند تقدم أحدهما وقتاً يسع العمل أو يجهل التاريخ، والله أعلم.

(*) إذا كان هذا قيداً لحملناه استقام، وإن كان قيداً للمشبه به قيل: لا نسلم الحمل، بل يحكم بالنسخ مع معرفة التاريخ كنسخ الأحادي بأقوى منه. اهـ الظاهر أنه لا بد من جهل التاريخ فيها، وقد أجاب به مؤلف الكتاب وقت سماعه.

(٣) في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وبعده.

[١]- في بعض هوامش الغاية: لا، وبإثباتها يستقيم الكلام.

القطعي بعده ﷺ كحجة ثالثهم، وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي، وحجته على امتناع نسخ القياس الظني في حياته وبعده ﷺ كحجة المانعين مطلقاً، والجواب كالجواب.

احتج **(خامسهم)** - وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الأقوى لا بغيره - بما سبق من أن الحكم المستفاد من القياس كغيره من الأحكام الشرعية، فيجوز نسخه كما جاز نسخها **(و)** لكنه إذا كان الناسخ له **(غير القياس)** فإنه **(يزيله)** من أصله؛ لأن ذلك الغير إما نص وإما إجماع، ومن شرط صحة القياس أن لا يخالف نصاً ولا إجماعاً، فإذا وجد نص أو انعقد إجماع على خلافه زال لزوال شرطه، وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً **(وغير)** القياس **(الأقوى)** إما مساو أو مرجوح، والكل **(ساقط)** أما المساوي فلا امتناع الترجيح من دون مرجح، وسقوط الأول لزوال شرطه لا للنسخ؛ لأن من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق، وأما المرجوح فلا استلزام النسخ به تقديم المرجوح على الراجح.

(قلنا:) بجواز نسخه بالنص و**(لا إزالة مع التاريخ)** المفيد لتأخر النص الناسخ عن أصل القياس مدة تسع العمل بالقياس المنسوخ كما سبق قريباً، ولو كان النص يزيل القياس من أصله على الإطلاق لوجب أن يزيله من أصله القياس الأقوى؛ لأن من شرط صحة القياس أن لا يخالف قياساً أقوى أيضاً^(١).

(١) هذا في نسخ القياس بغيره، وأما نسخه لغيره كما لو ثبت بنص أن الاعتكاف مفتقر إلى النية، أو بقياس كأن يقال: الاعتكاف عبادة فيفتقر إلى النية كسائر العبادات، ثم ثبت بعد ذلك النص أن الوقوف بعرفة لا يفتقر إلى النية، فيقاس الاعتكاف عليه ويقال: لبث في مكان مخصوص فلا يفتقر إلى النية كالوقوف بعرفة، فهل يصح ذلك ويكون هذا القياس ناسخاً للنص أو القياس المتقدم أم لا؟ فيه خمسة أقوال، أولها: مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور المنع. (شرح غاية لجحاف).

[النسخ بالقياس]

(و) اختلف (في نسخه) يعني في نسخ القياس (لغيره) على أقوال، أولها: (المنع^(١))، وثانيها: (الجواز مطلقاً) أما منع النسخ به مطلقاً فهو قول الإمامين أبي طالب والمنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام، وحكاه أبو طالب عن عامة الفقهاء والمتكلمين، فلا ينسخ نصاً ولا قياساً، أما النص فلاجماع الصحابة على رفض القياس عند وجوده، وأما القياس فلأن تقدمه بتقديم أصله قرينة تخصيص علة الآخر كما في بناء العام على الخاص إن لم يكن مرجوحاً، وإلا تبين زوال شرط العمل به كما تقدم. وأما الجواز مطلقاً فهو مذهب أبي العباس بن سريج من الشافعية، فإذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله على خبر الواحد مثلاً بوجه من وجوه الترجيح أو سوي بينهما وجب نسخه بالقياس؛ لاستناده إلى النص المتأخر الدال على علية العلة مع حكم الأصل لا على حكم الأصل

(قوله): «إن لم يكن» أي: الآخر بكسر الحاء المعجمة.

(قوله): «وإلا» أي: وإلا لم يكن مرجوحاً بل كان راجحاً [١] أو مساوياً [٢].

(قوله): «على خبر الواحد» متعلق برجح، ومثاله أن يقول النبي ﷺ: بيع الأرض بالأرز متفاضلاً حلال، ثم يرد تحريم التفاضل في البر لكونه مكيفاً، فيقاس عليه الأرز وينسخ الخبر الدال على التحليل في الأرز إذا رجح بوجه من وجوه الترجيح أو سوي بينهما كما ذكره المؤلف عليه السلام.
(قوله): «أو سوي» عطف على رجع، وفي النسخ بالمساوي ما عرفت.

(١) وهو مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور، أما إذا كان المنسوخ نصاً فلأن القياس لا يقوى لمعارضته فكيف بنسخه ولأن معاذاً آخره وأقره ﷺ، وأنه صريح في عدم اعتبار القياس مع وجود النص، فكيف يتصور نسخه به؟ وأما إذا كان المتقدم قياساً فشرطه عدم ظهور الأقوى، وزوال الشروط لزوال شرطه ليس بنسخ، فلا يتصور نسخ القياس لغيره مطلقاً. (من شرح الغاية للسيد عبدالرحمن بن محمد جحاف).

[١] - صوابه بل كان مرجوحاً، وهو مراد المصنف على ما دل عليه كلام المحشي في قوله: وإلا لم يكن.. إلخ؛ إذ دخول

نفي على نفي إثبات.

[٢] - ينظر في هذا. (ح ن).

فقط؛ لأن النص الدال على حكم الأصل قد تكون علته مستنبطة، فيكون النص على الحكم المدعى نسخه معارضاً لها فلا يصح الإلحاق، فلا نسخ.

(و) ثالثها: الجواز (في الجلي) فيجوز أن ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الأدلة، بخلاف الخفي لضعفه، قال الدواري: وهو قياس المعنى دون قياس الشبه، وجعله قولاً لابن سريج، والقول الآخر مع القائلين بالجواز مطلقاً، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنطاقي.

(و) رابعها: الجواز في (القطعي لمثله) فيجوز أن ينسخ القياس القطعي قطعياً مثله سواء كان نصاً أو قياساً، وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه، بشرط أن يكون في زمنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أما ما وجد بعد زمنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يكون ناسخاً؛ لانتفاء النسخ حينئذ. قلنا: يتبين به أن مخالفه كان منسوخاً.

(و) خامسها: الجواز في (الجلي للخفي) وهو مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم^(١). وفي المسألة مذاهب أخرى، منها: أنه لا يجوز أن ينسخ القياس إلا قياساً مثله، نقله البرماوي عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه، وظاهره عدم التفرقة بين راجحية النسخ ومساواته للمنسوخ، فيكون قولاً مغايراً لما اختاره البيضاوي. ومنها: ما حكاه أبو الحسين بن القطان وغيره عن أبي القاسم الأنطاقي أن القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن، والمستنبط من السنة تنسخ به السنة. ومنها: جواز النسخ به إن كانت علته منصوصة لا غير، وهو اختيار الباجي والآمدي وغيرهما.

(قوله): «النص على الحكم» وهو تحليل بيع الأرز.

(قوله): «معارضاً لها» أي: العلة المستنبطة من تحريم التفاضل في البر.

(قوله): «فلا نسخ [١]» أي: للقياس الذي علته مستنبطة.

(١) الذي تقدم النسخ بالأقوى، وهو أعم مطلقاً من الجلي.

[١] - أي: بالقياس الذي علته مستنبطة؛ لأن الكلام فيه. (ح ن).

[مسألة: في نسخ الفحوى]

مسألة: فيما يتعلق بنسخ الفحوى^(١)، وهو مفهوم الموافقة، وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع أصله، واختلف العلماء **(في نسخ كل من الفحوى^(٢) والأصل)** وهو ما له مفهوم **(دون الآخر)** فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وإبقاء تحريم التأفيف وعكسه^(٣)، أو لا يجوز شيء من ذلك، أو يجوز بعض ويمتنع بعض؟

فيه أقوال، أولها: **(المنع)** مطلقاً، فلا تنسخ الفحوى دون أصلها ولا الأصل دون فحواه، اللهم إلا أن يكون بقاء الفحوى بدليل آخر غير المنسوخ فإنه جائز بلا خلاف، وهذا مذهب أبي الحسين البصري والأكثرين. **(و) ثانيهما: (الجواز مطلقاً)** فينسخ كل من الفحوى والأصل ويبقى الآخر، وهذا مروي عن القاضي عبد الجبار، واختاره عبد الوهاب^(٤) في جمعه.

(١) أطلق الفحوى هنا على الأولى والمساوي وفيما سبق على الأولى فقط، وأما المساوي فعبّر عنه فيما سبق باللحن. (حشي). يقال: إطلاق الفحوى عليها على رأي كثير كما سبق.
(٢) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: سبق في طريق دلالاته [أي مفهوم الموافقة] أربعة مذاهب: أحدها: أنه بطريق المفهوم، وهو المراد هنا في نسخه والنسخ به، لا على قول: إنه بالقياس؛ لأن ذلك داخل في قاعدة النسخ للقياس وبه، وقد سبق، ولا على أن دلالاته مجازية بقرينة، ولا على أنه نقل اللفظ لها عرفاً. اهـ المراد نقله.
(٣) في نسخة: وعكسه لا يجوز شيء من ذلك، وظنن لي بأو قبل قوله: لا يجوز، وكذا ظنن به أيضاً سيلان كما صدر هنا.

(٤) قال البرماوي في شرح ألفيته: إن ورد النسخ على الفحوى مع التعرض لبقاء الأصل كما لو قال: رفعت تحريم كل إيذاء غير التأفيف جاز ذلك على الأصح عند أكثر المتكلمين، والمنع منقول عن أكثر الفقهاء، قيل: ولعل مأخذه أن دلالاته لفظية أو قياسية. وإن ورد النسخ على الأصل مع إبقاء الفحوى نحو: رفعت عنك تحريم التأفيف دون بقية أنواع الإيذاء جاز أيضاً؛ لأنه لا يلزم من إباحة الخفيف إباحة الشديد^[١]، وقيل: يمتنع؛ لأن الفرع يتبع الأصل، فإذا رفع الأصل فكيف يبقى الفرع؟ ويجتمع في المسألتين ثلاثة أقوال، ثالثها التفصيل. وإن كان النسخ للفحوى من غير تعرض لبقاء الأصل أو رفعه وعكسه فهما المسألتان اللتان تعرض لهما ابن الحاجب والبيضاوي. اهـ بأكثر اللفظ.

[١] - في المطبوع: لأنه لا يلزم من إثبات الخفيف إثبات الشديد. والمثبت من شرح ألفية البرماوي.

(و) ثالثها: الجواز (في الأصل) يعني يجوز نسخ الأصل مع بقاء الفحوى دون العكس فلا يجوز، وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره.

(و) رابعها: الجواز (فيه) أي: في الأصل خاصة (في الأولى، وإلا ففيها) يعني أنه يجوز نسخ الأصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الأصل إذا كانت الفحوى في معنى^(١) الأولى، وإن لم تكن الفحوى أولى بل كانت مساوية^(٢) جاز النسخ في كل واحد من الأصل والفحوى مع بقاء الآخر، وهذا مذهب الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام والشيخ أحمد الرصاص^(٣).

(و) خامسها: الجواز (في الفحوى) مع بقاء الأصل، لا الأصل مع بقاء الفحوى إلا بدليل آخر، وهذا اختيار الفقيه عبدالله بن زيد المذحجي^(٤) رحمته الله تعالى.

(قوله): «بل كانت مساوية» كوجوب ثبات الواحد^[١] للآخرين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائتين، فيجوز أن ينسخ مفهوم الآية وهو ثبات الواحد للآخرين؛ إذ لا تناقض بين المنطوق والمفهوم.

(١) كتحريم الضرب المفهوم من تحريم التأفيف ونحوه؛ لأن الفحوى لازمة للأصل، وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال، وارتفاع الملزوم بدون اللازم لا يمتنع. (شرح غاية لجحاف) على الرابع وهو وفيه وفي الأولى.

(٢) كتحريم إحراق مال اليتيم قياساً على أكله الثابت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] إلخ.

(٣) في نسخة: الحسن.

(٤) مذحج مفعول، ذكره في القاموس في باب الذال المعجمة، وفي شمس العلوم في المهمة. (*) وحكاها في شرح الجمع عن ابن برهان، وحجة هذا القول أما على جواز نسخ الفحوى دون الأصل فما ذكره المجوزون من أنها تابعة، وارتفاع التابع مع بقاء المتبوع لا يمتنع، وأما على امتناع نسخ الأصل دونها^[٢] فلما ذكره المانع من أنه متبوع، وارتفاعه مع بقاء تابعه يخرج عن كونه متبوعاً والتابع تابعاً. (من شرح السيد عبدالرحمن جحاف).

[١] - فإنه يجوز حينئذ نسخ الأصل دون الفحوى والفحوى دون الأصل؛ لعدم الأولوية في الفرع فلا لزوم؛ لجواز أن يكون للجمع تأثير وأحوال تخصه ليست في المفرد، فيجوز رفع كل منها دون الآخر، وقد يقال: الفهم فرع للزوم، فإذا لم يستلزم ثبات المائة للمائتين ثبات الواحد للآخرين لم يفهم منه فلا يثبت حكمه فلا يصح رفعه. (من شرح جحاف).

[٢] - في المطبوع: دونها.

احتج **(الأول)** وهو القائل بالمنع فيهما: بأن تحريم الضرب لازم لتحريم التأفيف، وإلا لم يعلم منه، وتحريم التأفيف متبوع لتحريم الضرب، وقد تقرر أن **(نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع)** وإلا لزم أن يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع، وأنه يرفع حقيقة اللزوم والتبعية، فإذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم وإلا لم يكن ملزوماً، وإذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه وإلا لم يكن تابعاً.

(قلنا:) دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام، والمعتبر في الدلالة الالتزامية متعارف علم البيان، وهو الانتقال من الملزوم إلى اللازم في الجملة^(١)، فهو إذاً **(لزوم في الجملة فلا يمتنع الانفكاك)** بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم **(سلمنا^(٢) فعند الإطلاق)** يعني لو سلم أن اللزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك فإنما هو كذلك عند الإطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم، أما إذا صرح بنفيه كما إذا قيل: اقتله ولا تستخف به، فإن القتل وإن كان

(قوله:) «إذا ارتفع اللازم» وهو تحريم الضرب «ارتفع الملزوم» وهو تحريم التأفيف. وقوله: «وإذا ارتفع المتبوع» وهو تحريم التأفيف «ارتفع تابعه» وهو تحريم الضرب.
(قوله:) «لزوم في الجملة، وقوله: كما إذا قيل: اقتله ولا تستخف به» سيأتي الكلام على هذا.

(١) فانتقال ذهن من تحريم التأفيف إلى تحريم الضرب في الجملة، وذلك لا يوجب التلازم بين الحكمين، فالانفكاك بينهما جائز. (شرح ابن جحاف).
(٢) أن ذلك يوجب التلازم بين الحكمين، فإنما يكون ذلك عند الإطلاق، كأن يقول: لا تقل أف ويطلق، لا عند التقيد بالتخصيص على خلاف المفهوم، كأن يقول: لا تقل أف واضربه فلا ملازمة حينئذ بين الحكمين، فيجوز نسخ كل منهما دون الآخر. وأما أن الأصل متبوع والفحوى تابعة فلا يمكن رفعه من دونها فالتبعية إنما هي في الدلالة، بمعنى أن دلالة لا تقل له أف على تحريم الضرب تابعة لدلالته على تحريم التأفيف، والدلالة باقية لم تنسخ، والذي نسخ هو الحكم المدلول عليه، كبقاء دلالة: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» [البقرة: ١٨٤] على التخيير المنسوخ بقوله: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» [البقرة: ١٨٥]، فالذي نسخ لم يتبع، والذي تبع لم ينسخ. (من شرح جحاف رحمه الله على الغاية).

مستلزماً للاستخفاف إلا أنه إذا صرح بنفيه لم يستلزمه^(١)، وما نحن فيه كذلك، فإنه إذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحاً بانتفائه فلا يكون لازماً **(والتبعية في الدلالة، وهي باقية)** يعني أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل وليس حكمها تابعاً لحكمه، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراماً لأن التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراماً، فالمرتفع هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية، فالمتبوع لم يرتفع، والمرتفع ليس بمتبوع.

احتج **(الثاني)** وهو القائل بالجواز فيهما: بأن إفادة اللفظ للأصل والفحوى داللتان **(متغايرتان^(٢) ولا لزوم)** بينهما **(حكماً)** بمعنى امتناع الانفكاك بينهما، وغاية ما بينهما اللزوم في الجملة، وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة، فجاز رفع كل واحد منهما بدون الآخر.

(قوله): «ولولا حرمة التأفيف.. إلخ» عطف على أن الضرب، فينسحب حكم النفي عليهما جميعاً.

(قوله): «فالمتبوع» وهو الدلالة.

(قوله): «والمرتفع» وهو الحكم.

(١) ومثال هذا حد التائب، فإنه يحذ ولا يجوز الاستخفاف به، وكلو أمر الإمام رجلاً بقتل آخر ولم يعلم المأمور استحقاقه الإهانة، فإنه يجب الامتثال ولا يجوز الاستخفاف والإهانة ولا التشفّي كما ذلك ظاهر.

(٢) قال ابن جحاف في شرحه للغاية في مسألة نسخ كل من الفحوى والأصل دون الآخر بعد استكمال التكلم على الاحتجاج الثاني القائل بجواز نسخ كل منهما دون الآخر بأنها حكمان متغايران ما لفظه: ثم إن ظاهر كلام السبكي في جمعه الفرق بين نسخ أحدهما دون الآخر وبين استلزام نسخ أحدهما لنسخ الآخر، وجعل المخالف في الأول دون المخالف في الثاني، قال في شرحه: ولعل الفرق أن الشارع في الأول مع نسخه لأحدهما نص على بقاء الآخر وأطلق في الثاني. اهـ وفيه نظر؛ لأن بقاء أحدهما بدليل غير المنسوخ مما لا يتطرق إليه خلاف؛ إذ لا يلزم منه محال، فلو فرض نسخه لتحريم الضرب مع نصه على بقاء تحريم التأفيف جاز ذلك اتفاقاً؛ لأن تحريم التأفيف حكم مبتدأ لا تعلق له حينئذ بتحريم الضرب ولا بجوازه؛ إذ هو أجنبي غير مغاير له، كما لو أجاز الضرب وحرّم السب، وإنما يتصور الخلاف مع الإطلاق فليتأمل.

وأجيب: بأنه لو لم يكن بين الأصل وفحواه إلا اللزوم في الجملة للزم أن لا يكون الحكم ثابتاً فيها بطريق الأولوية، لكن الأولوية مشترطة عند البعض، واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما.

ورد بأنه لو كان اللزوم بينهما كلياً لما جاز التنقيص بالخلاف، لكنه جائز قطعاً كما سبق.

ودفع بأن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ﴾ [الإسراء: ٢٣] إن قيل في مقام إيجاب التعظيم امتنع التنقيص بنقيض المفهوم، وإلا لزم التناقض، وإن لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم، فلا يضر التنقيص بالنقيض.

ورد^(١) بأنه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في آخر كما تقدم في نسخ القياس، فلا يلزم من قول مثل: ولا تقل لهما أف في مقام التعظيم أن يستمر اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم؛ لجواز أن يعتبر في وقت آخر لتحريم التأفيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم، ويكون نسخه قرينة لذلك.

وأما حجج المذاهب الأخر فمدارها على هاتين الحجتين فلا نطول

(قوله): «وأجيب» هذا الجواب لصاحب الجواهر على اعتراض السعد بأن المراد اللزوم في الجملة.

(قوله): «عند البعض» وهو ابن الحاجب، فإنه اشترط في مفهوم الموافقة الأولوية؛ إذ المساوي والأدنى قياس عنده.

(قوله): «اللزوم الكلي» يعني عدم الانفكاك.

(قوله): «لكنه» أي: التنقيص بالخلاف «جائز قطعاً كما سبق» فيما إذا قيل: اقتله ولا تستخف به.

(قوله): «ودفع» هذا الدفع لصاحب الجواهر.

(قوله): «ورد» أي: هذا الدفع، هذا الرد من المؤلف عليه السلام لم يذكره أهل الحواشي لكن إنما منع ابن الحاجب مع بقاء الأولوية والتعظيم، ومع انتفائها [١] انتفى مفهوم الأولى فلا مانع.

[١] - يحقق المراد من هذا. (حسن بن يحيى الكبسي رحمته الله).

بتفصيلها^(١).

وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به، أما نسخه فيجوز سواء نسخ معه أصله أو لم ينسخ، وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم: إن قوله ﷺ: ((الماء من الماء)) منسوخ بقوله ﷺ: ((إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)) مع أن الأصل باق، وهو وجوب الغسل بالإنزال^(٢).

وأما نسخ الأصل^(٣) بدون مفهوم المخالفة فذكر بعضهم فيه احتمالين، قال: وأظهرهما عدم الجواز؛ لأنه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور،

(قوله): «الماء من الماء منسوخ» في العبارة تسامح؛ إذ النسخ لمفهوم قوله: الماء من الماء، ولعل عبارة المؤلف عليه السلام بتقدير حذف مضاف، أي: مفهوم الماء من الماء، فإن مفهومه لا من غيره، وقد نسخ بقوله ﷺ: ((إذا التقى الختانان...)) إلخ.

(١) أما حجة الثالث على امتناع نسخ الفحوى دون الأصل فما ذكر المانع من أنها لازمة للأصل، وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال، وعلى جواز نسخ الأصل دونها ما ذكره المجوزون من أنها حكمان متغايران، ولا يلزم من رفع الملزوم رفع اللازم. وأما حجة الرابع: أما الفحوى فلا يجوز نسخها من دون أصلها إذا كانت في معنى الأولى، كتحرير الضرب المفهوم من تحريم التأفيف ونحوه؛ لأن الفحوى لازمة للأصل، وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال، وارتفاع الملزوم بدون اللازم لا يمتنع، بخلاف ما إذا لم يكن في معنى الأولى كوجوب ثبات الواحد للآخرين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائتين فإنه حينئذ يجوز، إلى آخر ما سبق في الحاشية التي على سيلان قريباً. (من شرح جحاف على الغاية بزيادة يسيرة). وحجة المذهب الخامس قد تقدمت في الحاشية قريباً، وبما حرناء من الحواشي في هذه المسألة كان استيفاء حجة كل مذهب تفصيلاً كما ترى.

(٢) وإنما نسخ مفهومه، وهو أنه لا غسل مع عدم الإنزال.

(٣) كما لو قال: في الغنم السائمة زكاة، فيفهم منه أن لا شيء في المعلوفة، ثم يقول: لا زكاة في الغنم السائمة، فهل يبقى النفي الشرعي في المعلوفة مع نسخ أصله أو يرجع إلى حكم البراءة الأصلية؟ وليس المراد حصول الحكم الثبوت في المعلوفة فيثبت فيها الزكاة بمفهوم الناسخ، بل المراد ارتفاع المفهوم من المنسوخ بارتفاعه فيعود إلى ما كان عليه، ذكر في شرح الجمع احتمالين للصفى الهندي، قال: وأظهرها.. إلخ. (شرح غاية لجحاف رحمته الله).

فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه^(١) واختار السيد إبراهيم في فصوله الجواز^(٢).

وأما النسخ به^(٣) فمنعه ابن السمعاني والقاضي عبدالوهاب؛ لأن النص دائماً أقوى منه، فكيف ينسخ الأضعف الأقوى^(٤)؟ واختار السيد إبراهيم في فصوله الجواز وفقاً للشيخ أبي إسحاق الشيرازي والبرماوي؛ بناء على أن المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساوياً أو أضعف، كأن يكون مفهوم مخالفة أو نحو ذلك، والله أعلم.

(قوله): «مساوياً» فيه ما عرفت.

(قوله): «كأن يكون» أي: المنسوخ بالمفهوم.

(١) وعلى هذا فنسخ الأصل نسخ للمفهوم منه، والمعنى أنه يرتفع الحكم الشرعي الذي حكم به على المسكوت بضد حكم المذكور. (من شرح ألفية البرماوي). عبارة أبي زرعة في شرحه على الجمع حكاية عن الصفي الهندي: قال: وليس المعنى فيه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي، بل المعنى فيه أنه يرتفع العدم الذي كان شرعياً ويرجع إلى ما كان عليه من قبل. اهـ بحروفه.

(٢) عبارته: وهو المذهب، ولم يصرح باختياره.

(٣) أي: بمفهوم المخالفة.

(٤) كأن يقول: في الغنم السائمة وفي المعلوفة زكاة، ثم يقول بترسخ: في الغنم السائمة زكاة. (شرح ابن جحاف).

[مسألة: في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله]

(مسألة) اختلف في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله^(١)، فذهب بعض الحنفية إلى بقاءه، والأكثر إلى امتناعه، وهذا ما أراد بقوله: **(نسخ حكم الأصل يزيل^(٢) حكم الفرع)** ثم منهم من يسمي ذلك نسخاً نظراً إلى الظاهر من ارتفاعه بعد كونه، ومنهم من لا يسميه نسخاً نظراً إلى أن الحكم إنما زال بزوال علته.

احتج الأكثرون بقوله: **(الخروج العلة عن الاعتبار)** يعني أن نسخ الأصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعاً حيث علم إلغاؤها لعدم ترتب الحكم عليها في الأصل، وإنما يثبت الفرع بالعلة، فلو لم ينتف بانقائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل.

(قيل) في الاحتجاج للقائلين بالبقاء: **(الفرع تابع^(٣) للدلالة)** لا للحكم كما في الفحوى.

(١) كما لو نسخ تحريم الخمر فهل يتبعه تحريم النبيذ أم لا؟ مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور أن نسخ حكم الأصل يزيل حكم الفرع، وعن بعض الحنفية خلافه. لنا: خرجت العلة عن الاعتبار، فهي مقتضية لثبوت حكم الفرع، فلو ثبت حكم الفرع بعد عدم اعتبارها لثبت بغير دليل، وهو باطل. (شرح ابن جحاف على الغاية).

(٢) قال ابن جحاف: وإنما قال: يزيل حكم الفرع، ولم يقل: نسخ حكم الأصل يوجب نسخ حكم الفرع لأن في تسمية بطلان حكم الفرع لبطلان حكم الأصل نسخاً خلافاً لفظياً، فأتى بما هو أعم مطلقاً.

(٣) في شرح ابن جحاف على الغاية: قالوا: الفرع تابع للأصل في الدلالة، بمعنى أن دلالة قوله: حرمت الخمر لإسكارها على تحريم النبيذ تابع لدلالته على تحريم الخمر، ثم نسخ حكم الأصل والدلالة باقية لم تنسخ، والتبعية إنما وقعت فيها لا في الحكم كما قلتم في الفحوى، قلنا: ليسا سواء؛ لأن التبعية هنا ليست في الدلالة فقط بل مع اعتبار الحكمة الموجبة للحكم في الأصل، فاعتبارها مع الدلالة هو المتبوع، فإذا نسخ حكم الأصل بطل اعتبارها فيبطل المتبوع، فيبطل التابع، وهو اعتبارها في الفرع الموجب لبقاء الحكم فيه، فيجب نفيه؛ لبقائه بغير دليل.

(قلنا:) بل تابع للدلالة **(مع الحكمة)** ولا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم، بل حدث معه انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً، وانتفاؤها يستلزم انتفاء الحكم في الفرع؛ لاستحالة بقاءه بغير حكمة معتبرة، والمفهوم ليس كذلك؛ إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب؛ لأن ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف غاية في إيجاب التعظيم والمنع عن الإيذاء فيستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر أنواع الإيذاء، بخلاف حكمة تحريم الضرب فإنه لا يكون في تلك الغاية فلا يستتبع سائر أنواع الإيذاء، فكانت الرعاية والعناية في تحريم التأفيف أعلى وأخص، وانتفاء الأعلى والأخص لا يوجب انتفاء الأدنى والأعم^(١).

(١) وحاصله أن الرعاية والعناية [١] في تحريم التأفيف فوقهما في تحريم الضرب وأخص منهما، وانتفاء الأعلى والأخص لا يوجب انتفاء الأدنى والأعم، وبهذا يظهر فساد ما يقال: إن التأفيف أضعف من الضرب فالمناسب أن يقال: لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى. (سعد).

[١] - في المطبوع: والصيانة. والمثبت من حاشية السعد.

[مسألة: هل الزيادة نسخ للمزيد عليه]

مسألة: اتفق الكل على أن الزيادة إذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها أنه لا يكون نسخاً لحكم المزيد عليه، إلا ما يحكى عن بعض العراقيين من الحنفية أن **(زيادة صلاة سادسة)** على الصلوات الخمس تكون نسخاً؛ لأنها تخرج الوسطى على كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، والجمهور على أنها **(ليست نسخاً)** ^(١) لأن الزيادة إنما تبطل كونها وسطى **(وإبطال وصف الوسطى لا يبطلها)** أي: الصلاة الموصوفة بالوسطى، يعني أنه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب ^(٢)، وإنما يبطل وصفها بالوسطى، وليس حكماً شرعياً ^(٣).

(أما زيادة^(٤) شطر) أي: جزء كزيادة ركعة في الفجر وزيادة التغريب على

(١) لفظ شرح جحاف هنا: مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور أن هذه الزيادة ليست نسخاً للمزيد عليه، وعن بعض الحنفية أنها نسخ، قالوا:.. إلخ. اهـ. المراد نقله.

(٢) ولفظ شرح جحاف مع الغاية: قلنا: إبطال وصف الوسطى لا يبطل وجوب ما صدق عليه أنه وسطى كوجوب الظهر مثلاً أو العصر أو غيرهما، وإنما رفع وصفه بالوسطى وأنه لم يكن حكماً شرعياً، فلم يكن رفعه نسخاً.

(٣) وإنما ارتفع الاسم إن جعل من التوسط بين الطرفين، وإن جعل من الوسط بمعنى الخيار كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [القلم] فلا رفع لا لاسم ولا لمسمى. (شرح فصول للجلال).

(*) في حاشية: الظاهر أن وجوب المحافظة حكم شرعي، وأن الزيادة السادسة نسخ له فتأمل.

(٤) الأقرب أن هذه المسألة لفظية، وإذا حررت النظر وجدته متفرعاً على أن المرتفع حكم شرعي أو لا، فمن تمحل في بعض المواضع طريقاً شرعياً عده نسخاً، ومن تمحل في بعضها طريقاً عقلياً لم يعده من ذلك. (دواري).

(*) في شرح ابن جحاف: وأما إذا زيدت عبادة غير مستقلة فهي على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون شرطاً من العبادة المزیدة هي عليها، كزيادة ركعة في الفجر. الثاني: أن تكون الزيادة شرطاً للعبادة التي زيدت عليها، كالطهارة في الطواف. الثالث: أن تكون هذه الزيادة..... =

= رافعة لمفهوم المخالفة في غير الأولى، كأن يقول: في الغنم السائمة زكاة فيفهم أنه ليس في المعلوفة زكاة، ثم يزيد بعد ذلك فيقول: وفي المعلوفة زكاة، في ذلك مذاهب خمسة: فعند الحنفية أن هذه الزيادة نسخ في الأولين حيث كانت شرطاً أو شرطاً، فإن كانت رافعة لمفهوم مخالفة فليست بنسخ، والمنقول عنهم أنها نسخ مطلقاً، وهو عبارة السبكي في الجمع وشرحه ومختصر المتنهي وشرحه، ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو كان فيهم من يقول بالمفهوم حتى تكون الزيادة رافعة له فيكون نسخاً؛ ولذلك عدل المؤلف رحمته الله عن هذا الإطلاق وبين أن خلافهم إنما هو في الأولين. وعن بعض الشافعية عكسه، فليست نسخاً في الأولين وهي في الثالث حيث رفعت مفهوم المخالفة نسخ، قال في شرح الجمع: واختاره الإمام في المعالم، وعن جمهور الشافعية والحنابلة أن هذه الزيادة ليست نسخاً مطلقاً. وعن الإمام أبي طالب عليه السلام والقاضي جعفر والغزالي والقاضي عبد الجبار أن الزيادة نسخ إن غيرت الأصل الذي زيدت عليه حتى صار فعله من دونها كلا فعل، كزيادة ركعة في ركعتي الفجر فإن هذه الزيادة صيرت فعلهما من دونها كعدمه، قال القاضي عبد الجبار: أو تكون الزيادة أن يخير في فعل ثالث بعد التخير في اثنين فإن هذه الزيادة تكون نسخاً؛ لأن تركها معاً كان قبل الزيادة محرماً شرعاً، والتخير في ثالث رافع له فصار ناسخاً له. لا إذا لم تغير الأصل بمعنى أن فعله من دونها لم يصير كعدمه، كزيادة عشرين في حد القذف والتغريب في حد الزاني البكر، فإن هذه الزيادة لما لم تغير الأصل -أي: لم تصير وجوده كعدمه- لم تكن نسخاً عنده؛ لأن الثمانين إذا فعلت من دون الزيادة كان لها أثر، وهو سقوطها بفعلها، فلا يجب إلا العشرون المزيده فقط، وكذلك التغريب. وعن الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أن الزيادة إن غيرت حكم المزيدي في المستقبل بأن تكون منافية له بأي وجه كان نسخاً، كزيادة عشرين والتغريب على حد القاذف والزاني البكر؛ لأنها نافذة كماله وعدم رد شهادة المقدوف بدونها، وهما حكمان شرعيان، وفرعهما نسخ، وكذلك زيادة ركعة بالأولى، والحكم بشاهد ويمين على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وكان حكم المزيدي عليه عدم جواز الحكم بسوى رجلين أو رجل وامرأتين، وهو حكم شرعي رفعت الزيادة وكانت نسخاً، وكزيادة المضمضة والاستنشاق على أعضاء الوضوء المنافية لعدم كمال الوضوء بدونها، وهو حكم شرعي، ونحو ذلك، وكانت في جميع هذه الصور نسخاً، وهو مبني على أن الإجزاء حكم شرعي، بخلاف ما إذا لم تكن منافية له كالأمر بستر الركبة بعد الأمر بستر الفخذ المستفاد منه ستر الركبة؛ إذ لا يتم إلا به فإنها ليست بنسخ؛ إذ لم تكن رافعة لشيء يتعلق بالأول ولا منافية له، وكالأمر بقطع رجل السارق بعد ذهاب يده؛ لأنها لم تناف شيئاً مما يتعلق بقطع يده من إجزاء أو غيره فكانت كزيادة إيجاب الزكاة بعد إيجاب الصلاة، هذه حقيقة مذهبيها، والله أعلم. (من شرح الغاية لابن جحاف رحمته الله).

الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف^(١) **(أو)** زيادة **(شرط)** كزيادة وصف الإيمان في إعتاق رقبة بالإطلاق، وزيادة الطهارة على الطواف **(أو رفع مفهوم المخالفة)** كإيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة.

(فقيل:) إن الزيادة **(نسخ في الأولين)** اللذين هما زيادة الجزء والشرط، وهذا مذهب الحنفية^(٢).

(وقيل:) إنها نسخ **(في الثالث)** وهو رفع مفهوم المخالفة، لا في غيره، حكاها المجزي والفصول لبعض الشافعية.

(وقيل:) إن الزيادة لا تنسخ المزيد عليه **(مطلقاً)** سواء كانت الزيادة في شرط أو شرط أو غيرهما، وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين أبي علي وأبي هاشم.

(وقيل:) إن المزيد **(نسخ إن غير الأصل)** المزيد عليه تغييراً شرعياً بأن صار كالعدم^(٣) ووجب استثنائه^(٤) **(كزيادة ركعة)** وإلا فلا كالتغريب والعشرين، وهذا مذهب الإمام أبي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي.

وزاد **(بعضهم)** وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال: **(أو خير في ثالث)** من أمور **(بعد)** أن خير في **(اثنين)** منها كأن يقول: أعتق أو صم، ثم يقول: أعتق أو صم أو أطعم، فإن زيادة الإطعام تكون نسخاً لقبح الإخلال بالإعتاق والصوم **(لا كزيادة عشرين)** في حد القذف^(٥) **(و) زيادة (التغريب)** في حد البكرين فإنه لا يكون نسخاً عند هؤلاء؛ لأنه لا يلزم من زيادتهما استثناف

(١) في المطبوع: القذف.

(٢) وإنما اختصوا بالأولين لأنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة.

(٣) في المطبوع: كالمعدوم.

(٤) يعني أنه إذا فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجبت إعادته. (السيد حسين الأخفش رحمته).

(٥) أتى بهذا رداً على ابن الحاجب والعضد. (عن السيد حسين الأخفش).

الحدين، وإنما يلزم ضمهما إليهما.

وعند القاضي عبد الجبار أن زيادة شرط منفصل عن العبادة^(١) لا يكون نسخاً لها مع أن زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم؛ لوجوب استثنائها به، فهو وارد عليه.

وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري إلى أن الزيادة إن غيرت حكم المزيّد عليه في المستقبل كانت نسخاً^(٢)، وإلا فلا، فزيادة العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين وإيجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وضم الإيمان إلى الرقبة في كفارة الظهار تكون نسخاً؛ لأن الحد قبل الزيادة كان حداً كاملاً في الشرع مجزئاً لمن وجب عليه إقامته، ويتعلق بحد القذف أيضاً حكم شرعي وهو رد الشهادة، وبعد الزيادة ينتفي جميع ذلك^(٣)، وهكذا الكلام في الشاهد واليمين؛ لأن الآية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وفي النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق لأن الوضوء كان مجزئاً من دونها، ومثال ما ليس بنسخ عندهما الأمر بستر الركبة^(٤) بعد الأمر بستر الفخذ؛ لأن إيجاب ستر الفخذ مقتضٍ لإيجاب ستر الركبة من حيث إنه لا يتم^(٥) إلا به، فلم يتغير المزيّد عليه في

(قوله): «فهو وارد عليه» هذا الإيراد ذكره أبو الحسين في المعتمد معترضاً على عبد الجبار.

(١) نحو زيادة الوضوء في شرائط الصلاة. (جواهر التحقيق).

(٢) ومثله في الكافل حيث قال: والزيادة على العبادة نسخ لها إن لم يجز المزيّد عليه من دونها.

(٣) وهو مبني على أن الإجزاء حكم شرعي. (جحاف).

(٤) فيه أن إيجاب ستر الفخذ مقتضٍ لإيجاب ستر جميع الركبة مع وجوب شيء مما تحت الركبة، من حيث إنه لا يتم ستر الركبة إلا به، ففيه تغيير للمزيّد عليه في المستقبل اللهم إلا أن يقال: هذا من قبيل المشاحة في المثال، لكن ينظر في مثال مفيد على قولها ما هو. (من نظر السيد العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمته الله).

(٥) الذي لا يتم إلا به البعض من الركبة لا الكل، فيلزم أن يكون نسخاً بالنظر إليه على أصلهم.

المستقبل، هذا معظم الخلاف في هذه المسألة.

(الضابط) (١) المراعى عند الجميع (أن الناسخ رافع الحكم الشرعي،

(١) في شرح الغاية لابن جحاف: والضابط الجامع للمذاهب أن الناسخ هو رافع الحكم الشرعي، وهو حقيقة الناسخ عند الجميع، وهذا مما لا يختلفون فيه، إنما الخلاف في الصور الجزئية مثل زيادة عشرين على حد القذف، إن قلنا: إن إجزاء الثمانين كان حكماً شرعياً كانت الزيادة نسخاً، وإن قلنا: إن معنى الإجزاء مطابقة الأمر فهو عقلي، ورفع له ليس بنسخ. ونحو زيادة اشتراط الطهارة في الطواف، ونحو ذلك من الصور الجزئية، ومختار أئمتنا عليهم السلام أن زيادة عضو كالمضمضة والاستنشاق على أعضاء الوضوء وزيادة عشرين في حد القاذف والتغريب في حد الزاني ليست بنسخ؛ لأنها لم ترفع إلا كمال المزيد عليه وكونه كان مطابقاً للأمر بدونها، وهو عقلي، وانتفاء الزيادة على الحد بحكم الأصل، فلا شيء من ذلك بحكم شرعي وفقاً لأبي الحسين ولا بن الحاجب إلا في التغريب لرفعه تحريره الثابت بالشرع، ولا نسلم ثبوته به، يعني بالشرع، بل بحكم الأصل كزيادة العشرين. وأما زيادة التقييد بالصفة المتراخية على المطلق ففسخ للتخيير الثابت بالشرع، مثاله لو قال: أعتق رقبة في الظهار، ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة في الظهار، فإن هذا التقييد بالإيمان نسخ للتخيير المستفاد من المطلق؛ لأن المكلف كان مخيراً بين عتق رقبة مؤمنة أو كافرة؛ لنقله التخيير إلى تعيين المؤمنة ورفع التخيير الثابت بالشرع فكان نسخاً. وأما إذا اختلف السبب فالمختار أنه ليس بنسخ، كتقييد العتق في الظهار بالإيمان لتقييده به في القتل؛ إذ لا يثبت تقييده به إلا قياساً، والمختار أن القياس لا ينسخ به كما تقدم، والقائل بالنسخ إما لأن التقييد بالنص أو لصحة النسخ بالقياس عنده. وزيادة الحكم بشاهد ويمين نسخ لوجوب الاقتصار على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ إذ المفهوم صحة البيعة في النوعين لا حصر طلب الإشهاد؛ لأن المقام مقام التعليم، وهو ظاهر في أن المراد حصر ما يصح، فتكون الزيادة رافعة لما دلت عليه الآية فيكون ناسخاً. والتخيير في ثالث بعد اثنين وكزيادة رابعة على خصال الكفارة نسخ لقبح الإخلال بالثلاث، إن قلنا: إنه متفرع على وجوب الثلاث، وإن قلنا: إنه متفرع على عدم وجوب المزيد فليس بنسخ؛ لتفرعه على أمر عقلي، والحق أنه متفرع عليهما معاً؛ إذ لا يكفي أحدهما في الدلالة على قبح الإخلال، فيكون شرعياً؛ لأن المتفرع على عقلي وشرعي شرعي؛ إذ لا هداية إليه إلا بالشرع فيكون رفعه نسخاً. والنقل من تخيير إلى تعيين وعكسه نسخ للتخيير والتعيين الثابتين بالشرع، وأما مفهوم المخالفة نحو أن يقول: في الغنم السائمة زكاة، ثم يقول: وفي المعلوفة، فإن ثبت أن المفهوم مراد كانت الزيادة نسخاً، وإلا فهي لدفع توهم إرادته فلا نسخ، هذا حكم الزيادة، وأما حكم النقصان مما قد شرع.....=

والخلاف في الجزئيات فالنافون لكون الزيادة نسخاً على الإطلاق يحكمون بأن حكم المزيد عليه باق، وأن التعبد في الركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها، والمثبتون على الإطلاق يحكمون بأن الزيادة قد رفعت حكماً شرعياً، وهو إجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة والمطلق إذا قيد؛ بناء على أن الإجزاء حكم شرعي.

وإذا توجه الخلاف إلى الجزئيات حسن أن نذكر مختار أصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول: قد نص أكثر أصحابنا على أنه لا نسخ في زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان مفهوم العدد^(١)، وأما إذا أثبتناه كان المنع من الزيادة مستفاداً من جهة الشرع، فإذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخاً^(٢)، وهكذا الكلام في إيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة، وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وتقييد المطلق وتخصيص العام نسخ مع التراخي كما تقدم، وأما

= فإنه يكون نسخاً لذلك المنقوص إجماعاً، وهل يكون نسخاً للباقي؟ إن كان المنقوص عبادة مستقلة كنسخ إحدى الخمس لم يكن نسخها نسخاً للباقي اتفاقاً، وأما إذا نقص عبادة غير مستقلة كنقص شطر أو شرط كما إذا نقص ركعتين من الظهر مثلاً أو نقص شرطاً كالطهارة فعن بعض الشافعية أنه نسخ للباقي فيهما، وعن أبي طالب والقاضي إذا كان المنقوص شرطاً كنقص ركعتين من الظهر كان نسخاً للباقي، وإن كان المنقوص شرطاً كالطهارة لم يكن نسخاً للباقي، والمروي عنهما في الفصول إن كان المنقوص شرطاً كركعة ونحوها أو شرطاً متصلاً كالقبلة كان نسخه نسخاً للباقي، ومختار أئمتنا عليه السلام والأكثر أن نسخه لا يكون نسخاً للباقي مطلقاً، لنا: لو كان الباقي منسوخاً لافتقر ثبوته إلى دليل ثان، وهو باطل إجماعاً.

(١) ليس الكلام في نسخ المفهوم، وإنما الكلام في نسخ ما له المفهوم؛ لأنه محل الخلاف؛ لأن الزيادة إنما هي عليه، وفيه وقع النزاع، وقد يجاب بأن قوله: لا نسخ في زيادة العشرين يفيد العموم؛ لأنه نكرة في سياق النفي فاستدرك ذلك بتخصيصه بالقول ببطلان مفهوم العدد، وأما على القول به فلا عموم.

(٢) إن قيل: يكون نسخاً للمنعم من الزيادة وتحريمها، وأما المزيد عليه فلا نسخ فيه؛ لأنه لا يفيد بتركها فيحقق.

زيادة ركعة فرافعة لإجزاء المزيد عليه، فمن جعل الإجزاء حكماً شرعياً كان ذلك عنده نسخاً، ومن لم يجعله شرعياً فلا نسخ عنده إلا أن يقول: إنه ارتفع بوجوب زيادة الركعة تحريمها الثابت بشرعية الاختصار على الركعتين.

والمختار أن التخيير بعد التعيين نسخ لقبح الإخلال بالمعين، ومثله الزيادة في خصال التخيير، وقال أبو الحسين: إن تحريم الإخلال عقلي^(١)؛ لأنه متفرع على عدم إيجاب المزيد، وذلك عقلي، والمتفرع على العقلي عقلي، فلا يكون رفعه نسخاً، وأجيب بمنع تفرعه عن غير إيجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم إيجاب المزيد بالتفرع عليه؛ ولهذا قال الدواري رحمته الله: الأحق أن قبح الإخلال شرعي؛ لأنه فرع على مجموع الأمرين: إيجاب الثلاث من خصال

(قوله): «عن غير إيجاب المزيد عليه» أي: عن عدم إيجاب المزيد عليه، بل هو متفرغ على إيجابه.

(قوله): «المزيد عليه» لم يذكر لفظ عليه فيما سبق [١] عن أبي الحسين وفيما يأتي أيضاً، وعبرة الدواري أيضاً تقضي بعدم ذكره حيث قال: وعدم إيجاب الرابعة.

(قوله): «ولو سلم» أي: أنه متفرغ على عدم إيجاب المزيد عليه.

(قوله): «إيجاب الثلاث» وهو شرعي.

(١) في الجوهرة وشرحها للدواري ما لفظه: ولأبي الحسين أن يقول: هلا كان القبح حكماً عقلياً كالإجزاء، قوله: كان القبح يعني قبح الإخلال بالكفارات الثلاث حكماً عقلياً، ووجه كونه عقلياً أن ذلك مستفاد من عدم وجوب الرابعة، وعدم وجوبها عقلي، وما تفرع عن العقلي فهو عقلي. والقائل بأن قبح الإخلال بها شرعي يزعم أن ذلك فرع على وجوبها، ووجوبها شرعي فالتفرع عنه شرعي، إلا أن كلامه أنه يتفرع على وجوبها فيه نظر؛ لأنه لا يتفرع على وجوبها؛ بدليل أنها لو وجبت ومعها رابعة لم يقبح الإخلال بها، فبان أن القبح فرع على عدم الوجوب. والأولى أن قبح الإخلال بالثلاث شرعي؛ لأنه يتفرع على حكمين عقلي وهو عدم وجوب الرابعة وشرعي وهو إيجاب الثلاث، فيجعل حكمه الحكم الشرعي لأنه الطارئ، ولأنه أضعف فأشبه النتيجة فإنها تلحق بأضعف المقدمتين، والذي يدل على أن القبح فرع على الحكمين المذكورين ترتبه عليهما جميعاً؛ بدليل أنه لو لم يثبت أحدهما لم يقبل الإخلال بالثلاث.

[١] - عبارة المؤلف ظاهرة لمن تأمل، فلا وجه للخطب إذا نظرت ما في القولة الأولى. (شيخناح). وفي حاشية: الموضعان مختلفان، والكلام مستقيم. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله).

الكفارة وعدم إيجاب الرابعة، وأحدهما لا يكفي في التأثير في قبح الإخلال، فيكون قبح الإخلال شرعياً؛ لأن إيجاب الثلاث هو الطارئ، والمتعقب له قبح الإخلال، فعلق به للمقارنة، ولأنه أضعف الأصلين، والفرع يتبع الأضعف في الحكم. وأما زيادة شرط للصلاة كأن يرد الأمر بها مطلقاً من غير شرط ثم يرد الأمر بتقديم الوضوء، أو يرد الأمر بها مشروطاً به ثم يزداد فيه عضو - فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الأجزاء حكماً عقلياً أو شرعياً.

(قوله): «وعدم إيجاب الرابعة» هذا عقلي.

(قوله): «لا يكفي» لأن العلة المجموع.

(قوله): «هو الطارئ» يعني على عدم الإيجاب، وضمير فعلق لقبح الإخلال، وضمير به ولأنه لإيجاب الثلاث.

(قوله): «أضعف الأصلين» وهما إيجاب الثلاث وعدم إيجاب الرابعة.

[هل النقص من العبادة نسخ لها]

(وإن نقص أحدهما^(١) فنسخ له) يعني أنه إذا نقص شطر العبادة أو شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف **(قيل: و)** هو أيضاً نسخ **(للباقي)** وهو العبادة المنقوص جزؤها أو شرطها **(وقيل:)** إنه يكون نسخاً **(في الشطر)** أي: الجزء، فإذا سقط جزء من العبادة كركعة أو ركوع كان نسخاً لها، وإن كان المسقط شرطاً كالطهارة والنية والاستقبال لم يكن نسخاً، وهذا مذهب القاضي عبد الجبار، وإليه يميل كلام السيد أبي طالب في المجزي، ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط.

واعلم أنها قد اختلفت كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط، فكلام أبي الحسين في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل، فنقل عن القاضي عبد الجبار إلحاق الشرط المتصل بالجزء فقال: إنه يقول بأن نسخ التوجه إلى بيت المقدس نسخ للصلاة، وكلام أبي طالب في المجزي يقضي بعدم الفصل

(١) في الاستعداد للموزعي: اختلف الناس في النسخ برفع بعض العبادة، فذهب بعضهم إلى أن رفع بعض العبادة كرفعها جميعاً، ومنهم من قال: إن كان بعضاً من العبادة كالركوع والسجود من الصلاة كان نسخاً لها، وإن كان شيئاً منفصلاً كالطهارة لم يكن نسخاً، وهو قول القاضي عبد الجبار، ومنهم من قال: إن كان ذلك مما لا تجزي العبادة قبل النسخ إلا به كان نسخاً سواء كان جزءاً منها أو منفصلاً عنها، وإن كان مما تجزي العبادة دونه كدعاء التوجه والاستفتاح لم يكن نسخاً لها، ومذهبنا عدم النسخ مطلقاً، وبه يقول الكرخي وفخر الدين الرازي، والدليل أنه لو كان نسخاً لها لما وجب باقيها إلا بدليل آخر يدل على وجوب باقيها، وهو غير واجب إجمالاً. وتظهر فائدة الخلاف في أن الباقي بعد المنسوخ هل هو ثابت بالأمر الأول فهو لم ينسخ، أو بالأمر الثاني وتكون العبادة الأولى قد ارتفعت لارتفاع جزئها وخلفها عبادة أخرى بالأمر الناسخ، فعلى قولهم يكون نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة نسخاً لأصل الصلاة وإيجاباً لصلاة أخرى تقوم مقامها، وعلى قولنا يكون نسخاً لصفحتها لا لها، وهو حق إن شاء الله تعالى. اهـ يعني كونها ثنائية ثلاثية مثلاً.

بين المتصل والمنفصل، وميز الشرط عن الجزء بأن الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه في جميع العبادات كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة، والنية في حكم المستصحاب لكونها مؤثرة في جملة العبادات، فكانت شرطاً لا جزءاً، والجزء ما لا يصح تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود وما يجري مجراهما، وقال: إن نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلاة بالإجماع.

والمختار وعليه الجمهور منهم الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام والإمام يحيى بن حمزة والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبدالله وأبو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص أن النقص لا يكون نسخاً للباقي سواء كان المنقوص جزءاً أو شرطاً^(١).

(لنا) في الاحتجاج لمذهب الجمهور: أن نقص جزء العبادات أو شرطها لو استلزم **(نسخ الباقي)** الذي هو العبادات المنسوخ بعضها أو شرطها لكان **(يفتقر ثبوته)** يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء على أن المضاف محذوف **(إلى دليل ثان)** غير الدليل الأول؛ لأن المفروض أن حكم الدليل الأول منسوخ، والإجماع منعقد على أن الباقي ولا يفتقر في وجوبه إلى دليل ثان.

(قيل) في الاحتجاج للأقل: **(أتن التحريم^(٢) بغير المنفي)** يعني أنه قد ثبت

(قوله): «بين المتصل» كالقبلة والطهارة.

(قوله): «والمنفصل» كالوضوء.

(١) ولفظ الكافل: والنقص منها نسخ للساقط اتفاقاً لا للجميع على المختار.

(٢) أتن يأتن أتنا وأتونا: ثبت وأقام. (قاموس). وفي المصباح من باب قعد. أهد ما حرر في الأصل هو الثابت في أكثر النسخ، وفي نسخة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله هكذا: أين التحريم، وكتب عليه بخطه ما صورته: استفهام استنكاري حاصل معناه نسخ تحريم الباقي بغير المنقوص.

(*) في شرح ابن جحاف ما لفظه: قالوا: قد ثبت أن الاقتصار على ركعتين وفعل الأربع بغير الطهارة كان حراماً قبل النقص، فأتن هذا التحريم الذي كان ثابتاً قبل النقص ثم ارتفع بالنقص، وأنه حكم شرعي متعلق بالباقي قد نسخ بالنقص، قلنا: لا معنى لتحريم..... =

تحريم فعل الباقي بغير المنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر، وهو جواز الباقي أو وجوبه من دون المنقوص، ولا معنى للنسخ إلا ذلك. **(قلنا: معنى التحريم)** للباقي من دون المنقوص **(وجوبه)** يعني وجوب المنقوص **(مع)** وجوب **(الباقي)** لا معنى له إلا ذلك، فنقصه نسخ لوجوبه، ولا نزاع فيه، ولا نسلم أنه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له، وإلا افتقر وجوبه إلى دليل آخر، وهو باطل كما تقدم.

(والفائدة^(١) فيها قبول خبر الواحد مع علم الأصل وعدم قبوله) يعني

= الاقتصار على الركعتين وفعل الأربع بدون المنقوص قبل النقص إلا وجوب فعل المنقوص مع الباقي، والذي ارتفع إنما هو وجوب وجوب المنقوص، وكونه وجوباً مصاحباً للباقي لا يوجب رفع الباقي. إن قيل: وما فائدة الخلاف في كون الزيادة نسخاً للمزيد عليه وكون النقص نسخاً للباقي مع الاتفاق من الكل على وجوب فعل المزيد عليه والباقي؟ قلنا: فائدة الخلاف فيها قبول خبر الواحد بالزيادة والنقص مع علم الأصل الذي زيد عليه أو نقص منه، فإن قلنا: إن الزيادة والنقص ليسا بنسخ قبل، وإن قلنا: إنها نسخ لم يقبل؛ لأن المعلوم لا ينسخ بالمظنون. (١) ينظر في ذلك؛ فإن هذه الفائدة غير جارية في كثير من الطرف الأول، وهو النسخ بالزيادة، وتفصيل ذلك أن الزيادة إن كانت عبادة منفردة كصلاة سادسة أو كانت زيادة شرط كزيادة وصف الإيمان في إعتاق رقبة أو كانت زيادة شرط كمثل زيادة التغريب فمثل هذا تجري فيه تلك الفائدة، وأما إذا كانت تلك الزيادة مما تغير الأجزاء أو قبح الإخلال أو كون الأخير أخيراً ونحو ذلك فالظاهر عدم جريانها؛ إذ يلزم ترك ما هو قطعي بما هو ظني. وأما الطرف الثاني وهو النسخ بالنقصان فالظاهر أن هذه الفائدة لا تجري في شيء من أمثله؛ إذ يلزم ترك القطعي بالظني، وكأنه لذلك لم يذكرها العضد وغيره، وإنما ذكرها صاحب الفصول من أصحابنا، والله أعلم.

(*) في الفصول في جانب الزيادة: وثمرة الخلاف أن الظني كخبر الأحاد إذا ورد بالزيادة على النص المعلوم لم يقبل عند القائلين بأنها نسخ، ويقبل عند القائلين بأنها ليست بنسخ. وقال صاحب الفصول أيضاً في جانب النقصان: وثمرة الخلاف مثل ما مر في الزيادة من أن الظني كخبر الواحد لا يقبل عند الغزالي في القطعي، ويفصل فيه القاضي، وعندنا يقبل [١]، قال يعني السيد صلاح المؤيدي: ولا خفاء أن كلامه هنا لا يستقيم؛ للاتفاق على أن النقص نسخ [٢] للمنقوص، وإذا ثبت ذلك فالمنقوص منه إذا كان قطعياً لا يقبل فيه هذا الوارد سواء جعلناه نسخاً للمنقوص منه أو لا فليتأمل.

[١]- في المطبوع: لا يقبل. والمثبت من شرح الفصول.

[٢]- في المطبوع: على أن النسخ. والمثبت من شرح الفصول.

أن فائدة الخلاف في الطرفين - وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان - العمل بأخبار الأحاد إذا قضت بزيادة أو نقصان فيما اقتضاه القرآن، كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين: ((البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام))، وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود وغيرهما أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ، وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ. والمشهور عند الحنفية كالمعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما تقدم، والله تعالى أعلم.

(قوله): «عند القائلين» متعلق بقوله: العمل بأخبار الأحاد؛ لأن القائلين بالنسخ لا يعملون بالأحاد؛ لأنه يؤدي إلى نسخ المتواتر وهو القرآن بالأحاد [١].

[١] - ينظر في هذا؛ فإن النسخ بالأحاد إنما هو للمفهوم المأخوذ من الآية، والمفهوم ظني يجوز نسخه بالأحاد، وكذا في زيادة التغريب الثابتة بالأحاد إنما كان النسخ لمفهوم العدد المأخوذ من الآية الدال على تحريم ما زاد عليه بعد تسليم أن مفهوم العدد يؤخذ منه تحريم الزائد من الجنس وغيره، وإن لم يكن دالا إلا على تحريم الزيادة من جنس الجلد لا من غيره لم تكن زيادة التغريب ناسخة لمفهوم ولا غيره. (ح ن). المسألة مفروضة في نسخ الأصل المزيّد عليه والمنقوص منه، وقد عرفت من كلام المؤلف رحمته السابق أن الحكم المنسوخ في المزيّد عليه هو الإجزاء، وفي المنقوص منه هو التحريم لغیر المنفي، ولا تعرض لنسخ المفهوم، وكلام المؤلف ظاهر، فينظر في كلام الوالد رحمته. (ح قال: اهـ شيخنا المغربي ومن إفادته، وأراد به الحسن بن إسماعيل رحمته).

[المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب: في القياس وما يتصل به]

(في القياس^(١) وما يتصل به) من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان، وجعلت هذه متصلة بالقياس لكونها شرعية في الغالب، والقياس آخر الأدلة الشرعية المتفق عليها والمبني عليها أكثر الأحكام، ولم تجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما يبنى عليها من الأحكام.

والقياس في اللغة مصدر قايِس، تقول: قايسته بالشئ مقياسة وقياساً، إذا قدرته وحدوته به وسويته عليه، وهو يتعدى بالباء^(٢) كما مثلناه، بخلاف

(قوله): «لكونها شرعية في الغالب» يعني أنها جعلت متصلة بالقياس للمناسبة لكونها شرعية في الغالب، والقياس آخر الأدلة المتفق عليها، فتناسب أن تليه، وهذا إشارة إلى أن ما في الفصول والمنهاج والجوهرية من جعل بعض الثلاثة داخلية في باب القياس وبعضها بعد باب الحظر والإباحة خال عن المناسبة، ولم يجعل هذه الثلاثة مقاصد مستقلة كالأدلة الأربعة للخلاف في هذه الثلاثة. وقوله: في الغالب إشارة إلى أنها قد تكون غير شرعية [١] كاستصحاب سلامة زيد، وكشرع من قبلنا إذا لم يقرره شرعنا في الغالب [٢].

(قوله): «المتفق عليها» بناء على عدم الاعتداد بالمخالف.

(قوله): «ولم تجعل» أي: الاستصحاب وما ذكر معه.

(قوله): «مصدر قايِس» في شرح المختصر وصحاح الجوهري ما يقضي بأنه مصدر قاس، وكأن المؤلف عليه السلام بنى على أن فاعل هنا بمعنى فعل نحو سافرت فلا فرق حينئذ.

(قوله): «إذا قدرته وحدوته به وسويته عليه» كلام شرح المختصر مشعر بأن القياس لغة قد يكون للتقدير والمساواة كما في قست النعل بالنعل، وللتقدير فقط كما في قست الثوب بالذراع، أو للمساواة فقط كما في فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه. وأما الأمدى وصاحب الجوهرية فذكر أن القياس في اللغة التقدير، والمؤلف عليه السلام ذكر أنه التقدير وعطف عليه قوله: وحدوته به وسويته عليه، وكأنه للتفسير ويكون حدوته من قولهم: حدوته حلو النعل بالنعل فينظر، والأولى أن يقال: أي قدرته بأن حدوته به أو سويته عليه؛ وذلك لأن التقدير نسبة بين شيئين يضاف أحدهما إلى الآخر بسبب من الأسباب، ذكر معناه في الحواشي.

(١) هذا باب جليل في الدين أفرد له الإمام يحيى كتاباً سماه القسطاس، والجويني كتاباً سماه البرهان، والغزالي كتاباً سماه شفاء العليل، ومن لم يفرد له كتاباً من أهل الأصول فقد بالغ في الكلام عليه، ذكر معناه الدوراري.

(٢) قال صاحب الأساس: قاس به وعليه وإليه، قال العلامة: إنما عدي بعلى لتدل على البناء، فإذا قلت: قست كذا على كذا فمعناه بنيت عليه. (من شرح الورقات لإمام الكاملية).

[١]- وفي حاشية: قيل: لعله احتراز بهذا عن استصحاب البراءة الأصلية فإنه استصحاب لحكم عقلي كما يأتي، كالحكم بانتفاء صلاة سادسة وصوم غير رمضان استصحاباً للبراءة الأصلية؛ إذ العقل يقضي بعدم وجوبها، وفي هذا تأمل؛ إذ الاستصحاب نفسه مدرك شرعي وإن كان المستصحب حكماً عقلياً فتأمل. (منه عليه السلام ح).

[٢]- صوابه إذا نسخه شرعنا. (ح).

المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلن؛ لتضمنه معنى البناء والحمل.

والقياس في اصطلاح الأصوليين والفقهاء: **(هو إلحاق^(١) معلوم بمعلوم في حكمه)** سواء كان إثباتاً أو نفيّاً **(للاشتراك في العلة)** سواء كانت صفة أو حكماً، مثبتة أو منفية. فقولُه: إلحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره،

(قوله): «إلحاق معلوم بمعلوم» هذا الحد مأخوذ من حد القاضي أبي بكر الباقلاني مع تحويل وحذف لألفاظ من حده اعترضها ابن الحاجب، فخذ ذلك من موضعه، وهذا الحد قد اختاره في شرح المختصر في بحث اعتراضات القياس في منع وجود العلة حيث قال: القياس إلحاق فرع بأصل بجماع. واستقره في الحواشي، قال: لأن القياس فعل القائس كالإلحاق، بخلاف ما ذكره ابن الحاجب من أن القياس مساواة فرع لأصل في علة حكمه.

(قوله): «سواء كان» أي: الحكم «إثباتاً» ومثاله ظاهر، وقوله: «أو نفيّاً» كما إذا قيل في القتل بالمثل: قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا.

(قوله): «سواء كانت» أي: العلة «صفة أو حكماً» مثبتة أو منفية، مثال الصفة مثبتة: النبيذ مسكر فيحرم كالخمر، ومثاله منفية: الصبي ليس يعاقل فلا يكلف كالمجنون، ومثال العلة حكماً^[١] مثبتاً: الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير، ومنفياً: النجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح فيه الصلاة كالمغسول باللبن. **(قوله):** «كالجنس.. إلخ» إنما قال: كالجنس^[٢] لأن هذا حد باعتبار المفهوم؛ إذ ليس الجنس والفصل هنا بمقومين لماهية كما في الحيوان الناطق في حدم الإنسان.

(١) واعلم أن القياس وإن كان من أدلة أصول الأحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته تنبي عن كونه فعل المجتهد؛ ولذا عبر عنه بإلحاق معلوم بمعلوم، وعبر عنه شارح المختصر بما حصلت فيه المساواة، وتعريف ابن الحاجب له في المختصر بنفس المساواة محل نظر، ذكر هذا السعد في حواشي العضد.

[١]- مثلوا للحكم بقولهم: الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير، فإن النجاسة حكم وضعي؛ لأنها مانع عن البيع، ومثلوا للصفة بقولهم: النبيذ مسكر فيحرم كالخمر، وهو وهم؛ فإن الإسكار حكم وضعي؛ لأنه سبب تحريم الخمر، فينظر في ذلك. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

[٢]- قال السيد السند في حاشية القطب: الماهيات إما حقيقية أي موجودة في الأعيان وإما اعتبارية، أما الحقيقية فالتمييز بين ماهياتها وعرضياتها في غاية الإشكال؛ لالتباس الجنس بالعرض العام، والفصل بالخاصة، فيتعسر التمييز بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الحقيقية، وأما الاعتباريات من المفهومات اللغوية والاصطلاحية فلا إشكال فيها؛ لأن كل ما هو داخل في مفهوماتها فهو ذاتي لها: إما جنس إن كان مشتركاً، وإما فصل إن لم يكن مشتركاً، وكل ما ليس داخلاً في مفهوماتها فهو عرض لها، فلا اشتباه بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الاسمية. اهـ فينظر في كلام سيلان. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته). ولعل الوجه ما قاله في حاشية ياسين على قول الفاكهي: كالجنس: إن الجنس يقال لما كان ماهية حقيقية خارجية، وإلا فهو كالجنس. اهـ بالمعنى. وقد تقدم في حواشي الغاية توجيه آخر للقاضي العلامة الحسن بن محمد المغربي في نظير هذه العبارة.

وما بعده كالفصل، والمراد [من الإلحاق] ^(١) حكم الذهن بكون أمر كأمراً، سواء كان ذلك الحكم قطعاً أو ظناً ^(٢).

وقد علم من هذا التعريف أركان القياس التي هي الأصل والفرع وحكم الأصل ^(٣) والوصف الجامع؛ لتضمنه إياها، وستأتي إن شاء الله تعالى.

فمعلوم الأول مشار به إلى الفرع، والثاني إلى الأصل. والمراد بالمعلوم ^(٤) متعلق العلم بالمصطلح والاعتقاد والظن؛ فإن الفقهاء كثيراً ما يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وعبر به ^(٥) لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم،

(قوله): «المراد حكم الذهن» أي: المراد الإلحاق الذهني لا مجرد الأمر اللفظي.

(قوله): «في الموجود والمعدوم» ولو قال: إلحاق شيء بشيء لاختص بالموجود، ذكره في شرح المختصر.

(١) ما بين المعقوفين من (د).

(٢) في (د): قطعاً أو ظناً.

(٣) قال العلامة الجلال في شرح المختصر: إن عد ابن الحاجب لحكم الأصل في أركان القياس غير صحيح، وإنما رابعها أداة التشبيه التي تقع في عبارة المجتهد حيث يقول: النبيذ كالخمر في الإسكار، وربما حذفت الأداة حيث يقال: النبيذ خمر، ويسمى حينئذ تشبيهاً مؤكداً كما عرف في البيان، فههنا أربعة أركان: الخمر والنبيذ وكاف التشبيه والإسكار لا يتم القياس إلا بها، وإذا تم استلزام حصول حكم الخمر للنبيذ ظهر أن حكم الأصل ليس ركناً للقياس ولا لازماً له أيضاً، إنما لازم القياس ثبوته في الفرع. قال: وإنما عد المصنف حكم الأصل ركناً لما كان الغرض من القياس إثباته في الفرع، وقال قبل هذا: اعلم أن القياس تشبيه، فكما يحتاج التشبيه إلى مشبه ومشبه به ووجه شبه وأداة تشبيه وغرض التشبيه يحتاج القياس إلى ذلك، ويسمى ما عدا الغرض أركاناً للقياس؛ لأن الغرض خارجي كالعلة الغائية. اهـ بتصرف لطيف في الترتيب لكلامه.

(٤) لفظ المحصول: وأما المعلوم فلسنا نعني به متعلق العلم فقط، بل ومتعلق الاعتقاد والظن؛ لأن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور.

(٥) وكذا عبر به في الجمع، قال أبو زرعة في شرحه: وإنما لم يعبر بموجود ولا شيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم، والشيء لا يطلق على المعدوم عند الأشاعرة.

ورجح على التعبير بالفرع والأصل لما في التعبير^(١) بهما من إيهام الدور^(٢) وإن كان قد دفعه بعضهم بأن المراد بهما ذات الفرع والأصل، أعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم، والموقوف على القياس إنما هو وصفا الفرعية والأصلية.

وقوله: في حكمه إشارة إلى الركن الثالث أعني حكم الأصل. والمراد من إلحاق الفرع بالأصل في حكم الأصل أن يثبت له مثل حكمه^(٣) لا عين حكمه؛

(قوله): «قد دفعه بعضهم» ذكره العلامة السعد في الحواشي.

(قوله): «أن يثبت له» هو من الإثبات ليكون صفة للقائس فيوافق ما سبق من أن القياس هو الإلحاق؛ إذ لو كان من الثبوت لكان صفة للفرع فلا يوافق معنى الإلحاق.

(١) في التحرير وشرحه ما لفظه: (وأورد عليه) أي: على هذا التعريف (الدور) أي: استلزامه الدور (فإن تعقل الأصل والفرع فرع تعقله) أي: القياس، فيكون تعقلهما موقوفاً على تعلقه؛ وذلك لأن الأصل هو المقيس عليه، والفرع هو المقيس، وإذا كان جزئين من تعريفه لزم أن يتوقف تعقله على تعلقهما فيلزم الدور، (وأجيب بأن المراد) بالأصل والفرع (ما صدق عليه) مفهومهما الكلي من أفرادهما (وهو) أي: ما صدق مفهومهما عليه (محل) منصوص على حكمه ومحل غير منصوص على حكمه، وإنما فسر ما صدق عليه بقوله: محل لثلا يرد أن تفسير الأصل بما صدق عليه الأصل والفرع بما صدق عليه الفرع لا يدفع الدور؛ لأن تعقل فرد الشيء من حيث هو فرد مستلزم لتعقله، وأما تعقله لا من حيث إنه فرد بل بعنوان آخر كالمحلية مثلاً لا يستلزمه.

(٢) ولك أن تقول: قوله: في علة حكم كان ينبغي تجنبه كما يتجنب لفظ الأصل والفرع؛ لأن العلة من أركان القياس، فلا يمكن تعريفها إلا به، فأخذها في تعريف القياس يستلزم الدور؛ ولهذا قال بعضهم: لاستوائهما في مشعور به. (شرح زركشي على الجمع).

(٣) هكذا يجترزون بلفظ مثل عما زعم الشارح، والظاهر أنه لا حاجة له ولا وجه له؛ لأن القدر المشترك كلي، فهو مع المحليين في نفس الأمر على السواء، كما أن الإنسان المشترك بين زيد وعمرو شيء واحد وإنما تغايرا بالمشخصات، وكذلك تعدد تحريم الربا في البر وفي الذرة باعتبار المحليين، وإلا فهو في ذاته واحد، ألا ترى أن السكر في الخمر والنيبذ واحد، والتحريم كذلك لا تعدد في مفهومهما، وإنما عرف الدليل صدق الكلي على هذا الجزئي فيهما، نعم، لو كان القياس بين هذا الخمر في هذا القدح وبين هذا النبيذ في هذا القدح لاحتيج إلى لفظ مثل؛ لأنه لا مشترك حيثئذ فليتأمل. (نجاح الطالب باختصار يسير).

لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين، والأوصاف لا يتصور انتقالها من محل إلى محل. وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار إليه بقوله: للاشتراك في العلة^(١)، واحترز بذلك عن إلحاق معلوم بمعلوم في حكمه لا للاشتراك^(٢) في العلة، بل لدلالة نص أو إجماع فإنه لا يكون قياساً.

(ومنه قياس^(٣) الدلالة لتضمنها) خصه بالذكر دفعاً لتوهم كون الحد لا يشملها؛ لأن قياس الدلالة ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة^(٤) الباعثة على الحكم في الأصل لا في نفس الأمر ولا في نظر المجتهد، بل يكون دليلاً

(قوله): «ومنه قياس الدلالة لتضمنها» المصدر مضاف إلى المفعول، أي: لتضمن قياس الدلالة العلة.

(١) وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع، وهو المطلوب. (عضد). إشارة إلى أن العلم بعلة [١] الحكم وثبوتها في الفرع وإن كان يقيناً لا يفيد في الفرع إلا الظن؛ لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعة. (سعد). وأنت خير بأن اعتبار هذا التجويز ينفي وجود قياس قطعي إلا فيما علم فيه انتفاء الفارق، أعني القياس الجلي. (منقولة).
(٢) هذا إن سلم كونه إلحاقاً.

(*) فيه أن ما ثبت حكمه بنص أو إجماع لا يصدق عليه أنه ألحق بغيره في حكمه قطعاً. (منقولة).
(٣) في شرح ابن جحاف على الغاية: ومن القياس قياس الدلالة، وهو ما لا يصرح فيه بالعلة، فإن شرطه عدم التصريح بها؛ لأنه قسيم قياس العلة، لكنه متضمن لها، فالاشتراك فيهما حاصل، فالحد شامل له، مثاله: المكره يَأْتَمُّ بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره، فإن الإثم ليس هو العلة في وجوب القصاص، لكنه يتضمن العلة فيه، وهو أن استواء الفرع والأصل في الإثم دال على أن قصد الشارع بالتأثير حفظ النفس، وهي العلة الموجبة للقصاص، والأصل والفرع مستويان فيها باستوائهما في التأثير. وكما لو قيل في المسروق: عين يجب ردها قائمة وإن قطع فيها فيجب ضمانها تالفة بالمغصوب، فإن وجوب الرد ليس علة في الضمان، لكن استوائهما في الرد دال على قصد الشارع حفظ المال، وهو العلة الموجبة للضمان، والفرع والأصل مستويان فيها لاستوائهما في وجوب الرد. اهـ منه والله أعلم.

(٤) وما كان الجامع المصرح به فيه هو العلة يسمى قياس علة. (فصول معني).

[١] - في المطبوع: إلى أن علة الحكم. والمثبت من حاشية السعد.

عليها لتلازمهما، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، فبين كون الحد شاملاً له بقوله: «لتضمنها» يعني لتضمن العلة الباعثة وإن لم يصرح بها، فإن المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة.

وقوله: **(والعكس ملازمة)** .. إلى آخره إشارة إلى دفع ما وقع من الاعتراض^(١) بكون الحد غير جامع؛ لأن اشتراط الاشتراك في العلة مخرج

(قوله): «الرائحة الملازمة للشدة المطربة» هكذا عبارة شرح المختصر في شروط الفرع كما يأتي، فكان نفس الشدة المطربة هي الإسكار. وعبارة شرح المختصر وحواشيه هنا كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة، فيرجع هذا القياس إلى الاستدلال بالرائحة على الإسكار، وبالإسكار على التحريم، لكن قد اكتفي بذكر الرائحة عن التصريح بالإسكار.

(قوله): «إلى آخره» هذا اللفظ من الشرح لا من المتن، أي: إلى آخر ما في المتن، أعني قوله: والقياس لبيانها إلى آخره. وأعلم أن ابن الحاجب أدخل قياس العكس في قياس المساواة وبين ذلك.....=

(١) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه: وقد أورد على حد القياس أيضاً قياس العكس؛ لأن الثابت به في الفرع نقيض حكم الأصل بنقيض علته، كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بغير نذر: وجب بالنذر فوجب بغير النذر كالصلاة لم تجب بالنذر فلم تجب بغير نذر، والعلة في الفرع وجوبه بالنذر، والحكم وجوبه بغير نذر، والعلة في الأصل عدم وجوبها بالنذر، والحكم عدم وجوبها بغير نذر، فافترقا حكماً وعلة، فدفع المؤلف رحمته هذا الاعتراض بقوله: ومن القياس أيضاً قياس العكس؛ لأن حاصله ملازمة، أي: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، والقياس إنما أتى به لبيان هذه الملازمة، ومعناه أن وجوبه بالنذر ملزوم لوجوبه بغير نذر، فيلزم من وجوده وجوده، ويلزم من عدم وجوبه بغير نذر عدم وجوبه بالنذر، فيلزم من عدمه عدمه على ما هو قياس الملازمة من أنه يلزم من وضع المقدم وضع التالي، ومن رفع التالي رفع المقدم، وكانت هذه الملازمة مفتقرة إلى البيان، فبينت بالقياس، فقيل: لو لم يجب بغير نذر لم يجب بالنذر، كالصلاة لم تجب بغير نذر فلم تجب بالنذر، فالمقيس هو عدم وجوب الصوم بالنذر فرضاً وتقديراً لا على ما هو الواقع في نفس الأمر على عدم وجوب الصلاة بالنذر؛ لاشتراكها في العلة، وهي عدم الوجوب بغير نذر فرضاً في الفرع وتحقيقاً في الأصل، فلاشتراك في الحكم والعلة حاصل، فهو داخل، والاشتراك بين الأصل والفرع في العلة حاصل، فقياس العكس حينئذ داخل في الحد والتلازم خارج عنه.

لقياس العكس؛ لأنه حمل معلوم على معلوم ليثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته فيه، مثاله قول أصحابنا والحنفية: لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر^(١) وجب بغير نذر، كالصلاة فإنها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر^(٢)، فالأصل الصلاة، والفرع الصوم، والحكم في الأصل عدم وجوب الصلاة في الاعتكاف، يعني أنها ليست شرطاً في صحته، والعلة في

= بها لا يخلو عن تكلف وخفاء، وأما المحقق في شرح المختصر فإنه جعله ملازمة تبعاً لما ذكره الإمام في المحصول، فإنه قال: العكس تمسك [١] بنظم التلازم واستثناء نقيض الثاني، ثم أنا ثبت المقدمة الشرطية بالقياس. واعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره، وقد بينه بما لا مزيد عليه كما هو دأبه في مظان الاشتباه، فقوله: بالنذر أي بأن ينذر بأن يعتكف صائماً.

(قوله): «فيه» الضمير عائد إلى الاعتكاف.

(قوله): «بالنذر» أي: بأن ينذر أن يعتكف مصلياً.

(١) بأن نذر أن يعتكف صائماً. (علوي).

(*) وبيان ذلك أن المثال المذكور راجع إلى قولنا: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر، لكنه قد وجب بالنذر فيكون شرطاً، فهذا تمسك بنظم التلازم، ولما كانت دعوى الملازمة تحتاج إلى بيان بينت بالقياس المستعمل عند الفقهاء المراد إدخاله في الحد بأن ما لم يكن شرطاً لشيء لم يكن شرطاً له بالنذر، كالصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً للاعتكاف لم تكن شرطاً بالنذر، وحاصله أن قياس العكس مشتمل على الملازمة وعلى القياس الذي لبيانها المراد إدخاله في الحد، فإن أراد المعارض إخراج قياس الملازمة فنحن نسلم خروجه ولا يضر، وإن أراد إخراج القياس الذي لبيانها فلا نسلم خروجه، والتساوي فيه حاصل على جهة الفرض والتقدير، فإنما فرضنا عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف المستفاد في بيان الملازمة من قولنا: بأن ما لم يكن شرطاً لشيء إلخ وبيننا استلزامه لعدم الشرطية بالقياس على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة في عدم شرطية الصوم بالنذر وإن لم تكن حاصلة في نفس الأمر. (فواصل).

(٢) لأنها إذا لم تجب مع النذر إجماعاً فبالأولى أن لا تجب مع عدمه، وذلك من الفحوى. (جلال).

[١] - عبارة المحصول بحروفها: أما الشيء الذي سميت به بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس، فإننا نقول: لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف [٢] لما صار شرطاً له بالنذر، لكنه يصير شرطاً له بالنذر فهو شرط له مطلقاً، فهذا تمسك بنظم التلازم واستثناء لنقيض اللازم لإنتاج نقيض الملزوم، ثم إنا ثبت المقدمة الشرطية بالقياس، وهو أن ما لا يكون شرطاً لشيء في نفسه لم يصير شرطاً له بالنذر كما في الصلاة، وهذا قياس الطرد لا قياس العكس. (ح).

[٢] - في المحصول: في صحة الاعتكاف.

الأصل كونها غير واجبة فيه بالنذر، وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر، بمعنى أنه شرط في صحته، وعلته وجوبه بالنذر، فافتقرا حكماً وعلة.

مثال آخر: لما صح الوتر على الراحلة كان نفلاً، كصلاة الفجر لما لم تصح عليها لم تكن نفلاً، فالأصل صلاة الفجر، والفرع صلاة الوتر، وحكم الأصل كونه غير نفل، وعلته عدم صحته على الراحلة، وحكم الفرع كونه نفلاً، وعلته صحته على الراحلة^(١).

وهذا الاعتراض مدفوع^(٢) بأن قياس العكس ملازمة، بمعنى أنه قياس استثنائي مشتمل على ملازمة واستثناء، وحاصله في المثال الأول: لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف شرطاً على الإطلاق لم يكن شرطاً عند النذر، لكنه شرط عند النذر بالاتفاق، فكان شرطاً على الإطلاق **(والقياس)** إنما هو

(قوله): «على الإطلاق» يعني ولو لم ينلر به.

(١) مثال آخر في النكاح بلا ولي: لما ثبت للولي الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح، كالرجل لما لم يثبت [١] عليه الاعتراض صح منه النكاح.

(٢) وقد يجاب بما هو أوضح من هذا، وهو مساواة الصيام للصلاة في تساوي حكميه حالتي النذر وعدمه. (عقد). وحاصله أن الصلاة يتساوى حكمها حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم نذرها؛ للإجماع على عدم وجوبها في الحالتين، فكذا الصوم يتساوى حكمه في الحالتين، وليس التساوي بأن يكونا عدم الوجوب للإجماع على الوجوب حالة النذر، فتعين أن يكونا ثبوت الوجوب. واعلم أن أصل الاعتراض هو أنه لا يوجد في قياس العكس ما هو تعريف القياس، أعني المساواة في علة حكم الأصل، والأجوبة المذكورة إنما تثبت المساواة في أمر آخر، لكنها تستلزم المساواة في العلة فيصدق الحد. (سعد). وقوله أولاً: بما هو أوضح قال السعد: لقلة مقدماته.

(*) وهذا الجواب المبني على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جارٍ في جميع الأمثلة، مثلاً لو لم يكن الوتر نفلاً لما كان يؤدى على الراحلة قياساً على فرض الصبح، واللازم متنف، ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياساً على الرجل، واللازم متنف، فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض بقياس العكس على الإطلاق. (سعد). وذلك لأنه قد أجيب عن الاعتراض بثلاثة أجوبة سوى هذا الجواب ذكرها في المختصر وشرحه، وكلها غير مطردة في بقية الأمثلة.

[١]- في المطبوع: لما ثبت. والمثبت من حاشية السعد.

(ليانها) يعني لبيان الملازمة، فإن دعوى الملازمة لا بد من بيانها بالدليل، فبينت بأن ما لا يكون شرطاً لشيء لا يصير شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً للاعتكاف لم تكن شرطاً له بالنذر، فاشتمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس المحدود الذي لبيانها.

فإن أراد المعارض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد **(و)** ذلك لأن **(الاشتراك)** في العلة والاستواء في الحكم **(حاصل)** على التقدير، فإنه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط في حال النذر، كما أن الصلاة لا تشترط في صحته مع النذر، فقد قيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم شرطية الصلاة بالنذر بجامع كونها غير شرطين، أحدهما في الواقع بالاتفاق، والآخر على تقدير أن يكون الصوم ليس شرطاً في الواقع **(فهو)** بهذا الاعتبار **(داخل)** في حد القياس **(دونها)** يعني دون الملازمة، وخروجها عن التعريف لا يضر؛ لكونها ليست بقياس عند الأصوليين.

وقد ذهب القاضي عبدالله بن زيد من أصحابنا وغيره إلى أن ما يسمى قياس العكس ليس قياساً^(١)؛ لمخالفته لطريقة القياس، قال ابن زيد: ولكنه طريقة صحيحة؛ لكونه راجعاً إلى طريقة المفارقة التي أثبتها بعض المتكلمين، وتحريره: أن الصوم والصلاة اشتركا في كونها عبادة واختلفا في الوجوب بالنذر في الاعتكاف، فلا بد من فارق، وليس إلا أن الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر

(قوله): «بأن ما لا يكون شرطاً.. إلخ» كالصوم على فرض عدم وجوبه.

(قوله): «على التقدير» أي: الفرض؛ بأن يؤتى بحرف الشرط وهو لو.

(قوله): «بهذا الاعتبار» أي: الفرض والتقدير.

(قوله): «لكونه راجعاً إلى طريقة المفارقة.. إلخ» لكن طريقة المفارقة على مقتضى تحريره مشتملة على ما به الاشتراك ككونها عبادة، وعلى بيان ما اختلفا فيه، ولا دلالة في قياس العكس على ذلك.

(١) في المطبوع: لا يسمى قياساً.

دون الصلاة، وحينئذ لا يرد على القياس؛ لخروجه عنه^(١).

(١) هذا وفي البحر: مسألة: العترة وأبو حنيفة والشافعي: ويلزم الصوم في إيجاب الاعتكاف؛ إذ هو من شرطه، إحدى الروایتين عن الشافعي: حيث أوجب أن يعتكف صائماً؛ إذ هو صفة له معتادة، إحدى الروایتين عن الشافعي: لا يلزم كلو نذر أن يعتكف مصلياً قارئاً، قلنا: الصوم شرط لا هما. اهـ وفي ضوء النهار ما لفظه: قلنا: لو لم يكن الصوم واجباً لاستوى النذر به في الاعتكاف وعدمه، كالصلاة استوى النذر بها فيه وعدمه في عدم الوجوب، واللازم في الصوم منتف؛ فإنه يجب بالنذر اتفاقاً. قالوا: اجتهاد في مقابلة النص، ومدفوع بالفرق بعدم إمكان مصاحبة الصلاة لكل جزء من زمن الاعتكاف لتخلل التسليم أو فعل ما لم يشرع في الصلاة.

[مسألة: في التعبد بالقياس]

(مسألة:) اتفق العلماء على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية، واختلفوا **(في التعبد به)** في الشرعية على أقوال، فمنها: **(الوجوب عقلاً وسمعاً)** يعني أن

(قوله:) «اتفق العلماء على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية» كما في شرح الجمع؛ فإنه قال فيه: اتفق العلماء كما قال الإمام في المحصول على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأدوية والأغذية والأسفار. ولم يذكر ذلك في شرح المختصر ولا صاحب الفصول.

(قوله:) «واختلفوا في التعبد به في الشرعية» قال في شرح المختصر: التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه. قال في حواشيه: هذا مخالف لصريح كلام الأمدى والشارحين ومضمون أدلة الفرق؛ فإنهم مطبقون على أن معناه إيجاب الشارع القياس وإلحاق الفرع بالأصل، وذلك على المجتهد خاصة، وبالمعنى الذي ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين، فكان هذا أقرب إلى مقاصد الفن مثل ما سبق من كون الإجماع حجة يجب العمل بمقتضاه، وكذا خبر الواحد ونحو ذلك. قلت: وفي كلام المؤلف رحمته ما يدل على الكلامين؛ ففي شرح قوله: ولمثل ما سبق في خبر الأحاد ما يدل على كلام الأمدى حيث قال [١]: لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس إيجاب الشارع العمل بموجبه، وفي شرح قوله: والنص على العلة غير كاف في التعبد به ما يدل على كلام شرح المختصر حيث قال: وإيجاباً للعمل بموجبه، والله أعلم.

(قوله:) «الوجوب عقلاً وسمعاً.. إلخ» أعلم أن المؤلف اعتمد في هذا المقام على نقل ما ذكره في الفصول، فجعل التعبد بالقياس واجباً عقلاً وسمعاً ونسب ذلك إلى أبي الحسين والشيخ الحسن وحفيده، ثم قال: أو سمعاً فقط ونسبه إلى جمهور أئمتنا والمتكلمين، وقد عرفت أن التعبد بالقياس معناه إيجاب الشارع العمل بموجبه أو إيجاب الشارع على المجتهد إلحاق الفرع بالأصل على الخلاف في تفسيره، فيكون المعنى أن إيجاب الشارع للقياس على المجتهد أو إيجابه للعمل بمقتضاه واجب سمعاً، وهذا معنى غير مستقيم ولا مراد لمن نسب إليه كما لا يخفى، وقوله: فاعتبروا وإجماع الصحابة وخبر ابن مسعود ومعاذ لا تدل على هذا المعنى كما لا يخفى، وإنما تدل على وقوع التعبد بالقياس ووجوب العمل بمقتضاه، وما نقله في الفصول وتبعه المؤلف رحمته عن أبي الحسين فإنهم ذكروا أنه يستدل على وجوب العمل بالقياس بالعقل والسمع لا على وجوب التعبد به بمعنى إيجاب الشارع العمل بموجبه وإلحاق الفرع بالأصل، وبيان المقام أن هاهنا مسألتين كما ذكره ابن الحاجب وغيره: المسألة الأولى: التعبد بالقياس، وحاصل الخلاف فيها أن يقال: التعبد بالقياس إما أن يكون جائزاً أو ممتنعاً أو واجباً، وقد قال بكل منها قائل، فعند القفال وأبي الحسين: يجب عقلاً، وعند النظام وبعض المعتزلة يمتنع، وقيل: يجوز، وهذا هو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل له بأنه لو فرض أن يقول الشارع: إذا وجدت مشاركة فرع لأصل في علة حكمه فأثبت فيه حكمه واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لنفسه ولا لغيره، وأيضاً لو لم يجز لم يقع، وقد وقع. قال الإمام المهدي: ولأن التكليف بالظن قد تتعلق به المصلحة فجاز التعبد به. واستدل ابن الحاجب لمن قال: يجب التعبد به عقلاً كأبي الحسين بأنه لو لا القياس لخلت وقائع، فيجب على الشارع إيجاب العمل بالقياس، وأجاب في الحواشي بأن ذلك مبني على وجوب شيء على الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم، قال: ونحن لا نقول به، ولو سلم ذلك فالعمومات يجوز أن تفي بالأحكام كلها، نحو كل مسكر حرام ونحو ذلك،.....=

[١]- الظاهر أن هذا موافق لتفسير شارح المختصر أيضاً، والله أعلم. (السيد محسن بن إسحاق الشامي ح).

التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع، وهذا مذهب المنصور بالله وأبي الحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والقفال.

ومنها قوله: **(أو سمعاً)** يعني أن التعبد به إنما وجب من جهة السمع فقط، والعقل إنما هو مجوز للتعبد به لا موجب، وهذا مذهب الجمهور من أئمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين من العدلية وغيرهم.

(و) منها: (المنع) من التعبد به **(كذلك)** يعني إما عقلاً وسمعاً وإما سمعاً

= وأما المؤلف عليه السلام فأجاب بما ذكره بناء على ما عليه أهل الحق من إثبات دليل العقل، ثم استدل ابن الحاجب للقاتل بامتناعه بما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يؤمن فيه الخطأ. المسألة الثانية: ورود التعبد به ووقوعه، وقد اختلف فيه أيضاً، فروى ابن الحاجب عن الأكثر أنه بدليل السمع، وهو إجماع الصحابة وغيره كما ذكره المؤلف عليه السلام، وروى الإمام المهدي عليه السلام عن الأكثر من متأخري أصحابنا أنه ورد التعبد به بدليل العقل والسمع، أما السمع فلما عرفت، وأما العقل فلما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي الحسين حيث قال: وحاصل الدليل العقلي الذي أورده أبو الحسين.. إلخ، فإن الإمام المهدي عليه السلام أورده دليلاً لأبي الحسين على وقوع التعبد بالقياس كما يدل على ذلك قوله في آخر الدليل: فتعين العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك؛ إذ لو أراد وجوب التعبد بالقياس لقال: ولا معنى لوجوب إيجاب الشارع العمل بمقتضاه إلا ذلك. وأما المؤلف عليه السلام فقد جعله دليلاً لأبي الحسين على المسألة الأولى، أعني وجوب التعبد بالقياس، وليس كذلك، فإن الدليل على ذلك قد عرفته، وهو أنه لولاه لخلت وقائع، قال الإمام المهدي: وقيل: إنما ورد التعبد به عقلاً فقط، فأما في الشرع فلم يرد لذلك نظير، وجعل هذا القول لداود وابنه والقاساني والنهرواني، قال الإمام المهدي عليه السلام: وقيل: إنما ورد التعبد به سمعاً فقط، قال الحاكم: وهو قول مشائخنا وأكثر الفقهاء قال الحاكم ولم نعرف بالعقل أنا متعبدون به في الشرعيات، قالوا: لأنه لا يصح القطع بالعقل على تحريم النبيذ حيث قامت أماره على أن علة تحريم الخمر الإسكار؛ إذ الأماره تخطي وتصيب، قلنا: كما وجب اجتناب الحائض الذي قامت أماره على سقوطه. إذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك أن جمع الخلاف في مسألة التعبد بالقياس يمتنع معه تطبيق بعض الأدلة على بعض المذاهب، وذلك لأن بعضها لا يجري إلا في مسألة ورود التعبد بالقياس ووقوعه، كاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]، وبحديث ابن مسعود ومعاذ وإجماع الصحابة، وما يؤيد ما ذكرنا من أن هاهنا مسألتين أن أبا الحسين استدل على مذهبه في المسألة الأولى من جهة العقل بغير ما استدل به على مذهبه في المسألة الثانية، ففي الأولى استدل بأنه يلزم من عدم التعبد بالقياس خلو وقائع كما عرفت، وفي الثانية استدل بما عرفت من المنقول عن الإمام المهدي المشار إليه بقول المؤلف عليه السلام: وحاصل الدليل العقلي.. إلخ، وقد جمع المؤلف عليه السلام بين دليليه في مسألة وجوب التعبد بالقياس، وليس كذلك فتأمل، وإنا وسعنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الخفاء والاشتباه، والله أعلم.

(قوله): «ومنها المنع كذلك» يعني إما عقلاً أو سمعاً، قد نسب المؤلف عليه السلام هذا القول إلى الإمامية والنظام وجهاة من المعتزلة، وذلك مستقيم؛ لأنهم منعوا التعبد بالقياس.....=

فقط. فهذان قولان للمانعين، فالأول للإمامية^(١) والنظام في رواية وجماعة من

= بمعنى إيجاب الشارع للعمل بموجه أو إيجاب الشارع إلحاق الفرع بالأصل كما عرفت من التفسيرين، وحجتهم ما سيأتي من أنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ.. إلخ كما ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه. وأما قول المؤلف: وإما سمعنا فقط فقد نسبته إلى الظاهرية والقاساني والنهرواني، وليس كذلك؛ فإنهم قائلون بجواز التعبد بالقياس، وإنما خالفوا في المسألة الثانية، وهي وقوع التعبد به، وقد صرح المؤلف ﷺ بذلك حيث قال: فقائل بأنه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به.. إلخ. وعبارة ابن الحاجب وشرح كلامه: القائلون [١] بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون [٢] بوقوع التعبد به إلا داود الظاهري والقاساني والنهرواني. قلت: وسبب هذا ما عرفت من جمع الخلاف والبحث في مسألة واحدة.

(١) وادعوا إجماع العترة على امتناع القياس، قال الإمام يحيى ﷺ: وتمسك الإمامية بإجماع العترة الضروري، وذلك أنهم قالوا: يعلم من مذهبهم بالضرورة إنكار القياس كما يعلم بالضرورة من مذهب الفقهاء إثباته، والجواب أن أكثر أهل البيت ﷺ قائلون بالقياس، فلو ادعينا إجماعهم على العمل به لكننا أسعد حالاً منهم، كيف لا وعلي ﷺ هو المعلم الأول، ولا يخفى عمله بالقياس؟ وكذا من بعده من الأئمة، فمن القدماء علي بن الحسين، وولده زيد بن علي، ومحمد بن عبدالله، وأخوه إدريس وإبراهيم، وغيرهم، ومن المتأخرين الهادي إلى الحق والناصر والسيدان الأخوان والمنصور بالله، فإن هؤلاء في تقرير القياس وإيضاح معالمه اليد البيضاء، ومن أراد الاطلاع على مصداق ذلك فعليه بالمجزي لأبي طالب وكتاب صفوة الاختيار للمنصور بالله فإنه يجد فيها تفصيلاً لمجمله ومفتاحاً لمقفله، ولقد اخص المنصور برواية أدلة القياس وتحصيلها وجمع مقالات المنكرين وردّها، وأفرد على كل واحدة منها مقالاً بحيث إذا اطلع عليه الناظر وفكر فيه المفكر وسلم طبعه عن الحسد وخلع عن عنقه رقة الهوى علم قطعاً أنه كلام من أحاط علماً بحقائق الأصول وخفيها، وتقدم في معرفة المذاهب مستولياً على واضحها وجليها، فلو كان لأحد من أئمتنا من سبق أو تأخر مقالة في رد القياس وإنكارها لنقلها ولردها بالأدلة كما فعل في غيرها وتأولها، فكيف يقال بأن أحداً من الأئمة السابقين أنكر القياس وحجّره؟ كلا وحاشا، ومن قعد به العجز أو تأخرت همته عن الاطلاع على كلامهم في الأصول ودقائقها فعليه بالوقوف على أوضاعهم الفقهية ومضطرباتهم الاجتهادية عباداً وغيرها، فإنه يعلم بذلك إكبابهم على تحصيل أكثر المسائل الأقيسة المعنوية وتعليقها بالأوصاف الشبهية، وما يجري منهم في أثناء المحاورات ومكالمة الخصوم من رد أقبيستهم إنما كان لضعف تلك الأقيسة لا لإنكارهم لقاعدة القياس، ومن أعظم أئمتنا في مكالمة الخصوم وأكثرهم غوصاً وتبحراً في العلوم الإمام أبو طالب ﷺ، فإنه شاد أقيسة المخالفين بالاعتراض، وحل عراها بمقارعة بالأسلحة النظرية وملاحظة للزوم المضائق الجدلية، فمن هذه حاله كيف يقال: إنه منكر للقياس؟ هذا لا يتسع له عقل. (من القسطاس من باب الرد على نفاة القياس).

[١]- في المطبوع: القائلين. والمثبت من العضد.

[٢]- في المطبوع: كلهم ناطقة بوقوع. والمثبت من المختصر وشرحه.

معتزلة بغداد كيحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، والثاني للظاهرية والقاساني^(١) والنهرواني^(٢) والنظام في رواية، وهؤلاء فريقان: فقائل بأنه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به، وقائل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة.

احتج **(الموجب عقلاً:)** بأنه **(لولا)** أي: القياس وكونه دليلاً شرعياً **(لخلت وقائع)** كثيرة عن الأحكام، أما الملازمة فلأن النص لا يفي بتناوله لكل الأحكام؛ لتناهي النصوص وعدم تناهي الأحكام؛ لتجدد الوقائع التي هي محال الأحكام، وأما بطلان اللازم فلأن خلو الكثير من الوقائع عن الأحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل، مع أن الأنبياء ﷺ مأمورون بتعميم الأحكام وإكمال الدين.

(قوله:) «فوجب الامتناع من العمل به» لأن إثبات ما لا دليل عليه باطل.

(قوله:) «وقائل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة» يعني أنها وردا بإبطاله، فهذا أخص من متمسك القائل [١] الأول؛ لأن الأول تمسك بعدم وجود ما يدل عليه من السمع، وهذا تمسك بوجود دليل من السمع على بطلانه، وهو ما سيأتي للمؤلف من أن الشرع منع من اتباع الظن.

(قوله:) «احتج الموجب عقلاً» إن أراد عقلاً فقط [٢] فلم يتقدم ذكر القائل به، وإن أراد عقلاً وسمعا فالدليل المذكور إنما هو حجة للموجب عقلاً فقط، مع أن قوله فيما يأتي: احتج الآخرون لا يصلح مقابلاً له؛ لأنه شامل للمذهبيين: وجوب التعبد من جهة السمع فقط، وجوبه من جهة السمع والعقل؛ لأن قوله: أو معه إشارة إليه، ولا يصلح أيضاً أن يكون قوله: احتج الآخرون مقابلاً لقوله سابقاً: الوجوب عقلاً وسمعاً؛ لما ذكرنا من أن قوله: أو معه إشارة إلى القائل بوجوبه عقلاً وسمعاً.

(١) في القاموس: قاسان بالقاف والسين: بلد بها وراء النهر، وناحية بأصبهان غير قاشان المذكور مع قم. اهـ وفي حاشية السيد: قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك. (من مباحث خبر الأحاد). وهو محمد بن إسحاق، أخذ عن داود وخالفه في مسائل. (من الملل والنحل).

(٢) الحسين بن عبيد، من أصحاب داود. (ملل).

[١] - النسبة بين الوجود والعدم التباين فلا أخصيه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - الظاهر أن مراد المؤلف بقوله: احتج الموجب عقلاً إما مع السمع أو وحده، وقول المحشي: فالدليل المذكور إنما هو حجة للموجب عقلاً لا ينافي أن يكون حجة للقولين بالنظر إلى العقل، فتأمل في هذه القولة والقولة الثانية، وهي قوله: وقوله احتج الآخرون إن جعل.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

(ورد بمنع الملازمة؛ لجواز الاستغناء) في بعض الوقائع **(بالعقل)** فإنه حاكم^(١) كالشرع كما تقدم، والقبيح إنما هو خلو الواقعة عن مطلق الحكم لا خلوها عن الشرعي، واللازم من نفي القياس إنما هو الخلو عن الشرعي لا عن مطلق الحكم.

وحاصل الدليل العقلي الذي أورده أبو الحسين وغيره: أن المجتهد إذا ظن كون الحكم في الأصل معللاً بعلّة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم في الفرع، وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وبديهية العقل تقضي باستحالة الخروج عن النقيضين أو الجمع بينهما، فوجب العمل بأحدهما، والموهوم مشتمل على ظن المضرة دون المظنون؛ لأن ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضي ظن كون تركه سبباً في العقاب، فتعين العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس

(قوله): «مستلزم لحصول الوهم بنقيضه» أي: بنقيض الحكم في الفرع كتحليل النبيذ مثلاً، وإنما كان موهوماً لأن الراجع التحريم لكونه مظنوناً، وإنما زاد هذا الاستلزام ليتعين العمل بالراجع؛ لأنه لما استحال الخروج عن النقيضين تعين العمل بأحدهما، والموهوم مشتمل على ظن المضرة، فتعين المظنون؛ لسلامته عنها.

(قوله): «لأن ظن الحكم» خبره قوله: يقتضي ظن كون تركه سبباً في العقاب. وقوله: «بأن مخالفة حكم الله» خبره قوله: سبب في العقاب.

(قوله): «ظن كون تركه» أي: ترك الحكم «سبباً في العقاب» لأن الترك هو الجانب الموهوم المشتمل على ظن المضرة. **(قوله):** «ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك» أي: كون ترك ما وجدت فيه العلة [١] سبباً في العقاب، وقد قرر الأسنوي هذا الاستدلال بتقرير أقرب فقال: العمل بالوهم دون الظن عمل بالمرجوح مع وجود الراجع، وهو ممتنع عقلاً وشرعاً، فتعين العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك.

(١) والجواب عند من لم يجعل العقل حاكماً كالشرع بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم هو أن الذي لا يتناهى الجزئيات لا الأجناس، ويجوز التنصيص على الأجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالأحكام كلها، مثل كل مسكر حرام، وكل مطعوم ربوي، وكل ذي ناب حرام، إلى غير ذلك، ومعنى هذا في حواشي العضد.

[١] - إلا ظهر عود الإشارة إلى الأقرب، أعني تعين العمل بالظن. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله).

إلا ذاك^(١).

احتج **(الآخرون)** وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع دون العقل أو معه - بالكتاب والسنة والإجماع، فالكتاب **(لقله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾^(٢) يَأُولِي**

(قله): «احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به» لا بد من زيادة قيد الوجوب، فيكون المعنى: وهم القائلون بوجوب التعبد به؛ لأن المؤلف عليه السلام أراد بقوله: احتج الآخرون من سبق، أعني القائل بأن التعبد بالقياس إنما وجب من جهة السمع والقائل بأنه وجب من جهة العقل والسمع؛ فإن قول المؤلف عليه السلام: أو معه أي: مع العقل إشارة إلى هذا القول الآخر، ولا خفاء في تقييد هذين القولين بالوجوب، فيكون ما ذكره هنا مع هذا التقييد موافقاً لما سبق في اعتبار قيد الوجوب، ويكون معنى قوله: دون العقل أي: فلا يدل على وجوب التعبد، ولو لم يعتبر قيد الوجوب **[١]** لكان التقدير دون العقل فلا يدل على جواز التعبد به، وليس كذلك؛ فإن صاحب هذا القول قائل بالجواز كما صرح به المؤلف عليه السلام فيما سبق حيث قال: والعقل إنما هو مجوز للتعبد به لا موجب، وقوله: احتج الآخرون، إن جعل مقابلاً لقوله: الموجب عقلاً وسمعاً لم تظهر المقابلة؛ لأن من الآخرين من يقول بذلك لقوله: أو معه، وإن جعل مقابلاً لقوله: الموجب عقلاً بتقدير قيد أي: الموجب عقلاً فقط، ففيه ما عرفت من أن الآخرين كلامهم في وقوع التعبد كما هو مقتضى استدلالهم بالآية وما بعدها، لا في وجوب التعبد كما هو مذهب القائل بالوجوب عقلاً فقط، وهما مسألتان كما عرفت.

(قله): «لقله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾» لا خفاء في أن الآية وما ذكر معها من خبر ابن مسعود ومعاذ وإجماع الصحابة لا يدل على ما قصد المؤلف عليه السلام من الاحتجاج على وجوب التعبد بالقياس كما عرفت، وإنما يدل على وقوع التعبد به ووروده، مع أنه لا دلالة فيما ذكرنا على أن التعبد به من جهة السمع لا العقل أو معه؛ إذ لا تعرض في هذا الاحتجاج **[٢]** لنفي دلالة العقل ولا لثبوته، ولعل المؤلف عليه السلام قصد الاحتجاج للآخرين بما ذكر في الجملة ولو على بعض المدعى، والله أعلم.

(١) ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ نَمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [نصلت]، اهـ وقد نظمهم بعضهم فقال:

قال المنجم والطبيب كلاهما لن تبعث الأموات قلت إليكما
إن صح قولكما فليس بضائري أو صح قولي فالوبال عليكما

(من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) والاعتبار: قياس الشيء بالشيء، إلا في الأمور العادية والخلقية أي الشيء الذي يرجع إلى العادة والخلقة كأقل الحيض والنفاس والحمل وأكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس؛ لأنها لا يدرك المعنى فيها، فيرجع فيها إلى قول الصادق، وقيل: يجوز؛ لأنه يدرك. (سبكي ومحلي).

[١] - تقييده بالوجوب في أصل القول حيث قال: بوجوب التعبد به يغني عن إعادته، فكيف يقال: لا بد من زيادة قيد الوجوب. (عن خط السيد أحمد بن حسن بن إسحاق ح).

[٢] - قد اكتفى عن ذكر الدليل العقلي بذكره في احتجاج الوجوب عقلاً فقط فتأمل. (ح عن خط شيخه). ونفي دلالة العقل يكتفى فيها بالأصل، وهو العدم. (حسن بن يحيى الكبسي).

الْأَبْصَارِ^(١) ﴿الحشر﴾، وجه الدلالة: أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار؛ لكونه مشتقاً من العبور وهو حقيقة في المجاوزة نقلاً واستعمالاً، فالقياس اعتبار، فيكون مأموراً به، فيكون واجباً، وهو المطلوب.

وأورد عليه: بأن^(٢) المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ^(٣) لا القياس؛ لعدم مناسبته صدر الآية، فإن ترتب القياس الشرعي على إخراج بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين مما يصابان نظم التنزيل عنه.

وأجيب: بأن المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس، وهو نفس

(قوله): «فإن ترتب القياس الشرعي على إخراج بيوتهم» يعني على الإخراج المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢]، إذ يكون المعنى حينئذ: يخربون بيوتهم فقيسوا بعض الأحكام على بعض، ولا يخفى ركة ذلك كما ذكره المؤلف رحمته الله [١].

(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة]، قال صاحب الكشف: فيه دليل على صحة القياس.
(٢) الأولى ترك الباء.

(٣) لغلبته فيه، ولدلالة سياق الآية عليه، فإن الله تعالى قال: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر]، والمناسب هنا أن يكون الاعتبار لا أن يكون المراد فقيسوا الذرة على البر؛ إذ لو [٢] فرض ذلك لكان ركيكاً من الكلام ينزه عنه كلام الله تعالى. (سبكي على المختصر).

[١]- في شرح المختصر للسبكي ما لفظه: واعلم أن أصحابنا استدلوا بهذه الآية خلفاً عن سلف، والحق فيها أنها غير مفيدة للقطع، ولكنها تفيد الظن، وما ذكر من الركاة قد ذكر أصحابنا أنها تتأتى لو قيل: وقيسوا الذرة على البر، ولا تحييء فيها إذا أتى بلفظ أعم كما هو فيها نحن فيه، فإن الاعتبار أعم من الاتعاظ وقياس الذرة على البر، فما في ذلك شيء من الركاة، بل هو في أعلى مقام الفصاحة، ألا ترى أن النبي ﷺ لو سئل عمن ابتلع حصاة في نهار رمضان لم يمكن أن يقول في جوابه: من جامع فعلية الكفارة؛ إذ لا دخول لصورة السؤال تحت هذا اللفظ، وبمحسن كل الإحسان أن يقول: من أفطر فعلية الكفارة؛ فإن فيه الجواب وزيادة فائدة، وعند هذا نقول: إن أراد المصنف أنه ظاهر في الاتعاظ غير ظاهر في القياس فهو ممنوع، بل هو ظاهر فيها جميعاً، نعم دخول الاعتبار أظهر؛ لأنه بسببية خصوص السبب الذي دخوله تحت اللفظ أظهر، وإذا كان ظاهراً حسن الاستدلال به لمن يكتفي بالظهور في المسألة ولمن يريد أن ينضم إليه ظواهر آخر يصل مجموعها إلى القطع ممن لا يكتفي بالظهور.. إلخ اهـ المراد نقله.

[٢]- في المطبوع: ولو. والمثبت من شرح السبكي على المختصر.

المجاورة الشاملة للقياس والاتعاظ، فإن الاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال النفس، وكون صدر الآية لا يناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه.

(و) أما السنة: **فـ (لقوله) ﷺ (لابن مسعود):** «أقض بينهما بالكتاب والسنة، فإن لم تجد الحكم فيهما **(فاجتهد برأيك)**» احتج به الرازي في المحصول والمنتخب **(وهي ظنية)** يعني أن الحجة المأخوذة من الآية والحديث ظنية، أما الحديث فواضح، وأما الآية فلظهور تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ.

(و) من الحجج المأخوذة من السنة **(تصويبه) (١) ﷺ (لمعاذ)** روى أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة (٢) بن شعبة قال: حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال: لما بعثه ﷺ إلى اليمن قال: ((كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟)) قال: أقضي بكتاب الله، قال: ((فإن لم تجد في كتاب الله؟)) قال: فبسنة رسول الله

(قوله): «فقوله ﷺ الظاهر أن المتن هكذا: ولقوله ﷺ، فتكون الفاء من الشرح.

(١) قلت: ومن الحجج المأخوذة من السنة أيضاً ما سيأتي من خبر الخثعمية في مسالك العلة المسمى تنبيهاً على أصل القياس، فإن النبي ﷺ قد نبه فيه على أصل القياس وعلى علة الحكم وعلى صحة إلحاق الفرع بها، وسيأتي بيان ذلك.

(*) وفي الحديث عن جابر بن عبد الله قال: قال عمر بن الخطاب: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم، قال: ((أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم)) قال عيسى بن حماد في حديثه: قلت: لا بأس به. ثم اتفق: قال: ((فمه؟)) رواه أبو داود بهذا اللفظ. ورواه أيضاً أحمد عن جابر عن عمر ولفظه: هششت يوماً فقبلت وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً فقبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: ((أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم)) قلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: ((فقيم)). اهـ في الصحاح: وقد هش بفلان يهش بالفتح هشاشة، إذا خف إليه وارتاح.

(٢) المشهور فيه ضم الميم، وحكى ابن قتيبة وغيره جواز الكسر، قاله النووي في أوائل شرح مسلم في المقدمة. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

ﷺ، قال: ((فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله)) قال: أجتهد رأيي^(١) ولا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: ((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه^(٢) رسول الله)) ولأهل الحديث في إسناد هذا الحديث مقال، ولكن معناه صحيح متلقى عند أئمة الفقه والاجتهاد

(قوله): «ولأهل الحديث في إسناد هذا الحديث مقال» قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه^[١] وبسط الكلام في ذلك، فخذ من هنالك إن شاء الله تعالى.

(قوله): «ولكن معناه صحيح متلقى عند أئمة الفقه والاجتهاد بالقبول» يقال: فرق بين هذا وبين المتلقى بالقبول^[٢]؛ فإن المتلقين بالقبول كما سبق للمؤلف ﷺ ما كانت الأمة أو العترة بين متأول له وعامل به، فتضمن الإجماع على صحته؛ إذ لو لم يصح لما عمل به بعض وتأوله الآخرون؛ لعدم الحاجة إلى تأويل الباطل، وأما هذا الحديث فإذا كان فيه مقال فلا إجماع على صحته، وأما تلقي معناه وصحته فلا يدل على صحة منته؛ إذ قد يكون ذلك لدليل غيره، والله أعلم.

- (١) وفي بعض الطرق: أقيس الأمر بالأمر. (قسطاس).
- (*) وعنه ﷺ أنه قال لمعاذ وأبي موسى: وقد أنقذهما إلى اليمن: ((بم تقضيان؟)) قالوا: إن لم نجد في الكتاب والسنة قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به. (معتمد أبي الحسين). فقال: ((أصبتم)). (منهاج قرشي).
- (٢) ودلالته واضحة إلا أن المتن ظني؛ لأنه خبر واحد، والمسألة أصولية فتنبني على الاكتفاء بالظن فيها؛ لأن في ذلك خلافاً، على أنه قد ادعي فيه التواتر المعنوي، وما ثبت في حق معاذ ثبت في حق غيره؛ لقوله ﷺ: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)). (قسطاس).

[١] - قال فيه: قال الترمذي: لا أعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل، وقال البخاري في تاريخه: لا يصح ولا يعرف إلا بهذا، وقال الدارقطني في العلل: رواه سعيد عن ابن عوف هكذا، وأرسله عبدالرحمن ابن مهدي، وقال ابن جرير: لا يصح؛ لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون، قال: وقد ادعى بعضهم فيه التواتر، وهذا كذب، بل هو ضد المتواتر؛ لأنه ما رواه أحد غير ابن عوف عن الحارث فكيف يكون متواتراً؟ وقال عبدالحق: ولا يسند ولا يوجد من وجه صحيح، وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا يصح وإن كان الفقهاء يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه وإن كان معناه صحيحاً؛ ولهذا أسند أبو العباس.. إلخ، قال: وهو نظير أخذهم لحديث: ((لا وصية لوارث)) مع كون راويه إسما عيل بن عياش. (تلخيص باختصار يسير).

[٢] - لم يرد المؤلف ﷺ بالمتلقين بالقبول بالنظر إلى معناه ما هو المصطلح عليه في علم الحديث، فلا يرد عليه ما ذكره المحشي فتأمل. (ح عن خط شيخه).

بالقبول؛ ولهذا استند أبو العباس بن القاص في صحته إلى ما ذكرناه وقال: إنه مغن عن مجرد الرواية.

وأما الإجماع فقد أشار إليه بقوله: **(ولمثل ما سبق في خبر الأحاد)** ^(١) من إجماع الصحابة والتابعين، فإنه تواتر عنهم العمل بالقياس والرجوع إليه عند عدم النص والإجماع متكرراً ^(٢) ولم ينكره عليهم أحد، والعادة تقضي بأن إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع ^(٣)، فيوجد قاطع على حجيته قطعاً.

(قوله): «وقال إنه مغن عن مجرد الرواية» يعني فلا يبحث عن راويه. قلت: ومن الحجج المأخوذة من السنة أيضاً ما سيأتي من خبر الخثعمية في مسالك العلة؛ فإن النبي ﷺ قد نبه فيه على أصل القياس وعله حكمه وعلى صحة الإلحاق بالعلة؛ ولذا سمي هذا المسلك بالتنبيه على أصل القياس.

(قوله): «والعادة تقضي بأن إجماع مثلهم.. إلخ، وقوله: فيوجد قاطع على حجيته قطعاً وقوله فإن قيل غايته أنه إجماع سكوتي.. إلخ» لا يخفى أن المؤلف رحمه الله قد جمع بين طريقين من الاستدلال على حجية القياس ذكرهما ابن الحاجب وشرح كلامه، وبيان ذلك أن ابن الحاجب استدل أولاً بأنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص، والعادة تقضي بأن إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع، فيوجد قاطع على حجيته قطعاً، وما كان كذلك فهو حجة قطعاً، فالقياس حجة قطعاً. ثم استدل ثانياً بأن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد، والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الدائمة لأجل أنه وفاق **[١]**، ووافقهم حجة قاطعة.....=

(١) عبارة فصول البدائع للفناري: ولنا في وقوعه سمعاً قطعياً أولاً: تواتر العمل به عن جمع كثير من الصحابة عند عدم النص، والعادة تقضي أن إجماع مثلهم في مثله ليس إلا عن قاطع على حجيته، وتواتر القدر المشترك كاف. وثانياً: أن عملهم به شاع ولم ينكر، والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الدائمة الأثر وفاق، وهو حجة قاطعة، من ذلك أنهم رجعوا بعد اختلافهم إلى رأي أبي بكر في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة.

(٢) صفة لمصدر محذوف، أي: عملاً أو رجوعاً متكرراً. اهـ والأقرب أنه حال من العمل.

(٣) سوغ لهم العمل، وإلا لكان تشريعاً منهم، والمعلوم من أحوالهم التوقف في الشرعيات على ما جاء به الشرع، إلا أنه لا يخفى أن ذلك فعل منهم، وإنما يدل الفعل على الجواز لا على الوجوب، والجائز لا يسمى تعبداً، وإنما يسمى بتجوزيز الشرع مباحاً، كإباحة الرخصة للحاجة إلى دفع الحادثة به عند عدم النص كالحاجة إلى دفع الحاجيات غير الضرورية. (من شرح المختصر للجلال).

فإن قيل: غايته أنه إجماع سكوتي فيكون ظنياً.
قلنا: ليس كل سكوتي ظنياً^(١)، ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني؛ لأن
العادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول^(٢) العامة الدائمة الأثر وفاق^(٣)،
ووافقهم حجة قاطعة.

فإن قيل: هذا إنما يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس، والمطلوب القطع
بوجوب العمل به؛ لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس إيجاب الشارع للعمل
بموجبه.

= إذا عرفت ذلك فالاستدلال الأول لا يتوقف على كون الإجماع حجة ولا على أن سكوت الباقي وفاق،
بل على أن العادة تقضي بأن هذه الصورة من الإجماع تكشف عادة عن وجود قاطع يكون ذلك القاطع هو
الحجة على القياس، فهذا الاستدلال حجة عقلية قاطعة سواء كان الإجماع حجة شرعية أو لا. وقد سبق
لابن الحاجب نظيره في الاستدلال على حجية الإجماع وجعله حجة عقلية على حجية الإجماع، ولم يتعرض
له المؤلف رحمته هنالك. وأما الاستدلال الثاني فهو متوقف على وفاق الساكتين ليكون إجماعاً، فالاستدلال
به مبني على أن الإجماع حجة شرعية لا لكشفه عن قاطع يدل على حجية القياس كما في الاستدلال الأول،
فقوله رحمته: فإن قيل غايته أنه إجماع سكوتي.. إلخ أورده السعد في الحواشي على الاستدلال الثاني لا على
الأول لعدم وروده عليه، والمؤلف رحمته قد جمع بين الاستدلاليين هنا فوقع الإشكال في الجمع بين قوله: ولم
ينكره عليهم أحد^[١] وبين قوله: والعادة تقضي وقوله: فيوجد قاطع، وكذا في إيراد هذا السؤال على
الاستدلاليين جميعاً فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس إيجاب الشارع للعمل بموجبه» هذا تصريح بمثل ما ذكره
الأمدي في تفسير التعبد بالقياس كما عرفت، وهذا السؤال والجواب أورده السعد، إلا أن عبارته في
الجواب: قلنا: لما ثبت القطع بأن القياس حجة ثبت المطلوب.. إلخ.

(١) إذ السكوت الظني محله عند عدم التكرار، وهذا سكوتي متكرر في وقائع كثيرة، فينتفي
الاحتمال.

(٢) بيانية للمثل.

(٣) لبعد إجماعهم على السكوت على الخطأ، وإذا ثبت كونه إجماعاً فلا بد له من مستند غير القياس،
وإلا كان دوراً واستدلالاً على الشيء بنفسه، وهذا هو المطلوب من ثبوت دليل شرعي على
التعبد به. (جالل).

[١] - إذ هو الاستدلال الثاني. (منه ح).

قلنا: قد أفاد القطع بحجية القياس، وبه يتم المطلوب؛ للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته.

ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة^(١) على الزكاة، وذلك لقياسهم خليفة الرسول^(٢) على الرسول ﷺ.

ومنه قول عبدالرحمن بن سهل الأنصاري البدرى لأبي بكر وقد ورث أم الأم دون أم الأب: لقد تركت التي لو كانت هي الميتة^(٣) ورث مالها كله، فرجع إلى الشريك بينهما في السدس^(٤)، وذلك لأن ابن الابن عصبه، وابن البنت لا يرث، وحاصله أن هذه أقرب فهي أحق بالإرث، فاعتبر في توريثها الرأي.

ومنه ما رواه مالك والشافعي بسند صحيح أن عثمان^(٥) ورث تماضر^(٦) بنت

(قوله): «لقياسهم خليفة الرسول على الرسول» هكذا ذكره الأمدي، وذكر السعد أن العضد أشار إلى تضعيفه، وأنه يرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة؛ لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والإصرار على تركها يوجب حل القتال.

(قوله): «وابن البنت لا يرث» لأنه من ذوي الأرحام، وهم لا يرثون إلا بعد عدم العصبات من النسب والسب وذوي السهام من النسب.

(١) وقوله: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، وهو قياس منه للزكاة على الصلاة، وهذا الأثر متفق على صحته. (سبكي).

(٢) هذه رواية العضد عن الأمدي، قال السعد: وكان العضد يستضعف هذا الكلام ويرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والإصرار على تركها يوجب حل القتال.

(٣) دون ابن ابنها. (من شرح الجلال على المختصر).

(٤) أي: قسم السدس بينها وبين أم الأم. (جلال).

(*) فقاس إرثها منه على إرثه منها، وأجيب بأن ذلك من الفحوى؛ لأن أم الأب أولى من أم الأم، والنزاع ليس في الفحوى وإن سماها بعضهم قياساً. (جلال).

(٥) في شرح الجلال: عمر. اهـ ولم يسم الميت في شرحه أيضاً.

(٦) تماضر بنت الأصيب الكلبي التي طلقها عبدالرحمن بن عوف في مرضه فورثها عثمان بن عفان المذكورة في المذهب في الفرائض في إرث المبتوتة في المرض، وهي بضم التاء وكسر الضاد المعجمة وآخرها راء مهملة، وأبوها الأصيب بفتح الهمزة وسكون الصاد المهملة وبعدها باء موحدة مفتوحة ثم غين معجمة. (من تهذيب الأسياء للنووي).

الأصبع من عبدالرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه^(١) فبتها، وإنما ذلك بالرأي^(٢).

ومنه ما روي أن علياً عليه السلام قال لعمر لما شك في قود القتل الذي اشترك في قتله سبعة: «أرأيت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم؟» قال: نعم^(٣)، قال: «وذلك»، وهو قياس للقتل على السرقة.

ومنه ما جاء في الصحيح أنه لما قيل لعمر: إن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور^(٤) وخللها وباعها قال: قاتل الله سمرة، أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها^(٥)) وباعوها وأكلوا أثمانها))، قاس الخمر على الشحم في أن تحريمها تحريم لثمنها.

ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر الناس في حد شارب الخمر: «أرى أن تجعلها بمنزلة حد الفرية^(٦)، إن الرجل إذا شرب هذى، وإذا هذى افتري»

(قوله): «وإنما ذلك بالرأي» قياساً على قاتل من يرثه ليرثه.

(قوله): «في العشور» لعله أراد بها الجزية.

(قوله): «فجملوها» أي: جعلوها ودكاً.

(١) مرض موته. (جلال). وقوله: فبتها، البتات: طلاق الثلاث.

(٢) أي: بالقياس على عدم توريث القاتل لمورثه بجامع كون كل منهما أراد بفعله غرضاً فاسداً، وأجيب بأنه قياس للطلاق على القتل في كونه سبباً للحرمان، فهو -مع كونه قياساً في الأسباب ولا يصح عند المصنف- ظاهر الفرق؛ لأن الطلاق جائز والقتل محرم، ولا قياس لجائز على محرم. (جلال).

(٣) وأجيب بمنع صحة قطع الجماعة بنصاب واحد؛ لأن كل واحد منهم لم يسرق نصاباً، وذلك شبهة تدفع بالحد، وعلى ذلك إمامنا زيد بن علي والفريقان، ولو سلم فقتل الجماعة بالواحد ثابت بعموم من قتل، و«من» تطلق على الواحد والجمع، والفرض أن كل واحد قاتل. (جلال).

(٤) أراد بالعشور الجزية.

(٥) قال أبو أسامة: جملوها أذابوها وهو بالجيم. (من شفاء الأوام من البيوع).

(٦) أي: القذف.

أخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة، وفي رواية مالك عن ثور بن يزيد الديلي وعبدالرزاق عن عكرمة: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى» روى ذلك كله الأسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع^(١)، فقياس علي رضي الله عنه الشارب على القاذف.

ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته: «أنت علي حرام» على اليمين، وبعضهم على الطلقات الثلاث، وبعضهم على الواحدة، وبعضهم على الظهار. ومن كتاب لعمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: ثم الفهم الفهم فيما أدي إليك مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم قاييس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال والأشباه، رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر. وروي أن عمر بن الخطاب أمر شريحاً أن يقضي بما استبان له من كتاب الله تعالى، ثم بما استبان له من سنة رسول الله ﷺ ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله، ثم يجتهد رأيه

(قوله): «عن يعقوب بن عتبة» بن المغيرة بن الأخنس الثقفي، روى عن أبان عن عثمان وسليمان بن يسار، وعنه ابن إسحاق وإبراهيم بن سعد، وثقه أبو حاتم الرازي، مات سنة ثنائي وعشرين ومائة، وليس فيهم من يسمى يعقوب بن عتبة.

(قوله): «في القسم الثاني» هو قسم الأفعال، وجمع الجوامع هو الجامع الكبير في الحديث الذي ذكر فيه قسم الأفعال وقسم الأقوال.

(قوله): «ومنه قياس بعضهم» أبو بكر وعمر وابن مسعود وعائشة، ذكره في المنهاج.

(قوله): «على اليمين» بجامع أنها يمنع الرجل بها نفسه من المباح، فأوجبوا فيه كفارة يمين إذا حنث، ذكره الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج.

(قوله): «وبعضهم» علي كرم الله وجهه وزيد وابن عمر، ذكره الإمام المهدي في المنهاج، قال فيه: شبهوه بالتحريم العام في الزوجة، فجعلوه كالتثليث بالطلاق لا تحل له بعده حتى تنكح زوجاً غيره.

(قوله): «وبعضهم على الواحدة» لم يعين في المنهاج القائل.

(قوله): «وبعضهم» ابن عباس.

(قوله): «على الظهار» لكونه تحريماً لا يمكن تلافيه من جهة الزوج فأشبه الظهار، ذكره في المنهاج.

(١) في الحديث.

(*) ينظر هل للأسيوطي كتاب جمع الجوامع، وإلا فهو للسبكي. اهـ نعم له كتاب كبير حافل ذكر لي بعض ساداتنا أنه في خزائنه وأنه ثمانية عشر مجلداً.

ويؤامر جلساءه. إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

قالوا: هذه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن، والمسألة قطعية فلا تثبت إلا بدليل^(١) قطعي.

قلنا: بين تلك الأخبار الأحادية قدر مشترك هو العمل بالقياس، وذلك متواتر، وأنه يكفي، ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه.

قالوا: لعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغير تلك الأقيسة، والاجتهاد إنما هو في دلائل النصوص الخفية من الكتاب والسنة، كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وترجيح أحد النصين على الآخر، والنظر في تقرير النفي الأصلي ودلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيحاء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط.

قلنا: نحن نعلم من سياقها أن العمل^(٢) بها كما في سائر التجريبات.

قالوا: تلك أقيسة مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس، ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس، وفيه وقع النزاع.

قلنا: القطع حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها^(٣) كسائر

(١) لكن قد عرفت أن النزاع إنما هو في القياس بتخريج المناط، أما مثل ما فعله الصحابة فإنما هو من تنقيح المناط كما نبهناك عليه في الأمثلة، وغيرها مثلها، ولا نزاع في القياس بتنقيح المناط، وكذا الحق في تحقيقه أنه ليس بقياس؛ لأن النص على العلة تعميم للحكم كما سنوضحه لك إن شاء الله تعالى. (جلال).

(٢) لكن عرفناك أن العمل وإن كان بها فليس من القياس المتنازع فيه، وهو تخريج المناط. (جلال).

(٣) لكن قد عرفت أن الخصم يرى أن ظهورها لا لكونها قياساً، بل من دلالات النصوص، ولو سلم أنها من محل النزاع فجعلها في الحكم كالظواهر قياس لها على الظواهر، فلا يكون حجة لإثبات مطلق القياس إلا بعد حجته، وحجته إنما تثبت بالقياس على الظواهر بجامع الظهور، وذلك - مع كونه قياساً في الأسباب والمصنف يعني ابن الحاجب يمنعه - دور صريح. (جلال).

الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فإننا نعلم أن العمل بها لظهورها وإن احتمل أن عملهم بها لخصوصياتها، ولأنهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون إلا لتحصيل الظن.

قالوا: العاملون به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً.

قلنا: لا يقدح ذلك في الاتفاق، فإنه إذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم^(١) أحد فالعادة تقضي بالموافقة، فليس استدلالاً بعملهم خاصة، بل بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرر والشيوع في أمر معين، وذلك يدل بطريق عادي على الاتفاق.

قالوا: لا نسلم نفي الإنكار^(٢)، غايته عدم الوجدان، ولا يدل على عدم الوجود. قلنا: لو أنكر لنقل عادة؛ لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلاً فيما تعم به البلوى.

قالوا: قد نقل ذم الرأي^(٣) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف»^(٤) أولى من ظاهره، وعن عثمان مثله. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إنه تعالى قال لنبيه ﷺ: «وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ، وَلَمْ يَقُلْ: بِمَا رَأَيْتَ، وَلَوْ جَعَلَ لِأَحَدٍ أَن يَحْكُم بِرَأْيِهِ لَجَعَلَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ».

(قوله): «وإن أحكم بينهم بما أراك الله» التلاوة: ﴿لَتَحْكُمَ﴾ [١] بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴿[النساء: ١٠٥]، وفي آية أخرى: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

(١) لكن لا يخفى أن السكوت من لوازم الموافقة، واللازم أعم، والأعم لا يستلزم الأخص بخصوصه، وليست الموافقة من لوازم السكوت حتى يدل الملزوم على اللازم. (جلال).

(٢) سلمنا انتفاء الإنكار ولكنه لا يدل على الموافقة؛ لجواز مانع منه من تقية أو اعتقاد أن مسألة القياس اجتهادية ظنية كما ذهب إليه أبو الحسين، والاجتهاديات لا يتجه فيها الإنكار قبل النظر ولا بعد تقرير المذاهب، فالسكوت عنه ليس بموافقة بل لعذر. (جلال).

(٣) والقياس من الرأي؛ لأن ما عدا النص رأي. (شرح الجلال).

(٤) وفي نسخة: الخفين.

وعن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟

وعن عمر أنه قال: إياكم أصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.

وعن ابن مسعود أنه قال: إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله، وحرمتهم كثيراً مما أحل الله^(١).

قلنا: منقول عن نقل عنه القول بالرأي والقياس، فلا بد من التوفيق بين النقلين؛ لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية، فيجب حمل المذموم على ما كان صادراً عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد، وما كان مخالفاً للنص والقواعد الشرعية، أو لم يكن له أصل يشهد له بالاعتبار، أو مستعملاً فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن؛ جمعاً بين النقلين. هذا على جهة الإجمال.

وأما التفصيل: فالمراد من قول علي وعثمان أنه لو كان جميع الدين بالقياس، ويكون المقصود من ذلك أنه ليس كل ما أتت به السنن على ما يقتضيه^(٢) القياس، ومن قول ابن عباس الرأي المجرد عن اعتبار الشارع، ومن قول أبي بكر تفسير القرآن، ولا شك أنه مما لا مجال للرأي فيه؛ لاستناده إلى محض السمع

(قوله): «قلنا منقول» أي: هذا المذكور منقول.. إلخ.

(١) وأجيب بالوقوع وبالنقل كما تقدم عن علي وعثمان وابن مسعود وابن عمر، وما قيل من أنهم إنما أنكروا ما صادم النص أو ما عدم فيه شرط جمعاً بين دليل الوقوع ودليل الإنكار كاف للخصم؛ لأنه بين أن تلك الصور الواقعة ليست من محل النزاع، وأنهم إنما أنكروا ما لم يكن مثلها، وليس إلا تحريج المناط. (جلال).

(٢) قال أبو الحسين في المعتمد ما لفظه: معناه أي قول علي عليه السلام لو كان الدين جميعه بالرأي، فكأنه أراد أن يبين أن ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأي الإنسان، وبين ذلك بمسح الخف.

عن النبي ﷺ وأهل اللغة، ومن قول عمر ذم من ترك الأحاديث وعمل بالرأي، مع أن العمل به مشروط بعدم النص، ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد؛ جمعاً بين النقلين.

احتج **(المانع)** للتعبد به أما عقلاً: فبأن القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق **(لا يؤمن)** فيه **(الخطأ)** وكل ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل مانع منه، والمقدمتان بيتتان.

(قلنا:) ذلك **(لا يفيد)** المطلوب؛ لأننا لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الخطأ إحالة له وإيجاب لنفيه، وكيف يحيل ما يكون طريقاً إلى تحصيل مصلحة للمكلف لا تحصل دونه، وذلك لأن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر على ما قال عليه الصلاة والسلام: ((ثوابك على قدر نصبك))، بل غايته ^(١) ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه إن لم يعارضه مرجح آخر، والمدعى هو الإحالة، فهو نصب للدليل في غير محل النزاع.

(سلمنا) أن منع العقل عنه إحالة له بناء على أن ما يترجح تركه عقلاً يمتنع التعبد به شرعاً **(ففي البعض)** يعني لا نسلم أنه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطأ، بل في البعض من ذلك، وهو ما صوابه مرجوح وخطؤه راجح، أما ما كان صوابه راجحاً فلا **(إذ لا يؤمن)** الخطأ **(في الترك)** له فيكون العقل موجباً للعمل به عند ظن الصواب.

(قوله): «القياس الظني» إنما قيده بالظني لأنه الذي وقع فيه النزاع كما صرح به سعد الدين.
(قوله): «أما ما كان صوابه راجحاً فلا» قال في شرح المختصر: فإن المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية، وإلا لتعطلت الأسباب الدنيوية والأخروية؛ إذ ما من سبب من الأسباب =

(١) أي: منع العقل.

وأما سمعاً فما **(قيل)** من أن **(الشرع منع من اتباع الظن)** فلا يجوز العقل أن يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه، بيان ذلك: أنه منع الحكم بالشاهد الواحد وإن أفاد الظن القوي لكونه صديقاً أو للقرائن، وبشهادة غير العدول وإن كثروا وعلمت أنهم متصنون عن الكذب إلى الغاية، وكاشتبه رضيعة بعشر أجنبيات فإن كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع اتباع الظن وحرّم الزوج بواحدة منهن.

(قلنا:) بل المعلوم وروده بمتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب^(١) وخبر الواحد، وفي شهادة أربعة للزنا ورجلين لما عداه من موجبات الحد، ورجل

= إلا ويجري فيه ذلك، ويجوز تخلف الأثر عنه، فإن الزارع لا يزرع بيقين أن يأخذ الربيع^[١]، والتاجر لا يسافر وهو جازم بأن يربح، والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بأنه يعلم ويثمر علمه ما يتعلم له، إلى غير ذلك، بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وإن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل إلا به على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع، ومن طلب الجزم في التكاليف عطل أكثرها.

(قوله:) «يظن كونها غير الرضيعة» قال في شرح المختصر: لتحققه على تسعة تقادير، ولا يتحقق خلافه إلا على تقدير واحد.

(قوله:) «لما عداه» أي: لما عدا الزنا، وقوله: «من موجبات الحد» أو غيرها من الأموال ونحوها، وعبرة شرح المختصر: من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل ويمين.

(١) هذا الجواب لا يفيد، أما خبر الواحد فلا يثبت مانعون للعمل به كما تقدم فهو كالقياس، وأما ظاهر الكتاب والشهادات فإن أريد قياس القياس عليها فمع أنه قياس في الأسباب وهو باطل كما سيأتي ظاهر الفرق بأن الشرع أمر باتباع الشهادة والظواهر ولم يأمر بالقياس، وقولكم: إن الشرع إنما منع الشاهد الواحد ونحوه لمانع خاص معارض بأنه إنما جاز العمل بالشاهدين والظواهر لمقتضى خاص رجح على مانع اتباع الظن وخصص عموم المنع من العمل بالظن، أما الظواهر فلا تطلب فيها معلوم ولا بد من امتثاله، ولا يمكن إلا بالظاهر، وإلا كان تكليفاً بها لا يفهم، فذلك من دلالة الاقتضاء العقلية، وأما الشاهدان فلضرورة فصل الخصومات، ولا شيء من الأمرين في القياس؛ فإنه لم يتحقق فيه طلب حكم الفرع ولا دعت إليه ضرورة؛ لأن البراءة عن الحكم فيه كافية، فهو كالشاهد الواحد ونحوه، وتحقيقه أن مراتب الظن متفاوتة، فالمقدار المعبر منه غير منضبط، فلا يصح تعليل إثبات الحكم به إلا بضابط للمقدر المعبر عنه، ولا ضابط إلا ما عينه الشرع من الظواهر والشاهدين ونحوهما. (جلال).

[١]- الربيع بالفتح: فضل كل شيء كريع العجين والدقيق والبرز ونحوه. (قاموس).

وامرأتين ورجل يمين في الأموال والحقوق، وامرأة واحدة فيما يختص بالنساء^(١)، وغير ذلك، وما ذكرتموه إنما منع فيه من اتباع الظن **(لما منع خاص)** وهو أن للظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة، فكان ما ذكرتموه نقضاً للحكمة المسمى كسراً، ويجيء أنه لا يضر، وما **(قيل)** من أن الشرع ورد فيه **(تفريق المتماثلات وجمع المختلفات)** وثبت ذلك في الشرع يحيله، أي: القياس، وهذا مما اختص بتحريره النظام.

أما الأولى فمن تفريق المتماثلات إيجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بنسبة الزنا إلى المسلم العفيف دون نسبة القتل والكفر إليه، وثبت القتل بشاهدين دون الزنا، والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة.

ومن جمع المختلفات التسوية بين العمد والخطأ^(٢) في قتل الصيد في الفداء^(٣)،

(قوله): «أن للظنون مراتب خفية» وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب إمكان الأقوى^[١] وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافاً عظيماً، وكانت خفية.. إلخ.

(قوله): «وهذا مما اختص بتحريره النظام» اعتمد المؤلف عليه السلام ما في شرح المختصر، وفي المنهاج للإمام المهدي عليه السلام: قال الحاكم: وروى أهل الحديث^[٢] أن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام احتج بها على أبي حنيفة في إبطال القياس فقطعه^[٣]، قال: وأخذها النظام عنه.

(١) كالقابلة.

(٢) هكذا في العضد، وهو مبني على مذهب الفقهاء^[٤] من وجوب الجزاء على الخاطئ كالعامد، ومذهب العترة عدم الوجوب على الخاطئ لمفهوم الآية، والأصل البراءة ذكره في البحر.

(٣) في الإحرام. (عضد).

[١] - مثل خبر الواحد بموت زيد وعندك قرائن تدل على الموت قبل حصول الخبر فإنه يحصل لك العلم بموته أو الظن المقارب له، والعكس مع عدم القرائن، ومن ثمة قالوا: الظن المقارب للعلم والظن الغالب ونحوهما.

[٢] - الذي ذكر في آخر قصة جعفر عليه السلام وأبي حنيفة أنه لما احتج عليه جعفر بهذه الأشياء قال له أبو حنيفة: أليست هذه من القياس؟ قال: لا، حدثني بها أبي عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإنكار جعفر على أبي حنيفة لما أكثر في القياس وأثره على غير لا لأنه منكر للقياس، وسيأتي له شيء من ذلك في أثناء الكتاب.

[٣] - أي: لم يجد منه جواباً. (منه ح).

[٤] - قالوا: ولا يؤخذ بالمفهوم، قلنا: حيث يخالف الأصل. (بحر).

وبين الزنا والردة في القتل، وبين القاتل خطأ والمظاهر في الكفارة. وأما الثانية فلأن معنى القياس وحقيقته ضد ذلك، وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات.

(قلنا:) ما ذكرتموه من أن ثبوت ذلك في الشرع يحيل القياس **(ممنوع)** لأن للتعبد بالقياس شروطاً كصلوح الجامع علة، وربما تفقد في المتماثلات؛ لجواز عدم صلاحية ما يتوهم جامعاً^(١) لكونه جامعاً وله موانع كمعارض أقوى في الأصل أو الفرع، وربما يوجد في تلك المتماثلات، والعكس في المختلفات؛ لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلة المختلفة في المحال المختلفة حكماً واحداً. وللقوم شبه أخرى بطلانها واضح فلم نذكرها.

(١) لكن لا يخفى أن هذا مدعى الخصم بعينه، فإنه يدعي أنه يستحيل من الشارع تفويض غيره في ربط الحكم بما يجوز انتفاء صلاحيته لذلك كما هو معنى التعبد بالقياس، فإن النزاع في القياس بتخريج المناط لا في القياس بالعلة المنصوصة فإنه من تعميم الحكم لا من القياس، وهذا هو الجواب على قوله: أو لجواز وجود المعارض للعلة في الأصل، فإنه معنى [١] جهل المكلف للعلة التي بنى الشارع عليها الحكم في الأصل أو في الفرع، فكيف يتعبد الجاهل للمناط المعتبر بالقياس مع جهل المناط الذي قصده الشارع؟ ويمثل هذا أيضاً يندفع القول بأن القياس في المختلفات يجوز باعتبار اشتراك المختلفات في معنى جامع؛ لأن التشابه بينهما من جهة لا يستلزم التشابه بينهما من الجهة التي جعلها الشارع مناطاً لحكم الأصل، فإن الأعم لا يستلزم الأخص كما علم. (جلال).

[١] - في المطبوع: فإن معناه. والمثبت من شرح الجلال على المختصر.

[مسألة: هل النص على العلة كاف في التعبد بالقياس؟]

(مسألة: والنص على العلة غير كاف في التعبد به) أي: بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة، فلا يكون النص عليها إذناً من الشارع في ذلك القياس المخصوص وإعلاماً بحجيته وإيجاباً للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس من أصله، وهذا مذهب أئمتنا والجمهور، وقال به من نفاة القياس بعض أهل الظاهر والجعفران.

وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر الرازي والشيخ الحسن الرصاص وبعض نفاة القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض أهل الظاهر إلى أن تنصيب الشارع على علة في موضع يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع، واختاره في فصول البدائع لمذهب الحنفية، والذاهبون إلى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة.

وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه، ونقل عنه الغزالي أن التنصيب على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد بطريق عموم اللفظ لا بالقياس، ومثله نقل أصحابنا عن أبي هاشم^(١) والكرخي، وكلامهما محتمل للأمرين؛

(قوله): «ومثله نقل أصحابنا عن أبي هاشم.. إلخ» نقله عنهما صاحب الفصول، ورواه أيضاً عن المؤيد بالله عليه السلام.

(قوله): «محتمل للأمرين» ظاهر السياق أن الأمرين اللذين حصل التردد فيهما هما ما اختاره في فصول البدائع وما نقل الغزالي عن النظام، وحينئذ لا يستقيم قوله: ولهذا حمله الحاكم على مذهب الأكثرين؛ لأن الأكثرين لا يقولون بواحد من الأمرين، ويمكن أن يقال: لعله أراد بالأمرين كون النص غير كاف في التعبد به وكونه كافياً فيه^[١]، فصح قوله: ولهذا حمله الحاكم على مذهب الأكثرين؛ لكون كلامه محتملاً للأمر الأول، أعني كون النص غير كاف.

(١) وكذا يروى عن المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني رحمهما الله، ذكره ابن بهران في شرحه للأثران في الإقرار. اهـ ورواه صاحب الفصول.

[١] - وفي حاشية للحبشي: وكون النص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد بطريق عموم اللفظ، والله أعلم، وهو أنسب بمراد الشارح. (عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمهما الله).

ولهذا حمّله الحاكم أبو سعيد^(١) على مذهب الأكثرين، وقال أبو طالب: إن كلام أبي هاشم محتمل.

وفصل أبو عبدالله البصري بين أن يكون الحكم المعلل تركاً وبين أن يكون فعلاً، فجعل النص على العلة كافياً في التعبد بالقياس في الأول دون الثاني.

وإنما لم يكن النص على العلة كافياً عند الأكثرين **(الجواز كونه لمجرد الانقياد)**^(٢) والقبول، فإن النفوس^(٣) إلى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح من الأحكام أميل، وعن قبول الأحكام المحضة والتعبدات الصرفة أبعد، وبهذا يندفع ما احتج به الآخرون من أنه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالإلحاق لعري عن الفائدة، وإلى هذا أشار بقوله: **(فلا عبث)**.

قالوا: الظاهر من ذكرها أنه لقصد الإلحاق.

قلنا: لا نسلم ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس.

لا يقال: العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح، وإذا عمت عمت فتعم

(قوله): «وقال أبو طالب.. إلخ» عطف على قوله: حمّله، فيكون مؤيداً لما ذكره المؤلف عليه السلام من احتمال كلامهما.

(قوله): «الجواز كونه لمجرد الانقياد.. إلخ» اعلم أن تقرير المؤلف عليه السلام لاستدلال الأكثرين والرد على شبهة المخالف سالم عما ورد على احتجاج ابن الحاجب لهم حيث قال: إن قول من قال: أعتقت غانماً لحسن خلقه لو كان تناوله لكل من حسني الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة أعتقت كل حسني الخلق، وكان يقتضي عتق غيره من حسني الخلق، وانتهاء ذلك مقطوع به؛ وذلك لأنه قد اعترض عليه العلامة السعد بأن هذا الاحتجاج نصب للدليل في غير محل النزاع؛ فإن الخصم لا يقول بأن ذلك يثبت بالصيغة، بل بأن ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وإن لم يعلم تعبده بالقياس كلياً، فأين أحدهما من الآخر؟

(قوله): «العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح» يقال: الأمر بالعكس؛ فإن الحكم والمصالح وجوه العلل، أي: وجه ترتيب الحكم على العلة، بمعنى أنه يحصل من ترتيب الحكم على العلة المؤثرة بالإسكار مثلاً حكمة ومصلحة، فينظر في هذا، ولعله أراد بكون العلل وجوه الحكم والمصالح أن العلل مظنة الحكم والمصالح.

(قوله): «وإذا عمت أي: الحكم والمصالح».

(قوله): «عمت أي: العلل».

(١) سعد، هكذا في نسخة، وهو الثابت في نسخة بعض تلاميذ المصنف، وسعيد ثبت في نسخة.

(٢) لا لقصد الإلحاق.

(٣) رد هذا بأنه خلاف الظاهر؛ لأنه عليه السلام ما بعث للتنبية على أسرار الربوبية، بل لتعليم وظائف العبودية.

الأحكام؛ لأنه يقال: إطلاقها لا يستلزم عمومها، فإذا قيل: حرمت الخمر لإسكارها احتمل أن العلة إسكارها، واحتمل أنها مطلق الإسكار؛ لجواز أن يجعل الله تعالى إسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة به وأن يجعل مطلق الإسكار هو العلة، ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون أمر مستأنف به، وإذا صح الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل أولى^(١).

لا يقال: قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الأمر به أيضاً؛ لأنه يجاب بالمنع؛ إذ ورود الأمر به قرينة مرجحة لأحد الاحتمالين.

واحتج أبو طالب لتصحيح مذهب الأكثرين بأن الحكم المنصوص على علة لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بفعله وحده، فإن ضم إليه ما يشاركه في علة خرج عن كونه صلاحاً وتعلقت المفسدة بمجموعهما^(٢) كما عرفنا في الشاهد، فإن

(قوله): «من دون أمر مستأنف به» الباء متعلقة بالأمر، والضمير عائد إلى القياس، أي: من دون أمر بالقياس - أي: بالتعبد بالقياس - مستأنف.

(قوله): «وإذا صح الاحتمال» أي: احتمال كون الإسكار علة لتحريم النبيذ وتركه.

(قوله): «فثبوته في جانب الفعل» كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ونحو ذلك.

(قوله): «أولى» لما سيأتي في شبهة البصري.

(قوله): «كما عرفنا في الشاهد.. إلخ» ينظر؛ فإن الفرق بين هذا المثال وما نحن فيه ظاهر؛ فإن الحكم المنصوص على علة إذا ألحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلة لتحصيل مصلحة فإنه ليس كمضاعفة العطاء في كونه منشأ لزيادة المفساد؛ إذ المصلحة فيما وجدت فيه تلك العلة كالفرع متعلقة بفعله، بخلاف المثال المذكور^[١].

(١) فلا بد من دليل التعبد به.

(٢) يعني بالحكم المنصوص على علة وما ضم إليه مما يشاركه في العلة.

[١] - لعله يقال: قد لا يطرّد ذلك فيما يكون الحكم إباحة منصوصاً على علة، نحو أن يقول الشارع: اشربوا العسل لما فيه من الالتذّاذ والتغذية، فإن تعدّي حكم الإباحة إلى غيره مما فيه اللذة والتغذية قد يؤدي إلى التهور في كل ما يشاركه فيها، فتحصل مفسدة الغفلة بتطلب اللذات والانهاك في تحصيلها، وحينئذ فلا يمتنع أن تتعلق المصلحة بإباحة الأصل وحده المنصوص على علة، فيكون كالمثال الذي في الشاهد. (ن ح ج بج).

الأب قد يغلب في ظنه^(١) من حال ولده أنه إذا أعطاه ثوباً أو ديناراً دعاه ذلك إلى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بخصال الخير، وأنه إن ضاعف ذلك له صار مفسدة له ودعته الزيادة إلى الاشتغال باللهو واللعب، وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٢٧]، فحيث لا يجوز أن يحمل غير المنصوص على المنصوص إلا إذا دلت الدلالة على إثبات القياس، فإننا نأمن عند ذلك من تعلق المفسدة^(٢) بحمله عليه.

وقوله: **(وإفادته التعميم عرفاً ممنوع)** إشارة إلى شبهة القائلين بكفايته وجوابها. تقريرها: أن ذكر العلة يفيد التعميم بالإلحاق عرفاً، نحو قول الأب لابنه: لا تأكل هذا لأنه مسموم، وقول الطبيب: لا تأكل هذا لبرودته؛ فإنه يفيد صحة أن يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع.

والجواب: المنع، فإنه احتجاج بنفس المدعى، وما ذكرتموه من المثالين إنما فهم فيهما التعميم وصحة الإلحاق بالقرائن، كشفقة^(٣) الأب وتعويل الأطباء على مطلق الخواص من غير نظر إلى خصوص محالها، وأما أحكام الله تعالى فإنها قد

(قوله): «وإفادته» أي: النص على العلة.

(قوله): «على مطلق الخواص» أي: خواص الأصول المفردة كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وما تركب منها.

(قوله): «من غير نظر إلى خصوص محالها» مثلاً لا يجعلون خاصة البرودة في شيء معين بعينه، وكذا الحرارة، وعلى ذلك فقس.

(١) في (أ، ب، ج): على ظنه.

(٢) لحصول الإذن بالقياس.

(٣) وأجيب بمنع كون الفهم من الشفقة، بل من العلة؛ ولهذا لو قال له الطبيب: لا تأكل هذا لحموضته فإنه يفهم عرفاً المنع من كل حامض، فالعموم ظاهر، واحتمال التخصيص بالمحل لا يدفع الظهور، ولا يختص الظهور بغير الأحكام حتى يكون بخلاف الأحكام فإنها قد تختص لأمر لا يدرك؛ لأن احتمال اختصاصها باحتمال مرجوح لا يدفع الظهور، ولو دفع الاحتمال المرجوح الظهور لما جاز العمل بالنصوص؛ لعدم خلوها عن احتمال مرجوح. (مختصر وشرح الجلال عليه).

تختص ببعض المحال دون بعض لأمر لا يدرك، وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع.

وقوله: **(وفهمه تركاً لقريئة في غير الأحكام)** إشارة إلى شبهة البصري وجوابها. تقريرها: أن النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك فقط.

بيان ذلك: أن من ترك أكل شيء لأذاه دل على تركه أكل كل مؤذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره أو لعلمه أو نحو ذلك فإنه لا يدل على تصدقه على كل متصف بتلك الصفة.

والجواب: أنا فهمنا ذلك لقريئة، وهي التأذي في المثال، فإن ترك المؤذي مطلقاً مركوز في الطباع، وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً، بخلاف الأحكام^(١) فإنها قد تختص بمحالتها كما تقدم.

(قوله): «وفهمه» أي: فهم التعميم من النص على العلة «تركا» أي: في الترك.

(١) لكن قد عرفت في أدلة المعممين ما يمنع الفرق بين الأحكام وغيرها. (جلال).

[مسألة: في أقسام القياس بحسب اعتباراته]

(مسألة: وهو) يعني القياس ينقسم باعتبار مدركه^(١) إلى **(عقلي وشرعي)**^(٢) فالعقلي: ما لم يكن للشرع مدخل في إثبات شيء من أركانه، كقولك: العالم حادث لأنه مؤلف كالبيت **(ويسمى)** عند المنطقيين **(تمثيلاً)** ويعرفونه بأنه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى، والمتكلمون يسمونه استدلالاً بالشاهد على الغائب^(٣).

والشرعي: ما كان للشرع دخل^(٤) في إثبات شيء منها، وهو المراد هنا. **(و)** باعتبار استجماعه للشرائط إلى **(صحيح وفاسد)** فالصحيح: ما جمع الشروط المعتمدة الآتية إن شاء الله تعالى، وسواء كان قاطعاً أو مظنوناً. والفاسد: ما لم يجمع تلك الشروط.

(قوله): «كما في قياس العبد.. إلخ» ينظر في تحقيق القطع [١].

(١) بفتح الميم.

(٢) في نسخة المتن تقديم قوله: ويسمى تمثيلاً على قوله: وشرعي.

(٣) قالت البهائشمة: ولا دليل على إثبات الصانع وصفاته إلا هو، وخالفهم البغدادية والإمام يحيى وأبو الحسين والرازي في ذلك؛ بناء على أن من علم حدوث العالم علم حاجته إلى محدث ضرورة، فلا حاجة إلى الاستدلال بالقياس على أفعالنا. (من حواشي الفصول). قلت: وهو قول المتقدمين من الأئمة عليهم السلام، ونصره الإمام القاسم بن محمد، ونسبه ابن أبي الحديد إلى علي عليه السلام وعبد الجبار، وادعى عبد الجبار إجماع العقلاء عليه.

(٤) في المطبوع: مدخول.

[١] - بناء على أن القطع بنفي الفارق يستلزم القطع بالعلة في الأصل وبوجودها في الفرع، ويسمى أيضاً قياساً في معنى الأصل بالنظر إلى إلغاء الفارق أعم من أن يكون عن قطع أو لا، فهو أعم منها مطلقاً. (فواصل شرح نظم الكافل). وفي حاشية على قوله ينظر: أشار به إلى أن كون القياس بعدم ذلك قطعياً ينبنى على عدم اختصاص حكم الأصل بمحلّه أو كون المحل شرطاً أو كون الفرع مانعاً كما قالوه في منع القياس اللغوي، فلا يتم القطع كما في القياس الخفي. (منه).

(و) باعتبار قوته إلى **(قطعي وظني وجلي وخفي)** فالقطعي: ما علم حكم أصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض، كما في قياس العبد على الأمة^(١) في تصنيف الحد، وهو قليل نادر. وقيل: ما توقف على العلم بعلّة الحكم في الأصل ثم العلم بحصول مثلها في الفرع، فحينئذ يقع تيقن الإلحاق ولو كان نفس الحكم ظنياً، ومثل بقياس الضرب على التأفيف فإن الإلحاق فيه قطعي والحكم ظني؛ لأنه مستفاد من النهي، ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف فيها كما سبق.

والظني: ما فقد فيه أحد العلوم أو العلمين على اختلاف المعنيين. والجلي: ما قطع^(٢) بنفي الفارق فيه، كقياس الأمة على العبد في سرية العتق في قوله ﷺ: ((من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل)). الحديث^(٣)، وقياس الصبية على الصبي في حديث: ((مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم على تركها وهم أبناء عشر)) فإننا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة فيهما، وأن لا فارق بينهما سوى ذلك.

(قوله): «ما توقف» الظاهر أنه بكسر القاف؛ إذ لو كان بفتحها لاحتجج إلى تقدير عائد إلى الموصول.

(١) في أحكام العتق؛ للقطع بأن الشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة فيها. (فصول بدائع).
(٢) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: وكذا إذا لم يقطع بنفي الفارق ولكن احتمال الفارق يكون ضعيفاً جداً فإنه يلحق بالقطع بنفيه، مثاله إلحاق العمياء بالعوراء في حديث المنع من التضحية بالعوراء، مع أنه قد يتخيل على بعد افتراقهما من حيث إن العمياء ترشد إلى مكان الرعي الجيد فترعى فتسمن، والعوراء توكل إلى نفسها وهي ناقصة عن البصيرة فلا ترعى حق الرعي، فتكون مظنة الهزال. اهـ المراد نقله.

(٣) تمامه: ((فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق)) متفق عليه. (مشكاة).

والخفي: ما لم يقطع^(١) بنفي الفارق فيه.
ومن الناس من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحاً، وفسر الجلي بما ذكرناه، والخفي بقياس الشبه، والواضح بينهما.
ومنهم من جعل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع فيه أولى من الأصل، والواضح ما كان فيه مساوياً لثبوته في الأصل، ومثله بالنبيذ مع الخمر، والخفي ما كان دونه. وقيل غير ذلك، وكلها أمور اصطلاحية.
ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الأول والجلي، وبين الظني بذلك المعنى والخفي، فإن القطعي أخص مطلقاً من الجلي، والظني أعم مطلقاً من الخفي، وأما بالمعنى الثاني^(٢) فالظاهر عدم الفرق.

(قوله): «ما لم يقطع بنفي الفارق فيه» كقياس النبذ على الخمر في الحرمة؛ إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة؛ ولذلك اختلف فيه، ذكره في شرح المختصر.
(قوله): «والخفي بقياس الشبه» وهو ما كان الجامع فيه وصفاً يؤهم المناسبة وليس بمناسب، كتعليل تعين الماء في إزالة الخبث بأنها طهارة، وسيأتي بيان ذلك، والخفي ما كان دونه، وينقل مثاله من شرح جمع الجوامع إن شاء الله تعالى.
(قوله): «فإن القطعي أخص مطلقاً من الجلي» لاشتراط العلوم الثلاثة في القطعي، دون الجلي فإنه يوجد مع الظن بحكم الأصل.
(قوله): «والظني أعم مطلقاً من الخفي» وذلك لشموله للجلي والخفي كما لا يخفى.
(قوله): «وأما بالمعنى الثاني» وهو الاكتفاء في القطعي بعلمين، وهما العلم بعلة حكم الأصل وبوجودها في الفرع.
(قوله): «فالظاهر عدم الفرق» بين القطعي والجلي وبين الظني والخفي، وكان ذلك بناء على أن القطع بنفي الفارق مستلزم للقطع بالعلة في الأصل وبوجودها في الفرع، فيحقق، والله أعلم.

(١) أي: ما كان احتمال الفارق فيه قوياً، كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص، وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل. (سبكي).
(٢) أي: للقطعي؛ لأن القطعي به هو ما علم علة الحكم في الأصل وحصول مثلها في الفرع، ولا يحصل القطع بعدم الفارق إلا بذلك. والظني بهذا المعنى هو ما لم يعلم علة الحكم في الأصل ولم يعلم حصول مثلها في الفرع، وحينئذ لا يقطع بنفي الفارق، وهو معنى الخفي.

(و) باعتبار جامع (إلى قياس علة ودلالة^(١)) وفي معنى الأصل) يعني أنه ينقسم باعتبار المعنى الجامع فيه إلى هذه الثلاثة الأقسام؛ لأنه إما أن يكون بذكر الجامع أو بإلغاء الفارق، فإن كان بذكر الجامع فإن كان المذكور هو العلة فهو قياس العلة، وإلا فهو قياس الدلالة، فقياس العلة هو المصرح بعلة^(٢)، وسواء ثبتت^(٣) بنص أو بغيره، وأمثلته كثيرة، وقياس^(٤) الدلالة هو ما لا تذكر فيه

(قوله): «وباعتبار جامع إلى قياس علة» لم يذكر قسمته إلى قياس طرد وقياس عكس بناء على ما سبق له عليه السلام من أن العكس ملازمة.. إلخ وليس بقياس، إنما القياس لبيان الملازمة، وترك ذكر الطرد لأنه مقابله.

(قوله): «إما أن يكون» أي: الإلحاق.

(١) قال في الجمع: وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها. قال السبكي: الضمائر للعلة، وكل من الثلاثة يدل عليها، وكل من الآخرين منها دون ما قبله كما دلت عليه الفاء، مثال الأول أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للإسكار، ومثال الثاني أن يقال: القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان، ومثال الثالث أن يقال: تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد، وهو حكم للعلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى والقتل منهم في الثانية، وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبي الجنابة من القصاص والدية الفارق بينهما العمد. (سبكي).

(٢) مثل قولنا في المثقل: قتل عمد عدوان فيجب القصاص كالجارح. (سبكي).

(٣) خالف بهذا التعميم عبارة المهدي وغيره، فلأنهم عرفوا قياس العلة بما صرح فيه الشارع بالعلة، وأتى بما هو المشهور، وهو أن قياس العلة ما جمع فيه بين الأصل والفرع بذكر العلة، وسواء كان بنص الشارع أو الإجماع أو الاستنباط أو أي المسالك المعتمدة.

(٤) في شرح ابن جحاف: وباعتبار العلة إلى قياس علة وهو ما يصرح بالعلة فيه، كما يقال: النبيذ مسكر فيحرم كالخمر، وإلى قياس دلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة لكن يدل عليها بذكر ملازم لها، فيكون ذكره مغنياً عن ذكرها ودالاً على وجودها في الفرع، فيثبت الحكم فيه بها، وسواء كان ذلك الملازم وصفاً للعلة أو حكماً من أحكامها، مثال الأول: النبيذ مشتد الرائحة فيحرم كالخمر، فإن شدة الرائحة ليس علة في تحريم الخمر، لكنه وصف ملازم للإسكار، فيدل عليه بالملازمة وعلى وجوده في الفرع فيثبت التحريم فيه، ومثال الثاني: تقطع الجماعة بالواحد قتلهم به؛ لوجوب الدية عليهم في صورتين، فإن وجوب الدية عليهم في صورتين ليس هو العلة الموجبة للقطع، ولكنه أحد الحكمين المتلازمين للذين توجبها في الأصل علة واحدة، فيدل وجوده في الفرع على وجود الآخر فيه للتلازم، ويتنقل الذهن إلى وجود العلة في الفرع لوجود أثرها فيه، وهو وجوب الدية، ويكون بمنزلة التصريح بها؛ لأن القصاص والدية حكمان متلازمان توجبها في الأصل علة واحدة وهي الجنابة لحكمة الزجر، وحاصله الاستدلال بوجود أحد موجبي العلة في الفرع على وجود الآخر فيه، وبوجوده على وجود العلة لتلازمهما في الأصل. اهـ منه.

العلة، بل وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر^(١) برائحته المشتدة، أو حكم من أحكامها، كقياس قطع^(٢) الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم، فإن وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي هي العلة، فوجوده دليل على وجودها، فسمي لذلك قياس الدلالة.

(قوله): «برائحته المشتدة» سيأتي بيان هذا المثال بقوله ﷺ فيما يأتي: والتحريم والرائحة توجبها.. إلخ، وكان الأنسب تقديمه على قوله: أو حكم من أحكامها.. إلخ ليتصل بمثال الوصف، فإنه بيان له كما فعل ذلك في شرح المختصر، فإنه قدم مثال الوصف واستوفى البيان فيه وأخر التمثيل بقطع الجماعة بالواحد وأحال أكثر بيانه على ما قدمه في مثال الوصف، والمؤلف ﷺ فصل بين مثال الوصف وبين بيان مسألة قطع الجماعة بالواحد، فاستوفى بيانها ثم عاد إلى بيان مثال الوصف، ولعل الوجه أن مسألة قطع الجماعة بواحد لما كانت أخفى قدمها ليستوفي بيانها ويحيل بيان مثال الوصف عليها باختصار كما ترى لظهوره، فهذا ما ينبغي أن يكون وجهاً لعدول المؤلف ﷺ عن عبارة شرح المختصر، لا يقال: إنه إنما يتم ما ذكرت بتقديم مسألة قطع الجماعة بواحد وبينها ثم ذكر مثال الوصف وبينه بعد ذلك - لأنه يقال: يحصل بذلك طول الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه فيلزم الخفاء والإلغاز، والله أعلم.

(قوله): «أو حكم» عطف على قوله: وصف، ظاهر شرح المختصر أن المثال الأول والثاني مما جمع فيه بوصف ملازم، وفي حاشيته للسعد أن المثالين جميعاً مما جمع فيه بحكم ملازم، فجعل الرائحة حكماً ملازماً للعلة، وما ذكره المؤلف ﷺ من تسمية الأول وصفاً والثاني حكماً أولى، والله أعلم.

(قوله): «قطع الجماعة بواحد» يعني إذا اشتركوا في قطع يده.

(١) الخمر كل في مسكر من عصير العنب، وما عداه من المايعة يسمى نبيذاً، ولا يسمى خمرًا. وقيل: ما أسكر من الرطب وما كان من العنب، والنبيذ ما كان من المايعات. وقيل: ما خامر العقل، وقد يؤول على أنه أراد تفسير ما يجد شارب لا الخمر التي ورد بتحريمها النص فهي ما كان من العنب والرطب والبلح لا غير، فهذه هي الخمر التي ورد القرآن بتحريمها، وغيرها من المسكرات مقيس عليها في التحريم. (شرح جوهرة).

(٢) وتحقيق كيفية تركيب القياس أن نقول في قطع الأيدي بيد واحدة: جناية من جماعة توجب على كل واحد دية كاملة فلزم أن توجب القصاص عليهم كما أوجبه في القتل، وهاهنا أصل وهو القتل، وفرع وهو قطع اليد، وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد، وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعاً، فإذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الأصل وهو القتل في العلة وهو لزوم الدية على كل واحد وجب أن يشاركه في الحكم، وهو القصاص. (منهاج).

وحاصله: إثبات حكم في الفرع لوجود حكم آخر توجبهما في الأصل علة واحدة، فيقال: يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له، فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الأصل لوجوده في الفرع بين الأصل والفرع في الموجب الآخر لملازمتها، ومرجعه إلى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة، وبالعلة على الموجب الآخر، لكنه اكتفي بذكر موجب العلة عن التصريح بها، ففيما مثلناه الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الأصل، وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم؛ لأنها متلازمان نظراً إلى اتحاد علتها وحكمتها^(١)،

(قوله): «حكم في الفرع» قطع الجماعة.

(قوله): «لوجود حكم آخر» وجوب الدية.

(قوله): «توجبهما علة واحدة» أي: بحسب الجنس، بمعنى أن الجناية توجب الدية في الخطأ والقصاص في العمد، ذكره السعد.

(قوله): «يثبت هذا الحكم» أي: القصاص «في الفرع لثبوت الآخر» وهو الدية «فيه».

(قوله): «وهو» أي: هذا الحكم «ملازم له» أي: للحكم الآخر، أي: هما متلازمان لاتحاد علتها، بمعنى أنه ليس يتحقق الدية في الخطأ ولا يتحقق القصاص في العمد وبالعكس^[١]، ذكره السعد.

(قوله): «فيكون» أي: القانس قد جمع، أو فيكون الشأن قد جمع على لفظ المبني للمفعول «بأحد موجبي العلة» أي: بوجوب الدية التي توجبها الجناية «في الأصل» وهو قتل الجماعة بالواحد «لوجوده» أي: لوجود هذا الأحد، وهو وجوب الدية «في الفرع» وهو قطع الجماعة بواحد.

(قوله): «بين الأصل والفرع» متعلق بجمع.

(قوله): «في الموجب الآخر» وهو القصاص لملازمتها كما عرفت.

(قوله): «بأحد للموجبين» وهو الدية «على العلة» وهي الجناية «وبالعلة على الموجب الآخر» وهو القصاص.

(قوله): «لأنها متلازمان.. إلخ» أي: الدية والقصاص متلازمان.

(قوله): «نظراً إلى اتحاد علتها» أي: بحسب الجنس كما عرفت.

(قوله): «وحكمتها» وهي الزجر.

(١) قال في الأم: الثابت في نسخة الوالد زيد بن محمد وحكمهما، وكتب عليه ما لفظه: وحكمتها كذا في العضد،

وكذا ظن السحولي وكتب ما كتب مولانا زيد، وفي هذه النسخة ما ترى، وكذا في نسخة سيلان.

(*) في المخطوطات: وحكمهما.

[١] - أي: ليس الأمر أنه يتحقق الدية في الخطأ ولا يتحقق القصاص في العمد أو بالعكس، أي: يتحقق القصاص في العمد ولا يتحقق الدية في الخطأ حين لا يكون جنس الجناية موجبة لها. (علوي ح).

والتحريم والرائحة توجبهما في الأصل علة واحدة وهي الإسكار، وقد وجد في الفرع أحدهما وهو الرائحة فليوجد الآخر وهو التحريم للتلازم.

والقياس في معنى الأصل: أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة. وهو قريب من تنقيح المناط الذي يأتي، مثاله قصة المواقع أهله في نهار رمضان، ينفي كونه أعرابياً فيلحق به الزنجي والهندي، وينفي كون المحل أهلاً فيلحق به الزنا، وينفي كونه رمضان تلك السنة فتلحق به الرمضانات الأخر، وينفي كون الإفساد بالوقاع فيلحق به إفساد الصوم بالأكل عمداً.

(قوله): «وهو قريب من تنقيح المناط» عبارة شرح المختصر: ويسمى تنقيح المناط، فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام عنها [١]؟

(قوله): «وينفي كون الإفساد بالوقاع.. إلخ» هذا عند الحنفية؛ لأنهم يوجبون الكفارة في إفساد الصوم بالأكل؛ وعبارة شرح المختصر: وكذلك إذا نفى الحنفي كون الإفساد بالوقاع.. إلخ.

[١] - في المنتخب من النقود والردود على العضد ما لفظه: التنقيح أن يبين إلغاء الفارق، فإن قلت: هذا التنقيح هو نفس التنقيح المذكور في الإيلاء أو غيره؟ قلت: هذا أعم من ذلك أهـ وبه يظهر وجه عدول ابن الإمام عليه السلام. (السيد حمد بن محمد بن إسحاق ح).

[مسألة: في أن القياس يجري في الحدود والكفارات]

(مسألة: و) القياس (يجري في الحدود والكفارات) عند أصحابنا والشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس، خلافاً للحنفية، وهذا الخلاف فيها أنفسهم؛ إذ مقاديرها لا يجري^(١) فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره؛ ولهذا قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في باب تحديد الدية: وأيضاً قد ثبت أن مثل هذه المقادير لا بد فيها من التوقيف. مع استعماله للقياس في الحدود نفسها. وقال القاضي زيد في تقدير أقل الحيض وأكثره: إنه لا مساغ للاجتهاد فيه؛ لأنه إثبات المقادير، وطريق إثباتها^(٢) النص والإيقاف.

(قوله: «يجري في الحدود» كقطع النباش قياساً على السارق، وإيجاب الحد على اللانط قياساً على الزاني.
(قوله: «والكفارات» كإيجاب الكفارة على القاتل عمداً قياساً على قتل الخطأ، وإيجاب الكفارة على المفطر بالأكل في رمضان قياساً على المفطر بالجماع^[١] بجامع هتك الحرمة بمشتمين.
(قوله: «إذ مقاديرها» أي: الحدود والكفارات، والمراد أن المقادير مطلقاً لا يجري فيها القياس، لكن المؤلف عليه السلام أضاف المقادير إلى الحدود والكفارات لأن الكلام هنا فيها، ويدل على أن المراد الإطلاق إيراده لكلام المؤيد بالله والقاضي زيد مع أنه ليس من الحدود ولا من الكفارات.
(قوله: «لا يجري فيها القياس عند الجميع» أما صاحب الفصول فصرح بجواز جريان القياس في المقادير، قال في الحواشي نقلاً عن الدواري: المراد بالمقادير أنصبه الزكاة والحدود والديات، كتقدير نصاب الخضراوات بمائتي درهم قياساً على أموال التجارة بجامع أن كلا منهما مال مذكى لا نصاب له في نفسه. وذكر في شرح الجمع أن الحنفية ناقضوا أصلهم فقاسوا في التقديرات، كما قالوا في نزح البئر للدجاجة كذا دلوا، وفي الفارة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع، فيكون قياساً، وناقض أبو حنيفة في تقدير مدة الرضاع والعدد الذي تتعقد به الجمعة ومسح الرأس بما ليس فيه توقيف ولا إيقاف.

