

هَذَا آيَةُ الْعَقُولِ
إِلَى
غَايَةِ السُّؤُولِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

تأليف
السَّيِّدِ الْعَلَامَةِ
الْحُسَيْنِ بْنِ الْإِمَامِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)

(٩٩٩ هـ - ١٠٥٠ هـ)

الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ



الطبعة الأولى
١٤٤٠ هـ ، ٢٠١٩ م

تم التنسيق والإخراج
بمركز النفس الزكية - الجامع الكبير بصنعاء
ت: ٧٧٥٦١٩٨٩٨ - ٧٧٠٨٨٩٦٨٥

جميع الحقوق محفوظة للمركز

منشورات
مكتبة النفس الزكية
صنعاء القديمة - ت: ٧٧٣٨١٧١٨٣

الباب (الخامس)

من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب

(في مفاهيم الخطاب)

أي: ما يفهمه السامع من الخطاب، سواء كان مفهوماً بالمعنى المصطلح أو منطوقاً، فهو قسمان: منطوق ومفهوم، 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 لأحوال لغير مذكور/ص٣٦٩/ فيه.

(١) اعلم أن بعض الأصوليين وهو الذي ذكره في المنتهى يجعلون دلالة المطابقة والتضمن والالتزام المنقسمة إلى دلالة اقتضاء وإيماء 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 الإيماء، والتنبيه، ودلالة الإشارة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

وقد ذكر الإمام يحيى في الحاوي أنها هكذا تصريحاً 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 العبار اهـ من خط السيد عبد الله الوزير

(*) إن قيل: صريح هذه العبارة أن المنطوق هو الحال فقط، والمذكور الذي تعلق به مسكوت عن مدلوله أمتطوق هو أو مفهوم، وليس بمفهوم قطعاً فهو منطوق، ولم يشمل تعريف 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 اهـ من خط السيد عبد الله بن علي الوزير.

(قوله) وبيانه، أي بيان قوله: ما أفاده اللفظ بقوله من أحوال مذكور ظاهره أن من بيانية، والظاهر خلافه **(قوله)** لإخراج المفهوم قال في الجواهر: فالشرط في تحقق المنطوق مذكورية ماله 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 بإفادة، واللام للتعوية إذ أفاد متعد 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 لِذُلُوكِ الشَّمْسِ" على وجوب صلاة الظهر، =

والمراد بالأحوال الأحكام الشرعية التكليفية، والوضعية، والإيجاب، والسلب، والمقدمات العقلية، والعادية، وغيرها. (فإن ذكرت) الحال^(٢) في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه؛ بأن يجيء في الكلام ما يفيدها بنفسه (فصريح) كقوله تعالى: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ"، وقوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"، فإنه دل فيهما على حالة مذكورة للصلاة، والقطع، وهي وجوب صلاة الظهر^(٣) وعِلَّةُ السرقة للقطع^(٤).

(٢) أي الدال عليها اهـ من خط السيد عبد الله الوزير (٣) وسببية الدلوك للوجوب اهـ (٤) هو وضعي دل عليه الترتيب بالفاء اهـ (٥) 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 الخ اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله (*) أي لم يعلم قصده لأنه لو علم عدم قصده لم يعتبر اهـ جلال.

= الثاني: دلالة على حكم غير مذكور لما نطق به كدلالة قوله تعالى: "فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ" الآية. على جواز الإصباح جنبا، الثالث: دلالة على حال مذكور لمذكور كدلالة قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" 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. وأعلم أن المؤلف رحمته 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 وحالا من أحواله، وجعل الأحكام الوضعية من الأحوال، 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 صلى الله عليه وسلم: 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 رحمته الله أولى وأحسن.

(قوله) التكليفية كالتحريم **(قوله)** والوضعية 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 ذكروه، وفيه ما عرفت **(قوله)** وغيرها، أي غير الأحكام كالأهل في وأسأل القرية، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

(وإلا) تكن الحالة المستفادة من اللفظ مذكورة فيه (فغيره) أي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام، وهو ينقسم إلى: دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة، لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم، أو لا^(٥)، والأول بحكم الاستقراء قسمان: أحدهما: أن يتوقف الصدق، أو الصحة العقلية، أو الشرعية، عليه، ويسمى دلالة اقتضاء.

أما الصدق فنحو: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" إذ لولا تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كاذباً؛ لأنهما لم يُرفعا، وأما الصحة العقلية فنحو: "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ"، إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً؛ لأن سؤال الجماد غير معقول، وأما الصحة الشرعية فكقولك: اعتق عبدك عني ألف؛ لاستدعائه تقدير التملك؛ لأن عتقه عنه بدون تملكه لا يصح شرعاً.

وثانيهما: أن يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقترانه بعيداً؛ فيفهم منه التعليل، ويدل عليه وإن لم يصرح به، ويسمى تنبيهاً وإيماء^(٦)، وسيأتي في القياس مفصلاً إن شاء الله تعالى. والثاني: وهو الذي لم يكن مقصوداً للمتكلم^(٧) يسمى دلالة إشارة^(٨) مثل ما روي "تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي" أي نصف / ٣٧.ص / دهرها؛ فدل على أن مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر،

(٦) مثاله قول الأعرابي: هلكت وأهلك فقال رسول الله ﷺ: "ما ذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: "اعتق رقبة" فإنه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق وذلك لأن عرض الأعرابي واقعه عليه ﷺ لبيان حكمها، وذكر الحكم وهو الاعتاق جواب له أي للأعرابي ليحصل غرضه، ولئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة فكأنه قال: إذا واقعت فكفر اه حديث الأعرابي أخرجه الستة كما سيأتي اهـ.

(٧) وهو الذي لا يتوقف الصدق ولا الصحة على إضماره، ويدل اللفظ على ما لم يكن مقصوداً في الأصل ولكنه من توابعه اه من الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٨) والإشارة وإن كانت لغة هي الإيماء فقد قصدوا باختلاف ألفاظ الأسماء الدلالة على اختلاف المسميات اصطلاحاً اه وإن اتفقت مسمياتها لغة كما أن كل دليل مقتض لمدلوله لغة وعقلاً وقد قصرنا في الاصطلاح دلالة الاقتضاء على ما يتوقف عليه الصدق والصحة طلباً للدلالة على تمايز الأقسام بتمايز أسمائها اه جلال

(قوله) وهو المدلول عليه بالالتزام يخرج الصريح لأنه المدلول عليه بالمطابقة أو التضمن كما صرح به السعد (قوله) أن يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم الخ، هذه العبارة أحسن من عبارة شرح المختصر كما يعرف ذلك بمطالعة حواشيه (قوله) كان اقترانه بعيداً كقصة الأعرابي فإنه اقترن الأمر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيداً

ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود؛ لكنه لزم من حيث أنه قصد به المبالغة في نقصان دينهن، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض، فلو كان زمان ترك الصلاة - وهو مدة الحيض - أكثر من زمان فعل الصلاة - وهو مدة الطهر - لذكره. ومثل قوله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" مع قوله تعالى: "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"؛ فإنه يعلم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، ولا شك أنه ليس مقصوداً في الآيتين، بل المقصود في الأولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب والمشقة في الحمل والفصال، وفي الثانية مدة أكثر الفصال^(٩)، لكن لزم منه ذلك كما ترى. ومثل قوله تعالى: "فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" فإنه يعلم منه جواز إصباح الصائم جنباً^(١٠) وعدم إفساده للصوم، ولا شك أنه لم يقصد^(١١) ذلك في الآية، ومثل قوله تعالى: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ"؛ فإنه يدل على أن الكفار يملكون أموال المسلمين^(١٢) بالاستيلاء مع أنها إنما سقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة؛ لأن الله تعالى سماهم فقراء مع إضافة

(٩) فإن كون الفصال بعد عامين يدل على أن الستة الأشهر من الثلاثين شهراً دلالة إشارة اهـ جلال. (١٠) لأن الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها، ويلزم الإصباح جنباً اهـ 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 اهـ. (١١) هذا محل تأمل لأن الحكم 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: "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ" 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 تكون على هذا الطريق، وإليه أشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجاء بلعل وعسى ونحو ذلك مما يستحيل في حقه تعالى أن ذلك نزل مراعاة للغتهم اهـ منقولة من خط القاضي عبد الرحمن الحيمي رحمه الله تعالى. وقد سبق الإلمام قريباً ببعض ما هنا وزيادة فتأمل فالمقام في بادي بدء مقام استغراب، ولذا وسعنا فيه النقل، وبها يزول الإشكال أو يقل وويل أهون من ويلين اهـ (١٢) 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" اهـ

/ص ٣٧١/ 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 ملازمة بين المضاف والمضاف إليه، فلا نسلم اقتضاءها الملك.

وكل واحد من الأحوال التي دل عليها بالاقتضاء أو الإيحاء أو الإشارة حالاً 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 المؤاخضة، والأهل، والتمليك، والعليّة ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر في بعض النساء^(١٣)، وأقل مدة الحمل، وجواز الإصباح جنباً، وملك الكفار لما استولوا عليه من أموال المسلمين أحوال غير مذكورة لمذكورات، هي الخطأ والنسيان، والقربة، والعبد، والمعلول، وبعض النساء، والحمل، والصائم، والفقراء المهاجرون، فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم.

وقوله: (وأيضاً) إشارة إلى أن للمنطوق تقسيماً آخر،

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

(قوله) لزم المجاز، بأن يراد بالفقر عدم اتصالهم بالمال (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

وهو أن المنطوق (إن أفاد معنى لا يحتمل^(١٤) غيره فنص)^(١٥) هذا معناه الاصطلاحي؛ ٣٧٢٥/ فهو مقابل الظاهر،

(١٤) 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 اه قال في الورقات وشرحها: والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً كزيد في رأيت زيدا، قال في شرح جمع الجوامع: فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها اه. 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 اه 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 اه وقد نقل كلامه هذا السيد محمد بن إبراهيم رحمته الله في بحث الموضوع من تنقيح الأنظار

(*) ونص كل شيء منتهاه فإذا ظهرت دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق إليه احتمال كان منتهى الدلالة وغايتها فسمي نصاً، اه شرح وركات والله أعلم
(١٥) في بعض الحواشي ما لفظه: ((قاعدة شريفة)) مورد النص إذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم لا يترك، =

(قوله) فنص، ظاهر كلام المؤلف رحمته الله 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 السمعى 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 لأنه قام الدليل على نفي الاحتمال للغير المعنى المقصود. واعلم أن صاحب الفصول تعرض للنص الخفي ولم يتعرض لذكره^(١) في تعريف القطعي من الكتاب والسنة والله أعلم.

(*) قوله) ولم يتعرض لذكره الخ، 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 اه عن خط سيلان ح

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 منصوباً، 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.^(١٦)

(وإن احتمل) غيره فإما أن يتساويا في استفادتهما من اللفظ، أو لا **(فإن تساويا فمجمّل)** 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)**،^(١٧) فالظاهر في الاصطلاح هو: اللفظ 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^(١٨)، وظهرت على الحائط علوته، ومنه ظهر على عدوه إذا غلبه.

= ومن هنا نقول لا يقوم حلق الإبط مقام نتفه بناء على أن المقصود التنظيف لأن التنف يضعف الشعر فتخف به الرائحة بخلاف الحلق، وذلك معنى ظاهر لا يهمل للقاعدة المشار إليها به عليه ابن دقيق العيد رحمه الله اهـ من شرح البخار

(١٦) ومنه قوله: ونص الكلام إلى أهله فإن الوثيقة في نصه. اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله.

(١٧) لا يخفى ما في قوله: فظاهر من اللطف بالإيهام اهـ (*) 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 اهـ.

(١٨) في نسخ طلعت اهـ

(قوله) وأصله آل، بمعنى رجع وأصل آل أول بوزن فعل ثم ضعف ف قيل أول مشدداً

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 المطمئن، وقد تكون بعرف الشرع كالصلاة لذات الأذكار والأركان بعد أن كانت في الأصل للدعاء^(١٩). بقي الكلام فيما إذا اقترن اللفظ /ص ٣٧٣/ بقرينة يكون بها أظهر في المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي، فكلام الآمدي 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.

[أقسام المؤول]

(والمؤول) أقسام فمنها قسم (قريب)^(٢٠) تأويله (يكفيه) في الترجيح (أدنى مرجح، و) منها قسم (بعيد)^(٢١) 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 ببطلانه، ولا يجوز قبوله. (وأمثلتها) أي: هذه الأقسام الأربعة (في المطولات) من كتب الأصول، وقد عد من القريب تأويل الآيات والأحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه وتوهم 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،

(١٩) قال في الثمرات: ويكون في الأسماء والأفعال والحروف، مثال الحروف: "إلى" فالظاهر أنها للغاية، ومتأول على الجمع أراد أن تكون بمعنى مع، ومن الظاهر صيغة الأمر أنها للوجوب وإن تؤول بالندب، وصيغة النهي أنها للتحريم وإن تؤولت على الكراهة، وصيغة النفي كقوله ^{صلى الله عليه وسلم} : "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل" أنها لنفي الإجزاء، والتأويل نفي الكمال اهـ. (٢٠) لملازمته المعنى الظاهر ملازمة ظاهره 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 اهـ من المختصر وشرح الجلال عليه (٢١) أي غير ظاهر اللزوم اهـ جلال (*) بحيث لا يكون بين المعنى الظاهر والمحمّل ملازمة فضلاً عن ملازمة اهـ جلال.

(قوله) أقرب الاحتمالين وهما كونه ظاهراً أو مؤولاً (قوله) من كلامه، أي ابن الحاجب (قوله) وهو، أي التأويل في أدلة الأحكام الخ

وأما عند من يقول بأنه للوجوب فيكون التأويل القريب في قوله: استاكوا حيث حمل على أمر الندب وهو خلاف الظاهر بدليل: "لأمرتهم بالسواك". ومنه تخصيص: "إنما الربا في النسبة" بمختلفي الجنس^(٢٢)؛

(٢٢) وأما متفقاه فلا يجوز فيه تفاضل ولا نسا 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 بالدرهم ثم ابتع بالدرهم 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 المقيد. 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 النسبة لأنه لو وجد الربا في غيرها لبطل الحصر، قلنا: قابل التصريح تصريح 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" اشترط التماثل مع الحضور، قالوا: يجب حمله على أنه لا بد من أحدهما لاسيما 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 صونا لكلام الحكيم من التناقض، ولهذا جوز أبو حنيفة وأصحابه في متفقي الجنس والتقدير مع تساويهما عدم التقابض 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 النسبة 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 اهـ من شرح الجلال رحمه الله.

(قوله) بدليل لأمرتهم فإن المراد به أمر الندب^(*) بقرينة أنه قد أمر به في: فاستاكوا.

(*) قوله) فإن المراد به أمر الندب الخ، الظاهر أن المراد بالأمر في أمرتهم أمر الوجوب ووجه دلالة على أنه في استاكوا للندب أنه لو لم يحمل على الندب لنا في قوله: لأمرتهم مؤداه أنه لا يأمرهم فيكون أمراً غير أمر، بخلاف ما إذا اختلف معناهما فلا منافاة بين الأمر بالندب وعدم الأمر بالوجوب فتأمل وما ذكره المحشي ينافي قول القائل إنه للوجوب وهو المقصود اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة.

لحديث /ص/ ٣٧٤ /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 وابن ماجه.

وعد من البعيد تأويل أصحابنا والحنفية حديث أن غيلان (٢٣) أسلم وتحتة عشر نسوة فقال له رسول الله ﷺ: "أمسك أربعاً وفارق سائرهن" رواه الشافعي عن الثقة (٢٤) عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه، وابن حبان والترمذي وابن ماجه، كلهم من طريق معمر، قال البزار: جَوَّدَهُ معمر بالبصرة وأفسده باليمن فأرسله.

وقال الترمذي: قال البخاري: هذا الحديث غير محفوظ، والمحموظ ما رواه شعيب عن الزهري قال: وحدث 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 (٢٥) وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه، وقال ابن عبد البر: طرقها كلها معلولة بأن المراد بالأربع الأول (٢٦) إن تزوجهن مرتباً أو بأن المراد بالإمسك ابتداء (٢٧) النكاح إن جمعهن عقد.

ووجه بعده أن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئاً من الأحكام فخطاب مثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد، مع أنه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين. ومثله تأويل قوله ﷺ لفيروز الديلمي (٢٨) وقد أسلم /ص/ ٣٧٥ عن أختين: "اختر أيتهما شئت" عند الترمذي، وطلق أيتهما شئت، عند أبي داود، وفي إسناده أبو وهب (٢٩) الجيشاني،

(٢٣) ابن سلمة بن شرحبيل الثقفي أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة كذا في الاستيعاب وغيره من الكتب اهـ سعد (٢٤) هو إبراهيم بن أبي يحيى اهـ (٢٥) لأنه طلقهن وبقين عنده اهـ (٢٦) في نسخ الأوائل اهـ (٢٧) أي ابتداء النكاح أي العقد على أربع بعد مفارقة الجميع اهـ من مختصر المنتهى وشرح الجلال عليه والله أعلم (٢٨) 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 أيتهما شئت اهـ (٢٩) أبو وهب الجيشاني بفتح الجيم وسكون التحتانية بعدها معجمة النضري قيل اسمه ذيلة بن هوسع، وقال ابن يونس: هو عبيد بن شرحبيل مقبول من الرابعة اهـ تقريب (*) هذه النسبة إلى جيشان وهي من اليمن كذا في الأنساب للسمعاني اهـ.

(قوله) ومثله تأويل، متعلق التأويل قوله فيما يأتي بمثل هذا **(قوله)** وعد من البعيد تأويل أصحابنا الخ، سيأتي بيان تأويلهم بقوله: بأن المراد الأربع إلخ.

قال البخاري: وفي إسناده نظر بمثل ما تقدم^(٣٠) مع زيادة الدلالة على أن الترتيب غير معتبر^(٣١) بقوله: "أيتهما 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 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 تقررت قواعد الإسلام^(٣٢) وهكذا الكلام في خبر فيروز.

وأما التأويل^(٣٣) 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،

(٣٠) بأمسك الأولى منهما وهو أبعد من تأويلهم حديث غيلان لقوله صلى الله عليه وسلم: "أيتهما"، وهو صريح في التخيير لا التعيين اهـ مختصر وشرحه للجلال بالمعنى

(٣١) إذ الثانية لا تحل اهـ (٣٢) 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 ثمرة 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 اهـ من ضوء النهار والله أعلم.

(٣٣) أي تأويل أمسك بابتداء الخ اهـ

(قوله) ولهذا قال الدواري، الدلالة في كلام الدواري مأخوذة من قوله: إن الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود فاقترضى كلامه أن لأصحابنا أدلة في الفروع كما ذكره المؤلف رحمته الله، 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.

لا التعرض لعدم اعتباره، ولما ذكرناه عدَّ بعض أصحابنا تأويلَ هذين الحديثين من المتوسط^(٣٤) بين القريب والبعيد، وعدَّ من البعيد أيضاً تأويلُ أصحابنا والحنفية: "من لم يجمع 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، قال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا أدري أيهما أصح؛ لكن الوقف أشبه، وقال أبو داود: لا يصح رفعه، وقال الترمذي: الموقوف أصح، ونقل في العلل عن البخاري أنه قال: هو خطأ وهو ٣٧٦٨/ 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 عبد الله بن أبي بكر والزيادة من الثقة مقبولة، بتخصيصه بالقضاء، والنذر المطلق، والكفارات، دون صوم شهر رمضان، والنذر المعين؛ فيصح بنية من النهار، مع أن ظاهره العموم لكل صيام.

ووجهُ بعده الحملُ على النادر حتى صار^(٣٥) كاللغز، قلنا: كما لا بُدَّ في تأويله بإخراج صوم النفل بالاتفاق للأحاديث الصحيحة

(٣٤) وإنما قلنا بأنه من المتوسط لما تقرر من أن الكفار إنما يقرون من الأنكحة على ما وافق الإسلام قطعاً أو اجتهداً، وإلا فالظاهر بعده اهـ شرح ابن جحاف والله أعلم
(٣٥) قال العلامة الجلال في شرح المختصر عند الكلام على تأويل قوله: أيما امرأة الخ ما لفظه: وأما أن حمله أي العموم على نادر كالصغيرة والأمة والمكاتبة بعد كاللغز فمشارك 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 لئلا يصير العموم كاللغز اهـ كلامه مع شيء من كلام المختصر، وأشار إلى هذا الكلام أيضاً عند الكلام على قوله: من لم يجمع الصيام الخ، فقال: وأما جعله كاللغز فهو مشترك الإلزام كما عرفت اهـ.

(قوله) لا التعرض لعدم اعتباره، قد تقدم ما يخالف هذا^(*) حيث قال المؤلف رحمته وهو أيضاً في شرح المختصر مع زيادة الدلالة على أن الترتيب غير معتبر. **(قوله)** والزيادة من الثقة مقبولة، أي زيادة روايته مسنداً **(قوله)** بتخصيصه، متعلق بقوله سابقاً: تأويل أصحابنا والحنفية

(*) قوله) قد تقدم ما يخالف هذا، لا مخالفة لأن ما تقدم من كلام المستبعد كما هو صريح عبارة العضد فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه.

كذلك لا بُد في تأويله بإخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالأدلة الدالة على صحة صيامهما^(٣٦) بنية من النهار؛ جمعاً بين الأدلة.

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 /٣٧٧ص/ 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، وكلهم من طريق ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عنها،

(٣٦) 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، 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 يوم عاشوراء نسخ برمضان" اهـ قال ﷺ في البحر ونسخ الوجوب لا يبطل بقية الأحكام ففسنا 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 اهـ من شرح الأزهار للشرقي. (*) لكنه يقال: لم يقم دليل خاص على التأسي به ﷺ في جواز إنشاء الصيام من النهار وعدم تبين نيته في صوم النفل، وفعله ﷺ مخرج له ﷺ من عموم حديث: "من لم يجمع الصيام الخ تخصيصاً أو نسخاً بشرطه إن تم، والحديث المذكور من أخصب أدلة التأسي العامة فيكون مخصصاً لها هذا مقتضى التحقيق المتقدم للمؤلف ﷺ، فالحق عدم جواز إنشاء الصيام من النهار، وعدم إجزائه إلا مبيتاً لأن الحديث مقيد لشروطية التبين مطلقاً، ولا يخص من ذلك إلا ما ألحق 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 اهـ والله أعلم

(قوله) في ذلك التأويل، أي تأويله بالقضاء والنذر المطلق والكفارات **(قوله)** إبقاء الحقيقة، أي حقيقة النفي في لا صيام **(قوله)** والعموم، أي وإبقاء العموم.

وقد تكلم فيه من جهة أن ابن جريج قال: ثم لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره، وقد أُعِلَّت هذه الحكاية عن ابن جريج.

وأجيب عنها على تقدير صحتها: بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وَهَمَ فيه بأنه لا يخلو إما أن يكون المراد بأيما امرأة: الصغيرة والأمة والمكاتب والمجنونة، ويكون المراد بالبطلان الأول إليه عند اعتراض الولي عليه مطلقاً، وإما أن يكون المراد بأيما امرأة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الأول إليه لعدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر في الحرائر المكلفات؛ لأن النكاح للريقة 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 مظنتهما^(٣٧) بخلاف السلعة.

ووجه بعده إبطال التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة

(٣٧) في نسخة مظنتها فيعود الضمير إلى النقيصة اهـ.

(قوله) لا يلزم من نسيان الزهري، هذا مسلم لو قال: لا أدري، وأما مع الإنكار له^(*) كما هو ظاهر قوله: فأنكره فلا **(قوله)** وهم فيه، أي في كونه عن الزهري ولم يحدثه به **(قوله)** بأنه لا يخلو متعلق بتأويل الحنفية **(قوله)** مطلقاً سواء كان لعدم الكفاءة أو لا **(قوله)** في الحرائر المكلفات، لأن النكاح في الرقيقة^(*)، هذا علة لتخصيص الحرائر بفسخ النكاح لعدم الكفاءة والغبن الفاحش يعني أن الإماء 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 مظنتهما **(قوله)** مع قصور النظر للحديث، وهو النساء ناقصات عقل ودين **(قوله)** مظنتهما، أي مظنة النقيصتين أعني نقيصة نقصان الكفاءة ونقيصة نقصان المهر **(قوله)** بخلاف السلعة، يعني فليس للولي الاعتراض على بيع المكلفة سلعتها وإن غبت إذ لا نقيصة في ذلك **(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 المؤلف: فكيف مع التصريح الخ لكان أحسن.

(*) قوله) وأما مع الإنكار له الخ، يقال النسيان من أسباب الإنكار ومحتملاته اهـ ح **(*) قوله)** لأن النكاح في الرقيقة، للريقة كذا ظنن وهو ظاهر عبارة المؤلف اهـ ح.

هي: منع المرأة من^(٣٨) 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 مولاها.

ويمكن أن يجاب بأن هذا التأويل لم يبطل^(٣٩) التعميم؛ 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 /ص٣٧٨/ مطلقاً^(٤٠) أو في بعض الأحوال كما بيناه، ولا بعد فيه، والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاثاً للتحضيض على اجتناب ما لا تترتب عليه الثمرة في أغلب الأحوال مع ما يؤدي إليه غالباً من الخصومات، على أن قوله: بغير إذن 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 فليؤول بالإضمار أي: باطل عند اعتراض الولي أو عند النقيصة فقد روي عن أبي حنيفة أنه لا ينعقد.

وعُدَّ من البعيد أيضاً تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة مرفوعاً: "من ملك ذا رحم محرم^(٤١) 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 مرسلأ، ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر،

(٣٨) 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 اهـ
(٣٩) القول ببقاء التعميم مع قول الحنفية بأن للحرة المكلفة أن تعقد لنفسها، ولا اعتراض لوليها مع عدم النقيصة بنفي التعميم فتأمل والله أعلم ينظر اهـ سحولي ينظر
(٤٠) في حق الصغيرة والرقيقة وقوله: أو في بعض الأحوال في حق المكلفات مع عدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر اهـ (٤١) في نسخة محرماً اهـ

(قوله) مع التصريح بأداته، أي أداة التعميم وهو أي وقوله المؤكدة على صيغة اسم المفعول، أي أكدت بما (قوله) ثم التكرير، للفظ باطل (قوله) الصورة النادرة، وهي الصغيرة ونحوها (قوله) بالأول متعلق بالتأويل (قوله) للتحضيض بضادين معجمتين، أي الحض على اجتناب الخ (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

قال بعض الحفاظ^(٤٢) 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 وعبد الحق وابن القطان، وقال الترمذي: العمل عليه عند أهل العلم، بالتخصيص لعمومه بالأصول^(٤٣) والفروع للقاعدة المقررة، وهي أنه لا عتق من دون إعتاق،

وخولفت هذه القاعدة في الأصول^(٤٤) بحديث مسلم: "لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه" أي: بالشرء من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق، وفي الفروع لقوله تعالى: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ" دل بذلك على أن العبودية منافية للولدية فلا يصح أن يكون الولد عبداً.

ووجه بعده ظهوره في كل ذي رحم محرم^(٤٥) مع الإيماء إلى وجه علة العتق الموجود في الآباء والأبناء وغيرهم، فحملة مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة^(٤٦) لا يوافقون عليها في غاية البعد^(٤٧).

وأما المتعذر فموجود في تأويلات أصحاب البدع أتباع الأهواء كتأويل الباطنية "وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي" بأبي بكر وعمر وعثمان، وتأويل الخوارج للحيران في قوله تعالى: "كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى" بعلي بن أبي طالب عليه السلام، وأن المراد بالأصحاب هم لا غيرهم، وتأويل المتصوفة^(٤٨) للبيت/ص ٣٧٩ في قوله تعالى: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ" بالقلب، وبكة بالصدر،

(٤٢) البيهقي وفي بعض النسخ الطبراني اهـ (٤٣) الآباء والفروع الأبناء اهـ
(٤٤) أي أصول الرجل اهـ (٤٥) لا في الوالد والولد اهـ (٤٦) وهي أنه لا عتق من دون إعتاق اهـ (٤٧) خبر فحملة اهـ (٤٨) قال الحافظ السيوطي رحمته الله في إتيانه 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 الله 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 إليه مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلخوا مسلک 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.=

(قوله) بالتخصيص لعمومه، متعلق بتأويل الشافعية (قوله) بالأصول، متعلق بالتخصيص (قوله) مع الإيماء إلى وجه علة العتق وهي الرحامة.

فجعلوه بيت الله؛ فكان مباركاً على الإنسان وهدىً يهتدي به؛ فإن النور الإلهي إذا وقع في القلب انفسح له واتسع؛ فلا يسمع ولا يبصر ويعقل وينطق ويبطش ويمشي ويتحرك ويسكن إلا به، وجعلهم مقام إبراهيم عبارةً عن الخلعة 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^(٤٩)، وعطلوه من الشرائع والأحكام.

(ومنهم من خصه بالصريح) يعني: أن من العلماء كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من يخصص المنطوق بالصريح المتقدم ذكره **(فهو: ما أفاده اللفظ مما وضع له)** وضعاً شخصياً أو نوعياً؛ فتدخل الحقائق والمجازات؛ سواء كانت شرعية أو عرفية أو لغوية، وتخرج عنه دلالة الاقتضاء^(٥٠)، والتنبيه، والإشارة؛ لعدم الوضع فيها.

وقد وقع بين الأصفهاني والقونوي^(٥١) مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين، عضد فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه، وانتصر له ورجحه البرماوي، وعليه المتأخرون من أصحابنا وغيرهم.

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

= وقال النسفي في عقائده النصوص على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاداً، قال التفتازاني في شرحه: سميت الملاحدة 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 الإيمان ومحض العرفان اهـ المراد نقله.

(٤٩) حكى السيوطي في الإتقان أنهم تأولوا قوله تعالى: "مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ" 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 **(٥٠)** هذا إنما يناسب كلام ابن الحاجب كما سبق اهـ **(٥١)** بفتح القاف ذكره في القاموس اهـ.

(أقوله) مما وضع له، إما بالمطابقة أو التضمن ليوافق ما سبق نقلاً عن السعد من أن الصريح ما كانت دلالاته على المعنى بأحدهما **(أقوله)** وتخرج عنه دلالة الاقتضاء الخ، لما عرفت من أن دلالاتها بالالتزام، وسيصرح المؤلف ﷺ بذلك بقوله: وعلى الثاني يلزم عن مفرد

وعلى الثاني ما أفاده اللفظ مما لم يوضع له سواء كان حالاً لمذكور أو لغير مذكور؛ فتكون دلالة الاقتضاء، والإيحاء، والإشارة، داخلة في المفهوم، وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي وغيرهما، والآمدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق^(٥٢) والمفهوم.

١٣٨٠/١ (وعلى الثاني) من معنيي المفهوم (يلزم)^(٥٣) 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 دونهما، وإما الشرع مثل (أعتق عبدك عني)؛ فإنه يستلزم من جهة الشرع تملكه؛ لأن عتقه عنه بدون تملكه إياه لا يصح شرعاً.

(و) يلزم (عليهما) يعني: على المعنيين جميعاً (عن مركب) إما مفهوم (موافق) يعني أن حكم غير المذكور يكون موافقاً لحكم المذكور نفيًا، وإثباتًا،

(٥٢) فالمنطوق عند الآمدي ما أفاده اللفظ مما وضع له والمفهوم حال لغير مذكور أفاده اللفظ مما لم يوضع له، وما بينهما واسطة اهـ من خط قال فيه من خط السيد ضياء الدين رحمته

(٥٣) أي يصدر عن مفرد اهـ

(قوله) جعل ذلك واسطة، أي غير الصريح. (قوله) وعلى الثاني، لم يصرح في المختصر^(*) 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 الخ، إنما اختص للزوم عن مفرد بالثاني لأن ما أفاده اللفظ مما لم يوضع له شامل للمفرد^(*)، ولذا دخل فيه دلالة الاقتضاء وما بعده

(قوله) مثل: ارم اعتق، ظاهره أن اللزوم عن مفرد وهو مجرد الرمي والعتق^(*)، وقد يقال: تحصيل القوس والسهم واستلزام التملك لزوم عن مجموع المسند والمسند إليه فيكون عن مركب لا عن مفرد، فينظر، ولعله يقال: المفرد نفس إيجاب الرمي ونفس إيجاب العتق.

(قوله) عن مركب، بأن لا تكون أجزاء المركب مستلزمة لذلك اللازم بل المستلزم هو المركب

(*) قوله لم يصرح في المختصر، يعني الغاية اهـ ح ولفظ حاشية وصحت الإشارة إليه من المختصر لأنه قد دل عليه قوله: والمفهوم بخلافه وهو هناك قسمان فكذا هنا اهـ

(*) قوله شامل للمفرد، لازم للمفرد دون المركب كذا ظنن اهـ

(*) قوله وهو مجرد الرمي والعتق، وهو كذلك كما لا يخفى فلا وجه لاعتراض المحشي فتأمل

اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي

(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" وكالضرب؛ فإنه أشد مناسبة للتحريم من التأفيف المذكور في قوله تعالى: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ".

وما دون القنطار أشد مناسبة للتأدية من القنطار المذكور في قوله تعالى: "وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ" وما فوق الدينار أشد مناسبة لعدم التأدية من الدينار المذكور في قوله: "وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ".

(ولحنه) أي: لحن الخطاب، وهو ما كان حكم غير المذكور مساوياً لحكم المذكور كتحريم إحراق مال اليتيم فإنه مساو لتحريم الأكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا" لاستوائهما في الإلتاف.

والفحوى واللحن معناه في اللغة معنى الخطاب^(٥٤) قال الجوهري: فحوى القول: معناه ولحنه، وقال في قوله تعالى: "وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ" أي في فحواه ومعناه، والمراد به: المعنى الخفي كما قال أبو زيد تقول: لحن 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.

ولما لم تمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه أشد/ مساوية منه في المذكور أو مساوياً إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم

(٥٤) لو قال ﷺ: وفحوى الخطاب ولحن الخطاب معناه في اللغة معنى الخطاب، أو قال: والفحوى واللحن معناه في اللغة المعنى اه حبشي (*) وقد يفرق بينهما لغة بأن لحنه إمالة الكلام إلى جانب غير سنه، والفحوى معنى الكلام الخافي وعليه قوله: ولقد لحت لكم لكيما تفهموا واللحن يعرفه ذوو الأبواب ذكره الرضي وغيره اه منقولة

(أقوله) أولى منه، في المذكور وقوله: فإنه أشد مناسبة الخ، تفسير المؤلف ﷺ لفحوى الخطاب بالأولية مع تعليله لمذكور لا يرد عليه ما ورد على عبارة ابن الحاجب حيث قال: وهو تنبيه بالأولى حتى احتيج إلى تأويلها بما ذكره المحقق في ذلك فخذ من موضعه (أقوله) ولما لم تمكن معرفة كون الحكم الخ، جواب هذا قوله فيما يأتي اختلف في وجه الدلالة الخ

كالإكرام في منع التأفيف^(٥٥) وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء بالمثقال والأمانة في أداء القنطار وعدمها في عدم أداء الدينار، والإتلاف في تحريم أكل مال اليتيم، اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه، فقول: إن ذلك من جهة القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس^(٥٦) الجلي كما يجيء إن شاء الله تعالى، واختاره صاحب الفصول من أصحابنا، وعزاه إلى 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^(٥٧).

والأظهر أن مستند الحكم في المسكوت فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية؛ للقطع بأن العرب إنما يريدون بثمل هذه العبارات المبالغة في التأكيد للحكم في موضع السكوت حتى كأنها موضوعة بالوضع^(٥٨) 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،

(٥٥) فإذا كان المفهوم إكرامه علمنا أن ضربه حرام بطريق الأولى اهـ (٥٦) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق، فيشمل الأولى والمساوي اهـ للسيد عبد الله بن علي الوزير رحمته (٥٧) في الفصول أبو طالب والمنصور والقاضيان والحاكم أنه حقيقة عرفية، وهذا قريب مما ذكره السيد رحمته اهـ منقولة (٥٨) ومما يدل على أنه ليس بقياس أنه يقول به نفاة القياس اهـ منقولة.

(قوله) على معرفة الجامع، وهو الإكرام وغيره كما سبق
(قوله) وهو المسمى بالقياس الجلي، وهو ما يعرف الحكم فيه بطريق الأولى^(٦٠) فتكون الدلالة عليه عليّة معنوية متوقفة على الإلحاق بجامع العلة
(قوله) من باب المفهوم، فتكون الدلالة عليه لفظية

(* قوله) ما يعرف الحكم فيه بطريق الأولى، بل ما قطع فيه بنفي الفارق ليشمل الأولى والمساوي فاعرف اهـ برطي ح

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 فمحتمل للأمرين^(٥٩) ويمكن ترجيح المفهوم^(٦٠) بأن قوله تعالى: "إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ" معلوم أنه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمائتين، بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد^(٦١) 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/٣٨٢ص: إنه لفظي، وقال غيره: إنه معنوي؛ لأن من فوائده أننا إذا قلنا ليس قياساً جاز النسخ به وإلا فلا يجوز عند مانعي النسخ به على الإطلاق^(٦٢) (و) مفهوم الموافقة قد (يكون قطعياً) وهو إذا كان التعليل بالمعنى قطعياً^(٦٣) كالأمثلة المذكورة (و) قد يكون (ظنياً) إذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه: إذا كان قتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى، وإذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس أولى.

(٥٩) المفهوم والقياس اهـ (٦٠) أي كونه مما دللته لفظية اهـ (٦١) فلا نقول نقيس ثبات الواحد للعشرة على ثبات العشرين للمائتين كما نقيس في حرمت الخمر لإسكاره اهـ (*) 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 اهـ منقولة. (٦٢) يعني لا ينسخ قياساً ولا غيره اهـ (٦٣) لفظ العضد إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعياً اهـ وقوله: للفرع بناء على أنه قياس اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (*) كالإكرام وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء بالمثقال الخ ما تقدم اهـ.

(قوله) مما 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 المثقال. (قوله) الذي جعله الشارع حجة إذ القطع حاصل بإفادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس (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) أنه 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

وإنما كان ظنياً لتجوز 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 المكفر^(٦٤) وستره، والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابهما ثواب الكفارة. (و) إما مفهوم (مخالف) وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً أو نفيًا (ويسمى دليل الخطاب) إما لأن دلالة من جنس دلالات الخطاب^(٦٥) أو لأن الخطاب دال عليه، أو لمخالفته منظوم اللفظ (و) يسمى (مفهوم المخالفة)^(٦٦) وهو ظاهر الوجه.

(٦٤) بفتح الفاء وهو الذنب اهـ (٦٥) لو قيل: لغرابة دلالة الخطاب عليه لكان أنسب لتخصيصه وقد ذكر هذا توجيهاً لنظائر هذه التسمية اهـ (٦٦) وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً أي لم يقل بشيء من مفاهيم "" المخالفة وإن قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلا أمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال: الأصل عدم الزكاة فوردت في السائمة وبقيت المعلوفة على الأصل اهـ جمع محلي "" في جميع أقسامها في كلام الشارع فقط كما ذكره ابن الهمام في تحريره وهو أخبر بمذهب إمامه من المخالف له اهـ حاشية زكريا على جمع المحلي.

(قوله) وإما مفهوم مخالف، عطف على إما مفهوم موافق (قوله) أما لأن دلالة من جنس دلالات الخطاب، قد أشار المؤلف رحمه الله إلى أن الإضافة إما أن تكون كما في خاتم فضة أو تكون لأدنى ملايسة، 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: فالأولى أن يقال^(٢): دلالة مفهوم الخطاب وما اعتمده المؤلف رحمه الله أولى، وفي الجواهر: ولكون دلالة مفهوم المخالفة ظنية سميت بدليل الخطاب فكأنها دليل خطابي، وأما الإمام المهدي رحمه الله^(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).

(*) قوله) وأما الدواري فقد استشكل إلخ، في الفواصل ويسمى دليل الخطاب إما لأن دلالة 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 بالاعتبارين المذكورين اهـ (*) قوله) فالأولى أن يقال إلخ، هذا الكلام مخالف للمراد فتأمل فيه، ولو قيل: إنه مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه لاستقام اهـ ح عن خط شيخه (*) قوله) وأما الإمام المهدي الخ، ينظر المنقول هاهنا عن الإمام المهدي في نسخة صحيحة فلعل في المنقول هنا سقطاً، أو ينقل هاهنا عبارة المنهاج فهي واضحة لا غبار عليها اهـ ح. (*) قوله) فلا وجه للتخصيص، عدم الاطراد غير قادح في المرجحة نعم يتم ما ذكره لو كانت علة التسمية مصححة اهـ محمد بن

(ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية العدد) 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^(٦٧) والظرف^(٦٨) والحال^(٦٩) فكقوله ﷺ: "في كل / ٣٨٣ / إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون"، وفي كتاب أبي بكر لأنس بن مالك حين وجهه إلى البحرين حكاية عن فرض رسول الله ﷺ في صدقة الغنم في سائماتها إذا كانت أربعين ففيها شاة، و "السائمة" صفة تدل على نفي الزكاة في المعلوفة. وأما مفهوم الشرط - والمراد به ما علق^(٧٠) من الحكم على شيء بأداة شرط كإن أو إذا أو نحوهما، وهو المسمى بالشرط اللغوي، وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانها في خطاب الوضع - فكقوله تعالى: "وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ"؛ 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^(٧١) وأما أصحابنا والحنفية^(٧٢) فيقولون: إن فائدة الشرط أن مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحائل^(٧٣)

(٦٧) نحو: أعط السائل لحاجته، أي المحتاج دون غيره اهـ محلي والله أعلم (٦٨) زمانا أو مكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره، واجلس أمام فلان أي لا وراءه اهـ محلي (*) إذا لم يكن جزءا للكلام كالصلة والخبر والفاعل، وإنما يكون صفة إذا كان مع متعلقه حالا 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 اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد، وبهذا يندفع ما اعترض به السحولي من أنه سيأتي أن أياماً في قوله تعالى: "وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ" مفهوم لقب اهـ (٦٩) نحو: أحسن إلى العبد مطيعاً أي لا عاصياً اهـ محلي (٧٠) الظاهر أن يقال: ما علق به الحكم بأداة شرط إذ هذا هو الشرط اللغوي، وأما ما علق من الحكم على شيء بأداة شرط فإنما هو الجزاء وسيأتي للمؤلف في شرح قوله: والشرط يلزم من انتفائه الخ التعبير عن الشرط بذلك والله أعلم اهـ حبشي. (٧١) قال النجدي في شرح الآيات: وقال الشافعي: بل هو خاص في الحامل فقط لا في غيرها التي ليست برجعية فلا نفقة لها عملاً بالمفهوم اهـ (٧٢) الحنفية لا يقولون بالمفهوم فلا إشكال عليهم والله أعلم اهـ حبشي (٧٣) قد يقال: أما هذا فقد أفاده مفهوم الغاية فينظر اهـ من خط السيد هاشم بن يحيى رحمه الله

(قوله) أما مفهوم الصفة الخ، اعلم أن المؤلف قد استدل على جواب العمل بكل واحد من هذه الأربعة بخصوصه ثم استدل على وجوب العمل بها جملة بدليل يعمها حيث قال فيما يأتي: وإلا انتفت فائدة الذكر الخ **(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 الشروط التي هي من أقسام خطاب الوضع

فنفي ذلك الوهم. ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة أن لا تظهر له فائدة سوى التخصيص.

وأما مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية كإلى وحتى فكقوله تعالى: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" يفهم منه إذا نكحت زوجاً آخر حلت له بشرطه.

وأما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق الحكم بعدد مخصوص فكقوله تعالى: "فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" (٧٤) أي لا أكثر من ذلك، وكقوله ﷺ: "في أربعين شاة شاة" أي: لا في أقل من ذلك (٧٥).

وإنما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه (حيث لا فائدة) للتقييد بشيء من الصفة /٣٨٤ص/ 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.

(٧٤) لكن مفهوم العدد قد يكون في جانب الزيادة والنقص معاً نحو: "فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" وقد يكون في جانب النقص كما في إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً، وقد يكون في جانب الزيادة نحو: "الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ" قلت: لكن مدار فهم أحد الجانبين وكليهما على قرينة المقام، وذلك من دلالة المجاز أو الكناية، وكلاهما منطوق كما سيأتي في ليست أمني زانية، ولم يذكر مفهوم الحصر إلا لأنه يراه منطوقاً كما تقدم، ولا مفهوم للقب لأنه لا يراه حجة، وتغافل عن عد مفهوم الحصر وإنما وبتعريف المسند إليه والمسند 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 اهـ من شرح المختصر للجلال رحمه الله تعالى.

(٧٥) 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 اهـ عن خط السيد حسين الأخفش

(قوله) بأداة غاية، ينظر هل يلزم الدور من ذكر الغاية في الحد^(١)، وكذا من ذكر الشرط فيما تقدم في تعريفه، والعدد فيما يأتي في تعريفه **(قوله)** حلت له بشرطه، أي بشرط النكاح =

*** (قوله)** ينظر هل يلزم الدور الخ، 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 اهـ عن خط شيخه.

مثل أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له فيه فإنه قد يستغنى بظهور الأولوية أو المساواة عن ذكره كقوله تعالى: " وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ؛"

= وهو العقد ونحوه. **(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: وإلا 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 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 بما لا يرد عليه اعتراض السعد، وذلك أن مقتضى كلامه أن الصفة ونحوها إذا ظهر للتقييد بها فائدة غير التخصيص صار الكلام مجعلاً فيه (*). 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 حينئذ من ذلك لا من المفهوم لتطرق الاحتمال إلى المفهوم كما في تحريم قتل الأولاد حال أمان الفقير، الثاني: من الأقسام أن يكون الكلام خارجاً مخرج الأغلب فهو كالأول (*) في أنه مجمل 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 رحمه الله كون الأولى والمساوي من مفهوم الموافقة كما في شرح المختصر، =

(*) قوله) والمؤلف رحمه الله قد اعتبر الأولوية الخ، يحقق فالأولوية المذكورة في قسم من مفهوم الموافقة، وهو فحوى الخطاب، وذكر المساواة في القسم الثاني في المفهوم لقوله: ولحنه اهـ ح عن خط شيخه ولفظ حاشية يقال: قد ذكر المؤلف المساواة أيضاً فلا يرد عليه شيء اهـ ح

(*) قوله) صار الكلام مجعلاً فيه الخ، يحقق هذا الكلام الخ فإنه لم يظهر تطبيقه على كلام المؤلف، والذي يظهر التدافع في كلام المؤلف فتأمل فيه، ولو لم يذكر الإجمال لكان أولى كما لم يذكره شارح المختصر فتأمل اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** فهو كالأول، كذا في المنقول منها، ولعله سقط تتمّة الكلام في الأقسام فيتحقق من نسخة السيد زيد بن محمد رحمه الله اهـ ح عن خط المغربي وقد وقف على نسخة السيد زيد فوجد كما هنا اهـ ح.

لأن تحريم /٣٨٥ص/ قتل الأولاد حال أمان الفقر أولى منه حال^(٧٦) خوفه، ومثل أن يكون المذكور غالباً في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص كقوله تعالى: "وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ" لما كان الغالب كون الربائب في الحجور، وأنه من شأنهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حضوره في الذهن لا للتقييد^(٧٧)

(٧٦) لعله يريد بالأولية 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 اهـ (٧٧) فلا يفهم حل الربيبة التي ليست في الحجر، وخالفت الظاهرية وغيرهم فاعتبروا مفهوم هذا الوصف ورأوا أن مخرجه مخرج الغالب زيادة في المقتضى ومحققاً "*" لا مانعاً منه لكون الأحكام لا تعلق بالنادر، اهـ جلال "*" كذا في المنقول منه، ولا وجه للنصب كذا في الحواشي، ويمكن أن يكون عطفاً على زيادة على توهم حذف أن اهـ.

= واندفاع ما قد يتوهم أن كلام المؤلف ﷺ متناقض حيث قال أولاً: فيصير الكلام مجملاً، ثم حكم على قتل الأولاد بالتحريم، ومنشأ التوهم عدم فهم قصد المؤلف ﷺ فإن المتوهم فهم^(*) 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 مفهوماً، وصرح أيضاً بالإجمال فيما يأتي في الصفة حيث قال: فإن جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الإجمال في المفهوم. لكن يرد على ما ذكره المؤلف ﷺ من أن الأولوية لا يقضى معها بمفهوم موافقة ولا مخالفة أنه قد سبق أن الأولوية شرط في مفهوم الموافقة، فهلا حكم المؤلف ﷺ هاهنا فيما كان الحكم في المسكوت عنه أولى بكونه مفهوم موافقة كذا ذكره في شرح المختصر. وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأن المؤلف ﷺ قد أشار بقوله: قد يستغنى بظهور الأولوية الخ، 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 تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ" أو نحو ذلك فتأمل فالمقام محتمل والله أعلم.

(قوله) لأن تحريم قتل الأولاد إلخ، هذا يخالف ما سبق^(*) من صيرورة الكلام مجملاً فيه إلخ.

(*) قوله) فإن المتوهم فهم الخ، حاصله أن الإجمال إنما هو في المفهوم لا في الحكم فلا إجمال فيه وحصوله أي الحكم من غير المفهوم فلا يلزم ما توهم اهـ من خط السيد أحمد بن محمد بن إسحاق ح بزيادة يسيرة مفيدة

(*) قوله) هذا يخالف ما سبق الخ، قد دندن المحشي لدفع هذا الاعتراض بما يكفي اهـ ح عن خط شيخه وفي حاشية ما لفظه: قلت: لا مخالفة فتأمل ما ذكرته في الحاشية يظهر المراد إن شاء الله اهـ عن خط سيلان.

ومثل أن يكون المذكور موافقاً للواقع فلا يوجد للوصف مفهوم مثل قوله تعالى: "وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا" 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 عبد الله بن أبي (٧٨) 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 (٧٩) مثل أن يُسأل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيقول: في الغنم السائمة 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 معلوماً للمخاطب وفي المذكور مجهولاً كما لو قيل: الصلاة المسنونة فروضها كذا وكذا (٨٠)، 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 /٣٨٦ص/ على المسكوت كقوله تعالى: "لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا"

(٧٨) قوله: عبد الله بن أبي لفظ عيون المعاني قوله: "وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ" في عبد الله بن أبي بن سلول كانت له ست جوارى يأخذ أجورهن معاذة ومسيكة وأروى وقتيلة وعمرة ونفيدة، إن أردن أي إذا شرط تغليب، أبو حاتم يقف على البغاء، ويعلق أن بقوله عز وجل وانكحوا، وفيه بعد اهـ (٧٩) هاهنا بحث هو أن المفهوم كالعوم كلاهما من مدلولات اللفظ المنطوق، فإذا كانت مطابقة السؤال عن الخاص مقتضية لإبطال مفهوم جوابه لزم كونها مبطللة لعمومه، وإلا كان الحكم بإبطالها لازماً دون لازم تحكماً محضاً اهـ جلال، ويجاب 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 اهـ. (٨٠) لعله عبر عن الأركان بالفروض اهـ

(قوله) فإن قيل يجوز الخ، هذا إيراد على قوله فإن أمر المطيعة لا يسمى مكرهاً، وحاصله أن الإكراه يصح في هذه الحال وهي أن تكون غير مطيعة وغير كارهة **(قوله)** لكونه معهوداً مثل أكرم لابس البياض

فلا يؤخذ منه منع القديد، ومثل أن يخرج مخرج التفخيم والتأكيد كحديث: لا يحل لامرأة^(٨١) تؤمن 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^(٨٢).