(١) لكن لا يخفى أن ما سيأتي التمثيل به في الاحتجاج من فعل علي عليه السلام والصحابه رضي الله عنهم في المقدار أيضاً فليتأمل. (السيد هاشم بن يحيى).

(*) قد يقال: يلزم من إثبات الحد نفسه بالقياس إثبات تقديره؛ لأن الحد عقوبة مقدرة، فلا يثبت إلا مع تقدير فيحقق.

(٢) وفي شرح ابن جحاف أن القياس يدخل التقادير، كتقدير نصاب الخضراوات ونحوها بمائتي درهم قياساً على أموال التجارة. اهـ ومثله في الفصول، فهذا يدل على اضطراب في تحقيق محل النزاع.

[١]- في حاشية بعد هذا: وفي الرخص كالفطر في سفر المعصية قياساً على سفر الطاعة.

إذا عرفت ذلك فالراجع ما ذهب إليه الأكثرون **(لعموم الدليل)** الدال على حجية القياس، فإنه لم يكن مختصاً بغير الحدود والكفارات، بل هو متناول لهما بعمومه كغيرهما فوجب العمل به فيهما **(و) لأجل (فعل علي) عليه السلام (والصحابه) رضي الله عنهم** حين تشاوروا ^(١) في حد الشارب ^(٢)، أخرج ابن جرير عن يعقوب بن عقبة قال: بعث أبو عبيدة ^(٣) بن الجراح وبرة بن رومان الكلبي إلى عمر بن الخطاب: أن الناس قد تتابعوا ^(٤) في شرب الخمر في الشام، وقد ضربت

(قوله): «حين تشاوروا في حد الشارب.. إلخ» هذا فيه منافاة لما سبق من دعوى الاتفاق على أن المقادير لا يجري فيها القياس، فلعله يحمل على أن تشاورهم **[١]** في بيان ما يجب أن يستقر عليه رأيهم في الحد في اختيار أي الأمرين، وقد عرفت ما في الفصول وشرح الجمع.

(قوله): «عن يعقوب بن عقبة» قد تقدم أنه عتبة، وأنه ليس في رواية هذا الحديث من يسمى يعقوب بن عقبة.

(١) لعل المراد تشاوروا في بيان ما يجب أن يستقر عليه رأيهم في اختيار أحد الأمرين؛ إذ لو كان قد استقر الأمر على أربعين وتشاورهم في الزيادة ناقض ما تقدم للمؤلف عليه أن المقادير لا يجري فيها القياس عند الجميع، فاعرف هذا، قال في المنقول: وقد وجد إشارة إلى هذا من حاشية ذكر أنها منقولة من خط الإمام شرف الدين، والله أعلم.

(٢) يقال: هذا قياس في مقادير الحدود، وقد تقدم منعه عند الجميع فينظر فيه. اهـ لا نسلم أن ذلك من القياس في المقادير، وإنما هو في إلحاق الشارب بالقاذف، وقد علم حده.

(٣) يظهر من هذا أن حد الشارب على الجملة كان ثابتاً وأن القياس إنما هو لبيان قدرة كما يظهر من سوق الحديث فتأمل. وفي شرح ابن جحاف: فقام دليلاً في إثبات الحد والتقدير، وقوله عليه السلام حجة، وأيضاً وافقه الصحابة على ذلك فكان إجماعاً. فهذا يخالف ما ذكره الشارح أولاً.

(٤) التتابع بالمشاة في الشر، والتتابع في الخير.

[١]- ينظر في الحمل على أن تشاورهم في بيان ما يستقر عليه رأيهم من اختيار أحد الأمرين؛ فإن ذلك عمل بالقياس في مبدأ الحد، فالأولى حل ما ذكره هنا من أن المقادير لا يجري فيها القياس عند الجميع أن المراد معظم المقادير، وهي التي لا يعقل معناها، فأما ما عقل معناها منها فإنه يثبت فيه القياس، ولعل في قوله الذي سيأتي قريباً: إن في شرع الحدود والكفارات تقديراً لا يعقل معناه.. إلخ، وكذا في شرح قوله بعد ذلك: إذ فيها ما لا يعقل معناه ومعظم التقديرات التنبيه على أن المراد هنا بالمقادير التي لا يجري فيها القياس عند الجميع ما لا يعقل معناه منها، وعلى هذا يزول التنافي، والله سبحانه أعلم. (ح ن).

أربعين ولا أراها تغني عنهم شيئاً، فاستشار عمر الناس، فقال علي عليه السلام: «نرى أن تجعلها بمنزلة حد الفرية؛ إن الرجل إذا شرب هذى، وإذا هذى افتري» فجعلها عمر بالمدينة، وكتب إلى أبي عبيدة فجعلها بالشام. ورواه مالك^(١) عن ثور بن يزيد الديلي وعبدالرزاق عن عكرمة بلفظ: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري». وهو مروي من طرق كثيرة، أقام^(٢) علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم ينكر، بل عمل به الصحابة فكان إجماعاً، فقام دليلاً في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الأول بعمومه.

(قوله): «أقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه.. إلخ» لأنه عليه السلام قاس السكر على القذف في ترتب وجوب ثمانين عليه بجامع كونه مظنة للافتراء، ذكره السعد.

(قوله): «كما دل عليه الأول» أي: كما دل الدليل الأول وهو الإجماع على المتنازع فيه «بعمومه» لدلالته على حجية القياس عموماً من غير تخصيص لحكم معين.

(١) في الموطأ والنسائي في الكبرى والشافعي والحاكم وعبدالرزاق أن عمر استشار إلخ ما هنا. (شرح جلال).

(٢) لعل الوصف الجامع كون كل واحد مظنة للافتراء؛ لأن القاذف وإن افتري لم يزل عنه كونه مظنة للافتراء، وهذا أولى، والله أعلم.

(*) قيل: فأقام علي عليه السلام المظنة مقام المثنة بالقياس، لكننا نهناك فيما سلف أن هذا قياس اقتراني؛ لأنه اقتضى الحكم على الشارب بأنه مفتر وهي الصغرى، لكنها ممكنة، والصغرى لا تنتج إلا فعلية؛ ولهذا ثبت عند مسلم وأبي داود من حديث أبي ساسان حصين بن المنذر صاحب راية علي عليه السلام أنه أمر عبدالله بن جعفر بجلد الوليد بن عقبة، وجعل يعد الجلدات حتى بلغ عبدالله أربعين ثم قال له: (أمسك)، ثم قال: (جلد النبي ﷺ وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي). وهذا يعارض ما عند مالك والنسائي من رواية القياس عنه عليه السلام، على أنه لو صح لكان قياساً في الأسباب؛ لأنه لم يقس على المقدار، بل الشرب على القذف في سببته للثمانين مثله. (جلال). قوله في الحاشية: لكنها ممكنة.. إلخ، قال في العصام: واكتفى في الصغرى بإمكانها كما هو مذهب الفارابي؛ لأن اشتراط فعليتها مبني على وجوب صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل، ولا حاجة إليه بعد صحة كون الحكم في الكبرى على كل مسمى الوسط بالإمكان أو الفعل، غايته أن تكون النتيجة ممكنة، وهي أعم من الفعلية، ويكون وجوب الحكم الذي هو الحد في غير مادة الفعل باستقراء ربط الشارع الأحكام بمظان العلل، كربطه القصر بمظنة المشقة من السفر ونحو ذلك، أو من المكمل كغسل جزء من الرأس وتحريم قليل المسكر.

وقوله: **(وكونه تقديراً لا يعقل ممنوع، وادروا الحدود منقوض بخبر الواحد والشهادة)** إشارة إلى حجتين للحنفية وموافقيهم وجوابهما، أما الأولى فتقريرها: أن في شرع الحدود والكفارات تقديراً لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكيناً مما لا سبيل إلى إدراك معناه.

وتقرير الجواب: أن هذا إنما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات، والعموم ممنوع؛ إذ فيها ما يعقل معناه، ونحن لا نوجب القياس في حكم كل حد وكفارة، بل فيما علم معناه منها^(١) ومن غيرها.

وأما الثانية فتقريرها: أنه روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((ادروا الحدود بالشبهات)) رواه البيهقي في خلافياته، ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعاً، ومسدد عن ابن مسعود موقوفاً، واحتمال الخطأ في القياس شبهة، فيجب أن لا تثبت بها الحدود.

وتقرير الجواب: أنه منقوض نقضاً إجمالياً بأن يقال: لو صح ما ذكرتم أن كل ما يحتمل الخلاف^(٢) شبهة وأن الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود - أعني عدم إثباتها - بأخبار الأحاد وشهادة الشهود، والحل أنا لا نسلم أن احتمال الخطأ شبهة، فإن ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهة.

واعلم أنه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات وإثباتهم الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الإفساد للوقوع

(قوله): «نقضاً إجمالياً» لعدم توجه هذا النقض إلى مقدمة معينة من مقدمات الدليل.

(قوله): «لوجب درء الحدود.. إلخ» قال العلامة السعد: ولا فرق بين الحدود والكفارات.

(قوله): «فإن ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهة» لو قال: فإن احتمال الخطأ في الظن الغالب لا يسمى شبهة لكان أولى.

(١) كما قيس القتل بالمثل على القتل بالمحدد، وقطع النباش على قطع السارق، فإن العلة والحكمة فيهما معلومتان. (عضد).

(٢) في نسخة: الخطأ.

والأكل؛ لأن الإلحاق^(١) فيه بإلغاء الفارق، وما كان كذلك فهو عندهم يسمى بالاستدلال لا بالقياس، وجعلوا له أحكاماً تختلف أحكام القياس، فجوزوا نسخه والنسخ به.

(و) القياس أيضاً يجري (في الأسباب)^(٢) عند الجمهور، خلافاً للحنفية وابن الحاجب **(لذلك)** يعني لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة **(وللوقوع)** يعني لوقوع القياس فيها **(كقياس المثل)** إذا قتل به في كونه سبباً للقصاص **(و) قياس (اللوطة)** في كونها سبباً للحد **(على المحدد)** إذا قتل به بجامع القتل

(قوله): «والقياس أيضاً يجري في الأسباب» معنى القياس في الأسباب على ما ذكره في شرح المختصر أن يجعل الشارح وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً. **(قوله): «في كونه سبباً للقصاص»** وقوله: في كونها سبباً للحد؛ بيان للحكم الذي هو محل النزاع في هذه المسألة، وهو سببية اللوطة والمثل للقصاص وليس الحكم للتنازع فيه هو نفس الحد والقصاص؛ إذ لو كان كذلك لم يكن ذلك قياساً في الأسباب، بل في إثبات الحد، وليس ذلك مما نحن فيه كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام فيما يأتي بقوله: فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لا في إثبات السببية فيها، ويقول: فلم لا يجوز أن يكون علة للسببية، وصرح به المحقق في تقرير دليل ابن الحاجب حيث قال: وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم، وهو السببية، إذا عرفت هذا فما ذكره الجمهور^[١] من أن الجامع القتل العمد العدوان والإيلاج للمحرم المشتهى إنما هو جامع بين الأصل والفرع في حكم غير محل النزاع، وهو القصاص أو الحد، لا بين الوصفين في السببية^[٢] التي هي محل النزاع، فإنه سيأتي في استدلال المؤلف عليه السلام للمخالف أن سببية الوصف معللة بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثاني، ولو سلم وجودها كانت هي السبب، فتشدد السببية فلا قياس مع اتحادها؛ لأنه إنما يكون بين سببتين متغايرتين ليثبت أصل وفرع.

(١) وفي بعض شروح منهاج البيضاوي ما لفظه: ولكن الحنفية يقولون: إنما نقول بوجوب الكفارة بالإفطار بالأكل والشرب لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: ((من أفطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر))، لا للقياس، فلا مناقضة في كلامنا. (من خط قال فيه: من خط الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عليه السلام).

(٢) أي: إثبات سببية وصف لحكم قياساً له على وصف ثبتت سببته لذلك الحكم. ومن الأسباب الموانع؛ لأن المانع سبب لعدم الحكم، والشروط؛ لأن عدم الشرط سبب لعدم الحكم. (جلال). (*) حاصل القياس في الأسباب أن يجعل وصف ما كاللوطة مثلاً سبباً للحكم الذي هو الجلد لتحصل الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللوطة كما في الزنا. (سعد الدين).

[١] - قد حقق صاحب الفواصل كلام الجمهور بما لا يرد عليه ما ذكره المحشي في هذا البحث وما بعده، فراجعته تجده إن شاء الله تعالى. (من خط السياغي أيضاً).

[٢] - هذا مردود بقول المؤلف: وعلى تقدير صلاحية ذلك المشترك إلى أن قال: فلم لا يجوز أن يكون علة لسببية الوصف أيضاً ويكون الحكم مستنداً إليها، والعلة هي الجامع بينهما، فتأمل فقد بنى على هذا أكثر خطه هنا، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكسبي رحمته الله). وقوله: أن سببية الوصف.. إلخ مردود عند المؤلف بما سيأتي في كلامه. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله).

العمد العدوان (والزنا) بجامع الإيلاج المحرم المشتبه.

وأجيب بمنع الوقوع، والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال^(١) لا من باب القياس، ولو سلم فليسا من المبحث؛ إذ السبب في الأول القتل العمد العدوان^(٢)، وفي الثاني الإيلاج المحرم المشتبه، وهو متحد في الأصل والفرع، فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لا في إثبات السببية فيهما، ولو سلم فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثل واللوطة،

(قوله): «من باب الاستدلال» يعني أن ثبوت حكم الفرع فيهما بالاستدلال على موضع الحكم فيها بحذف الفارق الملغى، وقد عرفت قريبا أن الإلحاق بإلغاء الفارق لا يسمى قياساً عندهم، وبيان ذلك أن يقال: النص قد دل على وجوب الحد في الزنا، ولا فرق بين اللواط وغيره إلا كون اللواط في دبر الذكر والزنا في فرج المرأة، وهذا الفرق ملغى في الشرع فيجب حذفه، فيتناول النص كلا المعنيين، قال في حواشي الفصول: وهذا لا يتفهم؛ لأنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس؛ لأنه جمع بين الأصل والفرع بعلّة الأصل المعقولة ولا عبرة بالتسمية.

(قوله): «ولو سلم» أنها ليسا من باب الاستدلال «فليسا من المبحث» لأن النزاع فيما تعدد السبب في الأصل والفرع -أي: الوصف المتضمن للحكمة- ليصح القياس في السببية التي هي محل النزاع؛ إذ مع اتحاد السبب تتحد السببية فلا يصح القياس؛ لاقتضاء القياس التباين ليتحقق فيه أصل وفرع؛ فلذا قال المؤلف رحمته: وهو -أي: السبب- متحد في الأصل والفرع، يعني فلا يصح القياس حينئذ، فيكون القياس في حكم آخر^[١]، وهو إيجاب القصاص والحد لا في إثبات السببية التي هي محل النزاع، وقوله: فيهما، أي: اللوطة والزنا.

(قوله): «ولو سلم فالمثالان.. إلخ» المراد ولو سلم تعدد السبب صح القياس لتعدد السببية ويكون الجامع الإيلاج المذكور مثلاً، ولا يخفى أن هذا الجامع إنما هو علة لحكم هو الحد، وهو غير السببية، وأما السببية فسيأتي في استدلال المخالف أنها في الوصف الأول معللة بقدر من الحكمة، ولا يعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني إلى آخر ما سيأتي، فلو قال المؤلف رحمته: ولو سلم تعدد السبب فلا وجود للجامع في الفرع ثم يقول: ولو سلم وجوده فالمثالان لا يردان.. إلخ لكان أولى فتأمل.

(١) وهو ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق، والقياس ما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) لم يرد أن التركيب، يدل على ذلك عبارة صاحب فصول البدائع حيث قال ما نصه: الثاني في كونها عدداً كالقتل العمد العدوان.

[١] - غير محل النزاع. (منه ح).

وهم أكثر المخالفين، وقد يدفع بأن ما ذكر في الجواب يعود بنا إلى النزاع في العبارة؛ لأن كل صورة من هذا القبيل يمكن أن تسمى بالاستدلال، ولأن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، وهو يعود إلى ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم، فيكون النزاع لفظياً^(١) في تسمية الحكم^(٢) متعلقاً بالسبب الجامع بين السببين^(٣) أو

(قوله): «وهم أكثر المخالفين» هم الخفية كما ذكره السعد، قال: وإنما يرد على ابن الحاجب حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعي ومالك^[١].

(قوله): «ولأن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون» هذا الكلام إلى قوله: من اتحاد السبب والحكم ذكره العلامة السعد، فقوله: «إلا ثبوت الحكم» كجواب الجلد مثلاً، وقوله: «بالوصفين» وهما اللوطة والزنا، وقوله: «لما بينهما» أي: الوصفين المذكورين «من الجامع» وهو الإيلاج المذكور.

(قوله): «إلى ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم» لأن السبب هو الجامع بين الوصفين، وقد عرفت أنه متحد؛ إذ هو الإيلاج المذكور، والحكم أيضاً متحد، وهو الجلد، هذا معنى ما ذكره السعد وتبعه المؤلف عليه السلام، وأنت خير بأن ثبوت الحكم بالوصفين فرع ثبوت السببية^[٢] في كل واحد منهما، والسببية في اللوطة إنما تثبت بالقياس المتوقع على تعدد السبب، وفي ذلك وقع النزاع، فقوله: «لما بينهما من الجامع» مغالطة؛ لأنه أراد به الإيلاج المذكور، وهو ليس بجامع بين الوصفين في السببية، وإنما هو جامع بين الحدين، أعني الحد باللوطة والزنا، وأما السببية التي يراد إثباتها في اللوطة مثلاً وهي التي وقع النزاع فيها فمعللة بغير الوصف الجامع بين الحدين، فإن السببية في الوصف الأول أعني الزنا معللة بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثاني أعني اللوطة كما سيأتي، وقوله: «وهو يعود إلى ما ذكرتم» =

(١) لأن النزاع فيما تغاير السبب في الأصل والفرع، أي: الوصف المتضمن للحكمة، وكذا العلة، وهي الحكمة، وهاهنا السبب سبب واحد ثبت لهما، أي: لمحلي الحكم، وهما الأصل والفرع بعلة واحدة، ففي مثال المثلث والمحدد السبب القتل العمد العدوان، والعلة الزجر لحفظ النفس، والحكم القصاص. وفي مثال الزنا واللوطة السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتبه طبعاً، والعلة الزجر لحفظ النسب، والحكم وجوب الحد. (عضد).

(٢) وهو وجوب القصاص والحد.

(٣) في المطبوع: الشيتين.

[١] - فيحتاج ابن الحاجب إلى الجواب بأن الصورتين المذكورتين ليستا من المبحث كما عرفت. (ح).

[٢] - هذا غير مسلم، فلم لا يجوز أن يكون علة لسببية الوصف جمعاً بين السببين، وحيث يتعدد، أو يتعلق الحكم بهما عند الجمهور أو بالجامع عند المخالف فيكون اختلافاً لفظياً، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي). وقولهم: إن السببية معللة بقدر من الحكمة مردود عند المؤلف بأن النزاع فيما علم. (حسن عن خط العلامة السياغي).

بأحدهما، وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لأن يكون علة للحكم فلم لا يجوز^(١) أن يكون علة لسببية^(٢) الوصف أيضاً ويكون الحكم

= يعني في الجواب المتقدم، وقوله: «من اتحاد الحكم والسبب» هذا مبني على ما عرفت من المغالطة في هذا الدفع فلا يفيد المقصود؛ لأن عوده إلى ما ذكره الثاني من اتحاد السبب والحكم يلزم منه الخروج عن محل النزاع وعن كون النزاع معنوياً؛ لأن السبب المذكور ليس بجامع^[١] بين السببتين في السببية كما هو مراد الثاني، بل بين الحدين كما صرح به هذا الدافع، وذلك غير ما نفاه المخالف في جوابه وقوله: «أو بأحدهما» أي: أحد الوصفين مبني على ثبوت السببية في الوصف الثاني بالقياس، وذلك محل النزاع عند الثاني، واعلم أن المحقق في شرح المختصر لم يتعرض لما ذكره السعد من الدفع المذكور، بل قرر جواب ابن الحاجب عن حجة الجمهور المشار إليها هنا بقوله: وأجيب.

(قوله): «وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لأن يكون علة للحكم» يعني كما هو مقتضى قول المخالف فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد، فإن سوق الكلام يدل على أن علة إيجاب القصاص والحد هو المشترك، وقوله: فلم لا يجوز أن يكون.. إلخ إثبات لما نفاه المخالف بقوله سابقاً: لا في إثبات السببية يعني التي هي محل النزاع، ولكن لا خفاء أنه وإن صلح المشترك علة للحكم لم يصلح علة للسببية عند المخالف؛ لما يأتي من أن علة السببية إن ظهرت وانضبطت استغنت عن إثبات سببية أحد الوصفين قياساً على الآخر، وإن لم تظهر ولم تنضبط فلا جامع بين السببتين، وكان المؤلف عليه السلام أشار إلى دفع الاستغناء عن سببية الوصف بقوله: والوصف معرفة، يعني أن فائدته مع وجود المؤثر في الحكم هو تعريف الحكم في المواد الجزئية، وبيان ذلك أن معنى كون الشيء مؤثراً في الحكم أن يكون هو الباعث على شرعية الحكم؛ لأنه يحصل من شرعية الحكم لأجله تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر فالإسكار هو المؤثر في تحريمه؛ لأنه يحصل من التحريم لأجله تحصيل مصلحة هو حفظ العقل؛ فإذا علل تحريمه بكونه مائعاً يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في المواد الجزئية، هكذا تحقيق ذلك عندهم، وأنت خير بأن جريان ذلك فيما نحن فيه بعيد؛ فإن المشترك مثلاً بين اللواط والزنا هو الإيلاج المحرم المشتبه، فإذا كان هو المؤثر كما هو المفروض كان الوصف المعروف للحكم هو اللواط، وهو الإيلاج المذكور مع زيادة قيد وهو كونه في دبر، وحيث لم ينفك المعروف عن المؤثر، والتعريف يقتضي انفكاك معناه عن معنى التأثير ليحصل التعريف كما في مثال تحريم الخمر، فإن معنى كونه مائعاً يقذف بالزبد منفك عن معنى الإسكار، لإمكان تعقله بدونه، والله أعلم.

(١) يقال: قد وجد الدليل على المنع من ذلك كما يأتي في حجة المنع.

(٢) يقال: سيأتي أن السببية في اللوطة إنما تثبت باعتبار وصف آخر مغاير مشتمل على حكمة لم توجد فيها، وأما المشترك فإنما أثبت الحكم وهو الحد والقصاص لا السببية، وإن قلنا بوجود حكمة مشتركة اتحاد السبب والحكم فلا قياس أيضاً، وسيأتي تحقيق هذا عند قول المؤلف في جواب احتجاج المخالف: قلنا: القياس دليل إلخ فتأمل.

مستنداً إليهما، بأن يكون المشترك^(١) مؤثراً والوصف معرفاً^(٢).

وقوله: **(واحتجاج النافي باتحاد السبب والحكم إن كان الجامع حكمة أو ضابطاً^(٣) لها وجعله دليل المثبت من هذا القبيل يرفع النزاع)** إشارة إلى شبهة المخالف وجوابها^(٤)، أما الشبهة فتقيرها: أن الحكمة^(٥) المشتركة بين الوصفين إن ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين وإثبات سببية أحدهما قياساً على الآخر؛ للقطع بأن المقصود من إثبات الأسباب

(قوله): «واحتجاج النافي» مبتدأ، خبره قوله: «يرفع النزاع» وقوله: «جعله» أي: النافي عطف على احتجاج النافي، يعني أن النافي رد دليل المثبت المتقدم بأن جعله من هذا القبيل، أي: مما اتحد فيه الحكم والسبب المفروض تعددهما، فما ذكره المؤلف عليه السلام إشارة إلى ثلاثة أمور: شبهة المخالف ورده لدليل الجمهور، وإلى الرد لشبهته وإلى تزييف رد المخالف لدليل الجمهور بقوله: وجعله دليل المثبت.. إلخ، واقتصر المؤلف عليه السلام على جعل ما ذكره إشارة إلى أمرين فقط.

(قوله): «وصلحت» أي: الحكمة «نوط الحكم» أي: وقلنا بأنها صالحة لنوط الحكم؛ لأن في صلاحيتها للعلية خلافاً سيأتي في أول بحث شروط العلة أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله: قيل لو جاز تحليل الحكم بالحكمة لوقع.. إلخ.

(١) وهو الإيلاج المحرم المشتبه.

(٢) أي: اللوطة مثلاً معرفاً للحكم، لكن يقال: المشترك بينهما هو الإيلاج المحرم المشتبه، ومعنى اللوطة هو الإيلاج المذكور مع كونه في دبر، فلا ينفك التعريف عن التأثير، وليس كذلك، فإن المؤثر هو الباعث على شرعية الحكم كالإسكار، والأمانة إنما هي لمجرد تعريف الحكم في المواد الجزئية، ككونه ما يعاقب بالزبد فتأمل.

(٣) وأما قوله: وأيضاً إن كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابطاً لها، وقد اتحد في الحكمة أو الضابط فقد اتحد السبب والحكم - فغفلة عن أن الخصم إنما يدعي ذلك، وهو شأن كل قياس، واتحاد السبب والحكم لا يستلزم اتحاد محلها، والمقيس إنما هو المحل المسمى بالفرع على المحل المسمى بالأصل؛ لا أن المقيس هو الحكم أو السبب، فإن الحكم في المحلين في كل القياس واحد، والسبب وهو العلة واحد في كلا المحلين وإن كانت وحدته نوعية لا شخصية، فالنوعية هي المصححة كما أسلفناه لك. (مختصر وشرحه للجلال).

(٤) وإلى رده لدليل الجمهور وجعله دليل المثبت من هذا القبيل، فكلامه عليه السلام إشارة إلى ثلاثة أطراف.

(٥) وهي الجامع. (عضد).

إثبات ما يترتب عليها من الأحكام، فيكون القياس في إثباتها لا في إثبات الأسباب، وإن لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم بها فإن كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها، فإذا ثبت أن الإيلاج المشتبه المحرم يصلح سبباً للحكم أو توجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب^(١) الحد في إيلاج اللواط كما في إيلاج الزنا بجامع تلك الحكمة أو المظنة، فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف، فلا تعدد في الحكم ولا في السبب، وقد كان المفروض أن هناك حكمين الحد^(٢) والسببية وسببين الزنا واللواط، وإن لم يكن أي الأمرين فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة، فيكون قياساً خالياً عن الجامع، وأنه لا يجوز، وجعلوا ما احتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل، وقد سبق تحقيقه^(٣).

وأما الجواب: فلما تقدم من أن القائلين بصحة القياس في الأسباب

(قوله): «ويكون القياس في إثباتها» أي: الأحكام كالحد مثلاً، يعني وهذا الحكم غير محل النزاع، فإن محل النزاع هو السببية؛ فلذا قال المؤلف رحمته: لا في إثبات الأسباب.

(قوله): «فإن كان لها» أي: للحكمة «مظنة» أي: وصف ظاهر منضبط تضبط به الحكمة.

(قوله): «فالقياس بين الحكمين بها» أي: بالمظنة الضابطة للحكمة.

(قوله): «وسبب واحد وهو ذلك الوصف» لو زاد أو المظنة كما في حاشية السعد لكان أوفى، وكأنها سقطت عن قلم الناسخ.

(قوله): «وقد كان المفروض أن هناك حكمين الحد والسببية» الثابتين في الزنا بالنص وفي اللواط بالقياس على الزنا عند الجمهور.

(قوله): «وسببين الزنا واللواط» إذ قد عرفت أن القياس إنما يتصور مع تعدد السبب ليصح القياس ويثبت إلحاق فرع بأصل.

(قوله): «وإن لم يكن» أي: الأمرين» أي: لا حكمة ظاهرة منضبطة ولا مظنة تضبطها.

(قوله): «وجعلوا ما احتج به المثبتون» هذا شروع في تفسير قوله سابقاً: وجعله دليل المثبت.. إلخ؛ لما عرفت من أن النافي رد دليل المثبت لذلك.

(١) في المطبوع: بوجوب.

(٢) تكليفي، والسببية حكم وضعي.

(٣) في قوله: والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال.

لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، وهو يعود إلى ما ذكره المانعون من اتحاد الحكم والسبب لإلغائهم توسط^(١) الوصفين، وهذا واقع في كل صورة.

والذي يرجح مذهب الأكثرين: أن الشارع اعتبر^(٢) الزنا فرتب الجلد عليه بقاء التعقيب حيث قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢٠]، وفي الحديث

(قوله): «لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين» قد عرفت أن ثبوت الحكم بهما فرع سببية اللوطة قياساً على الزنا، وفي ذلك وقع النزاع.

(قوله): «لما بينهما من الجامع وهو يعود إلى ما ذكره المانعون» قد تقدم ما فيه.

(قوله): «لإلغائهم» أي: المانعين [١] «توسط الوصفين» وهما الزنا واللواط مثلاً، لكن لا خفاء في عدم توجه هذا الجواب [٢]؛ فإن المانعين وإن ألغوا وصف اللوطة لمنعهم القياس في الأسباب فأما وصف الزنا فمعتبر عندهم قطعاً، كيف وقد عرفت من المنقول عن شرح المختصر أن معنى القياس في الأسباب عند الجميع هو أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً؟ وكان المؤلف رحمه الله فهم إلغاءهم الوصفين من قولهم في احتجاجهم: إن الحكمة إن ظهرت وانضبطت استغنت عن ذكر الوصفين، ولا مأخذ من ذلك؛ فإنهم إنما ذكروه استدلالاً على الجمهور بما يلزمهم فرضاً وتقديراً؛ إذ المعنى أن الحكمة إن ظهرت وانضبطت وصلحت للعلية استغنت عن ذكر الوصفين، واللازم باطل؛ فإن وصف الزنا معتبر اتفاقاً، ووصف اللوطة عند الجمهور قياساً، وحينئذ فما ذكره من ترجيح مذهب الأكثرين بأن الشارع اعتبر الزنا غير متوجه؛ إذ هو معتبر أيضاً عند المانع قطعاً، وعدم ترتيب الجلد على ما يعم الوصفين غير قادح؛ لأنه قد ترتب على وصف الزنا، مع أن صلاحية ما يعم الوصفين إنما اعتبره المانع إلزاماً للأكثرين فتأمل، والله أعلم.

(١) في نسخة: توسط.

(٢) لا الأمر المشترك.

[١] - معنى إلغائهم توسط الوصفين عدم اعتبارهم لسببيتها؛ لأنهم إنما يعتبرون سببية الجامع عند الجمهور، أعني الإيلاج.. إلخ أو القتل العمد.. إلخ كما قالوا في الجواب: إذ السبب في الأول القتل العمد إلى قولهم: لا في إثبات السببية فيها، وكما في قولهم: فيكون القياس في إثبات الأسباب، وقولهم: صار القياس في وجوب الحد في إيلاج اللوطة كما في إيلاج الزنا، وغير ذلك من كلامهم، وما ذكره المحشي استظهار بكلام شارح المختصر فهو تفسير قياس الأسباب الذي يشته الجمهور وينفيه الآخرون، وكونه استدلالاً بما يلزم المشتبهين لا ينافي الظاهر من كونه مذهب المانعين، وإن سلم فلا يبعد أن يراد بالإلغاء إلغاؤهم في الاحتجاج، وهو كاف للمؤلف. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله).

[٢] - كلام المؤلف قويم فتأمل. (ح عن خط شيخه).

الصحيح: ((زنا ماعز فرجم))، ولم يرتبه على ما يعم الوصفين، فدل على أنه المقتضي للجلد لا غيره فاحتيج إلى القياس، وإلا خولف الكتاب والسنة.
قالوا: لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الملحق^(١) معللاً باشتاله على الحكمة المقصودة به؛ لأنه إنما ثبتته باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة؛ إذ المفروض تغاير الوصفين^(٢)، فيكون مناسباً مرسلأ فلا يعتبر.
قلنا: القياس^(٣) دليل شرعي، فالإثبات به إثبات بالشرع^(٤) فكان معتبراً فيه،

(قوله): «قالوا لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف.. إلخ» الذي ذكره في شرح المختصر وحواشيه في تحقيق هذا الاحتجاج أن يقال: حاصل القياس في الأسباب أن يجعل وصف كاللواط مثلاً سبباً للحكم الذي هو وجوب الجلد لتحصيل الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللواط كما تحصل في الزنا، ولا يشهد له أصل بالاعتبار، أي: لم يثبت محل تتحقق فيه سببية هذا الوصف معللاً باشتاله على الحكمة؛ لأننا إنما ثبتته باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة؛ إذ المفروض تغاير الوصفين، ولا نعني بالمناسب المرسل إلا ذلك.

(قوله): «الوصف الملحق» الضمير عائد إلى السببية^[١]، والتذكير باعتبار المضاف إليه، أو إلى الوصف، وسمي ملحقاً مجازاً باعتبار سببيته.

(قوله): «معللاً باشتاله» أي: السبب الدال عليه السببية.

(قوله): «على الحكمة المقصودة به» أي: بالسبب، يعني الحكمة الحاصلة من ترتيب الحكم عليه كما في سائر الأسباب.
(قوله): «فيكون مناسباً مرسلأ» وذلك لأن المناسب المرسل كما يأتي هو الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم لا بنص ولا إجماع ولا بترتب الحكم على وفقه، فيكون اعتبار سببية اللواط للجلد حينئذ من المناسب المرسل.

(قوله): «قلنا القياس دليل» يعني أن الحكم في اللواط لم يثبت بالمناسب المرسل حتى يرد أنه ليس بمعتبر في الشرع، بل نثبت به هو معتبر شرعاً، وهو القياس؛ لوجود أصل معين وجامع،.....=

(١) كاللواط مثلاً معللاً باشتاله على الحكمة كتضييع الماء.

(٢) فإن اللواط المعتبر في سببية الفرع غير الزنا المعتبر في سببية الأصل، بخلاف الإسكار في النبيذ فإنه قد يشهد له أصل بالاعتبار، وهو الخمر الذي اعتبر في تحريمه الإسكار أيضاً، وإذا ثبت أن السبب في الفرع غير السبب في الأصل فلا أصل لو وصف الفرع، فيكون الوصف في الفرع وهو وصف اللواط مرسلأ، فيكون مردوداً. (متنهي السؤل والأمل).

(٣) على المسبب الآخر كالمحدد بجامع مثلاً كالقتل العمد العدوان.

(٤) وفيه ما تقدم من اتحاد السبب وأن الحكم هو إيجاب القصاص لا السببية فتأمل.

[١] - بل عائد إلى الوصف. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: تحقق القول. (ح).

ولو سلم فالمناسب المرسل الملائم معتبر؛ لما يجيء من الدليل الدال على اعتباره وقبوله.

قالوا: سببية الوصف الأول معللة بقدر من الحكمة، ولا نعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني؛ لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين، فلا يمكن التشريك في الحكم.

قلنا: ذلك مسلم فيما لم تنضبط حكمته ولم تكن منوطة بوصف ظاهر منضبط، أما ما كانت حكمته ظاهرة منضبطة أو كانت منوطة بوصف ظاهر

= فإننا نقيس اللواطه على الزنا في وجوب الجلد بجامع الإيلاج المذكور، وهذا ليس هو القياس المرسل، هذا ما ينبغي أن يحمل عليه كلام المؤلف رحمه الله، لكن لا يخفى أن محل النزاع إثبات سببية اللواطه، والقياس المذكور لم يثبت [١]، وإنما أثبت وجوب الحد، فالجواب غير دافع لما قصد المستدل.

(قوله): «ولو سلم فالمناسب الملائم، من المرسل معتبر» وذلك لأن المناسب المرسل ثلاثة أقسام: ملائم، وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، وغريب، وهو ما لم يعلم ذلك فيه، وملغى، وهو ما علم إلغاء الشارع له، فالغريب ومعلوم الإلغاء مردودان اتفاقاً، والملائم مردود عند ابن الحاجب ومقبول عند الإمام والغزالي، والمؤلف رحمه الله ذكر أنه معتبر لما يأتي من الدليل، إذا عرفت معنى الملائم فالحكمة في السببية التي هي محل النزاع لا بد أن يعتبر الشارع عينها في جنس الحكم أو جنسها في عينه أو جنسها في جنسه ليكون من الملائم، فيحتاج المؤلف رحمه الله إلى إثبات معنى الملائم فيما نحن فيه حتى يتنهض جوابه رحمه الله على القول بقبول الملائم، فيحقق النظر في إثباته، والله أعلم.

(قوله): «قالوا سببية الوصف الأول» أعني الزنا، وهو إيلاج فرج في فرج قبل.

(قوله): «في الوصف الثاني» أي: في سببية الوصف الثاني، وهو اللواطه، أعني إيلاج فرج في فرج دبر.

(قوله): «أما ما كانت حكمته ظاهرة منضبطة.. إلخ» كما تقدم من أن الجامع بين الزنا واللواطه هو الإيلاج المحرم المشتبه، والحكمة الزجر عن تضييع الماء في اللواطه كالزنا، لكن لا يخفى أن المخالف [٢] قصد أن سببية الوصف الأول وهو الزنا معللة بحكمة، وقد عرفت أنه إيلاج فرج في فرج قبل، ولا شك أنها غير متحققة في الوصف الثاني، وأما الجامع المذكور - وهو الإيلاج المحرم المشتبه - فلم يعتبر فيه كونه في قبل، وكذا حكمته المذكورة، فلم يكونا علة لسببية الزنا، أعني الإيلاج في قبل، فالحكم الثابت بهما هو وجوب الحد لا السببية المذكورة فتأمل، والله أعلم.

[١] - هذا تهافت، فقله: فإننا نقيس اللواطه على الزنا.. إلخ ليس بصحيح؛ إذ ليس المراد إلا القياس في سببيتها للوجوب؛ لاعتبار الشارع سببية الزنا المقيس عليه سببية اللواطه. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي).

[٢] - مرادهم هنا بالتعليل بحكمة الحكمة الباعثة على شرع الحكم كالزجر مثلاً لا التي جعلت إمارة وجامعاً بين الفرع والأصل كالإيلاج الذي ذكره مثلاً، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة المذكور).

منضبط فلا، وهو الذي وقع فيه النزاع.

(و) القياس أيضاً يجري عند الجمهور (في كل جملة من الأحكام) (١)

الشرعية، بمعنى أنه لا بد من النظر في كل مسألة مسألة هل يجري فيها القياس أم

(قوله): «والقياس أيضاً يجري عند الجمهور في كل جملة من الأحكام» معنى ذلك أنه ليس في الأحكام جل يتمتع فيه القياس بالدلائل العامة كالحدود والكفارات والأسباب والشروط، بل ما من جملة من الأحكام إلا ويجري فيها القياس، وهذا من المؤلف عليه السلام بناء على ما اختاره فيما سبق من جري القياس في الحدود والكفارات وفي الأسباب والشروط، وذهب كثير من العلماء إلى أن في الشرع جملاً من الأحكام يتمتع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الحدود والكفارات والأسباب والشروط، وفائدة الخلاف أن من قال بالأول احتاج إلى النظر في كل مسألة مسألة هل هي مما يجري [١] فيها القياس أم لا، ومن قال بالثاني لم يحتاج إلى النظر في أحاد تلك الجمل التي قد امتنع القياس فيها بالدلائل العامة، إذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام: بمعنى أنه لا بد من النظر.. إلخ ليس تفسيراً لجري القياس في كل جملة من الأحكام كما هو ظاهر العبارة، بل بيان لفائدة جريه في كل جملة، فلو قال: بمعنى أنه ليس في الشرع جل من الأحكام يتمتع فيها القياس كالحدود والكفارات لدلائل عامة على امتناعه فيها، فيستغنى بتلك الدلائل عن النظر في آحادها، بل يجري في كل جملة من الأحكام، فلا بد من النظر.. إلخ لكان أوضح. واعلم أن المؤلف عليه السلام نسب الجري في كل جملة إلى الجمهور، وفي حواشي شرح المختصر نسبه إلى شذوذ، ونسب امتناع جريه في كل جملة إلى الجمهور فينظر في تصحيح النقل [٢]، والله أعلم.

(١) الظاهر أن هذا بالنسبة إلى قوله: يجري في الحدود والكفارات والأسباب عام، فيكون عطفه عليه من عطف العام على الخاص. (حبشي).

(*) ذهبت الحنفية وارتضاه أبو علي إلى أن في قواعد الشريعة وأصولها ما لا يجري فيه القياس بحال، نحو أصول العبادات والحدود والرخص والتقديرات، وذهب الشافعي وأصحابه إلى جريان القياس في كل ما ذكر وأنه جار في كل أحكام [٣] الشرع، وذهب المحققون إلى أن القول بجواز القياس ومنعه على الإطلاق خطأ، فأوجبوا الاستقراء لجميع المسائل مسألة مسألة، فما دل الدليل على كونه معللاً قيس عليه، وما لا فلا، وهذا هو المختار. (من حواشي الفصول).

[١] - الصواب حذف مما. (حسن بن يحيى).

[٢] - الظاهر أن هذه المسألة من فروع مسألة منع القياس في الأسباب والشروط ومنع القياس في الحدود والكفارات، وقد حكموا بجريان القياس فيها عند الجمهور، فليكن جريانه هنا هو قول الجمهور، وقد اختاره المؤلف عليه السلام في تلك المواضع، فالمنافض هو ما في شرح المختصر وحواشيه، والله أعلم. (السيد صفى الدين أحمد بن الحصن بن إسحاق رحمته الله).

[٣] - في المطبوع: في أحكام الشرع. والمثبت من حواشي الفصول.

لا، ولا يكفي النظر في الجمل كالحُدود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات **(لما تقدم)** من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص ببعض الجمل دون بعض.

(ونفاه) أي: نفى جريه في كل جملة من جمل الأحكام **(نفاته فيما سبق)** فحكموا بأن في الشرع جملاً لا يجري فيها القياس، وهي الحدود والكفارات والرخص والتقديرات والأسباب والشروط **(لا)** أنه يجري **(في كل فرد)** من أفراد الأحكام الشرعية عند أكثر الناس، خلافاً لشذوذ فإنهم جوزوا جريه في كل فرد، بمعنى أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس بأن يدرك معناه، كوجوب الدية على العاقلة فإن له معنى يدرك، وهو إعانة الجاني فيما هو معذور فيه، كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين بما يصرف إليه من الزكاة.

والحق خلافه **(إذ فيها ما لا يعقل معناه)** كضرب الدية على العاقلة والقسامة ومعظم التقديرات، وما قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بأن

(قوله): «ونفاه» أي: نفى جريه في كل جملة «نفاته» أي: نفاة جريه أي القياس «فيما سبق» بيانه من الحدود والكفارات والأسباب والشروط وغيرها، فقوله: فيما سبق متعلق بقوله: نفاته معمول له، أي: ونفى نافي القياس في الحدود.. إلخ، وذلك لأنه يلزم من نفيه في الحدود مثلاً نفيه في جل من الأحكام، وليس المعنى أنهم نفوه في كل جملة فيما سبق، إذ لم يصرحوا فيما سبق بنفي جريه في كل جملة وإن أوهمت العبارة ذلك، لا سيما مع تفريع قوله: فحكموا على قوله: فيما سبق، فلو قال: ونفاه من خالف في الحدود وغيرها لا ندفع الإيham. وأعلم أن المؤلف رحمته فيما سبق قد روى الاتفاق على أن التقديرات لا يجري فيها القياس، وهي جملة من الأحكام، فينافي ذلك ما اختاره رحمته هنا من جريه في كل جملة **[١]** فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «ومعظم التقديرات» إننا قال: معظم التقديرات لأن فيها ما قد يعقل معناه... **[٢]**. **(قوله): «وما قد قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة»** هذا جواب عن قولهم: إن له معنى يدرك، وهو إعانة الجاني وقوله: «مدفوع بأن المطلوب معنى يختص بمناسبتها» بيانه أن المعنى المذكور -وهو الإعانة- لم يثبت اختصاصه بمناسبة العاقلة، بل يناسب غيرها، فإن مجرد الإعانة للجاني معنى يناسب وجوب الدية عليها وعلى غيرها أيضاً، والمطلوب معنى يختص بمناسبتها ليكون ذلك المعنى مخصصاً للعاقلة بوجوب الدية عليها دون غيرها، ولم يعقل هذا المعنى المتصف **[٣]**، وهذا هو معنى قول المؤلف رحمته: فالمعنى المخصص لكل أي لكل فرد **[٤]** بحكم من الأحكام.

[١] - ويحاج بأن المراد أنه لا يجري في معظم المقادير لا جميعها كما ذكره هنا، أو يقال: إن الجملة التي يجري فيها التقديرات مطلقاً وإن امتنع في بعضها كمقادير الحدود، والله أعلم. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي رحمته).

[٢] - (قوله): «لأن فيها ما قد يعقل معناه» بعد هذا بياض في الأمهات.

[٣] - بالاختصاص. (منه ح).

[٤] - لعله يعني منها، أي: من المطلقة والمميّنة. (حسن عن خط العلامة السياغي رحمته).

المطلوب معنى يختص بمناسبتها، وما ذكره ليس كذلك^(١)، كما أن معرفة خلو الرحم عن الحمل هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة والميتة ولكنه غير خاص بأحدهما، فالمعنى المخصص لكل بحكم غير معقول.

وقوله: **(والاستدلال بلزوم التسلسل غلط؛ لأن الكلام في الجواز)** إشارة إلى ما احتج به الأمدي وأتباعه حيث قالوا: لو كان كل حكم يثبت بقياس على أصل فإن انتهى إلى أصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض، وإن لم ينته لزم التسلسل، وهذا إنما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل حكم على القياس، ولا ينبغي أن يكون قولاً لأحد، كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة من استناد كثير من الأحكام إلى الكتاب والسنة؟ ثم إن الأمدي قد صرح بأن الخلاف في جواز إجراء القياس في جميع الأحكام.

فإن قيل: الدليل قائم^(٢) على تقدير الجواز أيضاً، بيان ذلك أن جوازه يستلزم جواز التسلسل، وجواز المحال محال.

قلنا: اللزوم ممنوع؛ إذ لا يلزم من جواز بيان كل حكم بالقياس توقفه على

(قوله): «كما أن معرفة خلو الرحم.. إلخ» بيان لقوله: وليس كذلك، يعني فإن معرفة خلو الرحم عن الحمل معنى لا يختص بمناسبة وجوب اعتداد المطلقة أو الميتة، بل يناسب غيرهما كالمفسوخة من حينه فإنه يجب عليها العدة، هذا تقرير الكلام، وأنت خير^[١] بأنه لو اشترط في المعنى اختصاصه بمناسبة الحكم المقيس عليه تعذر الإلحاق فتأمل.

(قوله): «في الجواز» أي: في جواز إجراء القياس في كل حكم، يعني لا في وجوب ذلك.

(قوله): «وأتباعه» منهم صاحب الفصول.

(قوله): «في جواز إجراء القياس.. إلخ» يعني لا في وجوب ذلك.

(قوله): «قلنا اللزوم ممنوع» أي: لزوم جواز التسلسل من القول بجواز إجراء القياس.....=

(١) فإنه لا يفيد وجه تخصيص العاقلة وحدها.

(٢) في الحواشي: تام.

[١] - شكل، وفي بعض الحواشي هنا ما لفظه: وفي حاشية على قول المؤلف: فالمعنى المخصص لكل بحكم.. إلخ: كاختلافها في قدر العدة، يعني فالميتة بأربعة أشهر وعشر، والمطلقة بثلاث حيض، فيختص كل منها بقدر غير معقول، وبهذا يتضح كلام المؤلف. (ح عن خط شبيهه).

القياس؛ لجواز ثبوته بنص أو إجماع أو استدلال وإن أمكن بيانه بالقياس، وإذا لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة.

= في كل حكم ممنوع؛ إذ لا يلزم.. إلخ، عبارة الحواشي: قلت: اللزوم ممنوع؛ لجواز أن يقاس كل أصل على أصل آخر وتكون الأصول متناهية، ولا يلزم الدور؛ لعدم التوقف، فإن من الأصول التي يجري فيها القياس ما قد ثبت بأدلة أخرى اهـ فجعل في الحواشي سند منع لزوم جواز التسلسل كون الأصول متناهية، وجعل ما ذكره المؤلف عليه السلام جواباً عما أورده على هذا السند من لزوم الدور، وهو الأولى؛ إذ لزوم جواز التسلسل إنما يندفع بكون الأصول متناهية كما ذكره في الحواشي؛ لأنه لم يتعرض المخالف في شبهته للزوم التوقف من جواز بيان كل حكم بالقياس فتأمل، والله أعلم.

[أركان القياس]

ولما فرغ من تحقيق ماهية القياس وأقسامه ومواقعه وكونه أحد الأدلة الشرعية عقبه ببيان أركانه التي لا يتم إلا بها وشرائطها فقال: **(فصل وأركانه أربعة)** (١) أركان الشيء أجزاءه التي لا يحصل (٢) إلا بها في الذهن وفي الخارج، فإن أريد بالقياس المعنى المصدري فإطلاق الأركان على هذه الأمور مجاز، وإن أريد به مجموعها مع الحمل والإلحاق فالإطلاق حقيقة (٣)، وهذا نظير (٤) خلافهم في التصديق هل الإذعان بالنسبة الحكمية خاصة أم المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول.

أولها: **(الأصل وهو المشبه به)** الذي هو محل الحكم الثابت.

(و) ثانيها: **(الفرع وهو المشبه)** أي: محل الحكم المراد إثباته، وإنما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الأصل، فناسب أن يذكر عقبيه لما بين الضدين من

(قوله): «المعنى المصدري» وهو الإلحاق.

(قوله): «فإطلاق الأركان على هذه الأمور مجاز» إذ ليست أجزاء للمعنى المصدري، بل إنها هي متعلقاته، فهي خارجة عن معناه، فتسميتها بالأركان مجاز تشبيهاً لمتعلق الشيء الذي لا يتم إلا به بالجزء الداخل في حقيقته.

(قوله): «مع الحمل والإلحاق» الأولى الاقتصار على الإلحاق كما لا يخفى؛ إذ لا حمل.

(قوله): «هل الإذعان» فيكون المراد به المعنى المصدري فيكون بسيطاً خارجاً عنه تصور الطرفين والنسبة كما هو رأي الحكماء.

(قوله): «أم المجموع» كما هو رأي الرازي.

(قوله): «المركب منه» أي: من الإذعان.

(قوله): «ومن تصور الموضوع والمحمول» أغفل المؤلف رحمته تصور النسبة، وعبارة غيره: المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها.

(١) أركان القياس أربعة؛ لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع لأصل في علة حكمه، وهذا كما يقال: أركان التشبيه أربعة: المشبه والمشبه به ووجه الشبه والأداة. (سعد).

(٢) تفسير للأجزاء وتمييزها عن العوارض. (سعد).

(٣) عرفية.

(٤) في نسخة: ونظير هذا إلخ.

اللزوم في الذهن.

(و) ثالثها: الوصف (الجامع) بين الأصل والفرع (وهو وجه الشبه) بينهما.
 (و) رابعها: (حكم الأصل، وهو ما يثبت مثله للفرع، وهو) أي: المثل
 الثابت للفرع (الثمرة) يعني ثمرة القياس، فلا يصح أن يعد من أركان القياس؛
 لأن عده منها يقتضي توقف القياس عليه، والمفروض توقفه على القياس،
 فيكون دوراً، وهو مبني على أن الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم،
 وهما قولان وقد صحح منهما الثاني.
 فإن قيل: إذا رجع الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه، فعد
 حكم الفرع من أركان القياس لا يقتضي الدور، فهلا قيل بأنها خمسة.
 قلنا: قد أجب بأن الحكم في الأصل والفرع واحد باعتبار نوعه وإن تعدد
 شخصاً لتعدد المحال.

فإن قيل: فهلا أطلق ولم يقيد بالإضافة إلى الأصل ليعم الحكمين.
 قلنا: إنما أضيف إليه لسبقه في الاعتقاد.
 فإذا قيل: حرمت الخمر لإسكارها ثم قيس عليها النبيذ فالأصل الخمر،
 والفرع النبيذ لتشبيهه بالخمر، والجامع الإسكار، والحكم التحريم، هذا ما عليه
 الجمهور وعليه أطباق الفقهاء.
 (وقيل غير ذلك) فذهب المتكلمون إلى أن الأصل دليل حكم المحل،

(قوله): «وقد صحح منهما الثاني» كما ذكره الأسنوي؛ لأن حكم الفرع ثابت في نفس الأمر، وقياس المجتهد
 إنما أفاد العلم به والكشف عنه.

(قوله): «باعتبار نوعه» أي: نوع الحكم، كالتحريم مثلاً، وقوله: «وإن تعدد شخصاً لتعدد المحل» كتحریم
 الخمر وتحريم النبيذ.

(قوله): «هلا أطلق» أي: الحكم، بأن يقال: ورابعها الحكم، وهو التحريم مثلاً.

(قوله): «لسبقه» أي: لسبق حكم الأصل «في الاعتقاد» أي: في اعتقاد ثبوته، فإن العلم به سابق على العلم
 بحكم الفرع.

(قوله): «دليل حكم المحل» أي: محل حكم الأصل، وهو الخمر.

كالنص والإجماع الدال على تحريم الخمر؛ لأنه الذي يبتني عليه التحريم، وذهب طائفة إلى أنه حكم المحل، وهو التحريم؛ لأن الأصل ما ابتني عليه غيره وكان العلم به موصلاً إلى العلم أو الظن بغيره، وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل؛ لأنه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها، ولا في النص والإجماع؛ إذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونها^(١) أمكن الإلحاق، ولأن النص لو كان هو الأصل لكونه طريقاً إلى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الأصل بالطريق الأولى؛ لأنه أصل النص، وهو باطل اتفاقاً، فتتحقق أن الحكم هو الأصل.

ووجه ما ذهب إليه الجمهور أن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً^(٢) منه ومردوداً إليه، وهو إنما يتحقق في نفس الخمر.

واعلم أن النزاع لفظي؛ لإمكان إطلاق الأصل على كل منها؛ لبناء حكم الفرع على الحكم وعلى محله لأنه أصله، وأصل الأصل^(٣) أصل، وكذا على

(قوله): «وكان العلم به موصلاً» عطف على قوله: ابتني عليه غيره، أي: الأصل ما جمع بينهما.

(قوله): «وهذه الخاصية» وهي ما ابتني عليه غيره.. إلخ.

(قوله): «ما لم يثبت الحكم فيها» أي: في الخمر.

(قوله): «ولا في النص» عطف على لا في المحل.

(قوله): «إذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونها أمكن الإلحاق» يعني أن الإلحاق لا يتوقف عليهما توقفاً عقلياً بحيث إنه لا يمكن بدونها حتى يبتني حكم الفرع على النص والإجماع، لكنه اتفق في الشرع أن الحكم لا يعلم إلا بنص أو إجماع وبغيرهما من طرق الشرع.

(قوله): «لأنه أصل» أي: لأن قول الراوي.

(١) أي: النص والإجماع، كذا فسر معود الضمير، وفي حاشية: لعله أراد بتصور العلم بالحكم من دونها كنحو الإلهام أو شرع من قبلنا ونحو ذلك.

(٢) وفي نسخة: منشأ منه.

(٣) بيانه أن حكم الخمر مثلاً وهو التحريم يتفرع عليه -أي: على الخمر- من حيث كونه محلاً له، فهو أصل لحكم الأصل، أعني الخمر؛ إذ لا بد من محل للحكم، وهو أصل لحكم الفرع، أعني النبيذ؛ لكونه متفرعاً عليه، ولما كان أصل الأصل أصلاً صح أن يقال =

دليله، وعلى هذا لا يمتنع إطلاق الأصل على العلة الجامعة أيضاً، لكن الأ شبه أن يكون الأصل هو المحل على ما ذهب إليه الأكثرون؛ لأن الأصل قد يطلق على ما يتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر إلى غيره، وبينهما عموم وخصوص من وجه^(١)، وهذان المعنيان يصدقان على المحل، أما الأول فلما مر^(٢)، وأما الثاني فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس؛ لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله، ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي، ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل، وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس،

(قوله): «على العلة الجامعة.. إلخ» كما ذكره في الفصول عن بعضهم.

(قوله): «على ما يتنى عليه غيره» بصيغة المحمول، كذا قيل.

(قوله): «وبينهما عموم وخصوص من وجه» لاجتماعهما في المحل^[١] وافتراقهما في الحكم؛ لعدم صدق الثاني عليه.

(قوله): «أما الأول» وهو ما يتنى عليه غيره «فلما مر» من أن المحل أصل الحكم، وأصل الأصل أصل، «وأما الثاني» وهو ما لا يفتقر إلى غيره.

(قوله): «ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقابل الفرع.. إلخ» يعني ليس المراد بيان الأصل وهو ما يتنى عليه غيره مطلقاً، بل بيان الأصل المقيد بكونه الذي يقابل الفرع.. إلخ، ولا شك أنه هو المحل.

(قوله): «وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس» يعني في قولنا: إلحاق معلوم بمعلوم.

= لمحل حكم الأصل وهو الخمر في المثال المذكور: أصل وإن كان تفرع حكم الفرع عليه إنما هو بالواسطة كما عرفت، وكذا القول في الحكم مثلاً حكم الأصل هنا وهو التحريم متفرع على النص من حيث إنه مستفاد منه، فهو أصل للحكم هنا، والحكم أصل لحكم الفرع، أعني التحريم في النبذ، فصح جعل حكم الأصل أصلاً لحكم الفرع وإن كان بالواسطة لما ذكرنا أولاً. (فواصل).

(١) يوجدان معا في المحل، ويوجد الأول دون الثاني في الحكم، والثاني دون الأول في الفرع من حيث ذاته لا من حيث الفرعية.

(٢) من أن المحل أصل الحكم، وأصل الأصل أصل، وفي حاشية: قوله: فلما مر من قوله: وما ذهب إليه الجمهور إلخ.

[١] - لا يخفى أن من شرط العموم والخصوص من وجه الاجتماع في مادة والافتراق في مادتين، ولم يذكر هنا إلا مادة الاجتماع ومادة واحدة للافتراق فينظر. (من خط السيد أحمد بن إسحاق رحمته). وقد بين الافتراق في مادتين هنا في الحاشية الأخرى فانظره.

ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة، ولأن باب القياس مرجعه إلى الفقهاء، وقد ساعدتهم الأصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قوهم، فلا يطلقون الأصل إلا على ما يطلقه عليه الفقهاء؛ لئلا يتخبط ذهن بين الاصطلاحات.

وأما الفرع فذهب الأكثرون إلى أنه محل الحكم المشبه كالنبذ، والباقون إلى أنه حكمه كالتحريم، وهذا أولى؛ لأنه الذي يبنى على الغير ويفتقر إليه دون المحل، ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به أصلاً سموا المحل الآخر فرعاً لكونه مقابله على طريق المجاز.

ولما كان للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط أركانه الأربعة فمنها ما يعود إلى الأصل ومنها ما يعود إلى الفرع، ثم ما يعود إلى الأصل منه ما يعود إلى حكمه ومنه ما يعود إلى علته عد ذلك مفصلاً فقال:

(قوله): «ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم... إلخ» إذ لا يصح أن يقال: إلحاق معلوم وهو النبذ بالدليل مثلاً، ولا بحكم الأصل ولا بعلة، وهو ظاهر.

(قوله): «مرجعه إلى الفقهاء» أي: المجتهدين المستنبطين للأحكام.

(قوله): «وأما الفرع» يعني أنه لا يجري فيه ما ذكرناه في الأصل من إمكان إطلاقه على ما أطلق عليه الأصل ومن أن الأشبه أنه المحل، وذلك أن الأولى هنا أن الفرع هو حكمه بما ذكره المؤلف رحمته الله.

[مسألة: في شروط حكم الأصل]

(مسألة: من شروط حكم الأصل هنا شرعيته) (١) أي: كونه حكماً شرعياً، وقوله: «هنا» إشارة إلى أنه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم، ولكنه هنا يعني في أصول الفقه يشترط في حكم الأصل أن يكون شرعياً، أي: ثابتاً بدليل شرعي؛ لأن المراد بالقياس فيه القياس الشرعي، لكون الغرض منه إثبات حكم شرعي في الفرع، وإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعياً بل كان عقلياً أو لغوياً (٢) - إن قيل بثبوت اللغة بالقياس - فالحكم المتعدي إلى الفرع لا يكون شرعياً، فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلًا.

(و) منها: (فرعيته) فلا يجوز أن يكون من الأحكام الشرعية الأصلية؛ لاستلزامه أن يكون الحكم في الفرع كذلك، والموصل إلى أصول الشرائع غير داخل في حد الأصول (٣).

(قوله): «وفرعيته فلا يجوز أن يكون من الأحكام الشرعية الأصلية» ومن ثمة امتنع إثبات أصول الشرائع به اتفاقاً كصلاة سادسة ولو تابعة لغيرها، كالوتر؛ فلا يصح إثبات وجوبه بالقياس؛ لكونه حينئذ أصلاً.

(قوله): «والموصل إلى أصول الشرائع غير داخل في حد الأصول» أي: أصول الفقه؛ لأن حده القواعد الموصلة إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

(١) لكن هاهنا بحث، وهو أن القياس المحدود فيما تقدم إن كان المراد به أي قياس فلا وجه لهذا الشرط، وإن أريد به قياس خاص هو القياس في أحكام الشرع فالحد غير مطرد؛ لأنه لم يذكر فيه فصل الخاص، بل أطلق الحكم بقوله: في علة حكمه كما تقدم، فإن اعتذر بأن المراد بالحكم هناك هو الشرعي لأنه بصدد الكلام على الأدلة الشرعية فلا وجه لذكر هذا الشرط؛ لأنه معلوم من الحد. (جلال).

(٢) فلو قيل: شراب مشدد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما أنه يسمى خمرًا لم يكن كلاماً منتظماً؛ لأن حكم الأصل هنا عقلي أو لغوي، والثابت في الفرع حكم شرعي. (شرح ابن جحاف).

(٣) لأخذ الفرعية في تعريف الأصول كما عرفت.

(*) ومن ثمة امتنع إثبات صلاة سادسة بالقياس، كما لو قيل: يجب الوتر قياساً على المغرب بجامع كذا.

(و) منها: (بقاؤه) فلا يجوز أن يكون منسوخاً غير ثابت؛ لأنه إنما يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع، وإذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبراً للشارع فلا يتعدى الحكم به إلى الفرع.

(و) منها: (ثبوته عند القائس) أي: يكون حكم الأصل ثابتاً عنده وإلا كان فاسداً، مثلاً إذا نوى النفل من عليه فريضة الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي، فلو قال الحنفي في الصوم بنية النفل: «أتى بما أمر به فيسقط عنه الفرض كفريضة الحج» لم يصح هذا القياس؛ لتضمنه اعتراف المستدل بالخطأ في الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم، فلا يصح بناء الفرع عليه؛ لأنه لا يجوز أن يذكره في معرض التقرير لمأخذ إمامه؛ لأنه إنما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً له بإثباته الحكم على وفقه وإلا لم يعرف، ولا في معرض الإلزام للخصم؛ لأن له أن يقول: الحكم في الأصل معلل بغير ما عللت به ولا وجود له في الفرع، والظاهر صدقه لعدالته وكونه أعرف بمأخذ إمامه، أو يقول: لا تتعين التخطئة في الفرع الذي هو محل النزاع؛ لجواز أن يكون الخطأ في تعليل حكم الأصل بالوصف المذكور، ولو اعترف بخطئه في الأصل لم يضره ذلك في الفرع.

(و) منها: (موافقة الخصم على علة) أي: الأصل **(و) على (وجودها)** فيه^(١)، فلا يصح قياس اختلاف الخصمان في علة حكم أصله؛ بأن يعتبر المستدل

(قوله): «وثبوته عند القائس» المراد أن يكون المستدل غير مخالف في حكم الأصل وإن لم يكن الحكم منسوخاً، فيمتاز هذا عن الشرط الذي قبله.

(قوله): «على وفقه» أي: وفق الأصل [الوصف (نخ)].

(قوله): «ولا في معرض الإلزام» عطف على في معرض التقرير.

(قوله): «لأن له» ضمير له وصدقه ولو اعترف وبخطائه للخصم.

(قوله): «ولو اعترف بخطئه في الأصل» حيث جعل الوصف علة له مع أنه ليس بعلة.

(قوله): «لم يضره ذلك في الفرع» فلا يلزمه إجزاء الصوم بنية النفل.

(قوله): «اختلف الخصمان في علة حكم أصله» يعني مع الاتفاق على حكم الأصل.

(١) لكن لا يخفى أن هذا في مركب الوصف والأصل إنما هو شرط للحجية على المناظر لا للحجية عند الناظر. (جلال معنى).

علة فيه^(١) والمعترض علة أخرى، وهذا يسمى قياساً مركب الأصل^(٢)؛ لوقوع النظر في علة حكم الأصل، ولا قياس^(٣) اختلفاً في الوصف الذي علل المستدل أصله به هل له وجود في الأصل أم لا، وهذا يسمى مركب الوصف؛ لوقوع الخلاف^(٤) في وجود الوصف الجامع.

وقيل: إنه إنما سمي مركباً لإثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم في الأصل بقياس، فقد اجتمع قياساهما، ثم إن الأول اتفقا فيه على الحكم^(٥) - وهو

(قوله): «وهذا يسمى قياساً مركب الأصل لوقوع النظر.. إلخ» اعتمد المؤلف رحمه الله في وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الوصف ما ذكره السعد، وأغفل وجه التسمية بالمركب، وقد ذكر السعد كلا الوجهين فقال ما حاصله: وإنما سمي مركباً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فالمستدل ركب العلة على الحكم في الأصل، فإنه أثبت كونها علة بعد ثبوت الحكم باستنباطها منه، والمعترض ركب الحكم على العلة في الأصل؛ لأنه يقول: الحكم في الأصل فرع على العلة، وهي المثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها؛ ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها، ثم إن المؤلف رحمه الله أشار إلى ما ذكره شارح المختصر في وجه التسمية بالمركب وفي وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الفرع^[١] بقوله: وقيل: إنه إنما سمي.. إلخ.

(قوله): «بقياس» أي: علة، وهو الأصل باصطلاح، فإن منهم من يطلق الأصل على الحكم كما عرفت.

- (١) كالعبودية في المثال، والمعترض علة أخرى كجهالة المستحق للقصاص.
- (٢) قال المصنف: لأن الحكم في الأصل ركب على علتين إحداها للمستدل والأخرى للمعترض، لكن لا يخفى أن الأصل - وهو الحكم - لا تركيب فيه وإن ركب على علتين ولا في علته عند كل من الخصمين، وإنما التركيب في علة ثبوت الحكم في الفرع؛ لأنه أخذ فيها استمرار تسليم الخصم لحكم الأصل على تقدير صحة كل من العلتين، ولا استمرار للتسليم إلا على تقدير واحدة، حتى قال: والثاني مركب الوصف اكتفاء بأدنى مخصص للتسمية، حتى قال: وقد عرفناك وجه التسمية وأنه لا يجب مطابقتها مفهوم الاسم؛ لأن الغرض من الأسماء تمييز معنى المسمى لا تحصيل الدلالة على معناه الأصلي. (جلال باختصار).
- (٣) عطف على قوله: قياس اختلاف الخصمين إلخ.
- (٤) قال المحلي: سمي القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك يعني بمركب الوصفين لتركيب الحكم فيه، أي: بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل.
- (٥) عدم قتل الحر بالمكاتب المذكور.

[١] - كذا في نسخ، وقد ظنن بالوصف بدلاً عن الفرع، وهو الظاهر.

الأصل باصطلاح- دون الوصف الذي يعلل به المستدل، فسمي مركب الأصل، والثاني اتفقا فيه^(١) على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف؛ تمييزاً له عن صاحبه بأدنى مناسبة.

مثال مركب الأصل: أن يحتج على الحنفية في أن العبد لا يقتل به الحر: عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب^(٢) المقتول^(٣) عن وفاء ووارث^(٤) مع السيد، فيقول الحنفي: العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة، واجتماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه؛ لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفاء هل يموت حرّاً أو عبداً، والمستحق على الأول الوارث وعلى الثاني المولى، فإن اعترض عليهم بأنكم لا بد أن تحكموا في هذه الحال بأحد هذين القولين، وأياً ما كان فالمستحق معلوم، أجابوا بأننا نحكم بموته حرّاً، بمعنى أنه يورث، لا بمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر؛ لأن حكمنا بموته حرّاً ظني لاختلاف الصحابة، والقصاص ينتفي بالشبهة، فإن صحت هذه العلة^(٥) بطل إلحاق العبد به^(٦) في الحكم لعدم مشاركته له في العلة،

(قوله): «وارث مع السيد» أي: يشارك السيد^[١] في الإرث، فإن لم يدع وارثا مع السيد أو قتل ولا وفاء أقاد السيد عند أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافاً لمحمد، وإن لم يترك وفاء أقاد السيد؛ لأنه متعين، كذا نقل عن كتب الحنفية.

(١) أي: اتفقا على كونه وصفاً وإن اختلفا هل له وجود في الأصل أم لا، ففي العبارة مسامحة. (من فوائد السيد العلامة إسماعيل بن محمد بن إسحاق رحمته الله).

(٢) الذي وقع الاتفاق على أنه لا يقتل به الحر. (جلال).

(٣) الذي قتله الحر.

(٤) أي: وله وارث، وضبط في نسخة معتمدة بالجر.

(٥) يعني الجهالة.

(٦) لعدم مشاركته له في جهالة المستحق. (جلال).

[١]- لا مشاركة؛ إذ الحنفية يحكمون بموته حرّاً كما صرح به الشارح. (ح عن خط شيخه).

وإن بطلت^(١) فإن الخصم^(٢) يمنع حكم الأصل ويقول: يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع، وهذا منع تقديري -أي: على تقدير انتفاء علته- فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي به^(٣)، فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع حكم الأصل كما لو كانت هي كونه عبداً، فلا يتم القياس^(٤).

ومثال مركب الوصف أن يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح: قول القائل: إن تزوجتك فأنت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: التعليق على تقدير تسليم عليته

(قوله) في مثال مركب الأصل: «فلا ينفك -أي: الخصم- عن منع العلة في الفرع أو منع حكم الأصل»، وقوله في مثال مركب الوصف: فما ينفك عن منع علة الأصل أو منع حكمه، هكذا في شرح المختصر، قال السعد: فإن قيل: قد سبق أن الخصم في مركب الأصل يمنع العلة، وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الأصل، فكيف يصح أنه في الأول لا ينفك عن منع العلة في الفرع أو منع الحكم في الأصل، وفي الثاني عن منع علة الأصل أو حكمه؟ قلنا: منع العلة في الفرع ينتج عنه منع علة المستدل -وهي كونه عبداً- ودعوى عليه وصف آخر لا يوجد في الفرع، ومنع حكم الأصل ينتج عنه بطلان عليه ذلك الوصف -وهو الجهالة- على سبيل الفرض والتقدير؛ بناء على أن ذلك الوصف هو المانع عن القتل. ومنع علة الأصل هو بعينه منع وجود العلة في الأصل، ومنع حكم الأصل هو نتيجة تسليم العلة في الأصل -وهي التعليق- على سبيل الفرض والتقدير؛ إذ العلة عند المعارض كونه تنجيذاً.

(١) بأن يقول المستدل: لا جهالة مع الانكشاف؛ لأنه إذا قتل ومعه ما يفني بهال الكتابة فهو حر، وإن قتل وليس معه ما يفني به فهو عبد، وقد وقع الاتفاق على أنه لا يقتل به الحر، وما ذاك إلا لنقصان منصبه عن منصب الحر، فالعبد القن مثله. (جلال).

(٢) يعني الحنفي.

(٣) أي: بحكم الأصل.

(٤) قال السيد حسن الجلال في شرح أصول ابن الحاجب: فما ينفك يعني المستدل عن عدم العلة في الفرع أو منع حكم الأصل، فإن قيل: هذه معارضة لعلة المستدل في الأصل، وسيأتي أنها لا توجب انقطاع المستدل؛ لأن له الجواب عليها بما سيأتي، قلنا: إنما لا توجب انقطاعه حيث بقي الخصم موافقاً له على بقاء حكم الأصل مع اندفاع المعارضة، أما إذا كان يرى أن الحكم منوط بصحتها فقط فإذا لم تصح فلا بقاء للحكم عنده فإنه لا يجدي المستدل حينئذ دفع المعارضة. (جلال).

لعدم الوقوع مفقود في الأصل، فإنه تنجيز، فإن صح هذا^(١) بطل إلحاق التعليق به، وإلا منع عدم الوقوع؛ لأنه إنما منع الوقوع لكونه تنجيزاً، فلو كان تعليقاً لقال به، فما ينفك عن منع علة الأصل^(٢) أو منع حكمه^(٣)، فلا يتم القياس^(٤).

قاعدة: كل موضع يستدل فيه^(٥) باتفاق الطرفين^(٦) يتأتى^(٧) للخصم دعوى أنه قياس مركب؛ إذ لا يعجز عن إظهار قيد يختص بالأصل ولو كان

(قوله): «باتفاق الطرفين» أي: المستدل والخصم.

(قوله): «إذ لا يعجز» أي: الخصم الذي هو المعارض.

(قوله): «يختص» أي: القيد بالأصل، يدعى أن ذلك القيد هو العلة، عبارة العلوي: من العلة.

(١) يعني الفقدان.

(٢) كما لو لم يكن التعليق ثابتاً فيه. (عضد).

(*) منع علة الأصل هو بعينه منع وجود العلة في الأصل، ومنع حكم الأصل هو نتيجة تسليم العلة في الأصل، وهي التعليق على سبيل الفرض والتقدير؛ إذ العلة عند المعارض كونه تنجيزاً.

(٣) أي: حكم الأصل، كما إذا كان التعليق ثابتاً. (عضد).

(٤) فإن قيل: كيف يحكم بانقطاع المستدل بكون قياسه مركب الوصف مع أنه في الحقيقة راجع إلى منع علية العلة أو منع وجودها، ولها أجوبة تبطل المنع كما سيأتي إن شاء الله؟ أجيب بأن الأجوبة الآتية إنما تدفع منع علية العلة ومنع وجودها بعد عدم صحة منع حكم الأصل، ولهذا اشترط البعض في صحة القياس كون حكم الأصل مجمعاً عليه، وهذا هو معنى اشتراط غيره أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب بعينه. (جلال).

(٥) عبارة العضد: يستدل فيه الخصم.

(٦) أي: المستدل والخصم. (من الحاشية السعدية). يتأتى في ذلك المحل دعوى أنه ذو قياس مركب، فإن الخصم -أي: المعارض- لا يعجز عن إظهار قيد يخص الأصل يدعي أن ذلك القيد هو العلة، إما مجرداً كجهالة المستحق أو مع ما لذلك القيد كهي مع المكاتب، فيمنع علة المستدل، وهي عبد، ولا سبيل إلى دفع المعارض بالاستدلال على أن علتك هي العلة التي عند المستدل؛ لأن العلة ما يغلب الظن بها، ولا يعرفها إلا الظان، حتى لو قال: علتني غير ذلك -أي: علة المستدل- ولم يعنيه سمع منه، فإن طريق ثبوت ذلك أي العلة تسليمه واعترافه، فإن سلم أنها أي علة المستدل موجودة في الأصل فقد تم، وإلا فللمستدل أن يثبت وجودها في الأصل بدليل من عقل أو حس أو شرع أو غير ذلك. (شرح سعد).

(٧) فيه. (عضد).

نفس محله فيدعي أنه العلة^(١)، ولا سبيل إلى دفعه بالدليل على أن علة المستدل هي العلة عنده، بل لو قال: علتني غير ذلك^(٢) ولم يبينه سمع منه، فلا تثبت العلة عنده إلا باعترافه، وبعد الاعتراف إن سلم وجودها أيضاً فذاك، وإلا فللمستدل إثبات وجودها^(٣) بعقل أو حس أو سمع، فيلزمه القول بموجبه وترك ما كان عنده إذا كان مجتهداً كما لو ظنه بذلك لنفسه^(٤) لم تسعه المخالفة، والمناظر كالناظر في أن مقصوده^(٥) إظهار الصواب، فإذا لزمه القول عند ظنه به فعند تضافهما^(٦) أولى، وأما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهد إمامه بظن بطلان دليله.

(قوله): «إلى دفعه» ضمير دفعه للخصم الذي هو المعارض.

(قوله): «بالدليل» أي: بالاستدلال.

(قوله): «هي العلة عنده» أي: عند الخصم وهو المعارض؛ لأن العلة ما يغلب الظن بها، ولا يعرفها إلا الظان.

(قوله): «فلا تثبت العلة عنده» أي: المعارض.

(قوله): «بعقل أو حس» زاد في الحواشي: أو غيرهما؛ لتدخل شهادة الاستعمال وإطباق أئمة اللغة.

(قوله): «كما لو ظنه» أي: ظن وجودها «بذلك» أي: بعقل أو حس.

(قوله): «لم تسعه المخالفة» لأنه لا يكابر نفسه.

(قوله): «فإذا لزمه» أي: المناظر.

(قوله): «به» أي: بوجودها.

(قوله): «فعند تضافهما» أي: تعاونهما، يعني المناظر والناظر في وجود العلة.

(١) إما بالاستقلال أو بالانضمام. (سعد).

(٢) ولا يجب علي بيانها في عرف المناظرة، وفيه ما فيه. (شرح تحرير).

(٣) في الأصل. (عضد).

(*) فإن قلت: لم اكتفى المصنف في ثبوت وجود العلة في الأصل بأحد الأمرين: إما تسليم الخصم له

أو إثبات المستدل ولم يغير في أنها العلة بين الأمرين؟ قلت: لأن إثبات المستدل لعلية العلة

صعب كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، فلا يعلم عليتها عند المعارض إلا باعترافه؛ لأنه لا سبيل

للمستدل إلى نفي كل ما يظنه المعارض مؤثراً في الحكم أو مانعاً للعلية. (شرح جلال).

(٤) فإذا كان ناظراً في المسألة بطريق الاجتهاد فإنه لا يكابر نفسه فيما أداه إليه اجتهاده ويوجبه ظنه،

فكذلك فيما إذا كان مناظراً. (من غاية الوصول).

(٥) في نسخة: مقصودهما.

(٦) أي: تعاونهما، وقد وقع في بعض النسخ بالطاء، وهو غلط. (سعد).

واعلم أن هذا فيما قنع فيه باجتماع الخصمين على حكم الأصل، أما إذا كان مجمعاً عليه مطلقاً^(١) فلا كلام في قبوله، وأما إذا لم يكن فيه إجماع أصلاً فحاول المستدل إثبات حكم الأصل بنص ثم إثبات علته بطريقة^(٢) فيقبل في الأصح^(٣)، وقيل: لا؛ لضم نشر الجدل، قلنا: لو لم يقبل لم تقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع؛ للزوم انتشار كلام يوجب طول البحث، والفرق بأن كلاً حكم شرعي يستدعي ما يستدعيه^(٤) الآخر، بخلاف المقدمات فإنها أحوال الحكم المطلوب، ولا يلزم من كون الانتقال إليه انقطاعاً كونه إليها^(٥) كذلك - أمر اعتباري إنما يصلح لبناء الاصطلاح عليه^(٦)، والحق أن^(٧) لا يعد الانتقال

(قوله): «واعلم أن هذا» أي: الكلام في مركب الأصل ومركب الوصف.

(قوله): «إجماع أصلاً» أي: لا مطلقاً ولا بين الخصمين.

(قوله): «وقيل لا» أي: لا يقبل، بل لا بد من إجماع إما مطلقاً أو بين الخصمين.

(قوله): «لضم نشر الجدل» بالانتقال من مطلوب وهو حكم الفرع إلى مطلوب آخر هو حكم الأصل.

(قوله): «تقبل المنع» وهي ما عدا البد依يات.

(قوله): «والفرق» بين حكم الأصل وبين مقدمات المناظرة.

(قوله): «بأن كلاً» أي: كلا من حكم الأصل والفرع.

(قوله): «من كون الانتقال إليه» أي: الحكم الشرعي «انقطاعاً» أي: عن المناظرة؛ لأداء الانتقال إلى التسلسل.

(قوله): «أمر اعتباري» خبر قوله: والفرق.

(قوله): «لبناء الاصطلاح عليه» أي: اصطلاح أهل المناظرة «عليه» أي: على هذا الأمر الاعتباري، فيجوز

أن يصطلح قوم على اشتراط الإجماع مطلقاً أو بين الخصمين بناء على هذا الاعتبار.

(١) بين الخصمين وغيرهما.

(٢) من طرقها، وعبارة العضد: بطريقها [١].

(٣) لأن إثباته بمنزلة اعتراف الخصم به. (محلي على الجمع).

(٤) من الأدلة والشرائط، فيقبل طول المقال ونشر الجدل. (سعد).

(٥) أي: المقدمات، كذلك أي: انقطاعاً.

(٦) قوله في العضد: وربما يفرق يعني قد يمنع الملازمة بناء على أن ما ذكر في بيانها ليس بتمام؛ لأن حكم الأصل

حكم شرعي مثل حكم الفرع فيستدعي مثل ما يستدعيه من الأدلة والشرائط فيقبل طول المقال ونشر

الجدل، بخلاف مقدمات المناظرة فإنها قد تنتهي سريعاً إلى الضروريات، ولما كان في هذا نوع ضعف أحال

الأمر إلى الاصطلاح، فيجوز أن يصطلح قوم على اشتراط الإجماع مطلقاً أو بين المتخاصمين. (سعد).

(٧) في المطبوع: أنه.

[١] - هذه عبارة ابن الحاجب، وعبارة العضد: بطريق من طرقها.

لإصلاح الكلام الأول إلى أي شيء كان انقطاعاً؛ لأن تحمل طول البحث أولى بالباب من قطع الكلام قبل ظهور الصواب.

(و) منها: (انتفاء شمول دليله حكم الفرع) يعني يشترط أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع^(١) شمولاً ظاهراً عند الخصمين، وإلا لكان جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً تحكماً، ولكان القياس تطويلاً بلا طائل، كقياس الذرة على الشعير في كونه ربوياً، فيمنع في الأصل، فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبدالله: ((الطعام بالطعام مثلاً بمثل)) قال: وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير، أخرجه مسلم، فيجانب بأن الطعام يتناولهما جميعاً فيضيع القياس، وسيجيء أن دليل العلة إذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه لذلك^(٢) وأن القيدتين مرادان ثمة أيضاً؛ لأن الشمول إذا لم يكن ظاهراً بأن يكون العام مخصوصاً أو مختلفاً فيه والمستدل أو المعترض لا يراه حجة مطلقاً أو إلا في أقل ما يتناوله كان القياس مفيداً، نحو أن يكون أحد الخصمين يخصص بالعادة، فيكون قياس الذرة على الشعير مع إثباته بحديث مسلم مفيداً؛ لكون العادة يومئذ تناول الشعير كما دل عليه آخر الحديث.

(و) منها: (أصليته) فلا يجوز أن يكون متفرعاً عن أصل آخر عند الجمهور، خلافاً للحنابلة، وفي نسبته^(٣) إلى أبي عبدالله البصري نظر؛ فقد روى أبو طالب

(قوله): «لذلك» أي: لكون القياس تطويلاً.

(قوله): «وأن القيدتين مرادان» وسيجيء ما يقتضي أن القيدتين.. إلخ؛ إذ لم يصرح فيما يأتي في شروط العلة بأنها مرادان. والمراد بالقيدتين كون الشمول ظاهراً وكونه عند الخصمين.

(١) لأن حكم الفرع حينئذ يكون ثابتاً بالنص فيذهب القياس ضياعاً، لكن عرفناك أن لا شرط في الحقيقة لحكم الأصل، وإنما الشروط المذكورة له هي للقياس، أعني للتوجه إلى إثبات حكم الفرع. (جلال).

(٢) أي: لدفع التحكم والتطويل.

(٣) نسبة إليه صاحب الفصول وابن الحاجب.

وغيره عنه أنه لا يجوز إلا أن يكون في حمل الفرع على الفرع الأول مزيد فائدة، كأن يخالف الثاني الأول من جهات ويوافق من آخر فيظن الظان أن الجمع بينهما خطأ، فيقيس ليتبين أن اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة الجامعة واتفاقهما في الحكم، وروى القاضي عبدالله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ أبي عبدالله البصري القول بصحة قياس فرع على فرع آخر بعله غير علة الفرع الأول التي قيس بها على الأصل.

احتج الجمهور بأنه يمتنع إلحاق فرع بفرع **(وإلا انتفت الفائدة إن اتحدت)** العلة الجامعة بين القياسين اللذين أحدهما لإثبات المطلوب والآخر لإثبات أصله **(وفسد القياس إن تعددت)** ^(١) أما الأول فلأن ذكر الوسط - أعني ما هو أصل في قياس وفرع في آخر - ضائع؛ لإمكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على أصل ما جعل أصلاً له. مثاله: قياس الشافعي السفرجل على

(قوله): «احتج الجمهور بأنه يمتنع» لو قال: احتج الجمهور لامتناع إلحاق فرع بأصل بقوله: وإلا انتفت الفائدة لكان أظهر.

(قوله): «المطلوب» وهو الحكم في الفرع.

(١) لأن العلة الأولى وهي التي بين الفرع الأخير وبين الأصل الذي هو فرع أصل آخر لم يثبت اعتبارها؛ لثبوت الحكم في الأصل بغيرها، والثانية من العلتين - وهي التي بين الأصل وأصله - ليست بموجودة في الفرع الأخير، كقوله في الجذام: عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالرتق والقرن، ثم يقيس القرن والرتق على الجب بفوات الاستمتاع، فهذا القياس غير صحيح؛ لأن العلة الجامعة بين الجذام والقرن وهي كونها عيباً لم يثبت اعتبارها من الشارع في القياس الثاني؛ لثبوت الحكم في القرن بغيرها اتفاقاً، وهي فوات غرض الاستمتاع، والعلة الجامعة بين القرن والجب وهي فوات غرض الاستمتاع ليست بموجودة في الفرع وهو الجذام. (رفو على المختصر).

التفاح في الربوية بجامع الطعم، فتمنع ربوية التفاح، فيلحقه بالبر بالطعم^(١) أيضاً، فإنه حينئذ يضيع ذكر التفاح؛ لإمكان إلحاق السفرجل بالبر من دونه^(٢).
وأما الثاني فلأن علة حكم الأصل المطلق^(٣) هي المعبرة، ولم توجد في الفرع المطلق، والموجود فيه علة غير معتبرة، فلا مساواة بين الفرع المطلق وأصله في العلة المعبرة، ولا اعتبار بمساواة في غيرها، فلا تعدية، كما لو قيس الجذام على الرق في فسخ النكاح به بجامع كونها عيباً يفسخ به البيع، فيمنع أن النكاح يفسخ بالرق، فيثبت بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع، ففوات الاستمتاع هو الذي يثبت لأجله الحكم في الرق، وهو غير موجود في الجذام، والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره.

وأجيب بمنع لزوم المساواة في العلة، بل يجوز أن يثبت الحكم في الأصل بعلة وفي الفرع بأخرى، كما يجوز أن يعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الأصل بدليل آخر هو نص أو إجماع.
ورد بالفرق بين العلة والدليل بأنه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس، بخلاف اختلاف الدليل.

(قوله): «بالبر بالطعم» الباء الأولى صلة والثانية سببية.

(١) أي: بجامع الطعم، بأن يقال: التفاح مطعوم فيكون ربوياً كالبر، ومن البين أن ذكر الوسط وهو التفاح ضائع؛ إذ يحصل المقصود وهو إثبات كون السفرجل ربوياً بأن يقال: مطعوم فيكون ربوياً كالبر.

(٢) وإنما هي أي: هذه المناقشة (مشاحة لفظية) لأن المعارض معترف بصحة قياس السفرجل على التفاح غير أنه يقول: تطويل للمسافة بغير فائدة، وقد يجاب عن التطويل بأنه قد ينسئ أصل القياس الأول ويتذكر أصل القياس الثاني، والتطويل إنما يتحقق عند تذكرهما معاً. (شرح تحرير مع تصرف يسير).

(٣) كالجلب في المثال المذكور، والفرع المطلق كالجذام فيه، وأصل هذا الفرع في المثال الرق، وهو أصل وفرع باعتبارين.

ولهم أن يحتجوا بأنه لا مانع من اعتبار الشارع للوصفين في حكم واحد^(١)؛ لجواز تعدد العلل كما يجيء إن شاء الله تعالى، ووجود أحدهما في محل النص غير مانع من اعتبار الآخر، فينفرد كل من الأصل والفرع المطلقين بوصف ويجتمع الوصفان فيما هو أصل وفرع باعتبارين^(٢).

وهاهنا فرعان ذكرهما أصحابنا: الأول: قال المؤيد بالله ﷺ في شرح التجريد: قال -يعني الهادي-: وفي جنين البهيمة إذا ألقته ميتاً نصف عشر قيمته، قاسه على جنين الأمة كما قاس جنين الأمة على جنين الحرة بعله أنه جنين أسقطته الجنائية. وفي البحر عن الهادي والإمام يحيى: وفي جنين الدابة نصف عشر قيمته إن خرج ميتاً كجنين الأمة، وفيه عن القاسمية: وفي جنين الأمة

(١) كما لو اعتبر في الرق وصفين هما فوات الاستمتاع وكونه عيباً يفسخ به البيع بناء على جواز تعدد العلل، ووجود أحدهما وهو الأول غير مانع من اعتبار الآخر، فينفرد الأصل المطلق وهو الجب بوصف هو الفوات المذكور، والفرع المطلق وهو الجذام بوصف آخر وهو كونه عيباً إلخ، ويجتمع الوصفان فيما هو فرع وأصل من جهتين، وهو الرق، هذا محصول الكلام. ويمكن أن يقال: الوصف الآخر الذي أجزت أن يعتبره الشارع إن كان اعتباره بالفعل فغير محل النزاع، ولا إشكال في صحة ذلك، وإن لم يعتبره خارجاً بل بالإمكان فهذا محل النزاع، بدليل قوله: والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره، لكنه غير مسلم صحة القياس بمجرد إمكان الاعتبار، وإلا صح الحمل في كل قياس لم يثبت اعتبار وصفه خارجاً بل بمجرد الإمكان العام، ولعله لا يقول بذلك أحد.

(*) يقال: بأي الأدلة اعتبرهما؟ فإن كان بنص أو إجماع خرج عن محل النزاع، وإن كان بقياس فعين محل النزاع فيتأمل. (سيلان).

(٢) وأجيب بلزوم التسلسل وأن يكون الفرع الأخير بعيد الشبه؛ إذ مأمّن فرع إلا وفيه بعض تفاوت عن شبه ما هو أصل له، ومع تعدد التفاوت يكون الفرع الأخير بعيد الشبه، فيكون ذلك الإلحاق بأصل بلا شبه. (حيمي). ممنوع؛ فإن معتبر الشارع معلوم، وأيضاً فإن أحد الوصفين أو الأوصاف في محل النص، وانقطاع دار التكليف يأبى ذلك، والله أعلم. (حبشي). وفي حاشية: ويحاج بأن اشتراطهم في الوصف ظهوره وانضباطه يمنع التسلسل؛ إذ ينقطع بعد أن يصير الوصف خفياً.

نصف عشر قيمته كالحر، قاس جنين الدابة على جنين الأمة، وجنين الأمة على جنين الحرة.

الثاني: قاس بعض أصحابنا موضحة رأس الرجل الخطأ على الغرة^(١) في أنها تحملها العاقلة، ثم قاسوا موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم، قالوا: لأنه مشبه بالحر، فقيمه ولو قلت كالدبة، وأطرافه كأطراف الحر، فتحمل العاقلة ما كان نصف عشر قيمته. والكلام^(٢) في هذين الفرعين كما رواه أبو طالب وغيره عن أبي عبدالله البصري من أن القياس إنما هو لدفع ما يتوهم فارقاً بين الفرعين فتدبر.

(و) منها: (أن لا يكون معدولاً به عن سننه) أي: عن سنن القياس وطريقه، والمعنى أنه يشترط أن يوجد مثل علة حكم الأصل في أصل آخر غير محله، فإذا علم انتفاء ذلك كان معدولاً به عن سنن القياس، والباء للتعدية، أي: جعل عادلاً ومجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس، فلا يقاس عليه.

(كما لا يعقل معناه) وهو قسمان: قسم أخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة، روى أبو داود والنسائي بإسناد صحيح أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين، فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وإن كان أعلى منه

(قوله): «في أصل آخر غير محله» قال السعد: حاصله أن يكون حكم الأصل بحيث يوجد مثل علته في أصل آخر غير محل الحكم، وليس المراد أنه يجب أن يوجد في محل آخر هو الفرع؛ لأن هذا معلوم من كون العلة وصفاً مشتركاً.

(١) وقاسها المهدي عليه السلام في البحر على النفس كما تفهمه عبارته في الرد على الحنفية، قال: والجامع كونها جناية تحملها العاقلة إلخ، قيل: وهذا يدل على صحة القياس على ما خالف القياس. اهـ. يقال: إن ظهرت العلة^[١]، وهو في أصول أهل المذهب كثير وإن خالف القياس. (مفتي).

(٢) مبتدأ، خبره: كما رواه أبو طالب.

[١] - أي: صحة القياس على مخالفه يشترط فيها ظهور العلة.

رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق^(١)؛ لما علم ضرورة من تقرر القاعدة الشرعية على خلاف ذلك، وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها، وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات^(٢) والحدود والكفارات وغيرها^(٣).

(و) مثل (ما لا نظير له)^(٤) فإنه لا يقاس عليه،.....

(١) كعلي كرم الله وجهه. (قسطاس).

(٢) إذ لا قاعدة فلا قياس عليها.

(٣) ويسمى التعبد والخارج عن القياس، والسؤال عن علته محظور، قاله في الفصول، ويريد بالسؤال المحظور ما إذا كان يؤدي إلى التشكيك على القاصرين، كما ينسب إلى المعري قوله:

يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار

(عن خط العلامة عبدالقادر بن أحمد). وقد أجاب عنه بعضهم بقوله:

عز الأمانة أعلاها وأرخصها ذل الخيانة فافهم حكمة الباري

(٤) قال العلامة المحقق الجلال في شرح المختصر ما نصه: وأما أن منه ما لا نظير له فيرد عليه سؤال الاستفسار، وهو أن المراد بلفظ «ما» إما محل الحكم أو الحكم نفسه أو علته، لا جائز أن يكون المراد محل الحكم؛ لأنه لا يشترط تناظر الأصل والفرع في الذاتية، بل يكفي تناظرهما في وجود العلة في كل منهما، ولا جائز أن يكون المراد ما لا نظير لعلته؛ لأنه لا يشترط في علية العلة أن يكون لها نظير، إنما الشرط أن تكون منصوصة أو مناسبة ثم توجد في الفرع، على أن المراد بالمناظرة المناظرة في الصورة أو في الحكمة، ولا شبهة في أن اللواط للزنا في الصورة، والحرفة الشاقة في الحضر مناظرة للسفر في حكمة عليته للقصر، وقد منعوا قياس أحدهما على الآخر لإثبات سببته للحد والقصر، بقي أن يكون المراد بما لا نظير له هو الحكم نفسه كما يدل عليه قوله: سواء كان له معنى ظاهر أي علة ظاهرة المناسبة كترخيص المسافر أي: إباحة الفطر له لمناسبة السفر من حيث مشقته، لرفع مشقة الصوم معها، لكن كون الحكم لا نظير له لا يمنع إلحاق محل بمحله الذي ورد فيه وإلا لامتنع القياس رأساً؛ لأن كل حكم لا نظير له، فإن حرمة الخمر لا نظير لها وحرمة الزنا لا نظير لها، كما أن إباحة الفطر للمسافر لا نظير لها، ونحو ذلك، فكان يلزم أن لا يصح قياس النبذ على الخمر ولا قياس اللواط على الزنا، وأما قوله: أو يكون له معنى لكنه غير ظاهر كالقسامة أي: كإيجابها، فإن لإيجابها علة في الحقيقة هي التشديد في حفظ الدماء وإن لم تكن ظاهرة في بادي الرأي، والحق أن الشرط إنما هو أن لا يكون الحكم وضعياً، فإن السفر والقتل ونحوهما مما جعل سبباً أو شرطاً أو مانعاً لحكم تكليفي لا يصح قياس غيره عليه في إثبات سببته مثله؛ لأن كون السبب سبباً إنما يثبت..... =

وذلك^(١) أيضاً قسمان: قسم له معنى ظاهر كترخيص المسافر لما فيه من المشقة المناسبة للترخيص، لكنها لم تعتبر في غيره كالحداثة في القيظ في قُطْرٍ حار، وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية على العاقلة ولا جنابة لهم وكالقسامة، وهي عندنا تحليف المدعى عليه ما تحمله العاقلة بشروط المذكورة في الفروع خمسين يميناً كما رواه عبدالرزاق وابن أبي شيبه والبيهقي في السنن عن الشعبي أن قتيلاً وجد بين وادعة وشاكر فأمرهم عمر أن يقيسوا ما بينهما، فوجدوه إلى وادعة أقرب، فحلفهم عمر خمسين يميناً كل رجل ما قتل ولا علمت قاتلاً، ثم غرمهم الدية، فقالوا: يا أمير المؤمنين، لا أياننا دفعت عن أموالنا ولا أموالنا

(قوله): «كترخص المسافر» في شرح المختصر: كترخيص^[١] المسافر؛ إذ علته السفر، وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه.. إلخ.

(قوله): «تحليف المدعى عليه ما تحمله» ما تحمله مفعول المدعى^[٢]، ونائبه عليه على قول بعض النحاة. والذي تحمله العاقلة الموضحة فما فوقها.

= لإرادة جعله أمارة للحكم التكليفي، ولم يتحقق إرادة جعل غيره أمارة للحكم التكليفي؛ ولهذا لم يصحح المصنف القياس في الأسباب، بخلاف محل الحكم التكليفي فإنه لم يجعل إمارة للحكم المتعلق به، بل هو مجرد محل له، فإذا شاركه غيره في العلة التي أوجبت فيه الحكم التكليفي وجب أن يشاركه في ذلك الحكم؛ ولهذا يصح قياس شرب النبيذ على شرب الخمر في الحرمة لمشاركته له في علتها، وهي الإسكار، ولا يصح قياسه عليه في سببته للحد؛ لأن علة الحكم بسببته للحد إرادة جعله علامة لوجوب الحد، ولم يتحقق إرادة جعل شرب النبيذ علامة لوجوب الحد، فاضمم يديك على ما أهديناه إليك لتتخلص به من مضايق التلون في جواز بعض الأقيسة وعدم جواز بعضها، ولتعلم أن حكمة الحكم التكليفي ليست حكمة للوضعي^[٣] كما توهمه الأفاضل فضلاً عن القاصرين. اهـ كلامه بلفظه.

(١) في نسخة: وهو أيضاً.

[١]- في شرح المختصر: كترخص.

[٢]- وفي حاشية: هو نائب عن فاعل المدعى. (ح عن خط شيخه).

[٣]- في المطبوع: للوضع. والمثبت من شرح الجلال للمختصر.

دفعت عن أيما، فقال عمر: كذلك الحق، ذكره الأسيوطي^(١) في جمع الجوامع، فإنها شرعت للتغليظ في حقن الدماء؛ لإمكان القتل خفية، ووقعت لا نظير لها.

(وأما ذو النظر)^(٢) وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى

(قوله): «فإنها شرعت للتغليظ» قد سبق أن هذا القسم ليس له معنى ظاهر، وإذا كان العلة التغليظ فهو معنى ظاهر، ولعله يجاب بأن ما سبق هو في تعيين الخمسين؛ إذ لم تعلم الحكمة فيه، وما ذكر هاهنا هو في مجرد تكثير الإيذان جملة وكونها لم تدفع عنهم.

(قوله): «لإمكان القتل خفية» أي: في غير حضور شاهدين، فيحلف على عدم القتل لا تردعه التقوى يميناً واحدة.

(قوله): «وأما ذو النظر» عبارة غير المؤلف عليه السلام كاللنهاب والقسطاس: ويجوز القياس على خبر ورد بخلاف القياس، وفي الفصول: واختلف في الأصل المخالف لقياس الأصول، وفي الجوهرية: وأن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الأصول. فينبغي أولاً أن نبين كلامهم ثم نعود إلى كلام المؤلف عليه السلام، فتقول: الذي في الفصول عن الحفيد أن المراد بالأصول الكتاب والسنة والإجماع المعلومة، وفي حواشيه وهو المحفوظ عن سيدنا: هي القواعد المقررة - أي: التي لم تنسخ - الواردة من جهة الشرع ولو مظنونة، والمراد بالقياس في قولهم: قياس الأصول مقتضى الأصول، وهو ما اقتضاه عموم الأصول كما هو المصرح به في الفصول وغيره لا القياس الشرعي الذي هو إلحاق فرع بأصل.. إلخ، ومعنى مخالفة الخبر لمقتضى الأصول أن يخالف حكماً لم تثبت الأصول بعينه، ومعنى مخالفته للأصول نفسها أن يخالف حكماً أثبتته الأصول بعينه، وقد أورد في الفصول أمثلة اختلف فيها هل هي من القسم الأول أو الثاني، وحينئذ فخير العرايا خالف مقتضى قاعدة الربويات ولم يخالف الأصول نفسها؛ إذ لم يثبت فيها أن العرايا بعينها يحرم فيها التفاضل والنساء، وحينئذ فيقاس عليه بيع العنب بخمره زيباً لحاجة الفقراء، إذا عرفت هذا فالملوف عليه السلام خالف عبارتهم حيث قال: وأما ذو النظر وهو القياس المعدول به عن سنن القياس، ثم رجع إليها بقوله: وهو الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص وارد بخلاف قياس الأصول.. إلخ، فتقوله: وأما ذو النظر [١] أي: =

(١) لم يذكر في معتمد ابن بهران المستخرج من جامع الأصول شيئاً لمذهبننا عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، وهذا وجه العدول من المؤلف عليه السلام إلى الاحتجاج بفعل عمر. اهـ بل ذكر ابن بهران في شرح الأثمار مرفوعاً إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه من طريق الشفاء مستنداً لمذهب أصحابنا. اهـ وفي ضوء النهار أنه رواه الشافعي والبيهقي عن عمر في قتيل وجد بين خيوان ووادة من طريق مجالد، وهو لين، وأيضاً اختلف عليه فيه فقيل: عن الحارث الأعور، وقيل: عن الحارث بن الأزمع.

(٢) أي: حكم ذي النظر.

(*) وهو ما عدل به الشارع عن قاعدة مقررة إلى محل مخصوص لمعنى اعتبره فيه، وذلك المعنى موجود في محل آخر غير محل النص.

[١] - لا مانع من إبقاء عبارة المؤلف على ظاهرها، أي: وأما القياس ذو النظر.. إلخ واصفاً له بوصف جزئه، أعني الحكم، وصفة الجزء صفة الكل، ولا محذور في التفاته إلى ذكر القياس عن السياق في الحكم، فالكلام في أحدهما كلام في الآخر، وحينئذ لا ترد هذه التكلفات، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمتهما الله تعالى).

يعقل وله نظير، وهو^(١) الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص واردة بخلاف قياس الأصول^(٢) - أي: مستثنى من القواعد العامة - مع كون المعنى فيه ظاهراً معقولاً، كرخصة العرايا فإنها جاءت على خلاف قاعدة الربويات واقتطعت عنها حاجة الفقراء، كما جاء في حديث زيد بن ثابت أنهم لما شكوا إليه عليه الصلاة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب **(فالمختار فيه الجواز)** وفاقاً للسيد أبي طالب والجمهور، وذلك **(كغيره)** من سائر الأصول؛ لأنه إنما جاز القياس عليها لكونها طرقاً شرعية واجبة الاتباع معروفة الوجوه التي

= وأما حكم الأصل صاحب النظر؛ لأن الكلام في شروط حكم الأصل، فالنظر بيع العنب بخرصه زيبياً، وصاحب النظر بيع الرطب بخرصه تمراً، لكن ظاهر العبارة أن الضمير في قوله: وهو القياس عائد إلى ذي النظر، وليس هو القياس، إنما هو حكم الأصل، ولا يناسبه عود الضمير الذي بعده في قوله: وهو الذي يكون حكم أصله.. إلخ إليه، وإن عاد الضمير الذي بعده إلى القياس في قوله: عن سنن القياس لم يصح؛ إذ المراد به قياس الأصل، فيكون المعنى وهو أي قياس الأصول الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص واردة بخلاف قياس الأصول، ويمكن أن يقال: أطلق المؤلف عليه السلام أولاً القياس على جزئه وهو حكم الأصل مجازاً، وأراد بالضمير في قوله: وهو الذي يكون حكم أصله القياس الشرعي على طريق الاستخدام؛ بأن يراد بالقياس حكم الأصل، وبضميره القياس الشرعي، هذا ما أمكن في توجيه العبارة، ومع ذلك يرد عليها أن قوله: وأما ذو النظر قد جعله قسماً من المعدول به عن سنن القياس مع أنه قسيم له؛ لأن قولهم: حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس أي عن طريقة القياس الشرعي، وهو ما لا يكون لحكم أصله معنى يوجد في محل آخر^[١]، والمراد بقوله: وأما ذو النظر ما كان لحكم أصله معنى ظاهر يوجد في محل آخر لكن الحكم ثبت بدليل مخالف لمقتضى الأصول. واعلم أن المؤلف عليه السلام لو قال: وأما ذو النظر وهو الحكم الثابت بنص واردة بخلاف قياس الأصول.. إلخ لكان أظهر وأخصر وأوفق لعبارتهم.

(قوله): «بنص واردة» خبر ثان ليكون أو حال من حكم أو من قوله: بنص، وليس صفة له.

(قوله): «فالمختار فيه الجواز كغيره» فيجوز بيع العنب بخرصه زيبياً للحاجة قياساً على مسألة العرايا، وترد البقرة المصرة مع قيمة لبنها قياساً على الشاة المصرة.

(قوله): «لكونها» أي: الأصول «طرقاً شرعية» إنما سميت طرقاً شرعية باعتبار أدلتها، وضمير لأجلها للوجوه، وضمير أحكامها وقد شاركها للأصول، والإشارة في «ذلك» إلى كونها طرقاً شرعية.

(١) أي: الأصل صاحب النظر.

(٢) أي: مقتضى الأصول لا القياس الشرعي.

[١] - يحقق؛ فإن المعدول به عن سنن القياس ما لم يوجد مثل علة حكم الأصل في أصل آخر غير محله كما حققه المؤلف، وذو النظر ما حققه المؤلف، وبما حققه يظهر أنه قسم منه، وهو ما عقل معناه ووجد في نظير آخر وهو فرع لا أصل فتأمل. (ح عن خط شيخه).

لأجلها تثبت أحكامها، وقد شاركها هذا الأصل في ذلك، فيجب أن يشاركها في جواز القياس عليه **(ولأنه لو امتنع)** القياس عليه **(لا تمتنع)** القياس **(على)** **(مخصص الكتاب)** يعني على ما ثبت بمخصص لعموم الكتاب، والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأنه لا وجه لامتناعه إلا كونه قياساً على أصل مخالف للعموم، وأما بطلان اللازم فللاتفاق على أن عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وإن كان خبر واحد، فبالأولى أن لا يمنع قياس العموم من القياس على أصل يخالفه؛ لقوة عموم الكتاب.

وذهب السيد المؤيد بالله إلى منع القياس على ذلك بكل حال قياساً لقياس الأصول على الأصول أنفسها في المنع لاستعمال قياس مخالف لها^(١).

وذهب الشيخ أبو عبدالله البصري وحكاه عن الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مروي عن السيد المؤيد بالله أنه لا يصح القياس عليه إلا أن يرد معللاً أو

(قوله): «فبالأولى أن لا يمنع قياس العموم» عبارة الجوهرية **[١]** القياس على العموم، وعدل المؤلف رحمته عنها لأن المراد مقتضى العموم.

(قوله): «من القياس» متعلق بيمنع.

(قوله): «وذهب المؤيد بالله رحمته إلى منع القياس على ذلك» قال في القسطاس: وقول المؤيد بالله: إن الرقيق يظهر سائر الأفواه كتم الهرة للخبر الوارد فيها مع أنه بخلاف القياس ليس على جهة الإلحاق، بل لأن النص على العلة عنده أو التنبيه عليها يوجب أن يجري الحكم فيما وجدت فيه بطريق النص.

(قوله): «قياساً لقياس الأصول» أي: قياساً للقياس المخالف لمقتضى الأصول على القياس المخالف للأصول أنفسها، وقوله: لاستعمال متعلق بالمنع، وضمير لها للأصول.

(قوله): «إلا أن يرد معللاً.. إلخ» أشار المؤلف رحمته إلى أحد ثلاثة شروط لأهل هذا المذهب، مثل للأول بما يأتي من خبر الهرة، ومثال ما قام القاطع على تعليقه أما الإجماع فمثال ذلك الأشياء الأربعة الربوية، فإنه قد أجمع على تحليل حرمة التفاضل فيها وإن اختلف في تعيين العلة، وكان القياس عدم التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩].

(١) فكما أنه لا يقاس على الأصل المخالف للأصول كشهادة خزيمة لا يقاس على الأصل المخالف لقياس الأصول كمسألة العرايا.

[١] - تحقق عبارة الجوهرية إن شاء الله. (ح).

يقوم دليل قاطع على تعليله من إجماع أو غيره أو يكون له قياس أصل^(١) آخر يصح أن يقاس عليه، قال: والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في الأكل ناسياً في نهار شهر رمضان أنه لا قضاء عليه، فإنه لا يجوز قياس الصلاة عليه، وكخبر الوضوء بنبذ التمر، وخبر الوضوء من القهقهة في الصلاة، فلا يقاس على الأول الخل، ولا على الثاني سائر المفسدات من الأقوال والأفعال. وما يجوز القياس عليه لوروده معللاً فمثاله الخبر الوارد في جواز الوضوء بسؤر الهرة؛ لأنه معلل بقوله: ((إنها من الطوافين عليكم والطوافات)) فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفار والأوزاغ وسباع الطير وما يجري مجراها، وحجته ما تقدم في الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله إلا أن ينزل ما ثبت تعليله بنص أو إجماع مع ورود التعبد بالقياس منزلة النص والإجماع^(٢) على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة. وجواب متمسك المذهبيين أن قياس قياس الأصول على الأصول إنما يتم لو لم يقس^(٣) المخالف على أصل قد ثبت بالنص، أما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا؛ لمصيره بالنص من جملة الأصول، وغاية ما يلزم أنه استعمل القياس فيما يمنع منه بعض قياس الأصول ويجوزه بعض، وذلك جائز وخارج عن النزاع.

(قوله): «فمثاله» دخول الفاء على تقدير أما [١] في قوله: وما يجوز القياس عليه.

(١) عبارة الفصول: أو يكون حكمه موافقاً لبعض الأصول مخالفاً لبعضها، لكنه عزا هذا القول فيه إلى جمهور الحنفية، نعم، ومثل المهدي عليه السلام لما كان حكمه موافقاً لبعض الأصول مخالفاً لبعضها بخبر التراد والتحالف عند وقوع التخالف فإنه وإن خالف القياس من حيث إن على المدعي البيئة وعلى المنكر اليمين فقد وافق قياساً آخر، وهو أن القول قول المالك. (من الدراري للسيد صلاح).

(٢) رمز في بعض النسخ من قوله: والإجماع إلى قوله: ما تقدم، وعليه ما لفظه: ثبت هذا الرمز في نسخة صحيحة مقرر، إشارة إلى أنه عطف على خبر وحجته، أعني ما تقدم، والظاهر أنه عطف على النص فليتأمل.

(٣) ضبط في بعض النسخ بالمجهول، أي: القياس المخالف، وفي بعضها بالبناء للفاعل فاعله المخالف.

[١] - بل لتضمن المبتدأ معنى الشرط كالذي يأتيني فله درهم. (أحمد بن محمد إسحاق ح).

[مسألة: في شروط الفرع]

ولما فرغ من بيان شروط الأصل أخذ في شروط الفرع وقدمها على شروط العلة لما سبق فقال:

(مسألة: ومن شروط الفرع مشاركة الأصل في عين العلة أو جنسها)

يعني يجب أن يشارك الفرع الأصل ويساويه إما في عين العلة^(١) كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر، وإما في جنسها^(٢) كالجنائية في وجوب قصاص الأطراف المشتركة بين القطع والقتل. وإنما اشترطت المشاركة في ذلك لأن القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل، فإذا لم تكن^(٣) علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها^(٤) ولا خصوصها لم تكن علة الأصل في الفرع، فلا يتعدى حكم الأصل إليه.

(و) منها: (مماثلة حكمه لحكم الأصل كذلك) فيجب أن يكون حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عين الحكم أو جنسه، والمراد بالعينية المماثلة في تمام الحقيقة^(٥) وإن اختلفا قوة وضعفاً، أما العين فكما قيس القصاص في القتل

(قوله): «في عين العلة» المراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلا بالعدد لا في الشخص، قال السعد: ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى وأدنى، وكونه أقوى وأدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل؛ لأن المراد بها عدم الاختلاف في عين الحكم أو جنسه. (قوله): «كالشدة المطربة» كذا في شرح المختصر، ولعله مبني على أنها ترادف الإسكار.

(١) بأن توجد بعينها في الفرع كما وجدت في الأصل، كالنبيذ أي: كمساواة النبيذ للخمر في الشدة المطربة اللازمة للإسكار؛ ولذا يفسر بها، وهي بعينها موجودة في النبيذ. (تحرير).
(٢) وعند ذلك ما يقصد مساواة الفرع للأصل فيه إنما هو الجنس كما أنه العين في الأول. (شرح تحرير).

(٣) عبارة العضد: وأما إذا لم تكن علة الأصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك.
(٤) العموم فيها اعتبر جنسه في جنس الحكم كالجنائية المذكورة، والخصوص فيها اعتبر العين في العين. (من الطبري على شرحه للكافل).
(٥) إذ ثبوت عينها مما لا يتصور؛ لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين.

بالمثقل عليه في القتل بالمحدد، فحكم الفرع بعينه حكم الأصل، وهو وجوب القصاص، وأما الجنس فكما قيس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال؛ لأنها سبب لنفاذ التصرف، وليست عينها؛ لاختلاف التصرفين.

وإنما اشترط ذلك لأن الأحكام إنما شرعت لما تفضي إليه من مصالح العباد، فإذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل علمنا أن ما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من حكم الأصل لتمائل الوسيلة، فوجب إثباته، وأما إذا اختلف الحكم لم يصح، مثاله: إلحاق الشافعي الذمي بالمسلم في أن الظهار يوجب الحرمة في حقه، فإن الحرمة في الأصل مقيدة؛ لأن غايتها الكفارة، وفي الفرع مطلقة؛ لأن الذمي ليس من أهل الكفارة^(١) التي فيها معنى العبادة، فاختلف الحكمان.

(و) منها: (عدم النص)^(٢) على حكم الفرع (بمخالف) للقياس؛ وذلك

(قوله): «إثبات الولاية على الصغيرة» هذا مجرد مثال؛ إذ ولي النكاح ثابت بالنص^[١].

(قوله): «فإن الحرمة في الأصل مقيدة» في شرح المختصر: متناهية.

(قوله): «وفي الفرع مطلقة» عبارة شرح المختصر: مؤيدة.

(١) فلو قبل مثل هذا القياس لم يعجز مخالف ولا مؤالف من قياس المسائل المتنافية في الأحكام بعضها على بعض بأمر يجمعها؛ إذ المسائل المتنافية الأحكام لن تخلو عن أمر يجمعها ويقاس فيها حكم جملي على حكم جملي، ومثل هذا مهازلة في الدين، مثاله لو قال قائل: البيع شرعي فاعتبر فيه شرائط لصحته قياساً على الصلاة، والعلة كونها شرعيين، والله أعلم، قيل: وهذا الشرط يخص قياس الطرد؛ لأن الثابت بقياس العكس خلاف حكم الأصل كما تقدم. (طبري على الكافل).

(٢) إن قلت: إن أريد بالنص ما يقابل القياس شمل العام، وقد تقدم أن المختار جواز تخصيصه بالقياس كما صرح به المؤلف في المتن، فينافيه ما ذكر هنا، وإن أريد بالنص ما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم بقوله: واللفظ إن أفاد معنى لا يحتمل غيره فنص..... =

[١] - في حاشية: بل هو صحيح باعتبار أن النص في الفرع بموافق فلا يمنع القياس، أو باعتبار تعيين الجدل بالقياس دون الأخ، والله أعلم. (من إفادة السيد العلامة حسن بن يحيى الكبسي).

(للسقوط) يعني سقوط القياس؛ لأنه لا يقوى على معارضة النص، وأما النص الموافق للقياس فالأشبه جوازه^(١)، وهو اختيار مشائخ سمرقند والإمام الرازي، وصرح به الدواري وصاحب الفصول^(٢)؛ لجواز تعدد الأدلة^(٣)، فإن الشرع قد ورد بآيات وأحاديث على حكم، ومألاً السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معاً.

(و) منها: (عدم تقدم حكمه)^(٤) أي: حكم الفرع (الحكم أصله) مثاله:
الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتييم، وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء؛ وذلك لأن ثبوت حكم الأصل كوجوب النية في التيمم مقارن **(قوله): «وهو اختيار مشائخ سمرقند» وصرح به السعد في الحواشي.**

= فلا يدخل الظاهر فيه، مع أن الظاهر المنع من القياس كما يدل عليه قول المصنف في الاعتراضات في الكلام على جواب فساد الاعتبار: أو منع ظهور، فإنه يفيد أنه لو سلم الظهور لزم فساد الاعتبار، قلت: أريد به النص المذكور في باب المنطوق والمفهوم، والظاهر^[١]، من باب إطلاق اسم الكل - أعني ما يقابل القياس - على الجزء أعني النص والظاهر غير العام؛ بقرينة قوله: للسقوط؛ إذ لا يسقط القياس مع العام، فوجب أن يراد بالنص ما ذكرنا. (من إفادة السيد العلامة أحمد بن زيد الكبسي رحمته الله).
(١) وإذا تناوله نص غير النص الدال على حكم أصله صح القياس؛ لجواز ترادف الأدلة. (منهاج قرشي).

(٢) كلام صاحب الفصول اختيار القياس حيث كان النص خاصاً لا إذا كان عاماً فيحقق. اهـ ويمكن أن تحمل عبارة الكتاب على إرادة النص الخاص لا المطلق، فلا اعتراض على الحكاية. اهـ وفي حاشية: الذي في الفصول هو أن لا ينص على حكمه حكم بموافق عام لهما، لا خاص فيصح القياس؛ لجواز دليلين فيحقق.
(٣) في المطبوع: لجواز تعدد العلل.

(٤) وجوزه الإمام الرازي عند دليل آخر يستند إليه حالة التقدم دفعاً للمحذور، وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد وإن تأخر بعضها عن بعض، كمعجزات النبي ﷺ المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة. (من جمع الجوامع وشرح المحلى عليه).

لعلته التي هي كونها^(١) شرطاً في الصلاة، فإذا تقدم حكم الفرع -كوجوب النية في الوضوء- على حكم الأصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الأصل، فلا يصح أن يكون معرفة^(٢) ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الأصل^(٣) (إلا) أنه يجوز ذكر مثل ذلك (للاإلزام) للخصم، فيقال للحنفي مثلاً: يجب أن تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطاً للصلاة؛ لأنك تقول بوجوب النية في التيمم لتلك العلة.

(وفي) اشتراط (عدم مخالفة) الفرع (الأصل تخفيفاً أو تغليظاً) بأن لا يكون أحدهما مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين والآخر مبنياً على التخفيف كالتييمم والمسح على الخفين أقوال:

أحدها: (الاشتراط) لذلك، فيجب موافقة الفرع للأصل تخفيفاً أو تغليظاً

(قوله): «للاإلزام للخصم» لأنه يكفي في إلزامه سبق القول بحكم الأصل، وهو يقول به، بخلاف القياس فإنه لا بد فيه من سبق في نفس الأمر، وهو متأخر؛ وبهذا يعرف ضعف ما يقال هنا: فهل للحنفي أن يمنع ذلك لتقدم العلة؟

(١) ظنن بكونه، وعبرة الدواري: التي هي كونه -أي: التيمم- شرطاً.
(٢) فلو فرض أن وجوب النية في الوضوء مأخوذة من وجوبها في التيمم لزم وجوب النية في الوضوء بغير دليل؛ لتأخر الدليل عن المدلول. (شرح غاية لابن جحاف).
(*) قال المحلي: إذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل، وهو ممتنع؛ لأنه تكليف بما لا يعلم.

(٣) قال المحقق الجلال في شرحه نظام الفصول: وأما ما قيل في علة المنع من أنه يلزم أن يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل وثبوته مقارناً لعلته، والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء - فليس بشيء؛ لأن تأخر حكم الأصل لا يوجب تأخر ذاته ولا تأخر علته في الوجود عن حكم الفرع، فإن حكم الأصل ليس ثابتاً له من حيث ذاته ولا ذات علته، وإنما ثبت له بإخبار الشارع، وذاته وعلة حكمه موجودان قبل التحريم ضرورة، فلو فرض تقديم تحريم النبيذ بالقياس على الخمر بجامع الإسكار لجواز دليلين كما تقدم في جواز النص بموافق خاص جاز، فقول المصنف: فأما من جهة إلزام الخصم فيقبل قول قلده فيه شراح الشرح ونسي ما تقدم من جواز دليلين.

(المنع الاختلاف) للقياس؛ لأن اختلاف الفرع والأصل تخفيفاً وتغليظاً أمانة فاصلة بينهما فلا قياس؛ إذ مبناه على اعتبار المشابهة، وهي مع ذلك الاختلاف منتفية، وليس الجمع للجامع أولى من الفرق للفرق، وهذا مذهب جماعة منهم الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام^(١).

(و) ثانيها: (عدمه) أي: عدم الاشتراط لذلك، وقوله: **(مطلقاً)** راجع إلى المذهبين، يعني سواء كانت العلة شبهية أو غير شبهية وعدم الاشتراط **(لعموم الدليل)** الدال على كون القياس حجة، فمتى حصلت العلة في الفرع حسب حصولها في الأصل وجب أن يقضى بالتسوية بينهما في الحكم، والاختلاف في غير ذلك لا يضر، وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص، وعزاه في الفصول إلى أئمتنا والجمهور.

(و) ثالثها: عدم الاشتراط لذلك (مع تأثير العلة أو مناسبتها) يعني أن العلة إن كانت مناسبة أو مؤثرة في الحكم بحيث يترجح الجمع بها على الفرق بذلك الاختلاف صح القياس **(وإلا)** تكن كذلك بل كانت شبهية **(فيشترط)** عدم الاختلاف تخفيفاً وتغليظاً عند الغزالي وعبدالله بن زيد؛ لضعف العلة الشبهية **(أو) تكون (محل اجتهد)** عند الشيخ أحمد الرصاص **(للتعارض)** بين علتي الجمع والفرق، فما قوي في نظر المجتهد منهما عمل به، مثال ذلك أن يقال في مسح الرأس في الوضوء: مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين، أو يقال: مسح على الخفين أو تيمم فيسن فيه التثليث كمسح الرأس، فللمعارض

(قوله): «المنع الاختلاف» مضاف إلى الفاعل.

(قوله): «مع تأثير العلة» أي: مع كون العلة مؤثرة، وهي ما دل عليها السمع، وهذا هو التأثير بالمعنى الأخص؛ ليصح العطف في قوله: أو مناسبتها.

(قوله): «للتعارض» هذه حجة من قال بالاجتهاد فقط.

(١) واختاره صاحب الكافل.

أن يقول: إن اختلاف الأصل والفرع تغليظاً وتخفيفاً يقضي باختلافهما في الحكم وإن كانت العلة الجامعة تقضي بالاتفاق فيه، فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان.

واعلم أنه قد شرط قوم شروطاً غير ما تقدم، والجمهور على أنها لا تشترط، فذكرها منفية فقال: **(لا ثبوت حكمه جملة)** يعني أنه لا يشترط أن يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الإجمال، خلافاً لأبي هاشم، فإنه كان يذهب إلى وجوب تناول النصوص لها جملة، والقياس إنما هو للكشف عن مواضعها وانتزاع تفصيليها، قال: ومثال ذلك أنه لو لم يثبت بالنص أن الأخ وارث لما صح أن يحكم من طريق القياس بأنه يرث مع الجد^(١)، وكذلك القول في سائر الفروع، فأما إثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فإنه لا يصح، واحتج بأن الصحابة لم تستعمل القياس إلا في فروع هذه سبيلها، ألا ترى إلى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلدات^(٢) لورود النص على حد الشارب على جهة الإجمال، ولم يثبت عنهم إثبات حكم من طريق القياس لفرع لا ذكر له في النصوص رأساً.

(و) لا يشترط أيضاً (علم العلة فيه) أي: في الفرع، بل يصح القياس مع ظن

(١) عبارة بعض الشروح: كميّرات الجد مع الإخوة الثابت بنص إجمالي ثم استعمل القياس لتفصيله. اهـ وفي شرح الجمع: فلولا العلم بورود ميراث الجد [١] جملة لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة.

(*) مثاله أن النص قد ورد بكون الأخ وارثاً في الجملة، وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وكذلك الجد، من دون تعيين ما يستحقه الأخ مع الجد، فيعين بالقياس تفصيل ميراثهما عند الاجتماع، وذلك بأن يقاس الجد على الأب فيسقط الأخ، أو لا؛ إذ لو لم يكن الأخ منصوباً عليه في الميراث لم يصح إثبات القياس فيه مع الجد. (شرح حابس).

(٢) الظاهر أن هذا قياس في المقادير، وقد تقدم أنه لا يجري فيها القياس.

[١] - الدال عليه الإجماع وإطلاق قوله تعالى: ﴿وَلَا يُوْثِقُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُّ﴾ [النساء: ١١].

وجودها فيه **(و)** لا يشترط أيضاً **(عدم مخالفة)** حكم الفرع لمذهب **(صحابي)** فيجوز القياس وإن أدى إلى مخالفة مذهب أحد من الصحابة.

وخولف كل من الطرفين نظراً إلى أن العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع تفتقر إلى كثرة المقدمات، وربما يضعف الظن لذلك أو يضمحل، وإلى أن الظاهر استناد الصحابة إلى النصوص، فمخالفة مذاهبهم شبيهة بمخالفة النصوص، والكل فاسد **(العموم الدليل)** الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص **(وفعل علي)** عليه السلام **(والصحابه)** رضي الله عنهم، فإنهم قاسوا: أنت علي حرام تارة على اليمين كما روي عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون إيلاء إن كملت شروطه، وتارة على الطلاق إن نواه، إما الرجعي كما روي عن عمر، وإما البائن كما روي عن زيد، وإما الثلاث كما روي عن علي عليه السلام فيوجب التحريم، وتارة على الظهار كما روي عن عثمان فتجب كفارته، ولم يوجد نص في الفرع جملة، بل كانت واقعة متجددة، ولا علمت العلة الجامعة، بل اكتفى كل بظنه؛ لأن الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل، والمعلوم من حال الصحابة أنهم لم يخوضوا في الأقيسة خوض القاطعين، وقد خالف قياس كل منهم مذهب الآخر، فبطلت تلك الاشتراطات.

[مسألة: في شروط العلة]

ولما تقضي ما أراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة فقال:

(مسألة: ومن شروط العلة^(١) شرعيتها) فيجب أن تكون شرعية، بمعنى أن المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه أو معرفة له على اختلاف الرايين^(٢)، لا عقلية موجبة لمعلولها؛ فإن للبحث عن العلل العقلية فناً آخر.

(و) منها: (انتفاء شمول دليلها حكم الفرع) فيجب أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه؛ للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل، مثاله في العموم حديث مسلم: ((الطعام بالطعام مثلاً بمثل)) فإنه دال على عليه الطعم، فلا حاجة في إثبات ربوية الذرة مثلاً إلى قياسها على البر بجامع الطعم؛ للاستغناء عنه بعموم الحديث^(٣)، ومثاله في

(قوله): «على اختلاف الرايين» في التعليل بالمعرفة، وهي التي تكون مجرد أمانة وسيأتي.

(١) قال في المختصر: ومن شروط علة حكم الأصل أن تكون بمنعنى الباعث على الحكم، اعلم أن الباعث على الحكم أو الفعل هو العلة الغائبة التي هي الغرض منه، والغرض منحصر في جلب لذة للعبد بدنية أو عقلية أو دفع ألم بدني أو عقلي، وهذا الغرض هو الحكمة في الحكم أو الفعل. (مختصر وشرح الجلال عليه).

(*) قال المحقق الجلال في شرح المختصر: وأما أن من شروط علة الأصل [١] أن يكون دليلها شرعياً فإن أريد بالشرعي النص فقط فمشكل؛ لثبوتها بغيره كما سيأتي، وإن أريد بالشرعي ما أذن الشرع بالاستدلال به، وهو الاجتهاد الذي منه الاستنباط، بمعنى أن لا تثبت جزافاً - فذلك معلوم من حال المجتهد طالب الحق، وأما تعليل شارح الشرح بأنه لولا ذلك الشرط لما كان القياس شرعياً فوهم؛ لأن معنى كونه شرعياً ليس إلا أنه إثبات لحكم شرعي، وشرعيته إنما تكون بشرعية حكم الأصل لا بشرعية علته؛ فإنها قد لا تثبت إلا بحكم المجتهد لا بحكم الشارع.

(٢) كما سيذكره في آخر بحث شروط العلة في شرح قوله: مسألة قيل: يثبت حكم الأصل بالعلة لأنها الباعث.

(٣) قال القرشي في المنهاج: فإن هذا وإن دل على كون الطعم علة إلا أنه قد تناول بعمومه تحريم الربا في الفواكه.

[١] - في المطبوع: علة النص. والمثبت من شرح المختصر للجلال.

الخصوص حديث: ((من قاء أو رصف^(١) فليتوضأ)) فإنه دال على علية الخارج^(٢) النجس في نقض الوضوء؛ لترتيبه على الأمرين المذكورين، ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس، فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس؛ للاستغناء عنه بخصوص الحديث، فالعدول عنه إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس إلى النص^(٣)، فلا يجوز ذلك **(إلا لفائدة)** تقتضيه، كأن يكون النص مخصصاً والمستدل أو المعترض لا يراه حجة إلا في أقل الجمع وقد يعسر إدراج الفرع فيه^(٤)، فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد

(قوله): «ورجوع عن القياس إلى النص» الأولي رجوع من النص إلى القياس^[١].

(قوله): «لا يراه حجة، الأولي أن يقال: لا يراه حجة مطلقاً أو إلا في أقل الجمع».

(١) رصف كمنع ونصر وكرم وعني وسمع. (قاموس).

(٢) قال القرشي في المنهاج: فإن كونه عَلَيْهِ السَّلَام رتب الحكم عليه دليل على كونه علة، لكنه متناول لحكم الفرع بخصوصه دون الأصل، فيكون ذلك تطويلاً بلا فائدة؛ لثبوت الحكم بالنص في الموضعين.

(٣) وفي نسخة: ورجوع إلى القياس عن النص، وكتب عليه: كذا في نسخة صحيحة، فلا حاجة إلى التصويب ولا إلى التظنين. والذي ظنن به هو: ورجوع عن النص إلى القياس، وكتب عليه: أوردت هذا على المصنف عَلَيْهِ السَّلَام وقال: نحققه إن شاء الله، ومات عَلَيْهِ السَّلَام قبل أن يأمر بإصلاحه.

(*) قال الحلبي في غاية الوصول مفسراً لعبارة المختصر: وأيضاً فهو رجوع عن إثبات الحكم بالقياس؛ لأنه يثبت بدليل العلة لا بها، وذلك^[٢] عدول عما تصدى المستدل له.

(٤) أي: في النص، وقوله: فيثبت به أي بالقياس، وكذا الضمير في قوله: ثم يعمم الحكم به أي: بالقياس.

[١]- ويمكن أن يقال: العلة إذا ثبتت بالنص الشامل لحكم الفرع لزم من ذلك إثبات حكم الفرع بذلك النص، وقد كان المراد إثباته بالقياس، فيظهر أن العدول المذكور رجوع عن القياس إلى النص، فلا غبار على المؤلف، وعبارته كعبارة العضد. (حشيح ح). وتوجيه المحشي لا يستقيم؛ إذ يصير المعنى فالعدول عن النص إلى القياس رجوع عن النص إلى القياس تأمل. (سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمته الله عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[٢]- في المطبوع: بدليل العلة لأن في ذلك عدول. والمثبت من غاية الوصول.

وجودها، وكأن تكون دلالة على العلية أظهر من دلالة على العموم^(١)، كما يقال: حرمت الربا في الطعام للطعم، فإن العلية في غاية الوضوح، والعموم في المفرد المعروف محل خلاف ظاهر، وقد سبق لهذا زيادة تحقيق.

(و) من شروط العلة: **(كونها وصفاً)** ظاهراً منضبطاً^(٢) في نفسه ليكون **(ضابطاً لحكمة)** شرعية الحكم **(لا)** حكمة **(مجردة)** عن الضابط؛ وذلك^(٣) إما لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة^(٤)، أو لعدم انضباطها كالشقة فإن لها مراتب لا تحصي وتختلف بالأحوال والأشخاص اختلافاً كثيراً، وليس كل مرتبة منطوقاً، ولا يمكن تعيين مرتبة منها؛ إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها، فنيط بالسفر، اللهم **(إلا)** أن توجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة **(منضبطة)** بنفسها بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها **(فيجوز)** اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح **(لقصدها أصالة)** إذ

(قوله): «وقد سبق لهذا زيادة تحقيق» يعني في بيان شروط الأصل.

(قوله): «وذلك» الإشارة إلى عدم كون العلة حكمة مجردة.

(قوله): «إلا أن توجد حكمة منضبطة» كحفظ العقل وحفظ النفس كما يأتي قريباً.

(١) دلالة العموم، كذا ظن به السيد عبد الله بن علي الوزير.

(٢) ومنها أن يكون وصفاً ضابطاً لما يناسبه شرع الحكم لا ضابطاً لحكمة؛ لأن السفر مثلاً إنما ضبط قدر المشقة التي يناسبها شرع التخفيف بالقصر والفطر، ولم يضبط الحكمة المقصودة من شرع القصر والفطر، وهي التخفيف على المسافر، فالسفر لم يضبط التخفيف وإنما ناسبه التخفيف. (مختصر وشرح الجلال عليه).

(٣) أي: اشتراط ألا تكون حكمة مجردة، وفي سيلان وجه آخر.

(٤) ولشدة الحرج في شأن النساء بقيت الحكمة ملاحظة غير منطوقة بصيغة وهبت أو نذرت قال تعالى: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا﴾ [النساء: ٤]، ولم يقل: فإن نذرن أو وهبن؛ فلذا جزم المحققون من الأئمة بصحة رجوع المرأة فيما طابت به نفسها ظاهراً بهبة أو نحوها، وقد بسط ذلك العلامة في كشافه فراجع. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

يعلم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع، وإنما اعتبرت المظنة لمانع خفائها^(١) واضطرابها، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعاً.

(قيل:) لا يجوز^(٢) تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقاً^(٣) لوجهين: أحدهما: أنه **(لو جاز لوقع)** من الشارع؛ للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الأصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما يوهم الربط بها أنها المقصودة، لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء الموانع بحكم الاستقراء.

(و) ثانيهما: أنه لو جاز **(لما اعتبرت)** في نظر الشارع **(المظنة بدونها)** وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمة؛ إذ لا عبرة بمظنة الشيء -وهي ما يظن ثبوته فيها- في معارضة المثنة، وهي محل تحقق الثبوت، لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملك المترفه، ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين في القيظ في القطر الحار، فدل على أن المعتبر وجوداً وعدمًا هو المظنة دون الحكمة.

(قوله:) «عند تحقق خلوها» أي: المظنة، وضمير ثبوته للشيء، وضمير فيها لما يظن؛ لأنه عبارة عن المظنة، وإنما قلنا ذلك لئلا نخلو الصلة عن العائد.

(قوله:) «في معارضة المثنة» هكذا في حواشي السعد، ولم تذكر المعارضة في شرح المختصر؛ فإن دليل المخالف غير متوقف عليها؛ لأن مراده أن المظنة لا عبرة بها عند انتفاء المثنة، وهذا لا يقتضي المعارضة. ولعله يقال: معنى المعارضة الاستغناء بالمظنة عن المثنة حيث لم يتنف الحكم لانتفاء الحكمة فتأمل.

(قوله:) «ولم ينطها» تأنيث الضمير لرجوعه إلى ما دل عليه الترخص، وهو الرخصة.

(١) إضافة بيانية.

(*) كما في الرضا، واضطرابها كما في المشقة.

(٢) ومنع بعضهم التعليل بالحكمة مطلقاً مسنداً له إلى أنه لو جاز لوقع، ولم يقع من الشارع تعليل بحكمة مجردة عن الضابط. والجواب منع عدم الوقوع، مسنداً بأن وجوب غسل النجاسة معلل بقصد شرف الطهارة، وهي حكمة منضبطة. (شرح مختصر للجلال).

(٣) منضبطة أم لا.

(قلنا) في الجواب عنهما: لا نسلم الشرطيتين، أما شرطية الوجه الأول فلأن الجواز أعم من الوقوع، و**(لا يستلزم الأعم الأخص)** بيان ذلك: أن وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها، وفرض الوجود لا يستلزم الوجود؛ فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة، ولو سلم فلا نسلم الاستثنائية، فإنه قد وقع ربط الأحكام بالحكم أنفسها كالخمس الضرورية^(١) فإنها حكم قد نيط بها أحكام كوجوب الجهاد^(٢) وتحريم قتل

(قوله): «فلأن الجواز أعم من الوقوع» أي: جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة أعم من وقوع اعتبار الشارع لها، وبين ذلك المؤلف رحمته بأن وقوع اعتبار الحكمة فرع وجودها، يعني لا فرع جواز اعتبارها حتى يلزم ما ذكره المخالف كما هو مقتضى استدلاله حيث قال: لو جاز التعليل بها لوقع، فالمستلزم لوقوع اعتبارها هو وجود الحكمة الظاهرة المنضبطة، لكنه متنف.

(قوله): «وفرض الوجود» دفع لما يقال: قد فرضتم وجود الحكمة الظاهرة كما هو مقتضى قوله رحمته سابقاً: اللهم إلا أن توجد الحكمة.. إلخ، وصرح بالفرض في شرح المختصر حيث قال: فلو وجدت حكمة مجردة وكانت بنفسها منضبطة.. إلخ، ووجه الدفع أن فرض الوجود لا يستلزم الوجود المتفرع عنه وقوع اعتبار الشارع لها.

(قوله): «ولو سلم» أي: وجود الحكمة الظاهرة **[١]** المنضبطة «فلا نسلم الاستثنائية» يعني التي هي بيان لبطلان اللازم المشار إليها سابقاً بقوله: لكنه لم يقع الربط بها.

(قوله): «كوجوب الجهاد» لحكمة حفظ الدين «وتحريم قتل النفس.. إلخ» جعل المؤلف رحمته المنوط بالحكمة في هذا وما بعده نفس التحريم، وعبارتهم وعبارته فيما يأتي أن الحكم المنوط به شرعية القصاص في القتل، والحد في الثلاثة التي بعده **[٢]**.

(١) قد جمعها في هذين البيتين السيد العلامة محمد بن إسحاق رحمته:

جاءت بحفظ الضروريات خمستها كل الشرائع في كل الأحيان
حفظ النفوس وحفظ المال مع نسب يا ذا الذكاء وحفظ العقل والدين

(٢) لحفظ الدين، وتحريم قتل النفس لحفظ النفوس، وتناول السكر لحفظ العقل، والزنا لحفظ النسب، والغصب لحفظ الأموال. اهـ. ووجد هنا بخط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد ما لفظه: الحكمة حفظ النفس نيط بها تحريم القتل، وحفظت الحكمة بالقصاص، والحكمة حفظ العقل نيط بها تحريم الخمر، وحفظت الحكمة بالحد، فتنبه لذلك ولا تلتفت إلى اعتراض المحشي. اهـ باللفظ.

[١] - الظاهر ولو سلم شرطية الوجه الأول. (حسن بن يحيى الكبسي).

[٢] - ينظر في ذلك؛ إذ لا حد في الغصب. (ح عن خط شيوخه).

النفس وتناول المسكر والزنا والغصب.

(و) أما الشرطية في الوجه الثاني فلائها (لا) تستلزم (المظنة المنة) لا (وجوداً)

(قوله): «وأما الشرطية في الوجه الثاني» وهي قوله: ولو جاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة.

(قوله): «فلائها» الضمير للقصة؛ إذ لا يصح عوده إلى الشرطية، ولو قال: فلأن المظنة لا تستلزم المنة لكان أوضح.

(قوله): «لا تستلزم المظنة المنة» إشارة إلى أن هذا الجواب منع للملازمة أيضاً، ويدل عليه قوله في آخر الكلام: فبطلت الملازمة، لكن الملازمة الممنوعة ههنا ليست هي الملازمة المذكورة في دليل المخالف؛ لأن الملازمة في دليله هي قوله: ولو جاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة، فمنعها بأن يقال هاهنا: لا يستلزم جواز التعليل بالحكمة عدم اعتبار المظنة، والحاصل أن المستلزم في دليل المخالف جواز التعليل بالحكمة، وهاهنا المستلزم المظنة، لا يقال: قول المخالف: لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة قد تضمن أن المظنة مستلزمة للمنة؛ لأننا نقول [١]: فحينئذ يطل الجواب بقوله ﷺ: لا تستلزم المظنة المنة؛ إذ يكون بياناً لبطلان اللازم في ملازمة دليل المخالف التي هي لو جاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت.. إلخ، وهو مطلوب المخالف. وقد بين في شرح المختصر وحواشيه منع الشرطيتين ببيان واحد جلي حيث قالوا: الجواب فيهما بمنع الملازمة، بمعنى لا نسلم أنه لو جاز لوقع من الشارع ولم يعتبر المظان؛ لأن كلاً من الوقوع واعتبار المظان متوقف على وجود حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه، ولا خفاء في أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجود حكمة ظاهرة منضبطة.. إلخ، وهو متف، وفرض الوجود لا يستلزم الوجود؛ فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الحمالين؛ لأن مظنة الشيء لا يجب اطرادها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة، ولا انعكاسها بمعنى إذا انتفت الحكمة على ما سيجي عن قريب. انتهين، فتأمل. هذا ما أمكن من تحقيق المقام؛ لأنه من المضايق، والله أعلم.

[١]- لا خفاء في كلام المؤلف، ومراده الجواب ببطلان اللازم بمعنى عدم تحققه، فالملازمة باطلة من أصلها، هذا ما ظهر، والله أعلم. (قال: أهد شيخنا المغربي حفظه الله). وفي حاشية هنا ما لفظه: اللازم في دليل المخالف هو عدم اعتبار المظنة، وبطلانه بثبوت اعتبارها، فكأنه قال هكذا: واللازم وهو عدم اعتبارها باطل؛ لأنها قد اعتبرت، فكيف يصح تعليل هذا بقول المؤلف المذكور حتى يكون التقدير هكذا: أن المظنة قد اعتبرت لأن المظنة لا تستلزم المنة، فلا اعتراض بذلك، نعم المؤلف تعرض لبطلان اللازم في هذه الملازمة بناء منه على جعل الخمس المذكورة من الظاهر المنضبط، فين وجود التعليل بالحكمة بما مثل به من وجوب الجهاد، ثم رجع إلى إبطال الملازمة بما ذكر في المضد، وكلامه مبني على عدم وجود حكمة كذلك وأن المراد من المسألة المذكورة إنها هو فرض، أي: أنه إذا فرض وجود حكمة كذلك فلا مانع من التعليل بها، هذا خلاصة مراده، فخفي هذا في كلام المؤلف مع دعوى الوجود كما عرفت، وكان الأولى أن لا يأتي بعبارة ههنا، وأن يقول مثلاً: سلمنا عدم التعليل بالحكمة فيما مثل به لكونها غير منضبطة لكن الملازمة ممنوعة؛ لأن عدم وقوع التعليل بها لنسبة عدم وجودها، حتى لو وجدت لم يكن مانع من التعليل بها، هذا والظاهر أن حفظ الدين ليس علة، بل هو مثل المشقة غير منضبطة فتأمل. (محسن بن إسماعيل الشامي ح).

لأن مظنة الشيء لا يجب اطرادها، بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة (و) لا (انتفاء) لأنها أيضاً لا يجب انعكاسها، بمعنى إذا انتفت الحكمة كما يجيء إن شاء الله عن قريب، فحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين، فبطلت الملازمة.

واعلم أن في التعليل بالحكمة ثلاثة أقوال: أولها: الجواز مطلقاً؛ لأنها المقصود في التعليل، وهو اختيار الإمام الرازي وأتباعه. والثاني: المنع مطلقاً، ونقله الأمدى وغيره عن الأكثرين. والثالث: التفصيل المذكور، وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم.

(و) من شروط العلة: (أن لا تكون المتعدية المحل^(١) أو جزءاً) والمتعدية هي التي تتجاوز الأصل فتوجد في غيره، فيشترط فيها أن لا تكون عين محل حكم الأصل ولا جزءاً له، والمراد به الجزء الخارجي الذي يتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه، لا الجزء العقلي^(٢) الذي يصح حمله على ما تركب منه ومن غيره فإنه لا يسمى عند

(قوله): «كما يجيء إن شاء الله تعالى عن قريب» لأنه سيأتي في مسألة ولا يضر العلة نقض حكمتها، التصريح بعدم لزوم الاطراد، وعدم الانعكاس هو مقتضى جواز تعدد العلل.
(قوله): «لا الجزء العقلي الذي يصح حمله.. إلخ» يعني وإذا كان المراد هو الجزء الخارجي فهو مختص بالمحل، فلا حاجة إلى تقييد الجزء بالمختص لإخراج الجزء المحمول؛ لتحقيقه في الفرع أيضاً، وقرينة هذا أن جزء الشيء حقيقة لا يكون إلا كذلك وأنه لا يسمى عند المتكلمين جزءاً، بل صفة نفسية، هذا توضيح المراد في هذا المقام.

(١) ومنها أن لا تكون المتعدية هي المحل الثابت فيه حكم الأصل، لكن لا يخفى أن هذا في قوة شرط المتعدية أن لا تكون غير متعدية، وهو خلف من القول. ويشترط أن لا تكون جزءاً منه مساوياً للكل كالناطق المساوي للإنسان، أما الجزء الأعم كالحيوان فإنه يصح التعليل به، كما يقال: يحرم [١] إيلاام الإنسان لأنه حيوان، فيقاس عليه الفرس ونحوه، أما لو قيل: يحرم إيلاام الإنسان لأنه ناطق لم يصح قياس الفرس عليه؛ لامتناع الإلحاق لعدم وجود العلة في الفرس. (مختصر وشرح الجلال عليه).
(٢) مثلاً الخلل الذي هو جزء من السكنجيين حقيقة لا توجد في غيره، وأما مطلق الخلل الذي يوجد فيه وفي غيره فليس جزءاً منه حقيقة. (سعد).

[١] - في المطبوع: «تحريم» في الموضوعين، والمثبت من شرح الجلال للمختصر.

المتكلمين جزءاً.

وإنما اشترط ذلك في العلة المتعدية **(ليمكن الإلحاق)** ومحل حكم الأصل وجزؤه لا يتصور تعديهما، فيتعذر الإلحاق حينئذ ^(١) **(لا القاصرة)** ^(٢) إن جوز التعليل بها فإنه لا يشترط فيها ذلك، فيجوز أن تكون المحل أو جزؤه؛ لانتفاء مانع الإلحاق ^(٣)، مثل التعليل بالمحل قولك: الذهب ربوي لكونه ذهباً، والتعليل بجزء المحل كقولك: الترياق نجس لدخول لحم الأفاعي فيه. وقد تكون القاصرة وصفاً ملازماً كالنقدية في الذهب والفضة ^(٤)، ومركباً من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم، وأمثلتها لا تحفى.

ثم إن الكل اتفقوا على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس، واختلفوا في

(قوله): «من داخل أو خارج» مثل عصير عنب مسكر، فالإسكار هو الخارج.

(قوله): «وغير ملازم» مثل نقدية الدراهم مع البياض أو السواد مثلاً.

(١) إذ لا بد في إلحاق الفرع بالأصل من تحقق العلة في الفرع، ولا شيء من محل حكم الأصل أو جزئه المخصوص به بوجود في الفرع، أما محل الحكم فظاهر، وإلا اتحد الأصل والفرع، وأما الجزء المختص به فلائه لو وجد في الفرع لم يكن مختصاً بالأصل، والفرض أنه مختص به، هذا خلف. (رفو).

(٢) إذا تقرر هذا فمتى كان التعليل بمحل الحكم كقولنا: يحرم الربا في التبر لكونه ذهباً، أو بجزئه الخاص كقولنا: يحرم الخمر لكونه معتصراً من العنب فيه شدة مطربة، أو بوصفه اللازم كقولنا: يحرم الربا في الذهب والفضة لكونهما قيماً لأشياء - كانت العلة قاصرة؛ لاستحالة وجود محل الحكم أو جزئه الخاص به أو وصفه اللازم له في غيره، فالمحل والجزء من لوازم القاصرة، ولكن بينهما عموم وخصوص، فكل تعليل بالمحل أو بجزء المحل علة قاصرة، وكل علة قاصرة قد تكون محلاً أو جزءاً وقد تكون غيرهما، وهي الصفة اللازمة، ومتى كان وصفه أو جزؤه عاماً مشتركاً بينه وبين غيره كانت العلة متعددة، كقولنا: العلة في الخمر كونه شراباً فيه شدة مطربة. (من الاستعداد للموزعي).

(٣) كان الأظهر: لانتفاء إرادة الإلحاق، ويمكن أن تكون إضافة مانع بيانية، أي: مانع هو الإلحاق.

(٤) فإنه وصف ملازم لهما. ومثله في المستصفى بالصغر في الولاية عليه، وفيه نظر؛ فإنه ليس بلازم، فقد يكبر، فهو كالشدة المطربة في العصير إذا اشتد. (شرح ألفية البرماوي).

صحة العلة القاصرة (وهي) عند الأكثرين كالإمام يحيى والشيخ الحسن والشافعي وأصحابه ومالك وأحمد بن حنبل والقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وابن الملاحي والجويني والرازي والآمدي وأكثر الفقهاء والمتكلمين (صحيحة مطلقاً) يعني سواء كانت ثابتة بالنص أو الإجماع أو بغيرهما من مسالك العلة^(١)؛ وذلك (لظن كون الحكم لأجلها) يعني أن الظن حاصل بأن الحكم لأجل تلك العلة القاصرة، على معنى كونها باعثة عليه؛ وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له، والثبوت موجب للظن، فإذا حصل الظن صحت القاصرة؛ لأن معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بأن الحكم لأجلها؛ بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها^(٢) وإن لم يفد النص إلا الظن.

(وقيل) بصحتها إن ثبتت (بنص أو إجماع) لا بغيرهما من المسالك، وهو مذهب أبي حنيفة وأبي طالب والمنصور بالله والكرخي وأبي عبد الله البصري، قالوا: (لعدم الفائدة) في القاصرة؛ لانحصار فائدها في إثبات الحكم بها، وهو لا يصح في الأصل لثبوته فيه بغيرها من نص أو إجماع، ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها، فلو كانت صحيحة لكانت مفيدة^(٣)؛ لأن إثبات ما لا يفيد لا يصح عقلاً ولا شرعاً.

(قوله): «بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها» يعني اتفاقاً؛ لأن المراد بالنص ما يشمل الكتاب والسنة لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعاً بالثبوت، قال السعد: وخص البيان بالمنصوص عليها لأن المجمع عليها لا تكون إلا قطعية.

(١) كالسبر والمناسبة. (عضد).

(٢) باتفاق كما تقدم، وربما يقال: النص على تعليل الحكم بها مجاز عن منع تعديته، في قوة الربا لا يتعدى النقدين، فليس تعليلاً في الحقيقة. (شرح مختصر الجلال).

(٣) لكنها غير مفيدة فلا يثبت.

(و) أجيب ما تمسكوا به^(١) أما أولاً: فبأنه قد (نقض بالثابتة بهما) يعني أن ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص أو إجماع؛ لجري احتجاجهم بعينه^(٢) فيها مع الاتفاق على جوازها، فلو صح ما قالوه لكان النص عليها عبثاً والإجماع عليها خطأ.

(و) أما ثانياً: فبأنه قد (منع عدمها) يعني لا نسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في إثبات الحكم، بل فيها فوائد أخرى، منها معرفة الباعث المناسب^(٣)، فإن الحكم إذا عرف كذلك^(٤) كان أقرب إلى القبول من التعبد المحض، ومنها دفع ما عسى^(٥) يتوهم من إلحاق فرع بذلك الأصل لشبهة ترد لولا صارف تلك العلة القاصرة، ومنها أنه إذا قدر وصف آخر متعدد وقد علمت قاصرة امتنع^(٦) الإلحاق حتى يقوم دليل على أنه أرجح منها، بخلاف ما

(قوله): «إذا قدر وصف آخر متعدد» تتوقف تعديته على دليل يدل على كونه مستقلاً لا جزء المعارضة القاصرة الدالة على كونه جزءاً.

(قوله): «حتى يقوم دليل على أنه» أي: الوصف الآخر «أرجح منها» أي: من القاصرة. الذي في شرح المختصر: حتى يقوم دليل على كونه مستقلاً لا جزءاً.

(١) في نسخة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد: عن ما تمسكوا به.
(٢) فإنه يمكن أن يقال: لا فائدة هناك لعليتها؛ لأنها إما بالنسبة إلى الأصل أو بالنسبة إلى الفرع، ولا سبيل إلى شيء منها، فكل ما يجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن هذا. (رفواً).
(٣) ولا يتجه الجواب بأن الفائدة أمران: أحدهما: معرفة الباعث المناسب؛ لما عرفناك من أن الباعث إنما هو الغرض الذي هو الحكمة الغائية، ولا دلالة لمحل الحكم على غرض الحكم، وإلا جاز القياس في الأسباب، وسيأتي للمصنف منعه. وأما قوله: فيكون التعليل بالمحل أدعى إلى القبول فأضعف؛ لأن الداعي إلى القبول إنما هو الحكمة الظاهرة لا الخفية. وثانيهما: أنه إذا قدر وصف آخر متعدد لم يتعد الحكم معه إلا بدليل على استقلاله بدون المحل الذي علل به المستدل، لكن لا يخفى أن هذا ليس فائدة للقياس، بل هي مانعة له؛ لأن مانع القياس إنما يعلل الحكم بمحل النص، فاستنباط خصمه لعله غيره مصادرة كما سيأتي تحقيقه. (مختصر وشرح الجلال عليه).
(٤) أي: معللاً.

(٥) عبارة رفع الحاجب: ومنها أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن المتعدية تفيد إثبات الحمل؛ لأننا إذا علمنا أنها قاصرة منعنا القياس.

(٦) لجواز أن يكونا جزئي العلة فلا تعدية، وإن يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية، وإذا جاز الأمران فلا تعدية.

لو انفرد المتعدي فإنه لا يفتقر الإلحاق به إلى دليل الترجيح، ولا يعترض بما سيأتي في الترجيح من تقديم المتعدية على القاصرة إذا تعارضا ولا مرجح لأحدهما؛ لأن ذلك مختلف فيه، فقد قيل بتقديم القاصرة، وقيل بالوقف، وحيث تظهر الفائدة، ولأنها إذا رجحت القاصرة بدليل يصيرها راجحة على المتعدية أو معادلة لها بطل الإلحاق وظهرت الفائدة، ومنها أن النص^(١) الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين يتقوى^(٢) كل منهما بالآخر.

واعلم أن أكثر النقل على أنه ليس في القاصرة إلا القولان المذكوران^(٣) وأن القاصرة الثابتة بالنص أو الإجماع لا خلاف في صحتها، والذي في المجزي وصفوة الاختيار والفصول والعيون والفائق والجوهرة^(٤) أن فيها ثلاثة أقوال: الصحة على الإطلاق، والفساد كذلك، والثالث التفصيل. ونسب الإطلاق الثاني في الكتب المذكورة إلى جمهور الحنفية، وعزاه في المجزي أيضاً إلى الشيخ أبي الحسن الكرخي، وقد ذكره القاضي عبدالوهاب من الشافعية^(٥) في ملخصه

(قوله): «لأن ذلك مختلف فيه» فقد يكون مذهب المعلن بالقاصرة عن لا يرجح المتعدية.

(قوله): «وحيث تظهر الفائدة» أي: فائدة العلة القاصرة.

(قوله): «إلا القولين المذكورين» الأول إلا القولان المذكوران [١].

(١) قال البرماوي في شرح ألفيته: وهو - أي: كون النص إلخ - مخصوص بما يكون دليل الحكم به ظنياً، أما القطعي فلا يحتاج لتقوية، نبه عليه الإمام في البرهان. وقد أشار إليه المؤلف قدس سره بقوله: الظني.

(٢) في نسخة: فيتقوى.

(٣) في نسخة: إلا القولين المذكورين، وكأنه من طغيان القلم.

(٤) المجزي لأبي طالب، وصفوة الاختيار للمنصور بالله عبدالله بن حمزة، والفصول للسيد صارم الدين، والعيون للحاكم أبي سعد، والفائق للشيخ الحسن، والجوهرة للشيخ أحمد بن محمد الرصاص حفيد الشيخ الحسن.

(٥) قد تقدم في مسائل الإجماع في شرح قوله فرع ما أجمع على موجب إلخ أنه مالكي فينظر. اهـ إلا أن يريد القاضي عبدالوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي. (سحولي).

[١] - في حاشية: اللهم إلا أن يكون اسم ليس محذوفاً، والتقدير ليس موجود في القاصرة.. إلخ، والله أعلم. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

ونسبه إلى أكثر فقهاء العراق، قال البرماوي: وقد أغرب في حكايته لهذا القول^(١).

(و) من شروط العلة: أن (لا تتأخر عن حكم الأصل) وخالف في ذلك قوم من أهل العراق، حكاه القاضي عبد الوهاب^(٢)، كما لو قيل فيما أصابه عرق الكلب: أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجساً كلعابه، فتمنع نجاسة اللعاب، فيقال: لأنه مستقذر^(٣)؛ لأن استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته^(٤) **(وإلا)** يشترط عدم تأخرها **(ثبت)** حكم الأصل **(بدون باعث)** عليه، وأنه محال، وهذا مبني على أن المراد بالعلة الباعث **(أما)** إذا أريد كونها **(أمانة)** معرفة للحكم لا باعثة عليه **(فكذلك ثاب)** بعد الأول فلا يضر حيثئذ تأخرها، فإن الحادث يعرف القديم^(٥).

(قوله): «تمنع نجاسة اللعاب» التي هي حكم الأصل.

- (١) لأن المنصوص عليها والمجمع عليها مما لا ينبغي أن يكون فيها خلاف. (من خط السيد العلامة عبد القادر).
- (٢) السبكي صاحب الجمع، كذا وجد.
- (٣) شرعاً، أي: أمر الشارع بالتنزه منه فكان نجساً كالبول، فيقول المعترض: هذه العلة ثبوتها متأخر عن حكم الأصل فتكون فاسدة؛ لأن حكم الأصل - وهو نجاسته - يجب أن يكون سابقاً على استقذاره؛ لأن الحكم باستقذاره إنما هو مترتب على ثبوت نجاسته. (شرح ألفية البرماوي).
- (٤) كون الاستقذار مترتباً على النجاسة ممنوع؛ فإنه يقع بدونها كما في النخامة، والصواب في التمثيل: فيقال: لأنه مانع من صحة الصلاة، فإن المنع من صحة الصلاة مترتب على ثبوت النجاسة.
- (*) إن قيل: الاستدلال على ثبوت العلة لا يدل على حدوثها، بل على أصلتها؛ لأن الاستدلال مظهر لا مثبت، والله أعلم، فلو قيل: وإلا يترتب ثبوتها على حكم الأصل استقام الكلام لا المثال فيحقق.
- (٥) كما في تعريف العالم بوجود الصانع واتصافه بصفاته السنية^[١]. (من شرح البرماوي للألفية).

[١] - في شرح ألفية البرماوي: بصفات ذاته السنية.

قيل^(١): يلزم تعريف المعرف، فإن المفروض معرفة الحكم قبل علته، قلنا: تعدد المعارف جائز، وليس معنى المعرف الذي يحصل منه التعريف بالفعل، بل ما من شأنه التعريف.

وأما^(٢) ما قيل من أنها تكون معرفة لحكم الفرع فليس بشيء^(٣)؛ لأن التقدير أنها علة لحكم الأصل بمعنى الأمانة عليه.

(و) من شروطها: أن (لا تعود عليه) أي: على الأصل^(٤) (بالإبطال)^(٥) أي:
لا يلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعلن بها، فإن كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل **(وإلا اجتمع النقيضان)** بيان ذلك أن الحكم أصل للعلة المستنبطة، وبطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع، وصحته مستلزما لبطلانه، فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان، مثاله قوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) علله الحنفية^(٦) بسد خلة المستحق فجوزوا قيمتها، فعاد

(قوله): «بطلان الحكم المعلن بها» إشارة إلى أن المراد بعودها على الأصل بالإبطال عودها على حكمه.

(قوله): «فهو باطل» أي: الاستنباط.

(قوله): «يستلزم بطلان الفرع» وهو التعليل «وصحته» أي: الفرع «مستلزما لبطلانه» أي: الفرع «فلو صح» أي: الفرع.

(١) ابن الحاجب، والجواب للسعد.

(٢) القائل الأصفهاني في شرح المختصر، والدفع للسعد.

(٣) القائل الأصفهاني في شرح المختصر، والدفع للسعد، ذكره في حاشيته على شرح العضد.

(*) لعله أشار إلى رد ما قاله البيضاوي حيث قال: الفصل الأول في العلة، وهي المعرف للحكم،

قيل: المستنبطة عرفت به فيدور، قلنا: تعريفه في الأصل وتعريفها في الفرع فلا دور.

(٤) أي: على حكمه.

(٥) فإن عادت عليه بالتخصيص ففيه قولان مستنبطان من اختلاف قولي الشافعي رحمته الله في نقض الوضوء بمس المحارم وفي جواز بيع اللحم بحيوان غير مأكول اللحم، والصحيح عندي قبولها كما لو كانت مستنبطة من أصل آخر. (استعداد للموزعي).

(٦) فإن تعليل الحنفية بسد الخلة يطل تعلق الزكاة بالعين عند من يراه دليلاً على التعلق.

(*) وعبرة المحلي في شرح الجمع: كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير، فإنه مجوز لإخراج قيمة الشاة مفض إلى عدم وجوبها على التعيين^[١] بالتخير بينها وبين قيمتها.

[١]- في المطبوع: بالتعيين. والمثبت من شرح الجمع للمحلي.

على أصله - وهو إيجاب الشاة - بالبطلان؛ لأنه يلزم منه أن لا تجب الشاة عيناً.

(و) من شروط العلة: أن (لا تخالف نصاً ولا إجماعاً) يعني أنه يشترط في العلة أن لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكماً مخالفاً للنص أو الإجماع؛ لأن القياس لا يقاومهما، مثال مخالفة النص أن يقول الحنفي: المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياساً على ما لو باعت سلعتها، فيقال له: هذه علة مخالفة لقوله ﷺ: ((أيا امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل^(١)))، ومثال مخالفة الإجماع أن يقال: مسافر فلا تجب عليه الصلاة قياساً على صومه، فيقال: هذه العلة أثبتت في الفرع حكماً مخالفاً للإجماع على وجوب الصلاة في السفر. وكأن يعلل حكم بالسهولة فيقاس عليه أن الملك لا يجوز له الكفارة بالإعتاق لسهولة عليه، بل يتعين عليه الصوم^(٢)، وهو يصلح مثلاً للأمرين؛ لمخالفته الكتاب والسنة والإجماع.

وقوله: **(وفي اشتراط عدم تضمن) العلة (المستنبطة) خاصة (زيادة على النص)** أي: حكماً في الأصل غير ما أثبتته النص **(مطلقاً)** يعني سواء كانت منافية أو غير منافية كما اختاره ابن الحاجب **(أو)** إذا كانت **(منافية)**^(٣) كما اختاره الآمدي **(خلاف، مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة)** شروع في نوع آخر من

(قوله): «وقوله» مبتدأ، خبره قوله: «شروع»، وقوله: «في اشتراط»، خبر قوله فيما بعده: «خلاف».

- (١) أخرجه أبو داود وغيره. (من شرح الجمع).
- (٢) كما قال يحيى بن يحيى في الملك الواطئ في رمضان: إنه لا يجزيه العتق في الكفارة؛ لسهولة عليه، وذلك راجع إلى نزاع آخر يأتي في المصالح المرسلة. (من شرح الفصول معنى عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).
- (٣) للأصل الذي استنبطت منه، كتعليل الحنفية جواز القيمة في الزكاة بأن المقصود بالشاة سد حاجة الفقير، والقيمة مثلها، فإن القيمة تنافي النص في تعيين الشاة. فإن لم تناف الزيادة مقتضى النص كما زعموا أن تجوز القيمة توسيع للفرض لا إسقاط له فلا يجوز أيضاً عند من يرى النسخ بالزيادة؛ لأن النسخ بالقياس غير جائز والمختار عندي جواز هذا الضرب وقبوله، فهو كعود الوصف على أصله بالتعميم، كما عممنا نص الحجارة في الاستنجاة في كل منشف للنجاسة مما هو في معنى الحجر، وكما عممنا منع القاضي أن يقضي وهو غضبان في جميع الحالات الشاغلة لباله المكدره لفكره، والله أعلم. (استعداد).

شروط علة حكم الأصل مختلف فيه، واعتبر^(١) ذلك فيما يجيء بعده من المسائل فإنه لم يصرح بالشرط في أكثرها وإن كان في معرض إثبات الشروط، وإنما غير فيها الأسلوب لما فيها من الخلاف، وإلا فهي من جملة الشروط.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن الحاجب والهندي ومن وافقهما ذهبوا إلى أنه يشترط في العلة المستنبطة أن لا تتضمن^(٢) زيادة على حكم الأصل؛ لأنها إنما

(قوله): «واعبر ذلك» أي: أن المؤلف عليه السلام ذكر شرطاً من شروط العلة مختلفاً فيه.

(قوله): «فما يجيء من المسائل» التي أولها مسألة تحليل الحكم الثبوتي بالعدمي وآخرها مسألة جواز كونها مركبة؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام قبل فصل طرق العلة: ولما فرغ من بيان شروط العلة.

(قوله): «فإنه لم يصرح» تحليل للأمر باعتبار كون جميع المسائل الآتية شروطاً مختلفاً فيها، ووجه كونه علة له أنه لو صرح فيها بالاشتراط لم يحتاج إلى هذا الاعتبار؛ لإغناء التصريح عنه، وإنما قال: في أكثرها لأنه قد صرح بالاشتراط في بعضها حيث قال: وفي اشتراط اطرادها.. إلخ، فلو صرح في باقيها لقال مثلاً: وفي اشتراط كونها عدمية في الحكم الثبوتي خلاف، وكذا لقال: وفي اشتراط عدم نقض حكمها خلاف، وعلى هذا قس باقي المسائل.

(قوله): «وإنما غير فيها» أي: في المسائل الآتية «الأسلوب» حيث لم يقل واشترط عند قوم.

(١) بصيغة الأمر، وهو الذي بنى عليه سيلان، وفي بعض الحواشي ما يدل على أنه بصيغة الماضي، أي: اعتبر المؤلف ذلك. اهـ قال في حاشية هنا: أي ذكر شروطاً مختلفاً فيها بأسلوب مغير عن قوله: ومن شروطها.

(٢) مثاله لو قال عليه السلام: لا تبيعوا الحنطة بالحنطة إلا مثلاً بمثل، وتجعل العلة الكيل، فإن الاسم يتناول القليل والكثير، والعلة أفادت زيادة على ما أفاده النص، وهي أن النهي إنما يتناول القدر الذي يكال. (منهاج).

(*) كما لو قيل: لا تبيعوا الحيوان بالحيوان إلا سواء، فيعمل بأن خلافه [١] ربا، فتستلزم هذه العلة حضور العوضين مع أن النص لم يشترط الحضور، لكن لا يخفى أن علل الربا قد تضمنت حرمة في غير الستة الأنواع التي ورد الحكم به فيها فقد زادت العلة حكماً على غير الستة، وبالجمله كل مستنبطة فلا بد أن يزيد حكم الفرع؛ لأن النص لم يتعرض له [٢]، والحق أن المتضمنة للزيادة إنما تمتنع إن نافت مقتضاه، أي: مقتضى النص؛ لأنها مما تعود عليه بالإبطال كما تقدم في تحليل إيجاب الشاة بسد خلة الفقير. (مختصر وشرحه للجلال).

[١] - في المطبوع: فيعمل بأنه ربا. والمثبت من شرح الجلال للمختصر.

[٢] - فيه نظر إذ الكلام حيث أثبت بالعلة المستنبطة زيادة في حكم الأصل، وأما حكم الفرع فهو متفق على جوازه فتأمل، والله أعلم.

تعلم منه، فلو أثبت بها حكم في الأصل كان دوراً، بخلاف المنصوصة فإنها تعلم النص، وهذا إنما يتجه بناء على أن الزيادة على النص نسخ على الإطلاق كما ذهب إليه الحنفية، وعلى أن القياس لا يكون ناسخاً، وما ذكره^(١) من لزوم الدور غير لازم؛ لمغايرة الحكم المستنبط منه لما ثبت بها، وأن الأمدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا إلى أنه يشترط فيها أن لا تتضمن زيادة منافية^(٢) للحكم المستنبطه هي منه؛ لأن الزيادة المنافية تكون ناسخة لحكم الأصل على المختار كما تقدم فتسقط العلة حيثئذ من وجهين: أحدهما: النسخ بالقياس، والثاني: العود على الأصل بالإبطال.

(١) في نسخة: ذكره الأمدي، وما في هذه النسخة هو الصواب.

(٢) بخلاف ما إذا لم تكن منافية، كما إذا استنبط من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل سواء بسواء)) أن العلة الربا في الموزون، فتوجب هذه العلة حكماً زائداً لم يدل عليه النص، وهو التقابض في المجلس حذراً من شبهة الفضل الثابت في التقدين لما في النقد من المزية على النسبية، فلا يتحقق التساوي إلا مع التقابض في المجلس، وهو حكم لم يدل عليه النص، لكنه ليس منافياً للمزيد عليه فيكون محل الخلاف، والتنافي موضع اتفاق؛ لأنه نسخ بالقياس، ولا يجوز عند القائل بعدم جواز النسخ به، ولأنها تعود على أصلها بالإبطال عند غيره كما مر. (شرح ابن جحاف).

[مسألة: في جواز كون العلة عدمية]

(مسألة:) اتفقوا^(١) على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر، وأما عكسه - وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي - ففيه الخلاف **(و)** المختار وفاقاً للجمهور أنه **(يجوز كونها عدمية)** وإن كان الحكم ثبوتياً، والمراد بكونها عدمية أن يكون العدم مخصصاً بأمر يضاف هو إليه، وأما العدم المطلق فلا كلام في أنه لا يعلل به؛ لعدم اختصاصه بمحل وحكم واستواء نسبته إلى الكل؛ وذلك **(لصحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال)** مع أن الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي، قالوا: التعليل هناك بالكف عن الامتثال، وهو أمر ثبوتي محقق^(٢).

(و) أوجب بأن **(الكف غير مانع)** لما أردناه من التعليل بالعدمي، فإننا نقطع

(١) وفي نسخة: اتفق.

(٢) في المطبوع: متحقق.

(*) لكن لا يخفى أن ذلك يستلزم منع تعليل النفي بالنفي وهو اتفاق، أو صحته فيهما وإلا كان تحكماً. (شرح جلال).

(*) وقد خالف الحنفية في جواز هاتين الحالتين وإن زعم العضد وغيره أن الخلاف إنما هو في الحالة الثالثة فقد صرح ابن الهمام بأن الحنفية لا يجوزون التعليل بالوصف العدمي مطلقاً، والمختار جواز ذلك، لنا أنه قد وقع، والوقوع فرع الصحة بالاتفاق، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبْتَلِينَ وَمُنْذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿لَيْتَ لَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣]، قالوا: النفي في معنى الإثبات، وهو الكف وهذا أمر محقق وجودي، قلنا: عاد الخلاف لفظياً، على أن المعلوم من اللغة أنه لا يفهم من قولنا: ضربته لأنه لم يمثل إلا سلب ما دخلت عليه آلة النفي لا لأنه قعد أو اضطجع أو كف نفسه، فدعوى ما ذكرتم افتراء منكم على اللغة؛ إذ آلة النفي الداخلة على الفعل إنما تفيد سلبه عنه، وأما أنها سبقت لإفادة معنى مثبت هو الكف فباطل سلمنا صحته فليصح التعبير بالوصف العدمي أيضاً، وإلا كان تجويزكم للتعبير عن الوصف المنفي بوصف مثبت دون العكس تحكماً ظاهراً. (فواصل).

بأن عدم الامتثال عدمي، والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع، وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى^(١)، ولنا أيضاً وقوع العدم جزءاً من العلة كما يجيء إن شاء الله تعالى^(٢).

(ومُنِع) كونها عدمية (في) الحكم (الثبوتي) وهو مذهب الأمدى وابن الحاجب وأتباعهما؛ وذلك **(لأنها إما وصف مناسب أو مظنة)** لأن الكلام في العلة بمعنى الباعث على الحكم، فهي إما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة، ولا تكون العلة الباعثة^(٣) غيرهما **(والكل باطل)** لأن العدم إن كان غير مقيد بأمر فلا نزاع فيه، وإن كان مقيداً بأمر -ويسمى عدماً مضافاً- فإما أن يكون قيده منشأ مصلحة أو لا^(٤)، والثاني إما أن يكون منشأ مفسدة أو لا، فهذه ثلاثة أقسام، يمتنع أن يكون عدم ذلك الأمر في شيء منها مناسباً أو مظنة مناسب، وقد فصلها بقوله: **(لأن قيده إما منشأ مصلحة فظاهر، أو مفسدة فبائع، وإلا فوجوده كعدمه)** توجيه الأول أن ذلك الأمر

(قوله): «غير مقيد بأمر» وهو العدم المطلق.