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^(٨٣) 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،

(٨١) 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 نبذة 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 يأخذ صبغ اهـ نهاية * "القسط عود يتبخر به وظفار الحبوطي موضع بساحل البحر من حضرموت اهـ من حاشية البخاري.

(*) وقد أخذ بمفهومه الإمام المهدي أحمد بن يحيى في أزهاره حيث قال: وعلى المكلفة المسلمة الإحداد الخ، ولفظ الغيث في سياق جواز إحداث المرأة على غير زوجها ثلاثاً وقد روى 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 إحداث عليها لقوله: تؤمن بالله واليوم الآخر اهـ بلفظه قوله: أن تحد بالحاء المهملة مضمومة ومكسورة اهـ من خط قال فيه من خط السيد إبراهيم الوزير على تلخيص ابن حجر وفي القاموس والمعدة تاركة الزينة للعدة حدث تحد وتحد حداً وحداً وأحدث. (٨٢) وهو حيث لا فائدة للتقييد سوى التخصيص اهـ (٨٣) القرشي وكان قدمه في الإسلام غير ثابت، وكان النبي ﷺ يتألفه ليحسن إسلامه اهـ شرح بحر عن خط بعض العلماء، وفي حاشية بل حسن إسلامه ولم يبق فيه شك اهـ

(قوله) فلا يؤخذ منه الحل الخ، 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 والمؤكدة **(قوله)** أدرعاً، قيل: مائة، وقيل: ثلاثين، وقيل: أربعين، فقد استعمل المؤلف جمع القلة في الكثرة مجازاً.

فلا تكون العارية مضمونة حتى يشرط فيها ذلك كما يذهب إليه أصحابنا^(٨٤) والحنفية.

ومنها: - وهو من الفوائد المختصة بالعدد- أن يقصد به التكرير كالألف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب للمبالغة، ولهذا قالوا: إن قولهم إن أسماء العدد نصوص، مخصوص بما إذا لم تقم قرينة على إرادة المبالغة نحو: جئتكَ ألف مرة فلم أجدك، وبه يعلم ضعف الاحتجاج^(٨٥) بقوله ﷺ لما نزل: "إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" / ٣٧٨ص / سأزيد على السبعين^(٨٦)؛ لأنه محمول على أنه - عليه الصلاة والسلام- أراد إظهار الرحمة والرأفة بأتمته^(٨٧) 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!" 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 أنني إن زدت على السبعين يغفر لهم^(٨٩) لزدت عليها.

(٨٤) 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 عليه السلام وابن عمر أنه لا يضمن وإن ضمن، قال: وعند الشافعي وابن عباس وأبي هريرة أنه ضامن وإن لم يضمن، وهذا هو القوي لخبر القصعة ولظاهر خبر صفوان ولأن المستعير أخذ لمنفعته اهـ من شرح السيد أحمد الشرفي على الأزهار. (٨٥) على أن لمثل هذا مما أريد به المبالغة مفهوماً اهـ (٨٦) لما قام رسول الله ﷺ ليصلي على عبد الله بن أبي بن سلول قام عمر فأخذ عمر بثوبه فقال: يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما خيرني الله فقال: "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً" وسأزيد اهـ من شرح التحرير. (٨٧) هذا التأويل يدفع كونه عبثاً اهـ (٨٨) أي للكافر الدال عليه قوله تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا" اهـ

(٨٩) (والحنفية ينفونه) أي مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارح 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 اهـ.

ثم لما وافق أصحابنا الشافعية في غالب أحكام الأمثلة السابقة وكان ذلك موهماً كونهم قائلين بمفهوم المخالفة أزال بقوله: (ويضيفون حكم الأولين) مفهوم الصفة والشرط (إلى الأصل)

واعلم أن مفهوم المخالفة مختلف فيه على أقوال كثيرة^(٩٠)، فأما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند أكثر أصحابنا والشافعي ومالك وأحمد وأبي عبيدة معمر^(٩١) بن المثنى حكاه عنه القاضي أبو بكر الباقلاني في التقریب والجويني وغيرهما، وأبو عبيد القاسم بن سلام^(٩٢) رواه عنه الآمدي، وابن ٣٨٨/ الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري والمروزي وابن خيران وأبي ثور والصيرفي والأشعري، واحتجاج أصحابنا بمفهوم قوله تعالى: "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" على أن لا جزاء على الخاطئ قال الأمير الحسين: ولا أعلم قائلاً 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 الصلاة والسلام: "في سائمة الغنم زكاة".

= وهو العدم الأصلي بحكم الاستصحاب، وإبقاء ما كان على ما كان، وإنما أخرج المنطوق من ذلك الحكم الأصلي لكان النطق المصرح بخلافه فما سواه بقي على حاله (إلا لدليل) يعني حكم الموصوف عند اتصافه بوصف آخر والمشروط عند عدم الشرط إنما هو العدم الأصلي دائماً إلا إذا ثبت له حكم حادث لدليل اقتضى ذلك. (والآخرين) أي ويضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء العدد (إلى الأصل الذي قرره السمع) أي الشرع من العمومات وغيرها كقوله تعالى: "وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ" في حل نكاح المطلقة ثلاثاً بعد نكاح الزوج الثاني، وعموم المنع من الأداء الدال على حرمة الضرب بعد الثمانين في القذف، ولعل تخصيص الأصل في الآخرين بتقرير السمع بحكم الاستقراء بأن وجدوا موارد كلها داخلية تحت أصل قرره السمع بخلاف الأولين. (ويمنعون نفى 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 نفى فيها فإن نفقتها واجبة اهـ تحرير وشرحه والله أعلم.

(٩٠) بفتح الميمين ذكره ابن خلكان بينهما عين مهملة وفي آخره الرائ، والمثنى بضم الميم وفتح الثاء المثناة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره مثناة من تحتها اهـ ابن خلكان (٩١) بتشديد اللام اهـ

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

ولا يقال إنهم إنما نفوا وجوب الجزاء على الخاطئ رجوعاً إلى الأصل؛ لأنه يضمحل بالقياس على سائر محظورات الإحرام وضمان الأموال^(٩٢) فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملاً بالقياس. ونفى حجيته بعض أصحابنا كالإمامين يحيى بن حمزة وأحمد بن يحيى^(٩٣) عليهما السلام والحنفية وبعض الشافعية والمالكية واختاره الغزالي والآمدي، واختلف كلام الرازي فاختار في المعالم الأول، وفي المحصول والمنتخب الثاني، ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتتابع مثل أكرم الرجل الطويل الأبيض دون غيره، لأن الاعتناء بمتابعة الأوصاف يفيد تأكيد أن الحكم فيما عداها بخلافه، ويضعف 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، الممين لآية الزكاة^(٩٤) ثانيها^(٩٥) أن يكون لا ابتداء التعليم كحديث: "إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً"، مفهومه: عدم التحالف مع عدم قيام السلعة^(٩٦).

(٩٢) قال النجري في شرح الآيات: وقال أبو حنيفة والشافعي: يجب عليه أيضاً، حجتهم أن إتلاف الأموال يستوي في ضمانه العائد والخاطئ، وفهم من مفهوم الحال أنه لا جزاء على الخاطئ، وقدم القياس على مفهوم الصفة، قلنا: مفهوم الحال كالمنطوق فلا يعارضه القياس اهـ (*) وإنما الوجه حينئذ هو دلالة مفهوم الصفة اهـ. (٩٣) هذا في المعيار وشرحه، وأما في مقدمة الأزهار فجعله من المأخوذ به وإنما الساقط مفهوم اللقب هنا اهـ سماع

(٩٤) قال السبكي في شرحه للمختصر: وإنما جعل السائمة بياناً لا تعليماً لأن الزكاة سبق وجوبها بخلاف التحالف فإنه لم يسبق حكمه على قوله ﷺ إذا اختلف المتبايعان فالبيان ما تقدمه الحكم مجملاً، والتعليم ما يرد واضحاً لم يتقدمه شيء اهـ. (٩٥) عبارة ابن الحاجب: أو التعليم كالتحالف قال السبكي: كما في قوله ﷺ: 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 اهـ من خطه من هامش شرح السبكي. (٩٦) 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 ﷺ فتأمل اهـ لأن عبارة العضد: إن تحالفاً في القدر والصفة فليتحالفاً أو ليراد اهـ قال السعد: كأنه نقل بالمعنى وإلا فلا يوجد بهذه العبارة في الكتب المعتمدة، ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط الخ اهـ المراد نقله

(قوله) لأنه يضمحل، أي الرجوع إلى الأصل **(قوله)** على سائر محظورات الإحرام الخ، فإنه يجب فيها ما أوجبه ولو خطأ فالقياس عليها يرفع حكم الأصل.

ص/٣٨٩/ ثالثها: أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين^(٩٧)؛ لأن المفهوم وهو الشاهد الواحد داخلاً تحت لفظ الشاهدين، فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفاً لما كان لذكر^(٩٨) الاثنين فائدة.

وللمنصور بالله عبد الله 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^(٩٩) الأقوال مبنية على ظهور انتفاء ما عدا التخصيص من فوائد التقييد بالصفة فيما ذكروه من الأمثلة،

(٩٧) 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 اهـ شرح مختصر للجلال.

(٩٨) قال في شرح التحرير بعد ذكر هذه الأربعة المفاهيم ما لفظه: فرجع الكل أي الشرط والغاية والعدد إلى الصفة، 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 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 اهـ. (٩٩) حل ذلك أنه ظهر فيما ذكروه عدم فائدة التقييد بالصفة غير التخصيص، وظهور عدم الفائدة غير التخصيص فيما ذكروه لا ينفي ظهور تلك الفائدة في غير ما ذكروا، =

(قوله) كالحكم بالشاهدين ذكر السعد أن هذا من مفهوم العدد دون الصفة لأنه قال: إلا أنك قد عرفت أن مرجع الكل إلى الصفة معنى **(قوله)** في الغنم العفر، الأعفر من الطباء ما يعلو بياضه حمرة، أو الذي في سواده حمرة وأقرانه بيض^(*)، أو الأبيض ليس بشديد البياض كذا في القاموس

(*) قوله) وأقرانه بيض في نسخ وأقرابه اهـ وهي هكذا في القاموس ولفظه في باب الباء المعجمة وفصل القاف في مادة قرب وبضمتين الخاصة، ومن الشاكلة إلى مراق البطن جمعه الأقرب اهـ ح عن خط شيخه.

وظهوره فيها لا ينفي ظهوره في غيرها^(١).

واعلم أن هذا الخلاف في الصفة مشروطٌ فيه عند البعض: أن يكون هناك اسم تجري عليه الصفة متقدماً أو متأخراً، أما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو: في السائمة^(٢) 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 صلى الله عليه وسلم /ص.٣٩/: " 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 عبد الله بن حمزة، وحكاه عن شيخه، وكالشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي الحسين البصري والفقهاء يحيى بن حسن القرشي^(٣) والجويني والإمام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم، وبه قال الإمام المهدي أحمد بن يحيى بعد البحث

= 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 اهـ (١) وقد يقال ظهوره في التخصيص قوي بعد البحث البالغ عن إرادة غير التخصيص من الوجوه المذكورة سابقاً فيكون البحث عن ذلك كما في البحث عن مخصص العام كما مر اهـ (٢) قلت: أما لو كانت اللام موصولة فيجوز أن يكون الموصوف محدوفاً فيستقيم أن يكون من مفهوم الصفة اهـ (٣) مؤلف العقد في أصول الفقه والمنهاج في أصول الدين كان في عصر الإمام صلاح الدين اهـ عن خط بعض العلماء

(قوله) فيما ذكره، يعني في الأمثلة، وقوله: وظهوره أي انتفاء ما عدا التخصيص، وقوله: فيها أي فيما ذكره من الأمثلة **(قوله)** واعلم الخ، 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^(٤) لذلك الشرط قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: فإذا جازنا 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.

(قوله*) أي عن الأدلة المخالفة، أي التي تخلفه اهـ حبشي. عن أدلة الخلاف^(٤) لا قبله، لجواز أن يكون لهذا الشرط^(٥) شرط آخر يخلفه فيه فيكون موافقاً، واختاره السيد أبو طالب^(٦) في المجزي، وأما الإمام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وأبو علي وأبو هاشم والغزالي والآمدي فعلى

المنع فيه كمفهوم الصفة، وهو رواية عن أبي عبد الله البصري، وقد روي عنه القول به.

وأما مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد أبي طالب والإمامين^(٧) والقاضيين والغزالي والشيخ الحسن وحفيده وحكاة الإمام المهدي والسيد إبراهيم والشيخ الحسن والقاضي عبد الله الدواري عن الجمهور، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها عن ما بعدها من قبيل المنطوق، وحكي عن أبي رشيد^(٨) المنع وفاقاً للحنفية كما تقدم.

وأما مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري: لا أعلم خلافاً في مفهومه إلا مع من نفى المفهوم جملة^(٩) 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 /٣٩١ص/ موضع اجتهاد،

(٤) أي يعمل به بعد الخ (*) قال الإمام المهدي: لا شك في أن معنى قول القائل أكرم زيداً إن دخل الدار بمعنى 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 المشروط، لكن ليس لنا أن نقطع به لمجرد 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 العلم بأنه لا شرط آخر بالبحث والتفتيش اهـ.

(٥) الأولى لهذا الحكم اهـ (٦) يتأمل في هذه الرواية مع الآتية اهـ وفي حاشية أي اختار قول الإمام المهدي بدليل قوله فيما سيأتي في مفهوم الغاية وبعض المانعين له كالسيد أبي طالب، وقد سماه هو والمهدي مانعين لمنعهما له في بعض الصور، وكان الأولى أن يقال: وبه قال السيد أبو طالب بعد الخ، واختاره الإمام المهدي اهـ.

(٧) الإمام المهدي والإمام يحيى بن حمزة والقاضيين عبد الجبار والباقلاني اهـ (٨) سعيد بن محمد النيسابوري، وقوله: المنع أي من العمل بمفهوم الغاية اهـ (٩) أي مفهوم المخالفة اهـ.

(قوله) وقد ذهب بعض العلماء، حكاة في المنهاج عن أبي الحسين ويبحث عن حجته إن شاء الله تعالى **(قوله)** لأنه، أي صاحب الجوهرة يعمل بمفهوم الغاية الخ **(قوله)** كالصفة والشرط عند من أجاز أن يكون بياناً لمجمل.

ثم إن الإمام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد، والقاضي البضاوي 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^(١٠) والذي يترجح أن مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة.

(وهو) أي: المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد، المختار أنه **(معمول به)** بالشرط المذكور^(١١) **(وإلا انتفت فائدة الذكر ولما قال به أئمة اللغة)** هاتان^(١٢) حجتان على وجوب العمل بهذه المفاهيم الأربعة جملة. تقرير الأولى أن يقال: لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة^(١٣) والتالي باطل فكذا المقدم، أما الشرطية^(١٤) فلأن المفروض عدم فائدة غير التخصيص، وأما الاستثنائية فلأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص من آحاد البلغاء^(١٥) لغير فائدة فكلام الله ورسوله أجدر.

(١٠) وتعبه ابن الزمعة بأن مفهوم العدد هو العدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستنجاء عن الثلاث والزيادة على ثلاثة أيام في خيار الشرط، وتعجب من النووي رحمته في قوله هذا قال: ولعله سبق إليه الوهم من اللقب اهـ ابن أبي شريف والله أعلم.

(١١) يعني به قوله فيما سبق: حيث لا فائدة سوى التخصيص اهـ **(١٢)** هذا الكلام وقوله في آخر البحث: وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفاهيم المعمول بها صريح في أن هاتين الحجتين عامتان لجميع الأربعة المفاهيم، وأمثلة الحجة الثانية وقوله: إنما يكون قادحاً لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة الخ، وإيراد المعارضة بمذهب الأخفش يدل على اختصاص الحجة الثانية بمفهوم الصفة إذ الأخفش لا ينفي سواه فانظره اهـ **(١٣)** 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 اهـ تحرير وشرحه اهـ

(١٤) 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 اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

(١٥) لبعض أفراد النوع بالذكر دون البعض الآخر اهـ شرح الجلال على المختصر

(قوله) مناسبة كالسوم أو غير مناسبة كالعقر **(قوله)** بنفي الحكم، متعلق بالتخصيص^(٦) وقوله: بما فيه من الفائدة متعلق بإثبات **(قوله)** وأنه باطل أي إثبات الوضع

*** (قوله)** متعلق بالتخصيص، عبارة شرح المختصر لنفي الحكم فيكون متعلقاً بقوله: لوضع كما لا يخفى أفاده السيد حسن بن زيد الشامي رحمته ح

واعترض بأن حاصل^(١٦) ما ذكرتم إثبات لوضع التخصيص بنفي الحكم^(١٧) عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة، وأنه باطل؛ لأن الوضع إنما يثبت بالنقل^(١٨) وأجيب بأننا لا نسلم أن دلالة التخصيص/٣٩٢٥/ على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع. لم لا تكون بالعقل - كما قال به البعض - أو بأن العرف العام يقصد إليه ويفهمه - كما ذهب إليه الرازي في المعالم -^(١٩)؟ سلمناه فلا نسلم أنه إثبات الوضع بالفائدة بل ثبت بطريق الاستقراء عنهم أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادة، وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته^(٢٠) بالاستقراء لا بالفائدة، وأنه يفيد الظهور^(٢١) فيه فيكتفي به.

سلمناه، لكن لا نسلم بطلانه؛ لأننا أثبتنا جميعاً دلالة التنبيه^(٢٢) 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^(٢٣).

(١٦) 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 (حينئذ) 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 عرف في موضعه اهـ.

(١٧) لفظ العصد لنفي باللام وهي أولى اهـ (١٨) أيضاً 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 اهـ مختصر وشرحه للجلال. (١٩) فإنه ظن أن لا فائدة للفظ سوى التخصيص اهـ

(٢٠) أي الوضع اهـ (٢١) أي ظهور تخصيص محل النطق فيه أي في نفي الحكم عن المسكوت عنه والله أعلم اهـ سيدنا أحمد حشبي، وقوله: سلمناه أي أن حاصل ما ذكرتم الخ اهـ (٢٢) والإيماء اهـ عصد (*) وهو الاقتران بحكم لو لم يكن أو نظيره للتعليل كان بعيداً اهـ عصد. (٢٣) 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، =

(قوله) وهذا الجواب الأخير، وهو إثبات دلالة التنبيه إلخ.

اعترض ثانياً بالنقض^(٢٤) الإجمالي بأن يقال: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون 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^(٢٥) الكلام فذكره لنفي الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق 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 لثلاثتهم خروجه على سبيل التخصيص فإنه لو قال في الغنم زكاة، جاز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصاً فلما ذكر السائمة زال الوهم، وأما ثواب الاجتهاد^(٢٦) بالقياس^(٢٧) - وهو إلحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى^(٢٨) جامع - فلا تخلو صوره عن فائدة مما ذكرناه، وأجيب بأن الخلو^(٢٩) عن فائدة متحقق في بعض الصور فإنكاره مكابرة،

= ولما كان هذا قياساً على كلام الشارع ولا يتم إلا بجعل دلالته من جهة الشرع أيضاً، وإلا بطل القياس قال الشارح: وهذا الجواب الخ اهـ.

(٢٤) وهو تخلف الحكم المدعى عن الدليل وأما التفصيلي وهو الذي يقال له المناقضة والمنع فهو منع مقدمة الدليل اهـ (*) وفي حاشية والجواب بإبداء الفارق بين اللقب وغيره اهـ (٢٥) 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 يقد الباقي ما هو مقصوده من الحكم بالزكاة في الغنم المقيدة بالسائمة الخ 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 اهـ شرح مختصر للجلال رحمته

(٢٦) فيه، أي في الوصف بمعنى أن يكون جامعاً بين موصوفين به حكم على أحدهما موصوفاً به وعلى الآخر غير موصوف به فيلحق ما لم يوصف به بما وصف به واعتبار الوصف كما إذا قيل: في الغنم السائمة زكاة، وقيل في الإبل زكاة فيقاس الإبل على الغنم في تقييدها بالسوم وكما ذهب إليه الشافعي في تقييد كفارة الظهار بالإيمان قياساً على كفارة القتل اهـ شرح جلال على المختصر. (٢٧) عطف على إما تقوية اهـ (٢٨) في نسخة لمعنى اهـ

(٢٩) في شرح الحاشية "السعدية على العضد يعني أن الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور لأن ما ذكرتم من الفائدة ليس بلازم إلى قوله: كما مر فخذ اهـ" * "يريد حاشية العلوي

(قوله) بأن الخلو عن فائدة، يعني سوى التخصيص (قوله) متحقق في بعض الصور، كما في قوله صلوات الله عليه: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" فإنه لا يجري فيه ما ذكره أصلاً

وما ذكرتموه من الفائدة وكذا غيره ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الأصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان^(٣٠) وهو كاف في المطلوب؛ لأن شرط المفهوم أن لا يظهر غيره من الفوائد لا عدم غيره في نفس الأمر، ثم إن العموم والقياس إنما يكونان على تقدير الأولوية

(٣٠) لأننا لم نجد في بعض الصور فائدة سوى مفهوم المخالفة اهـ

(قوله) وكذا غيره، أي غير ما ذكرتموه ليس بلازم **(قوله)** فيجوز عدم الفائدة، أي في نفس الأمر^(٣١) بحكم الأصل إذ الحكم بالفائدة حكم من الأحكام والأصل عدم الحكم وإنما يثبت بدليل ولم يوجد، وقوله: بل عدم ظهورها^(٣٢)، يعني للمجتهد بحكم الوجدان أي وجدان المجتهد، وإن لم تثبت الفائدة في نفس الأمر فقوله: بل عدم ظهورها مبتدأ خبره ما دل عليه. **(قوله)** وهو كاف، أي عدم ظهورها كاف، وهذا معنى قول المؤلف رحمته الله لأن شرط المفهوم الخ، إذا عرفت ذلك فما ذكره المؤلف رحمته الله في هذا الجواب دفعاً لمنع الملازمة كما ذكره السعد لا مجرد كلام على السند^(٣٣) **(قوله)** ثم إن العموم والقياس الخ، 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 رحمته الله من الإجمال في ذلك^(٣٤) لما ذكر المعترض أن السائمة لدفع توهم خروجها عن العموم فهمه منه أن لفظ الغنم عام للمعلوفة والسائمة مع ذكر السائمة وهذا إنما يتم إذا كان التقدير في الغنم سيما السائمة كما ذكره في شرح المختصر^(٣٥) ليستقيم الكلام إذ لو لم يكن التقدير هكذا لكان المعنى في الغنم الشاملة لهما^(٣٦) السائمة فيكون ذكر السائمة بعد هذا لغواً يسان عنه كلام الحكيم، وإذا كان التقدير ما ذكره في شرح المختصر كان الحكم في السائمة أولى، ومع احتمال الأولوية يكون الكلام مجملاً في المفهوم ولا يقضى فيه بموافقة ولا مخالفة كما سبق فعدم اعتبار مفهوم المخالفة حينئذ لا انتفاء شرط العمل به. =

(*) قوله) أي في نفس الأمر، ينظر في التقييد بنفس الأمر اهـ عن خط السيد إسماعيل بن محمد بن إسحاق، ولم يثبت في الشرح ولا في حاشية السعد اهـ ح **(*) قوله)** فقوله: بل عدم ظهورها مبتدأ، هو معطوف على الفاعل فتأمل في كلام المؤلف اهـ وعبرة السعد بل يجوز عدم ظهورها اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** لا مجرد كلام على السند الذي هو كون تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة كما مر كما هو ظاهر كلام الشرح اهـ علوي.

(*) قوله) من الإجمال في ذلك، وذلك أنه كذا ظن بخط ح وهنا بياض في الأمهات بعد قوله في ذلك، وقد استقام المعنى بالمظنن به اهـ

/ص٣٩٤/ أو المساواة^(٣١) وقد شرط عدمهما^(٣٢). وتقرير الثانية أن يقال: لو لم يكن التعليق بالصفة دالا لغة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه أهل اللغة ذلك، والتالي باطل فالمقدم مثله، أما الأولى فظاهرة، لاستحالة فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه،

(٣١) بين الإبل والغنم في علة القياس اهـ جلال على المختصر
(٣٢) في التحرير وشرحه لابن الهمام: ودفع الثاني بأن شرطنا في دلالة 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 اهـ والله أعلم.

= 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 عاما متناولا لهما 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

(* قوله) إذا كان التقدير إلى قوله كما ذكره في شرح المختصر، 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 عني به العصد قرر هذا الجواب بأن التخصيص فرع 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 اهـ. **(* قوله)** لكان المعنى في الغنم الشاملة لهما، 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 المعترض بخلاف إرادة المعلوفة فلا تدخل السائمة إلا بالطريق الأولى فلا بد فيه منها يعني بها الطريق المذكورة اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي

وأما الثانية فلأن أبا عبيدة معمر^(٣٣) بن المشنى 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^(٣٤) عن محمد بن ميمون^(٣٥) بن مسيكة، ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن أبيه، وهذا إسناد جيد أنه يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته.

وقالوا - في قوله ﷺ: "لأن يمتلي جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلي 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 مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة" -: لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى؛ لأن قليله وكثيره سواء، فجعلوا الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فهما منه أن غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقدير الصفة المفهوم فكيف لو صرح بها.

قال أبو علي اللؤلؤي: بلغني عن أبي عبيد أنه قال: وجهه أن يمتلي 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 / ٣٩٥ / بالله شيئاً دخل النار"

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

(قوله) وقالوا في قوله ﷺ: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" مقول القول أنه يدل الخ
(قوله) وقالوا في قوله ﷺ: "لأن يمتلي جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلي شعراً" مقول القول لو كان كذلك

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 بأن 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 التجوز^(٣٦) قائم في أكثر اللغة؛ لأنها إنما تثبت^(٣٧) بقول الأئمة. إنما يكون قادحاً لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة، لكن المدعى هو الظن، والتجوز لا يقدح فيه، وإلا لزم أن لا يثبت شيء مما نقله الأئمة^(٣٨) 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 نفي الأخفش له عاماً كما ثبت^(٣٩) عن أبي عبيدة ومن معه؛ لأنهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضاً، والشافعي رضي الله عنه روى عنه أصحابه مذهبه 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.

(٣٦) وإذا 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: أنه أجيب بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجوز لخلاف ما نقوله، 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 اهـ مختصر وشرحه للجلال والله أعلم. (٣٧) في نسخة ثبتت اهـ (٣٨) في نسخة أئمة اللغة اهـ (٣٩) أي إثبات المفهوم اهـ وكذا عن سيدنا أحمد حبشي وفي حاشية أي الإثبات اهـ عضد معنى.

(قوله) وقلت: أي قال ابن مسعود من مات الخ **(قوله)** أن يبنوه على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية فسر المؤلف رحمه الله الاجتهاد بما ذكر لئلا يتوهم أن المراد بالاجتهاد في الأحكام الشرعية **(قوله)** بمذهب الأخفش، فإنه نفاه كذا في شرح المختصر وفي الفصول فإنه ينفي مفهوم الصفة **(قوله)** لم يثبت نفي الأخفش له عاماً، أي ثبوتاً عاماً للناس بأن يشتهر بينهم القول بنفيه وتعم معرفته^(٤٠) **(قوله)** فصار القدر المشترك، وهو نفي المفهوم

(*) قوله) وتعم معرفته، إذا كان المراد أنه ينفي مفهوم الصفة فالمراد عموم المفاهيم فاعرف اهـ برطي ح

ولو سلم فالتعارض منتف لا إمكان الجمع بأن المشبتين 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.

(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 /٣٩٦ص/ بحسب اللغة لا يجب أن يكون شرطاً يلزم من انتفائه انتفاء الحكم؛ إذ (قد يكون سبباً)^(٤٠) بل أنه الغالب في الاستعمال (قلنا): إن لم يجوز التعدد في الأسباب فلا إشكال وأما (إن جوز التعدد) فيها (فالظاهر العدم)^(٤١) فإذا انتفى السبب الخاص حكم بانتفاء مطلق السبب؛ لأن الآخر وإن كان جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت^(٤٢) وجوده،

(٤٠) أو علة اهـ فصول بدائع (٤١) أي عدم التعدد اهـ (٤٢) 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 فيترجح 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، وكأنهم اعترفوا بأنه لا يدل عليه اللفظ بل يدل عليه دليل عقلي وهو انتفاء السبب المستلزم انتفاء المسبب الذي هو الحكم، وهو أي الرجوع إليه قول الحنفية، أي أن انتفاء الحكم عند عدم الشرط يبقى على عدمه الأصلي في التحقيق ظرف لنسبة الخبر إلى المبتدأ، والأقرب لهم أي لمشبتيه 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 للأداة إشارة إلى ما قالوا من أن أهل اللغة قاطبة أطلقوا حرف الشرط على كلمة إن، =

(قوله) وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات، أما الحجة الثانية فإنها تخص الصفة^(٤٣) إلا أن يقال: ما ثبت به الأضعف ثبت به الأقوى وهو ما عدا الصفة

(*) قوله أما الحجة الثانية فإنها تخص الصفة، إنما أراد المؤلف لو لم يكن التعليق بالصفة مثلاً فتأمل اهـ ح عن خط شيخه، 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 الخ اهـ عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله

وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهراً^(٤٣) وهو المطلوب.

(قيل) في الاعتراض عليه ثانياً: هو (منقوض) نقضاً إجمالياً (بأن "أَرَدْنَ") في قوله تعالى: "وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا" 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^(٤٤)

= والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون ما دخلت عليه شرطاً، والشرط ينتفي المشروط بانتفائه، ألا ترى أن العلم والزكاة ينتفیان بانتفاء الحياة والحول اهـ.
(*) 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 كما في الخبر حتى يجوز أن يكون اللازم أعم كما في: إن كانت الشمس طالعة فالضوء موجود. بل الملازمة بين نفسي هو الجزاء وخارجي هو الشرط، فإن الأمر بالجلد في قوله: إن زنا فاجلدوه غيره في قولك: إن افترى فاجلدوه.

وحاصله أن الأمر المعلق على شرط لازم مساو لشرطه واللازم المساوي ملزوم كما علم بين أرباب المعقول فينتفي المساوي عند انتفاء مساويه ضرورة لا ينافيه ورود أمر بالجلد ثان مربوط بشرط ثان لاختلاف اللازمين والملزومين ضرورة أن الأمر الثاني غير الأمر الأول كما أن شرطه غير شرطه اهـ شرح مختصر للجلال والله أعلم.

(٤٣) وإن لم يثبت قطعاً اهـ (٤٤) إذا لم يمكن الإكراه حينئذ لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والإكراه إنما هو إرادة فعل مكروه اهـ عضد

(قوله) نقضاً أجمالياً، 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 أردن البغاء أو لم يردن **(قوله)** قلنا الإكراه مع عدم إرادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان، اعلم أن المؤلف رحمه الله قد أشار في هذا الجواب إلى أمرين جعل مبني الأول منهما على كون المفهوم من قوله تعالى: "إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا" 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 تَحَصُّنًا" لا يمكن غيره لا متناع هذا المفهوم فالشرط دائم لا غالب.

وجعل الثاني مبنيّاً على فرض كراهة البغاء والتحصن، والمفهوم هو الإكراه على البغاء مع كراهة الأمرين وهو ممكن، وحينئذ يصح التعليل بأن الشرط خرج مخرج الغالب لتصور هذا المفهوم =

فهذا المفهوم قد خرج عن كونه^(٤٥) دليلاً لامتناعه في ذاته، وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معاً يجب مع كونه في/٣٩٧ص غاية البعد بأن هذا الشرط (خرج مخرج الغالب)^(٤٦) لأن الإكراه يكون في الغالب عند إرادة التحصن.

(٤٥) ولو سلم فالمفهوم معارض بالإجماع، وقد عرفت أن مخالفة الظاهر للدليل 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 اهـ من شرح مختصر المنتهى للجلال (٤٦) أو مخرج المبالغة لأن المولى أحق بإرادته أو تخلف لمعارض أقوى وهو الإجماع، أو لعدم شرط التكليف حينئذ لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء فلا يمكن الإكراه عليه اهـ فصول البدائع.

(*) وكثير من القيود تخرج مخرج الغالب كقوله تعالى: "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ" وقوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ" وقوله تعالى: "وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ" وقوله تعالى: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" وقوله تعالى: "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ" ونظائره كثيرة وللعلماء كلام فيها على مقتضى مذاهبهم فراجع، والحق واضح اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله.

= وإن كان في غاية البعد كما ذكره المؤلف رحمته الله ممكن^(١)، ويكون كلام المؤلف في الأمر الأول من الجواب مبنياً 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 مذهبه خارجاً مخرج الأغلب لأنه يجوز اجتماع الإكراه حينئذ مع عدم إرادتهما. قلت: وأما الأمر الثاني من الجواب فلم يجعله المؤلف رحمته الله مبنياً على مذهب المعتزلة^(٢) من جواز خلو الضدين عن الإرادة بل بناء على ما هو أخص من الخلو^(٣) أعني كراهة التحصن والبغاء مع أنه في غاية البعد كما ذكره المؤلف رحمته الله فينظر ما وجه عدوله في الأمر الثاني عن مذهبه.

(*) قوله كما ذكره المؤلف ممكن، لفظ ممكن ثابت في الأم ولم يثبت في نسخ المؤلف وهو الصواب اهـ (*) قوله فلم يجعله مبنياً على مذهب المعتزلة، بل الظاهر أن بناءه على مذهب المعتزلة أظهر فإن الجواز المذكور لا ينافي كونه في غاية البعد بخلاف عدم الجواز فإنه ينافيه تأمل وتحقق اهـ حسن بن يحيى (قوله) بل بناء على ما هو أخص الخ، إذ لا تكون الكراهة إلا مع إرادة التحصن من غير عكس فهي أخص من الإرادة اهـ ح خط عن شيخه.

واعترض ثالثاً بأن المذكور بعد كلمة إن ونحوها شرط^(٤٧) لإيقاع الحكم^(٤٨) لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الإيقاع، وهو لا 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^(٤٩) 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 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 / ٣٩٨٥ / الصيام (طرفي النهار) وهو 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.

(٤٧) في نسخة يكون شرطاً اهـ (٤٨) أي لإصدار الحكم من المتكلم لا لثبوتها في نفس الأمر كما يقال مثلاً: إذا نزل الثلج فالزمان شتاء. أي أن معناه أن نزول الثلج شرط لحكمي لأن الزمان زمان الشتاء لا أنه شرط لثبوت الشتاء، فعند انتفاء النزول انتفى حكمي لثبوت الشتاء، فلا يلزم من انتفاء الشتاء انتفائه لجواز ثبوته وذلك مطلوبك اهـ من المنتخب من النقود والردود على شرح مختصر المنتهى للعضد والله أعلم.

(٤٩) 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 إنا 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 اهـ 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 الشرط فكأنه أوقع عند نزوله أنت حر اهـ.

(قوله) الخارجي، وهو الوقوع (قوله) بأن مرجعه، أي مبنى الاختلاف (قوله) الذي هو الإيقاع، وذلك أن السبب هو أنت حر، أي إيقاع الحرية، والحكم هو وقوع الحرية، فالحنفية يقولون أنه يمنع السبب يعني أنه لا ينعقد

احتج (النافون) لجميع ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها أنه (لو ثبت) المفهوم الذي هو دليل الخطاب^(٥٠) (لثبت بدليل) والتالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فبالإجماع، وأما بطلان التالي فلأن ثبوته إما بدليل (عقلي أو) بدليل (نقلي متواتر وهما منتفیان 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^(٥١) وذلك معلوم من اللغة والعرف^(٥٢).

(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 منتف؛ لأن الأصل عدم التعارض،

(٥٠) أي اللفظ الدال على الحكم لا المفهوم الاصطلاحي، وقوله في المنطوق يعني في المذكور لا المنطوق الاصطلاحي والله أعلم اهـ سيدنا أحمد حبشي عن خط العلامة الجنداري رحمه الله (٥١) لعل تأنيث ضمير الشام باعتبار الناحية اهـ.

(٥٢) 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 حينئذ بالمعين، والاختصاص هو معنى نفي الحكم عن غيره، لكن لا يخفأك أن المصنف بصدد الرد على نافي المفهوم ولم يحصل من هذا التحقيق إلا على تصحيح المذهب الذي رد عليه به اهـ والله أعلم

(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.

وأما الثانية فلأنه قد ثبت في نحو: لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة، فإن قوله: أضعافاً مضاعفة في معنى الوصف كما سبق، ومفهومه عدم النهي عن القليل منه، وقد ٣٩٩ص/ ثبت النهي عن القليل والكثير^(٥٣).

(ورد) ما تمسك به النافون من الشبه، أما الأولى فبأننا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد فنقول **(بقبول الآحاد)** 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 الآحاد 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^(٥٤) الإخبار، إلى غير ذلك من الأخبار الواقعة^(٥٥) **(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"، قلنا: ممنوع؛ فإن المفهوم دليل ظني^(٥٦) فإذا قام قاطع^(٥٧) بخلافه لم يقو المفهوم على معارضته؛ **(فإن القاطع يدفع الظاهر)** فلا يقع تعارض بين الطرفين^(٥٨) 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.

(٥٣) بقوله عز من قائل: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" اهـ من الرفو (٥٤) لا إذا قصد معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "مطل الغني ظلم" لأن ذلك حكم كقوله في الغنم السائمة زكاة فهو كأوجب وحرمت، وإن كان خبراً في الصورة، إنما النزاع في الأخبار عن الموجودات الخارجية العينية اهـ نظام والله أعلم. (٥٥) كقوله: من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار" فإنه إخبار قطعاً وقد تقدم اهـ (٥٦) فيترجح المنطوق عليه اهـ فصول بدائع (٥٧) يريد بالقاطع "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" مع قوله تعالى: "لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً" إلا أن الربا في وأحل الله البيع الخ عام، فهو ظني الدلالة حكمه حكم الآية الأخرى فينظر في القطع بقيام القاطع اللهم إلا أن يقال: هذا مبني على مذهب الحنفية في العام اهـ (٥٨) وفي نسخة من الطرفين ومثلها ومثل ما في الأصل في نسخ العضد اهـ.

(قوله) قلنا: لكن التعارض، يعني أنا وإن سلمنا الملازمة أجبنا بمنع بطلان اللازم وهو أن التعارض وإن كان الخ

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.

وجوابها على هذا التقرير أنا لا نسلم أن التعارض بالمعنى المذكور ص/٤٠٠ خلاف الأصل؛ لأنه في الحقيقة ليس بتعارض؛ لعدم كونهما متساويين في القوة، ولو سلم فالإفضاء^(٥٩) 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 موضوعها، وهو لا ينافي ما ندعيه^(٦٠) من ثبوت دليل الخطاب في الجملة بأن لا يكون هناك دليل يدل على مخالفة المفهوم.

(٥٩) مبتدأ خبره إنما يقتضي اهـ (٦٠) يقال عليه هذا الكلام يعطي أن مثبت مفهوم المخالفة يكتفون بمجرد الثبوت في الجملة، ولا يشترطونه 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 لا ثبوته. =

(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 (قوله) بالمعنى المذكور، أي التعارض في الجملة وإن لم يكن على جهة التساوي كما عرفت من المنقول عن السعد، وأما المؤلف رحمه الله فلم يتعرض لما ذكره السعد فيما سبق وكان الأولى ذكره ليظهر معنى قوله رحمه الله بالمعنى المذكور، وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى ذلك بقوله: لأنه في الحقيقة إلخ.

(مسألة) في مفهوم اللقب^(٦١) وهو نفي الحكم عما لم يتناولوه الاسم مثل في الغنم زكاة، وزيد قائم، فإنه يدل عند مثبته على نفي الزكاة عن غير الغنم، ونفي القيام عن غير زيد، ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسمية كتمثيل^(٦٢) 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^(٦٣) من الشافعية، وقال الجويني: إنه صار إلى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن أحمد^(٦٤) ومنهم من عزاه إلى أحمد نفسه، قال أبو الخطاب: وبه قال مالك وداود، وحكى أيضاً عن ابن القصار وخويز منداد^(٦٥) من المالكية، وميمه /١٥١٥/ مكسورة ومفتوحة، وقيل: إنه أخذ هذا القول لمالك من استدلاله على عدم أجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلاً بقوله تعالى: "وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ" قال: فذكر الأيام ولم يذكر الليالي^(٦٦) ذكره المازري، وأصحابنا ينسبون هذا القول إلى أحمد ولعل الوجه الوجه، والمأخذ المأخذ.

(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.

= 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 الخ اه والله أعلم.

(٦١) اللقب المقصود في المقام ما يشمل العلم كزيد، أو النوع نحو في الغنم زكاة، فالمراد به مطلق الاسم وقد يعبر عنه بمفهوم الاسم اهـ (٦٢) وقد تقدم لبعضهم في الصفة أنه إنما يعتبر بمفهومها إذا كانت مما يطرأ ويزول كالسائمة لا كالطعم فإنه لا يفارقه اهـ (٦٣) فورك بفتح الفاء ولا يجوز فيه ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي اهـ أزهرى (٦٤) من المالكية اهـ (٦٥) هو أبو بكر المالكي الأصولي اهـ قاموس في بعض النسخ بالياء بعد الميم وضبطه في القاموس بالنون كما هنا اهـ (٦٦) قال السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته: قد كتبنا في الحاشية عند أول الكلام على مفهوم الصفة ما يزيد هذا البحث إيضاحاً فارجع إليه اهـ عن خطه

(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.

(و) أيضاً يجب أن لا يعمل به؛ (ثلاثاً يلزم من نحو) قولنا (محمد رسول الله، والعالم موجود ظهور الكفر)؛^(٦٧) 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^(٦٨).
وأجيب عن هذا الوجه^(٦٩) بأن المفهوم إنما يحتج به عند عدم معارضة^(٧٠) الدليل، أما إذا قام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل^(٧١) به كغيره من أنواع دليل الخطاب.

(و) احتج القائلون بمفهوم اللقب بأنه (وقع فهم نسبة الزنا إلى أم الخصم من نحو) قول القائل لمن يخاصمه (ليست أُمي بزانية) ويتبادر ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب، ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد، ولولا /ع.ف.ص/ مفهوم اللقب لما تبادر ذلك، والجواب أن ذلك مفهوم (من القرائن)^(٧٢) الحالية وهي الخصام وإرادة الإيذاء والتقيح، وكل ما يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالباً فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة.

(٦٧) لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع اهـ شرح الشرح والله أعلم. (٦٨) 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 بمحلي فهو منتف عن غير محل، والأصل عدم تعلق مثله بغير ذلك المحل اهـ شرح مختصر للجلال. (٦٩) ضعف هذا الجواب غني عن الجواب 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 اهـ السيد حسين الأخفش رحمه الله. (٧٠) يقال عليه قيام القاطع على خلافه مسلم لكنه لا يمنع دلالته 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 اهـ من أنظار السيد العلامة أحمد بن إسحاق رحمه الله. (٧١) 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 تنتهض، والحق أن فائدة تخصيص الشارع بذكر اللقب هو ربط الحكم به كفاءة 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 اهـ من الفواصل شرح منظومة الكافل (٧٢) لأن مثل ذلك من الكناية التعريضية كما ثبت مفهوم الضمير في: "لَئِنْ أَشْرَكَتْ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" 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 اهـ مختصر، وشرح الجلال عليه والله أعلم.

[مفهوم الحصر وإثباته]

(مسألة) (ومفهوم الحصر^(٧٣)) مثل: ما العالم إلا زيد) وما أنت إلا تميمي وغير ذلك مما يفيد النفي والاستثناء، ومنه نحو: "فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ"، "وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ" والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطقاً، والإثبات مفهوماً^(٧٤) (و) مثل (إنما العالم زيد) وإنما أنت تميمي، وهو الحصر بإنما يفيد الإثبات منطقاً والنفي مفهوماً (و) مثل (العالم زيد)^(٧٥) والرجل عمرو والكرم /٤:٣٨/ في العرب والأئمة من قريش وصديقي خالد^(٧٦) مما عرف فيه المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس،

(٧٣) ومعنى الحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه اهـ 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 يحتج للتغاير بقوله تعالى: "يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" فإنه لا يجوز أن يقال بحصر رحمته لأنه لا يمكن حصرها اهـ.

(٧٤) هذا قول الجمهور، وقال البرماوي: الصحيح أنه منطوق لأنه لو قال: ما له علي إلا دينار كان إقراراً بالدينار، ولو كان مفهوماً لم يكن مقراً لعدم اعتبار المفهوم في الأقاير اهـ وممن صرح بأنه منطوق أبو الحسين القطان والشيخ أبو إسحاق الشيرازي اهـ والله أعلم.

(*) لا يخفى على من تذكر ما قدم المؤلف رحمه الله 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 لمذكور وهو زيد، وقد ذكر في اللفظ يلاً، والثاني كذلك أعني أنه منطوق لكونه حالاً لزيد صريح لأنه ذكر في النفي بما على وجه العموم إذ المراد من ذكر الحال لا 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 اهـ مما نسب إلى السيد حسين الأخفش رحمته الله.

(٧٥) ("وكذلك العالم زيد") وتعريف الجنس بالإضافة واللام لا يفيد الحصر إلا (حيث لا قرينة عهدية) أما باللام فلأنها مشتركة بين الجنس والعهد فلا تعينها لأحدهما 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 إنما هو الجنس اهـ مختصر وشرحه للجلال رحمته الله.

(٧٦) على أن الإضافة جنسية أي مراد بالصديق الجنس، وإن كان وضعية بالإضافة على عهدية المضاف فقد ترد على إرادة جنسيته اهـ من شرح الجلال

ويكون الخبر أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علماً أو غير علم، ومنه قوله **عليه السلام**: "تحریمها التکبیر وتحلیلها التسليم" ولهذا احتج به أصحابنا والشافعية على تعین التکبیر، 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"، "وَإِيَّايَ فَرَّهَبُونَ" إذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد **(قيل به و)** قد قيل **(بنفيه)** أما مفهوم ما وإلا فقد اعترف به أكثر منكري المفهوم^(٧٧) كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي وأصر الحنفية على نفیهم، وأما مفهوم إنما فأئمتنا والجمهور على إثباته^(٧٨) كالشيخ أبي إسحاق 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 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 والارتشاف وشرح الغابة ومختصر التقريب وغيرها،

(٧٧) أي في الجملة فلا يرد أن القاضي والغزالي إنما يخالفان في مفهوم الصفة اهـ
(٧٨) لتصريح النحاة بأنها بمعنى ما وإلا، أي مفيدة للنفي أولاً والإثبات في الجزء الأخير آخراً منحصرأ فيه اهـ من شرح جحاف

(قوله) ويكون الخبر أخص منه، هكذا ذكره السعد، والمراد أخص منه ولو من وجه ليعم الأمثلة المذكورة **(قوله)** على تعین التکبیر، لا سائر الأذكار من التسبیح والتحمید **(قوله)** على نفیهم، مضاف إلى الفاعل **(قوله)** على أن الاستثناء من النفي إثبات، اقتصر المؤلف **عليه السلام** على هذا مع أن النقل عن أهل العربية أنه من الإثبات نفي أيضاً اعتماداً من المؤلف **عليه السلام** 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^(٧٩) كما صرح بذلك السعد مع أن المؤلف **عليه السلام** صرح فيما يأتي قريباً أن إنكار دلالة ما قام إلا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات، فلذا اقتصر المؤلف **عليه السلام** عليه في الاستدلال.

(*) قوله) فلا يحتمل التأويل، 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 اهـ من خطه.

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 الخطائيات 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^(٧٩)؛ لأنه احتجاج بنفس المتنازع فيه فيقال^(٨٠): لا نسلم أنه مسكوت عنه، بل محكوم عليه بثبوت المجيء على إنكار دلالة مثل ما قام إلا زيد وما العالم إلا زيد على ثبوت القيام^(٨١) 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^(٨١) أن الكندي المتفلسف 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،

(٧٩) لأن هذا هو المتنازع فيه جعل دليلاً وكان مصادرة على المطلوب اهـ شرح ابن جحاف

(٨٠) وفي نسخة فنقول اهـ (٨١) هو محمد بن قاسم الأنباري اهـ

(قوله) على ما هو قانون الخطائيات، وأما على قانون الاستدلال اليقيني فلا فلذا قال: فإن المنطقيين يأخذون بالأقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية، أي بعض المنطق 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 موضع 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 رحمته فيما يأتي صرح بامتناعه حيث قال: لأن الإخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب.

قلت: ولعل المؤلف رحمته 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 الخطائيات فيندفع الاعتراض.

فقال المبرد: بل المعاني مختلفة فالأول إخبار عن قيامه فقط، والثاني إخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به^(٨٢)، والثالث جواب سؤال سائل، والرابع عن إنكار منكر لقيامه. وقد حقق هذه المعاني التي أشار إليها المبرد علماء البيان، قالوا: ترد إنما بدون الحصر كقوله عليه الصلاة والسلام: "إنما الربا في النسيئة" لانعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل، لأن ابن عباس^(٨٣) رضي الله عنهما وإن خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه، وترد مع الحصر كقوله تعالى: "إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ" فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين، وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما خلاف الأصل.

قلنا: قد ثبت إجماع أئمة التفسير واللغة والبيان على إفادتها الحصر، فإذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على أنه لقرينة 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، فثبت 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 باطل، 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" زيدٌ 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 ذكروه في استواء التقديم والتأخير في إفادة الحصر ملتزم، وقولهم إن/ص:٤٠ القائلين بإفادة الأول للحصر لا يقولون بإفادة الثاني له ممنوع؛ فإن صاحب المفتاح صرح بأن "المنطلق زيد" و"زيد المنطلق" سواء في إفادة حصر الانطلاق على زيد.

(٨٢) الباء داخله على المقصور تأمل اه فلا يرد أن هذا التركيب مفيد قصر زيد على القيام، والمفهوم من كلام المبرد قصر القيام عليه اه

(٨٣) وروي الخلاف أيضاً عن زيد بن أرقم وأسماء بن زيد اه شرح أزهار والله أعلم وأحكم.

(قوله) وإلزامه، الضمير عائد إلى الاستواء والفاعل محذوف أي إلزام المخالف الاستواء فالإضافة إلى المفعول.

(ولتبادره) أي: المفهوم (في الأولين) الذين هما: النفي والاستثناء وإنما (إلى الأذهان قيل): إنه (منطوق) لا مفهوم، أما مفهوم النفي والاستثناء فممن صرح بأنه منطوق أبو الحسين بن القطان، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ورجحه القرافي^(٨٤) في قواعده، والبرماوي في شرح ألفيته، وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب، قال ابن أبي شريف: وهو الذي يثلج له الصدر^(٨٥)؛ 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^(٨٦) بفتح الميم والواو بينهما راء مهملة ثم راء مضمومة مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة، وحكاها 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 الدراكية لدقائق تراكيب البلغاء ولطائف اعتباراتهم فيها، فإن من منح ذلك إذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم^(٨٧) نسبة التخصيص^(٨٨) والحصر، 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.