(قوله): «فلا نزاع فيه أي: في عدم التعليل به؛ لعدم اختصاصه بمحل وحكم، فاستوى نسبته إلى الكل.

(١) في حاشية: هذا يخالف ما مر له من أن المكلف به في النهي فعل هو الكف لأنه المقدور، لا نفي لأنه عدم محض، فينظر في التوفيق. اهـ يريد هناك لا نفي مطلقاً بل مخصصاً بأمر يضاف هو إليه؛ إذ لا ينهى الشارع عن العدم المطلق، ولم يتفرد المؤلف عليه السلام بذلك، فمثله في العضد، وقد أقره السعد. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) في آخر المسألة.

(٣) ينظر في العبارة، فإنها تفهم أن المظنة باعثة على الحكم، والظاهر أنها ليست كذلك، فكان الأولى حذف لفظ الباعثة لتستقيم.

(٤) لو قال: فإما أن يكون قيده منشأ مصلحة أو مفسدة أو لا أيهما لكان أوضح ويتم به من الحصر مثل حصره. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

المضاف إليه العدم إن كان منشأ مصلحة في ذلك الحكم فظاهر^(١) بطلان كون عدمه مناسباً أو مظنة له؛ لأن عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة، ولا شيء من المناسب ومظنته كذلك، ولا يجوز أن يكون العدم منشأ مصلحة أرجح؛ لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة؛ لأن ترك المصلحة الراجعة مفسدة، وهو خلاف المفروض^(٢).

وتوجيه الثاني - وهو ما يكون وجود ذلك الأمر المقيد به العدم منشأ مفسدة في ذلك الحكم إما لذاته أو لمنافاته المناسب - أن ذلك الأمر يكون حينئذ مانعاً من الحكم؛ لأننا ما نعني بالمانع عن الحكم إلا ما يكون وجوده منشأ مفسدة وعدمه عدم مانع، وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض، يقال: أعطاه لعلمه ولفقره، وسافر للعلم وللتجارة، ولو علل شيء منها^(٣) بعدم المانع لعد

(قوله): «ولا يجوز أن يكون العدم منشأ مصلحة أرجح» أي: أرجح من مصلحة الوجود.

(قوله): «لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة» وقد فرضنا أنه منشأ مصلحة، وإنما كان منشأ مفسدة لكون العدم منشأ مصلحة أرجح؛ إذ لو كان الوجود منشأ مصلحة راجحة كان العدم منشأ مفسدة؛ لأن ترك المصلحة الراجعة مفسدة.

(قوله): «وهو» أي: كون الترك المذكور مفسدة «خلاف المفروض» إذ الفرض أن العدم^[١] منشأ مصلحة أرجح.

(قوله): «وتوجيه الثاني» مبتدأ، خبره أن ذلك الأمر.

(قوله): «أن ذلك الأمر.. إلخ» هذا توجيه لكون ذلك الأمر منشأ مفسدة لذاته لا لمنافاة المناسب، وظاهر العبارة أنه توجيه لها، وقد رجح المؤلف رحمه الله في آخر الكلام بقوله: وأما ما كان وجوده إلى تصحيح العبارة.

(قوله): «ولو علل شيء منها» الظاهر في الضمير التثنية؛ لأن المتقدم الإعطاء والسفر، لكنه جمع الضمير باعتبار أن الإعطاء للعلم والإعطاء للفقر حكمان والسفر للعلم والسفر للتجارة حكمان.

(١) عبارة شرح المختصر للجلال: فباطل كون عدم المصلحة علة لشرع الحكم؛ ضرورة أن الحكم لا يشرع لعدم المصلحة فيه، لكن لا يخفى أن المدعى ليس عدم المصلحة في الحكم، بل عدم المصلحة في متعلقه، فإن تحريم العبث معلل بعدم المصلحة في العبث لا في تحريمه، فأين أحد الأمرين من الآخر؟ اهـ المراد نقله.

(٢) إذ قد فرضنا كون الوجود منشأ مصلحة.

(٣) أي: من الأحكام، إشارة إلى أن كون عدم المانع غير صالح للعلية ضروري. (سعد).

[١] - الصواب: إذ الفرض أن القيد منشأ مصلحة، يعني أن الكلام الآن على هذا التقدير، وهو ظاهر، والله أعلم. (محسن بن إسماعيل الشامي ح).

عبثاً مستقبلاً عند العقلاء^(١)، هذا فيما كان منشأ مفسدة لذاته، وأما ما كان وجوده منشأ مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى أنه يستلزم وجوده عدم المناسب، ولا بد أن يستلزم عدمه وجود المناسب^(٢) لتحصل به الحكمة^(٣) - فلا يصلح مناسباً ولا مظنة، أما المناسب فلائنه خلاف المفروض^(٤)، وأما المظنة

(قوله): «يستلزم وجوده عدم المناسب» تحقيقاً للمنافاة، وليس بمناف حقيقة؛ لأن المنافي هو النقيض، ونقيض كل شيء رفعه، فنقيض المناسب عدم المناسب، لكنه مساو للنقيض؛ لأن ذلك الأمر يستلزم عدم المناسب.

(قوله): «لتحصل به» أي: بذلك العدم^[١] «الحكمة» فيكون مظنة لوجود المناسب.

(قوله): «خلاف المفروض» لأن الكلام هاهنا في عدم الأمر المنافي للمناسب، وعدمه إنها هو مظنة للمناسب، وسيأتي تصريح المؤلف رحمه الله بذلك في الجواب حيث قال لا ينافي أن يكون عدم المنافي مظنة للمناسب آخر.

(١) فلا يقال: أعطيته لعدم المانع، بل لا بد معه - أي: مع عدم المانع - من مقتض، فيقال: أعطيته لفقره أو لعلمه.

(٢) لكن لا يخفى أن الخصم يمنع انحصار منشأ المفسدة في مانع الحكم المعلن؛ لصحة كونه مانعاً لمتعلقه، ككون المال دولة بين الأغنياء فإنه مانع لصيرورته إلى مصارفه، وإرادة عدم كونه دولة مقتض للحكم بأنه لمصارفه كما هو صريح قوله: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الخمر: ٧]، ولهذا تعلقت الإرادة بالنفي المحض في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْأَخِرَةِ﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وغيرها كثير. (شرح مختصر للجلال).

(٣) هذه عبارة العضد التي صححها مولانا الحسين فيه، وبها يستقيم المعنى فتأمل، ففي بعض نسخه ليحصل به الحكم، هذا خلاصة ما في الحواشي.

(٤) وجد في بعض الحواشي: إذ المفروض كونه منافياً للمناسب. اهـ قلت: وهذا وهم؛ إذ الكلام في العدم المنافي للمناسب، وهو الوجوب الداخِل عليه العدم، وإن أردت زيادة تحقيق فارجع إلى ما في شرح المختصر^[٢]، فإن المحقق جعل المنافي للمناسب قسماً مستقلاً فتأمل، فيكون المراد هنا خلاف المفروض؛ لأننا في قسم مظنة المناسب لا في المناسب نفسه، وسيأتي للمؤلف في الجواب ما يدل على هذا صريحاً.

[١] - كذا عبارة السعد، وفي حاشية هنا: الظاهر بالاستلزام كما تدل عليه عبارة المؤلف في المثال.

[٢] - بل كلام المؤلف رحمه الله خال عن التعقيد، وإنما يحتاج إلى توجيه يظهر به المراد.

فلأن المناسب اللازم إن كان ظاهراً أغنى عن المظنة بنفسه؛ لأنها إنما تعتبر إذا لم يكن المناسب ظاهراً، وإن كان خفياً فمقابله خفي؛ لاستحالة كون أحد المتقابلين خفياً دون الآخر، وحينئذ يكون عدم الخفي خفياً؛ لأن الأعدام إنما تعرف بملكاتها، والخفي لا يصلح مظنة للخفي، لوجوب ظهور المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة.

وتوجيه الثالث - وهو ما لم يكن وجود ذلك الأمر المقيد به العدم منشأ مصلحة ولا مفسدة - أن وجوده يكون كعدمه بالنسبة إلى ذلك الحكم؛ لأن المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه، فلا خصوصية لواحد من الوجود والعدم في تحصيل الحكمة لذاته أو لكونه متضمناً لها، فلا يكون العدم خاصة مناسباً أو مظنة فلا يكون علة، وهو المطلوب^(١)، وقد أوضح ذلك

(قوله): «فلأن المناسب اللازم» أي: اللازم لعدم الأمر المنافي للمناسب؛ لأنك قد عرفت أن عدمه لا بد أن يستلزم وجود المناسب.

(قوله): «أغنى عن المظنة» وهي عدم الأمر المنافي للمناسب.

(قوله): «وإن كان» أي: المناسب لعدم الأمر «خفياً فمقابله» وهو الأمر المضاف إليه العدم «خفي».

(قوله): «لاستحالة كون أحد المتقابلين» وهو المناسب اللازم لعدم الأمر.

(قوله): «دون الآخر» وهو الأمر المضاف إليه العدم «وحينئذ يكون عدم الخفي» أي: عدم الأمر الخفي «خفياً».

(قوله): «بملكاتها» وهي ما أضيف إليه العدم.

(قوله): «والخفي» وهو العدم «لا يصلح مظنة للخفي» وهو المناسب، وإنما كان خفياً^[١] لما عرف من مقابله للأمر المضاف إليه العدم.

(قوله): «في تحصيل الحكمة لذاته» عبارة شرح المختصر: في تحصيل المصلحة.

(قوله): «أو لكونه» أي: العدم «متضمناً لها» وذلك فيما كان الأمر متافياً لمناسب، فيكون العدم مظنة للمناسب.

(قوله): «فلا يكون العدم خاصة» إنما قال: خاصة لاستواء الوجود والعدم.

(١) وهو أن تحليل الأمر الثبوتي بالعلة العدمية لا يصح. (من شرح جحاف).

بمثال^(١)، وهو أنه إذا قيل في المرتد: يقتل لعدم إسلامه فذلك إما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها، أو فيه مفسدة لذاته فغايته أن الإسلام مانع^(٢) فما المقتضي لقتله؟ أو لمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلاً فوجود الإسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة، وعدمه يستلزم وجوده

(قوله): «أما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة» هكذا في شرح المختصر، قال السعد: ظاهره غير مطابق للمثل له؛ لأننا فرضنا التعليل بعدم الإسلام، فينبغي أن يقال: في الإسلام مصلحة، ثم أجاب بأن معنى الباعث أن يكون مشتملاً على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، وحاصله أن في شرعية الحكم لأجله وترتيبه عليه تحصيل مصلحة؛ إذ معنى كون الإسلام منشأ مصلحة أن في إيجاب القتل معه مصلحة مثلاً، كالإسكار فإن في تحريم الخمر مع الإسكار مصلحة، وليس المقصود أن في الإسكار مصلحة، فليتبه لذلك، فإن كثيراً من الأمثلة من هذا القبيل، فكذا هاهنا معنى كون الإسلام منشأ لمصلحة أن في إيجاب القتل معه مصلحة.

(قوله): «أو فيه» أي: في قتله.

(قوله): «أو لمنافاته» أي: القتل، عطف على لذاته.

(قوله): «وعدمه» أي: الإسلام، وضمير وجوده للكفر.

(١) في الفواصل ما لفظه: وتوضيح الكلام بإجراء المثال السابق، وهو يقتل المرتد لعدم إسلامه، فلو فرض أن في قتله مع الإسلام مصلحة كان في عدمه تفويت تلك المصلحة، وتفويتها مفسدة، فلا يصلح لعدم مقتضياً مناسباً، أو فرض أن في قتله معه مفسدة كان لعدم عدم مانع، وهو لا يصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم، بل لا بد من مقتض كما عرفته، أو فرض كون الإسلام الذي أضيف إليه عدم منافياً للمناسب الذي شرع القتل لأجله، وهو الكفر في المثال المذكور، فوجود الإسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة، وعدم الكفر يستلزم وجود الإسلام تحصيلاً للحكمة، فالإسلام نقيض الكفر المناسب، وعدمه عدم نقيض المناسب، فالمناسب - وهو الكفر - إن كان ظاهراً منضبطاً كان هو العلة بنفسه، ولا حاجة إلى اعتبار مظنته الذي هو عدم نقيض الكفر، أعني عدم الإسلام، وإلا يكن ظاهراً بل كان خفياً فالإسلام الذي هو مقابله يكون كذلك، ويلزم أن يكون عدمه خفياً فلا يصلح للعلية، أو فرض أن الإسلام الذي أضيف إليه عدم لم يكن منافياً للمناسب بناء على أن المناسب ليس هو الكفر بل أمر آخر لا يتنافيه الإسلام فإنه لا يكون في عدم الإسلام مقتض مناسب؛ إذ المفروض أن وجوده كعدمه، وكذلك قال مالك: يقتل المرتد وإن رجع إلى الإسلام؛ لكون المناسب أمراً آخر لا يتمتع أن يجتمع مع الإسلام.

(٢) وهو لا يصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم، بل لا بد من مقتض كما عرفته.

تحصيلاً للحكمة، فإن كان الكفر ظاهراً منضبطاً كان هو العلة لا عدم الإسلام، وإن كان خفياً فالإسلام كذلك، فعدمه كذلك، فلا يصلح للعلية، وإن لم يكن قتله مع الإسلام منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافياً للمناسب بناء على أن الكفر غير مناسب للقتل بل أمر آخر لا ينافيه الإسلام كان وجود الإسلام وعدمه سواء بالنسبة إلى ذلك الحكم، فلا يكون عدم الإسلام علة، وإلا لما كان وجوده وعدمه سواء بالنسبة إلى ذلك الحكم، بل كان عدمه أولى بالنسبة إليه.

(قلنا: دليلكم^(١) هذا لو كان بجميع مقدماته صحيحاً للزم أن (ينفي) العلة (العدمية مطلقاً) يعني: ولو كانت في حكم عدمي؛ لجريه فيها، وأنتم لا تقولون به (ثم لا نسلم انتفاء صلوح عدم ما هو مفسدة أو) عدم (ما لم يكن أيها) أي: مصلحة في ذلك الحكم أو مفسدة (للعلية) أما الأول فلجواز أن يشتمل على مصلحة إما لأنه نفس المناسب، وقولك: عدم المانع ليس علة، إن

(قوله): «كان هو العلة» فليقل: يقتل لأنه كافر.

(قوله): «عدمه» أي: عدم الإسلام.

(قوله): «بناء على أن الكفر غير مناسب للقتل بل أمر آخر» قال في شرح المختصر: ولذلك قال مالك: يقتل وإن رجع إلى الإسلام، فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام، فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة، فلا يكون عدمه مظنة.

(١) وهذا النقض إنما يرد على من أجاز ذلك كالأمدي وابن الحاجب، لا من منعه مطلقاً كالخنفية. (*) في شرح ابن جحاف: قلنا: دليلكم هذا ينفي العلة العدمية مطلقاً ولو لأمر عدمي لجريه فيه، وأنتم لا تقولون به، فلو صح بجميع مقدماته لجري فيه، وربما منع جريه فيه؛ إذ لا يعد تعليل الحكم العدمي بعدم مستهجن عند العقلاء، كما لو قيل: لم لا تفعل كذا؟ فتقول: لعدم الحاجة إلى فعله، فإن هذا تعليل صحيح، وهو تعليل بعدم المانع؛ لأن وجود ظهور الحاجة مانع من عدم الفعل، ومثله تعليلهم عدم جواز الفعل القبيح عليه تعالى بعدم الحاجة إليه؛ لأن الحكم العدمي لا يفتقر إلى المقتضي، بخلاف الثبوتي، والله أعلم. وكما لو قيل: لم لا تأكل هذا الطعام؟ فيقول: لعدم الحاجة إلى أكله، بخلاف ما لو قيل: لم أكلت هذا؟ فيقول: لعدم الضرورة، فإن كان هذا كلام مستهجن عند العقلاء؛ إذ لا بد للفعل من المقتضي والداعي إليه، بخلاف العدم، والله أعلم.

أردت في الجملة فمسلم، وإن أردت الكلية فممنوع، فإن الإسلام في المثال منشأ مفسدة، وعدمه مناسب لأن يتعلق به إيجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الإسلام، وإما لأنه مظنة لمناسب، وهو الالتزام المذكور، وهكذا الكلام فيما إذا جعل المضاف إليه العدم منافياً للمناسب^(١)؛ لجواز أن يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب، قولك: أما المناسب فلأنه خلاف المفروض إنما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة، فيجوز أن يكون الإسلام منافياً لمناسب هو الكفر، وعدمه نفس المناسب بأن يتعلق به إيجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الإسلام، وأن يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر في المثال لا ينافي أن يكون عدم المنافي له مظنة لمناسب آخر كالتزام الإسلام، وغايته اجتماع العلتين^(٢) وأن يكون عدم المنافي للشيء مظنة لذلك الشيء، ووجوب استواء المتقابلين في الجلاء والخفاء مخصوص بتقابل التضايف لا مطلقاً، فيجوز أن يكون أحد المتقابلين خفياً دون الآخر، فيكون عدم الجلي مظنة للخفي.

وأما الثاني - وهو منع انتفاء صلوح عدم ما لم يمكن منشأ لمصلحة ولا لمفسدة للعلية فلجواز - أن يكون هناك أمر آخر هو المناسب، ويكون ذلك العدم المضاف مظنة له، ولا يلزم ما ذكرتم من أن وجود ذلك الأمر المضاف إليه كعدمه في تحصيل المصلحة، فإن ترتب القتل على عدم الإسلام يستلزم المصلحة

(قوله): «فإن الإسلام في المثال منشأ مفسدة» يعني بالنسبة إلى القتل؛ لأن الإسلام مانع، فالقتل مع الإسلام منشأ مفسدة.

(قوله): «وإما لأنه مظنة» عطف على إما لأنه نفس المناسب.

(قوله): «بتقابل التضايف» وهو كون الشئين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما إلا بالقياس إلى تعقل الآخر كما بين العلة والمعلول والأقل والأكثر، وما نحن فيه ليس من ذلك.

(١) لأن ما مضى فيما كان منشأ مفسدة لذاته.

(٢) المناسب هما والمظنة.

التي هي التزام الإسلام، وحصول القتل مع الإسلام لا يستلزمها كما أنه لا ينافيها؛ ولهذا قال مالك: يقتل المرتد وإن رجع إلى الإسلام، فلم يكن عدم الإسلام في تحصيل المصلحة التي هي التزام الإسلام كوجوده.

واعلم أن من يشترط في العلة أن لا تكون عدماً في الحكم الثبوتي يشترط فيها أن لا يكون العدم جزءاً منها؛ لأن ما جزؤه عدم فهو عدم، فكل ما ذكره من الاحتجاج على امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض يأتي مثله في امتناع تعليل الوجود بما جزؤه عدم، والجواب هو الجواب.

(و) المختار أن العدم يجوز أن (يكون جزء علة) ولو في حكم ثبوتي (كالدوران) (١) فإنه علة لمعرفة كون المدار علة، وهي وجودية، والدوران مركب من وجودي وعدمي؛ لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم. وكالتحدي (٢) مع انتفاء المعارض فإنه مع كونه مركباً من الأمرين علة لمعرفة كون المعجز معجزاً (٣)، وهو وجودي.

(قوله): «بالعدم المحض» وهو ما لم يكن بعض أجزائه وجودياً، لا العدم الذي ليس بمضاف فإنه يمتنع التعليل به بالاتفاق، كذا نقل عن المؤلف رحمته الله.

(١) أي: دوران الحكم مع الوصف وجوداً وعدماً.

(*) وصورة الدوران كما لو قيل في إثبات حرمة النبيذ مسكر فيكون حراماً كالخمر، وأثبت كون الإسكار علة للتحريم في الخمر بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً، فإنه إذا صار مسكراً حرم، وإذا زال الإسكار عنه بأن صار خللاً حل. (نيسابوري).

(٢) قال الجلال في شرحه للمختصر في الجواب عن الاستدلال بالتحدي والدوران: قلنا: أما الأول فلأن علة العلم بالمعجزة هو العلم بالانتفاء لا الانتفاء نفسه والعلم به أمر ثبوتي، وعلى كليهما أن كلا من العدمين المذكورين شرط لعلية ما اعتبر معه لا جزء، إلا أنه لا يخفى أن التحدي لا يستقل بالعلية للعلم بالمعجزة، بل انتفاء المعارض أظهر في إيجاب العلم بالمعجزة. اهـ قلت: ما ذكره كان يخطر في بالي إلا أنه غير مخصص بالأول. (من خط السيد الحسين الأخفش).

(٣) فالشيء إنما ثبت إعجازه بالتحدي وانتفاء المعارض معاً.

ورد^(١) بمنع كون العدم في الصورتين جزءاً من المعرف، بل شرط، ودفع بوضوح أن التحدي لا يستقل بتعريف المعجز^(٢) ولا الوجود مع الوجود فقط بتعريف كون المدار علة، وهذا معنى قوله: **(إذ لا يستقل ما عداه بالتعريف)** والضمير فيما عداه للجزء العدمي^(٣).

(١) الراد ابن الحاجب، والدافع العضد.

(٢) بمعنى أنه لا يكون لشيء آخر مدخل في التعريف. (سعد).

(٣) ولا يخفك أن معرفة الدوران لا يمكن إلا بمعرفة الأمرين، أعني الوجود مع الوجود والعدم مع العدم، فلا نسلم عدم استقلال معرفة المعجزة بمجرد التحدي ولا يحتاج إلى انتفاء المعارض؛ لأن تجويزه إنما يصح على أن الله تعالى يجوز أن يخلق المعجزة على يد الكاذب، وبطلانه أوضح من أن يوضح، وهو معروف في موضعه، وقد تبع ابن الإمام في شرح الغاية المحقق العضد وتبعه في الجواب على اشتراط انتفاء المعارضة في التحدي، وذهل عما يلزم من ذلك وعما قرر في علم الكلام من استحالة ذلك التجويز. (فواصل).

[مسألة: في الخلاف في اشتراط اطراد العلة]

(مسألة:) وقد اختلف **(في)** اشتراط **(اطرادها)** وهو كلما وجدت العلة وجد الحكم، وعدم الاطراد، وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه^(١)، وتخلفه عنه يسمى نقضاً للعلة وتخصيصاً لها، فمن الناس من مذهبه **(الاشتراط)** لاطرادها فيقدها فيها التخلف سواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان المانع محققاً أو مقدراً، كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية وأبي الحسين البصري.

(و) منهم من مذهبه **(عدمه)** أي: عدم اشتراط اطرادها **(مطلقاً)** يعني: سواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان المانع محققاً أو مقدراً، فإنه لا يقدها فيها التخلف، وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي أبي زيد الدبوسي من وراء النهر، وإليه ذهب مالك وأحمد وعامة المعتزلة^(٢).

(و) منهم من قال بعدم اشتراط الاطراد **(في المنصوصة)** فلا يكون التخلف قادحاً فيها **(لا المستنبطة)** فيشترط، فيكون التخلف قادحاً فيها، من غير فرق بين العلم بوجود المانع وفقدان الشرط وعدمه.

(و) منهم من قال بعدم اشتراطه **(في العكس)** فلا يجب الاطراد في المستنبطة فلا يكون التخلف قادحاً فيها، ويجب في المنصوصة فيكون فيها قادحاً ولو علم الوجدان والفقدان، وهم طائفتان: طائفة جوزت التخلف في المستنبطة **(المانع أو عدم شرط)**^(٣) ظاهرين معلومين في محل التخلف **(و)** طائفة جوزته فيها

(١) كما عدم القصاص في قتل الأب ولده.

(٢) ونسبه في الفصول إلى أئمتنا والجمهور.

(٣) الشرط لغة: العلامة، واصطلاحاً: ما يقف عليه وجود علة الحكم كالعقل في البيع، أو تأثيرها فيه كالإحصان في الرجم، وينقسم باعتبار نفسه إلى شرط في وجود العلة كالأول وشرط في تأثيرها في الحكم كالثاني، وباعتبار فاعله إلى ما يكون من جهته تعالى كالقدرة في التكليف، ومن جهتنا كالطهارة في الصلاة، وباعتبار طريقه إلى عقلي كالحياة في العلم وعادي..... =

(مطلقاً) يعني: سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط أو لا.

(و) ذهب الأمدى وابن الحاجب إلى عدم اشتراط اطرادها **(في المستنبطة)**

(و) الحال أن وجود المانع وانتفاء الشرط **(يعلمان)** وإلا وجب فيها الاطراد **(و)** عدم اشتراطها **(في المنصوصة)** سواء علما أو لم يعلما **(و)** لكنهما **(يقدران)** وجوباً.

وذهب البيضاوي إلى أنه إن وجد المانع أو عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وإلا كان قادحاً، فهذه سبعة أقوال.

احتج **(الأول)** وهو القائل بأن النقص^(١) يبطلها على الإطلاق - بأن **(الحكم لازم الصحة)** فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف؛

(قوله): «وذهب البيضاوي إلى أنه إن وجد المانع» أي: ظهر كما يقضي بذلك احتجاجة.

(قوله): «فهذه سبعة أقوال» الظاهر اختيار المؤلف رحمته الله للمذهب الثاني، وهو القائل بالجواز مطلقاً؛ لأنه لم يتعرض لإبطال دليله كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

(قوله): «الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم» لو قال: بمعنى أنها لو صحت.. إلخ لكان أولي؛ إذ المذكور في الشرح هو الذي في المتن فلا يصلح التفريع بالفاء، وعادة شرح المختصر: قالوا ثانياً: لو صحت العلة.. إلخ.

= كالغذاء في الحياة، وشرطاً في الوجوب كالحول، أو في الصحة كاستقبال القبلة، أو في الأداء كالمحرم للشابة، وقد يكون الشرط وحكمه عقليين كالقدرة على التكاليف العقلية نحو رد الوديعة، أو شرعيين كالطهارة في صحة الصلاة، أو الشرط عقلياً والحكم شرعياً كالقدرة على التكاليف الشرعية، ولا يكون شرعياً والحكم عقلياً، خلافاً لأبي الحسين والشيخ الحسن، ومثاله بشروط البيع في وقوع الملك وفيه نظر؛ لأنهما شرعيان، وقد يكون الشرط الواحد شرطاً في حكم واحد اتفاقاً كالإحصان، وفي أحكام على الأصح كالعقل. والمانع لغة: الدافع، واصطلاحاً: الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الدافع للحكم أو السبب. وهو قسمان: مانع الحكم، وهو ما منع الحكم لحكمة تقتضي نقيضه كأبوة النسب في منع القصاص لحكمة، وهو: أن الوالد سبب في وجود الولد، فلا يكون الولد سبباً في عدمه، مع وجود سبب القصاص، وهو القتل العمد العدوان. ومانع السبب، وهو ما منع السبب لحكمة تحل بحكمته، كدين آدمي عند من جعله مانعاً للنصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة، فحكمة الدين - وهي: براءة الذمة وستر العرض - مخلة بحكمة النصاب، وهي سد خلة الفقير. (فصول).

(١) وهو تخلف الحكم.

لأن من ضرورة العلية لزوم المعلول لعلته.

(قلنا:) لا نسلم كونه من لوازم العلة؛ لأننا لا نريد بها إلا الباعثة لا الموجبة، فلا يلزمها الحكم مطلقاً، بل **(إن عدم المانع ووجد الشرط)** لأن صحتها عبارة عن اقتضاءها الحكم، وهو كونها باعثة عليه وإذا وجد مانع أو عدم شرط كان ذلك ^(١) غير متحقق، فينتفي اللزوم ^(٢) **(وكونها جزأياً^(٣) يرجع النزاع لفظياً)** هذا إشارة إلى ما احتج به أبو الحسين البصري وجوابه.

تقرير الاحتجاج: أن التخلف إنما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط، فيكون نقيضاهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزأين من العلة، ألا ترى أنه لو ثبت منع بيع الحديد بالحديد متفاضلاً لكونه موزوناً، ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً لكونه أبيض أو غير أسود - علم أن منع بيع الحديد بالحديد متفاضلاً إنما كان لكونه موزوناً مع انتفاء مانع البياض أو مع وجود شرط السواد، فلا يكون كونه موزوناً كل العلة، بل شطرها. وتقرير الجواب ^(٤) أن يقال: إن أردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم

(قوله:) «إنما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط» وإلا لكان انتفاء الحكم لعدم المقتضي.

(١) أي: عدم الوجود، وعدم العدم. (منتخب).

(٢) أي: تحقق اللزوم؛ لأن عدم تحققه لا يستلزم انتفاءه، بل انتفاء تحققه. (منتخب من التقود والردود).

(٣) عبارة العضد في هذا ما لفظه: مثاله إذا علم أن الربا لا يثبت في الحديد لكونه موزوناً فنقض بالرصاص، فقيل: المانع البياض أو الشرط السواد، فقد علم أن العلة كونه موزوناً مع أنه ليس بأبيض أو مع أنه أسود، فلا يكون كونه موزوناً هو العلة، بل جزء العلة. اهـ وهو أوضح من عبارة الكتاب. اهـ في الأوضحية نظر.

(٤) عبارة المختصر وشرح الجلال عليه: قلنا: قد تقدم أن العلة هي الباعث المناسب، وليس ذلك - أي: الشرط وعدم المانع - من الباعث على شرع الحكم، بل هو من قبيل انتفاء المعارض، فإن الأبوة وعدم التكليف معارض اقتضى نقيض حكم العلة، وانتفاء المعارض ليس جزءاً من المناسب لشرع الحكم.

المانع ووجود الشرط منه في شيء، وإن أردت ما يثبت^(١) معه الحكم فإنه يرجع النزاع لفظياً^(٢)؛ لابتنائه على تفسير العلة^(٣)، فإن فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقص^(٤)، وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز^(٥).
وقوله: **(والقياس على العقلية فاسد)** إشارة إلى شبهة أخرى وجوابها، تقريرها: أن العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح كالعلة العقلية^(٦) بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بهما.

(١) في نسخة: ثبت.

(٢) فإنه قد حصل الاتفاق على أنها في غير صورة النقص صحيحة، وأنه لم يضر تخلف الحكم عنها في صورة النقص إذ قلت: إنها جزء علته، وقلنا تمام العلة، وهذا خلاف مبني على تفسير العلة ما هي؟ إن قلنا: إنها بمعنى الباعث فالثابت في صورة النقص تمام العلة اتفاقاً، وإن قلنا: إنها ما يستلزم وجوده وجود الحكم كانت فيه جزء علة اتفاقاً، وهو خلاف لفظي عائد إلى تسمية الثابت في صورة النقص علة أو جزء علة. (شرح ابن جحاف).

(*) قال العلامة الجلال في شرح المختصر ما لفظه: وهو أنك تجعل اسم العلة لما يحصل عنده التأثير، ونحن نجعله لما يناسب التأثير. وأجيب بأن المناسب إنها هو جزئيات العلل، ولا نسلم مناسبة قتل الولد مثلاً للاقتصاص من أبيه، كما أن زنا الصغير لا يناسب جلده، فإن أردتم أن مطلق القتل ومطلق الزنا يناسبان مطلق القصاص ومطلق الجلد فسلم، ولكن المطلق لا يستلزم المقيد. والجواب الصحيح هو أن عدم المانع إذا كان جزءاً من المقتضي لم يكن المانع مانعاً؛ لأن معنى كونه مانعاً أنه مانع للمقتضي، ولا مقتضي حال وجود المانع؛ لفوات جزء المقتضي، فالاستدلال على كون عدم المانع جزءاً بكون وجوده مانعاً دور. وكذا إذا كان الشرط جزءاً للمقتضي لم يكن شرطاً؛ لأن معنى كونه شرطاً أنه شرط للمقتضي، لكن لا يتم المقتضي إلا به، فيكون شرطاً لنفسه، ويكون الاستدلال على كون وجوده جزءاً بكون عدمه عدم شرط مناقضة، وإن كان الاستدلال على جزئيته بانتفاء الحكم عند انتفائه فباطل أيضاً؛ لأن ما يتنفي الحكم بانتفائه أعم من الجزء؛ لجواز كونه لازماً لا جزءاً ولا شرطاً، كرائحة المسكر تلزم علة تحريمه، وليست جزءاً منها ولا شرطاً لها. اهـ المراد نقله.

(٣) لأنه يريد بالعلة شيئاً غير ما نريده، فلا ينتهض دليله علينا. (رفواً).

(٤) إذ الوجود والعدم ليسا جزءاً منها، فلا يتم الدليل على بطلان النقص. (منتخب).

(٥) إذ ما هو علة غير منتقض، وما هو منتقض غير علة. (منتخب).

(٦) كما إذا قلنا: الحياة علة العالمية، ثم وجدنا حياً لا علم له، علمنا أن الحياة ليست علة العالمية. (شرح ابن جحاف).

وتقرير الجواب: أن هذا القياس فاسد؛ لأننا لا نسلم أن فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها لما ذكرتموه من الجامع حتى يصح إلحاق الشرعية بها، بل إنما كان لأن العقلية علة بالذات، فاستلزامها لمعلولها استلزام ذاتي، وما بالذات لا ينفك، فيدل التخلف فيها على عدم العلية، وهذا غير متحقق^(١) في الشرعية؛ لأنها علة بوضع الشارع^(٢) لها أمانة على الحكم، فلا يضر التخلف في بعض المحال.

احتج **(الثاني)** وهو القائل بأن النقض لا يبطلها على الإطلاق بقوله: **(للجمع)** يعني بين دليلي الاعتبار والإهدار، فيعمل بها في غير صورة النقض عملاً بالدليل الدال على عليتها^(٣)، وبالتخصيص في محله عملاً بالدليل الدال عليه، والجمع بين الدليتين واجب **(وإلا بطل المخصص)**^(٤) بالفتح؛ لأنها لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص، واللازم متنفذ، بيان الملازمة: أن التخلف ليس إلا مخصصاً لدليل كون هذا الوصف علة، وخصوصية هذا المدلول - وهو كون هذا الوصف علة - ملغاة^(٥) قطعاً.....

(قوله): «وبالتخصيص في محله» وهو صورة النقض.

(قوله): «ليس إلا مخصصاً للدليل.. إلخ» أي: لعموم دليل.. إلخ.

(قوله): «وخصوصية هذا المدلول.. إلخ» والحاصل أن الدليل العام للحكم يجوز تخصيصه سواء كان المخصص بالفتح هو العلية أو حكم آخر سواها.

(١) في نسخة: محقق.

(٢) لكن لا يخفى أن الوضع إنما يكون للمناسبة، والمناسبة عقلية، فهي عقلية في الحقيقة، فالفرق من وراء الجمع [١]. (جلال).

(٣) في نسخة: بالدليل الدال إلخ.

(٤) بأن لا تبقى حجة في الباقي، والتالي باطل كما تقدم في باب العموم، فكذا المقدم. (رفواً).

(*) وإنما وجب الاشتراك لما نبهناك عليه من أن تخصيص العموم ليس عبارة عن تخصيص دلالة الدليل، فإنها باقية، إنما التخصيص لبعض مدلول الدليل بالحكم دون البعض الآخر. (جلال).

(٥) أي: مبطله قطعاً، أي: ضرورة. (منتخب).

[١] - في شرح المختصر للجلال: والفرق ما وراء الجمع.

فانتفى الفرق بينه^(١) وبين سائر المخصصات^(٢)، فلو لم يجز هذا^(٣) لم يجز شيء منها **(و)** يلزم أيضاً أن تبطل **(العلل القاطعة)** فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت العلل القاطعة، وهي التي حصل القطع بعليتها بطريق الإجماع والاتفاق في غير صورة^(٤) النقض بعد دلالة النص على عليتها عموماً بطريق الظن، كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الأبوين، وكعلة الجلد، وهو الزنا^(٥) للتخلف في المحصن على رأي، وعلة القطع، وهي السرقة للتخلف في مال الولد^(٦) والغريم^(٧)، إلى غير ذلك، واللازم باطل^(٨). بيان الملازمة: أن

(قوله): «عموماً بطريق الظن» فائدة اعتبار العموم والظن في الدلالة على العلية تعرف بها ذكره **[١]** في شرح المختصر وحواشيه فارجع إليه.

(قوله): «على رأي» أي: رأي أبي حنيفة والشافعي. قوله: **«والغريم»** أي: على رأي.

(١) أي: بين هذا التخصيص الذي هو التخلف، فكما أن التخصيص لا يقدح في العموم اللفظي كذلك لا يقدح في العموم العقلي المعنوي. (منتخب).
(٢) بصيغة المفعول، قال في نسخة بعض العلماء رحمهم الله: كذا في نسخة محمد بن صالح العلفي، وكذا صحح بخط سيلان.

(٣) أي: كون هذا المخصص أي: التخلف مخصصاً. (منتخب).

(٤) الظاهر أن الجار في غير متعلق بقوله: حصل القطع لا بقوله: لبطلت العلل القاطعة فليتأمل.
(٥) فيلزم أن لا تكون هذه عللاً؛ لتخلف الحكم عنها في بعض موارد، كما في قتل الوالد لولده والبكر الزاني. (شرح ابن جحاف).

(٦) لكن لا يخفى أن مدعي البطلان إنما يدعيه حيث لا يقوم الإجماع على عدم البطلان، وقد قام الإجماع في بعض محال القصاص، وهو دليل يعارض دليل البطلان الذي هو النقض، والنزاع في عدم حجية المخصوص إنما هو في عدم حجية العموم وحده على الحكم فيها بقي، أما إذا قامت حجة أخرى على بقاء الحكم فيها بقي فالحجة غير العموم، وقد تقدم تحقيقه في باب العموم. (جلال).

(٧) لمال غريمه. (من شرح جحاف).

(٨) لتأديته إلى بطلان ما دل عليه الدليل القطعي. (شرح ابن جحاف).

[١] - ينظر أين ذكره؟ فليس عندهم في هذا الموضع سوى ما ذكره المؤلف، والذي يفهم من فائدة ذلك أن طريق القطع بالعلة كالإجماع غير دليل أصل عليتها كالنص العام ولو ظنياً، والله أعلم. (حسن بن يحيى ح).

المفروض منفاة التخلف للعلية؛ إذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة.
احتج **(الثالث)** ^(١) وهو القائل بأن النقص لا يقدح في المنصوصة بل في المستنبطة - بأن **(صحة) العلة (المستنبطة)** مع كونها منقوضة إنما هو **(لتحقق المانع)** لأن التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء **(وتحققه)** أي: المانع إنما هو **(لصحتها)** يعني: أن المانع إنما يتحقق بعد صحة العلة؛ إذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعاً، فلا يكون مانعاً فتتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور.

(قلنا:) المانع **(الأول)** وهو الذي تتوقف عليه صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف **(بالقوة)** وهي كونه بحيث إذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها سواء وجد الباعث أم لا **(و) المانع (الثاني)** وهو الذي يتوقف على صحة العلية اتصافه **(قوله:)** «إنما هو» الأولى: إنما هي، أي: صحة العلة المستنبطة.

(١) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه: احتج الثالث القائل بعدم الاشتراط في المنصوصة، بل يجوز فيها النقص لمانع أو عدم شرط، وأما المستنبطة فلا يجوز فيها النقص - قالوا: لو جاز النقص فيها كان دوراً، بيان ذلك أن صحة المستنبطة لا تتحقق بتحقيق وجود المانع، أي: لا بد من تحقق وجوده فيها لتحقيق الصحة؛ لأنه الذي يمنع المقتضي، وإلا كان التخلف لعدمها، وتحقق المانع أيضاً في صورة النقص إنما يكون لتحقيق الصحة؛ لأنه الذي يمنع المقتضي مقتضاه، فلا يكون مانعاً إلا بعد تحقق الصحة، وإلا كان وجوده وعدمه سواء فلا يصلح مانعاً، فيكون دوراً، وأيضاً تعارض الدليل على اعتبار العلة الشاهد بأنها كلما وجدت وجد الحكم ودليل الإهدار، وهو الشاهد بأنها لو كانت علة لما انفك عنها الحكم في صورة النقص فيتساقطان فتبطل العلية، فيثبت أن التخلف يبطل المستنبطة، بخلاف المنصوصة فإن دليلها النص فلا يلزم الدور، والتخلف لا يعارضه، قلنا: لزوم الدور ممنوع؛ لأن المراد بتوقف الصحة على وجود المانع بالقوة، بمعنى أن الصحة متوقفة على تحقق ما من شأنه أن يكون مانعاً بالقوة، وإن لم يكن مانعاً بالفعل، وكونه مانعاً بالفعل متوقف على تحقق الصحة، فلا دور؛ لأن الذي توقف عليه الصحة هو وجود المانع بالقوة، والذي توقف عليها هو حصول المانعية بالفعل، وحصول الانفكاك في صورة النقص إنما كان لحصول معارض يمنع المقتضي مقتضاه، وذلك لا يقدح في دلالة الدليل على اعتبار العلة في جميع موارد ولا تبطل شهادته.

بالمناعية اتصاف **(بالفعل)** يعني: أن كونه مانعاً واقع في الخارج فلا دور.
 وقوله: **(والانفكاك لمعارض)** إشارة إلى شبهة أخرى وجوابها، تقريرها: أن
 دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها، وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل
 الانفكاك، وشهد عليها بالإهدار في محله، فتعارضاً وبطلت العلية.
 وتقرير الجواب: أن انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص بموضع
 الانفكاك، وهو لا يبطل الشهادة، كما إذا عورضت شهادة بأخرى فإن المعارضة
 لا تبطل حكم الشهادة مطلقاً، فالتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل
 شهادة العلة بالحكم^(١) ولا يوجب عدم قبولها مطلقاً.

احتج **(الرابع)** وهو القائل بأن النقص لا يقدر في المستنبطة إذا وجد مانع أو
 انتفى شرط، بل في المنصوصة وإن وجد المانع أو انتفى الشرط - بأن **(دليل
 المنصوصة) نص (عام)**^(٢) إذ لو اختص بغير صورة النقص لم يتصور النقص،
 فيتناول محل النقص، فتثبت فيه العلية صريحاً **(فلا يقبل)** النقص؛ للزوم إبطال
 النص من حيث دلالة على العلية حيث لا علية؛ لأن المفروض انتفاء لازمها
 الذي هو ترتب الحكم، بخلاف العلة المستنبطة فإن دليلها اقتران الحكم بها مع
 وجود الشرط وعدم المانع^(٣)، ولا تخلف^(٤) عنه؛ لأن انتفاء العلية في صورة

(قوله): «لا يبطل شهادة العلة» الأولى أن يقال: شهادة اقتران الحكم باعتبارها كما ذكره السعد؛ إذ الاقتران
 هو الدليل.

(قوله): «نص عام» يعني للمحلين.

(قوله): «حيث لا علية» وهو صورة النقص.

-
- (١) الحكم بالعلة، كذا ظن في نسخ. اهـ وعلى ما في الأصل يكون بالحكم متعلق بشهادة تأمل.
 (٢) عبارة المختصر وشرحه للجلال: دليلها عام فلا يقبل التخصيص بالنقص، بمعنى أن عدم ثبوت
 الحكم في محل النقص يكشف عن كون العام مراداً به الخاص، فلا تخصيص كما تقدم في باب العموم.
 (٣) وحاصله أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها، بخلاف دليل المستنبطة. (سعد).
 (٤) أي: عن دليلها.

النقض مبني على انتفاء الدليل بجزئه الثاني، أعني وجود الشرط وعدم المانع؛ لأن المفروض فيها تحقق انتفاء الشرط أو وجود المانع، فإن قيل: لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض^(١) قلنا: المراد نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبتت عليتها فيها فإنه محال.

(و) الجواب: أنه إن كان النص العام قطعي الدلالة على محل النقض فمسلم أنه لا يقبل النقض^(٢)؛ لأنه إن لم يكن بدليل فظاهر، وإن كان بدليل فالظني لا يعارض القطعي، والقطعيان لا يتعارضان، فلا يصلح ذلك محلاً للنزاع، لأن القائلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون أن يكون التنصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كذلك، و**(قد منع)** ما ذكرتموه من عدم قبول دليلها للتخصيص^(٣) **(في) العام (الظاهر)** فيجب تخصيصه بالدليل النافي لحكمها في صورة النقض، ويجب أيضاً تقدير المانع؛ لأن التخلف إنما يكون لعدم المقتضي أو لوجود المانع، والأول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه، فتعين الثاني.

احتج **(الخامس)** وهو القائل بأن النقض لا يقدر في المستنبطة مطلقاً، بل في

(قوله): «عند تحقق ذلك» أي: المذكور، وهو انتفاء الشرط ووجود المانع.

(قوله): «لا في صورة ثبتت عليتها فيها» وهي المحل الشخصي.

(١) في نسخة: ولا نقض.

(٢) عبارة العلامة الجلال في شرحه لمختصر المنتهى في هذا المحل ما لفظه: وأجيب بمنع عدم قبول النص العام للتخصيص قطعياً كان أو ظنياً، وأما جواب المصنف بأن النص إن كان قطعياً فمسلم أنه لا يقبل التخصيص فوهم؛ لأن قطعية متن العام لا يستلزم قطعية مدلوله، والتخصيص إنما هو للمدلول لا لمتن الدليل، وكأنه أراد بذلك ترويح ما اختاره سابقاً، وهو لا شيء. اهـ كلامه.

(٣) في نسخة: من عدم قبولها للتخصيص.

المنصوصة - أما أولاً: فبأنها ثبتت **(علية)** العلة **(المستنبطة بظاهر)** ^(١) يوجب الظن بها ^(٢) **(والتخلف مشكك)** ^(٣) فلا يوجب ظن عدم العلية، وإنما يوجب الشك فيه؛ لأنها لا تبطل بتقدير المانع ^(٤)، وتبطل بتقدير عدمه ^(٥)، وهما جائزان على السواء ^(٦)، والظن لا يرفعه الشك، فلا تبطل العلية بالتخلف.

وأما ثانياً: لو توقف كونها أمانة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل النقض على ثبوت الحكم بها في محله للزم إما الدور وإما التحكم، والكل باطل **(و)** بينت الملازمة بأن **(توقف ثبوت حكمها في محل)** كغير محل النقض **(على ثبوته في)** محل **(آخر)** كمحل النقض **(إن انعكس)** بأن توقف ^(٧) ثبوته في محل النقض على ثبوته في غيره **(فدور، وإلا)** ينعكس **(فتحكم)** ^(٨) وترجيح من غير مرجح.

(قوله): «وإنما يوجب الشك فيه» أي: في عدم العلية.

(قوله): «وهو» أي: كونها أمانة.

(١) لأن دليلها المناسبة، والمناسبة تدل على علية الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع. (أصفهاني على المختصر).

(*) «وإنما قال: بظاهر لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه. (شرح أبي زرعة على الجمع).

(٢) في نسخة: لها.

(٣) أي: موجب لشك العلية. (منتخب).

(٤) في محل النقض.

(٥) أي: إذا قدر تخلفها في محل النقض من غير مانع فإنها تبطل؛ إذ هو دليله.

(٦) أي: الوجود والعدم لا رجحان لأحدهما، وهو معنى الشك. (منتخب).

(٧) عبارة الرفو: بأن يقال: كونها أمانة على ثبوت الحكم في المحل الآخر يتوقف على كونها أمانة على ثبوت الحكم في المحل الأول.

(٨) إذ ليس القول بتوقف كونها أمانة على ثبوت الحكم في المحل الأول على كونها أمانة على ثبوت الحكم في المحل الثاني أولى من العكس، والتالي على التقديرين باطل، ويلزم بطلان المقدم، فتبين أن كونها أمانة على ثبوت الحكم في محل لا يتوقف على كونها أمانة على ثبوت الحكم في محل آخر. (رفواً).

(ورد الأول)^(١) من الوجهين (بالمعارضة) وتوجيهها أن يقال: التخلف دليل ظاهر على عدم العلية، ودليل المستنبطة مشكك؛ لأنه يدل مع تقدير المانع^(٢) ولا يدل مع تقدير عدمه، وهما في الجواز سواء، وليس لأحد^(٣) أن يقول: إن الدليل الظاهر يفيد ظن العلية، والتخلف يفيد الشك فيها، فيقدم ما مقتضاه الظن فلا معارضة؛ لأن التحقيق أن الظاهر والتخلف سواء في أن مقتضاهما الظن عند انفراد كل منهما عن الآخر، والشك إنما يحصل عند الاجتماع والتعارض كسائر الأدلة الظنية إذا تعارضت.

(و) رد أيضاً (باستلزام الشك في أحد المتقابلين الشك في الآخر)^(٤) فإذا

(قوله): «ورد الأول من الوجهين» المشار إليهما بقوله: أما أولاً فبأنها ثبتت.. إلخ، وإلى الوجه الثاني بقوله: وأما ثانياً فبأنه.. إلخ.

- (١) قال العضد: وهذا الجواب، يعني: المعارضة جدلي، وجعل التحقيق ما أفاده المؤلف بقوله: ورد أيضاً.
- (٢) يعني: في صورة النقض، ولا يدل مع تقدير عدمه يعني: فيها.
- (٣) عبارة العضد هكذا: واعلم أن ههنا زيادة تحقيق، وهو أن عند التعارض يحصل الشك في الطرفين، وعند الانفراد يوجب كل الظن، والشك إنما نشأ من التعارض، لا أن مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك إذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن [١] فيعمل به. اهـ حتى يقال بعلية المستنبطة في صورة النقض بلا مانع أو فوات شرط. (منتخب).
- (٤) عول في المختصر على هذا الجواب دون الأول، فقال فيه وفي شرحه للعلامة الجلال ما لفظه: والتحقيق في الجواب هو منع الظهور؛ لأن الظهور عبارة عن رجحان الظن، ولا رجحان للظن مع النقض؛ لأنه موجب للشك في عدم العلة، فيجب الشك في العلية، وذلك أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر، فتكون العلية مشكوكة لا مظنونة. وههنا بحث مشكل، وهو أن أدلة الأحكام كلها ظواهر، ولما يوجد ظاهر لم يعارض، ولهذا لم يقع إجماع على غير القطعيات الضروريات، ولا شك في أن أحد المتعارضين إن لم يفد ظن مدلوله فلا بد من أن يفيد الشك في وجوده، والشك في وجوده شك في وجود معارضه، والشك في الوجودين شك في العدمين أيضاً، وإذا ثبت الشك في الوجودين لم يحز العمل على أيهما، والترجيح لا يقلع الشك كما سنحققه في الترجيح إن شاء الله تعالى؛ لأنه إنما يتقلع بالعلم،..... =

[١]- أي: ظن العلية على وفق دعوى المستدل. (منتخب).

كان التخلف مشككاً في عدم العلية؛ كان بنفسه مشككاً في العلية لما عرفت من أن حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، فقولك: العلية مظنونة بكذا، وعدمها مشكوك فيه بكذا- كلام متناقض^(١)؛ لأنه إذا كان عدم العلية مشكوكاً فيه كانت العلية مشكوكاً فيها، والظن والشك لا يجتمعان؛ لتضاد أنواع الاعتقاد^(٢)، وما قيل^(٣) من أنه قد كثر في ألسن الفقهاء أن اليقين لا يرفع بالظن، وأنهما لا يرفعان بالشك، وهو فرع اجتماع أنواع الاعتقاد في متعلق واحد فقد أجيب بأن معناه أن حكم الأول الأقوى^(٤) لا يزول بحكم الثاني الأضعف^(٥)، وليس معناه أن الأقوى بنفسه لا يزول بالأضعف، فإن زوال الضد عند طرو ضده ضروري، لكن يجوز أن يجعل الشارع حكم الضد الزائل باقياً، مثل صحة الصلاة مع زوال ظن الطهارة

= والترجيح لا يفيد العلم. قلت: هذا حق، لكنه قد علم تعلق الطلب بأيهما وإلا ارتفع النقيضان؛ إذ الفرض أنهما في طرفي نقيض، وإذا علم تعلق الطلب بأيهما لم يكن إلى تعيين المعمول به سبيل إلا قوة دليله؛ لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨]، ولا شك في أن الأقوى أحسنه، وإن لم يتمتع الشك في كل منه ومن مقابله، فيجب حينئذ تقديم الأقوى دلالة متأخراً كان أو متقدماً، فإذا لم تحصل قوة لأحدهما لتقاوم المرجحات فإن الحكم هو التخيير كما قال مجوز تعارض القواطع، وذلك أيضاً هو معنى عدم الحكم رأساً.

(*) فإن الشك في موت زيد يوجب الشك في حياته، فيلزم من الشك في فساد العلة الشك في صحتها، فلا يكون أحد الطرفين عنده أولى من الآخر، فلا أضعف ولا أقوى، فلا يتم الاستدلال والمعارضة. (رفوآ).

(١) لأنه لزم من كلامه مظنونية العلة ومشكوكيتها المستلزمة لثلا مظنونية. (منتخب).

(٢) أي: من اليقين والظن والشك والوهم. (منتخب).

(٣) وأورد على قوله: والظن والشك لا يجتمعان.

(٤) أي: اليقين بالنسبة إلى الظن، وهو بالنسبة إلى الشك، ولهذا قال: بلفظ الأقوى ليتناولهما. (منتخب).

(٥) والحاصل أنه لم يلزم من كلام الفقهاء اجتماع الظن والشك في متعلق واحد. (منتخب).

بالشك في الحدث، وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية، فإذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار، ولو ثبت من الشارع جواز صحة القياس مع زوال ظن العلية بالشك لوجب متابعتها.

(و) رد (الثاني) من الوجهين (بأن ابتداء ظن العلية بالمناسبة واستمراره بالتعميم أو وجود المانع) بيان ذلك: أن المناسبة تدل ببإدئ الرأي وأول النظر من غير تتبع للصور ووقوف على التخلف وعدمه - على علية الوصف، فإذا أعيد النظر فيما هو شرط للعية من أحد الأمرين إما التعميم وهو ثبوت الحكم في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته في بعضها فإن حصل ذلك الشرط استمر الظن، وإلا زال، فاستمرار ظن كونها أمانة يتوقف على أحدهما^(١)، وهما^(٢) على ظهور كونها أمانة، وهو ابتداء ظنها، فلا دور، وأما إذا تقارن دليل العلية والتخلف لم يفد أيها^(٣) ظناً كما سبق فلا إشكال فيه.

(و) احتجاج (السادس)^(٤) وهو القائل بأن المنصوصة لا يقدر فيها التخلف

(قوله): «يتوقف على أحدهما أي: إما التعميم أو وجود مانع.
(قوله): «وأما إذا تقارن دليل العلية والتخلف لم يفد أيها ظناً ومثاله فيما إذا سأله فقيران وأعطى واحداً ومنع الآخر الفاسق، فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بإنيعة الفسق وبالعكس.
(قوله): «كما سبق» لم يذكر المؤلف عليه السلام ذلك فيما سبق، وإنما ذكره شارح المختصر في بحث الرد على احتجاج المذهب الثالث، وبيانه أنه لما استدلل المخالف بأن صحة العلة المستنبطة إنما هي لتحقيق المانع، وتحقيقه [١٨] لصحتها، فيلزم الدور - أجاب في شرح المختصر بأنا ببإدئ الرأي إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا، ثم قال: ومثاله أن من أعطى فقيراً فظن أنه إنما أعطاه لفقره، فإن لم يعط فقيراً آخر توقف الظن؛ لجواز وجود المانع وعدمه، فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أنه كان للفقر، وإلا زال ظن كونه للفقر، ثم قال: واعلم أن هذا مشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارناً لا متأخراً، كما إذا سأله فقيران إلى آخر ما سبق من المثال، إذا عرفت هذا فكان المؤلف عليه السلام ظن سبق ما ذكره هاهنا اعتماداً على ما في شرح المختصر.
(قوله): «والسادس كالثاني» يعني أن احتجاجهما واحد،.....=

(١) أي: على المانع في صورة التخلف، أو على ثبوت الحكم في غير الأصل.

(٢) أعني ثبوت المانع وثبوت الحكم يتوقفان.

(٣) فحيث لا يرجع القول الثاني إلى ما اختاره ابن الحاجب.

(٤) في نسخة: واحتج. وهو الآمدي وابن الحاجب.

[١٨] - في المطبوع: وتحقيق لصحتها. والمثبت من هامش (أ).

مطلقاً ولا في المستنبطة مع ظهور المانع وانتفاء الشرط **(كالثاني)** يعني: أن احتجاجهما واحد **(و)** أما **(زوال علية المستنبطة بالتخلف)** في بعض المواد بأن وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف **(بلا أيها)** يعني: بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط، فإن القائل بالمذهب الثاني **(لا يخالف فيه)** لأنه إذا وجد المانع أو انتفى الشرط أمكن إحالة نفي الحكم على ذلك فيبقى ظن عليتها، بخلاف ما إذا لم يوجد في موضع التخلف فإنه يزول ظن عليتها؛ لأن علية المستنبطة إنما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها، وهو وإن دل على اعتبارها فإن تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون مستنداً لتخلفه يدل على إلغائها، وليس أحد الدليلين^(١) أولى من الآخر، فيتقاومان ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار، وهو لم يكن قبل ذلك علة.

احتج القائل بالمذهب السابع - وهو أنه لا يقدح فيها تخلف حكمها إن وجد المانع وسواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وإلا قدح فيها مطلقاً - أما أولاً: فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين، فإن مقتضى العلة ثبوت الحكم^(٢) في جميع محالها، ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعضها، كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفرادها، ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها، فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص لدليله^(٣) المعارض للعام.

= وهو الجمع بين الدليلين إلى آخر ما سبق. وقوله: «وأما زوال علية المستنبطة» دفع ما يقال: إن هذا الاحتجاج يقتضي صحة المستنبطة مع التخلف، فأجاب بأن التخلف في المستنبطة إذا كان بلا مانع أو عدم شرط دل قطعاً على عدم اقتضاء العلة، ولا يخالف فيه القائل بالمذهب الثاني، فلا يرد ما ذكر، وأما إذا كان التخلف لأيهما فالدليل شامل له؛ لكن حينئذ يرجع القول الثاني إلى ما اختاره ابن الحاجب.

(قوله): «إن وجد المانع» يعني وظهر كما عرفت أو انتفى الشرط.

(١) هما ثبوت الحكم على وفقها وتخلف الحكم عنها.

(٢) في المطبوع: حكمها.

(٣) في نسخة: للدليل. اهـ وفي حاشية: أي: لأجل دليله، أي: فاللام للتعليل لا صلة للتخصيص تأمل.

وأما ثانياً: فبأن التخلف مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم، بخلافه مع عدم المانع؛ لأن انتفاء الحكم إما لانتفاء العلة أو لوجود المانع، والثاني متنفذ، فتعين الأول، وهذا مسلم في المستنبطة، وأما المنصوصة فلا نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع.

ولما فرغ من بيان الخلاف في اشتراط اطراد العلة أخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة إذا كان الحكم معللاً بالمظنة، ومعناه أنها كلما وجدت الحكمة^(١) وجد الحكم، فإذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسراً، فالكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها - فقال: **(ولا يضر العلة نقض حكمتها)**^(٢) عند أكثر الناس، فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف

(قوله): «وهذا مسلم في المستنبطة» كما اختاره ابن الحاجب.

(قوله): «في اطراد الحكمة» أي: في اشتراط اطرادها.

(قوله): «ومعناه» أي: معنى اطرادها.

(قوله): «دون ضابطها» الذي هو العلة.

(١) كالمشقة في المثال الآتي.

(٢) في شرح ابن جحاف: ولا يضر عدم اطراد المظنة، فيجوز نقضها لتقدير وجود مانع أو عدم شرط، ولا يقدح ذلك في عليتها، وعن قوم خلافه، قالوا: نقضها نقض للحكمة، وهي المعتبرة قطعاً، وإذا بطل اعتبار الحكمة بطل اعتبار المظنة؛ لأنها إنما اعتبرت تبعاً لها. قلنا: عدم اعتبار قدر من الحكمة في صورة النقض لأمر كوجود مانع أو عدم شرط لا يبطل اعتبار قدر آخر في غير صورة النقض، فيجوز أن يكون الثابت في صورة النقض قدراً من الحكمة أقل من الثابت في غيره، ولا يلزم من عدم اعتبار الأضعف عدم اعتبار الأقوى، ولو فرض أن الثابت في صورة النقض أكثر فعله قد ثبت فيها حكم هو أليق بالحكمة من الثابت في غير صورة النقض، مثاله أن يقول الشافعي في سفر المعصية: عاص فلا يترخص لسفره، فيقال: هذا نقض للمظنة التي هي السفر، ونقضه نقض للحكمة التي هي المشقة، وهي المعتبرة قطعاً، وإذا بطل اعتبار المشقة بطل اعتبار السفر فتبطل عليته بالكلية فلا يترخص عاص ولا مطيع، فيقال: لا يلزم من عدم اعتبار قدر من المشقة في صورة العصيان في السفر لوجود مانع وهو كونه عاصياً باغياً بسفره أن لا يعتبر منها قدر في غير صورة العصيان، ولا يضر أيضاً نقض بعض أوصاف العلة؛ =

الحكم عن حكمتها، وذهب قوم إلى أنه يضر، فيكون الكسر مبطلاً للعلية، مثاله قولنا في المسافر العاصي بسفره: مسافر فيعمل برخصة السفر كغيره، ثم يبين مناسبة السفر للترخيص بما فيه من المشقة، فيقال: ما ذكرتموه من حكمة المشقة متتقض لوجودها في حق أرباب الصنائع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل الأثقال في القيظ في القطر الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم.

احتج الجمهور بأن العلة هي المظنة^(١)، ولم يرد عليها نقض، فوجب العمل بها، وإنما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها، فأقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال.

وقوله: **(وعدم اعتبار قدر^(٢) لا يبطل اعتبار آخر)** إشارة إلى شبهة الأقلين وجوابها، أما الشبهة فتقريرها: أن المظنة تبع^(٣) الحكمة، وإذا لم يعتبر المقصود

= لأن العلة المجموع، فلا يلزم من عدم استقلال البعض بالعلية عدم استقلال الكل بها، كما لو قيل في عدم صحة البيع بلفظ الأمر: بيع بلفظ مستقبل فلا يصح كما لو قيل: تبيع مني كذا، فينقض بصحة زوجني، فإن هذا النقض لا يضر؛ لأنه نقض بلفظ مستقبل، وإنما هو أحد جزئي العلة، والعلة هي المجموع، ولم يرد النقض عليها، فإن ألغى الجزء المتروك وبين أن كون العقد بيعاً لا تأثير له في عدم الصحة وأن العلة الجزء الباقي وحده ورد النقض حيثئذ للعلة بكاملها، فيكون كما تقدم، وتجيء الأحوال الستة من اشتراط الاطراد وعدمه، هذا حكم اطراد العلة، وهي أنها كلما وجدت وجد الحكم، وأما انعكاسها إلخ.

(١) وهي السفر. (عضد).

(*) فإن قيل: الحكم بعلية السفر حكم وضعي شرعي، فإن كان ذلك الحكم معللاً بمناسب للوضع فليس هناك مناسب إلا المشقة، فيصح أن تقاس الصنعة الشاقة عليه لإثبات هذا الحكم الوضعي، أعني العلية للترخيص. قلنا: ذلك إنما يلزم من يجوز القياس في الأسباب، أما من يمنعه فهو يمنع تعليله بغير إرادة كونه معرفاً للحكم، ولا تتحقق إرادة التعريف كما سيأتي. (جلال).

(٢) من الحكمة في صورة النقض لأمر كوجود مانع أو عدم شروط لا يبطل اعتبار قدر آخر في غير صورة النقض.

(٣) في نسخة: تتبع.

فالوسيلة التابعة أجدر، وأما الجواب فتقريره: أن قدر الحكمة كالمشقة في المثال يختلف، وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر آخر منها^(١)، وخفاء الحكمة وتعسر ضبطها قادح في تيقن القدر المعتبر منها في الحكم، ولا بد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يراد نقضه، وإذا لم تتيقن المساواة فلعل ما في صورة النقض أقل حكمة، أو لعل^(٢) التخلف فيه لمعارض يجعل قدر الحكمة فيه ناقصاً أو باطلاً، وظن التخلف لا تعارض به العلة القطعية، وتيقن وجود ذلك القدر أو أكثر بعيد^(٣)، ومع بعده يمكن أن يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك المصلحة، كما لو قيل: تقطع اليد باليد للزجر، فيعترض بأن القتل

(قوله): «لما يراد نقضه» هو حكمة الأصل.

(قوله): «لا تعارض به العلة القطعية» وهي السفر.

(قوله): «وتيقن وجود ذلك القدر.. إلخ» إشارة إلى سؤال وجوابه، تقرير السؤال أنا نفرض النقض في صورة يكون وجود حكمة مساوية أو زائدة متيقناً مقطوعاً، فيتعارض قطعيان، أعني وجود العلة قطعاً وانتقاضها تبعاً لانتقاض حكمتها المساوية أو الزائدة قطعاً، فيتساقطان وتبطل العلية، والجواب أن هذا الفرض بعيد، ولو تحقق وجب أن تبطل العلية لكن لا في كل صورة، بل في صورة لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم كما في المثال المذكور.

(١) عبارة المختصر وشرحه للعلامة الجلال قدس سره ما لفظهما: وأما قوله: حتى لو تخلف الحكم في محل النقض وقد قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر - وإن بعد هذا التقدير - أبطل هذا النقض عليه الحكمة فكلام لا حاصل له؛ لأن الكلام في ماذا يحكم به المجتهد عند ظهور النقض مع ظن وجود قدر الحكمة في محل النقض، ولا بد من القول باعتبار ذلك الظن كما في سائر الأقيسة - فإنها ليست قطعية - أو عدم اعتباره، وأنه يلزم منه نفي القياس رأساً؛ لأن مداره على ظن وجود قدر الحكمة في الفرع، وإلا كان منع العمل بذلك الظن في محل دون محل تحكماً بحتاً، ولا مخلص عن هذا المضيق إلا بالتزام قياس الصنعة الشاقة على السفر في كونها سبباً للرخصة ونحو ذلك أو منع القياس في الأسباب؛ لأن هذا النقض المسمى كسراً إنما ورد على علة الحكم الوضعي عند من صحح تعليله بغير إرادة تعريف مناط الحكم التكليفي.

(٢) ولعل: نسخ. اهـ لأن احتمال المعارض يمنع من القطع، فلا يلزم من وجود تلك الحكمة في الحضر وجود الحكم، فظهر أن قدر تلك الحكمة في الحضر مظنون، أو تأثيره مظنون. (متبهي السؤل والأمل).

(٣) ولو تحقق مع بعده وجب أن تبطل العلية لكن لا في كل صورة، بل في صورة لم تثبت إلخ. (عضد وسعد). هذا المنقول معنى قول المؤلف فيما يأتي: فلو فرض إلخ.

العمد العدوان أليق بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد، فيجاب بأن القتل أكثر عدواناً من القطع، فيليق^(١) بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع، يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة، وهو القتل؛ فلو فرض^(٢) تيقن التساوي وانتفاء المعارض وعدم حكم آخر بطلت العلية، وبما ذكرناه يعرف أن مساواة الفرع للأصل في الحكم تستلزم المساواة في الحكمة؛ إذ الأقل قد لا يعتبر، والأكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل بأغلظ منه.

(ولا) يضر العلة أيضاً عند الجمهور النقض المكسور، وهو (نقض بعض أوصافها) بأن يكون ذلك البعض موجوداً مع الحكمة المعتبرة^(٣) من دون حكم، فيكون بالنسبة إلى المجموع^(٤) كسراً لوجود الحكمة بدونه^(٥) وبدون

(قوله): «وبما ذكرناه» وهو قوله: ولا بد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يراد نقضه.
(قوله): «بأن يكون ذلك البعض» وهو مجهول الصفة «موجوداً مع الحكمة» لأن المعارض يقول: هذا البعض من الأوصاف قد تضمن الحكمة ولم يترتب عليه الحكم في صورة النقض، وهي تزويج المرأة، فكان هذا نقضاً لهذا الوصف.
(قوله): «فيكون» أي: ما نحن فيه «بالنسبة إلى المجموع كسراً» لأن مجموع ما علل به المستدل.....=

(١) عبارة السعد في حاشية المختصر هكذا: فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع، وذلك الحكم أمر يحصل به ما يحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك، فشرع القتل الذي يحصل به إبطال اليد وسائر الأعضاء؛ ليكون زائداً على القطع الذي لا يحصل به سوى إبطال اليد.
(٢) لكن لا يخفى أن الزجر ليس وصفاً للمحليين كما في المشقة، فإنها وصف للسفر والصنعة الشاقة، والنقض إنما يكون بوجود الوصف المناسب في محل النقض لا بوجود الغرض، فإن الحكمين المختلفين كالفعلين المختلفين لا يشتركان في الغرض البتة، بيانه أن الغرض من القطع الزجر عن السرقة، والغرض من القصاص الزجر عن القتل، والوجود المطلق كالعدم المطلق لا يصح التعليل به، فكما لا يصح أن تقول: ضربته لعدم ما لا يصح أن تقول: ضربته لوجود ما. (من شرح العلامة الجلال).

(٣) وهي رفع الغرر وقطع التشاجر.

(٤) أي: مجموع كونه مبيعاً مجهول الصفة. (منتخب).

(٥) أي: المجهول.

(*) في تزويج المرأة؛ لأنه يقول المعارض: الحكمة تحصل باعتبار الجهالة.....=

الحكم، وبالنسبة إلى ذلك الوصف^(١) نقضاً، فكان بين النقض والكسر^(٢)، فسمي نقضاً مكسوراً، مثاله: قول الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب^(٣): مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كبعثك عبداً، فينقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العقد وهو^(٤) صحيح، فحذف قيد كونه مبيعاً ونقض الباقي.

وإنما ذهب الجمهور إلى أن ذلك لا يضر خلافاً لقوم **(لأنها)** أي: العلة **(المجموع)**^(٥) ولا نقض عليه؛ إذ لا يلزم من عدم عليّة البعض^(٦) عدم عليّة الجميع **(إلا أن يلغى)** البعض **(الآخر)** من الأوصاف مع نقض بعضها فإنه يضر العلة المركبة ويبطلها^(٧)، ككونه مبيعاً في المثال، فإنه إذا ألغي ببيان أنه طردى^(٨) لا دخل له في التأثير، أو بأن المنقوض مستقل بالمناسبة كجهالة الصفة

= لم يوجد في التزويج، وإنما وجدت الحكمة فقط؛ لأنها حاصلة بالجهالة على ما ذكره للمعتز، وحيث يكون المجموع كالسفر والتزويج كصناعة شاقة، فكما أن الحكمة قد وجدت في الصناعة بدون السفر الذي هو المظنة كذلك وجدت الحكمة في التزويج بدون المظنة، وهو مجموع ما علل به المستدل، فكان كسراً للحكمة فقط. **(قوله):** «أو بأن المنقوض.. إلخ» في شرح المختصر: لا مدخل له في التأثير، بأن يبين عدم تأثير كونها مبيعاً بأن العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد؛ لأنه مستقل بالمناسبة. انتهى، فجعل استقلال المنقوض علة لعدم التأثير لا قسيماً له.

= فتكون بمنزلة وجود الحكمة في صناعة شاقة بدون السفر؛ إذ المجموع هنا بمثابة السفر، وقد وجدت الحكمة بدونه؛ لأنها قد حصلت بالجهالة فقط في التزويج بدون الحكم. (١) جهالة الصفة؛ لأنه مع إلغاء الوصف المتروك وهو المظنة كالسفر. (٢) لأنه، أي: النقض إن نسب إلى مجموع الوصف فهو كسر؛ لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم، وإن نسب إلى بعضه - وهو الذي تخلف به الحكم عنه - فهو نقض. (أهري). (٣) أي: غير المرئي. (منتخب). (٤) أي: التزويج. (منتخب). (٥) أي: المركب من كونه مبيعاً ومن كونه مجهول الصفة، لا مجهول الصفة وحده. (منتخب). (٦) أي: المجهولية، والجميع أي: هي مع المبيعية، وذلك لجواز أن يكون للجميع ما ليس لجزئه. (منتخب). (٧) لوجودها وتخلف الحكم عنها لا لمانع. (٨) أي: لا مناسب ولا شبيهه بالمناسب. (منتخب).

عند العقد- تم النقض وبطلت العلة؛ لوروده على ما يصلح علة، ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعاً للنقض، خلافاً لشرذمة، وحاصله سؤال أن العلة إما المجموع أو الباقي، وكلاهما باطل، فالمجموع للإلغاء والباقي للنقض.

(ولا) يضر العلة أيضاً (عدم^(١) انعكاسها) عند الجمهور، وذهب قوم إلى جعل الانعكاس شرطاً في علة حكم الأصل، وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم. ومبنى الخلاف على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين، فإن جاز جاز الحكم بدونه بل بوصف آخر، وإن لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على أنه ليس علة، وإلا لانتفى بانتفائه العلم أو الظن بالحكم عندنا، أو نفس الحكم

(قوله): «ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعاً للنقض» لأنه بمجرد ذكره لا يصبر جزءاً من العلة إذا قام الدليل على أنه ليس جزءاً، ويتعين الباقي لصلوح العلية فيبطله بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد، وهو أن العلة إما المجموع أو الباقي، وكلاهما باطل، أما بالمجموع فلإلغاء الملغى، وأما الباقي فللنقض.

(قوله): «وحاصله» أي: عدم كون مجرد ذكره ذلك الوصف.. إلخ.

(قوله): «والا لانتفى بانتفائه العلم أو الظن بالحكم» أشار المؤلف رحمه الله بذكر العلم أو الظن إلى أنه لا ينتفي نفس الحكم بانتفاء دليله؛ إذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه، وإلا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى، وأنه باطل، بل إنما يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع، فإنا نعلم قطعاً أن الصانع لو لم يخلق العالم أو لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعاً، قال في شرح المختصر: هذا على رأينا، وهو أن المصيب واحد، وأما على رأي المصوبة فلا حاجة إلى هذا العذر؛ لأن مناط الحكم عندهم العلم أو الظن، فإذا انتفى انتفى الحكم.

(قوله): «عندنا» وهو أن المصيب واحد.

(١) في شرح ابن جحاف ما لفظه: وأما انعكاسها - وهو أنها كلما انتفت انتفى الحكم - فقد اختلف فيه على مذاهب مبنية على الخلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين أو علل كل منها مستقل، المختار أنه لا يضر عدم الانعكاس؛ لجواز تعدد العلل، فلا يلزم من عدم العلة عدم الحكم؛ لجواز أن يثبت بعلة أخرى، وهو قول أكثر المتأخرين من أئمتنا عليهم السلام والفريقين، وفي المسألة أقوال أخرى، أحدها: المنع من جواز تعدد العلل مطلقاً عقلاً وشرعاً في المستنبطة والمنصوصة معاً، قال المؤلف رحمه الله: وهو رأي الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله.

في العمليات^(١) عند المصوبة؛ لأن مناط الحكم عندهم أو العلم أو الظن، فينتفي باتتفائهما، ويمكن أن يقال باتتفائه نفسه عندنا؛ إما لأن تعلقه بالمكلف بدون علمه أو ظنه تكليف بالمحال، وإما لأن العلة الدليل الباعث، فيجوز أن تخالف مطلق الدليل فيلزم^(٢) من عدمها عدم الحكم؛ لأن الأحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد وجوباً أو تفضلاً على اختلاف الرأيين، بخلاف الدليل المعروف فإنه لا يلزم من عدمه عدم المدلول^(٣) في نفس الأمر.

(قوله): «في العمليات» قيد المؤلف عليه السلام بهذا لأن الخلاف في التصويب إنما هو في المسائل العملية الظنية كما يأتي في باب الاجتهاد.

(قوله): «ويمكن أن يقال باتتفائه» أي: انتفاء الحكم نفسه عندنا، وهو القول بأن المصيب واحد.

(قوله): «أما لأن تعلقه» أي: تعلق نفس الحكم.

(قوله): «وجوباً» كما هو رأي المعتزلة، وقوله: أو تفضلاً كما هو رأي الأشعرية.

(قوله): «بخلاف الدليل المعروف للحكم» هذا مقابل لقوله: الدليل الباعث.

(١) الظنية. اهـ في حاشية: الأولى حذف في العمليات كما في العضد. اهـ الوجه في زيادته ما ذكره في سيلان.

(٢) وفي نسخة: فيجب.

(*) إذ المقيّد غير المطلق. (منتخب).

(٣) لما عرفت من أن الدليل ملزوم، وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم؛ لجواز كون اللازم أعم، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم. واعتراض بعض الأفاضل - ولله دره - بأن الكلام في الباعث على الحكم المسمى برهاناً لمياً، ولا شك في أن اللمي علة وجود الحكم، وإن كل موجود لا يصدر إلا عن علة واحدة وإن صدر مثله عن غيرها، وبعد ذلك تعلم أن الخلاف خبط في غير محل النزاع. (شرح جلال).

(*) قال الأبهري هنا: ولا حاجة إلى الاعتذار بأن المراد بانتفاء المدلول عند انتفاء دليله انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه في نفس الأمر؛ لظهور بطلانه، وذلك لأن مرادنا بالعلة هي الباعثة على مشروعية الحكم لتضمنها تحصيل المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقلييلها، وهي مخالفة لمطلق الدليل؛ لأن الدليل إذا أطلق يراد به معرف الحكم، فيمكن أن يقال: العلة الباعثة عدمها مستلزم لعدم الحكم؛ إذ الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد أو مستلزم لها إما وجوباً كما هو رأي المعتزلة أو تفضلاً كما هو رأينا، ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم، وعدم الدليل المعروف لا يستلزم عدم المدلول في نفس الأمر.

ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد العلل ومتفرع عليه رابط بين المبحثين، ونبه على كون الأول فرعاً عن الثاني بقوله: **(الجواز التعدد^(١))** فجعله دليلاً على عدم اشتراط الانعكاس، وصح ذلك مع كونه مختلفاً فيه لما يجيء من الدليل، إذا عرفت ذلك فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب أكثر المتأخرين من أصحابنا والفريقين.

(و) في هذا المبحث أقوال آخر، أحدها: (المنع) للتعدد (مطلقاً) سواء كانت العلل منصوبة أو مستنبطة، وهو رأي الإمام يحيى بن حمزة والآمدي، ورواه البرماوي عن الباقلاني والجويني.

(و) ثانيها: المنع للتعدد (في المستنبطة) خاصة، فيجوز تعدد العلل المنصوبة، وهو مذهب الأستاذ وابن فورك والإمام الرازي وأتباعه، واختاره السيد إبراهيم بن محمد في فصوله.

(و) ثالثها: المنع له (في المنصوبة) خاصة، فيجوز تعدد المستنبطات.

(و) رابعها: المنع^(٢) (الوقوف) فقط، وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني، ونقل عنه الآمدي خلافاً، وعبارته في البرهان محتملة للروايتين.

(قوله): «ومتفرع عليه» هكذا فيما وقفت من النسخ، والظاهر متفرعاً بالنصب؛ لأنه معطوف على خبر كان.

(١) في المطبوع: لجواز تعدد العلل.

(٢) عبارة العلامة العنبر في تفصيل المذاهب هكذا: وفيه مذاهب أحدها: يجوز، ثانيها: لا يجوز، ثالثها وهو مذهب القاضي: يجوز في المنصوبة دون المستنبطة، رابعها: عكسه، وهو أنه يجوز في المستنبطة دون المنصوبة. ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع، فالجمهور على الوقوع، ومختار الإمام أنه يجوز ولكن لم يقع. اهـ قال السعد: قوله: ثم بعد الجواز إلخ يشير إلى أن هذا اختلاف آخر في المذهب الأول، لا ما توهم الشارحون أن مختار الإمام مذهب خامس مقابل للمذاهب الأربعة السابقة اهـ، وإذا عرفت كلام الشرح وشرحه علمت أن جعل المؤلف هنا لمنع الوقوع مذهباً من مذاهب الاختلاف في جواز تعدد العلل وعدمه غير صائب؛ إذ ليس إلا من مذاهب اختلاف آخر بين أهل أول مذاهب الاختلاف الأول، وهم القائلون بجواز تعدد العلل مطلقاً.

وقوله: **(أقوال)** خبر لقوله: المنع وما عطف عليه، مبين لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه.

ولا بد^(١) من تحرير محل النزاع فنقول: الحكم المعلن بالعلل المتعددة إما أن

(١) في شرح السيد العلامة المحقق الجلال على المختصر في هذا البحث ما لفظه: ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: الحكم - كما عرفت - هو خطاب الشارع، ولا شك في أنه باعتبار تعلقه جزئي شخصي، وباعتبار مفهوم مطلقه كلي، فالنزاع إن كان في علة كلية فلا شك في تعددها بتعدد أنواعه، فإن تحريم الزنا غير تحريم السرقة، وعلة كل من التحريمين غير علة الآخر، وإن كان النزاع في علة الشخصي منه - أعني الخطاب المتعلق بمخصوص تكليفاً كان أو وضعياً - فلا شك في عدم تعدد علته، أما الوضعي فإن تعيين السفر مثلاً علة حكم وضعي غير الحكم بعلة المرض للفطر، وعلة كل من الحكمين الوضعيين غير علة الآخر؛ لما عرفناك من أن علة الوضع إنما هي مناسبة الموضوع نفسه للحكم التكليفي، ولا شك في أن مناسبة السفر للتخييص في الفطر غير مناسبة المرض له، ولا في أن كلا من الوضعين حكم مغاير للوضع الآخر، ومعلن وضعه بعلة واحدة، وهي مناسبة نفسه، وأما التكليفي فينبغي أن تعلم أولاً أن علة [وجود] الحكم غير علة [وجود] المحكوم فيه، فإن الشارع إذا حكم بوجوب قتل المرتد ووجوب قتل القاتل بغياً فهنا حكمان متغايران تمايز كل منهما بما أضيف إليه المحكوم فيه، وهو القتل، فإذا اتفق اتحاد المرتد والقاتل اتفق اتحاد متعلق الحكمين، فإذا قتل ذهب الوهم إلى أن قتله معلن بالعلتين، وإنما العلتان للحكمين اللذين تعلقا بقتله - أعني الوجوبين [١] - لا لمتعلقهما، أعني القتل، فإن النزاع إنما هو في تعدد علة الحكم لا في تعدد علة المحكوم فيه، على أن علة القتل نفسه إنما هي حز الرقبة، فلا تعدد في علة الحكم ولا في علة المحكوم فيه، هذا إن أريد بالعلة المناسب لشرع الحكم، أما إذا أريد بها الغائية وكانت مجموع أوصاف - كما لو كان شرع الحكم بالقصاص للزجر عن القتل وتشفي ولي الدم - فكذا العلة واحدة؛ لأنها مركبة، والنزاع في التعدد، لا في التركيب فسيأتي الكلام فيه، وإن لم تكن مجموع أوصاف فهي متحدة كما أن حكمها متحد، وبعد هذا تعلم عدم توجه قوله: لنا على صحة تعدد العلة أنه لو لم يجوز لم يقع، وقد وقع، فإن اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث، وإنما لم يتوجه لأنه مبني على أن الحدث أمر غير حدوث المذكورات، وذلك وهم، وإنما هي أنفسها أحداث حكم في كل منها بحكم وضعي هو كونه سبباً لإيجاب الوضوء، ولا شك في أن الإيجاب المسبب عن كل واحد من تلك الأسباب غير الإيجاب المسبب عن الآخر، =

[١] - في شرح الجلال: الإيجابين.

يكون واحداً بالنوع أو واحداً بالشخص، والأول يجوز تعدد علله بحسب تعدد أشخاصه بلا خلاف، كتعليل قتل شخص برده وثان بالقصاص^(١) وثالث بالزنا ورابع بترك الصلاة.

والثاني: متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه؛ لأنها مؤثرة، وتأثيرها في واحد^(٢) محال كما قرر في محله، وأما العلل الشرعية فهي محل النزاع.

والحجة **(لنا)** على الجواز **(الوقوع)**^(٣) كتحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة، وكالحدث من قيء وزوال عقل وخروج خارج من فرج، وكل من

= فكل منها محكوم فيه بكونه سبباً لإيجاب مغاير للإيجاب المسبب عن الآخر، فليس كل منها علة لإيجاب واحد ضرورة، ومنشأ توهم الاتحاد هو أخذ الحكم على مفهومه الكلي الشامل لأنواعه، وقد عرفت أن النزاع في الجزئي المتشخص بشخص متعلقه، وكذلك الكلام في القصاص والردة، حيث يقال: إنه يثبت بهما القتل؛ لما عرفت من أن النزاع إنما هو في الحكم، ولم يثبت بهما حكم واحد؛ لأن الثابت بهما إيجابان متعلقان بالقتل الكلي على ما تقرر من أن المطلوب في المطلق هو الماهية لا بشرط شيء أو ما صدقت عليه، وعلة القتل الخارجي إنما هي استعمال ما به القتل في المقتل، وهذا تحقيق ما أراده المانعون لتعدد العلة في قولهم: الأحكام متعددة. اهـ المراد.

(١) وكذا العضد، والأولى أن يقال: بقتل عمد عدوان؛ إذ هو العلة.

(٢) قال البرماوي: لأنها بمعنى تأثير كل واحد، واجتماع المؤثرات على أثر واحد محال كما قرر في محله. (من شرحه على ألفيته).

(٣) في شرح ابن جحاف ما لفظه: لنا أنه لو لم يجز لم يقع، وقد وقع، كالحادث الحاصل بالبول والغائط والتقاء الختانين، وهي أمور متغايرة توجب حكماً واحداً، وهو الحدث، وكالمرض والسفر يوجبان حكماً واحداً، وهو الترخيص في الصوم، ونحو ذلك، وإذا وقع جاز، والمستتبطة والمنصوصة مستويان في ذلك، واحتجاجهم بمنع اتحاد الحكم حيثئذ بمعنى أن الحدث الحاصل بالبول غير الحاصل بالغائط والترخيص الحاصل بالسفر غير الحاصل بالمرض مدفوع بأنه يستلزم تعدد الحكم الواحد بالشخص باعتبار إضافته إلى أدلته المعرفة له، واللازم معلوم البطلان، أما الأولى فلائنه ليس هنا أمر يوجب التعدد غير إضافته إلى كل من العلل المعرفة له، وأما الثانية فبالضرورة، فإن الإنسان الواحد مثلاً لو أضيف إلى معرفاته الدالة على تشخصه كأن يقال: غلام زيد، وابن عمرو، وأبي بكر، وأخي خالد فإن كلا من هذه تعرفه وشخصه مستقلاً دفعة وعلى البذل، وتعدده بالإضافة إلى كل منها معلوم بطلانه ضرورة، وأيضاً فإن ما سوى العلل من الأدلة تعدد ولا توجب تعدد المدلول اتفاقاً، كما إذا قيل: الدليل على هذه المسألة الكتاب والسنة والإجماع، والعلل الشرعية أدلة، وليست بمؤثرات في الحكم حتى يلزم أثرين مؤثرين، فإذا كانت أدلة جاز تعددها كغيرها من الأدلة.

ذلك علة مستقلة في حكمه، والوقوع فرع الجواز.
لا يقال: الأحكام متعددة؛ ولذا ينفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة،
والعكس بالإسلام^(١)؛ لأنه يجاب بأن ذلك تعدد^(٢) بالإضافة إلى الأدلة، وذلك
لا ينافي الوحدة الشخصية، وإلا لزم تعدد الشخص الواحد إذا حصلت له
إضافات إلى كثيرين كالأبوة والبنوة والأخوة والجدودة وغيرها.

قيل: كيف لا تتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى، وبالقصاص حق للعبد؟
قلنا: ذلك تابع لاختلاف الإضافة^(٣) لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعاً.

(قوله): «كالأبوة.. إلخ» فيلزم تعدد كل واحد من المذكورات بالإضافة إلى أشخاص، كأبوة زيد^[١] وأبوة
عمرو مثلاً، ومثله البنوة وما بعدها.

(١) ينتفي قتل الردة ويبقى قتل القصاص، وذلك إذا رجع إلى الإسلام ولم يعف عن القصاص،
وإذا كانت الأحكام متعددة حسب تعدد أسبابها فلا يتم دليلكم. (رفواً).
(٢) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري: قلنا: إضافة الشيء كالقتل إلى أحد دليله كالقصاص
والردة لا يوجب تعدداً في ذلك الشيء، وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط، وليس
كذلك شرعاً اهـ، ولهذا تكفي نية رفع أحد الأحداث لرفع الكل، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز
أن تكون متعددة لكن يرتفع الكل بارتفاع واحد منها؟ (من حل العقد).
(*) قد عرفت أن انتفاء التعدد إنما هو في القتل لا في الحكم المتعلق به فإنه متعدد لما عرفناك، والنزاع
إنما هو في تعدد علة الحكم. (جلال).

(٣) الإضافة إلى الأدلة؛ لأن معنى وجوب القتل بالردة كونه حقاً لله تعالى، وبالقصاص كونه حقاً للعبد،
فهذه من توابع الإضافة. واعلم أنه سيجيء في الاستدلال على مذهب الإمام أنه يدعي أن الأحكام
ههنا متعددة، ولا نسلم الاتحاد؛ للانفكاك، لأنه قد انفك حدث البول عند حدث اللبس؛ ولهذا لو
نوى بعض أحداثه لم يرتفع غيره عند بعض، والانفكاك في القتل بسبب الردة والقصاص ظاهر،
وقال هناك معترضاً على ذلك: وأنى له إثبات التعدد في الحدث؟ والجواز لا يكفيه؛ لأنه مستدل، وفيه
إشارة إلى أنه لو منع التعدد بناء على الجواز كفى المانع ذلك. واستدل هاهنا على بطلانه بقوله: إذ ليس
ثمة إلخ، وبيانه أن الواحد بالنوع إذا تعدد لا بد له مما به الاختلاف، وليس هاهنا ما به الاختلاف إلا
الإضافة، وهو غير موجب للتعدد، وإلا لزم تعدد الشخص الواحد إذا عرض له الإضافات إلى
كثيرين بالأبوة والبنوة والأخوة والجدودة وغيرها، وهو ضروري البطلان. (أبهري).

[١] - الظاهر أن المراد إضافة الشخص إلى كل من المذكورات، ككونه أباً لفلان وابناً لفلان وهكذا.. إلخ. (محسن بن
إسماعيل الشامي ح).

ولا تمسك^(١) بأنه لو لم يحز تعدد العلل لم يحز تعدد الأدلة؛ لأن العلة دليل باعث، فهو أخص، ولا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعم.

احتج المخالف **(الأول)** وهو المانع مطلقاً: بأنه لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب أن **(يستلزم التناقض)**^(٢) للزوم استقلال كل منها وعدمه نظراً إلى ثبوت الحكم به، وثبوته بغيره، ولأن العلتين إذا اجتمعا في زمن واحد في محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونه علة مستقلة، وانتفى ثبوته بكل منهما لثبوته بالآخر، ولأن اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع المثلين^(٣) فيه؛ لأن المفروض أن كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر، واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين؛ لأن المحل يستغني بكل واحد عن كل واحد، فيكون مستغنياً عنهما، غير مستغن عنهما هذا لازمه مطلقاً، ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل^(٤) أيضاً.

(قلنا:) هذا كله إنما يتم **(في)** العلل **(العقلية)**^(٥) المفيدة للوجود، لا الشرعية

(قوله:) «ولأن العلتين إذا اجتمعتا» توهم بعض الناظرين أن التعليل الأول مغن عن هذا، وليس كذلك؛ فإن التناقض في الأول في استقلال العلة وعدمها، وهاهنا في ثبوت الحكم بكل من العلتين وعدم ثبوت الحكم.

(قوله:) «هذا لازمه مطلقاً» أي: لازم تعدد العلل سواء كانت مرتبة أو معاً.

(قوله:) «تحصيل الحاصل» حيث حصل بالعلة الثانية ما كان حاصلًا بالأولى.

(قوله:) «أيضاً» أي: كما يستلزم اجتماع النقيضين.

(قوله:) «المفيدة للوجود» أي: لوجود المعلول.

(١) أي: لا استدلال به كما صنع ابن الحاجب.

(٢) لوجوه ثلاثة: الأول: للزوم إلخ، الثاني: ولأن العلتين، الثالث: ولأن اجتماعهما.. إلخ.

(٣) وهما الحكمان المعلولان في محل واحد، واجتماع المثلين محال؛ لاستلزامه رفع الاثنينية؛ لعدم الامتياز بالذاتيات ولا باللوازم ولا بالعوارض؛ لتساوي نسبتها إليهما. (رفواً).

(٤) لأن الحكم حصل بالمتقدمة منهما، فالتأخرة توجب تحصيل الحاصل. (رفواً).

(٥) في شرح ابن جحاف: قلنا: أما العلل العقلية - وهي ما يلزم من وجوده وجود أمر - فمسلم لا الشرعية، وهي: ما يفيد وجوده العلم بوجود أمر، ولا تريد باستقلالها أن الحكم يثبت بكل منها حال الاجتماع، بل أنها إذا انفردت استقلت بإثباته، وسميت مستقلة حالة الاجتماع مجازاً؛ لأنها تصير مستقلة حال الانفرد، فلا يلزم التناقض.

المفيدة للعلم بالوجود؛ لجواز تعدد المعارف والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد، وحيث لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه؛ لأن معنى الاستقلال^(١) هنا

(قوله): «وحيث لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه لأن معنى الاستقلال هنا الكفاية.. إلخ» قد جعل المؤلف عليه السلام هذا متفرعاً على ما قبله، وليس كذلك **[١]**؛ إذ هو جواب مستقل يصلح جواباً عن لزوم التناقض ولزوم اجتماع المثليين ولزوم تحصيل الحاصل على فرض ترتبها كما أشار إلى ذلك السعد، وقد نقل المؤلف عليه السلام حاصل كلامه، وتوضيح كلام المؤلف عليه السلام بإيراد ما ذكره حيث قال: إنها يلزم ما ذكره المخالف لو كان معنى الاستقلال ما ذكره من لزوم ثبوت الحكم بها في الواقع، وليس كذلك، بل معناه كونها بحيث إذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها، وهذه الحثية لا تزول عنها فيما إذا ثبت الحكم بغيرها وحده أو بهما جميعاً، فلا يلزم عدم الاستقلال أصلاً، ولا يلزم في صورة الاجتماع الثبوت بهما وعدم الثبوت؛ لأن الثبوت حيثنذ بهما جميعاً، وهي في هذه الحالة مستقلة، بمعنى أنها بحيث إذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها، انتهى. وبما ذكرنا ظهر معنى قول المؤلف عليه السلام: لا مطلقاً، يعني بأن يثبت الاستقلال مع الاجتماع ومع الانفراد، وقوله: وهي أي الكفاية بهذا المعنى لا تنافي الثبوت بالآخر كما إذا ترتبت.

(١) عبارة المختصر وشرحه: «وأجيب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت استقلت فلا تناقض»، قال العلامة الجلال في شرحه: وعند ضبطك لما نبهناك عليه تعلم أن هذا الجواب مبني على الغفلة عن محل النزاع؛ إذ النزاع في علل الموجودات؛ إذ كل موجود فهو خارجي، وكل خارجي فهو شخص علة كان أو معلولاً، ويستحيل حصول الوجود الشخصي مرتين؛ لأن علته شخصية مثله، وأما كون وجود مثله في النوع يوجب حصول مثله في محل آخر فلا نزاع فيه؛ لأن النزاع ليس في العلة بالقوة الموجودة في الكلي، إنما هو النزاع في العلة بالفعل. وأما ما قالوا: «لو جاز تعدد العلة لاجتماع المثالن» فبعض الأفاضل فسر المثليين بالأثرين، وهو وهم؛ لأن المثليين حيثنذ عبارة عن حكمين يتفقان نوعاً ويختلفان شخصاً، والنزاع إنما هو في تأثير العلتين حكماً واحداً بالشخص، وعلى ذلك بترتب قوله: «فيستلزم النقيضين»؛ لأن التعليل بكون المحل يكون مستغنياً في تحصيل الحكم فيه بإحدى العلتين عن الأخرى غير مستغن عن الأخرى؛ إذ الفرض أنها محصلة للحكم، فيجتمع في كل واحدة منهما الاستغناء عنها وعدم الاستغناء عنها، وأنه اجتماع النقيضين في كل واحدة، أما لو كان المراد بالمثليين الحكمين لما اجتمع النقيضان؛ لأن المحل لا يكون مستغنياً عن واحدة رأساً؛ للحاجة إليها في تحصيل حكمها الذي انفردت به، فالحق أن المراد بالمثليين هو العلتان المتمثلتان في تأثير الأثر الواحد؛ ليمت الاستغناء عن كل واحدة بالأخرى في حالة اجتماعهما، وفي حالة الترتيب - أي: كون إحداها بعد الأخرى - يلزم تحصيل المتأخرة الحاصل من المتقدمة؛ إذ الفرض أن الحكم واحد بالشخص، =

[١] - الظاهر صحة كلام المؤلف، فلا وجه للاعتراض فتأمل فيه، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

الكفاية في الثبوت به عند الانفراد لا مطلقاً، وهي لا تنافي الثبوت بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع؛ إذ يصدق عنده أنه كاف فيه لو انفرد، فيكون مستقلاً حقيقة عند الاجتماع لا مجازاً، وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع أو الحصول بآخر.

احتج (الثاني)^(١) وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بأن قال: (لا بعد في) تعدد العلل (المنصوصة) إذ لا مانع من أن يعين الله تعالى لحكم أمارتين

(قوله): «إذ يصدق عنده» أي: عند الاجتماع.

(قوله): «فيكون مستقلاً حقيقة عند الاجتماع لا مجازاً» هذا إشارة إلى ما في شرح المختصر من أن تسمية ما ذكر بالاستقلال مجازاً وقد دفعه في الحواشي حيث قال فيها: وأنت خير بأنه إذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج إلى جعله مجازاً.

= وبعد ذلك تعلم ضعف الجواب بقوله: قلنا ذلك إنما يلزم في العلل العقلية، فأما في الدليلين فلا يلزم ذلك، ووجه ضعف الجواب ما تقدم من أن النزاع إنما هو في الباعث، وهو علة لوجود الحكم لا للعلم به، ولا يلزم هنا ما يلزم هناك [يعني في بحث وجوب انعكاس العلة] من النظر؛ لأن النظر إنما حسن هناك [١] على دعوى استلزام الانتفاء للانتفاء، وهنا المدعى استلزام الوجود للوجود، ويمتنع أن يكون للواحد بالشخص وجودان، على أننا لا نسلم أن العلم الواحد بالشخص يحصل عن كل واحد من الدليلين؛ لاستحالة إدراك الدليلين دفعه، ومع الترتب دلالة الثاني تأكيد لدلالة الأول لا تحصيل للمدلول.

(١) في شرح ابن جحاف: احتج الثاني القائل باشتراط الانعكاس وعدم التعدد في المستنبطة، وأما المنصوصة فيجوز، قال: أما المنصوصة فلا يبعد أن يعين الشارع لحكم أمارتين فصاعداً فيجوز، وأما المستنبطة فلا يجوز فيها التعدد؛ لأن الأوصاف إذا اجتمعت وكل منها صالح للعلية حكمنا بأن كلاً منها جزء العلة، وأن العلة هي المجموع؛ لأن المتبادر بحسب الظاهر المستنبطة من ثبوت الحكم بها، والقول بأن العلة بعض الأوصاف دون بعض أو كلا منها علة مستقلة تحكم محض؛ لأن ثبوت الحكم بها لا يدل عليه ولا يؤخذ منه، فيكون تحكماً أو ترجيحاً بلا مرجح، ورد ما ذكر بأن استقلال كل منها يستنبط من محال الانفراد، كما إذا اجتمعت في محل فثبت الحكم ثم انفرد كل منها في محل فيثبت الحكم به وحده، فيستنبط العقل أن العلة كل منها مستقلاً حالتي الاجتماع والانفراد.

[١] - أي: في بحث وجوب انفكاك العلم قبل هذا البحث قريباً. اهـ والله أعلم.

(و) أما (المستنبطة) فإذا اجتمعت الأوصاف التي يصلح كل منها علة فإنه يجب أن يحكم بأن كلاً منها (جزء) من العلة^(١) (لعدم دليل الاستقلال) وإلا عادت منصوصة، والاستقلال أمر زائد، فالأصل^(٢) عدمه.

(ورد باستنباطه) أي: الاستقلال (من محال الانفراد) يعني: أن لنا إلى معرفة الاستقلال طريقاً استنباطية لا نصاً، وهي أننا إذا نظرنا إليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة، فيستنبط العقل من ذلك أن كلاً منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور آنفاً.

احتج (الثالث)^(٣) وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة: بأنه (يلزم) من

(قوله): «لعدم دليل الاستقلال» هذا مبني على ما رجحه المؤلف رحمه الله في خاتمة شرحه من أن عدم الدليل دليل على عدم الحكم، وعدل عما في شرح المختصر من الاستدلال بأن الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين لما ذكره في حواشيه من أن ذلك معارض بالمثل، وهو أن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم. (قوله): «والا عادت منصوصة» لا يخفى أن المعنى: وإلا يعدم دليل الاستقلال بل وجد عادت منصوصة، وليس ذلك بمراءد^[١]، والظاهر أن قوله: «والا عادت منصوصة» إنما يظهر ترتيبه على الاستدلال بالتحكم كما في شرح المختصر، وبيان ذلك أنه قال: إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل، ولا نص يعين أحدهما، وإلا رجعت منصوصة، وهو خلاف المفروض. قلت: ويمكن أن يوجه كلام المؤلف رحمه الله بأن المراد وإلا يعدم دليل الاستقلال بل وجد، وليس إلا النص. (قوله): «بالمعنى المذكور آنفاً» وهو أن المراد بالاستقلال أنها بحيث إذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها، وقد سبق بيان ذلك.

(١) إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم؛ لقيام الاحتمالين في نظر العقل. (عضد).

(*) إذ يجوز أن يكون مجموعها هو العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها. (شرح محلي على الجمع).

(٢) في (ب، د): والأصل.

(٣) في شرح ابن جحاف: احتج الثالث القائل بعكس مذهب الثاني، قالوا: لو تعددت المنصوصة لزم التعارض فيها؛ لقطعيتهما؛ لأن الشارع عينها باعثة على الحكم فتكون قطعية، ولا يقع التعارض والاحتمال في القطعيات، وأما المستنبطة فيجوز؛ لأنها ظنية، فيمكن استواء المستنبطين ويغلب كل منهما بمرجح فيغلبا على الظن ويجب اتباعهما. قلنا: كون المنصوصة قطعية ممنوع؛ لأن المراد بالنص ما يقابل الاستنباط لا ما يقابل الظهور، فهي ظنية أيضاً، ولئن سلم قطعيتهما فتعددها لا يستلزم التعارض؛ لأن تعدد البواعث جائز، فمن أين يلزم تعارض القطعيات؟

[١] - كلام المؤلف قويم فتأمل. (أحمد بن صالح أبي الرجال).

تعدد العلل **(التعارض في المنصوصة لقطعيتهما)** لكون الشارع عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم، ولا يقع فيما عينه التعارض، وهذا **(بخلاف الأخرى)** وهي المستنبطة فإنها وهمية، فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن يكون ذاك على سواء، وقد يؤيد كلاً منهما مرجح فيحصل الظن بعلية كل منهما.

(قلنا:) ما ذكرتموه من قطعية المنصوصة **(ممنوع)** فقد تكون دلالة النص ظنية كما مر، ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد إذا كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد.

احتج **(الرابع)** وهو القائل بالجواز^(١) دون الوقوع:.....

(قوله:) «فإنها وهمية» أي: ليست بقطعية [١].

(قوله:) «وقد يؤيد كلا منهما مرجح.. إلخ» في هذا دفع لما قيل: إن تساوي إمكانها لا يفيد صحة التعليل بهما، بل ربما ينافي التعليل بواحدة منهما؛ لعدم المرجح.

(قوله:) «ظنية كما مر» والمراد بالنص هاهنا مقابل الاستنباط.

(قوله:) «ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال.. إلخ» عبارة السعد: ولو سلم فتعدد البواعث جائز، فلا يكون في اجتماعها تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات.

(١) لجواز التعدد عقلاً، المانع للوقوع قال: أما جوازه عقلاً فيجوز نظراً إلى المصالح الكلية، وإمكانه من طريق العقل في غاية الظهور، وأما ثبوته شرعاً فلا؛ لأنه لو ثبت شرعاً لوقع ولو نادراً، أما الملازمة فلا مكانه وجوازه واضحاً معلوماً مع التكثر والتكرار لموارده، والعادة تقضي بامتناع أن لا يقع مثله أصلاً، وأما انتفاء اللازم فلا أنه لو وقع لعلم عادة، ولما لم يعلم لم يقع، وأما ما ذكر من نحو كون البول والغائط ونحوهما علتين لحكم واحد وهو الحدث فيجوز أن يكون متعدداً لأحكام، فيكون لكل علة حكم مخالف لحكم العلة الأخرى، فيكون الحدث الحاصل بالبول غير الحاصل بالغائط، وليس من تعدد العلل في شيء. ورد ما ذكرتموه بمنع انتفاء اللازم من أنه لم يقع، بل وقع، وتجويزه لتعدد الأحكام في نحو البول والغائط غير كاف له؛ لأنه مستدل؛ لأن الثانية من مقدمتي دليله لما منعت افتقر في إثباتها إلى إقامة الدليل عليها، ولا شك أنه لا يلزم من تجويز تعدد الأحكام القطع بتعددتها قطعاً، وأما التجويز فلا يكفي ولا يثبت دعواه. وعلى القول بجوازه تعدد العلل فإن ترتبت فلا خلاف بين المجوزين.....=

[١] - فالمراد منها المعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي في مقابلة الظني. (منتخب من النقود).

[بأنه] ^(١) لا شك في جوازه عقلاً، ولكنه ممتنع شرعاً؛ لأنه **(لو ثبت شرعاً لوقع ولو نادراً)** والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن ما وضح إمكانه وتكثرت موارده قضت العادة بامتناع عدم وقوعه، وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لعلم عادة **(وما ذكر)** فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع؛ لكونه **(متعدد^(٢) الأحكام)** للانفكاك؛ إذ يوجد أحدها ^(٣) دون الآخر، ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى آخر.

= أن الحكم حاصل بالأولى، وأما إذا اجتمعت ووقعت دفعة في زمن واحد فقد اختلفوا فيه، فالمختار أن كل واحدة علة مستقلة كغيرها من العلل؛ لأن القول بالجزئية يخرجها عن الاستقلال، وقد ثبت استقلالها، والقول بأن العلة واحدة معينة أو مبهمة تحكم، وإذا بطل القولان ثبت الثالث، وهو أن كل واحدة مستقلة؛ إذ لا مخرج عن الثلاثة. وقيل بالجزئية حالة الاجتماع، وإلا لزم ما تقدم من شبه المانع من التعدد، وهو أن القول بالاستقلال حالة الاجتماع يستلزم استقلال كل وعدمه، واستغناء المحل من كل وعدمه، وهو التناقض، والقول بوحدة معينة أو مبهمة تحكم، فيلزم القول بالجزئية؛ إذ لا مخرج عن الثلاثة. وقيل: بل العلة واحدة مبهمة، وإلا لزم ما ذكر من شبه المانع لو قيل بالاستقلال، أو التحكم لو قيل بوحدة معينة. والجواب عن هذين تقدم. (من شرح جحاف).

(١) ما بين المعقوفين زيادة من المطبوع.

(٢) بمعنى أن وجوب الوضوء مثلاً من البول غير وجوبه من اللمس، ووجوب القتل للردة غير وجوبه من القتل، ونحو ذلك، قال: وإنما خفي التعدد لاتحاد متعلق الوجوب، واتحاد المتعلق لا يمنع تعدد الحكم فيه؛ لما عرفناك من أن الحكم جزئي شخصي، والشخص الواحد كما أنه لا يكون في محلين لا يكون عن سببين غير مركب أحدهما مع الآخر، ألا ترى أن وجوب الجلد للشرب غير وجوبه للقذف، مع التماثل في كون كل منهما وجوب جلد، وبيان التباين يظهر في أن الجلد لأحدهما لا يسقط الجلد للآخر، وكذا قال بعضهم: إن الوضوء بنية رفع حدث البول لا يرفع حدث اللمس، لكنه ضعيف؛ لأن الطهارة والحدث متباينان، وتباين الكلين يستلزم تباين جزئياتهما، فلا يبقى شيء من جزئيات الحدث مع شيء من جزئيات الطهارة. (جلال).

(٣) وفي شرح المحلي على الجمع ما صورته: والإمام يجعل الحكم فيها متعدداً، أي: الحكم المستند إلى واحد منها غير المستند إلى الآخر وإن اتفقا نوعاً. اهـ وقد تقدم رد هذا عند شرح قوله: لنا الوقوع.

(ورد بمنع الثانية) فلا نسلم أنه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة، وأنى له إثبات (١) التعدد في أحكامها؟ **(وتجوز التعدد)** في أحكامها **(غير كاف)** له لكونه مستدلاً (٢)، وإثباته فيها بالدليل في غاية البعد، مع أنه قد نقل عن المستدل بهذا الدليل - وهو الجويني - القول بصحة تدبير الأمة المستولدة، ويكون لعقتها يوم موت السيد (٣) سببان، فكلامه مضطرب.

(و) هاهنا تفريع (على) القول بالجواز مع (الوقوع) وهو أنها إما أن تقع مترتبة أو مجتمعة، إن ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق (٤) على أن الحكم بالأولى وحدها، فإن أراد اتفاق الأكثرين فحق، وإلا فإن العلامة الفناري قال في فصوله: والمذهب عند مشائخنا أن العلة المجموع (٥) ترتبت أو اجتمعت؛ محتجاً بأن العلل الشرعية أمارات باعثة اعتبرها الشرع للإقدام على الأحكام فجاز تواردها ولو على شخص، وإذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره،

(قوله): «لكونه مستدلاً» أي: لكونه في معرض الاستدلال على امتناع تعدد العلل وعلى أن الحكم في صورة تعدد العلل متعدد.

(١) أي: من أين للإمام، سيما وقد سبق أن التعدد ليس إلا في الإضافة، وتجوز التعدد واحتماله لا يكفيه، بل لا بد له من الدليل المثبت له؛ لأنه مستدل لا معترض حتى يكفيه الاحتمال. (منتخب).

(٢) ولا يصح الاستدلال بالتجوز، وإنما يكون التجوز سنداً للمانع، نحو أن يقول: لا نسلم كذا، لم لا يجوز أن يكون كذا؟ (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) وفي نسخة: موت سيدها.

(*) ولا يصح عندنا لعدم الفائدة. (بحر وشرحه). ولعل له فائدة على قول من يميز بيع أم الولد، فيمنع بيعها في هذا المثل لأجل التدبير.

(٤) وعبارته أقول القائلون بوقوع تعدد العلل المستنبطة اتفقوا على أنها إذا ترتبت حصل الحكم بالأولى.

(٥) الأولى الجميع كما يظهر من الدليل؛ لأنه لو كان العلة المجموع لكان كل واحدة جزءاً للعلة، وهو خلاف قوله: محتجاً بأن العلل إلخ، ولما لم يتنبه سيلان لذلك اعترض المصنف في قوله: هو الموافق لما ذهب إليه أصحابنا. (عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمته الله).

وما ذكره هو الموافق لما ذهب إليه^(١) أصحابنا من أنه إذا اجتمع حدثان كوطئين أو وطء وحيض كفى في رفعهما الغسل بنية أحدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والمتأخر، ولو كان المتقدم منهما هو العلة في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنية، والله أعلم.

وإن وقعت مجتمعة فإما أن تكون العلة كل واحد أو المجموع أو واحداً لا بعينه، وقد قال بكل منها قائل، والمختار عند أصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفية أنها **(إذا حصلت مرة فعل)** مستقلة عند الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد، وذلك **(كغيرها)** من الأدلة، فلو امتنع كون كل واحد علة لامتنع اجتماع الأدلة على مدلول؛ لما تقرر من أن العلة الشرعية^(٢) أدلة، واللازم متنف باتفاق **(و)** لأنها لو لم تكن عللاً مستقلة لكان كل واحدة جزءاً^(٣) أو كانت العلة

(قوله): «كفى في رفعهما الغسل بنية أحدهما» هذا لا يفيد ما ذهب إليه الفناري^[١] من أن العلة المجموع، وأما مخالفته لما في شرح المختصر فظاهر.
(قوله): «أو واحداً لا بعينه» لم يذكر المؤلف عليه السلام احتمال أن تكون واحدة لما يأتي أنه لم يقل به أحد.

(١) في حاشية ما لفظه: ينظر؛ فإن الظاهر الفرق، وإنما كفت نية واحدة عند أصحابنا لأن ماهية الجناية واحدة لا أنها علل مستقلة مختلفة.
(٢) تقدم له قريباً أن العلة دليل باعث، فهو أخص، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم، فاللازمة ممنوعة، ولذا قال مؤلف الفواصل هناك: هذا يخالف قولهم في مواضع: إن العلة بمعنى الدليل، وقد صرحوا في تعدد العلل بأنه كتعدد الأدلة، ثم الظاهر أن حق العبارة لامتنع استقلال الأدلة.
(٣) والعلة المجموع.

[١] - حق العبارة أن يقال: لا يتفرع على ما ذهب إليه كما لا يخفى على المتأمل، ثم الظاهر مناسبة ما ذهب إليه الأصحاب لما ذكره الفناري نظراً إلى أنه يقول بعلية المجموع عند الاجتماع بلا ترجيح للسبق، فحين قالوا: يكفي نية واحد عند اجتماع الأحداث ولا يشترط للرفع نية الأول فقد أفاد أن العلة المجموع مطلقاً نظراً إلى أن المجموع مركب، والمركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فأبى نوى المحدث كفاه؛ إذ بانتفائه ينتفي المجموع المركب منه ومن غيره من الأحداث، والله أعلم. (عن خط السيد زيد بن محمد ح).

واحدة، والقسمان باطلان **(لأن الجزئية تبطل الاستقلال)** الثابت لكل منها^(١) كما أن الأدلة المتعاضدة لو قيل بجزئية كل منها مع الاجتماع لكان مبطلاً للاستقلال **(و) القول بأن العلة (واحدة)** منها معينة أو غير معينة مع كونها متساوية **(تحكم)** محض^(٢)، ولزومه في معينة أظهر؛ ولذلك لم يقل به أحد.

(وقيل بالثاني) وهو أن العلة المجموع، فيكون كل منها جزء علة **(والا لزم**

(قوله): «لأن الجزئية تبطل الاستقلال» قال في حواشي شرح المختصر [١]: إن أراد الاستقلال في الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الانفراد فغير مفيد، وإن أراد الاستقلال عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها بنفس التنازع.

(قوله): «أو غير معينة» هذا مقتضى كلام السعد، لكن التحكم مع عدم التعيين غير ظاهر [٢]؛ ولذا فإن القائل الثالث قيد الحكم بالمعينة في استدلاله الآتي.

(قوله): «وقيل بالثاني وهو أن العلة المجموع» ولم يصرح المؤلف رحمته في المتن بالقائل بذلك ولا بالقائل بأن العلة واحدة حتى يشير بقوله: وقيل بالثاني.. إلخ وقيل بالثالث.. إلخ إليهما، إنما صرح بذلك في الشرح فيما سبق، لكن قد أشار المؤلف رحمته في المتن إلى ذلك بقوله: ولعن الجزئية تبطل الاستقلال؛ إذ من لازم الجزئية كون العلة المجموع، ويقول: وواحدة تحكم.

(١) حال الانفراد، وحال الاجتماع لا يصلح مانعاً من الاستقلال، وأجيب بأن معنى الاستقلال صدور الحكم عنها وحدها، ويستحيل وجود الشخص مرتين. (شرح جلال على المختصر).

(٢) إذ لا أولوية لإحدهما على الأخرى، ولقائل أن يقول: ليس الأول باطلاً بما ذكرت؛ لأن الاستقلال إنما هو حالة الانفراد، ولا الثاني؛ لأن التحكم إنما يلزم لو قضينا على واحد بعينه، أما إذا قضينا على أحدهما لا بعينه فلا؛ إذ هو وصف صالح لهما. فإن قلت: متى قضينا على أحدهما فقد دفعنا أحدهما مع الاستواء، قلت: دفعنا أحدهما لمعارضة صاحبه، ولكننا لا نعرف أقواهما حتى نعرف عين الدافع من المدفوع، فجعلنا محل القضاء مبهماً. (سبكي).

[١]- المراد حاشية السعد، ولا ينبغي نقله على عبارة المؤلف؛ لأنها عكس عبارة العضد؛ إذ حاصل عبارة العضد هكذا: أن الجزئية باطلة بثبوت استقلال كل، فجعل الاستقلال دليلاً على بطلان الجزئية، فورد عليه اعتراض السعد بلا ريب، وأما المؤلف فقد جعل الجزئية مبطلّة للاستقلال، واستدل لذلك بالقياس على الأدلة، فلا فائدة في نقل ذلك عليه أصلاً، والله أعلم. (محسن الشامي رحمته ح).

[٢]- في جعل العلة واحدة من غير تعيين دون المجموع تحكم. (محمد بن زيد رحمته ح).

شبه المانع المشار إليها بقوله: يستلزم التناقض إن كان كل منها علة **(أو التحكم)** إن كانت واحدة، وقد تقدم جواب كل من الطرفين^(١).

(وقيل بالثالث) وهو أن العلة واحدة غير معينة **(وإلا)** يكن كذلك **(لزم ما ذكر)** من كون الجزئية وشبه المانع يبطل الاستقلال^(٢) **(أو التحكم في معينة)** والحاصل في هذا الاحتجاج أنه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل، ولا الجزئية لإبطلها للاستقلال، ولا كون العلة واحدة معينة للزوم التحكم، فتعين أن تكون العلة واحدة غير معينة، وقد مر جواب ذلك، مع كون التحكم أيضاً شاملاً لمدعاه.

(ولا) يضر العلة أيضاً **(كونها أمانة)** أي: وصفاً لا يظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة

(قوله): «شبه المانع» جمع شبهة.

(قوله): «المشار إليها سابقاً بقوله: يستلزم التناقض» وإن كان شبهة واحدة في التحقيق إلا أنه بالنظر إلى تعدد موجباتها كما سبق متعدد، فصح كونه شبهة بهذا الاعتبار.

(قوله): «إن كان كل منها علة» هذا ليس قيداً لقوله: يستلزم التناقض، بل هو قيد لقوله: وإلا لزم شبه المانع، ومعنى هذا التقييد أن هذا الإلزام بالنظر إلى القائل بأن كل واحدة علة، وقوله: أو التحكم بالنظر إلى القائل بأن العلة واحدة.

(قوله): «وقد تقدم جواب كل من الطرفين» أما الأول ففي أول البحث حيث قال: قلنا في العقلية، وأما التحكم فلم يستدل المؤلف ﷺ بالتحكم فيها تقدم، وإنما استدل به في شرح المختصر كما عرفت، وأجاب في شرح المختصر عن لزوم التحكم بأنه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل، وهو أنها كما اجتمعت في محل ينفرد كل واحد في محل فيثبت فيه الحكم، فيستنبط العقل أن العلة كل واحد لا الكل. وقد أجاب المؤلف ﷺ هنالك بحاصل هذا الجواب فيما تقدم حيث قال: ورد باستنباطه من محل الانفراد، لكن لم يجعله المؤلف ﷺ جواباً عن التحكم، بل عن الاستدلال بغير التحكم، وحينئذ يستقيم كلام المؤلف ﷺ هنا؛ إذ قد مر جواب التحكم؛ لأنه يؤخذ جوابه مما سبق، فلا اعتراض.

(قوله): «مع كون التحكم أيضاً شاملاً لمدعاه» لقوله سابقاً: وواحدة معينة أو غير معينة، لكن قد عرفت عدم ظهور التحكم في غير معينة [١].

(١) ينظر أين ذكر جواب التحكم فيما تقدم؟ أهـ يؤخذ من قوله: ورد باستنباطه من محل الانفراد، ومعنى هذا في سيلان.

(٢) أي: كل واحدة منهما تبطله.

[١] - وقد عرفت دفعه بالمنقول أولاً عن السيد محمد بن زيد ح.

أو تقليلها، فيجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته **(الحصول التعريف)** للحكم بها، وهو من أقوى فوائدها.

(قيل:) كونها مما يعرف الحكم لا يتصور إلا وهي **(مستنبطة من الحكم)** يعني: حكم الأصل؛ لأن التنصيص عليها أو الإجماع تصريح بالحكم، فإن قولك: حرمة الخمر معللة بالإسكار تصريح بحرمة الخمر، فلا يصدق أن الحكم إنما عرف بها **(فيدور)** في المستنبطة حيثئذ؛ لأنها لا تعرف إلا بثبوت الحكم، فلا يجوز عرفان ثبوته بها.

(قلنا:) لا نسلم أن كون الوصف معروفاً للحكم معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به، كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع؟ بل معناه أن الحكم يثبت بدليله، ويكون الوصف أمانة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذا الجزئي^(١) مثلاً، فالعلة واقفة على العلم بشرعية الحكم بدليله، و**(الواقف عليها ثبوته)** أي: معرفة ثبوته **(في المواد الجزئية)** فإذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعاً أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر، فلا دور.

(قوله:) **(قيل:)** مستنبطة.. إلخ، اعلم أن ابن الحاجب ذهب إلى منع التعليل بالأمانة في المنصوصة المستنبطة كما صرح بذلك في شرح المحقق، قال: لأنها لو كانت مجرد أمانة لم يكن لها فائدة إلا تعريف الحكم، وإنما يعرف بها الحكم إذا لم تكن منصوبة أو مجمعة عليها؛ لأن التنصيص على العلة أو الإجماع تصريح بالحكم، فلا يصدق أن الحكم إنما عرف بها، فبقي أن يعرف بها وهي مستنبطة، وحيثئذ يلزم الدور؛ لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم، فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور، وأجاب السعد عما ذكره بأن كون الوصف معروفاً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به، كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل؟ إلى آخر ما ذكره المؤلف، فإنه عليه السلام قد نقل حاصل كلامه، وظاهر ما ذكره السعد أنه جواب عما ذكره في شرح المختصر في المنصوصة والمستنبطة، وأما المؤلف عليه السلام فإنه في المتن ساق الكلام في المستنبطة؛ لأنه استدلل للمخالف بالدور، وأجاب عنه وقال: فيدور في المستنبطة، وكان الأولى التعميم فيها كما هو ظاهر ما ذكره السعد، والله أعلم.

(١) في التحرير وشرحه: (مثلاً معرف حرمة الخمر النص، والإسكار معرف) الجزئي (المشاهد أنه منها) أي: من أفراد الأصل (فتعرف حرمة) أي: الأصل (فيه) أي: في المشاهد (فلا دور). (تحرير وشرحه).

[مسألة: في جواز تعليل حكمين بعلة واحدة]

(مسألة: ويجوز تعليل حكمين) شرعيين بعلة واحدة، فإن كان تعليلهما بعلة واقعاً **(بأمانة)** ^(١) فهو جائز **(اتفاقاً)** إذ لا امتناع في نصب علامة ^(٢) واحدة على حكمين مختلفين **(و)** إن كان واقعاً **(ببائع)** ^(٣) على شرع الحكم فقد اختلف في جوازه، والمختار الجواز **(إذ لا مانع من مناسبتها)** ^(٤) أي: مناسبة وصف لحكمين ^(٥) كالزنا المثبت للجلد والرجم ليحصل بهما الزجر التام، وكالسرقة للقطع زجراً له ولغيره عن العود وللتغريم للمال الفائت عند الشافعي، وللرد للقائم عندنا؛ جبراً لصاحب المال.

(قيل:) ذلك محال؛ إذ يلزم منه تحصيل الحاصل؛ إذ قد **(حصلت الحكمة بواحد)** من الحكمين؛ لأن معنى مناسبة الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله، فإذا حصل أحد الحكمين فقد حصلها، ثم إذا حصل الآخر حصلها أيضاً، وهو تحصيل الحاصل.

(قوله:) «فهو جائز اتفاقاً» بل واقع بلا خلاف، كغروب الشمس لجواز الإفطار ووجوب المغرب.
(قوله:) «زجراً له ولغيره عن العود» لو قال: زجراً لغيره وله عن العود لكان أحسن؛ ليكون قوله: عن العود قيداً للسارق.
(قوله:) «وللقائم عندنا» أي: الباقي.

- (١) وهي: التي لا يكون وجود الحكم لأجلها، بل تكون معرفة فقط. (نيسابوري).
 (٢) وفي نسخة: أمانة.
 (٣) أي: تلك العلة باعثة. والفرق بين الباعث والأمانة أن الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة [١] من شرع الحكم، والأمانة لا تكون كذلك، بل تكون معرفة للحكم. (أصفهاني).
 (٤) مضاف إلى المفعول.
 (٥) مختلفين، كحفظ العقل لتحريم الخمر ولوجوب الحد على شاربها، بمعنى أنه باعث للشارع عليهما. (رفواً).

[١] - في المطبوع: مقصودة. والمثبت من شرح الأصفهاني للمختصر.

(قلنا:) لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل؛ لجواز أن لا تحصل الحكمة المقصودة^(١) بواحد من الحكمين **(بل بهما)** معاً كما في مثال الزاني **(أو)** تحصل **(بالآخر أخرى)**^(٢) كما في مثال السارق^(٣).

[الخلاف في جواز كون العلة حكماً شرعياً]

(و) يجوز أيضاً **(كونها^(٤) حكماً شرعياً)** أما بمعنى الأمانة فلا كلام فيه؛ للقطع بأنه لا امتناع في جعل الشارع أحد الحكمين أمارة للآخر، بأن يقول: إذا حرمت كذا فقد حرمت كذا، وأما بمعنى الباعث فقليل: يجوز، وقيل: لا يجوز، والمختار الجواز **(لجواز إجراء المسالك فيه)** من نص وسبر وتقسيم ومناسبة وغيرها.

(قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين: الحكم المجعول علة إما أن يتقدم وجوده على ما هو علة فيه أو يتأخر عنه أو يقارنه، والكل باطل؛ لأن **(التقدم نقض)** للعلة؛ لوجودها من دون حكمها **(والتأخر ممتنع)** لما سبق من امتناع تأخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها **(والمقارنة تحكم)** لعدم أولوية أحدهما بالعلة.

(قوله: «والتأخر» أي: تأخر الحكم الذي هو علة «ممتنع» لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخراً عن ثبوت حكم الأصل.

(١) كما ينبغي.

(٢) أي: يحصل بالحكم الآخر حكمة أخرى.

(*) مثل الذي حصلت بالأول، وحيث لا يكون تحصيلاً للحاصل؛ لأنه حصل من الحكم الثاني مثل ما حصل بالأول لا عينه، فإن حفظ العقل تحصل من تحريم الخمر بالنسبة إلى العاقل، وأما بالنسبة إلى الجاهل فيحصل من وجوب الحد؛ إذ العاقل يرى الحق فيتبع، والجاهل يرى السيف فيرتدع. (رفواً).

(٣) وهو جبر صاحب المال.

(٤) أي: العلة.

(قلنا) جواباً عن احتجاجهم: (لا يضر النقض لمانع) لما سبق (ولا تحكم مع نحو المناسبة) من سائر المسالك.

(وقيل: يجوز) أن تكون العلة حكماً شرعياً لا مطلقاً، بل إذا كان (لتحصيل مصلحة فقط) ^(١) كما يقال في بطلان ^(٢) بيع الخمر: علته النجاسة؛ لمناسبتها المنع من الملازمة تكميلاً لمقصود البطلان، وهو عدم الانتفاع، والنجاسة حكم شرعي كما تقدم، وأما إذا كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الأصل فلا يجوز (لأن) الحكم (الشرعي لا يكون منشأ مفسدة) مطلوب دفعها، وإلا لم يشرع ابتداءً، وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب.

(قلنا) جواباً عما احتج به: (قد يشتمل) الحكم الشرعي (على مصلحة راجحة ومفسدة) مرجوحة مطلوبة الدفع، فحينئذ (تدفع بحكم آخر) شرعي (لتبقى تلك) المصلحة (خالصة) عن شائبة الفساد، وذلك كحد الزنا فإنه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب، وهو حد ثقيل لما فيه من إتلاف النفوس وإيلامها، فكان في كثرة وقوعه مفسدة ما، فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته - أعني الشهادة - دفعاً للمفسدة المرجوحة، فوجوب الحد المفضي إلى كثرة الإلزام والإيلام حكم شرعي، وهو علة لوجوب كون الشهداء أربعة دفعاً لمفسدة الكثرة؛ لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة.

(قوله): «ولا تحكم مع نحو المناسبة.. إلخ» أي: مع ثبوت عليّة الحكم بالمناسبة وغيرها من المسالك.

(قوله): «لما فيه من إتلاف النفوس» كما في رجم المحصن «وإيلامها» كما في الجلد.

(قوله): «وهو علة لوجوب كون الشهداء أربعة» في السعد: حكم شرعي معلل بوجوب الأربعة في الشهود.

(١) تلزم من شرع الحكم الذي هو العلة. (نيسابوري).

(٢) إذا قيل: الخمر مثلاً نجس فيبطل بيعها كالتزير فالأصل ههنا هو التزير، وحكمه بطلان البيع، والنجاسة التي هي حكم شرعي علة باعثة على بطلان بيعه؛ لتحصيل مصلحة تتبعها هي التنزه عن مزاوله القاذورات، وبطلان البيع أيضاً حكم شرعي، وإنما جاز ذلك لأنه لا يمتنع أن يستلزم ترتيب أحد الحكمين على الآخر حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما كما في هذا المثال. (رفوآ).

[الخلاف في كون العلة مركبة]

(و) يجوز في العلة أيضاً **(كونها مركبة)** من عدة أوصاف، كالقتل العمد العدوان^(١) عند الجمهور، خلافاً لقوم **(لما تقدم)**^(٢) من جواز إجراء مسالك العلة فيها.

(قيل) في الاحتجاج لمذهب الأقلين: **(العلية صفة زائدة)**^(٣) لإمكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها إلى النظر، والمجهول غير المعلوم، وحيث إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست صفة، وإلا **(فإن قامت)** العلية **(بواحد)** من أجزاء ذلك المركب فقط فهو العلة وحده، ولا مدخل لسائر الأجزاء في العلية **(أو)** قامت **(بكل واحد)** من الأجزاء **(فهو العلة)**^(٤) أيضاً، يعني: كل واحد من الأجزاء يكون علة مستقلة دون المجموع **(أو)** قامت **(بالمجموع)**^(٥) من حيث هو مجموع **(فإن لم يكن له جهة وحدة)** بها يكون المجموع مجموعاً^(٦) **(فظاهر)** أنه لم يكن أمر آخر سوى تلك الأوصاف، فالعلية القائمة بها إما قائمة بكل

(قوله): «فظاهر أنه لم يكن أمر آخر» يعني تقوم به العلية، وعبارة السعد: فتبام ما ذكرنا ظاهر لعدم أمر آخر سوى الأوصاف المتعددة.

- (١) جعل مجموع الثلاثة الأوصاف علة واحدة للقصاص. (من شرح الجلال).
- (٢) قال العضد: لنا أنه لا يتمتع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليه بالدليل.
- (٣) على ذات العلة المركبة. (سبكي).
- (*) عبارة العضد: قالوا أولاً: لو صح تركيب العلة لكانت العلية صفة زائدة، واللازم باطل، أما الملازمة فلأننا نعقل المجموع ونجهل كونها علة؛ للذهول وللحاجة إلى النظر، والمجهول غير المعلوم قطعاً، وأما انتفاء اللازم فلأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست صفة له.. إلخ، مثل ما ههنا. اهـ المراد نقله، وهو أوضح من عبارة الكتاب.
- (٤) وهو خلاف المفروض. (سبكي).
- (٥) بمعنى أنه إن قام ببعضها جزء وبيعضها الآخر جزء آخر لزم أن يكون للعلية ثلث ونصف وربع. (سبكي).
- (٦) أي: شيئاً واحداً.

وصف أو ببعض الأوصاف، وفيه ما عرفت **(والإلا)** يكن كذلك، بل كان له جهة وحدة **(نقل)** الكلام ^(١) **(فيها)** فيقال: قيامها إما بواحد أو بكل واحد أو بالمجموع، فتحقق ^(٢) جهة وحدة أخرى **(وتسلسل. قلنا)** بعد النقص ^(٣) بنحو الخبر ^(٤) والاستخبار: **(بل)** هي صفة **(اعتبارية)** لا وجودية **(والإلا لزم)** من قيامها بالوصف

(قوله): «بعد النقص بنحو الخبر» يعني أنه أولاً منقوض بكون الكلام خبراً أو استخباراً؛ لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعاً، ونحو الخبر كل صفة لمركب كما ذكره السعد.

(قوله): «لا وجودية» ليلزم قيامها بمحل.

(قوله): «والإلا أي: وإن لم تكن العلة اعتبارية بل وجودية تقتضي عللاً تقوم به «لزم من قيامها به» ما هو متفق عليه وهو «الوصف» الواحد «وإن كان» أي: قيامها به مع كونها وجودية «باطلاً قيام المعنى» الوجودي «بالمعنى» وهو محال، وفي دلالة العبارة على هذا قصور وخفاء، وعبارة السعد: فحصل من هذا معارضة تقريرها: لو لم يصح التعليل بالمتعدد للزوم المحال الذي هو كون العلية صفة زائدة وجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد المتفق عليه؛ لمحال آخر لازم للمحال الأول، وهو قيام العرض بالعرض، والتالي باطل اتفاقاً، فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد.

(١) من العلية إلى تلك الوحدة. (سبكي).

(٢) مضارع، تأمل. (مولانا زيد بن محمد). وعبارة السعد: فيتحقق **[١]** جهة وحدة أخرى ويتسلسل. اهـ وعبارة ابن الهمام كما هنا.

(٣) عبارة العلامة العضد: الجواب أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبراً أو استخباراً؛ لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعاً، والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما، وليس ذلك صفة له، بل الشارع جعله متعلقاً به، فلا يلزم ما ذكرتموه، ولو سلم فإنها يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية إضافية، بل وجودية، وليست وجودية، وإلا لكانت معنى، والوصف المعلل به معنى أيضاً، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وأنه محال، والحاصل أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في الواحد لمحال آخر ملازم له. اهـ المراد نقله. وفي حاشية السعد توضيح لهذا، وقد نقله سيلان رحمته الله.

(٤) أي: الخبر والاستخبار صفتان للكلام وليستا بزائدتين عليه ولا قائمتين به؛ لأنه عرض.

(*) مثل زيد قائم، فإن الخبرية إن قامت بكل حرف منه فكل حرف خبر، وليس كذلك، وإن قامت بحرف واحد فهو الخبر دون باقي حروفه، وليس كذلك. (رفواً).

(*) فإن وصف الخبرية والاستخبارية جارية فيهما مع تركيبها من عدة حروف، والله أعلم، وكذا الأمر والنهي.

وإن كان باطلاً^(١) **(قيام المعنى بالمعنى)**^(٢) وأنه محال.

(و) يجوز أيضاً تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المتعين، وهو مما لا نزاع فيه، وأما **(تعليل العدمي بمانع)**^(٣) أو **انتفاء شرط**^(٤) كتعليل عدم صحة البيع بالجهل بالمبيع أو عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع من أهله^(٥) في محله؟ والمختار أنه **(لا يقتضي)** التعليل بأيهما **(وجود المقتضي؛ لنفيهما)** أي: المانع وعدم الشرط **(للحكم)** إذا وجداً أو أحدهما **(مع وجوده)**

(قوله): «بالجهل بالمبيع» هذا وجود مانع.

(قوله): «فهل يقتضي» أي: التعليل بهما «وجود المقتضي» أي: هل يجب وجوده؟

(قوله): «لنفيهما» أي: المانع وعدم الشرط» ليس هذا متعلقاً بالمقتضي؛ لأنه حجة لصحة التعليل بهما مع عدم المقتضي، والمعنى أنه إذا تحقق مع المقتضي انتفاء الحكم فإذا تحقق بدون المقتضي كان أجدر.

(قوله): «إذا وجداً» أي: المانع وعدم الشرط.

(قوله): «أو أحدهما» هذا على قول الكوفيين؛ إذ العطف على الضمير المتصل من غير فصل ولا تأكيد.

(١) بسيطاً نسخ، هكذا في نسخ بعض تلامذة المصنف، وهو في فصول البدائع.

(*) في كل المخطوطات الأربع: بسيطاً، وكتب عليها: باطلاً.

(٢) لأن العلية عرض، ومجموع الأوصاف أيضاً عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال. (سبكي على المختصر).

(٣) في (د): بوجود مانع.

(٤) واعلم أنه إذا أريد قياس نفي حكم شرعي على نفي حكم آخر، وكانت علة نفي المقيس عليه وجود وصف مانع من المنفي أو كانت علة نفيه انتفاء شرط له، ووجد مانعه بعينه في محل آخر، أو وجد انتفاء شرطه أيضاً في محل آخر، فأراد القائل نفي الحكم في المحل الآخر لأنها وجدت فيه علة النفي في المحل الأول - فقال المصنف: لم يلزم القائل أن يبين في الفرع وجود المقتضي، وقال غيره: بل يلزم بيان وجود مقتضي الحكم الذي يراد نفيه في الفرع، مثاله أن يقيس المستدل المغصوب المجهول الصفة على المبيع المجهول لها في عدم صحته لاشتراكهما في الجهالة المانعة أو انتفاء العلم الذي هو شرط، فاستدل المصنف بقوله: «لنا أنه إذا انتفى الحكم - وهو الصحة - مع المقتضي - وهو عقد البيع مثلاً - كان انتفاء الحكم مع عدمه أجدر. (من شرح المختصر وشرح الجلال عليه). وهي أوضح مما هنا.

(٥) مثال المانع، وقوله: أو عدم وجوده في الملك، مثال انتفاء الشرط.

(*) أي: من مكلف مختار، في محله أي: مما يصح بيعه لا مثل الكلب والخنزير والخمر.

أي: المقتضي **(فمع عدمه)** يكون انتفاء الحكم معها **(أجدر)** للخلو عن المعارض.

(قيل) في الاحتجاج للمخالف: إذا لم يوجد المقتضي كان **(عدم الحكم لعدمه)** لا لهما كما زعمتم، فكان إسناد انتفاء الحكم إلى وجود المانع أو انتفاء الشرط باطلاً.

(قلنا:) لا يلزم من استناده إلى عدم المقتضي أن لا يستند إليهما؛ إذ غايته أنها **(أمارات متعددة)** وذلك جائز.

فإن قيل: إن هذا الانتفاء أصلي لا شرعي، وكلامنا في القياس الشرعي، فكيف يجوز القياس له؟

قلنا: هو شرعي؛ لأن عدم المدرك مدرك شرعي؛ بدليل قوله تعالى: **(﴿قُلْ لَا أَجِدُ﴾)** الآية [الأنعام: ١٤٥]، حيث جعل العدم فيها دليلاً^(١)، وهو كثير في الفتاوى والأحكام، مثل قولهم: فوائد الغصب لا تضمن لأنها لم تغصب، ويجوز أن يكون قياساً عقلياً، وذكر أثناء الشرعيات استطراداً.

(قوله:) «فإن قيل: إن هذا الانتفاء» أي: عدم الشرط، وكذا عدم المقتضي.

(قوله:) «أصلي» أي: ثابت بالبراءة الأصلية.

(قوله:) «فكيف يجوز القياس له» أي: لأجله، بأن يكون هو علة القياس الشرعي.

(قوله:) «لأن عدم المدرك» أي: عدم المقتضي وعدم الشرط.

(قوله:) «لأنها لم تغصب» فعدم الغصب قد جعل علة لحكم شرعي، وهو عدم الضمان.

(قوله:) «ويجوز أن يكون» أي: القياس لأجل هذا الانتفاء «قياساً عقلياً».

(قوله:) «وذكر أثناء الشرعيات» أي: فيها.

(١) هذا الدليل في غاية الضعف؛ لأن النبي ﷺ يعلم جميع ما أوحى إليه بدليل: **(﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ﴾)** [القيامة: ١٧]، وليس كل عالم يعلم جميع ما جاء به النبي ﷺ من الأحكام، فلا يدل في حق العالم عدم وجدانه الدليل على عدم وجوده، ونظير ذلك قول القائل: لا أجد في خيلي أبيض لأنها محصورة عنده، ولم أجد فيها أمرني به السلطان كذا، ولا يكون دليلاً على العدم قول من يقول: لم أجد في خيلي عسراً أبيض، ولم أجد في أمر السلطان للناس كذا، وفي المواقف وشرحها تحقيق لذلك فيحسن الرجوع إليه. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر ابن أحمد رحمته الله).

[مسألة: في الخلاف في ثبوت حكم الأصل بالعلة]

مسألة: (قيل: يثبت حكم الأصل) المنصوص عليه (بالعلة؛ لأنها
الباعث) للشارع على إثبات حكم الأصل^(١)، وهذا مذهب الشافعية وبعض
الحنفية (وقيل:) إنما يثبت (بالنص؛ لأنه المعروف) للحكم، وهذا مذهب
الجمهور من الحنفية.

إذا عرفت ذلك **(فلا خلاف)** بين القولين **(معنى)** وإنما الخلاف لفظي؛ لأن
الحنفية لا ينكرون كون العلة باعثة للشارع على شرع حكم الأصل، وإنما الذي
ينكرونه كونها هي المعرفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا، والشافعية لا يقولون
بذلك، والشافعية لا ينكرون كون النص معرفاً للحكم بالنسبة إلينا، وإنما الذي
ينكرونه كونه باعثاً على شرع الحكم، والشافعية لا يقولون بذلك.

(قوله:) «وإنما الذي ينكرونه كونها هي المعرفة.. إلخ، وقوله: إنما الذي ينكرونه كونه باعثاً.. إلخ» عبارة
شرح المختصر: وبالحقيقة لا خلاف بينهما؛ لأن الشافعية تعني بما قالته أن العلة هي الباعثة، والحنفية لا
ينكرونه، والحنفية تعني بما قالته أن النص هو المعروف للحكم، والشافعية لا ينكرونه، قال السعد: لظهور
أن حكم الأصل قد يكون مقطوعاً به والعلة المستنبطة مظنونة، ولأنه قد يكون تبعاً لا علة له وأما عبارة
المؤلف رحمه الله فكما ترى [١] فليتأمل.

(١) هذا وهم تبع المصنف فيه ابن الحاجب والآمدي، وقد رده في شرح جمع الجوامع المحلي تبعاً
للسبكي فقال: قال الآمدي: هي الباعثة عليه، وقال: إنه مراد الشافعية في قولهم: حكم الأصل
ثابت بها، أي: أنها باعثة عليه، وأن مراد الحنفية أن النص معرف له، وأن كلاً لا يخالف الآخر في
مراده، وتبعه ابن الحاجب في ذلك، قال المصنف: ونحن معاصر الشافعية إنما نفسر العلة
بالمعرف، ولا نفسرها بالباعث أبداً، ونشدد النكير على من يفسرها بذلك؛ لأن الرب تعالى لا
يبعثه شيء على شيء، فمن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال،
نبه عليه أبي حنيفة (عن خط السيد العلامة أيضاً).

[١] - كلام المؤلف مثل كلام العضد فتأمل. (ح عن خط شيخه).

واعلم أن القوم قد اختلفوا في تعريف العلة، فقليل: إنها المؤثر، وقيل: المعروف، وقيل: الباعث لا على سبيل الإيجاب^(١). والقولان الأخيران أقرب إلى الصواب.

(قوله): «وقيل المعروف» هذا لجمهور الأشعرية؛ لأن الحكم عندهم قديم فلا يصح فيه التأثير، أو لأن المؤثر^[١] عندهم هو الله تعالى كما ذكره في شرح الجمع.

(قوله): «وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب» أي: لا موجبة لذاتها كالعقلية، بل هي داعية إليه فقط، وهذا هو الذي اختاره في الفصول ونسبه إلى جمهور المعتزلة.

(١) أي: لا موجبة لذاتها كالعقلية، وهذا هو الذي اختاره في الفصول، ونسبه إلى جمهور المعتزلة، وقال بعض الفقهاء وابن زيد: إنها موجبة لا بذاتها، بل بجعل الشارع لها موجبة، فإضافة الوجوب إليها كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، قال الإمام يحيى: فيكون حدها عندهم أنها الوصف المؤثر على جهة الإيجاب، فالشدة علة في التحريم، كما أن العلم علة مؤثرة في العالمية على جهة الإيجاب، وقال جمهور الأشعرية: إنها معرفة فقط كالزوال؛ لأن الحكم عندهم هو خطاب الله القديم، والقديم لا يصح أن يؤثر فيه شيء، قال في شرح الفصول: وهذا أصل قد تقرر فساد، هكذا في الفصول وشرحه. وفي الجمع وشرحه: وفي تعريف العلة أقوال: أحدها وبه قال أهل السنة: إنها المعروف للحكم، أي: تدل على وجوده، ولا تؤثر فيه؛ لأن المؤثر هو الله تعالى، قال في شرحه: ثم حكى المصنف خلافاً في أن حكم الأصل ثابت بالعلة أو بالنص، قال: وبالأول قال أصحابنا، وبالثاني قال الحنفية، قال: ووجه ذكر هذه المسألة بعد هذا التعريف - يعني قوله قبيل هذا: إنها المعرفة للحكم - التنبيه على خطأ ابن الحاجب في قوله: إن أصحابنا بنوا أقوالهم أن حكم الأصل ثابت بالعلة على تفسيرها بالباعث.

[١] - في المطبوع: أو لأن عدم المؤثر. وهو خطأ.

[طرق العلة]

ولما فرغ من بيان شروط العلة وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق الدالة على عليتها لأن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري، فلا بد في إثباته من الدليل، وذلك إما إجماع أو نص أو استنباط - فقال: **(فصل: وطرق العلة)** ويعبر عنها أيضاً بمسالك العلة:

[المسلك الأول: الإجماع]

(منها: الإجماع) وإنما قدمه على النص الذي هو الأصل للإجماع^(١) لوجهين: أحدهما: أن الإجماع أقوى قطعياً كان أو ظنياً^(٢)؛ ولهذا يقدم على النص عند التعارض. وثانيهما: أن النص تفاصيله كثيرة. والمراد من ثبوتها بالإجماع أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا، كإجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي: ((لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان)) على أن علته شغل القلب وتشويش الغضب للفكر، ولا يتوهم أن

(قوله): «ولما فرغ من بيان شروط العلة» قد عرفت فيما سبق في بحث اشتراط عدم تضمن المستنبطة زيادة على النص أن المؤلف عليه السلام لم يصرح بالشرطية في أكثر المسائل التي سبقت لما فيها من الخلاف مع أنها من شروط العلة، فكلامه هنا مبني على هذا.

(قوله): «حكم خبري» أي: يحتتمل خلاف الواقع «فلا بد من إثباته بالدليل» إذ لو كان إنشائياً لم يتصور إثباته بالدليل، ولو كان ضرورياً لكان مستغنيا عن إثباته بالدليل، قال السعد: فإن قيل: أليست الأحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن عامتها طلب قلنا: المثبت بالدليل هو أن فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا، وهو خبري^[١].

(١) ولذلك عكس البيضاوي.

(٢) ومنع الرازي وجماعة وقوعه على الأسباب، ومثل الوقوع بالإجماع على كون الصغر علة الولاية على الصغير، وأجيب بأن دليل العلية نص القرآن في قوله تعالى: ﴿وَابْتَئُوا الْيَتَامَى..﴾ الآية [النساء: ٦]، فيكون ذلك من الثاني من المسالك. (جلال).

[١] - عبارة السعد: وهذا خبري.

الإجماع على العلة بمنزلة الإجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف وإثبات بالقياس؛ لأن الإجماع قد يكون ظنياً كالثابت بالآحاد والسكوتي، وقد يكون قطعياً وثبوت الوصف المجمع على عليته في الأصل أو في الفرع ظني، وقد يكون القطعي معارضاً في الفرع^(١)، كالصغر علة لولاية المال إجماعاً فكذا النكاح.

(قوله): «معارضاً في الفرع» خص اعتبار المعارض بالفرع لأن الأصل مجمع عليه فلا معارض له.

(قوله): «فكذا النكاح» والمعارض في الفرع هو البكارة.

(١) ظاهره أن القطعي المعارض هو الإجماع، وعبرة العضد: أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو

في الفرع ظنياً، أو يدعي الخصم معارضاً في الفرع.

(*) والمعارض قوله عليه الصلاة والسلام: ((الثيب أولى بنفسها من وليها)). (عقد للقرشي).

[المسلك الثاني: النص]

(ومنها: النص) من الكتاب والسنة (وهو صريح) وهو ما دل بوضعه، وغير صريح: وهو ما لزم مدلول اللفظ (و) الصريح (مراتبه) أربع: أقواها (النص في التعليل) بحيث لا يحتمل غير العلية، مثل: لعله كذا، وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ [طه: ٤٠]، ﴿إِذَا لَا أَذَقْنَاكَ﴾ [الإسراء: ٧٥].

(ثم الظاهر) في التعليل ويحتمل غيره، كـ: لام التعليل، وباء السببية^(١)، وإن الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه، فقد تجيء اللام للعاقبة، والباء لنحو المصاحبة، وإن للزوم من دون سببية، ولشوت أمر على تقدير آخر بطريق الاتفاق. ومنه أن بالفتح^(٢) مخففاً ومثقلاً بتقدير اللام، فإن التقدير كالتصريح.

(ثم ما دخلت عليه^(٣) الفاء على الوصف) المعلل به نحو: ((فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً)) (أو الحكم) المعلل نحو: ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٤)

(قوله): «من دون سببية» نحو: زيد وإن ملك المال بخيل، كما ذكره في المطول في بحث الشرط.
(قوله): «بطريق الاتفاق» نحو: إن كان الإنسان ناطقاً فالخمار ناهق.

(١) لأنها مشتركة بين السببية وغيرها والمشارك كما عرفت لا يتعين أحد معانيه إلا بالقرينة، ودلالة القرينة بالظهور لا بالنصوص. (جلال).

(٢) كقوله تعالى: ﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [القلم].

(٣) فيه الفاء نسخة.

(*) قوله: ثم ما دخلت عليه الفاء، وقوله: ثم في لفظ الراوي هذان قسماً من الظاهر، وقد جعلها قسامين له، فلو قال: ومنه ما دخلت عليه الفاء في لفظه لكان أحسن، ولعله يقال: التقدير ثم الظاهر الذي دخلت عليه إلخ، فلا اعتراض.

(٤) والظاهر أن هذا من الشرط كما تقدم؛ لأن الفاء دلت على أن المبتدأ متضمن له؛ لأن اللام موصولة كما عرفت، والفاء لا تدخل في خبر المبتدأ على الصحيح؛ وبهذا تعلم أن ما ذكره بعض الأفاضل من أن الفاء إنما دخلت في الأول على العلة وفي الثاني على الحكم لكون الفاء للترتيب، والباعث متقدم في التعقل متأخر في الوجود، فجوزت ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما - غفلة منه عن كون الكلام في مطلق العلة أعم من الغائية والفاعلية، والذي يجب تأخره وجوداً إنما هو الغائية، أما الفاعلية فإن تقدمها واجب مطلقاً، فدخول الفاء على الحكم فيها لتأخره كما في: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨]، فهي لا تدخل مطلقاً إلا على متأخر الوجود. (جلال).

[المائدة: ٣٨]، وسره^(١) أن الفاء للترتيب، والباعث مقدم عقلاً متأخر خارجاً، فجوز ملاحظة الأمرين ودخول الفاء على كل منهما، والفاء لم توضع للعلية، بل للترتيب، ثم يفهم منه العلية بالاستدلال، فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من أقسام ما يدل بوضعه، ومن جهة احتياج ثبوت العلية إلى النظر جعلت استدلالية لا وضعية صرفة، فكان ما دخله الفاء مرتبة دون ما تقدمها، هذا إذا كان **(في لفظه عليه)** الصلاة **(والسلام)** أي: وارداً^(٢) على لسانه من الكتاب والسنة.

(ثم) ما دخلت فيه الفاء **(في لفظ الراوي)** نحو: سها فسجد، فإنه يزيد هنا

(قوله): «وسره» أي: والحكمة في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم.

(قوله): «ملاحظة الأمرين» أي: تقدم الباعث في العقل وتأخره في الخارج [١].

(قوله): «ودخول الفاء» عبارة شرح المختصر: دخول الفاء بغير واو وهي أولى [٢].

(قوله): «على كل منهما» أي: الحكم والعلة.

(قوله): «ثم يفهم منه» أي: من الترتيب.

(قوله): «بالاستدلال» والنظر في الكلام بأن هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلاً، أو ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود، فمن جهة.. إلخ.

(قوله): «نحو سها فسجد» قال السعد: فإن قيل: الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف، مع أن الراوي يحكي ما كان في الوجود، قلنا: الباعث قد يتقدم في الوجود أيضاً كما في قعدت عن الحرب جبنا انتهى، وكذا السارق والسارقة فاقطعوا.

(١) السر العلة كما في شرح الفصول حيث ذكر العلة، وفي السعد: الحكمة، وهي بمعنى العلة أيضاً.

(عن خط السيد العلامة عبدالقادر ابن أحمد رحمته الله).

(٢) في المطبوع: أي إذا ورد.

[١]- ولا يخفى أن هذا الحكم ليس بكلي إذ كثيراً ما يكون الباعث متقدماً في الخارج ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: «سها فسجد»، و«زنى ما عزر فرج». (سعد).

[٢]- إنها كانت أولى لأن الظاهر أن الملاحظة هي المجوزة للدخول، ويفهم من قوله: أولى أن لكلام الشارح رحمته الله وجه صحة، وهو كذلك؛ فإنه إذا كان جُوز من المجهول كانت الملاحظة نائياً، وما عطف عليه كالتفسير، لكن لما كان فيه ما عرفت من عدم ثبوت عطف التفسير في غير كلام المؤلفين من البلغاء كان مرجوحاً بالنسبة إلى الأول. (محمد بن زيد رحمته الله ح).

احتمال غلط الراوي في الفهم، ولكنه لا ينفي الظهور^(١)، فكان مرتبة دون ما سبقها.

والوجه في كون هاتين المرتبتين دون المرتبة الثانية ما أفاده بقوله: **(لأن دلالتها على العلية لا بالوضع)** كما عرفت شرحه، ومنه يعلم بطلان ما في المحصول أن قوله: **((إنه يحشر مليباً))** إيماء؛ فإن العلية تفهم من الفاء لا من الاقتران.

وقد اختلف في إن المكسورة المشددة إذا وقعت في مقام التعليل نحو: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، و((إنها من الطوافين))، ف قيل: من النص من المرتبة الثالثة؛ لأن اللام مضمر معها^(٢) لا مقدر، والمضمر أنزل من المقدر، وقيل: من الإيماء؛ لأنها لم توضع للتعليل، بل لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومتروقه، ودلالة الجواب على العلية^(٣) إيماء، وفي كلام عبدالقاهر ما يرجح الأول حيث قال: إنها في هذه المواقع تغني غناء الفاء.

(قوله): «فإن العلية تفهم من الفاء» فكانت من أقسام الصريح، وهذا تعليل للبطلان.

(قوله): «لا من الاقتران» فلا يكون من الإيماء.

(قوله): «مضمر معها لا مقدر» إذ لو قدر لفتحت إن كما في أن بالفتح.

(قوله): «وفي كلام عبدالقاهر ما يرجح الأول» وقد استوفى الكلام في ذلك في المطول.

(١) قد مر أن ما دخله الفاء قسيم الظاهر؛ لفهمه من ثم، ولعل الظهور أعم مما دخله الفاء. (حبشي).

(٢) كأنه أراد بالمضمر المحذوف، وقد بين الجامي الفرق بين المقدر والمحذوف في حد الكلمة، فجعل المحذوف ما يتلفظ به في بعض الأحوال نحو الهلال والله، والمقدر ما لا يتلفظ به في حال نحو المستكن في قم، واللام لا يتلفظ بها مع المكسورة، ويجوز التلفظ بها مع المفتوحة مثل قوله: لأنك خير الناس في كل موضع. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد). فمقتضى المنقول عن الجامي أن اللام مع المكسورة مقدر لا محذوف.

(٣) لعله يريد أن الآية استئناف أو جب حذف العاطف، كأن سائلاً سأل فقال: لم لا تبرئ نفسك وأنت نبي معصوم؟ فقال: إن النفس، فهذا الجواب حكمه حكم الجواب في خبر المواقع.

(وغير الصريح) من النص (يسمى^(١) تنبيهاً) على العلة (وإياء) إليها، وبعض الأصوليين جعل الإياء مسلكاً مستقلاً نظراً إلى أن دلالاته ليست بحسب الوضع (وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل^(٢)) لكان بعيداً) يعني: أن التنبيه والإياء هو: أن يقترن حكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً وقوعه من الشارع لفصاحته وإتيانه بالألفاظ في مواقعها^(٣)، ولتنزه كلامه عما لا فائدة فيه (فمنه خبر المواقع في نهار رمضان) وهو أعرابي قال لرسول الله ﷺ: واقعت أهلي في نهار رمضان فقال: ((أعنت رقبة)) أخرجه الستة واللفظ لابن ماجه، وهذا مثال كون الوصف بعينه^(٤) للتعليل، فيستفاد منه كون الوقاع علة للإعتاق؛ لأن إيراد الأمر به في معرض

(قوله): «وبعض الأصوليين» اختاره المهدي رحمه الله وصاحب الفصول ورواه عن أبي الحسين والأمدى.
(قوله): «جعل الإياء» وكذا في شرح المختصر، أي: هذا المسلك، وهو التنبيه والإياء، فاكتمى بذكر الإياء، وعبارة القسطاس: التنبيه والإياء^[١].
(قوله): «وهو» أي: الوصف.
(قوله): «لفصاحته.. إلخ» أي: لبلاغته، فيكون قوله: وإتيانه كالتفسير فيناسب معنى البلاغة، وموقع كلامه ﷺ أن يكون جواباً فيفيد التعليل.
(قوله): «ولتنزه كلامه عما لا فائدة فيه» مقتضى هذا أنه لو لم يكن للتعليل لم يفد أصلاً، ومقتضى ما يأتي من أنه إن لم يكن للتعليل بأن يكون زجراً أو ابتداء كلام أنه قد أفاد وإن كان بعيداً، فقد جمع المؤلف ﷺ بين تعليلين: عدم الإفادة - وهو لبعض الأصحاب - وما يأتي، وهو لابن الحاجب وشرح كلامه، والأولى الاختصار على ما يأتي؛ لأن كلام المتن وبيان قصة الأعرابي مبنيان عليه، وعلى تعليل بعض الأصحاب يكون قوله: ولتنزه علة مستقلة لا علة للبعد.
(قوله): «لأن إيراد الأمر به.. إلخ» أي: بالإعتاق.

(١) ويسمى تنبيه النص وإياء النص، أي: أن النص نبه على العلة وأومأ إليها ولم يصرح بها. (جلال).
(٢) أي: لأجل كونه علة للآخر المقترن به، والصواب حذف اللام من قوله: للتعليل؛ لأنها تدل على أن أحدهما ذكر للتعليل، وليس كذلك، فإن العلة في مثال الأعرابي هو قوله: واقعت، ولم يذكر للتعليل كما لا يخفى. (جلال).

(٣) في مواضعها. نسخة.

(٤) في المطبوع: بنفسه.

[١] - فعلى هذا لا يكون قسماً من النص بل قسماً مستقلاً فتأمل. (ح عن خط شيخه).

الجواب يجعله في معنى: واقعت فكفر وإن كان دونه في الظهور لتقدير الفاء، وإلا لزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة؛ ولذلك كان احتمال أن يكون ابتداء كلام أو زجراً للسائل عن سؤاله كقول السيد لعبده وقد سأله عن شيء: اشتغل بشأنك - بعيداً جداً.

(فإن حذف بعض الأوصاف) ^(١) في مثله وعلل بالباقي (فتنقيح ^(٢) المناط)

أي: تنقيح ما ناط الشارع الحكم به، وهو حذف بعض الأوصاف والتعليل بالباقي، كحذف كونه أعرابياً، فإن أصناف الناس في حكم الشرع سواء، وكون المحل أهلاً، فإن الزنا أجدر به، وكونه وقاعاً؛ إذ لا مدخل لخصوصيته، بقي كونه إفساداً للصوم، ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثلاً لكون الوصف

(قوله): «وإن كان» أي: ما نحن فيه «دونه» أي: دون واقعت فكفر؛ لأن الفاء فيما نحن فيه مقدرة، ولا احتمال عدم الجواب كما يأتي.

(قوله): «وإلا لزم إخلاء السؤال.. إلخ» المعنى وإن لم يكن في معناه لم يكن جواباً، وحينئذ لزم إخلاء السؤال.. إلخ ولو لم تحمل العبارة على هذا وفسرت بما هو الظاهر منها لكان المعنى: وإن لم يجعله في معناه لزم إخلاء السؤال.. إلخ، ولو قال المؤلف عليه السلام: لأن أمره عليه السلام بالإعتاق جواب له، وإلا لزم.. إلخ فيكون في معنى.. إلخ - لكان أظهر. وعبارة شرح المختصر: فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، وذلك لأن عرض الأعرابي واقعت عليه لبيان حكمها، وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه؛ لئلا يلزم.. إلخ ما في شرح المختصر، فخذ منه.

(قوله): «ولذلك كان احتمال.. إلخ» أي للزوم إخلاء السؤال عن الجواب المستبعد في كلامه عليه السلام كان احتمال أن يكون ابتداء كلام كما لو قال العبد لسيدته: طلعت الشمس فيقول السيد: اسقني ماء.

(قوله): «فإن حذف بعض الأوصاف» هذه نسخة، وهي كما في شرح المختصر، وقد يوجد في بعض النسخ: فإن حذف فتنقيح مناط، ولعله نائب حذف بصيغة المجهول ويعود إلى المصدر بالتأويل، أي: أوقع الحذف، أو لعله بصيغة المعلوم والضمير عائد إلى القياس لدلالة السياق عليه.

(قوله): «ولا يخرج بهذا.. إلخ» أي: بحذف كونه وقاعاً، وينظر في فاعل يخرج، ولعله ضمير عائد إلى خبر المواقع، وقوله: الحديث من وضع الظاهر موضع المضمرة؛ إذ الظاهر أن يقال: =

(١) لأن الأوصاف في المثال المذكور كونه أعرابياً، وكون المحل أهلاً، أي: زوجة، وكونه وقاعاً، وبقي كونه إفساداً.

(٢) فتنقيح للعلة، أي: تخلص لها عما يشوبها من غيرها، ويسمى تنقيح المناط. مختصر وشرح الجلال عليه).

المذكور للتعليل؛ لأن المراد^(١) فهم العلية منه لا فهم عليته، والأول أعم من الثاني.

ولما انجر الكلام إلى ذكر المناط وهو العلة توجهت الإشارة إلى أنواع النظر والاجتهاد فنقول: لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر إما في تحقيق المناط أو في تنقيحه أو تخريجه، أما الأول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، سواء عرفت بالنص^(٢) أو بالإجماع^(٣) أو بالاستنباط، نحو أن يعرف أن الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط، فيكون النظر في كون النبيذ ذا شدة مطربة المظنون بالاجتهاد

= ولا يخرج بهذا عن كونه مثالا، وما ذكره المؤلف رحمته دفع لما يقال: إذ ألغى الوقاع كما ذكرتم مع أنه الوصف المقترن به الحكم لم يكن الحديث مثالا لما نحن فيه وخرج عن المبحث، فأجاب بأن المراد يكون الوصف للتعليل فهم التعليل منه، فيصدق على كونه نفسه للتعليل وعلى كونه غيره للتعليل كالإفساد؛ ولذا كان الأول أعم من الثاني كما ذكره المؤلف رحمته، لكن يرد أن قولهم: لو لم يكن للتعليل ظاهر في أن المراد كون الوصف نفسه علة، اللهم إلا أن يكون التقدير لو لم يكن مفيدا للتعليل فيشمل الأمرين. **(قوله):** «في آحاد الصور» أي: صور الفروع المتنازع فيها بين الخصمين هل هي موجودة فيها أم لا، كالنبيذ ونحوه مثلا.

(قوله): «بعد معرفتها في نفسها» أي: بعد معرفة أن علة الأصل وصف معين.

(قوله): «نحو أن يعرف» هذا مثال لمعرفة بالاستنباط.

(قوله): «أن الشدة المطربة» هكذا في شرح المختصر في بحث شروط الفرع، وقيل: الأظهر أن يقال: إن الإسكار مناط.. إلخ، وقد سبق نظير هذه العبارة.

(قوله): «المظنون بالاجتهاد» المظنون صفة كون النبيذ ذا شدة، وقوله: «تحقيق المناط» خبر فيكون.. إلخ، ولعل المراد بالنظر يعني من المستدل والمعارض، وقوله: «المظنون بالاجتهاد» يعني عند المستدل؛ لئلا يرد أن المظنون بالاجتهاد إذا كان حاصلًا عند المستدل والمعارض لم يحتاج إلى النظر، ولو تعلق قوله: بالاجتهاد بقوله: بالنظر صح كون النظر والاجتهاد منهما والمظنون عند المستدل، ولم يتعرض شرح الجمع لما ذكره المؤلف رحمته.

(١) بقوله: لو لم يكن للتعليل لو لم يفهم منه التعليل، فيكون معنى قولنا: لو لم يكن للتعليل لو لم يكن مفيدا للتعليل.

(٢) كما في جهة القبلة فإنها مناط وجوب استقبالها، وهي معروفة بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وكون هذه الجهة جهة القبلة مظنون. (شرح تحرير).

(٣) كالعادلة فإنها مناط وجوب قبول الشهادة، وهي معلومة بالإجماع، وأما عدالة شخص معين فمظنونة تعرف بالاجتهاد. (شرح تحرير).

تحقيق^(١) المناط، ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة فيه معلومة بالنص أو الإجماع، وإنما الخلاف فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط. وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين، إما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الأعرابي؛ لكونه ظهر بالاجتهاد أن خصوص ذلك الوصف لا يصلح للعلية، فتعين أن يكون المناط ما فيه من العموم^(٢)، وهو إفساد الصوم، وإمّا لذات الوصف، بأن

(قوله): «ولا يعرف خلاف» يعني بين مثبتي القياس.

(قوله): «الاحتجاج به» أي: بالقياس الثابتة علته بتحقيق المناط، فيرجع الضمير إلى ما يفهم من السياق، وقوله: «فيه» أي: في هذا القياس [١] المذكور، وأما إرجاع الضمير إلى تحقيق المناط فلا يخفى ما فيه. وقوله: «معلومة» أي: في أصله.

(قوله): «وأما تنقيح المناط» أي: تلخيص الوصف الذي ناط الشارع الحكم به، فالعلة في تنقيح المناط لم يستخرجها القياس [٢] لكونها مذكورة في النص، بل إنما نقح النص بأن أخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح، بخلاف تخريج المناط فإن المجتهد كأنه أخرج العلة من خفاء؛ فلذا يسمى تخريج المناط.

(قوله): «في تعيين ما دل النص» أي: في تعيين شيء دل النص على كونه علة على جهة الإجمال؛ ولذا قال: من غير تعيين، مثلاً قد دل النص على كون الإفساد علة من غير تعيين؛ لاحتمال أن يكون العلة خصوصية الوقاع، لكن النظر والاجتهاد قد عينا كونه إفساداً، والمراد بالنص هنا الظاهر؛ لأنه في مقابلة الاستنباط، ولذا قال المؤلف رحمته فيما يأتي: بأن يدل ظاهر.

(قوله): «إما لخصوصية ذلك الوصف» علة لتنقيح المناط لا لتعيين ما دل النص، أي: نقح المناط لاشتراكه على خصوصية لا تصلح للعلية، وقوله فيما يأتي: «وإما لذات [٣]» أي: وإما لاشتراكه على ذات لا مدخل لها في العلية، فهو علة لتنقيح المناط أيضاً.

(قوله): «ما فيه» أي: ما في ذلك الوصف، أي: المعنى الذي فيه «من العموم» وهو الإفساد؛ لشموله الأكل وسائر المفطرات، والحاصل أن الوقاع فيه معنيان: كونه إفساداً وكونه وقاعاً، والأول هو المعنى العام، والثاني هو المعنى الخاص، فالغني المعنى الخاص. وإنا قال المؤلف رحمته: =

(١) على ثبوت الواو ينبغي أن يحمل على العطف التفسيري على الاجتهاد، والمظنون خبراً لكون، وفي بعض النسخ حذفها، فيكون الخبر تحقيق المناط، والمظنون صفة كون النبيذ ذا شدة. اهـ وكشط الواو سيلان في نسخته.

(٢) عبارة شرح المختصر: ويناط بوصف عام، وهو مطلق الإفساد.

[١] - الظاهر إعادة الضمير إلى حكم الأصل فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - وفي نسخ: القائس.

[٣] - عبارة المؤلف: وإما لذات الوصف.

يدل ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار - إما لأنه طردي وإما لثبوت الحكم من دونه - ويناط بالباقي، وكل ذلك بالاجتهاد والرأي بما يساعد عليه من الأدلة، وهذا النوع دون الأول وإن أقر به أكثر منكري القياس أو منكروه في نوع كأبي حنيفة، فإنه ينكر القياس في الكفارة

= إما لخصوصية ذلك الوصف وإما لذات الوصف إشارة إلى أنه إما أن يبنى على مذهب الحنفية ومالك بإلغاء الخصوصية فتجب الكفارة بالأكل والشرب ونحوهما، وإما أن يبنى على مذهب غيرهما من إلغاء الذات ككونه أعرابياً مثلاً، والمراد بذات الوصف جميع الوصف ككونه أعرابياً مثلاً، لكن يكون المراد إلغاء ذات الأوصاف التي هي غير الوقاع، وأما هو فلا يصح إلغاء ذاته كما لا يخفى، هذا ما ظهر في تفسير ذات الوصف، وعبرة شرح الجمع واضحة، فإنه لم يعبر عن الثاني بذات الوصف، بل قال: تنقيح المناط قسمان: أن يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوص ذلك الوصف عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالأعم، كما حذف المالكية والحنفية خصوص الجماع وعلقوا الكفارة بوصف عام وهو مطلق الإفطار، ثم قال: الثاني: أن يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف، فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار - إما لأنه طردي، أو لثبوت الحكم بدونه - ويناط بالباقي، كتعيين جماع المكلف لاعتبار الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الوقاع من كونه أعرابياً وكون الموطوءة زوجة وغير ذلك من الأوصاف الطردية.

فائدة: فرق في حواشي الفصول بين تنقيح المناط وبين طريقة السبر والتقسيم المسماة بتعيين المناط بأن العلة في تنقيح المناط يمكن أن تكون مجموع الأشياء، بخلاف تعيين المناط فإن العلة أحد الأشياء على البدل؛ ولذا عرفه في الفصول بقوله: تعيين المناط تعليق الحكم بوصفين فصاعداً على البدل ثم يعين أحدهما بالاجتهاد، كحالة الربا هل الكيل أو الطعم أو القوت أو المالية.

(قوله): «وكل ذلك» أي: حذف بعضه لكذا وبعضه لكذا وإبقاء بعضه.

(قوله): «بما يساعد عليه» أي: على ما ذكر من الأدلة [١]، والباء متعلقة بالاجتهاد، يعني أن بعض الأدلة يساعد بعضاً ويدل عليه وبعض الأدلة يساعد بعضاً آخر.

(قوله): «وهذا النوع» وهو تنقيح المناط «دون» النوع «الأول» أما ما دل بالنص والإجماع فيه على تعيين علة الأصل فرجحانه ظاهر؛ ولهذا لم يعرف فيه خلاف، فإن التنقيح لم يدل النص والإجماع على تعيين علة أصله، وإنما تعينت بالاجتهاد، وأما ما كان مدرك معرفة علة أصله هو الاستنباط فينظر في وجه ترجيحه، ولعل وجهه ما ذكر في شرح الجمع من أنه يشترط اتفاق الخصمين على العلة في تحقيق المناط وإنما النزاع بينهما في الصور المعينة، بخلاف التنقيح.

(قوله): «وإن أقر به» أي: بهذا النوع «أكثر منكري القياس» وإنما أقروا به لأنهم بنوا على أن النص على التعليل نص على التعميم، ذكره في شرح الجمع.

[١] - الظاهر عود الضمير إلى كل ذلك، وأما قوله: من الأدلة في عبارة المؤلف فهي بيان ما يساعد عليه، فلا تخلو عبارة المحققين من قلق. (ح قال: اهـ شيخنا دامت إفادته).

ويستعمل تنقيح المناط فيها؛ لأنه يسميه استدلالاً^(١)، ويفرق بينه وبين القياس، فيخص القياس بما يكون الإلحاق بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا الظن، والاستدلال بما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، وأجراه مجرى النص في نسخه والنسخ به والزيادة به على النص، ولم يجوز نسخه بخبر الواحد. وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون علة، وذلك كالاكتفاء في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها في ذلك، وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين؛ ولذلك أنكره أهل الظاهر والإمامية وطائفة من معتزلة بغداد.

قال الغزالي رحمه الله: تنقيح المناط هو الجمع بين الفرع والأصل بإلغاء الفارق، وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع. وحاصل ما ذكرنا يرجع إليه. واعلم أنه لا تنافي في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الإيحاء، فقد يجتمعان كما في قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر: ((أينقص الرطب إذا بیس؟)) قالوا: نعم، قال: ((فلا إذا)) رواه أبو داود والترمذي والنسائي

(قوله): «ويستعمل تنقيح المناط فيها» أي: في الكفارة، فيقول مثلاً: قد دل النص على وجوب الكفارة على المفطر بالجماع، ولا فرق بين النكاح وغيره من الأكل والشرب بالإفطار إلا كون النكاح إيلاج فرج في فرج والأكل ازدراداً وابتلاعاً لغير المانع، والشرب ابتلاعاً للمانع، وهذا الفارق ملغي في الشرع فيجب حذفه، وحينئذ يتناول النص كلا الأمرين؛ ولهذا أجراه أبو حنيفة مجرى النص كما سيأتي.

(قوله): «كون الشدة المطربة» أي: الإسكار.

(قوله): «دون النوعين الأولين» إذ لم ينص في تخريج المناط على علة الأصل ولم ينه عليها.

(قوله): «قال الغزالي: تنقيح المناط هو الجمع بإلغاء الفارق، وقوله: حاصل ما ذكرناه يرجع إليه» في رجوعه إليه خفاء؛ فإن المؤلف قال فيما تقدم: فتعين أن يكون المناط ما فيه من العموم، وقال: فينأط بالباقي، فيرد أن مقتضى كلام المؤلف كون الإلحاق بجامع، ومقتضى كلام الغزالي أن الإلحاق بإلغاء الفارق لا بالجامع.

(١) وفي نسخة: استدلالياً.

وابن ماجه، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه ابن خزيمة والحاكم، فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لأجل التعليل لانتفت الفائدة من ذكره؛ إذ الجواب يتم من دونه، فقد اجتمع في هذا المثال الإيحاء للاقتران، والنص لإدّاء، والظاهر للفاء؛ إذ لو لم يبق إلا واحد منها لأفاد التعليل.

(وخبّر الخثعمية) روى الستة أنه صلى الله عليه وسلم لما سألته الخثعمية: إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه؟ فقال: ((أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته^(١) أكان ينفعه؟)) قالت: نعم^(٢)، وهذا مثال النظير؛ لأنها سألت عن حجها عن أبيها^(٣) فذكر عليه السلام نظيره وهو قضاؤها دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع فكان علة له، وإلا لزم أن يكون ذكره عبثاً، ففهم من أن نظيره في المسؤول عنه علة لمثل ذلك الحكم **(و)** هذا **(يسمى)**^(٤) عند الأصوليين

(قوله): «إذ لو لم يبق إلا واحد منها لأفاد التعليل» في كون هذا علة للسابق خفاء، وفي شرح المختصر: وكونه مفهوماً من الفاء وإذن لا ينافي الإيحاء؛ إذ لو قدرنا انتفاءهما لبقى فهم التعليل.

(١) حكى لي بعض مشائخي أن سماع «فقضيته» بإثبات الياء على خلاف القياس، فيبحث عن صحة ذلك. (برطي). إلحاق الياء بعد تاء المؤنث مع الهاء لغة حكاها أبو علي، ذكر معناه الرضي في بحث الضمائر في شرح قوله: فالمرفوع المتصل، ولفظ الرضي: قال أبو علي: وقد تلحق الياء تاء المؤنث مع الهاء، قال: رميته فأقصدت وما أخطأت الرمية. اهـ قال في حاشية هناك على قوله: وما أخطأت إلخ: هكذا ضبط في نسخ، وفي نسخة السيد إبراهيم بإسناد الفعل إلى الرمية، وتخفيفها.

(٢) قال عليه الصلاة والسلام: ((فحق الله أحق بأن يقضى))، سألت الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره، وهو دين آدمي، فنبه على التعليل به، أي: كونه علة للنفع، وإلا لزم العبث، ففهم منه أن نظيره في المسؤول عنه - وهو دين الله - كذلك علة لمثل ذلك الحكم، وهو النفع. (عضد).

(٣) يريد عن قضاء حجها عن أبيها هل ينفعه؟ بمعنى هل يسقط وجوبه؟ فقضاء حجها وصف، والنفع بالمعنى المذكور حكم. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٤) قال في المختصر وشرحه للعلامة الجلال ما لفظه: وهذا الجواب من النبي صلى الله عليه وسلم فيه تنبيه على أركان القياس الأصل والفرع والعلة، ودلالة المكلفين على العمل به، وفي ما قالوه نظراً؛ لأن الكلام في علة القياس التمثيلي، وهذا من الاقتراني، والوسط في الاقتراني =

(تنبيهاً على أصل القياس) لما فيه من ذكر الأصل الذي هو دين الأدمي على الميت، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة وهو قضاء فرض الميت، فقد جمع فيه ﷺ أركان القياس كلها^(١).

ونحوه ما في الصحيحين: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: ((أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟)) قالت: نعم، قال: ((فصومي عن أمك)). وقد مثل للنظير بحديث عمر سأل عن قبلة الصائم فقال ﷺ: ((أرأيت لو تضمضت من الماء وأنت صائم أتفطر؟)) قال: لا،

(قوله): «قد جمع فيه ﷺ أركان القياس» وفي ذلك دليل حجية القياس؛ ولذا قال في شرح المختصر: وفيه تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة إلحاق الفرع بها، أي: بالعلة.

= وإن كان علة للتصديق بالنتيجة فهم شرطوا فيه أن يندرج الأصغر في مفهوم الأوسط، ويندرج الأوسط في مفهوم الأكبر فالحكم على الأصغر بمحمول الكبرى إنما يصح بعد تسليم كليتها ليتحقق الاندراج، ولا يتم في التمثيلي؛ لأنه إذا قيل: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام فإن سلمت كلية الكبرى لم يكن ثبوت الحرمة للنبيذ بالقياس على الخمر، بل بالعموم، وإن منعت لم يتم الاقتراعي؛ لأن شرطه تسليم كلية الكبرى، فإذا ليس مثال الختمية بقياس تمثيلي، وإنما هو اقتراعي؛ لأن النبي ﷺ نهىها على الصغرى؛ لأن كون الحج ثابتاً في الذمة يستلزم كونه ديناً، فالحج دين قضية معقولة، وكل دين ينقضي بقضاء الولد مسلمة، فالحج ينقضي بقاء الولد لازم لا بالتمثيلي بل بالعموم، وقد عرفت أنهم اشترطوا في القياس التمثيلي أن لا يكون حكم الفرع ثابتاً بالعموم، وكثيراً ما يلتبس القياسان على الفحول، كما توهموا أن قول أمير المؤمنين عليه السلام: (إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري) قياس منه للمظنة على المثنة تمثيلي، وإنما هو اقتراعي؛ لأن المظنة لم تشارك المثنة في السببية بالقياس، وإنما شاركتها باستقراء ربط الشرع لحكم المثنة بالمظنة وإن كان استقراء ناقضاً، فالمظنة سبب للحكم بالنص لا بالقياس، وسيأتي تحقيقه.

(١) عبارة مختصر المنتهى: وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة. وقريب منه عبارة العضد فناسب ذكرهما لثلاثة من أركان القياس، وأما قول المؤلف عليه السلام: فقد ذكر أركان القياس كلها فكان عليه أن يزيد ذكر الحكم. (عن خط السيد عبدالقادر جيلاني). وقد زاد لفظ أركان الجلال في شرحه على المختصر كما رأيت في الحاشية الأولى.

قال: ((فمه)) رواه أبو داود والنسائي^(١)، ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في المسؤول عنه مثله، واعترض الأمدي على التمثيل به بأنه ليس مما نحن فيه^(٢)؛ لأنه لا يصلح أن يكون علة لعدم الإفساد إلا ما يكون مانعاً منه، وكونه مقدمة للمفسد لم تفض إليه لا يصلح لذلك، غايته عدم ما يوجب الفساد، ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد، بل هو نقض لما توهمه عمر^(٣) من أن مقدمة المفسد مفسد. وفيه بحث؛ لأن في قوله عليه الصلاة والسلام^(٤) تنبيهاً

(قوله): «ذكر حكم المضمضة.. إلخ» توضيح ذلك أنه نبه على أن عدم ترتب المقصود - وهو الشرب - على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود، وقد ذكر حكم المضمضة وهو عدم الإفساد، ونبه على علته، وهو عدم ترتب المقصود - أعني الشرب - عليها ليعلم أيضاً أن القبله أيضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها.

(قوله): «ليس مما نحن فيه» أي: ليس ذلك تعليلًا لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد لم تفض إليه؛ لأنه لا يصلح.. إلخ.

(قوله): «وفيه بحث» أي: فيها ذكره الأمدي.

(١) وضعفه أحمد، وقال النسائي: إنه منكر. (سبكي).

(٢) أي: التنبيه على أصل القياس.

(٣) قال في شرح العلامة الجلال على المختصر ما لفظه: يعني: أن عمر قاس المظنة على المثنة في كونها علة للإفساد، فنقض النبي ﷺ العلة بوجود المظنة التي حكم عمر بعليتها في المضمضة مع عدم الحكم، وهو الإفساد (لا) أن ذلك (تعليل لمنع الإفساد) الذي حكم به النبي ﷺ (إذ ليس فيه) أي: في ذكر المضمضة (ما يتخيل كونه مانعاً من الإفساد) الذي حكم النبي بعدمه، وهذا بناء من المصنف على ما اختاره فيما سبق من صحة تعليل النفي بوجود مانع النفي، وإن لم يذكر المقتضي للإفساد (إذ غايته) أي: غاية ذكر المضمضة بيان أن المقدمة (لا تفسد) لا أنها تؤثر في الحكم الذي هو عدم الإفساد، وقد عرفت أن حقيقة العلة هي: ما أثر في وجود الحكم، فلا يكون ذكر المضمضة حينئذ تعليلًا للحكم بعدم الإفساد، وهذا بخلاف قضاء الدين في خبر الخثعمية فإنه مؤثر في النفع، فيكون ذكره لتعليل النفع، وعرفنا أن ذلك من القياس الاقتراضي، فكان عمر قال: القبله مقدمة مفسد، وكل مقدمة مفسد مثله، فمنع النبي ﷺ كلية الكبرى، وأسند المنع ببيان أن بعض المقدمات كالمضمضة ليس مثل ما هو مقدمة له، وإن صح ذلك في بعض المقدمات، فإن مقدمة الزنا مثله في التحريم، وبهذا يحسد أي: يثبت بالحدس أن مقدمة التكليفي مثله، فإن مقدمة الواجب واجبة، ومقدمة الحرام محرمة، دون مقدمة السبب فلا تكون سبباً مثله. اهـ المراد نقله.

(٤) أرايت لو تمضمضت.

على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة، وهو عدم حصول المقصود منهما، وهو يصلح للعلية^(١)؛ لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومئ إليه.

(ومنه) أي: من الإيلاء، وهو مرتبة من مراتبه **(الفرق بين حكيمين)** بوصفين، إما **(بصفة)** أي: بصيغة الصفة مع ذكر الوصفين، نحو: للراجل سهم ولل فارس سهمان^(٢)، أو ذكر أحدهما فقط، نحو: القاتل لا يرث^(٣) **(أو)** بصيغة **(استثناء)** نحو: ﴿فَنَصُفْ مَا فَارَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾^(٤) [البقرة: ٢٣٧]، **(أو)** بصيغة **(غاية)** نحو: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(٥) [البقرة: ٢٢٢]، **(أو)** صيغة **(شرط)** نحو: ((إذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد)) **(أو)** بصيغة **(غيرها)** كالاستدراك نحو: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]^(٦)، ووجه

(قوله): «لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومئ إليه» هذا ليس على إطلاقه؛ لما سيأتي من اختيار المؤلف عليه السلام للتفصيل، وهو اشتراط المناسبة في القسم الأخير فقط، وهو: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) وكأنه أراد بعدم اشتراط المناسبة في ما نحن فيه - أعني حديث عمر - لا في القسم الأخير، وهذا التأويل بناء على أن المراد فهم المناسبة وظهورها كما سيأتي، وأما إذا كان المراد اشتراط نفس المناسبة في الواقع فلا بد منها في كل علل الإيلاء كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) إن لم يمكن مناسباً لعدم إلخ. (سبكي).
(٢) ذكر حكيمين: أحدهما: للراجل، والآخر: للفارس، وفرق بينهما بالفروسية وعدمها. (جلال) والله أعلم.

(٣) فإن الحكمين توريث غير القاتل وعدم توريث القاتل، ولم يذكر توريث غير القاتل، ولا يتوهم أن توريث غير القاتل مفهوم وكلامنا في الفرق بين الحكمين المنطوقين؛ لأننا نقول: توريث غير القاتل منطوق بأية الموارث، ولا كذلك المفهوم، فإن الفرض أن لا دليل عليه إلا المفهوم. (جلال).

(٤) فإنه فرق بين وجوب نصف الفريضة وعدم وجوبه بصفة العفو المذكورة بالاستثناء، وقد عرفت أن المخصصات كلها راجعة إلى الصفة. (جلال).

(٥) ذكر حكم الطاهرات بقوله: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وحكم الحائضات بقوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وفرق بين الحكمين بوصف الغاية، وهو الطهارة. (جلال).

(٦) يدل على أن التعقيد علة المؤاخظة. (سبكي).

استفادة العلة من ذلك كله أن التفرقة لا بد لها من فائدة، والأصل عدم غير المدعى، وهو إفادة عليّة ذلك الوصف.

واعلم أن فهم العلية لا يستلزم القياس كما في آية السرقة عند من لا يلحق النباش أو يقول بأنه يسمى سارقاً^(١)، وآية الزنا وحديثه عند من لا يلحق اللائط، ولا كون العلة متعددة؛ للاتفاق على جواز كون المنصوصة ولو بالإيحاء قاصرة.

(ومنه) أي: من الإيحاء، وهو مرتبة أخرى **(ذكر)** وصف **(مناسب مع الحكم)**^(٢) نحو: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) نبه على عليّة الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضاء، ونحو: أكرم العلماء، وأهن الجهال^(٣)؛ وذلك لأنه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار، هذا إذا ذكر

(قوله): «أو يقول بأنه يسمى سارقاً» فيثبت الحكم فيها من غير قياس.

(قوله): «وحديثه» أي: حديث الزنا الموجب للرجم.

(قوله): «لشغله للقلب وتشويشه للنظر» فيجوز أن يخرج منه الغضب اليسير ويلحق به إفراط الجوع والعطش ونحو ذلك مما يشوش، وأما إذا كان العلة عين الغضب لم يخرج منه شيء، ذكره في حواشي الفصول.

(قوله): «لعدم جواز» متصل بقوله: عليّة الغضب.

(١) أي: بأن يكون ممن يثبت القياس في اللغة، فلا يحتاج إلى القياس هنا في إثبات الحكم؛ إذ حكمه حينئذ داخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ الآية [المائدة: ٣٨]؛ لأن من أثبت القياس في اللغة لم يحتج إليه في الأحكام.

(٢) فإن قلت: قد سبق أن غير الصريح، وهو الإيحاء وأخواه ما أفاده اللفظ من أحوال مذكور وكانت الحال غير مذكورة، وهنا قد ذكر الحكم وحاله، وهو الوصف، قلنا: حاله عليّة الوصف، ولم تذكر صريحاً كقولك: لأجل كذا، ولا ظاهراً بنحو لام التعليل. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

(٣) فإنه يسبق إلى الفهم أن العلم علة للإكرام، والجهل علة للإهانة. (منتخب).

الوصف والحكم كلاهما ^(١) (و) أما إذا لم يقع إلا (ذكر واحد) منهما فاختلف فيه على أقوال ثلاثة: (قيل: إيباء) مطلقاً سواء كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة ^(٢)، أو الحكم والوصف مستنبط، وهو كثير، ومنه أكثر العلل ^(٣) المستنبطة، نحو: حرمت الخمر ^(٤) (لأنه) يعني: الإيباء في هذه

(قوله): «أو الحكم» أي: أو كان المذكور هو الحكم.. إلخ.

(١) في شرح ابن جحاف: أما لو ذكر أحدهما فقط والآخر مقدر، فذكر الوصف وحده كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فالوصف المذكور حل البيع، والحكم المقدر صحة البيع، وذكر الحكم وحده نحو: حرمت الخمر، فالحكم المذكور تحريم الخمر، والوصف المقدر هو الإسكار - فهل يكون ذلك إيباء؟ فيه ثلاثة مذاهب، قيل: هو إيباء؛ لأن الاقتران الذي يحصل به الإيباء هو الاقتران معني، وهو حاصل سواء كانا مذكورين معاً أو أحدهما مذكور والآخر مقدر، وقيل: لا إيباء؛ لأن الاقتران الحاصل به الإيباء هو الاقتران ذكراً، ولم يكونا مذكورين معاً فلا اقتران فلا إيباء، وقيل: إيباء في ذكر الوصف وحده؛ لأنه ملزوم للحكم، وذكر الملزوم كذكر لازمه، فكان ذكره في قوة ذكرهما معاً فيحصل الاقتران ذكراً فيكون إيباء، بخلاف ما لو ذكر الحكم وحده؛ لأنه لازم للوصف، وذكر اللازم ليس ذكراً للملزوم؛ لأنه أعم، ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص. اهـ منه.

(*) وعبرة النيسابوري: فهذا ما وقع الاتفاق عليه من أقسام الإيباء؛ لأن كلا من الحكم والوصف المقترن به مذكور صريح.

(٢) فإن قيل: الصحة حكم عقلي، قلنا: لا يضر ذلك؛ لأنه قد تقدم أن القياس العقلي ما لم يكن للشرع مدخل في شيء من أركانه، فهذا قياس شرعي، وقد يتكلف بأن اللام في الصحة عوض عن المضاف إليه، أي: صحة البيع، ويكون من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: البيع الصحيح، والبيع الصحيح حكم وضعي؛ لأنه سبب للملك، أو يكون مثلاً على رأي من يجعل الصحة حكماً شرعياً، ولا يضر كون المؤلف اختار خلافه؛ لأن المراد بالمثال تصوير المسألة لا تصحيح المثال. (عن خط السيد عبدالقادر بن أحمد).

(٣) إنما قيد بالأكثر لأن المستنبطة قد توجد في غيره. (منتخب).

(٤) فإن الحكم وهو التحريم صريح، والوصف: وهو الشدة المطربة مستنبطة منه. (رفواً).

المرتبة **(الاقتران)** بين الوصف والحكم **(معنى)** وهو يتم بذكر أحدهما وتقدير الآخر **(و) قيل:** **(لا إيباء)** في شيء منهما **(لأنه الاقتران ذكراً)** وهو منتف **(و) قيل:** هو **(إيباء في)** ذكر **(الوصف)** دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف **(لأن ذكر الملزوم)** وهو العلة؛ لكونها تستلزم حكمها وتستتبعه **(كذكر لازمه)** ^(١) فيتحقق الاقتران ^(٢)، وذكر اللازم بخلاف ذلك؛ لأن إثباته لا يستلزم إثبات ملزومه ^(٣)، فلا يكون الملزوم في حكم المذكور، فلا يتحقق الاقتران، وهذا القول أرجحها؛ لأن الإيباء كما عرفت من أقسام المنطوق، فلا بد فيه من كون المدلول حكماً أو حالاً للمذكور، وقد نبهك على أن الخلاف لفظي

(قوله): «لأنه» أي: الإيباء «الاقتران ذكراً» إذ به يتحقق الاقتران.

(قوله): «كذكر لازمه» وهو صحة البيع، فيكون كالمذكور فيتحقق الاقتران.

(قوله): «فلا بد فيه من كون المدلول حكماً أو حالاً للمذكور» فاللازم مذكور بذكر ملزومه، بخلاف العكس، لكن يقال: المدلول عليه في الإيباء هو العلية، وهي حال للمذكور وهو الحكم سواء ذكر الملزوم وهو الوصف أو ذكر اللازم وهو الحكم، أما مع ذكر الملزوم فلما عرفت من أن اللازم مذكور بذكر ملزومه، وأما مع ذكر اللازم وهو الحكم فإذا كان مذكوراً صريحاً **[١]** فالمدلول عليه وهو العلية حال للمذكور، وهو الحكم المعلن؛ إذ قد سبق للمؤلف عليه السلام في مفهومات الخطاب أن العلية في الإيباء حال غير مذكور للمذكور هو المعلن فتأمل.

(١) والحل يستلزم الصحة، وربما يقال: الصحة موافقة الأمر، والحل أعم منها؛ لوجوده في المباح، والأعم لا يستلزم الأخص، وإنما الأمر بالعكس. (جلال).

(٢) والحل يستلزم الصحة التي هي الحكم، فكأن الحكم مذكور، والوصف أيضاً مذكور، فكلاهما مذكور، بخلاف العكس مثلاً: لا تبيعوا البر بالبر، فإن حرمة الربا لا يلزمه التعليل بالوزن مثلاً، وإنما قلنا: إن الوصف - وهو الحكم - يستلزم الحكم الذي هو الصحة لأنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن مثمراً وكان عبثاً، ومنصب الشرع يجبل عن شرع مثله. (رفواً).

(٣) لجواز كون اللام أعم من الملزوم. (منتخب).

[١] - يقال: رب حكم لا علة له، وهو معنى وجود اللازم بدون الملزوم؛ لاحتمال أن اللزوم غير بين أوله ملزوم آخر، وقول المؤلف: إن العلة في الإيباء.. إلخ لا ينفيه، فذلك فيما كان إيباء وهو تعليل، وما نحن فيه أعني ذكر الحكم فقط ليس بإيباء فلا علية، والله أعلم. (حسن بن يحيى ح).

مبني على تفسير الإيحاء ما هو (و) أما (ثمرته) فهي (الخلاف في تقديمه) (١) عند التعارض (على) القياس (المستنبط) (٢).

ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف الموصى إليه لصحة العلية، فقليل: يشترط (٣) مطلقاً، وقيل: لا (٤)، والمختار اشتراطه (٥) في القسم الأخير الذي يفهم للمناسبة لا في الباقي، والمراد شرط فهم المناسبة؛

(قوله): «على تفسير الإيحاء» بأنه إما الاقتران معنى أو الاقتران ذكراً أو الاقتران معنى بشرط ذكر الوصف دون الحكم لا العكس.

(قوله): «وأما ثمرته» أي: الخلاف المبني على تفسير الإيحاء «فهي الخلاف في تقديمه عند التعارض» فمن قال بأنه إيحاء قدمه «على القياس المستنبط» أي: الثابتة علته بالاستنباط، ومن قال بأنه ليس بإيحاء لم يقدمه عليه. والذي في شرح المختصر: هل يكون إيحاء يقدم عند التعارض على المستنبط؟ بل إيحاء انتهى. وينظر هل إثبات هذه الثمرة ينافي كون الخلاف لفظياً أم لا؟

(قوله): «لصحة العلية» أي: لكون علل الإيحاء صحيحة.

(قوله): «والمختار اشتراطه» لعل تذكير الضمير باعتبار المضاف إليه، وهو الوصف، أو باعتبار أن معنى مناسبة الوصف كونه مناسباً.

(قوله): «في القسم الأخير» وهو لا يقضي القاضي وهو غضبان؛ لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض؛ ولهذا قال المؤلف رحمته: الذي يفهم، أي: القسم الأخير الذي يفهم العلية لأجل المناسبة، أي: مناسبة للحكم.

(قوله): «لا في الباقي» أي: من أقسام علل الإيحاء؛ لأن التعليل يفهم من غير المناسبة، وقد وجد.

(قوله): «والمراد شرط فهم المناسبة.. إلخ» يعني أن ما ذكر من التفصيل إنما يصح إذا أريد بالمناسبة ظهورها، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة لا في الأمانة المجردة، ذكره في شرح المختصر، وكلام المؤلف رحمته دفع لما يقال: كيف لم يشترط المناسبة في سائر الأقسام؟..... =

(١) أي: الإيحاء، وقوله: على القياس المستنبط، وعبرة المتن: المستنبطة.

(٢) الظاهر من هذه الثمرة مخالفة كون الخلاف لفظياً. (عن خط العلامة عبد القادر).

(٣) لأن الغالب من تصرفات الشارع أن يوافق تصرفات العقلاء. (رفواً).

(٤) لا يشترط مطلقاً، وإليه ذهب الغزالي. (رفواً). لأن التعليل يفهم دون المناسبة. (منتخب).

(٥) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري: وثالثها المختار أن نقول: إن كان التعليل فهم من المناسبة

كما في قوله صلوات الله عليه: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) اشترطت المناسبة؛ لا امتناع فهم التعليل

فيه بدون المناسبة بالفرض، وإلا فلا كما في سائر أقسام الإيحاء؛ لأن كل واحد منها مستقل في

إفادة التعليل فلم يحتج إلى اشتراط المناسبة.

إذ نفسها لا بد منها في كل علة باعثة^(١)، وإن خفيت.

= فأجاب بأن المراد اشتراط فهم المناسبة وظهورها، وذلك في القسم الأخير فقط، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في جميع علل الإيحاء، وقد عرفت ما ذكرنا في قول المؤلف عليه السلام: لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومئ إليه، فإنه أطلق هناك عدم الاشتراط. واعلم أن المؤلف عليه السلام قد اختار في مباحث شروط العلة صحة التعليل بالأمانة المجردة، ولا مناسبة فيها، اللهم إلا أن يقال: هي مجردة عن ظهور المناسبة كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام في تفسيرها هنالك: أي وصفا لا يظهر اشتتاله على حكمة، وقوله: مما لا يطلع على حكمته - استقام ما ذكره هاهنا، أو يقال: الكلام هنا مفروض في العلة الباعثة، وقد أشار إلى هذا في الحواشي، وأما شارح المختصر فقد منع فيما سبق صحة التعليل بالمجردة، فكلامه موافق لما بنى عليه سابقا.

(١) لا الأمانة المجردة عن المناسبة. (منتخب).

[المسلك الثالث: السبر والتقسيم]

(ومنها) أي: من طرق العلة **(السبر^(١) والتقسيم)** وهو المسلك الثالث **(وهو حصر أوصاف الأصل)** الموجودة فيه الصالحة للعلية في بادئ الرأي ومعرفتها بأعيانها **(ثم إبطال بعضها)** وهو ما عدا الذي يدعى أنه علة **(بدليله)** أي: بدليل الإبطال، وسيجيء بيان طريقه، فالحصر عند التحقيق راجع إلى التقسيم،

(قوله): «حصر أوصاف» يعني في عدد معين «في بادئ الرأي» فيندفع بهذا ما يقال: صلوح الأوصاف للعلية مع إبطال البعض متناف، ووجه الدفع أن عدم صلوح البعض إنما هو بعد النظر والتأمل.
(قوله): «ومعرفتها بأعيانها» عطفه على الحصر مشعر بأنه كالتفسير له، ولم يذكره في شرح المختصر.
(قوله): «فالحصر عند التحقيق راجع إلى التقسيم.. إلخ» إن قيل: فينبغي أن يقال: التقسيم والسبر ليوافق ترتيب اللفظين ترتيب معنييهما، قلنا: أجيب بكلام نسب إلى ابن أبي شريف أن مجموع اللفظين عَمَّ للمسلك، فهو مفرد لا نظر فيه إلى ترتيب انتهى. وأما الجواب بأن الواو لمطلق الجمع فربما يمنع؛ لأن المراد التقدم في اللفظ.

(١) في كون هذا الطريق يفيد ظن العلية نظر، ولم يعده صاحب التنقيح طريقاً، وكذلك تنقيح المناط، وقال يعني صاحب التنقيح: علمنا لم يعتبروهما، وقال: على تقدير قبولها يرجعان إلى النص أو الإجماع. اهـ ووجه النظر أنه إما أن يراد بكون الأوصاف صالحة ظن العلية رجع الطريق إلى المناسبة والإخالة، وحيثئذ يرجع بين تلك الأوصاف مع التنافي، ومع عدمه يصح كل منها على الصحيح من جواز تعدد العلل، وإما أن يراد بكونها صالحة أي: ببادي الرأي دون التحقيق ثم نبطلها إلا واحداً بحسب التحقيق فيقال: قد جعلتم من طرق الإبطال عدم ظهور المناسبة، فهل ظهرت المناسبة في المستبقى بحسب التحقيق رجع إلى المناسبة؟ أم لم تظهر بل اكتفى بما كان عليه من المناسبة ببادي الرأي فقد فرضنا أن تلك الصلوحية لا تفيد ظن العلية؟ وسيأتي في الطرد والعكس زيادة بيان لهذا. فإن قلت: تجدد للمستبقى حصول ظن العلة بعد إبطال سائر الأوصاف وإن لم تظهر مناسبة؛ لثلا يخلو الحكم عن العلة، قلت: فهل توجبون قبل السبر لزوم ظهور تعليل الحكم المعين في الجملة والسبر إنما هو لتعيين العلة؟ إن لم توجبوه فلعن هذا الحكم مما لا يلزم ظهور علته، وإن أجبتموه فإما في نفس الأمر كما هو قول مثبتي الحكمة، وهو حق قطعاً لكن لا يلزم منه ظهورها لنا، وإما أن توجبوا ظهورها لنا فهلم دليلاً، والأدلة الآتية إنما تقتضي اللزوم بحسب نفس الأمر، وسنبين ذلك قريباً. (من نجاح الطالب للمقبلي).

والسبر^(١) إلى الإبطال، كتعيين الكيل ثم إبطال عليّة القوت والطعم في قياس الذرة على البر.

(و) فيه تمهيدات، الأول: أنه **(يكفي)** المستدل في بيان الحصر إذا منع أن يقول بعد قوله: بحثت: **(لم^(٢) أجد)** سوى هذه الأوصاف، ويصدق لعدالته وتدينه، فلا يتهم بأنه لم يبحث، أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه، وذلك^(٣) مما يغلب ظن العدم؛ لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث عنه؛ فلا يقال: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **(أو)** يقول: **(الأصل عدم غيرها)** فإن ذلك يحصل الظن المقصود.

(و) الثاني: أن المستدل **(لا ينقطع أن أبدي)** من جهة المعارض **(وصف)** آخر، كأن يقال فيما سبق من المثال: [هنا]^(٤) وصف آخر، وهو كونه خير قوت

(قوله): «تعيين الكيل ثم إبطال عليّة القوت والطعم» تعيين الكيل نتيجة السبر لا نتيجة التقسيم والسبر، ولعل هذا بيان لحاصل المعنى، وأما تفسير لفظ التقسيم والسبر فبان يقول: بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ما يصلح علة للربوبية في بادي الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل، لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل، فتعين الكيل، وهو هكذا في شرح المختصر.

(قوله): «مما لو كان» الأولى كانت **[١]** أي الأوصاف.

(قوله): «فيما سبق» خبر مقدم، وقوله: وصف آخر مبتدأ مؤخر **[٢]**.

(١) لِمَ لم يقل: والإبطال إلى السبر كما قال الحصر إلى التقسيم، ولعله للتفنن في العبارة؛ لأن الحاصل واحد.

(٢) في المطبوع: فلم.

(٣) أي: عدم الوجود مع البحث.

(٤) ما بين المعقوفين من (د).

[١] - الضمير عائد إلى ما قبل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - ينظر؛ إذ مع وجود هنا في عبارة المؤلف لا حاجة إلى ما ذكره المحشي؛ إذ الخبر هنا، والله أعلم. (ح قال شيخنا المغربي).

(فيبطله) المستدل حينئذ وإلا أحصر^(١)، ولا ينقطع؛ إذ غايته منع مقدمة، وهو لا يقتضي إلا لزوم الدلالة عليها، وقيل: ينقطع؛ لظهور بطلان حصره، والحق لا؛ لأنه إذا أبطله تم حصره، وله أن يقول: لم أدخله في حصري علماً مني بعدم صلوحه علة، وأن يقول: إنما أدعي الحصر المظنون، وظهور خلاف المظنون غير مستنكر، كالمجتهد يظهر له خلاف مظهره.

(و) الثالث: أن (الإبطال)^(٢) من المستدل لكون بعضها علة (إما بثبوت

(قوله): «فيبطله المستدل» أي: فيلزمه إبطاله.

(قوله): «وإلا أحصر» إذ لا يثبت الحصر الذي ادعاه بدون إبطاله.

(قوله): «إلا لزوم الدلالة عليها» يعني لا الانقطاع، وإلا كان كل منع قطعاً، والاتفاق على خلافه.

(قوله): «علماً مني بعدم صلوحه علة» أي: علمت في بادئ الرأي، بخلاف ما ثبت بطلانه فإنه كان في بادئ الرأي صالحاً، وإنما تبين بطلانه بعد التأمل.

(قوله): «إنما ادعي الحصر المظنون» لا المقطوع.

(١) قال صاحب غاية الوصول: وإلا لزم انقطاعه وإبطال حصره، فإذا أدرجه في الإبطال مع ما أبطل لم يعد منقطعاً فيما يقصد من التعليل بالمستبقى. اهـ باللفظ.

(٢) في شرح ابن جحاف: وأما الثاني - وهو إبطال بعض الأوصاف - فعلى المستدل أن يبطله بأي الوجوه الثلاثة، أحدها قوله: إما ببيان ثبوت الحكم بالمستبقى وحده في أي صورة يكون فيها المستبقى علة مستقلة، فثبت بذلك استقلاله بالعلية في محل النزاع، وقد يتوهم أن هذا هو نفي العكس؛ لأن حاصله أن المبطل لو كان علة لم يثبت الحكم من دونه، وأنه لا يفيد نفي العلية عنه؛ لما تقدم من جواز تعدد العلل، وليس منه؛ لعدم الحاجة في نفي العكس إلى نفي الاستقلال؛ إذ لا يقال فيه: لو كان هذا الوصف علة لما استقل الوصف الآخر بالعلية بل مداره لو كان هذا الوصف علة لما ثبت الحكم من دونه، ومدار هذا على بيان استقلال الباقي بالعلية؛ إذ بتسليم استقلاله يتم مطلوب المستدل، فيكفيه في نفي ما عدا الوصف المستبقى أن الأصل عدم علة أخرى، فإن قيل: وإذا كان لا بد من صورة يتحقق فيها استقلال الوصف المستبقى بالعلية فيستغنى عن هذا الأصل الذي استدل على العلية فيه بالسبر والتقسيم يجعل تلك الصورة أصلاً فيلحق الفرع بها، ولا يحتاج إلى صورة السبر والتقسيم، قلنا: لو استغني بجعلها أصلاً لربما وقع المستدل في مؤنة أكثر من مؤنة السبر والتقسيم، مثاله: لو أراد المستدل إلحاق الزبيب بالبر في تحريم التفاضل فيقول: ثبت تحريم التفاضل في البر فلا بد من علة لذلك، =

الحكم بالمستقبلي) دون سائر الأوصاف **(في صورة)** ما ليعلم أن لا أثر لغير المستقبلي، وهذا الطريق يسمى بالإلغاء، نحو أن يقول المستدل: القوت باطل؛ لأن الملح ربوي وليس بقوت **(و)** هذا **(ليس من نفي العكس)** الذي قد مر أنه لا يفيد عدم العلية لجواز تعدد العلل، وإن أشبهه من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور، وذلك **(لعدم الحاجة إلى نفي الاستقلال)** ^(١) حتى يلزم أنه يكون هذا من ذاك؛ لأن القائس يكفيه ^(٢) نفي جزئية المحذوف، فيقول: لو كان المحذوف جزءاً من العلة لما كان الوصف المستقبلي مستقلاً بالحكم، وبه يتم المطلوب **(ولا)** يقال: إنه حينئذ **(يستغني**

(قوله): «وهذا ليس من نفي العكس» دفع لما يقال: إن بيان نفي العلة بالإلغاء يشبه نفي العلة بنفي العكس، أي: بأنه انتفى عكسها؛ لأن القوت انتفى عن الملح ولم ينتف الحكم وهو الربوية، بل وجد، مع أنه قد تقدم أن العكس ليس بشرط، فلا يضر انتفاء العكس في نفي العلية؛ لجواز تعدد العلل، لكننا قد أبطنا علية القوت بانتفاء العكس في الملح، فأجاب المؤلف عليه السلام بأنه لا حاجة فيما نحن فيه إلى نفي الاستقلال، أي: استقلال المحذوف، بل يكفي القائس نفي جزئية المحذوف، وإننا لم نحتاج إلى نفي استقلال المحذوف؛ لأن استقلال المحذوف لا يضره؛ لجواز تعدد العلل، فيتم قياس المستدل بعلة، وسيأتي في بحث المعارضة في الاعتراضات ما يؤيد هذا حيث قال: إن إبداء المعارض لوصف مستقل لا ينافي تعليل المستدل؛ لجواز تعدد العلل، وحينئذ يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين نفي العكس بأن المراد به نفي عكس العلة المستقلة.

(قوله): «ولا يقال إنه» أي: المستدل «حينئذ» أي: حين ثبت الحكم بالمستقبلي في الحكم بدون سائر الأوصاف.

(قوله): «يستغني» أي: عن الأصل الأول وهو البر.

= وهي: إما الكيل أو الطعم أو الاقتيات أو المجموع، فلا تكون هي الطعم والاقتيات ولا المجموع، فتعين أن تكون هي الكيل؛ إذ قد ثبت استقلاله بالعية من دونها كما في الملح على فرض ثبوته فيه، لا يقال: فإذا ثبت ذلك في الملح فيلحق الزبيب به ويستغني عن البر وعن جعله أصلاً؛ لأنه يقال: ربما يقع المستدل في مؤنة أكثر لكثرة الفوارق بين الزبيب والملح، وبعد شبهه به فربما يحتاج إلى إبطال أوصاف أكثر.

(١) بأن يقول: لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه. (عضد).

(٢) قلت: إذ لا يضره استقلال المحذوف؛ لجواز تعدد العلل، وسيأتي في بحث المعارضة في اعتراضات القياس ما يؤيد هذا حيث قال: إن إبداء المعارض لوصف مستقل لا ينافي تعليل المستدل؛ لجواز تعدد العلل.

بجعل تلك الصورة) التي هي الملح في المثال (أصلاً) يقاس عليه الذرة مثلاً ليسقط مؤنة الإبطال؛ لأنه يجاب بأن ذلك لا يستمر (فربما يقع) المستدل^(١) (في مؤنة أكثر) من تلك، فإن الملح مثلاً يجوز أن يكون له أوصاف ليست في البر يحتاج في إبطالها إلى مثل تلك المؤنة أو أكثر (أو بطرديته)^(٢) أي: الوصف المحذوف، بأن يكون من جنس ما علم إلغاؤه من الشارع إما (مطلقاً) أي: في جميع أحكام الشرع كالطول والقصر (أو في ذلك الحكم) وإن اعتبر في غيره، كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق دون الشهادة وولاية النكاح، والإرث (أو بعدم ظهور مناسبته)^(٣) أي: الوصف المحذوف، وهذا هو الطريق الثالث من

(قوله): «بأن ذلك لا يستمر» أي: بأن سقوط مؤنة الإبطال.

(١) والمراد بالمستدل هنا هو المناظر؛ لأن الناظر المجتهد، وأنه لا يكابر نفسه، بل يجب عليه العمل بظنة. (شرح ابن جحاف).
(٢) في شرح ابن جحاف: ثانيها: أن يبين المستدل كون ما عدا المستبقي وصفاً طردياً إما مطلقاً - أي: في كل حكم كالطول والقصر، والسواد، والبياض، ونحو ذلك مما علم من الشارع إلغاؤه في كل حكم كفي القصاص والكفارة والإرث والعتق وغيرها - أو في الحكم بخصوصه، كالذكورة والأنوثة المعلوم من الشارع إلغاؤهما في نحو العتق دون القصاص والإرث ونحوهما، فإذا بين المستدل ذلك تم دليله.

(*) (والمجتهد) يرجع في مناسبة الوصف أو طرديته (إلى ظنه) إذ الفرض أنه عدل طالب للحق (ومتى كان الحصر) للأوصاف (والإبطال للبعض قطعياً) بأن يقع الحصر بمنفصلة حقيقية، والإبطال بإجماع قطعي (فقطعي) أي: فتعين العلة قطعي، لكن هذا فرض محال؛ لأن المنفصلة الحقيقية إنما تكون بين نفي وإثبات، فنفي الموجود لا يعلل به، والموجود نفسه لا ينحصر في المذكور بقاطع؛ لجواز كون العلة وصفاً خارجاً عن أوصاف المحل كما تقدم في النهي لأمر خارج، ولهذا اشتراط البعض وقوع الإجماع على كون الحكم معللاً بأحد أوصاف محله الذاتية؛ لجواز كون العلة هي أحد لوازمه الخارجية، وإلا يكن كل من الحصر، والإبطال قطعياً فظني، أي: فتعين العلة بها ظني. (من المختصر وشرح الجلال عليه).

(٣) ثالثها: أن لا يظهر للمستدل وجه مناسبة ما عدا المستبقي، ولا يجب عليه أن يقيم الدليل على عدم مناسبته، بل يكفيه أن يقول: بحث فلم أجد له وجه مناسبة، ويصدق؛ =

طرق الحذف، ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف؛ لأن المستدل مصدق في قوله: بحث فلم أجد؛ لعدالته **(فإن قيل)** من جانب المعارض: الوصف **(الباقى كذلك)** أي: بحث فلم أجد له مناسبة، ويصدق لعدالته **(فالترجيح)** ^(١) هو اللازم للمستدل حيثئذ؛ للتعارض بين الوصفين الحاصلين من السبرين، كالترجيح بالتعدية وغيرها من وجوه الترجيح الآتية في بابه إن شاء الله تعالى **(و)** ليس للمستدل أن يبين مناسبة وصفه؛ لأن **(بيان مناسبته خروج)** من مسلك السبر إلى مسلك الإخالة.

فائدة ^(٢): علة حرمة الربا إما المال أو الاقتيات أو الادخار أو الطعم أو القدر أو الجنس؛ إذ لا قائل بغيرها، لا يصلح مطلق المال علة؛ للإجماع على

(قوله): «أو الادخار» للاقتيات.

(قوله): «إذ لا قائل بغيرها» مفهوم قوله: بغيرها أن المالية قد قال بها قائل، وقد ذكره في شرح الفصول عن بعضهم، فيخالف قوله: لا يصلح مطلق المال علة للإجماع.. إلخ، وقول المؤلف عليه السلام: لا قائل بغيرها خلاف ما في البحر عن سعيد أن العلة تفاوت المنفعة؛ فيحرم التفاضل بين الزبيب والتمر والبر والذرة والدخن، وعن ربيعة اتفاق الجنس ووجوب الزكاة، فتحرم شاة بشاتين.

(قوله): «الإجماع على جواز بيع فرس بفرسين» في البحر: خلاف ابن شبرمة؛ لأنه جعل العلة اتفاق الجنس فقط.

= لأنه عدل أخبر عما لا طريق إليه إلا خبره، فإن قال المعارض: فالمستبقى كذلك أيضاً ليس له وجه مناسبة للمستدل أن يرجح سبره على سبر المعارض بموافقة سبره لتعدية الحكم ليعم فتكثر الفائدة، وليس له أن يبين مناسبة المستبقى؛ لأن بيان مناسبته خروج وانتقال من دليل إلى دليل آخر، أعني تعيين العلة بإبداء المناسبة، فيكون انقطاعاً عما كان فيه من الطريق الأولى. (من شرح بن جحاف).

(*) لكن الظاهر أن عدم ظهور مناسبته إنما يكون لظهور طرده، فيكونان معروفاً واحداً، ويلزم أن يكون المستبقى بخلافه، أي: مناسباً، فلا تكون عليته ثابتة بالسبر بل بالمناسبة، فلا يكون السبر مسلماً مستقلاً. (شرح مختصر للجلال).

(١) يقال: الترجيح إنما يكون بعد تسليم كون الدليل دليلاً على تقدير انفراده، وأيضاً الترجيح بالتعدية وكثرة الفائدة إثباتاً للشريعة بكثرة الفائدة، وهو باطل كما قلنا في وضع اللغة سواء، وحاصله أن الواضع أراد أن يدل هذا اللفظ على عدة معان مع جواز أرادته أقل من ذلك، وهنا أراد بدليل الأصل عدة أحكام بواسطة القياس مع جواز اقتصاره على الأصل، والتجاوز لا يكفي المدعي، والحق المنع في الموضوعين. (نجاح الطالب).

(٢) ذكرها الفناري في فصوله.

جواز بيع فرس بفرسين، قال الشافعي رحمه الله: ولا الاقتيات والادخار لعموم: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام)) للقت المذخر وغيره، وكذا القدر والجنس؛ لأنه لا يلائم حرمة الربا فيفسد وضعه^(١)، وقال مالك رحمه الله: وكذا الطعم^(٢)؛ لأنه ما لم يصلح للادخار يكون معرضاً للفساد فلا يشعر بالعزة^(٣) المؤثرة في ذلك، قلنا: قد وجد حرمة الربا دون الطعم في الأثمان^(٤)، وبدون الاقتيات والادخار^(٥) في الملح، ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس؛ لأن المصلحة

(قوله): «لا يلائم حرمة الربا» أي: لا ملائمة بين القدر والجنس وحرمة الربا، أي: الزيادة.

(قوله): «يفسد وضعه» أي: وضع الوصف علة لحرمة الربا، وسيأتي في كلام المؤلف رحمه الله ما يؤيد هذا التفسير حيث قال: ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس.

(قوله): «فلا يشعر بالعزة» أي: بكون المطعم عزيزاً كالمذخر.

(قوله): «المؤثرة» أي: العزة «في ذلك» أي: في تحريم التفاضل؛ لأن العزة تقتضي عدم التسامح بالزيادة فيحرم.

(قوله): «ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس.. إلخ» هذا منع لما ذكره الشافعي من أن الجنس والقدر غير ملائمين لحرمة الربا، وأما قوله: قلنا قد وجد.. إلخ فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك ما يخالفه [١] حتى يكون هذا جواباً عليه، بل كلاهما موافق، فلو قال المؤلف رحمه الله: وأيضاً فقد وجد الربا.. إلخ ثم يقول: فأما القدر والجنس.. إلخ لكان أولى.

(قوله): «لأن المصلحة» يعني في تحريم الربا، أي: الزيادة.

(١) أي: وضع الوصف، أي: يبطل اعتباره.

(*) بخلاف الطعم، حيث يشعر بالعزة؛ لأن بقاء البشر والحيوانات به فلا يؤخذ الزائد مجاناً. (فصول بدائع).

(٢) قال في مصباح اللغة: الطعم بالفتح يطلق على كل ما يساغ حتى الماء، والطعم بالضم، الطعام، وقولهم: الطعم علة الربا المعنى كونه مما يطعم - أي: يساغ - جامداً كالحبوب أو مائعاً كالعصير والدهن والخل، والوجه أن يقرأ بالفتح؛ لأن الطعم بالضم يطلق ويراد به الطعام فلا يتناول المائعات، والطعم بالفتح يطلق ويراد به ما يتناول استطعاماً، فهو أعم.

(٣) أي: القلة، أي: بكونه عزيزاً؛ إذ المذخر عزيز.

(٤) والشمية قاصرة. (فصول البدائع).

(٥) عبارة فصول البدائع: وبدون الادخار.

[١] - الظاهر أنه إبطال لمذهبهما على التوزيع فتأمل. (ح قال: اهـ شيخنا).

رعاية غاية العدل، وإنما تتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس، على أن عليتها ثابتة بإشارة النص^(١) في: ((مثلاً بمثل)) لكونه حالاً، والحال قيد في صاحبها^(٢)، والحكم ينصرف إلى القيد؛ ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في: أنت طالق إن دخلت راكبة.

(و) إذا تقرر^(٣) عندك كيفية العمل في مسلك السبر فلا بد من إقامة دليل على اعتباره في الشرع وكونه دليلاً على العلية، وكذلك ما يجيء بعده من المسالك كالإخالة والشبه وغيرهما فنقول: (دليل العمل بهذا) المسلك (وما بعده) من المسالك^(٤) أنه لا بد لكل حكم من علة؛ لما ثبت من (الإجماع على تعليل الأحكام) إما (وجوباً) كما هو رأي المعتزلة (أو تفضلاً) كما هو رأي

(قوله): «وإنما يتحقق» أي: يثبت رعاية غاية العدل.

(قوله): «على أن عليتها» أي: المساواة الحاصلة بالقدر والجنس «ثابتة بإشارة النص» يعني فليست مما نحن فيه، أعني ما ثبتت عليته بمجرد السبر والتقسيم حتى يتكلف للجواب عما ذكروا، فإن قيل: وكذا علية الطعم تثبت بتنبية النص، وهو قوله ﷺ: ((الطعام بالطعام مثلاً بمثل))، فالجواب أن القيد في الكلام هو المثلية، فينصرف الحكم إليه لا إلى الطعام، فلا حجة فيه للشافعي.
(قوله): «قيد في صاحبها» صوابه في عاملها.

(١) قوله ﷺ: ((يبعوا الذهب بالذهب مثلاً...)) إلخ.

(٢) المعروف في عاملها، وتوجيه العبارة ممكن.

(٣) في شرح ابن جحاف: وأيضاً فإن هذه الطريق وما بعدها لما كانت مبنية على مقدمة يمكن منعها، وهي أن كل حكم من أحكام الشرع لا بد له من علة وإلا لم يفد السبر والتقسيم، وكان يمكن أن يقال: هذا الحكم غير معلل - أشار ﷺ إلى دفع ذلك بقوله: ودليل لعمل بهذا وما بعده من الطرق، الإجماع على تعليل الأحكام كلها: إما وجوباً كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم، ولظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء]، أي: بمراعات مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام، فلو فرض حكم لغير مصلحة لكان إرسالاً لغير الرحمة، فيكون مخالفاً لظاهر العموم، والمراد بها ذكر من التعبد في الحكم أن علته لم تظهر، فلم يتعقل إلا غير معلل أصلاً.

(٤) المناسبة والشبه والدوران.

الجمهور^(١)، وقد حصل في إثبات هذه المسالك^(٢) تقريب، وهو أن الأصل في الأحكام المنصوصة التعليل؛ إما للإجماع المذكور^(٣)، وإما لكون إرساله عليه الصلاة والسلام رحمة^(٤) للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم، وإما لأن التعليل هو الغالب في الأحكام؛ إذ التعليل^(٥) بالمصالح أقرب إلى الانقياد من التعبد

(قوله): «وقد حصل تقريب» المحصل له ابن الحاجب وشرح كلامه [١].

(قوله): «يقتضي مراعاة مصالحهم» يعني فيما شرع لهم من الأحكام كلها؛ إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة؛ لأنه تكليف بها لا فائدة فيه، فخالف ظاهر عموم الآية.

(١) فائدة: كثيراً ما يذكر العلماء التعبد، ومعنى ذلك: الحكم الذي لا تظهر له حكمة بالنسبة إلينا، مع أننا نجزم أنه لا بد له من حكمة، وذلك لأننا استقرأنا عادة الله تعالى فوجدناه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد، ولهذا قال ابن عباس: إذا سمعت نداء الله فهو إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر، كإيجاب الزكاة والتفقات لسد الخلات، وأروش الجنائيات جبراً للمتلفات، وتحريم الزنا والسكر والسرقه والقذف صوناً للنفوس والأنساب والعقول والأموال والأعراض عن المفسدات، ونضرب لك فيما أشرنا إليه مثلاً في الخارج: إذا رأينا ملكاً عادته يكرم العلماء ويهين الجهال ثم أكرم شخصاً غلب على ظننا أنه عالم، فالله تعالى إذا شرع حكماً حكمنا أنه شرعه لحكمة، ثم إن ظهرت لنا فنقول: إنه معقول المعنى، وإن لم تظهر فنقول: إنه تعبد، والله أعلم. (شرح خليل على مختصر ابن الحاجب).

(٢) التي هي السبر والتقسيم وما بعده.

(٣) ولأن الغرض من الحكم إما النفع أو الضرر، والتالي باطل اتفاقاً؛ لكونه [٢] تعالى حكماً غنياً. (غاية الوصول).

(٤) فقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء]، يدل على أن الأحكام لا تخلو عن علة؛ لأنه ظاهر في التعميم من كون جميع ما جاء به رحمة للناس، فلو كان جميع الأحكام أو بعضها خالياً عن العلة لما كانت الأحكام رحمة؛ لأن التكليف بالأحكام من غير أن يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف يكون مشقة وعذاباً. (شرح مختصر المنتهى).

(٥) في نسخة: أو التعليل، وفي نسخة أيضاً: لأن التعليل. اهـ قال الجلال في شرح المختصر: هذا إنها يصلح علة للرحمة لا للغلبة. اهـ بالمعنى.

[١]- وفي حاشية: المحصل الفناري في فصوله.

[٢]- في المطبوع: ولكون. والمثبت من غاية الوصول.

المحض، فيكون أفضى إلى مقصود الحكيم^(١)، فإلحاق الفرد بالأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الأغلب على الظن، فيثبت كون هذا الحكم المنصوص معللاً، وقد ثبت ظن العلية وتأثيرها بالمسلك، فيجب العمل به؛ للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام كغيرها.

(قوله): «واختيار الحكيم» عطف على إلحاق، وضمير هو الأغلب عائد إليهما بتأويل المذكور.
(قوله): «فيثبت» أي: بما ذكرنا من الإجماع والآية والعلية، ويخص المناسبة استدلال ذكره ابن الحاجب وشارحه حيث قال: ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة؛ لأنها بمجرد تقييد ظن العلية من غير أن تتوقف على ثبوت أن هذا الحكم معلل ومشتمل على حكمة ومصلحة، بخلاف المسالك الأخر من السبر وتخريج المناط ونحوهما.
(قوله): «وقد ثبت» أي: والحال أنه قد ثبت.
(قوله): «العمل به» تذكير الضمير بتأويل الوصف [١].

(١) يقال: هذا الانقياد قد حصله العلم بأن الحكيم لا بد لفعله من حكمة، ولا يقف ذلك على ظهورها لنا، ثم إن سلمنا فإنما اللازم أن يحمل عليه في نفس الأمر لوجوب الحكمة، ولا يلزم أكثر من ذلك، ولو على قول من يوجب اللطف؛ لأن المصلحة قد تكون في عدم الظهور، ولذا وقع ما لم تظهر علته اتفاقاً، وهو المسمى بالتعبدى، فلا يحصل الغرض، وهو علية الوصف المعين. (نجاح الطالب).

[١] - الظاهر عوده إلى ظن العلية. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: مرجع الضمير الظن لا العلية حتى يحتاج إلى التأويل؛ بدليل قوله: على وجوب العمل بالظن. (محمد بن زيد رحمته الله ح).

[المسلک الرابع: المناسبة]

(ومنها) أي: من طرق العلة **(المناسبة)** وهي المسلک الرابع **(وتسمى)** أيضاً **(الإخالة)** ^(١) لأنه بالنظر إلى الوصف يخال أنه علة، أي: يظن **(و)** تسمى أيضاً **(تخريج المناط)** ^(٢) لإبداء مناط الحكم به ^(٣) وإظهاره **(وهي تعيين)** ^(٤) **العلة بمجرد إبداء المناسبة** بينها وبين الحكم كالإسكار في التحريم، والقتل العمد

(قوله): «ومنها المناسبة» هي طريق إلى كون المناسب وهو المناط كالإسكار مثلاً علة فلذا قيل لها الإخالة؛ لأن ظن عليه الوصف حصل بالمناسبة، فسميت بالمصدر وهو الإخالة مجازاً.
(قوله): «لأنه» أي: هذا المسلک [١]، وهو المناسبة.

(قوله): «بالنظر إلى الوصف» عبارة شرح المختصر: بالنظر إليه، أي: إلى هذا المسلک، يعني بالنظر إلى نفسه يظن أنه العلة لمناسبته لترتب الحكم عليه؛ فيخرج الشبه؛ لأن عليته ليس بالنظر إلى نفسه. وأما المؤلف رحمته فإنه عدل عن الضمير إلى الظاهر وهو الوصف، فأوهم أن المراد بالوصف نفس الإسكار لا مناسبته، والكلام في المناسبة التي هي الطريق كما عرفت، اللهم إلا أن يقدر مضاف، أي: لأن مناسبة الوصف، ويكون تذكير الضمير في قوله: إليه بتأويل المسلک.

(قوله): «وهي أي المناسبة تعيين العلة.. إلخ» المراد بالعلة الإسكار مثلاً، لكن في هذا الحد مسامحة [٢]؛ لأن التعيين ليس هو نفس المناسبة؛ إذ التعيين فعل المجتهد، والمناسبة أمر نسبي بين الوصف وهو الإسكار مثلاً وبين الحكم، ويمكن أن يقال: لما كانت المناسبة سبباً لتعيين عليه الوصف جعلت نفس التعيين مجازاً، وكأنه مجاز مشهور فلا يخل بالحد، لكن قوله: بمجرد إبداء المناسبة لا يناسب هذا التأويل. وعبارة شرح المختصر: ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم، وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم انتهى. وهي واضحة؛ لأنه جعل التعيين تفسيراً لتخريج المناط لا للمناسبة، وسأله أيضاً عن الدور في عبارة المؤلف رحمته؛ لأن إبداء المناسبة يتوقف على معرفة المناسبة، وإن كان قد دفع بأن المناسبة في التعريف هي اللغوية بمعنى الملائمة كما ذكره في شرح الجمع.
(قوله): «كالإسكار» هذا بيان للعلة لا للمناسبة، وكأنه بحذف مضاف، أي: كمناسبة الإسكار، ومعنى مناسبته للتحريم أنه يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة هي حفظ العقل.

(١) والإخالة مصدر أخال الرباعي، والهزمة للصيرورة كاغد البعير أي: صار ذا غدة، فمعنى أخال الوصف أي: صار ذا تخيلة، أي: مظنة للبعث على الحكم. (شرح الجلال).

(٢) أي: سبب تخريجه، أي: تعيينه. (جلال).

(٣) أي: بذلك المسلک، وهو المناسب.

(٤) في نسخ: تخريج.

[١] - الضمير في لأنه للشأن، وما بعده للوصف، وكذا في عبارة شرح المختصر، فكلام المحقق في هذه القولة لا يخلو عن تكلف، فتأمل كلام المؤلف فلا غبار عليه. (ح عن خط شيخه).

[٢] - لا مسامحة؛ إذ المراد بقوله: وهي أي المناسبة المراد بها المسلک، فلا مانع من حمل التعيين عليها، والمناسبة التي في الحد المراد بها المعنى المصدري فتأمل. (ح عن خط شيخه).

العدوان في القصاص.

ولا يذهب عليك أن المصلحة التي لأجلها كان الوصف مناسباً لا تنخرم إذا لزم من وجود حكمها وجود مفسدة^(١) مرجوحة اتفاقاً (و) اختيار الجمهور أنها **(تنخرم بلزوم مفسدة راجحة)** عليها **(أو مساوية)** لها، وذهب البعض^(٢) إلى أنها لا تهمل وإن كانت مرجوحة، والقول هو الأول **(لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ)** بالضرورة، ولذلك لا يعد العقلاء تحصيل مصلحة درهم

(قوله): «ولا يذهب عليك أن المصلحة، إلى قوله: لا تنخرم.. إلخ» ضمير تنخرم في الشرح عائد إلى المصلحة، وفي المتن في قوله: وتنخرم بلزوم مفسدة عائد إلى المناسبة، فلو حذف ما في الشرح [١] وقال: إن المصلحة التي لأجلها كان الوصف مناسباً إذا لزم من وجود حكمها.. إلخ لكان أولى كما في شرح المختصر حيث قال: قد اختلف في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أو لا.. إلخ. ويمكن توجيه عبارة المؤلف عليه السلام بأن المصلحة لما كانت هي التي لأجلها كان الوصف مناسباً صح عود ضمير ما في الشرح إلى المصلحة وما في المتن إلى المناسبة؛ لأن انخرام المصلحة يلزم منه انخرام المناسبة.

(قوله): «واختيار الجمهور» مبتدأ، خبره أنها تنخرم، وقوله: حينئذ أي حين لزوم المفسدة الراجحة.

(١) واعلم أنه لا سبيل إلى حصول مصلحة في الكون ولا اندفاع مفسدة إلا بمفسدة، لكن المعتبر هو الراجح منهما، فإن مصلحة الانزجار عن القتل أرجح من مفسدة قتل القاتل، ومصلحة حفظ العقل بتحريم الشراب أرجح من مفسدة فوت اللذة بتركه، وعلى هذا القياس، وسيأتي تصريحهم بأنه لا مصلحة مع مفسدة راجحة أو مساوية، لكن كون أمر الشارع - أعني الإيجاب - لطلب مصلحة ممنوع، مسنداً بما تقرر في الكلام من أن طلب المصالح لا يجب عقلاً وإن حسن الحسن العام، ومن هذا جزم أئمة الكلام بأن الشرعيات لطف في العقلية، والعقل إنما يوجب دفع المفسدة، ألا ترى أن الحدود إنما وجبت لدفع مفسدة الفعل المحدود فيه، وصرح قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] بأن الأمر بها لغرض النهي عن مفسدة الأمرين، نعم، وربما وردت صيغة الأمر للإرشاد إلى مصلحة دينية، لكن ليس ذلك من الشرعيات، والكلام إنما هو في عللها لا في مطلق علل الأفعال، فإنه لا نزاع في تعليل أفعال العباد بطلب المصالح. (شرح مختصر للجلال).

(٢) الإمام الرازي والبيضاوي.

[١] - يقال: مع الحذف أين الخبر. (ح عن خط شيخه).

واحد على وجه يستلزم فوات مثله أو أكثر مناسباً، بل يعدون المتصرف بذلك خارجاً بتصرفه عن تصرفات العقلاء (و) ما احتج به المخالف وهو **(صحة الصلاة في الدار المغصوبة)** مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم، والمصلحة لا تزيد على المفسدة، وإلا لما حرمت؛ للإجماع على أن المناسبة لا يجرمها^(١) لزوم مفسدة مرجوحة **(ممنوع)** لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على أنها لا تصح **(ولو سلم فلاختلاف المنشأ)** للمصلحة والمفسدة، فإن منشأ المصلحة من نفس الصلاة، ومنشأ المفسدة من الغصب، فإنه لو شغل المكان ولم يصل أثم، والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشؤهما كصوم يوم العيد، وإذا وجب رجحانها فعند التعارض لا بد من ترجيحها إما جزئياً بحسب خصوصيات المواد أو كلياً بأن المصلحة لو لم تكن راجحة لما ثبت الحكم؛ لأن ثبوته لا لها قد مر تعذره أو بعده.

(فالمناسب) بمقتضى ما ذكر **(ما تعينت عليه بذلك)** يعني: أنه وصف

(قوله): «والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشؤهما كصوم يوم العيد» المراد أن المصلحة والمفسدة إذا انفك أحدهما عن الآخر كالصلاة في الدار المغصوبة فإن منشأ المصلحة كونها صلاة، ومنشأ المفسدة كونها غصباً للمكان، وكل واحد من الكونين ينفك عن الآخر، لكن قد جمعها المكلف، بخلاف صوم يوم العيد، فإن صوم يوم العيد لا ينفك عن الصوم، وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الأحكام، لكن يرد أن هذا الجواب هو شبهة المخالف على صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وقد رده أصحابنا فيما تقدم بأن الصلاة الشخصية لا تنفك أيضاً عن الغصب، فمقتضى تقرير هذا الجواب هنا تسليم [١] شبهة المخالف، وقد سبق استيفاء الكلام هنالك.

(قوله): «أو كلياً» بأن يشمل جميع المسائل، وبينه المؤلف عليه السلام بقوله: وهو أن المصلحة.. إلخ.

(قوله): «قد مر» في شرح دليل العمل بهذا المسلك.

(قوله): «تعذره» إن قلنا بوجوب رعاية المصالح، وقوله: «أو بعده» إن لم نقل به؛ لأن الغالب في الأحكام رعايتها.

(١) في (أ، د) والمطبوع: لا يجرعها.

[١] - يقال: هو جواب تنزلي على فرض التسليم وإن لم يسلم تحقيقاً، فلا تنافي، والله أعلم. (حسن بن يحيى).

تتعين عليته بمجرد إبداء المناسبة لا بنص ولا بغيره^(١) (و) يقال (في الاصطلاح) على ما هو أعم من ذلك، فهو: (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح) عند العقلاء (قصده) واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي^(٢) والمضطرب، وبقوله: عقلاً عن^(٣) الشبه، وقيد القصد بكونه عند العقلاء أي: مقصوداً لهم من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة ليخرج المدار والمستبقى في السبر ونحوهما^(٤) وليس المراد من المقصود ما يكون مقصوداً من شرع الحكم^(٥)، وإلا لزم الدور^(٦)؛ لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم يعرف^(٧) بأنه مناسب، فلو عرف كونه مناسباً بذلك كان دوراً.

(قوله): «على ما هو أعم من ذلك» فيشمل ما ثبت بالنص والإجماع أو بالمناسبة.

(قوله): «ليخرج المدار» وهو العلة الثابتة بالدوران، فالحكم دائر عليها وجوداً وعدماً، وهي مدار للدائر. وإخراج المدار بناء على ما سيأتي من أنه لا يشترط فيه المناسبة، بل الثقات الشارع إليه في بعض المواد.

(قوله): «والمستبقى في السبر» أي: الباقي من الأوصاف بعد إبطال ما عداه.

(قوله): «ونحوهما» مما يصلح للعلية كالشبه.

(قوله): «وليس المراد من المقصود ما يكون مقصوداً من شرع الحكم» بل ما يكون مقصوداً عند العقلاء كما ذكر المؤلف رحمه الله؛ إذ لو أريد المعنى الأول لزم الدور؛ لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم إنما يعرف بكونه مناسباً؛ لأن شرع الحكم وهو ترتب الحكم عليه إنما هو لكونه مناسباً، فلو عرف كونه مناسباً بذلك دار، لكن قد تقدم للمؤلف رحمه الله وشارح المختصر في شروط العلة اعتبار كونه مقصوداً من شرع الحكم حيث قالوا: ولا يضر كونها أمانة أي وصفاً لا يظهر اشتغالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة.. إلخ، وكأنها تسامحا لما لم يكونا هنالك بصدد التحديد.

(قوله): «لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم» ضمير كونه وبأنه يعود إلى المقصود^[١]، وهو نفس الحكمة المقصودة عند العقلاء، والكلام هاهنا في العلة كالإسكار مثلاً، أعني الوصف المناسب.....=

(١) كالإجماع. (مختصر متتهن).

(٢) كالرضا، والمضطرب كالمشقة.

(٣) في المطبوع: من.

(٤) من الأوصاف التي تصلح للعلية ولا يترتب عليها ما ذكر.

(٥) كما في المعيار وجمع الجوامع، وقد رده السعد بما ذكره المؤلف.

(٦) فلذا فسر المقصود بما يكون مقصوداً للعقلاء. (سعد).

(٧) عبارة السعد: إنما يعرف.

والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص، أو وسيلتهما^(١) القريبة كدفع الألم، أو البعيدة كفعل يوجهه أو الأبعد كالانزجار. والمفسدة الألم، أو وسيلته، وكلاهما نفسي^(٢) وبدني وديني وأخروي.

= الذي يحصل من ترتب الحكم عليه الحكمة، وقد يطلق على الحكمة نفسها، وقد صرح بذلك السعد حيث قال: وقد تبين بما ذكرنا أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها، وإلا فملازمها، ويعبر عنه بالمظنة؛ وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهي الحكمة نفسها. قلت: ويؤيد هذا ما سبق في شروط العلة من صحة التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة كحفظ العقل، وحينئذ يصح عود الضميرين إلى المناسب بإرادة الحكمة أو الوصف الملازم لها كالإسكار، وقد ظهر مما ذكرنا ومما سيأتي من قولهم: فإن عدم أحدهما أي: الظهور والانضباط - اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود بوجوده - أن المناسب يطلق على الوصف الظاهر المنضبط المعبر بنفسه في تحصيل المصلحة من ترتب الحكم عليه كالإسكار، ويطلق على نفس الحكمة كحفظ النفس، ويطلق على الوصف الظاهر المنضبط أيضاً لكنه ليس بمعتبر بنفسه في تحصيل المصلحة من ترتب الحكم عليه، بل إنما اعتبر ملازمته وصفاً آخر هو المعبر بنفسه، كالسفر الملازم في الأغلب للمشقة التي هي المعتبرة لترتيب الحكم وهو الترخيص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف، لكنها غير منضبطة؛ لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان، فنيط الترخيص بما يلازمها وهو السفر. وكالإيجاب والقبول الملازمين في الأغلب للرضا الذي هو المعبر بنفسه في ترتب الحكم وهو حل الانتفاع بالمبيع تحصيلاً لمصلحة دفع الحاجة، لكن الرضا خفي، فنيط الحكم بما يلازم الرضا وهو الإيجاب والقبول. وكاستعمال الجارح في المقتل الملازم للعمدية الذي هو المعبر بنفسه في ترتب الحكم وهو القصاص عليه تحصيلاً لمصلحة حفظ النفس، لكن وصف العمدية خفي؛ لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك شيء منه، فنيط القصاص بما يلازم العمدية من استعمال الجارح في المقتل.

(قوله): «أو وسيلتهما» أي: الحفظين.

(قوله): «كفعل يوجه» أي: يوجب دفع الألم، كالاكتفاء مثلاً والامتناع عما يكون سبباً للألم.

(قوله): «أو الأبعد كالانزجار» فإن الانزجار وسيلة إلى ترك فعل يوجب الألم، وترك الفعل الموجب وسيلة إلى دفع الألم الوسيلة إلى حفظ النفس والطرف.

(قوله): «وبدني» أي: متعلق بالبدن غير متعد إلى النفس، والوجه فيما ذكر أن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة، وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً.

(١) في نسخة: أو وسيلتها، وصححه نسخة.

(٢) كالعلم والجهل.

[١] - الظاهر عوده إلى ما يكون مقصوداً من شرع الحكم فتأمل. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد

(فإن عدم أحدهما) أي: الظهور والانضباط، بأن كان الوصف خفياً كالرضا في المعاملات أو غير منضبط كالمشقة في ترخيص^(١) المسافر **(اعتبر وصف)** ظاهر منضبط **(يوجد)** الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود^(٢) **(بوجوده)** أي: يلزمه ملازمة عقلية أو غيرها^(٣)، كلية أو غالبية، أي: يكون ترتب الحكم عليه محصلاً للحكمة دائماً أو غالباً، ويسمى مظنة، كالإيجاب والقبول ونفس السفر في المعاملات والترخص **(فهو)** أي: المناسب **(باعتبار المقصود)** من شرع

(قوله): «يوجد الوصف الذي يحصل.. إلخ» هذا هو الوصف للمعتبر بنفسه كالمشقة، وقوله: «المقصود فاعل يحصل».

(قوله): «بوجوده» أي: بوجود الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه^[١] كالسفر.

(قوله): «أي يكون ترتب الحكم عليه» أي: على الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر، وقوله: «محصولاً للحكمة.. إلخ» إنها حصلها لأنه لما لزمه الوصف للمعتبر بنفسه كالمشقة حصلت الحكمة من ترتب الحكم عليه دائماً أو غالباً، فهذا تفسير للملازمة المشقة للسفر أورده المؤلف عليه السلام زيادة إيضاح، ولم يذكره في شرح المختصر، فإن قلت: قد أطلقوا في هذا المقام القول بأن الحكمة تحصل من ترتب الحكم على الوصف الظاهر المنضبط مع أنه سيأتي أن حصول المقصود قد يكون كنفى حصوله فيكون مشكوكاً في حصوله وقد يكون حصوله مرجوحاً، قلت: قد أشار السعد إلى جوابه بأنه لا عبرة بحصول المقصود في كل جزئي، وإنما المعتبر الحصول في جنس الوصف، فتأمل فهو مما يحافظ عليه. فإن قلت: إن المشقة والرضا جعلهما في شرح المختصر فيما سبق في شروط العلة نفس الحكمة، وهما جعلوهما الوصف للمعتبر بنفسه المترتب عليه نفس الحكمة، وهي التخفيف ودفع الحاجة، قلنا: ما ذكروه هاهنا هو الأولى، ويجعل إطلاق الحكمة عليهما فيما سبق مجازاً، وقد صرح بذلك في جمع الجوامع حيث قال: وقد تطلق الحكمة على الوصف الضابط لها مجازاً من تسمية الدليل باسم المدلول^[٢].

(قوله): «في المعاملات» هذا عائد إلى الإيجاب والقبول، وقوله: «والترخص» عائد إلى السفر.

(قوله): «فهو أي المناسب» وهو الوصف الظاهر المنضبط سواء كان معتبراً بنفسه في تحصيل المصلحة كالإسكار أو كان معتبراً بملازمة الوصف للمعتبر بنفسه له كالسفر.

(قوله): «فهو باعتبار المقصود» المراد بالمقصود الحكمة.

(١) في المطبوع: ترخص.

(٢) أي: ما يصلح عند العقلاء قصده.

(٣) عرفية أو عادية، بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه، كما اعتبر في الترخص ما يلزم المشقة، وهو السفر، وفي شرع القصاص ما يلزم العمدية كاستعمال الجراح في المقتل. (سعد).

[١]- كالمشقة تلازم الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر.

[٢]- الظاهر أن يقال: من تسمية السبب باسم المسبب. (ح عن خط شيخه).

الحكم (و) باعتبار (الإفضاء إليه) أي: إفضاء الحكم إلى المقصود من شرعه
(و) باعتبار (اعتبار الشارع) للوصف المناسب (ثلاثة) أقسام، ولكل قسم منها
تقسيم (الأول) وهو باعتبار المقصود: قسم منه (ضروري) في أصله، وهو أعلى
المراتب في إفادة ظن الاعتبار؛ ولذلك روعيت في كل ملة^(١) (كحفظ الدين

(قوله): «أي إفضاء الحكم إلى المقصود» لعل هذا من سهو القلم [١]؛ إذ الكلام في إفضاء المناسب لا في
إفضاء الحكم، ولعله الحكم بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمة على أن يراد بالحكمة الوصف المناسب
مجازاً كما عرفت، وعبرة شرح المختصر: باعتبار إفضاء المناسب إلى المقصود.

(قوله): «وهو باعتبار المقصود» أي: الحكمة، وقوله: «قسم منه» أي من المقصود.

(قوله): «ضروري في أصله» أي: بالنظر إلى أصله؛ ليخرج المكمل والحاجي الذي بلغ إلى حد الضروري.
ومعنى كونه ضرورياً أنه لا بد منه في قوام الخلقة والتكليف [٢].

(قوله): «ولذلك روعيت» أي: هذه المرتبة التي هي أعلى.

(قوله): «في كل ملة» أما حفظ العقل بتحريم المسكر فإن أريد بأنها لم تستقر شريعة على تحليل المسكر
فمسلّم، وإن أريد أنها لم تحل في وقت ما فمشكل بما اشتهر من أن الخمر كانت حلالاً في صدر الإسلام، قال
في شرح الفصول: وقد صرح النووي بمثل ذلك، وقال في حواشي الفصول: عند الشافعي وكافة العلماء أن
الخمر تحريمها متجدد، وعند الإمامية أنها محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب أنزل وأن تحريمها لم يكن
متجدداً انتهت. ويؤيد كونها حلالاً في صدر الإسلام ما أخرجه الشيخان عن أنس قال: كنت ساقى القوم
في منزل أبي طلحة وكان خمرهم يومئذ الفضيخ [٣]، فأمر رسول الله ﷺ منادياً ينادي إلا إن الخمر قد
حرمت، قال: فخرجت في سكك المدينة الحديث، قال شارح الفصول: ومن راجع كتب الحديث يتقن أن
الخمر كانت حلالاً في أول الإسلام مسكرها وغيره، قال: والعجب من تطابق الأصوليين على الحكم
بخلاف ما قضت به السنة.

(١) في شرح ابن أبي الخير على مختصر المنتهى: قد ذكروا أن العفو قد وجب في بعض الأمم والشرائع
المتقدمة، وأظنها شريعة عيسى عليه السلام، وذكروا أن السكر كان جائزاً في ابتداء الإسلام، وهذا مما
ينظر فيه. اهـ صرح بأن ذلك في شريعة عيسى عليه السلام في شرح المواقف.

[١] - كلام المؤلف صحيح تأمل؛ إذ إفضاء المناسب باعتبار أنه سبب لإفضاء الحكم إلى المقصود، وإلا فالإفضاء حقيقة
للحكم. (حسن بن يحيى).

[٢] - عبارة الدواري: الخلقة واستمرار التكليف. (ح).

[٣] - قد تكرر ذكر الفضيخ في الحديث، وهو شراب يتخذ من البسر المفصوخ، أي: المشدوخ ومنه حديث أبي هريرة:
نعمد إلى الخلقة فنفضحه أي نشدخه باليد، وسئل ابن عمر عن الفضيخ فقال: ليس بالفضيخ ولكن هو الفصوخ،
الفصوخ: فصول من الفضيخة، أراد أنه يسكر شاربه فيفضحه. (نهاية). والخلقان بالضم والمخلقن والمخلق البسر
قد بلغ الإرتطاب ثلثيه، الواحدة بهاء. (قاموس). والفضيخ بالخاء والضاد المعجمة.

والنفس والعقل والنسل والمال) وذلك (بالجهاد) الأكبر للنفس والأصغر للكفار في حفظ الدين (والقصاص) في حفظ النفس (والحدود) في الثلاثة الأخر، وهي الحد على شرب المسكر، وعلى الزنا، وعلى السرقة والمحاربة. وقد عد بعضهم من الضرورية حفظ العرض بحد القذف.

(و) قسم منه (مكمل له) أي: للضروري (كحد قليل المسكر) لدعائه إلى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب زيادته إلى أن يسكر، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وكما في رياضة النفس وقهرها وتهذيب أخلاقها في سائر العبادات.

(و) قسم منه (حاجي) في نفسه كالبيع والإجارة، فإن المعاوضة وإن ظنت

(قوله): «كحد قليل المسكر» فإن قليله لا يزيل العقل، وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر، وإنما حرم القليل للتميم والتكميل لدعائه.. إلخ. واعلم أن المؤلف رحمه الله وغيره مثلوا المكمل وما بعده بنفس الأحكام مع أن الكلام هاهنا في تقسيم نفس المقاصد التي هي نحو حفظ النفس والدين لا في أحكامها كالحدود، وكذا يقال فيما ذكر بعده، فالأولى أن يحمل كلام المؤلف رحمه الله على حذف مضاف، أي: كمقصود حد قليل المسكر، وكذا يقدر فيما بعده. والظاهر أن الوصف المنضبط هاهنا هو نفس شرب القليل؛ لأنه يحصل من ترتيب الحكم ما يصلح مقصوداً وهو التكميل، ويحتمل أن يكون الوصف هو الحكمة وهي التكميل؛ لما عرفت من صحة اتحاد الوصف ونفس الحكمة من المنقول عن السعد، فيكون التكميل وصفاً ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه - وهو الحد على القليل - ما يصلح مقصوداً، وهو التكميل نفسه، ويحتمل أن تكون الحكمة في ترتيب الحد على شرب القليل هي دفع المفسدة، وهي الدعاء إلى الكثير.

(قوله): «وكما في رياضة النفس» يعني تمرينها على فعل الواجبات وترك المقيحات، فإن الرياضة ليست ضرورية؛ لأن حفظ الدين حاصل بدونها، إلا أن في التمرن على ذلك تكميلاً للحفظ. وما ذكره المؤلف رحمه الله ذكره في العقد، إلا أنه لم يقيده بقول المؤلف رحمه الله: في سائر العبادات.

(قوله): «حاجي» أي: تدعو إليه الحاجة لا الضرورة.

(قوله): «في نفسه» في الفصول: في أصله ليخرج المكمل.

(قوله): «كالبيع والإجارة» هذا على حذف مضاف كما عرفت، أي: كمقصود البيع ومقصود الإجارة، وهما حل الانتفاع المحتاج إليه، فالحكم صحة البيع والإجارة، والمقصود الحل، والوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الإيجاب والقبول. وما ذكرنا هو الموافق لما سبق في بحث مسالك العلة في قوله: ومنه ذكر وصف مناسب حيث قال: فإن حل البيع وصف له قد ذكر تعلم منه حكمة وهي الصحة، وهو أيضاً الموافق لما سيأتي من قولهم: كالحل للبيع، فإن قلت: قد جعلوا البيع فيما يأتي مظنة الحاجة إلى التعاوض، ومقتضى ذلك أن البيع كالسفر وأن المقصود هو الحاجة لا الحل، وهو مخالف لما ذكرناه هنا، قلت: لعلهم قصدوا بذلك مجرد التمثيل، والمذكور هنا هو المعول عليه، والله أعلم.

ضرورتها^(١) فكل واحد منها لا يؤدي فواته إلى فوات شيء من الخمسة الضرورية. والحاجي ليس في مرتبة واحدة، بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة وعدمه **(وبعضه أكد من بعض، وقد يكون) بعضه (ضرورياً)** كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له، وكشراء المطعوم والملبوس^(٢)؛ لعود ذلك إلى حفظ النفس، وإطلاق الحاجي عليه باعتبار الأغلب **(و) قسم منه (مكمل له) أي: للحاجي، كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولي الصغيرة، فإنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح، وهو مكمل لمقصوده (و) قسم منه (تحسيني)**

(قوله): «وإن ظنت ضرورتها» دفع لما قيل: إن جنس الإجارة والبيع من الضروريات؛ إذ تشتد حاجة الناس إليهما في الغاية؛ ولهذا لم تخل عنها الملل، وبالجملية التعاون في المطالب ضروري أو مكمل له لا أقل، كذا ذكره السعد.

(قوله): «فكل واحد منها» أي: من عقود المعاوضات.

(قوله): «لا يؤدي [١] فواته» أي: ليس بحيث إنه لو لم يشرع ذلك الفرد من الأحكام لأدّى إلى فوات شيء من الضروريات.

(قوله): «بل يشتد» أي: الحاجي.

(قوله): «وبعضه أكد من بعض» فالحاجة إلى البيع أكد من الحاجة إلى الإجارة، وكذا بعض أفراد الحاجي أكد من بعض بحسب اشتداد الحاجة وعدمه في المواد الجزئية كما أشار إلى هذا المؤلف رحمته الله بقوله: والحاجي ليس في مرتبة واحدة.. الخ، وكما قال في شرح المختصر: فإن الحاجة تشتد وتضعف.

(قوله): «وقد يكون بعضه ضرورياً» قد سبق أن كل واحد منها لا يؤدي فواته إلى فوات شيء من الخمسة الضرورية، ولعل ما ذكره مبني على الأغلب كما أطلقوا الحاجي على الإجارة على تربية الطفل.

(قوله): «وكشراء المطعوم والملبوس» للطفل [٢]، وكذا لغيره كنفس الإنسان، ذكره في الفصول.

(قوله): «أشد إفضاء إلى دوام النكاح» لأمن الفسخ عند البلوغ، فالحكم وجوب الكفاءة ومهر المثل، والوصف المترتب عليه الحكمة شدة الإفضاء، والحكمة تكميل المقصود من النكاح الذي هو طلب النسل، فالضمير في مقصوده للنكاح.

(قوله): «تحسيني» ولا مكمل له.

(١) في نسخة: ضرورتها.

(٢) قد ينازع في ضرورة الملبوس وعوده إلى حفظ النفس بالنسبة إلى بعض الناس وبعض الأمكنة، وقد يقال: المعتبر الغالب.

[١]- في المطبوع: لأنه يؤدي. وهو خلاف ما في الهداية.

[٢]- عبارة الشرح غير مقيدة بقوله: للطفل، ولو تركه المحشي لما احتاج إلى قوله: وكذا لغيره. (محمد بن زيد ح).

وهو ما لا حاجة إليه، ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الأحسن، كإيجاب الشهادة في النكاح لما فيه من تمييز النكاح عن السفاح بالإظهار والإعلان، وكحرمة تناول القاذورات فإنه قاذح في علو منصب آدمي المكرم، وكسلب أهلية الشهادة من العبد وإن كان ديناً عادلاً على رأي؛ خطأ لرتبته اعتباراً للمناسبة في المناصب. وقد عد منه قسم إقناعي، وهو المناسب في الوهم لا عند التأمل، كنجاسة الخمر لبطلان بيعها، فهي تناسب الإذلال، والبيع الإعزاز، ومعنى النجاسة - وهو المنع من صحة الصلاة - لا يناسب بطلان البيع^(١). قال

(قوله): «كإيجاب الشهادة» أي: كمقصود إيجاب الشهادة، فالحكم بالإيجاب، والمقصود التمييز، والحكمة سلوك المنهج الأحسن.

(قوله): «وكحرمة تناول القاذورات» أي: كحكمة حرمة تناولها، فالحكم [١] الحرمة والوصف علو المنصب، والمقصود من ترتب الحكم عليه دفع مفسدة وهي القدح؛ لأنه وسيلة إلى ألم المذدوح.

(قوله): «وكسلب أهلية الشهادة» أي: كمقصود سلب.. إلخ عند عمر وابنه وأبي العباس وعند المؤيد بالله والفريقين، وعند الهادي والقاسم عليه السلام والشافعي أن شهادته تصح، والكلام في شهادته لغير سيده، فأما لسيده فلا تصح إجماعاً.

(قوله): «وقد عد منه» أي: عد قسم من المقصود [٢]، ويحتمل من التحسيني، والأول هو الظاهر من كلام المؤلف عليه السلام، لكن الضمير إن عاد إلى المقصود من المناسب فالمناسب السابق هو الحقيقي، وإن كان إلى التحسيني فالتحسيني من أقسام الحقيقي المقابل للإقناع، وعبارة الفصول: وينقسم المناسب إلى حقيقي عقلي وخيالي إقناعي. قال الأسنوي: لأن مناسبتها إن كانت بحيث لا تزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي، وإلا فهو الإقناعي. قال في الفصول: والخيالي الإقناعي ما تتخيل فيه مناسبة تميزه عن الطردي في أول الأمر، ثم إذا حقق النظر فيه ظهر عدمها.

(قوله): «كنجاسة الخمر» فالحكم البطلان، والوصف النجاسة، والحكمة الإذلال. وينظر هل هو من الحكمة أي من المصلحة التي هي اللذة ووسيلتها أم لا؟

(قوله): «فهي» أي: النجاسة «تناسب الإذلال» أي: إذلاله.

(قوله): «والبيع الإعزاز» أي: إعزازه؛ لأن مقابلته بالمال تقتضي الإعزاز، فمناسبة النجاسة للبطلان متخيلة، لكنها تضمحل مع التأمل؛ لأن معنى النجاسة المنع من صحة الصلاة، وهو لا يناسب بطلان البيع، وإلا لزم بطلان بيع الثوب المتنجس.

(١) لكن قد مر أن معنى النجاسة المنع من مباشرتها، وهو يناسب بطلان البيع. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

[١] - في المطبوع: فالحكمة.

[٢] - لو جعل عائداً إلى المناسب لاستراح (حسن بن يحيى الكبسي).

بعض المحققين^(١) وما أحسن ما قال: يمكن رد كل من الحاجة والمحسنة والإقناعية إلى تكميل الضروريات الخمس أو تنقيص مفسدتها على ما لا يخفى، فإن الحاجة إلى المعاملات من مكملات حفظ النفوس^(٢)؛ لأن حاجتها للبقاء، وحفظ بقاء الشيء مكمل لحفظه، وكذا مكمل المكمل مكمل، وشهادة النكاح من مكملات حفظ النسب؛ لأن الخفي مظنة الجهل، وفي تعدية الولاية إلى غير أهلها مفسدة التخاصم، وفي درئها دفعها، وتناول القاذورات يورث على ما

(قوله): «يمكن رد كل من الحاجة.. إلخ» أما سلب الأهلية فلم يبين إمكان رده إلى تكميل ضروري.
(قوله): «والإقناعية» لم يذكر الإقناعية هذا البعض من المحققين^[١] في آخر الكلام، وهو الأول؛ لما عرفت أنه مقابل للمناسب الحقيقي.

(قوله): «لأن حاجتها» أي: المعاملات، فالإضافة لأدنى ملائمة، أي: الحاجة إليها.
(قوله): «للبقاء» أي: لبقاء النفوس وحفظ بقاء الشيء المكمل مكمل لحفظها أي النفوس الذي هو ضروري، وعبارة المؤلف عليه السلام: لحفظه، أي: حفظ الحفظ^[٢].

(قوله): «وكذا مكمل المكمل مكمل» فحفظ النسب -أي: النسل- من الضياع من الضروريات، ورعاية الكفاءة والشهادة مكمل له، ولأنها مكملان لمكمله، وهو بقاء هذا الحفظ، والبقاء مكمل لحفظ النسب الضروري. وقوله: «لأن الخفي» أي: الخالي عن الشهادة «مظنة الجهل» والجهل مظنة ضياع النسب والنسل، وينظر في جري ما ذكرناه في الكفاءة.

(قوله): «وفي تعدية الولاية إلى غير أهلها.. إلخ» عطف على قوله: الحاجة، أي: فات في تعدية الولاية.. إلخ، فالتحسيني حكمة اشتراط الولاية في النكاح وغيره، ففي ترتب هذه الحكمة على هذا الاشتراط دفع مفسدة التخاصم المفضي إلى هلاك النفوس، وهذا معنى قوله: وفي درئها، أي: منع تعدية الولاية إلى غير أهلها دفعها.

(قوله): «وتناول القاذورات» أي: ولحكمة تحريم تناول القاذورات، قد تقدم أن هذا من التحسيني، فقوله هنا: يورث على ما يقال خبث النفس المفضي إلى العصيان يقضي بأنه ضروري لا مكمل له؛.....=

(١) الفناري في فصوله.

(٢) هذا يتم في مشتريات يسيرة كالقوت وما يقي من حر أو برد، وأما شراء ما لا يحصى من الفضلات فلا، فهو حاجي باعتبار الأغلب. (عن خط العلامة عبد القادر رحمته الله).

[١]- عبارة فصول البدائع وأقول: يمكن رد كل من الحاجة والمحسنة والإقناعية إلى تكميل المصلحة الدينية أو الضرورية أو تنقيص مفسدتها على ما لا يخفى اهـ كذا في الحواشي عن خط ح وغيره.

[٢]- الضمير عائد إلى الشيء فتأمل. (ح عن خط شيخه). وجد في هذا البحث بخط مؤلف الروض رحمته الله ما صورته: لا الالتفات إلى ما خبط به المحشي في هذه المحلات.

يقال خبث النفس المفضي إلى العصيان، ففي المنع عن التلبس بها ولو بالبيع الذي هو مظنة للرغبة وطريق للإعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذي هو مقصود البطلان أو تنقيص لألفة النفس الأمانة الكثيرة الشوق إلى متخيلها.

التقسيم **(الثاني)** وهو الحاصل باعتبار إفضاء الحكم إلى المقصود من شرعه، وقد بين التقسيم بقوله: **(قد يكون حصول المقصود)** من شرع الحكم **(يقيناً)** كالبيع للحل ^(١) **(و)** قد يكون حصوله **(ظناً)** كالقصاص للانزجار؛ إذ الممتنع ^(٢) أكثر، وهذان لا ينكرهما أحد، ولذلك قال: **(اتفاقاً، و)** قد يكون حصوله

= لأن الخبث المفضي إلى العصيان وسيلة إلى المفسدة التي هي ألم العقاب، وقوله: ففي المنع عن التلبس بها الذي هو معنى تحريم تناولها دفع تلك المفسدة، فينظر في كون هذا من المكمل، ويمكن أن يقال: في القاذورات أمران: تناولها بالأكل، وهو الذي يورث خبث النفس الذي هو وسيلة إلى المفسدة، فتحريمه ضروري دفعاً لتلك المفسدة، الأمر الثاني: تناولها بغير الأكل، بل بمجرد التلبس بها ولو بالبيع، فتحريم ذلك تحسيني، وهو المكمل للضروري الذي هو دفع تلك المفسدة، فظهر حينئذ ترتب قوله: ففي المنع.. إلخ؛ إذ هو بيان للحكم الضروري، لكن ينبغي على هذا التأويل إن يراد بالانتفاع في قوله: تكميل لعدم الانتفاع، هو الأكل. هذا وضمير به عائد إلى المتلبس به من القاذورات، ولو قال: تكميل لدفع مفسدة الأكل منها الذي هو المقصود لكان أولى؛ إذ لم يظهر لقوله: الذي هو مقصود البطلان دخل في المقصود فتأمل، ولا تخلو العبارة في هذا المقام من القصور والخفاء.

(قوله): «أو تنقيص» عطف على تكميل، وقوله: «لألفة النفس» متعلق بتنقيص معمول له، أي: لتنقيص بذلك ألفة النفس الأمانة بالسوء.

(قوله): «إلى متخيلها» بفتح الياء التحتانية وتشديدها، أي: ما تتخيله النفس من الشهوات.

(قوله): «إفضاء الحكم» الأولى إفضاء المناسب إلى المقصود كما عرفت.

(قوله): «كالبيع للحل» كون الحل من المقاصد بناء على أنه وسيلة للذة التي هي الانتفاع، وقوله: «كالقصاص» أي: كمقصود القصاص، وهو الانزجار اللازم له حفظ النفس، فهو وسيلة إلى الحفاظ.

(١) لكن لا يخفى أن البيع ليس حكماً شرعياً؛ لأنه كان قبل هذا الشرع، وتقرير الشرع له لا يصيره شرعياً، ثم الظاهر أن مصلحته هي الانتفاع بالبيع والتمن كما سيصرح به الآن، لا الحل له؛ لأنه نفس الحكم، أعني إباحة البيع، فمصلحته إذاً كمصلحة القصاص أغلبية لا يقينية؛ إذ لا ربط بين الفائدة والمفيد عقلي، فإن الكلام في العلل الغائية لا في العلل العقلية الموجبة لمعلولها. (شرح مختصر للجلال).

(٢) فيه أن الانزجار ليس لشرعية الحد، بل بعضه من البغض لذلك وبعضه لعدم القدرة عليه، والمراد هنا ما كان تركه وعدمه مستويين لشرعية الحد.

(كالنفي) سواء فيكون مشكوكاً فيه، ومثل بحد الخمر للانزجار؛ لتقارب عدد الممتنع والمقدم، والذي عرفناه في قطرنا كون الممتنع أكثر، فيكون مما قبله، والظاهر أنه لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق **(و)** قد يكون حصوله **(مرجوحاً)** والعدم راجحاً، كنكاح الآيسة^(١) لغرض التناسل، فإن عدم النسل منهن أكثر، وهذان^(٢) قد أنكرا^(٣)، والمختار الجواز **(لاعتبار)** **المظنة مع انتفاء المنة، كحاجة التعاوض في البيع والملك المترفة في السفر)**

(قوله): «كالنفي» أي: كني حصوله.

(قوله): «ومثل بحد الخمر» أي: بمقصود حد الخمر، وهو الانزجار؛ لأنه وسيلة إلى حفظ العقل.

(قوله): «كون الممتنع أكثر» يقال: قد يكون الامتناع خوفاً من الله وفي البعض لعدم القدرة، والمراد أن تكون أكثرية الممتنع للانزجار.

(قوله): «لتقارب عدد الممتنع والمقدم» والانزجار الذي هو وسيلة إلى حفظ العقل وعدمه متساويان.

(قوله): «كنكاح الآيسة» أي: كمقصود نكاح الآيسة، وهو التناسل، فإنه وسيلة إلى التعاون الذي هو وسيلة إلى دفع الضرورة أو دفع الحاجة. ومثله سقوط النطفة وبراءة الرحم وسيلة إلى حفظ النسل، لا يقال: المقصود من نكاح الآيسة نابت كالحق نسب المشرقي؛ لأننا نقول: قد أجاب في حواشي الفصول بأن المقصود في حق الآيسة ممكن عقلاً ممتنع عادة، والامتناع العادي قد يتخلف كما في حق امرأة زكريا عليه السلام، وكما أن الولد لا يكون إلا عن إنزال في العادة وقد تخلفت العادة في حق آدم وعيسى، بخلاف لحق النسب وبراءة الرحم.

(قوله): «كحاجة التعاوض» أي: الحاجة إليه، بالإضافة لأدنى ملازمة. والمراد بالتعاوض أخذ كل من البائع والمشتري العوض من صاحبه لحاجته إليه، فقوله: كحاجة التعاوض صفة لمحذوف، أي: انتفت المنة انتفاء مثل انتفاء حاجة التعاوض في البيع.

(قوله): «والملك المترفة» أي: والمشقة في سفر الملك المترفة، ولو قال كذلك لكان أولى؛ إذ في عطف الملك المترفة على السابق عدم انتظام.

(١) فإن التوالد وإن كان ممكناً عن نكاحها عقلاً إلا أنه بعيد عادة. (رفواً).

(٢) إشارة إلى ما يكون الحصول فيه مشكوكاً أو موهوماً، وعبر عنهما في المتن بالثاني والثالث؛ لأنه اعتبر الأقسام أربعة: الأول: أن يحصل المقصود يقيناً أو ظناً، الثاني: أن يكون الحصول ونفيه متساويين، الثالث: أن يكون نفي الحصول أرجح، الرابع: أن يكون نفي الحصول يقيناً. والشاح جعل الأول قسمين نظراً إلى اليقين والظن، فصارت الأقسام خمسة؛ لأن الحصول إن كان متيقناً فالأول، وإلا فإن كان راجحاً فالثاني، أو مساوياً فالثالث، أو مرجوحاً فالرابع، وإن لم يكن محتملاً أصلاً فالخامس. (سعد).

(٣) إذ لا فائدة لتعليل الحكم بهما. (رفواً).

فإن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض^(١)، وقد اعتبر^(٢) مع انتفاء ظنها^(٣) أو ظن انتفائها^(٤)؛ للإجماع على أنه لا يبطل مع ظن عدمها، والسفر مظنة المشقة، وقد اعتبر مع ظن عدمها كما في الملك المترفة يسار به في المحفة^(٥) كل يوم نصف فرسخ **(و)** قد يكون المقصود **(مقطوعاً بنفيه)** كالنكاح جعل مظنة لسقوط النطفة في الرحم المرتب عليه ثبوت النسب، وكالاستبراء جعل مظنة لبراءة الرحم من النطفة المرتب عليه منع الوطء، فلو قطع بانتفاء سقوط النطفة كما^(٦) في تزوج مشرقي بمغربية مقطوع بعدم تلاقيهما، وكما لو اشترى أحد جارية ثم باعها من بائعها في المجلس - فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد المغربية، ويمنع

(قوله): «فإن البيع مظنة الحاجة» قد سبق فيه ما فيه من أن جعلهم البيع مظنة مجرد تمثيل؛ إذ يناسب كلامهم غير هذا الموضع.

(قوله): «مع انتفاء ظنها» بأن يكون الانتفاء مشكوكاً فيه، فقوله: أو ظن انتفائها بأن يكون الانتفاء راجحاً. **(قوله): «مع ظن عدمها»** أي: الحاجة. واعلم أنهم لم يريدوا أن الحاجة ناشئة عن البيع كما في السفر، بل أرادوا أن البيع مظنة الحاجة، أي: مظنة حاجة البائع إلى الثمن والمشتري المبيع التي حصلت الحاجة من أسبابهما.

(قوله): «والسفر مظنة المشقة» أورد مثالين: أحدهما الحصول ونفيه متساويان، وثانيهما نفي الحصول أرجح، ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة، فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي، وإنما الاعتبار بالحصول في جنس الوصف.

(قوله): «كالنكاح» أي: كحكمة النكاح، وقوله: «جعل مظنة» أي: نفس النكاح، وكذا قوله: «وكالاستبراء» أي: وكحكمة الاستبراء.

(١) أي: إلى العوض؛ لأن التعاوض هو البيع نفسه، فصواب العبارة أن يقال: مظنة دفع الحاجة بالعوض، ودفعها هو نفس الانتفاع. (جلال).

(٢) أي: البيع الذي هو المظنة وإن انتفى الظن، فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي، وإنما الاعتبار بالحصول في جنس الوصف، ذكره سعد الدين.

(٣) في نسخة: مع إسقاطها.

(٤) أي: ظن انتفاء الحاجة، فهذا أخص مما قبله.

(٥) بكسر الميم. (شمس العلوم). وفي مختار الصحاح: والمحفة بالكسر: مركب من مراكب النساء كالهودج إلا أنها لا تقبب كما تقبب الهودج.

(٦) في نسخة: كما لو.

المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نقطة منها، فتعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة؟ قد اختلف في ذلك (و) الذي عليه الجمهور وهو المختار أن الوصف الذي هو المظنة (لا يعتبر لمعارضة^(١) المنة) وهي الحكمة (المظنة)^(٢) ولا عبرة بالمظنة إذا عارضتها الحكمة (وقيل باعتباره نظراً إلى ظاهر العلة) من غير نظر إلى ما تضمنته من الحكمة، وهذا مذهب الحنفية. فإن قيل: إنكم أنتم والشافعية أوجبتم الاستبراء في مثال بيع الجارية في مجلس الشراء، وفي المشتراة^(٣) من المرأة، فقد أدرتم الحكم على المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة.

(قوله): «لمعارضة المنة» من إضافة المصدر إلى الفاعل، والمفعول المظنة. والمعارضة ذكرها السعد، ولم يتعرض لها في شرح المختصر، ولعل المراد معارضة انتفاء المنة؛ إذ ثبوت المنة لم تعارض المظنة، ومعنى معارضة انتفائها أنها اقتضت نفي الترخيص، والسفر اقتضى الترخيص.

(قوله): «نظراً إلى ظاهر العلة» وأيضا اعتبارا لجنس الوصف وإن قطع بانتفاء حكمته في صورة جزئية.

(قوله): «فإن قيل» يعني من قبل الحنفية.

(١) في نسخة: بمعارضة.

(٢) وأجيب بمنع كون المظنة مجرد العقد، بل العقد مع إمكان الوطء، فإن انتفاء مشقة السفر على الملك المترفة لم يكن مع انتفاء إمكان المشقة وإن كان مع انتفاء المشقة، ففرق بين انتفاء المنة وانتفاء إمكانها، والذي لا يضر المعلن انتفاء المنة، لا انتفاء إمكانها فإنه مبطل لوصفها بالمظنة ضرورة. (من ضوء النهار من كتاب النكاح).

(*) في جمع الجوامع وشرحه: (فإن قطع بانتفائها) أي: الحكمة (في صورة فقال الغزالي ومحمد بن يحيى صاحبه يثبت الحكم) فيها (للمظنة، وقال الجدليون: لا) يثبت؛ إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المنة^[١]، مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة هل يجوز له القصر في سفره هذا. اهـ قال العلامة ابن أبي شريف في الحاشية: وكاستبراء الصغيرة، فإن حكمة الاستبراء تحقق براءة الرحم، وهي متحققة فيها بدون الاستبراء، ومنها ما رجح فيه انتفاء الحكم كاستبراء زوجته الأمة إذا اشتراها، فإن المرجح أنه لا يجب استبراؤها، ولكن يستحب، وكمن قام من النوم متيقناً تطهارة يديه فلا يكره غمسهما قبل غسلها، خلافاً لإمام الحرمين، وكمن قال لزوجه: أنت طالق مع آخر حيضك فأصح الوجهين أن طلاقه سني نظراً إلى انتفاء تطويل العدة بمدة فيها حيض.

(٣) في المطبوع: وفي المشتري.

[١]- في المطبوع: عند تحقق المانع. والمثبت من شرح المحلي على الجمع.

قلنا: قول أصحابنا والشافعية فيها بوجوب الاستبراء على جهة التعبد، والاستبراء فيه نوع تعبد، ولذلك وجب تربص من مات بعلمها ولو قطع بخلو رحمها.

التقسيم **(الثالث)** وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع للوصف المناسب للحكم، والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل^(١)؛ لأنه إما معتبر شرعاً أو لا **(إن اعتبر)** فإن اعتبرت **(عينه)** أي: المناسب **(في عين الحكم بنص أو إجماع فمؤثر)** لظهور تأثيره في الحكم بالنص أو بالإجماع، وهذا داخل في مسلك النص إلا أنه أتى به هنا استتمماً لأقسام المناسب.

(قوله): «على جهة التعبد» فلا يعلل، بخلاف لحوق النسب.

(قوله): «إما معتبر شرعاً أو لا» هكذا عبارة غير المؤلف عليه السلام كشرح المختصر وغيره، وينظر ما هذا القسم [١]؟ فإنه لا يستقيم أن يكون أي الأقسام الأربعة، ولا يقال: هو من أقسام المرسل وهو الملغى لأننا نقول: لا تأثير لهذا في كون أقسام المناسب أربعة، والمفهوم من هذا التقسيم أن أقسام المرسل كلها معتبرة، وليس كذلك.

(قوله): «وهذا داخل في مسلك النص» أو الإجماع أيضاً.

(١) واعلم أن الوصف المعلن به وكذا الحكم المعلن به أجناس، منها ما هو أعلى ومنها ما هو قريب ومنها ما هو متوسط، أما الجنس العالي للحكم فكونه حكماً، وأخص منه كونه وجوباً أو تحريماً أو غير ذلك، وأخص من الوجوب العبادة وغيرها، وأخص من العبادة الصلاة وغيرها، وأخص من الصلاة الفرض والنفل. وأما الجنس العالي للوصف فكونه وصفاً يناط به الحكم، وأخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهى، وأخص منه المصلحة الضرورية، وأخص منه حفظ النفس والعقل، والظن في هذه الوجوه يزيد وينقص، فما كان الاشتراك فيه بالأخص فهو الأغلب على الظن، وما كان الاشتراك فيه بالأعم فهو أبعد، ولهذا عد من قبيل المرسل. اهـ وفي التلويح عند سوق نحو هذا الكلام ما لفظه: ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم، فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن، وما كان بالعالي فهو أبعد، وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والنزول.

[١] - المراد بالمعتبر شرعاً المعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع أو ترتب الحكم على وفقه كما ذكره السعد ودل عليه تفصيل المتن بعده بقوله: إن اعتبر عينه في عين الحكم.. إلخ، وهو المؤثر والملائم والغريب من المناسب، ويقول: أو لا المرسل المذكور في المتن بقوله: وإن لم يعتبر العين في العين.. إلخ، فلا إشكال، ذكره في حاشية عن الحبيشي. (عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله).

(أو) اعتبرت عينه في عين الحكم لا بنص أو إجماع بل **(بترتب الحكم على وفقه)** أي: المناسب، وهو ثبوت الحكم معه في محل الوصف **(فملائم)** لملائمته لجنس تصرف الشارع، ولكنه لا يسمى ملائماً إلا **(إن اعتبر)** بنص أو إجماع **(العين في الجنس)** يعني: عين العلة في جنس الحكم **(أو العكس)** وهو جنس العلة في عين الحكم **(أو الجنس^(١) في الجنس)** فالملائم حينئذ ثلاثة أقسام **(وإلا^(٢))** يعتبر كذلك **(فغريب^(٣) وإن لم يعتبر العين في العين)** لا بالنص أو

(قوله): «وإلا يعتبر كذلك» أي: العين في الجنس.. إلخ، ولم يرد وإلا يعتبر عينه في عين الحكم؛ لقرينة ما سيأتي من قوله: وإن لم يعتبر العين في العين.. إلخ.

(١) تنبيه: قد عرفناك في شروط الفرع أن القياس تشبيه يستلزم أن تكون الشركة في جنس لا في عين؛ لاستحالة قيام العين الواحدة بمحلين، فإن اعتبار الشارع العين في العين إنما يتضح في مثل رضاع سالم من سهلة حين اعتبر الشارع عين لإرضاعه في عين رفع حجائها، وهذا مراد أبي زيد الدبوسي في نفيه صحة القياس بالمؤثر، واشترطه أن يعتبر الشارع جنس العلة لا عينها، لكنه يفسر العين بالشخص، وهم يفسرون العين بالنوع، فلا اختلاف في الحقيقة وإنما هو في التفسير، ولا شك في أن تفسيره أصح؛ لما عرفناك من أن الأعيان إنما هي الأشخاص، وأما الأنواع والأجناس فليست بأعيان كما علم في مظانه، فإذا اعتبر الشارع فرداً من نوع العلة مخصوصة كما في رضاع سالم فذلك اعتبار عين في عين، وإذا اعتبر فرداً من نوعها لا بخصوصه فذلك اعتبار جنس في جنس، والنوع في اصطلاح الأصوليين هو الجنس، ولو كان المراد باعتبار الجنس نص الشارع على الجنس بصيغة العموم لم يبق إلى القياس حاجة؛ لكفاية العموم عن القياس، وإنما الشارع يعتبر فرداً من جنس في فرد من جنس لا بخصوصية فرديتهما كما في رضاع سالم من سهلة، بل مطلقاً عن اعتبار الخصوص والعموم، فيلغي القائل الخصوصية التي هي مورد النص ويعتبر المشترك بين الأفراد، واعتبار الجنس إنما هو من القائل لا من الشارع. (جلال).

(٢) أي: وإلا يثبت أحد الثلاثة التقادير فيه، وإنما رتب الحكم المعين على الوصف المعين في المحل المعين بدون ثبوت أحد الثلاثة بنص أو إجماع فهو يسمى الغريب. (جلال).

(٣) ويقال له غريب المعبر، وهو ما ثبت بمجرد تخريج المناط، لكن لا يخفى أن عدم ثبوته بأحد الثلاثة يستلزم كونه مرسلًا وإن كان ملائماً، فإن معنى إرساله عدم نص الشارع على عينه، فهو أحق باسم الإرسال من ملائم المرسل؛ لأن ملائم المرسل قد اعتبره الشرع في الجملة، ولا يقال: ذكر الحكم إيلاء إلى الوصف؛ لأننا نقول: قد سبق أن فيه ثلاثة مذاهب، اثنان منها ليس بإيلاء، وهو الحق. (جلال).

الإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه (فمرسل، وهو) ثلاثة أقسام: (ملائم وغريب^(١) وملغي) لأنه إن اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه فهو الأول، وإلا فإن ثبت إلغاؤه فالثالث، وإلا فالثاني.

مثال المؤثر: تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع، وهو كثير، ومثال القسم الأول من المعتبر الملائم: اعتبار عين الصغر في جنس الولاية الشاملة للمال والنكاح بالإجماع؛ لأن الإجماع على اعتباره في ولاية المال إجماع على اعتباره في جنس الولاية^(٢)، بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فإنه إنما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه في الجملة وإن وقع الخلاف في أنه للصغر أو للبكارة أو لهما جميعاً، ومثال الثاني منه: اعتبار جنس الحرج الشامل لما يحصل من السفر ومن المطر في عين رخصة الجمع بالنص

(قوله): «ومثال الثاني منه» أي: من المعتبر الملائم.

(قوله): «الشامل لما يحصل من السفر» وهو خوف الضلال والانقطاع «ومن المطر» وهو التأذي به.

(قوله): «بالنص والإجماع» على اعتبار حرج السفر ولو في الحج في الرخصة.

(١) تنبيه: قد تبين لك مما فصلناه أن الفرق بين غريب المعتبر وغريب المرسل وأن غريب المعتبر وإن لم يثبت بنص اعتبار عينه في عين الحكم، ولا ثبت فيه أحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً - فلا بد أن يوجد الحكم معه في المحل، وأما غريب المرسل فهو: ما لا يثبت الحكم معه في المحل بنص الشارع، ولا يتحقق فيه أحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً، وإنما المجتهد يثبت الحكم فيه لمناسبة الوصف فقط. وأما الفرق بين ملائم المعتبر وملائم غير المعتبر فهو أن ملائم المعتبر يثبت الحكم معه في المحل، ويثبت عليته بأحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً، بخلاف ملائم غير المعتبر فإن الحكم لم يثبت معه في المحل، وإنما يثبت اعتبار الشارع عين الوصف أو جنسه في جنس الحكم، لا في عين الحكم الموجود في المحل، والمجتهد يلحق أحد نوعي جنس الحكم بالنوع الذي ثبت بعين الوصف أو جنسه. (جلال على المختصر).

(٢) لأنها تتنوع بتنوع ما أضيفت إليه، كما يقال: ولاية مال وولاية نكاح، وثبوتها في جنس النوعين بالإجماع، وليس المراد أنهم أجمعوا على أن عين الصغر علة الولاية في النكاح، وإلا لكان ذلك من المؤثر لا من الملائم، بل المراد أنهم أجمعوا على كون الصغر علة في مطلق الولاية غير مقيد بولاية مال ولا نكاح. (جلال).

والإجماع^(١)، وأما اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد ترتب الحكم على وفقه؛ إذ لا نص ولا إجماع على عليية نفس حرج المطر، ومثال الثالث منه: اعتبار جنس الجنائية^(٢) العمد العدوان الشامل للجنائية في النفس وفي الأطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص والإجماع، وأما اعتبار عين القتل^(٣)

(قوله): «وأما اعتبار عين الحرج» أي: حرج الحضر بالمطر.

(قوله): «نفس حرج المطر» فإن قيل: الحرج غير منضبط كالمشقة، قلنا: قد أوجب بانضباطه في الجمع بدليل جوازه سفراً وحضراً، بخلاف القصر فإن المشقة لو اعتبرت لصادمت النص على عدم جوازه حضراً عند حصول الحرج.

(قوله): «الشامل للجنائية في النفس» بالمحدد أو بالمثل.

(قوله): «وأما اعتبار عين القتل.. إلخ» قال السعد: اعتبار جنس الجنائية في جنس القصاص بالنص والإجماع ظاهر، وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس.....=

(١) على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها، أي: في عين رخصة الجمع، فإن الحاج يجمع في الوقوف بعرفة بين الظهر والعصر تقديماً، وفي المزدلفة بين المغرب والعشاء تأخيراً، وفي دعوى الإجماع على عليية السفر في ذلك نظر، فإن الجمع مذهب أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي نكح لا من حيث السفر، والله أعلم. اهـ قال في حاشية العلوي الظاهر أن اعتباره من حيث جنس الحرج لا من حيث خصوصية حرج السفر، فثبت أن الثابت بالنص والإجماع هو اعتبار جنس الحرج، وأما اعتبار عين حرج السفر فإنها هو بمجرد ترتب الحكم على وفقه؛ إذ لا نص ولا إجماع يدل على عليية نفس السفر.

(٢) «فإن الجنائية جنس» يشمل الجنائية بالمثل والجنائية بالمحدد، وهذا الجنس معتبر في جنس الحكم الذي هو القصاص؛ لأنه متنوع بإضافته إلى متعدد كالأطراف وغيرها، وهو النفس، كما يقال: قصاص نفس، وقصاص عين، ونحو ذلك، وهذا إنما يتم على فرض ثبوت ترتب الحكم على جنائية المثل، والخصم يمنع ترتبه عليه؛ فلهذا يمنع القياس ويقول: إن الحكم لم يترتب إلا على جنائية المحدد. (جلال على المختصر).

(٣) هذا إشارة إلى كلام العلامة السعد، وهو ما نصه: وقد اعتبر جنس الجنائية في جنس القصاص بالنص والإجماع، وهو ظاهر، وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والإجماع، بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر، ووجهه أنه لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد. اهـ كلامه، وقد نقله في التحرير وشرحه ورده بما لفظه:.....=

العمد العدوان في عين القصاص في النفس حيث كان القتل بالمثل فلم يثبت إلا بترتب الحكم على وفقه؛ إذ لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد. فهذه أمثلة ملائم المعبر، ويمكن أن تجعل نفسها^(١) أمثلة لملائم المرسل؛ بأن يفرض أنها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر، ولا رخصة

= ليس بالنص والإجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر، ووجهه أنه لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد.

(قوله): «أن تجعل نفسها» تسامح المؤلف ﷺ في التأكيد بغير منفصل كما يتسامح المصنفون في ذلك.

(قوله): «بأن يفرض أنها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر» إلى آخر الأمثلة: إذ لو ثبت ولاية النكاح مع الصغر لم يكن من المناسب المرسل؛ لثبوت عليّة الصغر حينئذ بترتب الحكم على وفقه لوجودهما في محل واحد، وقد عرفت أن المرسل هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم لا بنص ولا إجماع ولا بترتب الحكم على وفقه، فظهر ما ذكره في الفصول وحواشيه من أن المرسل ما لم يشهد له أصل معين بالاعتبار، أي: اعتبار العين في العين، وكذا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه في آخر باب القياس من أن المصالح المرسله مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع لا بالنص ولا بالإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه. ثم إن المؤلف ﷺ أورد قوله: وإنما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية، ومطلق الحرج في عين الرخصة، ومطلق الجنابة في مطلق القصاص - ليطم ما اشترطوه في الملائم المرسل من اعتبار عين الوصف في جنس الحكم كالأول، أو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم كالثاني، أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم كالثالث، إذا عرفت هذا فالصغر في النكاح وعين القتل العمدة العدوان بالمثل في عين القصاص في النفس مع هذا الفرض لم يشهد لها أصل معين بالاعتبار؛ إذ لم يشهد للأول إلا الصغر في مطلق الولاية، والثاني لم يشهد له إلا مطلق الجنابة في مطلق القصاص، وعين حرج المطر في الحضر=

= (ولو صح) ما قيل (لزم انتفاء المؤثر؛ لتأنيبه) أي: مثل ما قال (في كل وصف منصوص بالنسبة إلى قيد يفرض. فإن قيل: إنما قلنا) ذلك (إذا قال بالقييد مجتهد، وليس) هذا (في الكل) أي: كل أمثلة المؤثر، (قلنا: إن سلم) أن إبداء قيد يفرض إنما يسمع إذا قال به مجتهد، وفيه أي: في قوله: إن سلم، إشارة إلى منع اعتبار قول المجتهد في إبداء قيد يفرض، بل يرد ذلك على المجتهد فإنه إبداء قيد ما لم يقل به مجتهد فتأمل (فمنتف) جواب الشرط، أي: قول المجتهد منتف (في المثال) المذكور (فإن أبا حنيفة لم يعتبر في العلة سواء) أي: غير القتل العمدة العدوان (غير أنه يقول: انتفت العلة بانتفاء دليل العمدية) وهو القتل بها لا تلبث لتفريقه الأجزاء، فإنها أمر مبطن وهذا يظهرها [١]، فأقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد. (تحرير وشرحه).

(١) في نسخة: أنفسها.

الجمع مع نفس حرج المطر، ولا القصاص في النفس مع القتل العمد العدوان أصلاً، وإنما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية، ومطلق الحرج في عين الرخصة، ومطلق الجناية في مطلق القصاص.

ومثال غريب المعتبر التعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم، وقد ثبت اعتباره في التحريم بمجرد ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلاً، ولكنه غريب من جهة عدم النص أو الإجماع على اعتبار عينه أو جنسه في عين التحريم أو جنسه، فلو لم يدل النص نحو قوله وَاللَّهُ وَاسِعٌ: ((كل مسكر حرام)) بالإيحاء على اعتبار العين في العين كان غريباً.

ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في حمل البات في المرض على القاتل في المعارضة^(١) بنقيض المقصود، فيحكم بإرث زوجة البات كما منع

= لم يشهد له إلا مطلق الحرج، وليس هو عين حرج المطر في الحضر، فمطلق الجناية ومطلق الحرج كمطلق الزجر المعتبر في الشرع جملة، فمن نفى الملائم كابن الحاجب لم يثبت ولاية النكاح مع هذا الفرض بمجرد الوصف؛ إذ لم يوجد له أصل معين يترتب الحكم على وفقه، ولا بالقياس؛ إذ الصغر إنما يثبت اعتباره في مطلق الولاية، ومن أثبت العمل بالملائم المرسل فإنه يثبت ولاية النكاح بمجرد وصف الصغر لاعتبار الشارع له في الجملة حيث اعتبره في مطلق الولاية، لا بالقياس؛ إذ لم يثبت أصل معين اعتبر فيه الصغر، بل إنما اعتبره في مطلق الولاية، وبما ذكرنا يندفع ما يقال: بم ثبتت ولاية النكاح ورخصة الجمع والقصاص بالمثل؟ إن ثبتت بالقياس فابن الحاجب لا يخالف فيه، وإن ثبتت بمجرد الوصف لا بالقياس فباطل؛ لوجود أركان القياس، بأن تقاس ولاية النكاح على ولاية المال بجامع الصغر، ووجه الدفع أنك قد عرفت أن الشارع لم يعتبر الصغر في ولاية المال بخصوصها حتى يلزم ما ذكر، إنما اعتبره في مطلق الولاية كما هو المفروض، فإن قيل: إن المؤلف رحمته وابن الحاجب وغيرهما مثلوا فيما سبق في شروط الفرع المشاركة في جنس الحكم بقياس الولاية في النكاح على الولاية في المال بجامع الصغر، فقد صححوا القياس في ولاية النكاح، فيلزم اعتبار وصف الصغر عند ابن الحاجب، ويلزم إثبات ولاية النكاح بالقياس، فالجواب أن اعتبار وصف الصغر هنالك في أصل معين وهو ولاية المال، وهنا لم يعتبر إلا مطلق الولاية، فكان لعموم الأجناس وخصوصها تأثير في اعتبار الوصف وعدم اعتباره، أو أن عليّة الصغر في المال ثابتة في النص فيكون مؤثراً، فلا يكون مما نحن فيه.

(قوله): «ومثال غريب المعتبر» أي: المناسب المعتبر.

(قوله): «ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم.. إلخ» جعل في شرح المختصر هذا مثالا=

(١) في نسخة: في المعاملة.

القاتل من الإرث^(١)، فهذا له وجه مناسبة وزجر عن الفعل المحرم، ولكن الشارع لم يعتبر أن عدم إرث القاتل لاستعجاله الميراث فيعارض بنقيض مقصوده، ولم نر الشرع التفت إلى ذلك في موضع آخر، فلم يكن ملائماً لجنس تصرفاته.

ومثال الملغي تعيين الابتداء بالصوم^(٢) في الكفارة في حق من يسهل عليه الإعتاق دون الصيام، فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر، لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز، روي^(٣) أن يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب

= للمناسب الغريب [١]، وهو الأولى؛ لأن الغريب المرسل ما لم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم أصلاً، وقد ثبت في هذا المثال اعتبار عين الوصف في عين الحكم بترتب الحكم على وقفه في القاتل عمداً، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه فلم يكن مناسباً ملائماً، بل غريباً، والمؤلف رحمته اعتمد ما ذكره غير المحقق من شرح مختصر للفتاوى، وقد رد ما ذكره السعد في حواشيه، وكيف يصح ما ذكره مع ثبوت أصل معين هو القاتل عمداً، إلا أن يفرض أنه لم يرد فيه نص كما ذكره الغزالي فيما نقله عنه صاحب التلويح حيث قال: ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعاً، كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارضة له بنقيض قصده. وأما قول المؤلف رحمته، ولم ير الشارع التفت إلى ذلك في موضع.. إلخ فغير مفيد؛ لأن ذلك شأن الغريب المناسب؛ إذ هو كما عرفت ما لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه.

(قوله): «لاستعجاله الميراث» قد سبق أن العلة هي الفعل المحرم، وهو كما في شرح المختصر، وكان المؤلف رحمته أقام علة العلة مقام العلة؛ إذ الاستعجال علة في الإقدام على الفعل المحرم.

(قوله): «وروي أن يحيى بن يحيى بن كثير الليثي.. إلخ» هو من كبار أصحاب مالك، كان يسميه عاقل أهل المغرب، وهو من مشاهير المحدثين.

(١) لكن لا يخفى أن ترتيب منع القاتل الإرث على وصف القتل نص على العلة، وشرط الغريب أن لا ينص فيه عليها. (جلال).

(٢) أي: لا بعد عجزه عن العتق، مع أن الكفارة فيه مرتبة كما في الظهار، لا يجزي الصوم إلا بعد تعذر العتق. (جلال).

(٣) في المطبوع: وروي.

[١]- ذكر في حاشية أن هذا مثال للغريب المرسل بالنسبة إلى مسألة البات، والحكم هو المعارضة بنقيض القصد المعدي من الأصل -أي: مسألة القاتل - إلى الفرع، أي: مسألة البات، يظهر ذلك مع التبع، فتأمل كلام المؤلف، وليس الحكم عدم الإرث؛ إذ الحكم في مسألة البات هو الإرث. وما في شرح المختصر بالنظر إلى مسألة القاتل. ويمكن جعل كلام المؤلف بالنظر إلى القاتل أيضاً مع فرض عدم النص وعدم ترتب الحكم على وقفه، أعني المعارضة بنقيض القصد حيث يقصد استعجال الإرث لا كما صنع المحشي، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي، عن خط حفيد مؤلف الروض النضير).

مالك إمام أهل الأندلس أفتى الأمير عبدالرحمن بن الحكم الأموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين تعييناً، فأنكر عليه ذلك، وقيل له: لِمَ كَمْ تفتته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والإطعام والصيام؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطاء كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته^(١) على أصعب الأمور لئلا يعود.

(وهذان) يعني: الغريب من المرسل والملغي **(مردودان اتفاقاً)**^(٢) كما حكاه ابن الحاجب وغيره، وما يحكى عن مالك من قبول المرسل على الإطلاق حتى إنه جوز قتل الأقل لإصلاح الأكثر وقال: ترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير - يقتضي أنه لا يقول برد الغريب، وكلام الغزالي حيث قال: من المصالح ما شهد الشرع باعتباره، وهي أصل في القياس وحجة، ومنها ما شهد ببطالانه كتعيين الصوم في كفارة الملك، وهو باطل، ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإبطال، وهذا في محل النظر - يقضي^(٣) بأنه لا إجماع على رده؛ ولذا قال القرشي: إنه مردود اتفاقاً بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة.

(قوله): «الأموي» المعروف بالمرتضى.

(قوله): «يقتضي أنه» أي: مالك «لا يقول برد الغريب» فلا إجماع على رده كما ذكره ابن الحاجب.

(قوله): «وكلام الغزالي» مبتدأ، خبره قوله: يقتضي بأنه لا إجماع على رده؛ لأن الغزالي جعل قبوله ورده في محل النظر والاجتهاد.

(قوله): «وهي أصل في القياس» كذا فيما نقله في التلويح عن الغزالي، ولعل تأنيث الضمير بتأويل ما شهد بمصالح شهد الشرع. واعلم أن مقتضى نقل التلويح عن الغزالي أن الغريب المرسل مردود، وأن الغريب المناسب والملائم المناسب حل اجتهاد، فخذ من موضعه، والله أعلم.

(قوله): «اتفاقاً بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة» وهو المريسي وأبو زيد وأصحابه والمراوزة، فلم يعتبروها إلا منصوباً عليها؛ محتجين بأن كون العلة علة حكم شرعي لا يثبت إلا بخطاب الشارع، فما لم ينص الشارع عليها بأي طرق النص لا يصح تعدية حكمها عن محله المنصوص.

(١) في المطبوع: ولكنه حمله.

(٢) أما ميراث المبتوتة فقد أفتى به المنصور بالله عبدالله بن حمزة حين وردت عليه القضية في وقته، وهو قول مالك، وبه قال محمد بن منصور المرادي، وكذا عن الشافعي، وروي عن عمر بن الخطاب وعثمان.

(٣) في المطبوع: يقتضي.

(وفي الأول) وهو الملائم من المرسل **(أقوال)** منها: **(القبول)** ونسبه في الفصول إلى أئمتنا والجمهور، ورجحه القرشي في عقده ونسبه إلى الجويني والغزالي ومالك ورواية عن الشافعي؛ وذلك للمعقول والمنقول، أما المعقول فأشار إليه بقوله: **(لأن اعتبار المصالح يوجب ظن اعتباره)** يعني: أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم؛ لكونها فرداً من أفرادها، ولم تعارض نصاً كما وقع من إفتاء الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات الشرع؛ لأن اعتباره لعين العلة في جنس الحكم أو جنسها في عينه أو جنسه مأخوذ في حقيقتها، فلا يرد ما قيل من أنه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب إلغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك، فتكون معتبرة ملغاة، وهو محال؛ لأننا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها، بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات.

وأما المنقول فهو ما أشار إليه بقوله: **(وللأمر بالاعتبار وقنوع الصحابة بمعرفتها)** هاتان حجتان سمعيتان، أما الأولى فمشار بها إلى قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر]، فإنه أمر بالمجازة كما عرفت، وأما الثانية فمشار بها إلى إجماع الصحابة، فإن من تتبع أحوالهم علم بالضرورة أنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لتصرفات الشارع^(١)

(قوله): «ولا خارجة عن تصرفات الشرع» ينظر في صحة عطف هذا على ما قبله [١] كيف يصح مع الجمع بين الواو ولا؟

(قوله): «في حقيقتها» أي: المصلحة التي هي الملائم.

(قوله): «بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات» وهي أنها لم تعارض نصاً ولم تخرج عن تصرفات الشرع؛ لاعتبار الشرع لعين العلة في جنس الحكم.. إلخ.

(قوله): «وللأمر بالاعتبار» قد سبق أن وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم.....=

(١) ومنها: أي من المصالح المرسل الضرب للتهمة لاستخراج المال المسروق ونحوه عند مالك، ومنعه جمهور أهل البيت عليه السلام، وغيرهم، وشدد الغزالي في إنكار ذلك، ووجه المنع.....=

[١] - العطف صحيح على لم تعارض. (حسن بن يحيى). وفي حاشية: لكن يشكل زيادة الواو؛ إذ العطف بلا. اهـ قلت: يمكن أن يقال بالعكس، أعني أن العطف بالواو ولا زائدة، وهذا من مواضع زيادتها كما نص عليه ابن الحاجب تأمل.

ولا يبحثون عن أمر آخر **(والظاهر)** في الدليلين **(العموم)** لمحل النزاع.
(و) منها^(١) (مطلق الرد) وإليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية

= عن الأصل إلى الفرع، ولا مجاوزة في الملائم المرسل عن أصل، ولعله يقال: المجاوزة حاصلة عن جنس المصالح المعتبرة إلى اعتبار المصلحة المعينة المرسل.

(قوله): «ولا يبحثون عن أمر آخر» من كون المناسب هل ثبت في أصل معين ترتب الحكم على وقفه أم لا.
(قوله): «والظاهر في الدليلين» وهما الأمر بالاعتبار، وقنوع الصحابة، وقوله: «العموم لمحل النزاع» لم يرد بالعموم ما يتوقف على الصيغة ليرد أنه لا صيغة عموم هاهنا، بل أراد الإطلاق بحيث يدخل في ظاهره محل النزاع، أما الآية فلما تقدم في القياس من أن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك، أعني مطلق المجاوزة، فتدخل المصالح المرسل، وأما الإجماع فلتضمنه معنى متناولا لها أيضاً، وهو اكتفاء الصحابة بمجرد ظهور المناسبة المتناول لما ليس له أصل معين. هذا وقول المؤلف: والظاهر العموم مشعر بكفاية الظن في الأصول، وقد اعتمد المؤلف عليه السلام في أول باب القياس خلافه حيث زيف الاستدلال بهذه الآية لكونها ظنية. واعلم أن مالكا استدلل بما ذكر من المعقول والإجماع، إلا أنه لم يقيد به المؤلف عليه السلام من قوله: ولم تعارض نصاً.. إلخ ولا خارجة عن تصرفات الشرع ليندفع ما أجيب به عن مالك، وهو المشار إليه بقوله: فلا يرد ما قيل.. إلخ، ووجه التقييد أن استدلال المؤلف عليه السلام في الملائم، وهو مقيد بما ذكره، فلا يرد أن التقييد محل النزاع. هذا وقد استدلل بعض الأصحاب على حجية المرسل بما يتناول الملائم والغريب إن انتهض، وحاصله أن الذي دل على العمل بالقياس هو وجوب تتبع مقاصد الشارع وملاحظة مراده، فإذا قامت أمانة فيما ليس له أصل معين، مطابقة لمراده عول عليها كما عول عليها فيما له أصل معين بجامع تغليب الظن بتعليق غرض الحكيم بوجه أو أمانة، ويدل على ذلك قول معاذ رضي الله عنه: أجتهد رأيي، والرأي شامل لما له أصل معين ولما ليس له أصل، ويدل أيضاً ما اشتهر عن الصحابة من القول بالرأي، كقول علي كرم الله وجهه في أم الولد: كنت أرى أن لا تباع ثم رأيت بيعها، وقول أبي بكر في الكلالة: أقول فيها برأيي، وقول عمر: أقضي فيها برأيي، وقول ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق: أقضي فيها برأيي، وما روي عن عمر أنه أمر شريحا عند فقد النص والإجماع أن يجتهد رأيه كما تقدم في رواية المؤلف عليه السلام لذلك عن عمر في أول باب القياس.

= أن ظاهر ضرب المتهم ظلم، والظلم قد منعه العقل والشرع، فإن قيل: في الضرب مصلحة ردع السراق ونحوهم، قلنا: هذه وإن كان فيها مصلحة فهي ظلم، ومصلحة المسروق مظنونة، ومضرة المضروب معلومة، وهذا إذا كان المتهم بنحو السرقة ليس ممن ظاهره الفسق والعصيان، وإلا فلذي الولاية ذلك؛ لأنه يستحق التعزير لعصيان الله تعالى، ومع التهمة التعزير أولى بالحبس والضرب وغيرهما على ما يقتضيه رأي ذي الولاية، وقد نص المؤيد بالله عليه السلام على جواز حبس أهل التهمة المدة الطويلة كالسنة، وإذا جاز الحبس جاز الضرب، ذكره الدواري. (شرح طبري).

(١) أي: من الأقوال في ملائم المرسل.

وابن الحاجب (لعدم الدليل) عليه.

(ورد بالمنع) لما ثبت من الدلالة عليه عموماً وخصوصاً، وأما ما احتجوا به من أن ما لا يكون معتبراً في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلاً شرعياً فإن أرادوا بالقرب الجنس الذي لا جنس لعين هذا الوصف تحته فغير مسلم، فإن الشرط أن يشمل معني معتبر في الشرع بخصوصه سواء كان تحته جنس أو لا، وإن أرادوا به الجنس العالي كالوصف المصلحي الشامل للمعتبر والملغي فمسلم، ولا نزاع فيه.

ومنها ما أشار إليه بقوله: **(أو في^(١) غير الضرورية القطعية الكلية)** يعني:

(قوله): «عموماً» كما في المنقول، وقوله: «خصوصاً» كما في المعقول، لكن قول المؤلف رحمته الله سابقاً: لكونها فرداً من أفرادها [١] يشعر باعتبار العموم أيضاً في المعقول.

(قوله): «معتبراً في الشرع بعينه» بأن يترتب عين الحكم على عين الوصف.

(قوله): «ولا بجنسه» بأن يترتب عين الحكم على جنس الوصف القريب.

(قوله): «الذي لا جنس لعين هذا الوصف تحته» أي: تحت الجنس، كحفظ العقل.

(قوله): «فغير مسلم» أي: اشتراطه «فإن الشرط» في قبول الملائم «أن يشمل» أي: يشمل عين الوصف.

(قوله): «معني معتبر في الشرع» هذا القيد لإخراج الغريب، وقوله: «بخصوصه» كجنس الزجر.

(قوله): «سواء كان تحته جنس» كالزجر، وقوله: «أو لا» كحفظ النفس.

(قوله): «كالوصف المصلحي» فإن مجرد كون الوصف مصلحة لا يدل على معني بخصوصه معتبر شرعاً.

فائدة: اعلم أن الوصف المصلح به وكذا الحكم المصلح لأجناس، منها ما هو أعلى ومنها ما هو قريب ومنها ما هو متوسط، أما الجنس العالي للحكم فكونه حكماً، وأخص منه كونه وجوباً أو تحريماً أو غير ذلك، وأخص من الوجوب العبادة [٢] وغيرها، وأخص من العبادة الصلاة وغيرها، وأخص من الصلاة الفرض والنفل. وأما الجنس العالي للوصف فكونه وصفاً يناط به الحكم، وأخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهى، وأخص منه المصلحة الضرورية، وأخص منه حفظ النفس والعقل. والظن في هذه الوجوه يزيد وينقص، فما كان الاشتراك فيه بالأخص فهو الأغلب على الظن، وما كان الاشتراك فيه بالأعم فهو أبعد؛ ولهذا عد من قبيل المرسل.

(قوله): «الشامل للمعتبر والملغى» لو قال: وغير المعتبر لدخل الغريب المرسل، فإنه غير معتبر وليس بملغى.

(قوله): «فمسلم» عدم اعتباره.

(قوله): «في المتن: «أو في غير الضرورية.. إلخ» مقتضى سياق المتن أن كلام الغزالي في الملائم من المرسل فقط،.....=

(١) أي: أو الرد في غير الضرورية إلخ.

[١]- في المطبوع: لكونها فرداً منها. وما أثبتناه هو المطابق لما في الهداية.

[٢]- شكل عليه، وفي حاشية: لعله أراد بالوجوب ما يشمل وجوب العبادة والمعاملة فلا وجه للتشكيل. (ح عن خط شيخه).

أن من الناس كالغزالي من شرط أن يكون غير ضروري.. إلخ، وأما إذا كان ضرورياً لا حاجياً، قطعياً لا ظنياً، كلياً -يعني: عاماً- لا جزئياً، يعني: متعلقاً ببعض - فالمختار قبوله^(١)، وذلك كما إذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا أن لو كففنا عن الترس^(٢) لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس أيضاً، ولو رمينا الترس لخلص أكثر المسلمين وإن هلك الترس. وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم فإنه لا يحل رمي الترس؛ إذ لا ضرورة. وبالثاني ما إذا لم نقطع بالاستئصال لو كففنا عن رمي الترس. وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لسلامة الآخرين؛ لأن المصلحة ليست كلية؛ إذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص، بخلاف استئصال

= فيمتاز عن القول الأول باشتراط الغزالي تلك الشروط الثلاثة التي لم يشترطها أهل القول الأول، ويقوي كلامه حينئذ ويؤيد كون كلامه في الملائم ما سبق من أن الغريب محل نظر، لكن قوله: قتل من لم يذنب غريب يقضي بأن كلامه في الغريب وأنه غير مردود وأن الشروط الثلاثة فيه، وقد يقال: لم يرد بالغريب ما هو المصطلح أي المرسل، بل أراد الغريب بالمعنى اللغوي، والله أعلم.

(١) بشروط أربعة: الأول: إذا كانت المصلحة غير مصادمة لنصوص الشرع، كإفتاء من يسهل عليه العتق بالصوم لكونه أكمل في الزجر، الثاني: أن تكون ملائمة لا مخالفة لقواعد أصوله، مثل تحريم المثلة في الجملة، فإنه أصل من أصول الشرع، فلو أبيحت في شيء بخصوصه كان مخالفاً لا ملائماً لقواعد أصوله، ولا غريبة وحشية في الشرع كقطع لسان المؤذي وشفتيه؛ إذ لا نظير لها في تعزيزات الشرع، الثالث: أن تكون خالصة عن معارض، الرابع: أن لا يكون لها أصل معين يقتضي نقيض فقيض حكمها كضرب المتهم، ففي فعله مصلحة المال، وفي تركه ترك ظلم الشخص إذا كان برياً. (من الفصول وحواشيها).

(٢) فيجوز رمي الترس وإن كان فيه قتل [١] مسلم لم يذنب، وقد اجتمع في هذه المصلحة تلك الثلاثة الأوصاف، فإنها ضرورية كلية قطعية، أما كونها ضرورية فلائنه لا يمكن تحصيلها بطريق آخر، وأما كونها كلية فلرجوعها إلى كافة الأمة، وأما كونها قطعية فلتحصيلها المصلحة بالقطع لا بالظن. (شرح أبي زرعة على الجمع).

[١]- في المطبوع: وإن كان فيه رمي مسلم. والمثبت من شرح أبي زرعة.

كافة المسلمين، قال الغزالي: لأننا نعلم بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية، لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، ونحن إنما نجوزُه عند القطع أو ظن قريب من القطع، وبهذا الاعتبار^(١) يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق؛ لأننا نعلم قطعاً أن الشرع يؤثر الكلية على الجزئية، وأن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ مسلم واحد^(٢).

(قوله): «وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم.. إلخ» يرد هنا أن التخصيص يجري في الملغى، مثلاً قوله تعالى: ﴿فَصَيِّمُوا شَهْرَيْنِ...﴾ الآية [المجادلة: ٤]، عام يخرج منه من لم يزجره العتق على جهة التخصيص بالمرسل، وإلا فما الفرق بينه وبين إخراج الترس من عموم ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا...﴾ الآية [النساء: ٩٣]؛ إذ المراد بمصادمة النص أن لا تكون على جهة التخصيص.

(١) وهو تجويز القتل عند القطع أو الظن القريب من القطع.

(٢) عبارة أبي زرعة في شرح الجمع: أهم في نظر الشارع من حفظ طائفة مخصوصة. وفي سائر كلام الكتاب ما يفيد مثل هذا.

[الشبه]

(ومنها) أي: من طرق العلة مسلك يسمى **(الشبه)** ^(١) لمشابهته للمناسب من وجه والطردى من آخر؛ لأنه وصف اعتبره ^(٢) الشارع في بعض الأحكام ولم تعلم مناسبته بالنظر إلى ذاته **(وهو)** واسطة **(بين المناسب والطردى)** لأن الوصف إن علمت مناسبته لذاته فمناسب، وإلا فإن التفت إليه الشارع فشبهه، وإلا فطردي ^(٣) **(وعرف)** الشبه **(بالمناسب بالتبع)** لأن ما بالغير تابع لما بالذات

(قوله): «يسمى الشبه» اعلم أن الشبه الذي هو مسلك من مسالك العلة هو نفس المعنى المصدري، أعني المشابهة، فقوله ﷺ: لمشابهته، الضمير فيه للشبه بمعنى المشابه، وهو ما له المشابهة، أي: الوصف، ففيه استخدام، وكذا ضمير لأنه وصف اعتبره الشارع، وضمير عرف بالمناسب وبما يوهم المناسبة. وإنما لم يتعرضوا فيما ذكروه من التقسيم والتعريف للشبه بالمعنى المصدري لأنه أمر نسبي، فبمعرفة ما له الشبه - وهو الوصف - يعرف معناه، والله أعلم.

(قوله): «لأن ما بالغير» أي: ما مناسبته بالغير، وهو التفتات الشارع إليه في بعض الأحكام «تابع لما» مناسبته «بالذات» أي: بالنظر إلى ذاته كالإسكار.

(١) بفتح الشين والباء الموحدة، ومعناه في الأصل المشبه، يقال: هذا شبه هذا وشبهه كما يقال مثله ومثيله ومثله، وهو بهذا المعنى يطلق على كل قياس؛ لأن الفرع لا بد أن يشبه الأصل، لكن قد غلب في الاصطلاح على هذا المسلك، وهو مصدر إن أريد به اللفظ الدال على العلية، واسم مصدر إن أريد به نفس العلة، فهو وصف بمعنى الشبه، كذا قيل. (فواصل).

(٢) فصل أبو زرعة في شرح الجمع هذا المعنى فقال: لأنه يشبه المناسب [١] لالتفات الشارع إليه، ويخالفه بأنه ليست فيه مناسبة عقلية. ويشبه الطرد لعدم المناسبة، ويخالفه باعتباره في بعض الأحكام، بخلاف الطرد فإن وجوده كالعدم.

(٣) الطردى وصف ليس بمؤثر ولا بمناسب ولا موهم للمناسبة، كقولهم في منع إزالة النجاسة بالخل: مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يرفع النجاسة كالزيت، وفي كون مس الذكر لا ينتقض الوضوء: طويل محوف فلا ينتقض الوضوء بلمسه كقصبة اليراع، ونحو ذلك، ويسمى إلغاء المناط، وتعطيل المناط، والطرد المهجور. ويحمل ما ذكره الهادي إلى الحق ﷺ في كتاب القياس وغيره من قدماء الأئمة ﷺ من ذم القياس وأهله على الطرد ونحوه. ورد أئمتنا والجمهور الطردى مطلقاً؛ لأن التعليل به مجازفة، وقبله بعض الحنفية مطلقاً مع اطراد، والكرخي في الجدل لا العمل، وقيل: لا يقبل علة مستقلة، بل جزء علة لدفع النقض. (فصول).

[١]- في المطبوع: المناسبة. والمثبت من شرح أبي زرعة.

(و) عرف أيضاً (بما يوهم المناسبة) وليس بمناسب، وهما متقاربان، ويتميز عن الطردي بأن الطردي وجوده كالعدم، كما يقال: الخل^(١) لا تبني عليه القنطرة أو لا يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق^(٢)، فإن ذلك مما ألغاه الشارع قطعاً، بخلاف الذكورة والأنوثة فإنه قد اعتبر في بعض الأحكام^(٣). وعن المناسب الذاتي بأن مناسبة المناسب تعرف بالعقل وإن لم يرد شرع، كالإسكار^(٤) للتحريم، فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود شرع.

مثال الشبه^(٥) أن يقال: إزالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث، فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة، ولكن إذا تعين وصف من بين أوصاف المنصوص لالتفات الشارع إليه دون غيره يتوهم أنه مناسب، وقد اجتمع في إزالة الخبث كونها قلماً له وطهارة تراد للقربة، والشارع اعتبر الثاني في تعين الماء كما في الصلاة والطواف ومس المصحف اعتباراً في الجملة، أي: إذا كانت الطهارة للحدث، ولم يعتبر الأول في شيء من الصور، فكان الحكم بإلغاء غير المعتبر أنسب من الحكم بإلغاء المعتبر

(قوله): «وهما متقاربان» لأن إيهام المناسبة الحاصل من التفات الشارع إليه في معنى المناسبة بالتبعية، وحينئذ فالفرق بينه وبين الخيالي الإقناعي أن الإقناعي يتخيل فيه المناسبة ثم إذا حقق النظر ظهر عدمها؛ لأنه طردي، بخلاف الشبهي فإن إيهامه المناسبة - أي: ظنها فيه - لا تفارقه في نظر المجتهد، ذكره في حواشي الفصول، ثم ذكر أن معنى إيهامه المناسبة ظنها، فلا يرد ما قيل: إن الأحكام الشرعية لا تبني شرعيتها على الأوهام.

-
- (١) عبارة غاية الوصول: كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة بالخل إلخ.
 (٢) أي: بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة، فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً، وإن كان مطرداً لا نقض عليه. (شرح محلي على الجمع).
 (٣) كالقضاء والشهادة وغيرهما.
 (٤) بخلاف المناسب الشبهي فإن مناسبته تعرف بدليل منفصل. (رفواً).
 (٥) أن يقول المستدل على تعين الماء في إزالة النجاسة للصلاة. (جلال).

(ولا يعارض الثابت بما تقدم إجماعاً) يعني: أن العلة الشبهية إذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بالإجماع؛ لضعف الشبهية وقوة ما تقدم.

(و) الشبه (وحده حجة) عند الجمهور (كالمناسب) فيما ثبت به من الدليل العام والخاص، أما العام فظاهر، وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره، ولشمول الأمر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهية، كتعليلهم مسألة قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام، وإلحاق كل منهم لها بأصل لضرب من الشبه.

(قوله): «ووحده حجة» لفظ حجة معطوف على خبر هو في قوله: وهو بين المناسب، فيكون وحده حالا من ضمير حجة إن كان متأولاً بمشتق، أو من خبر المبتدأ على القول بذلك إن لم يتأول.

(قوله): «في الجملة» حيث اعتبر عين الوصف في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه في عينه.

(قوله): «من الدليل العام» يعني للشبه ولغيره من السبر والإخالة المشار إليها سابقاً بقوله: ودليل العمل بهذا وما بعده.. إلخ، فخذ من هناك، وأما المختص بالمناسب فلم يذكره المؤلف ﷺ فيما سبق، وإنما ذكره ابن الحاجب وشارحه حيث، قال: ويقال في المناسب خاصة: ولو سلم عدم العلية والحكمة إلى آخر ما نقلناه هنالك، وأيضاً فقوله هنا: وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره ليس هو الدليل الخاص المذكور في المناسب، وذلك ظاهر، ولعل المؤلف ﷺ أراد التشبيه في مجرد ثبوته بدليل عام أو خاص كما أن المناسب ثابت بدليل عام أو خاص، لا في أن نفس دليل المناسب الخاص يجري في الشبه.

(قوله): «ولشمول الأمر بالاعتبار» لعله معطوف على قوله: كالمناسب؛ إذ عطفه على قوله أن اعتبار الشارع له يقتضي أنه خاص بالشبه، وليس كذلك، وأما قوله: واتفاق الصحابة فخاص بالشبه، فعطفه على أن اعتبار الشارع له مستقيم، لكن تخلل عطف قوله: ولشمول الأمر بالاعتبار على كالمناسب يخرج الكلام عن الانتظام، فلو قال المؤلف ﷺ: أما العام فظاهر لما سبق ولشمول الأمر بالاعتبار، وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع.. إلخ، ولاتفاق الصحابة.. إلخ - لحصل الانتظام.

(قوله): «والحاق كل منهم لها بأصل» فشبهه علي كرم الله وجهه وزيد بالتحريم العام في الزوجة كالطلاق الثلاث لا تحل له بعد حتى تنكح زوجاً غيره؛ لأن الثلاث غاية الاستمتاع بين الزوجين، ولفظ التحريم يفيد غاية ما يقع من ذلك، وشبهه أبو بكر وعمر وابن مسعود وعائشة باليمين التي يمنع الرجل بها نفسه من المباح، فأوجبوا فيه كفارة يمين إذا حنث، وشبهه ابن عباس بالظهار؛ لكونه تحريماً لا يمكن تلافيه من جهة الزوج فأشبهه الظهار.

(وقيل: مردود كالطرد^(١)) وهو اختيار الباقلاني وبعض الأصوليين، وعده الفناري من متأخري الحنفية من العلل الفاسدة، قالوا: لأنه إما أن يكون مناسباً أو غير مناسب، الأول مجمع على قبوله فلا يكون شبهياً؛ لأنه مختلف فيه قطعاً، والثاني: طردي ملغى بالاتفاق.

قلنا: إن عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا أنه مناسب ومنعنا الإجماع عليه؛ لأن الإجماع إنما انعقد في المناسب بالذات، والشبه مناسب بالغير^(٢)، وإن عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا أنه غير مناسب، ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الأحكام فلا يكون طردياً^(٣).

(وقد عرف) الشبه (بما لا يعد معه من المسالك)^(٤) فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين أصلين، كالنفسية والمالية في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس^(٥)، وهو بالحر أشبه، وحاصله ترجيح أحد مناسبتين تعارضتا.

(قوله): «بما تردد فيه» عبارة شرح المختصر: بما تردد به الفرع.

(قوله): «بين أصلين» يعني فالأشبه منها هو الشبه، ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لثم المقصود بهذه الزيادة.

(قوله): «أشبه» إذ شاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر.

(١) حذف الياء من الطرد ذكره جماعة، والمشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء، وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية. اهـ قد ذكره في شرح المختصر في مواضع من الاعتراضات في المعارضة وغيرها، فلا مشاحة في ذلك.

(٢) لكن لا يخفى أنه إذا لم يكن منصوباً أو مجمعاً عليه لم يكن مجرد إيهامه المناسبة مصححاً للتعليل به، وهو مدعى الخصم. (جلال).

(٣) أي: فلا يكون مناسباً ولا طردياً. (مختصر معنى).

(٤) فيخرج عن البحث. (من شرح جحاف على الغاية).

(*) وليس من الشبه المقصود في شيء، قال العضد: أوردناه لتأمن الغلط الناشئ من الاشتراك.

(٥) لكونه مالاً، وقوله، وهو بالحر أشبه للتكليف والنفسية.

(*) «تنبيه» قد يطلق الشبه على غير الموهوم، بل على التشابه الحقيقي، فإذا شابه شيء شيئاً كلاً منها بوجه شبه كالعبد يشابه المال والحر، فيعتبر فيه حكم ما هو أشبه به منه بالآخر. (جلال).

ومنهم من قال: هو ما يعرف فيه المناط قطعاً إلا أنه يفتقر في آحاد الصور إلى الحقيقة، كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل.

ومنهم من قال: هو ما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال، لكن أحدهما أغلب، فالحكم به حكم بالأشبه، كالحكم في اللعان بأنه يمين لا شهادة وإن وجداً^(١) فيه.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم، لكنه يستلزم المناسب، وهو قياس الدلالة.

وقال الجويني: لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود.

(قوله): «إلى الحقيقة» عبارة السعد: إلى تحقيقه.

(قوله): «وإن وجداً فيه» فالشهادة لقوله تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ﴾ [النور: ٦]، واليمين لقوله: ﴿بِاللَّهِ﴾ [النور: ٦].

(قوله): «وهو قياس الدلالة» فلا يكون من الشبه المقصود هاهنا.

(قوله): «وقال الجويني.. إلخ» يعني ولأجل ما ذكرنا من اختلاف عبارتهم في تفسير الشبه قال الجويني.. إلخ.

(١) أي: اليمين والشهادة فيه، أي: في اللعان، فالشهادة لقوله تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ﴾ [النور: ٦]،

فشهادة أحدهما، واليمين لقوله: ﴿بِاللَّهِ﴾ [النور: ٦].

[الدوران]

(ومنها) أي: من طرق العلة **(الدوران)** ^(١) ويسمى الطرد والعكس، وهو: كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه **(وهو)** عند الجمهور **(يفيد الظن)** بمجردة فيؤخذ به في الشرعيات **(وقيل:)** إنه بمجردة يفيد **(القطع)** فيؤخذ به من العقلليات وهو مذهب بعض المعتزلة **(وقيل)** إنه بمجردة **(لا)** يفيد **(أيها)** أي: لا قطعاً ولا ظناً، وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب وبعض الأصوليين.

(لنا) في إفادته الظن: أنه **(لو لم يفد)** ظن العلية **(لم تفد التجريبات)** علماً ولا ظناً، والتالي باطل بالضرورة والاتفاق، بيان ذلك: أن التجربة إنما تحصل بالدوران، فإذا وجد ولا مانع للعلية من معية ^(٢) كما في المتضايقين، أو تأخر كما في المعلول، أو غيرهما كما في الشرط المساوي - قضت العادة بحصول العلم أو

(قوله): «ويسمى الطرد والعكس» وتسمى العلة مداراً والحكم دائراً.

(قوله): «وهو مذهب بعض المعتزلة» في الفصول: جمهور المعتزلة وأبو طالب والمنصور. مثاله في العقلليات من علم قبح القبيح واستغنى عنه وعلم باستغنائه عنه فإنه لا يفعله، ومن لا فلا.

(قوله): «وبعض الأصوليين، الصبري والشرازي والباقلاني».

(قوله): «ولا مانع للعلية من معية» فلا يثبت عليّة أحد المتضايقين للآخر مع أن الدوران ثابت فيهما كالأبوة لمانع المعية، وتقدم العلة على المعلول شرط.

(قوله): «أو تأخر كما في المعلول» يعني فلا تظن عليّة المعلول لعلته لمانع تأخر المعلول عن علته، والتقدم شرط في العلة، وذلك كالحميّ المعلولة للتعفن فإنه وجد فيه الدوران لكن فيه مانع التأخر عن علته، وهو التعفن.

(قوله): «كما في الشرط المساوي» لمشروطه لمانع القطع بعدم تأثيره، أي: تأثير الشرط في الحكم كالإحصان، فإن المؤثر في الرجم هو الزنا الذي هو العلة لكن بشرط الإحصان. وقيد بالمساوي **[١]**.....=

(١) وصورة الدوران كما لو قيل في إثبات حرمة النبيذ: مسكر فيكون حراماً كالخمر، وأثبت كون الإسكار علة للتحريم في الخمر بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً، فإنه إذا صار مسكراً حرم، وإذا زال عنه الإسكار بأن صار خلاً حل. (رفواً).

(٢) تقسيم للمانع.

[١] - ما ذكره المحشي كلام السعد، وهو ظاهر كلام الحبشي في حاشية على كلام السعد، بخلاف غير المساوي نحو إن كان الضوء موجوداً فالنهار موجود، فكلام سيلان ظاهر. (ح عن خط شيخه).

الظن بالعلية، ألا ترى أن إنساناً لو دعي باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب، وتكرر ذلك منه علم أن ذلك سبب الغضب، حتى إنه يفهمه من ليس أهلاً للنظر من الأطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم ليغضب، ومنعه قدح في التجريبيات وإنكار للضروريات^(١)؛ للعلم بأن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بأمر آخر.

(قيل) في الاحتجاج للقائلين بأنه لا يفيد شيئاً: الوصف إنما يثبت بالدوران عند^(٢) خلوّه عن سائر المسالك، وحيثئذ يحصل **(تجويز ملازمته للعلة)**

= نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود- ليتحقق أحد شقي الدوران أعني الطرد وجوداً، فإنه إنما يصدق في المساوي؛ إذ مع الشرط الأعم كالإحصان لا يلزم وجود المشروط بوجود الشرط، وأما الشق الآخر من الدوران أعني العكس وهو عدم المشروط عند عدم الشرط فلا بد منه في الشرط الأعم والأخص؛ إذ العكس مأخوذ في حقيقة الشرط.

(قوله): «ومنعه قدح في التجريبيات وإنكار للضروريات للعلم بأن الأطفال يقطعون.. إلخ» يقال: قد سبق اشتراط أن لا يوجد مانع من معية أو معلولية أو شرطية، فكيف يلاحظ ذلك من لم يكن من أهل النظر كالصبيان؟ فإن هذه الثلاثة إنما يعرف معناها الأذكياء بدقيق النظر، فاشتراط عدمها في علية الدوران قاذح فيما ذكر، ولم يذكر في شرح المختصر اشتراطها، وإنما شرط ذلك الجمهور في استدلالهم، وقد دفعه في شرح المختصر بقوله: وقد يقال بأن هذا إنكار للضروري وقدح في جميع التجريبيات، فإن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم. فالمؤلف عليه قد جمع بين ما شرطه الجمهور بقوله: فإذا وجد ولا مانع.. إلخ وبين ما ذكره في شرح المختصر بقوله: فإن الأطفال.. إلخ، فورد من الجمع بينهما ما ذكرنا.

(قوله): «عند خلوّه عن سائر المسالك» كالسبر والمناسبة ونحوهما وعن كون الأصل عدم الغير.

(قوله): «يحصل تجويز ملازمته.. إلخ» هكذا شرطوا في حصول التجويز كما ذكر،=

(١) قلنا: إنما نفينا دلالة الدوران إذا لم يقترن به الاستدلال بغيره من مناسبة للوصف أو أن الأصل عدم غيره أو نحو ذلك، وما ذكرتم لم يتحقق فيه انتفاء غير الدوران؛ لأن انتفاء مناسبة الاسم للغضب غير ظاهر، بل المعلوم أنه لا يحصل الغضب إلا عن اسم خسيس، ولو سلم أنه ليس بخسيس قلنا: لولا ظهور انتفاء غير ذلك الاسم ببحث أي: بسبر وإلغاء، أو بأنه أي: الانتفاء الأصل لم يظن كونه هو العلة، وأيضاً الغضب من الاسم إن حصل بأول إطلاق فما ذاك إلا لهجنة في الاسم أو نحوها فيكون مناسباً، وإن لم يحصل بأول إطلاق فذلك دليل عدم تأثيره في الغضب، وهو المطلوب. (مختصر وشرحه للجلال).

(٢) وما قيل من أن ذلك إنكار للضرورة وقدح في التجريبيات غير متجه؛ ضرورة أن علية السقمونيا للإسهال إنما تعلم في المبادئ إذا علم أن الأصل عدم مسهل غيره، وإن علمت في المناهي بلا شرط. (جلال).

كالرائحة المخصوصة في المسكر فإنها توجد بوجود الإسكار وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العلة، والتجويز **(ينفي الظن. قلنا: ممنوع)** حصول التجويز إن أريد به تساوي الطرفين أو منافاته للظن إن أريد به عدم الامتناع، والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع إليه في بعض المواد، وإلا كان لاحقاً بالطردى، ألا ترى إلى قول السعد: إنهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية، ومعناه ظهور مناسبة ما، وتصريح جمع الجوامع برجوعه إلى ضرب من الشبه.

واعلم أن القياس الثابتة علته بما عدا النص والإجماع يسمى بما ثبت به وصفه، فيقال: قياس السبر وقياس الإخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران.

= ولعل الوجه أنه لو لم يخل عن ذلك ووجد السبر مع الدوران انتفى تجويز كون الرائحة علة؛ لأن السبر والتقسيم تبطل عليتها؛ لعدم صلاحيتها للعلة، وكذا إذا وجدت المناسبة الذاتية مع الدوران بطلت علية الرائحة؛ لظهور عدم المناسبة الذاتية فيها.

(قوله): «كما يحصل.. إلخ» متصل بقوله: يحصل تجويز ملازمته.

(قوله): «أو منافاته» عطف على حصوله، أي: ممنوع منافاته للظن.

(قوله): «والوصف الثابت بالدوران» هذا ابتداء بحث لا من تنمة الجواب كما توهم.

(قوله): «ظهور مناسبة ما» بخلاف ما إذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم، هكذا ذكره السعد، لكنه قال: وقد جعل ابن الحاجب مجرد الطرد [١] هاهنا خالياً عن المناسبة، فصار هذا منشأ الاختلاف في إفادته العلية؛ إذ لا خفاء في أن الوصف إذا كان صالحاً للعية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدماً حصل ظن العلية انتهى. فمقتضى ما ذكره السعد ارتفاع الخلاف مع ظهور مناسبة ما؛ لعدم حصول تجويز علية الملازمة.

(قوله): «وتصريح جمع الجوامع» عطف على قول السعد.

(قوله): «برجوعه إلى ضرب من الشبه» يعني وقد عرفت أن الشبه قد التفات إليه الشارع في بعض المواد كما تقدم.

(قوله): «يسمى بما ثبت به» أي: يضاف إلى ما ثبت به.. إلخ.

[١] - وهو وجود الحكم بوجود الوصف. (ح عن خط شيخه).

[فصل: في الاعتراضات]

ولما فرغ من الكلام في القياس وأركانه شرع في بيان ما يرد عليه من طرق المجادلات الحسنة، ولما كان الغرض منها إظهار الصواب كانت محدودة، ودليلها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾^(١) بِالْحِكْمَةِ^(٢) وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴿[النحل: ١٢٥]، فقوله: «بالحكمة» إشارة إلى الحجج القطعية^(٣)، «والموعظة الحسنة» إلى استعمال الدلائل الإقناعية، وإن كان الخصم مشاغبا^(٤) جودل بالطريقة التي

(قوله): «ودليلها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٢٥].. إلخ، الأظهر أن الدليل قوله تعالى: ﴿وَجَادِثُهُمْ﴾ الآية [النحل: ١٢٥]، وأما قوله: ﴿بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ فهو بيان لإيراد نفس الدليل لا مجادلة عما يرد على الدليل من الاعتراضات كما هو المراد.

(قوله): «إلى استعمال الدلائل الإقناعية، سميت إقناعية لأن الغرض منها إقناع القاصر عن إدراك مقدمات البرهان، وفي الكشف: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٢٥]: إلى الإسلام ﴿بِالْحِكْمَةِ﴾ بالمقالة المحكمة، وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة، «وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ» هي التي لا يخفى عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها، ﴿وَجَادِثُهُمْ﴾ بالطريق التي هي أحسن المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا تعسف. وكلامه يدل على أنه ينبغي أن يجمع في الدعوة بين الثلاث من غير نظر إلى من خوطب به، فيكون الكلام حسن التأليف مقصودا به المناصحة لمن خوطب به، ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معلما ناصحا شفيقا رفيقا. وذكر في الكشف أن ذلك بحسب مراتب المدعين في الفهم والاستعداد، فمن دعي ليفاد اليقين البرهاني هم السابقون، ومن دعي بالموعظة الحسنة وهي الإقناعية الحكمية أي الصادقة في نفس الأمر وإن لم تفد اليقين، لا الخطايا المشهورة عند المناطقة الشاملة للقضايا التي تسلم من الخصم وإن كانت باطلة في نفس الأمر، وهؤلاء هم طائفة دون أولئك، ومن دعي بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الإسلام والكفار أيضا، والمؤلف رحمته الله قد لمح إلى بعض ما في الكشف.

(قوله): «وإن كان الخصم مشاغبا» ينظر أين.....=

(١) إلى الإسلام. (كشف).

(٢) في الكشف: بالحكمة بالمقالة المحكمة الصحيحة، وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة، والموعظة الحسنة وهي التي لا يخفى عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها، ويجوز أن يريد القرآن أي: ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن: بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا تعنيف.

(٣) في المطبوع: القاطعة القطعية.

(٤) رد على الشارح المحقق عضد الدين حيث تبع المناطقة في أن المشاغبي لا يجاب عليه، فأشار إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قطعي للمشاغبي وغيره،.....=

هي أحسن الطرق، وقد سلكها النبي ﷺ والصحابة والتابعون، وفيها سعي في إحياء الملة، وتعاون على البر والتقوى، وجهاد أنبل مما للغزاة بحل المشكلات الدينية ورد الملحددين والمبتدعة، وهي كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الأدلة، إلا أن الوارد عليها لما كان قليلا بالنسبة إلى الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع ذكر ما يرد على غيره في أثنائها فقال:

= المعطوف عليه [١] في الكلام السابق؟ والمشاغبة هي الجدال وخداع أهل الحق والتشويش عليهم بمقدمات وهميات كاذبة أو مشبهات للأوليات.
(قوله): «بحل المشكلات» أي: [٢] بحل المشكلات.
(قوله): «مع ذكر ما يرد على غيره في أثنائها» كقوله ﷺ فيما يأتي في ثاني أصناف النوع الرابع: ويرد على ظني الإجماع منع وجوده.. إلخ.

= ولا يجوز ترك الضال على ضلاله، وقد دعا رسول الله ﷺ الكفار، وكثير منهم قد عرفوه كما يعرفون أبنائهم، ولكنهم مشاغبون. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - لعله على ما دل عليه الكلام في قوله: من طرق المجادلات الحسنة. (حسن بن يحيى).

[٢] - هنا نقص كلمة غير واضحة في المطبوع.

(فصل (١): الاعتراضات أصلها) كلها ثلاثة أمور: الأول: (المنافضة، وهي

(قوله): «أصلها» أي: ما ترجع إليه «ثلاثة أمور» تشبيهاً لمرجع الشيء بأصله، وقد أشار إلى هذا المؤلف عليه السلام بقوله في آخر الكلام: فكانت أصلاً لهذه الثلاثة والعشرين لأولها إليها.

(قوله): «ثلاثة أمور» لم يذكر المؤلف عليه السلام وجه الحصر، وقد ذكره في شرح المختصر، إلا أنه جعل الاعتراضات راجعة إلى أمرين: إلى منع أو معارضة، وكأنه جعل المنع شاملاً للنقض، وبين وجه الحصر في الأمرين بقوله: لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليله، وغرض المعارض عدم الإلزام [١] بمنع المستدل عن إثباته [به]، والإثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة، وبسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيرتب عليه الحكم، والدفع يكون بهدم أحدهما، فهدم شهادة الدليل بالقدرح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها، وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها، فما لا يكون من ذلك فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه.

(قوله): «المنافضة» إلخ. هكذا في آداب البحث العضدي بتقديم منع المقدمة على النقص الإجمالي، وفي شرحه وحواشيه أن الترتيب الموافق لما تقتضيه المناظرة هو أن النقص مقدم على المنافضة؛ لأن الدليل إيصاله إلى المطلوب أقرب من إيصال مقدماته، فالدخل في القريب أقرب إلى ما هو المقصود من المناظرة - أعني رد ما يدعيه الخصم - من الدخل في البعيد، أعني المقدمات.

(١) قال العلامة في شرحه على المختصر: «الاعتراضات»، وتسمى هذه التفاصيل علم الجدل؛ لأن المستدل إما ناقل للدليل أو مدع للمدلول، وعلى التقديرين لا يمنع نقله ولا دعواه إلا مجازاً؛ لأن معنى منع الرواية طلب تصحيحها، ومعنى منع المدعى طلب الدليل عليه، ثم الممنوع ثلاثة مرتبة طبعاً فترتب وروداً: أولها: منع صحة الدليل جملة، ولا يقبل هذا المنع إلا مسنداً بما يشهد له، وإلا فمكابرة، وسنده إما إبداء محل وجد فيه الدليل - علة كان أو غيرها - مع تحلف الحكم، أو إبداء فساد استلزمه الدليل، كما يقال: لو صح دليل الخبر لزم التكليف بالمحال، وكلا الأمرين يسمى نقضاً إجمالياً، وثانيها: منع مقدمة من مقدمات الدليل بعينها بسند وبغير سند، ويسمى هذا المنع مناقضة ونقضاً تفصيلياً، وثالثها: منع العمل بموجب الدليل وإن كان صحيحاً، ولا يقبل هذا المنع إلا بسند، وسنده يسمى معارضة، وهي إبداء دليل على ما ينافي مدلول دليل المستدل، وكل سند لمنع فليس للمستدل دفعه إلا إذا كان بحيث يلزم من بطلان السند ثبوت المدعى، كما إذا كانا في طرفي نقض يلزم من نفي أحدهما وجود الآخر، والعكس، أما إذا لم يلزم ذلك كان الكلام على السند غير مفيد للمستدل، وإنما هو انتقال وتطويل بلا طائل، بل ربما ضره إذا كان السند أعم من المدعى، كما لو قال: هذا إنسان، فقال المعارض: لا أسلم؛ لجواز كونه نامياً، فلو بطل النمو بطل مدعاه؛ لأن الإنسان نام، وكذا لو قال: لجواز كونه فرساً، فإن إبطال الفرسية لا يستلزم ثبوت الإنسانية، وبالجمله إذا كان السند ضدّاً أو خلافاً أو أعم أو أخص =

[١] - في شرح المختصر: الالتزام. وبقيّة التصحيح منه.

= من المدعى لم يستلزم بطلانه وجود المدعى حتى يكون بينه وبينه تقابل النقيضين. فإن قلت: قد جوزوا دفع النقض الإجمالي والمعارضة، وهما سندان لمنع المدعى، فقد صح دفع السند فيها مع أنها مانعان من المدعى مخصوصان، وانتفاء مانع معين لا يستلزم انتفاء كل مانع، فليس إبطالها مساوياً للمدعى، قلت: إنما جوزوا ذلك بناء على أن الخصمين قد تصادقا على أن لا مانع من الحكم سواهما، فيحصل بدفعها انقطاع المعارض كما يحصل انقطاعه يدفع السند المساوي، ولهذا قالوا: يصير دافع النقض والمعارضة معترضاً، والناقض والمعارض مستدلاً، له ما للمستدل وعليه ما عليه، إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن كلا من الاعتراضات الآتية كلها راجعة إلى منع أو معارضة، بل عرفناك أن المعارضة منع أيضاً للعمل بالدليل؛ لأنها توجب توقفه إذا تمت، وإلا يرجع شيء منها إلى أحد الأمرين فلا يسمع، وهي خمسة وعشرون اعتراضاً بحكم الاستقراء لما وقع من ذلك لا لخصر عقلي، وإلا فالتعقل هو الاعتراض بعدم مقتض أو عدم شرط أو وجود مانع، ثلاثة في أصل أو فرع أو علة تصير تسعة، في نقض بنوعيه أو منع أو معارضة تصير سبعة وعشرين، وباعتبار تعدد شروط كل من الأصل والفرع والعلة الاعتراض بعدم كل واحد من الشروط يحتاج إلى مثال، فتعدد الأمثلة، مع أنهم قد ذكروا غير ذلك كالاستفسار وغيره كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، وتركوا كثيراً مما ذكرنا، فلنقف على ما ذكره، فقالوا: أنواعها سبعة باعتبار أنها لازمة للمستدل: أحدها: تفهيم ما يقوله، ثانيها: وضع قياسه فيما لا منع من القياس فيه، ثالثها: إثبات حكم الأصل، رابعها: إثبات علته، خامسها: بيان وجودها في الفرع، سادسها: بيان كون جميع ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع، سابعها: أن يكون الثابت في الفرع بذلك القياس هو مطلوبه، فالأول من السبعة واحد لا غير، ويسمى الاستفسار. والثاني اثنان: فساد الاعتبار وفساد الوضع، صارت ثلاثة. والثالث اثنان: منع حكم الأصل بغير تقسيم، ويسمى منع حكم الأصل، وبعد تقسيم، ويسمى التقسيم، صارت خمسة. والرابع عشرة: أحدها: منع وجود العلة المعينة في الأصل، ثانيها: منع كونها علة وإن وجدت، ثالثها: معارضتها، رابعها: استلزامها مفسدة، ويسمى القدح في المناسبة، خامسها: عدم حصول الغرض من الحكم بها، ويسمى القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود، سادسها: منع ظهورها، سابعها: منع انضباطها، ثامنها: نقضها، تاسعها: كسر حكمتها، عاشرها: عدم انعكاسها، صارت خمسة عشر. والخامس خمسة: الأول: منع وجودها في الفرع، ثانيها: معارضتها فيه بأخرى توجب نقض حكمها، ثالثها: عدم تساوي وجودها في الأصل والفرع ببيان أنه تأخر في الفرع شرط من شروطها في الأصل أو وجد مانع، ويسمى الفرق، رابعها: اختلاف ضابطها في الأصل والفرع، خامسها: اختلاف المصلحة المقصودة فيها، صارت عشرين. السادس أربعة يشملها اسم القلب: أولها: بيان مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، ثانيها: موافقته لمذهب المعارض، ثالثها: استلزامه لبطلان مذهب المستدل صريحاً، رابعها: استلزامه لبطلان مذهب المستدل ضمناً. السابع واحد، وهو القول بموجب القياس مع بقاء النزاع، صارت خمسة وعشرين، إلا أن المصنف عد سؤال التركيب وسؤال التعدية من الخمسة والعشرين، ولم يشملها الضبط المذكور، ولم يتعرض للاعتراض بعدم الانعكاس. اهـ المراد نقله من المختصر، وشرحه للعلامة المحقق الجلال.

منع مقدمة الدليل ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينة، سواء طلب على^(١) كل واحد منها أو على بعض معين، لا على المجموع من هو مجموع؛ لعدم إمكان إقامة الدليل عليه^(٢)، فيكون منعه مكابرة، إلا أن يقارن

(قوله): «ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينة» سيأتي إطلاق المنع^[١] على غير ما يصدق عليه هذا التعريف، وهو النقض الإجمالي حيث قال المؤلف رحمه الله: والنقض الإجمالي وهو منعه أي الدليل بشاهد، مع أن النقض الإجمالي في عرف أهل المناظرة تخلف الحكم عن الدليل لا منعه. ويمكن أن يجاب بأن المؤلف رحمه الله أراد بالمنع هنا هو المعنى الأخص، وهو المراد بالمنع إذا أطلق، وفيما يأتي أراد به المنع بالمعنى الأعم، فإنه ذكر في شرح آداب البحث أن للمنع معنيين: أعم متناولا للنقض الإجمالي والمناقضة، وأخص وهو ما ذكره المؤلف رحمه الله هنا، ولكن المؤلف أجمل الكلام والمراد ما ذكرنا.

(قوله): «لعدم إمكان إقامة الدليل» أي: من المعارض^[٢] «عليه» أي: على منع المجموع من حيث هو مجموع، أي: لا يمكنه مع بقائه على الاعتراض بالمناقضة إقامة الدليل «فيكون منعه مكابرة» بغير دليل، وإنما لم يمكنه لأنه لو قرن المنع بشاهد لخرج عن المناقضة وكان اعتراضه نقضاً إجمالياً، ولو قال المؤلف رحمه الله: لعدم إمكان إقامة الدليل عليه إذ لو قارنه بشاهد.. إلخ لكان أحسن، هذا ولعل المؤلف رحمه الله أراد بمنع المجموع من حيث هو مجموع منع الدليل كما في شرح آداب البحث حيث قال: اعلم أن المنع على ما ذكره منع بعض مقدمات الدليل أو كلها على سبيل التعيين لا منع الدليل؛ لأن منع الدليل إما أن يقارن بشاهد يدل على المنوعة أو لا، فإن كان الأول فهو نقض إجمالي لا مناقضة، وإن كان الثاني - أعني منع الدليل على الإجمال بلا شاهد - فهو مكابرة غير مسموعة أصلاً انتهى. وإنما حملنا كلام المؤلف على ما في شرح الآداب من أن المراد بمنع المجموع منع الدليل لأن المؤلف جعل مقارنة المجموع بشاهد نقضاً إجمالياً، والنقض الإجمالي كما سيأتي منع الدليل بجملته، فإن قلت: كيف جوزوا منع المقدمة المعينة بلا شاهد ولم يعدوه مكابرة، ولم يجوزوا منع الدليل بلا شاهد بل جعلوه مكابرة؟ قلنا: أجاب في حواشي شرح الآداب بأن منع المقدمة معناه طلب الدليل عليها، وطلب الدليل متحقق سواء ذكر الشاهد أو لا، وأما منع الدليل فمعناه أن دليلك ليس بجميع مقدماته صحيحاً، فحينئذ يكون المعارض مدعياً فعليه الدليل، وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى هذا بقوله فيما يأتي: لأن حاصله دعوى أنه غير صحيح، ثم قال: والقول بأنه غصب لمنصب المستدل مردود بأنه لو قد تم لكان النقض غصباً، بل المعارضة أيضاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

(١) «على» ساقطة من المطبوع.