(٨٤) قرافة كسحابة مقبرة مصر فيها قبر الشافعي، وكسحاب قرية بجزيرة بحر اليمن اه قاموس (٨٥) في شرح أبي زرعة على الجمع عند قوله الالهام إيقاع شيء في الصدر يثلج له الصدر ما لفظه: أي يطمئن، وفيه لغتان يثلج بفتح اللام يثلج بضمها، وثلج بكسرها يثلج بفتحها اه، وفي شمس العلوم في باب فعل بفتح العين يفعل بضمها ما لفظه: وثلج النفس اطمئنانها، وفي باب فعل بكسر العين يفعل بفتحها يقال: ثلج الرجل بخير أتاحه أي سربه اه (٨٦) نسبة إلى مروالروذ وهي غير مرو الشاهجان، والنسبة إلى الأخيرة مروزي اه. (٨٧) منه وهو ثابت في شرح المفتاح اه (٨٨) كذا في النسخ نسبة التخصيص الخ وظن القاضي محمد بن إبراهيم السحولي عليه بلفظ بسببه اه

(قوله) وإنما أي لفظ إنما (قوله) والقوة الدراكة عطف تفسيري الخ (قوله) كابن الحاجب، أخذ له ذلك من قوله في شرح المفصل إن تقديم الله أحمد للاهتمام وما يقال أنه للحصر لا دليل عليه

واعلم أنه إذا وجد في الكلام التقديم مع "إنما" ففيه تفصيل^(٨٩) وهو أنه إن أمكن تقدير الكلام بما وإلا من غير تغيير لأجزائه عن وضعها وإعرابها كقولك: إنما تميمي أنا، كان القصر مستفاداً من "إنما" 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/ص:٤٦٧ زيداً فيكون المقصور عليه زيداً، وإنما مؤكداً لذلك القصر نظراً إلى أن زيداً هو الجزء الأخير رتبة^(٩٠)؛ إذ لا يمكن تقديره بما وإلا إلا بتأخير زيد كما لا يخفى، ومن البين في ذلك قوله:

أساميا لم ترده معرفة 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^(٩١)، وإن رفعت انعكس المعنى المقصود.

(٨٩) هو للمحقق الشريف ذكره في حاشية شرح المفتاح وخالفه السعد فيه اهـ.

(٩٠) جواب لما يقال أن إنما تفيد القصر في الجزء الأخير وهنا القصر في الجزء الأول وهو زيد فكيف تصلح إنما لأن تؤكد اهـ من خط السيد حسين الأخفش (٩١) لأن ما بعد إلا لا يعمل فيما قبلها اهـ من حاشية الشريف على شرح المفتاح

(قوله) عن وضعها، أي الأجزاء من التقديم والتأخير **(قوله)** وإعرابها، يعني الإعراب الذي كانت عليه مع إنما **(قوله)** لتأخر التقديم، يعني تأخره لفظاً عن إنما^(٩٢) **(قوله)** وإن لم يمكن ذلك، أي تقدير الكلام من غير تغيير. **(قوله)** لم يكن للكلام وجه صحة، إذ يصير المعنى إذا قدرنا الناصب من جنس المذكور على ما ذكرنا لذة إلا ذكرناها^(٩٣)، وهذا كلام ساقط لا صحة له **(قوله)** انعكس المعنى، وهو القصر من قصر الصفة على الموصوف إلى قصر الموصوف على الصفة

*** (قوله)** يعني تأخره لفظاً الخ، المراد تأخره في إفادة الحصر فتأمل اهـ أحمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه.

*** (قوله)** عليها ذكرنا لذة الخ، لفظ على فيه نبوة اهـ ح وفي شرح المفتاح هنا لأن ما بعد إلا لا يعمل فيما قبلها فليس من باب ما أضمر عامله كما وهم المحشي اهـ 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^(٩٢): كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه، يعني: سواء أزاله أم لم يزله، ومن الأول تناسخ الأزمنة والقرون، ونسخت الشمس الظل^(٩٣) والشيب الشباب، ومن الثاني تناسخ الموارث^(٩٤) والأنفس^(٩٥) عند القائلين به، ونسخت النحل^(٩٦) من خلية إلى خلية أخرى فيكون للقدر المشترك^(٩٧).

وذهب القاضي أبو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره إلى أنه مشترك^(٩٨) بين الإزالة والنقل متمسكين بأنه أطلق عليهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الأصل، وذهب أبو الحسين البصري وغيره إلى أنه حقيقة في الإزالة^(٩٩) مجاز في النقل من باب استعمال اللزوم في الملزوم؛

(٩٢) هو أحمد بن فارس صاحب المجلد في اللغة اهـ (٩٣) لأنها تخلفه شيئاً فشيئاً اهـ فصول بدائع (٩٤) وهو انتقال المال من وارث إلى وارث اهـ جلال ومثله في العضد اهـ (٩٥) لأنه نقل من بدن إلى بدن اهـ سعد.

(٩٦) المنقول النحل بالحاء المهملة قال السجستاني: النسخ أن يحول ما في الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى، خلية النحل معروفة والجمع خلایا، وتكون من طين أو خشب، وقال الليث: هي من الطين كوراة بالكسر اهـ مصباح (٩٧) أي هو مشترك معنوي لأنه للحقيقة المشتركة بين المعنيين اهـ والله أعلم (٩٨) أي لفظي اهـ (٩٩) لأنها الفرد الكامل بخلاف إزالة النقل اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(قوله) قال ابن فارس كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه، ينظر في صدق هذا^(*) على نسخت النحل من خلية فإن الخالف للخلية الأولى هي الخلية المنقول إليها وليست بنسخة للنحل.

(قوله) للقدر المشترك، وهو كون الشيء خالفاً لغيره

(*) قوله) ينظر في صدق هذا الخ، الظاهر أنه وارد على نسخ الموارث والأنفس أيضاً فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

لأن في النقل إزالة^(١) عن موضعه الأول مستروحين إلى أنه غير مستعمل فيما /٤٧ص/ سواهما^(٢) وليس حقيقة في نسخت الكتاب؛ لأن ما فيه لم ينقل حقيقة، فيتعين كونه حقيقة في الإزالة تفادياً عن لزوم كثرة المجاز^(٣)

(١) 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 متعددة اهـ (٢) ولو استعمل حقيقة فيما سواهما لكان الحكم بالمجاز في النقل تحكماً اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر (٣) 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 في معنى واحد وهو النقل مطلقاً اهـ.

(قوله) لأن في النقل إزالة، فالإزالة لازمة والنقل ملزوم، وهذا بناء على أن ذكر اللازم وإرادة الملزوم مجاز خلاف ما ذكره السكاكي^(*) 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 للمشى مال إليه وأحبه. **(قوله)** وليس حقيقة في نسخت الكتاب، أي ليس النقل حقيقة في نسخت الكتاب **(قوله)** فيتعين كونه، أي النسخ **(قوله)** تفادياً عن لزوم كثرة المجاز، لأن النسخ إذا كان حقيقة في النقل كان النقل مجازاً في الإزالة استعمالاً للملزوم في اللازم، ومجازاً في نسخت الكتاب إذ لا نقل لما في الكتاب إلى الكافد الآخر كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وإنما شبهوه بالمنقول الحقيقي من أنه 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 لعدم المشابهة بين نسخ الكتاب والإزالة، واستعمال النسخ بمعنى الإزالة في نسخت الكتاب إنما هو بواسطة استعمال^(*) نسخت الكتاب في النقل ثم استعماله بعد ذلك في الإزالة لتحصل العلاقة. وقد أجاب المؤلف عليه السلام ^(*) بقوله: وجوابه إن ذلك أي النقل وإن كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ الموارث الخ، 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 الخ.

(*) قوله) خلاف ما ذكره السكاكي، 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 الخ اهـ سيلان **(*) قوله)** إنما هو بواسطة استعمال الخ، الظاهر أن يقول: بواسطة تشبيهه بنسخ الكتاب بالنقل اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** وقد أجاب المؤلف الخ، يحقق هذا الكلام وكلام المؤلف فلم تظهر صحتهما اهـ ح عن خط شيخه، وقد شكل على هذا الاعتراض بخط ح اهـ

وجوابه أن ذلك وإن كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ الموارث والأرواح ونسخ النحل^(٤)؟

وهذه 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 دفْعاً للاشتراك، وهو معارض بمثله، وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي، هذا معناه اللغوي.

وأما المعنى الاصطلاحي^(٥) فهو (بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي^(٦)) متراخ فقوله: "بيان" جنس وذكر الانتهاء لإخراج بيان المجلد والتقيد للحكم بالشرعي لإخراج الأحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فإن بيان انتهائها بدليل شرعي ليس بنسخ^(٧) باصطلاح أهل 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 الناسخ سنده كما تقدم، وهكذا القياس الناسخ^(٨) عند من يثبت النسخ به أصله لا عينه، وقوله: "متراخ"^(٩)

(٤) يقال: نسخ الموارث والأرواح والنحل كله نقل فهي أفراد لكلي كما أن نسخ الریح الأثر ونسخ الشيب الشباب كلاهما إزالة اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته.

(٥) في نسخ وأما معناه اهـ (٦) لو قال بنص شرعي لثلا يرد الإجماع والقياس اهـ (٧) كتحريم 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 اهـ من شرح جحاف (٨) مبتدأ خبره أصله يعني أصل القياس وهو الكتاب والسنة اهـ.

(٩) في شرح جحاف وقوله: متراخ عنه، لتخرج الغاية نحو: أتموا الصيام إلى الليل فإن قوله: إلى الليل يصدق عليه أنه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي لكن ليس متراخياً عنه فلا بد أن يكون متأخراً عن إمكان العمل اهـ

(أقوله) بيان المجلد، فإنه ليس بياناً لانتهاء الحكم بل بيان للمراد بالمجلد (أقوله) كالموت والنوم الخ، اعترض العلامة بأن الرفع بالنوم والغفلة أيضاً بدليل شرعي وهو قوله ﷺ: "رفع القلم عن ثلاثة" وأجيب بأن العقل حاكم فإن شرط التكليف التعقل ويستوي في امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة ليست رافعة بل مبنية أن مثل النوم والنسيان هو الرافع ذكره السعد

١٤٠٨٥/ لإخراج نحو: صل عند كل زوال إلى آخر الشهر^(١٠)، وجميع طرق التخصيص؛ لأنها للدفع وهذا للرفع مع التنبيه على أن النسخ ممتنع قبل إمكان العمل بالمنسوخ كما يجيء إن شاء الله تعالى، ومنهم من عرّفه برفع الحكم الشرعي^(١١) والمعنيان متقاربان؛

(١٠) وإن كان يمكن أن يقال: إنه لم يرفع الحكم إذ لم يثبت بأول الكلام لأن الكلام بالتمام 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 اهـ منقولة (*) في العضد 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 اهـ والله أعلم.

(١١) بدليل شرعي متأخر اهـ عضد

(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 لخاص متقدم فلا يصدق عليه أنه متراخ إذ المتراخي هو العام لا هو لكن التعليل^(*) بقوله: لأنها للدفع لا يشملها فتأمل.

(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) لكن التعليل الخ، الدفع حاصل تقدم الخاص أو تأخر اهـ 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 اهـ محمد بن زيد رحمته ح **(*) قوله)** إذ الفعل الماضي الخ، عبارته لرفع الحكم الشرعي فليس الكلام في الفعل فتأمل اهـ ح عن خط شيخه.

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^(١٢) على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراخ، وقال إن الدلالة أولى من الرفع والبيان؛ لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوة فقط فقيل: لا يضر خروجها عن التعريف؛ لأن المقصود /٤٩٥/ تعريف النسخ المتعلق بالأحكام لا مطلق النسخ، وقيل: هي غير خارجة والمراد نسخ الأحكام اللفظية كصححة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب.

(١٢) كما حده بعض الفقهاء اهد فصول بدائع.

(قوله) لأنه، أي النسخ بيان لانتفاء 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 بانتفاء 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 الماضي والحاضر لا يتصور رفعهما وبالنظر إلى المستقبل لم يتعلق به الخطاب فلا رفع لاقتضائه سابقة الوجود فذهبوا لأجل ذلك إلى أن النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستقراً في نفس الأمر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن فزال التعلق المظنون قطعاً.

قال في شرح المختصر: وهو مرادنا بالرفع ومرادهم أي الفقهاء بالانتفاء 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 انتفاء الحكم في علم الله تعالى لا في علمنا، ويصدق الرفع في علمنا لا في علم الله تعالى، وأما الدلالة فتصدق بالاعتبارين إذ الدلالة على خلاف حكم شرعي صادق باعتبار ما في علم الله تعالى وما في علمنا.

(قوله) الأحكام اللفظية، أي المتعلقة بنفس اللفظ

[في بيان جواز النسخ عموماً، وفي القرآن]

(مسألة) (وهو جائز) عقلاً عند جميع أهل الشرائع (ونفاه بعض اليهود) وهم سوى الشمعونية^(١٣) من اليهود (و) نفى (وقوعه) فقط (بعضهم) يعني بعض اليهود، وهم العنانية^(١٤) 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 محمد ﷺ لكنه لم ينسخ شريعة موسى ﷺ بل بعث إلى بني إسماعيل دون بني 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 فدلّله 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^(١٥) كغيرهم،

(١٣) في حاشية لعل لفظ سوى زيادة من الناسخ، وفي حاشية أخرى الصواب حذف لفظ سوى اه، ولفظ شرح أبي زرعة على الجمع عند قوله: النسخ واقع عند كل المسلمين، أشار بالمسلمين إلى مخالفة غيرهم وهم فرقة من اليهود أحالته عقلاً، وهم الشمعونية وأخرى منهم وهم العنانية منعت وقوعه فقط، وثالثة منهم وهم العيسوية قالت بوقوعه كذا ذكر ابن برهان والآمدي وغيرهما اه كلامه، العيسوية منسوبون إلى عيسى الأصفهاني.

(١٤) عنان كسحاب ورباب وزنا ومعنى الواحدة عنانة، وطائفة من اليهود تسمى العنانية بفتح العين، ويقال: إنهم طائفة تخالف 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 بظواهر النصوص اه عضد والله أعلم. (١٥) ينظر في قوله: وإما تفضلاً، كغيرهم يعني الأشاعرة، =

(قوله) وهم سوى الشمعونية، ظاهره أن القائل بالجواز هم الشمعونية وفي شرح المختصر وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه.

(واختلاف المصالح باختلاف الأوقات) معلوم كما قررناه آنفاً (و) أما الوقوع فله أدلة منها (الأمر بتزويج بنات آدم من بنيه)^(١٦) فإنه جاء في /ص٤١/ التوراة أن آدم ﷺ أمر بتزويج بناته من بنيه بلفظ الإطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع^(١٧) (من غير تخصيص) بالبنات والبنين في زمانه (ولا تقييد) بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل بل ينفى ظاهر الدليل يجب نفيها (ثم) جاء (التحريم) لذلك (اتفاقاً) بيننا وبينهم وهو النسخ (و) منها - وهو أول الأدلة الخاصة بمنكري النسخ من المسلمين^(١٨) - (قوله تعالى: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا"^(١٩)) "نَاتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا" وهي ظاهرة في الوقوع.

= قال العلامة المقبل: هذا الإجماع مدخول ودعوى العصد أنهم يقولون بالمصالح تفضلاً يرده تصريحهم في الأصول بأن تعليل أفعاله تعالى بالحكم محال لأنه يكون مستكملاً 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 اهـ.

(١٦) أخرج الطبري 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 اهـ من شرح التحرير

(١٧) التوزيع تزويج توأمة أحد البطنين توأم 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، وروى 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 القرابان، وأما رواية من روى أن الله سبحانه أخرج لولدي آدم زوجتين من حور الجنة فغير صحيح اهـ بلفظه. (١٨) لا من اليهود إذ لا يتم الاستدلال عليهم بالآية ونحوها اهـ

(١٩) في الكشف أو ننسأها وقرئ ننسها وننسها بالتشديد إلى أن قال: ونسؤها تأخيرها وإذهابها لا إلى بدل وإنسأها أن يذهب بحفظها عن القلوب اهـ ما أريد نقله، وقال عبد الله بن الحسين بن القاسم في كتاب الناسخ والمنسوخ أي ما تبدل 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 ننسأ أي نتركها ولا نغير حكماً فلمصلحة وحكمة في إبقائها على حالها ذكره السيد أحمد الشرفي في شرح الأساس اهـ.

(قوله) لكن على سبيل التوزيع، والتقسيم للبنات على البنين بأن يكون لكل واحد واحدة من البنات.

واعترض بأنها جملة شرطية معناها إن ننسخ نأت وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى: "قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ" وأجيب بأن سبب^(٢٠) النزول يدل على الوقوع قال المفسرون: إن 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" وهذه الآية سالمة عن هذا الاعتراض؛ لأن إذا لا تدخل إلا على المحقق 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 مغيى إلى غاية وهي /ص/ ٤١١ ظهوره عليه الصلاة والسلام وعند ظهوره زال التعبد بشرع من قبله؛ لانتها الغاية؛ وليس ذلك من النسخ في شيء، بل هو جار مجرى قوله تعالى: "ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" قلنا: القول بذلك يرجع بالمخالف إلى الخطأ في التسمية^(٢١) 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 بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال: "مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا" الآية،

(٢٠) وبهذا يظهر سقوط ما قيل إن المراد بالآية المعجزة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى فنسخها إزالتها والله أعلم اهـ من خط قال فيه: من خط الحسين بن حسن الأخفش
(٢١) الذي يظهر أن الخلاف لفظي كما ذكره في القسطاس اهـ

(قوله) إلى الخطأ في التسمية، وفي السعد فيرجع النزاع لفظياً

فإن قيل: الخصم إنما^(٢٢) يستدل عليه بما يسلم 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 كانت واجبة بقوله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ^(٢٣) إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ" ثم نسخت إجماعاً، وغير ذلك كثير كنسخ صوم يوم عاشوراء^(٢٤) 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 بقوله تعالى: "الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ" الآية.

ولما فرغ من أدلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف وأجوبتها فقال مشيراً إلى شبهة وجوابها (وتبعية المصلحة تنفي العبث واختلافها ينفي البدا) تقرير الشبهة أن يقال: لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز العبث أو البدا، والتالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن نسخه لما شرعه إما بحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل أو لا، وعلى الأول يلزم البدا، وعلى الثاني يلزم العبث، لأن ما لا يكون لحكمة يكون عبثاً /zlfz/ وأما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبدا الذي هو الظهور بعد الخفاء على الحكيم الذي لا يخفى على علمه شيء في الأرض ولا في السماء. وتقرير الجواب: إن 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^(٢٥)،

(٢٢) لعل ورود هذا السؤال على سبيل المساهلة وإرخاء العنان، وإلا فبعد ثبوت النبوة بما

ذكر صار إنكار المقدمات إنكاراً للضرورة والله أعلم اهـ مغربي

(٢٣) إما بآية الموارث "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ" وإما بقوله تعالى: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ

يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" وإما بقوله ﷺ: "لا وصية لوارث" اهـ (٢٤) الأحسن وجوب صوم اهـ

(٢٥) قال في بعض الحواشي: كالسكنجبل فإنه نافع للشيخ في الصيف لقمع الصفراء، ضار

له في الشتاء، وربما تورث مداومته له فيه الفالج اهـ بالمعنى

(أقوله) بما يسلم مقدماته، أي مقدمات الاستدلال عليه وهي هنا ثبوت نبوة محمد ﷺ وتصديقه بالمعجزات والنقل عن الله تعالى.

فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا أنه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا، فالملازمة ممنوعة. (و) من الشبه (قولهم) الحكم (الأول) إما (مقيد) بغاية (أو مؤيد فلا نسخ) على التقريرين، بيان ذلك أنه إن كان مقيداً بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايراً لمعنى النسخ، وإن كان مؤيداً لم يقبل النسخ للتناقض؛ إذ حاصله أنه مؤيد ليس بمؤيد، 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 وهو محال، مع أننا نعلم بالضرورة أن ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والإخبار به، وإلى نفي الوثوق بتأيد حكم ما، وقد ذكرتم أحكاماً مؤيدة كالصلاة والصيام، وإلى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به. وجوابها أنه (إن أريد) أن الحكم الأول إما مقيد بغاية وإما مؤيد (لفظاً) أي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية أو التأيد (فلا حصر)؛ لجواز أن لا يكون مقيداً بغاية ولا مقروناً بتأيد (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^(٢٦)؛ لظهور إطلاقه في البقاء ولا نعي بالنسخ إلا رفع ما ليس بمقيد في علمنا.

(٢٦) وأيضاً لو فرض أنه وقع مؤيداً فما ذكره من لزوم التناقض مردود بأن المؤيد أولاً =

(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 (قوله) ولا مقروناً بتأيد، 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 لاسيما مع تعليله بقوله: لظهور إطلاقه في البقاء إذ الذي في علم الله تعالى وفي نفس الأمر مقيد بأمد معلوم فلا بقاء له، ثم لا يخفى أن الإشارة^(*) بقوله: كذلك لم تقع موقعها إذ يصير المعنى بل المراد أنه في نفس الأمر كذلك، أي مقروناً بالتأيد لفظاً، وليس هذا بمراد للمؤلف رحمته فلو قال: إن أريد لفظاً فلا حصر إذ قد يكون مطلقاً عن التقييد لفظاً فلا امتناع الخ لكان أظهر في تأدية المراد.

(*) قوله ثم لا يخفى الخ، عبارة المؤلف في جميع هذا قديمة وقد شكل على كلام المحشي اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي.

(و) من الشبه (قولهم) رواية (عن موسى) ﷺ أنه قال في شريعته (هذه شريعة مؤبدة) وقال: الزموا السبت أبداً، وقال: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض، فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله ﷺ، أما الملازمة فللدلالة قوله على تأييد شريعته، وهو ينافي النسخ، وأما بطلان اللزوم فلكونه قول رسول متواتراً فلا يمكن بطلانه سنداً ولا معنى.

والجواب: منع كونه قول موسى بل هو (مختلق) فلا يكون متواتراً قيل: اختلقه ابن الراوندي /ص٤١٣/ والدليل على أنه مختلق أنه لو كان صحيحاً عندهم لقضت العادة^(٢٧) بأن يقولوه لنبينا ﷺ ويحتجوا به عليه، ولم يقع وإلا لاشتهر عادة (ونفى وقوعه في القرآن)^(٢٨) خاصة (أبو مسلم) محمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي، وكان من أعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك (لقوله تعالى: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ) "مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ" فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان.

= 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 وهو وجوب الصوم، ولا يلزم من تأبيد الصوم تأبيد وجوبه، أما لو أبَد الحكم نفسه أيضاً امتنع نسخه كأن يقول الصوم واجب عليك أبداً فإن مثل هذا لا يجوز نسخه اهـ من شرح جحاف على الغاية. (*) وهذا تقرير ما تقدم من أن الخلاف لفظي اهـ

(٢٧) 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 متبعيه لغير شريعته لا حكم بعدم جوازه رفعها كما هو المدعى فهو كقوله تعالى: "لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ" اهـ شرح الجلال، وما ذكره من قوله على أنه لو سلم الخ لا يقبله ليب اهـ من خط السيد حسين الأخفش رحمه الله.

(٢٨) ورآه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً وإن كان في الواقع نسخاً لأنه قصر الحكم على بعض الأزمان فهو تخصيص في الأزمان كال تخصيص في الأشخاص، حتى قيل: إن هذا منه خلاف في وقوع النسخ، والخلاف في تفسير 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 مغيّ في علم الله تعالى فهو كالمغني في اللفظ، =

(قوله) فلا يمكن بطلانه سنداً، لتواتره (قوله) ولا معنى، لكونه قول رسول صادق

(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، ومأمور به في وقته، وقد نقل عن أبي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقاً، والراجح ما ذكرناه.

[في الاحتجاج على امتناع النسخ قبل الإمكان] (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 ص/٤١٤ عند أئمتنا عليه السلام والمعتزلة أنه (يمنع)^(٢٩) النسخ قبل الإمكان) وبه قال الصيرفي من الشافعية

= (*) 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 فخلافه في التحقيق في حقيقة النسخ فإنه يقول المنسوخ مغني لا مرفوع، فإن قيل: كيف يصنع في قوله تعالى: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ" أجيب بأن المراد بالآية المعجزة مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحوهما اهـ شرح مختصر للجلال رحمته.

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 في التفسير، وله كتب كثيرة، فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه اهـ 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 مغني الخ الحاشية الأولى المنقولة هنا اهـ المراد نقله.

(٢٩) 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 اهـ شرح طبري على الكافل والله أعلم.

(قوله) والراجح ما ذكرناه، وهو نفي وقوعه في القرآن فقط (قوله) بأن يمضي، متعلق بالتمكن (قوله) من وقته، متصل بزمان وصفاه له والضمير للفعل (قوله) المقدر له شرعاً، وهذا بناء على أن النزاع إنما هو فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل لا في وقت مباشرة الفعل كما ذكره السعد فلذا لم يتعرض المؤلف رحمته للمطلق، وقد بنى المؤلف رحمته أيضاً على ما ذكره السعد فيما يأتي جواباً عن شبهة المخالف حيث قال: وهذا غير النزاع لأن النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع إلى آخره وسيأتي إن شاء الله للمقام زيادة بيان.

وهو محكي عن أكثر الحنفية^(٣٠) والحنابلة، وذلك (للزوم البدا^(٣١) 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 بداً، 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 عاصياً بالعزم على الفعل والترك، فيكون أسبق الخطابين موجهاً إلى العزم والآخر إلى الفعل، فلم يتواردا على محل واحد، 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 إلغاز وتعمية؛ إذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه، ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين^(٣٢).

(وقولهم) في الاحتجاج على جواز النسخ قبل التمكن بأن (كل نسخ قبل وقت (الفعل)^(٣٣) وهو ثابت بالاتفاق فيلزم تجويزه قبل الفعل، بيان ذلك أن التكليف بالفعل بعد وقته محال؛ لأنه إن فعل أطاع وإن ترك عصى فلا نسخ، وكذلك في وقت فعله؛ لأنه فعل وأطاع به، فلا يمكن إخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها.

(٣٠) عبارة منية اللبيب فمنع منه أصحابنا وجماهير المعتزلة وأبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الحنابلة وأكثر الشافعية اهـ (*) إنما قولهم بنفي البدا لا النسخ قبل الفعل فجائر، لا يرد ما ذكره على الحنفية إذ المراد بأكثر الحنفية الماتريدية وهم ممن يقول بالتحسين والتقيح العقلين اهـ والله أعلم. (٣١) يمد ويقصر اهـ آسنوي (٣٢) بيانه أنه إذا قال صل وأراد به اعزم على فعل الصلاة، ثم قال: لا تصل أي اترك فعل الصلاة فالأمر به العزم، والمنهي عنه الفعل وهما مختلفان اهـ والله أعلم (٣٣) 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 اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

(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^(*) أعني تسليم أن التعبير عن العزم بالفعل لأن مقتضاه اتحاد المتعلق

(*) قوله) غير مناسب لما ذكر من التسليم، لا يخفى أنه مختلف بالحقيقة وإن اتحد صورة لأنه مرة يراد به العزم مجازاً ومرة يراد به حقيقته فكلام الشارح صحيح فتأمل اهـ إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح

وهذا (غير النزاع)؛ لأن النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع^(٣٤) للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل فأين أحدهما عن الآخر^(٣٥)؟ وقوله (والقياس^(٣٦) على الموت ممنوع حكم الأصل والجامع) إشارة

(٣٤) الذي يمكن فيه الفعل فعل فيه أم لا قبل مباشرة الفعل فأين أحدهما من الآخر اهـ شرح ابن جحاف (٣٥) هكذا أجاب السعد عن هذه الشبهة وما ذكره المؤلف في تقريرها هو المذكور في شرح المختصر وبه أوضحنا الكلام في الحاشية فخذها منها اهـ من خط سيلان (٣٦) في شرح ابن جحاف ما لفظه: قالوا: ثانياً كما يجوز بالموت رفع التكليف بالفعل قبل الإمكان كما إذا قال له افعَل كذا ثم يميتة عقيب القول قبل التمكن كذا يجوز أن ينسخ عنه قبل التمكن، والجامع أن كلا من النسخ والموت رفع للتكليف فإذا جاز الرفع في أحدهما قبل التمكن جاز في الآخر، ووقعه بالموت معلوم فكذا النسخ، قلنا: ممنوع حكم الأصل والجامع، أما حكم الأصل فلأنه لا يجوز عليه تعالى أن يكلف أحداً بفعل يعلم أنه يميتة قبل التمكن من فعله لأن التكليف به يصير عبثاً أو تغريراً وتلبيساً بأن المراد الفعل والمراد العزم وحده، فلو تناول المكلفين خطاب عام علم أن الذي يموت قبل التمكن لم يتناوله خطاب التكليف وكان العام مخصصاً بدليل العقل، لأن شرط التكليف التمكن من الفعل وإلا لم يجز. وأما الجامع فلأن الموت لم يكن رفع 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 اهـ

(قوله) وهذا غير النزاع الخ، قد عرفت أن المؤلف رحمه الله بنى هذا الجواب على أن النزاع في وقت الفعل المقدر له شرعاً لا وقت المباشرة فلا يدخل الفعل المطلق^(١) في محل النزاع. وقد يقال لو جعل المؤلف رحمه الله^(٢) 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 رحمه الله بل يجاب بما ذكره بعض أهل حواشي شرح المختصر^(٣) 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) قوله) فلا يدخل الفعل المطلق، فلا يدخل الوقت الخ، كذا ظنن بخط ح اهـ

(٢) قوله) وقد يقال: لو جعل المؤلف الخ، قف فتأمل في هذا البحث اهـ ح عن خط شيخه

(٣) قوله) بما ذكره بعض أهل حواشي شرح المختصر، هو في حاشية الأبهري اهـ

/ص ٤١٥/ إلى شبهة أخرى وجوابها، تقرير الشبهة أنه قد ثبت فيما تقدم أن التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه، بل يتعلق به في أول زمان حدوثه وأنه يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت^(٣٧) لأنهما سواء، وتقرير الجواب: أنا لا نسلم حكم الأصل فلا رفع للتكليف بالموت لأنه^(٣٨) مقيد بالموت عقلاً^(٣٩) ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا ينقطع حال حدوث الفعل وأنه يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم.

(٣٧) وإن لم يدخل وقت الفعل والجامع اشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف ولا يكون مثل هذا التكليف عبثاً لأنه يطع ويعصي بالعزم اهـ رفواً. (٣٨) أي عدم التكليف اهـ (٣٩) عبارة العضد وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع اهـ ولما ذكر المصنف وجه اهـ من خط قال فيه: من خط الوالد عبد الله بن علي الوزير رحمته الله تعالى.

(قوله) أنه قد ثبت فيما تقدم أن التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه الخ، بيان الجامع بين ما نحن فيه وبين ارتفاع التكليف بالموت بما ذكر غير مقيد 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 لأنهما سواء، قلت: وإذا كان التكليف قبل وقت الفعل فالمكلف عندهم غير متمكن من الفعل^(٤٠) بناء على أن القدرة حال الفعل كما هو مقتضى مذهبه فيظهر حينئذ الاستدلال لهم بأن النسخ قبل التمكن 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 رحمته الله عن جوابهم إلى ما أجاب به؟ قلنا: وجه العدول أنه رحمته الله أجاب بما يلتزمه المخالف، فإن الجواب الذي ذكره رحمته الله 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 وشرح كلامه بما ذكر 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.

(*) قوله) فالمكلف عندهم غير متمكن الخ، الظاهر أنهم بنوا قولهم أنه غير متمكن من الفعل على ما بنى عليه المعتزلة من أن إيجاد الوقت ليس في قدرة المكلف اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة السياغي رحمته الله.

وقوله (ودعوى الوقوع باطلة) إشارة إلى شبهة ثالثة وجوابها، تقريرها أنه قد وقع النسخ قبل التمكن، والوقوع فرع الجواز فمن ذلك قصة إبراهيم عليه السلام^(٤١) فإنه أمر بذبح ولده بدليل قوله تعالى: "افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ"^(٤١) ولأنه أقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأموراً به /ص١٦٤/ لكان ذلك ممتنعاً شرعاً وعادة، ونسخ عنه قبل التمكن^(٤٢) من الفعل، لأنه لم^(٤٣) يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصياً.

ومنه حديث المعراج فإنه يدل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل، وتقرير الجواب منع الوقوع فلا نسلم أن شيئاً مما ذكره من ذلك^(٤٤)، أما قصة إبراهيم عليه السلام^(٤٥) فلجواز أن يكون الوقت موسعاً

(٤٠) (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 لم 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 من أثمتنا 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 اه منه ما يلائم المقام اه (*) قد مر في أوائل بحث الأمر كلام في قصة إبراهيم عليه السلام فليراجع اه.

(٤١) جزم المرتضى في كتابه النوازل أن إبراهيم عليه السلام امتثل 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 أراد الله تعالى منه فري الأوداج وإنما أراد الله تعالى منه إمضاء السكين اه من خط قال فيه: من خط المولى عز الإسلام محمد بن إسحاق، وقال: نقل من خط القاضي علي الطبري وقال: نقل من خط المفتي رحمه الله اه.

(٤٢) لعدم حصول الوقت الذي أمر بالذبح فيه وهو يوم النحر إذ لو كان الأمر بالذبح للفور لكان قد عصى بالتأخير ومثله "لا يعصي عمداً اه جلال" أي إبراهيم عليه السلام (٤٣) فدل على أنه نسخ قبل حضور الوقت المضروب بالذبح إذ لو كان عدم الذبح بعد حضوره لكان عاصياً بالتأخير اه (٤٤) أي من النسخ قبل التمكن اه. (٤٥) في شرح الطبري أما قصة إبراهيم عليه السلام فلجواز أن يكون المراد افعل ما تؤمر في المستقبل =

أقوله فلجواز أن يكون الوقت موسعاً الخ، قد ذكر المؤلف عليه السلام 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 الاضجاع وتحديد المدية، والثالث: ما ذكره هاهنا، ولما كان الجوابان الأولان مردودين كما ذكره اعتمد المؤلف عليه السلام الجواب الثالث.

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^(٤٦)؛ /٤١٧ص/ فمثله من عظام الأمور يؤخر عادة، ممنوع الملازمة، فإن الأنبياء صلوات الله عليهم إنما يستبعد منهم عدم المسارعة إلى الامتثال فكثير من مثله التراخي إلى أن مضى من الوقت ما يسع الفعل، ولو سلم فلا نسلم عدم التأخر لجواز أن يكون الإقدام والترويع في آخر أوقات الإمكان والتقديم غير معلوم^(٤٧).

= بدليل افعل ما تؤمر لا ما أمرت، سلمنا أنه قد أمر فلا نسلم أنه أمر بالذبح بل أمر بالمقدمات من الاضجاع وتحديد المدية، والانتظار لما يترتب عليها من ذبح أو غيره، ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن منه الفداء، سلمنا أنه أمر بالذبح نفسه لكن الوقت موسع وقد تقضى منه ما يسعه الخ ما هنالك وهو معنى ما سبق للمؤلف رحمه الله في باب الأمر اهـ (٤٦) أي إبراهيم عليه السلام ولكبر سنة فيزول عنه التكليف اهـ من غاية الوصول للحلي. (٤٧) أي تقديم هذا الفعل على آخر أوقات الإمكان اهـ

(قوله) ولا يعصي به، أي بعدم فعله في الوقت المقتضي 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 أنه 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 المنسوخ 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 إن 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 رحمه الله ومثل هذا التعليق بالمستقبل الخ 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.

(*) قوله) وتعليق الوجوب بالمستقبل، أي تأخر وقت وجوب المنسوخ اهـ منه ح.

وأما حديث المعراج فأحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الأصل مع أنه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال ولا قائل به^(٤٨)، فيجب تأويله بأن المراد من فرض الخمسين أن المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الخمسين،

(٤٨) هذا وهم، لأن القائل به من سبق ذكره ممن أجاز النسخ قبل إمكان الفعل اهـ عن خط العلامة الجنداري (*) ويجب عنه بأنه نسخ في حقه عليه السلام 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 عليه السلام هو بعض المكلفين فيكفي بلوغه إليه وإلا امتنع ذلك في أكثر الأحكام المنسوخة، وقد علم أن التكليف عام، لاسيما على قول من يقول أن خطاب الشفاء لا يختص بالموجودين بل يشمل الموجود والمعدوم، فالنسخ لازم على ذلك، وهو أن يكون المنسوخ إنما بلغ بعض المكلفين وهو نسخ في حق الجميع اهـ، 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 عليه السلام وليس في الحديث ما يدل على توقيتها، وإنما هو صريح في مطلق إيجاب الخمسين ومدة المراجعة هي متسعة لذلك لاسيما مع التأييد القدسي فلا إشكال فلا حاجة إلى الرد بإنكار الحديث مع وجود المحمل الصحيح والله أعلم اهـ من خط العلامة الحسين المغربي رحمته.

(قوله) فأحادي، هكذا في المنهاج، 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 عليه السلام بالتبليغ إلينا ورد بأن ذلك أيضاً نسخ قبل التمكن إذ لم يبلغ ذلك إلا إلى موسى عليه السلام وهو ليس من الأمور 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 أدعاها 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. **(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 بالاختصار 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، =

وبين ذلك بالاختصار على الخمس قبل وقت الإمكان ويتأيد هذا التأويل^(٤٩) بأن حديث المعراج متأخر عن شرع الصلاة؛ فإن المشهور^(٥٠) أن رسول الله ﷺ وأصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمدة مديدة.

(٤٩) ولو قيل إنه عز وجل أمره بها أمراً مشروطاً بقبوله وعدم مراجعته فلم ينبزم الأمر حينئذ نحو جوابه في السؤال عن فريضة الحج اتركوني ما تركتكم أو كما قال لم يبعد (*) قال السهيلي 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 بعشر أمثالها فتأولها ﷺ أنها خمسون بالفعل لأن ثوابها ثواب خمسين وهي خمس ولم يزل يراجع ربه حتى بين له أنها خمسون لا بالعمل اهـ.

(٥٠) ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الإسراء صلاة مفروضة إلا ما كان وقع به الأمر من صلاة الليل من غير تحديد وذهب الحربي إلى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، وذكر الشافعي عن بعض أهل العلم أن الصلاة كانت مفروضة ثم نسخت بقوله: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس، وأنكر محمد بن نصر المروزي وقال الآية تدل على أن قوله تعالى: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" إنما نزلت بالمدينة لقوله تعالى فيها: "وَأَخْرَجُوا يَفْقَهُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" والقتال إنما وقع بالمدينة، والإسراء كان بمكة، وما ذكره غير ظاهر في الاستقبال، وكأنه امتن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجود المشقة التي علم أنها ستقع اهـ فتح الباري

= 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 ممن أمر بالتبليغ إليه، لا يقال: فما معنى نقصها خمساً خمساً فإن 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 خمسا حتى ينتهي إلى عشرين وهي خمس صلوات.

قلت: ولا يخفى ما في هذه التأويلات من التكلف والأقرب ما ذكره الإمام المهدي ﷺ في المنهاج حيث قال: قلت: وينبغي حمل الخبر على أنه تعالى لم يكن قد فرض ما زاد على الخمس ولا أمر بها على سبيل الحتم والحزم بل أمر نبيه أن يعرض على أمته التكليف بالخمسين، فلما أخبر موسى ﷺ فهم أنها تثقل عليهم فأشار بما أشار حتى وقفت على الخمس فحتمها وأمضاها قال: وهذا محمل حسن.

[ثبوت حكم الناسخ؟ وكيف يعرف الناسخ والمنسوخ]

(مسألة) /٤١٨ص/ الناسخ إذا ورد^(٥١) 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 يبلغ إليه، وكما قبل التبليغ إلى الرسول فإنه لا يثبت حكمه بالاتفاق.

(و) منها: قوله (لاستلزامه تكليف الغافل)^(٥٢) وهو ممتنع كما سبق (و) منها: أنه يستلزم (اجتماع الضدين) في محل واحد وهو محال، بيانه أن العمل بالأول حرام؛ لمكان الناسخ، وواجب؛ للقطع بتأثير^(٥٣) 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^(٥٤).

(٥١) قال صاحب جمع الجوامع: والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ 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 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، وذكر القاضي أبو بكر أن الخلاف لفظي، وقال ابن دقيق العيد: لا شك أنه لا يثبت في حق التأثير وهل يثبت في حق 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

(٥٢) وهو غير العالم بالحكم اهـ. (٥٣) لا يخفى أن التأثير مصادرة لأنه فرع بقاء حكم المنسوخ والخصم مانع لبقائه لاسيما إذا كان ممن يعتبر الانتهاء اهـ جلال (*) إن قيل: التأثير باعتبار الظاهر فقط كمن في جهة نازحة لم يبلغه الناسخ مع كونه قد بلغه غيره، وكما خالف الحق في اجتهاده عن المخطئة فإنه لو ترك ما أداه إليه اجتهاده يأتهم وإن كان الحق تركه لأن المراد منه خلافه والله أعلم. (٥٤) قد يقال: الاتفاق إنما هو بشرط بلوغه إليه أو تمكنه من معرفته لا مطلقاً فالمسألان متفتقان في الحكم وهو أنه لا يثبت في حق الغافل اهـ والله أعلم

(*) وها هنا قد علمه بعض المكلفين وهو النبي ﷺ اهـ جلال معنى

قلنا: الفارق بينهما - وهو التمكن من العلم - معتبر قطعاً، وإلا كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالماً بالتقصير وإلا لم يكن^(٥٥) الكفار /ص١٩٤/ مكلفين (ويعرف) النسخ ويتميز من المنسوخ إما (بعدم 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 الموضوع مما مست النار.

واعلم أن خبر الآحاد في ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وإن كان المنسوخ قطعياً كالكتاب والسنة المتواترة لكون النسخ قطعياً^(٥٦) والظن إنما هو في كونه متصفاً بالنسخ على أن استفادة النسخ من خبر الواحد إنما هو بالتضمن أو الالتزام،

(٥٥) أي ولو لم يكن الغافل من ليس له صلاحية الفهم بل من ليس عالماً لتقصير يلزم أن لا يكون الكفار مكلفين والحق خلافه اهـ (٥٦) وهو المعارض لهذا القطعي الذي عينه خبر الآحاد للنسخ إذ الفرض أنه تعارض متواتران فعين خبر الآحاد أحدهما للنسخ =

(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 رحمه الله وهو أن النبي ﷺ مكلف كسائر المكلفين وقد ثبت أن الحكم الشرعي إذا بلغ إلى 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 ينفصل عنه قال وهو تهافت^(*) 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 رحمه الله مثال للالتزام

(* قوله) قال: وهو تهافت الخ، 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 أخبار الرسول ﷺ غير مقدور لهم الخ، فمن تأمله عرف أن الفرق صحيح لا غبار عليه فتأمل والله أعلم اهـ من خط السيد أحمد بن محمد بن إسحاق ح.

ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما إذا كان أصيلاً كما يقبل الشاهدان في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم^(٥٧) وشهادة القابلة في الولادة وإن ترتب عليها النسب^(٥٨).

وذهب الإمام المهدي^(٥٩) أحمد بن يحيى عليه السلام إلى أنه لا يعمل به إلا في الظني لئلا يؤدي إلى ترك القطعي بالظني^(٦٠). وفيه أن متواتر السند قد أسقط القطع ببقاء حكمه معارضة القطعي^(٦١) للقطع بأن أحد المتواترين المتعارضين ناسخ والآخر منسوخ، فبيان الآحاد معين للناسخ المعلوم إجمالاً^(٦٢) والقطع رافعة قطع مثله، ونحو أن تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظناً كما ذكره أصحابنا في حديث الوضوء من مس الذكر أنه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث طلق فلولا أنه كان بلغهم حديث الوضوء منه لما سألوا عنه لتتزل سؤلهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الأعضاء هل في مسها أو مس شيء منها وضوء،

= وعبارة المختصر وشرحه للجلال هكذا، وأما إذا تعارض متواتران وعين الصحابي الناسخ منهما كان في تعيين أحد المتواترين نظر أي احتمالاً 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 اهـ. (٥٧) ولا يقبل ذلك في الرجم اهـ قسطاس لأنه لا يترتب إلا على شهادة أربعة على الزنا اهـ منتخب (٥٨) ولا تقبل في النسب اهـ قسطاس إذ النسب لا يثبت إلا بشهادة رجلين اهـ منتخب (٥٩) وتبعه صاحب الكافل اهـ (٦٠) لأنه إذا قيل خبر الواحد في كون هذا متقدماً وهذا متأخراً وعملنا بالتأخر كان الناسخ في الحقيقة هو خبر الواحد إذ لولاه لما وقع نسخ اهـ قسطاس والله أعلم (٦١) في نسخ معارضة القطعي، بالضمير اهـ (٦٢) وبيان المجمل يقبل فيه الآحاد اهـ

(قوله) متواتر السند، القطعي متواتر السند قطعي الدلالة فينظر لم يقتصر على السند والمعنى أن القطعي المعارض للمنسوخ القطعي قد أسقط القطع ببقاء حكم المنسوخ القطعي فقوله معارضة القطعي فاعل أسقط والقطعي مفعوله وقوله: للقطع بأن أحد المتواترين من المتعارضين ناسخ علة لكون معارضة القطعي مسقطاً للقطعي 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 بدوي فقال: يا رسول الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ فقال: "وهل هو إلا بضعة منك، أو قال: مضعة

وذلك مما لا معنى له^(٦٣) وحديث طلق رواه أحمد وأصحاب السنن والدارقطني وصححه جمع /٤٢٠٥/ من الحفاظ، ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر: الوضوء 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"^(٦٤) ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم^(٦٥) ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء^(٦٦) فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً" رواه مسلم من حديث بريدة الأسلمي.

(أو إجماع) كالإجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة، والإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً كما يجيء لكنه يدل على وجود ناسخ

(٦٣) ذكره في التلخيص اهـ. (٦٤) رواه مسلم من حديث بريدة اهـ (٦٥) ما بمعنى المدة وفاعل بدا عائد إلى مصدر فامسكوا اهـ شرح مشارق (٦٦) عن أبي هريرة عن النبي الله ﷺ أنه قال لوفد عبد القيس: لا تشربوا في نقيز ولا دبا ولا حنتم ولا مزفت" قلت: النقيز أصل النخلة تنقر ويتخذ منه ظرف، والدبا القرع، والحنتم الجر الأخضر، وإنما نهى عن هذه الأوعية لأن لها حرارة يشتد فيها النبيذ ولا يشعر بذلك صاحبها فيكون على غرر في شربها اهـ من كتاب الحازمي مع حذف. وفي مختار الصحاح والنقيز أيضاً أصل خشبة ينقر فينبذ فيه فيشتد نبيذه، وهو الذي ورد النهي عنه، وفيه الحنتم الجرة الخضراء اهـ قال الأزهرى: الزفت القير وجرة مزفتة أي مطلية بالزفت اهـ

(قوله) ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة الخ ما رواه البخاري ينظر في تشييده لكون السؤال قرينة (قوله) وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى عليه وآله وسلم 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) ونهيتكم عن لحوم الأضاحي إلخ، أي عن أن تأكلوا ما بقي من لحومها بعد ثلاثة أيام وأمرتكم بالتصدق بها، فامسكوا 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 (قوله) كثيراً ما يعبر، كثيراً مصدر منتصب بيعبر وهو خبر أن

(لا بقول^(٦٧) صحابي) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ^(٦٨)؛ لجواز أن يكون عن اجتهداء سواء صرح بعلمه^(٦٩) أم لا، وسواء كان الأول معلوماً أو مظنوناً؛ لحصول التجويز المذكور بأن الإنسان كثيراً ما يعبر عما /zrɪv/ قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبد الله الدواري رحمته الله تعالى، 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: أنه يكون ناسخاً مطلقاً؛ لأنه لا يقوله إلا عن نقل غالباً، وهذا رأي من يرى التمسك بالأثر.

(أو حديثه أو تأخر إسلامه) فلا يعرف الناسخ بشيء من هذين الأمرين؛

(٦٧) 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 صلى الله عليه وآله 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 الركوع 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 صلى الله عليه وآله 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 صلى الله عليه وآله وحديث عن علي أخذت بالحديث عن علي لأنه كان أعلم الناس بما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله اهـ.

(٦٨) كقول ابن مسعود في التحيات الزاكيات كان هذا مرة ثم نسخ اهـ شرح فصول، أقول: المختار أنه إن كان للاجتهاد فيه مسرح لم يقبل وإلا قبل في المظنون فقط اهـ سماع عن بعض العلماء والله أعلم (٦٩) كأننا أعلم بأن هذا منسوخ اهـ فصول

(قوله) واختاره صاحب الفصول، إنما يختاره إذا لم يصرح بالناسخ^(*) **(قوله)** من يرى التمسك بالأثر، لعله أراد بالأثر ما هو موقف 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 الخراسانيون: الأثر هو ما يضاف إلى الصحابي موقوفاً عليه ذكره النووي في شرح مسلم.

(*) قوله) إذا لم يصرح بالناسخ، بأن يقول هذا ناسخ اهـ وحينئذ يكون مختاره مثل قول الكرخي المذكور هنا اهـ يعني في شرح الغاية اهـ ح.

لأن منقول متأخر الصحبة لحدثة 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^(٧٠) الثاني فيرجع إلى ما علم تقدم تاريخه، وهكذا قوله (أو ترتب^(٧١) في المصحف أو موافقة الأصل أو أخفية حكمه) أما الأول فلأن الآيات لم ترتب في المصحف ترتيب النزول، وأما الثاني فقد قيل: إنه يحكم بتأخر موافق الأصل^(٧٢) من حيث أنه لو حكم بتقدمه لم يفد إلا ما علم بالأصل فيعبر عن الفائدة الجديدة، وإذا حكم بتأخره أفاد الآخر^(٧٣) رفع حكم الأصل، وهذا رفع حكم الأول، وذكر القاضي عبد الجبار أنه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف،

(٧٠) 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 أه جلال

(٧١) ليس في القرآن ناسخ إلا والمنسوخ قبله في الترتيب إلا في آية العدة في البقرة وقوله تعالى: "لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ" وزاد بعضهم ثالثة وهي آية الحشر في الفء على رأي من قال هي منسوخة بآية الأنفال: "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ" وزاد بعضهم رابعة: "خُذِ الْعَفْوَ" يعني الفضل من أموالهم على رأي من قال هي منسوخة بآية الزكاة أه اتقان.

(٧٢) البراءة الأصلية أه (*) 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 بعرف أو غيره أما إذا كان قبل الشرع حكم عرفي فإنه كاف في تحصيل فائدة الشرعي المخالف له وإن وافق البراءة حكم الشرع أه جلال (٧٣) أي المخالف لحكم البراءة الأصلية أه شرح الشرع

(قوله) وهكذا قوله: أو ترتب في المصحف، يعني أن التأخر في المصحف قد يكون متقدماً النزول كالحدثة وتأخر الإسلام في أن المتأخر منهما قد يكون منقوله متقدماً، لكن هذا التشبيه لا يجري في موافقة الأصل وأخفية الحكم مع أن ظاهر العبارة أن هذا التشبيه شامل، فالأولى أن يكون هذا التشبيه عائداً إلى قوله: لا بقول صحابي، أي وهكذا في عدم إفادة النسخ ترتب المصحف الخ.