(٢) والدليل هو مجموع المادة والصورة، ولا يمكن إثبات الدليل على المجموع من حيث هو مجموع؛ لأنه ليس بحكم، إنما الحكم بين طرفيه، والمنع لا يتوجه إلا على الحكم، أعني النسبة بين الطرفين. (من الروض الناضر في آداب المناظر للسيد حسن الجلال).

[١]- يقال: قد أدخله المؤلف فيه تبعاً بقوله: إلا أن يقارن أي المنع بشاهد يدل على المنوعة فهو أي المنع النقض الإجمالي، فكأنه قال: ومعنى المنع طلب الدليل.. إلخ أو النقض الإجمالي، فلا غبار، إنما الخارج عن العرفي منع المجموع بغير شاهد، والله أعلم. (حسن بن يحيى).

[٢]- شكل عليه في بعض الحواشي، وعليه ما لفظه: الظاهر من المستدل، ومعنى عدم إمكانه ما ذكره في بعض الحواشي.

بشاهد يدل على الممنوعة فهو النقص الإجمالي، وهو غير المناقضة، وهذا المنع قد يكون مجرداً عن السند^(١) ومقارناً^(٢) له، والسند ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع^(٣) وإن لم يكن مفيداً في الواقع، نحو أن يقال: لا نسلم، وإنما يكون كذلك لو كان كذا، أو لم لا يجوز أن يكون كذا؟ أو كيف يكون ذلك^(٤) وقد كان كذا؟ فيلزم المستدل إثبات المقدمة الممنوعة، وأما مقارنة المنع بالاستدلال على انتفاء المدعى فغصب^(٥) غير مسموع عند الجمهور، ولا يتعرض للسند

(قوله): «وإن لم يكن مفيداً في الواقع» نحو أن يكون السند أعم من المنع.

(قوله): «نحو أن يقال.. إلخ» هذا مثال لما كان المنع مجرداً عن السند كما في حواشي شرح الآداب، وقوله: «إنما يكون كذلك.. إلخ» مثال لمنع السند [١].

(قوله): «لا نسلم» أي: أنه زوج مثلاً، وقوله: «إنما يكون كذلك» أي: زوجاً «لو كان كذا» أي: منقسماً بمتساويين، وقوله: «أو لم لا يجوز أن يكون كذا» أي: فرداً «أو كيف يكون كذا» أي: زوجاً «وقد كان كذا» أي: غير منقسم بمتساويين.

(قوله): «فيلزم المستدل» أي: يتعين عليه لتصحيح دليله «إثبات المقدمة الممنوعة» وإنما لزمت ذلك لأنه لا يتعرض للسند بالإبطال كما يأتي، فلو قدم المؤلف عليه السلام قوله: ولا يتعرض للسند.. إلخ على قوله: فيلزم المستدل.. إلخ لظهر التفريع بالفاء.

(قوله): «وأما مقارنة المنع بالاستدلال» يعني من المانع.

(قوله): «على انتفاء المدعى» وهو حكم الفرع.

(قوله): «فغصب» أي: لمنصب المستدل.

(قوله): «ولا يتعرض» أي: لا يتعرض المستدل للسند بالإبطال لأنه أي تعرضه لإبطاله اشتغال بغير فائدة.

(١) والمانع المجرد عن السند، مثل أن يقال: لا نسلم أو هو ممنوع.

(٢) في المطبوع: أو مقارناً له.

(٣) قال في القطب: والسند ثلاثة: أحدها أن يقال: لا نسلم هذا، لم لا يجوز أن يكون كذا؟ والثاني:

لا نسلم لزوم ذلك، وإنما يلزم ذلك لو كان كذا، والثالث: لا نسلم هذا، كيف وإحال كذا؟

(٤) في المطبوع: أو كيف يكون كذا.

(٥) لعله قد يقال: لا ينبغي القول بتعميم منع الغصب في كل مناظرة؛ إذ المناظرة قد تكون بين حي وميت كما

ذكره بعض أهل الجدل، بل هي الكثيرة الوقوع كما بين المتقدم والمتأخر من المؤلفين، وحيث لا منصب

فيها للميت حتى يغصبه الحي؛ لعدم تأتي الاستدلال منه على صحة الممنوع، وأيضاً: إنما منع الغصب

استحساناً لدفع نشر الكلام وطوله باستدلال كل من السائل والمعلل كما سيذكره المؤلف فيما سيأتي غير

مرة، ونشره مأمون فيما بينهما؛ إذ لا استدلال حيث لا من جهة السائل فقط فتأمل، والله أعلم. اهـ وأقول:

المنظر المنصف مجرد من نفسه منصوباً عن الميت أو الغائب، وله منصب لا ينبغي أن يغصب.

[١] - صوابه لسند المنع اهـ وقد وجدنا ما في سيلان في بعض الحواشي هنا فتأمل.

إلا إذا كان مساوياً^(١) فإنه يبطل بالدليل؛ لأن انتفاء أحد المتساويين لا يكون بدون انتفاء الآخر.

(و) الثاني: (النقض) الإجمالي^(٢) (وهو منعه) أي: منع الدليل بجملته (بشاهد) يدل على الممنوعة؛ لأن حاصله دعوى أنه غير صحيح، فلا بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال.

(قوله): «إلا إذا كان مساوياً فإنه» أي: السند «يبطل بالدليل» ومعنى مساواته للمنع أن يكون مساوياً لنقيض المقدمة الممنوعة كما في قولنا مثلاً: لا نسلم أن الأربعة زوج، لم لا يجوز أن يكون فرداً؟ فإن قولنا: الأربعة فرد مساو لقولنا: الأربعة ليست بزواج، فإذا ثبت أنه ليس بفرد ثبت أنه زوج، فثبت المقدمة الممنوعة. ومعنى كونه أعم أو أخص أن يكون أعم أو أخص من نقيضها أيضاً، فمثال الأعم أن يقال في دليل مدعي هذا إنسان؛ لا نسلم أنه إنسان؛ لجواز أن يكون غير ضاحك بالفعل، فعدم الضحك بالفعل أعم من منع الإنسانية؛ لأنه كلياً يوجد عدم الإنسانية يوجد عدم الضحك بالفعل، بدون العكس، كالإنسان إذا لم يكن ضاحكاً بالفعل، كذا في حواشي شرح الآداب. ومثال الأخص ذكره بعض المحققين من شراح الفصول، ولا يخلو عن تأمل.

(قوله): «لأن حاصله» أي: النقض «دعوى أنه» أي: الدليل «غير صحيح، فلا بد له» أي: المانع «من دليل» يدل على دعواه، وفي هذا إشارة إلى وجه اشتراط ذكر الشاهد في النقض لا في منع المقدمة كما عرفت.

(قوله): «كالتخلف» أي: كتخلف الحكم عن الدليل، وهذا مثال للدليل المانع.

(قوله): «واستلزام المحال» أي: وكاستلزام الدليل المحال، فيكون باطلاً.

(١) لحاصل المنع، نحو لا أسلم كون هذا العنصري جهاداً لجواز كونه نامياً، وإذا أبطل المستدل به النمو لزممت الجهادية، وأما إذا كان أخص من حاصل المنع نحو: لجواز كونه حيواناً لم يلزم من نفي الحيوانية إثبات الجهادية؛ لجواز كونه «فلزاً»^[١]، أو كان أعم منه مطلقاً نحو: لجواز كونه جسماً، أو من وجهه نحو: لجواز كونه أبيض - فأحرى أن لا يجدي المعترض، ولا يسوغ للمستدل إبطاله؛ لأن إبطاله يعود على مدعاه بالإبطال. (شرح جلال على الفصول). يتأمل فيما ذكر، فإن المراد بالسند المساوي ما يكون مساوياً لنقيض المقدمة الممنوعة، وبالأعم والأخص ما يكون أعم أو أخص من نقيضها، فالأولى في الأمثلة ما ذكره في حواشي الآداب.

(٢) والفرق بين النقض الإجمالي والمعارضة أنه يحصل بالمعارضة التوقف عن العمل بدليل المستدل، بخلاف النقض الإجمالي فإنه يحصل إفساد الدليل. (قال في الأم: اهـ من تحفة النواظر للسيد عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

[١] - الفلز: اسم جامع للجواهر كلها. (من حاشية الكشف من أوائل الكلام على سورة سبأ).

(و) الثالث: (المعارضة وهي إقامة الدليل) من السائل (على خلاف مدعى المستدل) وعلى ما ينافيه سواء كان نقيضاً له أو مساوياً للنقيض أو أخص منه، فإن كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الأول مادة وصورة سمي قلباً^(١)، وإلا فإن وافقه صورة فمعارضة^(٢) بالمثل، وإلا فمعارضة بالغير.

(وله) أي: المستدل^(٣) (إثبات الممنوع) من مقدمات دليله (في الأول) وهو المناقضة (و) له أيضاً (منع وجوده) أي: وجود دليله في مادة الفساد التي أبدأها

(قوله): «والمعارضة وهي إقامة الدليل على خلاف مدعى المستدل» هذا صادق على المعارضة في الفرع كما يأتي، لا المعارضة في الأصل؛ لأنها كما ذكره في شرح المختصر وبني عليه المؤلف عليه السلام أن يبدي المعارض معنى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل، ويمكن أن يقال: إبداء المعارض وإن سمي معارضة فهو في الحقيقة منع كما صرح به المؤلف عليه السلام في المعارضة حيث قال: ومن هذا يعلم أن المعارضة في المعنى راجحة إلى منع العلية، وحيث لا يضر عدم شمول هذا الحد للمعارضة في الأصل.

(قوله): «وعلى ما ينافيه» عطف تفسير للخلاف، فيكون المراد بالخلاف هو المنافي، وعدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح الآداب، وهي قوله: على نقيضه لما ذكره في حواشيه من أنه يلزم أن لا يكون الدليل الدال على أخص من النقيض بل على مساواته أيضاً معارضة لدليل المعلل^[١].

(قوله): «أو مساوياً للنقيض.. الخ» يباض في الأصل.

(قوله): «صورة» بأن كان من الشكل الأول مثلاً مع اختلاف المادة.

(قوله): «وله أي للمستدل إثبات الممنوع» لا يقال: قد تقدم أنه يلزم للمستدل إثبات المقدمة الممنوعة، ومقتضى ما ذكره هنا عدم اللزوم؛ لأنه يجاب بأن اللزوم هناك بالنظر إلى السند، أي: يلزمه إثبات المقدمة لا التعرض للسند، فتعين عليه ذلك، ومع تعيينه له الجواب بالإثبات وبغيره، فلا مخالفة.

(قوله): «ومنعه وجوده أي وجود دليله» وهو الشاهد الدال على الممنوعة، ومادة الفساد هي محل تخلف الحكم عن الدليل، والمراد بالفساد هو التخلف واستلزام الدليل للمحال، =.....

(١) على سبيل المبالغة، بمعنى المقلوب، وإنما سمي به لقلب الدليل بين السائل والمدعي، بمعنى أنه قد يستعمله هذا، وقد يستعمله ذاك لانقلاب حاله بالنسبة إلى المدعي المعلل من حيث إنه كان مثبتاً له ثم صار مبطلاً له، وقيل: لانقلاب مدلوله من الإيجاب إلى السلب، وبالعكس. (من حواشي شرح الآداب).

(٢) في المطبوع: سمي معارضة.

(٣) في نسخة: أي: للمستدل.

[١] - فلا يكون قول الحكمي مثلاً: العالم قديم فإنه مستغن عن المؤثر، وكل مستغن عن المؤثر قديم، معارضاً بقول المتكلم: العالم حادث؛ لأن كل واحد منهما أخص من نقيض الآخر تأمل. (شريف على شرح الآداب).

السائل (و) منع (لزوم الفساد) أيضاً بأن يقول: لا أسلم التخلف، أو لا أسلم لزوم المحال في تلك الصورة التي أبديتها (وبيان الوجه) المقتضي للتخلف أو لزوم المحال، وهذا كله (في الثاني) وهو النقض الإجمالي (و) له أيضاً (ما للسائل) من النقض التفصيلي والإجمالي والمعارضة (في الثالث) وهو المعارضة، فيتحول المنصبان^(١)، والمشهور أن المعارضة لا تعارض، وذهب البعض من المحققين إلى الجواز؛ لأن الدليل الثاني للمعلل يجوز أن يكون أظهر مادة وصورة من الأول، أو مسلماً عند المعارض، أو يكون اختلال دليل المعارض مستفاداً منه بلا خفاء فيعرض المعارض عن مناقضته، فلا يكون السلب الكلي موجهاً، وهذه الثلاثة الأسئلة ورودها ممكن في كل استدلال، فكانت أصلاً لهذه الثلاثة والعشرين لأولها إليها (إلا الاستفسار^(٢)) أي: طلب التفسير فلا يؤول إلى

= والمعنى: وللمستدل منع التخلف ومنع استلزام المحال. وأما قول المؤلف ﷺ: وهو لزوم المحال أن يكون المعنى منع لزوم المحال، وفيه ما فيه، واعلم أن عبارة المتن لا تخلو عن خفاء؛ لأن المؤلف أشار بمنع وجود الدليل ولزوم الفساد وبيان الوجه المقتضي للتخلف إلى قوله: وهو منعه شاهد، وهو مجمل لا دلالة فيه على أن الشاهد خصوصية التخلف أو لزوم المحال حتى يجيب بما ذكره المؤلف ﷺ. (قوله): «وله أيضاً ما للسائل» أي: للمعارض.

(قوله): «من النقض التفصيلي» هو المناقضة؛ لأن منع مقدمة الدليل يقال له: المناقضة والنقض التفصيلي.

(قوله): «وذهب البعض من المحققين إلى الجواز» وينى عليه المؤلف ﷺ حيث قال: وله ما للسائل.

(قوله): «لأن الدليل الثاني للمعلل» يعني الذي عارض به دليل المعارض.

(قوله): «من الأول» أي: من الدليل الأول للمعلل الذي عارضه المعارض.

(قوله): «فلا يكون السلب الكلي» المستفاد من قولهم: المعارضة لا تعارض؛ لأن المعنى لا معارضة للمعارضة.

(قوله): «أصلاً لهذه الثلاثة والعشرين» لو قال: للاعتراضات لكان أولى؛ إذ لم يتقدم عهد لكونه ثلاثة وعشرين حتى يصلح تعريفها باللام.

(قوله): «لأولها» أي: الاعتراضات «إليها» أي: إلى هذه الثلاثة التي هي:.....=

(١) لأن المعارض قد صار بإقامته دليلاً على خلاف مدلول دليل المستدل مستدلاً، والمستدل معترضاً فصارت الأسئلة كلها للمستدل. (من شرح جحاف).

(٢) استثناء من قوله أول الفصل: أصلها المناقضة. اهـ منه.

(*) مأخوذ من الفس بفتح الفاء وسكون السين بمعنى الكشف. (أزهري).

شيء منها **(لأنه طلب بيان معنى اللفظ الخفي)** في دليل المعلل، وذلك أمر خارج عما ذكر.

واعلم أنه لما كان تمام الاستدلال بالقياس وغيره بتفهم (١) ما يقوله ولو في أصل الدعوى، وبالقياس خاصة - بست مقدمات مذكورة أو مقدرة، وهي: بيان أن المدعى محل للقياس، وأن حكم الأصل كذا، وأن علته كذا، وأنها ثابتة في الفرع، وأنها تستلزم ثبوت حكم الفرع (٢)، وأنه الحكم المطلوب - دونوا لذلك سبعة أنواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفاً، بعضها

= منع مقدمة الدليل، ومنع الدليل بجملته، والمعارضة، أما المعارضة في الأصل وفي الفرع فظاهر، ويرجع إليها أيضاً القلب كما يأتي، وباقي الاعتراضات منها ما يرجع إلى المنع كفساد الاعتبار والوضع، ومنها ما هو راجع إلى منع حكم الأصل أو منع أحد محتلي اللفظ كصنفي النوع الثالث، ومنها ما هو راجع إلى منع العلية أو منع وجودها أو إلى المعارضة كالأصناف العشرة التي للنوع الرابع، ومنها ما يرجع إلى منع وجود العلة في الفرع أو إلى المعارضة في الفرع أو إلى إحدى المعارضتين أو إليها أو إلى منع تساوي الأصل والفرع في المصلح كأصناف النوع الخامس، وسؤال التعدية راجع إلى معارضة في الأصل، وسؤال التركيب راجع إلى المنع بتفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى، والقول بالموجب راجع إلى المنع. ويعرف ما ذكرناه بالتأمل في كلام المؤلف رحمه الله الآتي إن شاء الله تعالى في كل صنف، وينظر ما راجع منها إلى النقض الإجمالي، وهو منع الدليل بجملته؟ ولعل الراجع إليه النقض والكسر فتأمل.

(قوله): «مذكورة» حيث أشير إليها في ماهية القياس؛ لأن إلحاق معلوم بمعلوم في حكمه للاشتراك في العلة قد أفاده من المقدمات ما عدا الأولى والأخرى من المقدمات الست، وأما هما فمقدوران في الحد لكونهما من شروط صحة القياس. ولم يتعرض في شرح المختصر لوصف هذه المقدمات بما ذكره المؤلف رحمه الله، والله أعلم.

(قوله): «وهي بيان أن المدعى محل للقياس» في شرح المختصر أن هذا المقدمة هي بيان تمكنه من الاستدلال بالقياس، فينظر في وجه عدول المؤلف عنها [١].

(قوله): «دونوا» جواب لما؛ وقوله: «لذلك» أي: المذكور من الاستفسار والست المقدمات.

(قوله): «تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفاً» يقال: لا اشتغال في النوع الأول منها، وهو الاستفسار؛ لأنه وصف واحد فقط، وكذا النوع السابع كما صرح به في حواشي شرح المختصر،=

(١) في نسخة: تفهيم.

(٢) في المطبوع: ثبوت الحكم في الفرع.

[١] - وجه الاختصار. (عن خط شيخه).

عام الورد على كل مقدمة كالاستفسار^(١) والتقسيم، وبعضها على كل قياس^(٢) كمنع وجود العلة أو عليتها، والمعارضة في الفرع، وبعضها خاص ببعض كما يجيء إن شاء الله تعالى.

=وكان المؤلف رحمه الله أراد اشتغال الأغلب منها، وإنما جعلها ثلاثة وعشرين لا خمسة وعشرين كما في شرح المختصر بناء منه على رجوع سؤال التعدية إلى المعارضة، ورجوع سؤال التركيب إلى منع الأصل أو منع العلة إن كان مركب الأصل أو إلى منع وجود العلة إن كان مركب الوصف، وسينبه المؤلف رحمه الله فيما يأتي على هذا.

(قوله): «وبعضها» أي: بعض الاعتراضات «خاص ببعض» أي: ببعض الأقيسة، كالاقتراضات المختصة بالعلل الثابتة بالمناسبة كما سيأتي في النوع الرابع، فإنه لا يرد على القياس الثابت علته بغيرها.

(١) عبارة العضد: وأنت تعلم أنه يرد على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة، فلا سؤال أعم منه.

(٢) سواء كانت علته ثابتة بالنص أو بالإجماع أو بالاستنباط بأقسامه.

(*) وبعضها عام لكل دليل، وهو القول بالموجب.

النوع الأول: ما يتعلق بالإفهام

وهو صنف واحد ليس إلا، وهو سؤال الاستفسار، وقد عرفته، ولا بد أن يكون **(مع بيان وجه الخفاء)** وإلا لم يسمع **(لأن الأصل عدمه)** فلا يسمع من المعارض إلا فيما فيه إجمال أو غرابة وإلا كان تعنتاً، وربما أفضى إلى التسلسل^(١)، فعلى السائل بيان الإجمال؛ لأنه يكفي المستدل كون الأصل عدم^(٢)، ويكفي السائل بيان صحة إطلاقه على معنيين^(٣) فصاعداً لا بيان التساوي، وإلا لم يحصل بيان مقصود المناظرة لتعسره، ولأنه يخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمة عن المعارض، ولكنه لو التزمه تبرعاً بأن قال: التفاوت يستدعي ترجيحاً، والأصل عدمه لكان أولى؛ لإثباته ما ادعاه من الإجمال، مثاله: قوهم:

(قوله): «وربما أفضى إلى التسلسل» يعني في كل لفظ يفسر به لفظ.

(قوله): «لأنه يكفي المستدل كون الأصل عدم» في كون هذا علة لما قبله خفاء، ولو قال: وبيان كونه مجملاً على المعارض؛ لأن الإجمال خلاف الأصل، ويكفي المستدل.. إلخ - لظهر التعليل، وكأنه مراد المؤلف عليه السلام. وإنما كفى المستدل الإجمال هنا لا فيما سيأتي فلم يكفه الدفع بالإجمال لأن ذلك بعد بيان السائل للإجمال، وهذا قبله وقبل الاعتراض.

(قوله): «لا بيان التساوي» أي: ولا يكلف بيان التساوي.

(قوله): «وإلا لم يحصل بيان مقصود المناظرة» وهو إظهار الصواب؛ إذ لا سبيل إلى ذلك بدون فهم المعنى، وإنما لم يحصل لتعسر بيان التساوي، فلو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم.

(قوله): «ولأنه يخبر عن نفسه» فكيفيه ما يدفع به ظن التعنت في حقه ويصدق.. إلخ، وهذا عطف على قوله: وإلا لم يحصل.. إلخ.

(قوله): «لو التزمه» أي: بيان التساوي بأن قال: هما متساويان لأن التفاوت.. إلخ.

(١) ولذلك قال القاضي: ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام. (عضد أيضاً).

(٢) لأنه الأصل، فإن وضع الألفاظ للبيان، والإجمال قليل جداً، وإنما البينة على مدعي خلاف الأصل. (عضد).

(٣) المراد إطلاقه عليها بالوضع ليكون مشتركاً فيكون مجملاً، أو يبين أنه غير مشهور في الكتب المستعملة في اللغة فيكون غريباً، والمعارض وإن لزمه بيان تعدد معنى اللفظ ليتضح إجماله فإنه لا يتحقق الإجمال إلا بكونها متساويين في السبق إلى الفهم، لكن لا يكلف بيان التساوي لتعسره، بل يصدق في أنه لم يفهم المقصود منها. (مختصر وشرح الجلال مع تصرف يسير في أول النقل).

المكروه مختار فيقتص منه كالمكروه، فيقال: المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب، هذا هو الاستفسار، فلو قال بعده: الأول مسلم وغير مفيد والثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم. ومثال الغرابة قولهم في الكلب المعلم الذي يأكل صيده: أيل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد، فيسأل عن كل واحد منها.

(والجواب) عن سؤال الاستفسار **(بالظهور)** ^(١) أي: ببيان أنه ظاهر في مقصوده **(بنقل)** عن أئمة اللغة **(أو عرف)** عام أو خاص **(أو قرينة)** ^(٢) كما لو استدل بقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ف قيل: النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعاً، فيقول المستدل: هو ظاهر في الوطء؛ لانتفاء الحقيقة الشرعية، أو في العقد؛ لهجر اللغوية، أو لأنه بمعنى الوطء لا يسند إلى المرأة ^(٣)

(قوله): «المكروه» بالكسر، والمكروه بالفتح.

(قوله): «للفاعل القادر» وإن لم يكن راغباً لأجل الإكراه.

(قوله): «وللفاعل الراغب» لعدم إكراهه.

(قوله): «أيل» بضم المهملة وكسر ها، والياء مشددة مفتوحة.

(قوله): «لانتفاء الحقيقة الشرعية» عند من ينفيها.

(قوله): «هو ظاهر.. إلخ» مثال النقل، وقوله: أو في العقد مثال العرف، وقوله: أو لأنه بمعنى الوطء.. إلخ مثال القرينة.

(١) كنصوص القرآن فإنها مما اتفق أئمة اللغة على أن معانيها ما دلت عليه.

(٢) دالة على مقصوده. (نيسابوري).

(٣) فقرينة الإسناد تعين كونه للعقد. (سعد).

(*) في العضد هنا ما لفظه: بقي هنا بحث وهو أن في دفع الإجمال طريقاً إجمالياً ربما يستعمله بعض الجدلّيين، وهو أن يقول: يلزم ظهوره في أحدهما [١] وإلا كان مجملاً، والإجمال خلاف الأصل، أو يقول: يلزم ظهوره فيما قصدت؛ لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً [٢]، فلو لم يكن ظاهراً فيما قصدت لزوم الإجمال، وهو خلاف الأصل.

[١] - لا على التعيين، وإن لم يكن كافياً في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الإجمال. (سعد).

[٢] - أما عند المستدل فلأن دعواه ظهوره في مراده، وأما عند المعارض فلدعواه الإجمال.

(ثم) إذا عجز عن ذلك كما في مسألة الكلب أجاب **(بالتفسير)** بما يصلح له لغة أو عرفاً، لا بكل شيء^(١) لثلا يصير لعباً **(لا)** أنه يدفع الإجمال **(إجمالاً)** أي: بالطريق الإجمالي، كأن يقول: الإجمال خلاف الأصل، أو ليس ظاهراً في غير ما قصدت اتفاقاً، فلو لم يظهر فيه لزم الإجمال، وهذا **(على الأصح)** من القولين؛ لعدم إفادة كون الأصل عدم الإجمال بعد الدلالة عليه، ولأنه لا يندفع بالطريق الإجمالي دعوى عدم فهمه، ولأنه لا يبقى للسؤال حينئذ فائدة.

(قوله): «بالتفسير» فيقول: أريد بالأيل الكلب، ويقول: لم يرض لم يعلم، وبالفريسة الصيد وبالسيد الأسد [١].

(قوله): «بما يصلح له لغة أو عرفاً» زاد المؤلف عليه عرفاً على قوله في شرح المختصر: بما يصلح له لغة - لما ذكره في الحواشي من أنه لا يجب أن يفسره بما يكون معناه في اللغة، بل المراد أن يفسره بما يرخص أهل اللغة في استعماله فيه سواء كان حقيقة أو مجازاً أو نقلاً، قال في الحواشي: ولو قال لغة أو عرفاً لكان أظهر. **(قوله):** «لا بكل شيء» مما يصلح له من حقيقة ومجاز [٢] ونقل، بل يكفي التفسير بواحد مما يصلح له لغة أو عرفاً.

(قوله): «اتفاقاً» بين المستدل والسائل؛ لأن الفرض من السائل دعوى الإجمال.

(قوله): «فلو لم يظهر فيه» أي: فيما قصدت، ولو قال: فلو لم يظهر فيما قصدت لكان أولى؛ لإيهام الإضمار رجوعه إلى غير.

(قوله): «من القولين» فإن بعضهم يستعمل هذا الدفع الظاهر وروده، وبعضهم يرده؛ لما ذكره المؤلف عليه.

(قوله): «بعد الدلالة عليه» يعني من المعارض.

(قوله): «ولأنه لا يبقى السؤال حينئذ» أي: حين أن يدفع بالطريق الإجمالي «فائدة» لأن دفع الإجمال بهذه الطريق الإجمالي يجري عند كل استفسار، فلا يحصل ما هو المقصود من المناظرة كما عرفت.

(١) عبارة العضد: واعلم أنه إذا فسر فوجب أن يفسره بما يصلح له لغة، وإلا كان من جنس اللعب وخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق.

[١] - صحح في نسخة الذئب، وهي عبارة العضد.

[٢] - هذه الزيادة لا تناسب تعليل الشارح بقوله: لثلا يصير لعباً، وكلام شرح المختصر مناسب لكلام الشارح. (محمد

بن زيد رحمته ح). حيث قال: أما تفسيره بما لا يحتمله فمن جنس اللعب.

النوع الثاني من الاعتراضات: وهو باعتبار كون المدعى محلاً للقياس وقابلاً له

فإن منع محلية تلك المسألة لمطلق القياس فهو فساد الاعتبار، وإن منع محليتها لذلك القياس فهو فساد الوضع، فكان صنفين، أولهما: **(فساد الاعتبار)** وهو **(مخالفة القياس^(١) للنص)** فلا يصح الاحتجاج حينئذ به في المدعى **(والجواب)** لهذا الاعتراض من وجوه، إما **(بطعن في سند)**^(٢) بأنه موقوف^(٣) أو في روايته قدح لأن راويه ضعيف لخلل في عدالته أو ضبطه أو تكذيب شيخه، أو غير ذلك **(أو منع ظهور)** له في المدعى كمنع عموم أو مفهوم أو دعوى إجمال **(أو تأويل)** بأن يُسلّم ظهوره ويدعي أن المراد غير ظاهره بدليل يرجحه **(أو قول بموجب)** بأن يقول: إن ظاهره لا ينافي^(٤) حكم القياس **(أو**

قوله): «لمطلق القياس فهو فساد الاعتبار، سمي بذلك لأن اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد وإن كان وضعه وتركيبه صحيحاً لكونه على الهيئة الصالحة للاستدلال به.
(قوله): «وإن منع محليتها لذلك القياس» يعني القياس المخصوص «فهو فساد الوضع» كأنه يدعي أنه وضع في المسألة قياساً لا يصلح فيها.
(قوله): «أو تكذيب شيخه» عطف على أن راويه ضعيف، أو على خلل إن ثبت أن التكذيب علة للضعف، وليس عطفاً على عدالته، وذلك ظاهر.
(قوله): «أو دعوى إجمال» عطف على منع عموم.

(١) هذا في الحقيقة اعتراض بفوات شرط العلة؛ لما عرفت من أن شرطها أن لا تخالف نصاً، وعرفناك هناك أن الشرط في الحقيقة شرط لإثبات الحكم بها في الفرع، وهو معنى كون الشرط للقياس نفسه لا للعلة ولا للفرع. (شرح مختصر للجلال).
(٢) إن لم يكن كتاباً أو سنة متواترة. (عضد).
(٣) وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع إلى النبي ﷺ. (سعد).
(٤) ولا ينافي صحة القياس؛ لأن النص عام، والقياس خاص، وقد عرفت أن العموم يخص بالقياس، وكل على شرطه فيه. (شرح جلال).

معارضة) لنص السائل بنص^(١) آخر ليسلم القياس^(٢)، ولا يفيد معارضة السائل بنص ثالث؛ لأن نصاً واحداً يعارض^(٣) نصين، كما أن شهادة الاثنين تعارض شهادة الأربعة، ولا يعارض النص النص والقياس؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا إذا تعارضت نصوصهم يرجعون إلى القياس، وإذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة؛ لاشتراكهما في القصد إلى إظهار الصواب. وليس للمعلل أن يقول: عارض نصك قياسي وسلم نصي؛ لأنه انتقال، وأي شيء في المناظرة أقبح منه؟ ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه

(قوله): «ولا يفيد» أي: لا يفيد السائل، وقوله: «معارضة السائل» هذا من الإضافة إلى الفاعل، أي: لا تفيد السائل معارضته للمستدل، وقوله: «بنص ثالث» جعله المؤلف عليه السلام ثالثاً نظراً إلى نص المستدل لا بالنظر إلى نص المعارض؛ إذ لم يكن معه إلا نص واحد، فهذا ثان بالنظر إليه. وفي شرح المختصر: فلو عارضه المعارض بنص آخر حتى يسلم له أحد نصيه فيعارض القياس هل يسمع؟ **(قوله):** «لأن نصاً واحداً» وهو نص المستدل «يعارض نصين» لأن الأدلة المتعارضة إذا كانت من جنس واحد فقيام دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجحه؛ فلهذا عارض النص الواحد، يعني المعارض، وهذا ما يقال: لا يرجح بالكثرة، أما عند اختلاف الجنس فيرجع؛ لاتفاق صاحبة على ذلك حيث كانوا إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام.

(قوله): «عارض» أي: قد عارض، قوله قياسي فاعل عارض^[١].

(قوله): «ولم يوجبوا عليه» أي: على المستدل.

(١) لكن لا يذهب عنك أن نص المعارضة إن كان حكمه موافقاً لحكم أصل القياس كفى في معارضتها نص واحد من ذلك النوع، فلا يصح القياس على أحدهما، وإن كان حكم نص المعارضة مخالفاً لأصل القياس تناصر النصان أيضاً على معارضة أصل القياس، وحينئذ لا يتم قوله: فيسلم القياس. (شرح جلال).

(٢) ويتساقط النصان.

(٣) سيأتي في الترجيح أن الموافق لدليل أرجح في الترجيح، ولا ينافي ما هنا؛ لأن الكلام في صحة الاعتبار، وقد صح بموافقة النص، واعتضاد النص بالقياس جهة ترجيح معارضة لموافقة النص النص، والله أعلم. (عن خط القاضي علي البرطي رحمته الله، وهي تنسب إلى المؤلف).

[١] - ضبط في بعض النسخ برفع نصك، وهو ظاهر، والانتقال معه أظهر مما ذكره المحشي. (ح قال: اهـ شيخنا).

لنص السائل لتعذرهِ^(١).

(أو ترجيح) للقياس على النص إما بخصوصه وعموم النص، أو بثبوت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب إليهما، وهذه الأجوبة لا تجب كلها، بل يؤتى منها بما أمكن، فإن تعذرت كلها فالدائرة على المعلن. مثاله قولهم في ذبح تارك التسمية: ذبح من أهله في محله فيوجب الحل كذبح^(٢) ناسيها، فيعترض بمخالفة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فيتأولها المعلن بذبح عبدة الأوثان؛ لحديث: ((اسم الله على فم كل مسلم))، أو يرجح قياسه بكونه قياساً على الناسي المخرج عن هذا النص بالإجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعاً^(٣)، وقد سبق أن

(قوله): «لتعذرهِ» لأنه لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح، وأنى للمستدل ذلك؟^[١]

(قوله): «وعموم النص» فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس.

(قوله): «بنص أقوى» أو بإجماع.

(قوله): «عند من ذهب إليهما» أي: إلى التخصيص بالقياس وإلى تقديم القياس الثابت حكم أصله بما ذكره المؤلف عليه السلام مع القطع بوجود العلة في الفرع.

(قوله): «من أهله» وهو المسلم، وقوله: «في محله» ما يحل أكله وفي الأوداج.

(قوله): «على فم كل مسلم» في شرح المختصر: على قلب المؤمن سمي أو لم يسم.

(قوله): «أو يرجح» عطف على يتأولها.

(قوله): «بالإجماع» هكذا في شرح المختصر، ولعله أراد بالإجماع اتفاق الخصمين؛ لأنه قد تقدم فيه ذكر الخلاف في مسألة أن الاختلاف على قولين لا يمنع ثالثاً.

(قوله): «للعلة المذكورة» هي قوله: ذبح من أهله في محله.

(١) لأنه لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح، وأنى له ذلك. أي: للمستدل أنى له نفي جميع وجوه الترجيح، اللهم إلا أن يكتفي بأن الأصل عدم المرجح فيمكن، كما يمكن إثبات أن هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لا يوجد له في ذلك معارض بحكم الأصل. (سعد).

(٢) والجامع بينهما كون كل واحد منهما ذبحاً صدر عن أهله. (شرح مختصر للخبيصي).

(٣) هذا غير مسلم، فإن العائد التارك للتسمية عمداً ليس بأهل للذبح؛ بدليل أن الكافر لا يكون أهلاً حتى ينطق بكلمة الإسلام، فكذلك المسلم لا يكون أهلاً حتى ينطق بالتسمية. (من خط قال فيه: عن خط الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عادت بركاته علينا).

^[١] - اللهم إلا أن يكتفي بأن الأصل عدم المرجح.. إلخ كلام العضد والسعد. (ح عن خط شيخه).

مثل هذا القياس راجح على النص^(١).

وفرق السائل^(٢) بأن العامد مقصر والناسي معذور يخرج منه من فساد الاعتبار إلى المعارضة^(٣)؛ لما سيجيء إن شاء الله تعالى من أن الفرق إبداء خصوصية إما في الأصل هو شرط فيكون معارضة فيه، أو في الفرع هو مانع فيكون معارضة فيه، فيوقعه في فسادين: الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره؛ لأن المعارضة بعد ذلك.

فائدة: حديث: ((اسم الله على فم كل مسلم)) رواه ابن عدي والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري، وقد رمي بالوضع.

ثانيهما: (فساد^(٤) الوضع) وهو (اعتبار الجامع) بنص أو إجماع

(قوله): «وفرق السائل» يعني أن المستدل إذا رجع قياسه بكونه قياساً على الناسي المخرج عن هذا النص بالإجماع فهل للسائل أن يبدي بين التارك والناسي فرقاً؟ فذكر المؤلف رحمته أن السائل ليس له ذلك؛ لأن ذلك يخرج منه.. إلخ.

(قوله): «اعتبار الجامع بنص.. إلخ» يعني أن الجامع الذي يثبت الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نفيض الحكم، فقول المؤلف رحمته: بنص متعلق باعتباره، وقوله: =.....

(١) وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقيس عليه مجمعاً عليه على ما توهمه الشارح العلامة. (سعد).

(٢) بين الأصل والفرع بوجود عذر في الأصل هو النسيان دون الفرع. (نسيابوري).

(٣) للقياس بمثله؛ لأن حاصل إبداء الفارق قياس العامد على الكافر بجامع تعمده الترك، فيتعارض القياسان، لكن ذلك انتقال من الاعتراض بفساد الاعتبار إلى الاعتراض بالمعارضة، فإن كان بعد اعتراف بالانقطاع عن الاعتراض بفساد الاعتبار فله ذلك؛ لما عرفناك من ترتب الاعتراضات الثلاثة: النقص، ثم المنع، ثم المعارضة، وفساد الاعتبار من النقض الإجمالي بأحد نوعيه، وهو استلزام القياس لفساد كما أسلفناه لك، وذلك منع لصحة الدليل جملة لا منع [١] لأحد مقدماته. (شرح جلال).

(٤) وسمي بذلك؛ لأن المعارض يدعي أن المستدل وضع في المسألة قياساً لا يصح وضعه فيها. (*) الظاهر أنه أخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقاً على ما هو ظاهر كلام الأمدى. (سعد). فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه؛ =.....

[١] - في المطبوع: ولا منع. والمثبت من شرح الجلال.

(في نقيض الحكم) الذي أثبت به، فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع؛ إذ الوصف الواحد لا يؤثر في النقيضين، هذا هو المشهور في تفسير هذا الصنف، والذي تقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم أن فساد الوضع اشتمال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصاً أو إجماعاً، سواء كان بنفس الاعتبار أو بترتب

= الذي أثبت به صفة للحكم لا للنقيض، أي: الحكم الذي أثبته المستدل بالجامع. ومثال اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص: تعليل نجاسة سور السبع بأنه سبع فكان سوره نجساً كالكلب، فيقال: السبعة اعتبرها الشارع علة للطهارة بالنص، وذلك فيمار واه أحمد وغيره أنه ﷺ دعي إلى بيت فيه كلب فلم يجب، ودعي إلى بيت فيه سنور فأجاب، فقليل له في ذلك فقال: ((السنور سبع)) فجعل [١] كونه سبعة علة للتطهير، ذكره في الفصول وشرحه.

(قوله): «والذي تقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم» يعني أنهم يستعملون فساد الوضع في المناظرة فيما هو أعم من ذلك؛ ولذا قال: «أن فساد الوضع اشتمال القياس.. إلخ» يعني وإن لم يعتبر الجامع بنص أو إجماع في نقيض الحكم، بل اعتبر بترتب الحكم على وفقه كما ستعرف ذلك.

(قوله): «على خلاف ما عهد في الشرع نصاً أو إجماعاً» نصب على الحال من ضمير عهد لا على التمييز؛ إذ لا يستقيم ذلك في نصب إجماعاً [٢]، والمعنى أنه لم يعهد في الشرع قياس بجامع مؤثر في نقيض حكم القياس سواء كان تأثيره في النقيض بنص أو إجماع أو بترتب الحكم على وفقه، والله أعلم، فقوله: «سواء كان» أي: ذلك الاشتمال «بنفس الاعتبار» أي: الاعتبار المذكور، وهو اعتبار الجامع بنص أو إجماع في نقيض الحكم، وقوله: «أو بترتب الحكم على وفقه» أي: أو كان اشتمال القياس على خلاف المعهود بترتب الحكم أي المناقض للحكم الذي أثبته المستدل، فلو قال المؤلف ﷺ: «أو بترتب نقيض الحكم على وفق الجامع لكان أولاً. ومعنى ترتب النقيض على وفق الجامع أنها وجداً في محل واحد كما ستعرف ذلك من المثال إن شاء الله تعالى، وهو قوله: نحو أن يقول، فإن الظاهر أنه مثال لترتب نقيض الحكم على وفقه، وأما مثال اعتبار الجامع بنص في نقيض الحكم فقد عرفته من المنقول عن الفصول وشرحه. ومقتضى هذه العبارة شمول النص والإجماع لترتب الحكم على وفقه، وليس كذلك، وتوضيح هذا المثال أن التكرار في التيمم أثبته المستدل بجامع وهو المسح، والمعتز قد أثبت النقيض بهذا الجامع لا بنص ولا إجماع، بل بترتب الكراهة على المسح، بأن وجداً في محل واحد وهو الخف.

= لصدقه فقط بأن يكون [٣] الدليل صالحاً لترتيب الحكم عليه، وصدق فساد الوضع بأن لا يكون الدليل كذلك ولا يعارضه نص ولا إجماع، وصدقهما معاً بأن لا يكون الدليل كذلك مع معارضة نص أو إجماع. (شرح لب لزكرياء).

[١]- في المطبوع: فهل كونه. والمثبت من شرح الفصول.

[٢]- ينظر في وجه عدم الاستقامة. (ح قال: اهـ شيخنا).

[٣]- في المطبوع: بأن لا يكون. والمثبت من شرح اللب.

الحكم على وفقه، نحو أن يقول في التيمم: مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء^(١)، فيقول المعترض: ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف^(٢).

(والجواب) عن هذا الاعتراض إما **(ببيان مانع)** في أصل السائل، ككون التكرار في مسح الخف معرضاً له للتلف **(أو غيره)** كانتفاء الشرط **(و)** هذا الجنس **(ليس بنقض ولا قلب^(٣) ولا قدح في المناسبة)** وإن كان مشبهاً لكل واحد منها من وجه فهو يفارقها من آخر، بيان ذلك: أنه يشبه النقض من جهة كونه يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف، ويفارقه^(٤) **(لإثباته)** أي: الجامع بنفسه **(النقيض)** والنقض لا يتعرض فيه لذلك، بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف، فتغايراً عموماً وخصوصاً. ويشبه القلب من جهة إثبات النقيض بعلة المستدل، ويفارقه من جهة إثبات النقيض **(بأصل آخر)**^(٥) وفي

(قوله): «هذا الجنس» أي: فساد الوضع، وكان الأنسب بقاعدة المؤلف عليه السلام أن يقول: هذا الصنف. **(قوله): «وفارقه»** أي: يفارق النقض بوجود زيادة في هذا الصنف ليست في النقض، وهي أن الجامع هو الذي يثبت النقيض، بخلاف النقض فإنه لا يتعرض.. إلخ. **(قوله): «فتغايراً عموماً وخصوصاً»** فهذا الصنف أخص مطلقاً من النقض. وقوله: «وفي القلب بأصل المستدل» فلو أثبتته في هذا الصنف بأصل المستدل لكان هو القلب.

- (١) الاستنجاء: الاستطابة بالأحجار، وسمي استنجاء لأن فيه إزالة النجس، وهو النجاسة.
- (٢) فثبت اعتبار المسح في نقيض الحكم المقصود، وذلك النقيض هو الكراهة، فلا يعتبر في الحكم المقصود، وهو الاستحباب. (نيسابوري).
- (٣) يعني: ليس هذا بالنقض الإجمالي الذي مر قريباً، ولا القلب الآتي في ثاني اعتراضات النوع السادس. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).
- (٤) بوجه اعتباري، وهو أن النقض مجرد عدم الحكم مع وجود العلة، وفساد الوضع لا بد أن يثبت النقيض، أي: الضد؛ لأن المسح الذي ادعى المستدل كونه علة للندب أثبت ضد الندب، وهو الكراهة، فإن الكراهة ليست بنقيض، وإنما هي ضد، ولكنها تستلزم النقيض، وهو عدم الندب، فإن تقابل عدم والملكة من التناقض. (مختصر وشرحه للجلال).
- (٥) فإن الأصل لأحدهما الاستطابة والآخر الخف. (نيسابوري).

القلب بأصل المستدل . ويشبه القدح في المناسبة من حيث تنفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه، ويفارقها من جهة أنه لا يقصد هنا إلا بناء النقيض على الوصف في أصل آخر **(بلا بيان لعدمها)** أي: المناسبة، فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحاً فيها، هذا إذا كانت مناسبته للنقيض والحكم من جهة واحدة، وأما إذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحها؛ لجواز مناسبة وصف لحكمين، ككون المحل مشتهى يناسب إباحة النكاح لإراحة الخاطر، وحرمة لإزاحة الطمع، والأخ لأبوين مع الأخ لأب يناسب تخصيص الأول بالإرث لتقدمه بالقوة، وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة، وتسويتها لشركة الأب، ولا عبرة بالأم في العصوبة.

(قوله): «لجواز مناسبة وصف» أي: من جهتين «الحكمين» أي: متناقضين، فيناسب بإحداهما الحكم وبالأخرى نقيضه.

(قوله): «وتشريكهما مع تفضيله» أي: مع تمييز الآخر للأبوين بزيادة، فقوله: للشركة في الأبوة علة التشريك، والزيادة علة للتفضيل، أي: لزيادة الأخ لأبوين بالأم.

النوع الثالث من الاعتراضات (١): وهو الوارد على حكم الأصل

ولا مجال للمعارضة فيه (٢)؛ لما مر (٣)، فتعين المنع إما ابتداء أو بعد تقسيم، فانحصر بحسب الوجود في صنفين، أولهما: (منع (٤) حكم الأصل) نحو أن يقول: جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب، فيقال: لا نسلم، أو لم قلت: إن جلد الكلب لا يقبل الدباغ؛ لأن حاصل منع حكم الأصل (طلب دليله) ككل منع كما سلف (وهو مسموع، ولا قطع بمجرد في الأصح) (٥) أما كونه مسموعاً فلأن غرض المستدل لا يتم مع منعه، وقال الشيخ

(قوله): «لما مر» من كونه غصباً لمنصب الاستدلال، فينقلب المستدل معترضاً والمعارض مستدلاً.
(قوله): «فلأن غرض المستدل» وهو إقامة الحجة على خصمه لا يتم مع كون أصله ممنوعاً؛ لأنه جزء الدليل، ولا يثبت الدليل إلا بثبوت جميع أجزائه.

(١) ما يرد على المقدمة الأولى من القياس، وهي دعوى حكم الأصل. (عضد).
(٢) يعني: ليس للمعارض المعارضة في حكم الأصل ونصب الدليل على انتفائه.
(٣) من كونه غصباً لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضاً والمعارض مستدلاً.
(٤) وفي جواز المنع المذكور الخلاف المذكور في اشتراط الإجماع على حكم الأصل كما تقدم، ولكن المصنف لما اختار الجواز أشار بقوله «والصحيح أنه ليس قطعاً للمستدل» إلى مذهب مشروط الإجماع عليه، فإنه يقول: منعه بمجرد قطع للمستدل، ولهذا لا يصح للمعارض المعارضة فيه بالاتفاق، ما ذاك إلا لأنها تستلزم الانتقال عن المطلوب إلى غيره، وأما ما قيل من أن امتناعها لكونها غصباً للمنصب لانقلاب المعارض مستدلاً فمستلزم عدم صحتها، وصحة النقض مطلقاً، وذلك نقض للدليل المذكور على منعها في حكم الأصل؛ لوجوده [يعني: الدليل] في غيره. (مختصر وشرحه للجلال).

(٥) والصحيح أنه ليس قطعاً للمستدل بمجرد هذا المنع؛ لأن منع حكم الأصل كمنع مقدمات من مقدمات القياس؛ لأن حكم الأصل مقدمة من مقدمات القياس، فيكون منعه كمنع سائر مقدماته، فكما أن المستدل لا ينقطع بمنع أيها بل يجب عليه إثباتها بالدليل باتفاق فكذا يجب عليه إثبات حكم الأصل به، وقيل: ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل؛ لأنه لو لم ينقطع فإما أن يشرع في الدلالة على حكم الأصل أو لا يشرع فإن لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده، وإن شرع فيها فقد انتقل من مسألة إلى أخرى؛ لأن المقصود من القياس إثبات حكم الفرع، فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه وعدل إلى إثبات حكم الأصل، فيكون انتقالاً من مسألة إلى أخرى، ولا معنى للانقطاع سوى هذا. (شرح مختصر للخبيصي).

أبو إسحاق الشيرازي: إنه لا يسمع هذا المنع من المعترض، وقد تؤول قوله بأحد وجهين: أحدهما: أن يكون المستدل ممن يرى وجوب الإجماع على حكم الأصل، ولا يسمع المنع في محل الإجماع. ثانيهما: أن يكون مدعاه لو ثبت (١) حكم الأصل لثبت حكم الفرع، وغرضه ضم نشر الجدل.

وأما كون المستدل لا ينقطع بمجرد إثبات حكم الأصل مما يتوقف عليه إثبات المطلوب، والانتقال إنما يقبح إذا كان إلى غير ما به تمامه، فمنع حكم الأصل (كمنع العلية و) كمنع (وجودها) في الأصل أو في الفرع، فإنه يصح منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعاً له بالاتفاق، وإذا لم ينقطع (فعليه الدليل) على إثبات حكم الأصل. وذهب البعض إلى أن هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من إثباته؛ لأنه انتقال إلى حكم آخر شرعي قدر الكلام فيه كالكلام في الأول،

(قوله): «لا يسمع هذا المنع» فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الأصل.

(قوله): «أن يكون مدعاه» أي: المستدل «لو ثبت حكم الأصل.. إلخ» فثبوت حكم الفرع على فرض ثبوت حكم الأصل؛ إذ بهذا الفرض تحصل المساواة المطلوبة في القياس، وحينئذ فلا يسمع المنع.

(قوله): «لا ينقطع بمجرد» أي: بمجرد المنع.

(قوله): «إلى غير ما به تمامه» أي: تمام مطلوب المستدل.

(قوله): «قدر الكلام» إشارة إلى الفرق بين الانتقال إلى حكم شرعي وبين الانتقال إلى غيره مما به تمام المطلوب، وذلك أن الحكم الشرعي يستدعي من الأدلة والشرائط مثل ما يستدعي الحكم الأول فيطول المقال، بخلاف الانتقال إلى غيره من مقدمات المناظرة؛ ولذا فإن من تكلم في مسألة الخنزير ثم تكلم في أحوال له ثم أخذ يتكلم في مسألة الكلب عد متقللاً، بخلاف من تكلم في مسألة الخنزير ثم تكلم في أحوال له ولصفاته. وقد أجاب في شرح المختصر عن ذلك بأن هذا الفرق لا يظهر له أثر عند التأمل فلا يخفى ما فيه من الضعف، وأشار المؤلف عليه السلام إلى ذلك بقوله: وكونه انتقل إلى حكم شرعي.. إلخ.

(١) وإما بناء على أن المستدل يريد لو ثبت حكم الأصل لثبت إلحاق الفرع به، وهذه شرطية لا يلزم وجود طرفيها؛ لأنها فرضية فرضها المستدل فلا يلزم دلالة عليه وإن لزمته الدلالة على تلازم الطرفين على فرض وقوع المقدم؛ لأن ذلك يتم له بمشاركة الفرع للأصل المفروض على تقدير وقوعه، قال المصنف: وهو [أي: قول الشيرازي: إنه لا يسمع] بعيد؛ إذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله؛ لأنه وإن جاز كونه مجمعاً عليه فربما كان الإجماع استدلالياً يصح منعه، نعم، لا بعد لو ادعاهما شرطية. (مختصر وشرحه للجلال).

فقد ظفر السائل بأقصى مراده.

والصحيح أنه لا ينقطع إلا بالعجز عن إقامة الدليل، وكونه انتقل إلى حكم شرعي كالأول مجرد وصف طردي غير مؤثر في عدم التمكين؛ لأن الواجب على ملتزم أمر إثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته أو قلت، على أن مقدماته ربما تكون أقل؛ بأن يثبت بالإجماع أو النص الجلي الواضح. واختار الغزالي اتباع عرف المكان^(١) الذي هو فيه ومصطلح أهله، واختار الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع، وعدمه عند خفائه؛ لظهور عذره.

(و) إذا أقام المعلل الدليل فإنه (لا ينقطع السائل حينئذ في الأصح؛ إذ لا يلزم من صورة دليل صحته) فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته، وهو معنى المنع، وقيل: ينقطع؛ لأن اشتغاله بها أقامه المعلل دليلاً على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود، وربما يفوته، قلنا: لا نسلم؛ إذ المقصود لا يحصل إلا به طال الزمان أو قصر.

(و) ثانيهما: (التقسيم) وهو عام الورود في جميع المقدمات، وإنما

(قوله): «على أن مقدماته» أي: حكم الأصل، وقوله: «أقل» أي: أقل من مقدمات الحكم الأول. قال في شرح المختصر: نعم لو اصطلاح عليه نظراً إلى ذلك لم يبعد، ولذا اختار الغزالي... إلخ.

(قوله): «ومصطلح أهله» أي: أهل بلد المناظرة، فإن عدوه قطعاً فقطع، وإلا فلا؛ لأنه أمر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل.

(قوله): «اشتغال بالخارج عن المقصود» كمن غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح.

(قوله): «وربما يفوته» أي: المقصود بالاشتغال؛ لأنه قد يتم المجلس ولم يكن قد تم بيان صحة ما هو خارج عن المقصود.

(قوله): «قلنا لا نسلم» كونه خارجاً عن المقصود.

(قوله): «طال الزمان أو قصر» أي: ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدد.

(قوله): «في جميع المقدمات» يعني التي تقبل المنع.

(١) فإن كان عرف المكان أنه يحصل الانقطاع بمنع حكم الأصل فيحكم بانقطاع المستدل، وإن كان عرفه أنه لا يحصل الانقطاع به لا يحكم بانقطاعه؛ لأن للجدل مراسم محصورة بحكم المواضع فلا يجوز العدول عنها. (شرح مختصر للخبيصي).

خص ذكره بهذا النوع لتقدمه على سائر الأنواع التي يصح ورودها فيها، وهو **(منع أحد محتملي اللفظ)** ^(١) المستويين في ظاهر النظر، إما مع السكوت عن الآخر ^(٢) إذ لا يضره ^(٣)، وإما مع تسليمه وبيان أنه لا يضره.

وقد اختلف في قبوله ^(٤)، فقال قوم: لا يقبل؛ إذ لعل الممنوع غير مراده **(والصحيح)** ^(٥) **(قبوله)** إذ به يتعين مراده وله مدخل في التضييق عليه **(و)** لكن **(شرطه)** أي: شرط القبول **(أن يكون)** منعاً **(لما يلزم المستدل ببيانه)** مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للماء أن يقال: تعذر الماء سبب صحة التيمم فيتيمم ^(٦)،

(قوله): «وإنما خص ذكره بهذا النوع» أي: بما ورد فيه هذا النوع، وهو حكم الأصل.

(قوله): «لتقدمه» أي: هذا النوع.

(قوله): «وروده» أي: التقسيم «فيها» أي: في الأنواع.

(قوله): «وأما مع تسليمه» أي: مع التصريح بتسليمه.

(قوله): «وبيان أنه لا يضره» أي: التصريح بعدم مضرته.

(قوله): «إذ لعل الممنوع غير مراده» يعني أن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطالا لكلام المستدل؛ إذ لعل المحتمل غير مراد المستدل.

(قوله): «إذ به» أي: بإبطال أحد محتملي كلامه «يتعين مراده» أي: المستدل، وربما لا يتيسر للمستدل تميم دليله بسبب إبطال أحد محتملي كلامه؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام وله مدخل في التضييق عليه، أي: على المستدل.

(١) وهو كون اللفظ الدال على الوصف المجعول علة متردداً بين احتمالين: أحدهما أن يكون علة ممنوع، والآخر مسلم. (خبيصي).

(*) وإنما وجب كون اللفظ محتملاً لأمرين متساويين لأنه لو لم يكن يحتملها أو احتمالها لكن لا على التساوي لم يكن للتردد وجه، بل يجب حمله على الأظهر. (نيسابوري).

(٢) أي: المحتمل الآخر.

(٣) والضمير في لا يضره وتسليمه وبيان أنه لا يضره يعود إلى المعارض. (منقولة).

(٤) والمختار قبوله، ولكن بعد ما يبين المعارض الاحتمالين. (خبيصي).

(٥) وقيل: لا يسمع؛ لأنه مركب من سؤالين استفسار ومنع، وأجيب بأن ذلك غير مانع لما سيأتي من جواز إلقاء الأسئلة دفعة. (جلال).

(٦) الصحيح الحاضر الفرع، وتعذر الماء العلة، والمريض والمسافر الأصل، والحكم بإباحة التيمم.

فيقال: المراد تعذره مطلقاً سبب أو تعذره في السفر أو المرض^(١)؟ الأول ممنوع^(٢)، ويأتي ما تقدم في المنع الابتدائي من الأبحاث، وجوابه مثله. ومثال ما لم يحصل فيه شرط القبول^(٣) أن يقال في الملتجئ إلى الحرم: القتل العمد العدوان سبب للقصاص، فيقال: أمتع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه؟ الأول^(٤) ممنوع، وإنما لم يقبل لأنه طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعاً، وذلك لا يلزمه؛ لأن دليله أفاد الظن، وكفيه أن الأصل عدم المانع^(٥)، فكان بيان المانعة على السائل.

(قوله): «في المنع الابتدائي» أي: الذي ليس بعد تقسيم.

(قوله): «من الأبحاث» من كونه مقبولا وقطعاً.

(قوله): «وإنما لم يقبل» يعني أن المعارض أثبت كون الالتجاء إلى الحرم مانعاً من القصاص وطالب المعلل ببيان.. إلخ.

(قوله): «وذلك» أي: بيان عدم المانع «لا يلزمه» أي: المستدل «لأن دليله» إذا جرد النظر إليه «أفاد الظن».

(١) وهذا الاعتراض حاصله منع يأتي، أي: يصح ويقبل؛ لأن حاصله طلب وجود كمال المقتضي للتيمم في الحضر، وبيان كمال المقتضي لازم للمستدل، لا كما سيأتي في الملتجئ إلى الحرم فإن حاصل المنع فيه طلب نفي المانع، ولا يجب على المستدل، وإنما إبدائه على المعارض. (جلال). قال الخبيصي: وإنما يجب على المانع بيان وجود المانع، ثم على المستدل دفعه. (٢) والثاني: لا يفيدك. (جلال).

(٣) عبارة النيسابوري مع المختصر: وأما التقسيم الذي لا يحتمله اللفظ فنحو قولهم في الملتجئ إلخ.

(٤) وهذا المثال ليس من باب التقسيم وإن حصل فيه صورة التقسيم؛ لأن اللفظ هنا لم يتردد بين أمرين يكون أحدهما سبباً والآخر ليس بسبب؛ لأن القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص سواء كان الالتجاء مانعاً من الاستيفاء أو لم يكن، بل اللفظ ههنا متردد بين وجود المانع وعدمه، بخلاف التقسيم فإنه تردد اللفظ بين احتمالين أحدهما سبب والآخر ليس بسبب. (خبيصي).

(٥) بخلاف التقسيم الذي يحتمله اللفظ فإنه يجب على المستدل أن يبين أن السبب هو الذي نازع فيه المعارض. (نيسابوري).

النوع الرابع من الاعتراضات: [الوارد على العلة]

وهو الوارد على المقدمة القائلة: وعلة كذا، وهو عشرة أصناف؛ لأن القدر في كون الوصف علة لحكم الأصل إما في وجوده أو في علية، وهذا إما بنفي العلية صريحاً بالمنع المجرد أو ببيان عدم التأثير، وإما بنفي لازمها، واللازم المختص بالمناسبة أربعة: الإفضاء إلى المصلحة، وعدم المفسدة المعارضة، والظهور، والانضباط، فنفي كل واحد سؤال^(١). وغير المختص إما الاطراد فنفيه بعد إلغاء قيد كسر^(٢)، وبدونه نقض، وإما عدم المعارضة بمعنى آخر، فثبوتها سؤال.

(قوله): «وعلة كذا» أي: علة حكم الأصل كذا.

(قوله): «وهذا» أي: القدر في علية.

(قوله): «بالمع المجرد» يعني عن بيان عدم التأثير ونحوه.

(قوله): «وعدم المفسدة المعارضة» صفة للمفسدة، ووجودها هو سؤال القدر في المناسبة؛ لأن معناه معارضة المصلحة بمفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة.

(قوله): «فنفي كل واحد» يعني من هذه الشروط الأربعة.

(قوله): «بعد إلغاء قيد كسر» هكذا في شرح المختصر في هذا المقام، وفيه مخالفة لمعنى الكسر؛ إذ هو نقض الحكمة فقط ولا إلغاء فيه لقيد كما صرح به فيما سيأتي شارح المختصر والسعد واعتمده المؤلف رحمهما الله، حيث فسروه بوجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم، وكما صرحوا به أيضاً فيما تقدم في شروط العلة حيث قالوا: الكسر أن توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم. ولعله يقال: بنوا في هذا المحل خاصة على أن لا فرق بين الكسر والنقض المكسور؛ اعتماداً منهم هنا على ما نقله العلامة السعد عن المحصول والفاضي من تفسيرهما للكسر، وقد سبق ذلك في شروط العلة.

(قوله): «وأما عدم المعارضة بمعنى آخر» عطف على قوله: أما الاطراد، يعني أن غير المختص أما الاطراد وأما عدم المعارضة في الأصل بمعنى آخر، أي: بوصف أبداه المعارض معارض لوصف المستدل.

(قوله): «فثبوتها» أي: المعارضة بوصف آخر، فتأنيث الضمير بهذا التأويل، أي: فثبوت المعارضة للنفية، وحينئذ فالعائد من هذه الجملة [١] إلى المبتدأ ضمير ثبوتها، وتأنيث الضمير لعوده إلى معنى قوله: =

(١) فنفي كل واحد نسخة.

(٢) هكذا في شرح المختصر في هذا الموضوع، وكذا في حواشي العلامة السعد، وتبعهم المؤلف، وهو مخالف لما صرحوا به حيث فسروه بوجود الحكمة المقصودة من الأصل مع عدم الحكم كما مر فيما تقدم في شروط العلة وكما سيأتي، وقد أول كلامهم سيلان فراجع. (عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمته الله).

[١] - تأمل في هذا. (حسن بن يحيى).

أولها: (منع وجود العلة في الأصل) نحو: أن يقال في القتل بالمثل: قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالمحدد، فيقال: لا نسلم أنه في الأصل قتل أو عمد أو عدوان، وجوابه إثبات وجوده بما هو طريقه من حس أو عقل أو شرع، فيقول المستدل: هو قتل حساً، وعمد عقلاً بأماراته، وعدوان شرعاً لتحريمه.

ثانيها: (منع عليتها) يعني: منع كون ما ادعاه المستدل علة منعاً^(١) مجرداً، وقد اختلف العلماء في قبوله، فذهب بعض إلى أنه لا يقبل لتمام حد القياس بأركانها **(و)** المختار بقوله^(٢)؛.....

= وأما عدم المعارضة، وأما التأويل بأن عدم لما أضيف إلى المعارضة صح تأنيث ضميره فلا يصح؛ لفساد المعنى. وقوله: سؤال هو السؤال العاشر. وأعلم أن المؤلف عليه السلام ذكر المعارضة في الإجمال هاهنا وفي التفصيل كما يأتي، وهو أول ما في شرح المختصر، فإنه ذكرها في التفصيل ولم يذكرها في الإجمال، بل ذكر في الإجمال الانعكاس على القول بأنه شرط، وقد اعترض كلامه. فإن قيل: لم قال المؤلف عليه السلام في عدم المعارضة: فثبوتها سؤال، ولم يقل في عدم المفسدة: فثبوتها سؤال مع أن السؤال فيها جميعاً هو الثبوت؟ لأننا نقول: لما انضم عدم المفسدة إلى ما اعترض به نفي -وهو الإفضاء إلى المصلحة والظهور والانضباط- غلبت على عدم التأثير، فيكون المعنى أن نفي عدم المفسدة سؤال بأن توجد المفسدة.

(قوله): «هو قتل حساً» ينظر في انتصاب هذا وما بعده **[١]**، وعبارة شرح المختصر: فلو قيل: لا نسلم أنه قتل قال: بالحس.. إلخ.

(قوله): «لتمام حد القياس» لأنه إلحاق بمعلوم بجامع، وقد حصل.

(١) وهو من أعظم الأسئلة أي: أصعبها على المستدل لعمومه جزئيات القياس؛ لأن العلة قلما تكون قطعية مجمع عليها، فلا يوجد قياس إلا ومنع عليه الجامع فيه ممكن، وإذا اندفع المستدل إلى إثبات عليه الوصف بمسالكه المتقدمة مع تشعب مسالكه من نص بأنواعه وإجماع وسبر وتقسيم ومناسبة وشبه ودوران ونحو ذلك ورد على كل من تلك الطرق سؤال يتعاقب به المستدل عن الاشتغال بمطلوبه الأصلي الذي هو إثبات حكم الفرع. (مختصر وشرحه للجلال).

(٢) وإلا أدى إلى اللعب ومن المستدل بالتمسك بكل طردي لم تثبت عليته بأحد مسالك العلة، وأما الذين لم يقبلوا هذا المنع فإنهم قالوا: القياس رد فرع إلى أصل بجامع، وقد حصل، قلنا: بجامع يظن صحته، ولا ظن للصحة إلا ببيان شرط حصولها. (مختصر وشرحه للجلال).

[١] - يقال: هو منصوب على الظرفية، أي: في الحس وفي العقل وفي الشرع. اهـ وفي حاشية: يقال: على التمييز أو الظرفية أو المصدرية أو الحالية. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله).

لأن (رده يصحح كل وصف طردي^(١))، ولا إلحاق إلا بجامع تظن صحته) لأن ظن صحته مأخوذ في حقيقة^(٢) القياس (و) قد استدل الرادون بأن (الاكتفاء به) أي: بالمنع المجرد (عن الإبطال) دليل صحة الممنوع^(٣)؛ لأن طرق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد والمناظر، فلو وجده لأظهره عادة.

قلنا: (لا) نسلم أن عدم التعرض (يدل على عجز) من المعارض، فلعله لعدم التزامه شيئاً من التصحيح والإبطال، بل لمجرد الطلب، وأما قياسه

(قوله): «كل وصف طردي» يعني يؤدي إلى التمسك بكل طردي، فيؤدي إلى اللعب فيضع القياس؛ إذ لا يفيد ظناً، وتكون المناظرة عبثاً.

(قوله): «مأخوذ من حقيقة القياس» يعني ولم يوجد.

(قوله): «عن الإبطال» أي: إبطال دليل المستدل.

(قوله): «دليل صحة الممنوع» خبر أن، أي: دليل عجز المعارض عن الإبطال، فيصح الممنوع، ولو قال هكذا لطابق ما بعده، وهو قوله فيما يأتي: لا يدل على عجز من المعارض.

(قوله): «لأن طرق بطلانه» من كون الوصف طردياً وإبداء وصف آخر وغير ذلك.

(قوله): «فلو وجده لأظهره عادة» فلما لم يظهره علم أنه لم يوجد، فالفرار إلى مجرد المنع يكفيننا دليلاً على أنه صحيح، فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه؛ لأنه شاهد على نفسه بالبطلان.

(قوله): «قلنا لا نسلم أن عدم التعرض» يعني للإبطال والعدول إلى مجرد المنع. واعلم أن المؤلف ﷺ أعاد ضمير يدل إلى عدم التعرض، والمتقدم في المتن هو لفظ الاكتفاء، وكأنه تسامح لتقارب المعنى.

(قوله): «فلعله» أي: عدم التعرض للإبطال.

(قوله): «لعدم التزامه» أي: المعارض «شيئاً من التصحيح» أي: للممنوع «والإبطال» له. ينظر في ذكر التصحيح، ولعل المراد تصحيح منعه^[١] بذكر وجه الإبطال، أو تصحيح الممنوع -وهو دليل المستدل- باكتفاء المعارض بمجرد المنع الحالي عن وجه المنع، وكأن المؤلف ذكر تصحيح الممنوع تسمياً للجواب عما ذكره الراد من أن الاكتفاء بالمنع دليل صحة الممنوع.

(قوله): «بل لمجرد الطلب» لو قال: بل مجرد الطلب لظهر العطف والإعراب؛.....=

(١) مما قطع بأنه لا مدخل له في العلية؛ إذ المستدل يكون واثقاً بأنه ليس للمعارض منع كونه علة، فيتمسك بأي وصف اتفق وإن كان طردياً. (نيسابوري).

(٢) في المطبوع: من حقيقة.

(*) ليس مأخوذاً في حقيقة القياس، والذي في العضد: معتبر في حد القياس، والاعتبار غير الأخذ؛ إذ الأخذ لا بد أن يكون ملفوظاً، بخلاف الاعتبار. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) كما في المعجزة فلا يسمع المنع؛ إذ منع الصحيح فاسد. (سبكي).

على العقليات من حيث إن العجز عن إبطالها حتى عن دليلي النقيضين ليس تصحيحاً لها ففاسد؛ إذ ليس وجه بطلانها ولا طريق إثباتها ظاهراً، وها هنا السبر أسهل طريق لإثباته^(١)، فناسب للمعترض أن يجعله كالمذكور ويشغل

= إذ يكون المعنى: بل التزم مجرد الطلب، ولعل اللام علة لمحذوف [١]، أي: بل لعله أورد المنع لمجرد الطلب، أي: لمجرد طلب إقامة الدليل على المقدمة الممنوعة.

(قوله): «وأما قياسه على العقليات» أي: وأما الجواب بقياسه -أي: الممنوع- على العقليات في أن العجز عن إبطال دليل المستدل ليس تصحيحاً له ففاسد. وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب، ورده شارحه، وقد أشار المؤلف رحمته إلى الجواب والرد، أما الجواب فبيانه أن الراد لما استدل بأن الاكتفاء بالمنع دليل عجز المعترض أجاب ابن الحاجب [٢] بأن هذا يقتضي أن كل دليل عجز المعترض عن إبطاله فهو صحيح وإن كان المطلوب حقاً، كدليل حدوث العالم وإثبات الصانع، لكن الدليل لا يصح بمجرد عجز المعترض عن إبطاله، بل لا بد من وجه دلالة وصحة ترتيب. وأما الرد فحاصله الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكره ابن الحاجب، وذلك أن طرق عدم العلية فيما نحن فيه محصورة مضبوطة لا تخفى على المجتهد والمناظر، فلو وجدها المعترض لأظهرها، بخلاف سائر الأدلة فإنه لا يتعين طرق نفيها ولا تكون بحيث تظهر البتة للمناظر والمناظر، فقول المؤلف رحمته: «من حيث إن العجز عن إبطالها» بيان لحكم الأصل، فلو قال: في أن العجز [٣] عن إبطالها لكان أظهر في كونه بياناً لحكم الأصل، وقوله: «عن إبطالها» أي: العقليات، والمراد إبطال أدلتها، ولكنه تسامح.

(قوله): «حتى عن دليلي النقيضين» يعني إذا تعارضا وعجز كل عن إبطال دليل الآخر، وضمير بطلانها للعقليات، وكذا ضمير إثباتها.

(قوله): «وها هنا السبر أسهل طريق لإثباته» يعني أن السبر دليل للمستدل في إثبات العلية ظاهر عام لا يعجز عنه قانس، فينبغي من المعترض أن يجعله كالمذكور، أي: كأن المستدل جعله دليلاً على العلية، فيشتغل المعترض بإبطاله بأن يبدي في معارضته وصفاً آخر ابتداءً وي طرح مؤنة التطويل بالعدول أولاً إلى مجرد المنع ثم بعد إثبات المستدل العلية بالسبر يطله ثانياً بإيداء وصف آخر، فضمير إثباته للممنوع وهو العلية، وقوله: فناسب للمعترض الأولى الأنسب بالمعترض، أي: الأولى به، وفاعل ناسب أن يجعله، وقوله: أن يجعله أي السبر، وضمير الفاعل للمعترض.

(١) هذا إشارة إلى الفرق بين العقليات وغيرها، وإلا فقد بنى على أن العجز ليس بمصحح فيها جميعاً كما صرح به في المختصر. اهـ منه.

[١] - لا يبعد أن تكون لام التقوية، أي: بل التزمه لمجرد الطلب. (حسن ح).

[٢] - هذا محمول كلام ابن الحاجب والشارح العضد وعبارة السعد، فتأمل في العضد وحاشيته فهي أصح. (ح عن خط شيخه).

[٣] - ينظر فيه. (حسن).

بإبداء عليّة وصف آخر.

(و) جواب هذا المنع (الإثبات) للعليّة (بأحد المسالك) ^(١) التي تقدمت.
 (ويرد) ^(٢) على كل ما يليق به من الأسئلة، فيرد (على ظني الإجماع) كقولنا: أجمعوا على أنه لا يجوز رد الثيب الموطوء مجاناً؛ لأن عمر وزيداً أوجبا نصف عشر القيمة، وفي البكر عشرها، وعلي عليه السلام منع الرد من غير نكير ^(٣) (منع وجوده) لصريح ^(٤) المخالفة (أو) منع (دلالة السكوت على الوفاق، أو الطعن في سنده) إما بالمطالبة بتصحيحه أو بأن فلاناً نقله وهو ضعيف لخلل في عدالته أو ضبطه، أو غير ذلك (ومعارضته) إما بإجماع مثله أو متواتر ظني الدلالة أو آحادي قطعيها ^(٥)، لا بقياس أو آحادي ظني الدلالة إلا أن يكون الإجماع ظنياً فيهما.

(قوله): «على كل» أي: من المسالك.

(قوله): «بصريح المخالفة» حيث ذهب البعض إلى جواز الرد مجاناً.

(قوله): «أما بإجماع مثله» قال السعد: هذا على سبيل الفرض والتقدير، وإلا فقد عرفت أن لا تعارض بين القطعيين.

(قوله): «أو متواتر ظني الدلالة» لأنه وإن كان ظني لكن لقطعية السند ظني السند يعارض الإجماع.
 (قوله): «أو آحادي قطعيها» أي: الدلالة؛ لأنه وإن كان ظني السند لكن لقطعية دلالته يعارض الإجماع الظني الدلالة؛ إذ لو كان قطعيها لم يعارضه خبر الواحد أصلاً، وإن كان ظنيها لم يحتج إلى قطعية دلالة الآحادي.
 (قوله): «لا بقياس» لما سبق أن القياس لا يعارض الإجماع، مثل أن يقول: العيب يثبت الرد قياساً على سائر أسباب الرد، ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أو غيرها من مسالك العلة.

(قوله): «أو آحادي ظني الدلالة» لانتفاء قطعية السند والدلالة، فلا يعارض الإجماع، فقوله: «إلا أن يكون الإجماع ظنياً فيهما» أي: في السند والدلالة، وهذا استثناء من الآحادي فقط.

(١) وإذا تصدئ المستدل لإثبات عليّة الوصف بأحد هذه المسالك فيرد على كل إلخ. (نيسابوري).

(٢) ورد حينئذ على كل منها الاعتراض بفوات ما هو شرط في ذلك المسلك. (شرح الجلال).

(٣) وقد أتاك المؤلف بما وعد به من ذكر الاعتراضات الواردة على غير القياس في إثبات اعتراضات القياس؛ ولذا لم يلاحظ في التمثيل كون الاعتراض في قياس. (من فوائد السيد حسين الأخفش رحمته الله).

(٤) في المطبوع: بصريح.

(٥) في نسخة: قطعي.

(ويرد على ظاهر الكتاب) كما يستدل بعموم البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، على جواز بيع الغائب **(الاستفسار)** كأن يقال: ما معنى أحل، فإنه بمعنى للجعل في المحل^(١) وبمعنى لجعل الشيء حلالاً غير حرام **(ومنع ظهوره)** في الدلالة؛ لخروج صور لا تخصي^(٢) **(أو)** منع **(عمومه)** كأن يقال: لا نسلم أن اللام للعموم؛ لمجيئها للعموم والخصوص **(وتأويله)** بالرفع عطفاً على الاستفسار، بأنه وإن كان ظاهراً في شمول ذلك البيع لكنه يندرج تحت: «نهي^(٣) عن بيع الغرر»، وهذا أقوى؛ لعدم التخصيص^(٤) فيه أو لقلته،

(قوله): «على جواز بيع الغائب» الأولى على صحة بيع الغائب، وهو المناسب لما سيأتي للمؤلف عليه السلام في شرح قوله: والقول بالموجب.

(قوله): «ومنع ظهوره في الدلالة» أي: لا نسلم أنه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم، فإنه قد خرج منه مثل بيع الملاقيع والمضامين [١] وبيع الخمر والخنزير وبيع أمهات الأولاد باتفاق منكم.

(قوله): «لمجيئها للعموم والخصوص» أي: للعهد الخارجي أو الذهني.

(قوله): «بأنه» متعلق بتأويله.

(قوله): «وإن كان» أي: وأحل الله البيع.

(قوله): «في شمول ذلك البيع» أي: بيع الغائب.

(قوله): «لكنه» أي: ذلك البيع، وهو بيع الغائب «يندرج تحت نهى عن بيع الغرر» يعني فيجب صرف قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، عن ظاهره - وهو شموله لبيع الغائب - إلى محمل مرجوح وهو عدم شمول ذلك البيع.

(قوله): «وهذا أقوى لعدم التخصيص» أي: تخصيص النهي عن بيع الغرر، أو لقلة التخصيص فيه، بخلاف: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإنه قد أخرج منه ما عرفت، وينظر ما هو القليل الذي أخرج عن عموم بيع الغرر؟

- (١) في نسخة: الجعل في المحل، وبمعنى جعل الشيء.. إلخ.
- (٢) ينظر في ذلك فهذا مبني على أن العام إذا خص لم يبق دليلاً في الباقي، وقد اختار المصنف خلافه، وكأن المراد التمثيل ولو على خلاف مختاره. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).
- (٣) ضبط نهى في الأمهات بالبناء للفاعل والمفعول.
- (٤) في نسخة: تخصيصه.
- (*) فيخصص العموم بقوله: نهى عن بيع الغرر، فيصير الحمل على البعض راجحاً.

[١] - الملاقيع: جمع ملقوح، وهو جنين الناقة. (نهاية). والمضامين: ما في أصلاب الفحول وهي جمع مضمونة. (نهاية أيضاً).

فصار به المحمل المرجوح راجحاً، وإلا فلا أقل من أن يعارض ظهوره فيبقى مجملًا **(ومعارضته)** بآية أخرى أو حديث متواتر^(١) **(والقول بالموجب)** كأن يقال: حل البيع مسلم، ولكنه لا يقتضي صحته.

(و) يرد (على ظاهر السنة) كما إذا استدل بقوله عليه الصلاة والسلام: ((أمسك أربعاً وفارق سائرهن)) على أن النكاح لا يفسخ **(ما ذكر)** من الأسئلة الواردة على ظاهر الكتاب، كالاستفسار عن معنى الإمساك والمفارقة، أما لو قال: إن أردت بلا تجديد فممنوع، أو معه فغير مفيد - فليس باستفسار، بل سؤال تقسيم.

ومنع الظهور؛ إذ ليس في الخبر صيغة العموم، أو لأنه خطاب بإمساك غيلان أربعاً من نسوته، وهو خاص فلا يكون ظاهراً في عدم انفساخ النكاح على العموم، أو لأنه ورد على سبب خاص، ويجوز أن يكون تزوجهن مرتباً فأمر

(قوله): «فصار» أي: أحل الله البيع «به» أي: بتأويله.

(قوله): «المحمل المرجوح» وهو عدم شموله لبيع الغائب؛ لأن الراجح شمول وأحل الله البيع له.

(قوله): «من أن يعارض ظهوره» أي: ظهور قوله: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ».

(قوله): «ومعارضته بآية أخرى» مثل: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» [البقرة: ١٨٨]، وهذا لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلاً.

(قوله): «من الأسئلة الواردة على ظاهر الكتاب» في شرح المختصر: وهي ستة، والمؤلف عليه السلام جعلها خمسة؛ لأنه جعل الإجمال من تمة الثالث، وشارح المختصر جعله سؤالاً مستقلاً.

(قوله): «ومنع الظهور» هذا هو الثاني من الأسئلة.

(قوله): «أو لأنه ورد على سبب خاص» جعل السعد السبب الخاص هو أنه تزوجهن مرتباً فأمر بإمساك الأربع ومفارقة الأواخر، يعني والكلام فيها إذا تزوجهن جميعاً، وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن تزوجهن مرتباً غير السبب الخاص؛ لقوله: ويجوز أن يكون [١١].. إلخ، فيكون الوارد على سبب خاص تزوجهن دفعة، ويكون السبب الخاص هو ورود ذلك في غيلان فينظر، ولو قال المؤلف عليه السلام: بأن يكون تزوجهن.. إلخ مرتباً لوافق ما ذكره السعد.

(١) كما ذكرناه. (عضد). وهو نهي عن بيع الغرر.

[١] - وفي حاشية أن قوله: يجوز أن يكون تزوجهن، تفسير للسبب الخاص كما هو صريح عبارة السعد. (ح).

بإمساك الأوائل ومفارقة الأواخر.

والتأويل بأن المراد تجديد نكاح الأربع؛ لأن الطارئ كالمبتدأ في إفساد النكاح كالرضاع، وهذا التأويل إن لم يجعل المحمل المرجوح راجحاً فلا أقل من أن يعارض الظهور فيبقى مجملاً^(١). والمعارضة بنص آخر، والقول بالموجب، كأن يقال: سلمنا الإمساك لكن بشرط تجديد عقد، وأين الدلالة على نفي هذا الاشتراط **(والطعن في السند)**^(٢) كما مر، وهذا حيث أثبتت^(٣) العلية بما ذكر من الإجماع وظاهر الكتاب والسنة، وإن أثبتت بتخريج المناط ورد عليه ما سيأتي من عدم الإفضاء وعدم الظهور وعدم الانضباط والمعارضة، وما تقدم من أنه مرسل

(قوله): «والتأويل» هذا هو الثالث.

(قوله): «لأن الطارئ» يعني أن الزيادة على الأربع في الإسلام أمر مناف للنكاح، ولا خلاف في أنه إذا كان مبتدأ مقارناً للعقد يدفع النكاح ويمنع صحته فكذا إذا كان طارئاً يرفعه ويزيل صحته، كالرضاع فإن الطارئ منه رافع للنكاح مزيل لصحته كما أن المبتدأ منه دافع له مانع لصحته، ذكره السعد، ولعل ما ذكره دفع لما يقال: التأويل بحمل الإمساك على التجديد لا يحتاج معه إلى أن يقال: وفارق سائرهن؛ لحصول المقصود بدونه، فأشار بقوله: لأن الطارئ.. إلخ إلى أن المراد بالمفارقة عدم نكاح الزائد؛ لأن الطارئ يبطل النكاح كالمقارن، والله أعلم.

(قوله): «أن يعارض الظهور» أي: ظهور الإمساك في غير التجديد.

(قوله): «فيبقى مجملاً» فيكون الإجمال سؤالا مستقلا كما ذكره في شرح المختصر، والمؤلف جعله من تمة الرابع.

(قوله): «والمعارضة بالجرح عطف على التأويل [١]»، وهذا هو السؤال الرابع.

(قوله): «والقول بالموجب» هو الخامس.

(قوله): «وما تقدم من أنه مرسل» يعني فلا يعمل به عند من لا يقبل المرسل مطلقاً، والأولى أن يراد بالمرسل بعض أقسامه، وهو الملائم؛ ليظهر عطف قوله: أو غريب عليه؛ إذ الغريب هو القسم الثاني من المرسل، اللهم إلا أن يراد الغريب من المناسب [٢] لا من المرسل. وقد سبق بيان معاني هذه الأقسام.

(١) هذا هو السؤال السادس في شرح المختصر.

(٢) قال في العوض: يختص بأخبار الأحاد.

(٣) في نسخة: أثبت.

[١] - صوابه الاستفسار. (حسن).

[٢] - وهو المفهوم من كلام السعد.

أو غريب أو شبه.

ثالثها: (عدم التأثير) وهو إبداء أن الوصف^(١) أو جزءاً منه لا أثر له في إثبات الحكم، وله عند الجدليين أقسام أربعة: لأنه **(إما)** أن يظهر عدم تأثير الوصف **(مطلقاً، وقيد بفي الوصف)** يعني: سمي عدم التأثير في الوصف، وهو أقوى مما بعده في إبداء عدم العلية^(٢)، نحو: الصبح لا تقصر صلاته فلا يقدم أذانه^(٣) كالمغرب^(٤)، فيقال: عدم القصر لا نسبة له إلى عدم تقديم الأذان؛ ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك **(أو)** يظهر عدم تأثيره **(في)** ذلك **(الأصل)** بالاستغناء عنه بوصف آخر **(وقيد به)** يعني: يسمي عدم التأثير في الأصل، نحو: الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء^(٥)، فإن كونه غير مرئي وإن ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير؛ إذ العجز عن التسليم كاف في نفيها؛ ضرورة استواء المرئي وغيره فيها^(٦) **(أو)** يظهر في

(قوله): «أو شبه» هو الذي ليس بمناسب ذاتي وإنما مناسبه لدليل منفصل كما عرفت، لكن في إدخال الشبه تحت تخريج المناط مخالفة لما سبق من أن تخريج المناط اسم للمناسب الذاتي.

(قوله): «في إبداء عدم العلية» عبارة السعد: في إبطال العلية [١]، وكان الذي في الكتاب من سهو الناسخ.

(قوله): «لا نسبة له» أي: لا نسبة له بمناسبة أو شبه في كونه علة لعدم تقديم الأذان، فهو طردي.

(قوله): «في ذلك» أي: عدم تقديم الأذان.

(١) إذا كان بسيطاً، أو جزءاً منه إذا كان مركباً.

(٢) في حاشية: ضرب على عدم في نسخة الوالد زيد، وظنن به في أخرى. اهد وانظر ما كتبه سيلان هنا.

(٣) أي: لا يقدم على وقته.

(٤) فإن عدم القصر في نفى التقديم وصف طردي، فيرجع حاصل هذا السؤال إلى بيان انتفاء

مناسبة الوصف، وهو سؤال المطالبة، وجوابه جوابه. (حلي).

(٥) والسّمك في الماء. (حلي).

(٦) ومرجعه إلى المعارضة في العلة بإبداء علة أخرى، وهي العجز عن التسليم. (عضد). قوله: إلى

المعارضة في العلة، وفي غاية الحلي: إلى المعارضة في الأصل.

[١] - في كثير من النسخ: في إبداء عدم العلية فلا إشكال. (حسن بن يحيى ح).

الوصف المعلل به عدم التأثير **(لقيد)** من قيوده في الحكم **(وقيد)** هذا القسم **(بقي الحكم)** بأن سمي عدم التأثير في الحكم، كقول بعض الحنفية في المرتد المتلف لمالنا: مشرك أتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين، فإن كونه في دار الحرب غير مؤثر عندهم^(١)؛ لاستواء إتلافه فيها وفي دار الإسلام في عدم وجوب الضمان **(أو)** يظهر عدم تأثير الوصف المذكور **(في الفرع)** بأن لا يطرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسبا **(وقيد به)** يعني: سمي هذا القسم عدم التأثير في الفرع، نحو: زوجت المرأة نفسها من غير كفو بغير إذن وليها فلا يصح كما لو زوجها^(٢) وليها من غير كفو، فإن كونه غير كفو لا أثر له في عدم صحة تزويج المرأة نفسها وإن ناسبه؛ إذ النزاع في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع، والحكم فيهما واحد^(٣). وإنما قيد كل واحد من أقسام عدم التأثير الأربعة بما قيد به **(تميزاً لبعضها عن بعض)** وتسهيلاً للتعبير عنها باختصار **(قيل: يرجع الأول والثالث إلى منع العلية)** إذ مرجع الأول إلى المطالبة بكون عدم القصر علة، والثالث إلى المطالبة بعلية كونه في دار الحرب، **(قوله):** «قيل يرجع الأول» ذكره ابن الحاجب وزيفه في شرحه بما أشار إليه المؤلف رحمته الله بقوله: ورد بالفرق.. إلخ.

- (١) فإن الإلتاف في دار الحرب وصف طردي عند الخصوم لا تأثير له في نفي الضمان؛ للاستواء في الحكم بين دار الحرب ودار الإسلام عندهم، وهذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم إن كان طردياً. (حلي).
- (٢) قال السعد: وفي بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقاً فلا يصح كما إذا زوجت نفسها من غير كفاء. وهذا أولى؛ إذ لا وجه لعدم الصحة حيث زوجها الولي من غير كفاء، وإنما هو قد يكون موقوفاً. (سحولي).
- (٣) وحاصل هذا القسم كالثاني، والصحيح أن حاصله كالثالث، وهو عدم التأثير في الحكم؛ لأن تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة؛ لقوله عليه السلام: ((لا نكاح إلا بولي))، لا كالثاني، وهو عدم التأثير في الأصل؛ لأن التزويج من غير كفاء مؤثر في الأصل. (حلي). وفي المختصر وشرحه للنيسابوري: وحاصله كالثاني، فيرجع إلى المعارضة في الأصل؛ من حيث إن المعارض جعل العلة غير ما جعله المستدل علة.

وقيل: إلى إبداء علة هي إتلاف الحربي مطلقاً، فيكون راجعاً إلى المعارضة في الأصل (و) يرجع (الآخران) وهما الثاني والرابع (إلى المعارضة في الأصل) فإن كونه غير مرئي عورض بإبداء علة أخرى هي العجز عن التسليم، وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقاً، والمطلق غير المقيد (ورد^(١)) بالفرق بين الدليل على عدمها وطلب دليلها) وحاصل الأول والثالث ليس مجرد منع العلية ليدل عليها، بل إثبات عدم علية الوصف مطلقاً أو في ذلك الأصل (و) بالفرق (بين الدليل على علية الغير واحتمالها) وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الأصل بإبداء ما يحتمل أن يكون علة، بل إثبات أن العلة هي ذلك الغير، والفرق واضح بين. والجواب عن هذا الاعتراض بأقسامه^(٢) على القول برجوعها إلى ما ذكر ظاهره؛ إذ جواب كل قسم جواب ما رجع إليه، وهكذا على الفرق، أما فيما يرجع إلى منع العلية فلأن الاستدلال على عدمها لا ينافي منعها، بل يؤكده ويقويه، وأما فيما يرجع إلى المعارضة في الأصل

(قوله): «وقيل إلى إبداء علة هي إتلاف الحربي مطلقاً» من غير قيد كونه في دار الحرب، والمطلق غير المقيد.

(قوله): «فيكون راجعاً إلى المعارضة في الأصل» لأنها كما سيأتي إبداء ما يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل.

(قوله): «بل إثبات عدم علية الوصف مطلقاً» كما في الأول، وقوله: «أو في ذلك الأصل» كما في الثالث.

(قوله): «على علية الغير» كما فيما نحن فيه، وقوله: «واحتمالها» كما في المعارضة.

(قوله): «على القول برجوعها إلى ما ذكر» أي: إلى منع العلية وإلى المعارضة.

(قوله): «جواب ما رجع إليه» فجواب الأول والثالث جواب منع العلية، وجواب الآخرين جواب المعارضة في الأصل. وأما ما رجع إلى المنع فلعل المؤلف عليه السلام لم يرد أنه يجب بها ذكر فيه وهو إثبات العلة بكل مسلك؛ وذلك لأن حاصل الاعتراض الأول أن عدم القصر لا مناسب ولا شبه، فيجيب بإثباتها بما يثبتان به لا بأي مسلك.

(قوله): «وهكذا على الفرق» يعني يجب عن كل قسم بجواب ما رجع إليه؛ لأن الراجع إلى منع العلية إنما فارقه بالاستدلال على عدمها، والاستدلال على عدمها يؤكد المنع ويقويه^[١]، فيجيب عن الأول والثالث بما يجب به عن منع العلية، وقوله: «فيخرج من أجوبتها» أي: أجوبة المعارضة «منع وجود ما أبداه المعارض» فلا يجب به، وأما سائر أجوبة المعارضة فيجيب بها.

(١) الرد للعضد. اهـ وقوله: «بين الدليل على عدمها» كما هنا، «وطلب دليلها» كما في منع العلية.

(٢) يعني: الأربعة.

[١] - لا أنه ينافيه، لكن يقال: وإن لم يكن منافياً له إلا أن جواب مجرد المنع لا يكفي عن جواب المنع والاستدلال عليه؛ لأن الثاني أخص؛ ولهذا لم يتعرض المؤلف لما ذكرناه في شرح المختصر. (ح).

فيخرج من أجوبتها منع وجود ما أبداه المعارض لإقامة الدليل عليه.

تنبيه: القيد الطردي في العلة إن كان المستدل معترفاً بكونه طردياً فالمختار رده^(١)؛ لأنه في دعوى الجزئية كاذب باعترافه، وقيل: غير مردود؛ لأن الغرض الاستلزام للحكم، وقد حصل بالجزء الآخر^(٢)، وأما إذا لم يعترف بطرديته فالمختار عدم رده؛ لجواز قصد الغرض الصحيح، كدفع النقص الصريح^(٣) الأسهل إلى النقص المكسور الأصعب، فإن الصريح^(٤) ليس فيه إلا بيان نقص الوصف، أعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها، والمكسور فيه بيان عدم

(قوله): «لإقامة الدليل عليه» أي: لأن المعارض على القول بالفرق قد أقام الدليل على وجوده فلا يصح منعه، فاللام علة لقوله: فيخرج، وضمير عليه لوجود ما أبداه.

(قوله): «تنبيه القيد الطردي.. إلخ» لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردي في الوصف المعلن به - وهو كونه غير كفو - ذكروا للتعليل بالقيد الطردي قاعدة أشار إليها بقوله: تنبيه.. إلخ.

(قوله): «كاذب باعترافه» فيقبح ذكره في العلية.

(قوله): «لأن الغرض» أي: غرض المستدل.

(قوله): «وقد حصل بالجزء الآخر» أي: الذي ليس بطردي، قال في شرح المختصر: فالكل مستلزم قطعاً أي الكل المجموع.

(١) أما ما هو معترف بطرده فلأن دعواه لتأثيره كذب وميل عن الصواب، ومكابرة لا تليق بالتدين، فلا يتجه ما قيل من أن الجزء الصحيح إذا استلزم الحكم فالكل مستلزم. (جلال).

(٢) بناء على أن تعليل الحكم بالآخر يسلمه المعارض، أما لو لم يسلمه فإنه بتتقيح المناط يرد الطردي أولاً ثم يرد الجزء الآخر بأي وجه من وجوه الرد. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد جلال).

(٣) عبارة الجلال فيجوز أن يكون في إيراد غرض له صحيح من دفع المعارض من النقص الصريح الأسهل إلخ.

(٤) لأن فيه عمليتين: بيان عدم تأثير أحد الجزئين، ونقص الجزء الآخر، بخلاف النقص المطلق فإنه عمل واحد.

(*) لكن هذه طريقة من يريد أن يفهم مناظره بحق أو باطل، فيشدد عليه أسهل طرق الاعتراض ليعجز عن تقرير أصعبها، وقد تقدم أن الناظر كالمناظر. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد جلال).

(*) النقص المكسور على ما عرفه نقض في بعض الأوصاف.

تأثير بعض أجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر، فكان الثاني أصعب على المعارض من الأول. وقيل: مردود؛ لأنه لغو كما إذا اعترف بطرديته، والفرق أن اعترافه بطرديته صير الباقي هو العلة فينقض لا غير، فلم يكن في إيراد ما اعترف بطرديته ذلك الغرض.

رابعها: (القدح في الإفضاء إلى المقصود بالحكم) وهو محتمل لمنع الإفضاء وليبان عدمه، فهو سؤالان، وكذا القدح في المناسبة والظهور والانضباط، مثاله: تعليل تأييد^(١) حرمة مصاهرة المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب^(٢)، ووجه المناسبة أن التحريم المؤبد^(٣) يفضي إلى دفع الفجور من جهة رفعه^(٤) للطمع

(قوله): «فينقض» أي: ينقض الثاني بإيراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الأمر ولا يوجد الحكم، وتلفظه بأن العلة هي المجموع مع اعترافه بطرديته لا يفيد.

(قوله): «رابعها» أي: رابع العشرة من أصناف النوع الرابع، وهو أول الاعتراضات الأربعة للمخصوصة بالمناسبة.

(قوله): «وليبيان عدمه» أي: عدم الإفضاء، فهو أخص من منع الإفضاء.

(قوله): «فهو» أي: القدح في الإفضاء بالنظر إلى الاحتمالين «سؤالان» ذكر المؤلف عليه السلام منهما الاحتمال الثاني؛ لأنه أنسب بقوله: بل ربما أفضى إليه كما يأتي.

(قوله): «وكذا القدح في المناسبة والظهور والانضباط» أي: يحتمل كل واحد منها المنع وبيان العدم، ففي كل واحد سؤالان، فإن قيل: يلزم أن تكون الأسئلة المختصة بالمناسبة ثمانية لا أربعة فقط، فالجواب لم يرد أن السؤال يوردان، بل إما هذا أو هذا.

(قوله): «حرمة مصاهرة المحارم» كأم الزوجة وفروعها وزوجات الأصول وزوجات الفرع، وإضافة حرمة إلى المصاهرة بمعنى اللام لكونها سبب الحرمة، وإضافة مصاهرة إلى المحارم لأدنى ملابس؛ لأن لأم الزوجة ونحوها من المحارم مثلاً مصاهرة للزوج ونحوه. وعبارة شرح الجمع: كتعليل الحرمة المؤبدة في حق المحرم بالمصاهرة.

(قوله): «أن التحريم» أي: تحريم نكاح المحارم كأم الزوجة ونحوها.

(١) عبارة شرح جمع الجوامع لأبي زرعة: كتعليل الحرمة المؤبدة في حق المحرم بالمصاهرة. اهـ وعبارة الأصفهاني في شرحه كعبارة المؤلف.

(٢) بينه وبينهن لما فيه من المشقة مع مسيس حاجة الخلطة بهن، فإذا تأبد التحريم انسدت باب الطمع في الفجور المفضي إلى مقدمات الهم والنظر لشهوة اللذين هما من المقدمات المفضية إلى ذلك. (من المختصر وشرحه للجلال مع تصرف يسير).

(٣) في المطبوع: أن التحريم على التأييد.

(٤) في نسخة: دفعه.

المفضي إلى الفكر والنظر المفضي إلى الفجور، فيعترض بأن تأييد التحريم لا يفضي إلى دفع الفجور، بل ربما يفضي إليه؛ لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه، والإنسان حريص على ما منع منه.

(والجواب ببيانه) أي: الإفضاء، كأن يقال: التأييد مانع عما ذكر عادة؛ إذ بالدوام يصير كالطبع فلا يبقى المحل مشتتهى كالأمهات.

خامسها: (القدح في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة أو مساوية) (١) إذ المناسبة تنخرم بالمعارضة كما سبق **(والجواب بالترجيح)** للمصلحة إما **(تفصيلاً) (٢)** بأن هذا ضروري أو قطعي أو أكثرى أو معتبر نوعه في نوع الحكم،

(قوله): «المفضي إلى الفكر والنظر» الحاصلين من رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء المرفوع بينهم الحجاب.
(قوله): «المفضي إلى الفجور» صفة للطمع.
(قوله): «مانع عما ذكر» من الطمع.

(١) وقد نبهناك عند قوله: وتنخرم المناسبة بلزوم مفسدة راجحة أو مساوية على أن لا سبيل إلى مصلحة إلا بمفسدة؛ لكن في ذلك بحث، وهو أن القائس بالمناسبة إنما يستخرج العلة المناسبة بعد ثبوت الحكم بالشرع، والمفسدة والمصلحة إنما تنشأ من الحكم لا من العلة، فما معنى إبطال علية المناسبة باستلزام الحكم للمفسدة وقد حصل الحكم بالشرع، ولا بد له من علة مناسبة، وإلا لزم التعبد تحكماً لا لمرجح، فإن أجيب بأن المراد أن الشارع لا يصح منه الحكم لعله يستلزم الحكم لأجلها مفسدة فهذا الجواب إنما يتمشى على التحسين والتقبيح العقليين، وليس ذلك من مذهب المصنف، وإن أريد أن القائس لا يقيس على علة يكون إثبات الحكم بها في الفرع مستلزماً لمفسدة فهذا رجوع إلى منع القياس بالأصالة؛ إذ لا بد من استلزام الحكم للمفسدة كما عرفناك، لكن الشارع يرجح المصلحة في حكم الأصل، فإن جعلنا العلة مستلزماً لتلك المصلحة في كل حال وجودها فهذا كاف في تصحيح القياس، وإن قلنا: إنه إنما يستلزم المصلحة في محل النص فقط فهذا هو دليل مانع القياس بنفسه. نعم: هذا الاعتراض يتجه على حكم غير الشارع وتعليقه. (شرح الجلال على المختصر).

(٢) وجوابه بالترجيح للمصلحة على المفسدة تفصيلاً بكون المصلحة ضرورية والمفسدة حاجية، أو المصلحة دينية والمفسدة مالية، وأما الترجيح بأن هذه العلة اعتبر نوعها في نوع الحكم وتلك اعتبر نوعها في جنسه، أو أن إفضاءها قطعي أو أكثرى وإفضاء تلك ظني أو أقلى كما توهمه بعض الأفاضل فوهم؛ لأن هذا من الترجيح لإحدى العلتين لا من الترجيح للمصلحة على المفسدة التي ادعى المعارض انخراط المناسبة بها. (شرح المختصر للجلال).

وذلك حاجي أو ظني أو (١) أقلّي أو معتبر جنسه في نوع الحكم أو جنسه، أو نحو ذلك **(أو إجمالاً)** بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة، وهي معتبرة وجوباً (٢) أو تفضلاً، مثاله: فسخ البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر المحتاج إليه، فيعارض بمفسدة ضرر الآخر، فيرجح بأن الآخر يجلب نفعاً، ودفع الضرر أهم للعاقل من جلب النفع؛ ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع. وكذا لو قيل: التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تركية النفس، فيقال: تفوت مصالح كإيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة، فيرجح الأول بأن مصلحة العبادة لحفظ الدين، وهذا لحفظ النفس أو النوع، والحق أن فيه المصلحتين؛ لإفضائه إلى ترك المنهي عنه، وهو أرجح من العبادة.

سادسها وسابعها: (عدم ظهوره و) عدم (انضباطه) أما عدم الظهور - ومعناه كون الوصف غير ظاهر - فكالرضا في العقود والقصد في الأفعال التي

(قوله): «أو نحو ذلك» مثل أن هذا اعتبر نوعه في جنسه وذلك جنسه في جنسه، وأن هذا الضروري ديني وذلك مالي.

(قوله): «مثاله» أي: مثال القدح في المناسبة.

(قوله): «أفضل» أي: من النكاح، وقد وجد هذا في بعض النسخ.

(قوله): «كإيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة» إذ يحصل ما ذكر بالنكاح.

(قوله): «وهذا» أي: النكاح «لحفظ النفس» أي: لحفظ نفس الولد بالنكاح؛ إذ يحصل بالنكاح حفظه عن الضياع والتلف، والتخلي مظنة أن يوجد الولد بغير نكاح فلا يحصل الحفظ. وقوله: «أو لحفظ النوع» أي: النوع الإنساني - وهو النسل - عن ضياعه مع التخلي، ومع النكاح يحصل حفظه، وقد اقتصر في شرح المختصر على حفظ النسل.

(قوله): «أن فيه» أي: في عدم التخلي «المصلحتين» حفظ النفس لما عرفت، وحفظ الدين «لإفضائه» أي: عدم التخلي «إلى ترك المنهي عنه» وهو الزنا؛ لأن الشهوة والنظر سببان فيه؛ إذ هما أنفسهما منهي عنهما، ومع النكاح يحصل التحصن عن ذلك.

(قوله): «وهو» أي: هذا الترك «أرجح من العبادة» لأن فيه دفع مفسدة مع حصول مصلحة حفظ النفس أو النوع. ولم يذكر المؤلف رحمته المصلحة لأن المحتاج إلى البيان هاهنا هو مصلحة الدين، وأما مصلحة حفظ النفس أو النوع فقد سبق.

(١) «أو» ساقطة من المطبوع.

(٢) عند المعتزلة، أو تفضلاً عند الأشاعرة.

يترتب عليها حكم شرعي كالقصاص، وأما عدم انضباطه - ومعناه كون الوصف غير منضبط - فكالتعلييل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر؛ إذ مراتبها بحسب الأشخاص والأزمان غير محصورة، فلا يمكن تعيين قدر منها.

(وجوابها بالبيان والضبط) يعني: أنه يجاب عن السؤال الأول ببيان أن ذلك الوصف ظاهر في نفسه إن أمكن، أو بضبطه بصفة ظاهرة كصيغ العقود في الرضا، أو فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجراح في المقتل في القصد، وعن الثاني ببيان أنه منضبط في نفسه، أو بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر.

ثامنها: (النقض، وقد عرفته) أثناء شروط العلة، فهو وجود العلة مع عدم الحكم في بعض الصور **(ولا يجب)** على المستدل **(الاحتراز عنه)** بذكر قيد يخرج محل النقض ^(١) على المختار **(لأوله)** ^(٢) أي: النقض **(إلى المعارضة)** لكونه دليلاً لعدم العلية، فهو ^(٣) بالحقيقة معارضة **(و)** المعارضة **(لا يجب)** على المستدل **(نفيها)** قبل ورودها كما يجيء إن شاء الله تعالى.

(قوله): «من الحرج والمشقة» هكذا في شرح المختصر، واعترضه السعد بأنها ليسا من الحكم والمصالح، بل المراد أن قصر الصلاة وجواز الإفطار مثلاً في مظان الحرج **[١]** والمشقة حكمة ومصلحة. ثم الظاهر أنه ليس بين الحرج والمشقة كثير فرق؛ فلذا تركه المؤلف عليه السلام فيما يأتي حيث قال: كالمشقة بالسفر.

(قوله): «أنه منضبط في نفسه» كان يقول في المشقة والمضرة: إنها منضبطان عرفاً.

(قوله): «بذكر قيد يخرج محل النقض» ومحلّه وهو العرايا، فنقول مثلاً في تعليل الذرة بأنها مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر ولا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه، فيخرج العرايا.

(قوله): «لكونه» أي: النقض.

(قوله): «كما يجيء إن شاء الله تعالى» في بحث المعارضة في الفرع حيث قال المؤلف عليه السلام: ولا يجب الإيلاء إليه ابتداء؛ لأن الترجيح شرط لدفع المعارض إذا ظهر لا مطلقاً، وكذا ذكره في شرح المختصر فيها أيضاً.

(١) كما لو قال في الذرة: مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر، فهل يلزمه أن يزيد فيه فيقول: ولا

حاجة تدعو إلى التفاضل؛ لتخرج العرايا؟ فيه مذاهب أربعة: أحدها: اختيار السبكي أنه يجب

الاحتراز عنه على المناظر، إلى آخر ما في شرح ابن جحاف.

(٢) هذا دليل المختار، وكذا قوله: وقد استدلل إلا أنه مرجوح.

(٣) في (أ، ج، د): وهو.

وقد استدل بأن ذلك القيد المحترز به لا يدفع النقص؛ إذ يقول السائل: هذا وصف طردي، والباقي متنقض، وفيه بحث؛ لأن دفع النقص الصريح الأسهل إلى النقص المكسور الأصعب غرض صحيح كما سبق **(وقيل: يجب)** الاحتراز دفعاً للنقص **(وقيل:)** يجب **(في غير المستثنيات)** وهي ما يرد على كل علة، كالعرايا ترد على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل؛ إذ لا يتعلق الاحتراز حينئذ بتصحيح مذهب وإبطال آخر.

(والجواب) لهذا الاعتراض أمور ثلاثة: أحدها: **(منع وجوده)** أي: الوصف في صورة النقص **(و) الأصح أن (للسائل إثباته مطلقاً)** بأن يستدل على وجوده بعد المنع أو قبله **(ليتم الإبطال)** للدليل، وقد مكن منه فليمكن من متمماته **(وقيل: لا)** يكون له ذلك **(للانتقال)** إلى الاستدلال، وفيه منع سلف **(وقيل:)** لا يكون له الإثبات **(في الشرعي)** يعني: حيث يكون الوصف المعلل به حكماً شرعياً **(لظهوره)** أي: لظهور الانتقال فيه^(١)، بخلاف ما إذا لم يكن

(قوله: «والكيل» أو الجنس والتقدير.

(قوله: «بعد المنع» يعني منع المستدل.

(قوله: «أو قبله» أي: قبل منع المستدل. وقريب من هذا ما في شرح المختصر وحواشيه حيث قال: هل للمعترض أن يدل على وجوده حينئذ -أي: حين منع المستدل وجوده- أو ابتداءً، أي: قبل منعه.

(قوله: «ليتم الإبطال للدليل» أي: ليحصل إبطال دليل المستدل.

(قوله: «وقد أمكن منه» أي: من الإبطال، فكما أنه ممكن من الإبطال فكذا من متمماته.

(قوله: «وفيه منع سلف» في منع حكم الأصل، فإنه اختير هنالك أن الانتقال إنما يقع إذا كان إلى غير ما به تمام مطلوب المعترض.

(١) لأنه انتقال من منصب الاعتراض إلى منصب الاستدلال من غير طائل؛ إذ المعترض لو بين وجود العلة في صورة النقص للمستدل أن يقول: تخلف الحكم يجوز أن يكون لمانع أو فوات شرط، فيجب الحمل عليه جمعاً بين دليلي الاستنباط والتخلف، فلا تبطل العلة، وهي لا تمشي في العلل العقلية. (نيسابوري).

(*) كما قيل في وجوب الإجماع على حكم الأصل لثلا يكون الاشتغال بالاستدلال عليه انتقالاً من الاستدلال على حكم شرعي إلى آخر. (جلال).

حكماً شرعياً^(١) فإن له إقامة الدليل على وجوده في صورة النقض؛ لظهور كونه تمييزاً لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر **(وقيل:)** ليس له ذلك **(ما وجد)** له في القدح طريقاً **(أولئ)** من النقض **(وإلا جاز للضرورة)** لأن غصب المنصب والانتقال إنما ينفيان استحساناً، فإذا وجد الأحسن لم يرتكبهما، وإلا فالضرورة تجوزهما **(فإن كان)** المستدل قد **(دل عليه)** أي: على وجود العلة في الأصل **(بها)** أي: بدليل **(وجد في محل النقض)** ثم منع وجودها بعد النقض في محله **(انتقل السائل)** حيثئذ على الأصح **(إلى نقضه)** فيقول: ينتقض حيثئذ دليلك؛ لوجوده في محل النقض بدون مدلوله **(لأن القدح في دليلها قدح فيها)**^(٢)

(قوله:) «وقيل ليس له» أي: للمعتز «ذلك» أي: إثبات وجود الوصف.

(قوله:) «ما وجد» أي: المعتز في القدح.

(قوله:) «في القدح» أي: في اعتراض دليل المستدل.

(قوله:) «طريقاً» إلى الاعتراض غير النقض [١].

(قوله:) «وإلا» أي: وإن لم يجد طريقاً إلى القدح في العلة جاز للسائل الإثبات.

(قوله:) «فإن كان المستدل» لم يقدم ذكر المستدل من قوله: والجواب إلى هنا، لكنه قد فهم ذكر المستدل من قوله: والجواب، أي: جواب المستدل، ومن قوله: الإبطال، أي: إبطال دليل المستدل، فيعود ضمير كان إلى ما فهم من السياق.

(قوله:) «قد دل عليه» أي: قد ذكر المستدل دليلاً عليه على وجود العلة في الأصل، وذلك الدليل موجود في محل النقض بدون مدلوله، وهو وجود العلة.

(قوله:) «ثم منع» أي: المستدل بعد النقض «وجودها» أي: العلة في محل النقض.

(قوله:) «إلى نقضه» أي: إلى نقض دليل المستدل على وجود العلة في الأصل.

(قوله:) «بدون مدلوله» وهو وجود العلة، ذكره في شرح المختصر.

(قوله:) «لأن القدح» أي: قدح السائل «في دليلها» أي: العلة في الأصل.

(قوله:) «قدح فيها» أي: في العلة.

(١) بأن كان عقلياً؛ لامتناع تخلف الحكم عن العلة في العقليات، فيمكن منها تحقيقاً لفائدة المناظرة. (نيسابوري).

(٢) أقول: القدح في دليل وجودها ليس قدحاً في عليتها، ومطلوبه بالنقض إنما هو القدح في عليتها، ومن منع جواز انتقال السائل إلى نقض دليل وجودها إنما منعه لأن نقضها فرع الاعتراف بوجودها، فالرجوع إلى إبطال دليل وجودها بنقضه رجوع إلى جحد وجودها بعد الاعتراف به. (من شرح المختصر للجلال). أي: لأنه للانتقال كما قيل.

لاحتياجها إلى مسلك صحيح والقدرح في العلة مطلوب السائل فلا انتقال **(وقيل: لا)** يكون له ذلك **(للانتقال)** من نقضها إلى نقض دليلها، قلنا: هو تتميم للإبطال لا انتقال، هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلية معيناً **(وأما)** إذا ادعى أحد الأمرين غير معين بأن مال إلى **(الإزام أحد النقضين)** إما نقض العلة أو نقض دليلها^(١)، وكيف كان لا تثبت العلية؛ أما على الأول فلأن النقض يبطلها، وأما على الثاني فلأنها لا تثبت إلا بمسلك صحيح **(فمسموع)** ذلك الإلزام من السائل **(بالاتفاق)** لأن عدم الانتقال فيه ظاهر^(٢).

(و) الثاني من الأجوبة: **(منع التخلف)** بأن يقول: لا أسلم عدم الحكم في صورة النقض **(و)** الأصح أن **(للسائل الإثبات)** للتخلف بإقامة الدليل عليه

(قوله): «لاحتياجها إلى مسلك صحيح» هذا مقتضى ما في حاشية السعد، لكن يقال: المسلك الصحيح هو دليل العلية، والكلام هنا في نقض دليل وجود العلة في الأصل، وفرق بينهما؛ فإن دليل وجودها هو الحس أو العقل أو الشرع كما سبق، ودليل العلية أحد المسالك المعروفة، ويؤيد ما ذكرنا من أن المراد نقض دليل الوجود ما في شرح المختصر حيث قال: فينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله، وهو وجود العلة، قلت: لكن في آخر كلامه ما يشعر بأن المراد دليل العلية؛ لقوله: لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها، ولقوله: ولعل ذلك أن القدرح في دليل العلة قدرح في العلة، ويمكن تأويله بأن المراد نقض دليل وجود العلة والقدرح في دليل وجودها. وقد مثل النيسابوري هذا البحث بقوله: كقول الحنفي في صوم الفرض إذا نوى قبل الزوال: أتى بمسمى الصوم فيصح كما لو بيت النية، وإنما قلنا: أتى بمسمى الصوم لأنه عبارة عن الإمساك من أول النهار إلى آخره مع النية، فينقض المعارض بها إذا نوى بعد الزوال فإنه أتى بمسمى الصوم فمنع المستدل وجود العلة فيها إذا نوى بعد الزوال، فقال المعارض: هذا المنع ينقض دليلك المذكور على وجود علة صحة الصوم فيها إذا نوى قبل الزوال. انتهى وكلامه قريب؛ لأن الدليل على وجود العلة ما أشار إليه بقوله: لأنه عبارة عن الإمساك.. إلخ.

(قوله): «هذا إذا ادعى» أي: المعارض.

(١) أما لو قال: يلزمك إما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجهاً؛ لأنه لا اعتراف حينئذ بوجودها، وقد عرفت أن عدم سماع نقض دليلها إنما كان لأنه رجوع إلى جحدها بعد الاعتراف بوجودها لا لأنه انتقال كما ذكره المصنف. (شرح الجلال ومختصره).

(٢) إذ لا يلزم فيه انتقال، وإنما يلزم أحد الأمرين؛ لأنه لا يخلو إما أن يعتقد وجود الصوم في صورة النقض أو لا، فإن اعتقد انتقضت علتة، وإن لم يعتقد انتقض دليل علتة. (نيسابوري). تظهر هذه الحاشية بما نقله سيلان هنا من تمثيل النيسابوري فراجع.

ليحصل مطلوبه **(وقيل: لا)** للانتقال **(وقيل: لا أيضاً (ما وجد) طريقاً (أولى) بالقدح وإلا جاز كما تقدم.**

(و) الثالث: (إبداء مانع) معارض في محل النقض (اقتضى نقيضاً) للحكم كنفى الضمان للضمان **(أو ضدّاً)** له ^(١) كالحرمة للوجوب، وذلك إما **(لتحصيل مصلحة)** كالعرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرساً فيما دون خمسة أوسق ^(٢) إذا أوردت نقضاً على الربويات؛ لعموم الحاجة إلى الرطب ^(٣) والتمر ^(٤)، وقد لا يكون عندهم ثمن آخر، وكما في ضرب الدية على العاقلة إذا أورد على أن شرع الدية للزجر الذي ينافيه عدم الوجوب ^(٥) عليه لمصلحة أولياء

(قوله): «كما تقدم» حيث قال: وإلا جاز للضرورة.

(قوله): «والثالث» يعني من الأجوبة الثلاثة عن النقض.

(قوله): «كنفي الضمان» فإنه نقيض للضمان أي: لضمان المثل بمثله، فالمانع الذي أبداه المستدل - وهو كونه لبن المصرة - اقتضى نفي الضمان.

(قوله): «لتحصيل مصلحة» يعني أولى من مصلحة الحكم المنقوض.

(قوله): «كالعرايا» جعلها السعد مثالا لنقيض الحكم باعتبار وجوب التساوي وعدمه أو حرمة التفاضل وعدمها.

(قوله): «والتمر» هكذا في شرح المختصر، ولعل المراد حاجة البائع إلى التمر، فتكون الحاجة من الجانبين: حاجة الفقير إلى الرطب، والبائع إلى التمر يأخذه عوض الرطب.

(قوله): «عدم الوجوب عليه» أي: على القاتل المتقدم ذكره من معنى الكلام لقوله: إن شرع الدية للزجر، أي: زجر القاتل.

(قوله): «لمصلحة أولياء المقتول» علة لقوله: كما في ضرب الدية؛ إشارة إلى تحصيل المصلحة، وقوله: «مع عدم قصد القاتل» فلو حمل.....=

(١) ومثال هذا البحث قول الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة: ثيب فلا يجوز إجبارها كالثيب

البالغة، فيقول المعترض: هذ منقوض بالثيب المجنونة فإنه يجوز إجبارها، فيقول المعترض: لا

نسلم صحة إجبار الثيب المجنونة. (نيسابوري).

(٢) قيد به لئلا يصير الفقير غنياً فينتفي الاحتياج.

(٣) في أيامه، وعدم ثمن له غير التمر. (جلال).

(٤) كذا في العضد.

(٥) على القاتل بأنه لا يلزمه شيء. (فواصل معني).

المقتول مع عدم قصد القاتل، ومع كون أوليائه يغنمون بكونه مقتولاً فيغرمون بكونه قاتلاً **(أو دفع مفسدة)** كما في تناول المضطر الميتة إذا أورد على حرمتها لقذارتها لدفع مفسدة هلاك النفس، وهو أعظم من أكل المستقذر، هذا كله **(إن لم تثبت)** العلة **(بعام)** ظاهر فيها ^(١) **(وإلا خص)** العام بغير محل النقض ^(٢) ولا يحكم بالتخلف؛ لأن تخصيص العام أهون من تخصيص العلة؛ لكثرة التخصيص فيه دونها.

تاسعها: (الكسر) وهو **(نقض الحكمة)** وقد سمعت أنه لا يسمع إلا إذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف مساوياً لقدر الحكمة المقتضية للحكم أو

= القاتل الدية [١] أدى إلى استضرار كثير من الناس؛ لأن وقوع الجنايات من الشخص على جهة الخطأ كثير، فلو لم يشرع الاستمداً من العاقلة أدى إلى الإضرار بالكثير.

(قوله): «ومع كون أوليائه.. إلخ» علة لكونها على أوليائه دون غيرهم.

(قوله): «يغنمون.. إلخ» ولذلك قال ﷺ: «(ما لك غنمه فعليك غرمه)».

(قوله): «أو دفع مفسدة» يكون دفعها أكد.

(قوله): «هذا كله» أي: إبداء مانع.. إلخ.

(قوله): «وإلا خص العام بغير محل النقض» يعني ولا يجب إبداء المانع بعينه، بل يقدر المانع، كذا في شرح المختصر، وهو مقتضى مقابلة ما سبق. ومثاله أن يجيء: الخارج النجس ناقض للوضوء، ثم يثبت الفصد، أي: لا ينقض، فيحمل العموم على غير الفصد، بمعنى أن الفصد لم يرد بالعموم، فيجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة وإن كنا لا نعلمه بعينه؛ لئلا تلزم العلة بدون الحكم، فإن فيه إبطال العلية؛ لأن عدم الحكم بدون المانع وعدم الشرط إنما هو لعدم المقتضي.

(قوله): «تاسعها» أي: تاسع الأصناف العشرة.

(قوله): «الكسر» وهو وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم، ومثاله ما مر من الترخيص للسفر لحكمة [٢] المشقة فيكسر بالحال.

(قوله): «وقد سمعت» أي: قد علمت في بحث شروط العلة أنه لا يبطل العلية فلا يسمع.. إلخ.

(١) عبارة العضد: إن لم تكن العلة منصوبة بظاهر عام.

(٢) أي: كانت تخصيصاً لعموم النص لا لعموم العلة. (جلال).

[١] - هذا لا طائل تحته، ولو قيل: لأن الزجر غير متحقق إذ لا يمكن الإنزجار عن الخطأ لكان حسناً. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - في المطبوع: في حكم المشقة. والمثبت من العضد.

زائداً عليه ولم يثبت حكم آخر أُلِيقَ بتحصيلها **(و) حيثئذ (هو كالتنقض) جواباً** وسؤالاً، ورداً واختلافاً^(١)، فيجاء أولاً بمنع وجود المعنى، وثانياً بمنع عدم الحكم لثلا يتحقق، وإذا تحقق أجيب بإبداء المانع، وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى أربعة مذاهب، ومن الدلالة على وجود الحكم ثلاثة مذاهب، وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في ضمن الاستدلال مذهبان **(ولتفاوت قدرها) أي: الحكمة كما مر (كان منع الوجود) لها هنا (أظهر) منه في النقض (ويزداد) الكسر (بجواز ثبوت حكم أولى بها) أي: بالحكمة (جواباً) ليس من أجوبة النقض، فيقال: لم لا يجوز أن يثبت حكم في محل النقض هو أولى بالحكمة، كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب**

(قوله): «ولم يثبت حكم» يكون «أُلِيقَ بتحصيلها» أي: تلك الحكمة منه.

(قوله): «لثلا يتحقق» أي: الكسر.

(قوله): «أربعة مذاهب» الأنسب الأربعة المذاهب.

(قوله): «ومن الدلالة» أي: ومن تمكين المعترض من الدلالة.

(قوله): «على وجود الحكم» الأولى على عدم الحكم كما في السعد^[١].

(قوله): «مذهبان» المتقدم ثلاثة مذاهب^[٢]، وكأنه أراد غير المذهب المختار.

(قوله): «ولتفاوت قدرها» فقد لا يحصل في الفرع ما هو مناط الحكم في الأصل من قدرها.

(قوله): «كما مر» يعني في شروط العلة.

(قوله): «كان منع الوجود لها» أي: للحكمة.

(قوله): «بجواز.. إلخ» أي: بسبب جواز ثبوت حكم.. إلخ.

(قوله): «جواباً» تمييز عن نسبة.

(١) إلا أن المستدل ههنا أنهض من المعترض؛ لأن المعترض إذا كسر الحكمة فمنع المستدل وجود القدر المعتر منقها في محل الكسر عجز المعترض عن بيان وجود القدر، وكذا له أن يجيب بأن الحكم إنما تخلف عن الحكمة لثبوت حكم هو أليق بها من الحكم المتخلف كما تقدم تحقيقه ومثاله. (شرح الجلال).

[١] - الذي في السعد كما في الهداية، فينظر فيما نقله سيلان عن السعد.

[٢] - قد لا يكون هنا إلا مذهبان مع عدم تحقق المستثنيات. (حسن).

القطع^(١) كما تقدم.

عاشرها: (المعارضة^(٢) في الأصل) تكون من جهة السائل **(بما يصلح)** من الأوصاف للعلية **(مستقلاً أو قيداً)** أما الصالح للاستقلال فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزءاً فيكون مع الأول علة مستقلة، كأن يعلل حرمة الربا بالطعم، فيعارض بالقوت أو الكيل، وأما الصالح لأن يكون قيداً فيحتمل أن يكون جزءاً من الأول فيتتفي استقلاله، كأن يعلل القصاص^(٣) في المحدد بالقتل العمد العدوان، فيعارض بكونه بالجراح، وقد اختلف في قبول هذه المعارضة **(والأصح قبولها؛ لئلا يلزم التحكم)** ببيان ذلك:

(قوله): «كما تقدم» في نقض الحكمة.

(قوله): «عاشرها» أي: عاشر أصناف النوع الرابع.

(قوله): «مستقلاً أو قيداً» تفصيل للصلاحيّة، فقوله: أو قيداً يعني صالح لأن يكون قيداً مع كونه صالحاً للاستقلال أو بدون الاستقلال.

(قوله): «دون الأول» أي: وصف المستدل، وهذا بيان لعدم حصول الحكم بوصف المستدل على تقدير استقلال وصف المعارض، ووجهه أن الحكم بعلية وصف المستدل دون وصف المعارض تحكم لتساويهما في الصلوح، وأما على تقدير كونه قيداً فلم يذكر المؤلف عليه السلام وجهه هاهنا اكتفاء بما يأتي إن شاء الله تعالى في الصالح لأن يكون قيداً فقط حيث قال: فيتتفي استقلاله، أي: وصف المستدل، وأما الصالح لأن يكون قيداً أي قيداً فقط كما في حاشية السعد؛ لأن هذا القسم لا يحتمل أن يكون علة مستقلة.

(١) عبارة السعد: كما إذا قال المعلل: إنما قطع اليد باليد للزجر، فيقول المعارض: حكمة الزجر قائمة في القتل العمد العدوان مع أنه لا قطع فيه، فيجيب المعلل بأنه قد شرع فيه حكم آخر هو أليق وأشد زجراً من القطع، وهو القتل، وقد تقدم تحقيق ذلك.

(٢) لعل المستدل في الأصل بمعنى آخر، أي: بعلة أخرى لا توجد في الفرع الذي يريد المستدل إلحاقه بالأصل لوجود علته التي عينها فيه. (مختصر وشرح الجلال عليه). وهذه العبارة أصرح مما هنا.

(٣) كمعارضة القتل العمد العدوان، التي علل المستدل وجوب القصاص عند حصولها بالثقل فادعى المعارض أن القصاص إنما يجب إذا كان القتل بالجراح، فيمتنع القصاص في القتل بالثقل. (مختصر وشرحه للجلال). وهي أوضح مما هنا.

أن المبدئ يصلح علة مستقلة وجزءاً، كما أن المدعى عليه وقوده^(١) كذلك، فقبول أحدهما دون الآخر تحكم^(٢)، قالوا: المتعدية راجحة بالاتفاق؛ لأن

(قوله): «بيان ذلك أن المبدئ» أي: الوصف الذي أبداه المعارض «يصلح علة مستقلة أو جزءاً كما أن المدعى عليه» وهو وصف المستدل «وقوده» أي: كل واحد من قيوده كما في السعد كالعبد العدوان كذلك. واعلم أن المؤلف رحمه الله اقتصر على بيان الصورة الأولى - أعني الصالح للاستقلال ولكونه قيداً - ولم يتعرض لبيان الصورة الثانية، أعني الصالح لكونه قيداً فقط، فحصل الإشكال في ذكر قوله: وقوده في الصورة الأولى؛ إذ يكون المعنى كما أن المدعى عليه وقوده كذلك أي يصلح علة مستقلة وجزءاً، وليس كل من قيود وصف المستدل يصلح علة مستقلة، فلا يصلح ذكره إلا في الصورة الثانية كما هو صريح عبارة شرح المختصر وحواشيه حيث ذكروا أن الصلوح للاستقلال والجزئية جميعاً أو للجزئية فقط مشترك بين وصفي المستدل والمعارض، فتخصيص الصلوح بوصف المستدل تحكم؛ لأن وصف المعارض في الصورة الأولى - يعني فيما إذا كان يصلح للعلية مستقلاً سواء كان علة مستقلة أو جزء علة - يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول، ويحتمل أن يكون جزء علة؛ بأن يكون مع الأول علة مستقلة، كما أن وصف المستدل كذلك، والوصف الذي أبداه المعارض في الصورة الثانية يحتمل أن يكون جزء علة كما أن الوصف المدعى^[١] علة وكلا من قيوده كالعبد العدوان مثلاً يصلح لكونه جزء علة، انتهى.

(قوله): «قالوا المتعدية راجحة» يعني أن وصف المستدل إذا اعتبر تعدى الحكم إلى الفرع، وإن اعتبر وصف المعارض وهو لا يوجد في الفرع لم يتعد، فوصف المستدل راجح فلا تحكم.

(١) عبارة السعد: كما أن الوصف المدعى علة وكلا من قيوده كالعبد والعدوان مثلاً يصلح لكونه جزء علة.

(*) الصواب حذف قيوده؛ لأن العصد ذكره في الصورة الثانية، أعني الوصف الذي أبداه المعارض ولا يصلح إلا جزء علة، ولم يذكره في الصورة الأولى، فراجع كلام سيلان فإنه قد وضع ذلك. اهـ والظاهر وهم المحثي، فإن عدول المصنف عن عبارة العصد لنكتة ظاهرة، وهي مقابلة قيوده لقوله: وجزءاً. (عن خط السيد لعلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله).

(٢) وأجيب بمنع الملازمة؛ مسنداً بأن التحكم إنما يلزم لو تساويا في نظر المستدل، أما تساويهما في نظر المعارض فلا يستلزم تحكم المستدل، وحيث يتجه منع قولكم في بيان الملازمة: لأن المدعى علة ليس بأولي بالجزئية أو الاستقلال من وصف المعارض، وسند هذا المنع أن الأولوية تثبت بظن المستدل، ولا يشترط ظن المعارض، نعم: لما كان الغرض من المناظرة هو الاتفاق على الحق كان اعتبار المستدل ظن نفسه دون ظن خصمه تحكماً في حكم الإنصاف. ولا يخف أن قوله: ليس بأولي الجزئية لا وجه له؛ لأن المستدل لا يدعي جزئية ما أثبت به الحكم، وإنما يدعي المعارض فقط. (مختصر وجلال).

الأصل إعمال العلل وتوسعة الأحكام^(١)، قلنا: هذا يقتضي إثبات العلية بالتوسعة **(ولا نسلم دلالة التوسعة)** الحاصلة بوصف **(على العلية)** له **(لما فيه من شائبة الدور)** حيث توقفت التوسعة على العلية، والعلية على التوسعة، وإنما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت علية الوصف بنحو المناسبة، وأما وهي في حيز المنع فلا؛ لأن الكلام والبحث في أنه قد ثبت علية وصف المستدل أم لا **(وإن سلم)** أن ذلك يدل على العلية أو أنه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة ونحوها **(عورض)** بترجيح وصف المعارضة **(بمخالفة الأصل مع الإلغاء والموافقة مع الاعتبار)** يعني: أنه يحصل مع الإلغاء لوصف المعارضة مخالفة الأصل، وهو انتفاء الأحكام، ويحصل مع اعتباره موافقة الأصل، وهو الجمع بين دليلي المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية^(٢)، فلا

(قوله): «الحاصلة بوصف» وهو وصف المستدل كما عرفت.

(قوله): «لما فيه» لعل تذكير الضمير مع عوده إلى دلالة التوسعة بتأويل، أي: اعتبار دلالة لما في التوسعة، ولو قال المؤلف عليه السلام: لما فيها لكان أظهر.

(قوله): «وأما وهي» أي: العلية.

(قوله): «وإن سلم أن ذلك» أي: حصول التوسعة، وقوله: «أو أنه» أي: ذلك «لمجرد الترجيح» دون الدلالة على العلية.

(قوله): «لثبوت العلية» اللام للتعليل، وعبارة السعد: أو أن ذلك لمجرد الترجيح دون الدلالة؛ ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها.

(قوله): «بمخالفة الأصل» متعلق بترجيح.

(قوله): «مخالفة الأصل وهو» أي: الأصل «انتفاء الأحكام» فإذا ألغي وصف المعارض ثبت حكم الفرع، وهو خلاف الأصل؛ إذ الأصل عدم الحكم.

(١) أي: فيها؛ لما يحصل به من الحكم في الفرع، بخلاف وصف المعارض.

(٢) فيما إذا كان وصف المستدل جزءاً من وصف المعارض؛ لأنه لو عمل بوصف المستدل لزم إلغاء وصف المعارض؛ إذ الجزء لا يستلزم الكل، ولو عمل بوصف المعارض لا يلزم إلغاء وصف المستدل؛ إذ الكل مستلزم للجزء، فأحد هذين الوجهين يرجح وصف المعارض، كما أن وصف المستدل يرجح بالتوسعة، وإذا تعارض الترجيحان تساقطا ويبقى الوصفان فيما تعين، فثبت أن المعارضة مقبولة. (نيسابوري).

يرد أن اعتباره مبطل لاعتبار وصف المستدل فكيف يكون جمعاً بينهما؟ لأن المراد الجمع في الجملة وبوجه ما ولو في صورة الجزئية لا في صورة استقلال كل منهما.

(و) لنا أيضاً على صحة قبولها: النقل (لأن بحث الصحابة كان جمعاً) (١) بين أصل وفرع في حكم بتعميم يقتضيه وصف (وفرقاً) بين أصل وفرع بتخصيص يقتضيه وصف آخر، يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الآثار، وذلك إجماع منهم على جواز إبداء وصف فارق في معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقبوله.

(قيل) في الاحتجاج للرادين: (المفروض الاستقلال) لكل مما يدعيه المعلل والسائل، أما فيما يصلح مستقلاً فظاهر، وأما فيما لا يصلح إلا جزءاً فلأن ما يدعيه السائل علة - وهو المجموع المركب من وصف المعلل وما أبداه - لا ينافي

(قوله): «أن اعتباره» أي: وصف المعارض.

(قوله): «على صحة قبولها» أي: المعارضة.

(قوله): «بتعميم» متعلق بجمعاً، أي: جمعاً بتعميم الحكم للأصل والفرع.

(قوله): «يقتضيه» أي: يقتضي ذلك التعميم.

(قوله): «وفرقاً بتخصيص» أي: بتخصيص ذلك الحكم بالأصل دون الفرع «يقتضيه» أي: ذلك التخصيص «وصف آخر» يختص بالأصل.

(قوله): «وقبوله» بالجر عطف على جواز إبداء وصف.

(قوله): «وأما فيما لا يصلح إلا جزءاً فلأن ما يدعيه السائل.. إلخ» يندفع بقوله: ما يدعيه السائل ما يقال: هذا الاحتجاج إنما يستقيم في الصورة الأولى، لا في الثانية وهي ما لا يصلح الوصف إلا جزءاً، ووجه الدفع ما ذكره السعد حيث قال: ليس المراد أن المفروض استقلال كل من الوصفين، بل كل مما يدعيه المعلل والسائل، ففي الصورة الثانية ما يدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف المعلل والوصف الذي أبداه المعارض، وعليته لا تنافي عليه الجزء الأول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال؛ بناء على جواز تعدد العلل. فقول المؤلف عليه السلام: فتعدد العلل هو فعل مضارع أي: فتعدد العلل، يعني وهو جائز.

(١) أي: كانوا يجمعون بين المفترقات، ويفرقون بين المجتمعات، وكأن المستدل هنا يجمع بين المفترقين، كجمعه بين القتل بالمحدد والقتل بالمثلث، والمعارض يفرق بين المجتمعين، كفرقة بين القتلين بالمحدد والمثلث. (حل العقد).

عليته عليه الجزء الأول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال^(١) **(فتعدد)** حينئذ العلل لما تقدم، فلا تكون المعارضة قاذحة، فلا تقبل.

(قلنا: بل هو) أي: الاستقلال **(أحد محتملات)** ^(٢) أما في الصورة الأولى فإنه يحتمل أن العلة هي الطعم وأنها القوت أو الكيل وأنها المجموع، وأما في الصورة الثانية فيحتمل أن العلة هي الجزء الأول كالقتل العمد العدوان، وأنها المجموع المركب منه ومن كونه بالجرح **(فالحكم به)** أي: بالاستقلال في مقام الاحتمال **(تحكم)** ومن هذا يعلم أن المعارضة إنما تسمع في مقام الاحتمال، أما إذا ثبتت عليه وصف المعلل بشرائطها فإنها لا تبطل بإثبات علة أخرى لذلك الحكم؛ لجواز ثبوت الحكم بعلة شتى، فكيف تبطل^(٣) بمجرد الدعوى للعلة الأخرى؟ وأنها في المعنى راجعة إلى منع العلية؛ لأن كلاً منهما إنما يقول بعلية وصفه فقط.

(قوله): «وإنها المجموع» المركب من الثلاثة الأوصاف، فالحكم بعلية الطعم كما يدعيه المستدل تحكم باطل.

(قوله): «المركب منه» أي: من الجزء الأول.

(قوله): «فالحكم به أي بالاستقلال.. إلخ» أراد استقلال الطعم في الصورة الأولى، واستقلال الجزء الأول في الصورة الثانية.

(قوله): «وأنها» أي: المعارضة، عطف على أن المعارضة.

(١) فيكون وصف المستدل علة مستقلة، وعلة غيره غير ضائرة بناء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة. (قسطاس).

(٢) ثلاثة، فإثنان منها في الصورة الأولى حيث عارض بالقوت أو الكيل، وهذا هو الاحتمال الأول، والاحتمال الثاني أن تكون العلة مجموع القوت والكيل، وواحد في الصورة الثانية كما ذكر، وكان احتمالاً واحداً في الثانية لكونه قيداً ولم يكن مستقلاً.

(٣) أي: عليه وصف المعلل بمجرد دعوى المعارض للعلة الأخرى بغير إثبات لها إلخ.

(*) هذا إنما هو في بعض صور المعارضة، وبعضها يكفي فيه دعوى السائل احتمال كون وصفه علة أو جزء علة كما يدل عليه قوله فيما سيأتي: وإما باحتمال تأثير المبدئ والاحتمال كاف إلخ فتأمل. (السيد محسن بن إسحاق).

(و) إذا تقرر أنها مقبولة فقد اختلف (في) أنه هل يلزم المعارض في الوصف الذي أبداه (بيان نفيه عن الفرع) أو لا يلزم على ثلاثة أقوال: أولها: (اللزوم) لتنفعه دعوى التعليل به (لئلا يثبت الحكم فيه) أي: في الفرع (وهو مطلوب المستدل، و) ثانيها: (عدمه للهدم) أي: هدم استقلال وصف المعلل، وذلك غرض السائل (و) ثالثها: (اللزوم) لبيان نفي وصفه عن الفرع (إن تعرض للنفي) بأن ذكره صريحاً^(١) (للوفاء)^(٢) بما التزمه (وإلا فقد تم غرضه) من الهدم؛ لكونه قد أتى بما لا يتم معه الدليل، ويبيان عدم الحكم في الفرع خارج عن غرضه؛ لأنه لو ثبت بدليل آخر لم يكن إلزاماً له، وربما سلمه، وهذا هو المختار. واختلف أيضاً في احتياج السائل إلى أصل يبين تأثير وصفه الذي أبداه فيه حتى يقبل، كأن يقول: العلة الطعم دون القوت كما في الملح، فقيل: يحتاج (و) المختار أنه (لا يحتاج أصلاً؛ لأنها) يعني: المعارضة (للصمد عن التعليل) إما بهدم استقلال علة المعلل، وهو يتم بجزئية ما أبداه، فلا يلزم بيان عليته

(قوله): «وفي بيان» أي: بيان السائل «نفيه» أي: نفي الوصف الذي أبداه المعارض، فالضمير يعود إلى ما فهم من السياق على مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام، وتصح إعادته إلى قوله في أول البحث: ما يصلح مستقلاً أو قيداً.

(قوله): «لتنفعه دعوى التعليل به» إذ لولا بيان نفيه لثبتت العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه.. إلخ.

(قوله): «للهدم» أي: لأن غرض السائل هدم استقلال وصف المستدل، وذلك أي هدم الاستقلال يحصل بمجرد إبدائه وصفه.

(قوله): «إن تعرض» أي: السائل الذي دل عليه معنى قوله: وفي بيان نفيه، أي: بيان السائل لنفي ما أبداه عن الفرع، وكذا ضمير فقد تم غرضه، أي: السائل.

(قوله): «لكونه» هذا الضمير وكذا ضمير غرضه وله وسلمه للسائل، وضمير لأنه للحكم.

(قوله): «فيه» متعلق بتأثير، وضمير فيه للأصل.

(قوله): «للصمد» أي: لصمد المستدل عن التعليل بما ذكره.

(١) بأن يقول: ليس العلة ما ذكرت، بل العلة هي هذه، وليست بموجودة في الفرع. (نيسابوري).

(٢) بما صرح به لا لأنه شرط في عوق المستدل، بل لئلا ينسب إلى الكذب المنافي للعدالة المشترطة في المناظرة. (جلال).

بالتأثير؛ لجواز أن لا تكون علة فلا تؤثر في أصل أصلاً، وإما باحتمال تأثير المبدئ، والاحتمال كاف؛ لأنه لا يدعي عليته حتى يحتاج إلى شهادة أصل آخر، قيل: ولأن أصل المعلل أصل السائل^(١) بأن يقول: العلة القوت دون الطعم أو كلاهما كما في البر بعينه، فمطالبته بأصل مطالبته له بما قد تحقق حصوله، وفيه شيء؛ لأن الكلام في تأثيره فيه، فلا بد لبيانه من أصل آخر.

(والجواب) لهذا الاعتراض من وجوه، هي^(٢): إما **(منع وجوده)** أي: وصف السائل، كأن يعارض الكيل بالادخار، فيقول المعلل: العبرة بزمان الرسول ﷺ، ولم يكن مدخراً حينئذ **(أو)** منع **(تأثيره)** بأن يقول المستدل: لا أسلم تأثير ما أبديت، فهلم الدليل على تأثيره، وهذا إنما يسمع من المستدل

(قوله): «بالتأثير» متعلق ببيان علته، أي: بتأثير ما أبداه المعارض في أصل آخر، وقوله: لجواز أن لا تكون علة هكذا في شرح المختصر، وينظر في زيادة لفظ جواز^[١].

(قوله): «لأنه لا يدعي عليته» أي: لا يدعي عليته قطعاً، فلا ينافي ما تقدم من أن الصالح للاستقلال يحتمل أن يكون علة دون الأول.

(قوله): «قيل ولأن أصل المعلل.. إلخ» ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه، واعترضه المؤلف عليه باعتراض قوي حيث قال: وفيه شيء؛ لأن كلام المعلل في تأثير وصف المعارض في أصله، وهو البر، ولم يكن المعارض قد دل على تأثيره فيه، فلا بد لبيانه من أصل آخر حتى يتم غرضه؛ بأن يقول للمعلل: قد ثبت ما أبديت في كذا من دون وصفك.

(١) قال النيسابوري: وأيضاً لو سلم أنه يحتاج إلى أصل يتكلم عليه فأصل المستدل أصله، وكما يشهد أصل المستدل -وهو القتل بالمحدد مثلاً- لوصف المستدل -وهو القتل العمد العدوان-

يشهد لوصف المعارض، وهو القتل العمد العدوان بجراح.

(*) عبارة المختصر وشرحه للجلال هكذا: وأيضاً فأصل المستدل أصله، بمعنى أنه يلزم المعارض إلحاق ما وجد فيه وصف المعارضة بالأصل الذي جعل العلة فيه وصفاً^[٢] لو كان مستدلاً، وإلا فالفرض أنه غير مستدل، والمعارض لا مذهب له.

(٢) في نسخة: وهي أما.

[١]- لعل ذلك لأنه يجوز أن يكون علة مستقلة لبعض الأصول فيما لو لم يوجد فيه مانع من الاستقلال، والله أعلم.

(حسن بن يحيى).

[٢]- في شرح المختصر للجلال: الذي جعل العلة فيه وصف المعارضة.

(إن لم يثبت وصفه بالسبر) ^(١) أما إذا أثبت عليه وصفه بالسبر كان الوصف داخلاً في السبر بمجرد احتمال كونه مناسباً؛ لأن السبر يتحقق بإبطال ما عدا المستبقى من غير بيان لمناسبته، فتتم المعارضة بإبداء وصف آخر محتمل للعلية والمناسبة؛ لأنه مثله، فلا تسمع من المعلل مطالبة السائل بالتأثير.

(أو) منع (ظهوره أو) منع (انضباطه أو بيان عدمهما) بأن يبين المعلل أن ما أبداه السائل غير ظاهر أو غير منضبط، وهذه الأربعة لما تقرر من أن الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به، فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانها، وللصناد أن يطالب ببيان وجودهما وأن يبين عدمهما **(أو) بيان (أنه)**

(قوله): «إن لم يثبت» أي: المستدل «وصفه بالسبر» يعني بل أثبتته بالمناسبة حتى يحتاج المعارض في معارضته إلى بيان مناسبة أو شبه.

(قوله): «كان الوصف» الذي أبداه المعارض.

(قوله): «داخلاً في السبر» أي: سبر المستدل.

(قوله): «لأن السبر يتحقق بإبطال ما عدا المستبقى.. إلخ» يعني وإن لم تثبت مناسبة ما عدا **[١]** فلا يحتاج المعارض في معارضته لسبر المستدل إلى إبداء وصف قد بين مناسبته؛ لأن السبر يتحقق بإبطال.. إلخ، والأظهر أن يقال: لأن السبر إنما يتحقق بإبطال ما عدا المستبقى وإن لم يكن مناسباً فتتم المعارضة.. إلخ، والحاصل أن سبر المستدل لا بد فيه من إبطال أي وصف أبدي غير المستبقى، ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لكان أظهر.

(قوله): «لأنه» أي: لأن الوصف الذي أبداه المعارض «مثله» أي: مثل ما عدئ المستبقى **[٢]** من الأوصاف التي يحتاج المستدل إلى إبطالها.

(قوله): «وهذه الأربعة» وهي منع الظهور والانضباط وبيان عدم الظهور وبيان عدم الانضباط.

(قوله): «وللصناد» المراد به هنا المستدل.

(١) لما عرفت من أن ما أثبت بالسبر لا يلزم فيه المناسبة، وفيه ما نهيناك عليه فيما سبق. (جلال).
(*) فاعل يثبت ضمير يعود إلى المستدل، وقد أبطل السعد كلام من جعله راجعاً إلى السائل. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر).

[١]- الظاهر أن يقول: إن لم تثبت مناسبة أي المستبقى، فيتكلف ويقال: ما عدا أي ما عدا البطل.

[٢]- الظاهر من عبارة المؤلف عود الضمير المضاف إليه إلى المستبقى فتأمل. (ح عن خط شيخه).

أي: الوصف الذي أبداه السائل **(عدم معارض في الفرع)** ^(١) وعدمه طرد لا يصلح للتعليل، مثاله في قياس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل أن يقول سائل: هو معارض بالطوعية ^(٢)؛ إذ العلة هو القتل معها، فيجيب بأنها عدم الإكراه، والإكراه ^(٣) مناسب لعدم القصاص، فهو عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء ^(٤)، هذا إن سلم أن الإكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه؛ لأنه في حيز المنع؛ إذ المناسب لعدم الحكم هو الإكراه السالب للاختيار بالكلية، وهو معدوم في الفرع **(أو)** بيان **(إلغائه)** إما في جنس الأحكام على الإطلاق كالطول والقصر، أو في جنس الحكم المعلن به وإن كان

(قوله): «بالطوعية» أي: بوصف غير صالح للاستقلال.

(قوله): «فيجيب» أي: يجيب المستدل «بأنها» أي الطوعية عدم الإكراه.

(قوله): «والإكراه» أي: كونه مكرهاً بفتح الراء معارض للحكم، وهو القصاص «مناسب لعدم القصاص، فهو» أي: عدم الإكراه «عدم معارض للقصاص».

(١) أي: غير مانع عن ثبوت الحكم في الفرع. (حل العقد).

(*) أي: ويحصل جواب المعارضة أيضاً ببيان أن وصف المعارضة ليس وصفاً وجودياً، وإنما هو عبارة عن عدم المعارض في الفرع، والعدم لا يكون علة ولا جزءاً من العلة كما قدمه المصنف حيث قال في شروط العلة: ومنها أن لا تكون عدماً في الحكم الثبوتي، وذلك مثل قياس المكره على المختار.. إلخ. (سبكي).

(٢) فإنها في الأصل مناسبة لوجوب القصاص فلا تكون العلة القتل العمد العدوان فقط، بل بقيد الاختيار. (سبكي).

(٣) أي: كونه مكرهاً.

(*) والإكراه مانع من وجوب القصاص، فلا يكون عدمه في المختار جزءاً للعلة؛ لأن أجزاء العلة يجب أن تكون مناسبة، وعدم المانع ليس مناسباً، فيرجع هذا الجواب إلى منع مناسبة الوصف، وهو الطوعية، بل الإكراه هو المناسب لعدم القصاص الذي هو نقيض الحكم بوجوب القصاص، وذلك أن نقيض المناسب لحكم لا يجب أن يكون مناسباً لنقيض ذلك الحكم، بل هو طرد فيه. (مختصر وشرحه للجلال).

(٤) تعليل للمنع المستفاد من إن سلم.

مناسباً لبعض الأحكام كالذكورة في باب العتق **(أو) بيان (استقلال وصفه)** أي: وصف المعلل في صورة ما **(بظاهر أو إجماع)** نحو أن يقال في يهودي صار نصرانياً أو بالعكس: بدل دينه فيقتل كالمترد، فيعارض بأن العلة في المترد الكفر بعد الإيمان^(١)، فيجاب بأن التبديل معتبر في أي صورة لحديث البخاري: ((من بدل دينه فاقتلوه))، هذا إذا لم يتعرض للتعميم، فلو قال: فثبت اعتبار كل تبديل؛ للحديث، لم يسمع؛ لكونه خروجاً من القياس إلى النص، وعمومه لا يضر المستدل^(٢)؛ لجواز أن لا يقول هو أو الخصم بالعموم أو غير ذلك مما يمنع التمسك بالعموم.

(ولا يكفي) في إلغاء الوصف الذي أبداه السائل **(وجود الحكم في)** صورة **(دون)** الوصف **(المبدئ)** المعارض به **(لجواز التعدد)**^(٣) في العلل وعدم

(قوله): «في أي صورة» أي: في صورة ما من الصور.

(قوله): «إذا لم يتعرض» أي: المستدل.

(قوله): «فلو قال» أي: تعرض للعموم.

(قوله): «وعمومه لا يضر المستدل» دفع لما يقال: إنه لا معنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوباً.

(قوله): «أو غير ذلك» بأن يظهر لعمومه خصوصاً.

(قوله): «ولا يكفي» أي: لا يكفي المستدل.

(١) فيجيب بأن النص في: ((من بدل دينه فاقتلوه)) نبه على أن مجرد التبديل هو العلة، فيكفيه ذلك جواباً في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان، لكن يجب عليه في الجوابين المذكورين أن يكون غير متعرض للتعميم بالنص، وإلا خرج عن الاستدلال بالقياس إلى الاستدلال بعموم النص، فيكون انتقلاً مذموماً ويذهب القياس ضياعاً. (مختصر وشرح الجلال عليه).

(٢) دفع لما يتوهم أن النص يضر المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض؛ لأنه لا معنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوباً. (سعد).

(٣) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري: لجواز علة أخرى هي علة المستدل يثبت بها الحكم في صورة النزاع، وذلك كما لو فرض أن امتناع الربا حاصل في السفرجل مع أنه غير مكيل، فهذا لا يدل على أن وصف المعارض - وهو الكيل - ملغي في ثبوت امتناع الربا مطلقاً؛ إذ من الجائز أن يكون الحكم وهو امتناع الربا حاصل في بعض الصور كالبر مثلاً لو وصف الكيل، وفي سائر الصور لو وصف آخر هو الطعم مثلاً؛ بناء على جواز تعليل حكم واحد بعلمتين.

وجوب الانعكاس **(ولذلك يفسده)** أي: هذا الطريق الذي هو الاكتفاء بوجود الحكم في صورة دون وصف السائل **(إبداء)** السائل في تلك الصورة لوصف **(خالف)** لوصف المعارضة وقائم مقامه، فيكون وصف المستدل في كل صورة جزءاً من العلة لا مستقلاً على ما زعم، وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه، فيكون حينئذ معتبراً لا ملغى، ويسمى هذا النوع تعدد الوضع ^(١) بتعدد أصل العلة؛ لثبوتها مع أحد القيدتين في أصل ومع الآخر في

(قوله): «ولذلك» أي: ولأجل أن وجود الحكم في صورة دون وصف المعارض لا يكفي في إلغاء الوصف الذي أبداه المعارض.

(قوله): «في تلك الصورة» أي: صورة وجود الحكم دون وصف السائل.

(قوله): «خالف لوصف المعارضة» في كونه جزءاً من علة المستدل.

(قوله): «وقائم مقامه» عطف على خالف تفسير له، أي: قائم مقامه في كونه جزءاً من علة المستدل.

(قوله): «فيكون وصف المستدل في كل صورة» من الصور التي يبدي فيها المعارض وصفاً خالفاً.

(قوله): «جزءاً من العلة» يفسد إلغاء وصف المعارض بهذه الطريق؛ لابتثائه على استقلال وصف المستدل في تلك الصورة، وقد بطل استقلاله بإبداء المعارض قيداً آخر ينضم إليه.

(قوله): «وكذا» أي: يكون «كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه» جزءاً كوصف المستدل، والمراد أنه يكون وصف المستدل جزءاً وكل واحد من وصف المعارضة وما يقوم مقامه الجزء الآخر، فكان الأولى حذف لفظ وكذا، والأولى أيضاً اقتصار المؤلف عليه السلام على ما ذكر ما يقوم مقام وصف المعارض؛ إذ لا دخل للذكر الوصف المعارض به؛ لأن الكلام إنما هو في الوصف القائم مقام وصف المعارض؛ لأن قوله: فيكون وصف المستدل.. إلخ مترتب على قوله: لوصف خالف، أي: قائم مقامه، ولو قال: فيكون وصف المستدل في كل صورة جزءاً لكان أظهر.

(قوله): «فيكون» معنى وصف المعارضة «معتبراً» في كونه جزءاً لوصف المستدل «لا ملغى» لما عرفت من أن الإلغاء مبني على استقلال وصف المستدل، وقد بطل.

(قوله): «بتعدد» أي: بسبب تعدد «أصل العلة لثبوتها» أي: العلة كالإسلام والعقل مثلاً «مع أحد القيدتين» كالحرية «في أصل» وهو أمان المسلم العاقل الحر، فالعلة قد ثبتت على وضع أي مع قيد كونه حراً.

(قوله): «ومع الآخر» أي: ولثبوت العلة المذكورة مع القيد الآخر، وهو كونه مآذوناً «في آخر» أي: في أصل آخر، وهو أمان العبد للمآذون، فقد ثبت العلة على وضع آخر وهو كونه مآذوناً. وقد عرفت من قولنا: على وضع في الأول والثاني وجه التسمية بالتعدد والوضع، وأما المؤلف عليه السلام فإنه بين وجه التسمية بالتعدد لا الوضع.

(١) لأن الأوضاع في الاصطلاح إما التقادير أو الاقترانات، فثبوت الحكم على تقديرين أو اقترايين ثبوت له على وضعين كما حققناه في بحث الشرطيات من المنطق. (جلال).

(*) لتعدد أصل العلة؛ لأنها تعددت بأصليين. (حلي). وفي شرح المختصر: لتعدد أيضاً باللام.

آخر، كما قيل في أمان العبد للحرى: أمان من مسلم عاقل فيقبل كأمان الحر؛ لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصلحة بذل الأمان، فيعارض بالحرية؛ لأنها مظنة فراغ القلب للنظر، وإظهارها معها أكمل، فيقول المستدل: الحرية ملغاة؛ لاستقلالهما^(١) في العبد المأذون له من سيده في القتال^(٢)، فيقول المعارض: خلف الإذن الحرية، فإنه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال أو لعلم سيده بصلاحيته لإظهار مصالح الإيمان.

وجواب تعدد الوضع إلغاء المعلل ذلك الخلف في صورة أخرى، فإن أبدى خلفاً فكذلك، وهلم جرا إلى أن يقف أحدهما، فإن وجد المعلل صورة لا خلف فيها تم إلغاؤه، وإلا عجز.

(قوله): «فيعارض بالحرية» أي: العلة كونه مسلماً عاقلاً حراً.

(قوله): «إظهارها» أي: مصلحة بذل الأمان «معها» أي: مع الحرية.

(قوله): «لاستقلالهما» أي: الإسلام والعقل بإظهار مصالح الإيمان.

(قوله): «خلف» فعل ماض فاعله الإذن، وقوله: الحرية مفعوله، وقوله: فإنه أي الإذن.

(قوله): «أو لعلم سيده» عطف على فإنه.

(قوله): «مصالح الإيمان» وهو بذل الأمان.

(قوله): «في صورة أخرى» بأن يبدى المستدل صورة لا يوجد فيها الخلف أيضاً، فإن أبدى المعارض خلفاً آخر فكذلك أي يجب بإلغاؤه.

(قوله): «إلى أن يقف أحدهما» فتكون الدائرة [١] أي الهزيمة والإدبار عليه، أما وقوف المستدل فللعجز عن الإلغاء، وأما وقوف المعارض فللعجز عن إثبات ما يقوم مقام الوصف الملغى [٢].

(قوله): «تم إلغاؤه» وبطل الاعتراض.

(قوله): «وإلا عجز» أي: ظهر عجزه.

(١) أي: الإسلام والعقل.

(٢) فإن الأمان منه صحيح مع كونه عبداً. (نيسابوري).

[١]- في العصد: فتكون الدبرة عليه، قال السعد: أي الهزيمة، من الإدبار.

[٢]- كذا عبارة الرفو، ثم قال: فتبين أن المعارض إنما يجوز له الإخلاف على تقدير جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين، ولو لم يميز ذلك كان للمستدل أن يقول: العلة بعينها مفقودة في محل النقض، وهو العبد المأذون في المثال؛ إذ النائب ليس هو المنوب عنه، ووجود الحكم مع فقد العلة دليل إلغاء العلة. (رفوياً).

(ولا) يكفي في إثبات استقلال وصف المعلل وإبطال وصف المعارضة بيان **(ضعف الحكمة)** فيه **(مع تسليم المظنة)** نحو: الردة علة القتل، فيعارض بأنها العلة مع الرجولية؛ لأنها مظنة الإقدام على قتال المسلمين، فيجانب بأن الرجولية لا تعتبر وإن كانت مظنة للإقدام، وإلا لم يقتل مقطوع اليدين؛ إذ احتماله فيه أضعف منه في النساء، فهذا جواب لا يقبل من المعلل؛ لتسليمه أن الرجولية مظنة معتبرة شرعاً^(١)، فإن ترفه الملك في السفر لا يمنع رخصته؛ لأن مقدار الحكمة غير مضبوطة.

(ولا) يكفي المستدل أيضاً **(الترجيح^(٢))** لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جواباً عن المعارضة كما ظن؛ إذ لا تدفع أولوية استقلال وصفه احتمال الجزئية،

(قوله): «ضعف الحكمة فيه» أي: في وصف المعارضة.

(قوله): «مظنة الإقدام.. إلخ» إذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء.

(قوله): «إذ احتماله» أي: الإقدام «فيه» أي: في مقطوع اليدين «أضعف» فضعت الحكمة فيه، وهي الزجر عن الإقدام على قتال المسلمين.

(قوله): «ولا الترجيح يكون وصفه متعدياً» الظاهر أن هذا داخل في قوله: ولا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح، ولعل هذا من عطف الخاص على العام.

(قوله): «أولوية» فاعل لا يرفع، واحتمال مفعوله، يعني أن هذا الترجيح إنما يدل على أن استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارض؛ إذ لا يعمل بالمرجوح مع وجود الراجح، لكن احتمال كون وصف المعارض جزءاً من علة المستدل باق. وقوله: «ولا يعد في ترجيح بعض الأجزاء.. إلخ» يعني إذا كان احتمال الجزئية باقياً فالترجيح كما يحصل في العلل المستقلة يحصل أيضاً في الأجزاء؛ إذ لا يعد في ترجيح بعض الأجزاء على بعض، وإذا كان كذلك جاء التحكم في ترجيح وصف المستدل على وصف المعارض، هذا مقتضى كلام شرح المختصر، وفي دلالة العبارة عليه خفاء.

(١) وتخلف المثنة عن المظنة لا يضر كما لا يضر تخلف المشقة في سفر المترفه عن السفر. (جلال).

(٢) وإنما لا يكفي للتمسك في إبطال وصف المعارض أحد هذين الوجهين لاحتمال الجزئية؛ بأن يكون وصف المستدل جزءاً من وصف المعارض، وحينئذ للمعارض أن يقول للمستدل: وصفك وإن كان راجحاً على وصفي بإحدى الطرق التي ذكرت أو بأنه متعدد إلا أن وصفي أيضاً راجح من جهة أخرى، وهي أنه لو عمل بوصفي لزم منه العمل بكلا الوصفين؛ إذ الكل مستلزم للجزء، وإن عمل بوصفك لزم إلغاء وصفي بالكلية، والجمع بين الدليلين أولى، وإذا كان العمل بكل من وصفي المستدل والمعارض يرجح من وجه فيجاء التحكم لو عمل بأحدهما دون الآخر. واختلف في أن الأصل المقيس عليه في قياس المستدل هل يجوز أن يكون متعدد أم لا؟ والصحيح جواز تعدد الأصول. (نيسابوري).

ولا بعد في ترجيح بعض الأجزاء على بعض، فإن القتل في العلية أقوى من العمد والعدوان^(١)، ولا الترجيح بكون وصفه متعدياً؛ للاتفاق على التعليل بالمتعدية والاتساع، وكون الآخر قاصراً لا اتفاق عليه ولا اتساع، وهذا كله **(إن لم يدع المعارض استقلال وصفه)** وإلا كان الترجيح مبطلاً لوصفه، وهو ظاهر.

وهل يجب على المعلل الاكتفاء بأصل واحد؟ قيل بوجوبه؛ لحصول الظن به، فالزيادة لغو **(والصحيح جواز تعدد الأصول)**^(٢) لأن الظن يقوى به، والتقوية مقصودة **(و) بعد تعدده** اختلف **(في اقتصار المعارض على) أصل (واحد) على**

(قوله): «للاتفاق» علة للترجيح، وقوله: «والاتساع» عطف على الاتفاق، يعني أن اعتبار المتعدية يوجب الاتساع في الأحكام، وقوله: «وكون الآخر قاصراً» عطف على كون وصفه متعدياً. واعلم أن المؤلف رحمته الله لم يتعرض للوجه في عدم صحة الترجيح بالتعدي، وهو مبني على احتمال الجزئية، وسيأتي بيان ذلك قريباً إن شاء الله تعالى، وأما ما ذكره في شرح المختصر من أنه لا ترجيح للمتعدية على القاصرة لأن لكل من المتعدية والقاصرة رجحاناً في وجه فلا يصلح وجهاً لعدم تعرض المؤلف رحمته الله للوجه المذكور؛ لأن ما ذكره في شرح المختصر مبني على فرض استقلال وصف المستدل وصحة الترجيح، يعني لو صح استقلال وصفه وتم الترجيح بالتعدي فهو معارض بترجيح القاصرة أيضاً، وكلام المؤلف رحمته الله مبني على احتمال الجزئية.

(قوله): «وهذا كله» أي: الترجيح بأي وجه سواء كان بالتعدي أو بغيره «إن لم يدع المعارض استقلال وصفه» وبيان ذلك أن الوجه في عدم صحة الترجيح من المستدل لوصفه هو احتمال الجزئية، فيجبيء التحكم في الحكم باستقلال وصفه دون جزئه مع أنه لا بعد في ترجيح بعض الأجزاء كما عرفت، هذا حاصل ما في شرح المختصر، وقد اعترضه السعد بأن احتمال الجزئية المبني عليه عدم صحة الترجيح إنما يكون إذا لم يدع المعارض استقلال وصفه، والمؤلف رحمته الله اعتمد ما ذكره السعد، ولكن ما ذكره مبني على أن الوجه في عدم صحة الترجيح من المستدل هو احتمال الجزئية اللازم منه التحكم، ولم يتعرض لاحتمال الجزئية في الطرف الآخر وهو الترجيح بالتعدي، وإلا لذكر التحكم في الطرفين معاً، فلا يخلو المقام عن قصور في تأدية المقصود فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «وإلا كان الترجيح مبطلاً لوصفه» أي: لو صف المعارض؛ لعدم احتمال كونه جزءاً من العلة.

(قوله): «فالزيادة لغو» فلا يجوز تعدد الأصول.

(قوله): «والصحيح جواز تعدد الأصول» يعني قد اختلف في جواز تعدد الأصول بمعنى أن المستدل هل له إلحاق الفرع بجميع الأصول؟ والصحيح جوازه.

(١) في المطبوع: من العمد والعدوان.

(٢) المقيس عليها. (غاية الوصول).

قولين: أحدهما: **(الجواز)** ^(١)؛ لأن إبطال جزء كلام المعلن لإبطال له؛ لأن قصده إلحاق الفرع بجميع الأصول، وهو يبطل بالفرق بينه وبين أحدها **(و)** ثانيهما وهو المختار: **(عدمه)** ^(٢) إذ يكفي المعلن في إثبات مطلوبه سلامة أصل واحد ^(٣).

(فإن لم يقتصر) المعارض على واحد إما لوجوبه أو تبرعاً منه **(ففي اقتصار المستدل)** قولان **(كذلك)** أي: كاخلاف الأول، فقليل: يكفيه دفع المعارضة عن أصل ^(٤)، وهو المختار؛ إذ يحصل به مطلوبه، وقيل: لا يكفيه؛ لأنه التزم الجميع ^(٥)، فصار مدعى له بالعرض فلزمه الذب عنه.

(و) المعارضة في الأصل **(منها سؤال التعدية، وهو بيان وصف في الأصل ^(٦) عدي)** إلى فرع **(مختلف فيه كوصف المستدل)** فيقول المعارض للمستدل: ما عللت به وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه فكذا ما أبديته، وليس أحدهما أولى من الآخر، كقول المستدل في البكر البالغة: بكر فتجبر كالصغيرة، فيعارض بالصغر فإنه يتعدى به الحكم ^(٧) إلى الثيب الصغيرة كما تعدى بذلك إلى

(١) لأن علة حكم الفرع صارت مركبة من علل الأصول كلها، فإذا بطل جزء المركبة بطلت فبطل حكمها. (جلال).

(٢) لأن المستدل لم يدع تركبها، بل تعددها، وتوقف واحدة من المتعددات بالمعارضة لها لا يوجب توقف البواقي، وما بقي يكفي في إثبات حكم الفرع، فلا بد للمعارض من معارضة الجميع، نعم: إذا كانت علة الأصول كلها واحدة، وكان وصف المعارضة موجوداً في كل الأصول - كفت المعارضة في أصل واحد عن المعارضة في البواقي؛ لاشتراك الجميع في مقتضي المانع. (جلال).

(٣) فلا بد من المعارضة في جميع الأصول. (رفو).

(٤) لأنه لم يدع التركيب في علة الفرع، فإذا تمت له سلامة إحدى علل الأصول فقد تم مراده. (جلال).

(٥) لأنه التزم إثبات حكم الفرع بكل من الأقيسة، فكانت علة ثبوته مركبة بدعواه، فلا بد من تصحيح كل أجزائها. (جلال).

(٦) في المطبوع: في أصل.

(٧) وهو جواز الإيجاب، وقوله: إلى الثيب الصغيرة أي: فيظهر عدم تأثير البكارة التي علل بها المستدل. (جلال).

البكر البالغة^(١)، فكان من المعارضة في الأصل مع زيادة التعرض للتساوي في التعدية دفعاً للترجيح بها.

وربما يذكر هنا سؤال التركيب^(٢)، وهو راجع إلى منع حكم الأصل أو منع العلية إن كان مركب الأصل، أو إلى^(٣) منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع إن كان مركب الوصف، فليس سؤالاً برأسه، والأمثلة قد عرفت^(٤)، ولاشتهار هذين السؤالين باسميهما أفردهما الجدليون بالعدد، فكان عدة الأسئلة باعتبارهما خمسة وعشرين.

(قوله): «دفعاً للترجيح» أي: لترجيح وصف المستدل «بها» أي: بالتعدية، وذلك أن التعدية قد حصلت في وصف المعارض أيضاً.

(قوله): «أو منع العلية» أي: في الفرع.

(قوله): «أو منع وجود العلة في الفرع» الأولى في الأصل كما تقدم.

(١) فالأصل لكل من الخصمين هو البكر الصغيرة، لكن المستدل جعل البكارة هي الوصف، وعده إلى جواز إجبار البكر البالغة، والمعارض جعل الصغر هو الوصف، وعده إلى جواز إجبار الثيب الصغيرة، وكل من الفرعين مختلف فيه، ومنشأ كل من الاختلافين هو الاختلاف في الأصل المعلل به. (رفواً).

(٢) قد تقدم تحقيقه في بحث شروط الأصل في قوله، وموافقة الخصم على علته.

(٣) في (ب، ج، د): وإلى.

(٤) كأن يختلف الخصمان في علة حكم الأصل، بأن يعتبر المستدل علة فيه والمعارض علة أخرى، وهذا يسمى قياس مركب الأصل، كأن يحتج على الحنفي في أن العبد لا يقتل به الحر: عبد فلا يقتل به كالمكاتب المقتول عن وفاء ووارث مع السيد، فيقول الحنفي: العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق القصاص من السيد والورثة، فإن صحت هذه العلة بطل إلحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة، وإن بطلت فإن الخصم يمنع حكم الأصل ويقول: يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع، وهذا منع تقديري فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي، فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع حكم الأصل كما لو كانت هي كونه عبداً، فلا يتم القياس. ومثال قياس مركب الوصف أن يقول في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح: قول القائل: إن تزوجتك فأنت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: التعليق - على تقدير تسليم عليته لعدم الصحة - مفقود في الأصل، فإنه تنجيز، فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به، وإلا امتنع عدم الوقوع؛ لأنه إنما منع الوقوع لكونه تنجيذاً، فلو كان تعليقاً لقال به، فما ينفك عن منع العلة أو منع حكمه، فلا يتم القياس. (شرح جحاف باختصار).

النوع الخامس: ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع

إما بمنع وجودها أو معارضتها أو دفع مساواتها، فباعتبار ضميمة في الأصل أو مانع في الفرع فرق، وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط أو في المصلحة، فأنحصرت أصنافه بحسب الوجود في خمسة:

أولها: (منع وجوده في الفرع) كقولهم في أمان العبد: أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال، فيقال: لا نسلم أهليته^(١) له. والجواب: ببيان ما يريد بالأهلية ثم بيان وجوده بحس أو عقل أو شرع كما تقدم في منع وجوده في الأصل، فيقول: أريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الإيمان، وهو بإسلامه وبلوغه كذلك بدلالة العقل^(٢)، ثم الصحيح أن السائل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره بوجه آخر بياناً لعدمه **(و) إنما يكون (تقريره إلى مدعيه)**

(قوله): «فباعتبار» أي: فإن دفع مساواتها باعتبار ضميمة في الأصل.

(قوله): «وباعتبار نفس العلة» أي: دفع مساواتها باعتبار.. إلخ.

(قوله): «في خمسة» هي منع وجود الوصف في الفرع، المعارضة في الفرع، الفرق، اختلاف الضابط، اختلاف جنس المصلحة.

(قوله): «برعاية مصالح الإيمان» وهو الأمان.

(قوله): «وهو» أي: العبد «بإسلامه» هذا بيان لوجود الوصف في الفرع.

(قوله): «كذلك» أي: مظنة لرعاية مصالح الإيمان.

(قوله): «من تفسير ذلك الوصف» وهو الأهلية.

(قوله): «وتقريره» أي: لا يمكن من تقريره أي الوصف، وهو الأهلية.

(قوله): «بوجه آخر» غير ما فسر به المستدل، وقوله: «بياناً لعدمه» علة لتفسيره وتقريره، أي: لأجل البيان من المعارض لعدمه، أي: لعدم الوصف في الفرع.

(١) أي: أهلية الفرع، وهو العبد الغير المأذون له في الحرب. (غاية الوصول).

(٢) هذا مثال ما يبين بالعقل، ومثال ما يبين فيه وجود الوصف في الفرع بالحس أو الشرع أن يقال في مزر الذرة: شراب يشتد فيحرم كالخمر، فيمنع المعارض كون مزر الذرة مشتداً، فيقول المستدل: كون مزر الذرة مشتداً معلوم حساً. ومثال الثاني أن يقال: الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخمر، فيمنع المعارض نجاسة الكلب، فيقول المستدل: نجاسة الكلب معلومة شرعاً، ويبينه بدليله. (من شرح جحاف بتصرف).

لأن تفسيره وظيفة الالفاظ به لكونه العالم بمراده، وإثباته وظيفة مدعيه، فيتولى تعيين ما ادعاه، كل ذلك^(١) **(لئلا ينتشر)** الجدل بالانتقال.

ثانيها: (المعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم)^(٢) فيه سواء كان ذلك المقتضى نقيضاً أو مستلزماً للنقيض^(٣)، كأن يقول المعارض: إن اقتضى وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه، فيتوقف دليلك، ثم يثبت المعارض وصفه **(بأي مسلك)** من مسالك العلة **(شاء)** فيكون كالمعلل في وظائفه، فتقلب الوظيفتان **(والمعارضة في الفرع هي المراد)** بالمعارضة **(مع الإطلاق)** في باب القياس، بخلاف المعارضة في الأصل فإنها تقيد **(والمختار قبولها؛ لئلا تبطل الفائدة)** من المناظرة، وهي ثبوت الحكم^(٤)؛

(قوله): «لئلا ينتشر الجدل» هكذا في شرح المختصر، قال السعد: وفي المنتهى ولئلا ينتشر بالواو، فيكون وجهاً ثانياً، وهو الأحسن.

(قوله): «ذلك المقتضى» بفتح الضاد على صيغة اسم المفعول.