(قوله) أو موافقة الأصل أو أخفية حكمه، الظاهر أن المراد أن الموافق والأخف لا يفيدان النسخ، وهذا هو الظاهر ولذا قدم المؤلف رحمه الله الحكم بتأخر الموافق

(قوله) وإذا حكم بتأخره، أي بتأخر الموافق أفاد الآخر بفتح الخاء وهو الناقل

(قوله) وهذا، أي وأفاد هذا أي الموافق لحكم الأصل رفع حكم الأول وهو المخالف لحكم الأصل الناقل له

ويكون المخالف ناسخاً والموافق منسوخاً والكل غير معمول به؛ لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداء الشريعة جاءت بخلاف ما في الأصل أو بما يوافقه^(٧٤) مع أن العلم بكون ما علم بالأصل مقررراً عند الشرع فائدة جديدة^(٧٥) وإن تأخر الموافق يستلزم تغييرين والأصل قلة التغيير/٤٢٢، وأما الثالث فقد قيل بأنه يقضي بتقدم الأشق لما يجيء^(٧٦) 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،

(٧٤) فيكون المخالف ناسخاً اهـ (*) هذا يصلح رداً على عبد الجبار ومن خالفه وقوله مع أن الخ رد على مخالف عبد الجبار فقط اهـ (٧٥) في التحرير مع شرحه (وما قيل مع أن العلم بكون 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 شرعاً (متتبع بل الثابت) شرعاً (حينئذ) أي حين رفع المخالف للبراءة حكم الموافق لها (رفع) 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 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 اهـ. (٧٦) في مسألة النسخ بالأشق اهـ

(قوله) والكل غير معمول به، أي كلا الأمرين وهما تأخر موافقة 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 (قوله) يستلزم تغييرين، أحدهما تغيير حكم الأصل بالحكم المخالف له والثاني تغيير الحكم المخالف بنسخه بالموافق لحكم الأصل (قوله) بأنه يقضي بتقديم الأشق لما يجيء وليس بشيء الخ، وهذه النسخة المصدرة بدل نسخة أخرى أولها بأنه يقضي بتقدم الأخف ولتأخر التشديدات وليس بشيء الخ، 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 رحمه الله في آخرها وقيل بالعكس، أي يقضي بتقديم الأخف فنسخ بالأشق لما يجيء من أن الشريعة مبناها على التخفيف، فإن الذي يجيء في مسألة النسخ بالأشق هو قوله تعالى: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ" فيرد 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.

والأشق فيه بالأخف لأنه كان في صدر الإسلام لا يحل للصائم الأكل والشرب والجماع من بعد الغروب إلا ريثما يصلي العشاء الآخرة أو ينام، فإذا صلاها أو نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى القابلة.

وقيل بالعكس^(٧٧) لما يجيء من أن الشريعة مبناها على التخفيف، وفيه ما عرفت فإن عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به **(والا فالترجيح)** بين المتعارضين هو الواجب إن أمكن فيعمل بالراجح وي طرح المرجوح، والترجيح بأحد طريقة 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^(٧٨) والظن قاض بحقية أحدهما، والقول بالتخيير مذهب من يجيز تعارض الأمارات^(٧٩) من دون مرجح في نفس الأمر، والمذهب الصحيح أن ذلك غير مقصور الوقوع من الشارع.

[في نسخ ما قيد بالتأبيد]

(مسألة) اختلف في جواز النسخ فيما قيد بالتأبيد^(٨٠) فذهب بعض

(٧٧) في نسخة بعد هذا لتأخر التشديدات اهـ (٧٨) 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 أبطل الآخر وإذا عمل بالآخر أبطل الآخر اهـ (٧٩) وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني والجبائي وأبي هاشم كما يأتي اهـ. (٨٠) أي فيما اشتمل ذكره على ما يفيد تأييد الواجب أو الوجوب كذا في حاشية سعد الدين اهـ (*) صور التقييد بالتأبيد أربع لأنه إما فيه 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 العضد: وإذا جاز ذلك مع قوة النصوصية لا يحسن في جميع صور النزاع، واعلم أن من منع النسخ قبل التمكن يلزمه "*" أن يمنع النسخ مع تأييد الفعل نصاً =

"*" لقائل أن يقول هذا الإلزام 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، والتأبيد إنما هو في محل الحكم، أعني الصوم من حيث هو، ولا يتطرق إليه نسخ من حيث أنه ليس حكماً شرعياً فليتأمل والله أعلم اهـ من إفادة أحمد بن إسحاق رحمته الله.

(قوله) وفيه ما عرفت، من أن الأحكام مراعى فيه المصالح

(قوله) فيما قيد بالتأبيد، أي فيما اشتمل ذكره على ما يقيد بتأييد الواجب أو الوجوب

ص/٤٢٣/ المتكلمين والجصاص^(٨١) والماتريدي والدبوسي^(٨٢) وغيرهم من الحنفية إلى منع نسخه مطلقاً، والجمهور على أنه يجوز إن كان التأييد قيداً للفعل^(٨٣) نحو: صوموا^(٨٤) أبداً؛ لأن الفعل يعمل بمادته، والوجوب مستفاد من الهيئة فالتأييد قيد في ما به العمل لا غير، أو كان ظاهراً محتملاً،

= 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 حينئذ صوم آخر يوم من عمره فلا نسخ قبل انقضائه لأنه قبل التمكن وهذا مع وضوحه خفي على صاحب الغاية وغيره اهـ قال في الأم عن خط السيد حسين الأخفش رحمته الله تعالى. قوله: الصوم إلى أن تموت الخ يقال: هذا غاية وليس بنسخ اهـ (٨١) وعلم الهدى والقاضي أبو زيد والشيخان ومن تبعهما اهـ فصول بدائع (٨٢) مخفف الموحدة اهـ (٨٣) المحكوم فيه لا للحكم، وقيل: لا يجوز لأن الحكم إذا كان متعلقه مؤبداً كان مؤبداً ضرورة عدم انفكاك المتعلق عن متعلقه، وإذا تأبد الحكم بتأبد متعلقه فهو كنسخ الحكم المؤبد سواء فلا يتم قوله إنه بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً مما كان التأييد قيداً للحكم نفسه لظهور أنه مثله فلا 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 آحاد لا نص كغد فإذا ورد نسخ المطلق كشف عن عدم إرادة استغراق آحاده، وأن المراد ليس إلا ما صدق عليه أعم من كل الآحاد 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 اهـ من شرح المختصر للجلال مع حذف يسير بما يختص تعلقه بالمختصر لا بهذا الشرح اهـ.

(٨٤) فإن أبداً هذا ظرف للصوم لا لإيجابه عليهم لأن الفعل يعمل بمادته لا بهيئته ودلالة الأمر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة وفيه ما فيه اهـ شرح تحرير والله أعلم

(قوله) قيداً للفعل، بأن لا يصرح إلا بالفعل لا بالوجوب فيكون المعنى الصوم المؤبد واجب في الجملة **(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^(*) 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 الله، ومعنى احتمال التأييد أن يكون بصيغة عموم، =

(*) قوله) عطف على قوله قيد للفعل، بل عطف على فعل الشرط فتأمل اهـ ح عن خط شيخه، وفي حاشية لا تخلو هذه القولة جميعاً عن تأمل اهـ عن خط ح

نحو: صوم رمضان يجب أبداً^(٨٥) فإن الظاهر كونه ظرفاً للوجوب، ويحتمل أن يكون ظرفاً للصوم^(٨٦) فكان ظاهراً في كونه قيداً للحكم محتملاً للخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك أو لأنه كثيراً ما يتجاوز بالأبد عن المكث الطويل^(٨٧) بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم نصاً فيه نحو: الصوم واجب مستمر أبداً؛ فإنه لا يجوز نسخه/ص:٤٢٤/ بالاتفاق،

(٨٥) فإن الفعل أصل في العمل والمختار في التنازع إعمال الثاني اهـ فصول بدائع

(٨٦) ويحمل على خلاف الظاهر من إعمال الأبعد اهـ فصول بدائع.

(٨٧) 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 اهـ (*) هذا يناقض قاعدة الأصحاب لأنهم استدلوا على خلود العصاة بقوله تعالى: "خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً" والمرجئة حملوه على الزمان الطويل ولعله يقال المؤلف إنما حمله على الزمان الطويل مجازاً فلا تقوم بذلك حجة المخالف اهـ سيلان

= وهذا هو الموافق لما فسر به السعد كلام شرح المختصر حيث قال: أي وإن لم يكن التأبيد نصاً بل ظاهراً مثل الصوم واجب في الأيام والأزمان قبل النسخ الذي هو خلاف التأبيد وحمل ظاهر التأبيد على المجاز كالتخصيص اهـ. ويؤيد هذا قول المؤلف رحمه الله ^(١) فيما يأتي: فإذا كان التقيد للحكم بلفظ التأبيد إنما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمان بالظهور الخ، وأما قوله رحمه الله: نحو صوم رمضان يجب أبداً فقد جعله مثلاً لما احتتمل كونه قيداً للفعل أو للوجوب ولا يظهر فرق بينه وبين ما جعله مثلاً لما هو نص في كونه قيداً للحكم كما يأتي وهو الصوم واجب مستمر أبداً **(قوله)** أو لأنه كثيراً ما يتجاوز بالأبد الخ، هذا رجوع إلى جعل الظهور والاحتمال في اللفظ الدال على التأبيد كما ذكره السعد إلا أن المؤلف رحمه الله جعل الاحتمال في لفظ التأبيد، والسعد وشارح المختصر لم يجعلاه فيه بل جعله السعد في لفظ آخر نحو الصوم واجب في الأيام والأزمان كما عرفت، وهذا هو الأولى فإنما ذكره المؤلف رحمه الله يخالف استدلال^(٢) الأصحاب بقوله تعالى: "خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً" على خلود الفساق، ويوافق جواب المرجئة عن ذلك بحمله على الزمان الطويل، =

(*) قوله) ويؤيد هذا قول إلخ، التأبيد غير ظاهر بل ظاهر في خلاف ما أراد المحشي فتأمل في لفظ المؤلف فيما يأتي اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** يخالف استدلال الأصحاب الخ، 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 فلا أنه قد وصف الحكم بالاستمرار صريحاً وأردفه بلفظ أبداً كما قد ذكر في الحاشية الأولى فكانت النصوصية لسبق الوصف معه لا به وحده والله أعلم اهـ ح ن

وقد أشار المتن إلى ذلك كله بقوله (تأييد^(٨٨) محل الحكم لا يمنع النسخ) كما في صوموا أبداً (بخلاف تأييده نصاً) كما في "الصوم"^(٨٩) واجب مستمر أبداً؛ فإنه لا يجوز بالاتفاق،

(٨٨) 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 أبداً 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 تناولها بالظهور جاز التخصيص كذا في الأزمان إذا تناولها التأييد بالظهور جاز النسخ، بخلاف ما إذا كان تناول النصوصية في التخصيص والنسخ معاً لم يجز شيء منهما كما إذا قيل جاء زيد وعمرو وبكر لم يجز إلا بكرة، والصوم واجب مستمر أبداً لم يجز النسخ لبعض الأزمان لأجل التخصيص 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 دوامهما وانقطاعهما وعدم دوام الشرط ينفي دوام المشروط إذ لا يتحقق المشروط بدون شرطه فينتفي دوامه، ويكون المراد به خلاف ظاهره وحينئذ فيكون كالمطلق المتناول للأزمان بالظهور فلا مانع من نسخه اهـ من شرح جحاف.

(٨٩) 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 أجازة إنشاء، والجواب أنه إنما يمتنع في الخبر حيث يكون خبر الجملة الخبرية نصاً ومعنى محدوداً بحيث يلزم التناقض =

= ولأنه أورده 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 صورتين يصح النسخ، الثالثة: ما كان التأييد قيداً للحكم نصاً فيه نحو الصوم واجب مستمر أبداً فهذه الصورة لا يصح النسخ فيها.

ومفهوم قوله "نصاً" أن تأبيده على جهة الظهور دون النص غير مانع^(٩٠) كما في نحو صوم رمضان يجب أبداً، وإنما جوزه الجمهور في الصورتين (لأن أبدية الفعل) المكلف به (وعدم أبدية التكليف) به (لا يتنافيان)^(٩١)؛ لأن أبدية الفعل إنما ينفيه ويناقضه عدم /εfouv/ أبعديته لا عدم أبعديته^(٩٢) التكليف به، وعدم أبعديته التكليف بالشئ إنما يناقضه أبعديته التكليف بذلك الشئ لا أبعديته. فإن قيل: تقييد الفعل بالأبدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم أبعديته التكليف به، فإذا انتفت أبعديته التكليف به بالنسخ انتفت أبعديته. أجيب بالمنع وإن سلم فغاياته الظهور^(٩٣).

= أما إذا كان عموماً 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 اهـ نجاح الطالب.

(٩٠) من النسخ خلافاً لبعض المتكلمين اهـ (٩١) 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 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 الهيئة والصوم مدلول المادة والظرف المتعلق بالفعل ظرفيته بالنظر إلى النسبة الملحوظة في ذلك الفعل، والنسبة هاهنا طلبية والظرف ليس مظهروه حدوث ذلك الطلب وصدوره عن الطالب بالضرورة إنما مظهروه النسبة الإيقاعية التي قصد الطالب صدورها عن المطلوب منه عند الامتثال فقد طلب منه على سبيل الإيجاب صوما مستمراً فما معنى عدم تقييد الإيجاب بالتأبيد، نعم يصح أن يقال طلب الاستمرار ثم رجع عن ذلك الطلب ولا يلزم منه التناقض غير أن مانع جواز النسخ يقول لا يليق بجانب 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 التأبيد قيد الحكم الأول اهـ شرح تحرير من مسألة جواز النسخ. (٩٢) كما أن تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غداً فمات قبله، ولذا جاز نسخه اليوم كما عرف ذلك لجواز اختلاف زمانيهما وإذا جاز ذلك في صم غداً مع قوة النصوصية فيما تناوله فهذا مع التجويز أولى اهـ فصول (٩٣) فيندفع الظهور بظهور الناسخ اهـ.

(قوله) في الصورتين، وهما تأبيد محل الحكم وتأبيده على جهة الظهور

(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^(٩٤) فلا يجوز على الله تعالى،

(٩٤) 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 مؤيد إنما يناقضه سلب إيجاب ذلك الفعل المؤيد لا سلب أبدية إيجابه لاختلاف الموضوع في القضيتين كما أنك لو قلت أوجبت عليك صوماً مؤيداً إيجاباً غير مؤيد لم يتناقض إذ التأييد قيد في الصوم وعدم التأييد قيد في إيجابه فصار كقولنا: زيد قائم وعمره 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 اهـ 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 المؤيد، وكيف يتصور انفكاك زمن الفعل المؤيد عن الإيجاب بعد تعلق الوجوب به الخ كلامه رحمه الله.

(قوله) لا أبدية، أي الشيء (قوله) فيستلزم، أي تقييد الفعل يستلزم أبدية التكليف فإذا انتفى اللازم وهو أبدية التكليف به انتفى الملزوم وهو أبدية الفعل، فيرد حينئذ منع المقدمة القائلة بأن تأييد محل الحكم وهو الفعل لا يمنع النسخ. (قوله) أوجب بالمنع الخ، أي منع كون تقييد الفعل من حيث أنه كلف به إذ يصح أن يتصف الفعل بالتأييد لا من هذه الحيثية نحو صمت أبداً ونحو خالدين فيها أبداً (قوله) فغايتة الظهور، أي كونه ظاهراً في أنه من هذه الحيثية (قوله) ولأن الظاهر، عطف على قوله لأن أبدية الفعل، واعلم أن المؤلف رحمه الله فسر الظاهر هنا بما هو ظاهر في الأبدية لا في كونه ظاهراً في كونه قيداً للحكم وقد عرفت ما في ذلك.

والجواب منع لزوم التناقض في موضع الخلاف؛ لما بيناه، وإنما يلزم فيما نص فيه على تأبيد 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 تأبيد الفعل كتأبيد الحكم،

قلنا: نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض أزمنة الأبد بخلاف نسخ الفعل المؤبد؛ $\frac{1}{2}$ احتمال أن يكون زمان الواجب غير زمان الفعل، على أن الفعل المؤبد إذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه^(٩٥) 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 بداً، والفرق تحكم،

(٩٥) معناه أنكم قلتم رفع حكم الفعل المؤبد مبطل لتأبيد الفعل فيقال النسخ للفعل من حيث تضمنه الحكم الشرعي فإذا لم يكن معه حكم شرعي لم يتصور نسخه اهـ

(قوله) لما بيناه، من أن تأبيد محل الحكم لا يمنع النسخ **(قوله)** وجوب الصيام المؤبد، لفظ المؤبد صفة للصيام لا للحكم **(قوله)** بجعله، أي بجعل الصيام **(قوله)** فيكون مبطلاً لنصوصية تأبيد الفعل، لاحتمال صحة ورود النسخ عليه مع أنه قد يكون تأبيده منصوصاً **(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 الواجب 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 التأبيد 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 الخ إشارة إلى ما هو الحق في الجواب، فقوله فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه أي الفعل المؤبد دفع لقولهم نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله أي الصيام غير مؤبد أي يجعل تأبيد الفعل وهو الصوم منسوخاً فنسخ تأبيده لازم لنسخ وجوبه لكن وجوبه مطلق عن التأبيد 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.

قلنا: لا نسلم الاستواء في الطرفين؛ فإن الفرق بين الإيجاب المؤبد وإيجاب المؤبد واضح لا يخفى.

[في نسخ الخبر غير الإنشاء]

(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 النسخ [للتكليف] بالإخبار به فيجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق^(٩٦) كنسخ التعبد بتلاوة بعض الآيات.

وأما نسخه بأن يكلفه بالإخبار بنقيضه فإن كان مما لا يتغير مدلوله^(٩٧) لم يجز 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^(٩٨) على الله تعالى، واختار العلامة الفناري في /٤٢٧ص/ فصول البدائع أنه لا يجوز نسخه بالإخبار بنقيضه في حق الرسول؛ لأنه يرفع الثقة، ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكذب^(٩٩) كما جاز الكذب في بعض المواضع،

(٩٦) لأنه من قبيل الإنشاء اهـ من شرح ألفية البرماوي (*) إن قيل لو أتهم بنفي الصانع وعدم وجوده وجب عليه الإخبار لكن المتعين عليه رفع الوهم وإن كان بلفظ غير لفظ موجود ونحوه فلا يعترض الإطلاق اهـ.

(٩٧) 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 (٩٨) 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 بالوديعة أو مظلوم خبأه وجب عليه إنكار ذلك وجاز له الحلف عليه وإذا أكره على الكذب وجب (٩٩) أي بالخبر الكاذب اهـ

(قوله) الاستواء في الطرفين، وهما التأدي إلى الكذب والتأدي إلى البدا

(قوله) الإيجاب المؤبد، هذا حيث يجعل التأبيد قيداً للوجوب فإنه يؤدي إلى البدا إذ هو نسخ للوجوب في الأوقات المستقبلية قبل الإمكان فيكون بدا أو إخباراً بكذب، وقوله: وإيجاب المؤبد هذا حيث يجعل التأبيد قيداً للفعل فلا يلزم البدا إذ الوجوب المتعلق به مطلق عن التأبيد فصح نسخه بعد مضي وقت يمكن فيه العمل بمقتضاه ولا يلزم الكذب أيضاً وهو ظاهر **(قوله)** بالإخبار متعلق بالتكليف لا بالنسخ

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 وفقاً 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 عبد الله وأبي الحسين وبعض الأشعرية (والاستدلال) من أهل هذا القول (بحسن الإخبار بكفر زيد حال كفره وقبحه حال إيمانه ^(٨) وبنحو) قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ،

(١) كنسخ الإخبار بقيام زيد بأنه لم يقم.

(٢) لأنه قد يكون في وقت أو حال قائماً غير قائم في غيره اهـ برماوي، هكذا في شرح العلامة اهـ وإن كان ظاهر عبارة المختصر أن المعتزلة لا يجوزونه أصلاً وليس بسديد لأنه لا يتحقق النقيض إلا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير مدلوله أو لا يتغير فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذباً والإخبار به قبيحاً اهـ حاشية سعد الدين والله أعلم (*) 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 السابقة والإخبار عن الساعة وأماراتها ونحو ذلك، وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره فلا يجوز أيضاً على الأصح اهـ والله أعلم.

(٣) لأنه يوهم الكذب أي يوقعه في الوهم أي الذهن حيث يخبر بالشيء ثم ينقضه، وذلك محال على الله اهـ شرح جمع للمحلي والله أعلم (٤) المعتزلة والأشاعرة اهـ

(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 اهـ شرح ألفية البرماوي

(٦) هو صاحب الفصول أينما أطلق اهـ عن خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله 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 اهـ حاشية فصول

(٨) وتحقيق البحث فيها، أي في مسألة جواز نسخ الأخبار، أن الخبر إما أن يكون مما يتغير مدلوله كالإخبار بإيمان زيد وكفره أو لا يتغير كالعالم حادث والباري موجود والنار محرقة، =

٤٢٨٧/ وقوله تعالى: "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" (يرفع الخلاف)؛ لأن آية الحج مراد بها الأمر والإيجاب، ولكنها أثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق وأبرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار على وجه يفيد أنه حق واجب لله سبحانه في ذم الناس لا انفكاك لهم عن أدائه تأكيداً لشأن الحج واعتناء بأمره، وهكذا قوله تعالى: "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" 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

= والنسخ هنا يقع على وجهين الأول أن يأمر الشارع بالإخبار بحدوث العالم وبإيمان زيد ثم ينهى عن الإخبار بنقيض ما ذكر، منعه مثبتوا التحسين والتقيح 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 عبد الله البصريان واختاره صاحب الفصول، ولكن إذا حقق محل النزاع أعاد 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 فارتفاعه 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: أن 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 فيهما جميعاً.

وقيل: الفرق بينهما أن الأول باعتبار وقوع الخبر بنقيضه من المكلف إذ الفرض أنه كلف بالإخبار بالنقيض، والثاني باعتبار وقوعه من الشارع ولذا أجازة نفاة التحسين والتقيح في الأول دون الثاني، قالوا: لأنه مرتفع 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 اهـ من شرح منظومة الكافل.

بل هو حكم عقلي^(٩)، ولهذا قال الفقيه يحيى بن حسن القرشي: إن كان الخبر مما تتغير فائدته فإن كانت فائدته حكماً جاز النسخ نحو آية الحج، وإن لم تكن حكماً جاز ولا يسمى نسخاً^(١٠).

قالوا: قوله تعالى: "إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى"^(١١) منسوخ بقوله تعالى: "فَبَدَّلَ لَهُمَا سَوَاءَهُمَا" وآيات الوعيد بالخلود في النار منسوخة بقوله تعالى: "وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ".

قلنا: أما الأولى فمن باب تقييد المطلق أي: أن لك ذلك مع الطاعة /ص٢٩٤/ وعدم العصيان^(١٢) وأما الثانية فأصحابنا يخصصون من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك آيات الوعيد بناء على أن مجهول التاريخ مقارن أو في حكم المقارن.

(٩) إن قيل: الإباحة أحد الأحكام الخمسة الشرعية وقد تغيرت إذ يقال له كافر وقت كفره ثم يحرم بعد إيمانه فقد نسخ جواز الإخبار اهـ عن خط السيد العلامة أحمد بن علي الشامي رحمته الله اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد وغيره (١٠) بل فيه معنى النسخ اهـ شرح فصول (١١) آيات الوعد عند الأصحاب خاصة بمن لم يرتكب كبيرة وآيات الوعيد عامة شاملة للكفار والفاسق 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 رضي الله عنه اهـ (١٢) على أن الكلام في الخبر إن كان فائدته حكماً شرعياً، وليس الأمر في الآية الكريمة كذلك اهـ قال في الأم من خط السيد العلامة محمد بن زيد رحمته الله

(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 رحمته الله 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 رحمته الله وصاحب الفصول لمن أجاز نسخ المدلول فيما يتغير، وقد أجيب عن استدلال المانع بأنه يوهم الكذب في الخبر بالمعارضة بنسخ الأمر فإنه يوهم البدا فلو امتنع في الأمر للإيهام لامتنع هذا^(*). **(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: "من يشاء" آيات الوعيد لعله رحمته الله أراد بالغير ممن سوى أصحابنا^(*) والله أعلم

(*) قوله) فلو امتنع في الأمر للإيهام لامتنع هذا، الظاهر العكس اهـ حسن بن يحيى.

(*) قوله) ممن سوى أصحابنا بل كثير من أصحابنا من يخصص آيات الوعيد بالمشيئة وهم قداماء الآل وبعض متأخريهم اهـ عن العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمته الله

[بيان جواز النسخ بلا بدل، وكذلك بالأثقل]

(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^(١٣) 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 **(لجواز 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 بمرعاة المصالح فوجه الجواز عنده أظهر **(وللوقوع)** وذلك **(كصدقة النجوى)** في قوله تعالى: "فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ" فإنه أوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نسخ بقوله: "فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا" وهو نسخ بلا بدل والإباحة^(١٤) أصلية،

(١٣) قال المحلي في شرح الجمع: ولا نسلم أنه لا بدل للوجوب في آية النجوى بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب اهـ (١٤) قد مر له عليه السلام في المتن في بحث الأحكام ما لفظه: والإباحة حكم شرعي غير مكلف به على الأصح وفي الشرح ما لفظه: وما ورد به الشرع مقررًا للنفي الأصلي فيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف، وهنا ما ترى من الحكم بكونه من النسخ لا إلى بدل اهـ والله أعلم.

(قوله) وخالف فيه قوم من أهل الظاهر وهو مذهب الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد والد المؤلف عادت بركاتهما. **(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 المتقدم في بحث الأحكام من أن الإباحة حكم شرعي على الأصح^(١)

*** قوله)** من أن الإباحة حكم شرعي الخ، يقال: لكن المؤلف عليه السلام ذكر فيما سبق في قوله على الأصح أن الحق أن الإباحة لا تكون دائماً تقريراً للنفي الأصلي كالذبح والركوب على الحيوان الخ ما ذكره هناك من أنه شرعي اتفاقاً، وما ورد به الشرع مقررًا للنفي الأصلي فيه 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 اهـ ن ح

وأما الإباحة^(١٥) بعد نسخ وجوب الإمساك عن المباشرة بعد النوم أو صلاة العشاء وبعد تحريم ادخار لحوم الأضاحي فشرعية؛ لأن قوله تعالى: "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ" صريح في ذلك، وكذا قوله ﷺ: "فادخروها".

وقوله (والمراد) في الآية (بلفظ أو بحكم يعم الشرعي والأصلي أو بشرعي)^(١٦) مخصص إشارة إلى حجة المخالف وجوابها، وتقريبها: أن الله تعالى أخبر بقوله: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا" / ١٣٠، ١٣١ أنه لا ينسخ إلا ببطل؛ لأنه لا يتصور كونه خيراً أو مثلاً إلا فيه، والخلف في خبر الصادق محال.

(١٥) حاصله أنها إن ذكرت الإباحة في النسخ كما في قوله تعالى: "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ" الآية وقوله ﷺ: ((فادخروها)) فهي شرعية لدلالة الدليل الشرعي عليها، وإن لم يذكر في النسخ إلا رفع الحكم الأول فقط كما في قوله تعالى: "فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا" 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.

(١٦) الصواب أن يقول: أو شرعي وهي مخصصة فعبارة المؤلف غير ظاهرة في المقصود عند أدنى تأمل اهـ من أنظار السيد حسين الأخفش.

(قوله) والمراد في الآية، أي في قوله تعالى: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا" ولم يذكرها بخصوصها لشهرة الاستدلال بها **(قوله)** أو بشرعي مخصص، المراد أن الآية وهي: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا" عام مخصص كما بينه المؤلف ﷺ في الشرح وكما في شرح المختصر ومقتضى عبارة المتن^(١) 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^(٢)

(*) قوله) ومقتضى عبارة المتن الخ، 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 اهـ السيد إسماعيل بن إسحاق ح.

(*) قوله) وليس المراد من الجواب ذلك، لأن المراد من الجواب أن الآية وهي ما ننسخ عام مخصص بآية النجوى التي فيها النسخ لا إلى بدل وهذا هو المقصود ومفهوم المتن أن المراد في الآية وهي: "مَا نَنْسَخْ 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 أو أن الآية إفادتها للعموم ظاهراً وهو مخصوص بمخصص شرعي كآية النجوى اهـ ن ح

وتقرير الجواب^(١٧): أن المراد بالآية اللفظ فبدلها كذلك، فالمراد: نأت بلفظ خير لا بحكم خير، والنزاع في الثاني، ولا دلالة^(١٨) عليه في الآية، سلمنا أن المراد بحكم خير منها فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي، بل المراد أعم منه^(١٩) ومن الأصلي، ففعل 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؟

(١٧) وأجيب بأن المراد بالآية المعجزة الدالة على النبوة لا أنه القرآن اهـ مختصر وشرح الجلال عليه ولو سلم دليلكم فإنما يدل على أنه لم يقع فمن أين له دلالة على أنه لم يجز وهو محل النزاع اهـ مختصر وشرحه له

(١٨) 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 الخ لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مخصصاً بما نسخ لا إلى بدل كآية النجوى، قد عرفت أن اللفظ العام لا يخصصه إلا دليل وهو هنا العقل، وتقريره 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" فحينئذ الأحكام المنسوخة بلا بدل منبهة على المخصص ودالة عليه لا أنها هي المخصصة والله أعلم.

(١٩) في شرح ابن جحاف بعد هذا ولا يخفى أن قوله تعالى: "نأت" 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 القدح بأن كل ما رفع من مصلحة فهو لإبداله بمصلحة خير منها أو مثلاً، فالمصلحة لم تخل منه، ولو ثبت 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 منه، =

(قوله) ففعل الخير في حكم الله عدم الحكم وهو حكم أصلي لكن يقال لفظ نأت لا يناسب ما ذكره فإن إسناد الإتيان إلى الشارع يقضي بأنه شرعي

(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 /ص١٣١/ لا يجوز، فمنهم من منعه^(٢٠) عقلاً وشرعاً، ومنهم من منع منه شرعاً فقط، وهو أبو بكر بن داود الظاهري، ومنهم من قال: إنه جائز، ولكنه غير واقع،

والجمهور على جوازه ووقوعه (لما مر) من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشوراء - وهو يوم - بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في البيوت^(٢١) والأداء بالجلد^(٢٢) أو به وبالرجم، والصفح عن الكفرة بقتال مقاتلتهم^(٢٣) ثم بقتالهم كافة.

= والعام إذا ورد على سبب لم يجز أن يخرج من ذلك السبب شيء إذ هو نص فيه وظاهر في غيره، وهذا منه فصار تخصيص هذه الآية لإخراج السبب^(أ) 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 مثلاً 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 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 فيهما معاً فلا يصح إخراج شيء منهما. وأما تأويلها بأن المراد بلفظ خير من لفظها فمحل نظر على هذا^(ب) والله أعلم اهـ المراد نقله من شرح ابن جحاف

(أ) قوله لإخراج السبب يعني وهو لا يجوز كما قرره اهـ. (ب) أي هذا التقرير الماضي المشار إليه بقوله: ولا يخفى إلى آخر الحاصل اهـ.

(٢٠) ينظر في منع بعض الشافعية له عقلاً إذ لا حكم عندهم للعقل اللهم إلا أن يكون هذا البعض معترلي الأصول وسيجيء له مثل هذا في نسخ القرآن بالمتواتر إذ قد نسب هناك إلى المحاسبي منعه وهو أشعري الأصول قطعاً فتحقق الموضعين والله أعلم اهـ. (٢١) 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 اهـ من شرح جحاف (٢٢) أما الجلد فلا يقوم حجة لأن انقطاعه بسرعة ملحق له بالأخف وحبس البيوت بالأشد لطوله اهـ والله أعلم (٢٣) في نسخ مقاتلتهم اهـ

وقوله (وابتداء التكليف ينفي بعد المصلحة)^(٢٤) 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.

واحتجوا ثانياً بقول الله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) وبقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ) وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ^(٢٥) والنقل إلى الأثقل بخلاف ذلك فلا يريده، قلنا: التخفيف واليسر /٤٣٢ص/ والعسر في الآيتين مطلق لا عام واللام للجنس لا للاستغراق، ولو سلم فالمراد في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب، ولو سلم^(٢٦) فمجاز باعتبار ما يؤول إليه؛ لأن عاقبة التكليف هذان، ولو سلم كونه دينوياً وحقيقة^(٢٧) فهو (مخصوص بما ذكرناه) من النسخ بالأثقل (كالثقلية)^(٢٨) أي: كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة (أنواع الابتلاء) في الأبدان والأموال^(٢٩) اتفاقاً.

احتجوا ثالثاً بقوله تعالى: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا" والخير هو الأخف، والمثل هو المساوي، والأشق ليس شيئاً منهما، قلنا: الأشق خير باعتبار الثواب بدليل قوله تعالى: "لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ" الآية^(٣٠) ويقول الطبيب للمريض: الجوع خير لك.

(٢٤) وإلا لزم أن لا تبقى مع التكليف مصلحة لأنه نقل من البراءة الأصلية إلى ما هو شاق ثقيل واللازم معلوم البطلان اهـ من شرح جحاف (٢٥) وقوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" اهـ (٢٦) كون الاستغراق دينوياً اهـ (٢٧) وعاماً اهـ (٢٨) كبالثقلية نسخة (٢٩) من الانتقام والأمراض والآفات التي يبتلي بها الله سبحانه عباده ليتسبب بها الصابرون إلى نيل ثوابه الجزيل اهـ من شرح جحاف (٣٠) وقال ﷺ: أجرك بقدر نصبك اهـ عضد

(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.

[في الاحتجاج على جواز نسخ بعض القرآن]

(مسألة) (ويجوز) وقوع النسخ (في القرآن حكماً وتلاوة) (٣١) معاً ولا

يخالف فيه (٣٢) 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 من"
فنسخن بخمس معلومات (٣٣)، فتوفي رسول الله ﷺ وهي فيما يقرأ (٣٤) 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 عبد الرزاق أخبرنا
معمر (٣٥) 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 (٣٦)، وآية الوصية
ص/٤٣٣/ للوالدين والأقربين، وآيتي الحبس والأذى للزانيين، والآيات المنسوخة
بآيات السيف وهي كثيرة،

وأما نسخ التلاوة (٣٧) دون الحكم فكما رواه الشافعي

(٣١) سيأتي قريباً أن ما نسخ تلاوته لا يسمى قرآناً بل سنة اهـ. (٣٢) 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 وعبد الله بن الحسين عليه السلام وقال: لا أعلم أحداً من
أهلنا عليه السلام يقول بخلافه أو كما قال اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري

(٣٣) من السنة اهـ (٣٤) قال في معالم السنن أرادت بقولها فيما يقرأ من القرآن قرب عهد
النسخ من وفاة النبي ﷺ حتى صار بعض من لم يبلغه النسخ على الاسم الأول اهـ

(٣٥) ابن راشد اهـ وأيوب هو السخثياني اهـ (٣٦) في قوله تعالى: "مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ
إِخْرَاجٍ" اهـ (٣٧) 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 قرآنيته لم
يثبت نسخ قرآن، ويجري هذا الاعتراض في مثال ما نسخ حكمه وبقي تلاوته، ونسخهما معاً،
وذلك لأن نسخ المتواتر بالآحاد لا يجوز. =

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^(٣٨) زاد عمر في كتاب الله لأثبتها^(٣٩) "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" فإننا قد قرأناها.

وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر قريباً من هذا، وروى النسائي عن أبي أمامة أسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت: لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من لذهما". 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^(٤٠).

(ومنع) النسخ (في الأخيرين) وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط فقد روي عن بعض الأصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوة،

= 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 أصله كالنسب بشهادة القوابل على الولادة وقبول الواحد في أن أحد المتواترين من بعد الآخر ونحو ذلك، قلت: وجواب آخر وهو أن السطر 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.

(٣٨) وفي شرح البرماوي أيضاً على منظومته ما لفظه: وقع إشكال في قول عمر لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها 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 لكتابتها تنبيهاً على أنها نسخت تلاوتها ليكون في كتبها في محلها أمن نسيانها بالكلية لكن قد تكتب من غير تنبيه فيقول الناس زاد عمر فتركت كتابتها بالكلية، وذلك من دفع أعظم المفسدتين بأخفهما اهـ

(٣٩) لكن هذا وهم على مذهب المصنف في أن ما نقل آحاداً فليس بقرآن، ومثله حديث عائشة وزيادة أنه لم ينسخ منظومه، وإنما رفع المفهوم وكان إباحة أصلية لا حكماً شرعياً اهـ من شرح الجلال والله أعلم.

(٤٠) وهل يثبت لمنسوخ التلاوة حكم القرآن أم لا؟ الأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه أي تلاوته لأنه لم يبق قرآن اتفاقاً بخلاف ما لم ينسخ تلاوته اهـ من شرح الجلال والمختصر

وعن /ص٤٣٤/ بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه جزم السرخسي^(٤١)، 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^(٤٢) والحكم في التلازم بينهما ودلالتهما عليه (كالعلم مع العالمية)^(٤٣) والمنطوق مع المفهوم^(٤٤) فكما أن العلم والعالمية لا ينفك أحدهما عن الآخر وكذلك المنطوق^(٤٥) والمفهوم فالتلاوة والحكم يجب أن يكونا كذلك. (قلنا) لا نسلم ثبوت (العالمية)؛ فإن ثبوتها (فرع ثبوت الأحوال)^(٤٦) والحال هو الوساطة بين الموجود والمعدوم (وهو) عند الجماهير من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم (باطل) لما علم ضرورة من أن الموجود ما له تحقق،

(٤١) السرخسي بفتح السين والراء المهملتين وسكون الخاء المعجمة وبعدها سين مهملة هذه النسبة إلى سرخس وهي من بلاد خراسان اهـ من تاريخ ابن خلكان (٤٢) قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية أي أن التلاوة موجبة للحكم كما يوجب العلم صفة العالمية لمن حصل له العلم وفي العبارة قلب وحققا أن يقال: الحكم مع التلاوة كالعالمية مع العلم لأن المعلول هو الذي مع العلة لا العكس اهـ مختصر وشرح الجلال عليه. (٤٣) هي صفة العالم وهي كونه عالما اهـ (٤٤) 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 اهـ منتهى السؤل والله أعلم (٤٥) تحريم التأفيف والمفهوم تحريم الضرب اهـ منتهى السؤل (٤٦) الزائدة على قيام العلم بالعالم اهـ من شرح الجلال (*) والمؤلف رحمته الله يثبت الأحوال الاعتبارية فلا يتوهم أنه ينفيها على الإطلاق مأخوذ عنه وقت المذاكرة اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمته الله.

(قوله) فرع ثبوت الأحوال، هي الصفات عند المعتزلة والحال هو كونها واسطة لأنهم يقولون هي أزلية ثابتة في الأزل^(*) لا قديمة أي موجودة في الأزل فقوله لم يثبتوا صفة أي حالاً

(*) قوله لأنهم يقولون الخ، قف وخذ الخوض من مظانه لأن كلام المحشي لا يخفى ما فيه اهـ ح عن خط شيخه

والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات ولذا قال (٤٧) بعض أئمة أهل البيت عليه السلام في وصف اعتقادات آياته الصحيحة من قصيدة طويلة /ص ٤٣٥/
لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضاء حال لأحوال
(والمفهوم غير لازم) (٤٨) للمنطوق؛ لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق (٤٩)
تحقيقه **(سلمنا)** عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فلا
نسلم التساوي في الشبه؛ إذ العلم المنطوق علة العالمية والمفهوم والعلة والمعلول
يجب تلازمهما ابتداء ودواما

(٤٧) يقال: إن أريد قداماء أهل البيت كزيد بن علي والباقر ونحوهم فلم يسمع عنهم من ذلك
نفي ولا إثبات بل يقولون بالصفات على ظاهر القرآن وإن أريد من بعد الثلاثمائة فمنهم من
أثبت الحال ونفى الصفات كقول الشيخين أبي علي وأبي هاشم ومنهم من أثبت أحوالاً
اعتبارية كقول أبي الحسين، ومنهم من نفى الكل وقال الصفة هي الذات ولذا روى الحقيني
والفقيه حميد عن أهل البيت اتفاقهم على إثبات الأحوال،
وقال السيد أحمد بن علي الوزير:

هذا الذي قالت به البهاشمة وهو الذي عليه أبناء فاطمة
وهو الذي قال به قديماً القاسم الحبر بن إبراهيم
وأنه مذهب أهل البيت لكل حي منهم وميت

وكل ذلك دعوى اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري
(٤٨) وأما منع المفهوم فإن أراد الخصم أنه لا ينفك فهمه عن فهم المنطوق فمسلم ولا
يجديه وإن أريد أنه لا يرتفع بمعارض فظاهر المنع مسنداً بما تقدم من بطلان كثير من
المفاهيم، نعم إذا أريد بالمفهوم خصوص مفهوم الأولى فسيأتي في الكلام في نسخ مفهوم
الفحوى دون الأصل والعكس اهـ مختصر وشرحه (*) وذلك إذا نسخ المنطوق دون المفهوم
ويلزم من هذا جواز بقاء الحكم بدون التلاوة وهو خلاف مطلوبكم اهـ منتهى السؤل.
(٤٩) إن قيل المراد أنه لا يتصور مفهوم من دون منطوق وأما العكس فيمكن فيكون حجة
لمن يمنع نسخ التلاوة دون الحكم اهـ

(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
الخ لا يفيد المقصود إذ المراد تخلف حكم المفهوم لا فهمه من المنطوق، وعبارة 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 فيه أي لتخلف حكم المفهوم
في كثير من الصور نحو ما خرج مخرج الأغلب أو كان جواباً لسؤال أو غير ذلك مما تقدم لكنه
لا ينتقض لذلك الجواب والله أعلم

بخلاف التلاوة والحكم (فتلازمهما^(٥٠) ابتداء لا دواماً)؛ لأن التلاوة أمانة^(٥١) 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^(٥٢) (قيل) في الاحتجاج للمانعين لنسخ أحدهما دون الآخر ثانياً: (بقاء أحدهما) من دون الآخر (يوقع في الجهل)؛ لايهامه^(٥٣) اعتقاد نفي الحكم؛ لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته؛ لبقائها (ويرفع الفائدة)^(٥٤) عن القرآن؛ لانحصار فائدة اللفظ في إفادة مدلوله، فإذا لم يقصد^(٥٦) أصلاً أو قصد^(٥٧) ولكن من غير ذلك اللفظ فقد بطلت فائدته فيكون عبثاً، والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى.

(ورد بالمنع) للأميرين، أما الإيقاع في الجهل فلأنه منتف

(٥٠) 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 اهـ 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 وبينه شبه ربط فالفرق بين الأمرين واضح كما قدمنا في صدر المبادي 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 القول في العكس أي نسخ الحكم دون التلاوة أنه لا ربط بينه وبينها وإن كان بينها وبين ظن الحكم ربطاً فإن الظن يذهب مع بقاء سببه كما عرفت اهـ مختصر وشرحه للجلال جليله.

(٥١) ضرورة أن تفهيم مدلول الخطاب موقوف عليها أما بعد التفهيم فلا نسلم أنها لازمة اهـ منتهى السؤل (٥٢) الذي هو الثبوت ابتداء لأن المرفوع هو التكرار وهو غير الدليل اهـ (*) بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم إن ثبتا لتلازمهما ابتداء ودواماً اهـ شرح سبكي على المختصر (٥٣) صوابه لاقتضائه اهـ (٥٤) هذا في نسخ الحكم مع بقاء التلاوة اهـ (٥٥) بأن ينسخ الحكم وتبقى التلاوة اهـ (٥٦) بأن نسخت التلاوة وبقي الحكم فإن استفاد حينئذ من غير اللفظ المنسوخ اهـ

(قوله) في إفادة مدلوله، وهو الحكم وقوله: فإذا لم يقصد أي الحكم (قوله) كونه قرآناً خبر إنها وقوله ومع بقاء الحكم يعني فقط وهو عطف على مع بقاء التلاوة

٤٣٦/ (مع الدليل) الدال على بقاء التلاوة أو الحكم دون الآخر؛ إذ المجتهد يَعْلَمُ بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع إليه، وأما رفع الفائدة فكذلك؛ لأنها مع بقاء التلاوة كونه قرآناً يتلى للشواب (وكونه معجزاً) ^(٥٧) 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.

[بيان ما الذي يصح نسخه للقرآن أو المتواتر أو الأحاد]

(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 كآيتي العنتين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر، ومثاله عزيز ^(٥٨) وقد مثله القرشي بنسخ المتعة ^(٥٩) 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،

(٥٧) لكن لا يخفى بعد القصد إلى هاتين الفائدتين والحق أنه إنما يصح نسخ التلاوة دون الحكم لا العكس، وأما الاعتداد بالحوال فلم تكن النساء مأمورات به وإنما الرجال هو الذين أمروا بالإيصاء لهن 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 اهـ شرح جلال. (٥٨) قال البرماوي في شرح ألفيته: إن نسخ القرآن بالسنة المتواترة وعكسه والسنة المتواترة بمثلها ونسخ الأحاد بالسنة المتواترة ممنوع، وذلك لأن السنة لا يتحقق فيها متواتر لفظي في هذه الأزمان بل كلها آحاد في أولها وأما في آخرها، وأما في أول أسانيدنا إلى الآخر وما ذكره كثير من أحاديث متواترة قد بينا خلاف ما ادعاه، نعم في الزمن القريب من النبي ﷺ كان المتواتر موجوداً في كثير ولكن صار بعد ذلك آحاداً، وإنما يتكلم بحسب ما صار الآن وكذلك لا كلام في المتواتر معنى اهـ وقد تكلم في هذا بكلام طويل في تواتر السنة من بحث التواتر والله أعلم.

(٥٩) فإن قلت: حديث النسخ وإن كان صريحاً صحيحاً فهو ظني وثبوت المتعة في الجملة قطعي للتواتر المعنوي والذي يعرفه الباحث، قلت: لا يضرنا ذلك لجواز نسخ القطعي بالظني كما بيناه، والقائلون بأنه لا ينسخ القطعي بالظني وهم الجمهور لم يجدوا جواباً في هذه المسألة فعملوا على التحريم مع الانقطاع عند المناظرة اهـ منار

(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.

وكنسخ^(٦٠) 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 أحاداً بالقرآن عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة الصائم / ٤٣٧، أهله ليلاً بعد النوم أو صلاة العشاء بقوله تعالى: "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ" الآية، وكالتوجه إلى بيت المقدس فإنه كان بالسنة^(٦١) ثم نسخ بقوله تعالى: "قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (لأنه) أي: الأضعف (إن كان الأحاد فظاهر) جواز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة؛ لأن جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب أقوى منه ولذا قدمه معاذ^(٦٢) ولما قدمناه^(٦٣) من صور الوقوع.

قيل: يجوز أن يكون نسخها بالسنة ويوافقها القرآن أو ثبت بشرائع من قبلنا، أو بقرآن نسخ تلاوته، قلنا: لو قدح ذلك لما صح إجماع العلماء^(٦٤) على صحة الحكم بناسخية نص علم تأخره عما يخالفه،

(٦٠) هذا يدل على أن المتعة ثبتت بالسنة لا بالقرآن فينظر وهو مقتضى كلام المؤيد بالله وأبي جعفر في نسخ نكاح المتعة، وفي حاشية ما لفظه: فسر كثير من السلف قوله تعالى: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ" بنكاح المتعة، وقراءة ابن مسعود فيها إلى أجل اهـ عن خط بعض العلماء رحمهم (*) خلاف ما سبق للقرشي حيث جعله من نسخ المتواتر بالمتواتر اهـ.

(٦١) وقيل: يمكن أن يقال فيه إنه ثبت بشرع من قبلنا إلا أنه يراد أن السنة قررتها، وقد أشار إليه الشارح رحمهم تعالى قريباً اهـ (٦٢) إشارة إلى الخبر الآتي في أوائل القياس في مسألة التعبد به اهـ (٦٣) هذا معطوف على مقدر يدل عليه السياق، والتقدير ثبت الاتفاق على جواز نسخ الأحاد بالمتواتر فيكون نسخها بالكتاب جائزاً أيضاً لأنه أقوى، ولما قدمناه الخ والله أعلم.

(٦٤) يعني أنه لو كان تجويز كون النسخ بغير القرآن والقرآن إنما وافق ذلك الغير قادحاً لما صح إجماع العلماء على صحة الحكم بأن كل نص علم كونه متأخراً عن دليل مخالف له بأن ذلك النص ناسخ لذلك المخالف ولكان عليهم أن لا يحكموا بذلك لهذا التجويز اهـ والله أعلم

(قوله) لأن جواز نسخه، أي الأضعف بالمتواتر أي بالسنة المتواترة (قوله) قيل يجوز، أي قيل في الاستدلال يجوز أن يكون نسخها أي الأحاد بالسنة لا بالقرآن (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^(٦٥) (قوله) لو قدح ذلك، أي التجويز (قوله) عما يخالفه، لجواز أن يكون الناسخ غيره

(*) قوله فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة، هذا مدفوع بقول ابن الإمام وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآناً بل سنة لأنه وحى غير متلو اهـ ح

وحجية شرائع من قبلنا معتبرة بما قص فيه^(٦٥) ولم يقص في الكتاب، وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنًا بل سنة؛ لأنه وحى 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.

(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، 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) فيجب أن يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القرآن مبيناً لا رافعاً (والنسخ رفع) لا بيان.

(قلنا البيان) معناه (التبليغ)^(٦٦) لأنه إظهار (سلمنا فالنسخ بيان) لانتهاه مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب (سلمنا)^(٦٧) فأين نفيه^(٦٨)؟ أي: النسخ؛ لأنها ٤٣٨١٥/ إنما تدل على كونه مبيناً في الجملة ولا ينافي كونه ناسخاً في الجملة، سلمنا التعميم^(٦٩) فلم لا يكون مبيناً باعتبار ما ثبت به من الأحكام ناسخاً باعتبار ما ارتفع به منها؟ وقد يقرر الاحتجاج بهذه الآية على وجه آخر،

(٦٥) أي في كتابنا اهـ (٦٦) 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 انتهاء تعلق المصلحة بالحكم اهـ من شرح جحاف على الغاية (٦٧) إن النسخ رفع لا بيان اهـ (٦٨) إذ ليس في الآية ما ينفيه إنما قال لتبين للناس ما نزل إليهم 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 اهـ من شرح جحاف أيضاً (٦٩) أي كون القرآن مبيناً لكل شيء اهـ

(قوله) لا يسمى قرآنًا، فلا يكون من نسخ القرآن بالقرآن حتى يتم جواب المخالف (قوله) هو المتواتر، ووجه ضعفه من حيث أنه سنة (قوله) كعكسه، نسخ الكتاب بالمتواتر من السنة

وحاصله: أن الآية تدل على أن السنة تبين القرآن؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما يكون مبيناً بها، فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفاً لقوله: "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"؛ 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 مبيناً بما ورد على لسانه من الكتاب والسنة جميعاً^(٧٠).

(والجمهور) من أئمة الزيدية^(٧١) وغيرهم (على جواز نسخ القرآن بالمتواتر) من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفة، وهو مروى عن بعض أئمة الزيدية^(٧٢).

واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلاً كالحارث المحلبي^(٧٣) وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهو رواية عن أحمد بن حنبل، ومنهم من منعه سمعاً كالشيخ أبي حامد الاسفرايني 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 مصلحةً بالقرآن ومعرفة كون بدله مصلحةً بالسنة.**

(٧٠) ولا يخفى ما في قوله الذكر ففيه إشارة إلى أن التبيين به لا بغيره اهـ يحقق إن شاء الله تعالى (٧١) القاسم وابنه محمد والناصر وكذا الهادي في رواية، قال الفقيه عبد الله 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 بالأحاد لأن مسائله تقضي بجواز نسخ الكتاب بالسنة المعلومة اهـ من حواشي الفصول والله أعلم (*) 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 اهـ.

(٧٢) وقد يؤول ما روي عنهم إن صح بأن مرادهم منع النسخ بالأحاد لأن مسائلهم تدل على جواز النسخ بالمتواتر ولا نص لهم بما روي عنهم، وقد ذكر هذا القدر في الرواية عنهم والتأويل على تقدير الصحة عنهم الإمام محمد بن المطهر عليه السلام اهـ (٧٣) ضبط في نسخة بعض العلماء بضم الميم، قال: وضبط في نسخة بفتح الميم اهـ

(قيل) في الاحتجاج للمانعين سمعاً: قال الله تعالى: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا) أَوْ مِثْلَهَا" وهو يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة من وجهين، أحدهما: أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو مثلاً، والسنة ليست كذلك، ثانيهما: أنه قال: نأت والضمير لله فيجب أن لا ينسخ إلا بما يأتي به الله وهو القرآن.

(قلنا: المراد) ٤٣٩/٢ من قوله: نأت بخير منها أو مثلاً (الحكم وهو خير) أو مثل في حق المكلف^(٧٤) حكمة أو ثواباً^(٧٥) (سلمنا^(٧٦) فغير الناسخ)؛ إذ لا يمتنع أن يكون المراد بالآية على موجب ظاهرها أن الله تعالى متى نسخ آية أنزل آية أخرى مثلاً أو خيراً منها وإن لم تكن هي النسخة للأولى بل يكون النسخ لها أمراً آخر (سلمنا^(٧٧) ففي التلاوة) يعني: لم لا يكون المراد في الآية نسخ التلاوة؟ فإذا نَسَخَ -تعالى- تلاوة آية بدّلها بآية تلاوتها خيراً منها في الثواب أو مثلاً، وقوله: "الضمير لله"^(٧٨) في نأت لا يمنع النسخ بالسنة؛ لأن الكتاب والسنة جميعاً من عند الله قال الله تعالى: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: "قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي" إن لم يكن المراد لا أضع لفظاً لم ينزل مكان ما أنزل.

وأما المانعون عقلاً فاحتجوا بأن تجويزه^(٧٩) يؤدي إلى التنفير عن الأنبياء وعن ما جاءوا 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" قلنا: قيام^(٨٠) 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.

(٧٤) لا في حق القرآن فحقه أي خيره أعظم من السنة اهـ (٧٥) هذا جواب عن الوجه الأول^(١) دون الثاني فينظر وجواب الثاني يأتي قريباً اهـ. (أ) وهو قوله في الشرح أحدهما أن ما ينسخ به القرآن الخ اهـ (٧٦) أنه ليس المراد بالخير أو المثل الحكم اهـ (٧٧) أن المراد بالخير أو المثل هو الناسخ اهـ (٧٨) هذا جواب الوجه الثاني أعني قوله: ثانيهما الخ (٧٩) أي نسخ القرآن بالسنة المتواترة اهـ (٨٠) مبتدأ خبره يزيل اهـ.

(قوله) فغير الناسخ، أي فيكون الخبر أو المثل غير الناسخ (قوله) لا أضع لفظاً لم ينزل الخ، فيكون ظاهراً في الوحي وعدم تبديل لفظه فلا يدل على منع تبديل الحكم

(و) الجمهور أيضاً (على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالآحاد) التي لا تفيد القطع بالقرائن؛ لأن القاطع لا يعارضه^(٨١) المظنون، وذهب متأخروا الحنفية إلى جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المشهور^(٨٢)، 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^(٨٣) عملاً بالجهتين، وفيه أنه لا واسطة بين العلم والظن، وقد صرحوا بأن المظنون لا يقابل القاطع، وفي جمع الجوامع أن نسخ القرآن بالآحاد جائز غير واقع^(٨٤) وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي وأبو عبد الله البصري إلى جوازه في عصره^(٨٥) عليه الصلاة والسلام لا بعده ووافقهم الإمام يحيى بن حمزة من أئمة الزيدية عليه السلام على ذلك؛ لما يجيء من حديث أهل قبا، وبعث الأحاد إلى الآفاق وغيرهما وللإجماع على المنع فيما بعده إلى ظهور المخالف^(٨٦).

وذهب جمع من الظاهرية إلى جوازه^(٨٧) ووقعه؛ 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 قبا بخبر الواحد^(٨٨) ولم ينكره عليه السلام.

(٨١) يمكن أن يقال القطعي في أصل الحكم لا في دوامه، والنسخ يرد على الثاني لا الأول فلا يلزم رفع القطعي بالظني اهـ شرح منهاج البيضاوي باختصار (٨٢) لكونه في قوة القطعي عندهم اهـ (*) قال ابن حجر وهو أول أقسام الأحاد 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 يفيض 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 اهـ من نخبة الفكر (٨٣) بأن يكون بمشهور اهـ

(٨٤) عبارة جمع الجوامع وقيل يمتنع بالآحاد والحق أنه لم يقع إلا بالمتواتر فالظاهر أنه اختيار لصاحب الجمع لا أنه ينسب إلى الحنفية اهـ (٨٥) يريد وقوعه اهـ (٨٦) الظاهرية اهـ (٨٧) هذا مثل قول متأخري الحنفية اهـ يقال لم يذكر المؤلف عنهم فيما سبق إلا الجواز فقط اهـ (٨٨) في نسخة بخبر الأحاد اهـ (*) وقيل إنه عليه السلام كان أشعرهم بالنسخ وأمرهم بالامتنال عند سماع الخبر بذلك فصار النسخ بالمعلوم لا المظنون اهـ من تعليق ابن أبي الخير.

(قوله) بالقرائن، زاده المؤلف عليه السلام ليدخل فيه ما أفاد القطع بالقرائن فإنه يجوز النسخ به كما يأتي إن شاء الله تعالى في خبر أهل قبا.

وأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الآحاد لتبليغ مطلق الأحكام حتى ما ينسخ متواتراً لو كان،

ونسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه الصلاة والسلام: لا وصية لوارث" ونسخ قوله تعالى: "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ" بقول عائشة ما توفي رسول الله ﷺ حتى أحل له أن يتزوج من النساء ما يشاء، ونسخ "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا" الآية بنهيه عن أكل ذي ناب.

وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد أفاد القطع بالقرائن فإن نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بالقرب منه في مثلها^(٨٩) قرينة صدقه عادة، وعن الثاني بمنع بعثته للآحاد بما ينسخ قاطعاً لظهور استواء الناسخ والمنسوخ في حق النائين عنه ﷺ في كونهما تبليغ الآحاد، 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 /٤٤١٥/ وإجماعهم في قديم الدهر وحديثه، ولو سلم^(٩٠) فالنسخ^(٩١) بآية المواريث كما روي عن كثير من الصحابة وغيرهم، والحديث إنما دل على أن آية الميراث متأخرة وأنه لا يجتمع في المال حقان^(٩٢)؛ لتصديره بأن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، والوجه أن في قوله تعالى: "يوصيكم الله" إشعاراً بأنه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الأقارب بعد أن فوضه إلينا؛ لعجزنا عن معرفة مقاديره

(٨٩) عبارة العضد في مثل هذه القصة اهـ (*) قال الإمام الحسن بن عز الدين وقد يمنع إفادة الخبر الآحادي 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 اهـ من شرح السيد صلاح على الفصول (٩٠) أنه آحادي اهـ (٩١) في نسخة بعده ثابت بآية الخ اهـ (٩٢) وصية وميراث اهـ

(قوله) ونسخ الوصية ونسخ قوله تعالى: "قل لا أجد" الخ معطوفات على التوجه في قوله: إن التوجه. **(قوله)** فالنسخ ثابت بآية المواريث، في النسخ بها كلام يؤخذ إن شاء الله تعالى من موضعه من الكشف

كما قال تعالى: "لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا" وأوضح ذلك الأشعار بالحديث، وتحريره: أن تقدير أنصاء الأقارب كان مفوضاً إلينا لأنه المفهوم من قوله "بالمعروف"، ثم أوجبها الشارع مقدرة في الآية، والمقدرة تنافي المفوضة فنسختها. وعن الرابع بأن قوله تعالى: "من بعد" قيد في الحكم محكم في التأييد، والحديث غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله تعالى: "إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ" الآية، وقولها: "أحل" ظاهر في أنه بالكتاب، وعن الخامس^(٩٣) بأن المعنى: لا أجد الآن والتحریم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ.

[الاحتجاج على عدم صحة نسخ الإجماع ولا النسخ به]

(مسألة) الجمهور على أن (الإجماع^(٩٤) لا يُنسخ) 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^(٩٥)، وفي حكايته عن أبي عبد الله البصري نظر.

احتج الجمهور بقوله **(لأن ناسخه)** المقدر **(إما قاطع فيكون الإجماع^(٩٦) خطأ)** لانعقاده على خلاف الدليل القاطع؛

(٩٣) وأجيب عن الخامس إما بمنعه أي بمنع كون الآية منسوخة، وهذا مذهب مالك اهـ مختصر وشرحه للجلال (٩٤) أي الإجماع القطعي، وأما الظني فلا يسمى ما خالفه ناسخاً لعدم تحقق ثبوت الظني، ونسخ الشيء فرع عن تحقق ثبوته اهـ جلال هذا لا يناسب قول ابن الإمام سلام الله عليه هذا إن كان الخ اهـ.

(٩٥) واختاره الرازي اهـ شرح جلال (٩٦) هذه المسألة فرضية فقط وإلا فإنه لا يقع لأنه يؤدي إلى المحال كما أشار إليه الشارح رحمته (*). 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 مسند بأمرين =

(قوله) بعد أن فوضه إلينا، يعني في آية الوصية **(قوله)** من بعد، أي من بعد ما اخترن الله ورسوله شكراً لهن على ذلك الاختيار فأنزل لا يحل لك النساء من بعد **(قوله)** محكم، أي غير منسوخ **(قوله)** وحكى القرشي، ومثله في المنهاج والكافل **(قوله)** نظر، لما سيأتي^(٩٧) قريباً إن شاء الله تعالى.

(قوله*) لما سيأتي، من حكاية المنع اهـ ح.

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 فلا إن الإجماع لا ينعقد على خلاف الإجماع وإلا لزم أن يكون أحد /٤٤٢ص/ الإجماعين باطلاً بالضرورة سواء كان سنده ظنياً أو قطعياً، ولما امتنع بطلان الإجماع القاطع^(٩٧) كان الإجماع الآخر المفروض ناسخاً باطلاً؛ لانعقاده على الخطأ وأنه محال.

(و إما ظني) والظني (لا يقابله) أي: لا يقابل الإجماع القطعي للإجماع على تقديم القاطع على المظنون^(٩٨) هذا إن كان الإجماع المفروض نسخه قطعياً، وأما إذا كان ظنياً^(٩٩) 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 لا غ^(١) ومع قوله أو تقريره الحجة في قوله أو تقريره لا في قولهم فإذا انعقد الإجماع بعده لم يمكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمهما 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 الباقيون (إجماع) من الكل

= أحدهما أنه مبني على عصمة المعصوم من الخطأ وذلك ممنوع^(١) وثانيهما أن القواطع ليست بقواطع في الدوام بل دلالتها على الدوام ظنية وإلا امتنع نسخ القاطع بالقواطع للزوم تعارض القواطع فامتنع النسخ مطلقاً واللازم باطل اهـ مختصر وشرحه للجلال.

(أ) تقدم كلام في هذا عن التنقيح للسيد محمد بن إبراهيم عند قوله ومنه المتلقى بالقبول من مباحث الأخبار اهـ (٩٧) أي الأول المفروض منسوخاً اهـ (٩٨) لكن عرفت أن دلالة القواطع على الدوام ظنية فلا قطع بالدوام اهـ جلال (٩٩) بما ذكره المؤلف يندفع اعتراض الشارح العلامة من أن الدليل المتقدم إنما يتم إذا كان الإجماع الذي فرض نسخه قطعياً اهـ (١) في نسخة سيلان هكذا لا غ، وكان في نسخته عوضه لا إجماع ثم صححه إلى ما حرر هنا اهـ

(قوله) لا غ، اسم فاعل كقاض أي لا غ قولهم (قوله) فيلزم تقدمه على الإجماع، فكيف يكون ناسخاً للإجماع (قوله) على المجتهد، متعلق بالمصير^(٢)

(*) قوله متعلق بالمصير، الظاهر أن المصير مبتدأ خبره على المجتهد اهـ ح عن خط شيخه

(على أنها اجتهادية)^(٢) على المجتهد المصير إلى ما أدى إليه اجتهاده منهما، وللمقلد الأخذ 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 (مشروط) بأن لا يوجد قاطع^(٣) يمنع الاجتهاد؛ ^{١٤١٣هـ} / للإجماع على أن الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز^(٤)

(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)^(٥) لا بالإجماع

(٢) وأنه سائغ لكل منهم مخالفة الآخر فإذا أجمع أهل العصر الثاني على أحدهما كان هذا الإجماع ناسخاً للإجماع الأول إذ تصير المسألة قطعية لا تسوغ المخالفة فيها لأحد فيكون رفعاً للحكم الأول، وهذا هو النسخ فيثبت نسخه والنسخ به اهـ شرح جحاف.

(٣) لكن لا يخفى أن للخصم أن يقول كل منسوخ كذلك أي مشروط دوامه بأن لا يحدث بعده قاطع على خلافه فإن أجيب بأن مسألة اتفاق الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به تمنع ذلك فمع أن اتفاق الجمهور ليس بحجة دليل هذه المسألة لا ينتهض اهـ شرح مختصر للجلال، وأخذ بعد هذا يبين عدم انتهاز أدلتها بكلام طويل كما تراه منقولاً عنه هاهنا على كل دليل اهـ (*) 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 اهـ شرح غاية لجحاف

(٤) إن قيل: إذا سلم كونه إجماعاً لم يصح فرض كونه مشروطاً وإلا لزم في كل إجماع أن يكون مشروطاً وفيه نظر اهـ

(٥) 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 اهـ شرح جلال.

(قوله) الجواز، أي جواز الاجتهاد.

(أو لا) (٦) عنه (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 (٧) والإجماع معصوم عن الخطأ وإن كان ظنياً (٨) لم يبق مع الإجماع على خلافه دليلاً؛ لأن شرط العمل به رجحانه

(٦) في شرح الغاية لجحاف على قوله أو لا عنه الخ 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 اهـ (٧) وهذا ظاهر المنع مسنداً بما تقدم من أن القطعي غير قاطع في الدوام والإجماع الناسخ له قطعي اهـ شرح جلال (٨) يقال بعد الإجماع على موجه قد صار قطعياً فينظر اهـ

(قوله) فالأول إما قاطع، أي الإجماع الأول المنسوخ (٩) (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 لانتهاء 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 الظن يدل على بطلان الظن من أصله الخ، 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 الخ يقضي بأنه قد كان ثبت (٩) حكمه ثم انتفى لانتهاء شرطه فلا يناسبه القول ببطلانه من أصله. وأيضاً في توجه السؤال على ما سبق خفاء لأن قوله في السؤال (٩) =

(*) (قوله) أي الإجماع الأول المنسوخ، شكل عليه وعليه ما لفظه الأولى في عبارة المؤلف على عمومها فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (*) (قوله) يقضي بأنه قد كان ثبت الخ، يحقق اقتضاؤه ذلك إذ المراد أنه انتفى من أصله لا بعد ثبوته وهو ظاهره اهـ حسن بن يحيى (*) (قوله) لأن قوله في السؤال الخ، قال في بعض الحواشي هنا قف وتأمل اهـ

/ص:٤٤٤/ وإفادته الظن، وقد انتفى بمعارضة القاطع له^(٩) وهو الإجماع فلا يثبت به^(١٠) حكم فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع فلا نسخ،

(٩) إذ الظن لا يبقى 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 اهـ شرح جلال بتصرف لطيف (١٠) أي بالدليل الأول الظني اهـ (*) لانتفاء شرط العمل به فانتفى حكمه لانتفاء شرطه لا لكونه منسوخاً اهـ

= 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 رحمته 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، ثم يجيب بما ذكره من الفرق لظهور المعنى وتوجه السؤال والجواب كما لا يخفى. وتقرير السؤال على هذا الوجه هو الذي اعتمده المؤلف رحمته فيما يأتي كما عرفت حيث قلنا منقوض بالآحاد، وأما شرح كلام ابن الحاجب فلم يورد ما ذكره المؤلف رحمته 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 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، واعلم أن السعد قد أورد النقض المذكور في النسخ بالقياس وذلك أن المانع عن النسخ بالقياس إذا كان ظنياً يبين زوال شرط العمل به لا لكون القياس ناسخاً قال: فإن قيل: لا نعني بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس، ثم قال قلنا: بل معنى النسخ أن الحكم كان حقاً ثابتاً إلى الآن وقد ارتفع وانتهى بالناسخ وها هنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرتفع ثم قال: وفيه نظر لأنه لا معنى للرفع 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 ببطلان المظنون المتقدم من أصله ومن أول الأمر لكنهم لا يقولون بذلك^(*) اهـ فتأمل فالمقام دقيق والله أعلم

(قوله) بل ثبت حكمه الذي لم يعارضه، لكن يقال عليه أن خلاف المخالف مفروض بالنظر إلى الإجماع الناسخ بنفسه لا مستنده وأما مع النظر إلى مستنده فهو قول الجمهور فلا يتحقق الخلاف فلينظر وأيضا قد يقوى الفرق الذي ذكره رحمته بين نسخ الظني من كتاب وسنة بقاطع منهما 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 بينهما تقدم ولا تأخر فيكون معارضة اهـ من خط السيد العلامة أحمد بن الحسن رحمته (قوله) لكنهم لا يقولون بذلك، إذ ليس في القياس قطعية تدل على بطلانه من أصله بخلاف الإجماع فتأمل اهـ حسن بن يحيى

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 العامل به قبل الإجماع بخلاف رفع البيان بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي فإن العامل بالظني قبل نسخه بالقطعي مصيب.

وقوله **(ولما تقدم)** حجة أخرى للجمهور وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي^(١١) والإجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب والسنة لا معارض له منهما فما وجدناه من الإجماع مخالفا 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 عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل^(١٢) عن الشافعي، وفي نسبة هذا القول إلى أبي عبد الله البصري نظر لأن السيد أبا طالب رضي الله عنه حكى عنه المنع من النسخ به وهو بمذهب شيخه أعرف 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 الخلاف **(تقريباً وجواباً)**^(١٣) فلا نطول بإعادته.

(١١) أي لا نسخ بعده عليه الصلاة والسلام إذ لا هداية لهم على معرفة انتهاء تعلق المصلحة بالحكم لكون ذلك بالوحي وقد انقطع بموته عليه الصلاة والسلام فلا نسخ اهـ شرح غاية لجحاف.

(١٢) ضبط في بعض النسخ بفتح الميم والخاء وضبط في نسخ سيلان بضم الميم وكسر الخاء اهـ (١٣) 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 اهـ شرح الغاية لجحاف

(قوله) وهو الإجماع أي الناسخ للظني **(قوله)** الثابت بالظني، أي بالدليل الظني **(قوله)** قبل انعقاد الإجماع، أي على العمل **(قوله)** على خلافه، أي على الدليل الظني

[الاحتجاج على عدم صحة نسخ القياس]

(مسألة) اختلف^(١٤) (في نسخ القياس) يعني أن الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه^(١٥) بدليل آخر مع بقاء حكم أصله أو لا يجوز؟ وفيه (أقوال) أولها: (المنع)^(١٦) 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^(١٧) هذا القول إلى أبي العباس ابن سريج^(١٨) 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^(١٩) أبي الحسين عنه قولان أحدهما: المنع مطلقاً، وثانيهما: 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 الآرز فكما جاز أن يحرم الآرز بنص 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 الآمدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ بما ينسخ به بخلاف المستنبطة فإنه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس.

(١٤) 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 اهـ شرح ألفية البرماوي (١٥) نحو أن يقاس الآرز على الستة المنصوصة في تحريم التفاضل ثم يرد بعد ذلك نص بجوازه فيه اهـ من شرح جحاف (١٦) واختاره القاضي ونسبه إلى الأكثرين لأن من شرط العمل به عدم النص فلا يكون ناسخاً لشرطه اهـ استعداد للموزعي (١٧) ضبط في نسخة نسب بالتغيير وابن سريج بالجرا اتباعاً لأبي العباس^(١) فيبحث إن شاء الله اهـ من خط مولانا زيد بن محمد رحمته تعالى. (أ) ما يأتي عن المصنف قريباً في آخر هذه المسألة في بحث النسخ بالقياس يقضي بالاتباع ويقتضي الاتباع اهـ من خط السيد العلامة أحمد بن إسحاق.

(١٨) اسمه أحمد بن عمر بن سريج قال في طبقات الأسنوي: بلغت مؤلفاته أربعمائة اهـ (١٩) يقضي ما رواه أبو الحسين عنه بخلاف رواية الفصول وكان مراد الشارح التنبيه على ذلك اهـ

(قوله) من كون ما علته منصوصة بيان لقوله وهذا ما صار إليه كثير الخ زاده المؤلف رحمته زيادة توضيح مع الاستغناء عنه

(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 وتعبد الناس بقياس الأرز عليه بأمانة دالة على أن علة التحريم الكيل ثم نص على إباحة بيع الأرز بالأرز متفاضلاً، وأما بالقياس فبأن تكون المسألة بحالها إلا أن الرسول ﷺ نص على إباحة التفاضل في بعض المأكولات ونبه على أن علته كونه مأكولاً بأمانة هي أقوى من الأمانة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل فيلزم من ذلك^(٢٠) قياس الأرز على ذلك المأكول، وأما القياس الثابت بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فلا يصح نسخه بنص/ص٤٤٦ كتاب أو سنة متجدد لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفاء^(٢١) ولا إجماع ولا قياس أقوى أو مساو ولأن زوال القياس ليس للنسخ 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^(٢٢)

(٢٠) أي النص على إباحة التفاضل الخ. (٢١) يقال إذا تبين كونه متأخراً صح أن يكون ناسخاً (٢٢) أما نسخه بالنص فبأن يصرح النص بمنع مشاركة الفرع لأصله في حكمه أو يصرح برفع حكم أصله فيرتفع حكم الفرع كما سيأتي، =

(قوله) وأما القياس الثابت بعد وفاته ﷺ مقابل أما مقدر فيما سبق كأنه قال أما الثابت في عصره فبأقوى. (قوله) أو مساو، أما النسخ بالمساوي ففيه تأمل^(٢٣) وذلك لأن الرافع يكون أقوى من المرفوع وقد أشار إلى هذا في الجواهر (قوله) ولأن زوال، لا وجه لإيراد العاطف^(٢٤) لأن هذا علة تخص النسخ بالقياس الأقوى^(٢٥) (قوله) بل لزوال شرطه الخ، يرد هنا ما يأتي من النقض بالآحاد

(*) قوله ففيه تأمل، شكل عليه السيد عبد الله الوزير اهـ ح وفي حاشية يقال قد رفع الشارح ﷺ هذا بقوله في آخر التعليل: وكذلك المساوي لتساقطهما يعني لا لكونه ناسخاً اهـ ح
 (*) قوله لا وجه لإيراد العاطف، وهو محذوف في كثير من النسخ اهـ ح (*) قوله تخص النسخ بالقياس الأقوى، شكل عليه السيد عبد الله الوزير أيضاً اهـ ح وفي حاشية بل هو علة لعدم صحة النسخ بالنص الذي ظهر بعد الخفاء وما بعده فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

إذا كان النسخ بالقطعي (لمثله) في القطعية وهو أن يكون المنسوخ قياساً قطعياً بأن تكون جميع مقدماته^(٢٣) 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^(٢٤) غير خفي (و) ذهب البيضاوي إلى أنه يجوز نسخ القياس (بالقياس) الأقوى خاصة.

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

= وأما نسخه بالقياس فلجواز مشابهة الفرع لأصلين قيس أولاً على أحدهما ثم ورد حكم الأصل الثاني مخالفاً لحكم الأصل فيتردد بين أصلين مقطوع بمشابهته كل واحد منهما في علة حكمه فيتعارض القياسان فيبطل جواز العمل بالأول للمعارضة وإن ذلك معنى النسخ، هذا في حياة النبي ﷺ، وأما بعده فقد انسدت طريق الناسخ إلا أن يكون وجد في زمان النبي ﷺ وجهله القائل ويتبين أنه أي القياس الأول كان منسوخاً بما جهله القائل لكن هذا لا يتمشى في نسخه بقياس مقطوع به إلا على القول بأن حكم الفرع يثبت بالنص على حكم الأصل لا بفعل القائل وهو خلاف ما اختاره المصنف في ما 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 اه مختصر وشرح الجلال عليه.

(٢٣) يعني حكم الأصل والعلة ووجودها في الفرع قطعي والمظنون بخلافه اه سعد

(٢٤) وهما النسخ وتبين كونه منسوخاً في زمن النبي ﷺ

(قوله) زال شرط العمل به من أصله، زيادة من أصله 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 نفى 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

سواء قيل كل "مجتهد مصيب" ^(٢٥)، أو قيل "المصيب واحد"؛ لأن الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد أن يكون معتبراً في عصر النبي ﷺ وإلا لم يكن /٤٤٧ص/ شرعياً ^(٢٦).

(قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بالآحاد) ^(٢٧)؛ لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح أو مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح،

(٢٥) 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 اهـ (٢٦) فيكون مبطلاً للقياس من أصله لا مبيناً لانتهاه العمل به اهـ شرح غاية لجحاف.

(٢٧) نقضاً إجمالياً تقريره أنه لو صح ما ذكره من الدليل لم يجز أن يكون الدليل الظني من الكتاب والسنة ناسخاً ولا منسوخاً حكمه لجريان الدليل المذكور فيه بعينه اهـ 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 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 متمسك بغير دليل لأن معاذاً قدمه وشرط العمل بالآحاد عدم ظهور راجح أو مساو، فإذا ظهر أحدهما كان مبيناً لانتهاه 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 بقياس لأن النسخ بيان انتهاء العمل بالأول صحيحاً وهذا دال على أن العمل بالأول كان باطلاً وليس من النسخ في شيء ولا كذلك الآحاد والله أعلم

(قوله) لأن الذي يظهر للمجتهد الخ، 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 الخ، قد عرفت أن السعد اعترض استدلال المخالف بما نقلناه عنه سابقاً من قوله وفيه نظر =

فإن قيل: ناسخ الآحاد متراخ فلا يكون ثابتاً في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطاً فلا يصدق إذا وجد الناسخ أنه زال شرط العمل به؛ لأن زوال الشيء

= لأنه لا معنى للرفع سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الخ، فأشار إليه المؤلف رحمه الله بقوله قلنا منقوض بالآحاد الخ، وأما صاحب الجواهر فإنه أجاب عما ذكره السعد بجواب حاصله الفرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره ولفظ الجواهر العمل بالمظنون إنما يكون مشروطاً برجحانه على معارضة إذا كان معارضة ثابتاً وبلغ إلى المكلف حين العمل بالمظنون ضرورة اقتضاء رجحان الشيء على معارضة 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 منهما 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 بمعارضة لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له فيكون العمل بالمنسوخ مشروطاً برجحانه وعدم ظهور معارضة فإذا ظهر المعارض انتفى شرط العمل به فيكون انتفاؤه لا انتفاء شرطه لا بطريق شرعي^(*) انتهى.

وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى رد ما ذكره^(*) لأنه لا فرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره في تراخي الناسخ عن المنسوخ بقوله قلنا الخ، وأيضاً مقتضى كلام الجواهر أن المعارض إذا لم يوجد في نفس الأمر وقت العمل بالظني لم يصح اشتراط عدم وجود المعارض^(*) في العمل بذلك الظني، وليس كذلك لصحة هذا الاشتراط من غير توقف على ذلك، فقول المؤلف رحمه الله ناسخ الآحاد متراخ أي بحسب النزول، وقوله: فلا يكون أي حكم الناسخ ثابتاً في حق المكلف لتراخيه. **(قوله)** فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطاً، هذا كما ذكره في الجواهر من توقف الاشتراط على وجوده، وفيه ما عرفت **(قوله)** لأن زوال الشيء، وهو اشتراط عدم المعارض يقتضي سابقته أي الشيء وهو شرط العمل والفرض أنه ليس بسابق لعدم وجود المعارض حال العمل بالظني واشتراط عدمه موقوف على وجوده

(*) قوله) لا بطريق شرعي، تمام كلام الجواهر متراخ، والحاصل أن النسخ يجب أن يكون بطريق شرعي متراخ ونسخ القياس الظني والنسخ به ليس كذلك فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً اهـ
(*) قوله) وقد أشار المؤلف إلى رد ما ذكره، 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 مبيناً أن حكم الأصل لا يتعدى إلى الفرع والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله.

(*) قوله) لم يصح اشتراط عدم وجود الخ، ليس الكلام في اشتراط عدم وجود المعارض بل في رجحان الشيء على معارضة وهو متوقف على وجوده ضرورة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه.

ص/٤٤٨/ يقتضي سابقته (٢٨).

قلنا: وناسخ القياس يجب تراخيه عن أصله وتراخيه عن أصله يستلزم تراخيه عن حكمه؛ للاتفاق على أنه مظهر للحكم لا مثبت له فيكونان سواء (٢٩).

احتج (الآخرون) - وهم القائلون بالجواز مطلقاً والمفصلون - أما المجوزون على الإطلاق فلمهم مقام واحد، ودليله: أن القياس في جواز نسخ حكمه (كغيره) (٣٠) من الأدلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه بأقوى منه وبمثله إذا عرف تقدم أصله على ناسخه بوجه من الوجوه السالفة (٣١)، وأما المفصلون فلكل منهم مقامان، أحدهما: مقام الجواز، ودليله ما سبق،

(٢٨) ولا سابقة مع التراخي اهـ (٢٩) في تراخي ناسخهما لأنك قد عرفت أنه يجب تراخي الناسخ عن أصل القياس وتراخيه عن أصله يستلزم تراخيه عن حكم القياس اهـ. (٣٠) يعني لعدم الفارق وما علم إلغاؤه من الخصوصيات لا يصلح فارقاً، وجوابه أن الفارق ما ذكره المانع فلم يحتاج إلى ذكره، ذكر هذا السيد عبد الرحمن في شرحه، وظاهر كلام الشارح رحمه 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 اهـ (٣١) في طرق النسخ في قوله: ويعرف بعلم تأخره الخ.

(قوله) يجب تراخيه عن أصله، أي أصل القياس المنسوخ كتحريم الخمر مثلاً **(قوله)** يستلزم تراخيه عن حكمه، أي حكم القياس كتحريم النبيذ مثلاً **(قوله)** للاتفاق على أنه، أي القياس مظهر للحكم أي حكم القياس وهو تحريم النبيذ **(قوله)** لا مثبت له، أي لحكم القياس لأنه ثابت حال ثبوت حكم الأصل وعلته، والمجتهد إنما أظهره باجتهاده. **(قوله)** فيكونان، أي خبر الواحد والقياس سواء في تراخي ناسخهما 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 الخ لأن قوله كغيره حجة لجميع المجوزين، وأما المفصلون فهم مختصون بأدلة المنع التي أشار إليها بقوله: ثانيهم والقطعيان الخ، ثالثهم وارتفع النسخ الخ فيكون قوله: والقطعيان عطف على مقدر أي ثانيهم كغيره والقطعيان الخ، وكذا قوله ثالثهم وارتفع النسخ أي ثالثهم كغيره وارتفع النسخ وقس باقيةا، وأما على ما ذكره المؤلف رحمه الله 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 باقيةا

وثانيهما: مقام المنع، وقد أشار إلى متمسك كل منهم فيما منعه فقال (ثانيهم^(٣٢)): والقطعيان^(٣٣) لا يتعارضان والظني ساقط) يعني أن ثاني الآخرين - وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره - حجتهم 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) نختار أنه ينسخ بالقطعي، قولكم: "القطعيان لا يتعارضان" قلنا: مسلم، ولكنه (لا تعارض مع التاريخ) الذي لا يعرف النسخ إلا به فالتعارض بين الشئين إنما يتحقق مع اتحاد الوقت، فإذا كان الناسخ وارداً عن الشارع بعد إمكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت فانتهى التناقض^(٣٤).

احتج (ثالثهم) أي: ثالث الآخرين وهو القائل بجوازه^(٣٥) في عصره عليه الصلاة والسلام بنص أو قياس أقوى، والمنع من بعده لمقام المنع بقوله (ارتفاع^(٣٦) النسخ بارتفاع الوحي) فلا يصح نسخه بكتاب أو سنة متجددين/٤٤٩٨ ولا بغيرهما كما سبق (قلنا) ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم، ولكنه (غير مفيد)^(٣٧) للاتفاق على أن القياس مظهر للحكم لا مثبت له

(٣٢) هذه الإضافة في مثله لا تجوز لأن اسم الفاعل العددي إما بمعنى المصير فيضاف إلى ما تحت أصله، أو بمعنى أحدها فيضاف إلى مرتبته، وبالاعتبارين لا يجوز ثالث أربعة أو خمسة كما ذلك مقرر في موضعه والله أعلم اهـ طبري في الرضى جواز إضافته إلى ما فوقه فليبحث عنه اهـ حبشي (٣٣) عطف على مقدر تقديره كغيره والقطعيان الخ (٣٤) أي التعارض اهـ (٣٥) وهو الإمام يحيى ومن معه اهـ (٣٦) وارتفع نسخه، عطف قوله وارتفع على مقدر أي قالوا كغيره وارتفع النسخ فاعرف ذلك وقس عليه سائر ما يأتي اهـ والله أعلم

(٣٧) في شرح الغاية لجحاف قلنا: أما الشق الأول فمسلم لكنه غير مفيد للمطلوب من أن النسخ لا يكون إلا قبل وفاته عليه السلام، بيانه أن النسخ لا يثبت حكمه قبل بلوغه إلى المكلفين، ولا يلزم من كون النسخ لا يكون إلا بالوحي بلوغه إلى المكلفين قبل وفاته عليه السلام لم لا يجوز أن لا يبلغ إلى البعض منهم إلا بعد وفاته عليه السلام فلا يثبت حكمه عليهم إلا في ذلك الوقت فيثبت النسخ به بعد وفاته عليه السلام ولا نعني بالنسخ إلا هذا اهـ.

(قوله) ما تقدم، وهو أنه كغيره (قوله) لمقام المانع، متعلق باحتج ثالثهم

فالقائلون بالجواز على الإطلاق لا يقولون بأن الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده ﷺ إنما ثبت به واستقر إلى ظهور الناسخ له حتى يلزم وقوع الناسخ 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 إطلاعه على الناسخ فعمل بالتحریم ثم اطلع من بعد على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها، ولم تكن من النسخ بعده ﷺ في شيء.

هذا مع عرفان تأخر الناسخ عن أصل المنسوخ وإلا فإن كان معارض القياس نصاً أو قياساً راجحاً حملناه على أنه قرينة عدم التعبد^(٣٨) بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ^(٣٩).

احتج (رابعهم) يعني: رابع الآخرين وهو القائل بجوازه في عصره ﷺ إذا كان الناسخ قطعياً لقياس قطعي والمنع في الظني مطلقاً^(٤٠) والقطعي بعده ﷺ

(٣٨) 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 فوجدناها جالباً للمصالح تاركاً 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 وتحریم الزنا والسكر والسرقة والقتل 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 أنه معقول المعنى وإن لم تظهر فنقول إنه تعبد، والله أعلم اهـ شرح خليل على مختصر ابن الحاجب.

(٣٩) 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 اهـ (*) 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 فيهما وقد أجاب به مؤلف الكتاب وقت سماعه (٤٠) في عصره ﷺ وبعده اهـ.

(قوله) وإلا، أي وإن لم يعلم التأخر

لمقام المنع (كهذا وكالمانع) مطلقاً، يعني أن حجته على امتناع نسخ القطعي بعده عليه السلام كحجة ثالثهم وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي، وحجته على امتناع نسخ القياس الظني في ٤٥.ص/ حياته وبعده عليه السلام 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 النسخ 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 مساوٍ أو مرجوحٌ والكل (ساقط) أما المساوي فلا متناع الترجيح من دون مرجح، وسقوط الأول لزوال شرطه لا للنسخ؛ لأن من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق، وأما المرجوح فلاستلزام النسخ به تقديم المرجوح على الراجح.

(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) اعلم 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 بتراخ 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 (*) الراجح على أنه ناسخ للمرجوح من أول الأمر وإلا لزم جواز النسخ بعده عليه السلام فيلزم جوازه في الإجماع وتندفع أدلة منعه

(*) قوله) فإننا نحمل، في بعض هوامش الغاية لا، وبإثباتها يستقيم الكلام اهـ

(قلنا) يجوز 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^(٤١) أقوى أيضاً.

(و) اختلف (في نسخه) يعني: في نسخ القياس (لغيره) على أقوال أولها: (المنع)^(٤٢) (و) ثانيها: (الجواز مطلقاً) أما منع النسخ به مطلقاً فهو قول الإمامين أبي طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام، وحكاه أبو طالب عن عامة الفقهاء والمتكلمين، فلا ينسخ نصاً ولا قياساً أما النص فلاجماع الصحابة على رفض القياس عند وجوده، وأما القياس فإن تقدمه بتقدم 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

(٤١) 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 اهـ شرح غاية لجحاف. (٤٢) وهو مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور أما إذا كان المنسوخ نصاً فلا أن القياس لا يقوى لمعارضته فكيف بنسخه، ولأن معاذاً أخره وأقره عليه السلام، وأنه صريح في عدم اعتبار القياس مع وجود النص فكيف يتصور نسخه به، وأما إذا كان المتقدم قياساً فشرطه عدم ظهور الأقوى وزوال المشروط لزوال شرطه ليس بنسخ فلا يتصور نسخ القياس لغيره مطلقاً اهـ من شرح الغاية للسيد عبد الرحمن بن محمد جحاف

(قوله) إن لم يكن، أي الآخر بكسر الخاء المعجمة (قوله) وإلا، أي وإلا لم يكن مرجوحاً بل كان راجحاً^(*) أو مساوياً^(*)

(*) قوله بل كان راجحاً، صوابه بل كان مرجوحاً وهو مراد المصنف على ما دل عليه كلام المحشي في قوله: وإلا لم يكن الخ، إذ دخول نفي على نفي إثبات اهـ
(*) قوله أو مساوياً، ينظر في هذا اهـ ح ن.

فإذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله على خبر الواحد مثلاً بوجه من وجوه الترجيح، أو سَوَّى بينهما وجب نسخه بالقياس؛ لاستناده إلى النص المتأخر الدال على علية العلة مع حكم الأصل لا على حكم الأصل فقط؛ لأن /ص٢٠١/ النص الدال على حكم الأصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النصُّ 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 حكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنماطي.

(و) رابعها: الجواز في (القطعي لمثله) فيجوز أن ينسخ القياسُ القطعي قطعياً مثله سواء كان نصاً أو قياساً وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط أن يكون في زمنه رحمته الله أما ما وجد بعد زمنه رحمته الله فلا يكون ناسخاً لانتهاء النسخ حينئذ، قلنا: يتبين به أن مخالفه كان منسوخاً.

(و) خامسها: الجواز في (الجلي للخفي) وهو مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم^(٤٣)، وفي المسألة مذاهب أخر 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.

(٤٣) الذي تقدم النسخ بالأقوى وهو أعم مطلقاً من الجلي اهـ

(قوله) على خبر الواحد، متعلق برجح، ومثاله: أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم البيع الأرز بالأرز متفاضلاً حلال ثم يرد تحريم التفاضل في البر لكونه مكيلاً فيقاس عليه الأرز وينسخ الخبر الدال على التحليل في الأرز إذا رجح بوجه من وجوه الترجيح أو سَوَّى بينهما كما ذكره المؤلف رحمته الله (قوله) أو سوى، عطف على رجح وفي النسخ بالمتساوي ما عرفت. (قوله) النص على الحكم، وهو تحليل بيع الأرز (قوله) معارضا لها، أي العلة المستنبطة من تحريم التفاضل في البر (قوله) فلا نسخ، أي للقياس^(*) الذي علته مستنبطة

(*) قوله) فلا نسخ أي للقياس، أي بالقياس الذي علته مستنبطة لأن الكلام فيه اهـ ح ن.

ومنها: ما حكاه أبو الحسين القطان وغيره عن أبي القاسم الأنماطي أن القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن والمستنبط من السنة ينسخ به السنة، ومنها: جواز النسخ به إن كانت علته منصوصة لا غير، وهو اختيار الباجي والآمدي وغيرهما.

[في نسخ مفهوم الموافقة دون الأصل والعكس]

(مسألة) فيما يتعلق بنسخ الفحوى^(٤٤) 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^(٤٥) والأصل)** وهو ما له مفهوم **(دون الآخر)** فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وإبقاء تحريم التأفيف وعكسه^(٤٦) أو لا يجوز بشيء 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 *xor* المنسوخ فإنه جائز بلا خلاف، وهذا مذهب أبي الحسين البصري والأكثرين.

(و) ثانيهما: (الجواز مطلقاً) فينسخ كل من الفحوى والأصل ويبقى الآخر، وهذا مروى عن القاضي عبد الجبار، واختاره عبد الوهاب^(٤٧) في جمعه.

(٤٤) أطلق الفحوى هنا على الأولى والمساوي وفيما سبق على الأولى فقط، وأما المساوي فعبّر عنه فيما سبق باللحن اه حبشي يقال: إطلاق الفحوى عليهما على رأي كثير كما سبق اه. (٤٥) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: سبق في طريق دلالة أي مفهوم الموافقة أربعة مذاهب أحدها: أنه بطريق المفهوم وهو المراد هنا في نسخه والنسخ به لا على قول أنه بالقياس لأن ذلك داخل في قاعدة النسخ للقياس وبه، وقد سبق ولا على أن دلالة مجازية بقرينة، ولا على أنه نقل اللفظ لهما عرفاً اه المراد نقله (٤٦) في نسخ: وعكسه لا يجوز شيء من ذلك وظنن لي بأو قبل قوله لا يجوز وكذا ظنن به أيضاً سيلان كما صدر هنا اه.

(٤٧) 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 دلالة 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 إثبات الخفيف إثبات الشديد، وقيل: يمتنع لأن الفرع يتبع الأصل فإذا رفع الأصل كيف 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 اه بأكثر اللفظ.

(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 ففيهما) يعني أنه يجوز نسخ الأصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الأصل إذا كانت الفحوى في معنى^(٤٨) الأولى، وإن لم تكن الفحوى أولى بل كانت مساوية^(٤٩) جاز النسخ في كل واحد من الأصل والفحوى مع بقاء الآخر، وهذا مذهب الإمام يحيى بن حمزة والشيخ أحمد الرصاص^(٥٠).

(و) خامسها: الجواز (في الفحوى) مع بقاء الأصل لا الأصل مع بقاء الفحوى إلا بدليل آخر، وهذا اختيار الفقيه عبد الله بن زيد المذحجي^(٥١) رحمه الله تعالى. احتج (الأول) - وهو القائل بالمنع فيهما - بأن تحريم الضرب لازم لتحريم التأليف وإلا لم يعلم منه، وتحريم التأليف متبوع لتحريم الضرب، وقد تقرر أن (نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع)

(٤٨) كتحريم الضرب المفهوم من تحريم التأليف ونحوه لأن الفحوى لازمة للأصل وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال، وارتفاع الملزوم بدون اللازم لا يمتنع اهـ شرح غاية لجحاف على الرابع وهو وفيه وفي الأولى اهـ (٤٩) كتحريم إحراق مال اليتيم قياساً على أكله الثابت بقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا" الخ (٥٠) في نسخة الحسن اهـ. (٥١) مذبح مفعول ذكره في القاموس في باب الذال المعجمة وفي شمس العلوم في المهمة اهـ (*) 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 دونهما فلما ذكره المانع من أنه متبوع وارتفاعه مع بقاء تابعه يخرج عن كونه متبوعاً والتابع تابعاً اهـ من شرح السيد عبد الرحمن جحاف.

(قوله) بل كانت مساوية، كوجوب ثبات الواحد للثنتين^(*) المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائتين فيجوز أن ينسخ مفهوم الآية وهو ثبات الواحد للثنتين إذ لا تناقض بين المنطوق والمفهوم

(*) قوله كوجوب ثبات الواحد الخ، 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 منهما دون الآخر، وقد يقال: الفهم فرع للزوم فإذا لم يستلزم ثبات المائة للمائتين ثبات الواحد للثنتين لم يفهم منه فلا يثبت حكمه فلا يصح رفعه اهـ من شرح جحاف.

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 /ص٥٣/ متعارف علم البيان وهو الانتقال من الملزوم إلى اللازم في الجملة^(٥٢) فهو إذاً **(لزوم في الجملة فلا يمتنع الانفكاك)** بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم **(سلمنا^(٥٣) 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: اقله ولا تستخف به، فإن القتل وإن كان مستلزماً للاستخفاف إلا أنه إذا صرح بنفيه لم يستلزمه^(٥٤)، 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 حكمهما تابعاً لحكمه؛ فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراماً لأن التأفيف حرام،

(٥٢) فانتقال الذهن من تحريم التأفيف إلى تحريم الضرب في الجملة وذلك لا يوجب التلازم بين الحكمين فالانفكاك بينهما جائز اهـ شرح ابن جحاف (٥٣) إن ذلك يوجب التلازم بين الحكمين، فإنما يكون ذلك عند الإطلاق كأن يقول لا تقل أف ويطلق لا عند التقييد بالتنصيص 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 ببقاء دلالة "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" على التخيير المنسوخ بقوله: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" فالذي نسخ لم يتبع والذي تبع لم ينسخ اهـ من شرح جحاف رحمه الله على الغاية.

(٥٤) ومثال هذا حد التائب فإنه يحد ولا يجوز الاستخفاف به وكلوا أمر الإمام رجلاً بقتل آخر ولم يعلم المأمور استحقاقه الإهانة فإنه يجب الامتثال ولا يجوز الاستخفاف والإهانة ولا التشفي كما ذلك ظاهر اهـ.

(قوله) فإذا 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 اقله ولا تستخف به سيأتي الكلام على هذا

ولولا حرمة التأفيف لَمَا 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 دالتان (متغايرتان)^(٥٥) (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،

وأجيب بأنه لو لم يكن بين الأصل /zəʔs/ وفحواه إلا اللزوم في الجملة للزم أن لا يكون الحكم ثابتاً فيها بطريق الأولوية، لكن الأولوية مشترطة عند البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما، ورُدَّ بأنه لو كان اللزوم بينهما كلياً لَمَا جاز التنصيص بالخلاف، لكنه جائز قطعاً كما سبق، ودُفِعَ بأن مثل قوله تعالى: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" إن قيل في مقام إيجاب التعظيم امتنع التنصيص بنقيض المفهوم وإلا لزم التناقض، وإن لم يُقَلَّ في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التنصيص بالنقيض.

(٥٥) 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 بأنهما 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 اه 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 اه

(قوله) ولولا حرمة التأفيف الخ، عطف على أن الضرب فينسخ حكم النفي عليهما جميعاً
(قوله) فالمتبوع، وهو الدلالة **(قوله)** والمرتفع، وهو الحكم **(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 التنصيص بالخلاف جائز قطعاً كما سبق فيما إذا قيل اقته ولا تستخف به **(قوله)** ودفع، هذا الدفع لصاحب الجواهر

ورد بأنه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في آخر كما تقدم في نسخ القياس، فلا يلزم من قول مثل "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" في مقام التعظيم أن يستمر اعتبار التعظيم حتى يتمتع التصريح بنقيض المفهوم؛ لجواز أن يعتبر في وقت آخر لتحریم التأفيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة لذلك، وأما حجج المذاهب الآخر فمدارها على هاتين الحجتين فلا نطول بتفصيلها^(٥٦).

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^(٥٧).

وأما نسخ الأصل^(٥٨) بدون مفهوم المخالفة فذكر بعضهم فيه احتمالين،

(٥٦) 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 أنهما 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 كتحریم الضرب المفهوم من تحریم التأفيف ونحوه لأن الفحوى لازمة للأصل، وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال، وارتفاع الملزوم بدون اللازم لا يتمتع بخلاف ما إذا لم يكن في معنى الأولى كوجوب ثبات الواحد للثنين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائتين فإنه حينئذ يجوز إلى آخر ما سبق في الحاشية التي على سيلان قريباً اهـ من شرح جحاف على الغاية بزيادة يسيرة وحجة المذهب الخامس قد تقدمت في الحاشية قريباً، وبما حررناه من الحواشي في هذه المسألة كان استيفاء حجة كل مذهب تفصيلاً كما ترى اهـ. (٥٧) وإنما نسخ مفهومه وهو أنه لا غسل مع عدم الإنزال اهـ (٥٨) 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 =

(قوله) ورد، أي هذا الدفع، هذا الرد من المؤلف رحمه الله لم يذكره أهل الحواشي لكن إنما منع ابن الحاجب مع بقاء الأولوية والتعظيم ومع انتفائهما^(*) انتهى مفهوم الأولى فلا مانع **(قوله)** الماء من الماء منسوخ، في العبارة تسامح إذ النسخ لمفهوم قوله: الماء من الماء، ولعل عبارة المؤلف رحمه الله بتقدير حذف مضاف أي مفهوم الماء من الماء فإن مفهومه لا من غيره وقد نسخ بقوله ﷺ: "إذا التقى الختانان" الخ.

(*) قوله) ومع انتفائهما الخ، يحقق المراد من هذا اهـ حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله.

قال: وأظهرهما عدم الجواز؛ لأنه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه^(٥٩) واختار السيد إبراهيم في /٤٥٥ص/ فصوله الجواز^(٦٠)، وأما النسخ به^(٦١) فمنعه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب؛ لأن النص دائماً أقوى منه فكيف ينسخ الأضعف الأقوى^(٦٢) واختار السيد إبراهيم في فصوله الجواز وفقاً لأبي إسحاق الشيرازي والبرماوي بناء على أن المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساوياً أو أضعف كأن يكون مفهوماً مخالفاً أو نحو ذلك والله أعلم.