(قوله): «بأي مسلك شاء» إشارة إلى أنه لا يجب أن يكون بالمسلك الذي سلكه المستدل، نعم لو كان مسلك المعارض ظنياً في معارضة قطعي لم يسمع، وإن كانا ظنيين فالترجيح.

(١) أي: عدم تمكن المعارض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى. (سعد).
(٢) أي: بإبداء وصف فيه يقتضي نقيض الحكم الذي يريد المستدل إثباته فيه، ويجب عليه إثباته على نحو طريق إثباته العلة أي: على قياس إثبات العلة بطرقها المتقدمة. (مختصر وشرحه للجلال).

(*) وإثبات علة نقيض حكم المستدل في الفرع إنما يتأتى للمعارض على نحو طرق إثبات العلة في حكم الأصل التي أثبتها المستدل بتلك الطرق من نص أو إجماع أو سبر أو مناسبة. (رفواً).

(٣) بخلاف ما إذا لم يقتض نقيضاً أو ضداً فإنه ليس من المعارضة في شيء؛ لعدم منافاته دليل المستدل، فليس بقادح قطعاً، كما لو قيل في اليمين الغموس: قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور، فيقول المعارض: قول مؤكد للباطل يظن به حقيقته فيوجب التعزير كشهادة الزور؛ إذ لا منافاة بين عدم وجوب الكفارة وبين وجوب التعزير. (شرح جحاف جلال).

(٤) بل فائدتها إظهار الصواب أعم من ثبوت الحكم أو عدمه. (طبري). وكذا قال الجلال: فإن [١] فائدتها إظهار الحق بأي طريق.

[١] - في المطبوع: لأن فائدتها. والمثبت من شرح الجلال على المختصر.

لأنه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض **(قيل:)** فيه **(قلب)** للمناظرة^(١) وخروج عما قصده من معرفة صحة نظر المستدل في دليله **(قلنا: بل)** مقصودها **(هدم)** لدليل المعلل^(٢)، كأنه قال: عليك بإبطال دليلي ليسلم دليلك، وإنما يكون قلباً لو قصد به إثبات ما يقتضيه دليله، وكيف يقصد به ذلك وهو معارض بدليل المعلل؟

(والجواب بما يرد على المستدل) من جميع الأسئلة السالفة^(٣) مع أجوبتها

(قوله:) «وخروج عما قصده.. إلخ» يعني خروج إلى أمر آخر، وهو معرفة صحة نظر المعارض في دليله، والمستدل لا تعلق له بذلك ولا شيء عليه سواء تم نظر المعارض أو لم يتم.

(قوله:) «كأنه قال» أي: المعارض دليلك لا يفيد ما ادعيت؛ لقيام المعارض، وهو دليلي، فعليك.. إلخ.

(قوله:) «لو قصد» أي: المعارض «به» أي: بسؤال المعارضة «إثبات ما يقتضيه» دليل المعارض.

(قوله:) «وكيف يقصد به ذلك» أي: إثبات ما يقتضيه دليل المعارض.

(قوله:) «وهو معارض» بفتح الراء.

(قوله:) «بدليل المعلل» فإن المعارضة حاصله من الطرفين، وكل من الدليلين يبطل ثبوت مدلول الدليل الآخر وإن لم يبطل نفس الدليل.

(قوله:) «بما يرد على المستدل» من الاستفسار إلى آخر الاعتراضات.

(قوله:) «بالترجيح» أي: بوجه من وجوه التي ستأتي في باب الترجيح.

(١) لصيرورة المعارض مستدلاً، وهو غصب للمنصب، ورد بأن القصد الهدم لدليل المستدل بأي هادم، وإنما منعوا الغصب إذا أمكن الهدم بغيره، وإلا لزم منع النقض الإجمالي والمعارضة؛ لأن المعارض بهما يصير مستدلاً والمستدل معترضاً. (شرح مختصر للجلال).

(*) لأن المعارضة استدلال وبناء، وحق المعارض الهدم لا البناء. (حل العقد).

(٢) لا إثبات ما يقتضيه دليله: فكأنه يقول: دليلك قاصر عن إفادة مدعاك لقيام المعارض، وهو دليلي، فعليك بإبطال دليلي ليسلم دليلك، وحينئذ لم يلزم صيرورته مستدلاً وإن تصور بصورته، وكيف يصير مستدلاً قاصداً لإثبات ما يقتضيه دليله مع اعترافه بأنه معارض؟ والمعارضة من الطرفين، وكل يبطل الآخر، مثاله: المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه، فيعارض قائلاً: مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف. (سبكي).

(٣) وفي نسخة: السابقة.

(*) من منع وجود الوصف أو تأثيره أو الحكم، وعدم الانضباط والظهور، والتقسيم، والاستفسار، وفساد الاعتبار أو الوضع. (طبري).

(و) قد يجاب عنها **(بالترجيح)** ^(١) والمختار قبوله؛ للإجماع على وجوب العمل بالراجح، وقيل: لا يقبل؛ لأن المعتمد حصول أصل الظن لا تساوي الحاصل منه بهما، وإلا فلا معارضة؛ لامتناع العلم به، وعلى المختار قيل: يجب الإيلاء إلى الترجيح في متن الدليل؛ إذ العمل به فلا يثبت الحكم بدونه **(و)** المختار **(لا يجب الإيلاء إليه ابتداء)** لأن الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض إذا ظهر لا مطلقاً، فلا يجب ذكره في الدليل.

ثالثها: (الفرق) وهو **(إبداء خصوصية في الأصل)** هي شرط ^(٢) **(أو)** في **(الفرع)**

(قوله): «أصل الظن» وهو لا يندفع بالترجيح.

(قوله): «لا تساوي الظن الحاصل منه» أي: من الظن.

(قوله): «بهما» أي: بوصف المستدل والمعارض، وعبرة شرح المختصر: الحاصل بهما بحذف لفظ منه.

(قوله): «وإلا» أي: وإلا يتنفي اعتبار التساوي بأن شرط التساوي.

(قوله): «فلا معارضة» أي: لم تحصل المعارضة «لامتناع العلم به» أي: بالتساوي.

(قوله): «في متن الدليل» بأن يقول: أمان من مسلم عاقل موافق للبراءة الأصلية.

(قوله): «إذ العمل به» يعني لأن الترجيح شرط في العمل بالدليل، فكان كجزء العلة.

(قوله): «لأن الترجيح» يعني على ما يعارضه.

(قوله): «هي شرط» مثاله أن يقول الشافعي: النية في الوضوء واجبة كالتيتم بجوامع الطهارة، فيقول

الحنفي: العلة في الأصل الطهارة بالتراب.

(قوله): «أو في الفرع هي» أي: الخصوصية «مانع» مثاله أن يقول الحنفي: يقتل المسلم بالذمي كغير المسلم

بجامع القتل العمدة العدوان، فيقول الشافعي: الإسلام في الفرع مانع من القود.

(١) واختلف في أن المستدل إذا عجز عن القدر في استدلال المعارض فهل يجوز له أن يدفع دليل

المعارض بترجيح دليله على دليل المعارض بإحدى طرق الترجيح؟ وهل يقبل ذلك الترجيح منه

أم لا؟ والمختار قبول ذلك الترجيح أيضاً؛ لأن الراجحية تغلب على الظن دلالة دليل المستدل

على المطلوب فيتعين العمل به، وهو المقصود، ومن لم يقبل الترجيح نظر إلى أن الاعتراض بعد

باق وإن كان دليل المعارض مرجوحاً. (رفواً).

(٢) مثاله أن يقال: النية في الوضوء واجبة كالتيتم بجوامع الطهارة، فيعارض الحنفي بأن العلة في

الأصل الطهارة بالتراب. (طبري).

هي مانع **(فهو راجع إلى إحدى المعارضتين)**^(١) لأن له أن لا يتعرض لعدم الأول في الفرع فيكون معارضة في الأصل؛ لأن المعلن ادعى عليه الوصف المشترك، والمعارض عليته مع خصوصية لا توجد في الفرع، وله أن لا يتعرض لعدم الثاني في الأصل فيكون معارضة في الفرع؛ لأن المانع عن الشيء في قوة المقتضي لنقيضه، فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي أثبته المعلن، ويستند إلى أصل لا محالة، وهو معنى المعارضة في الفرع.

(قوله): «لأن له» أي: المعارض «أن لا يتعرض لعدم الأول» أي الخصوصية في الأصل، وتذكير الأول باعتبار أن المراد بالخصوصية هي الشرط، وما ذكره المؤلف ﷺ علة لرجوع الفرق بهذا المعنى إلى إحدى المعارضتين، أعني المعارضة في الأصل، لا إليهما أعني المعارضة في الأصل والفرع.

(قوله): «وله أن لا يتعرض لعدم الثاني» أي: الخصوصية في الفرع، وتذكير الثاني باعتبار أن المراد بالخصوصية هي المانع، وهذا أيضاً علة لرجوعه إلى إحدى المعارضتين، أعني المعارضة في الفرع، لا إليهما أعني المعارضة في الأصل والفرع.

(قوله): «فيكون» أي: إيداء المانع «معارضة في الفرع».

(قوله): «لأن المانع عن الشيء.. إلخ» هذا علة لكون المانع في الفرع معارضة فيه، وإنما احتاج إلى تعليقه لخفاء كون إيداء المانع معارضة في الفرع؛ لأن معنى المعارضة في الفرع كما عرفت إيداء وصف يقتضي خلاف الحكم في الفرع، فبينه المؤلف ﷺ بقوله: «لأن المانع عن الشيء في قوة المقتضي لنقيضه.. إلخ».

(١) لاقتضاء نقيض حكم المستدل بقياس مستقل غير متعرض لعدم خصوصية الأصل في الفرع وعكسه، فإن تعرض لذلك كان مبتدئاً للخصوصيتين معاً، فمن ثمة كان مرجعه إلى إحدى المعارضتين أو إليهما معاً؛ لأن الأول هو المعارضة في الأصل بعينها، والثاني هو المعارضة في الفرع، والثالث هو المعارضة فيهما، مثال الأول أن يقال في نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين: خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين، فيعترض الشافعي بالفرق بأن العلة في الأصل خروج النجاسة من السبيلين لا خروجها مطلقاً، فيجعل كونه من السبيلين جزء العلة، ويرجع إلى المعارضة في الأصل، ومثال الثاني أن يقول الحنفي: يقاد المسلم بالذمي كالذمي بمثله بجامع القتل العمدة العدوان، فيعترض بالفرق بأن في الفرع مانعاً، وهو كون المقاد مسلماً، والإسلام يقتضي عدم القود لشرف الإسلام، فيرجع إلى المعارضة في الفرع، فلو قال في الأول: العلة خروج النجاسة من السبيلين، وهو مفقود في الفرع، أو قال في الثاني: والإسلام مفقود في الأصل - كان معارضة في الأصل والفرع معاً. (شرح ابن جحاف).

(فإن تعرض لعدمها في الآخر) كما أوجبه البعض **(فإليهما)** يرجع الفرق^(١) بالمعنيين حينئذ؛ أما الأول فلأن إبداء الخصوصية التي هي شرط في الأصل معارضة في الأصل، وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه، وأما الثاني فلأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه، وبيان انتفائه في الأصل إشعار بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا لا ذلك وحده، فكان معارضة فيه حيث أبدى علة أخرى لا توجد في الفرع، ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق إثبات المستدل عليه الوصف المعلن به من التأثير أو الاستنباط لتتم المعارضة.

رابعها: (اختلاف الضابط) أي: مناط الحكم مظنة كان أو حكمة^(٢)

(قوله): «فإن تعرض» أي: المعارض.

(قوله): «لعدمها» أي: الخصوصية.

(قوله): «في الآخر» بفتح الخاء، بأن تعرض في الفرع لعدم الأول أيضاً، وتعرض في الأصل لعدم الثاني أيضاً.

(قوله): «فإليهما» أي: فيرجع الفرق إلى المعارضتين، وهما المعارضة في الأصل والفرع جميعاً.

(قول) إشعار بأن العلة أي: في الأصل.

(قوله): «مع عدم هذا» أي: المانع في الفرع.

(قوله): «لا ذلك» أي: وصف المستدل وحده.

(قوله): «ولا بد من بيان تحققه» أي: تحقق أحد الأمرين المذكورين، أعني انتفاء الشرط أو وجود المانع.

(قوله): «وطريق كونه» أي: ولا بد من بيان طريق كونه أي المذكور أعني الشرط أو المانع.

(قوله): «أي مناط الحكم مظنة كان أو حكمة» يعني ليس المراد بالضابط المظنة فقط وإن كان الظاهر من الضابط هو المظنة كما هو مقتضى قول السعد: اختلاف الضابط أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة.

(١) حتى إنه لو اقتصر عندهم على إحدى المعارضتين لم يسم سؤال الفرق، وعلى القولين فجوابه جواب أحد ذينك السؤالين أو المركب منهما، ومعرفة المركب بعد معرفة بسائطه سهلة. (رفواً).

(٢) وحاصله منع وجود الجامع بينهما أو منع استوائها فيه كما أشار إليه في الجواب. (شرح ابن جحاف).

(في الأصل والفرع) مثاله قولهم: شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره^(١)، فيقال: الضابط في الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة، ولم يعتبر تساويهما في المصلحة.

(والجواب) من وجهين: إما **(بصلوح)** القدر **(المشترك)** كالتسبيب **(مظنة)** لكونه منضبطاً عرفاً **(أو باستواء الإفضاء أو أرجحيته في الفرع)** فيبين المعلن أن إفضاءه في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح منه فثبتت التعدية، كما إذا كان الأصل هو المغربي للحيوان على القتل، فلا شك أن إفضاء التسبيب بالشهادة أقوى منه بالإغراء، فثمة داع^(٢) كانتقام أولياء المقتول من المشهود عليه

(قوله): «شهود الزور» أي: على القتل.

(قوله): «فيقال الضابط في الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة» يقال: قد صرح المستدل بأن العلة التسبب لا الإكراه والشهادة حيث قال: تسببوا للقتل.. إلخ، فهذا الاعتراض خلاف ما صرح به المستدل، ويمكن أن يجاب بأن مراد المعارض أن التسبب بالإكراه والتسبب بالشهادة مختلفان نظر إلى ما قيد به، فاقصر على القيدين تسامحاً؛ ولذا أجاب المستدل بأن الضابط هو القدر المشترك بين الإكراه والشهادة وهو مطلق التسبب، أي: الخالي عن التقييد، وأنه منضبط عرفاً، أي: غير محتاج إلى ضبطه بما قيد به المعارض.

(قوله): «ولم يعتبر تساويهما» فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر.

(قوله): «والجواب إما بصلوح القدر المشترك» يعني أن الضابط هو القدر المشترك، وهو التسبب، وأنه أمر منضبط عرفاً فيصلح مظنة، كذا في شرح المختصر، ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لكان أحسن في تأدية المقصود.

(قوله): «أن إفضاءه في الفرع» إلى القتل.

(قوله): «فثبتت التعدية» إلى الفرع بثبوت حكم الأصل فيه.

(قوله): «كما إذا كان الأصل.. إلخ» أي: كما لو جعل في هذه المسألة الأصل المقيس عليه هو المغربي للحيوان لا المكره.

(قوله): «التسبيب بالشهادة» أي: إلى القتل.

(قوله): «فثمة داع.. إلخ» الذي في شرح المختصر: فإن اتبعنا أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلباً للتشفي وثلج الصدور بالانتقام أغلب من اتبعنا الحيوان على قتل من يغرئ عليه، وذلك بسبب نفرة عن الأدمي وعدم علمه بالإغراء، وإذا كان كذلك لم يضر اختلاف أصلي التسبيب، أي: ما قيد به التسبيب، وهو كونه شهادة وكونه إغراء؛ إذ قد تم القياس ببيان كون الإفضاء إلى القتل في الإغراء أرجح.

(١) بكسر الراء، لغيره على القتل؛ زجراً للناس عن التسبيب. (رفواً).

(٢) أي: إلى حصول المسبب بسبب الشهادة.

بالقتل، وهنا مانع كنفرة المغرئ عن الأدمي وعدم علمه بالإغراء^(١)، فلا يضر^(٢) اختلاف أصلي التسبب^(٣)، فيتم القياس^(٤) (لا) أنه يجاب عن هذا السؤال (بالغاء التفاوت)^(٥) فيقال في المثال المذكور: التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس، فإن المفضي إلى الموت كقطع الأنملة والأشد إفضاء كضرب الرقبة سيان في القصاص؛ لأنه لا يلزم من إلغاء فارق معين إلغاء كل فارق، فقد ألغى علم القاتل وذكورته وصحته وعقله لا إسلامه وحرية،

(قوله): «التفاوت ملغى» أي: التفاوت في التسبب بكونه شهادة أو إكراهاً.

(قوله): «سيان في القصاص» فلا يفرق بين الموت بقطع الأنملة والموت بضرب الرقبة في وجوب القصاص.

(قوله): «لأنه لا يلزم.. إلخ» تعليل لقوله: لا أنه يجاب، أي: هذا الجواب لا يفيد لأنه يلزم.. إلخ.

(قوله): «من إلغاء فارق» كالشدة والضعف في قطع الأنملة وضرب الرقبة.

(قوله): «فقد ألغى علم القاتل.. إلخ» فيقتل العالم بالجاهل.

(١) فإذا اقتضى الإغراء أن يقتص من المغرئ فأولى أن تقتضي الشهادة الاقتصاص من الشهود لذلك، ولا يضر إلخ. (طبري).

(٢) أي: إذا تبين أن الإفضاء أرجح فلا يضر إلخ.

(٣) وهو كون أحدهما شهادة والآخر إكراهاً أو إغراء، فإنه أي: اختلاف أصلي التسبب في الحقيقة اختلاف أصل وفرع، وحاصله قياس التسبب بالشهادة عليه بالإغراء أو الإكراه، والأصل لا بد من مخالفته الفرع، ثم لا تضر تلك المخالفة، كما يقاس الإرث في طلاق المريض مرض الموت زوجته طلاقاً بائناً على حرمان القاتل الإرث بجامع الغرض الفاسد؛ معاملة لكل منهما بنقيض مقصوده، فإنه قياس صحيح [١] مع أن الأصل عدم الإرث والفرع الإرث ولم يضر الاختلاف. (مختصر وشرحه للسبكي).

(٤) ولما كان قد يتوهم أن التفاوت ملغى لوجوب القصاص في القتل بأي جراحة قليلة أو كثيرة قال: لا أنه يجاب إلخ، كذا في بعض الشروح.

(٥) بينهما، فإنه لا يكفي؛ إذ ليس كل تفاوت يلغى، بل قد يكون ملغى كقتل العالم بالجاهل، والعربي بالعجمي، ونحو ذلك، وقد يكون غير ملغى كعدم قتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر، ولا يتعين أنه مما يلغى إلا بدليل. (شرح ابن جحاف).

[١] - لفظ شرح المختصر للسبكي: فإنه قياس سالم عن الاعتراض باختلاف الضابط مع أن الأصل.. إلخ.

فيقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك، ولم يقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر.

خامسها: (اختلاف جنس المصلحة^(١)) في الأصل والفرع، كقول المعلل: يحذ باللوامة كالزنا؛ لأنه إيلاج محرم في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً، فيقال: المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب^(٢) المفضي إلى عدم تعهد الأولاد، وفي اللوامة منع رذيلة، وربما يتفاوتان في نظر الشارع^(٣)، وحاصله **(كالفرق)** لإبداء خصوصية في الأصل، كأنه قال: بل العلة ما ذكرت مع كونه موجباً لاختلاط النسب، فيكون راجعاً إلى المعارضة في الأصل^(٤) **(والجواب بإلغاء الخصوصية)** فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر والتقسيم^(٥).

(قوله): «والجواب بإلغاء الخصوصية» لأن هذا نوع مخصوص من المعارضة في الأصل، وهو إبداء خصوصية منضمة إلى وصف المستدل، لا إبداء وصف آخر مستقل بالعلية حتى تتأثر الوجوه الأخرى من جواب المعارضة، مثل منع وجود الوصف أو بيان خفائه ونحو ذلك، وطريق إلغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشيء من مسالك العلة.

(١) اعلم أنه قد يتحد الضابط في الأصل والفرع ومع ذلك فيعترض باختلاف المصلحة فيهما المؤدي إلى اختلاف الحكم فلا يحصل الإلحاق؛ إذ لا يلزم من شرعية حكم في محل لمصلحة فيه شرعيته في محل آخر لمصلحة أخرى؛ لأن الأحكام تختلف باختلاف المصالح، مثاله أن يقال: اللوامة إلخ. (شرح ابن جحاف مع زيادة).

(٢) في المطبوع: الأنساب.

(٣) فيناط الحكم بإحدى الحكمتين دون الأخرى. (سبكي).

(٤) كأنه قال: علة الحد في الزنا اختلاط النسب لا ما ذكرتم، وهذا نوع من المعارضة في الحكم لا في الوصف الضابط كما تقدم. (شرح جحاف).

(٥) فيبين أن معتبر الشرع مجرد الصيانة عن الرذيلة الحاصلة عنهما، وأن الزيادة طردية، وله أن يجيب في هذا المقام بمنع اختلاف جنس المصلحة؛ لكون الفرع مساوياً للأصل في عين ما فيه من المصلحة، بل هي أرجح؛ لأن الزنا وإن كان مظنة لانتقاع التناسل لضياح الولد فاللوامة مثنة؛ لتأديتها إلى عدم الولادة أصلاً، فيفوت التناسل معها قطعاً، فهي أبلغ مفسدة في تفويت هذه المصلحة التي قصد بها الشرعية، فتكون شرعية الحد بها أولى. (من شرح جحاف).

النوع السادس من الاعتراضات: [الوارد على حكم الفرع]

وهو الوارد^(١) على قوله: فيوجد الحكم في الفرع، ولا سبيل إلى منعه نفسه؛ لقيام الدليل عليه، فكان الاعتراض إما بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين أو بضم: أن دليلك يقتضي ذلك، ويسمى القلب، فانحصر في صنفين، أولهما: **(مخالفة الحكمين)** حكم الأصل وحكم الفرع **(حقيقة)** بأن يقول المعترض بعد تسليم علة الأصل في الفرع: الحكمان مختلفان حقيقة وإن تساويا صورة فالمطلوب المساواة الحقيقية، ولم يفدها الدليل، نحو: أن يقاس النكاح على البيع^(٢) أو عكسه في عدم الصحة بجامع ما، فيقال: الحكم مختلف، فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع، وفي النكاح حرمة المباشرة^(٣) **(والجواب^(٤) بنفيها)** يعني: يبين المعلن انتفاء ما ادعاه المعترض من المخالفة،

(قوله): «لقيام الدليل» وهو القياس.

(قوله): «إما بمجرد دعوى المخالفة» أي: مقتصر على دعوى المخالفة بين الحكمين، وظاهره يوهم أنه يكتفي في هذا القسم بمجرد دعوى المخالفة من غير بيانها بدليل، وليس كذلك، والذي في حاشية السعد: وحاصل هذا النوع اعتراضان؛ لأن بيان المخالفة إما بدليل المستدل وهو القلب، أو بغيره ولا اسم له بخصوصه. وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان اختلاف الحكمين في القلب بأقسامه.

(قوله): «بين الحكمين» حكم الأصل وحكم الفرع، ومن شرطه المائلة بينهما.

(قوله): «أو بضم» الظاهر أنه فعل مضارع معطوف على إما مجرد، والمعنى أنه لا يقتصر على مجرد دعوى المخالفة، بل يضم إلى الدعوى أن دليلك يقتضي ذلك، أي: المخالفة، وتذكير اسم الإشارة بتأويل المصدر بأن مع الفعل أو بأنه في معنى الخلاف.

(قوله): «حقيقة» لا صورة فهو حاصل كما يأتي، لكن لا تكفي المساواة في الصورة.

(١) عبارة العضد: وهو الوارد على المقدمة الرابعة، وهي قوله: فيوجد الحكم في الفرع، ولما قام الدليل عليه فلا سبيل إلى منعه. اهـ إذ لا يصح تسليم الدليل ومنع المدلول.

(٢) «كالبيع» إذا قيس «على النكاح» في عدم حل الانتفاع بمجرد المعاطاة، وعكسه قياس النكاح على البيع في حل الانتفاع بمجرد المعاطاة بجامع كون كل منهما معاوضة تطلب للانتفاع. (مختصر وشرح الجلال).

(٣) فكيف يصح قياس أحدهما على الآخر؛ إذ القياس هو المساواة. (رفواً).

(٤) وجوابه: أن الاختلاف ليس راجعاً إلى الحكم؛ لأن الحل مفهوم واحد، وهو الإباحة، وإنما المختلف محله، فيندفع الاعتراض ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلافه شرط للقياس، فكيف يجعل مانعاً منه؟ (مختصر وشرحه للجلال).

فيقول في المثال: عدم الصحة شيء واحد، وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه، والاختلاف المذكور إنما يعود إلى خصوصية المحلين الذي هو شرط في القياس.

ثانيهما: (القلب) ^(١) وحاصله ^(٢) (دعوى استلزام) وجود (الوصف) الجامع في الفرع **(خلاف المدعى)** وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل؛ لأن المدعى موافقتها، ووقوع ذلك من السائل **(إما لتصحيح مذهبه)** فيتبعه بطلان مذهب المعلل لتنافيها **(أو لإبطال مذهب المعلل) ^(٣) ابتداء إما (صريحاً أو التزاماً)** مثال القلب لتصحيح المذهب قول الشافعي في مسح الرأس: مسح في الوضوء فيكتفى بقليل من محله كمسح الخف، ومثال القلب لإبطال مذهب المعلل صريحاً كقول الشافعي في مسح الرأس أيضاً ^(٤): فلا يقدر بالربع كمسح

(قوله): «إلى خصوصية المحلين» كونه بيعاً ونكاحاً، واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه.
(قوله): «الذي هو» أي: الاختلاف «شرط في القياس» فكيف يجعل شرطه مانعاً عنه؟ للزوم امتناعه أبداً.
(قوله): «أما لتصحيح مذهبه» أي: مذهب المعارض.
(قوله): «مثال القلب» أي: القلب لتصحيح المذهب، أي: مذهب المعارض، وهو الحنفي، لكن لا يصلح هذا المثال لتصحيح مذهبه، ولا يستقيم أيضاً قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي: صحح مذهبه؛ لأن مذهب الحنفي أنه يقدر بالربع، ولم يثبت القلب؛ إذ لم يصحح مذهبه بقوله: فلا يكتفى بأقل قليل فيه.. إلخ. والذي في شرح المختصر في مثال تصحيح مذهب المعارض: أن يقول الحنفي: الاعتكاف يشترط فيه الصوم؛ لأنه لبث فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة ^[١]، فيقول الشافعي:.....=

- (١) ولا نعني به ههنا قلب دليل المستدل، بل تعليق المعارض نقيض الحكم على الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم. (رفواً).
 (٢) عبارة الجلال في شرح المختصر: وحاصله دعوى أن وجود الجامع في الفرع يستلزم خلاف حكم المستدل، فهو عليه لا له.
 (٣) وهذا هو المقصود الأكبر، وإنما تقع صحة مذهب المعارض بطريق التبع. (رفواً).
 (*) عبارة الجلال والمختصر ما لفظه: وقلب يذكره لإبطال مذهب للمستدل غير المتنازع التزاماً، أي: أن صحة قياس المستدل تستلزم بطلان مذهب له آخر، وهذا من النقض بإبداء الفساد كما قدمنا لك تحقيقه في أول الاعتراضات.
 (٤) مسح. (فصول).

[١] - فبقاس الاعتكاف على الوقوف في عدم كون كل واحد بمجرد قربة مع تسليم ذلك في الأصل، فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه الصوم، فاستلزم وجود الجامع في الفرع وهو الليث نقيض الحكم في الأصل، وهو كون الاعتكاف بمجرد قربة، وهو حكم مخالف لحكم الأصل فتأمل. (ح عن خط شيخه).

الخف، فيقول الحنفي فيهما: فلا يكتفى بأقل قليل فيه كمسح الخف، صحح مذهبه^(١) معترضاً به على الأول، وأبطل مذهب المعلل ابتداء صريحاً معترضاً به على الثاني.

ومثال القلب لإبطال مذهب المعلل التزاماً قول الحنفي: بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح، فيقول الشافعي: فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح، ووجه وروده أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية،

= فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. وأما مثال إبطال مذهب المستدل فمستقيم؛ لأن قول الحنفي: فلا يكتفى بأقل قليل مبطل للمذهب المستدل؛ لأن الشافعي يكتفى بالأقل. واعلم أنه لا بد في القلب بأقسامه من مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل؛ لأنك قد عرفت أن القلب قسم من هذا النوع السادس الذي حاصله دعوى المعارض أن الحكم في الفرع مخالف للحكم في الأصل، وبيان ذلك أن المستدل حين حاول إلحاق الاعتكاف بوقوف عرفة في عدم كونها قرينة^[١] بجامع كونها لبثاً فقد أثبت حكماً مماثلاً لحكم الأصل، لكنه المعارض بين مخالفتها بأن كون الاعتكاف ليس قرينة بمجرد^[٢] بل يشترط فيه الصوم، وكون الوقوف قرينة مقرون بأنه لا يشترط فيه الصوم فيتخالفان، وكذا في مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين في الأصل والفرع؛ إذ معناهما في الأصل والفرع عدم الاكتفاء^[٣] بالأقل، والمعارض بين مخالفتها بأن معنى عدم الاكتفاء بالأقل الذي هو حكم الفرع هو التقدير بالربع، وفي الأصل وهو مسح الخف هو عدم التقدير بالربع، بل يشترط جميعه، هذا ما يمكن في بيان مخالفة الحكمين [في] هذا المثال الذي أورده المؤلف، وبيان مخالفتها في مثال شرح المختصر ظاهر؛ وذلك أنه جعل مثال إبطال مذهب المستدل أن يقول الحنفي في أن مسح الرأس يقدر بالربع: عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي أقله كسائر الأعضاء، فيقول الشافعي: فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء، قال السعد: قصد المستدل تماثل الحكمين؛ إذ حقيقتها عدم الاكتفاء بالأقل؛ إذ في مسح الرأس يقدر بالربع وفي سائر الأعضاء يشترط جميعها، والمعارض بين مخالفتها بأن معنى الحكم في الفرع التقدير بالربع، وفي الأصل عدم التقدير به، بل لا بد من مسح جميع العضو. وبين المخالفة في مسألة بيع غير المرئي أن المستدل قصد تماثل الحكمين؛ إذ حقيقتها الصحة مع الجهل بأحد العوضين، وقصد المعارض بيان مخالفتها بأن الصحة في الفرع مقرونة بخيار الرؤية لا في الأصل.

(١) أما التصحيح فغير مسلم. (طبري).

[١]- أي: بمجردهما، ولو صرح بهذا لكان أولى. (محمد بن زيد).

[٢]- الظاهر في العبارة أن يقول: بأن كون الاعتكاف قرينة بمجرد فلا يشترط فيه الصوم، وكون الوقوف قرينة مقروناً بشيء آخر كالיום مثلاً فتأمله. (ح عن خط شيخه).

[٣]- في المطبوع: والفرع والاكتفاء. والمثبت من حاشية السعد.

فكان لازماً لها، وإذا انتفى اللازم انتفى^(١) الملزوم، وقد أجاب الحنفية عن هذا الاعتراض بأن خيار الرؤية حكم آخر اجتمع مع الصحة على جهة الاتفاق، فلا يكون لازماً، فلا يستلزم نفيه نفيها؛ لأن شرط الاستثنائي كون الشرطية فيه لزومية كما تقدم.

قيل^(٢): هو قائل بهما^(٣)، فبين بطلان أحدهما^(٤) وثبوت الآخر منع الجمع،

(قوله): «وإذا انتفى اللازم» وهو خيار الرؤية «انتفى الملزوم» وهو الصحة.

(قوله): «قيل هو» أي: الحنفي «قائل بهما» أي: بصحة بيع غير المرئي وخيار الرؤية، فتلازما بالنظر إلى مذهبه.

(قوله): «منع الجمع» إذ لا يجتمع في مذهب الحنفي صحة بيع غير المرئي وبطلان خيار الرؤية، والعكس، أعني صحة خيار الرؤية وبطلان بيع المجهول.

(١) يعني: انتفاء بقياس الشافعي هكذا: لو صح كالنكاح لما ثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح؛ لكنه ثبت فيه فلم يكن كالنكاح في الصحة، وهو المطلوب، وبهذا يعلم اختلاف تقرير الشارح للدليل؛ لأن اللازم في دليل الشافعي هو عدم ثبوت الخيار، وانتفاؤه نفس ثبوت الخيار لا نفي الخيار كما هو ظاهر تقرير الشارح، فقد استدلل الشافعي بانتفاء اللازم للصحة الذي هو عدم ثبوت الخيار، وحيث قد جوب الحنفي أن يقول: إن عدم ثبوت الخيار في النكاح حكم آخر إلخ؛ لأن الخيار في البيع حكم آخر. (جلال).

(*) لكن هذا ينبني على وجوب مشاركة الفرع للأصل في جميع الأحكام، وهذا غير لازم؛ لجواز كون كل من أحكامه ثابتاً لعلّة غير علة الحكم الآخر، والفرع لم يشارك الأصل إلا في علة أحد الأحكام فقط، كما لو أجاب بأن علة الصحة العقد، وعلة نفي خيار الرؤية في المنكوحة الغضاضة عليها في الرد، ولا غضاضة على المبيع في رده فلائي علة يمنع؟ (جلال).

(٢) من جهة الشافعية. (من شرح ابن جحاف).

(٣) حاصله أنه أعاد التقرير الأول بعبارة أخرى، هي أن المتلازمين المتساويين يستثنى نقيض أحدهما لينتج عين الآخر؛ لأن بين نقيض أحدهما وعين الآخر منع الجمع كما علم في المنطق، وبهذا يعلم أن الصواب في الجواب أن يقال: مسلم لو تساوى وكان تلازمهما لعلاقة، وإلا لم يصح منع الجمع بين نقيض أحدهما وعين الآخر، وأما قوله: مسلم لو كانت عنادية فوهم صريح. (جلال).

(٤) أي: الشرطية القائلة بامتناع الاجتماع دون الارتفاع على نحو: هذا إما شجر أو حجر، فاستثناء عين أحدهما يستلزم رفع الآخر، فيستلزم استثناء عين بطلان الرؤية رفع الصحة. (شرح ابن جحاف).

فاستثناء عين بطلان^(١) أحدهما يستلزم نقيض ثبوت الآخر.
قلنا^(٢): مسلم لو كانت عنادية، كيف ولو صح^(٣) لصح الاستدلال^(٤) من
بطلان حكم قال به مجتهد على إبطال جميع أحكامه؟ وهو ظاهر البطلان.

(قوله): «فاستثناء عين بطلان أحدهما» بأن يقال مثلاً: لو صح بيع غير المرئي لصح خيار الرؤية، لكن لم يصح بيع غير المرئي، فيستلزم عدم صحة خيار الرؤية^[١].
(قوله): «مسلم لو كانت» أي: القضية «عنادية» بأن يكون التنافي جمعاً بين بطلان أحدهما وثبوت الآخر في الواقع، وهو باطل؛ إذ التنافي إنما هو لاتفاق قول المعارض بهما.
(قول) كيف ولو صح» أي: ما ذكرتم من أن المعارض إذا كان قائلاً بهما^[٢] كان بين بطلان أحدهما وثبوت الآخر منع الجمع.
(قوله): «لصح الاستدلال من بطلان حكم.. إلخ» وجه الملازمة في هذه الشرطية^[٣] هو اتفاق الأحكام في كون المجتهد قائلاً بهما، كصحة بيع غير المرئي وصحة خيار الرؤية في كون الحنفي قائلاً بهما.

(١) أي: عين أحدهما؛ لأن البطلان هو عين أحد الجزئين. (السيد محسن الشامي).
(٢) أي: من جهة الحنفية مسلم لو كانت عنادية، لكنها اتفاقية؛ إذ ليس بين الحكمين تضاد حتى يلزم من استثناء عين أحدهما رفع الآخر. (شرح غاية لابن جحاف).
(٣) وقد يقال: إن اللزوم مبني على اعتراف الحنفية أن الصحة تابعة وملزومة لخيار الرؤية، ولولا ثبوته لم يصح بيع الغائب عندهم؛ لقيامه مقامه الرؤية، ولذلك أضيف إليهما، وكيف يتأتى لهم القول بأن الاجتماع اتفاقي وهم مصرحون بأن عدم الرؤية سبب ثبوت خيارها، وانتفاء المسبب مع بقاء سببه يخرج السبب عن حقيقته؟ فيثبت التلازم بينهما وجوداً باعتراف الحنفية، ولقيامه مقام الرؤية في تصحيح بيع الغائب كان لازماً للصحة مثلها على البطلان، فيلزم من نفيه مع نفي الرؤية نفيها، ولذلك لا قائل بعدم ثبوت خيار الرؤية مع صحة بيع غير المرئي، ولا كذلك أقوال المجتهد لعدم التلازم بينهما، نعم: لو اعترف بتلازمهما لزم ذلك. (من شرح ابن جحاف).
(٤) وهو أيضاً مبني على صحة الملازمة القائلة: لو كان مجتهداً لما بطل حكمه، وهي ظاهرة المنع، فإنه لا تلازم ولا اتفاق بين الاجتهاد وعدم بطلان مطلق الحكم، على أن حق العبارة أن يقال: على إبطال اجتهاده لا إبطال جميع أحكامه، فإن الاتفاق إنما كان بين البطلان والاجتهاد لا بين البطلان وجميع الأحكام. (جلال).

[١]- أي: فيرتفعان جميعاً.

[٢]- أي: بصحة بيع غير المرئي وصحة خيار الرؤية اهـ منه.

[٣]- أعني قول المؤلف: لو صح لصح اهـ منه.

(و) القلب بأقسامه الثلاثة هو **(نوع معارضة)** كما مر، فإنه يشترك فيه الأصل والجامع بين القياسين، فيجىء الخلاف في قبوله، ويكون القبول هو المختار (و) لكنه **(بعده من الانتقال)** لأن قصد هدم دليل المعلل بأدائه إلى التناقض ظاهر فيه **(ومنعه المستدل من الترجيح)** لأنه لا يتصور الترجيح إلا بين شيئين، والدليل في القلب واحد **(كان القبول^(١) أولى)** من المعارضة المحضّة.

(قوله): «نوع معارضة كما مر» يعني في أول بحث الاعتراضات حيث قال: وهي إقامة الدليل على خلاف مدعى المستدل، فإن كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الأول مادة وصورة سمي قلباً، قلت: فهي كالمعارضة في الفرع.

(قوله): «فإنه يشترك.. إلخ» هذا تعليل لقوله: نوع معارضة، أي: نوع مخصوص من المعارضة فإنه يشترك.. إلخ، أي: فإن دليل المعارض عين دليل المستدل، فكان هو القسم الأول منها كما عرفت فيما مر، ولو قال: فإنه يشترك فيها قياس المستدل والمعارض في الأصل والفرع لكان أولى كما في شرح المختصر، فإن الذي يشترك هو القياسان بين الأصل والفرع، وعبارة المؤلف ﷺ لا تخلو عن خفاء.

(قوله): «بعده» أي: هذا النوع.

(قوله): «ظاهر فيه» أي: في هذا النوع.

(قوله): «ومنعه» أي: منع المعارض للمستدل.

(١) من بقية أنواع المعارضة؛ لأن المستدل قد اعترف بعلية الوصف، ولا كذلك وصف سائر المعارضات، لكن عرفناك أن الحق كونه نقضاً إجمالياً لا معارضة؛ لأن التعارض تفاعل بين متغيرين، ولا تغاير هنا. (جلال).

النوع السابع من الاعتراضات: [القول بالموجب]

ما يرد على قول المعلن: وذلك هو المطلوب، فيقول المعارض: لا نسلم، بل النزاع باق؛ لأن الدليل منصوب في غير المتنازع، وهو سؤال واحد، وهو **(القول بالموجب)** ^(١) وقد يسمى عدم تمام التقريب، وهو من السؤالات العامة لجميع الأدلة، وحاصله **(تسليم المدلول مع بقاء النزاع)** ويرد لوجوه ثلاثة ^(٢)؛ لأنه إما أن يرد **(لاستنتاج المستدل من الدليل)** ^(٣) ما يتوهم أنه المتنازع أو ملازمه **(والأمر بخلاف ذلك، نحو أن يقال في القتل بالمثل: قتل بما يقتل به غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق)** ^(٤)، فيقول الحنفي: ذلك مسلم، ولكن عدم

(قوله): «عدم تمام التقريب» التقريب: هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، وبعبارة أخرى: تطبيق الدليل على المدعى.

(قوله): «تسليم المدلول» أي: مدلول الدليل.

(قوله): «لاستنتاج» هذا في المتن علة لتسليم المدلول، وفي الشرح تفصيل لوروده على وجوه ثلاثة، والمعنى متقارب، وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى الثلاثة الأقسام بذكر لفظ «يرد» في كل قسم، وبعبارة شرح المختصر: ويقع على وجوه ثلاثة: الأول: أن يستنتج المستدل.. إلخ.

(١) بفتح الجيم أي: بما أوجبه دليل المستدل واقتضاه، والموجب بكسرها هو الدليل، وهو غير مختص بالقياس، وقد وقع في قوله تعالى: ﴿لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التأفرون: ٨]، أي: إذا أخرج الأعز الأذل فأنتم المخرجون بفتح الراء؛ لأن العزة لله ولن أعزه الله، وأنتم الأذلاء. (طبري على الكافل). وفي السبكي: أي: صحيح ما تقولون من أن الأعز يخرج الأذل، والنزاع باق، فإن العزة لله ولرسوله، فالله ورسوله يخرجانكم. اهـ منه.

(*) أي: الاعتراف بما أوجبه الدليل، وليس القول بالموجب هو الاعتراض، إنما الاعتراض منع كون ما أوجبه الدليل هو مطلوب المستدل الذي هو محل النزاع. (جلال).

(٢) عبارة شرح ابن جحاف: ويرد على وجوه ثلاثة، ثم قال: أحدها: أن يستنتج المستدل من قياسه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه فيرد القول بالموجب، بأن يقول المعارض: ذلك مسلم ولكن مطلوبك غيره، فالنزاع باق.

(٣) أي: لاستنتاج المستدل من الدليل، وبعبارة الجلال على المختصر: أي: لجعل نتيجة الدليل ما يتوهم إلخ.

(٤) من حرق النار، هكذا في النقود والردود، وفي المصباح ما لفظه: الحرق بفتحيتين اسم من إحراق النار، ويقال للنار نفسها.

(*) وفي نسخة: بالخرق بالخاء المعجمة، والراء الساكنة. (عن خط بعض العلماء).

المنافاة ليس محلاً للنزاع ولا مستلزماً له؛ لأن محل النزاع وجوب القتل، وعدم منافاته لا يستلزمه.

(أو) يرد لاستنتاج المستدل من دليله (ما يتوهم^(١) أنه مأخذ الخصم) والخصم يمنعه، فلا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه، كأن يقال في مسألة القتل بالمشغل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموصل إليه، وهو أنواع الجراحات القاتلة، فيسلمه الحنفي ويقول: من أين يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والحكم إنما يثبت بالجميع؟

(والمختار) بعد قول السائل ليس هذا^(٢) مأخذي (تصديقه) لأنه أعرف بمذهبه^(٣)، أو لعله يزعم أن لمقلده مأخذاً آخر، وقيل: لا يصدق إلا ببيان

(قوله): «عدم منافاته لا يستلزمه» إذ لا يلزم [١] من عدم منافاته للوجوب أن يجب.

(قوله): «في الوسيلة» أي: إلى القتل.

(قوله): «وجود الشرائط.. إلخ» عطف على من عدم مانع [٢]، أي: من أين يلزم وجود الشرائط ووجود المقتضي للحكم.

(١) أي: ما يتوهم المستدل أنه المأخذ للحكم، وهي كون التفاوت مانعاً إذ يصح القول بأن التفاوت لا يمنع القصاص ومع ذلك لا يلزم المدعى ولا يثبت؛ إذ لا يلزم من إبطال مانع خاص انتفاء الموانع، أي: التفاوت [٣]، وحاصله أن المستدل توهم أن مأخذ الخصم التفاوت، والمعارض أبطل ذلك. (من النقود والردود).

(٢) أي: التفاوت في الوسيلة مثلاً.

(٣) أي: بمذهب إمامه، والظاهر من حاله الصدق، على أنا لو أوجبنا إبداء المأخذ فإن مكنا المستدل من إبطاله والاعتراض عليه يلزم قلب المستدل معترضاً، والمعارض مستدلاً، وإن لم نمكنه من ذلك فلا فائدة في إبداء المأخذ؛ لإمكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل وترويحاً لكلامه؛ ثقة بأنه لا يعترض. (رفواً).

[١] - في المطبوع: يستلزم. والمثبت من العضد.

[٢] - الأولى عطف على ارتفاع، ولعل هذا من سهو القلم، وحل التركيب بقوله: أي من أين يلزم.. إلخ يؤيد ما ذكرناه.

(محمد بن زيد ح). وقد وجد كذلك في بعض النسخ.

[٣] - تفسير لقول العضد: وهذا غايته عدم مانع خاص.

مأخذ^(١) آخر؛ إذ ربما يمنعه عناداً **(و)** القول بالموجب **(أكثره من هذا)** القسم **(لخفاء المأخذ)**^(٢) بخلاف المذهب^(٣) فإن اشتباهه قليل لشهرته^(٤) ولغلبة تقدم تحريره.

(أو) يرد (لترك) المستدل وسكوته عن مقدمة (صغرى غير مشهورة) أما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة، كقولنا: يشترط في الوضوء النية؛ لأن ما ثبت لقربة فشرطه النية كالصلاة، ولا يذكر الصغرى، وهي: الوضوء ثبت قربة، وهذا يسمى قياس الضمير، فيقول الحنفي: مسلم، ومن أين يلزم اشتراط النية في الوضوء؟ فورد للسكوت عن الصغرى^(٥)، ولو ذكرت لم يرد إلا منعها^(٦). قال الجدلون: القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين؛ إذ لو بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو أن المبطل مأخذ الخصم أو لازمه أو أن الصغرى حق انقطع السائل، وإلا فالمعلل، وهذا صحيح في الأولين دون الثالث^(٧)؛ لاختلاف

(قوله): «لأن ما ثبت لقربة» في شرح المختصر: ما ثبت قربة.

(قوله): «انقطع السائل» إذ لم يبق بعده إلا تسليم المطلوب.

(قوله): «وإلا فالمعلل» إذ قد ظهر عدم إفضاء دليله إلى مطلوبه.

(١) وفي نسخة: مأخذ آخر بصيغة الجمع.

(٢) في نسخة: المأخذ بصيغة الجمع.

(٣) عبارة العضد: بخلاف الأول.

(٤) وتصديره في الكتب.

(٥) وهي الوضوء ثبت قربة، فإرد هذا الدليل بأننا لا ننكر الكبرى ولكن النزاع بعد باق؛ لأنها وحدها لا تنتج، هذا إذا لم يذكر المستدل صغرى القياس، ولو ذكرت إلخ. (رفواً).

(٦) لا القول بالموجب. (جلال).

(*) وهو أن كون الوضوء قربة ممنوع. (رفواً).

(٧) لأن المستدل إن بين أن المعارض يلزمه من تسليم الدليل تسليم محل النزاع فقد انقطع المعارض، وإلا فالمستدل منقطع، ولكنه بعيد في القسم الثالث؛ إذ لا يلزم منه انقطاع أحد الخصمين؛ لاختلاف المرادين، وذلك لأن المستدل يقدر الصغرى معلومة عند الخصم، والمعارض يقدرها غير معلومة، وقيل: إن المستدل منقطع في الأقسام الثلاثة على كل حال، أما في الأولين فالأثر وإن بين أن ما ذكره أولاً يستلزم محل النزاع إلا أنه يرد عليه أن دليله الأول لم يكن هو الدليل بتمامه، وإنما كان بعضاً من الدليل؛ لافتقاره إلى بيان ثان، وقد فرض دليلاً تاماً، هذا خلف، وأما في الثالث فالأن الصغرى لما لم تكن مشهورة فالسكوت عنها ثلم في الدليل، فلا يكون دليلاً، هذا خلف، وفيه نظر؛ لأن المستدل متمكن من الجواب في كل منها. (رفواً).

مراديهما^(١)، فمراد المعلل أن المتروك كالمذكور لظهوره، ومراد السائل أن المذكور وحده لا يفيد، فلو بين المعلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى.

(والجواب بأنه المتنازع أو ملازمه) في القسم الأول^(٢)، يعني: يبين المعلل أن اللازم من الدليل محل النزاع أو مستلزم له؛ إذ مرجعه إلى منع أحدهما **(أو)** يبين بشهرة أو نقل أنه **(المأخذ)** في الثاني **(أو بأن المقدر كالمذكور)** فلا يضر حذفه^(٣)، والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث.

(قوله): «أو بأن المقدر» يعني عند العلم به -لقيام القرينة عليه- كالمذكور.

(١) فمراد الشافعي بأن الوضوء قرينة أنه قرينة للغير، وهو الصلاة، ومراد الحنفي بقوله: إنه ليس بقرينة أنه ليس بقرينة لذاته. ولقائل أن يقول: ينقطع المستدل؛ لأن المراد بالقرينة إن كان قرينة لذاته فالصغرى ممنوعة، وإن كانت قربته للغير فالكبرى ممنوعة. (من حل العقد).

(٢) كما لو قال الشافعي: لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياساً على كذا، فيقال حينئذ بالموجب؛ لأن المعارض قائل بأنه لا يجوز قتله به، والواجب لا يكون جائزاً، فيقول المستدل في الجواب: المعني بلا يجوز في قولي: لا يجوز قتل المسلم بالذمي هو تحريمه، ويلزم منه نفي الوجوب، وهو المطلوب. (رفواً). لاستحالة الجمع بين تحريم قتله ووجوبه. (حل العقد). وفي عبارة المثال مناقشة؛ لأن مفهوم ما لا يجوز منافع لواجب فكيف يقال بموجبه مع دعوى الوجوب؟ هذا خلف، فلو قال: قتل المسلم بالذمي ليس جائزاً لاتباع القول بالموجب؛ لأن الجائز قد غلب على غير الواجب في الاصطلاح، بخلاف ما لا يجوز فإنه غالب فيما يحرم. (من شرح الجلال على المختصر).

(٣) وإن استلزم المغلطة المغلطي أحد أقيسة المناظرة. (جلال).

(خاتمة) للفصل

(الاعتراضات المتجانسة) وهي التي يجمعها صنف واحد^(١) كالاستفسار^(٢) أو المنع أو المعارضة أو النقص **(تعدد اتفاقاً^(٣))، والمختار في)** الاعتراضات **(المختلفة أنها كذلك)** أي: كالمجانسة في جواز التعدد **(وقيل بمنعها مطلقاً)** وهذا مذهب أهل سمرقند **(للخطب^(٤))** والبعد من الضبط،

(قوله): «وهي التي يجمعها صنف» قد تقدم أن المؤلف عليه السلام جعل المندرج صنفًا لا جنسًا، وهما جعل المندرج فيه هو الصنف.

(قوله): «كالاستفسار» فإنه جامع لأفراجه المتعددة، ومثله النقص والقول بالموجب، وأما المنع والمعارضة فظاهر كلام المؤلف عليه السلام أن كلا منهما صنف، فللمنع أفراد منع حكم الأصل ومنع العلة، والمعارضة أفرادها المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة، وقد اعتمد للمؤلف عليه السلام في ذلك ما في شرح المختصر، قال في الحواشي: والأظهر أن يكون كل واحد من هذه الأفراد جنسًا أيضًا، ويدل عليه جعل المؤلف عليه السلام منع حكم الأصل ومنع العلة من المختلفة حيث قال في سياق الكلام في المختلفة: وقيل بمنع المرتبة طبعًا كمنع حكم الأصل ومنع العلية.

(١) أي: إذا كانت متعددة، وهي من جنس واحد كأنواع المعارضة، وأنواع المنع. اهـ جلال.

(*) كل من هذه الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع على ما هو مصطلح الأصولي من اندراج الأجناس تحت الأنواع، وقد ينحصر النوع في جنس كالاستفسار والقول بالموجب، وأما المعارضة فيحتمل أن تكون جنسًا واحدًا أفرادها المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة، ويحتمل أن يكون كل منها جنسًا برأسه، وهو الأظهر، وكذا المنع، وبه يشعر لفظ الشرح حيث جعل منع حكم الأصل ومنع العلية من الأجناس المتعددة المترتبة. (سعد).

(٢) قال عبدالرحمن جحاف: كاستفسارات أو منوعات أو معارضات أو نقوضات؛ إذ كل من الخمسة والعشرين جنس مستقل ذو أفراد، نحو أن يقول: ما تريد بكذا، وما تريد بكذا؛ إذ يترتب على كل استفسار مقتضاه، أو يقول: ما ذكرته ممنوع بكذا أو بكذا إذا تعدد سند المنع، أو يقول: معارض بوصف كذا، ومنقوض بكذا وبكذا، أو يقول: عندي ما يثبت في الفرع خلاف حكمك فيه بجوامع كذا لإلحاقه بكذا أو بجوامع كذا لإلحاقه بكذا، مما يثبت بكل خلاف حكمه فإن هذا جائز اتفاقاً.

(٣) وإن لم تكن مرتبة. (جلال).

(٤) والانتشار وأوجبوا الاختصار على سؤال واحد، خلافاً للباقيين، فإنهم جوزوا الجمع بينها، هذا إذا لم تكن الأسئلة مرتبة، والمرتبة منع الأكثر عن إيرادها لما فيه من التسليم للمتقدم، فإن المناظر إذا طالب بتأثير الوصف بعد أن منع وجوده فقد تنزل عن المنع واعترف بوجوده؛ لأنه لو بقي على منع الوجود لم يطالب بتأثيره؛ إذ المعدوم لا تأثير له، وإذا كان الأمر كذلك فيتعين السؤال الآخر للجواب عنه، ولا يستحق المعارض الجواب عن الأسئلة المتقدمة. (رفوًا).

بخلاف المتجانسة؛ لأن كل ما كان النشر فيه أقل فهو أبعد من الخبط (و) إذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد **(قليل بمنع المرتبة طبعاً)** كمنع حكم الأصل ومنع العلية؛ إذ تعليل الشيء بعد ثبوته، وهذا مذهب الأكثر من الجدليين **(لتسليم الأول)** (١) بذكر الأخير؛ لأنه إذا قيل: لا نسلم حكم الأصل ولا نسلم أنه معلل بكذا فطلب تعليله يتضمن الاعتراف بثبوته، فيكفي حينئذ جواب الأخير ويلغو ذكر الأول، والمختار جوازه، وقولهم: لتسليم الأول بذكر الأخير **(قلنا:)** إنما سلم **(فرضاً)** وتقديراً؛ لأن معناه ولو سلم الأول فالثاني وارد، وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الأمر (و) إذا جازت المرتبة فإنه **(يجب الترتيب؛ لقبح المنع بعد التسليم)** فإنه إذا قيل: لا نسلم أن الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمناً، فلو قيل بعد ذلك: ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعاً لما قد سلم بعد وجوبه، فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالأصل، ثم بالعلة؛ لأنها مستنبطة منه، ثم بالفرع؛ لابتنائها عليها (٢)، وتقديم النقض على المعارضة في الأصل؛ لأن النقض لإبطال

(قوله:) «بخلاف المتجانسة» أي: المتعددة من جنس واحد كاستفسارات فإن النشر فيه أقل، فهو من الخبط أبعد.

(قوله:) «المرتبة طبعاً» سيأتي بيانه نقلاً عن الأمدي.

(قوله:) «فيكفي حينئذ جواب الأخير» أي: يتعين الأخير للسؤال، فيكفي حينئذ جواب الأخير «ويلغو ذكر الأول» فإن البحث عن تعليله وأنه بإذا يتضمن الاعتراف بثبوت حكم الأصل، فإنه ما لم يثبت لا تطلب علة ثبوته.

(١) فإن من عارض دليل المستدل فقد اعترف بصحة مقدماته، فلا يُمكن من منعها بعد الاعتراف بصحتها. (جلال على المختصر).

(٢) عبارة العضد: عليها.

العلة، والمعارضة لإبطال تأثيرها بالاستقلال، وبالجملية الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع .

(قوله): «لإبطال تأثيرها بالاستقلال» فالواجب أن يقول: ليس بعلة، وإن سلم فليس بمستقل.

(قوله): «وبالجملية الترتيب بالطبع» يعني ترتيب الاعتراضات الطبيعي وقع كما وقع ترتيبها بوضع أهل هذا الفن، وقد جرى عليه المؤلف رحمته؛ لأنه قدم ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة.. إلخ، وحينئذ فيعرف الترتيب بالطبع من الوضع لتوافقهما، وليس المراد من النسبية أن الطبع فرع الوضع كما توهم ذلك بعضهم فاعترض بأن الأولى العكس. واعلم أن ترتيب سائر الاعتراضات من أولها أيضاً بالطبع؛ فلذا قال المؤلف رحمته: وبالجملية.. إلخ إشعاراً بالتعميم، أي: وبالجملية من غير تفصيل لما لم يذكره رحمته. وبيان ترتيبها بما ذكر في الحواشي عن الأمدي، وهو أن الأول ما يجب الابتداء به الاستفسار، ثم فساد الاعتبار، ثم فساد الوضع، ثم منع الحكم في الأصل، ثم منع وجود العلة فيه، ثم الأسئلة المتعلقة بالعلة - كالمطالبة، وعدم التأثير، والقدر في المناسبة، والتقسيم، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط، وكونه غير مفوض إلى المقصود - ثم النقض والكسر، ثم المعارضة في الأصل، ثم ما يتعلق بالفرع - كمنع وجود العلة فيه، ومخالفة حكمه لحكم الأصل، واختلاف الضابط والحكمة، والمعارضة في الفرع، والقلب - ثم القول بالموجب.

[ذكر بقية الأدلة التي اختلف فيها]

ولما فرغ من الأدلة الأربعة وما يرد عليها شرع في غيرها مما يتمسك به بعض وينفيه آخرون، ولم يذكر التلازم لأنه تمسك بمعقول مفهوم من النص أو الإجماع أو القياس، فهو في الحقيقة تمسك بها؛ إذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية

(قوله): «ولم يذكر التلازم» كما ذكره ابن الحاجب وغيره. والمراد بالتلازم هنا هو اللزوم، أعم من أن يكون من الطرفين بأن يكون كل منهما لازماً وملزوماً، أو من طرف بأن يكون أحدهما ملزوماً والآخر لازماً من غير عكس كالعام والخاص مطلقاً، وأما العام والخاص من وجه فلا تلازم بينهما ولا تناف كالأسود والمسافر.

(قوله): «لأنه تمسك بمعقول» لأن الاستدلال بالتلازم بين الحكمين إما بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ونفيه على نفيه إن كان بينهما تلازم تساوي، وإما بثبوت الملزوم منهما على ثبوت اللازم ونفي اللازم على نفي الملزوم إن لم يتساويا لزوماً، بل كان أحدهما ملزوماً والآخر لازماً. وإما بالتنافي بينهما، ففي الانفصال الحقيقي ثبوت كل منهما مستلزم لنفي الآخر ونفيه ثبوته، وفي منع الجمع ثبوت كل مستلزم نفي الآخر من غير عكس، وفي منع الخلو نفي كل مستلزم ثبوت الآخر من غير عكس. ومدار الاستدلال بما ذكرنا على الأقيسة الاستثنائية، وتجري الاقتوائية في التلازم أيضاً، فجميع ما ذكرنا تمسك بمعقول يكون الاستدلال به على قانون البرهان المنطقي.

(قوله): «مفهوم من النص.. إلخ» لو قال: مأخوذ من النص لكان أظهر، يعني أن ما ذكرنا من الملازمات إن كان مأخوذاً من النص أو الإجماع أو القياس فالتمسك في الحقيقة بها، والطريق البرهاني إنها هو وصله إلى استخراج الأحكام من تلك الأدلة الشرعية، مثلاً إذا قلنا: وجد السبب فيوجد الحكم، أو فقد الشرط أو وجد المانع فيعدم الحكم - فإن كان ثبوت السببية والمناعية والشرطية بأحد تلك الثلاثة الأدلة كان ثبوت تلك الأحكام بالشرع وإن وقع التوصل إليها بقياس اقتراني، كأن يقال: هذا حكم دل عليه النص، وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت، أو بقياس استثنائي كأن يقال: لو وجد سبب هذا الحكم لوجد الحكم، لكنه.. إلخ. وإذا تحققت فجميع الأحكام الثابتة بالنص أو الإجماع أو القياس من هذا القبيل؛ لأنه ينظم فيها دليل هكذا: هذا حكم دل عليه النص، وكل ما دل عليه النص فهو ثابت، فالتوصل بالبرهان المنطقي إلى استخراج الأحكام من النصوص لا يخرجها عن كونها ثابتة بالنص أو الإجماع أو القياس، والله أعلم. واعلم أن المؤلف رحمته قيد التلازم بأنه تمسك بمعقول مفهوم من النص.. إلخ لأن كلامه عليه في الأحكام الشرعية؛ فلا يرد أن التلازم كثيراً ما يكون في الأمور المعقولة.

(قوله): «إذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية.. إلخ» لم يتقدم في كلام المؤلف بيان الملازمات الشرعية الوضعية حتى تصلح الإشارة إليها، ولعله يقال: الإشارة إلى ما يفهم من قوله: بالنص أو الإجماع أو القياس. مثال التلازم في الأحكام الشرعية: من صح طلاقه صح ظهاره، ومثل: ما يكون حراماً لا يكون جائزاً. وفي الأحكام العقلية: كلما كان جسماً كان مؤلفاً.

المستفادة من الأحكام الوضعية بدون الثلاثة محال بالإجماع، ولأنهم اعترفوا بأن التلازم بين الحكمين لو عينت علته كان قياس علة، فقد عاد إلى قياس الدلالة. ولا الخلاف في كون مذهب الصحابي حجة وفي المصالح المرسلة لتقدمهما^(١)، بل اقتصر على ذكر ثلاثة أمور في ثلاثة فصول فقال:

[الاستصحاب]

(فصل: الاستصحاب) ومعناه (بقاء التمسك بالدليل حتى يرد ما يغيره)

بأن يجعل الأمر الثابت في الماضي باقياً إلى الحال لعدم العلم بالمغير، وقد يكون استصحاباً لحكم عقلي **(كاستصحاب البراءة الأصلية)** حتى يرد ناقل **(و)** قد يكون لشرعي كاستصحاب **(الملك والنكاح والطلاق)** حتى يرد مغير، كالعلم بالبيع والطلاق والاسترجاع **(وهو معمول به)** عند الأكثر من أصحابنا

(قوله): «من الأحكام الوضعية» كالصحة والبطلان والشرطية والمناعية والسببية، كقولهم: وجد السبب فيوجد الحكم، أو فقد الشرط فيعدم الحكم، ونحو ذلك. وقد يكون استفادة الملازمة من الأحكام التكليفية، مثل ما لا يكون حراماً يكون جائزاً أو نحو ذلك، فينظر ما وجه الاختصار على الأحكام الوضعية.

(قوله): «محال» أي: في الشرع؛ ولذا قال: بالإجماع؛ إذ ما ثبت بغيرها لا يكون شرعياً.

(قوله): «ولأنهم» أي: الأصوليين «اعترفوا... إلخ» قال في شرح المختصر: التلازم بين حكمين من غير تعيين علة للتلازم وإلا كان قياساً، ففي قولنا: من صح طلاقه صح ظهاره العلة في صحة الطلاق هو كونه أهلاً للطلاق باستتباع شروط صحته، فلو عينت الأهلية في هذا المثال كان قياس علة.

(قوله): «فقد عاد» أي: التلازم «إلى قياس الدلالة» يعني لعدم تعيين العلة في التلازم كما عرفت من اشتراط عدم تعيين العلة فيه، بل إنها دل التلازم عليها كما هو شأن قياس الدلالة، وحينئذ فيكون التلازم من قياس الدلالة فلا يكون دليلاً مستقلاً، وينظر في عودة جميع أمثلة التلازم المذكورة في شرح المختصر إلى قياس الدلالة واستيفاء الكلام في ذلك لا يحتمله المقام.

(قوله): «ولا الخلاف» عطف على التلازم، وإعادة حرف النفي لطول الفصل.

(١) أما الخلاف في صحة مذهب الصحابي فتقدم في الإجماع عند قوله: وقول الصحابي على غيره إلخ من مسألة إجماع المدينة، وأما المصالح المرسلة فتقدم في القياس في بحث المناسب، وهي المسمى هنالك بالمرسل.

والشافعية، خلافاً للمعتزلة^(١) وجمهور الحنفية^(٢) والقرشي من أصحابنا. قال العاملون: **(لأن تحقق الشيء)** في حال **(بلا ظن معارض)** طار عليه **(يستلزم ظن البقاء)**^(٣) لذلك الشيء المتحقق **(ضرورة)** ولولا هذا الظن لما حسن من العاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يقتضي مدة كالحراثة والتجارة والقراض^(٤) وإرسال الهدية والوديعة إلى بعيد، والظن متبع شرعاً لما مر **(وأيضاً لو لم يكن طريقاً لاستوى الشك في الزوجية ابتداء وبقاء)** والتالي باطل، أما الملازمة فلأنه لا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى واستصحابها في الثانية، فلولا اعتباره لاستوت الحالان، وأما بطلان اللازم فلإجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء حصول الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقاءها، وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء وفيمن علمه

(قوله): «ضرورة» فيكون الاستدلال بقوله: ولولا هذا.. إلخ تنبيه على الضرورة، فلا تنافي.

(قوله): «متبع شرعاً لما مر» من الدليل على وجوب العمل بالظن.

(قوله): «لاستوت الحالان» أي: في التحريم والجواز.

(١) قد نقل الإمام يحيى عليه السلام في الحاوي عن الجماهير من المعتزلة القول بالاستصحاب، فينظر فيما هنا، ولعله سقط لفظ بعض من عبارة المؤلف عليه السلام.

(٢) في العضد: وأكثر الحنفية على بطلانه، فلا يثبت به حكم شرعي. قال السعد: كأنه يشير إلى أن خلاف الحنفية في إثبات الحكم الشرعي دون النفي الأصلي، وهذا ما يقولون: إنه حجة في الرفع لا في الإثبات، حتى إن حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورثه.

(٣) فإن قيل: لا نسلم أن أفعالهم إنما كانت لظن بقاء ما كان، وإنما كان ذلك منهم تجويزاً لاحتمال إصابة الغرض فيما فعلوا، كما يستحسنون الرمي إلى الغرض لقصد الإصابة؛ لاحتمال وقوعها، وإن كانت الإصابة مرجوحة لا راجحة، قلنا: احتمال الخطر ظاهر فيما ذكرناه، فلم يكن ذلك مع ظن البقاء لما أقدموا عليه على ما هو المألوف من أحوالهم، وإنما يجوز الإقدام لوهم الإصابة فيما لا خطر في فعله كما ذكرتم لقصد التدرب حتى تحصل الإصابة غالباً. (من النقود والردود).

(٤) أي: المضاربة، وهو توكيل في خالص نقد مضروب معين معلوم القدر بالتجارة ليكون الربح بينهما. (من النقود والردود).

وشك في الحدث، ولذا حكم عليه الصلاة والسلام باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً.

(و) قال الآخرون: **(انحصار أدلة الشرع في النص)** من الكتاب والسنة **(والإجماع والقياس)** يقتضي أن لا يثبت حكم شرعي بغيرها، والاستصحاب ليس منها^(١)، فلا يحتج به في الشرعيات.

وأجيب بأن ذلك مسلم **(في ابتداء الحكم الشرعي)** فلا يثبت الحكم ابتداءً إلا بها، وأما في الحكم ببقائه فممنوع، بل يكفي فيه الاستصحاب، ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم، فإن النزاع في كون الاستصحاب أحدها.

(و) قالوا ثانياً: لو ظن به البقاء لوقع **(لزوم تقديم بينة النفي)** على بينة الإثبات لتأييدها باستصحاب البراءة الأصلية. قلنا: مسلم **(لو حصل الظن بهما)** وتأييد أحدهما به، لكن الظن متنف في بينة النفي؛ لأنه لا يبعد غلطها في ظن الموجود معدوماً لعدم العلم به، بخلاف بينة الإثبات، ولأن للعلم بالإثبات

(قوله): «فلا يثبت الحكم ابتداءً إلا بها وأما في الحكم ببقائه» فلا، فيندفع بهذا التقرير ما يقال: إن المثبت بالاستصحاب هو البقاء، وهو ليس بحكم شرعي.

(قوله): «قلنا مسلم لو حصل الظن بهما.. إلخ» قد يتوهم أن المؤلف عليه السلام لم يذكر الظن في الملازمة حتى يمنع الملازمة بقوله: لو حصل الظن.. إلخ، وأن الأولى ذكر الظن بعد قوله: باستصحاب البراءة الأصلية، فيقال: فيحصل الظن بينة النافي، وهذا الوهم ساقط؛ لأن المؤلف عليه السلام قد ذكر الظن في قوله في الملازمة: قالوا ثانياً لو ظن به البقاء.. إلخ.

(قوله): «وتأييد أحدهما به» أي: بالاستصحاب.

(قوله): «لعدم العلم» بالموجود مع بئانه للنفي على استصحاب الأصل.

(قوله): «ولأن للعلم بالإثبات طرقاً قطعية» يعني أن المثبت يدعي العلم بالوجود، وللعلم بالإثبات طرق قطعية من الحس وغيره، بخلاف النفي فإن طريقه - وهو عدم العلم بالثبوت - ظني، قال السعد: وفيه منع ظاهر. واعلم أن قوله: لأن للعلم.. إلخ وجه لترجيح بينة المثبت، وما قبله وما بعده - أعني المعطوف عليه، وهو قوله: لأنه لا يبعد غلطها.. إلخ، والمعطوف، وهو قوله: ولأن إنكار الحق.. إلخ - وجهان لبيان انتفاء الظن عن بينة النافي، فلو فصل هذا وقال: وترجح بينة المثبت بأن للعلم.. إلخ لكان أولى.

(١) فلا يكون الحكم ثابتاً به، بل لعله ثابت بغيره. (رفواً).

طرقاً قطعية، بخلاف النفي، ولأن إنكار الحق أكثر من دعوى الباطل، فتعارض الغلبة أصالته فلا يحصل به ظن عند وجود المعارض.

(و) قالوا ثالثاً^(١): (نفي جواز القياس للظن) الحاصل من استصحاب حكم الأصل يبطل العمل بالاستصحاب، بيان ذلك: أن جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الأصل؛ لكونه يرفع حكم الأصل، بدليل أنه يثبت به أحكام لولاه لكانت باقية على النفي، فلا يحصل الظن ببقاء الحكم الأصلي إلا عند انتفاء قياس يرفعه، ولا سبيل إلى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها، فمن أين للعقل الإحاطة بنفيها؟

قلنا: هذا التقريب إنما يتم **(قبل البحث)** والتفتيش عن الأصول **(وهو خلاف الفرض)** فإن الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد أصلاً يرفع حكم

(قوله): «ولأن إنكار الحق.. إلخ» بيان ما ذكره المؤلف عليه السلام أن النفس إلى دفع غير الملائم أميل منه إلى جلب الملائم؛ ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم بدليل التجربة والاستقراء، فنفي الواقع دفع لغير الملائم، فيكون أكثر لميل النفس إليه، فيكون إنكار الحق وهو نفي الواقع أكثر، وإثبات الواقع في نفس الأمر جلب للملائم، فيكون ميل النفس إليه أقل، فيكون دعوى الباطل -وهو إثبات غير الواقع- أقل، فتكون بيئة المثبت أولى لقلة دعوى الباطل فيها وكثرة إنكار الحق في بيئة النافي.

(قوله): «فتعارض الغلبة» أي: غلبة إنكار الحق، أي: أكثريته كما في بيئة النفي، وقوله: «أصالته» أي: كون الأصل هو النفي «فلا يحصل به» أي: بكون الأصل هو النفي «ظن عند وجود المعارض» في النفي، وهو كثرة إنكار الحق، وهذا منع للملازمة أيضاً لانتفاء الظن بحصول المعارضة.

(قوله): «نفي جواز» إضافة نفي إلى الجواز من إضافة المصدر إلى الفاعل، والمفعول الظن، واللام للتقوية، والمعنى أن جواز القياس ينفي الظن الحاصل بالاستصحاب.

(قوله في الشرح): «يبطل العمل» هو خبر نفي الجواز، وأما في المتن فخبره قوله: قبل البحث الحاصل من الاستصحاب.

(١) وهو مما يختص بدفع استصحاب البراءة الأصلية: إنه لا ظن للبقاء على حكم البراءة مع جواز الأقيسة، وإلا لوجب استصحاب عدم الحكم في الفرع، قلنا: من لا ينقل البراءة بالقياس بتخريج المناط يمنع عدم بقاء حكم الأصل، ومن ينقلها به يقول: الفرض استصحابه بعد بحث العالم عن المعارض فلم يجده، فإذا وجد القياس المعارض له امتنع الاستصحاب. (مختصر وشرحه للجلال).

الأصل، ولا حاجة إلى القطع بانتفاء القياس الرافع، بل الظن كاف، وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع البحث، ومجرد الاحتمال لا ينفيه^(١)، بل يلازمه **(وأما استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف)** كاستدلال الشافعية على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعاً فيبقى على ما كان عليه **(فالحق نفيه)** فلا يكون حجة عند أئمتنا عليهم السلام والغزالي؛ لأن الدليل إنما هو الإجماع، وهو مقيد بعدم الخارج، فإذا وجد فلا إجماع^(٢).

(قوله): «ومجرد الاحتمال» أي: احتمال قياس واقع «لا ينفيه» أي: الظن، بل يلازمه؛ إذ لو انتفى لكان قطعاً لا ظناً، إنما ينافي الظن الاحتمال المساوي والراجع.

(١) أي: مجرد احتمال قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه بل يلازمه، وإنما المنافي له احتمال مساو أو راجح. اهـ سعد والله أعلم.

(٢) قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي بعد ذكر تحرير محل النزاع في الاستصحاب والخلاف فيه ما نصه: (فعرف) مما ذكر (أن الاستصحاب) الذي قلنا به دون الحنفية وينصرف الاسم إليه (ثبوت أمر في) الزمن (الثاني لثبوته في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير) من الأول إلى الثاني، فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة، (وأما ثبوته) أي: الأمر (في الأول لثبوته في الثاني فمقلوب) أي: فاستصحاب مقلوب، كأن يقال في المكيال الموجود الآن: كان على عهده صلوات الله وسلامه عليه باستصحاب الحال في الماضي. اهـ المراد نقله.

[الخلاف في تعبدته ﷺ قبل البعثة بشرع]

(فصل) اختلف^(١) (في تعبدته ﷺ) وتكليفه (قبل البعثة بشرع) على ثلاثة أقوال: أولها: (الثبوت) وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما.
(و) ثانيها: (النفي) وهو اختيار أبي الحسين البصري وبعض المتكلمين.
(و) ثالثها: (الوقف) وهو قول الجويني والغزالي والآمدني.
(و) اختلف أيضاً (على) القول (الأول) هل كان متعبداً^(٢) بدين معين أم لا (قيل: معين) ثم اختلف أهل التعيين، فقيل: هو شرع نوح، وقيل: شرع إبراهيم، وقيل: شرع موسى، وقيل: عيسى.
(وقيل: هو (ما ثبت له) من الشرائع السالفة بطريق مفيدة للعلم (وهو المختار).

احتج (الأول بأنه تضافر الأحاديث.....

(قوله): «فصل في تعبدته ﷺ» أي: تكليفه بالعبادة، من تعبدته: اتخذه عبداً. والمراد بالتعبد في قوله فيما يأتي: «والتحنن التعبد» الإتيان بالطاعة والعبادة، فالأول من العبودية والثاني من العبادة.
(قوله): «تضافر» التضافر: الاجتماع والتعاون، قال السعد: يكتب بالضاد فالمجموع متضافرة على القدر المشترك وإن كان كل واحد أحادياً، قال في شرح المختصر: وتلك أعمال شرعية تعلم بالضرورة ممن يارسها قصد الطاعة، وهو موافقة أمر الشارع، ولا يتصور من غير تعبد؛.....=

(١) ومحل الخلاف فروع اختلفت فيها الشرائع، أما الأصول المتفق عليها في جميع الشرائع كالتوحيد ومعرفة الله تعالى وصفاته فلا خلاف فيها بين الأنبياء، فإن اعتقادهم واحد. (زكريا).

(٢) بفتح الباء كما ضبطه المصنف، أي: مكلف. (محلي). وقال الشيخ زكريا في حواشيه: من تعبدته، أي: اتخذه عبداً، ونقل الزركشي في البحر عن شرح التنقيح للعراقي أن المختار كسر الباء؛ لأن فتحها يقتضي أن الله تعالى تعبدته بشريعة سابقة، وذلك ياباه حكايتهم الخلاف. اهـ وقال في النهاية: المختار كما قال الجويني أنه كان ﷺ متعبداً بفتح الباء وكسرها، أي: مكلفاً أو مكلفاً لنفسه بالعبادة قبل البعثة بشرع؛ لما في الأخبار أنه كان يتعبد كان يصلي كان يطوف، وتلك الأعمال شرعية يعلم من مارسها قصد موافقة أمر الشارع، ولا يتصور من غير تعبد، فإن العقل بمجرده لا يحسنه، والمختار الوقف عن تعيينه، والمختار بعد البعثة المنع من تعبدته بشرع من قبله؛ لأن له شرعاً يخصه.

بتحنثه وحجه وطوافه وركوبه ^(١) أما تحنثه فقد جاء في الحديث الصحيح أنه كان يخلو بغار حراء فيتحنث ^(٢) فيه الليالي ذوات العدد - والتحنث التعبد - حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، وأما حجه وطوافه فقد ثبت أنه ﷺ كان يحج ويقف مع الناس بعرفات، ولا يقف مع الحمس ^(٣)، والحج كانت العرب تطوف فيه، وفي السيرة كان أول ما يبدأ به إذا انصرف من جواره - يعني: في غار حراء - الكعبة قبل أن يدخل بيته، فيطوف بها سبعاً أو ما شاء الله من ذلك، وأما ركوبه ففي حديث جبير بن مطعم قال: لقد رأيت النبي ﷺ قبل أن ينزل عليه

= فإن العقل بمجرده لا يحسنه، وهذا التقرير يندفع اعتراض الأمدي من أنا لا نسلم ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق به، وبتقدير ثبوته فلا يدل على أنه كان متعبداً شرعاً؛ لاحتمال أن يكون بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملة عن الأنبياء المتقدمين واندرس تفصيله. وكذا يندفع ما ذكره في المنهاج والقسطاس من أنه قد يحسن الطواف والسعي إذا كان هناك غرض، وقد كان الغرض دفع الذم من قومه، والعقل قاض بذلك، فلعله فعل ذلك لهذا الغرض.

(قوله): «بتحنثه.. إلخ» قال في المنهاج: وكذا كان يسعى ويمرح، وكل ذلك إنما يحسنه الشرع لا العقل.

(قوله): «والتحنث التعبد» في شرح المختصر: التحنث الاعتزال للعبادة [١].

(قوله): «مع الحمس» هم قريش، كان لهم في الوقوف والإفاضة أمور يختصون بها من بين الناس كما ذلك معروف.

(قوله): «والحج كانت العرب تطوف فيه» وقد ثبت أنه ﷺ كان يحج مع الناس، فيثبت طوافه كما كانوا يفعلون.

(١) الظاهر أنه كان يحج ويطوف ويتحنث تبركاً بما تواتر إليه من شرع من قبله جملة، ولا دلالة في ذلك على أنه نزل عليه وحي به أو إلهام من قسم الوحي، فإثبات تعبد به بشرع من قبلنا موقوف على الوحي عند من ينفي حكم العقل، ويجوز أن كل من بلغه شيء من شرع الأنبياء قبله ﷺ وجب عليه العمل به؛ لتواتر نبواتهم ومعجزاتهم. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٢) أي: يتجنب الحنث، وهو الإثم بعبادة الأصنام وغيرها مما كانت العرب تفعله، وذلك أنه كان يعتزل إلى غار حراء. (جلال).

(٣) في القاموس: والحمس الأمكنة الصلبة، جمع أحمس، وبه لقب قريش وكنانة وجديلة ومن تابعهم في الجاهلية؛ لتحمسهم في دينهم، أو لالتجائهم بالحمساء، وهي الكعبة؛ لأن حجرها أبيض إلى السواد. اهـ وقيل: الحمسة الحرمة، فسموا حمساً لتزولهم بالحرم. (من بعض كتب الحديث).

[١] - ما ذكره الشارح هو الموافق لما في النهاية حيث قال: يقال: فلان يتحنث أي: يفعل فعلاً يخرج به عن الإثم، كما

تقول: يتأثم ويتحرج إذا فعل ما يخرج به عن الإثم والحرَج. (ح).

الوحي وإنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم منها، قال جبير بن مطعم حين رآه واقفاً بعرفة مع الناس: هذا رجل أحسن فما باله لا يقف مع الخمس حيث يقفون^(١)؟ وحل الركوب إنما طريقه الشرع^(٢).

قالوا: تعبدته ﷺ بشرع يستلزم مخالطته لأهل ذلك الشرع للأخذ عنهم، ومن تتبع كتب السير علم انتفاءها فيتتفي الملزوم **(و) أجيب بأن (استلزام التعبد المخالطة ممنوع في المتواتر)** لحصول التواتر من دونها **(و) هي (غير مفيدة في غيره)** كالأحاد^(٣)؛ لأننا لا ندعي تعبدته إلا بما علم شرعيته، والأحاد لا تفيد علماً.

(قوله): «وحل الركوب إنما طريقه الشرع» فيندفع بهذا ما ذكره أصحابنا من أن العقل يستحسن تحميلها المشقة إذا قبلت بنفع يجبرها ويزيد، قال في القسطاس: ولأن المعلوم من حال الرسول ﷺ فعل ذلك لا لنفعها، بل للمجرد^[١] الرفاهية من السير وغير ذلك ما^[٢] يعود نفعه إليه، وقد كانت له قبل البعثة تجارات وأسفار يركب فيها الحيوانات لأغراضه الخاصة، وهذا أمر ظاهر لا يدفع.

(١) قال في الكشف: وذلك لما كان عليه الخمس من الترفع على الناس والتعالي عليهم وتعظيمهم عن أن يساووه في الموقف، وقولهم: نحن أهل الله وقطان حرمه فلا نخرج منه، فيقفون بجمع وسائر الناس بعرفات. اهـ في القاموس: وقطن فلاناً: خدمه، فهو قاطن، جمعه قطان. اهـ وجمع بلا لام المزدلفة. (منه).

(٢) تبع العضد الذي ينفي حكم العقل، قال في القسطاس: ولأن المعلوم إلى آخر ما في سيلان. (عن خط العلامة عبد القادر).

(٣) لأنها إنما أفادت في هذه الأمة لإجماع الصحابة على العمل بها، ولم يكن للإجماع صحة قبل ذلك. (جلال مع تصرف يسير).

[١] - لفظ القسطاس: لا لنفعها المجرد بل للرفاهية.

[٢] - في المطبوع: فيما يعود. والمثبت من القسطاس.

[الخلاف في تعبدده ﷺ وتعبد أمته بشرع من قبله]

(والخلاف) في تعبدده ﷺ وتعبد أمته بشرع من قبله من الأنبياء ﷺ **(بعد البعثة)** واقع **(كذلك)** أي: كما وقع الخلاف في تعبدده بشرع من قبله قبلها، فذهب الأكثر من أصحابنا والحنفية والشافعية أنه كان متعبدًا بما صح له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي ^(١) أو التواتر، لا من جهة كتبهم ونقل أربابها؛

(١) قال في الثمرات في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٠] الشمة من ذلك أن توبة المرتد مقبولة، وذلك لأنهم ارتدوا بعبادتهم للعجل لما قال لهم السامري: ﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾ [طه: ٨٨]، وقد ذهب إلى هذا أكثر العلماء، ثم قال: لكن الاستدلال بهذه الآية على هذا الحكم مبني على أن شرائع من تقدمنا تلزمنا ما لم تنسخ عنا، وهذا ظاهر المذهب، نص عليه المؤيد بالله، واختاره المنصور بالله وابن الحاجب، وإليه ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية، وذهب بعضهم إلى أنا غير متعبدين بشرع من تقدم، واختاره الشيخ أبو الحسن والغزالي، وهكذا اختلفوا هل كان النبي ﷺ متعبدًا قبل البعثة بشيء من الشرائع أم لا؟ فأهل القول الأول يذهبون إلى أنه كان متعبدًا بسرائع من تقدم من الأنبياء ومنهم من يقول: بشريعة موسى، ومنهم من يقول: بشريعة إبراهيم، وأهل القول الثاني يذهبون إلى أنه ﷺ لم يكن متعبدًا بشريعة أحد ممن قبله من الأنبياء. حجة الأولين قوله تعالى عقيب ذكر الأنبياء: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ افْتَرَوْهُ﴾ [الأنعام: ٨٠]، والافتداء إنما يكون في الشرعيات، فأما في العقلات فالواجب الرجوع إلى دليل العقل، قالوا -يعني الآخرين-: أمره يهدي مضاف إلى جماعتهم، وذلك العدل والتوحيد. دليل آخر قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَخْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمُ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، بعد قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعِ سَبِيلَ مَنْ أَنْابَ إِلَيَّ﴾ [البقرة: ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [الشورى: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعِ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، قالوا: أراد في أصول الدين؛ لأن الملة والدين يطلقان على ذلك، وروى أنه ﷺ لما حكم بالقصاص في سن كسرت قال: ((كتاب الله يقضي بذلك)) وأراد قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ التَّنْفُسُ بِالتَّنْفُسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، وهذا إشارة إلى التوراة، وقوله ﷺ: =

لأنهم حرفوا وأظهروا العداوة فلا يعتبر نقلهم، ولا نقل من أسلم منهم كعبدالله بن سلام وكعب الأحبار؛ لأنه عن كتبهم، والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام؛ لقوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ..﴾ الآية [المائدة: ٧٨]. وذهبت المعتزلة والأشاعرة والآمدي وبعض أئمتنا إلى المنع من ذلك.

(المثبت لما تقدم) من الاحتجاج^(١) على كونه عليه الصلاة والسلام متعبداً قبل البعثة، والأصل بقاء ما كان على ما كان^(٢) لما مر في الاستصحاب **(وللاستدلال بقوله تعالى: ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ﴾)**^(٣) [المائدة: ٤٥] على وجوب القصاص في ديننا، وهذا الاستدلال متفق عليه، والآية واردة في بني إسرائيل، فلولاً أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في بني **(قوله):** «لِقَوْلِهِ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾» [المائدة: ٧٨].. إلخ، فقوله: ﴿بِمَا عَصَوْا﴾ ظاهره العموم، فيدخل التحريف في ذلك الزمان. **(قوله):** «في الاستصحاب» احتجاج المعتزلة [١] بالاستصحاب ينافي ما مر من عدم كونه دليلاً عندهم.

= ((من نام عن صلاته أو نسيها فليصلها إذا ذكرها))، وقرأ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه]، وهذا أمر لموسى عليه السلام، وروي أنه ﷺ رجع إلى التوراة في رجم اليهودي قالوا: أراد عليه السلام بقوله: ((كتاب الله يقضي بذلك)) ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ..﴾ الآية [البقرة: ١٩٤]، والحديث الآخر أراد أنهم أمروا كما أمر موسى، وراجع التوراة في الرجم لتكذيبهم؛ لأنهم أنكروا الرجم. واحتج النافون بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، ويحدث معاذ فإنه لم يذكر الشرائع المتقدمة، وصوبه النبي ﷺ، وبأنه لم يكن يراجع التوراة ولا أمر بتعلمها، وبأن شرعه ﷺ مضاف إليه.

(١) المشهور في وجه الاستدلال أن النبي ﷺ تمسك بما في التوراة. وعدل المصنف إلى الإجماع لكونه قطعياً، ومع ذلك فإنما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه الصلاة والسلام بعد البعثة متعبداً بشرع من قبله مطلقاً، سواء ثبت ذلك للنبي ﷺ بطريق الوحي وذكره الله تعالى في القرآن أم لا. (سعد).

(٢) حتى يوجد النافي؛ إذ لا نزاع في مثل هذا الاستصحاب، فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبداً قبل البعثة وعلى الواقفين وعلى النافين جميعاً. (سعد).

(٣) وأجيب بأن الدليل إنما هو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ..﴾ الآية [البقرة: ١٧٨].. (جلال).

[١] - المعتزلة مانعون فتأمل للشرح. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: كلام الشرح مستقيم؛ فإنه جعل هذا دليلاً للقاتل بالتعبد بشرع من قبله، وهو غير المعتزلة. (محمد بن زيد ح).

إسرائيل على وجوبه في دينه^(١) (ونحوها) كما جاء في صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ قال: ((إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٢) [طه]) وهي مقولة لموسى عليه السلام، وسياق كلامه عليه الصلاة والسلام يدل على الاستدلال بها، ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمه بالمهاياة بقوله تعالى: ﴿لَهَا شَرْبٌ...﴾ الآية [الشعراء: ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ [القمر: ٢٨]، وهو إخبار عن صالح عليه السلام.

(و) احتج المانع أولاً: بتصويب النبي ﷺ لمعاذ في حديثه السابق^(٣) مع أنه لم يذكر شرع من قبلنا، ولو كان متعبداً به لم يصوبه مع الترك، وأجيب بأن (تصويب معاذ في تركه) لشرع من قبلنا إما (لشمول الكتاب له^(٤) أو لقلته) أي: لقلة ما هو مدرك للأحكام منه؛ جمعاً بين الأدلة.

(قوله): «لشمول الكتاب له» بناء على أن المراد بكتاب الله في لفظ معاذ جنس الكتب السماوية وإن كان الظاهر المتبادر إلى الفهم هو القرآن، ذكره في الحواشي.
(قوله): «منه» أي: من شرع من قبلنا.

(١) فكان إجماعاً، لكن يقال: غايته الإجماع السكوتي، ولا يخفى عدم حجتيه مع قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ...﴾ الآية [البقرة: ١٧٨]، ومع أحاديث في ذلك، منها: ((من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يعفو وإما أن يقتل)) أخرجه الترمذي، وأخرجه مسلم بلفظ: ((إما أن يُقْدَى)) عن أبي هريرة. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).
(٢) وأجيب بالنكارة في الحديث، فإن الآية قالت: ﴿لِذِكْرِي﴾^(٣)، والحديث أراد ذكر الصلاة، فهي نكارة في المتن، وفي الإسناد ضعف أيضاً. (جلال).
(٣) في مسألة التعبد بالقياس.
(٤) قد يقال: لا شمول، فإن المتبادر عند الذكر إنما هو القرآن، فإنه الظاهر، والغالب إطلاقه حيثئذ عليه.
(*) على أن المراد بكتاب الله تعالى جنس الكتب السماوية، وإن كان الظاهر المتبادر إلى الفهم هو القرآن. (سعد).

(و) ثانياً: بأنه يلزم من التعبد به وجوب تعلم أحكامه والبحث عنها، والإجماع بنفيه. وأجيب بأن (الاقتصار على التواتر) لكون الأحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الأوساط (ينفي وجوب تعلمها) لأن التواتر لا يحتاج إلى تعلم وبحث^(١).

(و) ثالثاً: بالإجماع على أن شريعته ناسخة لكل الشرائع، وهو ينافي تعبدية بها (و) أجيب بأن (نسخ شريعته) إنما هو (لما خالفها) من الأحكام؛ للقطع بأنها لم تنسخ جميع الأحكام، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فِيْهَذَا هُمْ اقْتَدَوْا﴾ [الأنعام: ٩٠]، واهدى اسم الإيذان والشرائع جميعاً؛ لقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَّبِّهِمْ﴾ [لقمان: ٥] بعد وصف المتقين بالكل، وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، والملة والدين اسم الكل.

(قوله): «وجوب تعلم أحكامه» أي: يجب علينا تعلم أحكام شرع من قبلنا؛ لكونه فرض كفاية كمعرفة سائر الأحكام.

(قوله): «للقطع بأنها لم تنسخ جميع الأحكام» كالفصاح وحده الزنا ونحو ذلك، وقد استدلل في شرح المختصر على هذا بقوله: وإلا وجب نسخ وجوب الإيذان وتحريم الكفر لثبوتها في تلك الشرائع. وعدل المؤلف إلى الاستدلال بهذه الآيات الشاملة لغير الاعتقادات، ليندفع ما أورده السعد على ما ذكره في شرح المختصر، وهو أن الكلام في التعبد بشرع من قبلنا إنما هو في الفروع لا في الاعتقادات، قال في المنهاج: لأن اعتقاد الأنبياء عليهم السلام كلهم واحد لا يختلف، بخلاف العمليات فالمصالح فيها مختلفة باختلاف الأزمنة والأشخاص لكن مقتضى ما ذكره المؤلف عليه السلام في هذه الآيات وجوب التعبد بجميع الأحكام، فكيف يصح الاستدلال بها على أن شريعته عليه السلام لم تنسخ إلا البعض؟ إذ مقتضاه أنه لا يجب التعبد إلا البعض.

(قوله): «بعد وصف المتقين بالكل» أي: بالإيذان والشرائع لقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۚ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ولعل المراد أن المتقين وصفوا بجنس الشرائع لا بكلها؛ إذ لم يوصفوا إلا ببعضها.

(١) لكن لا يخفى ضعف هذا الجواب، فإن التواتر إنما يحصل بالبحث، وإنما الذي لا يحتاج إلى البحث هو البديهي. (جلال).

لا يقال: هذه العمومات مخصوص عنها^(١) لثبوت نسخ البعض قطعاً، فتختص بالعقائد جمعاً^(٢) بين الأدلة؛ لأننا نقول: النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته، فالمنسوخ خارج عن الأصل بالدليل، ويكفي فيه تبديل حكم ما، فيبقى الباقي على الظاهر، وهو الموافقة في سائر الأحكام.

(قوله): «لا يقال.. إلخ» حاصل هذا الاعتراض أن الآيات المذكورة لا يتم بها الجواب؛ لأن المراد بها العقائد لا العمليات التي هي محل النزاع؛ لأنها «عمومات مخصوص عنها» أي: مخرج عنها أحكام منسوخة «لثبوت نسخ البعض قطعاً» كالتوجه إلى بيت المقدس وصوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر «تخص» هذه العمومات «بالعقائد جمعاً بين الأدلة» الدالة على نسخ تلك الأحكام للمخرجة وهذه العمومات، هذا مقتضى ظاهر العبارة، لكن لا يخفى أن هذا الاعتراض غير متوجه من أصله؛ فإن هذه العمومات إذا كانت مخصوصاً عنها فالجمع حاصل بدون تخصيصها بالعقائد؛ إذ يكفي في الجمع بقاء البعض الذي لم ينسخ من العمليات داخلاً في هذه العمومات فإن بعض الفروع لم ينسخ قطعاً كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك، ولو قرر المؤلف عليه السلام الاعتراض [١] بغير ما ذكر - وهو أن هذه العمومات مختصة بالعقائد جمعاً بين أدلة المانعين للتعبد بشرع من قبلنا مطلقاً وبين هذه العمومات - لكان الاعتراض متوجهاً، وما أحسن ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج، فإنه استدلل بهذه الآيات لمن أثبت التعبد بكل ما لم ينسخ، وأجاب بان الأدلة لما قامت على المنع من التعبد بشرع من قبله عليه السلام وجب حمل هذه الآيات على ما يوافق تلك الأدلة، فيكون المراد أمره عليه السلام بمطابقة اعتقاداته عليه السلام لاعتقاد الأنبياء عليهم السلام في التوحيد والعدل وفيما أخبروا به من البعث والنشور، إلى آخر كلامه.

(قوله): «مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض قطعاً» كالتوجه إلى بيت المقدس وصوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر تعداده، ولعل المؤلف عليه السلام أطلق التخصيص هنا على النسخ مجازاً في قوله: مخصوص عنها.. إلخ؛ وذلك لمساواة النسخ هنا للتخصيص صورة.

(قوله): «النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته» لأن النسخ تخصيص في الأزمان، فلا رفع فيه لحكم أصلاً، وحينئذ فلا يحتاج إلى الجمع بين الأدلة بتخصيص هذه العمومات بالعقائد؛ إذ المنسوخ خارج عن الأصل، أي: عن العمومات المذكورة؛ لأن النسخ مبين لانتهاه العمل بها فلا معارضة.

(قوله): «ويكفي فيه» أي: يكفي في نسخ ما انتهت مدته تبديله بحكم ما ولو من أحكام شريعتنا من غير أن يتوقف نسخه على أن يكون الحكم مرفوعاً، لكن هذا مبني على اشتراط كون النسخ إلى بدل، وقد سبق أنه غير شرط.

(قوله): «فيبقى الباقي» يعني من الأحكام التي تنسخ «على الظاهر وهو الموافقة» لهذه الشريعة «في سائر الأحكام» ينظر في وجه توقف الجواب على زيادة هذا الكلام وفي معناه، والله أعلم.

(١) أي: مخرج عنها أحكام منسوخة كالتوجه إلى بيت المقدس.

(٢) يقال: اجمع حاصل من غير اختصاصها بالعقائد فتأمل، ولو أجاب بذلك المؤلف لكان أولئ.

[١] - (قوله): «ولو قرر المؤلف عليه السلام الاعتراض.. إلى قوله: متوجهاً» هذا هو الذي تعطيه عبارة المؤلف، فتأمل في كلام المحشي. (ح عن خط شيخه).

[الاستحسان]

(فصل: الاستحسان) ^(١) مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلاً معمولاً به، فقال به بعض أصحابنا والحنفية والحنابلة، وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي: من استحسّن فقد شرع ^(٢)، أي: أثبت حكماً من تلقاء نفسه لا من قبل الشارع، وقد **(قيل)** في معناه: **(هو العدول)** بحكم المسألة عن حكم نظائرها **(إلى)** **خلاف النظر لوجه أقوى)** ذكر هذا المعنى أبو طالب في المجزي، ورواه عن شيخه أبي عبد الله البصري، وهو قول المنصور بالله والكرخي.

(وقيل:) هو العدول **(من قياس إلى قياس أقوى)** رواه في الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية، وهو أخص مطلقاً مما قبله.

(وقيل:) هو **(تخصيص قياس بأقوى)** منه قياس أو غيره، فهو أخص مطلقاً من

(قوله:) «فقد شرع» بالتخفيف أي: حكم بغير دليل، بل لأمر يرجع إلى اختيار النفس، قال الإمام الحسن عليه السلام: كما أن في أدلتهم ما يشعر بذلك [١]، قالوا: ولولا أن المعنى ما ذكر لما عظم اللجاج واتسع نطاق اللجاج.

(قوله:) «هو العدول إلى خلاف النظر.. إلخ» كمسألة المصرة ومسألة نبيذ التمر، فإن تغير الماء بظاهر غير مطهر يطل إجزاءه للوضوء، وقد أخرج عن ذلك نبيذ التمر.

(قوله:) «فهو أخص مطلقاً من الأول» إذ العدول بحكم المسألة أعم من أن يكون على جهة التخصيص أولاً.

(١) قال ابن القيم: عن مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، وقال أصبغ: الاستحسان في العلم أبلغ من القياس، وقال ابن خويزمنداد: معنى الاستحسان عند المالكية القول بأقوى الدليلين. (زكريا).

(٢) بتشديد الراء. (من شرح جمع الجوامع للمحلي). قلت: لا معنى لجزمه بتشديد الراء في قوله: فقد شرع، يريد الزركشي في شرح الجمع؛ لأنه ذكر مثل كلام المحلي، والذي أحفظه بالتخفيف، ويقال في نصب الشريعة: شرع بالتخفيف، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ [الشورى: ١٣]. (من شرح أبي زرعة على الجمع). وقال ابن أبي شريف شارح الجمع: هو بالتخفيف، وأشار إلى أنه الصواب، وضعف التشديد في الراء.

[١] - يتحقق من محله إن شاء الله تعالى. (ح).

الأول، ومن وجه من الثاني.

(وقيل:) هو **(ترك)** حكم **(طريق إلى)** حكم طريق **(أقوى)** وهذا الوجه قريب من الأول **(ولا نزاع في الجميع)** من الوجوه التي مرت، فلا يصلح شيء منها محلاً للنزاع.

(وقيل:) هو **(العدول عن حكم الدليل لمصلحة)** للناس، كدخول الحمام من غير تعيين الأجرة وزمان المكث وقدر الماء، وذلك على خلاف الدليل الدال على حكم تعيين المنفعة والأجرة في الإجازات، وعلى تعيين المبيع والضمن في المبيعات **(ورد)** هذا الوجه **(بأنه إن جرى في زمنه)** صلى الله عليه وآله وسلم **(أو زمنهم)** أي: زمن الصحابة رضي الله عنهم **(من غير إنكار)** منهم **(فمقبول)** لثبوته بالسنة في الأول^(١) وبالإجماع في الثاني^(٢) **(وإلا)** يثبت كذلك **(فمردود)** قطعاً؛ لأن الشرعيات لا تترك لمصالح الناس وأغراضهم.

(وقيل:) هو **(دليل يتقدح^(٣) في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، ورد بأنه إن تحقق)** ثبوت الدليل المنقذح في نفسه **(فحق)** واجب اتباعه والعمل به، ولا اعتبار بالتعبير^(٤) إلا في حق الغير **(وإلا)** يتحقق ثبوته بل كان معنى انقداحه في نفسه الشك فيه **(فباطل)** مردود بالاتفاق؛ إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك.

(وقيل) في معناه **(غير ذلك)** مثل قول أبي الحسين: هو ترك وجه

(قوله:) «ومن وجه من الثاني» لوجود الثاني بدون هذا في العدول على غير جهة التخصيص، ووجود هذا بدون الثاني في العدول على جهة التخصيص لغير قياس أقوى.

(قوله:) «وهذا الوجه قريب من الأول» بل هو أعم مطلقاً؛ لخلوه عن التقيد بكون المعدول إليه خلاف النظر.

(قوله:) «مثل قول أبي الحسين» واستترجه الإمام المهدي عليه السلام.

(١) وهي تقريره صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) وكلاهما تخصيص لعموم المنع من المعاوضة بالمجهول. (جلال).

(*) وإذا كان مستنده غير ذلك من نص أو اجتهاد صحيح فلا استناد إليه صحيح. (جلال).

(٣) في حاشية: أي: يظهر.

(٤) اتفاقاً. (مختصر).

اجتهادي^(١) غير شامل لوجه خفي أقوى هو في حكم الطارئ على الأول. واحترز بقوله: غير شامل من ترك العموم إلى الخصوص، وبقوله: في حكم الطارئ عن القياس المتروك به الاستحسان^(٢)، وقيد الطاري بالحكم لأن المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته كما يظهر بالضرورة أو النص.

والذي استقر عليه رأي المتأخرين من الحنفية أن الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر، سواء كان أثراً كالسلم والإجارة وبقاء الصوم مع المنافي

(قوله): «غير شامل» يعني كشمول الألفاظ.

(قوله): «لوجه» متعلق بترك، وقوله: «خفي» لم يذكر هذا القيد في المنهاج والفصول.

(قوله): «أقوى» احتراز عن العدول عن النص إلى القياس أو إلى نص أضعف؛ وذلك لأن الاستحسان هو العلم بحسن الشيء، والعدول إلى الأقوى مستحسن، أي: معلوم حسنه، بخلاف العدول إلى الأضعف.

(قوله): «ويقوله في حكم الطارئ عن القياس المتروك به الاستحسان» فإن ذلك ليس للاستحسان، بل هو عمل بغير الطارئ؛ لأن الاستحسان كالطارئ على القياس حيث لا يعمل إلا به بعد بطلان القياس، ذكره في المنهاج، ومثاله ما قالت الحنفية في سبق الحدث أي غلبته في الصلاة: القياس أنه كمن تعمد الحدث، إلا أنا استحساناً في سبق الحدث أنه لا يفسدها للخبر: ((من سبقه الحدث فليخرج منها ويتوضأ ويبنى على ما قد فعل)) ثم إنهم تركوا الاستحسان فيمن احتلم في صلاته فقالوا: إنه لا يبنى وإن كان وجه الاستحسان في سبق الحدث يقتضي ذلك؛ عدولا منهم إلى أصل القياس.

(قوله): «وقيد الطارئ بالحكم» أي: زاد لفظ الحكم حيث قال: في حكم الطارئ.

(قوله): «لأن المتأخر ظهور الوجه» إلخ بعد أن كان خفياً «لا ثبوته» فليس هو المتأخر؛ لأنه ثابت في نفس الأمر وأظهره الاجتهاد، فليس طارياً من كل وجه.

(قوله): «كما يظهر بالضرورة» أي: كالحكم الذي يظهر العلم به ضرورة بعد أن كان خافياً فإنه ثابت في نفس الأمر؛ إذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن معلوماً ضرورة، وكذا ما ظهر بالنص فإنه ثابت في نفس الأمر وإلا لم يكن معلوماً.

(قوله): «في مقابلة القياس الظاهر» أي: الجلي الذي تسبق إليه الأفهام، كذا ذكره السعد، قال السعد: وهو حجة؛ لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً؛ لأنه إما بالأثر كالسلم.. إلخ.

(قوله): «سواء كان» أي: الدليل الذي هو الاستحسان أثراً.. إلخ.

(قوله): «كالسلم والإجارة» لأنها بيع معدوم إما عين أو منفعة، فالقياس عدم صحة بيعهما.

(قوله): «وبقاء الصوم مع» حصول «المنافي للصوم في حق الناس» والقياس أن يفطر كالحيض، واستحسنوا عدم الإفطار للخبر، وهو: ((إننا أطعمه الله وسقاه)).

(١) يعني: لا قطعي، وقوله: غير شامل، يعني: كشمول الألفاظ.

(٢) في بعض المواضع لقياس أقوى، فإن القياس ليس في حكم الطارئ على المتروك، بل القياس هو الأصل، فلا يسمى هذا القياس استحساناً. (حاشية فصول).

في حق الناسي، أو إجماعاً كالاستصناع ودخول الحمام، وتخصيص أثر السلم وإجماع الاستصناع عموم حديث: ((لا تبع ما ليس عندك)) لا ينافي تمثيل الاستحسان بهما نظراً إلى معناه ومناط حكمه العام، أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار، أو قياساً خفياً، وأمثله كثيرة.

(وهذه) الأقوال (تنفي تحقق استحسان مختلف فيه) لرجوعها إلى الترجيح بين الأدلة الشرعية، وهو أمر متفق عليه، ولا حاجة بنا إلى فرض استحسان يصلح محلاً للنزاع ثم الاحتجاج على إبطاله.

(قوله): «أو إجماعاً» عطف على أثراً.

(قوله): «كالاستصناع» أي: طلب الشخص أن يصنع له شيء من المصنوعات مع أن الأعيان من الصانع وهي معدومة، كالجلد من الإسكاف، وذلك بيع معدوم وإجارة، فالقياس أن لا يصح.

(قوله): «وتخصيص أثر السلم» مبتدأ، خبره قوله: لا ينافي تمثيل الاستحسان، وأثر السلم وإجماع الاستصناع فاعل تخصيص، وقوله: عموم ما ليس عندك مفعول التخصيص، وهذا الكلام إشارة إلى إيراد، تقريره أن الدليل الدال على جواز السلم والإجماع الدال على الاستصناع لم يقابلا ما دل على عدم جواز بيع المعدوم، وهو: ((لا تبع ما ليس عندك)) بل خصصاه، والتخصيص ليس من محل النزاع كما ذكره البيضاوي، فيكيف صح التمثيل بهما؟ فأجاب بأن التمثيل بالنظر إلى معنى الحديث ومناط حكمه، أي: علة حكمه، وقوله: العام صفة لحكمه، فهذا الاستحسان يصدق عليه أنه مقابل للمناط والعلة.

(قوله): «أو ضرورة» بالنصب عطف على أثراً.

(قوله): «كطهارة الحياض والآبار» أعني بعد النزح، فإن القياس على سائر المتنجسات أنها لا تطهر بذلك، لكن طهرت ضرورة.

(قوله): «أو قياساً خفياً» عطف على إثراً، يعني أو كان الدليل قياساً خفياً، كسور سباع الطير، القياس الجلي يقتضي نجاسته عند الخفية كسور سباع البهائم، وهو طاهر بالقياس الخفي؛ لأنها تشرب بمناقيرها، وهي عظام طاهرة.

(قوله): «وأمثله» أي: الاستحسان، ويحتمل أن يريد أمثلة القياس الخفي.

(قوله): «لرجوعها إلى الترجيح بين الأدلة» أما على الأقوال الأربعة المتقدمة وكلام أبي الحسين فظاهر رجوعها إلى الترجيح، وأما على القول الخامس والسادس فلردود منها لا كلام في سقوطه، وأما المقبول منها فمرجه عند التأمل إلى الترجيح، وأما ما استقر عليه رأي المتأخرين فهو دليل من الأدلة، فرجوعه إليها لا إلى الترجيح بينها.

(قوله): «ولا حاجة بنا.. إلخ» كما فعله ابن الحاجب وغيره، فإنهم بعد أن ذكروا أنه لا يتحقق استحسان يصلح محلاً للخلاف فرضوا تحققه واحتجوا على نفيه وردوا أدلة للمخالف، حيث قالوا: فإن تحقق استحسان يصلح محلاً للخلاف قلنا في نفيه إلى آخر ما ذكر، والأولى ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا حاجة بنا إلى التكلم في أمر مفروض غير متحقق.

(المقصد السادس) من مقاصد الكتاب: (في الاجتهاد والاستفتاء)

[تعريف الاجتهاد]

(الاجتهاد) قيل: هو في اللغة: تحمل الجهد بالفتح، أي: المشقة، وقيل: استفراغ الجهد بالضم، أي: الطاقة، وهو في الشريعة: **(استفراغ^(١) الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي)** فرعي، ومعنى «استفراغ الوسع» بذل تمام الطاقة، فهو كالجنس، فخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه، ومنه لا في تحصيل حكم شرعي فرعي، أو في تحصيله علماً لا ظناً؛ إذ لا اجتهاد في القطعيات^(٢). والفقيه ذو الفقه^(٣)، وقد علمته^(٤) **(وبه يعلم ركنه)** يعني: يعلم بما ذكر من

(قوله): «المقصد السادس في الاجتهاد والاستفتاء» لم يذكر التقليد والالتزام بناء على أن الواجب على العامي إنما هو السؤال عن حادثته، وهو الاستفتاء، كما أن الاجتهاد في الحادثة هو الواجب على المتمكن منه، وأما الالتزام فسيأتي أنه أولى فقط، والتقليد هو الالتزام عند المؤلف عليه السلام، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في مسألة التزام مذهب إمام أولى. **(قوله):** «بذل تمام الطاقة» يخرج بهذا اجتهاد المقصر فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً. **(قوله):** «من غير الفقيه» هكذا في شرح المختصر، قال السعد: الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز؛ فإنه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد، اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيو لمعرفة الأحكام، ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق، نعم لو اشترط في الفقه التهيو للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه. هذا، وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وإن لم يكن مجتهداً. **(قوله):** «وقد علمته» أي: الفقه، فيكون الموصوف به هو الفقيه.

- (١) فذكر الاستفراغ لإخراج ظن حصل ببادئ الرأي كما في الظواهر قبل البحث المفضي إلى ظن انتفاء معارضاتها، ومن يرى أن البحث عن المعارض لا يجب لا يجعل الظن الحاصل عن الظواهر المعلوم منها اجتهادياً. (جلال).
- (٢) لأن ما دليله قطعي كالصلوات الخمس ونحوها ليس محلاً للاجتهاد، ولأن المخطي فيها يعد آثماً، والمسائل الاجتهادية هي ما لا يعد المخطي فيها آثماً. (رفواً).
- (٣) وقد عرفت أن الفقه هو إدراك الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وقد علم من حقيقة الفقيه حقيقة المجتهد؛ لأن مفهوم الفقيه مساو لمفهوم المجتهد. وإنما لم يقل: استفراغ للمجتهد لثلا يعترض بالدور، فعرف الاجتهاد بالفقيه لأن مفهوم الفقيه قد علم مما تقدم في صدر الكتاب. (جلال). والمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد. (عضد).
- (*) وفي شرح جحاف: فالمجتهد الفقيه، فلعل في الشرح هنا سقطاً.
- (٤) حده المؤلف عليه السلام فيما سبق أنه اعتقاد الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وحده بعضهم بأنه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث إنها تحل وتحرم وتصح وتفسد.

التحديد ركنا الاجتهاد، وهما المجتهد، والمجتهد فيه، فالمجتهد فيه حكم شرعي فرعي ظني عليه دليل، فالقيد الأول فصله عن العقلي والحسي^(١) والثاني عن الكلامي والأصولي، والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات، والرابع يفيد أن ثبوت لا أدري لا ينافي الاجتهاد.

(قوله): «وللمجتهد فيه هو حكم شرعي فرعي.. إلخ» لم يذكر في شرح المختصر قيد الفرعية لا في تعريف الاجتهاد ولا هنا استثناء عنه بقيد الظن، وزاده المؤلف في الموضوعين كما في الفصول، وجعل فائدته إخراج الكلامي والأصولي، ولم يستغن في إخراجها بقيد الظن، ولعله مبني على أن المسائل الأصولية قد تكون ظنية كما صرح به صاحب الفصول في حد أصول الفقه حيث قال: وهي قطعية وظنية، وقرره شارحه العلامة لطف الله رحمه الله، وأيضاً قد يكون دليل الحكم العقلي ظنياً كما سيأتي نقلاً عن الفصول، وهو مقتضى كلام الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج في بحث التصويب، وحيتن فلا بد في إخراج المسائل الأصولية الظنية من قيد الفرعية، وهو مبني على أنه لا يجري فيها الاجتهاد لا في المسائل الكلامية الظنية كما صرح به في حواشي الفصول، قال: كما لا يجوز فيها التقليد فلا تسمى اجتهادية، بل يختص الاجتهاد بالأحكام الفقهية، فعلى هذا تخرج بقيد الفرعية المسائل الأصولية والكلامية التي ليست بفرعية سواء كانت قطعية أو ظنية، ويكون قيد الظن في عبارته عليه السلام لإخراج الفقهية القطعية وأصول الشرائع والقطعية الفرعية من الأصولية والكلامية كفسق من خالف الإجماع؛ لتفرعه على كونه حجة، ومسألة الشفاعة للمؤمنين؛ لتفرعها على ثبوت أصل الشفاعة، لكن يرد أن بعض مسائل الأصول قد يكون فرعياً ظنياً، ككون دلالة العموم ظنية، وكمسألة هل العام بعد تخصيصه حقيقة أو مجازاً، فإنها فرع ثبوت ألفاظ العموم في اللغة، وكذا غيرها من مسائل أصول الفقه وغيره مما يكفي فيه الظن وهو فرعي، ومثل ذلك لا يسمى اجتهاداً كما عرفت مع دخوله فيما ذكره المؤلف عليه السلام، ولعل الوجه في عدم ذكر قيد الفرعية في شرح المختصر أنه مبني على اشتراط العلم في مسائل الأصول والاعتقاد، فيغني قيد الظن عن ذلك. فإن قيل: إن المؤلف عليه السلام أخرج المسائل الكلامية والأصولية كلها بقيد الفرعية، وظاهره أنها غير خارجة بقيد الشرعية وأنها شرعية، وليس كذلك، فإن من المسائل الكلامية ما هو عقلي محض غير متوقف على شرع، بل لا يصح أن يثبت بالشرع، وكذا في مسائل الأصول ما دليله لغوي كدلالة الألفاظ، بل منها ما هو عقلي ككون الشيء واجبا حراما من جهتين مع اتحاد للمتعلق، قلنا: نعم قد اعتمد المؤلف عليه السلام في تعميم تسمية المسائل الكلامية والأصولية ما ذكره في حد أصول الفقه، قال في شرح المختصر: الأحكام قد تؤخذ من الشرع، وتلك إما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى أصلية، وتبعه الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال: الشرعية إما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل، وهي مسائل أصول الدين وأصول الفقه، وتسمى أصلية، قلت: فلذا لم يخرجوا بقيد الشرعية في حد أصول الفقه شيئاً من الكلامية والأصولية. وقد وجه السيد المحقق ما ذكره في شرح المختصر من التعميم حيث قال: وفي قوله: وتلك إما اعتقادية إشارة إلى أن الاعتقادات وإن استقل بإثباتها العقل يجب أخْلُها من الشرع ليعتد بها انتهى. وقد اعتمد الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره السيد المحقق، فتأمل فيما ذكرنا فهو بحث نفيس، والله أعلم.

(قوله): «عن ضروريات الدين» كالأركان الخمسة.

(قوله): «والرابع» أي: قوله عليه دليل.

(قوله): «يفيد أن ثبوت لا أدري لا ينافي الاجتهاد» إذ لم يشترط أن يظن المجتهد الحكم عن الدليل، بل يكفي مجرد قيام الدليل على الحكم الظني بعد استفراغ الوسع، فاجتهاد من قال: لا أدري داخل في الحد.

(١) العقلي كالحكم بأن الضدين لا يجتمعان، والحسي كالحكم بأن النار محرقة.

[مسألة: فيما يشترط في المجتهد]

مسألة: (شرطه في) المجتهد (المطلق) وهو الذي يفتي في جميع الشرع لا في مسألة دون أخرى **(العلم بما يتم له به نسبة الأحكام إلى الله تعالى من أصول الدين ومدارك الأحكام)** من الكتاب والسنة ^(١) والإجماع والقياس **(وما يتعلق بها)** من العلوم كعلم اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان **(والمجتهد (في مسألة) أو مسائل مخصوصة يكفيه معرفة (ما يتعلق بها) ولا يضره جهل ما عداها، وبالجمله يشترط في المجتهد المطلق أن يعرف آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الأحكام لغة، أي: أفراداً وتركيباً، فيفتقر إلى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة أو تعلماً، وشريعة، أي: مناطات الأحكام وأقسامها من أن هذا خاص أو عام، أو مجمل أو مبين، أو ناسخ أو منسوخ، أو غيرها، وضابطه أن يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع إليها، وأن يعرف السنة المتعلقة بمعرفة الأحكام لغة وشريعة كما ذكرنا، وسنداً، وهو طريق وصولها إلينا من تواتر وغيره، ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل**

(قوله): «العلم بما يتم له به نسبة الأحكام» أي: إسنادها «إلى الله تعالى.. إلخ» فهذه النسبة من حيث كونها إنبا تتم بمعرفة منسوب إليه، ومن حيث كونها إلى الله تعالى لأنه الذي يلزمنا حكمه وتكليفه إنبا تتم بمنسوب إليه معين هو الباري تقدس وتعالى، وذلك بمعرفة وجوده تعالى المتوقفة على معرفة حدوث العالم المفتقر إلى صانع، وهو متوقف على معرفة قدمه تعالى وعلى اتصافه بصفاته الواجبة وتنزهه عن الصفات الممتنعة عليه، ولا بد من مبلغ لبعض منها من هذه صفاته صادق، وذلك متوقف على معرفة المعجزات، وبهذا يظهر كلام المؤلف ﷺ إن شاء الله تعالى.

(قوله): «ومدارك الأحكام» عطف على ما تتم به نسبة الأحكام.

(قوله): «آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الأحكام» قد ذكر كثير من العلماء أنها خمسمائة آية، والمراد ما يؤخذ الحكم من ظواهرها، فأما ما يستنبط من معاني سائر القرآن من الأحكام فهي كثيرة كما فعل الحاكم والسيوطي إلا أنها غير شرط في كمال الاجتهاد بالاتفاق، والمؤلف ﷺ لم يحصر آيات الأحكام في خمسمائة آية اعتياداً على رأي من قال بعدم حصرها، وكان الوجه هو الإشارة إلى أنها أكثر، قال الأسنوي: والاختصار على بعض القرآن مشكل؛ لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة، وتقليد الغير في ذلك ممنوع؛ لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات.

(قوله): «لغة وشريعة» أي: من حيث اللغة والشرعية كما في آيات القرآن؛ ولذا قال المؤلف ﷺ: كما ذكرنا، وفصل قوله: وسنداً لأنه يختص بالسنة.

والصحيح والسقيم وغيرها، وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم؛ لتعذر معرفة أحوال الرواة على حقيقتها في وقتنا، وأن يعرف القياس بشرائطه وأركانه وأقسامه المقبولة والمردودة، ويستلزم معرفة المسائل المجمع عليها لئلا يخرق به، وبالجمل لا بد من معرفة ما يتعلق بالأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح جامع كالسنن لأبي دود، وعلم أصول الفقه، وأما علم الكلام فقليل: إنه غير شرط، والأولى أن يعلم منه قدرًا به تتم نسبة الأحكام إلى الله تعالى من كونه موجوداً قديماً حياً قادراً عليماً، وثبوت تكليفه، وبعثه النبي ﷺ، ومعرفة معجزته وشرعه، وإن لم يتبحر في أدلتها التفصيلية، وأما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطاً^(١) فيه، وإن

(قوله): «الاكتفاء بتعديل الأئمة» ومثل هذا ذكره الغزالي والرازي، وهذا على اشتراط الإسناد، وأما على القول بقبول المراسيل فالعمل في صحة الرواية على المرسل - بكسر السين - والعهد عليه.

(قوله): «لتعذر معرفة أحوال الرواة في وقتنا» لطول المدة مع كثرة الوسائط.

(قوله): «لئلا يخرق به» أي: يخرق الإجماع باجتهاده.

(قوله): «وبالجمل لا بد من معرفة ما يتعلق بالأحكام.. إلخ» أعاد هذا الكلام ليرتب عليه قوله: ويكفي.. إلخ، ولم يذكر المؤلف ﷺ هنا معرفة ما يتعلق باللغة إفراداً وتركيباً وما يتعلق بمناطات الأحكام وأقسامها اكتفاء بالإشارة إلى ذلك بقوله: ما يتعلق بالأحكام.. إلخ؛ إذ المراد هو معرفته من تلك الحيشة، أي: حيشة الشريعة واللغة وسند السنة، واكتفى بها لتقديم معرفة ذلك؛ فلا يرد أن المؤلف ﷺ أغفل بعض ما تقدم من الشروط.

(قوله): «فقليل إنه غير شرط» نسبة في الفصول إلى الأكثر، قال في التلويح وحواشي شرح المختصر: لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليداً، وإنما معرفة ذلك من ضرورة منصب الاجتهاد ولوازمه، فإنه لا يبلغ في العلم درجة الاجتهاد إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الرسول وبعثه الرسول وإعجاز القرآن، وليس ذلك من مقدماته وشرائطه.

(قوله): «وثبوت تكليفه» فيعرف أن الأحكام من يلزمنا تكليفه، وهو الباري تعالى؛ لأنه الخالق للعالم.

(قوله): «وإن لم يتبحر في أدلتها» يعني بل عرف الله تعالى بأدلة إجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام، وقد ذكره السعد عن الأمدى.

(١) إذ لو شرط فيه لزم الدور، وصحح ابن الصلاح اشتراط ذلك في المفتي الذي يتأدى به فرض الكفاية؛ ليسهل عليه إدراك أحكام الوقائع عن [١] القرب من غير تعب كثير، وإن لم يشترط ذلك في المجتهد المستقل، وهو معنى قول الغزالي: وإنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدرية في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك. (من شرح أبي زرعة على الجمع).

[١] - في المطبوع: على القرب. والمثبت من شرح أبي زرعة.

كانت ممارسته في زماناً طريفاً إلى تحصيله، وهذا كله على القول بعدم تجزؤ الاجتهاد، وأما على ما هو المصحح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فشرطه معرفة ما يتعلق ببعض المجتهد فيه، ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به **(واحتمال تعلق المجهول بها)** أي: بالمسألة المجتهد فيها **(لا يدفع الظن)** الحاصل للفقيه؛ لأن المفروض حصول جميع ما هو أمانة في تلك المسألة في ظنه نفيًا وإثباتًا، إما بأخذه عن مجتهد وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات وضم كل إلى جنسه **(فيتجزأ)** الاجتهاد حيثنذ.

هذا، وأما مجتهد المذهب^(١) فشرطه الاطلاع على أصول مقلده؛ لأن استنباطه

(قوله): «واحتمال تعلق المجهول» إشارة إلى شبهة المانع عن تجزؤ الاجتهاد، تقريرها أن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم، فلا يحصل له ظن عدم ما يكون مانعاً من الحكم الذي هو مقتضى ما يعلمه من الدليل؛ فأجاب المؤلف رحمته بأن المفروض.. إلخ، وبما ذكرنا يظهر معنى قول المؤلف رحمته: نفيًا وإثباتًا، فإن النفي إشارة إلى عدم المانع، والإثبات إشارة إلى الدليل، ولو ذكرهما المؤلف رحمته في تقرير شبهة المخالف لكان أولى. وقد أورد في حواشي الفصول أن المقلد إذا بحث في كل مسألة عن أدلتها وعمل بما يرجح له فيها لم يتميز عن المجتهد المطلق؛ إذ هذا شأن المجتهدين، ثم قال: وأجاب الوالد عز الدين بأن المجتهد في مسألة ليس له أن يستقل بالقول فيها **[١]**، وإنما هو تبع لغيره، فلو لم يكن لغيره قول البتة لم يعمل بما يرجح له، بخلاف المجتهد المطلق، وقد أشار في الفصول إلى هذا الجواب بقوله فيمن هو دون المجتهد المطلق: وإنما يجتهد في مختلف فيه، وليس له أن يستقل بقول في مسألة، بخلاف المجتهد المطلق.

(قوله): «إما بأخذه» إشارة **[٢]** إلى أن حصول الأمانة له بطريق الأخذ والتعلم من المجتهد لا ينافي الاجتهاد.

(قوله): «وأما مجتهد المذهب» قد سماه بهذا الاسم أيضاً الأمدى وصاحب الجمع، وذكره في حواشي شرح المختصر. **(قوله): «فشرطه الاطلاع على أصول مقلده»** بفتح اللام أي: إمامه، والمراد أن تكون له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدها الإمام، وذلك كالغزالي والرازي ونحوهما من أصحاب الشافعي، وهو في المذهب بمرتبة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصول إمامه، =

(١) لكن في كونه مجتهداً في الحكم الذي استنبطه بواسطة ما حصل له من القواعد بطريق التقليد نظر لا يخفى. (من أنظار السيد زيد بن محمد رحمته). ومثل هذا في شرح المختصر للجلال، ولفظه: لكن هذا الجواب لا شيء؛ لأن حاصله أنه قلد الأئمة في البحث والتحرير، ومن لم يأخذ الحكم إلا عن ذلك فهو مقلد فيه وفي دليله.

[١] - ما المانع من الاستقلال مع فرض أنه قد علم كل ما يتعلق بتلك المسألة. (ح محمد بن زيد).

[٢] - سقط من المطبوع «إشارة» وأثبتناه من حاشية السعد.

على حسبها، ويسمى استنباطه لحكم جديد اجتهاداً في الحكم، ولدليل جديد للحكم المروي عن إمامه تحريجاً، وقد أطلق كثير من المتأخرين اسم التحريج على الكل.

= فلا بد أن يعرف مذهبه في أنه هل يعمل بخبر الواحد والقياس وما يختاره من مسالك العلة ومن المفاهيم وغير ذلك؛ لأن استنباطه للحكم بحسب أصول إمامه؛ فلا بد أن يكون مخرجاً للحكم بحسب ما يختاره من أصوله وقواعده، وكذا استنباطه لدليل جديد لا بد أن يكون من الأدلة التي يقول بها إمامه، كأن يكون ممن يقول بخبر الواحد والقياس والعام بعد تخصيصه ونحو ذلك حيث استدلل بأحد هذه الأدلة. واعلم أن قول المؤلف رحمته: على أصول مقلده أشمل من قولهم: إلا من عارف دلالة الخطاب... إلخ وأولى؛ لإفادة عبارته رحمته أن المقلد عارف بتلك الأصول والقواعد، بخلاف عبارتهم فإنها مطلقة عن التقييد ومختصة بدلالات الخطاب، والمراد التعميم.

(قوله): «وقد أطلق كثير من المتأخرين اسم التحريج على الكل» الذي في الغيث والفصول وغيرها وهو مقتضى عباراتهم في الفروع إطلاق اسم التحريج على الأول [١] فقط؛ ولذا لم يتعرض في الفصول للذكر الثاني في هذا المقام.

فائدة: التحريج صحيح لا خلاف في إضافته إلى الإمام، وهو أن يعرف من جهة الإمام أو الإجماع أنه لا فرق بين المسألتين ثم ينص الإمام على حكم أحدهما، كأن يقول في اشتباه ثوبين أحدهما متنجس: يجتهد في ذلك، فيعرف أن حكم اشتباه طعامين عنده كذلك إذا عرف من جهته أنه لا فرق بينهما، أو ينص الإمام على علة في حكم وتوجد تلك العلة في حكم آخر، كأن ينص في بعض أنواع الحب على أن عليه حرمة التفاضل هي الكيل، فيلحق به ما كان مكيلاً. القسم الثاني يختلف فيه، وهو التحريج من مفهومات كلام المجتهد وعلى قياس قوله من غير نص منه على العلة، كأن يقول: من باع شقصاً له من دار فلشريكه فيه الشفعة، فيلحق به ثبوت الشفعة فيما لا يحتمل القسمة كالحانوت، وقد اختلف في كونه قولاً يضاف إليه، فعند بعضهم لا يضاف إليه؛ وذلك لاحتمال أن يكون ما خرج له لا يخطر بباله ولا يريده، فكيف ينسب إليه ما لم يقل به؟ وبه قال المنصور بالله القاسم بن محمد عادت بركاته، وعند بعض أئمتنا يضاف إليه، واختاره في الفصول، قال: لكن مع التقييد بأنه تحريج؛ لئلا يوهم الكذب، وليتميز عن نصوصه كما هو عادة أبي طالب في التحرير، قال: ولذا صنف أبو العباس كتاب النصوص وبعض أصحابنا كتاب التحريجات، وقد ترك المتأخرون ذلك التقييد في التذكرة والأزهار وغيرها من كتب الشافعية كالحاوي والإرشاد، قلت: وللدواري في التحريجات في الديباج كلام بسيط ينبغي اعتباره.

[١] - وهو الاستنباط لحكم جديد، والثاني هو الاستنباط لدليل جديد للحكم.

[مسألة: في الخلاف في تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد]

(مسألة): لا خلاف أن النبي ﷺ يجوز له الاجتهاد في الآراء الدنيوية والحروب دون أحكام الدين إلا ما يروى عن الجبائي وابنه، والأصح عنهما خلافة، واختلف **(في تعبد عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد)** فيما لا نص فيه من الأحكام الشرعية على قولين: أحدهما: **(الجواز)** وهو قول أبي طالب وأبي عبدالله البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وغيرهم.

(و) ثانيهما: (المنع) عقلاً، حكاه في الفصول عن بعض أئمتنا والشيخين وأبي عبدالله البصري، وفي هذه الحكاية نظر، فإن أبا طالب صرح في المجزي أن مذهب الشيخين وأبي عبدالله البصري جوازه عقلاً **(وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف)** يعني: أنه اختلف القائلون بالجواز - وهم أكثر الناس - في وقوع تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد في الأحكام الدينية، فقال الشافعي وأبو يوسف بثبوته، وارتضاه ابن الحاجب، وقال أبو طالب وأبو عبدالله البصري والشيخان وأكثر المعتزلة بأنه لم يقع، وذهب القاضي عبدالجبار وأبو الحسين إلى التوقف، وارتضاه الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام، وعزاه إلى أكثر علماء الأصول.

احتج أهل **(الجواز)** ^(١) بأنه **(لا يمتنع تعلق المصلحة به عقلاً)** فيكون

(قوله): «في الآراء الدنيوية والحروب» كراهيه يوم بدر في أن يكون وقوفهم في موضع كذا فراجع وانتقل من ذلك الوضع، وكراهيه في أن يبالغ المشركين عام الأحزاب ببعض ثمار المدينة على أن يرجعوا ثم رجع عن ذلك، وكراهيه في عدم تأبير النخل ثم رجع عن ذلك حين لم يثمر، وكل ذلك مستوفى في موضعه، ولم يذكر المؤلف عليه السلام فصل الخصومات مع أنه سيأتي في آخر البحث أن فصل الخصومات كالآراء والحروب.

(قوله): «إلا ما يروى عن الجبائي وابنه» أبي هاشم، فإنه قد روي عنهما الخلاف في الآراء والحروب، وفي كلام السعد ما يشعر بثبوت الخلاف فيها.

(قوله): «وذهب القاضي عبدالجبار وأبو الحسين إلى التوقف» وإيراد المؤلف عليه السلام لأدلة سائر المذاهب والرد عليها يشعر بأنه يختار هذا القول.

(١) وذكر القرافي أن محل الخلاف في الفتوى دون القضاء، فيجوز فيه قطعاً، وتبعه ^[١] غير واحد، ويشهد له ما في سنن أبي داود عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: أتى رسول الله ﷺ رجلان يخاصمان في موارث وأشباه قد درست فقال: ((إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه)). (شرح أبي زرعة على الجمع).

[١] - في المطبوع: ومنعه. والمثبت من شرح أبي زرعة على الجمع.

حكمه حكمنا في تعلق مصلحته بالتوصل إلى كثير من الأحكام من طريق القياس والاجتهاد، فيتعبد بذلك كما تعبدنا **(قيل:)** لو جاز له الاجتهاد للزم أن **(يجوز)** عليه **(الخطأ)** كما يجوز على سائر المجتهدين **(قلنا:)** جواز الخطأ **(منوع)** في حقه **(للعصمة)** عنه **(واستلزام)** جوازه **(عدم الثقة)** بقوله، فلا يجوز عليه الخطأ فيما يجهل فيه وإن جاز علينا، كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى، وإلا وقع الريب في جميع أحكامه؛ لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه، وذلك مما يقتضي التنفير عن القبول منه **(سلمنا)** تجويز الخطأ عليه كما ذهب إليه بعض القائلين بالوقوع **(فلا يقر عليه اتفاقاً)** فلا يلزم منه عدم الثقة بقوله. احتج أهل **(المنع)** بأنه **(قادر على اليقين)** في الحكم بانتظار الوحي **(فيحرم)** عليه **(الظن)** الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه **(ورد بالمنع)** فإن إنزال الوحي غير مقدور له، وانتظاره لا يستلزمه، ولذا كان يحكم بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن.

احتج أهل **(الوقوع)** بقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ [التوبة: ٤٣]، فعوتب **(عليه السلام)** على حكمه الذي هو إذنه للمنافقين في القعود والتخلف عن غزاة تبوك، ولا عتاب فيما علم بالوحي.

(و) احتجوا أيضاً بقوله **(عليه السلام)** ^(١): **(لو استقبلت)** من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي» أخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه الطويل، معناه لو علمت أولاً ما علمت آخرأ، ومثله لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي، فقد عمل في

(قوله:) «كما ذهب إليه بعض القائلين بالوقوع» واختاره ابن الحاجب، ورد الاحتجاج بالعصمة على عدم جواز الخطأ.

(قوله:) «لا يستلزم» أي: يستلزم إنزال الوحي.

(قوله:) «لا تفيد إلا الظن» ولا يلزمه انتظار الوحي اتفاقاً.

(قوله:) «ومثله» أي: ومثل هذا الكلام في غير الحكم الشرعي من الآراء والحروب.. إلخ، وقد أشار إلى مثل ما ذكره المؤلف **(عليه السلام)** في حواشي شرح المختصر، لكن يقال: الإذن للمعتذرين في ترك الواجب - وهو الغزو والجهاد - حكم شرعي.

(١) حين أمر الصحابة **(عليهم السلام)** بالتمتع وتخلف عنهم. (من غاية الوصول).

السوق بالرأي، وهو حكم شرعي.

(و) رد (الأول) من الدليلين بأنه وارد **(في غير)** الحكم **(الشرعي)** من الآراء والحروب ^(١) والأموال الدنيوية، ولا نزاع فيه.

(و) رد (الثاني) بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم، بل معناه لو استقبلت من أمري ما استدبرت **(في اختيار بعض ما ثبت بالوحي)** من أنواع الحجج الثلاثة **(لا ابتداء حكم)** فلم يكن السوق عن اجتهاد، بل كان خيراً بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق، وإنما قال ذلك تطبيقاً لنفوس أصحابه؛ لأنه كان يشق عليهم مخالفة فعله.

وحجة **(عدم الوقوع)** قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ^(٢) **(إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)** ^(٣) [النجم]، معناه أن كل ما ينطق به عن وحي، وهو ينفي الاجتهاد **(ورد بتخصيصه بما بلغ)** من القرآن؛ لأنها لرد قولهم فيه: إنه مفتر **(وإن سلم)** عمومهم **(فتعبد بالاجتهاد)** ثابت **(بالوحي)** ^(٢) فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ثابتاً بالوحي ^(٣).

(قوله): «بل كان خيراً بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق» فهو كخصال الكفارة، واختيار شيء من ذلك لا يطلق عليه الاجتهاد.

(قوله): «وإنما قال ذلك تطبيقاً لنفوس أصحابه.. إلخ» دفع لما يقال: اختيار النبي ﷺ لبعض ما ثبت بالوحي لا يناسبه: «(لو استقبلت من أمري.. إلخ)»؛ لإشعاره بالخطأ في الاجتهاد؛ إذ لا خطأ في اختيار بعض ما ثبت بالوحي، ووجه الدفع أن أصحابه ﷺ لما شق عليهم مخالفة فعله ﷺ أتى النبي ﷺ بتلك العبارة تطبيقاً لنفوسهم، بتنزيل نفسه ﷺ منزلة من وقع منه الاجتهاد وأخطأ فيه.

(قوله): «وإن سلم عمومهم» بناء على أن خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم.

(قوله): «الثابت بالوحي» صفة للاجتهاد.

(١) لكن يقال: الإذن للمعتزدين في ترك الواجب حكم شرعي.

(٢) يفهم من رده على القائل بالوقوع والقائل بعدمه أنه يختار الوقف.

(٣) لكن لا يخفى سقوط هذا الجواب؛ لاستلزامه كون اجتهاد المجتهدين كلهم عن وحي؛ لأنهم مأمورون بالاجتهاد بوحى، مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، كما تقدم، وتحقيقه أن الإيحاء بالاجتهاد لا يستلزم الإيحاء بالمجتهد فيه. (جلال).

واعلم أن القائلين بوقوع الاجتهاد منه ﷺ فريقان: فريق لم يجوز عليه الخطأ، وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه، بل ينبه، احتج الفريق الأول بأنه لو جاز الخطأ فيما أفتى به لكننا مأمورين باتباع الخطأ، وهو باطل، ورد بمنع البطلان، كما أمر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطئاً. والحل أن للحكم الخطأ جهتين: عدم مطابقته للواقع، وكونه مجتهداً فيه، والأمر به للثانية، فكما وجب العمل به على نفسه ولو كان خطأ يجب على متبعه أيضاً لذلك، على أن اتباعه إنما يجب فيما قرر عليه، ولا خطأ فيه.

قالوا ثانياً: تجوز الخطأ يورث الشك فيقدح في مقصود البعثة، ورد بأنه لا يورثه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطأ، ولا سيما إذا علم أنه لا يقرر عليه بالإجماع.

(قوله): «فريقان» هذا الخلاف مبني على القول بالتنحية كما ذكره في الفصول، فأما على القول بالتصويب فلا خطأ، وهو ظاهر.

(قوله): «وفريق جوزه» لم يذكر المؤلف ﷺ خلافاً في جواز الخطأ مع تقريره ﷺ لما في شرح المختصر للعلامة أن عدم جوازه متفق عليه، وإنما الخلاف مع عدم تقريره عليه.

(قوله): «ولكنه لا يقر عليه» بحيث يمضي زمان يمكن فيه اتباعه، بل يجب تنبيهه عليه قبل ذلك.

(قوله): «والحل» أي: حل شبهة الخصم بهدمها وإبطالها، وفي إبطال اللازم كما تقدم في حل الشبهة أيضاً.

(قوله): «والأمر به» أي: الأمر باتباع الخطأ «للثانية» أي: لأجل الجهة الثانية، أعني كونه مجتهداً فيه، فالأمر باتباعه لهذه الجهة لا من حيث كونه غير مطابق للواقع.

(قوله): «إنما يجب فيما قرر عليه» يعني إنما يمكن فيما قرر عليه، وهو غير ممكن؛ لأنك قد عرفت أن معنى عدم تقريره هو أن لا يمضي وقت يمكن فيه اتباعه، وحينئذ فلا يتصور وجوب اتباعه كما ذكره الأسنوي، هذا بيان ما هو المراد بهذا الجواب، فكان الأولى الاقتصار على قوله: «إنما يجب فيما قرر عليه، فزيادة قوله: ولا خطأ فيه لا دخل لها في الجواب، والله أعلم.

(قوله): «يورث الشك» في قوله؛ لتردده بين الصواب والخطأ «فيقدح في مقصود البعثة» وهو الوثوق بما يقول: إنه حكم الله تعالى.

(قوله): «ورد بأنه» أي: تجوز الخطأ في الاجتهاد «لا يورثه» يعني لا يخل بمقصود البعثة، إنما يخل بها جواز الخطأ في الرسالة وما يبلغه من الوحي بأن يغير ويبدل، وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة له، هكذا تقرير الجواب في شرح المختصر، فقول المؤلف ﷺ: لوجوب اتباعه ولو خطأ زيادة غير متعلقة بالمقصود.

(قوله): «ولا سيما إذا علم.. إلخ» يعني فإن الخطأ مع ذلك لا يورث قدحاً في مقصود البعثة.

قالوا ثالثاً: لما عصم الإجماع عن الخطأ لكون أهله أمة الرسول عليه الصلاة والسلام فنفسه أولى بهذا الشرف، وأجيب بأن العصمة في الإجماع بعد القرآن^(١)، ومثل هذا مسلم في حقه ﷺ.

احتج الفريق الآخر أما عقلاً فبأن لا مانع منه من حيث بشريته، وليس علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه مانعاً؛ لأن السهو والخطأ للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية، فإذا جاز سهوه حال المناجاة كما ثبت أنه سها فسجد فالخطأ في غيرها بالأولى، وأما نقلاً فبقوله تعالى: ﴿لَمْ أَذْنَبْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، دل على أن إذنبهم كان خطأ، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ..﴾ [الأنفال: ٦٧] حتى قال عليه الصلاة والسلام: ((لو نزل بنا عذاب ما نجا منه إلا عمر^(٢)))؛ لأنه أشار إلى القتل وغيره إلى الفداء، فهو خطأ،

(قوله): «أجيب بأن العصمة في الإجماع بعد القرآن.. إلخ» لعله أراد بعد ثبوت القرآن؛ لتوقف عصمة الإجماع على السنة المتوقف حجيتها على القرآن، وهو على عصمة النبي ﷺ، فلا مزية، إنها المزية لو لم تتوقف على ذلك، وقد أجاب في شرح المختصر بجواب أوضح من هذا^[١]، وأما صاحب العواصم فإنه منع القول بأن الأمة معصومة باطناً وظاهراً وقال: لأنه إذا جاز على النبي ﷺ الحكم بالظاهر وإن كان الأمر بخلافه في نفس الأمر كما ورد في قوله ﷺ: ((فمن حكمت له من مال أخيه..)) الخبر ونحوه، فالأمة أحرى، واستيفاء الكلام يؤخذ من العواصم^[٢].

(قوله): «وليس علو رتبته.. إلخ» إشارة إلى دفع اعتراض السعد بأن ذلك مانع.

(قوله): «حال المناجاة» يعني لله تعالى في الصلاة.

(١) أي: بعد انقطاع الوحي.

(٢) فدل على أن أخذه ﷺ الفداء كان بالاجتهاد، وكان ذلك الاجتهاد خطأ؛ لأنه لو كان صواباً لما ترتب عليه العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب، فإن قلت: كيف ترتب عليه وقد تقرر أن المخطئ في الاجتهاد له أجر واحد؟ قلت: الأجر على تقدير أن لا يكون خلاف ما أدى إليه ظاهراً، فأما إذا كان ظاهراً فلا، بل يستحق المجتهد العذاب، بل يستحق المجتهد العذاب، =

[١]- حيث قال: الجواب أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي أعلى رتبة المخلوقين وكون أهل الإجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع أولويته برتبة العصمة، وذلك كرتبة القضاة لا تكون للإمام، ورتبة الإمارة لا تكون للسultan، ثم لا يعود ذلك عليهما بضر ولا نقص، فكذا هنا. (ح).

[٢]- في الجزء الأول منها. (ح).

وقوله ﷺ: ((إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي فليحلل لي ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها))، فدل على أنه قد يخفى عليه^(٢) الحق الباطن، وأجيب بأن ذلك في الآراء والحروب وفصل الخصومات، والكلام في الأحكام، ولا يقال: إن فصل الخصومات يستلزم الأحكام الشرعية، وهي الحل لشخص والحرمة لآخر، فيقتضي جواز خطئه فيها؛ لأنه يقال: إنما يتم ذلك عند من يقول: إن الحكم ينفذ ظاهراً وباطناً كما هو رأي الحنفية، وأما على ما هو الحق فلا، ولو نفذ باطناً وحل لم يكن قطعة من النار، ولو كان هذا من الاجتهاد في الأحكام لم يقر عليه؛ للإجماع على أنه لا يقر على خطأ في اجتهاده^(٣).

(قوله): «إنما يتم ذلك» أي: دلالة الخبر على جواز الخطأ في الأحكام.

(قوله): «وأما على ما هو الحق» من أنه لا ينفذ باطناً «فلا» خطأ؛ لأن الحكم كالمقيد بكونه في الظاهر، وهو كذلك.

(قوله): «ولو كان هذا» أي: فصل الخصومات من الاجتهاد في الأحكام.. إلخ.

= ألا ترى أن المبتدعة قد كانوا مجتهدين، فحيث كان خلاف رأيهم ظاهراً استحقوا العذاب حيث قال ﷺ: ((كلها في النار إلا واحدة)) بعد قوله: ((ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة)). ومنهم من قال: معنى سبق الكتاب أنه كتب في اللوح أن لا يعذب المخطئ في الاجتهاد. ويرد عليه تعذيب المبتدعة، وقد يجاب بتخصيص عدم العذاب بما إذا لم يكن في العقيدة. فإن قلت: إذا كانت الحكمة في عدم تعذيب المخطئ أنه بذل وسعه في طلب الصواب فلا يفترق الحال بكون المجتهد فيه عملياً أو اعتقادياً، قلت: في الاعتقادي لم يكن المحل صالحاً للاجتهاد لوجود النصوص المفيدة للقطع، والشارع قد منعهم عن الخوض في ذلك. (شرح بادي شاه للتحريم).

(*) أورده في تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب لابن كثير (١/٤٠٢) بلفظ: ((لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر)) وقال بعده: هذا الحديث بهذا اللفظ لم أره في شيء من الكتب.

(١) في نسخة: ولعل.

(٢) في المطبوع: عنه.

(٣) في المطبوع: اجتهاد.

[مسألة: في جواز الاجتهاد من الصحابة في عصر النبي ﷺ]

(مسألة^(١)) اختلف **(في)** جواز **(الاجتهاد)** من الصحابة رضي الله عنهم **(عصره عليه الصلاة والسلام)** على أقوال، منها: **(الجواز)** عقلاً، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين.

(و) منها: (المنع مطلقاً) في الحاضر والغائب، ومع الإذن وعدمه، وهذا مذهب الأقل.

(و) منها: المنع (في الحاضر) دون الغائب، وهذا مذهب أبي علي وأبي هاشم وغيرهما، رواه عنهم أبو طالب عليه السلام.

(و) منها: المنع عنه (بلا إذن) والجواز مع الإذن، ذكره في المنتهى.

(و) اختلف (على الجواز) في الوقوع على أقوال، منها: **(الوقوع)** حاضراً وغائباً عند الأكثرين **(و) منها: (عدمه مطلقاً)** عند أبي علي وأبي هاشم في رواية الأكثر **(و) منها: عدم الوقوع (في الحاضر مطلقاً)** يعني: بإذن وبغير إذن **(و) منها: عدم الوقوع (بلا إذن)** منه صلوات الله وسلامه عليه والوقوع معه **(وهو المختار)** عند

(قوله): «عند الأكثرين» واعتمده ابن الحاجب.

(قوله): «في رواية الأكثر» إذ قد تقدم أنها منعا للجواز في حق الحاضر، وأيضاً سيأتي رواية الوقف عنهما، فالمحكي عنهما ثلاث روايات.

(قوله): «الوقوع معه» أي: مع الإذن في الحاضر والغائب كما يدل عليه قوله عليه السلام فيما يأتي: القائل بوقوعه مع الإذن غيبة وحضوراً، والمراد بالإذن صريحاً، قيل: أو غير صريح بأن سكت عما سأل عنه أو وقع منه. ولم يستدل المؤلف عليه السلام لمنع الوقوع مع عدم الإذن، وكأنه للاستغناء بما ذكر في دليل الثالث، وكذا لم يستدل للواقف مطلقاً ولمن قال به في الحاضر، ولعله لظهوره، قال في شرح الجمع: والخوض في هذه المسألة قليل الجدوى لا ثمرة له في الفقه، واعترض بأن في الفقه ما يبتني عليها، وقد ذكره في شرح الجمع، فخذ منه إن شاء الله تعالى.

(١) قيل هذه المسألة لا فائدة في ذكرها: ﴿وَلَيْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ [البقرة: ١٣٤]، قال المحلي في شرح الجمع: لا ثمرة لها في الفقه. اهـ. لكن يقال: فيها فائدة عظيمة في أحاديث، منها حديث ابن عباس: أقبلت راكباً على أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام، ورسول الله ﷺ يصلي بالناس بمنى إلى غير جدار، فمرت بين يدي بعض الصف، فتزلت وأرسلت الأتان ترتع فدخلت في الصف، فلم ينكر ذلك علي أحد، رواه الستة، إن قلنا بجواز الاجتهاد في عصره صلوات الله وسلامه عليه كان حكمهم بعدم قطع الحمار الصلاة اجتهاداً، ولا يلزمنا العمل بمذهب الصحابي، وإن منعنا الاجتهاد كان توقيفاً وله حكم الرفع. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

أبي طالب عليه السلام والفصول وغيرهما **(و) منها: (الوقف)** في الوقوع وعدمه **(مطلقاً)** ^(١) يعني: في الحاضر والغائب، وهو مذهب أبي علي وابنه في رواية أبي طالب وأبي الحسين والآمدي **(و) منها: الوقف (في الحاضر)** عنده عليه السلام والقطع بالوقوع من الغائب؛ لحديث معاذ المتلقى بالقبول، وهو مذهب القاضي عبد الجبار.

(الجواز لما تقدم) من أنه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلاً، و**(المنع للتمكن من العلم)** بالرجوع إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، والاجتهاد إنما يحصل به الظن، ولا يصار إليه إلا مع تعذر العلم **(ورد بالمنع)** فإن إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مقدور لهم، لا يقال: يجب عليه الإخبار إذا سأله، ففرضهم السؤال، وهو مقدور قطعاً؛ لأنه يقال: إذا كانت المصلحة في أن يعمل المكلفون

(قوله): «الفصول» الذي في الفصول اختيار وقوعه في حق الغائب مطلقاً، وفي الحاضر اختيار جوازه إن أذن له عليه السلام، ولم يذكر اختيار وقوعه مع الإذن.

(قوله): «يعني في الحاضر والغائب» قال في شرح الجمع: ينظر هل المراد الغيبة عن مجلسه عليه السلام أو عن البلد التي هو فيها أو إلى مسافة القصر فما فوقها أو إلى مسافة يشق معها الارتحال للسؤال عن النص عند كل نازلة؟ لم أر في ذلك نقلاً، وهو محتمل انتهى. وفي الفصول: قال الشيخ الحسن: الحاضر من في مجلسه عليه السلام أو من يمكنه مراجعته في الحادثة قبل فوت وقتها؛ إذ ذلك هو الحاضر عرفاً، والغائب بخلافه، وقال المنصور بالله: الغائب من في البريد، والحاضر من دونه؛ وذلك لأن البريد هو الذي يثبت به حكم الغيبة **[١]** ويطلق على من كان فيه اسم السفر.

(قوله): «في رواية أبي طالب» قد تقدم أن أبا طالب روى عنهما منع الجواز في الحاضر، فروايته الوقف عنهما مطلقاً فرع الجواز.

(قوله): «وأبي الحسين» الظاهر أنه عطف على أبي علي.

(قوله): «لحديث معاذ» قد جعل المؤلف عليه السلام حديث معاذ هنا حجة للوقوع، وكذا فيما يأتي، وهو إنما يصلح دليلاً على الجواز، وكذا خبر أبي موسى المذكور فيما يأتي، والأولى الاستدلال بخبر عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل وتيممه لخشية الهلاك من الماء وقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والقصة معروفة.

(١) حجة القائل بالوقف مطلقاً وفي الحاضر تعارض الأدلة فوجب الوقف. (من شرح ابن جحاف).

[١] - في المطبوع: إذ هو الذي يثبت له حكم الغيبة. والمثبت من شرحي الفصول لسيد صلاح والشيخ لطف الله.

في بعض الأحكام باجتهادهم ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب أن يبين لهم الرسول تلك الأحكام من طريق النص، بل لم يجز، فلا تمكن من العلم.

(قيل:) تجوز ذلك **(يلزم)** منه **(الاستغناء عنه)** ﷺ في تلك الأحكام التي يتوصل إليها بالاجتهاد **(قلنا:)** لزوم الاستغناء عنه **(ممنوع)** كيف والاجتهاد فيها لا يتم إلا بإلحاقها بالمنصوصات؟ وإلا لزم أن تكون الصحابة بعده قد استغنت عنه في أحكام الحوادث التي اجتهدت فيها، وهو ظاهر الفساد.

احتج **(الآخران)** وهما القائل بجواز الاجتهاد مع الغائب عن حضرته ﷺ دون الحاضر، والقائل بجوازه مع الإذن والمنع مع عدمه كل طرف بدليل، فطرف المنع **(الدليل المانع)** مطلقاً، وهو ما تقدم، وطرف الجواز دليله **(الوقوع مع الغيبة)** ^(١) كخبر معاذ المتلقى بالقبول **(و)** مع **(الإذن)** كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل الرجال وقسمة الأموال وسبي الذراري والنساء، فقال ﷺ: ((لقد حكمت بحكم الله))، وفي رواية: ((بحكم الملك)).

وحجة **(الوقوع)** مطلقاً **(تقريره)** ﷺ **(القول أبي بكر)** أخرج مسلم عن أبي قتادة الأنصاري قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين، وذكر القصة إلى أن قال: ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله ﷺ فقال: ((من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه))، فقممت فقلت: من يشهد لي، ثم جلست، ثم قال مثل ذلك، قال: فقلت: من يشهد لي، ثم جلست، ثم قال ذلك الثالثة، فقممت،

(قوله:) «وطرف الجواز دليله.. إلخ» الواو من المتن.

(١) وشرط في هذا الموضع في شرح الجمع أن يكون والياً، وكذلك في الفصول قال: بشرط الولاية والإذن.

(*) ينظر في المأخذ للوقوع من خبر معاذ، فإنها يدل على الجواز لا على الوقوع.

فقال رسول ﷺ: ((ما لك يا أبا قتادة)) فقصصت عليه القصة، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله، سلب ذلك القاتل عندي، فأرضه من حقه، فقال أبو بكر: لاها الله^(١) إذا لا يعمد^(٢) إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقال رسول الله ﷺ: ((صدق فأعطه إياه))، فأعطاني، فبعت الدرع فابتعت مخرفاً في بني سلمة، فإنه لأول مال تأثلته^(٣) في الإسلام **(قلنا:)** أبو بكر **(إنما عمل بالنص)** وهو قوله ﷺ: ((من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه)) لا بالاجتهاد، وهو ظاهر.

احتج **(الثاني)** وهو القائل بعدم الوقوع: بأنه **(لو وقع لنقل وعلم)** يعني أنه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب أن ينقل نقلاً شائعاً يقع به العلم، كما أن الصحابة لما تعبدوا به بعده ﷺ ووقع منهم العمل به نقل ذلك نقلاً يوجب العلم **(قلنا:)** لزوم العلم بنقله **(ممنوع)** ولا يلزم مساواة اجتهاد المعاصر لغيره بالشيوع؛ لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي، وكثرته وعموم الحاجة إليه مع انقطاعه، ولو سلم فقد علم؛ لأن خبر معاذ متلقى عند العلماء بالقبول.

احتج **(الثالث)** وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر - أما عدمه من

(قوله:) «فأرضه من حقه» يحتمل من أجل حقه، أي: أرضه مما عندك من أجله، وفي السعد: وأرضه مني، وقيل: من حقه مما عندك له، ولا يخفى ما فيه.

(قوله:) «لاها الله إذن» قال الخطابي: الصواب لاها الله ذا غير ألف قبل الذال، ومعناه لا والله، جعلت الهاء مكان الواو، أي: لا والله يكون ذا.

(قوله:) «لا يعمد» أي: رسول الله ﷺ، والمراد بأسد من أسود الله أبو قتادة، وضمير يعطيك لرسول الله ﷺ.

(١) قال العلامة العضد بعد إيراد قول أبي بكر هذا: والكلام في هذه الصيغة إذا تصحيف والصحيح: لاها الله ذا، وأن ثمة تقدير قد استوفي في فن آخر. اهـ كلامه. قال السعد: قوله: إذا تصحيف إشارة إلى ما ذكره الخطابي، وقد نقله سيلان هنا.

(٢) يعمد بالياء والنون، وكذا فيعطيك، وهو ظاهر شرح مسلم.

(٣) هو بالياء المثلثة بعد الألف، أي: اقتنيته وتأصلته، وأثلة الشيء: أصله. (من شرح مسلم).

الحاضر فدليله **(كالثاني)** وهو أنه لو وقع منه لنقل إلينا نقلاً يوجب العلم، وجوابه ما سبق **(و)** أما وقوعه من الغائب فهو **(لخبر معاذ)** الذي تقدم **(وهو متلقى)** عند العلماء **(بالقبول)** فيوجب العلم.

احتج **(الرابع)** وهو القائل بوقوعه مع الإذن خاصة حضوراً وغيبة- بما رواه أهل السير من **(تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة)** في حق الحاضر **(وخبير معاذ)** في حق الغائب **(ونحوهما)** كما روي أن النبي ﷺ أمر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص أن يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته، وقال لهما: ((إن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة))، وروي أيضاً أنه أمر غيرهما بذلك، ذكره أبو طالب في المجزي، وكما روي أنه قال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن: ((اجتهد رأيك)).

[مسألة: في المصيب في العقلية وحكم ظنيات الشرع]

(مسألة) أجمع المسلمون على أن **(المصيب في العقلية^(١) واحد)** وأن النافي لملة الإسلام كلها أو بعضها **(و)** هو **(مخالف الضروري ديناً)** كوجوب الصلاة وتحريم الزنا والخمر **(كافر^(٢))** لكن في أنه آثم خلاف الجاحظ في المجتهد دون المعاند مع أنها تجري عليه في الدنيا أحكام الكفار اتفاقاً، وفي أنه مخطئ خلاف العنبري، وقد أول نفي الإثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية لا في صريح الكفر، والأصح أن خلافهما في مطلق الكافر سواء كان من أهل القبلة أو

(قوله): «كافر» في الفصول وشرح المختصر: مخط آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد. قال في حواشيه: لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الإثم.

(قوله): «مع أنها تجري عليه» أي: على المجتهد عند الجاحظ.

(قوله): «وفي أنه مخطئ خلاف العنبري» وقد ذكر في حواشي الفصول عن أبي مضر مثل مقالة العنبري، قال: حكاها عنه الفقيه يوسف. واستدل الجاحظ والعنبري بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥]، قالوا: وكما في التحري لطالب القبلة، قال في المنهاج: فالجبري عند العنبري مصيب كالعدلي والمشبّه كنافي التشبيه، قال في حواشي الفصول محتجاً له: لأن الله تعالى تعبد المكلف بما هو الحق عنده، وليس عليه علم الغيب، قال: وقد كفر العنبري والجاحظ جماعة بسبب ما ذهبوا إليه.

(قوله): «كالقول بالرؤية» والتجسيم وخلق الأفعال وغير ذلك من المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة، وسيأتي ما يشعر بهذا حيث قال عليه السلام: ليس بأبعد من القول... إلخ.

(١) والطبيعية أي: الثابتة للمحل أولاً وبالذات، أو ثانياً وبالعرض أيضاً واحداً؛ لامتناع تخلف الذاتي واختلافه، كما في حكم ديسقوريدس ببرد الكبيرة وحكم جالينوس بنفي البرد عنها، فإن المصيب أحدهما قطعاً؛ لامتناع حصول البرد عنها وعدمه؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، حتى قيل: إن جالينوس إنما نفى البرد عنها معاندة لديسقوريدس. ووقع [١] أيضاً الإجماع على «أن النافي لملة الإسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد، وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد، بخلاف المعاند، ووافقه العنبري والرازي وأبو مضر وداد، وزاد العنبري وداد «كل مجتهد في العقلية مصيب من الصواب لا من الإصابة. (من المختصر وشرحه للجلال).

(٢) عند الأشعرية بشرط بلوغه، وأن يبلغه السمع، وعند المعتزلة مطلقاً بعد البلوغ، وقبله بعد تأهله للنظر. (من شرح ابن أبي شريف).

[١]- في المطبوع: ودفع. والمثبت من شرح الجلال.

لم يكن؛ إذ القول بأن اليهودي غير مخط في نفيه نبوة نبينا ﷺ ليس بأبعد من القول بأن المجتهد من أهل القبلة غير مخط في أن الله تعالى جسم وفي جهة، والعنبري إن أراد بتصويب كل مجتهد في العقلية وقوع معتقده لزم التناقض، كقدم العالم وحدوثه، وإن أراد عدم الإثم فمحتمل.

(والا) يكن مخالفاً لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الإجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالإجماع **(فأثم)** مخطئ **(إن قصر)** لا كافر **(والإجماع)** من المسلمين قبل ظهور المخالف **(على كونهم)** أي: الكفار معاندهم ومجتهدهم **(من أهل النار يبطل نفي تأنيب المجتهد)** منهم كما يقوله الجاحظ **(و) يبطل (تصويبه)** كما يقوله العنبري.

(وكون التكليف بخلاف الاجتهاد مما لا يطاق ممنوع) إشارة إلى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابها، تقرير الشبهة: أن حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه، وإلا اجتمع النقيضان، والجواب

(قوله): «فمحتمل» يعني عقلا، ومعنى احتماله عقلا تجوز العقل له لسلامته عن التناقض، وتكون مقالته كمقالة الجاحظ.

(قوله): «والفقهيات المعلومة بالإجماع» أو بغيره مما يفيد القطع؛ ولذا قال فيها يأتي: وقطعيات الفروع، فأطلق ولم يقيد.

(قوله): «فأثم مخطئ» لو قال: فمخطئ أثم لكان أحسن.

(قوله): «أن حصول ما يترتب على الاجتهاد.. إلخ» المذكور في المتن أن الذي لا يطاق هو التكليف بخلاف الاجتهاد نفسه، والمذكور في هذا التقرير أنه التكليف بخلاف الاعتقاد المترتب على الاجتهاد، فيكون ما في المتن بحذف مضاف، أي: نتيجة الاجتهاد، أو يكون الاجتهاد بمعنى مجتهدهم. وتقرير هذه الشبهة على ما في شرح المختصر أن المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر؛ لكونها من قبيل الأفعال الاختيارية، دون الاعتقاد فليس بمقدور؛ لكونه من قبيل الصفات والكيفيات النفسية، وما يؤدي إليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري، أي: لا ينفك عنه، وتقرير الجواب: أنا لا نسلم أن نقيض اعتقادهم غير مقدور؛ فإن ذلك الامتناع بشرط وصف الموضوع، أي: ما داموا معتقدين لذلك يمتنع أن يعتقدوا خلافاً، وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعاً منهم غير مقدور لهم، فإن الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران، أما ما كلفوا به فهو الإسلام، وهو مئات منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلاً.

منع امتناع اعتقاد النقيض دائماً، وإنما يمتنع حين هو معتقد لنقيضه، ورفع ممكن بتصحيح النظر.

هذا حكم المجتهد في اعتقاديات الأصول وقطعيات الفروع (و) أما (ظني الشرع) وهو الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فقد (قيل فيه بالتخطئة والتصويب) فقال الأشعري والباقلاني وابن سريج وأبو يوسف ومحمد: إن كل مجتهد مصيب^(١)، وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة البعض، وعليه المتأخرون

(قوله): «وهو الأحكام الشرعية» يلزم الدور من ذكر قيد الشرعية في تعريف ظني الشرع، وقد ذكره في شرح المختصر ولكن لم يجعله مذكوراً في التعريف.

(قوله): «الفرعية» هذا القيد لإخراج المسائل الاعتقادية الأصلية من الكلامية والأصولية سواء كانت قطعية أو ظنية. وقوله: «الاجتهادية» لإخراج المسائل الفقهية القطعية، ويخرج به أيضاً ما كان من المسائل الاعتقادية الفرعية قطعية أو ظنية؛ إذ لا يجري فيها الاجتهاد كما ذكرناه في أول باب الاجتهاد، وقد حذف في شرح المختصر في أول باب الاجتهاد قيد الفرعية وأورده هاهنا، فينظر في الفرق بين المقامين، وأما المؤلف رحمته الله فأورده في المقامين، وقد سبق تحقيق الكلام في أول باب الاجتهاد.

(قوله): «فقال الأشعري.. إلخ» قد استشكل مذهب الأشعري؛ لأن الحكم قديم عنده، فكيف يذهب إلى التصويب المبني على أن لا حكم فيها قبل الاجتهاد؟ ولذا قال الشيرازي: يقال: إن هذه نفثة اعتزال بقيت في أبي الحسن، وقد أجاب عن ذلك في حواشي المختصر بأن المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معنياً، بل له أحكام مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين، يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة إلى كل منهم. (قوله): «أن كل مجتهد مصيب» بمعنى أن لا حكم لله فيها معينا، بل حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد، كذا في شرح المختصر والفصول والمنهاج، وهذا التفسير اتفاق بين أهل التصويب غير مختص بمن نفى الأشبه.

(١) وهو قول أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وأبي الهذيل، ومن أهل البيت المؤيد بالله وأبو طالب وأبو عبدالله بن الداعي وأحمد بن سليمان والمنصور بالله، والمهدي أحمد بن الحسين، والأمير الحسين، والإمام يحيى بن حمزة، والإمام المهدي، والسيد صارم الدين، وغيرهم.

(*) قال مؤلف العواصم في تلخيص هذه المسألة ما لفظه: إنما قيل بتصويب المجتهدين كلهم بالنظر إلى مطلوب الرب سبحانه وتعالى منهم؛ لأنه سبحانه إنما طلب منهم أن يجتهدوا في طلب الصواب لا في إصابته، كما طلب من رماة المجاهدين أن يجتهدوا في إصابة الكفار، ولم يطلب منهم أن يصيبوا في رميهم، وذلك من عدل الله سبحانه ورحمته حيث علم أنه لا طريق لهم ولا طاقة سوى الطلب، فقد أصابوا مراد الله تعالى، وهو الاجتهاد في الإصابة، وإن لم يصيبوا مطلوبهم الذي هو الإصابة، فالذي تحرى القبلة كالذي يرمى الكفار في الجهاد يصيب ويخطئ، وهو في إصابته وخطئه مصيب لمراد الله تعالى في طلب الصواب، =

من الحنفية والشافعية والمالكية، وقال ابن السمعاني: إنه ظاهر مذهب الشافعي، ومن حكى عنه غيره فقد أخطأ، وبه قال والدنا المنصور بالله ﷺ، وهو الذي نختار، والقائلون بالتصويب منهم من قال به **(مع^(١) الأشبه)** وهو ما لو حكم الله تعالى لم يحكم إلا به، فمخطئيه مصيب مخالف للأشبه، وربما عبروا عن ذلك بأنه مخطئ في الانتهاء لا في الابتداء^(٢)، وهذا قول ابن سريج وأبي يوسف ومحمد

(قوله): «وربما عبروا عن ذلك» أي: عن مخالف الأشبه.

(قوله): «في الانتهاء» أي: انتهاء بحثه ونظره لعدم إصابة الأشبه «لا في الابتداء» أي: أول اجتهاده وبحثه عن الأشبه.

(قوله): «وهذا قول ابن سريج» أي: القول بالأشبه. لا يقال: القول الأشبه قول بأن الحق واحد فيلزم التخطئة لأننا نقول: القائل بأن الحق واحد يقول: حكم الله معين، وما عداه خطأ، ومن قال بالأشبه قال: ما عداه صواب أيضاً، هذا معنى ما في حواشي الفصول.

= فبان أن ههنا مطلوبين اثنين: أحدهما: الله تعالى، وهو طلب الإصابة للحق لا سوى، وثانيهما: مطلوب المجتهد، وهو إصابة عين ذلك الحق المشروع المطلوب كالكعبة في تحري القبلة، والخطأ الذي يطلق على المجتهد بل على المعصوم هو الخطأ الذي نقيضه الإصابة، كخطأ الرامي للكافر مع أنه مصيب لمراد الله تعالى في رميه، لا الخطأ الذي نقيضه الصواب كفعل المحرمات، فأما القول بأنه لا مطلوب متعين فمحال؛ لأن الطلب يفترق إلى مطلوب سابق للطلب يتعلق به الظن، كالكعبة في تحري القبلة، وهذا التلخيص مما أهم الله سبحانه إليه، ولم أقف عليه لأحد من العلماء، ولا عرضته على أحد ممن عرفت لهم معارضاً في [١] هذه المسألة إلا استجاده؛ لتقريره لأدلة الفريقين، ودفعه لما أورد بعضهم على بعض من الإشكالات الضعيفة [٢]، والله الحمد والمنة، ثم إنني وقفت عليه بعد مدة طويلة اختياراً للعلامة محمد بن جرير الطبري، رواه عنه ابن بطلال في أواخر شرح صحيح البخاري، فعرفت ما كنت أظنه من أن مثل هذا في وضوحه لا يخلو من قائل يقول به. قال في المنقول منه: اهـ ما وجدته من خطه.

(١) قولهم بوجود. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

(٢) في المطبوع: لا بالابتداء.

[١]- في العواصم: ولا عرضته على من عرف معارضاتهم.

[٢]- في العواصم: الصعبة.

(و) قال الأشعري والباقلاني بأن كل مجتهد مصيب مع^(١) **(عدمه)** أي: عدم الأشبه، فقالوا: حكم الله تابع لظن المجتهد، فكل ما ظنه هو حكم الله تعالى في حقه.

(وعلى) القول (الأول) وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض **(قيل بالتأثير)** لمخالف الحق، وهو قول الأصم وبشر المريسي **(والكتاب والسنة والإجماع تدفعه)** وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقوله ﷺ: ((إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))، وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية شائعاً ذائعاً من غير نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم، مع القطع بأنه لو كان إثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه **(و) الصحيح الذي عليه الأكثر أن (عليه دليل ظني) فمن ظفر به فهو المصيب**

(قوله): «وقال الأشعري والباقلاني» في الفصول وحواشيه: فعند متأخري أئمتنا والجمهور أنه لا أشبه فيها عند الله تعالى.

(قوله): «فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد» هذا التفرع يوهم أن هذا مختص بمن قال بعدم الأشبه، وقد عرفت أن القائلين بالتصويب متفقون على أن حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد، فلا اختصاص له بمن نفى الأشبه. واعلم أن المؤلف رحمه الله لم يورد شيئاً من أدلة الفريقين في مسألة الأشبه؛ لأن هذه المسألة قليلة الجدوى كما ذكره شيخنا رحمه الله، وقد وسع الإمام المهدي رحمه الله الكلام فيها إلا أنه بعد ذلك قال: محل الخلاف في إثبات الأشبه ونفيه لا يكاد يتحقق، فيستلزم كون الخلاف لفظياً لا معنوياً.

(قوله): «ولا مبهم» بأن يقال أحدكما آثم. **(قوله):** «لو كان إثم» في شرح المختصر: لو كان أثماً بصيغة اسم الفاعل ونصبه على أنه خبر كان، واسمه ضمير يعود إلى البعض، وأما في عبارة المؤلف رحمه الله فالظاهر أنه بكسر الهمزة وسكون التاء وكان تامة، أي: لو ثبت إثم.

(قوله): «ولخافوا الاجتهاد.. إلخ» وذلك أن الاجتهاد لا يؤمن معه الخطأ المفضي إلى الإثم، لكن يلزم مثل هذا في الاعتقادات؛ فيلزم تجنب النظر فيها، اللهم إلا أن يقال: يجب على الله فيها الخاطر المنبه على الصواب كما ذكره الإمام المهدي رحمه الله، ولاستيفاء الكلام موضع آخر.

(قوله): «أن عليه دليل» صحح في بعض النسخ بالنصب، وهو الأولى.

(١) قولهم بنفي الأشبه. (عن خطه أيضاً).

(وقيل:) بل عليه دليل **(قطعي)** وهو مذهب الأصم والمريسي **(وقيل:)** لا دليل عليه **(إنما هو كدفين يصاب)** أي: تتفق للبعض إصابته.

احتج **(الأول)** وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية، أما العقلية فمنها: أن **(الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه)** فيكون

(قوله:) «أي تتفق للبعض إصابته» أي: يعثر عليه البعض على سبيل الاتفاق.