[نسخ الأصل المقيس عليه يزيل حكم الفرع المقيس]

(مسألة) اختلف في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله^(٦٣) فذهب بعض الحنفية إلى بقاءه، والأكثر إلى امتناعه، وهذا ما أراد بقوله **(نسخ حكم الأصل يزيل حكم الفرع)**^(٦٤) ثم منهم من سمى ذلك نسخاً نظراً إلى الظاهر من ارتفاعه بعد كونه، ومنهم من لا يسميه نسخاً نظراً إلى أن الحكم إنما زال بزوال علته.

= أو يرجع إلى حكم البراءة الأصلية وليس المراد حصول الحكم الثبوتي 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: وأظهرهما الخ اه شرح غاية لجحاف^{رحمته}.

(٥٩) وعلى هذا فنسخ الأصل نسخ للمفهوم منه والمعنى أنه يرتفع الحكم الشرعي الذي حكم به على المسكوت بعد حكم المذكور اه من شرح ألفية البرماوي، عبارة أبي زرعة على شرحه على الجمع حكاية عن الصفى الهندي قال: وليس المعنى فيه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي بل المعنى فيه أن يرتفع العدم الذي كان شرعياً ويرجع إلى ما كان عليه من قبل اه بحروفه (٦٠) عبارته وهو المذهب ولم يصرح باختياره (٦١) أي بمفهوم المخالفة اه (٦٢) كأن يقول: في الغنم السائمة وفي المعلوفة زكاة ثم يقول بتراخ في الغنم السائمة زكاة اه شرح ابن جحاف. (٦٣) 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 المقتضية لثبوت حكم الفرع فلو ثبت حكم الفرع بعد عدم اعتبارها لثبت بغير دليل وهو باطل اه شرح ابن جحاف على الغاية (٦٤) قال ابن جحاف: وإنما قال يزيل حكم الفرع ولم يقل ينسخ حكم الأصل يوجب نسخ حكم الفرع لأن في تسمية بطلان حكم الفرع لبطلان حكم الأصل نسخاً خلافاً لفظياً فأتى بما هو أعم مطلقاً اه.

(قوله) مساوياً، فيه ما عرفت **(قوله)** كأن يكون، أي المنسوخ بالمفهوم.

احتج الأكثرون بقوله **(الخروج العلة عن الاعتبار)** يعني أن نسخ الأصل يستلزم خروج علة عن كونها معتبرة شرعاً حيث علم إلغاؤها؛ لعدم ترتب الحكم عليها في الأصل، وإنما يثبت الفرع بالعلة، فلو لم ينتف بانتفائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل **(قيل)** في الاحتجاج للقائلين بالبقاء: **(الفرع تابع^(٦٥) للدلالة)** لا للحكم كما في الفحوى **(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 /٤٥٦ص/ 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 ^(٦٦) والأعم.

[متى تكون الزيادة نسخاً وكذا النقص] (مسألة) اتفق الكل على أن الزيادة إذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيدها عليها أنه لا يكون نسخاً لحكم المزيدها عليه إلا ما يحكى عن بعض العراقيين من الحنفية أن **(زيادة صلاة سادسة)** على الصلوات الخمس يكون نسخاً لأنها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" والجمهور على أنها **(ليست نسخاً)** ^(٦٧)

(٦٥) 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 اهـ (٦٦) وحاصله أن الرعاية والصيانة في تحريم التأفيف فوقهما في تحريم الضرب وأخص منهما وانتفاء الأعلى والأخص لا يوجب انتفاء الأدنى والأعم وبهذا يظهر فساد ما يقال أن التأفيف أضعف من الضرب فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى اهـ سعد. (٦٧) لفظ شرح جحاف هنا مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور أن هذه الزيادة ليست نسخاً للمزيد عليه، وعن بعض الحنفية أنها نسخ قالوا الخ اهـ المراد نقله

لأن الزيادة إنما تُبطل كونها وسطى (وإبطال وصف الوسطى لا يبطلها) أي: الصلاة الموصوفة بالوسطى، يعني أنه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب^(٦٨)، وأنا يبطل وصفها بالوسطى وليس حكماً شرعياً^(٦٩) (أما زيادة^(٧٠) شطر) أي: جزء كزيادة ركعة في /sovd/ الفجر وزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف،

(٦٨) 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 اهـ (٦٩) 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" فلا رفع لا لاسم ولا لمسمى اهـ شرح فصول للجلال (*) في حاشية: الظاهر أن وجوب المحافظة حكم شرعي وأن الزيادة السادسة نسخ له فتأمل اهـ.

(٧٠) 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 اهـ دواوي.

(*) في شرح ابن جحاف وأما إذا زيدت عبادة غير مستقلة فهي على ثلاثة أوجه أحدها: أن تكون شطراً 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 وفي 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 المنتهى وشرحه، ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو كان فيهم من يقول بالمفهوم حتى تكون الزيادة رافعة له فيكون نسخاً، ولذلك عدل المؤلف رحمته 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 رحمته 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 التخيير في اثنين فإن هذه الزيادة تكون نسخاً لأن تركهما معا كان قبل الزيادة محرماً شرعاً والتخيير 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 يكن ناسخاً عنده =

(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 (ف قيل): إنَّ الزيادة (نسخ في الأولين) الذين هما زيادة الجزء والشرط، وهذا مذهب الحنفية^(٧١) (وقيل): إنها نسخ (في الثالث) وهو رفع مفهوم المخالفة لا في غيره حكاه 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 كالمعدوم ووجب استثناءه^(٧٢) (كزيادة ركعة) وإلا فلا كالتغريب والعشرين، وهذا /zouh/ مذهب الإمام أبي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي وزاد (بعضهم) - وهو القاضي عبد الجبار - على ذلك فقال: (أو خَيْر في ثالث) من أمور (بعد) أن خَيْر في (اثنين) منها كأن يقول اعتق أو صم، ثم يقول: اعتق أو صم أو اطعم فإن زيادة الإطعام تكون ناسخاً لقبح الإخلال بالإعتاق والصوم (لا كزيادة عشرين) في حد القذف^(٧٣)

= لأن الثمانين إذا فعلت من دون الزيادة كان لها أثر وهو سقوطها بفعالها فلا يجب إلا العشرون المزیدة فقط، وكذلك التغريب. وعن الشيخ الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أن الزيادة إن غيرت حكم المزيد في المستقبل بأن تكون منافية له بأي وجه كان نسخاً كزيادة عشرين والتغريب على حد القاذف والزاني البكر لأنها نافت كماله وعدم رد شهادة المقدوف بدونها وهما حكمان شرعيان، فرفعهما نسخ. وكذلك زيادة ركعة بالأولى والحكم بشاهد ويمين على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وكان حكم المزیدة عليه عدم جواز الحكم بسوى رجلين أو رجل وامرأتين، وهو حكم شرعي رفعته 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 الأجزاء 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 تعلق بقطع يده من أجزاء أو غيره، فكانت كزيادة إيجاب الزكاة بعد إيجاب الصلاة هذه حقيقة مذهبهما والله أعلم اه من شرح الغاية لابن جحاف رحمته الله.

(٧١) وإنما اختصوا بالأولين لأنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة اه (٧٢) يعني أنه إذا فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجبت إعادته اه السيد حسين الأخفش رحمته الله (٧٣) أتى بهذا رداً على ابن الحاجب والعصدي عن السيد حسين الأخفش

(و) زيادة (التغريب) في حد البكرين فإنه لا يكون نسخاً عند هؤلاء؛ لأنه لا يلزم من زيادتهما استئناف الحدين، وإنما يلزم ضمهما إليهما، وعند القاضي عبد الجبار أن زيادة شرط منفصل عن العبادة^(٧٤) لا يكون نسخاً لها مع أن زيادته تُصير العبادة من دونه كالعدم؛ لوجوب استئنافها به فهو وارد عليه.

وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري إلى أن الزيادة إن غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً^(٧٥) 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^(٧٦) وهكذا الكلام في الشاهد واليمين؛ لأن الآية تقتضي الاقتصاد 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^(٧٧) بعد الأمر بستر الفخذ؛ لأن إيجاب ستر الفخذ مقتض لإيجاب ستر الركبة من حيث أنه لا يتم^(٧٨) إلا به فلم يتغير المزيد عليه في المستقبل، هذا معظم الخلاف في هذه المسألة.

(والضابط)^(٧٩) المراعى عند الجميع (أن الناسخ رافع الحكم الشرعي/٤٥٩١/ والخلاف في الجزئيات)

(٧٤) نحو زيادة الوضوء في شرائط الصلاة اهـ جواهر التحقيق (٧٥) ومثله في الكافل حيث قال: والزيادة على العبادة نسخ لها إن لم يجز المزيد عليه من دونها اهـ (٧٦) وهو مبني على أن الإجزاء حكم شرعي اهـ جحاف.

(٧٧) فيه أن إيجاب ستر الفخذ مقتض لإيجاب شيء من الركبة من حيث أنه لا يتم إلا به فإيجاب ستر الركبة مقتض لإيجاب ستر جميع الركبة مع وجوب شيء مما تحت الركبة من حيث أنه لا يتم ستر الركبة إلا به ففيه تغيير للمزيد عليه في المستقبل، اللهم إلا أن يقال هذا من قبيل المشاحة في المثال لكن ينظر في مثال مفيد على قولهما ما هو اهـ من نظر السيد العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمته. (٧٨) الذي لا يتم إلا به البعض من الركبة لا الكل فيلزم أن يكون نسخاً بالنظر إليه على أصلهم اهـ (٧٩) في شرح الغاية لابن جحاف والضابط الجامع للمذاهب أن الناسخ هو رافع الحكم الشرعي وهو حقيقة الناسخ عند الجمهور =

(قوله) فهو وارد عليه، هذا الإيراد ذكره أبو الحسين في المعتمد معترضاً على عبد الجبار

= وهذا مما لا يختلفون فيه إنما الخلاف في الصور الجزئيات مثل زيادة عشرين على حد القذف إن قلنا أن أجزاء الثمانين كان حكماً شرعياً كانت الزيادة نسخاً، وإن قلنا إن معنى الأجزاء مطابقة الأمر فهو عقلي ورفع 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 ليس بنسخ لأنها لم ترفع إلا كمال المزيّد عليه، وكونه كان مطابقاً للأمر بدونها وهو عقلي وانتفاء الزيادة على الحد بحكم الأصل فلا شيء من ذلك بحكم شرعي وفاقاً لأبي الحسين ولابن الحاجب إلا في التغريب لرفعه تحريمه الثابت بالشرع ولا نسلم ثبوته به يعني بالشرع بل بحكم الأصل كزيادة العشرين.

وأما زيادة التقييد بالصفة المتراخية على المطلق فنسخ للتخيير الثابت بالشرع مثاله لو قال اعتق رقبة في الظهار ثم قال اعتق 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 الاختصار على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين المفهوم من قوله تعالى: "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ" إذ المفهوم صحة البيئة 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 اثنتين وكزيادة أربعة على خصال الكفارة نسخ لقبح الإخلال بالثلاث إن قلنا أنه متفرع على وجوب الثلاث، وإن قلنا إنه متفرع على عدم وجوب المزيّد 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 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 فإنه يكون نسخاً لذلك المنقوص إجماعاً وهل يكن نسخاً للباقي إن كان المنقوص عبادة مستقلة كنقص إحدى الخمس لم يكن 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 متصلًا كالقبلة كان نسخه نسخاً للباقي، ومختار أئمتنا عليهم السلام والأكثر أن نسخه لا يكون نسخاً للباقي مطلقاً، لنا لو كان الباقي منسوخاً لافتقر ثبوته إلى دليل ثان وهو باطل إجماعاً اهـ

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 /ص ٤٦٠/ على أنه لا نسخ في زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين، وهو مبني على بطلان مفهوم العدد^(٨٠)، وأما إذا أثبتناه كان المنع من الزيادة مستفاداً من جهة الشرع، فإذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخاً^(٨١)، 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 مع التراخي كما تقدم، وأما 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 الاقتصار على الركعتين.

والمختار أن التخيير بعد التعيين نسخ؛ لقبح الإخلال بالمعين، ومثله الزيادة في خصال التخيير، وقال أبو الحسين: إن تحريم الإخلال عقلي^(٨٢) لأنه متفرع على عدم إيجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي فلا يكون رفعه نسخاً،

(٨٠) 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 اهـ والله أعلم. (٨١) إن قيل: يكون نسخاً للمنع من الزيادة وتحريمها وأما المزيد عليه فلا نسخ فيه لأنه لا يقيد بتركها فيحقق اهـ (٨٢) في الجوهرية وشرحها للدواري ما لفظه ولأبي الحسين أن يقول هلا كان القبح حكماً عقلياً كالأجزاء، 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 إلا أن كلامه أنه يتفرع على وجوبها فيه نظر لأنه لا يتفرع على وجوبها =

(قوله) عن غير إيجاب المزيد عليه، أي عن عدم إيجاب المزيد عليه بل هو متفرع على إيجابه

وأجيب بمنع تفرعه عن غير إيجاب المزيد عليه، ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم إيجاب المزيد بالتفرع عليه.

ولهذا قال الدواري رحمته تعالى: الأحق أن قبح الإخلال شرعي؛ لأنه فرع على مجموع الأمرين إيجاب الثلاث من خصال 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 ١٦١٥/ كون الإجزاء حكماً عقلياً أو شرعياً (وإن نقص أحدهما^(٨٣) فنسخ له) يعني أنه إذا نقص شرط العبادة أو شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف.

= بدليل أنها لو وجبت ومعهما 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 الحكمين المذكورين ترتبه عليهما جميعاً بدليل أنه لو لم يثبت أحدهما لم يقبح الإخلال بالثلاث اهـ والله أعلم (٨٣) 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، =

(قوله) المزيد عليه، لم يذكر لفظ عليه فيما سبق^(٨٤) عن أبي الحسين وفيما يأتي أيضاً وعبرة الدواري أيضاً تقضي بعدم ذكره حيث قال: وعدم إيجاب الرابعة **(قوله)** ولو سلم، أي أنه متفرع على عدم إيجاب المزيد عليه **(قوله)** إيجاب الثلاث، وهو شرعي **(قوله)** وعدم إيجاب الرابعة، هذا عقلي **(قوله)** لا يكفي، لأن العلة المجموع **(قوله)** هو الطارئ، يعني على عدم الإيجاب، ضمير فعلق لقبح الإخلال وضمير به ولأنه لإيجاب الثلاث **(قوله)** أضعف الأصلين، وهما إيجاب الثلاث وعدم إيجاب الرابعة

(*) قوله) لم يذكر لفظ عليه فيما سبق، عبارة المؤلف ظاهرة لمن تأمل فلا وجه للخطب إذا نظرت ما في القولة الأولى اهـ شيخنا ح وفي حاشية: الموضوعان مختلفان والكلام مستقيم اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته

(قيل و) هو أيضاً نسخ (للباقى) وهو العبادة المنقوص جزؤها أو شرطها.
(وقيل) إنه يكون نسخاً (فى الشرط) أى: 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 أبى طالب فى المجزى ووافقه الغزالي فى الجزء وتردد فى الشرط.

واعلم أنها قد اختلفت كلمتهم فى موضع الخلاف من الشروط فكلام أبى الحسين فى المعتمد يقضى بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل فقل عن القاضي عبد الجبار إلحاق الشرط المتصل بالجزء فقال: إنه يقول بأن نسخ التوجه إلى بيت المقدس نسخ للصلاة، وكلام أبى طالب فى المجزى يقضى بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل، وميز الشرط عن الجزء بأن الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه فى جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنية فى حكم المستصحية؛ لكونها مؤثرة فى جملة العبادة فكانت شرطاً لا جزءاً، والجزء ما لا يصح تقدمه ولا استصحابه فى جميعها كالركوع والسجود وما يجري مجراها، وقال: إن نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلاة بالإجماع.

والمختار - وعليه الجمهور منهم الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام والإمام يحيى بن حمزة والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله وأبو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص - أن النقص لا يكون نسخاً للباقي سواء كان المنقوص جزءاً أو شرطاً^(٨٤).

= ومنهم من قال: إن كان ذلك مما لا تجزى العبادة قبل النسخ إلا به كان نسخاً سواء كان جزءاً منها أو منفصلاً عنها، وإن كان مما تجزى العبادة دون كداء 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 إجماعاً، وتظهر فائدة الخلاف فى أن الباقي بعد المنسوخ هل هو ثابت بالأمر الأول فهو لم ينسخ أو بالأمر الثانى 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 وإيجاب لصلاة أخرى تقوم مقامها، وعلى قولنا يكون نسخاً لصفحتها^(*) لا لها وهو حق إن شاء الله تعالى اهـ^(*) يعنى كونها ثنائية ثلاثية مثلاً اهـ

(٨٤) ولفظ الكاف والنقص منها نسخ للساقط اتفاقاً لا للجميع على المختار.

(قوله) بين المتصل، كالقبلة والطهارة (قوله) والمنفصل، كالوضوء.

(لنا) في الاحتجاج لمذهب /٤١٢ص/ الجمهور: أن نقص جزء العبادة أو شرطها لو استلزم (نسخ الباقي) الذي هو العبادة 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 لا يفتقر في وجوبه إلى دليل ثان.

(قيل) في الاحتجاج للأقل: (أتن التحريم)^(٨٥) بغير المنفي) يعني أنه قد ثبت 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)^(٨٦) فيهما قبول خبر الواحد مع علم الأصل وعدم قبوله)

(٨٥) اتن يأتين واتونا ثبت وأقام اه قاموس، وفي المصباح من باب قعد اه ما حرر في الأصل هو الثابت في أكثر النسخ وفي نسخة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته هكذا اين التحريم وكتب عليه بخطه ما صورته استفهام استنكاري حاصل معناه نسخ تحريم الباقي بغير المنقوص اه.

(*) في شرح ابن جحاف ما لفظه: قالوا: قد ثبت أن الاقتصار على ركعتين وفعل الأربع بغير الطهارة كان حراماً قبل النقص فاتن هذا التحريم الذي كان ثابتاً قبل النقص ثم ارتفع بالنقص وأنه حكم شرعي متعلق بالباقي قد نسخ بالنقص، قلنا: لا معنى لتحريم الاقتصار على الركعتين وفعل الأربع بدون المنقوص قبل النقص إلا وجوب فعل المنقوص مع الباقي والذي ارتفع إنما هو 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 فيهما قبول خبر الواحد بالزيادة والنقص مع علم الأصل الذي زيد عليه أو نقص منه، فإن قلنا: إن الزيادة والنقص ليسا بنسخ قبل، وإن قلنا إنهما نسخ لم يقبل لأن المعلوم لا ينسخ بالمظنون اه

(٨٦) 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،

يعني أن فائدة الخلاف في الطرفين- وهما النسخ بالزيادة، والنسخ بالنقصان- العمل بأخبار الآحاد إذا قضت بزيادة أو نقصان فيما اقتضاه القرآن كزيادة التغريب على الجدل الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود وغيرهما أنه صلى الله عليه وآله وسلم 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.

= وأما إذا كانت تلك الزيادة مما تغير الإجزاء 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 اهـ. (*) في الفصول في جانب الزيادة وثمرة الخلاف أن الظني كخبر الآحاد إذا ورد بالزيادة على النص المعلوم لم يقبل عند القائلين بأنه 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 لا يقبل، قال يعني السيد صلاح المؤيدي ولا خفاء أن كلامه هنا لا يستقيم للاتفاق على أن النسخ نسخ للمنقوص وإذا ثبت ذلك فالمنقوص منه إذا كان قطعياً لا يقبل فيه هذا الوارد سواء جعلناه نسخاً للمنقوص منه أو لا فليتأمل اهـ.

(قوله) عند القائلين، متعلق بقوله العمل بأخبار الآحاد لأن القائلين بالنسخ لا يعملون بالآحاد لأنه يؤدي إلى نسخ المتواتر وهو القرآن بالآحاد^(١).

(*) قوله) وهو القرآن بالآحاد، ينظر في هذا فإن النسخ بالآحاد إنما هو للمفهوم المأخوذ من الآية والمفهوم ظني يجوز نسخه بالآحاد، وكذا في زيادة التغريب الثابتة بالآحاد 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 دالاً إلا على تحريم الزيادة من جنس الجدل لا من غيره لم تكن زيادة التغريب ناسخة لمفهوم ولا غيره اهـ 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 بغير المنفي ولا تعرض لنسخ المفهوم وكلام المؤلف ظاهر فينظر في كلام الوالد رحمته اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي ومن إفادته، وأراد به الحسن بن إسماعيل المغربي رحمته.

المقصد الخامس / ص ١٦٣

من مقاصد هذا الكتاب [القياس]

(في القياس^(٨٧) 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 "قايس" تقول: قايسته بالشئ مقيسة وقياساً، إذا قدرته وحدوته به وسويته عليه،

(٨٧) 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 الدواري اهـ

(بحث القياس) (قوله) لكونها شرعية في الغالب، يعني أنها جعلت متصلة بالقياس للمناسبة لكونها شرعية في الغالب والقياس آخر الأدلة المتفق عليها فناسب أن تليه، وهذا إشارة إلى أن ما في الفصول المنهاج والجوهرية من جعل بعض الثلاثة داخلة 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^(*) كاستصحاب سلامة زيد، وكشرع من قبلنا إذا لم يقرره شرعنا^(*) في الغالب.

(قوله) المتفق عليها، بناء على عدم الاعتداد بالمخالف (قوله) ولم تجعل، أي الاستصحاب وما ذكر معه (قوله) مصدر قايس، في شرح المختصر وصحاح الجوهرية ما يقضى بأنه مصدر قاس وكان المؤلف رحمه الله 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 يساوى به. =

(* قوله) إشارة إلى أنها قد تكون الخ، وفي حاشية قيل لعله احترز بهذا عن استصحاب البراءة الأصلية فإنه استصحاب لحكم عقلي كما يأتي بالحكم 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 اهـ منه رحمه الله ح

(* قوله) إذا لم يقرره شرعنا، صوابه إذا نسخه شرعنا اهـ ح.

وهو يتعدى بالباء^(٨٨) كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلى، لتضمنه معنى البناء والحمل، /ص١٦٤/ والقياس في اصطلاح الأصوليين والفقهاء: (هو إلحاق^(٨٩) معلوم بمعلوم في حكمه) سواء كان إثباتاً أو نفيّاً (للاشتراك في العلة) سواء كانت صفة أو حكماً مثبتة أو منفية.

(٨٨) قال صاحب الأساس قاس به وعليه وإليه، قال العلامة: إنما عدي بعلى لتدل على البناء فإذا قلت: قست كذا على كذا فمعناه بنيته عليه اهـ من شرح الورقات لإمام الكاملية (٨٩) واعلم أن القياس وإن كان من أدلة أصول الأحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته تنبئ 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 اهـ والله أعلم.

= وأما الآمدي وصاحب الجوهرية فذكر أن القياس في اللغة التقدير والمؤلف رحمته ذكر أنه التقدير وعطف عليه قول وخذوت هبه وسويته عليه وكأنه للتفسير ويكون خذوته من قولهم خذوته خذو النعل بالنعل فينظر، والأولى أن يقال أي قدرته بأن خذوته به أو سويته عليه وذلك لأن التقدير نسبة بين شيئين يضاف أحدهما إلى الآخر بسبب من الأسباب ذكر معناه في الحواشي

(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 بجامع واستقر به 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: "النبذ مسكر فيحرم كالخمر" ومثالها منفية "الصبي ليس بعاقل فلا يكلف كالمجنون، ومثال العلة حكماً مثبتاً "الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير"^(٩٠)، ومنفيّاً "النجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح فيه الصلاة كالمغسول باللبن".

(*) قوله ومثال العلة حكماً مثبتاً الخ، مثلوا للحكم بقولهم: "الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير" فإن النجاسة حكم وضعي لأنها مانع عن البيع ومثلوا للصفة بقولهم: "النبذ مسكر فيحرم كالخمر" وهو وهم فإن الإسكار حكم وضعي لأنه سبب تحريم الخمر فينظر في ذلك اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

فقوله: إلحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره، وما بعده كالفصل ، والمراد حكم الذهن بكون أمر كأمر سواء كان ذلك الحكم قطعاً أو ظناً، وقد علم من هذا التعريف أركان القياس التي هي: الأصل، والفرع، وحكم الأصل^(٩٠)، والوصف الجامع؛ لتضمنه إياها، وستأتي إن شاء الله تعالى. فـ"معلوم" الأول مشار به إلى الفرع، والثاني إلى الأصل،

(٩٠) 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: النبذ كالخمر في الإسكار، وربما حذفت الأداة حيث يقال: النبذ خمر، ويسمى حينئذ تشبيهاً مؤكداً كما عرف في البيان فهنا أربعة أركان الخمر والنبذ وكاف التشبيه والإسكار لا يتم القياس إلا بها، وإذا تم استلزام حصول حكم الخمر للنبذ 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 (٩١) لفظ المحصول وأما المعلوم فلسنا نعني به متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لأن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور اهـ

(قوله) كالجنس الخ، إنما قال: كالجنس^(*) لأن هذا حد باعتبار المفهوم إذ ليس الجنس والفصل هنا بمقومين لماهية كما في الحيوان الناطق في حد الإنسان **(قوله)** والمراد حكم الذهن، أي المراد الإلحاق الذهني لا مجرد الأمر اللفظي

(*) قوله) إنما قال كالجنس الخ، قال السيد السند في حاشية القطب الماهيات إما حقيقية أي موجودة في الأعيان، وإما اعتبارية. أما الحقيقيات 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 داخلياً في مفهوماتها فهو عرض لها فلا اشتباه بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الاسمية اهـ فينظر في كلام سيلان اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته. ولعل الوجه ما قاله في حاشية يسن على قول الفاكهي كالجنس، أن الجنس يقال لما كان له 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

والمراد بالمعلوم^(٩١) متعلّق العلم المصطلح والاعتقاد والظن؛ فإن الفقهاء كثيراً ما يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور،

وعبر به^(٩٢)؛ لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم، ورجح على التعبير بالفرع والأصل؛ لما في التعبير^(٩٣) بهما من /ص٤٦٥/ إيهام الدور^(٩٤) 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^(٩٥) لا عين حكمه؛ لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين، والأوصاف لا يتصور انتقالها من محل إلى محل.

(٩٢) 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 اهـ والله أعلم. (٩٣) 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 تعقله، وذلك لأن الأصل هو المقيس عليه، والفرع هو المقيس، وإذا كانا جزئين من تعريفه لزم أن يتوقف تعقله على تعقلهما فيلزم الدور، وأجيب بأن المراد بالأصل والفرع ما صدق عليه مفهومهما الكلي من أفراداه 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 فرده مستلزم لتعقله، وأما تعقله لا من حيث أنه فرد بل بعنوان آخر كالمحلية مثلاً لا يستلزمه اهـ

(٩٤) 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 اهـ شرح زركشي على الجمع.

(٩٥) هكذا يحترزون لفظ مثل عما زعم الشارح، والظاهر أنه لا حاجة له ولا وجه له لأن القدر المشترك كلي فهو مع المحلين في نفس الأمر على السواء كما أن الإنسان المشترك بين زيد وعمرو شيء واحد، وإنما تغيّرا بالمشخصات، وكذلك تعدد تحريم الربا في البر وفي الذرة باعتبار المحلين وإلا فهو في ذاته واحد، =

(قوله) في الموجود والمعدوم، ولو قال إلحاق شيء بشيء لاختص بالموجود ذكره في شرح المختصر (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

وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار إليه بقوله "للاشتراك في العلة"^(٩٦) واحترز بذلك عن إلحاق معلوم بمعلوم في حكمه لا للاشتراك^(٩٧) في العلة بل لدلالة نص أو إجماع؛ فإنه لا يكون قياساً (ومنه قياس^(٩٨) الدلالة لتضمنها) خصه بالذكر دفعاً لتوهم كون الحد لا يشمل؛ لأن قياس الدلالة ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة^(٩٩) الباعثة على الحكم في الأصل/ص٤٦٦/ لا في نفس الأمر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلاً عليها لتلازمهما، وذلك كالجمع بين النبيذ و الخمر بالرائحة الفاتحة الملازمة للشدة المطربة

= ألا ترى أن السكر في الخمر والنبيذ واحد والتحريم كذلك لا تعدد في مفهومهما وإنما عرف الدليل صدق الكلّي على هذا الجزئي فيهما، نعم لو كان القياس بين هذا الخمر في هذا القدح وبين هذا النبيذ في هذا القدح لاحتج إلى لفظ مثل لأنه لا مشترك حينئذ فليتأمل اه نجاح الطالب باختصار يسير.

(٩٦) وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب اه عضد، إشارة إلى أن علة الحكم وثبوتها في الفرع وإن كانت يقيناً لا تفيد في الفرع إلا الظن لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعة اه سعد وأنت خير بأن اعتبار هذا التجويز ينفي وجود قياس قطعي إلا فيما علم فيه انتفاء الفارق أعني القياس الجلي اه منقولة (٩٧) هذا إن سلم كونه إلحاقاً اه (*) فيه أن ما ثبت حكمه بنص أو إجماع لا يصدق عليه أنه ألحق بغيره في حكمه قطعاً اه منقولة.

(٩٨) 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 يأثم 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 في 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 كالمغصوب فإن وجوب الرد ليس علة في الضمان لكن استوائهما في الرد دال على قصد الشارع حفظ المال وهو العلة الموجبة للضمان والفرع والأصل مستويان فيهما لاستوائهما في وجوب الرد اه منه والله أعلم

(٩٩) وما كان الجامع المصرح به فيه هو العلة يسمى قياس علة اه فصول معنى

(قوله) ومنه قياس الدلالة لتضمنها، المصدر مضاف إلى المفعول أي لتضمن قياس الدلالة العلة. **(قوله)** الرائحة الملازمة للشدة المطربة، هكذا عبارة شرح المختصر في شروط الفرع كما يأتي فكان نفس الشدة المطربة هي الإسكار وعبارة شرح المختصر وحواشيه هذا كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة فيرجع هذا القياس إلى الاستدلال بالرائحة على الإسكار وبالإسكار على التحريم لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالإسكار.

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

(١) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه: وقد أورد على حد القياس أيضاً قياس العكس لأنه 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 ﷺ تعالى 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 لاشتراكهما 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 اهـ.

(قوله) إلى آخره، هذا اللفظ من الشرح لا من المتن أي إلى آخر ما في المتن أعني قوله: والقياس لبيانها إلى آخره، واعلم أن ابن الحاجب أدخل قياس العكس في قياس المساواة وبين ذلك بما لا يخلو عن تكلف وخفاء، وأما المحقق في شرح المختصر فإنه جعله ملازمة تبعاً لما ذكره الإمام في المحصول فإنه قال: العكس تمسك بنظم التلازم^(*) واستثناء نقيض الثاني ثم إننا نثبت المقدمة الشرطية بالقياس واعتمد المؤلف ﷺ ما ذكرناه وقد بينه بما لا مزيد عليه كما هو دأبه في مظان الاشتباه فقوله بالنذر أي بأن ينذر بأن يعتكف صائماً

(*) قوله فإنه قال العكس تمسك الخ، عبارة المحصول بحروفها أما الشيء الذي سميتومه بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس فإننا نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يصير شرطاً له بالنذر فهو شرط له مطلقاً فهذا تمسك بنظم التلازم واستثناء لنقيض اللازم لإنتاج نقيض الملزوم ثم إنها بينت المقدمة الشرطية بالقياس بأن ما لا يكون شرطاً للشيء نفسه لم يصير شرطاً له بالنذر كما في الصلاة، وهذا قياس الطرد لا قياس العكس اهـ ح.

لأن اشتراط الاشتراك في العلة مخرج لقياس العكس لأنه حمل معلوم على معلوم ليثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته فيه، مثاله قول أصحابنا والحنفية: لمّا وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر^(٢) وجب بغير نذر كالصلاة فإنها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر^(٣)، فالأصل: الصلاة، والفرع: الصوم، ٤٦٧ص/ والحكم في الأصل عدم وجوب الصلاة في الاعتكاف يعني أنها ليست شرطاً في صحته، والعلة في الأصل: كونها غير واجبة فيه بالنذر، وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر بمعنى أنه شرط في صحته، وعلته: وجوبه بالنذر فافترقا 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^(٤).

(٢) بأن نذر أن يعتكف صائماً اه 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 لما فرضنا عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف المستفاد في بيان الملازمة من قولنا بأن ما لم يكن شرطاً لشيء الخ، 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 اه فواصل.

(٣) لأنها إذا لم تجب مع النذر إجماعاً فبالأولى أن لا تجب مع عدمه، وذلك من الفحوى اه جلال. (٤) مثال آخر في النكاح بلا ولي لما ثبت للولي الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح كالرجل لما ثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح اه

(قوله) فيه، الضمير عائد إلى الاعتكاف (قوله) بالنذر، بأن ينذر أن يعتكف مصلياً

وهذا الاعتراض مدفوع^(٥) 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 **(ليانها)** يعني: لبيان الملازمة فإن دعوى الملازمة لا بد من بيانها بالدليل، فبيئت 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 المعترض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد **(و)** ذلك لأن **(الاشترك)** 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 كونهما غير شرطين أحدهما في الواقع بالاتفاق والآخر على تقدير ١/٢٦٨، أن يكون الصوم ليس شرطاً في الواقع **(فهو)** بهذا الاعتبار **(داخل)** في حد القياس **(دونها)** يعني: دون الملازمة.

(٥) وقد يجاب بما هو أوضح من هذا وهو مساواة الصيام للصلاة في تساوي حكمه حالتي النذر وعدمه اهـ عضد. 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 أن 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 اهـ سعد. وقوله أولاً بما هو أوضح قال السعد لقلة مقدماته اهـ (*) وهذا الجواب المبني على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار في جميع الأمثلة، مثلاً لو لم يكن الوتر نفلاً لما كان يؤدي على الراحلة قياساً على فرض الصبح واللازم منتفٍ ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياساً على الرجل واللازم منتفٍ فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض بقياس العكس على الإطلاق اهـ سعد، وذلك لأنه قد أجيب عن الاعتراض بثلاثة أجوبة سوى هذا الجواب ذكرها في المختصر وشرحه، وكلها غير مطردة في بقية الأمثلة اهـ

(قوله) على الإطلاق، يعني ولو لم ينذر به **(قوله)** بأن ما لا يكون شرطاً الخ، كالصوم على فرض عدم وجوبه **(قوله)** على التقدير، أي الفرض بأن يؤتى بحرف الشرط وهو لو **(قوله)** بهذا الاعتبار، أي على الفرض والتقدير

وخروجها عن التعريف لا يضر؛ لكونها ليست بقياس عند الأصوليين، وقد ذهب القاضي عبد الله بن زيد من أصحابنا وغيره إلى أن ما يسمى بقياس العكس لا يسمى قياساً لمخالفته لطريقة القياس قال ابن زيد: ولكنه طريقة صحيحة؛ لكونه راجعاً إلى طريقة المفارقة التي أثبتها بعض المتكلمين، وتحريره: أن الصوم والصلاة اشتركا في كونهما عبادة واقتربا في الوجوب بالذنر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس إلا أن الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلاة وحينئذ لا يرد على القياس؛ لخروجه عنه^(٦).

[الاحتجاج على وجوب التعبد بالقياس والخلاف فيه]

(مسألة) اتفق العلماء على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية واختلفوا

(٦) هذا وفي البحر مسألة: العترة وأبو حنيفة والشافعي ويلزم الصوم في إيجاب الاعتكاف إذ هو من شرطه، إحدى الروايتين عن الشافعي حيث أوجب أن يعتكف صائماً إذ هو صفة له معتادة، إحدى الروايتين عن الشافعي لا يلزم كلو نذر أن يعتكف مصلباً لا قارناً، قلنا الصوم شرط لا هما اه 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 في النذر اتفاقاً قالوا اجتهدا في مقابلة النص ومدفوع بالفرق لعدم إمكان مصاحبة الصلاة لكل جزء في زمن الاعتكاف لتخلل التسليم وفعل ما لم يشرع في الصلاة اه

(قوله) لكونه راجعاً إلى طريقة المفارقة الخ، لكن طريقة المفارقة على مقتضى تحريره مشتملة على ما به الاشتراك ككونهما عبادة وعلى بيان ما افترقا فيه، ولا دلالة في قياس العكس على ذلك **(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 الآمدي 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 رحمه الله ما يدل على الكلامين ففي شرح قوله: ولمثل ما سبق في خبر الآحاد ما يدل على كلام الآمدي^(*) حيث قال لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس =

(*) قوله) ما يدل على كلام الآمدي حيث قال الخ، الظاهر أن هذا موافق لتفسير شارح المختصر

أيضاً والله أعلم اه السيد محسن بن إسماعيل الشامي ح

(في التعبد به) في الشرعية على أقوال فمنها (الوجوب عقلاً وسمعاً) يعني أن التعبد /ص١٦٩/ بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع

= إيجاب الشارع العمل بموجبه وفي شرح قوله و النص على العلة غير كاف في التعبد به ما يدل على كلام شرح المختصر حيث قال: وإيجاباً للعمل بموجبه والله أعلم. (قوله) الوجوب عقلاً وسمعاً الخ، 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 وإيجاب الشارع على المجتهد إلحاق الفرع بالأصل على الخلاف في تفسير، فيكون المعنى إن 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 عليه السلام عن أبي الحسين ومن معه فهو خلاف ما قال الشيخ الحسن وحفيده وحكاه الإمام يحيى عليه السلام وصاحب العقد 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 إذ أوجدت مشاركة فرع لأصل في علة حكمه فثبت فيه حكمه واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لنفسه ولا غيره، 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 لولا 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 تنفي بالأحكام كلها نحو كل مسكر حرام ونحو ذلك. 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 الخ 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.

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 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 فقط، فهذان قولان للمانعين

= 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 النبذ حيث قامت أمانة على أن علة تحريم الخمر الإسكار إذ الأمانة تخطئ وتصيب قلنا: كما وجب اجتناب الحائط الذي قامت أمانة 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 كالاستدلال بقوله تعالى: "فاعتبروا" وبحديث ابن مسعود ومعاذ وإجماع الصحابة، ومما 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 الخ.

وقد جمع المؤلف عليه السلام بين دليليه في مسألة وجوب التعبد بالقياس وليس كذلك فتأمل وإنما 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 وجماعة من المعتزلة وذلك مستقيم لأنهم منعوا التعبد بالقياس بمعنى إيجاب الشارع للعمل بموجبه أو إيجاب الشارع إلحاق الفرع بالأصل كما عرفت من التفسيرين، وحجتهم ما سيأتي من أنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ الخ كما ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه، وأما قول المؤلف: وإما سمعاً فقط فقد نسب إلى الظاهرية والقاساني والنهرواني، وليس كذلك فإنهم قائلون بجواز التعبد بالقياس وإنما خالفوا في المسألة الثانية وهي وقوع التعبد به وقد صرح المؤلف عليه السلام بذلك حيث قال فقائل بأنه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به الخ، وعبارة ابن الحاجب وشرح كلامه القائلين بجواز التعبد بالقياس كلهم ناطقة بوقوع التعبد به إلا داود الظاهري والقاساني والنهرواني قلت: وسبب هذا ما عرفت من جمع الخلاف والبحث في مسألة واحدة

١٧٠٥ / فالأول: للإمامية^(٧) والنظام في رواية وجماعة من معتزلة بغداد كحيي الإسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، والثاني: للظاهرية والقاساني^(٨) والنهرواني^(٩) والنظام في رواية وهؤلاء فريقان

(٧) وادعوا إجماع العترة على امتناع القياس، قال الإمام يحيى عليه السلام: 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 عليهم السلام قائلون بالقياس فلو ادعينا إجماعهم على العمل به لكننا أسعد حالاً منهم كيف لا وعلي عليه السلام هو المعلم الأول ولا يخفى عمله بالقياس وكذا من بعده من الأئمة فمن القدماء علي بن الحسين وولده زيد بن علي ومحمد بن عبد الله 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 فيهما تفصيلاً لمجمله ومفتاحاً لمقفله.

ولقد اختص 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 ربة الهوى علم قطعاً أنه كلام من أحاط علماً بحقائق الأصول وخفيها وتقدم في معرفة المذاهب مستولياً على واضحها وجليها، فلو كان لأحد من أئمتنا ممن سبق أو تأخر مقالة في رد القياس وإنكارها لنقلها ولردّها 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 الإطلاع على كلامهم في الأصول ودقائقها فعليه بالوقوف على أوضاعهم الفقهية ومضطرباتهم الاجتهادية عبادة وغيرها فإنه يعلم بذلك إكبابهم على تحصيل أكثر المسائل بالأقيسة المعنوية وتعليقها بالأوصاف الشبهية، وما يجري منهم في أثناء المحاورات ومكالمة الخصوم من رد أقيستهم إنما كان لضعف تلك الأقيسة لا لإنكارهم لقاعدة القياس.

ومن أعظم أئمتنا في مكالمة الخصوم وأكثرهم غوصاً وتبحراً في العلوم الإمام أبو طالب عليه السلام 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 اه من القسطاس من باب الرد على نفاة القياس.

(٨) في القاموس قاسان بالقاف والسين بلد بما وراء النهر وناحية بأصهبان غير قاشان المذكور مع قم اه وفي حاشية السعد قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك اه من مباحث خبر الأحاد اه وهو محمد بن إسحاق أخذ عن داود وخالفه في مسائل اه من الملل والنحل

(٩) الحسين بن عبيد من أصحاب داود اه ملل

(قوله) فوجب الامتناع من العمل به، لأن إثبات ما لا دليل عليه باطل

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 (لولاه) 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 مجال 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 (ورد بمنع الملازمة؛ لجواز الاستغناء) في ١٤٧١/١ بعض الوقائع (بالعقل) فإنه حاكم^(١٠) كالشرع كما تقدم والقبيح إنما هو خلو الواقعة من 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

(١٠) 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 مطعموم ربوي، وكل ذي ناب حرام إلى غير ذلك ومعنى هذا في حواشي العنبر اهـ.

(قوله) وقائل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة، يعني أنهما وردا بإبطاله فهذا أخص من متمسك القائل الأول^(١١) 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 فلم يتقدم^(١٢) ذكر القائل به، وإن أراد عقلاً وسمعاً فالدليل المذكور إنما هو حجة للموجب عقلاً فقط مع أن قوله فيما يأتي احتج الآخرون لا يصلح مقابلاً له لأنه شامل لمذهبين وجوب التعبد من جهة السمع فقط، ووجوبه من جهة السمع والعقل، لأن قوله أو معه إشارة إليه ولا يصلح أيضاً أن يكون قوله احتج الآخرون مقابلاً لقوله سابقاً للوجوب عقلاً وسمعاً لما ذكرنا من أن قوله أو معه إشارة إلى القائل بوجوبه.

(* قوله) فهذا أخص من متمسك القائل الخ، النسبة بين الوجود والعدم التباين فلا أخصية فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (* قوله) إن أراد عقلاً فقط الخ، الظاهر أن مراد المؤلف بقوله احتج الموجب عقلاً وسمعاً أما 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 الخ اهـ ح عن خط شيخه

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؛ لأنَّ ظنَّ 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 إلا ذلك^(١١).
احتج (الآخرون) وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع دون العقل

(١١) ويدل على ذلك قوله تعالى: "قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ" اهـ وقد نظمهم بعضهم فقال:
قال المنجم والطبيب كلاهما لن تبعث الأموات قلت إليكما
إن صح قولكما فليس بضائري أو صح قولي فالوبال عليكما
اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته

(قوله) مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، أي بنقيض الحكم في الفرع كتحويل النيز مثلاً، وإنما كان موهوماً لأن الراجح التحريم لكونه مظنوناً، وإنما زاد هذا الاستلزام ليتعين العمل بالراجح 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 سبباً في العقاب^(١٢)، وقد قرر الأسنوي هذا الاستدلال بتقرير أقرب فقال: العمل بالوهم دون الظن عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو ممتنع عقلاً وشرعاً فتعين العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك. **(قوله)** احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به، لا بد من زيادة قيد الوجوب^(١٣) فيكون المعنى وهم القائلون بوجوب التعبد به لأن المؤلف رحمته 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 رحمته أو معه أي مع العقل إشارة إلى هذا القول الآخر، =

(*) قوله) أي كون ترك ما وجدت فيه العلة الخ، أظهر عود الإشارة إلى الأقرب أعني تعين العمل بالظن اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته.

(*) قوله) لا بد من زيادة قيد الوجوب، تقييده بالوجوب في أصل القول حيث قال بوجوب التعبد به يغني عن إعادته فكيف يقال لا بد من زيادة قيد الوجوب اهـ عن خط السيد أحمد بن حسن بن إسحاق ح.

/٤٧٢ص/ أو معه بالكتاب والسنة والإجماع فالكتاب (لقوله تعالى: فاعْتَبِرُوا)^(١٢) يَا أُولِي الْأَبْصَارِ^(١٣) 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^(١٤) المراد بالاعتبار هنا الانتعاظ^(١٥) لا القياس؛ لعدم مناسبه صدر الآية؛

(١٢) 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 اه سبكي ومحلي.
(١٣) وقوله تعالى: "وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ" قال صاحب الكشف: فيه دليل على صحة القياس اه (١٤) الأولى ترك الباء اه (١٥) لغلبته فيه ولدلالة سياق الآية عليه فإن الله تعالى قال: "يُخَرَّبُونَ بَيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" والمناسب أن يكون الاعتبار لا أن يكون المراد فقيسوا الذرة على البر ولو فرض ذلك لكان ركيكاً من الكلام ينزه عنه كلام الله تعالى اه سبكي على المختصر

= 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 لكان التقدير دون العقل فلا يدل على جواز التعبد به وليس كذلك فإن صاحب هذا القول قائل بالجواز كما صرح به المؤلف رحمته 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. (قوله) لقوله تعالى: فاعْتَبِرُوا، لا خفاء في أن الآية وما ذكر معها من خبر ابن مسعود ومعاذ وإجماع الصحابة لا يدل على ما قصد المؤلف رحمته 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^(١) لنفي دلالة العقل ولا لثبوته، ولعل المؤلف رحمته قصد الاحتجاج للآخرين بما ذكر في الجملة ولو على بعض المدعى والله أعلم

*** قوله** إذ لا تعرض في هذا الاحتجاج الخ، قد اكتفى عن ذكر الدليل العقلي بذكره في احتجاج الوجوب عقلاً فقط فتأمل اه ح عن خط شيخه، ونفي دلالة العقل يكتفي فيها بالأصل وهو العدم اه حسن بن يحيى الكبسي

فإنَّ ترتُّبَ القياس الشرعي على إخراج بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين مما يسان نظم التنزيل عنه.

وأجيب بأن المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاعتاض والقياس وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والاعتاض؛ فإن الاعتاض مجاوزة من حال الغير إلى حال النفس، وكون صدر الآية لا يناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبه للقدر المشترك بين الاعتاض وبينه.

(و) أما السنة فـ(قوله) ^(١٦) صلى الله عليه وآله (لابن مسعود) اقض 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 بالاعتاض.

(١٦) الفاء من الشرح جواب أما والواو في وأما السنة ظاهره أنها من المتن وأصل المتن ولقوله اهـ.

(قوله) فإن ترتب القياس الشرعي على إخراج بيوتهم، يعني على الإخراج المدلول عليه بقوله تعالى: "يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ" إذ يكون المعنى حينئذ يخربون بيوتهم فقيسوا بعض الأحكام على بعض، ولا يخفى ركة ذلك ^(*) كما ذكره المؤلف صلى الله عليه وآله (قوله) فلعله صلى الله عليه وآله الظاهر أن المتن هكذا ولقوله صلى الله عليه وآله فتكون الفاء من الشرح

(*) قوله ولا يخفى ركة ذلك كما ذكره المؤلف، 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 الركاقة قد ذكر أصحابنا أنها تتأتى لو قيل: وقيسوا الذرة على البر ولا تجيء فيما إذا أتى بلفظ أعم كما هو فيما نحن فيه فإن الاعتبار أعم من الاعتاض وقياس الذرة على البر فما في ذلك شيء من الركاقة بل هو في أعلى مقام الفصاحة ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وآله لو سئل عمن ابتلع حصة في نهار رمضان لم يمكن أن يقول في جوابه من جامع فعلية الكفارة إذ لا دخول لصورة السؤال تحت هذا اللفظ ويحسن كل الإحسان أن يقول من أفطر فعلية الكفارة فإن فيه الجواب وزيادة فائدة.

وعند هذا نقول: إن أراد المصنف أنه ظاهر في الاعتاض غير ظاهر في القياس فهو ممنوع بل هو ظاهر فيهما 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 يضم إليه ظواهر آخر يصل مجموعها إلى القطع ممن لا يكتفي بالظهور الخ، اهـ المراد نقله.

(و) من الحجج المأخوذة من السنة (تصويبه) ^(١٧) صلى الله عليه وسلم (لمعاذ) روى أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث /ص٤٧٣/ الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة ^(١٨) بن شعبة قال:

حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال: لما بعثه صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال: أجتهد رأيي" ^(١٩) ولا آلو قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه ^(٢٠) رسول الله.

(١٧) قلت: ومن الحجج المأخوذة من السنة أيضاً ما سيأتي من خبر الخثعمية في مسالك العلة المسمى تنبيهاً على أصل القياس فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد نبه فيه على أصل القياس وعلى علة الحكم وعلى صحة إلحاق الفرع بها وسيأتي بيان ذلك اهـ (*) 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 ثم اتفقا، قال: فمه اهـ رواه أبو داود بهذا اللفظ ورواه أيضاً أحمد عن جابر عن عمر ولفظه: هششت يوماً فقبلت وأنا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم قال أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه قلت لا بأس ثم اتفقا، قال فمه اهـ رواه أبو داود بهذا اللفظ، ورواه أيضاً أحمد عن جابر عن عمر ولفظه هششت يوماً فقبلت وأنا صائم فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت صنعت اليوم أمراً عظيماً فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم" قلت: لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فقيم" اهـ في الصحاح وقد هش بفلان يهش بالفتح هشاشة إذا خف إليه وارتاح اهـ

(١٨) المشهور فيه ضم الميم وحكى ابن قتيبة وغيره جواز الكسر قاله النووي في أوائل شرح مسلم في المقدمة اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(١٩) وفي بعض الطرق أقيس الأمر بالأمر اهـ قسطاس (*) وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ وأبي موسى وقد أنفذهما إلى اليمن: بم تقضيان؟ قالوا: إن لم نجد في الكتاب والسنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به "اهـ معتمد أبي الحسين

"* فقال: أصبتما اهـ منهاج القرشي.

(٢٠) 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 صلى الله عليه وسلم: "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة" اهـ قسطاس.