(قوله:) «الاجتهاد طلب الحكم» الطلب إنما يتوقف على مطلوبٍ ما لا على خصوصية مطلوب هو الحكم، لكن لما كان المجتهد طالباً لمطلوب خاص هو الحكم قال المؤلف: الاجتهاد طلب الحكم. واستدل المؤلف عليه على ذلك بقوله: والطلب لا بد له من مطلوب، فلم يخصص المطلوب ليتم الاستدلال؛ لأن توقف الطلب المطلق على مطلوبٍ ما ضروري؛ لكون الطلب من الأمور النسبية، فيتوقف الطلب الخاص على مطلوب خاص متقدم، وهو الحكم، والمؤلف عليه اعتمد في تقرير هذا الاستدلال ما ذكره الرازي في المحصول مع زياد تحقيق، فينبغي نقل ما ذكره في المحصول ليظهر مراد المؤلف عليه، قال فيه: المجتهد طالب، والطلب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب، فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب، وإذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً، ثم قال: فإن قلت: لا نسلم أن المجتهد يطلب حكم الله تعالى، بل إنما يطلب غلبة الظن، ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له: إن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب، وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب، وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك، وإنما حكمه يترتب على ظنك بعد حصوله، فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم، ثم قال: قلت: المجتهد إما أن يطلب الظن كيف كان أو ظناً صادراً عن النظر في أمانة تقتضيه، الأول باطل بإجماع الأمة، فثبت أنه يطلب ظناً صادراً عن النظر في الأمانة، والنظر في الأمانة متوقف على وجود الأمانة، ووجود الأمانة متوقف على وجود المدلول، فثبت أن طلب الظن متوقف على وجود المدلول، فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن لزم الدور انتهى. فقول المؤلف عليه: قيل المطلوب الظن إشارة إلى السؤال المذكور في المحصول، وحاصله أن الظن إذا كان هو المطلوب فهو متأخر عن الطلب؛ لخلو المجتهد عنه قبل الطلب وقبل حصول الظن لا حكم لله تعالى، وقد عدل المؤلف عليه عن جواب المحصول إلى الجواب بقوله: قلنا: له -أي: الظن- متعلق يتوقف الظن عليه، فيتقدم المتعلق على طلب الظن كما هو المدعى، وزاد المؤلف عليه على ما ذكره في المحصول قوله: والمثال ليس مما نحن فيه إلى قوله: وإنكاره مكابرة- دفعا لما يقال: المطلوب في المثال المذكور هو غلبة الظن، والمتعلق هو السلامة والهلاك المترتب على ظنهما الحكم الشرعي، فالحكم الشرعي الذي هو الإباحة والتحريم إنما يثبت بعد الظن، فأجاب بأن المثال المذكور ليس مما نحن فيه، فإن الحكم الشرعي في المثال المذكور يترتب على فرض غلبة الظن بالسلامة أو الهلاك، فلم يتقدم الحكم الشرعي على الظن، بل ترتب عليه لمكان حرف الشرط، بخلاف المجتهد فإن متعلق ظنه ليس بمفروض ثبوته على غلبة الظن، بل متعلق الحكم الشرعي الثابت، والمجتهد يطلب تعيين ذلك الحكم الثابت هل هو هذا أي الإباحة أو هذا أي الوجوب مثلاً، وهذا معلوم ضرورة كما ذكره المؤلف عليه، فقول المؤلف عليه: لأن متعلق الظن.. الخ تعليل لمغايرة ما نحن فيه للمثال المذكور كما عرفت، وكان الأولى أن يقول المؤلف عليه: بمعنى أن المجتهد يطلب الظن بأن حكم الله تعالى.. الخ كما لا يخفى، وقوله: أن المجتهد، تنبيه على كون ما ذكره ضرورياً بالاستدلال على الضرورة.

ثابتاً قبل الاجتهاد، بيان ذلك: أن المجتهد طالب، والطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب، فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب، وإذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً.

(قيل: المطلوب الظن) ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له: إن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب، وإن غلب على ظنك العطب حرم، وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك.

(قلنا: له متعلق) يتوقف عليه، والمثال ليس مما نحن فيه؛ لأن متعلق الظن هو الحكم الشرعي، بمعنى أن المجتهد يظن أن حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا، وهذا معلوم ضرورة، وإنكاره مكابرة، فإن المجتهد لا يطلب الظن كيف كان، وإنما يطلب ظناً صادراً عن أمانة، ووجود الأمانة متوقف على وجود مدلولها، فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن لزم الدور.

(قيل: متعلق الظن (هو الأنسب بالاعتبار) المعهود من الشارع والأليق بالأصول.

(قلنا: هذا (ينفي مخالف القياس) من الاجتهادات الصادرة عن الأمارات الظنية، ولا خلاف في جوازها.

(قيل: متعلق الظن (هو الدليل) لا المدلول.

(قوله: «كيف كان» يعني وإن لم يتوقف الظن على متعلق متقدم.

(قوله: «وجود الإمارة متوقف على وجود مدلولها» وهو الحكم فيتقدم مدلولها على الظن كما هو المدعى.

(قوله: «فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن» يعني كما هو مذهب أهل التصويب لأن الحكم عندهم متأخر عن الظن.

(قوله: «لزم الدور» لتوقف كل منها على الآخر.

(قوله: «قيل متعلق الظن هو الأنسب بالاعتبار.. إلخ» اعلم أن شارح المختصر أورد من قبل القائل بالتخطئة سؤالاً، وهو قوله: فإن قلت: أليس متعلق ظنه كون مطلوبه حكم الله، فهو يطلب تعيينه هو الوجوب أو النذب أو الإباحة فكيف يمكن طلب التعيين مع الجزم بأن لا حكم لله تعالى في الواقعة؟ ثم أجاب من جانب القائل بالتصويب بمنع جعل المتعلق كونه حكم الله تعالى، بل ما هو الأليق بالأصول الشرعية والأنسب بها عهد من الشارع اعتباره، فقوله ﷺ: قيل: هو الأنسب بالاعتبار..... =

(قلنا:) الدليل **(متوقف على المدلول)** الذي هو حكم الله تعالى، فهو متقدم على الاجتهاد، فلا يكون متوقفاً عليه.

(وأيضاً لو كان كل مصيباً لاجتماع النقيضان^(١)؛ إذ شرط القطع بقاء الظن) هذا دليل آخر من الأدلة العقلية، وتوجيهه: أنه لو كان الكل حقاً لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط، بيانه: أن المجتهد إذا ظن حكماً أوجب ظنه القطع به في حقه، وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به؛ للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه^(٢).

= إشارة إلى جواب شارح المختصر، وقوله: قلنا: هذا ينفي مخالف القياس.. الخ دفع لجوابه لئتم الاستدلال على أن المطلوب هو حكم الله هل هذا أو هذا، وحاصله أن كون المتعلق ما ذكر ينفي الحكم المخالف للقياس الصادر عن الاجتهاد، فإن مخالف القياس ليس على وفق الأصول المتقررة ولا على ما عهد من الشارع اعتباره. واعلم أن شارح المختصر صرح بأن المراد بما هو أليق بالأصول هو الأمارات، والسعد اختار أن المراد ما هو الأليق بالأصول من الأحكام، والمؤلف عليه السلام أطلق ولم يقيد، لكن قوله بعد ذلك: قيل هو الدليل ربما ليشعر بأنه أراد ما اختاره السعد.

(قوله:) «فهو» أي: حكم الله^[١] «متقدم على الاجتهاد» الذي هو الطلب كما عرفت قريباً، وقوله: «فلا يكون» أي: حكم الله «متوقفاً عليه» أي: على الاجتهاد؛ لئلا يلزم الدور كما سبق.

(١) أي: الضدان؛ لأن العلم والظن ضدان لا نقيضان. (جلال).

(٢) فيكون ظاناً أن ما أدى إليه نظره هو حكم الله، عالماً بأنه حكم الله تعالى، فيتعلق الظن والعلم بشيء واحد، وأنه اجتماع الضدين اللذين هما العلم والظن في محل واحد. وأجيب بمنع كونه عالماً بأنه حكم الله؛ لأن كونه عالماً بذلك مبني على أن هذه المسألة - أعني مسألة أن كل مجتهد مصيب - قطعية، وكونها قطعية ممنوع؛ لأن الظن كاف في الأصول، ولو سلم فالضدان يجب أن يكونا وجوديين، وكون الشيء ظاناً وعالماً ومظنوناً معلوماً وصفان اعتباريان، والمتنافيان اعتباراً إنما يمتنع اجتماعهما في المحل من جهة واحدة، أما من جهتين فصحيح اتفاقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة واجبة من جهة حرام من جهة، وكذا ما نحن فيه، الظن حاصل عن دليله والقطع حاصل عن دليله، وحيثن فلا يحتاج إلى الجواب بقوله: قيل: يزول الظن إلى العلم إلخ للاستغناء عنه بهذا، ولضعفه كما أورد عليه من أن إنكار استمرار الظن بهت، وأن زواله إلى العلم يوجب الرجوع، وكذا إيجابه مع تذكره. (مختصر وشرحه للجلال مع تصرف يسير).

[١] - سيأتي كلام الشرح، وهو يقضي بأن الضمير عائد إلى الدليل، وكذلك المستتر في قوله: فلا يكون. (زيد بن محمد عليه السلام، ح). وشكل على هذا بخط القاضي الحسن بن إسماعيل المغربي رحمته الله.

(قيل:) لا نسلم أن قطعه به مشروط ببقاء ظنه، لم لا يجوز أن يستمر الظن ريثما^(١) يحصل القطع؟ وحينئذ **(يزول الظن إلى العلم بالحكم)** المستنبط؛ لتضاد العلم والظن، وليس هذا زوالاً له^(٢) بالظن بغيره، بل بالقطع به.

(قلنا) أولاً: عدم زوال الظن في المجتهديات إلى العلم بها أمر متحقق بالوجدان، فثبت أن **(إنكار استمرار الظن)** بها **(بهت)**^(٣) أي: قول باطل يتحير من بطلانه **(و)** ثانياً بأن **(زواله)** أي: الظن **(إلى العلم)** إن سلم **(يمنع الرجوع)** من ذلك الحكم إلى حكم آخر مظنون؛ لامتناع ظن أحد النقيضين مع العلم بالآخر **(وكذا إيجابه)**^(٤) أي: إيجاب الظن للعلم **(مع تذكره)** أي: الظن يمنع

(قوله:) «قيل: لا نسلم.. إلخ» إشارة إلى اعتراض ذكره في شرح المختصر من جانب القائل بالتصويب، وهو أنا لا نسلم أن شرط القطع بقاء الظن، قولك: لو ظن غيره لوجب عليه الرجوع، قلنا: نعم، ومن أين يلزم الدور من زوال حكم الظن وهو وجوب الاتباع عند زوال الظن بالحرمة مثلاً إلى الظن بخلافها كالإباحة زوال حكمه عند زواله أي الظن إلى العلم بالحرمة، فإن القطع بالحرمة أولى بوجوب الاتباع من ظنها، والحال فيما نحن فيه كذلك، فإنه يستمر.. إلخ، وبما ذكره في شرح المختصر يندفع ما تقدم من الإجماع على أن لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه، وقد حذفه المؤلف رحمه الله، وحاصله الفرق بين زوال الظن بالتحريم مثلاً إلى الظن بغيره كالإباحة وبين زوال ظن الحرمة إلى القطع بها، فالمجمع عليه هي الأولى لا الثانية، وقد أشار المؤلف رحمه الله بعد هذا إلى ما ذكره بقوله: وليس هذا زوالاً له بالظن بغيره، يعني كما في الصورة الأولى، ولو قدمه على قوله: لم لا يجوز أن يستمر.. إلخ ونقل ما ذكرنا لكان أظهر.

(قوله:) «ثبت أن إنكار استمرار الظن بها» أي: بالمجتهديات، والمراد باستمرار الظن بقاء الظن وعدم جزم مزيل له فيلزم اجتماع النقيضين.

(قوله:) «وكذا إيجابه، أي إيجاب الظن.. إلخ» لم يذكر المؤلف رحمه الله في المتن إيجاب الظن للعلم فيما سبق حتى يكون هذا إشارة إليه، وإنما ذكره في الشرح حيث قال: إن المجتهد إذا ظن حكماً أوجب ظنه القطع به.

(١) في حاشية هنا: أي: إلى أن يحصل إلخ، وفي القاموس: الريث: الإبطاء كالريث، والمقدار.

(٢) أي: للظن، بالظن بغيره، أي: بغير الحكم الأول.

(٣) بهتة كمنعه بهتاً، وهبتاً وهبتاناً: قال عليه ما لم يفعل، والبهيتة: الباطل الذي يتحير من بطلانه، والكذب، كالبهت بالضم. (قاموس).

(٤) عبارة المختصر وشرحه للجلال: ولأنه لو انقلب علماً كان يجب أن يستحيل ظن النقيضين مع ذكره أي: مع تذكره للعلم، أي: لسبب انقلابه علماً، فإن نقيض المعلوم إنما يظن عند الذهول عن سبب العلم بنقيضه، أما عند تذكره فيستحيل ظن نقيضه، هذا ولا يخف أنك أن هذا مبني..... =

الرجوع أيضاً، يعني: أنه إذا كان الظن بالحكم موجباً للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع؛ لامتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم به؛ لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم؛ لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجب، وإلا لم يكن العلم علماً، ولا الموجب موجباً **(والقطع بالجواز)** لظن النقيض في الرجوع **(معه)** أي: مع تذكر ظن الحكم حاصل، فلم يكن مستلزماً للعلم.

(قيل:) لزوم اجتماع النقيضين وارد على المذهبين، فالإلزام به **(مشارك)** ^(١) بينهما، فإما أن يبطلا أو يفسد الدليل **(لوجوب اتباع الظن قطعاً)** فإن الإجماع

(قوله:) «فإما أن يبطلا» أي: المذهبان ولزم خلاف الإجماع على حقية أحدهما.

(قوله:) «أو يفسد الدليل» لأنه منقوض إجمالا بأنه لو صح لما قام دليل على النقيضين **[١]**.

= على الفرق بين العلم والظن، بأن الظن يزول مع بقاء سببه بخلاف العلم فإنه لا يزول مع بقاء سببه؛ فلهذا لا يظن نقيضه مع تذكر سبب العلم، لكننا عرفناك في صدر الكتاب أن لا فرق في ذلك بين العلم والظن، فإن سبب ظن الحم إنما هو ظن دلالة الدليل، وظن الحكم لا يزول مع بقاء ظن دلالة الدليل، فهو كالعلم لا يزول إلا بزوال سببه، فيتجه للخصم أن يمنع الثانية القائلة: لكنه يستحيل ظن النقيض مع تذكره لسبب انقلاب الظن علماً. اهـ كلامهما.

(١) أي: فالدليل الذي أبطلتم به إصابة كل مجتهد يدل بعينه على بطلان إصابة واحد وخطأ الآخرين أيضاً؛ لأننا نعلم بالدليل القاطع -وهو الإجماع- أن الحكم الذي أدى إليه الاجتهاد سواء كان صواباً أو خطأ يجب اتباعه على الوجه الذي أدى إليه من الوجوب أو الحرمة أو الندب أو الإباحة أو الكراهة، والعلم بوجوب متابعتة مشروط ببقاء ظن المجتهد، فيكون المجتهد عالماً حال كونه ظاناً، فيلزم القطع وعدم القطع، وهما نقيضان، وإذا ثبت كونه مشترك الإلزام كان باطلاً بوجوه، الأول: أن المحال ليس لازماً لإصابة كل مجتهد استدلاله ببطلانه على بطلانه؛ لأن اللازم هو ما ينشأ من فرض ثبوت ملزومه، وهذا ليس كذلك؛ لأنه ثابت على تقدير ثبوته وعدمه أيضاً، وجوابه منع لزوم التناقض ههنا؛ لأن متعلق الظن وعدم القطع هو الحكم المطلوب بالاجتهاد، ومتعلق العلم والقطع وجوب اتباع الظن لا الحكم، والتحقيق فيه أن الحكم الرابط لأفعال المكلفين بذواتهم بالانتضاء أو التخيير من جهة لزومه من الأدلة الظنية متعلق الظن، ومن جهة إيجاب الشارع العمل به لكونه مما أدت إليه الأدلة الظنية متعلق العلم، وعند اختلاف الجهتين لا تناقض. (أبهري).

[١] - ينظر في صحة هذا. (ح عن خط شيخه).

منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد الحق أو تعدده، فقد استلزم الظن القطع على المذهبين.

(قلنا: نعم (لو اتحد المتعلقان)) وأما إذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا، وهما عند القائلين بوحدة الحق مختلفان؛ لأن متعلق الظن الحكم المطلوب، ومتعلق القطع تحريم مخالفته أو وجوب العمل^(١) به لكونه مظنوناً، فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع؛ لأن موجب القطع بغير المظنون، فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون، ولو سلم أن ظن المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان زواله عند ظن النقيض مؤثراً في زوال القطع لكنه ليس موجباً له دائماً، بل ما دام مظنوناً، فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب،

(قوله: «فلا» أي: فلا ورود على المذهبين، فلا يكون مشترك الإلزام.

(قوله: «تحريم مخالفته أو وجوب العمل به» اقتصر في شرح المختصر على الطرف الأول، قال الشيخ العلامة في شرح الفصول: ومعنى وجوب العمل أنه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وإيقاعه إن تعلق بالفعل وجوب، واعتقاد نديته وإباحته أو كراهته على حسب ما يتعلق انتهى. فيستقيم بهذا التفسير إطلاق وجوب العمل في جميع الأحكام، ولعله يؤخذ مما ذكره ما يفيد التعميم في تحريم تفسير المخالفة، أي: مخالفة مقتضاه.

(قوله: «فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض» أي: نقيض الحكم المظنون «مع تذكر موجب القطع» أي: موجب القطع بتحريم المخالفة، وموجبه هو الحكم المظنون [١] الذي استنبطه المجتهد، وقوله: «لأن موجب» أي: موجب القطع.

(قوله: «يوجب القطع» أي: يوجب القطع بتحريم المخالفة، وهي غير الحكم المظنون، وهذا معنى قوله: بغير الحكم المظنون، وقوله: «فلا ينافيه» أي: لا ينافي القطع بالتحريم.

(قوله: «عدم القطع بالمظنون» وهو الحكم الشرعي، إنما ينافيه عدم القطع بالتحريم.

(قوله: «ولو سلم» فاعله أن ظن المظنون، وخبر أن جملة لما كان وجوبه، والمعنى ولو سلم أن ظن المظنون وهو الحكم المستنبط كائن على هذه الملازمة، والظاهر أن خبر أن كان زواله.. إلخ، وقوله: لما كان معترض تعليل لذلك.

(قوله: «للقطع بالمقطوع» وهو تحريم المخالفة.

(قوله: «كان زواله» أي: زوال ظن المظنون الذي هو الموجب للقطع بالتحريم.

(قوله: «عند ظن النقيض» أي: نقيض الحكم.

(قوله: «بل ما دام» أي: ما دام الموجب، وهو كون الحكم مظنوناً.

(١) ولا كذلك متعلق الظن والعلم في التصويب، فإنهما كليهما متعلقان بأن ما أدى إليه نظر المجتهد هو حكم الله، بمعنى أنه ظن أنه حكم الله ثم علم أنه حكم الله، لكن عرفنا أن العلم بأنه حكم الله فرع ثبوت التصويب قطعاً، والخصم لا يدعي إلا كونه راجحاً لا معلوماً، وذلك كاف في كونه أصلاً. (جلال).

والشيء كما ينتفي بانتفاء موجهه قد ينتفي بانتفاء شرطه، فلا يمتنع ظن النقيض، فإن قيل: لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب أيضاً^(١)؛ لأن الظن متعلق بكون الدليل دليلاً، والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلاً، فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم، وهو ظن الدلالة، فقد أجيب بأن كونه دليلاً حكماً أيضاً، فإذا ظنه فقد علمه، وإلا جاز أن يكون الدليل غيره فيكون مخطئاً في أنه هو، فلا يكون كل مجتهد مصيباً، وحيث يتجمع في كونه دليلاً الظن والعلم فيتم الإلزام، وفيه أن الشرع جعل مناط وجوب العمل ظن الدليل لا نفس الدليل، ولا القطع به

(قوله): «والشيء كما ينتفي.. إلخ» المراد بالشيء القطع بتحريم المخالفة.

(قوله): «فلا يمتنع ظن النقيض» أي: نقيض الحكم المظنون، وهذا التسليم متوجه إلى امتناع ظن النقيض.. إلخ، والمعنى لو سلم منافاة ظن النقيض مع تذكر موجب القطع فإنها نافاه مع وجود شرطه، وأما مع انتفائه فينتفي القطع ولا محذور.

(قوله): «بثبوت مدلوله» أي: والعلم متعلق بثبوت مدلوله وهو الحكم «ما دام» الدليل «دليلاً» فإذا ظن الدليل أفضى به إلى العلم بالحكم المستنبط.

(قوله): «فإذا تبدل الظن» أي: ظن كون الدليل دليلاً.

(قوله): «زال شرط ثبوت الحكم» أي: العلم بثبوت الحكم «وهو» أي: الشرط «ظن الدلالة» أي: ظن كون الدليل دليلاً، وحيث فلا يلزم اجتماع النقيضين على القول بالتصويب، ولا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب العلم؛ لزوال العلم بزوال شرطه.

(قوله): «بأن كونه» أي: كون الدليل «دليلاً حكماً» من الأحكام الشرعية الوضعية.

(قوله): «فإذا ظنه» أي: هذا الحكم، وهو كونه دليلاً «فقد علمه» على ما هو اللازم من القول بالتصويب؛ ولذا قال المؤلف رحمه الله: «وإلا جاز أن يكون الدليل غير» ما ظنه «فيكون» المجتهد «مخطئاً في أنه» أي: الدليل «هو» أي: ما ظنه دليلاً.

(قوله): «فيتم الإلزام» يعني باجتماع النقيضين، وأما الإلزام بامتناع ظن النقيض مع تذكر موجب فسيأتي قريباً أنه لا يلزم المصوبة إذا أخذت القضية مشروطة أو عرفية.

(قوله): «وفيه» أي: في هذا الجواب «أن الشرع.. إلخ» حاصل هذا الاعتراض منع قوله: فإذا ظنه فقد علمه.

(قوله): «جعل مناط وجوب العمل» أي: العمل بالدليل.

(قوله): «لا نفس الدليل» أي: في الواقع ونفس الأمر.

(قوله): «ولا القطع به» أي: بالدليل.

(١) واتحاد المتعلق على قول أهل التصويب ممنوع، لم لا يجوز أن يكون متعلق الظن كونه الحكم الذي لو نص الشارع لم ينص إلا عليه بأي أمانة تدل على ذلك، ومتعلق القطع بصيرورته بذلك الظن حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده قطعاً ما دام ظاناً أنه الحكم الذي لو نص الشارع لم ينص إلا عليه لا دائماً؟ ولا نريد بأن حكم الله تابع لظن المجتهد إلا هذا، فتنتفي اللوازم بأسرها. (سحولي).

فيجوز أن يوجب ظن الدليل وجوب العمل وأن يوجب الجزم بكونه دليلاً، ثم تجوز كون غيره دليلاً لا يوجب العمل ما لم يتعلق الظن بكونه دليلاً، ثم المراد بكون كل مجتهد مصيباً إصابته في الأحكام التكليفية لا في كل حكم. والأحسم^(١) في الجواب: أن الظن المتعلق بثبوت المدلول مستفاد من الدليل قطعاً، ووجود ظن آخر متعلق بكون الدليل دليلاً لا يرفع المحذور الحاصل من الظن الأول.

(قوله): «فيجوز أن يوجب ظن الدليل وجوب العمل» أي: بالدليل، ويحتمل وجوب العمل بالمدلول، وهو الحكم «وأن يوجب الجزم بكونه دليلاً» [١] أي: يجوز أن يوجب هذا أو هذا، فلا يتعين إيجابه للجزم بكونه دليلاً؛ لاحتمال أن يكون الدليل غيره، وذلك لا يضر؛ لأن مناط وجوب العمل قد حصل للمجتهد، وهو ظن دليله، ولم يتعلق الظن بغير دليله فلا يجب العمل به، وهذا معنى قول المؤلف رحمته الله؛ ثم تجوز كون غيره دليلاً.. إلخ.

(قوله): «في الأحكام التكليفية» وكون الدليل دليلاً ليس من الأحكام التكليفية، بل من الأحكام الوضعية، والمراد بالبحث الأحكام التكليفية لا كل حكم.

(قوله): «والأحسم في الجواب» أي: عن قولهم: فإن قيل: لا اتحاد في المتعلق.. إلخ، وإنما كان أحسم لأنه يرد على ذلك أنه لا يضر كون الحكم من الأحكام الوضعية لا التكليفية؛ ولذا قال السعد: غايته أن لا يكون اجتماع النقيضين في حكم شرعي عملي هو خطاب التكليف، بل هو في حكم شرعي اعتقادي هو كون الدليل الذي لاح للمجتهد دليلاً.

(قوله): «ثبوت المدلول» وهو الحكم المستنبط «مستفاد من الدليل قطعاً» لاستنباطه منه.

(قوله): «ووجود ظن آخر» غير ظن الحكم المستنبط.

(قوله): «لا يرفع المحذور» وهو القطع والظن في الحكم المستنبط، يعني لا يرفعه كما ادعاه المعترض حيث قال: إن الظن متعلق بكون الدليل دليلاً، والعلم متعلق بثبوت المدلول.

(قوله): «الحاصل» يعني المحذور «من الظن الأول» المتعلق بثبوت المدلول، وهو الحكم المستنبط، وإنما لم يرفعه لكون هذا الظن موجباً للقطع على القول بالتصويب.

(١) في نسخة: الأحسن.

(*) إنما كان أحسم لأن الذي اتحد فيه القطع والظن حكم تكليفي من محل النزاع، وذلك لأن الحكم المستنبط من الدليل باعتبار استفادته من دليل ظني ظني، ومن حيث دعوى أن كل مجتهد مصيب أي: موافق لما في نفس الأمر كما هو قول المصوبة قطعي، فيجتمع في ثبوته القطع والظن، وهو حكم تكليفي، ولا يقال: إن ثبوت المدلول ظني، وكون الدليل دليلاً ظني، فلا يجمع القطع والظن في شيء واحد؛ لأنه يقال: الكلام في ثبوت الحكم، وقد اجتمع فيه القطع والظن. (عن خط السيد العلامة أحمد بن إسحاق رحمته الله).

[١] - وهذا هو اللازم منه اجتماع الظن والعلم. (منه).

نعم، إذا أخذت القضية القائلة بأن مزنون المجتهد مقطوع به^(١) مشروطة أو عرفية لم يلزم المصوبة امتناع ظن النقيض كالمخطئة، لكنه يبقى التناقض؛ لكونهم يقطعون بأن الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الأمر، وبقاء الظن بالمجتهادات مما لا يمكن إنكاره.

(وأيضاً) لو لم يكن لله تعالى في كل واقعة حكم لكان **(يلزم أن يكون المجتهد)** إذا اجتهد في واقعة متجددة **(مبتدئاً)** شرعاً.

(و) أيضاً لو كان الكل حقاً فإذا تغير الاجتهاد فإن بقي الأول حقاً لزم اجتماع المتنافيين، وإن لم يبق صار الاجتهاد الثاني **(ناسخاً)**^(٢) للأول، وكذا المقلد إذا صار مجتهداً، والإجماع على أن ابتداء الشرائع ونسخها إنما هو بالوحي لا بالاجتهاد من آحاد الأمة.

وأما الأدلة النقلية فالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى:

(قوله): «نعم.. إلخ» أي: نعم يرفع المحذور الحاصل من الظن الأول، لكن المرفوع محذور آخر غير اجتماع النقيضين؛ لأن المرفوع هنا امتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر موجب الحكم، فإنه لا يلزم المصوبة إذا أخذت القضية القائلة بكون مزنون المجتهد مقطوعاً به مشروطة أو عرفية؛ إذ يكون التقدير: مزنون المجتهد مقطوع به ما دام مزنوناً، فإذا تبدل الظن بأن تغير إلى ظن النقيض زال القطع بالحكم الأول لزوال شرطه، فلا يمتنع ظن النقيض مع تذكر الظن الأول.

(قوله): «كالمخطئة» أي: كما لم يلزم المخطئة؛ لما عرفت من قول المؤلف رحمته سابقاً: لكنه ليس موجباً له دائماً.. إلخ.

(قوله): «لكنه يقي التناقض» أي: لكنه يقي المحذور الآخر وهو لزوم التناقض، أي: اجتماع القطع والظن أي عدم العلم في الحكم المستنبط.

(قوله): «لكونهم» أي: القائلين بالتصويب «يقطعون بأن الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الأمر» إذ لا حكم لله في الواقعة عندهم متقدم، بل الحكم الثابت في نفس الأمر هو ما ظنه المجتهد، وقد حصل له ذلك، فيوجب القطع؛ إذ ليس في الواقع خلاف ما ظنه.

(قوله): «مما لا يمكن إنكاره» لما عرفت من أنه متحقق بالوجدان فإنكاره بهت.

(١) عملاً. (فصول بدائع).

(٢) وأجيب بأنه إلزام مشترك؛ للاتفاق على أنه إذا ظن حكماً أوجبه الله عليه، وإذا رجع عنه إلى غيره بطل إيجاب الله له عليه، وهو معنى النسخ.

﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي، وإلا لما جاز لسليمان خلافه، ولا لداود الرجوع عنه، فلو كان كل منهما حقاً لم يكن لتخصيص سليمان جهة ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطئ، فكيف إذا كان أباً نبياً؟ والقول بجواز الاعتراض لتركه الأولى فإنه في الأنبياء ﷺ بمنزلة الخطأ^(١) في غيرهم مع بعده فإن قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة المقيدة بكونها الأولى، فإن التقييد خلاف الظاهر - يؤول إلى التخطئة، وهو المطلوب، وقول سليمان: غير هذا أرفق للفريقين مع أنه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين، فلعل الأرفقية موجبة للتعين، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] يحتمل إتياء الحكمة ومناسبة الأحكام والعلم بطريق الاجتهاد، وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة.

وأما الإجماع فإن الآثار دالة على أن الصحابة كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطأ ويخطئ بعضهم بعضاً بحيث تواتر القدر المشترك، وهذا ما

(قوله): «فكيف إذا كان» أي: من لم يخطئ.

(قوله): «والقول» مبتدأ، خبره قوله فيما يأتي: يؤول إلى التخطئة، وقوله: فإنه أي ترك الأولى.

(قوله): «مع بعده» أي: بعد هذا القول. وإنما آكل إلى التخطئة لأن الأولى في الواقعة هو الحكم المتقدم على الطلب.

(قوله): «وقول سليمان» مبتدأ، خبره: لا يقتضي جواز الحكمين حتى يلزم القول بالتصويب.

(قوله): «مع أنه» أي: القول «خبر واحد» والمسألة اعتقادية أصلية.

(قوله): «فلعل الأرفقية موجبة للتعين» أي: لتعين المطلوب، فيلزم التخطئة كما لزم من الأولوية ذلك.

(قوله): «وكلا آتيناه حكماً.. إلخ» يعني أن ظاهره حجة للقائل بالتصويب؛ لأن معناه أن حكمهما جميعاً عن علم ورضى منه تعالى، وذلك يقتضي الإصابة منهما. ورد ذلك المؤلف ﷺ بقوله: يحتمل إبقاء الحكمة.. إلخ، يعني لأنه لم يقل آتيناه حكماً وعلماً فيما حكم به في تلك المسألة، فيحتمل أن يكون المراد إتياء الحكمة ومناسبة الأحكام لمواردها.

(قوله): «والعلم بطريق الاجتهاد» عبارة أبي الحسين: فيجوز أن يكون المراد آتاها علوم الاجتهاد، وذلك لا يقتضي الإصابة.

(١) هذا ممنوع، سنده: ((فإننا أقطع له قطعة من نار)). (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

أراد به بقوله: **(وأيضاً أجمع الصحابة على التخطئة)** وقد عد شيئاً من ذلك فقال: **(كما في العول)** ^(١) روي أن ابن عباس قال: أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً؟ إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث ^(٢)؟ ثم قال: لو قدم -يعني عمر- من قدم الله وأخر من أخر الله ما عالت فريضة، ذكره الأسيوطي في جمع الجوامع، وهذا من ابن عباس إنكار وتخطئة لمن يقول بالعول، وقد روي أنهم أيضاً خطأوه في ذلك **(و)** كما في الكلالة ^(٣)، روى الأسيوطي عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلالة فقال: إني أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، والله منه بريء، رواه الدارمي والبيهقي وابن أبي شيبة وغيرهم، وروى عبدالرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقة عن محمد بن سيرين قال: نزلت بأبي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب الله أصلاً، ولا في السنة

(قوله): «ذكره الأسيوطي» وغيره أيضاً من الفرضيين.

(١) العول من اصطلاحات أهل الفرائض، وهو زيادة أجزاء الفروض على أجزاء المخارج. (منتخب).

(٢) كما لو ماتت امرأة وخلفت زوجاً وأختاً وأمّاً، قال الصحابة: للزوج النصف، وللأخت النصف، والأم الثلث؛ لأنها لم تحجب، فقال ابن عباس: ذهب النصفان بالمال، فمن أين يجيء الثلث؟ فجعل الأخت عصبية تأخذ السدس الباقي. لكن لا يخفى أن النزاع فيما لا قاطع فيه، وميراث الزوج والأم قطعياً؛ لأنها يرثان مع البنين دون غيرهم، فهم أقدم من الأخت؛ لأنها لا ترث إلا كلاله؛ ولهذا لا يحجب الإخوة الزوج مطلقاً، والأم لا يحجبها الواحد منهم، وهذا معنى قول ابن عباس: «لو قدموا من قدم الله لم تعل فريضة في الإسلام»، ولو سلم أن التخطئة وقعت منهم في الظنيات فذلك إجماع سكوتي ظني، والمسألة عند المصنف قطعية لا يتنهض عليها الظني، ومثله الاحتجاج بحديث: ((إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد)). (من شرح الجلال للمختصر باختصار).

(٣) أي: فيما عدا الوالد والولد. (منتخب).

أثراً، قال: أقول فيها برأيي^(١)، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله **(و) كما في (المجهضة)** بكسر الهاء، يقال: أجهضت الناقة والمرأة ولدها إجهاضاً: أسقطته ناقص الخلق، فهي مجهض ومجهضة، والولد مجهض، قال ابن حجر في تلخيصه: روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال: أرسل عمر إلى امرأة مغبية^(٢) كان يُدْخَلُ عليها فأنكر ذلك ف قيل لها: أجيبي عمر، قالت: ويلها ما لها ولعمر؟ فبينما هي في الطريق ضربها الطلق، فدخلت داراً فألقت ولدها فصاح صيحتين ومات، فاستشار عمر الصحابة، فأشار عليه بعضهم^(٣) أن ليس عليك شيء، إنما أنت وال ومؤدب، فقال عمر: ما تقول يا علي؟ فقال علي: «إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك، أرى أن ديتك عليك؛ لأنك أنت أفرعتها فألقت ولدها من سببك»، فأمر علياً أن يقيم عقله على قريش، ثم قال: ورواه عبدالرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه، وذكره الشافعي بلاغاً^(٤) عن عمر مختصراً. وكما روي عن ابن عباس أنه قاس الجد على ابن الابن في حجب الإخوة، وقال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابناً ولم يجعل أب الأب

(١) فإن قيل: قد روي عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: ((من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار))، وفي رواية: ((من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)) أخرجه الترمذي وحسنه، وعن جندب أنه ﷺ قال: ((من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ))، أخرجه أبو داود والترمذي وقال: غريب، أجيب: بأنه قال فيها بمقتضى لغتهم في الكلالة، وليس كذلك هو المفهوم من الرأي في الأعصار الأخيرة، وإنما سماه رأياً على عادتهم في الورع عن تفسير القرآن بغير النصوص العربية؛ لما يدخل التفسير باللغة من احتمال الاشتراك والتخصيص والمجاز ونحوه. (من الطبري على الكافل).

(٢) اسم فاعل من فعل بالتشديد أو من أفعّل، هكذا ضبط في الأصول.

(٣) عبدالرحمن بن عوف وعثمان بن عفان. (سعد).

(٤) أي: بصيغة بلغنا عن عمر، والله أعلم، وهو عند أهل الحديث إذا كان بهذا اللفظ غير صحيح.

أباً. وكما روي عن مسروق^(١) قال: كتب كاتب لعمر بن الخطاب: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فانتهره عمر وقال: لا، بل اكتب: هذا ما رأى عمر، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمن عمر. أخرجه البيهقي، وروى المؤيد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود أنه قال في امرأة مات زوجها ولم يفرض لها صداقاً: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان. ولعلي بن أبي طالب عليه السلام كلام في ذلك لا يحتمل التأويل، وشهرته أغنت عن نقله، وأمثال هذا كثير شائع، ولم ينكر على أحد منهم.

وأما السنة فما أشار إليه بقوله: **(وشرح بها)** يعني: بالتخطئة **(عليه الصلاة والسلام في عدة أحاديث)** فمن ذلك ما أخرجه الجماعة إلا الترمذي عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله

(قوله): «ولعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه كلام في ذلك» أي: بالقول بالتخطئة «لا يحتمل التأويل» إشارة إلى أنه وإن تأول ما ورد عن سائر الصحابة من التخطئة بأن المراد بالخطأ حيث يكون هناك تقصير [١] وعدم استيفاء النظر في ظن الصواب فلا يمكن تأويل ما ورد عن الوصي كرم الله وجهه، وهو قوله عليه السلام: (ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلهم واحد، ونيهم واحد، وكتابهم واحد، فأمرهم الله سبحانه وتعالى بالاختلاف فأطاعوه؟ أم نهاهم فعصوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلمهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله تعالى ديناً تاماً فقصر ﷺ عن تبليغه وأدائه والله تعالى يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال: ﴿نَبَيَّاْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً وأنه لا اختلاف فيه فقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]؟ وإن القرآن ظاهره أتيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائب، ولا تنكشف الظلم إلا به). وقد روي في حواشي الفصول عن الإمام يحيى عليه السلام في تأويل كلام أمير المؤمنين عليه السلام ثلاثة أوجه، فخذ من موضعه إن شاء الله تعالى.

(١) ابن الأجدع الهمداني. (من سيرة ابن هشام). قيل: سُرق وهو صغير.

[١] - سيأتي للمؤلف رحمته الله الإشارة إلى اعتراض هذا، وأبسط منه في حواشي المنهاج لشيخنا رحمته الله. (منه ح).

أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر))، وأخرج الجماعة كلهم عن أبي هريرة نحوه، قال الترمذي: وفي الباب عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر، وفي رواية للحاكم: ((إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله عشرة أجور))، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد، وعن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال له في قضاء أمره به: ((اجتهد فإن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة))، وروى نحوه أحمد بن حنبل^(١) في مسنده، وحملهم التخطئة على صورة وجود القاطع أو ترك استقصاء المجتهد بعيد لا سيما من الصحابة رضي الله عنهم، والحاكم المقصر مأزور فلا يكن مأجوراً.

تنبيه: أجر المخطئ على بذل الوسع لا على نفس الخطأ؛ لعدم مناسبته، ولأنه ليس من فعله، والمصيب يتعدد الأجر في حقه، فله أجر على بذل الوسع كالمخطئ وأجر أو أجور^(٢) إما على الإصابة لكونها من آثار صنعه، وإما لكونه سن سنة حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لمصادفتهم الهدى،

(قوله): «وجود القاطع» أي: وجوده في الواقعة، ولا كلام مع وجوده في خطأ المخالف.

(قوله): «أو ترك استقصاء المجتهد» أي: تقصيره في الاجتهاد وعدم است فراغ الوسع في ظن الصواب.

(قوله): «بعيد» لما فيه من الحمل على غير السلامة «لا سيما من الصحابة» المنزهين عن ذلك؛ لسهولة معرفتهم للمأخذ وجدهم في إظهار الصواب.

(قوله): «وأجر أو أجور» اعترض بعض الناظرين بأن الأحاديث على التثنية والجمع، فالأفراد محل نظر. والأولى ما في الكتاب؛ إذ المراد أن المصيب له أجران أو أجور، فأحد الأجرين أو الأجور على بذل الوسع كالمخطئ، والبقية من الأجرين أو الأجور على الإصابة.

(١) الأحاديث في الحاكم المجتهد لا في مطلق المجتهد، فالحاكم إذا اجتهد وعمل بشهادة عادلة وقطع أنها الحق فقد أصاب حكم الله، فإن كانت الشهادة زوراً إما لوهم الشهود أو نحو ذلك فقد أخطأ الواقع مع إصابته لحكم الله، فإنه تعالى أمره بالعمل بالشهادة بدليل قطعي لا تجوز مخالفته، ولا إثم على من عمل بحكم الله وأخطأ الواقع؛ ولذا قال ﷺ: ((فإنما أقطع له قطعة من نار))، فجعل أحاديث الحاكم وتخطئته في الواقع لا في الحكم دليلاً على تخطئة المجتهد من نصب الدليل على خلاف محل النزاع. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

(٢) في نسخة: وأجران أو أجور.

ومقلد المخطئ لم يحصل على شيء، غاية الأمر سقوط الحق^(١) عنه باعتبار ظنه أنه على الحق.

احتج **(الثاني)** وهو القائل بتصويب الكل بوجهين: أولهما: أن التخطئة توجب أحد المحذورين؛ لأن المخطئ في اجتهاده إما أن يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس الأمر في حقه أو لا، والكل باطل؛ لأن **(بقاء الصواب)** في حق المخطئ ووجوبه عليه **(مع)** وجوب **(الخطأ)** الذي ظنه الصواب عليه **(نقيضان)** والتكلف بهما محال **(وعدمه)** أي: عدم بقاء الصواب في حق المخطئ **(إيجاب خطأ وتحريم صواب)** وهو أيضاً محال^(٢).

(ورد بثبوت الثاني)^(٣) وهو زوال الحكم الأول في حق المجتهد المخطئ،

(١) في نسخة: سقوط الإثم.

(٢) عبارة المختصر وشرحه للجلال: احتجت المصوبة بأن قالوا: لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان، بيان الملازمة أنه قد وقع الإجماع على وجوب مجتهده الذي خالف مطلوب الله المعين قبل الاجتهاد، ومع وجوب هذا المخالف للمطلوب يلزم طلب الجمع بين النقيضين: الحل هو الحرمة في حال واحد باعتبار مكلف واحد، وإن لم يكن طلب المطلوب باقياً لزم إيجاب الخطأ؛ لأن الفرض أن المطلوب واحد وقد ارتفع وجوبه، فإيجاب غيره إيجاب خطأ. اهـ بتصرف يسير.

(٣) من طرفي التردد، أي: باختياره «والنقض له بدليل» الاتفاق «على أنه لو كان فيها» أي: المسألة «نص أو إجماع» يمنع الاجتهاد فاجتهد فيها بخلاف مقتضى النص والإجماع «ولم يطلع عليه» أي: على أحدهما «وجب مخالفته» اتفاقاً «وهو خطأ» فما هو جوابكم في محل الاتفاق فهو جوابنا في محل الخلاف، «وهذا» أي: مخالفة ما لا نص عليه ولا إجماع «أجدر» بالإيجاب من مخالف النص والإجماع، هذا تقرير كلامه، ولا يخفى ضعف النقض؛ لأن النص والإجماع إن كانا قطعيين فوجوب مخالفتهما ممنوع، وإن كانا ظنيين فنقض بمحل النزاع، فالجواب الحق منع لزوم طلب الجمع بين النقيضين، مسنداً بأن طلب خلاف ما في الواقع مشروط بعدم الاطلاع على ما في الواقع، فكلاهما مطلوب بشرط في قوة: يجب هذا إن علم وجوبه وإلا وجب الآخر، فيندفع طلب الجمع بين النقيضين في حال واحد؛ لاختلاف وحدة الشرط، ويندفع وجوب الخطأ؛ لظهور كونه مطلوباً بشرط قد حصل، وبهذا التحقيق يرتفع الخلاف رأساً. ولا يجدي احتجاج المصوبة بما قالوا من أن النبي ﷺ قال: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) ولو كان أحدهم مخطئاً لم يكن هدى؛ وذلك لأنه قد أجيب بأنه أي: كل واحد من الواجبين المرتبين على الشرطين هدى؛ لأنه أي: العامل على أحدهما بعد وجود شرطه فعل ما يجب عليه، سواء كان العمل من مجتهد أو مقلد. (مختصر وشرحه للعلامة للجلال).

ولا نسلم استحالته **(كمخالف)** الدليل **(القطعي)** من نص أو إجماع **(بلا**
تقصير) ^(١) منه في البحث فإنه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطئه
 فمع الاختلاف في خطئه أولى.

وثانيهما: أن العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتداء، فلو كان بعض
 الصحابة المجتهدين مخطئاً لم تكن متابعتهم اهتداء، وقد قال ﷺ: ((بأيهم
 اقتديتم اهتديتم))، قلنا: هو اهتداء من حيث فعل ما يجب عليه لإيصاله إلى
 الثواب وإن لم يكن كذلك من حيث تعيين الحكم، والصدق ببعض الاعتبارات
 كاف في أصل الصدق، كما إذا خالف النص مجتهد لم يطلع عليه ^(٢).

(١) هذا ما اشتغل به الناس، وهو لفظ بلا معنى؛ لأن القطعي آية متواترة قطعية الدلالة وظني عند
 آخر، كبيع أم الولد والمتعة، فلا دلالة في مختلف فيه. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).
 (٢) وللمصوبة أدلة سمعية نحو قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا
 فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٥]، وقصة داود وسليمان، وخبر نداء المنادي يوم قريظة: لا يصل العصر إلا
 في بني قريظة، فمنهم من فهم المبادرة فصل، ومنهم من ترك الصلاة فلم ينكر، ونحوها.

[مسألة: في الخلاف في نقض الحكم إن لم يخالف قاطعاً]

(مسألة: اختلف في نقض الحكم إن لم يخالف قاطعاً) من نص كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أو قياس قطعيين، أما إذا خالف القطعي نقض بالاتفاق^(١)؛ لأن الظن لا يبطل العلم **(فقيل)** في مخالف غير القطعي **(بالمنع)** فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه إذا تغير اجتهاده، ولا حكم غيره، أما إذا لم يخالف نصاً ولا جلياً فلإجماع، وأما إذا خالف أحدهما فهو مذهب الجمهور^(٢) **(لفوات مصلحة نصب الحكام)**^(٣) لأنه يتسلسل بنقض النقض من الآخرين فتفتوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة^(٤)؛ لعدم الوثوق بالحكم

(قوله): «نقض بالاتفاق» وكذا إذا خالف المجتهد مذهبه علماً فإنه ينقض؛ لأنه باطل.

(قوله): «أما إذا لم يخالف نصاً» يعني ولو أحادياً.

(قوله): «فلإجماع» على أنه لا يجوز النقض كما ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه.

(١) لكن قد عرفت أن الأدلة كلها مطلقات أو عمومات، وكلها ظنية وإن حصل في بعض منها قطع بالمتن، وقد جاز التخصيص والتقييد بالقياس، فلا قطع بمدلول دليل نقلي رأساً، نعم، ربما حصل القطع في أسباب الحكم؛ لما عرفت من أن العموم قطعي في السبب الجزئي الشخصي كولد أمة زمة؛ ولهذا خصص أبو حنيفة ولد غيرها من الإماء بعدم إلحاقه بذئ الفراش إلا بدعوة. (شرح جلال).

(٢) أما أنه لا ينقض بجتهاد آخر فتعم، وأما إذا ادعى على القاضي -أي: الحاكم- أن مذهبه الذي بنيت عليه الحكم باطل وجب عليه إجابته والرجوع إلى الكتاب والسنة. (نجاح الطالب).

(٣) وهي قطع المنازعات والخصومات. (رفواً).

(٤) ولأن الفرض أن كلا من الحكمين صدر عن ظن راجح من مجتهد كامل، فلا مرجح لإيثار ظن الناقض على ظن المنقوض، هذا إذا كان الحاكمان مجتهدين، أما إذا كان أحدهما مقلداً جاز للمجتهد نقض حكمه؛ لأنه لا يصح منه أن يقول: صح عندي وحكمت؛ لأن ذلك فرع العلم بدلالة الدليل، وليس أهلاً للعلم بها، وإمامه لم يحكم على الخصمين، فلا كان قوله حكماً على الخصمين ولا قول إمامه حكماً عليهما، وإن كان حكماً لنفسه، نعم: إذا حكّم الخصمان مقلداً لم يجوز نقض حكمه، لا لأنه حكم، بل لأن كلاً من الخصمين التزم ما حكم به عليه، فهو كالناذر والكفيل المستلزم باختياره. (جلال).

(و) قيل (بالجواز) لنقض الحكم (إن خالف نصاً) صريحاً ولو كان آحادياً (أو) خالف ظاهراً (جلياً) ولو قياساً؛ لقوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا مذهب المتأخرين من الشافعية، ذكره البرماوي، وهو ممن يقول بوحدة الحق، ولهذا قال: **(وهو على التخطئة ظاهر) يعني: وأما عند المصوبة فلا وجه له؛ لكون الأول وقع مطابقاً لمراد الله تعالى، وكذا عند بعض المخطئة؛ لأن الظن لا يرفع الظن، والرد إلى الله تعالى والرسول مع بقاء الاختلاف، ولا يبقى خلاف مع الحكم.**

(و) لا يجوز (الحكم) من مجتهد^(١) (بخلاف الاجتهاد) الحاصل منه (ولو) وقع ذلك الحكم من المجتهد (عن تقليد) منه لمجتهد آخر فإنه (باطل)^(٢) لوجوب اتباع الظن) والعمل به، ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعاً، وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما يجيء إن شاء الله تعالى، ولا خلاف أن رجوع المجتهد

(قوله): «إن خالف نصاً، وقوله ولو قياساً جلياً» ورد هذان القولان بأن النص والجلي إذا كانا ظنين فلا فرق بين ظن وظن، وقد استدلل على ذلك برجوع عمر في المفاضلة بين الأصابع لما وجد كتاب عمرو بن حزم في المساواة بينهما، ورده في البحر بأنه لم ينقض حكماً، وإنما هو تغير اجتهاد.

(قوله): «لقوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].. إلخ» والجواب أنا نقول بموجب الآية مع الرد إلى القياس؛ إذ هو طريق شرعي.

(١) واحترز بالمجتهد عن حكم المقلد عند من يقول: إنه ينقض بالاجتهاد، إلا أن فيه بحثاً، وهو أن المقلد إنما يحكم بمذهب إمامه المجتهد، فهو في الحقيقة حكم لمجتهد، وأجيب بأن حقيقة الحكم أن يقول الحاكم: صح عندي، والمقلد ليس له عند؛ لعدم تمكنه من النظر في الأدلة، وإمامه لم يقل صح عندي، ولم يحكم في الحادثة الواقعة حتى يكون قول المقلد رواية للحكم فتقبل.

(شرح جلال).

(٢) اتفاقاً.

(*) أي: جائز النقص؛ لما أسلفناه لك من أن المتبوع لم يحكم، والتابع أيضاً لم يحكم؛ لأن معنى الحكم التصديق، وهو غير مصدق باجتهاد غيره. (جلال).

في الأحكام التي لا يستمر حكمها^(١) لا حكم له فيما قد مضى منها **(و)** المختار الذي عليه الجمهور أن **(رجوعه)** أي: المجتهد **(في دائم الحكم)** أي: ما يستمر حكمه تحليلاً وتحريماً وإجزاء نحو أن يطلق زوجته ثلاثاً من دون تحليل رجعة وهو يرى أن الطلاق لا يتبع الطلاق، فراجعها ثم تغير اجتهاده إلى أن الطلاق يتبع الطلاق، ونحو أن يرى أن الخلع فسخ، فنكح امرأة كان قد خالعه ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق **(أو)** في **(واجب القضاء)** نحو أن يسافر بريداً وهو يرى وجوب القصر فيه، ثم رأى بعد خروج وقت الصلاة وقبل فعلها أن ذلك لا يوجب القصر **(نقض للأول)** من الاجتهادين من حينه لا من أصله، فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الأول ولا يعاقب عليه قبل تغير الاجتهاد،

(قوله): «التي لا يستمر حكمها» وذلك كالخج.

(قوله): «لا حكم له» بمعنى أنه لا يلزم إعادة ما قد فعله بالاجتهاد الأول.

(قوله): «فيما قد مضى» أي: فيما قد نفذ.

(قوله): «ورجوعه» مبتدأ، خبره قوله: نقض.

(قوله): «وقبل فعلها» سيأتي قول المؤلف عليه السلام فلا يعيد ما فعله، فلو قال: أو قبل فعلها لكان أولى.

(١) وذلك حيث لا ثمرة له مستدامة كالخج، فإنه حكم لا ثمرة له مستدامة، بمعنى أنه لا يتكرر، فلا يلزم المجتهد ومن قلده إعادة ما فعلوا بالاجتهاد الأول، مثاله لو كان مذهب المجتهد أن الوطء بعد الوقوف وقبل الرمي لا يفسد، ثم حج ووطئ كذلك، ثم تغير اجتهاده الأول إلى أن ذلك يفسد، فإنه لا يجب عليه الإعادة، وكذا من قلده، ولا يعيد ما قد صلى، ولا ما قد أخرجه من الزكاة، وأما ما لم يفعل من الأحكام التي اجتهد فيها حتى رجع عن ذلك الاجتهاد ووقته باق نحو أن يرى أن مسافة القصر ثلاث بعد أن كانت عنده بريداً، ولما يصل والوقت باق، أو قد فعل ذلك الحكم الذي رجع عن اجتهاده فيه ولما لم يفعل المقصود به، نحو أن يتوضأ من غير ترتيب أو من دون نية وهو يرى جواز ذلك، ثم تغير اجتهاده إلى وجوب ذلك قبل أن يصلي فيعمل بالاجتهاد الثاني في الصورتين، فيصلي ثانياً، ويعيد الوضوء، وكذلك من تغير اجتهاده وهو في حال الفعل فإنه يعمل في المستقبل بالثاني، وفي الماضي بالأول، نحو أن يتغير اجتهاده وهو في حال الصلاة إلى وجوب قراءة أو اعتدال أو نحو ذلك، فإنه يعمل فيها بقي بالاجتهاد الثاني، والله أعلم. (من شرح ابن حميد على مقدمة الأئمة).

وبعده يعمل بالثاني تحريماً واجتزاءً فيقضي تماماً ويفارق تلك المطلقة والمخالعة **(وإلا استحل)** في مثالي المطلقة والمخالعة ثلاثاً **(واجتزئ)** لو قضى قصراً وهو

يرى وجوب التمام **(بما يعتقد تحريمه)** في الأول **(وعدم إجزائه)** في الثاني.

(وقيل: لا) يعمل بالثاني، بل بالأول سواء اتصل به حكم حاكم أم لا؛ تنزيلاً للاجتهاد منزلة الحكم، فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، والتحقيق أن العمل بالثاني ليس نقضاً للأول، وإنما يكون نقضاً له لو حكم بأنه كان حراماً من أول الأمر، وأهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف ذلك.

(وقيل: لا) يعمل بالثاني **(إن حكم به)** أي: بالأول، فإذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مثلناه عمل المجتهد^(١) على ذلك وإن خالف اجتهاده؛ لما سبق من أنه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره، وامتناع النقض يقتضي اعتبار الحكم، واعتباره يقتضي عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده، وهذا رأي المصوبة وكثير من القائلين بوحدة الحق، وهو مبني على أن حكم الحاكم في الاجتهاديات ينفذ ظاهراً وباطناً، فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهراً وباطناً وإن كان مذهبه التحريم، وفيه نظر.

(قوله): «وإلا استحل» أي: وإن لم نقل: إنه نقض.

(قوله): «تنزيلاً للاجتهاد منزلة الحكم» وهو قول أبي طالب والقاسم واحد قولي المنصور بالله؛ لظهوره عن الصحابة؛ إذ كان يرجع كثير منهم عن اجتهاده ولم يعلم أنه نقض ما قد أبرم، كرجوع علي كرم الله وجهه في بيع أم الولد، وعمر في دية الأصابع، قلت: لكن هذا الاستدلال لا ينافي المذهب الأول؛ لأن ما ذكر عن علي كرم الله وجهه وعن عمر هو فيما قد مضى ونفذ.

(قوله): «وفيه نظر» لما تقرر في الفروع من أن حكمه في الوقوع لا ينفذ باطناً.

(١) وفيه نظر؛ لأن حكم الحاكم إنما شرع لفصل الخصومات لا لتصحيح الديانات، فليس بحجة فيها اتفاقاً. (جلال). قد يجتمع تصحيح الديانات وفصل الخصومات كما في المسألة الممثل بها ههنا فيمن يرى أن الخلع فسخ، ومذهب المرأة أنه طلاق، ثم أراد نكاحها بعد مخالعته إياها ثلاثاً فامتنعت وخاصمته.

(ونحوه الخلاف في المقلد) يعني: أن الخلاف في المقلد كالخلاف في المجتهد، فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن إمامه صحة ذلك، ثم علم تغير اجتهاد إمامه فالمختار التحريم مطلقاً^(١)، وقيل: الحل مطلقاً، وقيل: إذا اتصل حكم حل وإلا فلا.

(وحكمه) أي: المقلد **(بخلاف مذهب إمامه جار على الخلاف في الانتقال)** وسيأتي إن شاء الله تعالى، فإن قلنا: إنه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه، وإلا نقض^(٢) كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده، وقيل: إنه إنما ينقض حكمه إذا لم يقلد فيه أحداً من الأئمة، أما إذا قلد فيه غير إمامه فلا ينقض؛ لأنه لعدالته إنما حكم به لرجحانه عنده. واعلم أن في كون الحاكم مقلداً ثلاثة أقوال: أولها: أنه لا يصح حكم المقلد. وثانيها: أنه يصح؛ لأن التقليد طريق القاصر عن الاجتهاد، وكما يقلد في قيم المتلفات، قيل: وهذا أولى؛ لثلا تعطل الأحكام وتضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصاً في زماننا. وثالثها: أنه يصح عند تعذر الاجتهاد.

(قوله): «جار على الخلاف في الانتقال وسيأتي إن شاء الله تعالى» في آخر باب التقليد، في بحث مسألة التزام مذهب معين، لكن لم يصرح فيها بالخلاف، وإنما أشار إليه بقوله في الشرح: على المختار.

(١) اتصل به حكم أم لا.

(٢) إلا أنا عرفناك أن حكم المقلد ليس بحكم رأساً فضلاً عن أن يكون صحيحاً أو غير صحيح، إنما هو ناقل لاجتهاد إمامه، وإمامه غير حاكم على الخصمين أيضاً، فلا حكم عليهما إلا إذا التزمه باختيارهما. (جلال).

[مسألة: هل يجوز للمجتهد أن يقلد غيره قبل اجتهاده]

(مسألة:) لا خلاف في أن المجتهد ممنوع عن التقليد إذا اجتهد فأداه اجتهاده إلى حكم، واختلف **(في تقليده)** لمجتهد آخر **(قبل اجتهاده)** ^(١) على أقوال، أولها: **(المنع)** مطلقاً ^(٢)، وهذا قول الأكثر، وهو الجديد من مذهب الشافعي؛ لأن الاجتهاد أصل التقليد، والأخذ بالفرع مع القدرة على الأصل لا يجوز كما في الوضوء والتميم، ولقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]، فإنه يعم الاجتهاد، وترك العمل به في العامي لعجزه، وللقياس على التقليد في الأصول بجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر المحتمل، ولا يفرق بأن المطلوب هنا الظن، وهو يحصل بالتقليد؛ لأن المطلوب الظن الأقوى، وهو متمكن منه. ولا ينقض بقضاء القاضي ^(٣) حيث لا يجوز خلافه؛ لأن ذلك عمل بالدليل الدال على أنه لا ينقض لا بالتقليد ^(٤).

(و) ثانيها: (الجواز مطلقاً) أي: سواء كان الغير صحابياً أو لا، وأعلم منه أو لا، إلى آخر الأقوال؛ وذلك لعدم علمه به الآن وهو مذهب أحمد وإسحاق بن راهويه وسفيان ورواية عن أبي حنيفة.

(قوله:) «وترك العمل به» أي: بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] في العامي.. إلخ، وهذا جواب سؤال.

(قوله:) «وللقياس على التقليد في الأصول» عطف على قوله: لأن الاجتهاد أصل، يعني ولقياس عدم جواز تقليد المجتهد في الفروع على عدم جواز تقليده في الأصول، وهذا اتفاق بين الخصمين.

(قوله:) «ولا ينقض» أي: الدليل الدال على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره «بقضاء القاضي» فإن المجتهد لا يجوز له مخالفته، بل يتعين عليه العمل به.

- (١) أي: قبل النظر في المسألة بعد ما صار مجتهداً.
- (٢) سواء كان المجتهد الآخر صحابياً أم لا، أعلم منه أم لا، راجحاً أم لا.
- (٣) فإن قيل: ينتقض هذا بحكم الحاكم حيث لا يجوز للمجتهد مخالفته لو خالف ظنه، فيصير المجتهد مقلداً للحاكم، قلنا: ذلك من المجتهد عمل بالدليل على أنه لا يجوز نقض حكم الحاكم بالاجتهاد، لا بالتقليد. (سحولي).
- (٤) أي: لا عمل بالتقليد.

(و) ثالثها: جواز تقليد المجتهد **(لأعلم)** منه، وهو قول محمد بن الحسن الشيباني وإحدى الروایتين عن أبي حنيفة؛ وذلك لرجحان الأعلّم عليه، بخلاف المساوي والأدنى.

(و) رابعها: جواز تقليده **(لصحابي راجح)** في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له **(والأخير)** المجتهد في تقليد أيهم شاء **(مع الاستواء)** في النظر، وهذا مذهب مالك والجبائي وأحد قولي الشافعي وأحمد، والوجه رجحان الصحابي على غيره.

(و) خامسها: جواز تقليده لمجتهد غيره **(فيما يخصه)** من الأحكام لا فيما يفتي به غيره.

(و) سادسها: جواز تقليده لغيره **(فيه)** أي: فيما يخصه إذا كان **(مضيقاً)** بحيث يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد، وهو قول ابن سريج، وهو قريب **(لعدم التمكن من الأصل)** الذي هو الاجتهاد والوقت باق.

احتج المجوز مطلقاً بوجوه، منها قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل]، ومنها حديث^(١): ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))، أما الآية فلائنه قبل الاجتهاد لا يعلم، والآخر من أهل الذكر، فيسأله للعمل، وأما الحديث فظاهره العموم، خص منه من اجتهد بالإجماع، فيبقى ما عداه.

(و) الجواب: أن الأمر في **(اسألوا أهل الذكر)** والخطاب في **(أصحابي)**

(قوله): «لا فيما يفتي به غيره» إشارة إلى أن المراد بما يخصه ما يكون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأي فيما يشتغل بعمله لا فيما يفتي به غيره، وليس المراد اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين.

(١) احتج من جوز للمجتهد تقليد الصحابي بقوله ﷺ: ((أصحابي.. إلخ))، قلنا: خطاب للمقلدين، وإلا كان الصحابي حجة ومحجوجاً. (جلال).

كالنجوم)^(١) بأيهم اقتديتم اهتديتم **(للمقلدين)** بيان ذلك أن معنى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل] إن كنتم لا من أهل العلم؛ تشعر به مقابلة إن كنتم لا تعلمون بأهل الذكر، والمراد بأهل العلم أهل القدرة على تحصيله، فإن المجتهد من أهل الذكر، ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد إذا كان ظاناً للحكم^(٢)؛ لأنه حيثئذ لا يعلمه^(٣). والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق^(٤)، ولو سلم فيختص بالأصحاب لبركة الصحة واحتمال السماع، فلا يفيد في عموم الدعوى. ومنها أن المطلوب الظن، وهو حاصل بفتوى الغير، والجواب ما مر أن ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير، فيجب العمل بالأقوى.

(قوله): «بأهل الذكر» حيث لم يقل الذاكرين.

(قوله): «أهل القدرة على تحصيله» فيفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يجوز له السؤال.

(قوله): «فإن المجتهد من أهل الذكر» جعله المؤلف عليه السلام مرتباً على ما سبقه فيكون المجموع دليلاً واحداً، ولكن في الترتيب خفاء. وفي شرح المختصر جعله دليلاً آخر حيث قال: ولأن المجتهد من أهل الذكر، وحاصله: أن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر لما عرفت من الفرق بين الذاكرين وأهل الذكر، فلفظهم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر؛ إذ للتساويان في العلم لا يؤمر أحدهما بالسؤال للآخر؛ للقطع بأن المراد حصول العلم للسائل، فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة، قال في شرح المختصر وحواشيه: في دلالة الآية على أن الخطاب للمقلدين تمحل لا يخفى؛ لاحتياج دلالته على ذلك إلى هذه المقدمات.

(١) تقدّم في الجزء الثاني للمؤلف عليه السلام الكلام على الحديث والقدح في رواته. قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام في لوامع الأنوار ج ٣/ ص ٤٥٣/ الفصل السابع/ ط ٥: ((وأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))، وهو من الأحاديث الموضوعة، المجروح روايتها بالكذب؛ وقد أوضح محمد بن إبراهيم في التنقيح، والإمام القاسم بن محمد عليه السلام، وولده الحسين عليه السلام، في بطلانه ما يكفي. انتهى.

(٢) وقد يقال: الآية نفت العلم بالفعل، والمجتهد قبل أن يجتهد بالفعل غير عالم بالفعل؛ ولهذا قيل: لا نسلم كون التقليد بدلاً، بل مخيراً فيه وفي الاجتهاد، فالمنتزه إنها هو قوله: ولأن المجتهد من أهل الذكر، فيجب أن يكون السائل غير المسؤول. (جلال).

(٣) لكن قد عرفت أن المطلوب الظن الأقوى كما تقدم، وظن نفسه - أي: المجتهد - أقوى من ظنه بفتوى الغير.

(٤) فيه: أن العلم يطلق على الظن.

(٥) في مسألة إجماع أهل المدينة.

[إذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد فيها المجتهد فهل يجب عليه إعادة

النظر فيها]

(مسألة) إذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فإن لم يذكر اجتهاده الأول أصلاً^(١) أو ذكره وتجدد له ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع^(٢) وجب عليه إعادة النظر فيها قطعاً، وإن كان ذاكراً لاجتهاده الأول مع دليله لم تلزمه إعادة قطعاً، وإن كان ذاكراً لاجتهاده الأول دون دليله ولم يتجدد له ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع فالخلاف، فذهب الشهرستاني إلى وجوب إعادة، وذكر بعض الشافعية فيها وجهين، قال النووي: أصحهما لزوم التجديد.

(و) المختار الذي عليه الجمهور أنه **(لا تلزمه إعادة النظر)** وتذكر طريق الاجتهاد **(لتكرار الواقعة)** إذ قد حصل مطلوبه **(والأصل عدم آخر)** يغيره **(والقول)** من المخالف **(باحتمال تغير الاجتهاد)** فلا يستمر الظن، وإعادة النظر يعلم استمراره، فكانت إعادة واجبة **(يوجبها)** أي: إعادة النظر **(مطلقاً)** سواء تكررت الواقعة أو لا؛ لدوام الاحتمال، ولا قائل به، والحل أن الطريق ما دام مظنوناً فاحتمال خلافه مرجوح، وإلا لم يعمل به أول مرة، والمرجوح لا يعتبر مع الراجح، وإذا زال ظنه بأن شك في قوته حيث تجدد له ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع وجب الاستئناف.

(قوله): «والحل» أي: حل قولهم: يحتمل تغير الاجتهاد؛ إذ الجواب الأول الزامي.

(١) لا الاجتهاد، ولا الدليل.

(٢) من شك أو غيره. (من شرح جحاف).

[مسألة: في الخلاف في جواز خلو زمن عن مجتهد]

(مسألة^(١)): ذهب جل أصحابنا والمعتزلة والحنابلة إلى أنه **(يُمْتَنَع)** شرعاً **(خلو الزمان عن مجتهد؛ لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة»^(٢))**، وحتى يأتي أمر الله ^(٣) ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل: «لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهر مكشوف أو خاف مغمور» **(ونحوه)** من الأحاديث المفيدة لمعناه حتى تواتر كما سبق ^(٤)، ووجه الدلالة أنا مكلفون بالأحكام الاجتهادية في كل وقت، ولا طريق لنا إلى العلم بها ^(٥) إلا بالاجتهاد، وهذا يقتضي وجوبه على الكفاية، فلو لم يجتهد أحد لزم خطأ الأمة، والأحاديث تحيله، فإن قيل: يكفي في ذلك تقليد الأموات، أجيب بأن جواز تقليدهم مفتقر إلى الاجتهاد فيه، والمدعى مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق ^(٦).

(قوله): «أجيب بأن جواز تقليدهم مفتقر إلى الاجتهاد فيه» إذ لا يجوز التقليد فيه؛ لكونه اعتقادياً أصلياً.
(قوله): «وللمدعى مطلق الاجتهاد» يعني ولو في مسألة، وهي جواز تقليدهم.

- (١) اعلم أن هذه المسألة كما في جمع الجوامع وشرحه في جواز خلو الزمان عن المجتهد، وأما في وقوعه فلم ينهض دليل عليه فتنبه. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر).
- (٢) أخرجه الحاكم عن ابن عمر.
- (٣) أخرج البخاري ومسلم عن المغيرة: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون))، وأخرج ابن ماجه عن أبي هريرة: ((لا تزال طائفة من أمتي قوامه على أمر الله لا يضرها من خالفها)) وصححه السيوطي.
- (٤) في مسألة كون الإجماع حجة.
- (٥) في نسخة: العمل، وظن به سيلان في نسخته.
- (٦) يقال: بل الظاهر أن المدعى الاجتهاد المطلق، بل قد نص جماهير أصحابنا أنه لا يجوز أن تخلو الأرض من صالح للإمامة من ولد الحسين لما دلت عليه الأدلة أن إجماع أهل البيت حجة.
- (*) يقال: الاجتهاد في جواز التقليد يعرفه المقلد من أقوال الأموات المتواترة كما يسمعه من مجتهد حي، فلم يقع ادعاء الاجتهاد المطلق، على أن المراد الاجتهاد المطلق، وإلا لم تبق فائدة للخلاف، والحق أن الدليل الواضح على عدم خلو الزمان من المجتهد ما تواتر معنى من قوله ﷺ: ((إني تارك فيكم الثقلين))، وفيه: ((كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) فإنه نص في المطلوب، فهو قطعي المتن والدلالة، وقد تركه المتذهبون ولم يستدلوا به؛ لئتم لهم ما ابتدعوه من أن المذاهب أربعة، ومن اجتهد من أهل البيت رموه بالزندقة: ويـل لمن شفعأوه خصـمـاءه يوم القيامة والجحيم تسعر (عن خط السيد العلامة عبدالقادر).

(قيل:) غاية ما ذكرتم من الدليل أنه **(ينفي الخلو)** عن المجتهد **(لا الجواز)** لخلوه، والنزاع في الثاني دون الأول.

(قلنا:) الذي لم ينه دليلنا هو الجواز **(العقلي)** أي: جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلاً **(وهو غير المدعى)** إذ المدعى إنما هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل.

(وقيل: يجوز) الخلو، وهو مذهب الإمام يحيى^(١) والأكثرين **(لقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم..» الخبر)** عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث أخبر بقبض العلم والعلماء، وأتى بكلمة إذا التي أصلها تحقق وقوع مدخولها، وهو نفي إبقاء العالم على العموم.

(قلنا:) هذا الحديث **(لا يعارض)** الحديث الأول لكونه **(متواتر المعنى، فيتأول)** هذا بأن المراد بقبض العلماء قبضهم عن تمكين البسطة في الأرض وظهورهم على الجهال^(٢)، فقبض العلماء هو قبض بسطتهم، واستعمال بسط اليد في الأرض على معنى القهر فيها والغلبة، واستعمال القبض على عكس

(قوله:) «فيتأول هذا.. إلخ» قال في شرح الفصول للسيد العلامة صلاح بن أحمد: وأنت خير بأنه وإن أمكن تأويل قبض العلم ما أمكن تأويل رفعه بتأويل قريب. وحديث أبي هريرة الثابت في الصحيحين في رواية أن يرفع العلم ويثبت الجهل، وحديث أنس الثابت فيها أن يرفع العلم ويظهر الجهل، وحديث عبدالرحمن بن شماس الثابت في صحيح مسلم لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق، هم شر من أهل الجاهلية، فهذه الأحاديث تقضي تجويز الخلو والوقوع، وقد يتأول بأن ذلك عند ارتفاع التكليف، وقيام الدلالة على عدم الخلو إنما هو مع بقاء التكليف، وقد حققه النووي، وفيه جمع بين الأدلة.

(١) ونصره الإمام عز الدين في شرح البحر.

(٢) قال بعضهم: والأولى في تأويله ما أفاده بعض العارفين أن المراد به عند اقتراب الساعة وكثرة الجهل وغلبة الأشرار.

ذلك - شائع، ويدل على صحة هذا التأويل وقربه قوله في آخر الحديث: ((اتخذ الناس رؤساء جهالاً))، فجعل رئاسة الجاهل بدلاً عن رئاسة العالم.

(قولهم: لو امتنع) الخلو (لكان) ممتنعاً (لغيره) لا لذاته؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال، والأصل عدم الغير (إن أريد) به (الإطلاق) أي: مطلق الامتناع أعم من الشرعي والعقلي (فقد وجد) كما حققناه آنفاً (أو) أريد الامتناع المخصوص وهو (العقلي فلا يفيد) لخروجه عن محل النزاع (وقد يدعي) الامتناع (العقلي موجب الإمامة عقلاً) يعني: أن من يقول بوجوب الإمامة عقلاً - وهم الإمامية وبعض المعتزلة - يذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز عقلاً خلو الزمان عن مجتهد وحجتهم هنا حجتهم هنالك، والجواب الجواب.

(قوله): «موجب الإمامة عقلاً» بكسر الجيم، أي: بعض من أوجب الإمامة لأنه سيأتي في الشرح: يذهب بعضهم.

(قوله): «والجواب الجواب» قالت الإمامية: تجب لكونها لطفاً، قلنا: لا طريق إلى اللطف الخاص كالتكاليف الشرعية إلا السمع. قال أبو القاسم: بل تجب عقلاً لدفع الضرر عن الخلق، قلنا: لا يصح ذلك؛ لأن الإمامة تجب على الإمام، ولا يجب عليه أن يدفع الضرر عن غيره؛ إذ لا يجب دفع الضرر إلا عن النفس والفرق بين كلام أبي القاسم وبعض الإمامية المذكور في شرح النجري على المقدمة [١].

[١] - لفظه: والفرق بين قول الإمامية وبين قول أبي القاسم ومن معه من المعتزلة أن الإمامية يقولون: يجب من جهة العقل قيام إمام معصوم جامع للشروط، والقاسم ومن معه يقولون: يجب عقلاً قيام رئيس يجمع الكلمة ويتولى الشوكة، وأما كونه جامعاً للشروط فإنها يجب سمعاً فقط؛ وبهذا يظهر أن كثيراً مما ورد عليهم غير وارد على أبي القاسم، والله أعلم.

[مسألة: في الخلاف في جواز التفويض إلى النبي ﷺ أو إلى المجتهد

ليحكم بما رآه]

(مسألة:) لا خلاف في جواز التفويض إلى النبي أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد^(١)، وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له من غير روية، فذهب الجمهور من متأخري الحنفية والشافعية وغيرهم إلى جوازه ووقوعه، وذهب الجمهور من متأخري الحنفية والشافعية وغيرهم إلى جوازه عقلاً ولكنه لم يقع، وتردد الشافعي^(٢)، فقليل: في الجواز، وقيل: في الوقوع، وذهب الإمام يحيى بن حمزة إلى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما، وتوقف في الوقوع، وأجازه ابن السمعاني في حق النبي لا غير، وهو أحد أقوال

(قوله): «ذهب الجمهور من متأخري الحنفية» واختاره ابن الحاجب.

(١) لا معنى لذكر هذا الطرف في مسألة التفويض؛ لأنه الاجتهاد الذي تقدم أنه يجب على المجتهد غير النبي ﷺ ويجوز له على الصحيح، ولهذا لم يذكره ابن الحاجب في المسألة ولا تعرض له العضد. (سحولي).

(*) في المختصر وشرحه للجلال ما لفظه: «مسألة»: يجوز أن يقال للمجتهد: احكم بما شئت فهو صواب، ويسمى تفويض المجتهد، وفرق بينه وبين التصويب أن حكم التصويب عن نظر في دليل المسألة، والتفويض لا عن نظر في دليل لها شرعي وإن كان مأذوناً في مطلقه. وما قيل من أن التفويض حكم بالتشهي فغلط، إنما المراد تفويض المجتهد في النظر في المصلحة المقتضية عنده للحكم المستلزم لها.

(٢) في نسخة عليها أثر الصحة: موسى، وهي نسخة شرح جمع الجوامع، وذلك صحيح، فإن موسى بن عمران اسمه موسى كما ذكره في حواشي الفصول في باب الإجماع في بحث قوله: وليس لهم أن يجمعوا جزافاً، في فصل: ولا إجماع إلا عن مستند، قال في حواشي الفصول: ومويس من أصحاب النظام.

(٣) (والعجب منه) أي: من الشافعي كيف تردد في الجواز (والفرض) أي: المفروض في تصوير المسألة (قول الله تعالى) للمجتهد المذكور: (ما تحكم به صواب) والله يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، على أنه يجوز أن يصونه بعد هذا التفويض عن اختيار ما لا مصلحة فيه (ولا مانع من) قبل (العقل، والأليق أن ترده في الوقوع) لا في الجواز. (تحرير وشرحه).

الشافعي، والذي عليه الجمهور من أئمتنا والمعتزلة أنه **(يمنع التفويض)** فلا يجوز أن يقول الله تعالى لنبي أو لغيره على لسان نبي: احكم بما تشتهييه كيف^(١) اتفق فإنك لا تحكم إلا بالحق **(لعدم إدراك المصالح)** والشرعيات مصالح، ولا يستمر من مكلف اختيار الصلاح وإدراكه على جهة الاتفاق، كما لا يستمر الصدق ممن يخبر عن علم، وإذا جاز من المكلف اختيار الفساد كان الأمر بالحكم باختياره أمراً بما لا يؤمن أن يكون مفسدة، وهو قبيح.

واعترض بجواز أن يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون مصلحة بحسب ظنه. وأجيب: بأنه إن كان للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة سقط التكليف ولحق بالإباحة؛ لأنها ليست بأكثر من أن يقال: إذا اخترته فافعله، وإن لم تختره فلا تفعله، وإلا لم يستمر اختيار المصلحة اتفاقاً قلَّت الأفعال المخير فيها أو كثرت؛ لعدم انفكاك تجويز المفسدة من كل واحد.

فإن قيل: إذا قيل له: إنك لا تحكم إلا بالحق أمنت المفسدة، أجيب: بأن صحة مثل هذا القول داخل في المتنازع لكونه خبراً، ولا يصح استمرار اختيار المصلحة اتفاقاً، فلا يصدق، فلا يجوز أن يقال.

(قوله): «لعدم إدراك المصالح» دفع هذا ابن الحاجب بأنه إنما يؤمر بذلك حيث علم الشارع أنه يختار ما فيه المصلحة، فتكون المصلحة لازمة لما يختاره وإن جهل المصلحة. قلت: وهذا غير ما أجاب به المؤلف رحمته فيما يأتي قريباً.

(قوله): «بأن صحة مثل هذا القول داخل في المتنازع» داخل خبر أن، ودخوله في المتنازع يحتمل دخوله في حيز النزاع والمنع «لكونه خبراً» فصدقه مبني على استمرار اختيار المصلحة اتفاقاً، ولا يصلح استمرارها فلا يصدق، فلا يجوز أن يقال. وقد ذكر المهدي رحمته ما يدل على هذا حيث قال: فكما لا يجوز أن يقول الله تعالى لنبيه ولا لمجهده: أخبر بما شئت فإنك لا تخبر إلا بصدق، والتحليل والتحريم في حكم الإخبار عن المصالح، فلا يجوز ذلك كما لا يجوز في الخبر اتفاقاً؛ إذ لو صح وقوع الصدق واستمراره على جهة الاتفاق لم يكن إخبار الأنبياء عن الغيب معجزة لهم. قلت: ويحتمل أن المراد بدخوله في المتنازع الذي هو التفويض، وهو ظاهر العبارة، ولا يخفى ما فيه.

(١) (لتأديته) أي: الجواز (إلى اختيار ما لا مصلحة فيه) لعدم التأمل والاجتهاد الموصل إلى معرفة المصالح. (تحرير وشرحه).

احتج الآخرون أما على الجواز فبعدم امتناعه لذاته، ولا غير يمنعه، وبناءؤه على نفي القبح العقلي (و) أما على الوقوع فبقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣]، ولا يستقيم إلا بتفويض التحريم إليه، وإلا كان المحرم هو الله تعالى (و) بحديث ابن عباس (١) المتفق عليه أن رسول الله ﷺ قال يوم فتح مكة: ((إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض))، إلى أن قال: ((فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يعصده شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها، ولا يختلى خلاها (٢))) فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقينهم وليبوتهم، فقال: ((إلا الإذخر)) دل على التفويض إلى رأيه حيث أطلق المنع ثم استثنى بالتماسه، مع ظهور أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة (و) بحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله

(قوله): «ولا يختلى خلاها» الخلل مقصور: الرطب من النبات أو يابسه، واحدته خلا، واختلاه جزه أو نزعه.

(١) فيه دلالة على أن تحريمها كان من أول الزمان كما عليه الأكثر، وأجابوا عن قوله: ((إن إبراهيم حرم مكة)) - وهو في صحيح مسلم من حديث جابر - بأن تحريمه كان خفياً فأظهره إبراهيم عليه السلام وأشاعه لا أنه ابتدأه، وقيل: بل ابتدأه أخذاً بظاهر هذا الحديث ونحوه، وأجابوا عن الأول بأن معناه أن الله كتب في اللوح المحفوظ أو في غيره يوم خلق السماوات والأرض أن إبراهيم سيحرم مكة بأمر الله، وفيه تحريم القتال بمكة وإن بغى أهلها على أهل العدل، وبه قال بعض الفقهاء، بل يضيق عليهم حتى يرجعوا إلى الطاعة، لكن نص الشافعي على جواز قتالهم؛ لأن قتال البغاة من حقوق الله التي لا يجوز إضاعتها، فحفظها في الحرم أولى من إضاعتها، وهذا هو الصواب، واختار في سير الواقدي في الحديث أن معناه تحريم نصب القتال عليهم وقتالهم بما يعم كالمجنين وغيره إذا أمكن إصلاح الحال بدون ذلك، بخلاف ما إذا تحصن الكفار في بلد أخرى فإنه يجوز قتالهم على كل حال بكل شيء، ووقع في شرح التلخيص للفقهاء المروزي أنه لا يجوز القتال بمكة، حتى لو تحصن فيها جماعة من الكفار لم يجوز لنا قتالهم، قال النووي، وهذا غلط ظاهر. (من بهجة المحافل للعامري الشافعي).

(٢) وفي مجمع البحار: هو بالقصر النبات ما دام رطباً، واختلاه قطعه، وأخلت الأرض كثر خلاها، وإذا يبس فهو حشيش مختلى بضم أوله وفتح لامه.

ﷺ: **(لولا أن أشق)** على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» رواه الجماعة **(و)** بحديث أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: ((يا أيها الناس، قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال النبي ﷺ: **(لو قلت: نعم لوجبت)** ولما استطعتم» رواه مسلم، وفي حديث ابن عباس: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: ((يا أيها الناس، إن الله كتب عليكم الحج))، فقام الأقرع بن حابس فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: ((لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها، الحج مرة، فمن زاد فطوع)) رواه الحاكم وصححه، وفي حديث علي عليه السلام قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [١] عمران: ٩٧ قالوا: يا رسول الله أفي كل عام؟ فسكت، ثم قالوا: أفي كل عام؟ فسكت، ثم قالوا: أفي كل عام؟ قال: ((لا، ولو قلت: نعم لوجبت)) رواه الحاكم، وهذه الأحاديث صريحة في أن قوله المجرد من غير وحي موجب **(و)** احتجوا أيضاً بما روي من **(قصة قتيلة)** ذكر ابن إسحاق في السيرة أن رسول الله ﷺ لما رجع من بدر العظمى ومعه الأسارى^(١) فيهم النضر بن الحارث^(٢) بن كلدة^(٣) وعقبة بن أبي معيط وغيرهما من شياطين العرب أمر علي بن أبي طالب رضي الله عنه بضرب عنق النضر بن الحارث صبراً بين يدي رسول الله ﷺ، قال ابن هشام: فقالت قتيلة بنت الحارث أخت النضر ارتجالاً:

(١) في المطبوع: أسرى.

(٢) كان يؤذي رسول الله ﷺ فقتله صبراً، وكان من جملة أذاه أنه كان يقرأ الكتب في أخبار العجم على العرب ويقول: محمد يأتيكم بأخبار عاد وثمود، وأنا سأنبئكم بأخبار الأكاسرة والقيصرة، يريد بذلك القدح في نبوته ﷺ. (سعد).

(٣) الكلدة: القطعة الغليظة من الأرض، والجمع كلد مثل قصبة وقصب، وبالمفرد سمي، ومنه الحارث بن كلدة الطبيب. (مصباح). وفي ديوان الأدب ذكره في باب فعل يفتح الفاء والعين.

يا راكباً إن الأثيل مظنة من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتاً بأن تحية ما إن تزال بها الركائب تحقق
مني إليه وعبرة مسفوحة جادت بهائجها وأخرى تحق^(١)
هل يسمعن النضر إن ناديته أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أحمد يا خير نجل كريمة من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلينفقن بأعز ما يغلوبه ما ينفق

(قوله): «أن الأثيل إلى آخر الأبيات» الأثيل: موضع فيه قبر النضر، ومظنة الشيء: موضعه الذي يظن كونه فيه. من صبح خامسة: الظاهر أن المراد أن هذا الموضع مظنة للوصول إليه من صبح ليلة خامسة من ابتداء سيره، ومفعول بلغ محذوف، أي: تحية، يدل عليه قوله: فإن تحية. ومتى: متعلق بتحية، ضمير إليه للنضر المدلول عليه بالأثيل؛ لأنه موضع قبره. وما إن تزال: خبر إن^[١] في فإن تحية، وإن: في ما إن تزال زائدة. وتحقق: من حققت الرحل وأحققتها إذا أثبتته. والمائنح^[٢]: الذي ينزل البئر فيملاً الدلو والمراد هنا قاصد الدمع. وأخرى تحق أي: وعبرة أخرى تغيب لا تجود بهائجها، من خفقت النجوم خفوقاً أي: غابت، والنون في فلتسمعن: للتأكيد، والقسم محذوف، أي: والله. والنجل: النسل، والنجيب: الكريم بين الكرامة، وفي قومها: متعلق بتحية، والمراد بالفحل الأب، ومعرق بالعين المهملة: أي عريق في الإصالة والكرم، والغيط: غضب كامن للعاجز، يقال: غاظه فهو مغيط، وأحنقه فهو محنق. وإنما كان من بني أبيه لأنه كان من قريش. ناشه بنوشه: تناوله ليأخذه برأسه ولحيته، وشققت الخطب فتشقق، والمعنى: يا راكباً إن الأثيل الذي فيه قبر النضر منزل ينزل فيه السائر من صبح ليلة خامسة من ابتداء السير إلى الأثيل وأنت موفق للتبليغ، بلغ ميتاً فيه تحية وسلاماً كاتنين مني إليه وعبرة مسفوحة جادت لقاصدها وعبرة أخرى تغيب فلم تجد، فإن تحية وسلاماً ما تزال الركائب ذاهبات بها فوالله ليسمعن النضر إن كان ليسمع ميت وينطق، ظلت سيوف بني أبيه تناوله، لله أرحام هناك تشقق وتقطع لأجل الرحم، يا محمد أنت نسل امرأة كريمة بينة الكرامة في قومها، والفحل فحل عريق في الأصالة والكرم، أي: أنت كريم الطرفين. ونونت المندائ ضرورة، أي: أي شيء ضرك لو أحسنت وعفوت، والفتى وإن كان مضجراً منظوياً على حقد وعداوة قد يمن ويعفو، والنضر أقرب من أصيب وأحقهم إن كان عتق يعتق، أي: يعفى عنه.

(١) «بهائجها»: في المخطوطات: بواكفها. «تحقق»: في المخطوطات والمطبوع: تحق، والمثبت من سيرة ابن هشام.

[١] - الظاهر أن قوله: بأن تحية مفعول بزيادة الباء، وقوله: ما إن تزال خبر أن فتأمل. (ح عن خط شيخه). ويمكن أن يكون مني صفة تحية وما إن تزال خبر إن.

[٢] - وفي نسخة في الشرح: بواكفها، والواكف كما في المصباح السائل قليلاً قليلاً.

والنضر أقرب من أسرت قرابة وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني أبية تنوشه لله أرحام هناك تشقق
صبراً يقاد إلى المنية متعباً رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام: فيقال والله أعلم: إن رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال: ((لو بلغني هذا قبل لمننت عليه^(١))) دل على أن القتل وعدمه مفوض إليه. والجواب: أن ما ذكره جميعاً لا نسلم دلالة على التفويض، فإن تحريم إسرائيل (عمول^(٢) على الاجتهاد) منه، فمعناه أنه حرمه على نفسه بدليل ظني^(٣) (و) استثناء الإذخر من باب (التخصيص) والعباس فهمه وأنه لم يرد به

(قوله): «والعباس رضي الله عنه» فهمه، وأنه لم يرد به العموم، فإن قيل: إذا لم يرد به العموم فكيف يصح استثناءه مع عدم دخوله؟ وأجيب بأنه ليس استثناء من القول الأول، بل يقدر تكرير العباس لقوله: لا يختل خلاها، هذا خلاصة ما في شرح المختصر، وفيه كلام أوفى من هذا فخذ منه.

(١) وفي الحاشية السعدية: فرق لها النبي ﷺ وبكى وقال: ((لو حدثني [١] قبل لعفوت عنه))، ثم قال: ((لا يقتل قرشي بعد هذا صبراً)).

(٢) وقد يقال: (لو كان تحريمه [٢] عنه) أي: عن اجتهاد (لم يكن كله) أي: كل الطعام مقولاً فيه كان (حلاً) لبني إسرائيل (قبله) أي: قبل اجتهاده المؤدي إلى التحريم (لأن الدليل) الذي يرتبه المجتهد إنما (يظهر الحكم) الثابت قبله (لا ينشئه) أي: الدليل لا يحدث الحكم (لقدمه) أي: الحكم؛ لأنه خطاب الله المنزه عن أن تكون صفاته حادثة، والحاصل أن القرآن دل على أن كل الطعام مما حرم إسرائيل وغيره قد كان حلاً قبل تحريمه، فلو كان تحريمه بطريق الاجتهاد لزم ألا يكون ما حرم حلاً قبل تحريمه، بل يكون حراماً لم تظهر حرمة إلا بعد اجتهاده؛ لأن الدليل مظهر لما كان ثابتاً. (تحرير وشرحه). وهذا مبني على قدم خطابه تعالى، والخلاف فيه مشهور.

(٣) أو نقول: يجوز أن يسند التحريم إلى نفسه على سبيل المجاز كما يقال للناذر: إنه قد أوجب على نفسه وإن كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى، والنذر سبب في الوجوب منه تعالى. (غاية الوصول).

[١] - في حاشية السعد: لو جئني.

[٢] - في المطبوع: تحريم. والمثبت من التحرير وشرحه.

العموم، فنطق بما فهمه، وقرره الرسول ﷺ^(١) (و) قوله عليه الصلاة والسلام: ((لأمرتهم بالسواك))، و((لو قلت: نعم لوجب)) محمول على **(التخير^(٢) في معين)** فيجوز أن يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بأن قيل له: لك أن تأمر بالسواك وأن لا تأمر، وأن توجب الحج مرة أو في كل عام، وأن تقتل النضر وأن تعفو^(٣) عنه، ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقاً (أو) على أنه أراد الإيجاب بالوحي **(لأنه لا ينطق إلا عن وحي)** بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم]، وأضافه إلى نفسه؛ لأن

(١) حاصل ذلك أن قوله ﷺ: ((لا يعضد شوكة، ولا يختلى خلاها)) بقي مثل الفجل وثمره التمر ونحو ذلك مما يجوز للناس قطعه للحاجة، فلحق به الإذخر لتلك العلة، فكان تخصيصاً لعموم ((كلاها)) بالقياس، فأقره النبي ﷺ، ولم يكن تفويضاً للعباس، بل تقريراً لقياسه. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر جيلاني).

(٢) (ولا يخفى أن هذا الجواب رجوع عن الدعوى، وهو) أي: الدعوى (أنه) أي: التفويض (لم يقع واعتراف بالخطأ) أي: في نفي الوقوع مطلقاً، ولك أن تقول: يجوز أن يكون مراد المدعي التفويض المطلق، فلا ينافيه الوقوع في الجملة فتأمل (فالحق أنه) أي: التفويض في الجملة (وقع، ولا ينافي) وقوعه (ما تقدم من أنه) ﷺ (متعبد بالاجتهاد) أي: مأمور به عند حضور الواقعة وعدم النص (لأن وقوع التفويض في أمور مخصوصة لا ينافيه) أي: كونه متعبداً بالاجتهاد، وإنما ينافيه وقوعه في الكل، ولا يخفى أن المصنف لا يدعي مثل دعواهم حتى يلزم عليه الرجوع عن الدعوى بهذا التحقيق (وإذا) أي: وإذا كان التفويض واقعاً في الجملة (فكونه) ﷺ (كذلك) أي: فوض إليه (في الإذخر أسهل مما تكلف) في أجوبته (وأقرب إلى الوجود) بحسب نفس الأمر، وقال ابن السمعاني: هذه المسألة وإن أوردتها متكلمو الأصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء، وليس فيها كثير فائدة؛ لأنها في غير الأنبياء لم توجد، ولا يتوهم وجوده في المستقبل. (تحرير وشرحه).

(*) والتخير في معين وإن كان تفويضاً في خاص فالنزاع إنما هو في التفويض العام، ورد بأن الخصوص طرد في المصحح، فإذا ثبت التفويض في المقيّد فقد ثبت في المطلق؛ ضرورة استلزام المقيّد للمطلق. (جلال).

(٣) وأنت خير بأن هذا الاحتمال مع بعده يأباه السياق خصوصاً في الأخيرين. (شرح تحرير).

قوله دليل الوجوب وإن صدر عن وحي كما في غير ذلك من الأحكام؛ وأما قصة قتيلة فقد يجاب بأنه إنما أبيح له القتل، فلو سمع قولها قبل القتل لتركه؛ لأنه أحد الجائزين، وبأنه من الآراء والحروب التي لا خلاف في أنه يجوز للرسول ﷺ أن يجتهد فيها، فكان اجتهاده الأول قاضياً بالقتل والثاني بعدمه^(١).

(١) قال العلامة الجلال في شرحه للمختصر بعد إيراد هذه الأجوبة التي هنا في هذه المسألة وزيادة عليها ما لفظه: لكن لا يخفى أن كل هذه الأجوبة من التمحلات الظاهرة التي لو سوغنا دفع الأدلة الظاهرة بمثلها لما عجز جاهل عن مدافعة فاضل.

[التقليد]

(فصل) لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلًا للاجتهاد حسن إلحاقه به [فقال] ^(١): **(التقليد)** مأخوذ من القلادة، كأن المستفتي جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي، وأما في الاصطلاح فهو **(قبول قول الغير دون حجته)** أي: حجة ذلك القول المقتضية له، فالقبول كالجنس، والمراد به الاعتقاد والإذعان المقتضي للاتباع، والمراد بالقول الرأي والمذهب، فيشمل القول والفعل، وإضافته إلى الغير تخرج المعلوم بالضرورة؛ لعدم اختصاصه بذلك المجتهد، وما كان من أقواله وأفعاله التي ليس له فيها اجتهاد؛ لأنها لا تسمى قولاً له بالمعنى الذي ذكرناه. وقوله: دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد آخر؛ لأنه إنما قبل ذلك الحكم وأخذه من الدليل لا من المجتهد، وقولهم: أخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا وأخذ أحمد بمذهب

(قوله): «مقابلاً للاجتهاد» إشارة إلى أن البحث عن التقليد بالعرض ومن جهة أنه مقابل للاجتهاد؛ ولهذا لم يجعله ﷺ من المقاصد، لكن أما معرفة المقلد والمقلد فليس مقابلًا للاجتهاد، ففي الكلام تسامح. **(قوله):** «كأن المستفتي جعل الفتيا قلادة.. إلخ» تسامح المؤلف ﷺ في هذه العبارة، أو كأنه مبني على اتحاد الاستفتاء والتقليد كما اختار في مسألة التزام مذهب إمام اتحاد التقليد والالتزام، وحينئذ فيلزم اتحاد الثلاثة، والذي في الفصول واختاره الإمام شرف الدين عدم اتحاد الثلاثة، وهو للمعتمد، فينظر ما الوجه في عدول المؤلف ﷺ عن ذلك **[١]**؟ **(قوله):** «المقتضية» أي: الحجة «له» أي: للقول، والمراد بالحجة ما يعم الإمارة. **(قوله):** «والمراد به الاعتقاد» فإذا اعتقد المقلد ثبت التقليد سواء انضم إليه العمل أم لا. **(قوله):** «والمراد بالقول الرأي والمذهب» قال في شرح الجمع: القول يطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقاً شائعاً حتى صار كأنه حقيقة عرفية انتهت. وأيضاً المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليباً، ذكره في حواشي شرح المختصر.

(قوله): «دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد آخر.. إلخ» ظاهره أنه يصدق على المجتهد الموافق أول التعريف، وهو قبول قول الغير، بمعنى اعتقاد قول المجتهد الآخر والتصديق به، وأما خروجه بقوله: دون حجته فمبني على أن معنى دون حجته أي من دون حجة قول الغير، بل اعتقد قول الغير بحجة لنفسه أقامها، وهذا المعنى مستقيم مع تغاير الحجتين، وأما مع اتحاد حجتها بأن اتفق منهما الاستدلال بأية أو بخبر ففعل قوله: من دون حجة قول الغير يصدق عليه إذا اعتبر تغاير الحجة بالاعتبار فتأمل

(١) ما بين المعقوفين من المطبوع.

[١]- لا مشاحة في الاصطلاح، وسينبه عليه نقلاً عن شرح المختصر. (حسن بن يحيى الكبسي).

الشافعي في كذا تجوز، ويخرج أيضاً الرجوع إلى قول النبي ﷺ، وكذا إلى الإجماع، ورجوع القاضي إلى الشهود في شهادتهم؛ لقيام الحجة فيها. وأما رجوع العامي إلى المفتي فإضافة الحجة إلى ضمير القول أدخلته^(١) كما لا يخفى.

(قوله): «قيام الحجة فيها» فقول الرسول بالمعجزة، والإجماع بما مر في حجته، وقول الشاهد بالإجماع، كذا في شرح المختصر، مثلاً قبول قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر)) لحجته، وهي المعجزة، وقس الإجماع والشاهد عليه.

(قوله): «وأما رجوع العامي [١٩] إلى المفتي» أي: سؤاله. واعلم أن ابن الحاجب لم يفرق بين رجوع العامي إلى المفتي وبين الرجوع إلى الشهادة إلى الإجماع في قيام الحجة على قبول قول المفتي، وهي الإجماع، فأخرجه عن التعريف، واعتذر في شرح المختصر لمن ساء تقليداً بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، وأما المؤلف ﷺ فأضاف الحجة إلى ضمير القول، وأخرج بهذه الإضافة الرجوع إلى الشهادة وإلى الإجماع كما عرفت، ولم يخرج رجوع العامي إلى المفتي بتلك الإضافة، بل جعله بها داخلاً في التعريف بناء على أن الإجماع إنما قام على العمل بقول المفتي مثلاً في تلك المسألة لا على حجة قوله في تلك المسألة، وينظر في وجه الفرق [٢٠] بين هذا وبين الإجماع؛ فإن حجة الإجماع أيضاً إنما قامت على العمل بالإجماع لا على حجة قول أهل الإجماع في تلك المسألة، أعني مستندهم فيها.

(١) قال عبدالرحمن جحاف رحمه الله: لأن قول المفتي في حق العامي كالدليل في حق المجتهد، وكل ذلك أخذ بالحجة، وليس من التقليد، ولو سمي عرفاً أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاحات، انتهى. فالمؤلف أدخله في التقليد؛ لأنه لما أضاف الحجة إلى ضمير القول أي: دون حجة ذلك القول، والعامي المستفتي هو كذلك بالأب لا يطالب بدليل ذلك القول، وإن كان أخذه بقول المفتي بدليل وهو الإجماع فتأمل.

[١] - في حاشية هنا: قف وتأمل في كلام المؤلف وكلام العضد فالمحل مشكل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - لعل وجه الفرق أن أهل الإجماع إذا أجمعوا على حكم شرعي فعمل المجتهد بمقتضى ذلك الإجماع فقد تابعهم في ذلك القول بحجته، أي: بحجة القول التي هي الإجماع، وأما إذا رجع العامي إلى المجتهد في قول فقد تابعه للدليل الذي هو الإجماع على رجوع العامي إلى المفتي دون حجة ذلك القول، وتحقيق الفرق أن المتبع فيه هو نفس القول، أعني الرأي والمذهب سواء كان صادراً من أهل الإجماع أو من مجتهد واحد، فإذا تابع المجتهد أهل الإجماع في قولهم فقد تابعهم في القول مع حجته التي هي الإجماع، وأما المقلد إذا تابع المجتهد في قول فقد تابعه في القول بدون حجته، أي: حجة القول؛ إذ الإجماع إنما قام على جواز رجوع العامي إلى المفتي لا على حجة قوله، يزيده إيضاحاً أنا نقول في الطرف الأول: قام الدليل أعني الإجماع على كذا ونريد الحكم المجمع عليه، ونقول في الطرف الثاني: قام الدليل على جواز رجوع العامي إلى قول المجتهد، ولا يصح لنا أن نقول: قام الدليل على خصوصية ذلك الحكم فليتأمل، والله أعلم. (من أنظار السيد أحمد بن إسحاق بن إبراهيم رحمهم الله ح).

[التقليد في العقلية]

(وهو) عند الجمهور (ممتنع^(١) في العقلية)^(٢) من مسائل الأصول، كوجود الباري تعالى وما يجب له وما يمتنع من الصفات **(وقيل بالجواز)** وهو مذهب عبد الله بن الحسن العنبري، ويعزى للحشوية أيضاً، وقد روي عن القاسم^(٣)، وهي رواية مضعفة أو متأولة^(٤)؛ لتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك. وروي عن أبي حنيفة أنه قال: إيمان المقلد معتبر، وتأوله بعض الحنفية بأن اعتباره لمطابقة الواقع لا لجواز التقليد، فإنه بالتقليد آثم. وهو مبني على أن المراد بالإيمان التصديق دون الأعمال، والظاهر أنه أرادها كما فسر الإيمان بالصلاة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فلا يكون مما نحن فيه.

(و) ثالث الأقوال: (الوقف) وهو قول البيضاوي؛ لتعارض الأدلة من جانبي المنع والجواز؛ فلهذا قال في منهاجه: ولنا فيه نظر.

(و) رابعها: (الوجوب)^(٥) للتقليد فيها، وأن البحث والاجتهاد فيها

(قوله): «فلا يكون مما نحن فيه» إذ الكلام في العقلية.

(١) في المطبوع: ممنوع.

(٢) المتعلقة بالاعتقاد، فإن المطلوب فيها العلم على المذهب الصحيح فلا يجوز التقليد فيها، بل يجب تحصيلها بالنظر الصحيح، وهو قول الأكثرين، واختاره الرازي والأمدي وابن الحاجب، بل حكاه الأستاذ الإسفرائيني عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف، فقد عرفت أن الحق عدم حل الاستفتاء في العقلية. (من التحرير وشرحه).

(٣) وأبي القاسم البلخي وأبي إسحاق بن عياش والمؤيد بالله، صرح به في الزيادات.

(٤) «أو متأولة» ساقط من المطبوع.

(٥) لنا الإجماع من أمة محمد ﷺ على وجوب المعرفة لله، وهذا وجوب شرعي بدليل شرعي قطعي، وأجيب بأن شرط الوجوب الشرعي فهم الواجب، فالمعرفة إن كانت معلومة بنص الشرع فلا حاجة إلى نظر ولا تقليد، وإن كانت معلومة لا به فإما بالضرورة فإيجابها طلب تحصيل الحاصل، أو لا بشرع ولا ضرورة فطلب للمجهول، ولا يصح، وإن كان المراد طلب ما انتهى إليه النظر كما في الاجتهاد في الشرعيات الظنية لزم التصويب في العقلية كما قال به الجاحظ ومن معه. (شرح المختصر للعلامة الجلال).

حرامان^(١)؛ إما لأن المطلوب فيه العلم، وعندهم أن النظر لا يفيد، وإما لأن النظر قد يورث شبهة فيكون ذلك سبباً للضلال على الرأيين المشهورين. والقول بالوجوب وهو الظاهر^(٢) من كلام الشافعي.

(قوله): «على الرأيين المشهورين» عندهم، قال في شرح الجمع: فمن الموجبين للتقليد من جعل سببه أن النظر فيه لا يفضي إلى العلم الذي هو المطلوب، ومنهم من قال يفضي إليه ولكن ربما أوقع الناظر في شبهة فيكون سبب ضلاله.

(قوله): «والقول بالوجوب وهو الظاهر من كلام الشافعي» قال في شرح الجمع قال الشافعي: رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد وينادى عليهم [في العشار] [١٧]: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بعلم الأوائل، قال في شرح الجمع: لكن هذه العبارة تدل على أنه إنما ذم الناظر فيه [٢٢] من غير كلام الله ورسوله، بل بالنظر في علم الأوائل الذي هو جهل وضلال.

(١) والقائل به قوم من أهل الحديث، ونسبه الزركشي إلى الأئمة الأربعة، ولم يحفظ عنهم، وإنما توهم من نهيهم عن تعلم علم الكلام، وهو محمول على من خيف أن يزل فيه لعدم استقامة طبعه. (شرح تحرير).

(٢) وقال بعضهم: عامة الفقهاء من المذاهب الأربعة ذهبوا إلى أن معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الإيمان، فيصح إيمان المقلد لغيره بلا دليل؛ لحصول التصديق الذي هو حقيقة الإيمان جزماً، وقال ابن حجر: عن بعضهم أنه أنكر وجوب المعرفة أصلاً وقال: إنها حاصلة بأصل الفطرة، واستدل بقوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، وبحديث: ((كل مولود.. الخبير))، وقال القاضي زكريا: اتباع الغير فيما علم من الدين ضرورة لا يعد تقليداً؛ إذ لا يختص به الغير، وفي الكفاية: أن الظاهر من مذهب الماتريدي وأصحاب الظواهر أن من نشأ بين المسلمين في الأمصار وكان من ذوي النهى والأبصار، وتفكر في ملكوت السماوات والأرض آناء الليل والنهار، وسبح لله عند كل ريح عاصف، وبرق خاطف، ورعد باهر، ونور زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد، وهو خارج عن حد التقليد.

[١] - ما بين المعقوفين من شرح الجمع.

[٢] - تمام هذا في شرح أي زرة على جمع الجوامع، وهو ما لفظه: وكيف يريد الإنسان الاهتداء بكلام من لم يدلّه عقله على معرفة الله تعالى فوافق [أ] على الكفر به؟ وإذا غضب النبي ﷺ من النظر في التوراة التي هي هدي ونور إلا أنها منسوخة كيف لا يغضب ممن يروم [ب] معرفة ربه بكلام أعدائه، وقال البيهقي: إن نبي الشافعي وغيره إنما هو لإشفاقهم على الضعفة ألا يبلغوا ما يريدون منه فيضلو [ج]، وقد زلت بسببه أقدام جماعة، وقال الشافعي: ما ارتدئ أحد بالكلام فأفلح. مع أن أصحابنا عدوه من فروض الكفايات، فهو علم شريف إلا أنه خطر، هذا إن نظر فيه بطريق الشرعيات، فإن نظر فيه على طريقة الأوائل فهو مذموم مطلقاً. (منه). وفي حاشية على قوله إنما ذم الناظر.. إلخ ما لفظه: يقال: مراده أن هذا شأنهم وديدينهم في الغالب. (حسن بن يحيى).

[أ] - في شرح الجمع: فوافق.

[ب] - في المطبوع: لا يغضب عن معرفة ربه. والمثبت من شرح الجمع.

[ج] - في المطبوع: فقد ضلوا. والمثبت من شرح الجمع.

(قلنا) في الاحتجاج للمنع: **(العلم)** بالله تعالى وصفاته وغير ذلك **(واجب)** بالإجماع **(فلو اقتضاه)** التقليد **(لزم النقيضان)** فيكون كل واحد منهما حقاً، وهو محال، بيان ذلك: أنه إذا قلد اثنان اثنين^(١) في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم^(٢) وقدمه كان المقلدان عالمين بهما، فيلزم حقيتهما.

لا يقال: إنما يلزم حقيتهما لو كان كل مقلد فيه حقاً؛ لأننا نقول: مقدم الشرطية^(٣) إفادة التقليد اليقين، فإذا جاز عدم إفادته فإنما تعلم إفادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد، وأيضاً يمتنع حصول العلم بالتقليد^(٤)؛ لتجويز الكذب على المخبر، والمفتي بذلك مخبر غير معصوم، ولأنه إنما يفيد اليقين لو تيقن بجميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر، فالعلم به إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، لا

(قوله): «إذا قلد اثنان اثنين» يشير إلى أن لزوم حقية النقيض يفتقر إلى اعتبار تعدد المقلدين لا مع اتحاد المقلد كما ذكره في بعض شروح المختصر.

(قوله): «كل مقلد فيه» بفتح اللام، أي: كل حكم مقلد فيه.

(قوله): «مقدم الشرطية» وهي قوله: فلو اقتضاه؛ لأن المعنى فلو اقتضى التقليد العلم اليقين، ذكره المؤلف رحمته الله.

(قوله): «فإنما تعلم إفادته» أي: إفادة التقليد لليقين «بالنظر فيه» أي: في المقلد فيه بفتح اللام، ويحتمل عود الضمير إلى ما أخبر به المقلد بفتح اللام؛ بدلالة السياق، وبيان ذلك **[١]**: أن العلم بكونه صادقاً فيما أخبر به إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، لا سبيلاً إلى الأول بالضرورة، وإذا كان نظرياً فلا بد له من دليل، والمفروض أنه لا دليل؛ إذ لو علم صدقه بدليل لم يكن تقليداً.

(قوله): «فالعلم به» أي: بصدق المخبر.

(١) ولم يقل: إذا قلد واحد اثنين لئلا يرد أن تقليد أحدهما مانع من تقليد الآخر عادة كما يمنع تواتر أحد النقيضين من تواتر الآخر. (فصول بدائع).

(٢) بأن يحصل لزيد العلم بحدوثه تقليداً للقاتل به، ولعمرو العلم بقدمه تقليداً للقاتل به؛ إذ العلم يستدعي المطابقة فيلزم حقية الحدوث والقدم. (شرح تحرير).

(٣) وهو قوله: فلو اقتضاه؛ لأن معناه لو اقتضى التقليد العلم اليقين. (منه).

(٤) وأما أن التقليد لا يحصل المعرفة الواجبة لجواز الكذب من المقلد بالفتح فكذلك النظر؛ لجواز الخطأ فيه؛ إذ الفرض أن المعرفة غير ضرورية. (مختصر وشرحه للجلال).

[١] - يحقق هذا فهو خلط للدليلين، وقد ألم بهذا كلام المؤلف. (عن خط شيخه).

سبيل إلى الأول بالضرورة، ولا إلى الثاني؛ لاحتياج النظر إلى الدليل، وحينئذ يكون المفيد لليقين ليس مجرد التقليد، بل مع الاستدلال.

(ونفي النظر عن الصحابة نسبة لهم إلى الجهل بالله تعالى) هذا إشارة إلى شبهة المجوزين وجوابها، أما شبهة فتقريرها: أن النظر لو وجب لكان الصحابة أولى به، ولو وقع منهم في العقليات والأصول لنقل إلينا كما نقل نظرهم في الاجتهاديات، فكان عدم نقله دليلاً على عدمه، فلا يكون واجباً. وأما الجواب فتقريره: أنا نلتزم أولوية الصحابة به، وأنه قد وقع منهم، وإلا كانوا جاهلين بالله تعالى وبصفاته^(١)، وهو باطل بالإجماع، ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع^(٢)، فإن وضوح الأمر عندهم مع صفاء أذهانهم وعدم المحوج لهم إلى إكثار النظر لا يقتضي نقلاً، بخلاف من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي، وكثرة الشبه التي لم تنزل تحدث حيناً فحيناً، وأما الاجتهاديات فخفاؤها وتعارض أماراتها أحوج إلى كثرة النظر والبحث، فاقضى^(٣) النقل.

(وعدم إلزامهم العوام به ممنوع) وهذه شبهة أخرى للمجوزين، حاصلها: أنه لو وجب لألزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به، واللازم باطل؛ فإن الأعرابي الجلف^(٤) والأمة الخرساء يحكم بإسلامهما بمجرد الكلمتين، وحاصل الجواب:

(١) لكن لا يخفى منع هذه الملازمة؛ مسنداً بأنهم عرفوا الله بها وصف نفسه به في كتابه، وصدقوه في ذلك كما صدقوا بالرسالة، وحاصله منع استلزام انتفاء النظر لانتفاء المعرفة، مسنداً بأن انتفاء الدليل الخاص لا يستلزم انتفاء المدلول؛ لجواز دليل غيره هو ما ذكرنا أن^[١] دلالة المعجزة على صدق من جاء بها ضرورية لا استدلالية. (جلال).

(٢) وإنما لم ينقل عنهم البحث لعدم استنادهم إلى غير القرآن، فاجتمعوا على القرآن لوضوحه وعدم المحوج حينئذ إلى النظر رأساً فضلاً عن الإكثار من البحث. (شرح جلال).

(٣) في (أ)، (ب): واقتضى. وفي المطبوع: واقتضاء.

(٤) الجلف: القشر، ويقال: أعرابي جلف أي: جاف، ويقال: الجلف الشاة المسلوخة بلا رأس ولا قوائم ولا بطن، ولذلك قيل للرجل الجافي: جلف، ووعاء الشيء جلفه. (شمس علوم).

[١] - في المطبوع: ما ذكرنا لأن. والمثبت من شرح الجلال على المختصر.

منع بطلان اللازم، فقد ألزموهم، وليس المراد تحرير الأدلة والجواب عن الشبه، بل الدليل الجملي الذي يحصل بأيسر^(١) نظر ويوجب الطمأنينة كاف، وكان ذلك منهم، كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام تدل على المسير، أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير^(٢)؟ ثم إن فطرهم قد جبلت على توحيد الصانع وقدمه^(٣) وحدوث الموجودات وإن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم.

قالوا ثالثاً: لو وجب لما نهي عنه، والتالي باطل؛ فقد روي أنه ﷺ نهى الصحابة لما رأهم يتكلمون في القدر، وقال تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [غافر: ٤٤]، والنظر يفضي إلى فتح باب الجدل، والمنهي عنه لا يكون واجباً. وأجيب بمنع كون النظر منهياً عنه، وما تضمنه الحديث محمول على أنه ﷺ لما علم صحة اعتقادهم وحقية يقينهم بما تلقوه عنه وشاهدوه من المعجزات علم أن الجدل بعد ذلك لا يفيدهم شيئاً، بل ربما أورث شكاً، والآية محمولة على الجدل بالباطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقد مر.

(قوله): «وكان ذلك منهم» أي: كان النظر حاصلاً منهم، وكان الصحابة يعلمون من العوام العلم بذلك.
(قوله): «وقد مر» يعني بيان معنى الآية في أول اعتراضات القياس.

(١) لكن لا يخفى أن الحاصل بأيسر النظر إنما هو الالتفات إلى سبب الضرورة، لكن لا يسمى مثل ذلك دليلاً، وإنما يسمى تنبيهاً، ثم هو يستلزم كون المعارف ضرورية، وهو خلاف المدعى، وأما النظر فإنما يحصل به العلم بعد تحرير الأدلة ودفع الشبه الواردة، فالقول بأن النظر لا يحتاج إلى تصحيح كلام فاسد. (شرح جلال).

(٢) (ومن أصغى) أي: أمال سامعته (إلى عوام الأسواق امتلاً سمعه من استدلالهم بالحوادث) على ما ذكر (والمقلد المفروض) أي: العامل^[١] بقول الغير من غير حجة في الإيمان بأن يصدق بالله وصفاته بمجرد السماع من غير أن يخطر بباله ما يدل عليه من الآيات (لا يكاد يوجد، فإنه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه قط من الحوادث إلى موجدتها ولم يخطر له الوجود) أي: لم يخطر بباله الموجد عند مشاهدة الحوادث (أو خطر فشك فيه) أي: في وجوده. (تحرير وشرحه بحذف لطيف).

(٣) يؤخذ من هذا أن المعرفة الجمالية ضرورية، وهي كافية في تحصيل الإيمان، فأما تحرير الأدلة فإنما هي للرد على الملحدين المعاندين فيكون فرض كفاية، وكلام أمير المؤمنين في وصيته لابنه الحسن في النهج وفي غيرها أيضاً وكلام الأئمة من ولده صريح في ذلك. (من خط العلامة الجنداري).

(وكونه مظنة الوقوع في الشبه حاصل في المفتي فيتسلسل، وانتهاؤه إلى الوحي ينفي الوجوب) هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها، تقرير الشبهة: أن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف القرائح والأنظار، بخلاف التقليد، فكان واجباً.

والجواب: أن ما ذكرتموه حاصل في المفتي، وهو الإمام المقلد؛ لأنه إن نظر فنظره مظنة الوقوع في الشبه والضلال أيضاً كما ذكرتم، فيكون تقليد المقلد له حيثئذ أولى بأن يحرم؛ لأن فيه ما في الأول مع زيادة احتمال كذب المفتي وإضلاله مقلده، وإن قلد غيره انتقل الكلام إليه وتسلسل. فإن قيل: لا نسلم لزوم التسلسل؛ لاحتمال انتهائه إلى صاحب الوحي المؤيد من عند الله.

قلنا: اتباع صاحب الوحي ليس تقليداً، بل علم نظري، فيتتفي الوجوب، على أنه لا يمكن محض التقليد؛ لوجوب النظر في صدق كل مخبر. هذا في العقليات^(١)، وأما الشرعيات فقد أشار إلى الخلاف بقوله:

(قوله): «فيتتفي الوجوب» أي: وجوب التقليد وتحريم النظر.

(١) قال الأستاذ أبو إسحاق: وذهب كثير من كتبة الحديث إلى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب، إنما الفرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله، ويرون الشروع في موجبات العقل كفراً، وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه، وإنما هو طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد، فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة فقد صار مؤمناً وزال عنه كلفة طلب الأدلة، ومن أحسن الله إليه وأنعم عليه بالاعتقاد الصافي من الشبه والشكوك فقد أنعم الله عليه بأكمل أنواع النعم وأجلها حيث لم يكله إلى النظر والاستدلال، لا سيما العوام فإن كثيراً منهم تجده في صيانة اعتقاده أكثر ممن يعتقد ذلك بالأدلة.

[التقليد في الأحكام الشرعية الفرعية]

(ولا زام لغير المجتهد^(١) في الأحكام الشرعية الفرعية) يعني: أنه يجب على غير المجتهد التقليد للمجتهد في الأحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الأكثر، وذهب معتزلة بغداد إلى منعه مطلقاً، وقال الجبائي بجوازه في المسائل الاجتهادية دون القطعية.

حجة الجمهور: ما أشار إليه بقوله: **(الإجماع)** يعني: أن علماء الأمصار ما أنكروا على العوام الاقتصار على أقاويلهم، فحصل الإجماع قبل حدوث المخالف، وأيضاً العامي إذا وقع له واقعة كان مأموراً بشيء فيها إجماعاً، وليس هو التمسك بالبراءة الأصلية إجماعاً، ولا الاستدلال بأدلة سمعية؛ إذ الصحابة لم يلزموهم تحصيلها، ولأنه يمنعهم عن الاشتغال بمعائشهم، ولذا كان

(قوله): «يعني أن علماء الأمصار ما أنكروا.. إلخ» الإجماع المذكور إنما يدل على الجواز؛ ولذا قال الإمام المهدي عليه السلام بعد أن روى هذا الإجماع: فاقض الجواز، أي: جواز التقليد، وأما الوجوب فدليله ما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله: وأيضاً العامي.. إلخ، قلت: وكذا قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]، كما ذكره في شرح المختصر، ولعل المؤلف عليه السلام تركه لما في إثبات العموم في الآية من المناقشة التي ذكرها في حواشيه.

(قوله): «ولأنه» أي: الاستدلال بالأدلة السمعية «يمنعهم عن الاشتغال بمعائشهم لما في احتياج الاستدلال بتلك الأدلة إلى معرفة ما يستدعي زماناً طويلاً يمنع عن تحصيل المعيشة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

(١) وفي التحرير وشرحه ما لفظه: (مسألة غير المجتهد المطلق يلزمه) عند الجمهور (التقليد وإن كان مجتهداً في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم) فيه إشارة إلى ما سبق من أن الاجتهاد يجري في غير الفقه أيضاً من العقليات وغيرها (كالفرائض) أفاد أن الفرائض ليست من الفقه؛ لإدراجها فيما جعل قسماً له، وكيف لا والمبحوث عنه فيها سهام المستحقين وما يتعلق بها، وفي الفقه أفعال المكلفين. لا يقال: يمكن إدراجها فيه باعتبار كون العباد مكلفين بإيصال تلك السهام إلى المستحقين؛ لأنه تكلف مستغنى عنه (على القول بالتجزؤ) للاجتهاد، أي: يلزمه التقليد بناء على القول بأن الاجتهاد يتجزؤ، فيجوز أن يكون شخص مجتهداً في بعض المسائل دون بعض (وهو الحق) أي: القول بالتجزؤ هو الحق كما سبق وجهه وأن عليه الأكثر (فما لا يقدر عليه) من الأحكام متعلق بالتقليد (ومطلقاً) أي: ويلزمه التقليد مطلقاً فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليها بناء (على نفيه) أي: نفي القول بالتجزؤ.

(*) وإن كان عالماً بطرف صالح من العلوم لم يبلغ به رتبة الاجتهاد. (مختصر وشرحه للجلال).

الاجتهاد فرض كفاية، ولأنه في زماننا لا بد أن يعلم علوماً كثيرة يضيق عنها وقت الواقعة، فلم يبق إلا التقليد، ولا ينقضان بوجوب معرفة أدلة العقلية؛ لما مر أن المعرفة الإجمالية المحصلة للطمأنينة كافية في ذلك، وأما هنا فتححتاج إلى تفصيل كثير وبحث غزير.

وحجة الجمهور على الجبائي: أن الفرق يقتضي أن يحصل العامي درجة الاجتهاد ثم يقلد؛ إذ لا يميز بينهما سوى المجتهد.

(قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين: التقليد **(يوجب اتباع الخطأ)** بيان ذلك: أن الخطأ من المجتهد جائز وقوعه، وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه **(قلنا^(١))** والخطأ أيضاً جائز **(مع)** إبداء **(المستند)** من المجتهد للمقلد؛ لكون البيان ظنياً، وأنتم تقولون بأن المجتهد لو أبدى لغيره مستنده وجب على الغير اتباعه، وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتمال الخطأ، فما هو جوابكم فهو جوابنا **(والحق أن)** الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون وبأنه خطأ على التقدير، فكان **(الوجوب)** لاتباعه **(لكونه مظلوناً)** وأما من حيث إنه خطأ فاتباعه حرام، ولا امتناع في ذلك^(٢)، وإنما الممتنع اتباع الخطأ من حيث إنه خطأ كما

(قوله): «ولا ينقضان» أي: هذان الاستدلالات، وهما منعهم عن الاشتغال.. إلخ والاشتغال بعلوم.. إلخ.

(قوله): «إذ لا يميز بينهما» أي: بين المسائل الاجتهادية والقطعية، يعني لا يميز تمييزاً من دون تقليد إلا المجتهد.

(قوله): «يجب عليه» أي: اتباع اجتهاده.

(قوله): «فما هو جوابكم.. إلخ»، لما كان هذا الجواب إلزامياً أشار إلى الحل بقوله: والحق.. إلخ.

(١) في المختصر وغيره من كتب الأصول قول ثالث للقولين اللذين ذكرهما المؤلف آنفاً في سرد الأقوال في التقليد لم يذكره، وهو وجوبه على غير المجتهد بشرط إبداء المجتهد له مستنده، ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يحسن أن يكون عليه؛ لقوله فيه: ومع إبداء المستند؛ إذ لا ذكر للمستند في القولين اللذين ذكرهما، فكان عليه ذكر هذا القول ليطابقه الجواب.

(٢) لأنه في قوة قولنا: هو الظان فيجب اتباعه؛ لأنه ظان، هو المخطئ فلا يجب اتباعه؛ لأنه مخطئ. (منتخب).

يفهمه ترتب الحكم على الوصف في قولهم: يوجب اتباع الخطأ.

قالوا ثانياً: قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة].

قلنا: يختص بالعقليات؛ جمعاً بينه وبين أدلة اتباع الظن.

قالوا ثالثاً: قد ذم تعالى التقليد بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾

[الزخرف: ٢٢].

قلنا: المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح أو في

العقليات.

[مسألة: في بيان المفتي وما يشترط فيه]

(مسألة: المفتي الفقيه) وهو من قام به الفقه، وقد تقدم تعريفه **(ولا بد من معرفة علمه وعدالته)**، يعني: أن المستفتي لا بد أن يعلم أو يظن علم المفتي وعدالته **(تصريحاً وتأويلاً)** فلا يستفتي فاسق التصريح اتفاقاً؛ لعدم الثقة، ولا المتأول؛ لأنه إذا أخطأ في الأدلة القطعية كان أولى أن يخطئ في الأمارات؛ لكونها أخفى من الأدلة [القطعية] ^(١) فيقوى الظن بخطئه فيها، ولا يجوز العمل بما ظن خطؤه، وقال الكعبي: يجوز استفتاؤه؛ لأن تحاشيه عن الكذب والخطأ واعتقاده لقبح ذلك يحصل الظن بصدقه، قلنا: إن سلم فإنما يحصل الظن بمطابقة خبره لاعتقاده، وأما ظن إصابته للحكم مع العلم بخطئه في القطعيات فبعيد حصوله.

ومعرفة علمه وعدالته بالخبرة أو بالشهرة ^(٢) بذلك **(ولو بانتصابه)** للفتوى ^(٣) بين الناس إذا كان انتصابه **(بلا قدح)** من **(معتد به)** فأما إذا قدح من يعتد به من أهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن بعدالته، فلا يجوز **(قوله): (تصريحاً وتأويلاً)** في هذه العبارة كلام يؤخذ من حواشي مقدمة الأزهار ^[١] إن شاء الله تعالى.

(١) ما بين المعقوفين من المطبوع.

(٢) وشرط الإسفرائيني تواتر الخبر بكونه مجتهداً، ورده الغزالي بأن التواتر يفيد في المحسوسات، وهذا ليس منها، ويكفي الاستفاضة بين الناس، وقال القاضي: يكفي أن يخبره عدلان بأنه مفت ^[٢]، وجزم أبو إسحاق الإسفرائيني بأنه يكفي خبر الواحد العدل عن فقهه وأمانته؛ لأن طريقه طريق الأخبار، والمختار في الفتيا الاعتماد على قوله: إني مفت بشرط ظهور ورعه، قيل: وهذا أصح المذاهب، وقيل غير ذلك. (شرح تحرير).

(٣) في القاموس: والفتيا والفتوى وتفتح: ما أفتى ^[٣] به الفقيه.

^[١] - لفظه: قوله: تصريحاً وتأويلاً عائد إلى المفهوم، فكأنه قال: لا فاسق تصريحاً وتأويلاً، وأما العدالة فلا تنقسم إلى تصريح وتأويل.

^[٢] - في المطبوع: بأنه ثقة. والمثبت من شرح التحرير.

^[٣] - في المطبوع: ما يفتى. والمثبت من القاموس.

الأخذ بفتواه، اللهم إلا أن يعارض قدح القادح خبر من مثله بعدالة المنتصب رجع إلى الترجيح. وأما قدح من لا يعتد به فغير ضائر.

إذا تقرر ذلك **(فلا)** يجوز أن يستفتى من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة أو أحدهما اتفاقاً؛ ولا أن **(يستفتى المجهول)** علمه وعدالته أو أحدهما **(في الأصح)** وقالت الحنفية بجواز استفتاء^(١) مجهول العدالة فقط، وقيل: يجوز استفتاء المجهول علمه.

احتج المانعون بما أشار إليه بقوله: **(لعدم الظن)** بصحة فتواه، بيان ذلك: أما في مجهولهما معاً فلائهما شرطان، والأصل عدمهما^(٢)؛ ولأن الغالب على الناس التجاري على مقتضيات السمو والرفعة وعدم التحري والتثبت وأما في مجهول

(١) وفي نسخة: أن يستفتى.

(*) في التحرير وشرحه ما لفظه: (وعلى امتناعه) أي: انعقد الإجماع على امتناعه أي: الاستفتاء، معطوف على حل الاستفتاء (إن ظن) المستفتي (عدم أحدهما) أي: الاجتهاد والعدالة فضلاً عن ظن عدمهما معاً، فالصورتان كلاهما محل اتفاق (فإن جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه) ونقل في المحصول الاتفاق عليه، وغير المختار جواز استفتائه (لنا) في المختار (الاجتهاد شرط) في الإفتاء وقبول فتواه (ولا بد من ثبوته عند السائل ولو) كان الثبوت (ظناً) أي: ظنياً (لم يثبت) والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط، ثم ساق مثال هذه الأدلة التي هنا وزيادة حتى قال: (قالوا) أي: القائلون بعدم الامتناع (لو امتنع) الاستفتاء فيمن جهل اجتهاده دون عدالته (امتنع فيمن علم اجتهاده دون عدالته) بمثل ما ذكرتم من اشتراط العدالة، وأن الأصل عدمها، والأكثر في المجتهدين عدمها (أجيب بالتزامه) أي: الامتناع في هذا أيضاً (لاحتمال الكذب) تعليل لالتزام امتناع الاستفتاء في المجهول عدالته، فإن الكذب في المجتهد غير نادر وإن كان غيره من الفسوق نادراً فيه (ولو سلم عدم امتناعه فالفرق) بين مجهول الاجتهاد ومجهول العدالة (أن الغالب في المجتهدين العدالة، فالإلحاق) أي: إلحاق مجهول العدالة (به) أي: بالغالب في المجتهدين (أرجح منه) أي: من الإلحاق (بالأصل) في الأشياء، وهو العدم؛ لأن الاستصحاب دليل ضعيف (بخلاف الاجتهاد؛ إذ ليس) الاجتهاد (بغالب في أهل العلم في الجملة) أي: أهل العلم ببعض العلوم. انتهى باختصار منهما، وبه تبين أن المختار عند الحنفية الامتناع.

(٢) لأن الأصل في الأشياء العدم، والوجود طار. (شرح تحرير).

العلم وحده فلائن غلبة الجهالة على الناس توجب الظن بانتفاء العلم، وظن انتفائه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى. قالوا: ظاهره السلامة فلا يفتي إلا بما يعلم، قلنا: معارض بظهور الجهل لغلبته^(١) كما تقدم.

وأما في مجهول العدالة فلائن الأكثر غير عدل؛ ولذلك لم تقبل شهادة مجهول العدالة ولا روايته، قالوا: الغالب في المجتهدين العدالة، قلنا: لا نسلم.

(و) اختلف (في) جواز (إفتاء غيره) أي: غير المجتهد بمذهب مجتهد^(٢) على أربعة أقوال: أولها: **(الجواز)** مطلقاً، وإليه ذهب الإمام الرازي، ومعنى الإفتاء عنده أعم من الاستنباط والحكاية؛ وذلك **(لأنه ناقل)** فلا فرق بين العالم وغيره كالأحاديث.

(و) الجواب: أن ما ذكرتموه **(هو غير النزاع)** فإن الكلام ليس فيمن ينقل عن المجتهد حكماً؛ للاتفاق على أنه إنما يعتبر في الناقل شرائط الراوي التي تقدمت، وإنما الكلام فيما هو المتعارف من الإفتاء^(٣) في المذهب لا بطريق نقل كلام الإمام.

(و) ثانيها: الجواز **(في مجتهد المذهب)**^(٤) وهو من له ملكة الاقتدار على

(١) كما قيل:

تسعة أعشار من ترى بقر لا تحذعنك اللحى والصور

(٢) أي: بقياس مذهبه، لا بنصه فلا نزاع فيه. (جلال).

(٣) في شرح جحاف: وإنما الكلام في التفرع على نصوص المجتهد، وذلك غير النقل. اهـ بالمعنى.

(٤) إن كان المخرج مطلعاً على المأخذ، أي: على دليل المجتهد وعلة حكمه المقيس عليه، وكان القائس أهلاً للنظر، لا الأهلية الكاملة، وإلا كان مجتهداً، وهو خلاف المفروض، بل أن يكون عالماً بمذهب المجتهد في أحكام المفاهيم وأحكام العلة ليصح [١] له نسبة حكم المفهوم إليه، ونسبة إيجاب الحكم في الفرع المقيس على نصه إليه، لعلمه بالعلة التي يركب المجتهد عليها حكمه، وإذا كان غير المجتهد المطلق بهذه الصفة فإنه جائز له أن ينسب الحكم الذي لم ينص المجتهد عليه إليه؛ لحصول شرائط صحة نسبته إليه. (مختصر وشرح الجلال عليه). وقد أشار المؤلف إليها هنا، وفي هذا النقل تصريح بكثير من شرائط مجتهد المذهب وتوضيح له.

[١] - في المطبوع: لتتضح. والمثبت من شرح الجلال.

استنباط الفروع من الأصول التي مهدها الإمام^(١)، فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق، فمن كان له ذلك فله الفتوى تمييزاً له عن العامي، وإلى هذا ذهب الآمدي وابن الحاجب^(٢) وغيرهما، واختاره الإمام المهدي عليه السلام؛ وذلك **(للاجماع فيه)** خاصة دون العامي. بيان ذلك: أنه تكرر الإفتاء من العلماء الذين ليسوا بمجتهدين في جميع الأعصار والأمصار من غير إنكار^(٣).

(و) ثالثها: جواز إفتاء مجتهد المذهب **(مع عدمه)** أي: المجتهد المطلق **(للضرورة)** أما مع وجود المجتهد المطلق فلا يجوز؛ لكونه عملاً بالأضعف مع إمكان الأقوى.

(قوله): «وإلى هذا ذهب الآمدي» حيث قال: والمختار أنه إن كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلبه وهو قادر على التصريح على قواعد إمامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى تمييزاً له عن العامي. قلت: وهذا هو الذي قصد صاحب الفصول بقوله للتبحر في نصوص إمامه. ولشارحه السيد المحقق الجلال في هذا المقام اعتراض، وهو أن نصوص إمامه تراكيب تشتمل من المباحث على جميع ما تشتمل عليه تراكيب الشارع، فإن كان معنى تبحره في معرفته لجميع أحوال التراكيب من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم وغير ذلك فذلك مجتهد مطلق، وإن كان معنى تبحره مجرد العلم بالمفاهيم من نصوص إمامه والقياس عليها، وبالجملة لا يكون المراد بالتبحر معرفة كل أحوال التراكيب ومفرداتها، وكيفية العمل عند تعارضها، بل شيء من ذلك - فلا معنى للوثوق بنظره وتفرعاته، بل لا يجوز له ولا لغيره العمل بتلك التخاريج كما صرح به إمامنا القاسم بن محمد عليه السلام في كتابه الإرشاد ورواه عن شيخه الإمام الحسن بن علي عليه السلام وغيرهما من فحول الأئمة المتأخرين.

(قوله): «ومع عدمه أي المجتهد المطلق» إعادة ضمير المتن إلى المجتهد المطلق لذكره في أول المسألة بقوله: المفتي الفقيه وهو المجتهد المطلق، ولا بعد في ذلك؛ لأن السياق فيه؛ لقوله سابقاً: وفي جواز إفتاء غيره.

(١) مثلاً إذا عرف أن إمامه يبني العام على الخاص مطلقاً ولم يكن المفتي مجتهداً في هذه المسألة وكذلك يعرف سائر أصول إمامه فإنه يمكنه أن يخرج على أصوله أقوالاً، وأن يرجع من أقوال غير إمامه ما يوافق أصولاً عامة، وبهذا يندفع إيراد العلامة الجلال في شرح الفصول، لكن الحق أنه إذا جاز له الإفتاء بأقوال إمامه فإنه لا يجوز له نسبة ما خرجه على قول إمامه إليه كما نص عليه الإمام القاسم في الإرشاد، ولا العمل بالتخاريج. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر).

(٢) وابن الهمام في تحريره، حتى نقل شارحه عن شرح البديع للصفي الهندي أنه المختار عند كثير من المحققين من الحنفية وغيرهم، وأنه لا يحل لأحد أن يفتي بقول مجتهد ما لم يعلم من أين قال وما حجته. (٣) ينظر في قوله: من غير إنكار، وأعجب من ذلك أن يفتي القاصر الذي لا يعرف من الأصول حرفاً ولا ينكر عليه في زماننا أحد، فيلزم جواز إفتائه، وهو باطل عند أهل هذا القول. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر رحمته الله).

وقد يجاب بمنع كون مجتهد المذهب أضعف؛ لأنه يجب على المستفتي اتباع ظنه، فإذا علم أن هذا عالم بمذهب إمامه متبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه وإن لم يكن مجتهداً أرجح عنده من فتوى المجتهد المطلق.

(و) رابعها: **(المنع)** من فتوى المجتهد في المذهب، وإليه ذهب أبو الحسين البصري وكثير من أصحابنا، وقوله: **(كالعامي)** إشارة إلى ما تمسكوا به. بيانه: أنه لو جاز للعالم غير المجتهد لجاز للعامي؛ لأنهما في النقل سواء **(ورد بالفرق)** فإن الدليل هو الإجماع^(١)، وقد جوز للعالم دون العامي، والفارق علم المأخذ وأهلية النظر.

(١) السكوتي عليه، وإنكار إفتاء غيره، فقياس ما قام الدليل عليه على ما لم يقم عليه دليل في البطلان ظاهر البطلان. وأجيب بأن السكوت إنما كان لكون المسألة اجتهادية بعد تقرر المذاهب وعدم جدوى الإنكار، وقد تقدم أن السكوت في مثل ذلك لا يستلزم الإجماع، وأيضاً تراكيب المجتهد مثل تراكيب الشرع تحتاج إلى مثل ما تحتاج إليه تراكيب الشارع، فإذا اكتفينا في نسبة الحكم إلى المجتهد بمعرفة بعض القواعد لزم أن نكتفي بذلك في نسبة الحكم إلى الشارع، وإلا وجب أن يكون المفرع على مذهب المجتهد مجتهداً مطلقاً، أو لزم التحكم، وبذلك يبطل الجواب بالفرق بين العامي والمتأهل؛ لأن التأهل الناقص كلا تأهل، فهو طرد في المصحح. (مختصر وشرح الجلال عليه).

[الخلاف في جواز تقليد المفضل مع وجود الأفضل]

(وفي) جواز تقليد **(المفضل)** مع وجود الأفضل ^(١) قولان: أحدهما: **(الجواز)** وهو مذهب أبي الحسين البصري ^(٢) **(للقوع بلا نكير)** يعني: أنه اشتهر إفتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير إنكار، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((بأيهم اقتديتم اهتديتم)) لما خرج العوام بأنهم مقتدون بقي معمولاً به في المجتهدين من غير فصل بفضل **(وقد يمنع)** عدم الإنكار؛ لتخطئة بعضهم ^(٣) لبعض، وتخطئة المتبوع تستلزم تخطئة التابع، ولو سلم فإنما ترك لأنه لا يجب على العالم أن يبحث عن وجه اختيار العامي لفتوى هذا دون ذاك حتى ينكر عليه

(قوله): «وفي المفضل» الظاهر أنه عطف على قوله: وفي إفتاء غيره، ومقتضى العطف أن يكون المعنى في المتن وفي إفتاء المفضل، وليس كذلك؛ إذ المراد وفي جواز تقليد المفضل، ففي فهم التقليد من العطف خفاء إلا أن يقال بالتحاد التقليد والاستفتاء أو يقال: أراد بالتقليد هنا الاستفتاء، فإن النظر في الفاضل والمفضل، والاستواء إنما هو قبل التقليد، وأما بعد التقليد فالكلام فيه هو البحث في جواز الانتقال، وسيأتي في آخر مسألة التزام مذهب معين.

(قوله): «مع وجود الأفضل» في حواشي الفصول: وجوده في البلد وبريده، قال في البيان: فإن لم يكن في ناحيته إلا عالم واحد تعين عليه سؤاله والعمل بقوله.

(قوله): «وهو مذهب أبي الحسين» وفي الفصول: وأبي طالب والبلخي والباقلاني والقاضي وابن الحاجب.

(قوله): «بأنهم مقتدون» أي: بأنهم هم المقتدون، كذا في شرح المختصر.

(قوله): «لتخطئة بعضهم لبعض» قد يقال: التخطئة ليس لكونه مفضولاً، بل لعدم الإصابة؛ ولذا قال المؤلف رحمته الله: ولو سلم.. إلخ.

(قوله): «ولو سلم فإنما ترك لأنه لا يجب.. إلخ» يرد على هذا ما ذكره الدواري من أن المعلوم أن في الصحابة من كان حاله مشتهرة في زيادة فضله وعلمه وورعه كأمر المؤمنين كرم الله وجهه وأبي بكر وعمر وابن مسعود ونحوهم، وأنه لم ينكر على من رجع إلى غيرهم.

(١) والخلاف في القطر الواحد؛ إذ لا خلاف في أنه لا يجب عليه تقليد أفضل أهل الدنيا، كذا ذكره الزركشي في شرحه [١].

(٢) وأكثر الخنابلة كالقاضي وأبي الخطاب وصاحب الروضة، وقال الحنفية والمالكية وأكثر الشافعية (وأحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء) متفقون (على المنع) كابن سريج والقفال والمروزي وابن السمعاني. (شرح تحرير).

(٣) وما صدر من الفتوى فإنما هو نقل منهم لأحكام ظواهر النصوص، ولم يكونوا يعدون العمل بها اجتهاداً؛ لأنهم لا يوجبون البحث عن معارضها حتى يظهر المعارض. (جلال).

ترك النظر في التفضيل، وإذا لم يبحث لم تظهر له حاله، فترك الإنكار لتجوز أنه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا لتسويغ اتباع المفضل، وأما الحديث^(١) فقد بينا فيما سبق طرفاً مما فيه من المقال.

(و) ثانيهما: (المنع) من تقليد المفضل^(٢)، فيجب عليه الأخذ بقول الأكمل علماً وورعاً، وهذا مذهب المؤيد بالله وأبي طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي، قال الدواري: وأحسب أنه قول جميع الأصوليين إلا الشيخ أبا الحسين، قال الدواري: هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه المسائل وأدلتها، وأما المميز الحافظ لأقوال العلماء والخائض في أدلتهم فالواجب عليه

(قوله): «وأما الحديث فقد بينا فيما سبق» يعني في الإجماع «طرفاً مما فيه من المقال» وهو تضعيف أئمة الحديث له بما عرفت هنالك.

(قوله): «قال الدواري: وأحسب أنه قول جميع الأصوليين» قلت: والذي في الفصول والبيان عن أبي طالب والبلخي وأبي الحسين والقاضي والباقلاني وبعض المتأخرين واختاره ابن الحاجب أن الأفضلية غير معتبرة، فالجميع سواء، يؤيد هذا ما ذكره المؤلف عليه السلام من وقوعه من غير تكبر، ويؤيد الأول النظر كما ذكره في الفصول، وهو أن أقوال المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة بالنسبة إلى المجتهد إذا تعارضت.

(قوله): «قال الدواري: هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه المسائل وأدلتها» يعني يميز بين أفراد الوجوه وأفراد الأدلة، فيعرف رجحان بعض الوجوه على بعض وبعض الأدلة على بعض، وليس المراد مجرد معرفته للترجيح بين القسمين، أعني الوجوه والأدلة، ولعله أراد بالوجوه التعليلات كما يشعر بذلك قوله بعد هذا: من أدلة المسائل وتعليلها، قلت: وإذا كان المراد بالعامي من لا يميز بين وجوه المسائل وأدلتها لا من لا يعرف التقليد ولا صفة من يقلد ولا يعرف الراجح من المجتهدين من المرجوح اندفع ما يرد على ما ذكره المؤلف عليه السلام فيما سيأتي من قوله: والحق أنه يجب عليه اتباع الأحوط من الأقوال؛ فإنه يقال: من لا تمييز له لا يمكنه الاطلاع على ما هو الأحوط منها لعدم اهتدائه إلى ذلك، ووجه الدفع أن هذا إنما يتوجه فيمن لا تمييز له بمعنى أنه لا يعرف التقليد ولا صفة من يقلد، وأما من يعرف ذلك ولا يميز بين وجوه المسائل وأدلتها فلا يتوجه ذلك، والله أعلم. نعم، وهل مدار الأحوطية في الأحكام على ما كان دليله صحيحاً أو ما كان قوياً في نظر المجتهد أو على ما كان أشد مطلقاً كما هو ظاهر قول المؤلف فيما يأتي: فيعمل بالزائم، وللإمام القاسم عليه السلام في الإرشاد كلام بسيط فيما هو الأحوط للمقلد ينبغي معرفته.

(١) وأجيب بأن النزاع في الاقتداء بالرأي، وهو أخص من مطلق الاقتداء الذي دل عليه الحديث، والمطلق لا يستلزم المقيد؛ إذ لا عموم في الفعل المثبت. (جلال).

(٢) ذكر في شرح أبي زرعة على الجمع قولاً ثالثاً، قال: واختاره المصنف، يعني: السبكي، وهو أنه يجوز لمن يعتقد فاضلاً أو مساوياً لغيره، فإن اعتقده دون غيره امتنع استفتاءه.

الرجوع إلى ما يقوى له من أدلة المسائل وتعليلها وإن لم يكن مجتهداً كما عليه متفقهة زماننا.

وإنما ذهب الذاهبون إلى هذا القول **(لوجوب اتباع الظن)** مع تعذر^(١) اليقين، وأقوال المجتهدين عند المقلد كالأدلة عند المجتهد، فيدفع تعارضها بالترجيح، وليس إلا أن يكون قائله أفضل في ظنه، ولا يبعد دخوله في أحاديث الأمر بالاجتهاد؛ لأنه يمكنه الاجتهاد في أعلم المجتهدين^(٢) وأدينهم بالتسامع والشهرة ورجوع العلماء إليه وإقبال الناس عليه، وذلك مما يطلع عليه بسهولة،

(قوله): «وإن لم يكن مجتهداً» أي: مجتهداً مطلقاً؛ إذ المميز بين الأدلة العارف بالراجح منها والمرجوح مجتهد في بعض المسائل على القول بتجزؤ الاجتهاد.

(قوله): «ولا يبعد دخوله في أحاديث الأمر بالاجتهاد» نحو قوله ﷺ لابن مسعود: «(فاجتهد رأيك)» كما تقدم في القياس، وأمره ﷺ لعقبة بن عامر وعمرو بن العاص أن يجتهدا في بعض الحوادث، وروي أنه أمر غيرهما، وما روي أنه قال لأبي موسى: «(اجتهد رأيك)» كما ذكره المؤلف ﷺ في مسألة وقوع الاجتهاد في عصره ﷺ. قلت: ودخوله في هذه الأحاديث من حيث إن حكمه على الواحد حكم على الجماعة أو من الإلحاق بالقياس.

(قوله): «مما يطلع عليه بسهولة» دفع لما في شرح المختصر من أن ترجيح العوام للمجتهدين وإن أمكن فهو عسر، وأن التسامع والشهرة ورجوع الناس إليه ليس مما يطلع عليه.

(١) في نسخة: بعد تعذر.

(٢) لكنه يلزم على المستفتي معرفة من هو في العلم أرجح، وهذا معنى الترجيح، والترجيح متعذر في حق العامي، فيلزم في حقه الحرج، ولا حرج في الدين. فإن قلت: هذا يفيد الجواز في حق العامي لا في حق غيره، وجواز تقليد المفضل يعم الكل، قلت: يجوز أن يكون مرادهم من إطلاق تجويز تقليد المفضل تقليد العامي، وأما غير العامي فلا يجوز له ذلك، ويؤيده تقييد تعذر الترجيح بالعامي، لكن الأوجه أن يكون غير العامي مثله في هذا التجويز؛ لأن معرفته مراتب من هو أعلا منه في العلم متعذرة^[١]، والترجيح فرع ذلك، كيف والأعلم أحاط بما لم يحيط به غيرهم ومن الجائز أنه إذا بلغ مبلغه انقلب رأيه فلا عبرة بترجيحه، ويؤيد ما قلنا ما نقل من أن المختار عند ابن الحاجب أنه كالعامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد على ما ذكره في مسألة لزوم التقليد لغير المجتهد. (شرح تحرير).

[١]- في شرح التحرير: لأن معرفته أقل مراتب على من هو أعلى منه في العلم فيتعذر.

فيكون طريقاً إلى قوة ظنه، وإذا لزمه الاجتهاد في تعرف أمر مفتييه^(١) فله ثلاث حالات: الأولى: أن تظهر له علمية أحدهما **(فيتبع الأعلم)** منهما، أما إذا استويا في الورع فظاهر، وأما إذا كان ناقص العلم زائد الورع ففيه خلاف، فذهب الإمام المؤيد بالله والشيخ الحسن وحفيده إلى الترجيح بالأعلمية، وهو قول الجمهور، وذهب البعض إلى الترجيح بزيادة الورع؛ لأن شدة الورع تبعث على الاستقصاء في البحث عن مناط الحكم. وكلام الجمهور أولى؛ لأن المسألة مبنية على استوائهما في الورع المحتاج إليه في الاستقصاء والتعرف لحكم المسألة؛ بحيث لا يتسارع واحد منهما إلى الحكم قبل إيفاء النظر حقه، والزيادة المفروضة من وراء ذلك **(ثم)** إذا تساويا في العلم وكان أحدهما أشد ورعاً من الآخر كان **(الأورع)** أرجح بلا خلاف، وهاتان الخلتان هما المعتمد في الرجوع إلى رأي المجتهد، وزاد المؤيد بالله على ذلك مما يوجب التفاوت شدة البحث وجودة الخاطر وكون أحدهما أفرغ للبحث والآخر أكثر شغلاً. قال الدواري: ويقرب أن الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح؛ لأن علم أهل البيت أعم بركة، وأنظارهم مقرونة بالإصابة، وهم مثبتون، بخلاف غيرهم؛ لشرف رسول الله ﷺ **(فإن استوا)** عند العامي فيما ذكر من خصال الترجيح **(على بعده)** أي: الاستواء؛ لأن الأغلب أنه لا يكاد ينفك التفاوت في المكلفين **(فالجمهور)** من الأصوليين **(على التخيير)** للمقلد في اتباع أيهم شاء^(٢) وإن اختلفوا، فطائفة يخبرون في كل حادثة، وطائفة يخبرون إلى أول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها. احتج القائلون بالتخيير مطلقاً: بأن المستفتي لو لم يكن خيراً مع استواء

(قوله): «الخلتان» الخلّة بالفتح اسم للخصلة.

(١) في المطبوع: مفتييه.

(٢) في نسخة: أيهما شاء.

المفتين لتعين عليه اتباع أحدهم^(١) من غير مرجح، وهو تحكم باطل؛ لأن المفروض أن ليس بعضهم أولى من بعض في وجوب الاتباع.

فإن قيل: استواء المجتهدين عند المقلد كاستواء الأمارتين عند المجتهد، فلم خيرتم هنا لا هناك؟

فقد أجيب بأن المجتهد إذا طرح^(٢) الأمارتين يجد مسلماً آخر وهو قضية العقل، ولا كذلك المقلد، فلو اطرحهما انسد عليه حكم الحادثة.

واحتمل الآخرون: بأن عدم المزية لبعضهم على بعض يمنع الانتقال إلى غير المفتي؛ إذ لا وجه له إلا اتباع الهوى.

وأجيب: بل وجهه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والإجماع الموجب للرجوع إلى العلماء، والحق لا يقدر فيه موافقته للغرض.

(و) الحق أنه (يجب) اتباع (الأحوط) من الأقوال^(٣)، فإنه وجه مرجح

(قوله): «لا هناك» يعني فلم يغير بينهما، بل لزمه اطراحهما.

(قوله): «واحتمل الآخرون» وهم القائلون بالتخير إلى أول فتوى ثم يلزمه قول صاحبها.

(قوله): «يمنع الانتقال» يعني أنهم إذا كانوا مستوين كما هو المفروض وقد أفتاه مجتهد منهم أول فتوى امتنع الانتقال عنه إلى غيره؛ إذ لا يكون له وجه إلا اتباع الهوى، هذا هو المراد بهذا الاستدلال لهذا القائل، فلا يتوهم أن المراد بقوله: يمنع الانتقال يعني وهو جائز، فيفسد المعنى حينئذ.

(قوله): «وأجيب بل وجهه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والإجماع» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]، وإلى ما سبق من وقوع الإجماع بلا نكير، وإلى قوله ﷺ: ((بأيهم اقتديتم اهتديتم)) فإن هذه الأدلة لم تفصل بين قبل الفتوى وبعده في جواز التخير، لكن يقال: ولم تفصل أيضاً بين أن يستورا أو يكون بعضهم فاضلاً وبعضهم مفضولاً في صحة استفتاء من شاء.

(قوله): «والحق لا يقدر فيه موافقته للغرض» إذ العمدية اتباع الدليل.

(قوله): «والحق أنه يجب اتباع الأحوط» الظاهر أن هذه المسألة متعلقة بمسألة التخير مع الاستواء؛.....=

(١) في المطبوع: أحدهما.

(٢) في (ج، د): اطرح.

(٣) للأئمة المستوين، أما مع تفاوتهم فاللازم اتباع الأعم والأورع وإن كان قوله أخف وأيسر كما هو ظاهر المتن والشرح، وقد أشار إلى ذلك سيلان رحمه الله. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر).

(*) قال العلامة الجلال: أقوال المجتهدين عند المقلد كخصال الكفارة، فما وجه المنع؟ كيف وكان ﷺ لا يغير بين أمرين إلا اختار أهنأهما؟ (ضوء النهار).

للانتقال، فيعمل بالعزائم، فإن تكافأت فالتخير، وهذا فيما يخصه، وأما فيما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه إلى الحاكم كيف كان قطعاً لها، وقوله: **(في الأصح)** إشارة إلى ما قيل من وجوب التزام قول من أفتى أولاً، وإلى ما قيل من جواز الأخذ بالأخف؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وغير ذلك من الأقوال.

(وتحرم الرخص) فلا يجوز أن يأخذ من مذهب كل مجتهد بالأهون؛ لأدائه إلى الخروج عن الدين، وهو إجماع إلا ما يروى عن الشيخ أبي إسحاق المروزي، قال المحلي: والظاهر أن النقل عنه سهو؛ لأنه قد روي عنه التفسير بذلك.

= بقرينة أن المؤلف رحمه الله جعل قوله: في الأصح إشارة إلى ما قيل من وجوب التزام قول من أفتى أولاً، واستواء المجتهدين في صفات لهم لا يمنع من اختلاف أقوالهم في الأحوطية، وأما قول المؤلف رحمه الله في الشرح: وإلى ما قيل من جواز الأخذ بالأخف فإشارة إلى خلاف آخر رواه في الفصول في مسألة الاستواء من أنه يأخذ بالأخف، ولم يذكره المؤلف رحمه الله.

(قوله): «وغير ذلك من الأقوال» التي ذكرها في الفصول من أنه يأخذ في حقوق الله بالأخف وفي حقوق العبادة بالأثقل، وقيل: بخير في حقوق الله، ويرجع في حقوق العباد إلى الحاكم.

(قوله): «وتحرم الرخص» التسمية للقول الأخف من أقوال المجتهدين بالرخصة مجاز تشبيهاً بالرخصة المقابلة للعزيمة؛ وذلك أن أقوال المجتهدين كلها عزائم لا رخصة فيها؛ إذ الواجب على كل منهم ما حصل له الظن بأنه الحكم في حقه وحق مقلده، وذلك عزيمة؛ إذ يجب على المجتهد اتباع ظنه.

[الأقوال في جواز تقليد الميت]

(وفي) جواز تقليد (الميت) أقوال، أولها: (الجواز) وهذا مذهب جمهور المتأخرين (للقوع بلا نكير) فكان إجماعاً^(١)، بيان ذلك أن عمل الأمة في كل قطر بمذاهب الأئمة كالهادي والناصر والفقهاء الأربعة وغيرهم شائع لا ينكر فكان إجماعاً.

(و) ثانيها: أنه يجوز تقليد المجتهد الميت (مع فقد) المجتهد (الحي للضرورة)^(٢) بخلاف ما إذا لم يفقد فلا يجوز؛ لدليل المانعين.

(و) ثالثها: (المنع) من تقليد الميت، وهو مذهب الأكثرين؛ لعدم اعتبار مذهبه (لانعقاد الإجماع بعده) فلو اعتبر لم ينعقد إجماع اللاحقين على أحد قولي السابقين.

(قلنا:) مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الإجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه، وحيثئذ (لا يلزم من سقوطه) أي: قول المجتهد الميت (معه) أي: مع انعقاد الإجماع بعده على خلافه (السقوط) لقوله: (مطلقاً) يعني: سواء

(قوله:) «جمهور المتأخرين» منهم المؤيد بالله ﷺ والإمام يحيى والشيخ وحفيده وأبو الحسين والبيضاوي.
(قوله:) «للقوع.. إلخ» قال الأسنوي: ولأنه لو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله كأخباره وشهادته وقضاياه.

(قوله:) «وثالثها المنع من تقليد الميت وهو مذهب الأكثرين» منهم أبو طالب والفقهاء يحيى بن حسن القرشي والرازي، قال الرازي: وإنما صنف كتب الفقه مع فناء أربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه.

(١) وعورض بالإجماع على المنع، والحق أن الإجماع على الجواز لا على المنع. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

(٢) قال الجلال: لأن الله تعالى إنما يحفظ الشرائع بالأحياء لا بالأموات، وإلا لكفى الخلق من أولهم إلى آخرهم نبي واحد، وحجة الله على الجاهل إنما هي علماء زمانهم كما قال تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والميت لا يشهد على من ورائه ضرورة عقلية وشرعية. (ضوء نهار).

أجمع على خلاف قوله أم لا **(كالأمانة)** ^(١) فإنه لا يلزم من سقوطها للإجماع على خلافها في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمتنع العمل بها فيه. وإذا ثبت جواز تقليد الميت فاعلم أن ما يوجد ^(٢) من كلام المجتهد ومذهبه في كتاب معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه أن يقول: قال فلان كذا وإن لم يسمعه من أحد، نحو جامعي الهادي إلى الحق عليه السلام؛ لأن وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر أو الاستفاضة ^(٣)، ولا يحتاج مثله إلى إسناد.

(وفيه) أي: في تقليد الميت **(أقوال آخر)** غير ما تقدم، منها قول بعضهم بالجواز إن قلده في حياته واستمر عليه بعد وفاته لا غير، وقول آخرين بأنه أولى من تقليد الحي؛ لأنه يؤمن فيهما ^(٤) تغير الاجتهاد مع اختصاص الأول بكونه يصدق عليه أنه قلده حياً، وقول آخرين بأنه يجوز إذا نقله مجتهد في مذهبه؛ لأنه لمعرفة مداركه يميز بين ما استمر عليه، وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده إلا ما استمر عليه.

(قوله): «يجوز لمن نظر فيه» أي: في الكتاب المعروف للمجتهد الميت؛ وذلك لأن الوجادة أحد طرق الرواية كما سبق.

(قوله): «لأنه يؤمن فيهما» أي: في هذين الدليلين.

(قوله): «إذا نقله مجتهد في مذهبه» أي: إذا نقل قول المجتهد الميت مجتهد في مذهب ذلك الميت.

(١) يحسن أنه يكون قوله: كالأمانة بمعنى أن قول الميت يسقط بالإجماع كما تسقط الأمانة به، ومع عدم الإجماع فيهما لا يسقط شيء منهما، لكن عبارة الشرح لا تفيد هذا المعنى. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

(٢) مثله في التحرير وفصول البدائع، ومثله بقوله: نحو كتب محمد بن الحسن وموطأ مالك، وروى الكلام المذكور عن كتاب فتاوى العصر في أصول الفقه لأبي بكر الرازي.

(٣) في (د): والاستفاضة.

(٤) أي: في هذين القولين.

[مسألة: في التزام المقلد لمذهب إمام واحد]

(مسألة:) ذهب كثير من متأخري أصحابنا وغيرهم إلى أن **(الالتزام بمذهب)**

إمام واحد كإمامي **(أولئ)** من عدم الالتزام **(لإيجاب البعض له)** أي: للالتزام

(قوله:) «الالتزام بمذهب إمام واحد.. إلخ» هذه المسألة اشتملت على بحثين: الأول: ذكر الخلاف في التزام مذهب إمام في جميع الأقوال هل يجب أو لا، اختار المؤلف رحمته الوجوب، وأشار إلى القول بعدم الوجوب بقوله هنا: أو غير ملتزم، ويقول فيه بعد: أو يكون المقلد غير ملتزم بأياها، البحث الثاني: أن الالتزام يثبت بما ثبت به التقليد كما صرح به رحمته فيما يأتي بقوله: وبعده أي بعد التقليد والالتزام بأي هذه الوجوه على الخلاف فيها؛ بناء على اتحادهما عنده رحمته، وبهذا قدر قوله: أو يكون ملتزماً في كل قول من الأقوال الآتية، لكن لو قال المؤلف رحمته: واختلف في كون من ثبت له التقليد يثبت له الالتزام أولاً.. إلخ لكان أظهر؛ لإيهام العبارة أن المقلد بعد أن اتصف بالتقليد يصير ملتزماً، وذلك غير مناسب للاتحاد بينهما، ويمكن أن يقال: معنى ويصير ملتزماً أي يكون ملتزماً. واعلم أن صاحب الفصول كما يأتي فرق بين التقليد والالتزام بأن الالتزام في كل المسائل والتقليد في بعضها، ثم إنه بعد أن ذكر الخلاف بما يثبت به التقليد قال: ويحرم انتقاله أي المقلد مطلقاً، فإرد عليه أنه حينئذ كالملتزم، وقد صرح بالفرق بينهما، ويحاج بأن الفرق يكون التقليد في البعض حاصل مع القول بتحريم الانتقال عن ذلك البعض؛ إذ لا منافاة، فلا يتوهم من قوله بتحريم الانتقال أنه لا يفرق بين الالتزام والتقليد، فإن قلت: هل المراد بما ذكره المؤلف رحمته في هذا البحث أن من قلد مجتهداً في حكم أو أحكام فقد صار ملتزماً في سائر الأحكام أو يكون ملتزماً في ذلك الحكم وتلك الأحكام فقط؟ قلنا: كلام المؤلف في الثاني من هذه الأقوال والثالث والرابع يقضي بالأول، والذي في شرح الجمع ما يقضي بالثاني، أعني أنه قد صار ملتزماً في ذلك الحكم أو الأحكام فقط، وأما في غير ذلك فإنه يجوز له أن يستفتي فيه غير ما استفتاه أولاً، قلت: وهو الذي في شرح الأزهاري حيث قال: وبعد الالتزام يحرم الانتقال عن ذلك المذهب في عين الحكم أو لأحكام المعينة، لا يقال: قد تقدم أن التقليد قبول قول الغير، وهو خارج عما سيأتي من الأقوال، فيلزم أن يثبت التقليد بلا التزام فلا اتحاد - لأننا نقول: ذكر في حواشي الفصول ما حاصله أن المراد بالقبول هو العمل عند القائل بأنه يصير ملتزماً بالعمل، أو النية عند القائل بأنه يصير ملتزماً بها، وكذا يفسر القبول بما به يثبت الالتزام في سائر الأقوال الآتية، لا يقال: قد سبق للمؤلف رحمته أن التقليد لازم لغير المجتهد، وقد ذكرها هنا أن الالتزام أولى يعني ولا يلزم، فكيف التوفيق بين الكلام [١] مع القول باتحادهما؟ لأننا نقول: لعله أراد بالتقليد هنالك هو السؤال، فإنه هو اللازم للعامي وإلا لزم أن يباح للعامي ترك بعض الواجبات؛ إذ لا سبيل إلى معرفتها إلا بالسؤال، والله أعلم.

(قوله:) «أولئ من عدم الالتزام» إن أراد أولوية ندب كما قال في الأثر: وندب الالتزام ففي الاستدلال على ذلك بأن الأكثرين بين قائل بالندب والوجوب تأمل [٢]؛ إذ القائل بالندبية لم يأخذ بمقالة من قال بالوجوب؛ لمنعه من ترك الالتزام، فالأولئ الاستدلال بالأحوطية كما سيأتي عن شرح الأثر.

[١]- الفرق بين هذا وبين ما تقدم أن ما تقدم في التقليد في الجملة، وهاتنا في التزام مذهب إمام معين، وهو أوضح، والله أعلم.

(أحمد بن إسحاق رحمته ح).

[٢]- في التأمل تأمل؛ إذ المراد عدم الخروج عن مقتضى القولين في العمل فقط، وهو معنى الأحوالية. (حسن بن يحيى ح).

كالإمام المنصور بالله وشيخه^(١) وغيرهما، فيكون الالتزام أقرب إلى الأخذ بما يقرب من الإجماع؛ لأن الأكثرين بين قائل بالندب وبالوجوب **(وعورض)** احتجاجهم على ما فيه **(بإيجاب البعض للأحوط)**^(٢) من أقوال المجتهدين كوالدنا المنصور بالله عليه السلام وغيره، وله فيه تفصيل مبسوط في إرشاده.

(و) قد اختلف (في كونه) أي: المقلد يصير (ملتزماً) أو غير ملتزم، فعلى الأول يكون ملتزماً إما (بالعمل فيما عمله) خاصة كما ذهب إليه الجمهور، فإذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه إلى غيره، وحكى

(قوله): «وغيرهما» صاحب جمع الجوامع، قال في الغيث: وأظنه عن أبي الحسين.

(قوله): «بما يقرب من الإجماع» هكذا في الوابل وشرح الفتح، والأولى في الاستدلال ما ذكره في شرح الآثار للعلامة ابن بهران حيث قال: فيكون الالتزام أخذاً بالأحوط، وإنما كان أولى لما عرفت من التأمل الوارد على الاستدلال الأول، ولأن المعارضة التي ذكرها المؤلف عليه السلام إنما تتم إذا استدلت بالأحوطية، وهذه المعارضة لم يذكرها في الوابل وشرح الفتح وشرح الآثار، بل اعتمدوا في دفع مقالة موجب الالتزام بأنه محجوج بالإجماع من جهة الصحابة، فإن العوام كانوا يسألون من صادفوه منهم عما عرض لهم من دون إلزام لهم بذلك ولا إنكار منهم على من لم يلتزم، وقد ذكر المؤلف عليه السلام هذا الإجماع فيما يأتي رد المقالة من قال: يكون ملتزماً بالإفتاء، وهو أولى في رد هذه المقالة المذكورة هنا من المعارضة.

(قوله): «على ما فيه» أي: على ما في الاستدلال من عدم الانتهاض؛ لأنه ليس بحجة؛ إذ ليس من الأدلة الأربعة.

(قوله): «فما عمله خاصة» لا فيما لم يعمل من سائر أقوال المجتهد فله العمل بقول من شاء.

(قوله): «كما ذهب إليه الجمهور» واختاره ابن الحاجب بأن التقليد عنده هو العمل بقول الغير من غير حجة، ثم قال: فإذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقاً، وأما في حكم مسألة أخرى فهل له أن يقلد غيره؟ للمختار جوازه؛ للقطع بوقوعه في زمن الصحابة ولم ينكر، ثم قال: فلو التزم مذهباً معيناً وإن كان لا يلزمه كالمذهب مالك ففيه ثلاثة مذاهب: أولها: يلزمه، وثانيها: لا يلزمه، وثالثها وهو المختار: أنه كمن لم يلتزم؛ إن وقعت واقعة فقلده فيها فليس له الرجوع، وأما في غيرها فيتبع فيها من شاء، إذا عرفت هذا ظهر لك أن التقليد عند ابن الحاجب غير الالتزام؛ إذ لا حكم للالتزام عند ابن الحاجب، بخلاف التقليد، وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا بقوله فيما يأتي: ولا فرق بينهما إلا عند من ينفي اللزوم بالالتزام؛ لأنه يجعل العامل مقلداً ولا يجعل للالتزام معنى. قلت: ويظهر أيضاً ما ذكرنا أن قول شارح الآثار: وهذا التفسير للثلاثة [١] هو الصحيح الذي لا يقع فيه تناقض كما وقع في كلام مختصر المتهنئ وبسببه اضطرب كلام الإمام في الغيث وجعل التقليد عند ابن الحاجب هو الالتزام - غير متوجه؛ إذ لا تناقض في كلام ابن الحاجب كما عرفت.

(١) الشيخ الحسن الرصاص. (عن خط العلامة الجنداري وغيره).

(٢) هذه المعارضة ظاهرة على ما في شرح الآثار من الاحتجاج للقائل بالوجوب بأنه أخذ بالأحوط فتأمل.

[١] - الاستفتاء والتقليد والالتزام كما سيأتي اه منه.

شارح المختصر وغيره الاتفاق على ذلك **(أو)** يكون ملتزماً **(بالإفتاء)** فقط فإذا استفتى عامي مجتهداً في حكم لم يكن له أن يستفتي غيره في ذلك الحكم ولا غيره، بل يجب عليه اتباعه في سائر الأحكام الشرعية، ونسب هذا القول إلى المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام، واحتج له بأن المقلد في اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد في ترجيح الأمارات، فمتى اختار عالماً لفتواه^(١) فقد صار ذلك العالم بمنزلة الأمانة الراجعة عند المقلد، ورد بأن الإجماع على خلافه؛ للقطع بأن الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه، وقد شاع وتكرر ولم ينكر **(أو)** يكون ملتزماً بالإفتاء **(مع صحة قول المفتي عنده)** فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزماً واجباً عليه الاتباع له في جميع أقواله، ونسب هذا القول إلى ابن السمعاني، وشبهته وجوابها يؤخذان مما سبق **(أو)** يكون ملتزماً **(بالنية)** للالتزام، فإذا نوى التزام مذهب إمام معين لم تجز له مخالفته، وهو مذهب الإمام المهدي والإمام شرف الدين وغيرهما، وتؤخذ حجته وجوابها مما سبق **(أو)** يكون ملتزماً **(بها)** أي: بالنية **(مع الشروع)** في العمل، فيصير ملتزماً قبل تمامه، ولابن السمعاني قول قريب من هذا، وهو أنه يصير ملتزماً بالفتوى مع الشروع في العمل **(أو)** يكون ملتزماً **(بأبيها)** وهما النية والشروع في العمل، فإذا شرع في العمل بقول مجتهد أو نواه لم يجز له العمل بخلافه، وهذا قول الحاكم **(أو)** يكون المقلد^(٢) **(غير ملتزم بأبيها)** يعني: أن المقلد لا يصير ملتزماً بشيء مما ذكر، وإنما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق،

(قوله): «بأبيها وهما النية والشروع» الأولى أو الشروع؛ إذ العطف بأو هو المناسب لمعنى أي، ولعل ما ذكره المؤلف عليه السلام تفسير للضمير لا لأي.

(قوله): «الترجيح بين المجتهدين كما سبق» من وجوب اتباع الأحوط.

(١) في المطبوع: لفتوى.

(٢) أي: من هو بصدد التقليد.

وقوله: **(خلاف)** مبتدأ، خبره ما تقدم من قوله: وفي كونه يصير ملتزماً. وللإمام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره، حاصله أن الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين، والمقلد العامل به. والصحيح أن الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف، ولا فرق بينهما إلا عند من ينفي اللزوم بالالتزام؛ لأنه يجعل العامل مقلداً، ولا يجعل للالتزام معنى.

(وبعده) أي: بعد التقليد والالتزام بأي هذه الوجوه على الخلاف فيها **(يحرم الانتقال)** إلى (١) تقليد مجتهد آخر؛ لأن قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد، فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد **(إلا لنقصان)** في الأول **(لرجحان غيره حيثئذ)** كما تقدم. وفي قوله: لرجحان غيره تنبيه على أن المراد بالنقصان المرجوحية، كأن تظهر للمقلد زيادة غير من قلده في العلم أو الورع أو

(قوله): «خبره ما تقدم» هذا مستقيم بالنظر إلى المتن، وأما بالنظر إلى الشرح فلا؛ لقوله: وقد اختلف، وكذا قوله: أو يكون غير ملتزم.

(قوله): «وللإمام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره» ترك المؤلف عليه السلام الاستفتاء، وكأنه لظهور معناه، والذي في شرح الأئمة: غير المجتهد إما أن ينوي الالتزام لقول معين أم لا، الأول الملتزم، والثاني إن عمل فمقلد، وإلا فمستفت، وهو أعمها.

(قوله): «على ما ذكر من الخلاف» يعني بما يصير ملتزماً.

(قوله): «إلا عند من ينفي اللزوم» أي: لزوم بقاء المقلد على تقليد إمامه، وهذا إشارة إلى ما اختاره ابن الحاجب كما عرفت، وقد يتوهم أن هذا إشارة إلى قوله: أو يكون المقلد غير ملتزم بأبها، وهو غير مستقيم؛ لأن صاحب هذا القول يعتمد الترجيح بين المجتهدين فلا التزام عنده.

(قوله): «فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد» اعترض في القسطاس هذا الاستدلال بالمعارضة بالقياس على المكفر، فكما أن له أن يختار من خصال الكفارة ثانياً غير ما اختاره أولاً كذلك الملتزم؛ لمشاركته إياه في كونه خروجا عما قد اختار لا مرجح، وأيضاً لا نسلم فيما نحن فيه أن الخروج لا مرجح؛ لما في ذلك من التنفيس وعدم التضييق، ولو سلم فلا يضر كما في خصال الكفارة، ثم قال: والتحقيق أنه إنما حرم على المجتهد الانتقال لأنه متى حصل له من نظره في أمارة ظن بحكم جزم بوجوب عمله بمقتضاه؛ لانعقاد الإجماع على أنه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه، وليس كذلك المقلد؛ فإن ظنه لا يفضيه [١] إلى علم؛ إذ لم ينعقد إجماع على وجوب اتباعه لظنه، بل انعقد على خلافه. **(قوله):** «تنبيه على أن المراد بالنقصان المرجوحية» يعني لا الفسق، فإنه إذا انكشف له أن العالم الأول فاسق من ابتداء اجتهاده فإنه لا حكم لاجتهاده، بل وجوده كعدمه،=

(١) في المطبوع: أي تقليد.

[١] - هذا من باب الحذف والإيصال.

غيرهما من الصفات المقتضية للترجيح، فإنه يجب حينئذ الانتقال إلى تقليد الراجح على المختار، كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الأمارات وإن كان رجحانها متجدداً.

= فيجب على مقلده أن يتدارك [١] ما عمل فيه بالقضاء وغيره، ذكره في الأثرار وشرحه.

[١] - ظاهره وإن وافق اجتهاد الفاسق اجتهاد غيره، وهو صحيح؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [هود: ١١٣]. (محمد بن زيد ح).

[المقصد السابع: في التعادل والترجيح]

[تعريف التعادل والترجيح]

(المقصد السابع) من مقاصد هذا الكتاب (في التعادل، وهو) في اللغة: التساوي، وفي الشرع: (استواء الأمارتين) عند المجتهد بحيث لا يثبت في إحداها فضل على الأخرى (والترجيح، وهو) في اللغة: فضل في أحد جانبي المعادلة، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام^(١): ((زن وأرجح)) وفي الشرع: (تقوية إحدى الأمارتين^(٢) على الأخرى لاقترائها) أي: إحدى الأمارتين

(قوله): «في اللغة فضل في أحد جانبي المعادلة» الفضل سبب الترجيح لا نفس الترجيح الذي هو فعل المرحح، والذي في شرح المختصر أنه في اللغة جعل الشيء راجحاً، قلت: والحديث ظاهر في فعل المرحح؛ إذ المعنى زن واجعل الثمن راجحاً.
(قوله): «تقوية إحدى الأمارتين» هذا التعريف ظاهر في فعل المرحح، فهو أولى من قولهم: اقتران الأمانة بما تقوى بها على معارضتها؛ لأن الاقتران سبب الترجيح لا نفس الترجيح.

(١) للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين، وتهام الحديث: ((لنا معاشر الأنبياء هكذا زن)) ومعنى أرجح: زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعاً له. (من شفاء غليل السائل).
(٢) وخص الأمارتين بالتعارض لما اشتهر بينهم من امتناع تعارض الدليلين المفيدين للعلم، وفيه بحث؛ لأن التعارض إن كان عبارة عن التناقض فقد عرفت أن حقيقته اختلاف المتقاضين إيجاباً وسلباً مع اتفاقهما في الشائي الوحدات التي تقدم تفصيلها في المبادئ، وهذا كما يمتنع بين مدلولي الدليلين يمتنع بين مدلولي الأمارتين أيضاً؛ ضرورة أن الشارع لا يجمع بين إثبات الحكم ونفيه باعتبار زمان واحد وشخص واحد وشرط واحد ونحو ذلك إلا على جهة التخيير، ولا تعارض في التخيير، وإن كان التعارض عبارة عن توهم التعارض الذي هو تنافيهما في ذهن المجتهد فهو لا يستلزم التنافي في الخارج لا بين مدلولي الدليلين ولا بين مدلولي الأمارتين؛ لجواز ثبوت كل منهما في الخارج على وحدة تخالف وحدة الآخر، ولهذا لم يسوغوا الترجيح إلا عند تعذر الجمع، لكن تعذر الجمع لا يصحح إهدار أحدهما؛ لأن رجحان أمانة أحدهما إنما يستلزم قوة الظن بوقوعه لا بنفي مقابله إلا بعد تحقق اتفاقهما في كل وحدة، وقد عرفت امتناع وقوعه من الشارع، فإذا الأصل ثبوت كل منهما على وضع وتقدير غير وضع الآخر وتقديره بقاء على كون الأصل عدم التعارض، فيبقى مدلول كل منهما ثابتاً؛ إذ الفرض أن كلا من الأمارتين صحيح موجب للعمل، فلو أهدرت إحداها مع صحتها كان ذلك تحكماً صرفاً، وحيث يجب الوقف حذراً من العمل بإحدى الأمارتين في محل الأخرى؛ إذ الفرض أن كلا منهما على وضع وتقدير غير وضع الآخر وتقديره، مع التباس الأوضاع، فيكون كل منهما مشكوكاً في وضعه، والشك في أحد المتقابلين شك في الآخر لا يصح العمل به في أحدهما، فلا يصح قوله: فيجب تقديمها؛ ولما حققناه روي عن أبي علي منع الترجيح مطلقاً، وعن الباقلاني منعه فيما رجح بالظن. (من شرح العلامة الجلال على المختصر).

(بسببها) أي: بسبب التقوية، وهو وجود فضل في إحداها.

(مسألة: لا) يتصور (تعادل) فيما دلالاته قطعية؛ إذ لا تعارض (بين قطعيين؛

للزوم النقيضين) لأن الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان، فلو وجد^(١)

لثبت مقتضاها (ولا) تعادل أيضاً بالمعنى الذي ذكرناه (بين قطعي وظني؛

لانتفاء الظن) بالقطع بالنقيض (و) أما التعادل (في الظنين) فقد يكون في نفس

الأمر وقد يكون في نظر المجتهد، أما التعادل (في نفس الأمر) ففيه قولان:

أحدهما: (المنع) وهو مروى عن الإمام يحيى وأحمد بن حنبل والكرخي وأبي

الحسين والشيخ أحمد صاحب الجوهرة، وإنما منع (للزوم العبث) بيان ذلك: أن

المجتهد إما أن يجب عليه العمل بهما أو بأحدهما معيناً أو خيراً أو لا يجب، والكل

باطل؛ فالأول للتناقض، والثاني للتحكم، والثالث لاستلزام التخيير بين الإباحة

والحرمة، وهو عمل في الشرع بالتشهي، أو بين^(٢) الحرمة والوجوب وهو ترك

لهما، والرابع للعبث.

(و) ثانيهما: (الجواز) وهو قول الجمهور^(٣)؛ وذلك (لعدم دليل المنع، وفيه

نظر) لما سبق من الدليل^(٤)، وقولهم: لا نسلم الحصر^(٥) فيما ذكر من الأقسام؛

(قوله): «وهو» أي: سبب التقوية وجود فضل.. إلخ.

(قوله): «بالمعنى الذي ذكرناه» وهو استواء الأمارتين، في العبارة تسامح؛ إذ لا يصدق ذلك على استواء

القطعي والظني، فلو قال: ولا تعادل بمعنى الاستواء بين قطعي وظني لكان أحسن.

(قوله): «وهو» أي: التخيير بين الحرمة والوجوب «ترك لهما» أي: للحرمة والوجوب لا تخيير فيهما؛ لأن

الوجوب يقتضي الفعل حتماً، والحرمة تقتضي الترك حتماً، والتخيير يرفع ذلك.

(قوله): «وقولهم» مبتدأ، خبره يرجع به إلى العبث.

(١) في المطبوع: وجد.

(٢) في المطبوع: وبين.

(٣) وسواء كان في العبادات أو المعاملات. (فصول).

(٤) هو لزوم العبث.

(٥) هو قوله: إما أن يجب عليه العمل بهما إلخ.

لوجود قسم آخر، وهو العمل بجمعهما، وذلك بأن يجعلاً كالدليل الواحد^(١)، وحينئذ يتوقف المجتهد أو يتخير- يرجع به إلى العبث؛ لبطلان حكمهما مع التوقف؛ لأن المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثة إلى غيرهما من الشرع أو العقل، وللزوم ترجيح الإباحة على الحرمة مع التخيير أو ترك الوجوب والحرمة^(٢)، وقد ثبت بطلان ذلك.

(وأما) التعادل بين الأمارتين (في نظر المجتهد) بحيث لا ترجح إحداها على الأخرى عنده **(فجائز اتفاقاً، فيعمل) فيما تعارض فيه (بغيرهما) من شرع أو عقل**، وهذا مذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء **(وفي التخيير) بينهما كما ذهب إليه القاضي الباقلاني والجبائيان لزوم (الترك) للأمارتين** حيث كان مدلول إحداها واجباً والأخرى محظوراً؛ لأن العمل بأمرة الوجوب يرفع التحريم، والعمل بأمرة التحريم يرفع الوجوب **(أو) لزوم (التشهي) في الشرع** حيث كان أحد مدلولي الأمارتين إباحة والآخر تحريماً، فإن العمل بأمرة الإباحة حينئذ اتباع للشهوة في الشرع، وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به بما شاء في غير الخصومات؛ إذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكام، فعلى هذا لو حكم بإحدى الأمارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالأخرى.

(قوله): «أو ترك الوجوب والحرمة» لما عرفت من أن التخيير يرفع حكمها.

(١) بأن يتأولا بشيء يكون جامعاً لهما.

(٢) لما عرفت من أن التخيير يرفع حكمهما.

[بيان الترجيح بين الأمارات الموصلة إلى التصديقات الشرعية]

ولما فرغ من التعادل وبيان ما يصح فيه وما لا يصح فيه أخذ في بيان الترجيح بين الأمارات الموصلة إلى التصديقات الشرعية، وهو ثلاثة أقسام؛ لأنه إما بين منقولين أو معقولين^(١) أو مختلفين، والكلام في ترجيح الحدود وإن كان خليقاً بالتقديم على الكلام في ترجيح الأدلة الظنية -لأن الأول يوصل إلى التصور والثاني إلى التصديق، والتصور مقدم على التصديق طبعاً فليقدم عليه وضعاً- لكن لما كان الغرض الأهم في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات الأدلة لكونه أكثر في المباحثات الفقهية من الحدود وأشد حاجة قدم الكلام فيها.

واعلم أن التعارض يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو المعقول، ويكون في نوعين، وقد اقتصر في المختصر على ذكر المتفقين إلا في المعقول والمنقول لمعرفة تقديم ما يقدم منهما مما سبق ومما يأتي إن شاء الله تعالى، وينبغي أن يشار في الشرح إلى شيء من ذلك إشارة خفيفة تسهيلاً على

(قوله): «أو معقولين» جعل القياس معقولاً وإن كان ثبوت حجتيه بالشرع نظراً إلى أن التصرف بإلحاق الفرع بالأصل للعللة الجامعة بينهما إنما هو للعقل.

(قوله): «والكلام في ترجيح الحدود» مبتدأ، وينظر أين الخبر فيما بعده، ولعله ما دل عليه قوله: وإن كان خليقاً.. إلخ.

(قوله): «أو المعقول» لعله عطف على قوله: ظاهرين^[١]؛ ليكون المعنى في نوع واحد كالمعقول، ولو قال: أو المعقولين لكان أولى.

(قوله): «إلا في المنقول والمعقول» فإنه ذكر التعارض بين المنقول والمعقول وهما مختلفان، وينظر في الاستثناء هل يستقيم فيه الانقطاع؟

(قوله): «لمعرفة» علة للاقتصار على المتفقين.

(قوله): «ما يقدم منها» أي: من المختلفات، فيعود الضمير إلى ما يفهم من السياق المتقدم؛ لأن قوله: على ذكر المتفقين أي لا المختلفين.

(قوله): «ومما يأتي» في الترجيح، فإنه سيشير في المتن إلى أشياء يعرف بها وجه تقديم ما يقدم من المختلفين، وفي الشرح أيضاً حيث قال: فنقول.. إلخ.

(قوله): «إلى شيء من ذلك» الإشارة إلى التعارض في المختلفين المدلول عليه كما عرفت.

(١) فإن قيل: كيف عد القياس من العقلي وقد مر أنه من الأدلة الشرعية؟ فالجواب أن ثبوت حجية القياس بالشرع، وأما إلحاق هذا الفرع بذلك الأصل مثلاً فهو بقضية العقل، وهو المراد هنا، والله أعلم.

[١]- هو عطف على الكتاب والسنة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

الطلاب فنقول: أما التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فإن كانت السنة متواترة فهي كالكتاب، وإن كانت آحاداً فإن تساويها في المتن^(١) وفيها يرجع إلى أمر خارج^(٢) فالكتاب أولى لتواتره، وإن كان متنها قطعياً دون متنه فالسنة أولى من ظاهر الكتاب، كأن تكون خاصة وهو عام، أو مقيدة وهو مطلق، أو متحدة المدلول^(٣) وهو متعدده، أو صريحة الدلالة وهو بجهة الإشارة أو الاقتضاء أو التنبيه أو الإيحاء أو المفهوم أو موافقة لدليل آخر كما يجي إن شاء الله تعالى، وظاهره على خلافه، أو غير ذلك مما تقدم مفصلاً، والوجه في ذلك أن تطرق الخلل إلى السنة إنما هو من جهة ذهول الراوي وغفلته عما رواه، وأما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهته إلى جهة وقوفنا على جهة الدلالة أو جهة المعارضة أو دليل التأويل، واحتمال هذه أقرب من احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحرز. وأما التعارض بين الظاهرين من الإجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سواء كان الإجماع متواتراً أو آحاداً، إلا أن الإجماع قد يترجح بكونه غير قابل للنسخ، بخلاف الكتاب، وهكذا الكلام في التعارض بين السنة والإجماع، ثم قدم الكلام في الترجيح بين المنقولين على القسمين الأخيرين لأصالة المنقول في الأحكام الشرعية فقال:

(قوله): «أو الإيحاء» هو الإشارة، فالإقتصار على أحدهما أولى.

(قوله): «أو موافقة» أي: السنة، وهو عطف على خاصة، أي: أو كانت موافقة.

(قوله): «وظاهره» أي: الكتاب «على خلافه» أي: خلاف المذكور، وهو الموافقة لدليل.

(قوله): «من جهته» أي: جهة الكتاب.

(قوله): «كما سبق [١]» من قوله: فإن كانت السنة متواترة.. إلخ.

(١) بأن كانا أمرين أو نهيين أو عامين أو خاصين أو غير ذلك.

(٢) أي: عن السند والمتن والمدلول. (شرح مختصر للجلال معني).

(٣) أي: غير مشتركة، وهو متعدده أي: مشترك.

[١] - هنا بياض في الأمهات، وفي حاشية هنا ما لفظه: في قوله: مسألة إذا عارضه نص من الكتاب والسنة في آخر

المقصد الثالث، أعني الإجماع. (حبشي).

[مسألة: في وجوب طلب الترجيح بين الأمارتين وفي جهات الترجيح]

[بحسب السند]

(مسألة:) يجب أن **(يطلب الترجيح)** بين الأمارتين ليعمل بالراجح وي طرح المرجوح، وسواء كان دليل الرجحان قطعياً أو ظنياً، وخالف الباقلاني فيما رجح بالظن^(١)، هذا **(إن تعذر الجمع)** بينهما من كل وجه، بأن تفيد إحداها خلاف ما أفادته الأخرى، لا إن أمكن ولو من وجه، بأن تحتل إحداها تأويلاً يوافق الأخرى كحديث: ((فيما سقت السماء العشر)) مع حديث: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) فالأول شامل لما دون خمسة الأوساق وغيره، فحملناه على غيره جمعاً بين الدليلين، ولو كان المتقابلان من الكتاب والسنة فإن العمل بهما من وجه أولى من اطراح أحدهما.

وذهب البعض إلى تقديم الكتاب؛ محتجاً بحديث معاذ المتقدم، ولا حجة فيه؛ لأن معاذاً إنما أراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثة فيه فقط، وبالسنة حيث وجد الحكم فيها فقط، ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه.

وذهب آخرون إلى تقديم السنة لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، وجوابه: أن المعارض للكتاب من كل وجه غير مبين له. مثاله قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، مع قوله ﷺ في البحر: ((هو الطهور ماؤه والحل ميتته))، فحملنا الآية على ميتة البر لتبادرها إلى الأذهان؛ جمعاً بين الدليلين.

وأما إن لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح إن كان بين ظنيين منقولين من نوع واحد ففيه أربعة أقسام يشترك فيها الكتاب والسنة والإجماع،

(قوله:) «فيما رجح بالظن» لأن العمل بالظن لا يجوز لظواهر الأدلة، فبقي على أصل الامتناع إلا فيما خصه دليل، وهو العمل بالأدلة الظنية استقلالاً لا ترجيحاً.

(١) عبارة أبي زرعة: وفصل القاضي أبو بكر فقال: يجب العمل بالراجح إذا ترجح بقطعي، كتقديم النص على القياس، فإن ترجح بظني كالأوصاف والأحوال وكثرة الأدلة ونحوها فلا يجب العمل به.

إلا الترجيح بنفس الرواية فإنه يختص بغير الكتاب والمتواتر من السنة، أولها: الترجيح بحسب السند، وهو الطريق إلى ثبوت المتن، وثانيها: الترجيح بحسب المتن، وهو نفس الدليل من أمر أو نهي أو عموم أو خصوص أو إجماع أو غير ذلك، وثالثها: الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والإباحة، ورابعها: الترجيح بحسب الخارج، وقد جمع كلا منها في مسألة.

أما السند **(فيرجح)** فيه **(بكثرة الرواة)** لإفادة كل واحد منهم الظن، وزيادتهم يزداد الظن قوة حتى ينتهي إلى التواتر، وهذا مذهب الجمهور، وخالف فيه الكرخي، وقد أشار إلى خلافه وحجته بقوله: **(قيل: يلزم في الشهادة)** يعني: لو رجع بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة، والتالي باطل، أما الملازمة فلا لأن المفروض أن الزيادة لم تخرجها عن حد الظن، وأما الثانية فبالاتفاق **(ورد بالفرق)** بأن باب الشهادة أضيق، فليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة؛ ولذا اعتبر لفظها، حتى لو أتى العدد الكثير بلفظ الإخبار لم يقبلوا، وردت شهادة النساء ولو كثرت^(١)، فكانت الشهادة مستندة إلى توقيفات تعبدية.

(و) يرجح فيه بعلم (الفقه) في أحد الراويين، فإن العالم إذا سمع ما لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه ونظر في سببه فيطلع على ما يزيل الإشكال، وقيل: لا ترجيح به إلا فيما يروى بالمعنى **(و) علم (العربية)** ليتمكنه التحفظ في مواضع الغلط^(٢)، وأورد عليه أن النحوي يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ، وفيه نظر؛ لأن علمه ينبهه على مواضع الغلط فيتحفظ عنها.

(قوله): «والمتواتر من السنة» وكذا المتواتر من الإجماع.

(قوله): «أما السند فيرجح فيه بكثرة الرواة» اعلم أنا قد تركنا في باب الترجيح كثيراً من الأمثلة خشية التطويل، ومن أراد الاستيفاء فهي مذكورة في المنهاج وفي شرح المختصر للنيسابوري على مختصر المتن.

(١) في (أ): كثرت.

(٢) وعبرة أبي زرعة في شرح الجمع: لأن العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل، فكان الوثوق بروايته أكثر، كذا في المحصول، ثم قال: ويمكن أن يقال: هو مرجوح؛ لأنه يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ، والجاهل به يخاف فيبالغ في الحفظ.

(و) يرجح بزيادة (الورع والضبط)^(١) والفطنة^(٢) وحسن الاعتقاد والثقة

فكل من زاد في صفة من هذه الصفات يرجح خبره على خبر مقابله.

(و) من وجوه الترجيح (أشهرية أحدها) أي: أحد هذه الأوصاف المتقدمة،

فإذا كان أحد الراويين أشهر بشيء منها وإن لم يعلم رجحانه فيها فإن حديثه يكون أولى؛ لأن الأشهرية تفيد ظن الرجحان.

(و) منها: (الاعتقاد على الحفظ) وتذكر السماع للحديث لا على الخط

والنسخة^(٣)، قال الأرموي رحمته الله: وفيه احتمال.

(و) منها: (استمرار العقل) فإن خبر من مات كامل العقل أرجح من خبر

من اختلط عقله في آخر عمره، ولهذا دونوا في المختلطين.

(و) منها: (موافقة العمل) فخير العامل برواية نفسه أرجح من خبر من لم يعمل

برويته أو لم يعلم أنه عمل بها؛ لأن العمل بالرواية يضعف وهم الكذب فيها.

(و) منها: (مصاحبة القصة)^(٤) فخير صاحب القصة المباشر لها أرجح من

خبر غيره؛ لكونه أعرف بما روى، كرواية أبي رافع رضي الله عنه أن النبي صلی الله علیه وآله وسلم تزوج

(قوله): (والثقة) كمقّة، ذكره في القاموس.

(١) أي: روايه أكثر ضبطاً للأخبار وتحفظاً من الزيادة والنقصان والتحريف من راوي معارضه.

(٢) كابن عباس على أبي هريرة.

(٣) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة؛ لاحتمال أن يزداد في كتابه أو

ينقص منه، واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم. (علي على جمع الجوامع).

(٤) أو من أكثر الناس اختلاطاً بذی القصة، كحديث ابن عباس رضي الله عنه قال: رد النبي صلی الله علیه وآله وسلم ابنته

زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول ولم يحدث نكاحاً، رواه أحمد

والأربعة إلا النسائي، وصححه أحمد والحاكم، فإنه يرجح على ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه

عن جده أن النبي صلی الله علیه وآله وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بنكاح جديد، رواه الترمذي وقال:

حديث ابن عباس أجود إسناداً، والعمل على حديث عمرو بن شعيب. لأن ابن عباس من أهل

البيت، فهو أعرف بأحوالهم. اهـ قال السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله هنا: فعمل أئمتنا

بحديث الترمذي لم يرجح آخر فينظر فيه. (عن خطه).

ميمونة^(١) وهو حلال وبنى بها^(٢) وهو حلال، قال: وكنت أنا الرسول بينهما، أخرجه أحمد والترمذي وحسنه، فإنها ترجح على رواية ابن عباس رضي الله عنه أنه صلوات الله وسلامه عليه تزوجها وهو محرم، أخرجه الخمسة؛ ولهذا قال أبو داود: قال ابن المسيب: وهم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج ميمونة وهو محرم. وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت: تزوجني رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ونحن حلالان بسرف^(٣)، أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي، زاد الترمذي: وبنى بها حلالاً وماتت بسرف، ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها، فهذه الرواية أرجح من رواية ابن عباس؛ لكونها المباشرة للقصة أيضاً.

(و) منها: (المشافهة) من الراوي لمن يروي عنه بأن لا يكون بينهما حجاب، كرواية القاسم عن عائشة أن بريرة أعتقت وكان زوجها عبداً فيما رواه مسلم فإنها ترجح على رواية الأسود عن عائشة أن بريرة أعتقت وكان زوجها حراً^(٤)؛

(قوله): «زاد الترمذي وبنى بها.. إلخ» هذه الزيادة لا تناسب كونها الرواية.

(١) تزوجها بعد عوده من مكة في عمرة القضاء سنة سبع، وكان أراد أن يولم بها في مكة فمنعه المشركون فخرج وخلف أبا رافع مولاة عليها حتى أتاه بها بسرف، فبنى بها رسول الله صلوات الله وسلامه عليه هنالك ثم انصرف إلى المدينة في ذي الحجة. (ملخصاً من سيرة ابن هشام). وهي ميمونة بنت الحارث الهلالية، وكانت قبله صلوات الله وسلامه عليه تحت أبي رهم العامري، وهي خالة ابن عباس وخالة خالد بن الوليد، ودفنت بسرف سنة إحدى وخمسين. (من البهجة للعامري). وهذه اتفاقية عجيبة في زواجها بسرف وموتها به.

(٢) والبناء: الدخول بالزوجة، والأصل فيه أن الرجل كان إذا تزوج امرأة بنى قبة ليدخل بها فيها، فيقال: بنى الرجل على أهله، قال الجوهري: ولا يقال: بنى بأهله، وهذا القول فيه نظر؛ فإنه قد جاء في غير موضع من الحديث وغيره، وقد استعمله الجوهري في كتابه. (من النهاية).

(٣) سرف ككتف: موضع قرب التنعيم. (قاموس). والتنعيم: موضع على ثلاثة أميال [١] أو أربعة من مكة، سمي به لأن على يمينه جبل نعيم، وعلى يساره جبل ناعم، والوادي اسمه نعمان. (قاموس أيضاً).

(٤) أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وغيرهما.

[١] - في المطبوع: على ثلاثة أيام أو أربعة أيام من مكة. والمثبت من القاموس.

لمشافهة القاسم بن محمد بن أبي بكر^(١) لعمته دون الأسود؛ لأنه كان لا يكلمها إلا من وراء حجاب^(٢).

(و) منها: (القرب) يعني: قرب الراوي من المروي عنه بأن يصرح بأنه كان عند التحمل قريباً دون الآخر، كما تقدم رواية ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم أفرد التلبية على رواية من روى أنه ثناها، أي: قرن^(٣)؛ لأنه روي أن ابن عمر كان تحت ناقته حين لبس، فالظاهر أنه أعرف.

(و) منها: (التقدم في الإسلام)^(٤) كأكابر الصحابة^(٥) فإن روايتهم تقدم على رواية الأصاغر منهم؛ لقرب الأكابر من مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأغلب، فالظاهر أنهم أعرف، هذا كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم، وعن أحمد أنه يقدم الأكبر فالأكبر، فيقدم رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم، قالوا: ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية أبي بكر من غير تحليف **(و)** قد **(عكس)** هذا القول في رأي بعض فقهاء العامة، فقضوا بتقديم رواية متأخر الإسلام على رواية متقدمه^(٦)؛ لأن متأخر الإسلام يحفظ آخر الأمرين^(٧) من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولهذا قال إبراهيم النخعي: كان يعجبهم حديث جرير البجلي في المسح على الخفين؛ لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة، قالوا: وفي معنى

(١) أحد الفقهاء السبعة الذين تقدم ذكرهم تفصيلاً في الإجماع في حاشية سيلان وما علق عليها.
(٢) قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: قلت: ولعل أصحابنا لا يخالفون في أن هذا وجه ترجيح، ولكنهم جعلوا للمعتقة الخيار وإن كان زوجها حراً لكون العلة كونها ملكت أمرها بالعق فأشبه بلوغ الصغيرة فلم يفرقوا بين أن يكون زوجها حراً أو عبداً. اهـ لفظاً
(٣) روى أنس وابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم قرن، وتقدم أيضاً على رواية سعد بن أبي وقاص أنه تمتع. (قسطاس).

(٤) عبارة مختصر المنتهى: ويكونه من أكابر الصحابة لقربه غالباً، أو متقدم الإسلام.

(٥) أي: رؤسائهم لا بالسن. (من ألفية البرماوي).

(٦) في نسخة: متقدميه.

(٧) وفي حاشية: لأن سماع المتأخر محقق التأخر، وسماع المتقدم يحتمل التأخر والتقدم.

تأخر الإسلام تأخر الصحبة؛ ولذلك قدموا رواية ابن عباس في التشهد^(١) على رواية ابن مسعود. والقول الأول أولى؛ لأن المتقدم في الإسلام أعرف وأشد تحرزاً وتصوناً؛ لزيادة أصالته في الإسلام، وقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث معناه نقدم المتأخر بقرينة على المتقدم، والله أعلم.

(و) منها: (شهرة النسب) لأن اهتمام النسب بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر.

(و) منها: (عدم اللبس بمضعف) فتقدم رواية من لا يلتبس أمره بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك؛ لكون الأول أغلب على الظن.

(و) منها: (التحمل بالغاً) فتقدم رواية من تحمل الحديث بالغاً على رواية من تحمله صغيراً^(٢) قطعاً أو احتمالاً؛ لخروج الأول عن الخلاف، فيكون الظن به أقوى.

(و) منها: (شهرة العدالة) فيقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج

(قوله): «من لا يلتبس أمره بمن هو ضعيف الرواية» قال السعد: ظاهر كلام شارح المختصر أن المراد التباسه واختلاطه بمن ضعفت روايته، وصريح كلام الأمدي والشارحين أن المراد التباس اسمه باسم من هو ضعيف الرواية، فإن الذي لا يلتبس اسمه أولى؛ لأنه أغلب على الظن. وأما شارح المختصر فإنه علل ترجيح من لا يلتبس بمضعفه بأن اهتمامه بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر، قال السعد: وبهذا التعليل يعرف أن ليس المراد بالملتبس بمضعف الملتبس اسمه؛ لأنه لا معنى لتصونه وتحززه. قلت: والمؤلف رحمته ذكر أن المراد من لا يلتبس أمره، وظاهره شامل للتباس الاسم والاختلاط، ومثال الملتبس اسمه كعيسى بن ميمون مولى قاسم بن محمد وعيسى بابن داية، وهذا أوفق من الأول.

(١) المقدم لرواية ابن عباس هم الشافعية، وأما أكثر أصحابنا والحنفية وأحمد فقدّموا حديث ابن مسعود، قال ابن دقيق العيد: وهو أصح ما روي في التشهد ومتفق عليه وأخرجه الجماعة وغيرهم. وترجيح الشافعية ليس لأن الراوي ابن عباس، بل قالوا: إن فيه زيادة المباركات ونحوه مما يزيه في العمدّة، ورجح مالك تشهد ابن عمر، قال ابن دقيق العيد: ولم تختلف الرواة عن ابن مسعود في حرف منه كما اختلفوا في غيره، فيكون أرجح.

(٢) كترجيح رواية عبدالله بن مسعود على رواية عبدالله بن عباس، فإن عبدالله بن مسعود تحمل الرواية بالغاً، بخلاف عبدالله بن عباس؛ لأنه قبض رسول الله ﷺ وابن عباس لم يبلغ بعد مبلغ الرجال. (رفواً).

إلى تزكية كائنة الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل.

(و) منها: (كثرة المزيّن وأعدليتهم وأوثقيتهم) فمن كان مزكوه أكثر أو أعدل أو أوثق^(١) كان حديثه أرجح من مقابله، فإن اختلفت الصفات بأن كان مزكواً هذا أكثر ومزكواً هذا أعدل أو نحو ذلك فموضع اجتهاد.

(و) من جهات الترجيح (صريحها) أي: صريح التزكية، فمن كانت تزكيته بالصريح من ألفاظها^(٢) قدم حديثه **(على)** حديث من كانت تزكيته نفس **(الحكم)** بشهادته^(٣) **(وهو)** أي: الحكم بالشهادة مقدم **(على العمل)** بالرواية^(٤)؛ لأنه يحتاط في الشهادة أكثر.

(و) منها: (قلة الوسائط) والمراد به قلة عدد الطبقات إلى منتهاه، فيرجح على ما كان أكثر لقلة احتمال الخطأ بقلة الوسائط؛ ولهذا رغب الحفاظ في علو السند وبالغوا في طلبه.

(و) منها: (الإسناد) فإذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند، هذا مذهب كثير من أصحابنا والشافعية، وعند الحنفية العكس، حكاها عنهم في فصول

(١) ألا يكون المزي متساهلاً في رعاية دقائق التزكية. (قسطاس).

(٢) فتقدم التزكية بصريح المقال كأن يقول المزي: إنه عدل على التزكية بالحكم بشهادته كأن يقول: إنه حكم بشهادته، وإنما رجح الخبر الصريح على الحكم لأن التزكية في الحكم إنما تحصل ضمناً، وليس الصريح كما ثبت ضمناً [١]. (قسطاس).

(٣) في حاشية هنا ما لفظه: هذا يخالف ما مر في قوله: وللتعديل مراتب إلخ. اهـ وإذا تأملت في كلام القسطاس المنقول هنا ظهر اندفاع الإيراد، فإن ظاهره أن المراد هنا أنه يقدم صريح التزكية على إخبار المزي بالحكم، والمراد فيما سبق أن الحكم نفسه بالشهادة أعلى من الصريح، والفرق واضح، إلا أنه يخفى تطبيق هذا على كلام المؤلف رحمته هنا، والله أعلم.

(٤) أي: من حكم بشهادته مقدم على من عمل بروايته.

[١] - على قياس ما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: ٣٦]، القياس أن يقال: وليس ما ثبت ضمناً كالصريح.

البدائع، وعند القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن وغيرهما أنهما مستويان، احتجت الحنفية بأن الثقة لا يقول: قال النبي ﷺ إلا إذا قطع بقوله^(١)؛ ولذا قال الحسن: إذا حدثني أربعة نفر من أصحاب رسول الله ﷺ قلت: قال رسول الله ﷺ، وأجيب باحتمال أن قطعه عن اجتهاد في عدالة الراوي، والاجتهاد محتمل للخطأ، والمجتهد لا تقليد له، فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم^(٢)، وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي ويعلمه المجتهد، ورد بأن الاتباع لغلبة ظن الصدق لا سيما من المجتهد لا يسمى تقليداً، والتحقيق أن المرسل لا يجزم بأن النبي ﷺ قال، بل يظن أنه قال، ففي الإرسال مجرد ظنه، وفي الإسناد ظنون جميع الرواة، وأيضاً عدالة من أغفل ذكره في المرسل لا يعرفها إلا المرسل، والمذكور في المسند يعرف عدالته جميع من تحته من أهل الإسناد، فيكون كمن كثر مزكوه.

ومنها: قرب الإرسال، وإرسال الصحابي أولى؛ لقبوله بالاتفاق^(٣)، وأغفل ذكره في المتن لقلته **(و) بعده (إرسال التابعي)** لقلة الوسائط **(و) بعد ذلك (إرسال من)** عرف من حاله أنه **(لا يرسل إلا عن عدل)** لحصول الظن بعدالة من طواه.

(قوله): «إرسال الصحابي أولى لقبوله بالاتفاق» لعله حيث صرح بالإرسال؛ إذ قد تقدم أن الظاهر فيما أطلقه الإسناد.

(قوله): «وإرسال التابعي» إلا أن يكون غيره من أئمة الحديث المهرة فهو أرجح؛ لما علم من ضعف كثير من التابعين، ذكره في شرح الفصول للسيد الجلال.

(قوله): «لا يرسل إلا عن عدل» هذا مبني على أن الإرسال عن غير العدول ليس بجرح في المرسل، والحق أنه جرح، فهو مسلوب الأهلية فضلاً عن أن يعارض أئمة الورع.

(١) العلماء يستعملون القطع في معنيين: أحدهما: ما يقطع الاحتمال أصلاً، كالحكم والمتواتر، والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل، كظاهر النص والخبر المشهور مثلاً، فالأول يسمونه علم اليقين، والثاني علم الظمائية. (قال في الأم: اهـ من مسودة الفصول نقلاً عن التنقيح).

(٢) فعلى هذا لا يكون مقلداً في شيء من طرق ما استنبطه من الحكم، وإلا لم يكن مجتهداً. (من أنظار زيد بن محمد بن الحسن). هذا عزاه المقبلي إلى السيد العلامة محمد بن إبراهيم الوزير قال: والجمهور أنه يصح أن يكون مجتهداً مع تقليده المحدث في صحة الحديث.

(٣) يعني: اتفاق الأكثرين؛ لأن فيه خلافاً كما في حاشية الفصول.

(و) منها: **(ذكر السبب)** للحديث، فإن ذكره دليل اعتناء راويه بالحديث وكمال ضبطه له، فيقدم ما ذكر سببه على ما لم يذكر.

(و) منها: **(الاتفاق على رفعه)** فإذا كان أحد الحديثين لم يختلف في رفعه إلى الرسول ﷺ والآخر مختلف في رفعه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف في رفعه.

(و) منها: **(قراءة الشيخ)** والتلميذ يسمع، وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم، فإنه يقدم **(كل)** مما سبق من قوله: وقلة الوسائط **(على مقابله)** كما عرفته مفصلاً.

(و) منها: التصريح **(بالسمع)** من الراوي عمن روى عنه فإنه يقدم **(على)** لفظ **(محتمل)** للسمع وغيره نحو قال، وعلى مثل هذا سائر مراتب ألفاظ الراوي التي تقدمت.

(و) منها: **(السكوت)** من الرسول ﷺ عما وقع في زمنه ﷺ **(حضوراً)** فإنه يقدم **(عليه)** أي: على ما وقع في زمنه ﷺ **(غيباً)** أي: في غير مجلسه وسمع به ولم ينكره؛ إذ الغفلة عما جرى في مجلسه أقل وأبعد، اللهم إلا إذا كان خطر ما جرى في غير حضرته أكد وأتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون الغفلة عنه لشدة خطره أبعد فإنه يكون موضع اجتهاد؛ لتعارض جهتي الترجيح.

(و) منها: **(اللفظ على المعنى)** فإذا كان إحدى الروايتين بلفظ النبي ﷺ والأخرى بالمعنى - كقول الراوي: أمر أو نهى - قدمت الرواية باللفظ على المعنى؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع ما ليس بنهي فظنه نهياً، أو سمع لفظ الأمر والنهي من النبي ﷺ فظن أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده وأن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده، فكان تطرق الخلل إلى الرواية بالمعنى أقرب.

(و) منها: **(القول فالقول فالتقرير)** أما القول فلقوة دلالته؛ ولهذا اتفق على حجيته دون حجية الفعل، وأما تقديم الفعل على التقرير فلأن الغفلة عن فعل الغير أكثر من الغفلة عن فعل النفس.

(و) منها: (عدم إنكار الأصل) لرواية الفرع عنه، فإن ذلك جهة ترجيح لما لم ينكر (على الآخر) وهو الذي أنكره الأصل إنكار نسيان وتوقف لا إنكار جزم وتكذيب؛ لما تقدم من أن ما أنكره الأصل إنكار تكذيب غير مقبول؛ وذلك لكونه مع عدم الإنكار أغلب على الظن منه مع الإنكار، ولأن ما أنكره الأصل إنكار توقف مختلف فيه.

[مسألة: في جهات الترجيح بحسب المتن]

(مسألة: و) أما جهات الترجيح بحسب المتن فمنها: **(النهي فالأمر فالإباحة)** أما ترجيح النهي على ما بعده فلأنه لدفع المفسدة، والأمر لجلب المصلحة سواء أدركت الجهتان أم لم تدركا؛ لما عرفت من ابتناء الأحكام على المصالح، والعقلاء بدفع المفاصد أشد اهتماماً منهم بجلب المصالح^(١)؛ ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم أكثر منها لترك الواجب، ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم؛ لأنه يحصل بالترك مع القصد وعدمه^(٢)، بخلاف فعل الواجب، ولأن النهي للدوام دون الأمر ولقلة محامل لفظ النهي دون الأمر لما عرفت من زيادة المعاني المجازية في الأمر^(٣) على المعاني المجازية في النهي^(٤) وزيادة ما اختلف فيه من معاني الأمر الحقيقية^(٥) على معاني النهي الحقيقية^(٦).

(قوله): «أكثر منها لترك الواجب» إذ كثير من الواجبات لا عقوبة في تركها^[١]، كترك صوم يوم وترك صلاة واحدة وترك إنكار منكر أو أمر بمعروف ونحو ذلك.

(قوله): «مع القصد وعدمه» ظاهره أن عدم المحرم من دون قصد قد حصل به مقصود الحرمة، وهو هكذا في السعد نقلاً عن الأمدى، ذكره في الترجيح بحسب المدلول حيث قال في تقديم الحضر على النذب: ولأن إفضاء الحرمة إلى المقصود أتم لتأنيبه بالترك وإن لم يقصد.

(قوله): «ولأن النهي للدوام دون الأمر» فيخرج عن العهدة في الأمر بمرة، بخلاف النهي، فيرجع للاحتياط.

(قوله): «ولقلة محامل لفظ النهي.. إلخ» فإن الأمر يستعمل في ستة عشر معنى، والنهي في ثمانية.

(قوله): «وزيادة ما اختلف فيه.. إلخ» لأن النهي متردد بين التحريم والكراهة، والأمر بين الوجوب والنذب والإباحة على بعض الآراء، ذكره السعد.

(١) وذلك واضح، فإن دفع الضرر أهم من استجلاب النفع؛ لأن دفع الضرر واجب، بخلاف جلب النفع. (منهاج).

(٢) العدم بدون قصد ليس من مقصود الحرمة.

(٣) إذ هي أحد عشر معنى.

(٤) إذ هي ستة.

(٥) إذ هي خمسة.

(٦) إذ هي ثلاثة: التحريم والكراهة والاشتراك بينهما.

[١] - يعني عقوبة مشروعة. (حسن بن يحيى).

وأما ترجيح الأمر على الإباحة فللاحتياط؛ لاستواء طرفي المباح دون المأمور به، وقيل بالعكس؛ لوحدة معناها وكثرة معاني الأمر، واستلزام تقديمه تعطيل الإباحة، بخلاف العكس؛ لأن ترجيح المبيح^(١) فيه تأويل للأمر بصرفه عن ظاهره، والتأويل أولى من التعطيل، ولاشتغالها على مقصود الفعل والترك، ولا شك أن جهة الاحتياط أرجح.

(و) منها: (الأقل احتمالاً على الأكثر) احتمالاً كما ذكرناه من كون النهي أقل احتمالاً من الأمر، والإباحة أقل احتمالاً منهما^(٢)، فالأقلية جهة ترجيح وإن عارضتها جهة ترجيح أخرى.

(و) منها: (الحقيقة الشرعية فالعرفية فاللغوية فالمجاز) كما إذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفاً له، فإنه إذا أطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي؛ لأن الغالب من الشارع أنه إذا أطلق لفظاً وله موضوع في عرفه أنه لا يريد به غيره، وقد سبق له مثالان. وهكذا الكلام في لفظ له محملان عرفي ولغوي أو حقيقي ومجازي فإنه يقدم العرفي لكونه أشهر على اللغوي، والحقيقي لما تقدم على المجازي، وهكذا إذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي^(٣).

(قوله): «وإن عارضتها جهة ترجيح أخرى» كما سبق من ترجيح الأمر على الإباحة للاحتياط.

(قوله): «وقد سبق له مثالان» في الإجمال في قوله: ولا إجمال فيما له محملان.

(قوله): «إذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي» قد ذكر مثاله في المنهاج، وكذا مثال رجحان دليل المجاز، فخذ من هنالك.

(١) في نسخة: الإباحة.

(٢) عبارة الإمام المهدي في المنهاج: وترجح الإباحة على النهي، فإذا تعارض خبران أحدهما فيه لفظ الإباحة للشيء والآخر بلفظ النهي عنه، فإن الإباحة أرجح؛ إذ لفظها قرينة تقدم النهي، بيان ذلك أنه قليل ما يقال: أبحت لك كذا إلا بعد أن كان نهياً عنه وكرهه منه، فلولا هذه القرينة لكان النهي أرجح؛ لأنه أحوط. فإن لم يأت بلفظ الإباحة فلا إشكال في أن النهي أرجح، إلا عند من رجح الإباحة على الأمر كما قدمنا؛ لأنه كالأمر في التركيب.

(٣) لا يقال: هذا تكرير لقوله قبيل هذا: والحقيقي لما تقدم إلخ؛ لأن هذا عند تعارض لفظين حقيقي ومجازي، والأول عند تعارض معنيين حقيقي ومجازي للفظ واحد.

ومنها جهات للترجيح أشار إليها بقوله: **(وهو)** أي: المجاز يقدم **(لرجحان دليله^(١) أو شهرته أو قرب جهته^(٢) أو شهرة مصححه أو قوته^(٣) أو قربته على مثله)** أي: في المجازية، يعني: إنه إذا تعارض لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه، منها: أن يكون دليل أحدهما أرجح من دليل الآخر، كأن يثبت أحدهما بنص الواضع أو بصحة النفي^(٤) والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق؛ لكون الأخيرين من الأدلة الضعيفة على ما سبق.

ومنها: شهرة أحد المجازين على الآخر، فإن الشهرة توجب الترجيح؛ لعدم افتقاره إلى القرينة حيثئذ أو لقلّة افتقاره إليها، فإن الشهرة تستلزم إما عدم الافتقار كما إذا كان مجازاً منقولاً^(٥) أو قلة الافتقار إليها كما إذا قارب حد النقل

(قوله): «كما إذا كان مجازاً منقولاً» في هذا تأمل؛ فإن المنقول إنما استغنى عن القرينة لمصيره بعد كثرة الاستعمال حقيقة، وأما في مبادئ نقله فهو مجاز بقرينة كما لا يخفى. وفي المنهاج والأشهر أولى من غير الأشهر وسواء كنا حقيقين أم مجازين أم حقيقة ومجازاً والمجاز أشهر، فإنه لأجل الشهرة أرجح من الحقيقة؛ لأنه بالشهرة صار كالحقيقة، وصارت الحقيقة بالنسبة إلى المجاز الأشهر في منزلة المجاز؛ لسبق الذهن إلى المجاز للمشهور دون الحقيقة، وأقرب ما يمثل به لفظ الرحمن فإنه في حق الباري تعالى مجاز، وفي حقنا حقيقة، لكن مجازيته أشهر؛ لأن استعماله في حق الباري أكثر. اهـ قلت: وكلام المنهاج يتم إذا لم نقل بأن لفظ الرحمن قد صار حقيقة دينية في حق الباري تعالى، والله أعلم.

(١) قال في المنهاج: قلت: وأقرب ما يمثل به قوله ﷺ: ((توضأوا مما مسته النار))، فمجازه غسل اليدين والضم، وحقيقته الوضوء الكامل، فإذا عورض برواية: ((لا توضأوا مما مسته النار)) فمجازية الأول أقوى؛ لأن حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه ﷺ من أنه صلى بعد ما أكل مما مسته النار ولم يحدث وضوءاً، بخلاف مجازية معارضه فدليلها أضعف؛ إذ حمله على الحقيقة لا يخالف متواتراً، بل أحادياً، وهو الوضوء مما مسته النار. وبها ذكرنا عرفت الفرق بين دليل المجاز ومصححه.

(٢) ومن أقرب ما يمثل به قوله ﷺ: ((الخالة أم)) فهو أقرب مجازاً مما لو قال: ((الخالة جدة))؛ لتردد الجدة بين أم الأم وأم الأب، وملازمه الشبه بين الأم والخالة مستمر، بخلافها بينهما وبين غيرها.

(٣) بأن يكون أحد المجازين مثلاً من باب إطلاق اسم الكل على الجزء والآخر بالعكس؛ إذ الأول أقوى، فإن الكل مستلزم للجزء، بخلاف العكس، كما لو قيل: من سرق قطعت يده، على من سرق لم تقطع أنامله. (رفواً).

(٤) كما يقال للبلبد: ليس بحمار، وعدم الاطراد كنخلة للإنسان الطويل ولا تقال على غيره. وعدم صحة الاشتقاق نحو أمر مثلاً فإنه اشتق منه بمعنى القول إذ قيل: أمر ومأمور، ولم يشق منه بمعنى الفعل.

(٥) في حاشية: يحقق الكلام في قوله: مجازاً منقولاً؛ إذ هو بعد النقل قد صار حقيقة. اهـ لعله قصد بقوله: منقولاً مشهوراً.

ولم يبلغه، كما لو قيل: من تغوط فعليه الوضوء، مع من تبرز فلا وضوء عليه، فإن لفظ الغائط أشهر في الحدث من البراز^(١).

ومنها: أن يكون أحد المجازين أقرب جهة إلى الحقيقة من الآخر، كما إذا نفيت الذات فإن جعله مجازاً من نفي الصحة أولى من جعله مجازاً من نفي الكمال؛ لأن نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال.

ومنها: أن يكون مصحح أحد المجازين -وهو العلاقة- مشهوراً أو أشهر دون الآخر.

ومنها: أن يكون المصحح في أحد المجازين قوياً، كأن تكون العلاقة فيه أقوى من علاقة الآخر، كإطلاق السبب على المسبب فإنه أقوى من إطلاق المسبب على السبب؛ لأن السبب لا يوجد بدون مسببه، والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص، بأن يثبت بسبب آخر.

ومنها: قرب المصحح، كالسبب الذي بلا واسطة والسبب الذي بواسطة، فإن الأول أقرب من الثاني، فهذه ست جهات لترجيح المجاز على المجاز.

(و) من وجوه الترجيح اللفظ (الأشهر مطلقاً)^(٢) أي: في اللغة أو في الشرع أو في العرف فإنه يقدم على غيره.

(قوله): «وهو» أي: مصحح أحد المجازين أشهر.. إلخ، نحو من شرب الياقوت المذاب فعليه الحد، مع من شرب الإثم فلا حد عليه، فيرجح ما علاقته المشابهة في الشكل على ما علاقته السببية.

(قوله): «السبب الذي بلا واسطة.. إلخ، كاستعمال المطر في النبات، والذي بواسطة كاستعماله في اللبن؛ لأن المطر سببه بواسطة النبات.

(قوله): «الأشهر مطلقاً» كلفظ النكاح المستعمل شرعاً وعرفاً في العقد والوطء معاً، لكنه في العقد أشهر، فلو حلف لا نكح ولا نية له حنث بالعقد لا بالوطء.

(١) في القاموس: وكتاب: الغائط.

(٢) يقدم على غير الأشهر سواء كانا حقيقيين نحو: من شرب الخمرة فعليه الحد، مع من شرب القهوة فلا حد عليه، أو مجازيين نحو: من شرب ابنة الكرم فعليه الحد، مع من شرب الإثم فلا حد عليه، أو الأول حقيقة والثاني مجاز نحو: من شرب الخمر فعليه الحد، مع من شرب الإثم فلا حد عليه، أو بالعكس، وفي هذا الأخير خلاف، فإن أبا حنيفة يرجح الحقيقة فيه على المجاز. (رفواً).

(و) منها: أن يقدم (غير المنقول شرعاً^(١)) ومؤكدة الدلالة كل على مقابله)

فمقابل الأول المنقول شرعاً، ومقابل الثاني غير المؤكد، أما الأول فلأن ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع^(٢) اللغوي يكون العمل به أولى مما استعمله مع تغيير وضعه، ولأن في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله خلافاً، بخلاف اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي، وأما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر، ولتأكيد الدلالة وجوه، أحدها: أن يكون أحد اللفظين دالاً على مطلوبه من وجهين أو أكثر^(٣) والآخر لا يدل إلا من جهة واحدة،

(قوله): «وغير المنقول شرعاً.. إلخ» كما لو استعمل الشارع لفظ الصلاة والدعاء بمعناها اللغوي وتعارضاً فيه بأن اقتضى أحدهما نفيه والآخر إثباته، فإنه يقدم لفظ الدعاء على لفظ الصلاة؛ لأن الشارع قد نقلها إلى عبارة مخصوصة.

(١) وعبرة المعيار مع المنهاج للمهدي رحمته الله: ويرجح اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوي، وأقرب ما يمثل به قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه اللغوي، فلو قدرنا أنه عارضه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ﴾ [التوبة: ٨٤]، فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه الشرعي، فيرجح الأول لتطابق اللغة والشرع فيه، بخلاف الآخر، وهذا بخلاف اللفظ المنفرد عن المعارض، أي: اللفظ المفرد الذي له معنى هو حقيقة فيه، واستعاره الشارع لمعنى آخر فصار حقيقة شرعية، فإنه إذا أطلق وجب تنزيهه على المعنى الطارئ، وهو الشرعي دون اللغوي؛ لأنه صار فيه حقيقة وصار في المعنى اللغوي كالمجاز، فكما ترجح الحقيقة على المجاز فكذلك هذا، مثاله: أقم الصلاة، فإن حمله على الحقيقة الشرعية، وهي الصلاة الشرعية أرجح. اهـ بزيادة يسيرة مفيدة.

(٢) مثله بعضهم باستعمال المؤمن بمعنى المصدق، وما تغير وضعه كاستعماله بمعنى المصدق العامل.

(٣) وأقرب ما يمثل به قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، فإنها تدل على تحريم الخمر من جهات، وهي كونها رجساً، ومن عمل الشيطان، وقوله: «فاجتنبوه»، والذي يعارضها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا...﴾ [الآية: ٩٣]، فإنها تدل على تحليلها من جهة واحدة، وهي رفع الجناح. اهـ قلت: وهذا مجرد مثال، وإلا فلا معارضة بينهما؛ إذ المراد بالآية الثانية رفع الجناح عن الذين آمنوا فيما طعموه قبل التحريم، ويدل على ذلك سبب النزول المذكور في الكشف وغيره.

فالذي كثرت جهة دلالاته أولى؛ لأنه أغلب على الظن.

وثانيها: أن تكون دلالة لفظ أحدهما مكرراً دون الآخر، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: ((فنكاحها باطل باطل)) مع حديث: ((الأيام أحق بنفسها من وليها^(١))) فإنه ولو سلم دلالاته للحنفية على مطلوبهم أنها تزوج نفسها كان هذا مقدماً عليه لتأكيد.

وثالثها: أن تكون دلالة أحدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام؛ لأنها أضبط.

ورابعها: أن يتأكد حكم أحدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك.

(و) منها: (ضرورة الصدق على الشرع) فإذا تعارض نصان يدلان بالافتضاء - والمدلول عليه بالافتضاء لازمٌ غير صريح مقصودٌ يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه، نحو: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان))، ونحو ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ونحو: ((أعتق عبدك عني ألف)) - فما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية مقدم على ما يتوقف عليه الشرع؛ لأن مراعاة الصدق أو الصحة^(٢) العقلية أهم.

(قوله): «فيقدم ما يدل بالالتزام» عبارة السعد: فيقدم على ما يدل بالالتزام، ولعل ما في الكتاب من غلط الناسخ [١].

(قوله): «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» وما استكروها عليه، مع لو قال: إذا قلت لزيد وأنت مكره: أعتق عبدك عني ألف لزمك العتق، فإن مقتضى الأول بضرورة صدق الصادق عدم لزوم البيع لكونه مكرهاً، ومقتضى الثاني لتوقف العتق على تقرر الملك هو لزوم البيع شرعاً، فيرجح الأول لما قلنا.

(١) الأيم في الأصل: من لا زوج لها بكرة كانت أو ثيباً، مطلقة كانت أو متوفى عنها، والمراد بالأيام في الحديث الثيب خاصة. (نهاية).

(٢) في المطبوع: والصحة.

[١] - لعل الغلط في نسخ المحشي، وأما سائر النسخ فكما في حاشية السعد. (ح).

(و) منها: (انتفاء العبث على غيره)^(١) فإذا تعارض إيجابان - وقد عرفت أن الإيجاب اقتران وصف بحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيداً - فالبعد إذا بلغ إلى لزوم العبث والحشو كان تنزيه كلام الشارع منه أولى مما إذا لم يلزم منه إلا الإعراض عن السائل أو كون ما يترتب عليه الحكم غير علة، إلى غير ذلك مما سبق.

(و) منها: (الاقتضاء فالإيجاب فالإشارة فالمفهوم الموافق)^(٢) فال مخالف^(٣) فهذه مراتب للترجيح، أما الأولى فلأن نفي الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور، وأما الثانية فقد تمت على الثالثة

(قوله): «قصد هذه الأمور» وهي الإيجاب والإشارة وما يدل عليه بمفهوم الموافقة والمخالفة.

(١) من أقسام الإيجاب، مثل قوله ﷺ: ((أعتق رقبة)) لمن قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، مع ما لو قال للمواقع في نهار رمضان: لا تعتق رقبة، وكما لو قال: لا يعتق الصائم رقبة وهو مواقع، وذلك لأن الأول لو لم يحمل على التعليل لزم العبث، وهو الاشتغال بما هو غير مقصود، أو الحشو، وهو إيراد ما هو غير مقصود، وكلاهما منتف عن كلام الشارع، بخلاف سائر أقسام الإيجاب فإنها ليست بمتعينة لإفادة التعليل، وإذا ثبت أن الأول مفيد للتعليل بخلاف غيره فهو أرجح من غيره؛ لأن الحكم مع العلة أدعى إلى القبول، وأدعى إلى الانقياد له. (من الرفو وشرح الجلال).

(٢) وهذه ثلاثة ترجيحات، أما الأول فالأنه يدل بقصد المتكلم، بخلاف دلالة الإشارة، مثاله ما لو قيل: من أصبح في رمضان جنباً فعليه قضاء ذلك اليوم، مع قوله عز من قائل: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن الأول يقتضي أن المباشرة في بعض أجزاء الليل غير جائزة، وذلك قدر زمان الاغتسال، والثاني يدل على أنها جائزة إلى الفجر. وأما الترجيح الثاني - وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على الإيجاب - فلتوقف صدق المتكلم أو الصحة العقلية أو الشرعية في دلالة الاقتضاء عليها بخلاف الإيجاب، مثاله: رفع عن أمتي السرقة، ثم قيل: السارق تقطع يده. وأما الثالث - وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على دلالة المفهوم - فلوقوع الاتفاق على دلالة الاقتضاء [١] والخلاف في المفهوم، مثاله ما لو قيل: أقم الحد على والديك، مع قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣]. (رفو). وقد تبين أن هذه الأمثلة المنقولة عن الرفو إنما هي في ترجيح دلالة الاقتضاء على ما عداها وكلام المؤلف ﷺ في ترجيح كل منها على ما بعده كما هو ظاهر كلامه، فاعرف هذا.

(٣) على الصحيح؛ لاتفاق الأكثر على دلالة الموافقة، بخلاف المخالفة، مثاله لا نقل لها أف، مع ما لو قيل: لا تقتلها ما لم يقصدا قتلك. وبعضهم يعكس قضية الترجيح ذاهباً إلى أن مفهوم الخلاف فائدته التأسيس، ومفهوم الوفاق فائدته التأكيد، والتأسيس أولى من التأكيد. (رفو).

[١] - في المطبوع: على دلالة الاتفاق. والمثبت من الرفو.

لاختصاصها بقصد التكلم، وأما الثالثة فلما في الرابعة من الاختلاف، وتجويز أن لا يكون أولى أو مساوياً، ولذا اختلف في إلحاق قتل العمد بالخطأ والغموس بالمعقودة في وجوب الكفارة، وأما الرابعة فلأن مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة؛ ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة العمل وإن اختلف فيه من جهة كون دلالة بالمفهوم أو بالقياس أو بالمجاز بالقرينة أو بالنقل العرفي، بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر. واختار الهندي ومن وافقه أن مفهوم المخالفة أرجح من مفهوم الموافقة، قالوا: لأن المخالفة تفيد تأسيساً، بخلاف الموافقة، وفيه نظر، بل كل منهما يفيد التأسيس، غاية الأمر أن ما تفيدته المخالفة مخالف للحكم المنطوق، وما تفيدته الموافقة موافق له، واتحاد نوع المنطوق والمفهوم في مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يخرج به إلى التأكيد.

(و) منها: (الخاص) فإنه يرجح على العام إذا تعارضاً؛ لأنه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه؛ لاحتمال تخصيصه منه، وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه^(١)، وهكذا إذا لزم في أحدهما تخصيص العام وفي الآخر تأويل الخاص

(قوله): «واتحاد نوع المنطوق والمفهوم» كالإيذاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ [الإسراء: ٢٣].
(قوله): «ومنها الخاص فإنه يرجح على العام» وقد تقدم ما فيه من الخلاف وأنها يطرحان عند الجمهور إذا تعارضتا من كل وجه.

(قوله): «وهكذا الخاص من وجه» نحو قوله ﷺ: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))، مع قوله: ((فيما سقت السماء العشر)) فالأول أخص.

(قوله): «يقدم على العام من كل وجه» هكذا في المنهاج، وينظر في هذه النسبة فإنها لم تكن إحدى النسب الأربع [١] المشهورة، ولعله بحذف كل [٢].

(قوله): «وفي الآخر تأويل الخاص» مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] مع قوله ﷺ: ((في كل أربعين شاة شاة)) فيلزم تخصيص الآية بالخبر، فتجب شاة بعينها، ولا يؤول الخاص بتجويز دفع القيمة.

(١) كذا في العنبر. اهـ والمراد أن الخاص مقدم مطلقاً؛ لأن الخاص أقوى فكذا ما هو أقرب إليه، مثاله قوله ﷺ: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) مع قوله: ((فيما سقت السماء العشر)). (رفواً). ومثل بعضهم هنا بما صورته: كل ما أسكر بالخلقة فهو حلال، والعام من كل وجه نحو: كل مسكر حرام، فالأول خاص من وجه، وهو كونه مقيداً بالخلقة، عام من وجه، وهو كونه يعم كل مسكر من غير الخلقة، فيرجح العام من وجه على العام من كل وجه.

[١] - ولا يخفى أنه داخل في العموم والخصوص مطلقاً، والله سبحانه أعلم. (ح).

[٢] - لكن على تقدير حذف كل يصير المتعارضان كل منهما أعم من وجه وأخص من وجه فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، وقد مر في آخر مباحث العام طريقة الترجيح فيها. (عن خط السيد العلامة عبد القادر).

قدم تخصيص العام لكثرتة.

(و) منها: **(المقيد)** فإنه يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص
(و) منها (العام، و) منها (المطلق) إذا كان الأول **(غير مخصص و)** الثاني غير
(مقيد) فإنه يقدم **(كل)** مما ذكر **(على مقابله)** لأن العام المخصص ومثله المطلق
المقيد مختلف في حجتيته، بخلاف العام والمطلق المطلقين، ولأنه لا خلاف في أن
العام الذي لم يخص^(١) حقيقة، بخلاف ما خص منه فإن فيه الخلاف، وقد علم
أن الحقيقة مقدمة على المجاز.

(و) منها: العام **(الشرطي)** كمن وما وأي الشرطيات **(على غيره)** يعني: أنها
إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في
سياق النفي؛ لأنه يفيد التعليل، بخلاف غيره، وما كان للتعليل فهو أدل على
المقصود، فلو ألغي العام الشرطي كان إلغاء للعلة، وغير العام الشرطي لا يلزم
من إلغائه إلغاء علة. ولا يخفى أنه قد لا يصلح للتعليل، نحو من فعل كذا فلا
إثم عليه^(٢)، ففعل الكلام حيث يصلح للتعليل، والله أعلم.

وقيل: ينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي
لنفي الجنس؛ إذ المنفي بها نص في الاستغراق؛ ولهذا قال صاحب الكشاف في

(قوله): «ولأنه لا خلاف في أن العام الذي لم يخص حقيقة» وينظر في دعوى عدم الخلاف، فإن الخلاف في
أصل العموم هل هو حقيقة أو لا على أقوال قد تقدمت، ولعله يحمل على عدم الخلاف بين الجمهور [١٦].

(قوله): «فصيغة الشرط الصريح» لا المتضمن لمعنى الشرط؛ لافتقاره إلى القرينة.

(قوله): «لأنه يفيد التعليل» أي: العام الشرطي.

(قوله): «فهو أدل على المقصود» لدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة.

(قوله): «وقيل ينبغي.. إلخ» ذكره السعد.

(١) في (ج): يخصص.

(٢) وكما إذا خرج مخرج الأغلب، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ﴾ الآية [النور: ٢٣].

[١٦]- وفي حاشية: حيث كان العموم صفة للفظ لا للمعاني ففيه خلاف على أقوال تقدمت.

قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]: إن قراءة الفتح توجب الاستغراق، وقراءة الرفع تجوزه، ولأجله عكس بعضهم فقال بتقديم النكرة المنفية على العام الشرطي.

وظاهر إطلاقات الأصوليين أن النكرة المنفية تقدم على لفظ كل، وفيه نظر، فإنه قد حكى بعضهم الاتفاق على أن لفظ كل^(١) يقدم عليها. والظاهر أن تقديم ما يقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهداد. وكل منها^(٢) مقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقاً. فإن قيل: قد تقدم أنها جميعاً حقائق في العموم، والحقيقة غنية عن القرينة. قلنا: أما إذا كانت مشتركة كذوات اللام والموصول والمضاف إلى المعرفة فحاجتها إلى القرينة ظاهرة، وإلا فإن اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي، ولا شبهة حيثئذ في احتياجه إذا أريد معناه الحقيقي إلى القرينة.

(و) منها: (الجمع) المعرف (باللام) أو بالإضافة (و) الاسم (الموصول)
 كمن وما الموصولتين وهكذا الاستفهاميتان فإنها تقدم **(على الجنس) المعرف (باللام)**^(٣) أو بالإضافة^(٤)؛ لأن تلك لا تحتل العهد أو تحتمله على بعد،

(قوله): «وإلا فإن اللفظ.. إلخ» أي: وإن لم يعتمد ما تقدم من أن الحقيقة غنية عن القرينة فالمعنى الحقيقي قد يحتاج إلى القرينة إذا عارضه المعنى المجازي، وهذا الكلام غريب^[١] فيبحث عنه إن شاء الله تعالى، وقد تقدم ما عرفت من المقول عن المنهاج.

(١) في (أ): على كل. وفي (ج): على كل لفظ.

(٢) في المطبوع: منها.

(٣) مثاله: اقتلوا المشركين، أو من أشرك فاقتلوه، مع ما لو قيل: المشرك لا يقتل. وكذا ما خرج من السبيلين فهو حدث، مع ما لو قيل: الخارج من السبيلين ليس بحدث. (رفواً).

(٤) في المطبوع: وبالإضافة.

[١]- يقال: قد ذكره صاحب فصول البدائع فلا غرابة، وفرق بين ما نقل عن المنهاج وما هنا؛ إذ ما مضى في الأشهر مع كون الآخر المقابل مشهوراً، بخلاف ما هنا فإنه في المشهور وإن لم يكن مقابله مشهوراً فتأمل. (عن السيد العلامة أحمد بن محمد بن إسحاق).

بخلاف اسم الجنس المعروف فاحتمال العهد فيه قريب؛ لكثرة استعماله في المعهود، فكانت دلالته على العموم أضعف. قالوا: والجمع المعروف يرجح على الموصول ونحوه؛ لأنه أقوى في العموم؛ لامتناع أن يخص إلى الواحد، دون من وما الموصولتين أو الاستفهاميتين. وفي هذا التعليل نظر؛ لأن إمكان التخصيص إلى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالته قوية، وإلا لزم أن يقدم على العام الشرطي، ولو قيل بأن من وما أرجح من الجمع المحلي باللام لكون دلالتهم على العموم بالوضع والجمع المحلي بمعونة القرينة لكان وجهاً.

(و) منها: (الإجماع الظني) فإنه يقدم **(على غيره)** من سائر الأدلة الظنية كالخبر الأحادي؛ لأن الخبر يحتمل النسخ، بخلاف الإجماع، وقيد الإجماع بالظني لما عرفت من أن القطعي يبطل معه الظن.

(و) منها: الإجماع (السابق) فإنه يقدم **(على)** الإجماع **(اللاحق)** ^(١) فإذا نقل بالأحاد إجماعان متعارضان أحدهما عن الصحابة والآخر عن التابعين قدم إجماع الصحابة؛ لأن الظن يقضي ببطلان اللاحق لمخالفته السابق، ولأن السابق

(قوله): «والجمع المحلي بمعونة القرينة» لكن قد تقدم أن لام الجنس ظاهرة في الاستغراق فينظر.
(قوله): «بخلاف الإجماع» كالإجماع على بيع أمهات الأولاد **[١]** مع حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: كنا نتبايعهم على عهد رسول الله ﷺ.
(قوله): «على الإجماع اللاحق» ينظر في صحة انعقاد الإجماع اللاحق بعد الأول، ولعله يقال: الأحاد قد نقلت الإجماعين فتعارضاً في نظر المجتهد، وأما في نفس الأمر فلم يقعا.

(١) مثاله: ما يرويه أصحاب أبي حنيفة من إجماع الصحابة والتابعين على وجوب الضمان في الرهن إذا تلف عند المرتهن، فإن روى الشافعية إجماعاً آخر ممن بعدهم على كونه أمانة عند المرتهن رجح الأول على الثاني؛ لقربه من عهد الرسول ﷺ وبعده عن الخطأ؛ لقوله ﷺ: ((خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذي يليه)) الحديث. (رفوآ).

[١] - في حاشية: يقال: لا إجماع.

دائماً أقرب إلى رسول الله ﷺ، والأقرب خير؛ بدليل: ((خير القرون قرني
ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)).

واعلم أن الإجماع الظني من جهة السند والمتن يقدم عليه الإجماع الظني من
جهة واحدة، وإجماع الكل من المجتهدين والعوام يقدم على إجماع المجتهدين
خاصة، وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض، وما لم يسبقه خلاف
مستقر على ما سبقه خلاف؛ لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط
انقراض العصر وأن لا يسبقه خلاف مستقر، وقس على ذلك ما سبق من
الإجماعات المختلف فيها. وذهب بعض الناس إلى أن الإجماع المسبوق بالخلاف
أرجح؛ لأنهم اطلعوا على المأخذ واختاروا مأخذ ما أجمعوا فيه فكان أقوى،
وبعض آخر إلى أنها سواء؛ لتعارض المرجحين.

[مسألة: في جهات الترجيح بحسب المدلول]

(مسألة: و) أما جهات الترجيح بحسب المدلول فمنها (الحظر فالوجوب
فالكراهة فالندب فالإباحة) فتقديم ^(١) الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم
 النهي على الأمر، وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط، وتقديم الكراهة
 على الندب لأن الفعل حينئذ تكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة، وقد تقرر
 أن دفع المفسد ^(٢) في نظر العقلاء أولى، وتقديم الندب على الإباحة للاحتياط؛
 لأن الفعل إن كان مندوباً ففي تركه إخلال بالطلب، وإن كان مباحاً فلا إخلال
 إن فعله. وقيل: إن الإباحة تقدم على الحظر؛ لاعتضاها بالأصل، وهو عدم
 الحرج، ولأن العمل بالمحرم يبطل دليل الإباحة بالكلية، بخلاف العكس ^(٣) كما
 تقدم، ولأن الغالب أنه لو كان حراماً لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها
 ويقدر على دفعها، ولأن الإباحة مستفادة مما اتحد مدلوله وهو التخيير، بخلاف
 الحظر فإنه مستفاد مما تردد مدلوله بين الحرمة والكراهة ^(٤)، وهو النهي. وهذا
 كله لا يقاوم الاحتياط، فإن ملابسة الحرام موجبة للإثم، بخلاف المباح ^(٥)،
 فكان العمل بالحاضر أولى بالاحتياط؛ لقوله ﷺ: ((دع ما يريبك إلى ما لا
 يريبك))، ولهذا لو طلق معينة ثم نسيها حرم الجميع، ثم إن موافق الأصل
 مؤكد، ومخالفه مؤسس، والتأسيس أولى من التأكيد. وذهب أبو هاشم وعيسى
 بن أبان والغزالي إلى أنها سواء؛ لتساوي مرجحيهما عندهم، وفيه ما عرفت.

(قوله): «وفيه ما عرفت» من عدم مقاومة الاحتياط.

(١) في نسخة: فيقدم.

(٢) في نسخة: المفسدة.

(٣) وإليه الإشارة بقوله ﷺ: ((ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال. (منهاج).

(٤) فالمصير إلى الحظر أحوط. (رفواً).

(٥) إذ لا حرج في تركه؛ ولهذا رجح أبو حنيفة حديث خالد بن الوليد في حرمة لحم الخيل على
 حديث جابر في إباحته. (رفواً).

(و) منها: (الدارئ^(١)) والمثبت والموجب طلاقاً وعتقاً^(٢) والتكليفي والأشقي فإنه يقدم (كل) واحد منها (على مقابله) أما تقديم ما تضمن درء الحد على ما تضمن إيجابه فلأن الحدود تدرأ بالشبهات^(٣)، ولأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في إثباتها كما قال عليه السلام: ((لأن تخطئ في العفو خير من أن تخطئ في العقوبة^(٤)))، ولأنه إذا سقط^(٥) لتعارض البيتين مع تقدم ثبوته^(٦)

(قوله): «لأن تخطئ في العفو.. إلخ» هذه رواية ذكرها في المنهاج، وذكر في رواية أخرى وهي: ((لأن أخطئ في العفو.. إلخ)) بصيغة التكلم.

(قوله): «ولأنه إذا أسقط أي: الحد.

(قوله): «مع تقدم ثبوته» في المنهاج: ولأن تعارض البيتين يسقط فكذا تعارض الخبرين، وهو قريب مما ذكره المؤلف عليه السلام، وينظر بم يقدم ثبوته مع تعارض البيتين، وقيل: المراد ثبوت شرعيته، وفي هذا التأويل ما لا يخفى^[١]، ولعل المراد بعد ثبوته بإحدى البيتين قبل ثبوت الأخرى المعارضة لها، ثم سقط الحد لمعارضتها.

(١) مثاله: ما إذا سرق عيناً فقطع، ثم سرقها ثانياً وهي بحالها فإنه تعارض فيها قوله صلى الله عليه وآله: ((فإن عاد فاقطعوه))، وقوله صلى الله عليه وآله: ((ادروا الحدود بالشبهات))، والشبهة قائمة؛ لأن هذه العين فقدت عصمتها بالنسبة إلى السارق مرة، وهي هي بعينها نظراً إلى اتحاد الملك والمحل، ولأن مثل هذه السرقة نادرة، والنوادر لا تحتاج إلى الزواجر. (رفواً).

(٢) مثال نافي الطلاق والعتق والموجب لهما قوله صلى الله عليه وآله: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) مع قوله: ((كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمجنون))، وقوله: ((من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه)) لاقتضاء قوله: ((رفع عن أمتي)) عدم وقوع الطلاق من المكروه والعتق من مالك ذي رحم؛ لأنه عتق عليه من غير مرضاة منه، واقتضاء الحديثين الآخرين صحة وقوعها منها. (رفواً).

(٣) ولا شك أن الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث شبهة فيسقط به الحد. (منهاج).

(٤) ظاهر هذا أنه عن النبي صلى الله عليه وآله، وفي الإفادة أنه عن علي عليه السلام، ولفظه فيها: (لأن أخطئ في العفو خير من أن أخطئ في العقوبة).

(٥) في المطبوع: أسقط.

(٦) أي: في أصل الشريعة. (شرح فصول).

[١] - لعل هذا مراد المؤلف فلا وجه لقوله: ما لا يخفى. (ح قال: اهـ شيخنا).

فبالأولى أن يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته. وعن المتكلمين تقديم موجب الحد نظراً إلى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس، وبالدارئ التأكيد. وذهب أبو طالب عليه السلام والغزالي إلى أنهما سواء؛ لأن الشبهة لا تؤثر في ثبوت مشروعيته^(١)؛ بدليل أنه يثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال، وإنما تسقط الشبهة الحد إذا كانت في نفس الفعل الموجب له.

وأما تقديم ما تضمن إثباتاً على ما تضمن نفياً فلاشتمال المثبت على زيادة علم، ولأن فائدته التأسيس، بخلاف النافي. وذهب الآمدي إلى تقديم النافي على المثبت؛ لاعتضاد النافي وهو المقرر بالأصل، بخلاف الناقل، ولوجه آخر وهو أن العمل بالمقرر حكم بتأخره عن الناقل فيكونان للتأسيس، بخلاف العكس فإنه يقتضي الحكم بتأخر الناقل فيكون المقرر للتأكيد، وحملهما معاً على التأسيس أولى من حمل أحدهما على التأكيد. وذهب القاضي عبد الجبار إلى أنهما سواء، مصيراً منه إلى أن المثبت وإن ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح أيضاً بالوجهين الآخرين، فيتعارضان، مثالهما خبر بلال أن النبي ﷺ دخل البيت

(قوله): «وبالدارئ التأكيد» إذ الأصل براءة الذمة فلو ورد خبر بحد آتي البهيمة وآخر بأنه لا يجد كان المثبت عنده أولى.

(قوله): «وهو المقرر» بكسر الراء اسم فاعل أي: المقرر للبراءة الأصلية، وقوله: «بالأصل» متعلق بالاعتضاد أي: بأن الأصل النفي، وقوله: «بخلاف الناقل» وهو المثبت.

(قوله): «وهو أن العمل بالمقرر» وهو النافي.

(قوله): «حكم بتأخره عن الناقل» وهو المثبت.

(قوله): «فيكونان للتأسيس» لأنه إذا اعتبر كون النافي متأخراً في الوجود حتى يكون العمل به كان تأسيساً للعدم بعد الوجود أي: وجود المثبت، وأما التأسيس في المثبت فظاهر.

(قوله): «بخلاف العكس» وهو العمل بالمثبت.

(قوله): «فإنه يقتضي الحكم بتأخر الناقل» وهو المثبت.

(قوله): «فيكون المقرر» وهو النافي للتأكيد أي: لتأكيد البراءة الأصلية.

(قوله): «بالوجهين السابقين» وهما زيادة العلم والتأسيس.

(قوله): «بالوجهين الآخرين» اعتضاد النافي بالأصل وكونهما للتأسيس.

(١) في نسخة: سقوط مشروعيته.

وصلى وخبر أسامة أنه دخل ولم يصل.

وأما تقديم ما يوجب طلاقاً أو عتقاً على ما يوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي الحسين البصري وأبي القاسم البلخي وغيرهم، ووجهه أن البيتين إذا تعارضتا في ذلك كانت بينة العتاق والطلاق أولى فذلك الخبران. وذهب بعض الأصوليين إلى عكس ذلك؛ لكون النافي على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجح على الدليل المقتضي لنفيهما بإفادة التأسيس. وذهب السيد أبو طالب والإمام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن إلى أنها سواء؛ لأن كل واحد منهما مفيد لحكم شرعي، فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر من هذا الوجه، وتلك الوجوه متعارضة.

وأما تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالأصوليون فيه فريقان، منهم من يذهب إلى ما ذكرناه؛ لأن التكليفي مقصود بالذات، ومحصل للثواب، وأكثر من الأحكام الوضعية، ومنهم من يعكس ذهاباً إلى أن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله.

وأما تقديم الحكم الأشق على الأخف ففيه خلاف أيضاً، والمختار تقديم الأشق؛ لزيادة مصلحة الأشق، وكثرة ثوابه^(١)، وكون المقصود منه أكد من مقصود الأخف، وظهور تأخره لتأخر التشديدات؛ ولهذا وجبت العبادات

(قوله): «المترجح» أي: الدليل المقتضي لصحة النكاح.. إلخ.

(قوله): «إفادة التأسيس» متعلق بالمترجح.

(قوله): «من هذا الوجه» أي: من حيث الإفادة لحكم شرعي.

(قوله): «وتلك الوجوه» أي: وجوه ترجيح موجب الطلاق والعتاق، وترجيح العكس، لكن لم يتقدم في كل واحد إلا وجه واحد، فينظر.

(قوله): «وأما تقديم الحكم التكليفي على مقابله» مثاله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فإنه يدل على جواز الترخيص للعاصي بسفره فيرجح على ما لو قيل: العصيان بالسفر سبب لعدم الترخيص.

(١) لقوله ﷺ لعائشة: ((ثوابك على قدر نصبك)). (رفواً).

وحرمت المحرمات شيئاً فشيئاً. وقيل بالعكس؛ ذهاباً إلى أن الشريعة مبناها على التخفيف؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله عليه الصلاة والسلام: ((بعثت بالحنفية السمحة^(١)))، ولا يخفى أن هذه المرجحات تجري في القياس أيضاً لتعلقها بالأحكام، ولهذا لم نعد^(٢) ذكرها^(٣) مفصلاً.

(قوله): «تجري في القياس أيضاً» أي: كما جرت في الكتاب والسنة والإجماع.

(قوله): «لتعلقها» أي: المرجحات «بالأحكام» والجميع مشتركة في إفادتها الحكم، ولهذا لم نعد ذكرها - أي: في القياس - مفصلاً فيه بل اكتفينا في القياس بذكرها في الكتاب والسنة والإجماع.

(١) مثاله: تعارض دليلي الترخيص وعدم الترخيص في العاصي بسفره. (رفواً).

(٢) في (د): يُعد.

(٣) أي: في بحث الترجيح بين المعقولين الآتي قريباً.

[مسألة: في جهات الترجيح بحسب أمر خارج]

(مسألة: و) أما جهات الترجيح بحسب أمر خارج فمنها أنه يقدم **(الموافق لدليل أو) لفعل (الوصي) كرم الله وجهه^(١) (أو) لما ذهب إليه (الأكثر أو) لمذهب (الأعلم)** يقدم كل مما ذكر على مقابله، أما الأول فنحو أن يكون أحد الحديثين موافقاً لظاهر الكتاب دون الآخر، فيكون الأول أولى بالاعتبار، نحو حديث: ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها)) يعارضه حديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، لكن الأول تعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ونحو: أن يكون أحد الحديثين موافقاً لآخر دون الآخر، كحديث: ((لا نكاح إلا بولي)) مع حديث: ((ليس للولي مع الثيب أمر))، فإن الأول موافق لحديث: ((أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل..)) الحديث، ونحو أن يكون أحدهما موافقاً للقياس دون الآخر، وكذا موافقة أحدهما لدليل العقل دون الآخر، إلا أن يكون مما يجوز تغييره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل أو بالمقرر، والوجه أن الموافقة لدليل آخر تقوي الظن بمدلول الموافق، والعمل به لا يستلزم إلا مخالفة دليل واحد، والعكس يستلزم مخالفة دليلين. وروى في فصول البدائع عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم اعتبار كثرة الأدلة، واختاره، واحتج له بحجج لا تقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن بالكثرة.

وأما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا وخمسا على رواية من روى أربعاً؛ لأن الأول وافقه عمل علي كرم الله وجهه، وقد شهد له الرسول ﷺ بكون الهدى والحق معه، وشهادة الرسول أبلغ في تقوية الظن من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح.

(١) لمكان عصمته، ومن ثمة قدم حديث طلق بن علي على حديث بسرة في النقض بمس الذكر لقول علي كرم الله وجهه: (ما أبالي أذكرني مسست أم أنفي). (من شرح الغاية لجحاف).

وأما الثالث فيرجح الموافق لعمل الأكثر على خلافه؛ لقوة الظن في الموافق،
 لبعد غفلة الأكثرين عن الراجح، وقيل: لا ترجيح^(١)؛ بذلك؛ لأنه ليس بحجة.
 وأما الرابع فلأن الأعمم أخبر بالتأويل، وأعرف بمواقع الوحي والتنزيل.
(و) منها: أنه يقدم الدليل (الراجح دليل تأويله و) الدليل (المعلل و) الدليل
(الأمس بالمقصود و) الدليل (المفسر من) جهة (راويه) بقول أو فعل
(و) الدليل (المتأخر بقريئة) فيقدم (كل) مما ذكر (على مقابله) فإذا كان
 الدليلان مؤولين وكان دليل التأويل في أحدهما أرجح من دليل تأويل الآخر
 كان الأرجح دليل تأويله أولى^(٢)؛ لكون التأويل حينئذ أقرب كما تقدم.
 وهكذا إذا كان أحدهما دالاً على الحكم والعلة والآخر على الحكم وحده فإن
 الأول أولى؛ لأنه أفضى^(٣) إلى مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة
 القبول حينئذ لكونه معقول المعنى، ولأن دلالة على الحكم من جهتين؛ لأن
 دلالة على العلة دلالة على الحكم أيضاً بالواسطة^(٤).

(قوله): «لأن دلالة على العلة دلالة على الحكم» مثاله حديث البخاري: ((من بدل دينه فاقلوه)) مع
 حديث الصحيحين: ((نهي عن قتل النساء والصبيان)) فقد نيط الحكم في الأول بوصف التبديل المناسب،
 ولا وصف في الثاني، فحملنا النساء فيه على الحريات.

(١) في نسخة: لا يرجح.

(٢) مثاله: تأويل ما روي عنه عليه السلام أنه قال: ((سترون ربكم...)) الخبر، وما روي عنه عليه السلام أنه قال:
 ((إنكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الآخرة))، فتأولت المعتزلة الأول بالعلم، أي: تعلمون ربكم، وتأول
 مخالفوهم الآخر بتقليب الحدقة السليمة في جهة يختص بها، فدليل تأويل المعتزلة أرجح؛ لموافقة الدليل
 القاطع من العقل والسمع. (منهاج). ومثال آخر: ما روي عن علي كرم الله وجهه في إثبات العول: (عاد
 ثمنها تسعاً يا ابن الجدعاء)، وروي عنه: (لا تنقص الزوجة عن الثمن) فتؤول الأول بأنه قاله على سبيل
 التبيكيت لمثبتي العول، وتؤول الثاني بأن المراد مع عدم موجب النقص، والثاني أرجح؛ لشهرة الرواية
 عنه عليه السلام بالعول، ولأن حمل الأول على التبيكيت حمل على المجاز.

(٣) في نسخة: لكونه أفضى.

(٤) كقوله عليه السلام: ((هلا أخذتم أهابها فدبغتموه فانتفعتم به)) فقالوا: إنها ميتة فقال: ((إنها حرم
 من الميتة أكلها)) مع قوله: ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)). اهـ قال في بعض الحواشي
 هنا: إن قوله: ((فدبغتموه)) علة، والحكم فانتفعتم به.

وكذا إذا كان أحدهما أمس بالمقصود وأقرب إليه من الآخر مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين، وقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦] يدل بعمومه على تحليله، فالآية الأولى أمس بالمقصود -وهو بيان حكم الجمع- من الثانية؛ لأنه لم يقصد بها بيان حكم الجمع، وأما ما روي من أن علياً رضي الله عنه قال: «أحلتها آية وحرمتها آية» ورجح التحريم، وعثمان التحليل - فهو راجع إلى ما تقدم من ترجيح الحظر أو الإباحة على ما سبق من الخلاف.

وهكذا إذا كان أحدهما مفسراً من جهة الراوي بقول منه أو فعل دون الآخر فإنه يقدم المفسر؛ لأن الراوي أعلم بمعنى الخبر^(١)، فيكون ظن الحكم به أقوى، وهذا حيث كان التفسير لاثقاً باللفظ، مثاله حديث ابن عمر: ((المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا^(٢))) والتفرق محمول على التفرق بالبدن والتفرق بالقول، وقد روي أن ابن عمر كان إذا أراد أن يوجب البيع مشى قليلاً ثم رجع، وأصحابنا^(٣) يرجحون خلافه موافقة لإطلاق الآيات مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]، والتجارة هي البيع والشراء، وقد حصلنا بالعقد عن تراض، ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والأمر بالإشهاد للتوثقة في العقد، وإثبات الخيار بعده ينافيها.

وهكذا المتأخر بقرينة نحو أن يكون مؤرخاً بتاريخ مضيق أو متضمناً للتشديد^(٤) دون الآخر كما تقدم^(٥) أو غير ذلك من القرائن، نحو: حديث جابر

(١) هكذا اشتهر هذا القول بين العلماء، وبنوا عليه في مواضع الاستنباط، ولا أدري كيف يتم مع قوله ﷺ: ((قرب حامل فقه غير فقيه، ورب مبلغ أوعى من سامع)) وقد ذكر قريباً من هذا البدر الأمير رحمته الله في شرح هذا الحديث فليراجع.

(٢) في نسخة: يفترقا.

(٣) يعني: الأكثر منهم، وإلا فالأمير الحسين وغيره يقولون: إن الفرقة فرقة أبدان.

(٤) لقرينة كون التشديدات متأخرة في التشريع.

(٥) في طرق النسخ في شرح قوله: ويعرف بعلم تأخره أو ظنه.

كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الضوء مما مست النار، وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال: ((هلا انتفعتم بجلدها)) مع حديث عبدالله بن عكيم أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر: ((أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب^(١))).

وقد عد من القرائن تأخر إسلام الراوي^(٢)، ووفق بينه وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الإسلام بأن الأول فيما علم اتحاد زمان روايتهما لثبات قدم الأقدم في الإسلام، والثاني فيما علم موت المتقدم قبل إسلام المتأخر، أو أن أكثر روايته قبل إسلام المتأخر، والغالب كالمحقق، أو أن روايته هذه قبل رواية المتأخر.

(و) منها: (العام) الوارد (على سبب) خاص فإنه يقدم على غيره (في) صورة (السبب)^(٣) خاصة؛ لقوة دلالة عليها، ولذا امتنع إخراجها بالتخصيص

(قوله): «قبل موته بشهر» هلا حكم للمطلقة بأقرب وقت.

(قوله): «وقد عد من القرائن» عده ابن الحاجب.

(قوله): «ومنها العام الوارد على سبب خاص» كالنهي عن قتل النساء؛ لوروده في الحرريات كما يأتي قريباً.

(قوله): «فإنه يقدم على غيره» وهو: ((من بدل دينه فاقتلوه)) «في صورة السبب خاصة» وهو النساء والحرريات «لقوة دلالة» أي: العام الوارد في الحرريات «عليها» أي: على صورة السبب «ولذا امتنع إخراجها بالتخصيص» عن عموم النهي عن قتل النساء.

(١) هذا خلاف ما قرر للمذهب من أنه يحكم للمطلقة بأقرب وقت، وكأنه لذلك قال في المنهاج: وفيه نظر.

(٢) مثاله حديث طلق: ((من مس ذكره فليتوضأ)) مع حديث أبي هريرة: ((إنما هو بضعة منك)) فإن طلقاً متقدماً للإسلام؛ لأنه أسلم وكان يبنى مسجد رسول الله ﷺ، وأبو هريرة أسلم سنة خيبر. (عن خط العلامة الجنداري). قلت: وما ذكر هنا من رواية طلق لحديث النقض أشار إليه العلامة البدر الأمير حكاية عن ابن حزم في شرح بلوغ المرام، والمشهور عن طلق رواية حديث عدم النقض، والغرض هنا التمثيل.

(٣) مثاله قوله ﷺ وقد مر بشاة ميمونة: ((أيما إهاب دبغ فقد طهر)) مع قوله ﷺ: ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب))، فيرجح الأول بالنسبة إلى الشاة؛ لأن محذور المخالفة فيه نظراً إلى تأخر البيان عما دعت إليه الحاجة أتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر؛ لكونه غير وارد في تلك الواقعة. (نيسابوري).

(والآخر) وهو ما لم يرد على سبب يقدم **(عليه)** أي: على ذي السبب **(في غيره)** أي: في غير السبب؛ للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير صورة السبب، كحديث: ((من بدل دينه فاقتلوه))، مع حديث النهي عن قتل النساء والولدان الوارد في نساء أهل الحرب فيقصر على الحريات ويرجح الأول في المرتدات، وأما في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب؛ لأنه إما خاص به على رأي أو واجب الدخول على رأي ولذلك لا يجوز إخراجهم من العموم.

(قوله): «والآخر، وهو ما لم يرد على سبب» نحو: ((من بدل دينه فاقتلوه)) فإنه يقدم على ذي السبب وهو النهي عن قتل النساء «في غيره أي: في غير السبب» وهو الحريات، فتقتل النساء المرتدات ولا يعمل بعموم النهي عن قتلهن، هذا تقرير ما أفهمته العبارة، لكن لا يخفى أنه لا تعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين النهي عن قتل الحريات الأصلية غير المرتدات؛ إذ لا يصدق التبديل في حقهن، إنها التعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين النهي عن قتل المرتدات غير الحريات والمرتدات إذا صرن حريات، فيعمل بحديث التبديل في المرتدات لا في الحريات سواء كن مرتدات ثم صرن حريات أو كن من الأصل حريات، لكن يشكل بأنه لا بد حينئذ من أن يحمل الحريات في قول المؤلف رحمته الله: في غير السبب وهو الحريات على المرتدات إذا صرن حريات، وذلك بعض السبب لا كله؛ إذ السبب مطلق الحريات لا المرتدات منهن، فلا يخلو هذا المثال عن إشكال [١]، وقد مثله النيسابوري في الرفو بقوله رحمته الله: ((أبها إهاب دبغ فقد طهر)) مع قوله رحمته الله: ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب))، فيرجح الأول بالنسبة إلى شاة ميمونة، ويرجح الثاني على الأول في غيرها، فلا تثبت الطهارة في جلد غير الشاة.

(قوله): «على ذي السبب وقوله: في غيره أي في غير السبب» إنها قال في الأول: ذي السبب لأن المراد به هو النهي، وهو ذو السبب، فأما الثاني فالمراد به السبب نفسه وهو الحريات.

(قوله): «فيقصر» أي: النهي «على الحريات» سواء كن مرتدات ثم صرن حريات أو كن من الأصل حريات، وأما الولدان فلا حكم لردتهم.

(قوله): «وأما في صورة السبب» وهو الحريات «فيقدم العام ذو السبب» وهو حديث النهي.

(قوله): «لأنه إما خاص به» أي: بالسبب على رأي.. إلخ.

[١] - الظاهر والله أعلم أن التعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين نهى عن قتل النساء مع قطع النظر عن كونهن حريات، ووروده في الحريات هو السبب فلا إشكال، والله أعلم. (شيخنا المغربي دامت إفادته ح).

[الترجيح بين القياسين]

ولما فرغ من الكلام في الترجيح بين المنقولين أخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة نفسها أو بحسب دليلها أو بحسب دليل حكم الأصل أو بحسب الفرع في ثلاث مسائل، أما الترجيح بحسب العلة فقال فيه:

[مسألة: في جهات الترجيح بين القياسين بحسب الوصف]

(مسألة: ويرجح الوصف الحقيقي) وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو شرع على مقابله^(١) من الأوصاف كأن يكون حكماً شرعياً أو حكمة مجردة؛ للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله

(قوله): «قياسين» أتى بحرف التشبيه لأن من المعقول الاستدلال^[١] كما ذكره في شرح المختصر.
(قوله): «والكلام فيه» مبتدأ، خبره قوله: في ثلاث مسائل. ولم يتعرض للترجيح بأمر خارج لأنه يعلم مما سبق مثلاً، ويرجح القياس بعمل أهل المدينة ونحو ذلك.
(قوله): «وهو الثبوتي الظاهر المنضبط» فسر المؤلف رحمته الله الحقيقي بالثبوتي، والأولى أن يفسر الحقيقي بما ليس وصفاً اعتبارياً، فيكون مقابل الحقيقي هو الاعتباري كما في شرح المختصر؛ إذ تفسيره بالثبوتي الظاهر المنضبط يقتضي أن يكون مقابله العدمي والخفي وغير المنضبط، وليس كذلك؛ فإنه سيأتي قريباً التصريح بها، ولذا لم يذكر هاهنا مقابلها اكتفاء بما سيأتي، بل اقتصر على ذكر مقابل القيد الآخر أعني قوله: المتعقل في نفسه، يعني الذي تكون مناسبته بالنظر إلى ذاته كالإسكار لا بالنظر إلى عرف أو شرع. وقوله: كأن يكون حكماً شرعياً مقابل لقوله: من غير توقف على عرف أو شرع، لكن قد تقدم في آخر مباحث العلة أن الحكم الشرعي قد يكون بمعنى الباعث على الحكم وأنه قد تثبت عليه بالمناسبة فيكون داخلًا في الوصف الحقيقي؛ إذ مناسبته حينئذ بالنظر إلى ذاته فتأمل، وقد أغفل المؤلف رحمته الله مثال المتوقف على العرف.
(قوله): «أو حكمة مجردة» ظاهره^[٢] أنها خارجة؛ لأنها إما خفية أو غير منضبطة كالمشقة، لكن قد سبق أنها قد تكون ظاهرة منضبطة كحفظ العقل والنفس، فإذا كانت كذلك فالظاهر دخولها، ولعل المؤلف رحمته الله أخرجها بناء على الأغلب، والله أعلم.

(١) وهو -أي: المقابل- أن يكون حكماً شرعياً؛ للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الحقيقي دون الحكم الشرعي، فإنه مختلف فيه، مثاله في مسح الرأس: مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف، مع قوله: فرض فيسن تثليثه كغسل الوجه، فإن القياس الأول لكون الوصف فيه حقيقياً أرجح من الآخر، لكون الوصف فيه حكماً شرعياً. (رفواً).

[١]- الاستدلالان مثل قولنا: وجد السبب أو فقد المانع^[١] فيرجح أحدهما بالنظر إلى دليلهما ومدلولهما أو أمر خارج عنها على قياس ما سبق في المنقول. (من حاشية السعد).

[٢]- في المطبوع: وجد السبب والمانع. والمثبت من حاشية السعد.

[٢]- يتأمل في هذا إن شاء الله. (شيخنا ح).

(و) لهذه العلة يرجح الوصف **(الثبوتي)** على العدمي^(١)، والمعنى أن القياس الذي علقه وصف ثبوتي مقدم على ما علقه وصف عدمي، وهكذا الكلام في سائر الأوصاف المذكورة (و) يرجح الوصف **(الباعث)** على الأمانة المجردة؛ للاتفاق^(٢) والاختلاف أيضاً (و) الوصف **(المنضبط و)** الوصف **(الظاهر)** على مقابليهما؛ للاتفاق والاختلاف وقوة الظن بالانضباط والظهور، وأصل الباب إفادة زيادة غلبة الظن (و) يرجح الوصف **(المفرد)** وهو العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الأوصاف؛ لكونه أقرب إلى الضبط^(٣) وأبعد عن الخلاف (و) يرجح الوصف **(الأقل تركيباً)** كذي الوصفين على الأكثر كذي الثلاثة؛ لكونه أقرب إلى الضبط وأسلم من إدخال وصف طردي (و) يرجح الوصف **(المتعدي)** على القاصر^(٤)؛ لكونه أكثر فائدة، وقيل بالعكس؛ لأن الخطأ في القاصرة أقل، وقيل: هما سواء؛ لتعارض الوجهين. واعلم أنه إنما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما إذا اتحد الحكم

(قوله): «على الأمانة» متعلق بقوله: يرجح.

(قوله): «زيادة غلبة الظن» كذا في حاشية السعد.

(١) للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الثبوتي دون العدمي، مثاله في خيار الصغيرة إذا بلغت غير عالة بالخيار وكان قد زوجها في الصغر غير الأب والجد: متمكنة من العلم فلا تعذر بالجهل كسائر أحكام الإسلام، فإنه يرجح على قوله: جاهلة بالخيار فتعذر كالأمة إذا اعتقت تحت العبد؛ لأن وصف الجهل عدمي. (رفواً).

(٢) مثاله: صغيرة فيولن عليها في النكاح كما لو كانت بكرأ، مع قول الآخر: ثيب فلا يولن عليها في النكاح كما لو كانت بالغة؛ إذ الأول من الأوصاف الباعثة للشرع على الحكم المطلوب بلا كلام؛ لظهور تأثيره في المال إجماعاً، بخلاف الثيابة للتنازع في أنها باعثة. (رفواً).

(٣) فتعليل عدم إرث القاتل بالقتل أولى من خلافه، وقولنا في إزالة النجاسة: مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس أولى من قولهم: مائع طاهر مزيل للعين؛ لأنه أقل أوصافاً، ومنهم من قال: لا ترجيح بقلة الأوصاف. (سبكي).

(٤) مثاله ما لو قيل: يحرم الخمر لكونه خمراً، مع ما لو قيل: يحرم لإسكاره. (من شرح جحاف).

وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل أو تعدد مع اتحاد المحل، فترجيح المتعدية حينئذ أكثر فائدة بالنسبة إلى المحل الآخر الذي وجدت فيه دون القاصرة؛ لأنها إن كانت هي العلة ثبت له ذلك الحكم، وإن كانت العلة القاصرة لم يثبت، وأما إذا تعدد المحل وعلل حكم محل بالقاصرة وحكم المحل الآخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين، وهو ظاهر، ولا في محل ثالث وجدت فيه المتعدية؛ إذ لا وجود للقاصرة فيه؛ لأنها لا تتعدى محلها، وإلا لم تكن قاصرة.

(و) كذلك يرجح الوصف **(الأكثر تعدياً)** على مقابله، وهو الأقل تعدياً؛ لأن الأكثر أكثر فائدة^(١)، وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار.

(و) يرجح الوصف **(المطرد)** وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم أصلاً على مقابله، وهو المنقوض؛ لسلامته عن المفسد وبعده عن الخلاف^(٢).

(و) يرجح الوصف **(المنعكس)** وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله^(٣).

(قوله): «وقلنا بامتناع تعدد العلل» يعني ليحصل التعارض بين العلتين؛ لأن العمل بالقاصرة حينئذ يقتضي أن لا يعمل بالمتعدية وبالعكس.

(قوله): «أو تعدد» أي: الحكم، عطف على اتحاد الحكم.

(قوله): «لأنها» أي: المتعدية «إن كانت هي العلة» يعني في المحل الذي وجد العلتان فيه.

(قوله): «ثبت له» أي: للمحل الآخر «ذلك الحكم» لتعدي العلة إليه.

(قوله): «لم يثبت» أي: ذلك الحكم.

(١) مثاله في مسح الرأس: ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فإنه يتعدى إلى غسل اليدين والرجلين، بخلاف قول الآخر: مسح في الوضوء فلا يسن فيه التكرار كمسح الخف. (نيسابوري).

(٢) مثاله: قرابة لا تحرم [١] الزكاة فلا تعتق عليه كابن العم، فيقول الحنفي: ذو رحم محرم فيعتق عليه كالولادة، فإن هذه العلة منقوضة بابن العم الرضيع. (نيسابوري).

(٣) مثاله في مسح الرأس: فرض في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فيقول الحنفي: مسح تعبدى فلا يسن تثليثه كمسح الخف، فعلة الشافعي غير منعكسة؛ لأن المضمضة والاستنشاق ليسا فرضاً عنده ويسن تثليثهما، وعلة الحنفي منعكسة؛ لأن الغسل يسن تثليثه فرضاً كان أو سنة كغسل المستيقظ من نومه يده، ومسح الاستنجاء ليس تعبدياً فيبطل طرد علته. (شرح فصول).

[١] - لفظ الطبري: مثاله قول الشافعي فيمن ملك عمه: ملك من يجوز صرف الزكاة إليه.. إلخ.

للبعد أيضاً **(و)** هكذا **(جامع الحكمة مانعها)** ^(١) فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لا يكون كذلك؛ لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف، وقوله: **(كل على مقابله)** معناه أنه يرجح كل واحد من الأوصاف المذكورة من أول المسألة على ما يقابله كما تقدم مفصلاً وموجهاً ^(٢).

(و) إذا تعارضت المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت **(مصلحة الدين)** ^(٣) نظراً إلى كون ثمرته أكمل الثمرات، وهي نيل السعادة الأبدية، ولما ثبت من أن غيرها مقصود من أجلها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات] وقيل بتقديم الأربع الضرورية على الدينية؛ لأن الأربع

(١) والمراد بكون الوصف جامعاً مانعاً أنه أينما وجد وجدت الحكمة ومتى انتفى انتفت، وهو قريب من اطراد العلة وانعكاسها؛ لأن نسبة الضابط إلى الحكمة كنسبة العلة إلى الحكم، مثاله: عاص بسفره فيحرم النعمة كالإفطار وغيره قياساً على القاتل المورث، فيقال: مسافر فيترخص كغير العاصي بسفره، فالحكمة في القياس الأول - وهي كونه مسخوطاً عليه - دائرة مع العصيان وجوداً وعدمًا، والحكمة في القياس الثاني - وهي المشقة - لا تدور مع السفر وجوداً وعدمًا؛ لعدمها في حق الملك المسافر، ولوجودها في المقيمين المزاولين للصنائع الشاقة. (رفوًا).

(٢) في نسخة: موجهها بحذف الواو.

(٣) قال النيسابوري في شرح المختصر هنا ما لفظه: الأمثلة: «ضرورة الدين»: صبي مسلم فلا يجوز أن تحضنه الكافرة كما لو كان عاقلاً، فيقول الخصم: الأم ومن شاكلها أقدر على تربية الصغير فكانت أولى من الأب كالمسلمة. «ضرورة النفس» أن يقال في بيع الحاكم على المحتكر: أخذ ماله كرهاً لدفع ضرر عام فيجوز كالإكراه في الشفعة، فيقول الخصم: تسلط على مال الغير فلا يجوز كأخذ الدار المبيعة للجار غير الملاصق كرهاً. «ضرورة النسل» أن يقال في صغيرة يجمع مثلها إذا طلقت ثلاثاً فولدت لسته أشهر مثلاً: معتدة يحتمل أنها كانت حاملاً منه، ولم تقر بانقضاء العدة، فلا يثبت انقضاء عدتها كما لو وضعته لأقل من تسعة أشهر، وكالكبيرة المعتدة بالأشهر إذا لم تقر، فيقول الخصم: معتدة أخبر الشرع بانقضاء عدتها بعد ثلاثة أشهر حكماً فصار كما لو أخبرت المعتدة بالانقضاء ثم ولدت لسته أشهر مثلاً، وبالأولى؛ لأن إخبار الشرع لا يحتمل الخلاف، بخلاف إخبار المعتدة. «ضرورة العقل»: شراب يستتسر الشخص بشربه فيحرم كالخمر، فيقول الخصم: مشروب طيب تخففه النار فيحل كسائر الأشربة. «ضرورة المال» كما لو يقال في ضمان السارق: تلف عنده مال كان يجب عليه رده على صاحبه فيضمنه كما لو استهلكه، فيقول الخصم: تلف عنده ما لم يبق معصوماً بحق للغير فلا يضمنه كقشور الرمان ونحوها إذا ألقاها في الطريق فيأخذها إنسان فهلكت عنده. اهـ لفظاً.

حق آدمي محتاج، بخلاف الدينية، ولذا قدم القصاص على قتل الردة إذا اجتمعاً، وخفف عن المسافر بالقصر، ووجب إنقاذ الغريق ولو أدى إلى ترك الصوم^(١) ترجيحاً لمصلحة النفس على مصلحة الدين، وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وإن قل ترجيحاً لمصلحته.

وأجيب بأن القصاص حق لله تعالى أيضاً؛ ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها، فقدم لترجحه باجتماع الحقين، وأما التخفيف بالقصر وترك الصوم فإنما لزم منه التقديم على فروع الدين، ولا نزاع فيه، إنما النزاع في أنه لا يقدم شيء منها على أصول الدين، ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الأربع في الحضر، فلم يختلف المقصود، وأما الصوم ونحوه فلم يفت مطلقاً، بل ينجر بخلفه كالقضاء والأداء مع الانفراد.

وقوله: **(فالنفس فالنسب فالعقل فالمال)** معناه أنها مع التعارض ترتب هذا الترتيب، فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين؛ إذ بها تحصل العبادات التي هي أساس الدين، ثم النسب؛ لأن حفظه إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له، فلم يكون مطلوباً لذاته، بل لإفضائه إلى بقاء النفس، ثم العقل لفواته بفوات النفس، بخلاف العكس، فكانت المحافظة على منع ما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولاً، وإنما قدم على ما بعده لأنه مركز الأمانة وأساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال، ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في أنفسها، فإن قيل: لم لا تكون مصلحة المال كمصلحة النسب، فإن حفظ المال يفضي أيضاً إلى حفظ النفس؟ قلنا: حفظ المال غير متمحض لذلك وإن أفضى إليه في بعض

(قوله): «وأجيب بأن القصاص حق لله تعالى» هذا يأتي على أصل الحنفية من أن القصاص حق لله تعالى، لا على رأي أصحابنا من أنه حق لآدمي وإنما حرم عليه قتل نفسه لأن فيه تفويت حقه.

الأحوال؛ لأن المقصود منه في الأغلب بقاء النفس مترفهة، بخلاف حفظ النسب فإنه متمحض لحفظ النفس.

وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها؛ ولهذا قال: **(فالمكمل كذلك)** ^(١) ووجه تأخرها عن الضروريات ظاهر؛ ولهذا لم تراعى في كل ملة. وقوله: **(فالحاجي فالتحسيني)** ^(٢) معناه أن مرتبة الحاجة تبع لما تقدم؛ لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها؛ ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها، ومكملاتها في حكمها؛ لأن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ثم هي سواء كانت أصلاً أو

(قوله): «فالمكمل كذلك» فمكمل الدينية كقتل جاسوس الكفار؛ لأنه مكمل لمصلحة الجهاد، ومكمل مصلحة النفس كإيجاب القصاص فيما دون النفس، ومكمل مصلحة حفظ النسب كإيجاب الحجاب وتحريم المقدمات، ومكمل مصلحة حفظ العقل كتحریم قليل المسكر وإيجاب الحد عليه، ومكمل مصلحة حفظ المال كتضمن الكفيل به. ولم يذكر معارضاتها، وقد استوفى ذلك في الرفو.

(١) وعبرة المختصر: والتكميلية من الخمسة على الحاجة. قال شارحه النيسابوري: لأن المكمل حكمه حكم المكمل؛ ولذلك يحرم شرب جرعة من الخمر كتحریم المسكر منها، ويحد بشرب جرعة منها كما يحد بشرب المسكر، مثاله تكميلية الدين في الصابئة: عابدة لغير الله فلا يجوز نكاحها كالمجوسية، مع قول الخصم: معظمة لغير الله لا بطريق الإلهية فيجوز نكاحها كالنصرانية. «تكميلية النفس» في الثعلب: سبع فيحرم أكله كالدب، مع قوله: صيد غير صائل فصار كأرنب. «تكميلية العقل»: شراب يدعو قليله إلى كثير المسكر فيحرم قليله كالخمر، مع قوله: شراب ذهب رفته بالنار فيحل كسائر الأشربة المباحة. «تكميلية النسل في تداخل العدين»: عبادتان فلا يتداخلان كالصومين في يوم واحد، مع قوله: حصل المقصود بالعدة وهو فراغ الرحم فلا تكلف أخرى صوناً لمنافعها عن التضييع بالحصر في البيت، فصار كالتداخل في الحدث الأصغر والأكبر فإنه لا تكلف عدة طهارات، بل يكتفي بواحدة صوناً للطهور عن التضييع. «تكميلية المال» في بيع التمرة بالتمرتين: مطعموم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلاً كالصاع بالصاعين، مع قوله: إنه من جنس ما يتعلق به البقاء وهو غير معتبر شرعاً فيجوز بيعه بجنسه متفاضلاً.

(٢) لتعلق الحاجة بالأول دون الثاني، مثاله في تزويج الفاسق: زوجها أبوها [فيصح] ^[١] بغير الفاسق، فيقول الخصم: ولاية فلا تليق بالفاسق كالكافر. مثال آخر في شهادة العبد بال: قول عدل فيه إحياء حق مسلم فيقبل كالحر، فيقول الخصم: منصب شريف فلا يليق بوضع المرتبة كالخلافة، والأول مثال الحاجة، والثاني متممة الحاجة؛ لأن قبول قول العدل أفضى إلى دفع حاجة إحياء أموال الناس عند التناكر. (رفواً).

(*) ومن أمثلة التحسيني تحريم تناول القاذورات.

مكماً مقدمة على التحسينية؛ لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني.

(و) يرجح الوصف (العام للمكلفين على الخاص) ^(١) ببعضهم؛ لأن العام أكثر فائدة، وكثرتها تغلب ظن الاعتبار (و) يرجح الوصف (المثبت) لحكم (على) الوصف (النافي) له؛ لأن المثبت أفاد حكماً شرعياً، فيكون مؤسساً، بخلاف النافي ^(٢) (وقد يعكسان) فيقدم الوصف الخاص على العام، وروي هذا القول عن أبي طالب، وكلامه في المجزي لا يفهم إلا نفي إفادة الأعمية والأخصية للترجيح، ومثله في فصول البدائع للحنفية. ويقدم النافي على المثبت عند ابن الحاجب ومن معه، أما تقديم الخاص فلأن اشتماله على القيود المخصصة له ببعض تفيد زيادة الاعتناء بشأنه، وذلك مما يغلب ظن الاعتبار، قيل ^(٣): وعلى هذا وقع الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وأبي طالب في تأخير القصاص لمصلحة عامة، فجوزه المؤيد بالله ترجيحاً للعامة، ومنعه أبو طالب ترجيحاً للخاصة.

وأما تقديم الوصف النافي على المثبت فثبتت حكمه راجحاً أو مساوياً، أما راجحاً فظاهر، وأما مساوياً فلتأييده بالنفي الأصلي. قلنا: موافق الأصل مستغنى عنه بالأصل، واعتناء الشارع بالمحتاج إليه أكثر، ولو سلم تأيد المثبت بالتأسيس

(قوله): «إما راجحاً وإما مساوياً» بخلاف المثبتة فلا يثبت حكمها إلا راجحاً.

(قوله): «فلتأييده بالنفي الأصلي» يقال: تأيدها بالنفي الأصلي يصيرها راجحة، والفرض التساوي، والذي في حاشية السعد: وأما مساوية فلأنها إذا تساقطتا انتفى الحكم بحكم الأصل.

(١) مثاله في إمامة الفاسق: عاقل فتجوز إمامته كغيره، مع قول الآخر: مسلم فاسق فلا يليق بالإمامة الدينية كالقضاء، فإن الوصف الأول عام لجميع المكلفين دون الثاني فإنه يخرج غير الفاسق. (نيسابوري).

(٢) وقد سبق تمثيل ذلك في المنقولين بخبر بلال أن النبي ﷺ دخل البيت وصلّى، وخبر أسامة أنه دخل ولم يصل.

(٣) لعل المصنف رحمه الله أشار بصيغة التضعيف إلى أن تعليل المؤيد بالله ﷺ ليس من عموم العلة لجميع المكلفين فتأمل.

فيستويان. وفي كلام الأمدى ما يدل على استوائهما حيث قال: إن الحكم لا يكون مطلوباً لنفسه، بل لما يفضي إليه من الحكمة، والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه.

(و) يرجح الوصف (المطرّد) فقط (على المنعكس) فقط^(١) لقوة القول بالاطراد وضعف القول بالانعكاس (و) يرجح وصف (عادم المزاحم) وهو المعارض على ما يقابله، وهو وصف لم يعدم المعارض وإن كان معارضه مرجوحاً؛ لأن العادم أغلب على الظن^(٢) (و) هكذا إذا تعارض وصفان لكل منهما مزاحم فإنه يرجح الوصف (الراجح عليه) أي: على مزاحمه على مقابله،

(قوله): «فإنه يرجح الوصف الراجح عليه» إذا كان القياسان بحيث تكون لعة كل منهما مزاحم ومعارض، إلا أن العلة في أحدهما راجحة على مزاحمها ومعارضها، وفي القياس الآخر غير راجحة قدم الأول، إذا عرفت هذا فقول المؤلف رحمه الله: على مقابله متعلق بقوله: يرجح الوصف، وقوله: وهو أي المقابل لذلك الوصف هو المزاحم بالفتح، أي: الذي زاحمه معارض لكن لم يرجح على مزاحمه، أي: معارضه.

(١) لاشرائط وجوب الاطراد بالاتفاق، وعدم الاتفاق على وجوب الانعكاس، فإذا كانت العلة في أحد القياسين مطرة بلا نزاع - وإن كان في انعكاسها نزاع - كان ذلك القياس أرجح مما لا يكون نزاع في انعكاس علته وينازع في اطرادها، مثاله أن يقول الشافعي: ملك من يجوز صرف الزكاة إليه لو لم يملكه فلا يعتق عليه كابن العم، فإن علته مطردة، ولا تنعكس؛ لأنه لو ملك كافراً أجنبياً لا يعتق عليه، فيقول الحنفي: ملك ذار رحم محرم فيعتق عليها كالولادة، فإن علته غير مطردة؛ لما عرفت [١]، ومنعكسة؛ لأنه لا أحد ممن هو ليس ذار رحم محرم إذا ملكه عتق. (رفواً).

(٢) مثاله: قول الحنفي في القيء غير البلغم: خارج من باطن آدمي نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين والثقبه تحت المعدة، مع قول الشافعي: قيء فلا ينقض الوضوء كالبلغم إذا كان قيئاً، فيقول الحنفي: القيء البلغم طاهر، بخلاف غير البلغم، والشافعي قد يتعسر عليه تقرير المزاحم في السبيلين والثقبه المذكورة. (رفواً).

[١] - من أنه منتقض بابن العم الرضيع الرضيع كما سبق في الحاشية قريباً.

وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه^(١)؛ لما تقدم^(٢) (و) يرجح (قوي موجب النقض) من الأوصاف على مقابله، وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قوياً فإذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف في إحداها من مانع أو عدم شرط أقوى من موجب نقض الأخرى^(٣) أو كان موجب نقض إحداها قوياً وموجب نقض الأخرى محتملاً^(٤) فإنه يقدم الأقوى والقوي، والوجه ما تقدم

(قوله): «لما تقدم» من غلبة الظن، فإن الراجح على مزاحمه أغلب على الظن من مقابله.

(قوله): «وقوي موجب النقض» يعني إذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في إحداها في صورة النقض قوياً وفي الأخرى ضعيفاً أو محتملاً قدم الأول.

(قوله): «والوجه ما تقدم» من أغلبية الظن؛ لأن تخلف الحكم مع قوة موجب النقض يوجب غلبة الظن بالمقتضي، وهو العلة.

(١) مثاله: قول الحنفي: قرابة واجبة الصلة فيعتق عليه كالولادة، مع قول الشافعي: قرابة فلا يعتق كابن العم، فيقول الحنفي: إنما لم يعتق ابن العم لأنه ملحق بالأجنبي في جواز النكاح والسرقة وغيرهما، فيقول الشافعي: وكذلك إنما يعتق في الولادة للجزئية، فيقول الحنفي: مزاحمي قوي؛ لأن الملحق بالأجنبي لا يلزم من استلزامه الرق فيه محذور، بخلاف الخالة والعم فإن الشرع ألحقهما بالأب والأم، والتحقيق أن الرق مناف لصلة الرحم لاستدلاله بالرق، ونحن مأمورون بصلة الرحم وبلها، ومزاحم الشافعي ليس له مثل هذه القوة. (نيسابوري).

(٢) في نسخة: كما تقدم.

(٣) مثاله: ملك من ليس المعتق متفرعاً عنه فلا يعتق كابن العم، فإنه منتقض بالأولاد؛ لأنهم يعتقون على الأب مع أن الأب غير متفرع عنهم، مع قوله: ملك ذا راحم محرم فيعتق عليه كالأب، فإنه منقوض بابن العم الرضيع، والنقض في الأول لمانع متحقق، وهو كون الولد جزأه، وفي الثاني لفوات شرط، وهو كون المحرمية بالرحم، إلا أن موجب النقض في الأول أقوى، وفي الثاني ضعيف؛ لأن تأثير الجزئية في العتق أظهر من تأثير قوة المحرمية في عدم العتق، فيرجح الأول لقوة موجب النقض فيه. (نيسابوري).

(٤) مثاله في الدم: خارج نجس من الآدمي فتبطل طهارته قياساً على البول، مع قوله: خارج نجس من غير السبيلين فلا ينتقض الوضوء كالقيء القليل، فالأول منقوض بصاحب العذر، والثاني بثبوتية تحت المعدة، والمانع في الأول متحقق، وهو وجوب العذر الذي جعل الشرع معه خروج النجس كعدمه للضرورة، وفوات الشرط في الثاني غير متحقق، بل يحتمل، والشرط أن يكون المخرج الذي يخرج منه النجس قائماً مقام أحد المسلكين المعتادين. (رفواً).

(و) يرجح من الأوصاف (متعدد الأصول) على مقابله^(١)، فإذا تعارض وصفان أحدهما له أصلان والآخر له أصل واحد قدم الأول؛ لما تقدم، إذ سبيله مع الآخر سبيل حكمين ثبت أحدهما بأخبار كثيرة دون الآخر. وذهب المخالفون في الترجيح بكثرة الأدلة إلى أنه لا ترجيح بتعدد الأصول.

(و) يرجح من الأوصاف (موافق) عمل (الأكثر) على مخالفه، فإذا تعارض قياسان وافق أحدهما عمل الأكثر دون الآخر عمل بالأول **(ونحو ذلك)** كموافق عمل الوصي أو الأعلم؛ لما تقدم في نظيره من المنقول. وقوله: **(كل على مقابله)** قد عرفت معناه.

(١) كتعليل الوضوء بأنه عبادة فتجب فيه النية كالصلاة والزكاة والصوم والحج، بخلاف تعليله بأنه طهارة ببائع فلا أصل له إلا إزالة النجاسة.

[مسألة: في الترجيح بين القياسين بحسب دليل العلة]

(مسألة: و) أما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل الوصف المعلن به فإنه يرجح الوصف **(الثابت بالإجماع فالنص الصريح فالظاهر على مراتبه^(١) فالإيلاء كذلك فالسبر فالمناسبة والدوران)** فكل من المعطوفات دون ما قبله، فقدم الوصف الثابت بالإجماع لأن الإجماع لا يقبل النسخ؛ ولهذا قدم في نفسه على النص عند التعارض، وللنص الصريح مراتب تقدم بيانها وتوجيه ترتبها، فما ثبت من الأوصاف بمرتبة منه قدم على ما ثبت بالمرتبة التي بعدها، ثم الإيلاء كذلك أي: على مراتبه، فيقدم ما كان الإيلاء فيه إلى عليّة الوصف بعينه، ثم إلى النظر، ثم الفرق بين حكّمين، ثم ذكر مناسب مع الحكم؛ لما يلزم في الأولين من العبث وتأخير البيان، ورجح الأول منهما لذكر العلة بعينها، وأما الثالث فلأن الظاهر من الفرق بالوصف إفادة عليّته، والأصل عدم غيرها، فكان أقرب إلى ما سبق، وأما الرابع فلأن مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار، وقدمت هذه على السبر للنص، وقدم السبر على المناسبة لأن قياس السبر يتضمن^(٢) نفي المعارض؛ لتعرضه^(٣) لعدم عليّة غير المذكور، بخلاف

(قوله): «فالظاهر [١]» مقتضى ما تقدم في طرق العلة أن الظاهر من النص الصريح، فكان الأولى بحسب ما تقدم أن يقول: فالنص الصريح فالنص الظاهر، وقد تقدم الكلام فيه.
(قوله): «في الأولين» الإيلاء إلى عليّة الوصف بعينه والإيلاء إلى النظر.

(١) أي: مراتب الصريح؛ لأن الظاهر من مراتب الصريح وأقسامه؛ لا أن الظاهر قسيم للنص كما توهم، وقد تقدم تفصيله في طرق العلة، فخذ من هنالك.
(٢) في نسخة: متضمن.
(٢) أي: المستدل في قياس السبر لعدم عليّة غير المذكور؛ لأن له كما تقدم أن يقول: الأصل عدم غيرها، أي: الأوصاف التي حصرها.

[١] - قال الحبشي: الظاهر.. الخ، أن الظاهر حشو؛ لأنه داخل في النص الصريح، وهو مرتبة من مراتبه، فالأولى سقوطه ولعله سبق قلم. (ح).

المناسبة^(١)، وقدمت على الدوران لقوة الخلاف في إثبات العلة به **(و) قد (عكس في الأولين)** وهما الإجماع والنص، فقدم بعضهم^(٢) النص على الإجماع؛ لأن النص أصل الإجماع، وحجته إنما ثبتت به^(٣). وأصالتها^(٤) لا تقاوم احتمال النسخ **(و) عكس أيضاً في (الآخرين)** وهما المناسبة والدوران، فقال بعضهم بتقديم الدوران؛ لأنه يفيد اطراد العلة وانعكاسها^(٥)، بخلاف المناسبة، وجوابه أن الدوران قد يقع مع المحل وغيره من الأوصاف الطردية، والظن باعتبار الشارع للمناسب أقوى من ظن اعتبار ذلك **(و)** إذا تعارض قياسان طريق وصف أحدهما الإيلاء الواقع مع ظهور المناسبة والآخر بالإيلاء لا غير قدم **(الإيلاء مع المناسبة عليه فقط)** أي: على الإيلاء من دون مناسبة؛ لاشتراط البعض في مسلك الإيلاء مناسبة الوصف المومى إليه **(و)** يرجح إيلاء الدليل **(القطعي على) إيلاء (الظني)** والوجه ظاهر **(و)** هكذا إذا كان الوصفان المتعارضان طريق أحدهما **(المناسبة مع السبر أو) مع (الدوران)** والآخر طريقه المناسبة فقط قدم الأمران **(عليها فقط)**^(٦) لأن الثابت بأمرين أقوى من الثابت بأمر واحد **(و)** هكذا إذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبة في أحدهما **(مع الأقوى)** من المسالك قدمت **(عليها)** أي: على المناسبة إذا كانت **(مع الأضعف)** وهو ظاهر.

(١) فقوهم: للمحتال الرجوع على المحيل إذا أفلس المحال عليه؛ لأنه عجز عن الرجوع مع بقاء عينه فأشبهه البائع - مرجوح بالنسبة إلى قولنا: وصف الحوالة لا بد أن يقتضي شيئاً، وهو إما تحول الحق أو لا، والثاني باطل، وإلا لزم أن تدوم له المطالبة كما في الضمان، فثبت الأول، فإذا تحول لم يعد. (سبكي).

(٢) هو البيضاوي.

(٣) في نسخة: تثبت.

(٤) هذا رد لما ذهب إليه هذا البعض.

(٥) وذهب أبو الطيب إلى أنه أعلى المسالك المظنونة، وكان يدعي إيصاله إلى القطع. (من شرح الغاية للسيد عبدالرحمن جحاف).

(٦) كقوهم في الخل: مائع رقيق طاهر فيفي بالطهارة عن النجاسة كالماء، فيقول الخصم: طهارة تراد للصلاة فيتعين لها الماء كالوضوء.

[مسألة: في الترجيح بين القياسين بحسب دليل حكم الأصل]

(مسألة: و) أما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل حكم الأصل فإنه (يرجح بقوة دليل حكمها) في الأصل؛ كأن ثبت في أحد الأصلين بالمنطوق وفي الآخر بالمفهوم؛ لقوة الظن بقوة الدليل (و) هكذا إذا كان دليل الحكم في أحد الأصلين مما وقع (الاتفاق على عدم نسخه) والآخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الأول؛ لبعده عن الخلل^(١)، ويرجح القياس أيضاً بوقوع حكم أصله (وجريه على السنن) أي: سنن القياس على ما وقع حكمه معدولاً عن السنن^(٢)، وهو ذو النظير المعقول معناه؛ للاختلاف فيه كما سبق.

(و) أما الترجيح بين القياسين بحسب الفرع فيرجح أحدهما على الآخر (بالمشاركة في العينين) أي: مشاركة الفرع للأصل في عين العلة وعين الحكم (فالعلة فالحكم فالجنسين)^(٣) أي: فالمشاركة في عين العلة فقط، فالمشاركة في

(قوله): «بقوة دليل حكمها» أي: العلة، وإضافة الحكم إليها للملازمة وإن كان الشائع إضافة الحكم إلى الأصل أو إلى الفرع.

(قوله): «بوقوع حكم أصله وجريه» هذان قد تنازعا على السنن.

(قوله): «فالجنسين» أي: جنس الحكم وجنس العلة، هذا وقد عرفت أن المؤلف رحمه الله لم يتعرض للترجيح بأمر خارج؛ لأنه يعرف مما سبق، مثلاً ترجح القياس لموافقته لعمل أهل المدينة والأئمة أو نحو ذلك.

(١) مثاله: قول الحنفي في إيلاج الدبر بغير إنزال: إيلاج في أحد السبيلين بلا إنزال فلا تبطل به طهارة الغسل كما إذا أولج في السبيل الآخر ولا ينزل، فيقول الشافعي: مظنة لخروج المنى فيبطل به الغسل كالطهر الآخر بالنوم مضطجعا إذا لم يخرج منه شيء، فإن القياس الثاني أرجح؛ لأن حكم الأصل في الأول مختلف في نسخه بخلاف الثاني. (رفواً).

(٢) كمسألة العرايا فإنها جاءت على خلاف قاعدة الربويات لحاجة الفقراء، ومسألة الشاة المصرة، قال في بعض الحواشي هنا: والمختار الجواز، فيجوز بيع العنب بخرسه زبيياً قياساً على مسألة العرايا، ورد البقرة المصرة مع قيمة لبنها قياساً على الشاة المصرة.

(٣) عبارة الكافل مع شرحه للطبري: ويرجح لمشاركته أي: مشاركة الفرع للأصل في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة الأخر، وهي المشاركة في عين الحكم وجنس العلة، أو العكس، أو جنس الحكم وجنس العلة، مثال الأول مع الثاني قول الشافعي في الثيب الصغيرة: =

عين الحكم فقط، فالمشاركة في جنس العلة وجنس الحكم لا عينهما، فالأول ظاهر، والثاني لأن العلة هي العمدة في التعدية، فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى، وعكس بعض الحنفية معللاً بأن الحكم هو المقصود الأصلي ففوة التشابه فيه أولى. والثالث ظاهر، والترجيح بين الأجناس فيهما^(١) بحسب مراتبها قرباً وبعداً (و) يرجح أحد القياسين (بشوته) أي: الحكم (في الفرع جملة) لا تفصيلاً، والقياس لتفصيل الحكم لا لتحصيله، والآخر بالعكس؛ لأن إثبات تفصيل الشيء الثابت أهون من تحصيله من أصله^(٢)، فيكون أقرب إلى الظن وأسرع إلى القبول، وللخلاف في الثاني^(٣) كما تقدم.

= ثيب فلا يولّى عليها في النكاح كما لا يولّى فيه على الثيب البالغة، مع قول الحنفي: عاجزة عن إنكاح نفسها فيولّى عليها في النكاح كما يولّى فيه على المجنونة، فإن الأول مقدم؛ إذ العلة - وهي الثبوتية - في الأصل والفرع متحدة، وكذا الحكم، وهو الولاية في النكاح، بخلاف الثاني، فإنه وإن اتحد الحكم فالعلة مختلفة؛ لأن عجز الصغيرة غير عجز المجنونة [١]. ومثال الأول مع الثالث قول الحنفي: صغيرة فيولّى عليها في النكاح كما يولّى عليها في المال، وذلك لأن ولاية المال وولاية النكاح متحدان جنساً. ومثال الأول مع الرابع قوله: عاجزة عن إنكاح نفسها فيولّى عليها في النكاح كما يولّى عليها في المال مع الجنون. اهـ أي: فيعتبر قول الشافعي المتقدم مع كل من الأمثلة اللاحقة فتأمله.

(١) أي: في جنس العلة وجنس الحكم. اهـ منه.

(٢) مثاله أن يقال: قد ثبت الحد في الخمر من دون تعيين الجلدات فيعين عددها بالقياس على القذف [٢] مع ما لو قيل: مائع كالماء فلا يحده شاربته. (طبري).

(٣) الثاني لأبي هاشم، فإنه منع القياس فيه.

[١] - في الطبري: لأن عجز الصغر غير عجز الجنون.

[٢] - في المطبوع: بالقياس على الخمر. والمثبت من الطبري.

[مسألة: في الترجيح بين المنقول والمعقول]

(مسألة: و) أما الكلام (في) الترجيح بين (المنقول والمعقول) فإنه (يرجح الأول) وهو المنقول (إن كان خاصاً منطوقاً) لكونه أصلاً، ولقلة تطرق الخلل إليه بالنسبة إلى القياس كما سبق (وإلا) يكن كذلك فلا محالة يكون عاماً أو مفهوماً (فالعام تقدم) الخلاف فيه هل يخصص بالقياس أولاً (والمفهوم محل اجتهد) لكونه درجات منها ضعيف جداً ومنها قوي جداً ومنها ما هو متوسط بين ذلك، فالترجيح فيه إنما يكون على حسب ما يقع للمجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات القياس.

[مسألة: في الترجيح بين الحدود السمعية]

(مسألة: و) الترجيح (يقع في الحدود السمعية) كحدود الأحكام^(١) والصلاة والصوم، وإنما قيد الحدود بالسمعية لأن متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا العقلية، وإنما لم يتعرض لقيد الظنية لما علم من أن التعارض لا يقع فيها إذا كانت قطعية، وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين (بأمور) كثيرة (كالصراحة)^(٢) يعني أن الحد المشتمل على الألفاظ الصريحة

(قوله): «وإنما لم يتعرض لقيد الظنية.. إلخ» قال السعد: وأنت خير بأن اعتبار الظن خلاف الاصطلاح^[١]، فكأنه أراد الظن في أنه حده فيرجع إلى التصديق، وحينئذ يندفع^[٢] ما يقال: إن الترجيح مفسر باقتران الأمانة بما به يقوى على معارضتها، والحد ليس بأمانة.

(١) مثل حد الواجب بما يذم تاركه بوجه ما.

(٢) مثاله: الجنابة حدوث صفة شرعية في الإنسان عند خروج المني أو عند سببه - يعني: التقاء الختانين - يمنع عن القراءة لا عن الصوم، مع قول الآخر: الجنابة خروج المني على وجه الشهوة، فإن الأول أولى من الثاني؛ لأنه من قبيل التجوز؛ إذ يسبق منه إلى الوهم أن يكون المني جنباً، وإنما الجنب صاحبه. (نيسابوري).

[١] - لأن الكلام في التصور اهـ منه.

[٢] - فلا حاجة إلى تغيير تفسير الترجيح أو الأمانة. (سعد).

الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة أو التضمن أرجح من الحد الذي يكون مشتملاً على غير تلك الألفاظ كالمجازية والمشاركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض بالالتزام؛ لقرب الأول إلى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب **(و) منها (الأعرفية)** ^(١) فيقدم الأعراف على الأخفى؛ لأن الأول أفضى إلى الغرض المطلوب من الثاني، قال العلامة في شرح المختصر ما معناه: فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي، أما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي فظاهر، وأما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه أنهما مع اشتراك مقابليهما في المرجوحية يمتاز العرفي بكون مقابله في الأغلب مهجوراً بالمرّة، ولا كذلك الشرعي، فكان العرفي أعرف. ولم يذكر العلامة اللغوي، ويمكن أن يقال: مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق إليه نقل أرجح من العرفي؛ لعدم الاحتمال فيه، والله أعلم **(و) منها (الذاتية)** ^(٢) فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات؛ لأنها وإن اشتركا في إفادة التمييز عن سائر الأغيار فقد اختص الأول بإفادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني **(و) منها (الأعمية)** ^(٣) فإذا كان مدلول أحد الحدين أعم من مدلول الآخر رجح الأعم تكثيراً للفائدة **(و) قد (يعكس)** في رأي؛ للاتفاق على مدلول الأخص

(قوله): «مهجوراً بالمرّة» كالدابة لكل ما يدب.

(قوله): «ولا كذلك الشرعي» كالصلاة بالنظر إلى الدعاء.

(قوله): «تكثيراً للفائدة» لكثرة جزئيات محدوده.

(قوله): «للاتفاق على مدلول الأخص» وهذا هو الموافق لما سبق في ترجيح الأدلة.

(١) مثاله قول الشافعي والحنفي والأكثر: الحوالة نقل الدين من ذمة إلى ذمة، مع قول بعضهم: إنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين؛ إذ الأول أشهر. (رفواً).

(٢) مثاله: الوضوء طهارة حكمية تشتمل على غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس، مع قول الآخر: الوضوء عبادة تشتمل على غسل الأعضاء الثلاثة، فإن الطهارة المذكورة ذاتية للوضوء اتفاقاً، وكونه عبادة عرض مفارق عند الخصم. (نيسابوري).

(٣) مثاله ما مر آنفاً في الوضوء، يعني: إذا قلنا: طهارة حكمية دخل فيه طهارة الصبي والوضوء بغير نية، وإذا قلنا: عبادة خرج وضوء الصبي وبغير نية، وفيها الخلاف، فالأول أعم. (نيسابوري).

والاختلاف فيما عداه (و) هاهنا ترجيحات بأمور خارجة، منها (الموافقة) من أحد الحدين (لنقل الشرع أو اللغة) (١) دون الآخر، فإن الموافق أولى؛ لكونه أبعد عن الخلل وأغلب على الظن ومقررًا لوضعهما دون الآخر (و) منها (القرب منه) أي: من نقل الشرع أو اللغة، فإذا كان أحدهما مناسباً للمعنى الشرعي أو اللغوي دون الآخر (٢) قدم؛ لما ذكر (و) منها (قوة طريق الاكتساب) فما كان طريق إثباته أرجح فهو أولى؛ لقوة الظن (و) منها (موافقة إجماع أو قول معصوم أو عمل علماء) ولو واحداً؛ لما ذكر (و) منها (تقرير حكم حظر (٣) أو درء) الحد (٤)، فإذا كان أحدهما مقررًا لأحد الأمرين والآخر بخلافه قدم المقرر؛ لما تقدم، وفيه من الخلاف ما تقدم.

(خاتمة: للترجيح طرق كثيرة) غير ما ذكرناه، ومدارها على غلبة الظن، وقد سبق كثير منها، كتقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض، وبعض ما يخل بالفهم

(قوله): «فما كان طريق إثباته أرجح فهو أولى» فما نقل بالتواتر أو كان رواية نقله أكثر أو أوفق أو نحو ذلك مما مر أرجح؛ إذ الحد السمعي منقول، وكل منقول فطريق النقل فيه قابلة للشدة والضعف «أو عمل علماء ولو واحد بالجر [١]»، أي: ولو عمل واحد.

(قوله): «وفيه» أي: وفي تقديم المقرر.

(١) مثاله: الخمر ما أسكر، فإنه موافق لقول الشارع: كل مسكر خمر، بخلاف قول الآخر: هي ماء العنب إذا أسكر، ذكره الإمام المهدي عليه السلام، والأول موافق أيضاً للغة؛ لأن معناه ما يخامر العقل، وذلك عبارة عن الإسكار، دون الثاني، ذكره في الرفو.

(٢) مثاله ما لو قيل في الخمر: شراب يخشى منه زوال العقل، مع ما لو قيل: شراب حلو تميل إليه النفس، فإن الأول مناسب لهما، وهو ظاهر.

(٣) لأنه أولى مما يقرر حكم الوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة، مثاله ما مر: الخمر ما أسكر إلخ.

(٤) كقول الحنفي: الزنا موجب للحد إتيان المرأة في قبلها في غير الملك والشبهة، مع قول الشافعي: إبلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً، فإن الأول موافق لدرء الحد في إتيان الرجل المرأة في دبرها. (نيسابوري).

على بعض، كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك، ومنها ما لم يسبق له ذكر وأغفل اعتماداً على نظر المجتهد، كتقديم الخبر الفصيح أو الأوضح كل منهما على مقابله، وما راويه غير مدلس أو غير ذي اسمين على مقابله، وغير ذلك **(و)** الترجيح **(يتعدد في المتقابلين)** فإذا تقابلت الترجيحات المذكورة في الدلائل والحدود وتركب بعضها مع بعض تشعبت ترجيحات كثيرة **(فتعذر)** حينئذ **(حصرها^(١))** **(و)** لكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها؛ إذ **(فيما ذكر)** من طرق الترجيح **(إرشاد إلى ذلك)** نحو أن يكون أحد المعرفين أعرف من الآخر مع كون كل منهما أعرف من المحدود لكن المعرف الأعرف لم يكن على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل أو أنه لم تذكر^(٢) فيه الذاتيات العامة، والآخر بعكسه، فما هو بالعكس أولاً؛ لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة^(٣) الكاشفة عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع^(٤)، ونحو أن يكون أحدهما موافقاً للنقل السمعي مخالفاً للغوي والآخر بعكسه^(٥)،

(قوله): «مع كون كل منهما أعرف من المحدود» إذ لو كان أحدهما مساوياً للمحدود في الجلاء والخفاء أو أخفى منه لم يصح التعريف به.

(١) لأنها وإن حصرت أحادها لم تنحصر مركباتها؛ لأنها تركب من ثناء وثلاث ورباع فصاعداً إلى آخر المفردات، مع التركيب من مرجحات السند والمتن والحكم والأمر الخارجي مع معقولين ومنقولين في كل واحد من المتعارضين، ثم يقع التعارض بعد ذلك بوقوع راجح أو أكثر في أحدهما ومرجوح أو أكثر، وفي مقابله عكس ذلك ونحوهما مما لا يتناهى، ولا بد لمن أوجب الترجيح والأرجح إلى قول نافية أو التحكم بسلوك طريق للترجيح دون أخرى. (من شرح الجلال).

(٢) هكذا عبارة الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج، ولعله معطوف على الترتيب، أي: وفي أنه الخ.

(٣) كالجنس، وقوله: والآخر بعكسه أي بأن كان على النمط الطبيعي أو ذكر فيه الذاتيات العامة.

(٤) أي: على الترتيب الطبيعي.

(٥) ظاهر العبارة أن المراد بالعكس هو أن يكون موافقاً للنقل اللغوي مخالفاً للشرع،=

فإن أمكن تأويل أحد النقلين^(١) في أحدهما رجح الآخر^(٢)؛ للجمع^(٣)، وإلا فالنقل الشرعي أولى؛ لأن إهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها مراعاة لموافقة النقل الشرعي غير معهود، وهذا في الحدود، وتعدد طرق الترجيح في الحجاج على هذا النحو، والله أعلم.

(قوله): «لأن إهمال النصوص» أي: الشرعية.

(قوله): «مراعاة لموافق النقل الشرعي» صوابه اللغوي [١].

(قوله): «غير معهود» خبر أن.

(قوله): «وتعدد طرق» مبتدأ، خبره على هذا النحو.

= وليس كذلك [٢]؛ إذ لا يتصور نقل لغوي، وذلك ظاهر، ويؤيد هذا عبارة المؤلف عليه السلام في آخر الكلام حيث قال: وإلا فالنقل الشرعي، فاقصر على النقل الشرعي ولم يذكر النقل اللغوي، ثم قال بعد ذلك: لموافقة النقل الشرعي، وكان الصواب اللغوي، لكنه لما لم يتصور النقل اللغوي عدل إلى الشرعي مع عدم استقامته. وعبارة المنهاج: لأجل التقرير، أي: تقرير اللغوي، ولفظه في هذا المقام: ومنها: أي من وجوه الترجيح المركب أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعي إلا أنه مخالف للقاعدة اللغوية، والآخر بعكسه، فإن أمكن تأويل النقل الشرعي فالموافق للقاعدة اللغوية أولى؛ إذ التأويل أغلب من التغيير، كيف وأن اللازم من التقرير إنما هو التأويل -يعني: للنقل الشرعي- ومن العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل، والجمع بين الدليلين بقدر الإمكان أولى من تعطيل أحدهما، فإن لم يمكن التأويل فما هو على وفق النقل أولى؛ إذ التغيير معهود في الشرع، وإهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها لأجل التقرير للغة غير معهود. (من خط قال فيه: من خط سيلان، وقد نسب إلى حاشيته المسألة بالضياء إلا أنه لم يوجد فيها في النسخ التي لدينا).

(١) بأن يقال في الشرعي مثلاً: إنه باق على معناه اللغوي، والزيادة التي اعتبرها الشارع فيه شروط خارجية.
(٢) وهو الموافق للشرعي أو اللغوي؛ إذ اللازم من العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل، إلى آخر الحاشية المارة.

(٣) في حاشية: لعله يصير حيثئذ من باب الجمع بين المتعارضين لا من باب الترجيح.

[١]- قال في بعض الحواشي على قول المؤلف: لا يمكن العمل بها مراعاة.. إلخ: أي لا يمكن العمل المعلن بهذه المراعاة، فلا وجه لما يقال: صوابه اللغوي.

[٢]- إذا أريد بالعكس أن يكون موافقاً للغوي مخالفاً للنقل الشرعي لم يرد ما ذكر في هذه الحاشية، إلا أن هذا التفسير لا يناسبه قوله: فإن أمكن تأويل أحد النقلين إلخ. (منه).

(المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب في أحكام العقل)

(وهي) الأحكام (الخمسة) التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة (كقضاء الدين والظلم والإحسان وسوء الأخلاق) كتقطيب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله (والتصرف) من المالك (في الملك، وحدودها) أي: الأحكام الخمسة (تقدمت) في مباحث الأحكام؛ لأن معرف الحكم (١) قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل، فتؤخذ التعريفات من التقسيم السابق هناك.

[مسألة: فيما لا يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة]

(مسألة:٢) اختلف (فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة) له (أو) جهة (مقبحة) له كالتمشي بالبراري والتظلل تحت أشجارها والشرب من أنهارها وتناول ما يتنفع به الحي ولا مضرة فيه على أحد كالنابت في غير ملك، فقوله: «ما لا يدرك فيه بخصوصه» معناه أن العقل لا يحكم فيه على جهة التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل، وأما على جهة الإجمال فإنه يدرك فيه ذلك ويحكم به؛ ولهذا اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة: أولها: (الإباحة) وهو مذهب أئمتنا

(قوله): «كقضاء الدين» نشر على ترتيب اللف في الشرح.

(قوله): «والتصرف في الملك» أي: ملك نفسه، كذا في شرح الفصول.

(قوله): «واختلف فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة» أي: اختلف فيه قبل ورود الشرع، ولو صرح المؤلف عليه السلام بذلك لكان أولى؛ لأن هذه المسألة مفروضة كذلك، فالأشعرية لما منعوا حكم العقل تنزلوا عن ذلك وقالوا: ويتقدير تسليم حكم العقل لا نسلم حكم العقل في مسألتين: إحداها: شكر المنعم ليس بواجب عقلا، والثانية: حكم الأشياء قبل الشرع، فإن العقل لا يقضي فيها بحسن ولا بقيح. وبما ذكرنا اندفع الإشكال بأن الأشعري كيف يقول بالوقف مع نفيه حكم العقل؟ ووجه الاندفاع أن الوقف عنده مبني على التنزل كما ذكرنا.

(قوله): «كالتمشي بالبراري» فإن هذا لا يدرك فيه بخصوصه، أي: في فعل منه خاص.

(قوله): «ولهذا اختلفوا» أي: ولأن الذي يدرك فيه بالحسن والقيح جهة الإجمال لا جهة التفصيل صح اختلافهم، وهذا إشارة إلى دفع إيراد وجوبه ذكرهما السعد حيث قال: فإن قيل: كيف يتصور القول بالخطر أو الإباحة مع أنه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن أو قبح؟ قلنا: معناه أن الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فحكم العقل فيها على الإجمال أنها محرمة أو مباحة.

(١) أي: دليله.

والجمهور (و) ثانيها: **(الحظر)** وهو للبعض من الإمامية والبغدادية والفقهاء، ولا يبيحه إلا الشرع (و) ثالثها: **(الوقف)** ^(١) وهو رأي الأشعري وأبي بكر الصيرفي وبعض الشافعية، بمعنى لا ندري هل هناك حكم أو لا، وهل الحكم المفروض حظر أو إباحة، قالوا: **(لعدم الدليل)** على ثبوت حكم في ذلك؛ بناءً منهم على بطلان ما استدلل به مخالفوهم، والحق خلافه.

احتج **(الأول)** بأن ما كان كذلك **(نفع لم تشبه مضرة)** فإننا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الإحسان، ونعلمه ضرورة من غير فرق (و) احتج الأول **(أيضاً)** بأنه **(إذا ملك جواد)** يتصف ^(٢) بغاية الجود **(بحراً لا ينزف)** ^(٣) وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر **(فلا قبح)** يدرك بالعقل في ذلك **(ضرورة)** وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون إضرار بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر ملك، بل أقل، وما قيل من أنه إن أريد ^(٤) أن لا

(قوله): «لعدم الدليل» هذا يوافق ما اختاره المؤلف عليه السلام في ما يأتي في التنبيه الذي ختم به شرحه عليه السلام حيث قال: ويمكن أن يجاب.

(قوله): «بحراً لا ينزف» أي: لا ينزح ماؤه، من قولهم: نزت ماء البئر نزفاً إذا نزحته كله، أو لا يذهب ماؤه ولا ينقطع، من قولهم: نزت البئر أي ذهب ماؤها، فعل الأول يقرأ مجهولاً وعلى الثاني معلوماً، ذكره الشريف.

(١) فإن قلت: كيف يقول الأشعري ومن معه بالوقف ومن أصولهم أن العقل لا يقضي بحسن ولا قبح؟ قلت: هذه الرواية رواها عنهم أصحابهم كشارح المنهاج وغيره، وكذا حكاها الإمام يحيى في القسطاس عنهم نقلاً من كتبهم، وقد ذكر في المنتهى أن الوقف للمعتزلة، وليس بصحيح، وتحقيق الجواب أنهم تنزلوا إلخ ما نقله سيلان هنا. (من حاشية الفصول). وقال أيضاً: فاعرف ذلك، فإنه نفيس جداً، يعني: الجواب المذكور.

(*) أطلق القول على الوقف، والظاهر أنه ليس بقول فيحقق إن شاء الله تعالى.

(٢) في نسخة: متصف.

(٣) نزت البئر: إذا استخرجت ماءها كله، ونزت هي، يتعدى ولا يتعدى. (ديوان من باب فعل بفتح العين يفعل بكسرها).

(٤) بما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة، قوله: أن لا حكم يعني: للعقل.

حكم بالخرج فمسلم، ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الخرج، وإن أريد خطاب الشارع بعدم الخرج فلا شرع، وإن أريد حكم العقل بالتخير تناقض؛ لأن المفروض أنه مما لا حكم^(١) للعقل فيه، فجوابه اختيار الآخر ومنع التناقض، فإن المفروض أن لا حكم للعقل فيه بخصوصه، ولا ينافيه الحكم العام بالإباحة كما سبقت الإشارة إليه.

احتج **(الثاني)** وهو القائل بالخطر: بأن ذلك **(تصرف في ملك الغير)** بغير إذنه؛ لأنه المفروض، فيقبح^(٢) **(قلنا:)** لا نسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقاً، وإنما **(يقبح لو ضره)**^(٣) أي: المالك، لكنه فيما نحن فيه منزّه عن الضرر^(٤).

(قوله:) «ولكنه، لا يستلزم الحكم بعدم الخرج» لأن هذا أخص من الأول.

(قوله:) «كما سبقت الإشارة إليه» حيث قال عليه السلام: «وأما على جهة الإجمال فإنه يدرك فيه ذلك، قلت: لكن إذا حمل على هذا خرج عن محل النزاع فلا يفيد المطلوب».

(قوله:) «منزّه عن الضرر» فهو كالنظر في امرأة الغير والاستغلال بجداره.

(١) في نسخة: أن لا حكم.

(٢) والجواب أنه لا يجوز قياس ملك القديم تعالى على ملك غيره؛ لأن علة الحاجة إلى إذن المالك في الشاهد هي أن ينتفع بملكه، وتصرف الغير يفوت عليه منافعه، وذلك لا يجوز إلا برضاه، وهذا غير حاصل في القديم. (من شرح الفقيه قاسم المحلي على الجوهرة).

(٣) شاهده من الشرع: ((ما ضررنا بأرضك)).

(٤) في نسخة: التضرر.

[مسألة: في انقسام حكم العقل إلى ضروري ونظري]

(مسألة: وينقسم) حكم العقل (إلى ضروري) لا يحتاج إلى دليل (ونظري) يحتاج إليه (ومن الأول وجوب شكر المنعم)^(١) عند عامة العدلية، فلا يحتاج إلى دليل، وخالفت الأشاعرة؛ ولهذا (قيل) في الاحتجاج لهم: بأنه (لو وجب لكان) الوجوب (لغرض) لكنه ليس لغرض، أما الأولى فلائنه لولاه لكان الوجوب أو الإيجاب عبثاً (و) أما الثانية فلائنه (ليس الله تعالى) غرض (للزوم الحاجة) وهو متعال عنها (ولا للعبد في الدنيا لمشقته) أي: الشكر؛ لأن منه فعل الواجب وترك المحرم، وذلك مشقة ناجزة لاحظ للنفس فيه (ولا) غرض فيه للعبد (في الآخرة إذ) أمور الآخرة من الغيب الذي (لا مجال للعقل) فيه^(٢) (ورد بمنع الثانية) وهي الاستثنائية، والغرض للعبد في الدنيا ثابت (فإنه الأمن) من ضرر خوف العقاب على تركه الشكر (لاحتمال العقاب) على الترك، فإن المتقلب في نعم لا تحصي إذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه.

(قوله): «لأن منه فعل الواجب وترك المحرم» يعني العقيلين [١].

(قوله): «عرف لزوم الشكر» في شرح المختصر: علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر، وهو أولى؛ فإن لزوم لا يناسبه الاحتمال المذكور [٢] في المتن.

(١) «فائدة»: في الثمرات على قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ما لفظه: قال الحاكم: واختلفوا في شكر النعمة ما هو؟ فعن ابن عباس: هو طاعة الله في السر والعلانية، وعن الحسن: إظهار النعمة والتحدث بها، وقيل: تعظيم المنعم بالقلب واللسان، وقيل: ذلك أربعة أشياء: مجانية السيئات، والمحافظة على الطاعات، ومخالفة الشهوات، ومراقبة رب الأرض والسموات [٣].

(٢) ولا يعلم إلا بالشرع، والغرض معرفته بالعقل فقط.

[١] - ذكر معناه الشريف.

[٢] - ينظر؛ فإن احتمال العقاب يوجب لزوم الشكر، وهو ظاهر.

[٣] - في الثمرات وتهذيب الحاكم: رب السماوات.

(قيل:) ^(١) كما أن ترك الشكر مخوف لما ذكرتم فهكذا **(الفعل خوف)** أيضاً **(لأنه تصرف في ملك الغير بلا إذن)** منه، فإن ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى **(و)** لأن فعل الشكر **(استهزاء)** من حيث إنه ليس للنعمة قدر يعتد به بالنسبة إلى مملكة منعها واستغنائها عنها، فالشكر عليها **(كما في شكر ملك)** قد شملت مملكته الخافقين من فقير **(على لقمة)** ^(٢) أعطاه الملك إياها، ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك أناملته دائماً لأجلها لا يليق بمنصب منعمها ويعد استهزاء به كان طاعة العبد مدة عمره كذلك.

(قلنا:) لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر، أما أولاً: فلأنه **(لا يضر المالك)** وهو ظاهر، وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فإنه حسن بالضرورة، كالاتطال بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر ^(٣) من حب غلته بغير إذنه **(فلا خوف)** حيثئذ من فعل الشكر؛ لانتهاء الأمارات المقتضية له.

(و) أما ثانياً وثالثاً: فلأن **(رجحان طريق الأمن و)** رجحان **(حال)** العبد **(المشتغل بالخدمة المواظب على الشكر على غيرهما)** من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة المتغافل عن الشكر **(ضروري)** للقطع بأن العبد

(قوله:) «لما ذكرتم» من احتمال العقاب.

(قوله:) «من فقير» متعلق بشكر ملك.

(قوله:) «ولما كان» جوابه لا يليق [١]، وخبر كان كأن طاعة العبد.

(قوله:) «وفيه نفع للفاعل» ثم وهو دفع ضرر الخوف.

(قوله:) «ورجحان طريق الأمن» الخ مبتدأ، خبره ضروري.

(قوله:) «ضروري» يعني وجوداً وعدمًا كما سيأتي التقييد بذلك قريباً.

(١) معارضة.

(٢) في القاموس: واللقة وتفتح: ما يهيا للقم.

(٣) في نسخة: يتناثر.

[١] - هذا غير ظاهر، بل الجواب كان طاعة العبد، وخبر كان لا يليق. (حسن بن يحيى الكبسي).

المشتغل المواظب أحسن حالاً من المعرض، وأن سلوك طريق الأمن أرجح عند العقلاء، فكذا ما نحن فيه **(و)** لا نسلم أيضاً ما ذكرتموه من كون شكر الله تعالى استهزاء كما أن شكر الملك العظيم على إعطائه لقمة استهزاء؛ لأن **(النعمة)** من الله تعالى على العبد **(عظيمة عند الشاكر والسامع)** لأن وجود العبد وبقاءه وما به سائر كمالاته من الله تعالى، فكان لهذا قدر بالنسبة إلى حاجة المنعم عليه وأي قدر^(١)، **(و لا)** كذلك **(اللقمة)** إذا أعطاها الملك العظيم فقيراً فطفق الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك أناملته إعظاماً لها؛ لحقارة اللقمة عند المعطي والمعطي والسامع، فعد مثل ذلك استهزاء بالملك.

(١) ثم لا يخفى أن في جعل الله سبحانه لذلك شكراً وورود الشرع بذلك حجة على الخصم كما لا يخفى؛ إذ لو كان فيه شيء من الاستهزاء لكان الشرع أجمل من أن يجيء بما فيه استهزاء به تعالى.

[مسألة: في وجوب الدليل على النافي لحكم عقلي أو شرعي غير ضروري]
(مسألة: و) يجب (على النافي) لحكم عقلي أو شرعي غير ضروري (دليل)
 عند الجمهور كما يجب على المثبت **(وقيل: لا) يجب فيهما (وقيل:)** يجب الدليل **(في) نفي الحكم (الشرعي) دون العقلي (لنا) أن النافي يدعي (حصول علم بنفي) أمر (غير ضروري) (١) لا في الوجود وإلا كان نفيه بديهي الاستحالة فلا**
 تسمع دعواه، ولا في العدم وإلا كان نفيه غنياً عن الدليل، وحصول علم نظري **(بلا دليل محال) لأن النظري يحتاج إلى طريق تفضي إليه، وإلا كان ضرورياً -**
 لعدم الوساطة - نظرياً؛ لأنه المفروض، وهو محال.

(قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني: لو لزم كل مدع لنفي أن يقيم الدليل عليه
 لوجب أن **(يلزم منكر دعوى الرسالة) أن يقيم الدليل على عدم رسالته**
(و) كذلك منكر وجوب (صلاة سادسة و) كذلك المدعى عليه المنكر لثبوت
(المدعى) واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان (قلنا:) لزوم الدليل للنافي ملتزم،
(وهو انتفاء لازم الثبوت) المتحقق في الصلاة السادسة؛ لأن الاشتهار من
 لوازم ثبوتها عادة، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وفي دعوى الرسالة؛ لأن
 لازمها وجود المعجزة، وقد انتفى **(و) قد يكون دليل النفي (الاستصحاب)**
 للأصل مع عدم الرفع له، وهو متحقق في منكر دعوى الرسالة والصلاة
 السادسة والمدعى؛ لأنه فيها براءة الذمة فلا يحتاج إلى إقامة دليل آخر، قيل: لو

(قوله): «وقيل في نفي الحكم الشرعي» وفي شرح المختصر [١] والفصول وغيرها أنه يجب الدليل على نافي
 العقلي دون الشرعي، وهذا هو الذي يوافقه استدلال المؤلف عليه السلام حيث قال: قيل يعضد نافي
 الشرعي.. إلخ.

(١) صفة أمر، وقوله لا في الوجود أي: ليس ضرورياً في الوجود، وكذا قوله: ولا في العدم.

[١] - لفظ العضد: وقيل يطالب في الحكم العقلي دون الشرعي.. إلخ، وهو تقرير لما في المتن، وقد وجد لفظ لا في
 بعض نسخ الغاية هنا وظن بها في أخرى، وحينئذ فلا غبار على عبارة المؤلف عليه السلام.

كان الاستصحاب دليلاً لأفاد ظناً، ولأغنى المنكر عن اليمين، قلنا: إنما لم يثمر الظن ولم يغن عن اليمين لأن إنكار الحق أكثر من دعوى الباطل، فتعارضت الغلبة والأصالة، والحاصل منع بطلان اللوازم، فإن الثلاثة مطالبون بالدليل، لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة إلى التصريح به **(قيل)** في الاحتجاج للمذهب الثالث: أما على طرف الإثبات^(١) فبحجة المذهب الأول، وأما على طرف النفي فبأنه **(يعضدنا في)** الحكم **(الشرعي)** موافقة **(الأصل)** وهو براءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به **(قلنا:)** الاعتضاد بالأصل **(يعود)** بكم **(إلى الوفاق)** لانتظامه في سلك الأدلة^(٢) كما سبق.

تذنيب^(٣): اختلف في صحة الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل، ف قيل بالصحة بناء على أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يفيد ظن عدمه، وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم، والفحص إما بنقل أدلة المثبتين وإبطائها وإما بحصر وجوه الأدلة ونفيها بعدم وجدانها، وكون الأصل عدمها فيجب انتفاء

(قوله): «تنبيه» وفي نسخة: تذنيب، وهي أولى كما لا يخفى.

(قوله): «ف قيل بالصحة» قد اعتمدوا الصحة في كثير من المباحث، فبنى عليه ابن الحاجب وشرح كلامه في بحث الاستدلال على حجة خبر الواحد، وفي شرح المختصر في باب الاجتهاد في بحث المجتهد ممنوع^[١] من التقليد، وبنى عليه المؤلف رحمه الله في بحث الإجماع في الأخذ بأقل ما قيل حيث قال: والاعتصار لفقد الدليل؛ إذ هو بعد النظر مستلزم ظن عدم الوجود.. إلخ، وكذا فيما تقدم في بحث تعليل الحكم العدمي بمانع أو عدم شرط، واستدل له بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، ولذا قرره المؤلف رحمه الله هاهنا حيث قال: ويمكن أن يجاب.. إلخ، واعتمد ذلك في منهاج القرشي والمحقق النجري في أول باب التوحيد، إلا أنها أطلقا ذلك في السمعيات، وأما في العقليات فذكر القرشي تفصيلاً لا يحتمل نقله المقام.

(١) وهو العقلي.

(٢) أي: لكون الاعتضاد بالأصل دليلاً فقد جئتم بالدليل.

(٣) في المطبوع: تنبيه.

[١] - قال هنالك: وقد يقال: هذا معارض بعدم الجواز، بل الانتفاء يكفي فيه عدم الثبوت. انتهى وصل الله على محمد

وآله وسلم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الحكم، وإلا لزم تجويز ثبوت ما لا دليل عليه، فيلزم القدح في الضروريات والنظريات، أما الضروريات فتجوز وجود إمكانات كثيرة غير محسوسة بحضرتنا، وأما النظريات فتجوز الغلط في كل دليل يقام عليها، ورد بأنه إن أريد [بعدم الحكم] ^(١) النفي أصلي فلا كلام فيه، لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم؛ ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضياً ^(٢) عليه وإن حلف خصمه المنكر، وإن أريد النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه؛ لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده، كيف وإن **(فوق كل ذي علم عليم)** ^(٣)

(قوله): «فتجوز وجود إمكانات غير محسوسة بحضرتنا.. إلخ» يعني فلو لم يستدل على عدم وجودها بعدم الدليل وهو الحس ونحوه لزم القدح في الضرورة.

(قوله): «وأما النظريات فتجوز الغلط في كل دليل يقام عليها» أي: على النظريات، فإذا قام دليل على حكم نظري وجوزنا الغلط فيه فلو لم يستدل على عدم الغلط بعدم الدليل عليه لقدح تجويز الغلط في كل حكم نظري.

(قوله): «ورد بأنه إن أريد بعدم الحكم النفي الأصلي» أي: نفي الحكم المستند إلى أن الأصل عدم الحكم والبراءة عنه.

(قوله): «فلا كلام فيه» أعني في الاستدلال بعدم الدليل عليه، وقوله: «لكن حاصله.. إلخ» يعني لكن لا يفيد المطلوب؛ لأن حاصله عدم الثبوت، أي: عدم ثبوت الحكم «لا ثبوت العدم» أي: عدم الحكم؛ لأن الثاني أخص من الأول، فلا يلزم من عدم الحكم ثبوت العدم، والمطلوب ثبوت العدم كما هو مقتضى قولهم سابقاً: وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم، وقولهم: فيجب انتفاء الحكم.

(قوله): «وإن أريد النفي الشرعي» أي: نفي الحكم المستند نفيه إلى الشرع «فلا نسلم صلاحيته» أي: عدم الدليل «للدلالة عليه» أي: على النفي المستند إلى الشرع، إنما الصالح له وجود دليل شرعي، ووجوده ممكن «لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده».

(قوله): «كيف» أي: كيف لا يثبت احتمال عدم الاطلاع عليه مع اطلاع غيره عليه والحال أن فوق كل ذي علم عليم؟ يعني أنه لو لم يثبت هذا الاحتمال للباحث عن الدليل لم يكن فوقه عليم؛ لاستواء الباحث عنه والمطلع عليه، وهو خلاف مقتضى الآية، ولكن الآية تصدق بحكم ما غير متوقف على تعميم الأحكام لئيم الاستدلال.

(١) ما بين المعقوفين من المطبوع.

(٢) وهذا يناسب قول من يقول أنه لا يحكم للمدعى عليه إلا بتقرير اليد فقط كما هو المختار عند جماعة المحققين.

(٣) ظنن في نسخة العلامة زيد بن محمد بـ(عليها). اهـ وكتب كذا في فصول البدائع. اهـ ويمكن أن يكون على الحكاية، وهو ظاهر.

ويمكن^(١) أن يجاب بأن المدعى الظن، فلا يدفعه احتمال الوجود مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع، وسع الله علينا في الدنيا والآخرة، وهدى عقولنا إلى معرفة أحكامه بالبراهين الظاهرة **(ووفقنا لسلوك)** الطريق **(الموصل إلى غاية السؤل من رضوانه، وأعاننا على أداء شكر ما منح من خصائص إحسانه، وصلى الله على) محمد (خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين)** ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

هذا آخر ما أراد المؤلف نفع الله به جمعه على مختصره المبارك فيه، والحمد لله رب العالمين، وكان تأليفه عليه السلام لهذا الشرح في أماكن عديدة، ومدة مديدة؛ لشواغل عاقت عن الإقبال عليه والاهتمام به من الحركات إلى ثغور الجهاد، والتنقل من بلاد إلى بلاد، ونظر في انتظام أمور الجمع وتنفيذ أحكام الشرع، فكان ابتداؤها بمحروس شهارة سنة خمس وثلاثين وألف سنة، والفراغ منه بمحروس ذمار منتصف شهر صفر سنة تسع وأربعين وألف، وطالما طوى عمله

(قوله): «بأن المدعى الظن» أي: ظن عدم الحكم لظن عدم الدليل «فلا يدفعه» أي: الظن «احتمال الوجود» إذ الظن مأخوذ في ماهيته للاحتمال؛ إذ لو انتفى الاحتمال عنه لكان علماً.

(قوله): «مع قوة البحث.. إلخ» يعني يفيد رجحان عدم الدليل ورجوحية احتمال الوجود، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع وإليه المآب، والحمد لله رب العالمين على تيسيره وإعانته على تمام تأليف هذه الحاشية المفيدة النافعة إن شاء الله تعالى قبيل الظهر في يوم الخميس ثاني عشر شهر ربيع الآخر الواقع في سنة عشر ومائة وألف، أسأل الله العظيم أن يجعلها لمؤلفها وسيلة إلى رضاه، وسبباً للفوز بالسعادة بالنجاة يوم لقائه، وأن يجعل ما اقتحمت في تحصيلها من التعب وما عانيت في تهذيبها والتقاط فرائدها من النصب خالصاً لوجهه الكريم، مقرباً إلى جنات النعيم، بمحروس مدينة صعدة، بجوار مشهد الإمام الأعظم من نعش الله به الدين، وأحيا بوجوده شريعة جده سيد المرسلين، الهادي إلى الحق يحیی بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم صلوات الله عليهم أجمعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) إشارة إلى ضعف الجواب فإن من بلغ الغاية في البحث فغاية ما يحصل له البراءة الأصلية بالنسبة إلى نفسه وأما حكمه بأنه لا يوجد دليل شرعي على خلاف قوله وأن من خالف من المتقدمين والمتأخرين فخلافه غلط ناش عن غير دليل فإن ذلك يردده العقل والإجماع، انتهى. وصلى الله على محمد وآله وسلم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحبنا الله ونعم الوكيل.

في هذه المدة، ولم يكتب القلم فيه بمدة، بل في أكثر المواطن لم يستصحب الكتب، كمدة المحاصرة لصنعاء، وكمدة السفر إلى بلاد تهامة لاستفتاحها والمصاهرة على محروس زبيد نحواً من ثلاث سنين، ولما أذهب الله أهل البغي وطهرت تلك الجهات بحمد الله عاد منصوراً مؤيداً إلى محروس الدامغ سنة خمس وأربعين وألف.

قال عليه السلام: ومن نظر إلى كتابي هذا وشرحه بعين التحقيق والإنصاف فرأى من سبق قلم عبارة عن وهم فليوسع العذر، فما يخلو من ذلك إلا كتاب الله المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وما الغرض إلا تحصيل الثواب إما بجهد واجب، أو مذاكرة في علم نافع لتحصيل فائدة، وتقييد شاردة، وتأليف مسألة، وتصحيح قول، وتمهيد أصل، وجواب سؤال، وحل إشكال، وشرح مختصر، والله حسبنا ونعم الوكيل، ونعم المولى ونعم النصير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الفهرس

٥	بقية الباب الثالث في العموم والخصوص -
٥	[فصل في المطلق والمقيد]
٨	[أحكام المطلق والمقيد]
١٥	الباب الرابع من المقصد الرابع: (في المجمل والمبين)
٢٠	[أشياء عدت في المجمل وليست منه]
٣٩	(فصل: في البيان والمبين)
٤٣	[مسألة في ورود قول وفعل بعد المجمل يصلح كل منهما للبيان]
٤٨	[مسألة في تأخير البيان عن وقت الحاجة]
٥٦	[تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة]
٥٩	الباب (الخامس) من المقصد الرابع: (في مفهومات الخطاب)
٥٩	[المنطوق]
٦١	[المنطوق الصريح]
٦١	[المنطوق غير الصريح]
٦٦	[تقسيم آخر للمنطوق إلى نص وظاهر ومجمل ومؤول]
٦٩	[أقسام المؤول]
٨١	[المفهوم]
٨٣	[الأقوال في وجه الدلالة على الحكم في مفهوم الموافقة]
٨٥	[انقسام مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني]
٨٧	[مفهوم المخالفة]
٨٨	[مفهوم الصفة]
٨٨	[مفهوم الشرط]
٨٩	[مفهوم الغاية]

- [مفهوم العدد] ٨٩
- [متى يعمل بمفهوم المخالفة، وصور مما لا يعمل فيه بمفهوم المخالفة] ٩٠
- [الأقوال في العمل بمفهوم المخالفة] ٩٦
- [الاحتجاج على وجوب العمل بالمفهوم] ١٠٢
- [مسألة: في مفهوم اللقب] ١١٩
- [مسألة: في مفهوم الحصر] ١٢٢
- (الباب السادس من المقصد الرابع في) مباحث (الناسخ والمنسوخ) ... ١٣٠
- [مباحث النسخ والمنسوخ] ١٣٠
- [مسألة: هل النسخ جائز] ١٣٥
- [مسألة: في جواز النسخ قبل إمكان الفعل] ١٤٤
- [مسألة: في حكم النسخ إذا ورد إلى النبي قبل تبليغه] ١٥٢
- [طرق معرفة النسخ من المنسوخ] ١٥٤
- [ما ليس طريقاً إلى معرفة النسخ من المنسوخ] ١٥٧
- [مسألة: في جواز النسخ لما قيد بالتأييد] ١٦٢
- [مسألة: في جواز نسخ الأخبار] ١٧٠
- [مسألة: في جواز النسخ من غير بدل] ١٧٥
- [مسألة: في جواز وقوع النسخ في القرآن] ١٨١
- [مسألة: فيما يجوز النسخ به] ١٨٧
- [مسألة: في أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به] ١٩٦
- [مسألة: في نسخ القياس] ٢٠٢
- [النسخ بالقياس] ٢١٢
- [مسألة: في نسخ الفحوى] ٢١٤
- [مسألة: في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله] ٢٢١
- [مسألة: هل الزيادة نسخ للمزيد عليه] ٢٢٣
- [هل النقص من العبادة نسخ لها] ٢٣١

- [المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب: في القياس وما يتصل به] ... ٢٣٥
- [مسألة: في التعبد بالقياس] ٢٤٥
- [مسألة: هل النص على العلة كاف في التعبد بالقياس؟] ٢٦٦
- [مسألة: في أقسام القياس بحسب اعتباراته] ٢٧١
- [مسألة: في أن القياس يجري في الحدود والكفارات] ٢٧٨
- [أركان القياس] ٢٩٥
- [مسألة: في شروط حكم الأصل] ٣٠٠
- [مسألة: في شروط الفرع] ٣١٩
- [مسألة: في شروط العلة] ٣٢٦
- [مسألة: في جواز كون العلة عدمية] ٣٤٢
- [مسألة: في الخلاف في اشتراط اطراد العلة] ٣٥٢
- [مسألة: في جواز تعليل حكمين بعلة واحدة] ٣٨٨
- [الخلاف في جواز كون العلة حكماً شرعياً] ٣٨٩
- [الخلاف في كون العلة مركبة] ٣٩١
- [مسألة: في الخلاف في ثبوت حكم الأصل بالعلة] ٣٩٥
- [طرق العلة] ٣٩٧
- [المسلك الأول: الإجماع] ٣٩٧
- [المسلك الثاني: النص] ٣٩٩
- [المسلك الثالث: السبر والتقسيم] ٤١٧
- [المسلك الرابع: المناسبة] ٤٢٧
- [الشبه] ٤٥٥
- [الدوران] ٤٦٠
- [فصل: في الاعتراضات] ٤٦٣
- [النوع الأول: ما يتعلق بالإفهام] ٤٧٤
- [النوع الثاني من الاعتراضات: وهو باعتبار كون المدعى محلاً للقياس وقابلاً له] ٤٧٧

- النوع الثالث من الاعتراضات: وهو الوارد على حكم الأصل ٤٨٤
- النوع الرابع من الاعتراضات: [الوارد على العلة] ٤٨٩
- النوع الخامس: ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع ٥٢٧
- النوع السادس من الاعتراضات: [الوارد على حكم الفرع] ٥٣٦
- النوع السابع من الاعتراضات: [القول بالموجب] ٥٤٢
- (خاتمة) للفصل ٥٤٦
- [ذكر بقية الأدلة التي اختلف فيها] ٥٤٩
- [الاستصحاب] ٥٥٠
- [الخلاف في تعبده ﷺ قبل البعثة بشرع] ٥٥٥
- [الخلاف في تعبده ﷺ وتعبده أمته بعد البعثة بشرع من قبله] ٥٥٨
- [الاستحسان] ٥٦٣
- (المقصد السادس) من مقاصد الكتاب: (في الاجتهاد والاستفتاء) ٥٦٧
- الاجتهاد ٥٦٧
- [تعريف الاجتهاد] ٥٦٧
- [مسألة: فيما يشترط في المجتهد] ٥٦٩
- [مسألة: في الخلاف في تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد] ٥٧٣
- [مسألة: في جواز الاجتهاد من الصحابة في عصر النبي ﷺ] ٥٧٩
- [مسألة: في المصيب في العقلية وحكم ظنيات الشرع] ٥٨٤
- [مسألة: في الخلاف في نقض الحكم إن لم يخالف قاطعاً] ٦٠٥
- [مسألة: هل يجوز للمجتهد أن يقلد غيره قبل اجتهاده] ٦١٠
- [إذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد فيها المجتهد فهل يجب عليه إعادة النظر فيها] ٦١٣
- [مسألة: في الخلاف في جواز خلو زمن عن مجتهد] ٦١٤
- [مسألة: في الخلاف في جواز التفويض إلى النبي ﷺ أو إلى المجتهد ليحكم بما رآه] ٦١٧
- [التقليد] ٦٢٥
- [التقليد في العقلية] ٦٢٧

- [التقليد في الأحكام الشرعية الفرعية] ٦٣٣
- [مسألة: في بيان المفتي وما يشترط فيه] ٦٣٦
- [الخلاف في جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل] ٦٤١
- [الأقوال في جواز تقليد الميت] ٦٤٧
- [مسألة: في التزام المقلد لمذهب إمام واحد] ٦٤٩
- [المقصد السابع: في التعادل والترجيح] ٦٥٤
- [تعريف التعادل والترجيح] ٦٥٤
- [بيان الترجيح بين الإمارات الموصلة إلى التصديقات الشرعية] ٦٥٧
- [مسألة: في وجوب طلب الترجيح بين الإمارات وفي جهات الترجيح بحسب السند] ٦٥٩
- [مسألة: في جهات الترجيح بحسب المتن] ٦٦٩
- [مسألة: في جهات الترجيح بحسب المدلول] ٦٨١
- [مسألة: في جهات الترجيح بحسب أمر خارج] ٦٨٦
- [الترجيح بين القياسين] ٦٩١
- [مسألة: في جهات الترجيح بين القياسين بحسب الوصف] ٦٩١
- [مسألة: في الترجيح بين القياسين بحسب دليل العلة] ٧٠١
- [مسألة: في الترجيح بين القياسين بحسب دليل حكم الأصل] ٧٠٣
- [مسألة: في الترجيح بين المنقول والمعقول] ٧٠٥
- [مسألة: في الترجيح بين الحدود السمعية] ٧٠٥
- [المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب في أحكام العقل] ٧١٠
- [مسألة: فيما لا يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة] ٧١٠
- [مسألة: في انقسام حكم العقل إلى ضروري ونظري] ٧١٣
- [مسألة: في وجوب الدليل على النافي لحكم عقلي أو شرعي غير ضروري] ٧١٦
- الفهرس ٧٢١

ترجمہ

المجلد الثالث من أصل
ثلاثة مجلدات من شرح الفاية،
وبهذا تم الكتاب كاملاً،
والحمد لله رب العالمين.