ولأهل الحديث في إسناده هذا الحديث مقال، ولكن معناه صحيح متلقى عند أئمة الفقه والاجتهاد 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/ص٤٧٤/ خبر الآحاد)** ^(٢١) من إجماع الصحابة والتابعين فإنه تواتر عنهم العمل بالقياس والرجوع إليه عند عدم النص؛

(٢١) عبارة فصول البدائع للفناري ولنا في وقعه 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 حجته، 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 اهـ

(قوله) ولأهل الحديث في إسناده هذا الحديث مقال، قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه ^(٢) وبسط الكلام في ذلك فحذه من هنالك إن شاء الله تعالى **(قوله)** ولكن معناه صحيح متلقى عند أئمة الفقه والاجتهاد بالقبول، يقال فرق بين هذا وبين المتلقى بالقبول ^(٣) فإن المتلقى بالقبول كما سبق للمؤلف رحمته الله 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 متنه إذ قد يكون ذلك لدليل غيره والله أعلم. **(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 صلى الله عليه وسلم قد نبه فيه على أصل القياس وعله حكمه وعلى صحة الإلحاق بالعلة ولذا سمي هذا المسلك بالتنبيه على أصل القياس

(* قوله) قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه، قال فيه: قال الترمذي: لا أعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل، وقال البخاري في تاريخه: لا يصح ولا يعرف إلا بهذا، وقال الدار قطني في العلل: رواه سعيد عن ابن عوف هكذا وأرسله عبد الرحمن بن 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 عبد الحق: 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 الخ، قال: وهو نظير أخذهم لحديث: لا وصية لوارث مع كون رواية إسماعيل بن عياش اهـ تلخيص باختصار يسير **(* قوله)** يقال فرق بين هذا وبين المتلقى بالقبول، لم يرد المؤلف رحمته الله بالمتلقى بالقبول بالنظر إلى معناه ما هو المصطلح عليه في علم الحديث فلا يرد عليه ما ذكره المحشي فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

والإجماع متكرراً^(٢٢) فلم ينكره عليهم أحد، والعادة تقضي بأن إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع^(٢٣) فيوجد قاطع على حجيته قطعاً، فإن قيل: غايته أنه إجماع سكوتي فيكون ظنياً، قلنا: ليس كل سكوتي ظنياً^(٢٤) ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني،

(٢٢) صفة لمصدر محذوف أي عملاً أو رجوعاً متكرراً اهـ والأقرب أنه حال من العمل اهـ
(٢٣) 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 بتجاوز الشرع مباحاً كإباحة الرخصة للحاجة إلى دفع الحادثة عند عدم النص كالحاجة إلى دفع الحاجات غير الضرورية اهـ من شرح المختصر للجلال رحمته. (٢٤) إذ السكوت الظني محله عند عدم التكرار وهذا سكوتي متكرر في وقائع كثيرة فينتفي الاحتمال اهـ

(قوله) والعادة تقضي بأن إجماع مثلهم الخ، وقوله: فيوجد قاطع على حجيته قطعاً وقوله: فإن قيل: غايته أنه إجماع سكوتي الخ، لا يخفى أن المؤلف رحمته قد جمع بين طريقتين 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^(*) ووافقهم حجة قاطعة، إذا عرفت ذلك فالاستدلال الأول لا يتوقف على كون الإجماع حجة ولا على أن سكوت الباقيين 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 الخ، 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^(*) وبين قوله: والعادة تقضي وقوله: فيوجد قاطع، وكذا في إيراد هذا السؤال على الاستدلاليين جميعاً فتأمل والله أعلم.

(*) قوله) لأجل أنه وفاق، خبر أن اهـ منه ح **(*) قوله)** بين قوله ولم ينكره أحد، إذ هذا هو الاستدلال الثاني اهـ منه ح

لأن العادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول^(٢٥) العامة الدائمة الأثر ووافق^(٢٦) 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، 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^(٢٧) على الزكاة وذلك /zvd/ لقياسهم خليفة الرسول^(٢٨) على الرسول ﷺ، ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الأنصاري البصري لأبي بكر وقد ورث أم الأم دون أم الأب: لقد تركت التي لو كانت هي الميتة^(٢٩) ورث مالها كله، فرجع إلى التشريك بينهما في السدس^(٣٠) وذلك لأن ابن ابن عصة وابن بنت لا يرث، وحاصله أن هذه أقرب فهي أحق بالإرث فاعتبر في توريثها الرأي.

(٢٥) بيانية للمثل اهـ (٢٦) 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 اهـ جلال (٢٧) وقوله والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة وهو قياس منه للزكاة على الصلاة وهذا الأثر متفق على صحته اهـ سبكي

(٢٨) فإنهم إنما أطاعوه على قتالهم لقياسهم له على رسول الله ﷺ بجامع كونهما داعيين إلى الله، وأجيب بأن ذلك ليس من القياس بل من دلالة الاقتضاء العقلية فإنه لا معنى لكون الخليفة خليفة إلا قيامه بما قام به المخلوف واستحقاق الخلافة هو المستلزم لاستحقاق قتال مانعي الزكاة اهـ جلال (*) هذه رواية العضد عن الآمدي، قال السعد: وكأن العضد يستضعف هذا الكلام ويرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والإصرار على تركها يوجب حل القتال اهـ.

(٢٩) دون ابن ابنها اهـ من شرح الجلال على المختصر (٣٠) أي قسم السدس بينها وبين أم الأم اهـ جلال (*) فقامس إرثها على إرثه منها وأجيب بأن ذلك من الفحوى لأن أم الأب أولى من أم الأم والتزاع ليس في الفحوى وإن سماها بعضهم قياساً اهـ جلال

(قوله) لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس إيجاب الشارع للعمل بموجبه، هذا تصريح بمثل ما ذكره الآمدي 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 الخ **(قوله)** لقياسهم خليفة الرسول على الرسول، هكذا ذكره الآمدي 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 بنت لا يرث، لأنه من ذوي الأرحام وهم لا يرثون إلا بعد عدم العصباء من النسب والسبب وذوي السهام من النسب

ومنه ما رواه مالك والشافعي بسند صحيح أن عثمان^(٣١) ورث تماضر^(٣٢) بنت الأصبع من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه^(٣٣) فبتها، وإنما ذلك بالرأي^(٣٤) ومنه ما روي أن علياً^(٣٥) قال لعمر لما شك في قود القتل الذي اشترك في قتله سبعة: أرأيت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم قال: نعم^(٣٦) 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^(٣٧) وخللها وباعها قال: قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال: "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها"^(٣٨) وباعوها وأكلوا أثمانها" قاس الخمر على الشحم في أن تحريمها تحريم لثمنها، ومنها قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر/٤٧١هـ الناس في حد شارب الخمر: أرى أن تجعلها بمنزلة حد الفرية^(٣٩) إن الرجل إذا شرب هذى وإذا هذى افترى

(٣١) في شرح الجلال عمر اهـ ولم يعم الميت في شرحه أيضاً اهـ. (٣٢) تماضر بنت الأصبع الكلبي التي طلقها عبد الرحمن بن عوف في مرضه فورثها عثمان بن عفان مذكورة في المذهب في الفرائض في إرث المبتوتة في المرض وهي بضم التاء وكسر الصاد المعجمة وآخرها راء مهملة وأبوها الأصبع بفتح الهمزة وسكون الصاد المهملة وبعدها باء موحدة مفتوحة ثم غين معجمة اهـ من تهذيب الأسماء للنووي رحمه الله (٣٣) مرض موته اهـ جلال وقوله فبتها البتات طلاق الثلاث (٣٤) أي بالقياس على عدم توريث القاتل لمؤثره 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 اهـ جلال. (٣٥) وهذا ذكره الأصوليون وهو لا يعرف وإنما المعروف عن عمر في جماعة قتلوا صبياً لو تمالى عليه أهل صنعاء لقتلتها اهـ سبكي

(٣٦) وأجيب بمنع صحة قطع الجماعة بنصاب واحد لأن كل واحد منهم لم يسرق نصاباً وذلك شبهة تدفع الحد، وعلى ذلك إمامنا زيد بن علي والفريقان ولو سلم فقتل الجماعة لواحد ثابت بعموم من قتل ومن تطلق على الواحد والجمع والفرض أن كل واحد قاتل اهـ جلال رحمه الله (٣٧) أراد بالعشور الجزية اهـ (٣٨) قال أبو أسامة: جملوها أذابوها وهو بالجيم اهـ من شفاء الأوام من البيوع (٣٩) أي القذف اهـ (*) قال ابن القيم: إنه خبر لا يصح البتة قال أبو محمد بن حزم: وهو خبر مكذوب قد نزه الله علياً وعبد الرحمن عنه، =

(قوله) وإنما ذلك بالرأي، قياساً على قاتل من يرثه ليرثه (قوله) في العشور، لعله أراد بها الجزية (قوله) فجملوها، أي جعلوها ودكاً.

أخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة، وفي رواية مالك عن ثور بن يزيد الديلمى وعبد الرزاق عن عكرمة: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى روى ذلك كله الأسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع^(٤٠) فقام 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 أدى إليك مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم قياس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال والأشياء. رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروى 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 ويؤامر جلساءه إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى. قالوا: هذه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن والمسألة قطعية فلا تثبت إلا بدليل^(٤١) قطعي،

= وفيه من المناقضة ما يدل على بطلانه فإن فيه إيجاب الحد على من هذى والهاذي لا حد عليه اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد، الحديث في الموطأ فينظر في هذا اهـ. (٤٠) في الحديث اهـ (*) 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 اهـ (٤١) لكن 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 اهـ جلال

(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 ثمانين وعشرين ومائة وليس فيهم من يسمى يعقوب بن عقبة **(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 حث 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 كالتلث 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.

قلنا: بين تلك الأخبار الأحادية قدر مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا، ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه. قالوا: لعل العمل فيما ذكرتم من الصور لغير 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 والإيماء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط،

قلنا: نحن نعلم من سياقها أن العمل^(٤٢) بها كما في سائر التجريبيات. قالوا: تلك أقيسة مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس وفيه وقع/ص٧٧/ النزاع، قلنا: القطع حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها^(٤٣) كسائر 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 لتحقيق الظني.

قالوا: العاملون به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً، قلنا: لا يقدح ذلك في الاتفاق؛ فإنه إذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم^(٤٤) أحد فالعادة تقضي بالموافقة فليس استدلالاً بعملهم خاصة بل بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرار والشيوع في أمر معين، وذلك يدل بطريق عادي على الاتفاق.

قالوا: لا نسلم نفي الإنكار^(٤٥) 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،

(٤٢) لكن عرفنا أن العمل وإن كان بها فليس من القياس المتنازع فيه وهو تخريج المناط اهـ جلال (٤٣) 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 حجتيه وحجتيه إنما تثبت بالقياس على الظواهر بجامع الظهور، وذلك مع كونه قياساً في الأسباب والمصنف يعني ابن الحاجب يمنعه دور صريح اهـ جلال (٤٤) 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 اهـ جلال. (٤٥) سلمنا انتفاء الإنكار ولكنه لا يدل على الموافقة لجواز مانع من تقية أو اعتقاد أن مسألة القياس اجتهادية ظنية كما ذهب إليه أبو الحسين والاجتهادات لا يتجه فيها الإنكار قبل النظر ولا بعد تقرير المذاهب فالسكوت عنه ليس بموافقة بل لعذر اهـ جلال

قالوا: قد نقل ذم الرأي^(٤٦) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف^(٤٧) أولى من ظاهره، وعن عثمان مثله، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنه تعالى قال لنبيه ﷺ: وأن احكم بينهم بما أراك الله ولم يقل: بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ.

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 وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا، وعن ابن سعود أنه قال: إذا قلت في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله وحرمت كثيراً مما أحل الله^(٤٨).

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/٤٧٨/ ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفاً للنص والقواعد الشرعية أو لم يكن له أصل يشهد له بالاعتبار أو مستعملاً فيما تُعبدنا 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 كلما أتت به السنن على ما يقتضيه^(٤٩) القياس،

(٤٦) والقياس من الرأي لأن ما عدا النص رأي اهـ شرح الجلال (٤٧) وفي نسخة الخفين اهـ (٤٨) 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 كان للخصم لأنه بين أن تلك الصور الواقعة ليست من محل النزاع وأنهم إنما أنكروا ما لم يكن مثلها وليس إلا تخريج المناط اهـ جلال (٤٩) 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 اهـ

(قوله) وأن احكم بينهم بما أراك الله التلاوة لتحكم بين الناس بما أراك الله^(*)، وفي آية أخرى "وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ" **(قوله)** قلنا: منقول، أي هذا المذكور منقول الخ

(*) قوله) التلاوة لتحكم الخ، وهو كذلك في كثير من النسخ اهـ ح

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 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 بيتان (قلنا) ذلك (لا يفيد) المطلوب؛ لأننا لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الخطأ إحالة له وإيجابٌ 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^(٥٠) 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 بناءً 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 وخطأه راجح، أما ما كان صوابه راجحاً فلا؛ **(إذ لا يؤمن)** الخطأ **(في الترك)** له فيكون العقل موجباً للعمل به عند ظن الصواب.

(٥٠) أي منع العقل اهـ

(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 مسبب من الأسباب إلا ويجري فيه ذلك ويجوز تخلف الأثر عنه فإن الزارع لا يزرع بيقين أن يأخذ الربيع^(٥١) 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 إن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل إلا به على ما لا يخفى في موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكاليف عطل أكثرها.

(*) قوله) أن يأخذ الربيع، الربيع بالفتح فضل كل شيء كريع العجين والدقيق والبذر ونحوه اهـ قاموس.

وأما سمعاً فما (قيل) من أن (الشرع منع من اتباع الظن) فلا يُجَوِّز 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 وكاشتباه رضيعة بعشر أجنيات فإن كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع اتباع الظن وحرّم التزوج بواحدة/٤٧٩٥/ منهن. (قلنا) بل المعلوم وروده بمتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب^(٥١) وخبر الواحد وفي شهادة أربعة للزنا ورجلين لما عداه من موجبات الحد، ورجل وامرأتين ورجل ويمين في الأموال والحقوق وامرأة واحدة فيما يختص بالنساء^(٥٢) وغير ذلك، وما ذكرتموه إنما منع فيه من اتباع الظن (لما منع خاص) وهو أن للظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمطازن ظاهرة

(٥١) هذا الجواب لا يفيد، أما خبر الواحد فلأنهم 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 لمقتض خاص رجع على مانع اتباع الظن وخصص عموم المنع من العمل بالظن. أما الظواهر فلأن الطلب فيها معلوم ولا بد من امتثاله ولا يمكن إلا بالظاهر وإلا كان تكليفاً لما 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 المقدار المعتبر منه غير منضبط فلا يصح تعليل إثبات الحكم به إلا بضابط للمقدّر المعتبر عنه ولا ضابط إلا ما عينه الشرع من الظواهر والشاهدين ونحوهما اهـ جلال. (٥٢) كالقابلية اهـ

(قوله) يظن كونها غير الرضيعة، قال في شرح المختصر لتحقيقه 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 وعبارة شرح المختصر من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل ويمين (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^(٥٣) وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافاً عظيماً وكانت خفية الخ.

(*) قوله واعتباره بحسب إمكان الأقوى، مثل خبر الواحد بموت زيد وعندك قرائن تدل على الموت قبل حصول الخبر فإنه يحصل لك العلم بموته أو الظن بالمقارب له والعكس مع عدم القرائن ومن ثمة قالوا: الظن بالمقارب للعلم والظن الغالب ونحوهما اهـ

منضبطة فكان ما ذكرتموه نقضاً للحكمة المسمى كسراً وسيجيء 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^(٥٣) في قتل الصيد في الفداء^(٥٤) 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^(٥٥) لكونه جامعاً، وله موانع كمعارض أقوى في الأصل أو الفرع/٤٨٠ص وربما يوجد في تلك المتماثلات والعكس في المختلفات

(٥٣) هكذا في العضد وهو مبني على مذهب الفقهاء "*" من وجوب الجزاء على الخاطئ كالعائد، ومذهب العترة عدم الوجوب على الخاطئ لمفهوم الآية والأصل البراءة ذكره في البحر اهـ "*" قالوا: ولا يؤخذ بالمفهوم قلنا: حيث يخالف الأصل اهـ بحر (٥٤) في الإحرام اهـ عضد (٥٥) 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 فإن معناه جهل المكلف للعلة التي بنى الشارع عليها الحكم في الأصل أو في الفرع فكيف يتعبد الجاهل =

(قوله) وهذا مما اختص بتحريره النظام، اعتمد المؤلف رحمته الله ما في شرح المختصر وفي المنهاج للإمام المهدي رحمته الله قال الحاكم: وروى أهل الحديث أن جعفر بن محمد الصادق رحمته الله (*) احتج بها على أبي حنيفة في إبطال القياس فقطعه^(*) قال وأخذها النظام عنه

(*) قوله وروى أهل الحديث أن جعفر بن محمد الخ، الذي ذكر في آخر قصة جعفر رحمته الله 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 صلوات الله عليه وإنكار جعفر على أبي حنيفة لما أكثر في القياس وآثره على غيره لا لأنه منكر للقياس وسيأتي له شيء من ذلك في أثناء الكتاب اهـ (قوله) فقطعه، أي لم يجد منه جواباً اهـ منه ح

لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة في المحال المختلفة حكماً واحداً وللقوم شبه أخرى بطلانها واضح فلم نذكرها.

[النص على العلة غير كاف في التعبد به]

(مسألة) (والنص على العلة غير كاف في التعبد به) أي بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون النص عليها إذنا من الشارع في ذلك القياس المخصوص وإعلاماً بحجته 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 تنصيص 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 يُنص فيه على العلة، وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه، ونقل عنه الغزالي أن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد بطريق عموم اللفظ لا بالقياس، ومثله نقل أصحابنا عن أبي هاشم^(٥٦) والكرخي وكلاهما محتمل للأمرين،

= للمناط المعبر بالقياس مع جهل المناط الذي قصده الشارع وبمثل هذا أيضا 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 اهـ جلال. (٥٦) وكذا يروى "عن المؤيد بالله أحمد

(قوله) ومثله نقله أصحابنا عن أبي هاشم الخ، نقله عنهما صاحب الفصول ورواه أيضا عن المؤيد بالله رحمته **(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^(٥٧) فصح قوله: ولهذا حمله الحاكم على مذهب الأكثرين لكون كلامه محتملاً للأمر الأول أعني كون النص غير كاف.

(*) قوله) وكونه كافياً فيه، وفي حشية للحبشي وكون النص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد بطريق عموم اللفظ والله أعلم وهو أنسب بمراد الشارح اهـ عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته.

ولهذا حملة الحاكم أبو سعيد^(٥٧) على مذهب الأكثرين.
وقال أبو طالب: إن كلام أبي هاشم محتمل وفصل أبو عبد الله 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 (لجواز كونه لمجرد الانقياد)^(٥٨) والقبول؛ فإن النفوس^(٥٩) 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/ص٤٨١/ 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 الأحكام؛ لأنه يقال: إطلاقها لا يستلزم عمومها،

= بن الحسين الهاروني رحمته الله تعالى ذكره ابن بهران في شرحه للأثمار في الإقرار اهـ
ورواه صاحب الفصول اهـ

(٥٧) سعد، هكذا في نسخة وهو الثابت في نسخة بعض تلاميذ المصنف وسعيد ثبت في نسخة اهـ (٥٨) لا لقصد الإلحاق اهـ (٥٩) رد هذا بأنه خلاف الظاهر لأنه عليه السلام ما بعث للتنبيه على أسرار الربوبية بل لتعليم وضائف العبودية اهـ والله أعلم

(قوله) وقال أبو طالب الخ، عطف على قوله حملة فيكون مؤيداً لما ذكره المؤلف عليه السلام من احتمال كلاهما **(قوله)** لجواز كونه لمجرد الانقياد الخ، 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 حسنى الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة أعتقت كل حسنى الخلق وكان يقتضي عتق غيره من حسنى الخلق وانتفاء 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 كالإسكار 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

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^(٦٠).

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^(٦١) كما عرفنا في الشاهد فإن الأب قد يغلب في ظنه 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،

(٦٠) فلا بد من دليل التعبد به اهـ (٦١) يعني بالحكم المنصوص على علة وما ضم إليه مما يشاركه في العلة اهـ

(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 بالمثل على القتل بالمحدد ونحو ذلك **(قوله)** أولى، لما سيأتي في شبهة البصري.

(قوله) كما عرفنا في الشاهد الخ، 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^(*)

*** (قوله)** بخلاف المثال المذكور، لعله يقال قد لا يطرد ذلك فيما يكون الحكم إباحة منصوصاً على علة نحو أن يقول الشارع اشربوا العسل لما فيه من الالتذاذ والتغذية فإن تعدى حكم الإباحة إلى غيره مما فيه اللذة والتغذية قد يؤدي إلى التهور في كل ما يشاركه فيها فتحصل مفسدة الغفلة بتطلب اللذات والانهماك في تحصيلها وحينئذ فلا يمتنع أن تتعلق المصلحة بإباحة الأصل وحده المنصوص على علة فيكون كالمثال الذي في الشاهد اهـ ن ح

وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى: "وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ" فحينئذ لا يجوز أن يحمل غير المنصوص على المنصوص إلا إذا دلت الدلالة على إثبات القياس فإننا نأمن عند ذلك من تعلق المفسدة^(٦٢) 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^(٦٣) الأب وتحويل الأطباء على مطلق الخواص/٤٨٢ص من غير نظر إلى خصوص محالها، وأما أحكام الله تعالى فإنها قد 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 مركز في الطباع، وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً

(٦٢) لحصول الإذن بالقياس اهـ (٦٣) 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 احتمال مرجوح لا يدفع الظهور ولو دفع الاحتمال المرجوح الظهور لما جاز العمل بالنصوص لعدم خلوها عن احتمال مرجوح اهـ مختصر وشرح الجلال عليه اهـ

(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 ففس **(قوله)** وفهمه، أي فهم التعميم من النص على العلة تركاً أي في الترك

بخلاف الأحكام^(٦٤)؛ فإنها قد تختص بمحالتها كما تقدم.

[تقسيمات القياس باعتباريات مختلفة]

(مسألة) (وهو) -يعني: القياس- ينقسم باعتبار مدركه^(٦٥) إلى (عقلي وشرعي)^(٦٦) 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 المعلن بذلك المعنى والمتكلمون يسمونه استدلالاً بالشاهد على الغائب^(٦٧)، والشرعي: ما كان للشرع مدخل في إثبات شيء منها وهو المراد هنا.

(و) باعتبار اجتماعه 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 **(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^(٦٨) في تنصيف الحد، وهو قليل نادر،

(٦٤) لكن قد عرفت في أدلة المعممين ما يمنع الفرق بين الأحكام وغيرها اهـ جلال
(٦٥) بفتح الميم اهـ (٦٦) في نسخة المتن تقديم قوله ويسمى تمثيلاً على قوله وشرعي اهـ.
(٦٧) قالت البهاشمة: 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 اهـ 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 اهـ (٦٨) في أحكام العتق للقطع بأن الشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة فيها اهـ فصول بدائع.

(قوله) كما في قياس العبد الخ، ينظر في تحقيق القطع^(*)

(*) قوله ينظر في تحقيق القطع، 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 منهما مطلقاً اهـ فواصل شرح نظم الكافل، وفي حاشية على قوله: ينظر أشار به إلى أن كون القياس بعد ذلك قطعياً يبنني على عدم اختصاص حكم الأصل بمحله أو كون المحل شرطاً أو كون الفرع مانعاً كما قالوه في منع القياس اللغوي فلا يتم القطع كما في القياس الخفي اهـ منه

وقيل: ما توقف على العلم بعلّة الحكم في الأصل ثم العلم بحصول مثلها في الفرع فحينئذ يقع تيقن الإلحاق ولو كان نفس الحكم ظنياً، ومثّل بقياس الضرب على التأنيف فإن الإلحاق فيه قطعي، والحكم ظني لأنه مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية /٤٨٣ص/ للاختلاف فيها كما سبق، والظني ما فقد فيه أحد العلوم أو العلمين على اختلاف المعنيين، والجلبي ما قطع^(٦٩) بنفي الفارق فيه كقياس الأمة على العبد في سراية العتق في قوله ﷺ من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل" الحديث^(٧٠) 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. والخفي ما لم يقطع^(٧١) بنفي الفارق فيه ومن الناس من زاد واسطة بين الجلبي والخفي وسماه واضحاً وفسر الجلبي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلبي 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 ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الأول والجلبي وبين الظني بذلك المعنى والخفي

(٦٩) 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 يخيل على بعد افتراقهما من حيث أن العمياء ترشد إلى مكان الرعي الجيد فترعى فتسمن، والعوراء توكل إلى نفسها وهي ناقصة عن البصيرة فلا ترعى حق الرعي فيكون مظنة الهزال اهـ المراد نقله.

(٧٠) تمامه فأعطى شركاه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق متفق عليه اهـ مشكاه (٧١) أي ما كان احتمال الفارق فيه قوياً كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص، وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل اهـ سبكي

(قوله) ما توقف، الظاهر أنه بكسر القاف إذ لو كان بفتحها لاحتيج إلى تقدير عائد إلى الموصول **(قوله)** ما لم يقطع بنفي الفارق فيه كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة إذ لا يمنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه ذكره في شرح المختصر **(قوله)** والخفي، بقياس الشبه وهو ما كان الجامع فيه وصفاً يوهم 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.

فإن القطعي أخص مطلقاً من الجلي، والظني أعم مطلقاً من الخفي، وأما بالمعنى الثاني^(٧٢) فالظاهر عدم الفرق.

(و) باعتبار جامع (إلى قياس علة ودلالة)^(٧٣) 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 /٤٨٤ص/ فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح بعلمته^(٧٤) وسواء ثبتت^(٧٥) بنص أو بغيره وأمثلة كثيرة،

(٧٢) 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 اهـ.

(٧٣) قال في الجمع وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها، قال السبكي: الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الأخيرين 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 اهـ سبكي والله أعلم.

(٧٤) مثل قولنا في المثقل: قتل عمد عدوان فيجب القصاص كالجراح اهـ سبكي

(٧٥) خالف بهذا التعميم عبارة المهدي وغيره فإنهم 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 اهـ.

(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 **(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 الخ، وليس بقياس إنما القياس لبيان الملازمة وترك ذكر الطرد لأنه مقابله **(قوله)** إما أن يكون، أي الإلحاق

وقياس^(٧٦) الدلالة هو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر^(٧٧) برائحته المشتدة أو حكم من أحكامها

(٧٦) 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 كقتلهم به لوجوب الدية عليهم في الصورتين فإن وجوب الدية عليهم في الصورتين ليس هو العلة الموجبة للقطع ولكنه أحد الحكمين المتلازمين اللذين توجبهما في الأصل علة واحدة فيدل وجوده في الفرع على وجود الآخر فيه للتلازم وينتقل الذهن إلى وجود العلة في الفرع لوجود أثرها فيه وهو وجوب الدية ويكون بمنزلة التصريح بها لأن القصاص والدية حكمان متلازمان توجبهما في الأصل علة واحدة وهي الجناية لحكمة الزجر، وحاصله الاستدلال بوجود أحد موجبي العلة في الفرع على وجود الآخر فيه وبوجوده على وجود العلة لتلازمهما في الأصل اهـ منه. (٧٧) الخمر كل نبيء مسكر من عصير العنب وما عداه من المائعة يسمى نبيذاً ولا يسمى خمراً، وقيل: ما أسكر من الرطب وما كان من العنب، والنبيذ ما كان من المائعات، وقيل: ما خامر العقل وقد يؤول على أنه أراد تفسير ما يحد شاربه 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 اهـ شرح جوهره

(قوله) برائحته المشتدة، سيأتي بيان هذا المثال بقوله ﷺ فيما يأتي والتحريم والرائحة توجبهما الخ، وكان الأنسب تقديمه على قوله: أو حكم من أحكامها الخ ليتصل بمثال الوصف فإنه بيان له كما فعل ذلك في شرح المختصر فإنه قدم مثال الوصف واستوفى البيان فيه وآخر التمثيل بقطع الجماعة بالواحد وأحال أكثر بيانه على ما قدمه في مثال الوصف، والمؤلف ﷺ فصل بين مثال الوصف وبيانه ببيان 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 وبيانه ثم ذكر مثال الوصف وبيانه 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

كقياس قطع^(٧٨) 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.

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 /٤٨٥ص/ 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 اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها، ففيما مثلناه الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الأصل،

(٧٨) 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 أوجبته في القتل وهما هنا أصل وهو القتل وفرع وهو قطع اليد، وعلة وهي وجوب ديتهما 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 اهـ منهاج

(قوله) قطع الجماعة بواحد، يعني إذا اشتروا في قطع يده **(قوله)** حكم في الفرع، كقطع 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 ذكره السعد. **(قوله)** فيكون، أي القائل 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 الموجبين، وهو الدية على العلة وهي الجناية وبالعلة على الموجب الآخر وهو القصاص.

(*) قوله) بمعنى أنه ليس يتحقق الدية الخ، 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 لهما اهـ علوي ح

وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم؛ لأنهما متلازمان نظراً إلى اتحاد علتها وحكمتها^(٧٩) 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 الآخر وينفي كون الإفساد بالوقوع فيلحق به إفساد الصوم بالأكل عمداً.

[في بيان ما الذي يجري فيه القياس]

(مسألة) (و) القياس (يجري في الحدود والكفارات) عند أصحابنا والشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس خلافاً للحنفية وهذا الخلاف فيها أنفسهم؛

(٧٩) قال في الأم: الثابت في نسخة الوالد زيد بن محمد وحكمتها 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 اهـ

(قوله) لأنهما متلازمان الخ، أي الدية والقصاص متلازمان **(قوله)** نظراً إلى اتحاد علتها، أي بحسب الجنس كما عرفت **(قوله)** وحكمتها، وهي الزجر **(قوله)** وهو قريب من تنقيح المناط عبارة شرح المختصر: ويسمى تنقيح المناط فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام^(*) عنها **(قوله)** وينفي كون الإفساد بالوقوع الخ، هذا عند الحنفية لأنهم يوجبون الكفارة في إفساد الصوم بالأكل وعبارة شرح المختصر وكذلك إذا نفى الحنفي كون الإفساد بالوقوع الخ **(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^(*) بجامع هتك الحرمه بمشتهى

(*) قوله) فينظر ما الوجه في عدول المؤلف، في المنتخب من النقود والردود على العضد ما لفظه التنقيح أن يبين إلغاء الفارق، فإن قلت: هذا التنقيح هو نفس التنقيح المذكور في الإيماء أو غيره قلت: هذا أعم من ذلك اهـ وبه يظهر وجه عدول ابن الإمام عليه السلام اهـ السيد أحمد بن محمد بن إسحاق ح **(*) قوله)** قياساً على المفطر بالجماع، في حاشية بعد هذا وفي الرخص كالفطر في سفر المعصية قياساً على سفر الطاعة اهـ.

إذ مقاديرها /٤٨٦ص/ لا يجري^(٨٠) فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره، ولهذا قال المؤيد بالله ﷺ 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 مسأغ للاجتهاد فيه لأنه إثبات للمقادير، وطريق إثباتها^(٨١) النص والإيقاف.

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) ﷺ (والصحابه) رضي الله عنهم حين تشاوروا^(٨٢)

(٨٠) لكن لا يخفى أن ما سيأتي التمثيل به في الاحتجاج من فعل علي ﷺ والصحابه رضي الله عنهم في المقدار أيضاً فليتأمل اهـ السيد هاشم بن يحيى (*) قد يقال يلزم من إثبات الحد نفسه بالقياس إثبات تقديره لأن الحد عقوبة مقدرة فلا يثبت إلا مع تقديره فيحقق اهـ (٨١) وفي شرح ابن جحاف أن القياس يدخل التقادير كتقدير نصاب الخضرات ونحوها بمائتي درهم قياساً على أموال التجارة اهـ ومثله في الفصول فهذا يدل على اضطراب في تحقيق محل النزاع اهـ.

(٨٢) 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 ﷺ 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

(قوله) إذ مقاديرها، أي الحدود والكفارات والمراد أن المقادير مطلقاً لا يجري فيها القياس لكن المؤلف ﷺ أضاف المقادير إلى الحدود والكفارات لأن الكلام هنا فيهما ويدل على أن المراد الإطلاق إirاده 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 أنصبة الزكاة والحدود والديات كتقدير نصاب الخضرات بمائتي درهم قياساً على أموال التجارة بجامع أن كلا منهما مال مزكى لا نصاب له في نفسه، وذكر في شرح الجمع أن الحنفية ناقضوا أصلهم فقاوسوا في التقديرات كما قالوا في نزع البئر للدجاجة كذا دلواً وفي الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً وناقض أبو حنيفة في تقدير مدة الرضاع والعدد الذي تنعقد به الجمعة ومسح الرأس بما ليس فيه توقيف ولا إيقاف.

(قوله) حين تشاوروا في حد الشارب الخ، هذا فيه منافاة لما سبق من دعوى الاتفاق على أن المقادير لا يجري فيها القياس =

في حد الشارب^(٨٣) أخرج ابن جرير عن يعقوب بن عقبة قال: بعث أبو عبيدة^(٨٤) بن الجراح وبرة بن رومان الكلبي إلى عمر بن الخطاب أن الناس قد تتابعوا^(٨٥) في شرب الخمر في الشام وقد ضربت 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 افترى فجعلها عمر بالمدينة وكتب إلى أبي عبيدة فجعلها بالشام. ورواه مالك^(٨٦) عن ثور بن يزيد الديلمي وعبد الرزاق عن عكرمة بلفظ: "إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى" وهو مروي من طرق كثيرة، أقام^(٨٧) علي^{عليه السلام} مظنة الشيء مقامه ولم يُنكر، بل/ص ٤٨٧ عمل به الصحابة فكان إجماعاً

(٨٣) يقال هذا قياس في مقادير الحدود، وقد تقدم منعه عند الجميع فينظر فيه، لا نسلم أن ذلك من القياس في المقادير وإنما هو في إلحاق الشارب بالقاذف، وقد علم حده اه والله أعلم.

(٨٤) يظهر من هذا أن حد الشارب على الجملة كان ثابتاً وأن القياس إنما هو لبيان قدره 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 اه فهذا يخالف ما ذكره الشارح أولاً اه (٨٥) التابع بالمشاة في الشر، والتابع في الخير اه (٨٦) في الموطأ والنسائي في الكبرى والشافعي والحاكم وعبد الرزاق أن عمر استشار الخ ما هنا اه شرح جلال والله أعلم (٨٧) لعل الوصف الجامع كون كل واحد مظنة للافتراء لأن القاذف وإن افترى لم يزل عنه كونه مظنة للافتراء وهذا أولى والله أعلم =

= فلعله يحمل على أن تشاورهم^(*) 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 (قوله) أقام علي^{عليه السلام} مظنة الشيء مقامه الخ، لأنه^{عليه السلام} قاس السكر على القذف في ترتب وجوب ثمانين علته بجامع كونه مظنة للافتراء ذكره السعد

(*) قوله فلعله يحمل على أن تشاورهم الخ، ينظر في الحمل على أن تشاورهم في بيان ما يستقر عليه رأيهم من اختيار أحد الأمرين فإن ذلك عمل بالقياس في مبدأ الحد فالأولى حمل ما ذكره هنا من أن المقادير لا يجري فيها القياس عند الجميع أن المراد معظم المقادير وهي التي لا يعقل معناها فأما ما عقل معناه منها فإنه ثبت فيه القياس ولعل في قوله الذي سيأتي قريباً أن في شرع الحدود والكفارات تقديراً لا يعقل معناه الخ، 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 اه ح ن.

فقام دليلاً في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الأول بعمومه وقوله (وكونه تقديرًا لا يعقل ممنوع و"ادروا الحدود" منقوض بخبر الواحد والشهادة) إشارة إلى حجتين للحنفية وموافقيهم وجوابهما.

أما الأولى فتقريبها: أن في شرع الحدود والكفارات تقديرًا لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكيناً مما لا سبيل إلى إدراك معناه، وتقريب 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^(٨٨) ومن غيرها.

وأما الثانية فتقريبها: 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،

= (*) قيل: فأقام علي عليه السلام المظنة مقام المئنة بالقياس لكننا نبهناك 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 عبد الله بن جعفر بجلد الوليد بن عقبة وجعل يعد الجلدات حتى بلغ عبد الله أربعين ثم قال له: أمسك ثم قال جلد النبي صلى الله عليه وسلم 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 اهـ جلال.

قوله في الحاشية لكنها ممكنة الخ 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 السكر اهـ.

(٨٨) كما قيس القتل بالمثل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فإن العلة والحكم فيهما معلومان اهـ عضد

(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

واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب أن لا تثبت بها الحدود، وتقدير الجواب: أنه منقوض نقضاً إجمالياً بأن يقال: لو صح ما ذكرتم أن كل ما يحتمل الخلاف شبهة وأن الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود - أعني: عدم إثباتها بأخبار الآحاد، 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 والأكل؛ لأن الإلحاق^(٨٩) فيه بإلغاء الفارق، وما كان كذلك فهو عندهم/ص٤٨٨/ يسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا له أحكاماً تخالف أحكام القياس فجوزوا نسخه والنسخ به.

(و) القياس أيضاً يجري (في الأسباب)^(٩٠) عند الجمهور خلافاً للحنفية وابن الحاجب (لذلك) يعني: لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة (وللوقوع) يعني: لوقوع القياس فيها

(٨٩) وفي بعض شروح منهاج البيضاء 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 اهـ من خط قال فيه من خط الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم رحمته الله

(٩٠) 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 اهـ جلال (*) حاصل القياس في الأسباب أن يجعل وصف ما كاللواطة مثلاً سبباً للحكم الذي هو الجدل لتحصل الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللواطة كما في الزنا اهـ سعد الدين.

(قوله) نقضاً إجمالياً، لعدم توجه هذا النقض إلى مقدمة معينة من مقدمات الدليل (قوله) لوجب درء الحدود الخ، 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

(قوله) والقياس أيضاً يجري في الأسباب، معنى القياس في الأسباب على ما ذكره في شرح المختصر أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً

(قياس المثل) إذا قتل به في كونه سبباً للقصاص (و) قياس (اللوطة) في كونها سبباً للحد **(على المحدد)** إذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان **(والزنا)** بجامع الإيلاج المحرم المشتبهى. وأجيب بمنع الوقوع، والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال^(٩١) لا من باب القياس

(٩١) وهو ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق والقياس ما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع وسيأتي إن شاء الله تعالى

(قوله) في كونه سبباً للقصاص وقوله في كونها سبباً للحد بيان للحكم الذي هو محل النزاع في هذه المسألة وهو سببية اللوطة والمثل للحد والقصاص فليس الحكم المتنازع 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 رحمته الله فيما يأتي بقوله: فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لا في إثبات السببية فيهما، وبقوله: 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^(*) من أن الجامع القتل العمد العدوان والإيلاج المحرم المشتبهى إنما هو جامع بين الأصل والفرع في حكم غير محل النزاع وهو القصاص أو الحد لا بين الوصفين في السببية^(*) التي هي محل النزاع فإنه سيأتي في استدلال المؤلف رحمته الله للمخالف أن سببية الوصف معللة بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثاني، ولو سلم وجودها كانت هي السبب فتتحد السببية فلا قياس مع اتحادها لأنه إنما يكون بين سببيتين متغايرتين ليثبت أصل وفرع.

(قوله) من باب الاستدلال، يعني أن ثبوت حكم الفرع فيهما بالاستدلال على موضع الحكم فيهما بحذف الفارق الملغى وقد عرفت قريباً 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 =

(*) قوله) لا بين الوصفين في السببية، هذا مردود بقول المؤلف على تقدير صلاحية ذلك المشترك إلى أن قال: فلم لا يجوز أن يكون علة لسببية الوصف أيضاً ويكون الحكم مسنداً إليهما، والعلة هي الجامع بينهما فتأمل فقد بنى على هذا أكثر خطبه هنا والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكبسي رحمته الله، وقوله: إن سببية الوصف الخ، مردود عند المؤلف بما سيأتي في كلامه اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله.

(*) قوله) فما ذكره الجمهور الخ، قد حقق صاحب الفصول كلام الجمهور بما لا يرد عليه ما ذكره المحشي في هذا البحث وما بعده فراجعته تجده إن شاء الله تعالى اهـ من خط السياغي أيضاً

ولو سلم فليسا من المبحث؛ إذ السبب في الأول القتل العمد العدوان^(٩٢) وفي الثاني الإيلاج المحرم المشتبه وهو متحد في الأصل والفرع فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لا في إثبات^{ص/٤٨٩} السببية فيهما،

ولو سلم فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجود القصاص والحد بالمثل واللوطة 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،

(٩٢) لم يرد أن التركيب يدل على ذلك عبارة شرح صاحب فصول البدائع حيث قال ما نصه: الثاني في كونها عدداً كالقتل العمد العدوان اهـ

= إلا كون اللواط في دبر الذكر والزنا في فرج المرأة، وهذا الفرق ملغي في الشرع فيجب حذفه فيتناول النص كلا المعنيين.

قال في حواشي الفصول: وهذا لا ينفعهم لأنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس لأنه جمع بين الأصل والفرع بعلة الأصل المعقولة ولا عبرة بالتسمية

(قوله) ولو سلم، أنهما 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^(٩٣) وهو إيجاب القصاص والحد لا في إثبات السببية التي هي محل النزاع، وقوله: فيهما، أي اللواط والزنا

(قوله) ولو سلم فالمثالان الخ، المراد ولو سلم تعدد السبب صح القياس لتعدد السببية ويكون الجامع هو 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 الخ لكان أولى فتأمل. **(قوله)** وهم أكثر المخالفين، هم الحنفية كما ذكره السعد قال: وإنما يرد على ابن الحاجب حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعي ومالك^(٩٤)

*** قوله)** فيكون القياس في حكم آخر، غير محل النزاع اهـ منه ح

*** قوله)** على ما هو مذهب الشافعي ومالك فيحتاج ابن الحاجب إلى الجواب بأن صورتين المذكورتين ليستا من المبحث كما عرفت اهـ ح

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^(٩٣)

(٩٣) لأن النزاع في ما تغاير السبب في الأصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة =

(قوله) ولأن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون، هذا الكلام إلى قوله من اتحاد السبب والحكم ذكره العلامة السعد فقوله: إلا ثبوت الحكم كوجوب 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 رحمته.

وأنت خير بأن ثبوت الحكم بالوصفين فرع ثبوت السببية^(٩٤) في كل واحد منهما والسببية في اللوطة إنما تثبت بالقياس المتوقف 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، 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 النافي من اتحاد السبب والحكم يلزم منه الخروج عن محل النزاع وعن كون النزاع معنوياً لأن السبب المذكور ليس بجامع^(٩٥) بين السببيتين في السببية كما هو مراد النافي 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 النافي. واعلم أن المحقق في شرح المختصر لم يتعرض لما ذكره السعد من الدفع المذكور بل قرر جواب ابن الحاجب عن حجة الجمهور المشار إليها بقوله: وأجيب

(* قوله) فرع ثبوت السببية، هذا غير مسلم فلم لا يجوز أن يكون علة لسببية الوصف جامعا بين السببين وحينئذ يتعدد أو يتعلق الحكم بهما عند الجمهور أو بالجامع عند المخالف فيكون اختلافاً لفظياً والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكبسي، وقولهم: إن السببية معللة بقدر من الحكمة مردود عند المؤلف بأن النزاع فيما علم اهـ حسن عن خط العلامة السياغي **(* قوله)** لأن السبب المذكور ليس بجامع وهو الإيلاج اهـ

في تسمية الحكم^(٩٤) متعلقاً بالسبب الجامع بين الشئين أو بأحدهما، وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لأن يكون علة للحكم فلم لا يجوز^(٩٥) أن ٤٩٠ص/ يكون علة لسببية^(٩٦) الوصف أيضاً،

= وكذا العلة وهي الحكمة وها هنا السبب سبب واحد ثبت لهما أي لمحلي الحكم وهما الأصل والفرع بعله واحدة، ففي مثال المثقل والمحدد السبب القتل العمد العدوان، والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص، وفي مثال الزنا واللواط السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً والعلة الزجر لحفظ الأنساب، والحكم وجوب الحد اه عضد.
(٩٤) وهو وجوب القصاص والحد اه
(٩٥) يقال: قد وجد الدليل على المنع من ذلك كما يأتي في حجة المنع اه والله أعلم.

(قوله) وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لأن يكون علة الحكم، 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 الخ، 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 استغنى عن إثبات سببية أحد الوصفين قياساً على الآخر، وإن لم تظهر ولم تنضبط فلا جامع بين السببيتين وكأن المؤلف رحمته 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 خبير بأن جريان ذلك فيما نحن فيه بعيد فإن المشترك مثلاً بين اللواط والزنا هو الإيلاج المحرم المشتهى فإذا كان هو المؤثر كما هو المفروض كان الوصف المعروف للحكم هو اللواط وهو الإيلاج المذكور مع زيادة قيد وهو كونه في دبر، وحينئذ 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.

ويكون الحكم مستنداً إليهما بأن يكون المشترك^(٩٧) مؤثراً والوصف معرفة^(٩٨)؟

وقوله (واحتجاج النافي باتحاد السبب والحكم إن كان الجامع حكمة أو ضابطاً^(٩٩) لها وجعله دليل المثبت من هذا القبيل يرفع النزاع) إشارة إلى شبهة المخالف وجوابها^(١)، أما الشبهة فتقريبها أن الحكمة^(٢) المشتركة بين الوصفين إن ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين

(٩٦) يقال سيأتي أن السببية في اللوطة إنما نثبتها 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 اتحد السبب والحكم فلا قياس أيضاً وسيأتي تحقيق هذا عند قول المؤلف في جواب احتجاج المخالف قلنا القياس دليل الخ فتأمل اهـ (٩٧) وهو الإيلاج المحرم المشتبه اهـ (٩٨) أي اللوطة مثلاً معرفةً 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 مائعاً يقذف بالزبد فتأمل اهـ.

(٩٩) وأما قوله: وأيضاً إن كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابطاً لها، وقد اتحدا في الحكمة والضابط 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 اهـ مختصر وشرحه للجلال رحمه الله.

(١) وإلى رده لدليل الجمهور وجعله دليل المثبت من هذا القبيل فكلامه رحمه الله إشارة إلى ثلاثة أطراف اهـ (٢) وهي الجامع اهـ عضد

(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 رحمه الله إشارة إلى ثلاثة أمور، شبهة المخالف ورده لدليل الجمهور وإلى الرد لشبهته وإلى تزييف رد المخالف لدليل الجمهور بقوله: وجعله دليل المثبت الخ، واقتصر المؤلف رحمه الله على جعل ما ذكره إشارة إلى أمرين فقط. **(قوله)** وصلحت أي الحكمة، لنوط الحكم أي وقلنا بأنها صالحة لنوط الحكم لأن في صلاحيتها للعلية خلافاً سيأتي في أول بحث شروط العلة أشار إليه المؤلف رحمه الله بقوله: قيل: لو جاز تعليل الحكم بالحكمة لوقع الخ

وإثبات سببية أحدهما قياساً على الآخر؛ للقطع بأن المقصود من إثبات الأسباب إثبات ما يترتب عليها من الأحكام ويكون القياس في إثباتها لا في إثبات الأسباب وإن لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم بها /ص٤٩١/ 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 بوجوب 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^(٣) والسببية، وسببين: الزنا واللواط، وإن لم يكن أيّ الأمرين فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياساً خالياً عن الجامع وأنه لا يجوز، وجعلوا ما احتج به المشتبون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه^(٤).

وأما الجواب فلما تقدم من أن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع،

(٣) تكليفي والسببية حكم وضعي

(٤) في قوله: والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال اهـ

(قوله) ويكون القياس في إثباتها، أي الأحكام كالحكم 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 المشتبون هذا شروع في تفسير قوله سابقاً وجعله دليل المثبت الخ لما عرفت من أن النافي رد دليل المثبت لذلك **(قوله)** لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين قد عرفت أن ثبوت الحكم بهما فرع سببية اللواط قياساً على الزنا وفي ذلك وقع النزاع **(قوله)** لما بينهما من الجامع وهو يعود إلى ما ذكره المانعون، قد تقدم ما فيه.

وهو يعود إلى ما ذكره المانعون من اتحاد الحكم والسبب لإلغائهم توسط^(٥) الوصفين وهذا واقع في كل صورة.

والذي يرجح مذهب الأكثرين أن الشارع اعتبر^(٦) الزنا فرتب الجلد عليه بفاء التعقيب حيث قال: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا" وفي الحديث الصحيح: "زنا ما عزم فرجم"، ولم يرتبه على ما يعم الوصفين فدل على أنه /٤٩٢ص/ المقتضي للجلد لا غيره فاحتيج إلى القياس وإلا خولف الكتاب والسنة،

(٥) في نسخة توسط (٦) لا الأمر المشترك اهـ.

(قوله) لإلغائهم، أي المانعين^(*) توسط الوصفين وهما الزنا واللواطه مثلاً لكن لا خفاء في عدم توجه هذا الجواب^(*) فإن المانعين وإن ألغوا وصف اللواطه 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 وكأن المؤلف رحمته الغائهم فهم الوصفين من قولهم في احتجاجهم أن 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 اللواطه عند الجمهور قياساً وحينئذ فما ذكره من ترجيح مذهب الأكثرين بأن الشارع اعتبر الزنا الخ 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

(*) قوله) لإلغائهم أي المانعين الخ، معنى إلغائهم توسط الوصفين عدم اعتبارهم لسببتهما لأنهم إنما يعتبرون سببية الجامع عند الجمهور أعني الإيلاج الخ، أو القتل العمد الخ، كما قالوا في الجواب إذ السبب في الأول القتل العمد إلى قولهم لا في إثبات السببية فيهما وكما في قولهم فيكون القياس في إثبات الأسباب وقولهم صار القياس في وجوب الحد في إيلاج اللواطه 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 المثبتين لا ينافي الظاهر من كونه مذهب المانعين وإن سلم فلا يبعد أن يراد بالإلغاء إلغائهم في الاحتجاج وهو كاف للمؤلف اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته

(*) قوله) لكن لا خفاء في عدم توجه الخ، كلام المؤلف قويم فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

قالوا: لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الملحق^(٧) معللاً باشتماله على الحكمة المقصودة به؛ لأننا إنما نشبته باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة إذ المفروض تغاير الوصفين^(٨) فيكون مناسباً مرسلأً فلا يعتبر،

قلنا: القياس^(٩) دليل شرعي

(٧) كاللواط مثلاً معللاً باشتماله على الحكمة كتضييع الماء اهـ (٨) فإن اللواط المعتبر في سببية الفرع غير الزنا المعتبر في سببية الأصل بخلاف الإسكار في النيذ 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 مرسلأً فيكون مردوداً اهـ منتهى السؤل والأمل (٩) على المسبب الآخر كالمحدد بجامع مثلاً كالقتل العمد العدوان اهـ

(قوله) قالوا لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الخ، 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 باشتماله على الحكمة لأننا نشبته 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^(*) والتذكير باعتبار المضاف إليه أو إلى الوصف وسمي ملحقاً مجازاً باعتبار سببيته **(قوله)** معللاً باشتماله، 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 مرسلأً، 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 نشبته بما هو معتبر شرعاً وهو القياس لوجود أصل معين وجامع فإننا نقيس اللواط على الزنا في وجوب الجلد بجامع الإيلاج المذكور، وهذا ليس هو القياس المرسل، هذا ما ينبغي أن يحمل عليه كلام المؤلف رحمته، لكن لا يخفى أن محل النزاع إثبات سببية اللواط والقياس المذكور لم يثبت^(*) وإنما أثبت وجوب الحد، فالجواب غير دافع لما قصد المستدل.

(*) قوله) عائد إلى السببية، بل عائد إلى الوصف اهـ ح عن خط شيخه وفي حاشية تحقق القول اهـ ح **(*) قوله)** والقياس المذكور لم يثبت، هذا تهافت فقولاه فإننا نقيس اللواط على الزنا الخ ليس بصحيح إذ ليس المراد إلا القياس في سببيتها للوجوب لا اعتبار الشارع سببية الزنا المقيس عليه سببية اللواط اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي.

فالإثبات به فيه إثبات بالشرع^(١٠) فكان معتبراً فيه، ولو سلم فالمناسب المرسل
الملائم معتبر؛ لما يجيء من الدليل 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 منضبط فلا، وهو
الذي وقع فيه النزاع.

(١٠) وفيه ما تقدم من اتحاد السبب وأن الحكم هو إيجاب القصاص لا السببية فتأمل اهـ

(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، وملغي وهو ما علم إلغاء الشارع له، فالغريب
ومعلوم الإلغاء مردودان اتفاقاً والملائم مردود عند ابن الحاجب ومقبول عند الإمام والغزالي
والمؤلف رحمهم 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 رحمهم الله إلى إثبات معنى الملائم فيما نحن فيه حتى
ينتهض جوابه رحمهم 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 اللواط أعني إيلاج فرج في فرج
دبر **(قوله)** أما ما كانت حكمته ظاهرة منضبطة الخ، كما تقدم من أن الجامع بين الزنا واللواط
هو الإيلاج المحرم المشتبه، والحكمة الزجر عن تضييع الماء في اللواط كالزنا، لكن لا يخفى
أن المخالف^(١١) 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.

(*) قوله) لكن لا يخفى أن المخالف الخ، مرادهم هنا بالتعليل بحكمة الحكمة الباعثة على شرع
الحكم كالزجر مثلاً لا التي جعلت أمانة وجامعاً بين الفرع والأصل كالإيلاج الذي ذكره مثلاً
والله أعلم، اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة المذكور

(و) القياس أيضاً يجري عند الجمهور (في كل جملة من الأحكام) ^(١١) الشرعية بمعنى أنه لا بد من النظر في كل مسألة ^(١٢) مسألة: هل يجري فيها القياس أم لا؟ ولا يكفي النظر في الجمل كالحدود والكفارات

(١١) الظاهر أن هذا بالنسبة إلى قوله يجري في الحدود والكفارات والأسباب عام فيكون عطفه عليه من عطف العام على الخاص اهـ حبشي.

(١٢) ذهبت الحنفية وأيضاً 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 أحكام 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 اهـ من حواشي الفصول

(قوله) والقياس أيضاً يجري عند الجمهور في كل جملة من الأحكام، معنى ذلك أنه ليس في الأحكام جمل يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كالحدود والكفارات والأسباب والشروط، بل ما من جملة من الأحكام إلا ويجري فيها القياس، وهذا من المؤلف رحمته 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 يمتنع 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 ^(١) يجري فيها القياس أم لا، ومن قال بالثاني لم يحتج إلى النظر في آحاد تلك الجمل التي قد امتنع القياس فيها بالدلائل العامة.

إذا عرفت ذلك فقول المؤلف رحمته بمعنى أنه لا بد من النظر الخ 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 جمل من الأحكام يمتنع 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 الخ لكان أوضح. واعلم أن المؤلف رحمته 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.

(*) قوله هل هي مما يجري، الصواب حذف مما اهـ حسن بن يحيى

(*) قوله فينظر في تصحيح النقل، 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 رحمته في تلك المواضع فالمناقض هو ما في شرح المختصر وحواشيه والله أعلم اهـ السيد صفي الدين أحمد بن الحسن بن إسحاق رحمته.

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 كلا من الأحكام صالح/ص٩٤/ 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 المطلوب معنى يختص بمناسبتها،

(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 ونفاه نافي القياس في الحدود الخ، وذلك لأنه يلزم من نفيه في الحدود مثلاً نفيه في جمل 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 لاسيما مع تفريع قوله: فحكموا على قوله فيما سبق فلو قال: ونفاه من خالف في الحدود وغيرها لاندفع الإيهام.

واعلم أن المؤلف رحمه الله فيما سبق قد روى الاتفاق على أن التقديرات لا يجري فيها القياس وهي جملة من الأحكام فينافي ذلك (*) ما اختاره رحمه الله هنا من جريه في كل جملة فتأمل والله أعلم **(قوله)** ومعظم التقديرات، إنما قال معظم التقديرات لأن فيها ما قد يعقل معناه (*).

(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، =

(*) قوله) فينافي ما اختاره الخ، ويجاب بأن المراد أنه لا يجري في معظم المقادير لا جميعها كما ذكره هنا أو يقال إن الجملة التي يجري فيها التقديرات مطلقاً وإن منع في بعضها كمقادير الحدود والله أعلم اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي رحمه الله **(*) قوله)** لأن فيها ما قد يعقل معناه، بعد هذا بياض في الأمهات

وما ذكروه ليس كذلك^(١٣) كما أن معرفة خلو الرحم عن الحمل هو المعنى المقتضي لجوب الاعتداد في حق المطلقة والمميتة، ولكنه غير خاص بأحدهما فالمعنى المخصص لكل بحكم غير معقول.

وقوله (والاستدلال بلزوم التسلسل غلط؛ لأن الكلام في الجواز) إشارة إلى ما احتج به الآمدي 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 لزوم 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 الآمدي قد صرح بأن الخلاف في جواز إجراء القياس في جميع الأحكام.

فإن قيل: الدليل قائم^(١٤) على تقدير الجواز أيضاً، بيان ذلك أن جوازه يستلزم جواز التسلسل، وجواز المحال محال،

(١٣) فإنه لا يفيد وجه تخصيص العاقلة وحدها اهـ (١٤) في الحواشي تام اهـ

= والمطلوب معنى يختص بمناسبتها ليكون ذلك المعنى مخصصاً للعاقلة بوجوب الدية عليها دون غيرها، ولم يعقل هذا المعنى المتصف^(١) وهذا هو معنى قول المؤلف رحمه الله والمعنى المخصص لكل أي لكل فرد^(٢) بحكم من الأحكام.

(قوله) كما أن معرفة خلو الرحم الخ، بيان لقوله وليس كذلك يعني فإن معرفة خلو الرحم عن الحمل معنى لا يختص بمناسبة وجوب اعتداد المطلقة أو المميتة بل يناسب غيرهما كالمفسوخة من حينه فإنه يجب عليها العدة هذا تقرير الكلام وأنت خير بأنه^(٣) 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 الخ، يعني لا في وجوب ذلك

(*) قوله) ولم يعقل هذا المعنى المتصف، بالاختصاص اهـ منه ح **(*) قوله)** أي لكل فرد، لعله يعني منهما أي من المطلقة والمميتة اهـ حسن عن خط العلامة السياغي رحمته

(*) قوله) وأنت خير الخ، شكل وفي بعض الحواشي هنا ما لفظه وفي حاشية على قول المؤلف فالمعنى المخصص لكل بحكم الخ كاختلافهما في قدر العدة يعني فالمميتة بأربعة أشهر وعشر، والمطلقة بثلاث حيض فيختص كل منهما بقدر غير معقول وبهذا يتضح كلام المؤلف اهـ ح عن خط شيخه.

قلنا: اللزوم ممنوع؛ إذ لا يلزم من جواز بيان كل حكم بالقياس توقفه على القياس؛ لجواز ثبوته بنص أو إجماع أو استدلال، وإن أمكن بيانه بالقياس، وإذ لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة.

[فصل/ أركان القياس]

ولما فرغ من تحقيق ماهية القياس وأقسامه ومواقفه وكونه أحد الأدلة الشرعية عقبه ببيان أركانه التي لا يتم إلا بها وشرائطها فقال:

/ص ٤٩٥/ (فصل) (وأركانه أربعة)^(١٥) أركان الشيء: أجزاؤه التي لا يحصل^(١٦)

إلا بها في الذهن وفي الخارج، فإن أريد بالقياس المعنى المصدري بإطلاق الأركان على هذه الأمور مجاز، وإن أريد به مجموعها مع الحمل والإلحاق فالإطلاق حقيقة^(١٧) وهذا نظير^(١٨) خلافهم في التصديق: هل الإذعان بالنسبة الحكمية خاصة أم المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول؟

(١٥) 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 اه سعد (١٦) تفسير للأجزاء وتمييز لها عن العوارض اه سعد (١٧) عرفية اه (١٨) في نسخة ونظير هذا الخ

(قوله) قلنا: اللزوم ممنوع، أي لزوم جواز التسلسل من القول بجواز إجراء القياس في كل حكم ممنوع إذ لا يلزم الخ. 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 اه فجعل في الحواشي سند منع لزوم جواز التسلسل كون الأصول متناهية، وجعل ما ذكره المؤلف رحمته 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. **(قوله)** المعنى المصدري وهو الإلحاق **(قوله)** فإطلاق الأركان على هذه الأمور مجاز، إذ ليست أجزاء للمعنى المصدري بل إنما 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 يصور 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.

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 عقيبه لما بين الضدين من 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، فعُدَّ حكم الفرع من أركان القياس لا يقتضي الدور فهلا قيل: إنها خمسة، قلنا: قد أجيب بأن الحكم في الأصل والفرع واحد باعتبار نوعه وإن تعدد شخصاً لتعدد المحال.

فإن قيل: هلا 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 إطباق الفقهاء.

(وقيل غير ذلك) فذهب المتكلمون إلى أن الأصل دليل حكم المحل كالنص والإجماع الدال على تحريم الخمر؛ لأنه الذي يبتني عليه التحريم، وذهب طائفة إلى أنه حكم المحل وهو التحريم؛ لأن الأصل ما ابتنى عليه غيره/ص١٩٦/ وكان العلم به موصلاً إلى العلم أو الظن بغيره،

(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 كتحرим 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 (قوله) وكان العلم به موصلاً عطف على قوله ابتنى عليه غيره أي الأصل ما جمع بينهما

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 دونهما^(١٩) أمكن الإلحاق، ولأن النص لو كان هو الأصل لكونه طريقاً إلى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الأصل، بالطريق الأولى لأنه أصل للنص وهو باطل اتفاقاً، فتحقق أن الحكم هو الأصل ووجه ما ذهب إليه الجمهور أن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً^(٢٠) 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^(٢١) أصل،

وكذا على دليله، وعلى هذا لا يمتنع إطلاق الأصل على العلة الجامعة أيضاً لكن الأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما ذهب إليه الأكثرون؛ لأن الأصل قد يطلق على ما يبتنى عليه غيره، وعلى ما لا يفتقر إلى غيره،

(١٩) أي النص والإجماع كذا فسر معود الضمير، وفي حاشية لعله أراد بتصور العلم بالحكم من دونهما كنحو الإلهام أو شرع من قبلنا ونحو ذلك اهـ (٢٠) وفي نسخة منشأ منه اهـ. (٢١) 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 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 أنه مستفاد منه فهو أصل للحكم والحكم أصل لحكم الفرع أعني التحريم في النبيذ فصح جعل حكم الأصل أصلاً لحكم الفرع وإن كان بالواسطة لما ذكرنا أولاً اهـ فواصل والله أعلم.

(قوله) وهذه الخاصية، وهي ما ابتنى عليه غيره الخ **(قوله)** ما لم يثبت الحكم فيها، أي في الخمر **(قوله)** ولا في النص، عطف على لا في المحل **(قوله)** إذ لو تصور العمل بالحكم في الخمر من دونهما أمكن الإلحاق، يعني أن الإلحاق لا يتوقف عليهما توقفاً عقلياً بحيث أنه لا يمكن بدونهما حتى يبتنى حكم الفرع على النص والإجماع لكنه اتفق في الشرع أن الحكم لا يعلم إلا بنص أو إجماع وغيرهما من طرق الشرع.

(قوله) لأنه أصله، أي لأن قول الراوي **(قوله)** على العلة الجامعة الخ، كما ذكره في الفصول عن بعضهم **(قوله)** على ما يبتنى عليه غيره، بصيغة المحمول كذا قيل

وبينهما عموم وخصوص من وجه^(٢٢). وهذان المعنيان يصدقان على المحل، أما الأول فلما مر^(٢٣) 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، ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة، ولأن باب القياس مرجعه إلى الفقهاء وقد ساعدتهم الأصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الأصل إلا على ما يطلقه عليه الفقهاء؛ لئلا يتخبط ذهن بين الاصطلاحات،

وأما الفرع ٢٩٧ص/ فذهب الأكثرون إلى أنه محل الحكم المشبه كالنيذ، والباقون إلى أنه حكمه كالتحريم، وهذا أولى؛ لأنه الذي يبني على الغير ويفتقر إليه دون المحل، ولكنهم لما سمو محل الحكم المشبه به أصلاً سمو المحل الآخر فرعاً، لكونه مُقابلاً على طريق المجاز.

(٢٢) يوجدان معاً في المحل ويوجد الأول دون الثاني في الحكم، والثاني دون الأول في الفرع من حيث ذاته لا من حيث الفرعية اهـ (٢٣) من أن المحل أصل الحكم وأصل الأصل أصل، وفي حاشية قوله فلما مر من قوله وما ذهب إليه الجمهور الخ اهـ

(قوله) وبينهما عموم وخصوص من وجه، لاجتماعهما في المحل^(*) وافتراقهما في الحكم لعدم صدق الثاني عليه **(قوله)** أما الأول، وهو ما يبتنى عليه غيره فلما مر من أن المحل أصل الحكم وأصل الأصل أصل، وأما الثاني وهو ما لا يفترق إلى غيره. **(قوله)** ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقابل الفرع الخ، يعني ليس المراد بيان الأصل وهو ما يبتنى عليه غيره مطلقاً بل بيان الأصل المقيد بكونه الذي يقابل الفرع الخ، ولا شك أنه هو المحل **(قوله)** وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس، يعني في قولنا إلحاق معلوم بمعلوم **(قوله)** ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم الخ إذ لا يصح أن يقال إلحاق معلوم وهو النيذ بالدليل مثلاً ولا لحكم الأصل ولا بعلمته وهو ظاهر **(قوله)** مرجعة إلى الفقهاء، أي المجتهدين المستبطين 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

(*) قوله) لاجتماعهما في المحل الخ، 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 اهـ من خط السيد العلامة أحمد بن إسحاق رحمته، وقد بين الافتراق في مادتين هنا في الحاشية الأخرى فانظره اهـ.

ولما كان للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط أركانها 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:

[في شروط الأصل المقيس عليه]

(مسألة) (من شروط حكم الأصل هنا شرعيته)^(٢٤) 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^(٢٥) - 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^(٢٦) **(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.

(٢٤) 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 هو الشرعي لأنه بصدد الكلام على الأدلة الشرعية فلا وجه لذكر هذا الشرط لأن معلوم من الحد اهـ جلال والله أعلم.

(٢٥) فلو قيل شراب مشد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما أنه يسمى خمراً لم يكن كلاماً منتظماً لأن حكم الأصل هنا عقلي أو لغوي والثابت في الفرع حكم شرعي اهـ شرح ابن جحاف (٢٦) لأخذ الفرعية في تعريف الأصول كما عرفت (*) ومن ثمة امتنع إثبات صلاة سادسة بالقياس كما لو قيل: يجب الوتر قياساً على المغرب بجامع كذا اهـ

(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

(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/٤٩٨ص/ 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 علته) أي: الأصل (و) على (وجودها) فيه^(٢٧) فلا يصح قياساً اختلف الخصمان في علة حكم أصله بأن يعتبر المستدل علة فيه^(٢٨) والمعتز علة أخرى، وهذا يسمى قياساً مركب الأصل^(٢٩)؛

(٢٧) لكن لا يخفى أن هذا في مركب الوصف والأصل إنما هو شرط للحجية على المناظر لا للحجية عند المناظر اهـ جلال معنى (٢٨) كالعبودية في المثال والمعتز علة أخرى كجهالة المستحق للقصاص اهـ. (٢٩) قال المصنف: لأن الحكم في الأصل ركب على علتين إحدهما للمستدل والأخرى للمعتز 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 علتين 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 اهـ جلال باختصار

(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 (قوله) ولا في معرض الإلزام، عطف على في معرض التقرير (قوله) لأن له، ضمير له وصدقه ولو اعترف وبخطئه للخصم (قوله) ولو اعترف بخطئه في الأصل حيث جعل الوصف علة له مع أنه ليس بعلة (قوله) لم يضره ذلك في الفرع فلا يلزمه أجزاء الصوم بنية النفل (قوله) اختلف الخصمان في علة حكم أصله، يعني مع الاتفاق على حكم الأصل. (قوله) وهذا يسمى قياساً مركب الأصل لوقوع النظر الخ، اعتمد المؤلف ﷺ في وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الوصف ما ذكره السعد، وأغفل وجه التسمية بالمركب، =

لوقوع النظر في علة حكم الأصل، ولا قياس^(٣٠) اختلفا في الوصف الذي علل المستدل أصله به: هل له وجود في الأصل أم لا، وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف^(٣١) 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^(٣٢) وهو الأصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي "مركب الأصل" والثاني اتفقا فيه^(٣٣) 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^(٣٤) المقتول^(٣٥) عن وفاء ووارث^(٣٦) مع السيد.

(٣٠) عطف على قوله قياس اختلف الخصمان الخ. (٣١) قال المحلي: سمي القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك يعني بمركب الوصف لتركيب الحكم فيه أي ببناءه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل اهـ (٣٢) عدم قتل الحر بالمكاتب في المثال المذكور اهـ (٣٣) أي اتفقا على كونه وصفاً وإن اختلفا هل له وجود في الأصل أم لا ففي العبارة مسامحة اهـ من فوائد السيد العلامة إسماعيل بن محمد بن إسحاق رحمته (٣٤) الذي وقع الاتفاق على أنه لا يقتل به الحر اهـ جلال (٣٥) الذي قتله الحر اهـ (٣٦) أي وله وارث وضبط في نسخة معتمدة بالجر اهـ

= وقد ذكر السعد كلا الوجهين فقال ما حاصله: وإنما سمي مركباً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم فالمستدل ركب العلة على الحكم في الأصل فإنه أثبت كونها علة بعد ثبوت الحكم باستنباطها منه، والمعتز 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 رحمته أشار إلى ما ذكره شارح المختصر في وجه التسمية بالمركب وفي وجه الإضافة إلى الأصل^(*) وإلى الفرع بقوله: وقيل: إنه إنما سمي الخ (قوله) بقياس، أي علة وهو الأصل باصطلاح فإن منهم من يطلق الأصل على الحكم كما عرفت (قوله) ووارث مع السيد، أي يشارك السيد^(*) في الإرث فإنه لم يدع وارثاً مع السيد =

(*) قوله وفي وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الفرع، كذا في نسخ وقد ظنن بالوصف بدلاً عن الفرع وهو الظاهر اهـ (قوله) أي يشارك السيد لا مشاركة إذ الحنفية يحكمون بموته حرّاً كما صرح به الشارح اهـ ح عن خط شيخه.

فيقول الحنفي: العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من /٤٩٩ص/ السيد والورثة، واجتماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه؛ لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب المخلف الوفاء: هل يموت حراً أو عبداً؟ والمستحقُّ على الأول الوارث، وعلى الثاني المولى.

فإن اعترض عليهم بأنكم لا بد أن تحكموا في هذه الحال بأحد هذين القولين، وأياً ما كان فالمستحقُّ معلوم، أجابوا بأننا نحكم بموته حراً بمعنى: أنه يورث، لا بمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر؛ لأن حكمنا بموته حراً ظني؛ لاختلاف الصحابة والقصاص ينتفي بالشبهة، فإن صحت هذه العلة^(٣٧) بطل إلحاق العبد به^(٣٨) في الحكم؛ لعدم مشاركته له في العلة وإن بطلت^(٣٩) فإن الخصم^(٤٠) يمنع حكم الأصل، ويقول: يقتل الحر بالمكاتب؛ لعدم المانع وهذا منع تقديري أي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي به^(٤١) 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^(٤٢).

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،

(٣٧) يعني الجهالة اهـ (٣٨) لعدم مشاركته في جهالة المستحق اهـ جلال (٣٩) بأن يقول المستدل لا جهالة مع الانكشاف لأنه إذا قتل ومعه ما يفي بمال الكتابة فهو حر وإن قتل وليس معه ما يفي فهو عبد، وقد وقع الاتفاق على أنه لا يقتل به الحر وما ذاك إلا لنقصان منصبه عن منصب الحر فالعبد القن مثله اهـ جلال والله أعلم (٤٠) يعني الحنفي اهـ (٤١) أي بحكم الأصل اهـ.

(٤٢) قال السيد حسن الجلال رحمته 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 يصح فلا بقاء للحكم عنده فإنه لا يجدي المستدل حينئذ دفع المعارضة اهـ جلال.

= 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 .

فيقول الحنفي: التعليق على تقدير تسليم عليته لعدم الوقوع مفقود في الأصل فإنه تنجيز، فإن صح هذا^(٤٣) 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^(٤٤) أو منع حكمه^(٤٥) فلا يتم القياس^(٤٦).

ص ١٥٠/ "قاعدة" كل موضع يستدل فيه^(٤٧) باتفاق الطرفين^(٤٨)

(٤٣) يعني فقدان اهـ (٤٤) كما لو لم يكن التعليق ثابتاً اهـ 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 المعترض كونه تنجيزاً اهـ (٤٥) أي حكم الأصل، كما إذا كان التعليق ثابتاً اهـ عضد.

(٤٦) فإن قيل: كيف يحكم بانقطاع المستدل بكون قياسه مركب الوصف مع أنه في الحقيقة راجع إلى منع عليّة العلة إذ منع وجودها ولهما أجوبة تبطل المنع كما سيأتي إن شاء الله تعالى، أجب بأن الأجوبة الآتية إنما تدفع منع عليّة 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 اهـ جلال

(٤٧) عبارة العضد يستدل فيه الخصم اهـ. (٤٨) أي المستدل والخصم اهـ من الحاشية السعدية يتأتى في ذلك المحل دعوى أنه ذو قياس مركب فإن الخصم أي المعترض لا يعجز عن إظهار قيد يخص الأصل يدعي أن ذلك القيد هو العلة، إما مجرداً كجهالة المستحق أو مع ما لذلك القيد كهي مع المكاتبة فيمنع علة المستدل وهي عبد، ولا سبيل إلى دفع المعترض 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 يعينه سمع منه =

(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 في حكمه، قلنا: منع العلة في الفرع ينتج عنه منع علة المستدل وهي كونه عبداً ودعوى عليّة وصف آخر لا توجد في الفرع، ومنع حكم الأصل ينتج بطلان عليّة 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 وهو نتيجة تسليم العلة في الأصل وهي التعليق على سبيل الفرض والتقدير إذ العلة عند المعترض كونه تنجيزاً

(قوله) باتفاق الطرفين، أي المستدل والخصم

يتأتى^(٤٩) للخصم دعوى أنه قياس مركب؛ إذ لا يعجز عن إظهار قيد يختص بالأصل ولو كان نفس محله فيدعي أنه العلة^(٥٠)، ولا سبيل إلى دفعه بالدليل على أن علة المستدل هي العلة عنده، بل لو قال: علتي غير ذلك^(٥١) ولم يبينه سمع منه فلا تثبت العلة عنده إلا باعترافه،

وبعد الاعتراف إن سلم وجودها أيضاً فذاك، وإلا فللمستدل إثبات وجودها^(٥٢) بعقل أو حس أو سمع فيلزمه القول بموجبه وترك ما كان عنده إذا كان مجتهداً كما لو ظنه بذلك لنفسه^(٥٣) لم تسعه المخالفة، والمناظر كالناظر في أن مقصوده^(٥٤) إظهار الصواب فإذا لزمه القول عند ظنه به فعند تضافرهما^(٥٥) أولى، وأما المقلد فلا يجوز له مخالفة مُجتهدٍ إمامه بظن بطلان دليله.

(٤٩) فيه اهـ عضد (٥٠) إما بالاستقلال أو بالانضمام اهـ سعد (٥١) ولا يجب على بيانها في عرف المناظرة وفي ما فيه اهـ شرح تحرير (٥٢) في الأصل اهـ عضد (*) فإن قلت لم اكتفى المصنف في ثبوت وجود العلة في الأصل بأحد الأمرين إما تسليم الخصم له أو إثبات المستدل ولم يخير 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 لأن لا سبيل للمستدل إلى نفي كل ما يظنه المعارض مؤثراً في الحكم أو مانعاً للعلية اهـ شرح جلال رحمته. (٥٣) فإذا كان ناظراً في المسألة بطريق الاجتهاد فإنه لا يكابر نفسه فيما أداه إليه اجتهاده ويوجهه ظنه فكذلك فيما إذا كان مناظراً اهـ من غاية الوصول (٥٤) في نسخة مقصودهما اهـ (٥٥) أي تعاونهما وقد وقع في بعض النسخ بالطاء وهو غلط اهـ سعد

= فإن طريق ثبوت ذلك أي العلة تسليمه واعترافه فإن سلم أنه أي علية المستدل موجودة في الأصل فقد تم وإلا فللمستدل أن يثبت وجودها في الأصل بدليل من عقل أو حس أو شرع أو غير ذلك اهـ شرح سعد.

(قوله) إذ لا يعجز، أي الخصم الذي هو المعارض

(قوله) يختص، أي القيد بالأصل يدعي أن ذلك القيد هو العلة عبارة العلوي من العلة

(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 ألزمه، أي المناظر

(قوله) به، أي بوجودها **(قوله)** فعند تضافرهما، أي تعاونهما يعني المناظر والناظر في وجود العلة

واعلم أن هذا فيما قنع فيه باجتماع الخصمين على حكم الأصل، أما إذا كان مجمعاً عليه مطلقاً^(٥٦) فلا كلام في قبوله، وأما إذا لم يكن فيه إجماع أصلاً فحاول المستدل إثبات حكم الأصل بنص ثم إثبات علته بطريقة^(٥٧) فيقبل في الأصح^(٥٨)، وقيل: لا؛ لضم نشر الجدل، قلنا: لو لم يُقبل لم تُقبل في المناظرة مقدمة تُقبل المنع؛ للزوم انتشار كلام يوجب طول البحث، والفرق بأن كلاً حكم شرعي يستدعي ما يستدعيه^(٥٩) الآخر بخلاف المقدمات؛ فإنها أحوال الحكم المطلوب، ولا يلزم /ص:٥٠/ من كون الانتقال إليه انقطاعاً كونه إليها^(٦٠) كذلك، أمرٌ اعتباري إنما يصلح لبناء الاصطلاح عليه^(٦١)، والحق أنه لا يعد الانتقال 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)

(٥٦) بين الخصمين وغيرهما اهـ (٥٧) من طرقها، وعبرة العصد بطريقها اهـ (٥٨) لأن إثباته بمنزلة اعتراف الخصم اهـ محلي على الجمع (٥٩) من الأدلة والشرائط فيقبل طول المقال ونشر الجدل اهـ سعد (٦٠) أي المقدمات كذلك أي انقطاعاً اهـ (٦١) قوله في العصد: وربما يفرق يعني قد يمنع الملازمة بناء على أن ما ذكر في بيانها ليس بتمام لأن حكم الأصل حكم شرعي مثل حكم الفرع فيستدعي 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 الإجماع مطلقاً أو بين المتخاصمين اهـ سعد.

(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 لابد من إجماع إما مطلقاً أو بين الخصمين **(قوله)** لضم نشر الجدل، بالانتقال من مطلوب وهو حكم الفرع إلى مطلوب آخر وهو حكم الأصل **(قوله)** تقبل المنع، وهي ما عدا البديهيّات **(قوله)** والفرق، بين حكم الأصل وبين مقدمات المناظرة **(قوله)** بأن كلا، 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

يعني: يشترط أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع^(٦٢) 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، فيشبهه المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام بالطعام مثلاً بمثل، قال: وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير. أخرجه مسلم فيجاب بأن الطعام يتناولهما جميعاً فيضيع القياس، وسيجيء أن دليل العلة إذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه؛ لذلك^(٦٣)، وأن القيد 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 تتناول الشعير كما دل عليه آخر الحديث.

(و) منها (أصليته) فلا يجوز أن يكون متفرعاً عن أصل آخر عند الجمهور خلافاً للحنابلة، وفي نسبته^(٦٤) إلى أبي عبد الله البصري نظر؛ فقد روى أبو طالب 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 عبد الله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ أبي عبد الله البصري القول بصحة قياس فرع على فرع آخر لعله غير علة الفرع الأول التي قيس بها على الأصل.

احتج الجمهور بأنه يمتنع إلحاق فرع بفرع (وإلا انتفت الفائدة إن اتحدت)

(٦٢) 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 المتوجه إلى إثبات حكم الفرع اه جلال (٦٣) أي لدفع التحكم والتطويل اه (٦٤) نسبه إليه صاحب الفصول وابن الحاجب

(قوله) لذلك، أي لكون القياس تطويلاً (قوله) وأن القيد مرادان، وسيجيء ما يقتضي أن القيد الخ إذ لم يصرح فيما يأتي في شروط العلة بأنهما مرادان والمراد بالقيد كون الشمول ظاهراً وكونه عند الخصمين (قوله) احتج الجمهور بأنه يمتنع، لو قال احتج الجمهور لامتناع إلحاق فرع بأصل بقوله وإلا انتفت الفائدة لكان أظهر.

العلة الجامعة بين القياسين اللذين /o.r.v/ أحدهما لإثبات المطلوب والآخر لإثبات أصله (وفسد القياس إن تعددت) (٦٥)

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 التفاح في الربوية بجامع الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر بالطعم (٦٦) أيضاً فإنه حينئذ يضيع ذكر التفاح؛ لإمكان إلحاق السفرجل بالبر من دونه (٦٧).

وأما الثاني فلأن علة حكم الأصل المطلق (٦٨) هي المعتمدة، ولم توجد في الفرع المطلق، والموجود فيه علة غير معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق وأصله في العلة المعتمدة، ولا اعتبار بمساواة في غيرها فلا تعدية، كما لو قيس الجذام على الرتق في فسخ النكاح به بجامع كونهما عيباً يفسخ به البيع فيمنع أن النكاح يفسخ بالرتق فيثبت بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع

(٦٥) 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 اهـ رفو على المختصر. (٦٦) 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 اهـ (٦٧) وإنما هي أي هذه المناقشة مشاحة لفظية لأن المعترض معترض بصحة قياس السفرجل على التفاح غير أنه تطويل للمسافة بغير فائدة وقد يجاب عن التطويل بأنه قد ينسى أصل القياس الأول ويتذكر أصل القياس الثاني، والتطويل إنما يتحقق عند تذكرهما معا اهـ شرح تحرير مع تصرف يسير.

(٦٨) كالجب في المثال المذكور والفرع المطلق كالجذام فيه وأصل هذا الفرع في المثال الرتق وهو أصل وفرع باعتبارين اهـ

(قوله) المطلوب، وهو الحكم في الفرع **(قوله)** بالبر بالطعم، الباء الأولى صلة والثانية سببية.

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 بعلّة 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، ولهم أن يحتجوا بأنه لا مانع من اعتبار الشارع للوصفين في حكم واحد^(٦٩)؛ لجواز تعدد العلل /٥٠٣ص/ 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^(٧٠)، 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 بعلّة أنه جنين أسقطته الجناية.

(٦٩) 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 الخ، ويجتمع الوصفان فيما هو فرع وأصل من جهتين وهو الرق هذا محصل 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 لعله الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره لكنه غير مسلم صحة القياس بمجرد إمكان الاعتبار والأصح الحمل في كل قياس لم يثبت اعتبار وصفه خارجاً بل بمجرد الإمكان العام ولعله لا يقول بذلك أحد اهـ.

(*) يقال بأي الأدلة اعتبرهما فإن كان بنص أو إجماع خرج عن محل النزاع وإن كان بقياس فعين محل النزاع فيتأمل اهـ سيلان

(٧٠) وأجيب بلزوم التسلسل وأن يكون الفرع الأخير بعيد الشبه إذ ما من 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 اهـ حيمي، ممنوع فإن معتبر الشارع معلوم، وأيضاً فإن أحد الوصفين أو الأوصاف في محل النص وانقطاع دار التكليف يأبى ذلك والله أعلم اهـ حبشي، وفي حاشية ويجاب بأن اشتراطهم في الوصف ظهوره وانضباطه يمنع التسلسل إذ ينقطع بعد أن يصير الوصف خفياً اهـ

وفي البحر عن الهادي والإمام يحيى: وفي جنين الدابة نصف عشر قيمته إن خرج ميتاً كجنين الأمة، وفيه عن القاسمية وفي جنين الأمة 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^(٧١) 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^(٧٢) في هذين الفرعين كما رواه أبو طالب وغيره عن أبي عبد الله البصري من أن القياس إنما هو لدفع ما يتوهم فارقاً بين الفرعين فتدبر.

(و) منها (أن لا يكون معدولاً به عن سنه) 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 للتعدي أي جعل عادلاً ومجاوزاً عنه، فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس/٥:٤٠ 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 كشهادة رجلين، فلا يثبت ذلك الحكم لغيره، وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق^(٧٣) لما علم ضرورة من تقرر القاعدة الشرعية على خلاف ذلك وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها، وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات^(٧٤) والحدود

(٧١) وقاسها المهدي رحمه الله في البحر على النفس كما تفهمه عبارته في الرد على الحنفية، قال: والجامع كونها جناية تحملها العاقلة الخ، قيل: وهذا يدل على صحة القياس على ما خالف القياس اهـ يقال: إن ظهرت العلة "*" وهو في أصول أهل المذهب كثير وإن خالف القياس اهـ مفتي "*" أي صحة القياس على مخالفة يشترط فيها ظهور العلة اهـ (٧٢) مبتدأ خبره كما رواه أبو طالب اهـ (٧٣) كعلي كرم الله وجهه اهـ قسطاس (٧٤) إذ لا قاعدة فلا قياس عليها اهـ

(قوله) في أصل آخر غير محله، قال السعد: حاصله أن يكون حكم الأصل بحيث يوجد مثل علة 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.

والكفارات وغيرها^(٧٥) (و) مثل (ما لا نظير^(٧٦) له) فإنه لا يقاس عليه

(٧٥) 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

أه عن خط العلامة عبد القادر بن أحمد، وقد أجاب عنه بعضهم بقوله:

عز الأمانة أعلاها وأرخصها ذل الخيانة فافهم حكمة الباري

(٧٦) 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 علة العلة أن يكون لها نظير إنما الشرط أن تكون منصوبة أو مناسبة توجد في الفرع على أن المراد بالمناظرة المناظرة في الصورة أو في الحكمة ولا شبهة في أن اللواط مناظر 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 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 بادئ 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 لإرادة جعله أمانة الحكم التكليفي ولم يتحقق إرادة جعل غيره أمانة للحكم، ولهذا لم يصح المصنف القياس في الأسباب بخلاف محل الحكم التكليفي فإنه لم يجعل أمانة 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 النبذ 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 النبذ 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 للوضع كما توهمه الأفاضل فضلاً عن القاصرين أه كلامه بلفظه

ص:٥٠/ وذلك^(٧٧) أيضاً قسم له معنى ظاهر كترخيص المسافر لما فيه من المشقة المناسبة للترخص لكنها لم تعتبر في غيره كالحدادة في القيظ في قطر حار، وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وكالقسامة وهي عندنا تحليف المدعى عليه ما تحمله العاقلة بشروط مذكورة في الفروع خمسين يمينا كما رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي في السنن عن الشعبي أن قتيلاً وجد بين وادعة وشاكر فأمرهم عمر أن يقيسوا ما بينهما فوجدوه إلى وادعة أقرب فحلفهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتل ولا علمت قاتلاً ثم غرمهم الدية، فقالوا: يا أمير المؤمنين لا أيماننا دفعت عن أموالنا ولا أموالنا دفعت عن أيماننا، فقال عمر: كذلك الحق؛ ذكره السيوطي^(٧٨) في جمع الجوامع فإنها شرعت للتغليظ في حقن الدماء لإمكان القتل خفية ووقعت لا نظير لها.

(وأما ذو النظر)^(٧٩) وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل

(٧٧) في نسخة وهو أيضاً (٧٨) لم يذكر في معتمد ابن بهران المستخرج من جامع الأصول شيئاً لمذهبنا عن رسول الله ﷺ وهذا وجه العدول من المؤلف رحمه الله تعالى إلى الاحتجاج بفعل عمر اهـ بل ذكر ابن بهران في شرح الأثر مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ من طريق الشفاء مستنداً لمذهب أصحابنا اهـ وفي ضوء النهار أنه رواه الشافعي والبيهقي عن عمر في قتل وجد بين خيوان ووادعة من طريق مجالد، وهو لين وأيضاً اختلف عليه فيه فقبل عن الحارث الأعور وقيل: عن الحارث اهـ الأزمع.

(٧٩) أي حكم ذي النظر اهـ (*) وهو ما عدل به الشارع عن قاعدة مقررة إلى محل مخصوص لمعنى اعتبره فيه وذلك المعنى موجود في محل آخر غير محل النص اهـ

(قوله) كترخص المسافر، في شرح المختصر كترخيص المسافر إذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه الخ (قوله) تحليف المدعى عليه ما تحمله، ما تحمله مفعول المدعى^(*) ونائبه عليه على قول بعض النحاة والذي تحمله العاقلة الموضحة فما فوقها (قوله) فإنها شرعت للتغليظ، قد سبق أن هذا القسم ليس له معنى ظاهر، وإذا كان العلة للتغليظ فهو معنى ظاهر، ولعله يجاب بأن ما سبق هو في تعيين الخمسين إذ لم تعلم الحكمة فيه، وما ذكرها هنا هو في مجرد تكثير الأيمان جملة وكونها لم تدفع عنهم. (قوله) لإمكان القتل خفية، أي في غير حضور شاهدين فيحلف على عدم القتل من لا تردعه التقوى يمينا واحدة (قوله) وأما ذو النظر، عبارة غير المؤلف رحمه الله كالمنهاج والقسطاس ويجوز القياس على خبر ورد بخلاف القياس، وفي الفصول واختلف في الأصل المخالف لقياس الأصول، وفي الجوهرة وأن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الأصول فينبغي أولاً أن نبين كلامهم ثم نعود =

(*) قوله ما تحمله مفعول المدعى، وفي حاشية هو نائب عن فاعل المدعى اهـ ح عن خط شيخه

= إلى كلام المؤلف رحمه الله. فنقول: الذي في الفصول عن الحفيد أن المراد بالأصول الكتاب والسنة والإجماع المعلومة، وفي حواشيه وهو المحفوظ عن سيدنا عليه السلام تعالى 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 بأصله الخ، ومعنى مخالفة الخبر لمقتضى الأصول أن يخالف حكماً لم تثبتته 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 عليها بيع العنب بخرصه زيباً لحاجة الفقراء. إذا عرفت هذا فالمؤلف رحمه الله خالف عبارته حيث قال: وأما ذو النظر وهو القياس المعدول به عن سنن القياس ثم رجع إليها بقوله: وهو الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص واردا بخلاف القياس أي قياس الأصول الخ، فقوله: وأما ذو النظر^(*) أي وأما حكم الأصل صاحب النظر لأن الكلام في شروط حكم الأصل فالنظر بيع العنب بخرصه زيباً وصاحب النظر بيع الرطب بخرصه تمرأً 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 الخ 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 وارداً بخلاف قياس الأصول، ويمكن أن يقال: أطلق المؤلف رحمه الله 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^(*) 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 رحمه الله لو قال: وأما ذو النظر وهو الحكم الثابت بنص وارد بخلاف قياس الأصول الخ لكان أظهر وأخصر وأوفق لعبارتهم **(قوله)** بنص واردا، خبر ثان ليكون أو حال من حكم أو من قوله: بنص وليس صفة له

(*) قوله) فقوله وأما ذو النظر الخ، لا مانع من إبقاء عبارة المؤلف على ظاهرها أي وأما القياس ذو النظر الخ 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 التكاليف والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله

(*) قوله) وهو ما لا يكون لحكم أصله معنى يوجد في محل آخر، 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 اه ح عن خط شيخه

١٥٦٥/ وله نظير وهو^(٨٠) الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص واردةً بخلاف قياس الأصول^(٨١) أي مستثنى من القواعد العامة مع كون المعنى فيه ظاهراً معقولاً كرخصة العرايا فإنها جاءت على خلاف قاعدة الربويات واقتطعت عنها الحاجة 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 لأجلها تثبت أحكامها، وقد شاركها هذا الأصل في ذلك فيجب أن يشاركها في جواز القياس عليه **(ولأنه لو امتنع)** القياس عليه **(لامتنع)** القياس **(على مخصص الكتاب)** يعني: على ما ثبت بمخصص لعموم الكتاب، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما الملازمة فلا لأنه لا وجه لامتناعه إلا كونه قياساً على أصل مخالف للعموم، وأما بطلان اللازم فللاتفاق على أن عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصص 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

(٨٠) أي الأصل صاحب النظير اهـ (٨١) أي مقتضى الأصول لا القياس الشرعي اهـ

(قوله) فالمختار فيه الجواز كغيره فيجوز بيع العنب بخرصه زيباً 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 للوجوب وضمير أحكامها وقد شاركها للأصول والإشارة في ذلك إلى كونها طرقاً شرعية

(قوله) فبالأولى أن لا يمنع قياس العموم، عبارة الجوهرية القياس على العموم^(٨٢) وعدل المؤلف رحمته عنها لأن المراد مقتضى العموم **(قوله)** من القياس، متعلق بمنع

(قوله) وذهب المؤيد بالله رحمته إلى منع القياس على ذلك، قال في القسطاس وقول المؤيد بالله أن الرقيق يظهر سائر الأفواه كغم 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) عبارة الجوهرية الخ، يحقق عبارة الجوهرية إن شاء الله اهـ ح

قياساً لقياس الأصول على الأصول أنفسها في المنع لاستعمال قياس مخالف لها^(٨٢) وذهب الشيخ أبو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ أبي الحسن الكرخي /٥٠٧ص/ وهو مروي عن السيد المؤيد بالله أنه لا يصح القياس عليه إلا أن يرد معللاً أو يقوم دليل قاطع على تعليله من إجماع أو غيره أو يكون له قياس أصل^(٨٣) 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 بسور 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 يثبت تعليله بنص أو إجماع مع ورود التعبد بالقياس منزلة النص والإجماع^(٨٤) على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة.

(٨٢) فكما أنه لا يقاس على الأصل المخالف للأصول كشهادة خزيمة لا يقاس على الأصل المخالف لقياس الأصول كمسألة العرايا اهـ (٨٣) 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 التحالف فإنه وإن خالف القياس من حيث أن على المدعي البيئة وعلى المنكر اليمين فقد وافق قياساً آخر وهو أن القول قول المالك اهـ من الدراري للسيد صلاح. (٨٤) رمز في بعض النسخ من قوله: والإجماع إلى قوله ما تقدم وعليه ما لفظه: ثبت هذا الرمز في نسخة صحيحة مقررّة إشارة إلى أنه عطف على خبر وحجته أعني ما تقدم، والظاهر أنه عطف على النص فلي تأمل اهـ

(قوله) قياساً لقياس الأصول، أي قياساً للقياس المخالف لمقتضي الأصول على القياس المخالف للأصول أنفسها وقوله: لاستعمال، متعلق بالمنع وضمير لها للأصول **(قوله)** إلا أن يرد معللاً الخ، أشار المؤلف عليه السلام إلى أحد ثلاثة شروط لأهل هذا المذهب مثل للأول بما يأتي من خبر الهرة، ومثال ما قام للقاطع على تعليله إما الإجماع فمثال ذلك الأشياء الأربعة الربوية فإنه قد أجمع على تعليل حرمة التفاضل فيها وإن اختلف في تعيين العلة وكان القياس عدم التحريم لقول تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" وقوله: "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ".

(قوله) فمثاله، دخول الفاء على تقدير أما في قوله وما يجوز القياس عليه^(٨٥)

(*) قوله) على تقدير أما في قوله الخ، بل لتضمن المبتدأ معنى الشرط كالذي يأتي في فله درهم اهـ أحمد بن محمد إسحاق ح.

وجواب متمسك المذهبين أن قياس قياس الأصول على الأصول إنما يتم لو لم يقس^(٨٥) 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. ولما فرغ من بيان شروط الأصل أخذ في شروط الفرع، وقدمها على شروط العلة لما سبق فقال:

[في شروط الفرع المقيس]

(مسألة) (ومن شروط الفرع مشاركة الأصل في عين العلة أو جنسها)

يعني: يجب أن يشارك الفرع الأصل ويساويه إما في عين العلة^(٨٦) كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر، وإما في جنسها^(٨٧) كالجنانية في وجوب قصاص الأطراف المشتركة بين القطع والقتل، وإنما اشترطت المشاركة في ذلك؛ لأن/٥٠٨/القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل فإذا لم تكن^(٨٨) علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها^(٨٩) 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^(٩٠)

(٨٥) ضبط في بعض النسخ بالمجهول، أي القياس المخالف، وفي بعضها بالبناء للفاعل فاعله المخالف اهـ (٨٦) 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 اهـ تحرير (٨٧) وعند ذلك ما يقصد مساواة الفرع للأصل فيه إنما هو الجنس كما أنه العين في الأول اهـ شرح تحرير (٨٨) عبارة العضد: وأما إذا لم تكن علة الأصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك اهـ (٨٩) العموم فيما اعتبر جنسه في جنس الحكم كالجنانية المذكورة والخصوص فيما اعتبر العين في العين اهـ من الطبري على شرحه للكافل (٩٠) إذ ثبوت عينها مما لا يتصور لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين اهـ

(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 عدم الاختلاف في عين الحكم أو جنسه (قوله) كالشدة المطربة، كذا في شرح المختصر، ولعله مبني على أنه مترادف الاسكار.

وإن اختلفا قوة وضعفاً أما العين فكما قيس القصاص في القتل المثل عليه في المحدد، 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 لتماثل 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^(٩١) التي فيها معنى العبادة فاختلف الحكم.

(و) منها (عدم النص)^(٩٢) على حكم الفرع (بمخالف) للقياس وذلك (للسقوط) يعني سقوط ٥٠٩هـ / القياس؛ لأنه لا يقوى على معارضة النص،

(٩١) فلو قبل مثل هذا القياس لم يعجز مخالف ولا مؤلف 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 كونهما شرعيين والله أعلم، قيل: وهذا الشرط يخص قياس الطرد لأن الثابت بقياس العكس خلاف حكم الأصل كما تقدم اهـ طبري على شرح الكافل.

(٩٢) إن قلت: إن أريد بالنص ما يقابل القياس شمل العام وقد تقدم أن المختار جواز تخصيصه بالقياس كما صرح به المؤلف في المتن فينا فيه ما ذكر هنا، وإن أريد بالنص ما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم بقوله: واللفظ إن أفاد معنى لا يحتمل غيره فنص فلا يدخل الظاهر فيه مع أن الظاهر المنع من القياس كما يدل عليه قول المصنف في =

(قوله) إثبات الولاية على الصغيرة هذا مجرد مثال إذ ولي النكاح ثابت بالنص^(*)

(قوله) فإن الحرمة في الأصل مقيدة، في شرح المختصر متناهية

(قوله) وفي الفرع مطلقة عبارة شرح المختصر مؤيدة.

(*) قوله) إذ ولي النكاح ثابت بالنص، في حاشية بل هو صحيح باعتبار أن النص في الفرع بموافق فلا يمنع القياس أو باعتبار تعيين الجد بالقياس دون الأخ والله أعلم اهـ من إفادة السيد العلامة حسن بن يحيى الكبسي.

وأما النص الموافق للقياس فالأشبه جوازه^(٩٣) وهو اختيار مشايخ سمرقند والإمام الرازي وصرح به الدواري وصاحب الفصول^(٩٤) لجواز تعدد العلل، فإن الشرع قد ورد بآيات وأحاديث على حكم وملاً السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معاً.

(و) منها (عدم تقدم حكمه)^(٩٥) أي: حكم الفرع (لحكم أصله) مثاله الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتيتم، وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء، وذلك لأن ثبوت حكم الأصل كوجوب النية في التيمم مقارن لعلته التي هي كونها^(٩٦) شرطاً في الصلاة فإذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء على حكم الأصل لزم تقدمه عل لعلته المقارنة لحكم الأصل فلا يصح أن يكون معرفة^(٩٧) ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الأصل^(٩٨)

= 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 "*" من باب إطلاق اسم الكل أعني ما يقابل القياس على الجزئي أعني النص والظاهر غير العام بقريته قوله للسقوط إذ لا يسقط القياس مع العام فوجب أن يراد بالنص ما ذكرنا اه من إفادة السيد العلامة أحمد بن زيد الكبسي رحمته "*" بالرفع عطف على النص اه (٩٣) وإذا تناوله نص غير النص الدال على حكم أصله صح القياس لجواز ترادف الأدلة اه منهاج قرشي والله أعلم (٩٤) كلام صاحب الفصول اختيار القياس حيث كان النص خاصاً لا إذا كان عاماً فيحقق اه، ويمكن أن تحمل عبارة الكتاب على إرادة النص الخاص لا المطلق فلا اعتراض على الحكاية اه وفي حاشية: الذي في الفصول هو أن لا ينص على حكمه حكم بموافق عام لهما لا خاص فيصح القياس لجواز دليلين فيحقق اه. (٩٥) 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 صلوات الله عليه وآله المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة اه من جمع الجوامع وشرح المحلي عليه (٩٦) ظنن بكونه وعبرة الدواري التي هي كونه أي التيمم شرطاً اه (٩٧) فلو فرض أن وجوب النية في الوضوء مأخوذ من وجوبها في التيمم لزم وجوب النية في الوضوء بغير دليل لتأخر الدليل عن المدلول اه شرح غاية لابن جحاف (*) قال المحلي: إذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لا يعلم اه. (٩٨) 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 =

(قوله) وهو اختيار مشايخ سمرقند، وصرح به السعد في الحواشي

(إلا) أنه يجوز ذكر مثل ذلك (للإلزام) 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) /ص٥١/ لذلك فيجب موافقة الفرع للأصل تخفيفاً أو تغليظاً (لمنع 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 للفارق، وهذا مذهب جماعة منهم الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام (٩٩).

(و) ثانيها (عدمه) أي: عدم الاشتراط لذلك وقوله (مطلقاً) راجع إلى المذهبين، يعني: سواء كانت العلة شبيهة أو غير شبيهة وعدم الاشتراط (لعموم الدليل) الدال على كون القياس حجة فتمت 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

= 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 الاسكار 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 اهـ (٩٩) واختاره صاحب الكافل اهـ

(قوله) للإلزام للخصم لأن 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. (قوله) لمنع الاختلاف، المنع 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

(وإلا) تكن كذلك، بل كانت شبيهة (فيشترط) عدم الاختلاف تخفيفاً وتغليظاً عند الغزالي وعبد الله بن زيد؛ لضعف العلة الشبيهة (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 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 تفاصيلها، 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 نصاً على سبيل /ص ٥١١/ 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.

(١) عبارة بعض الشروح كميراث الجد مع الإخوة الثابت بنص إجمالي ثم استعمل القياس لتفصيله اه وفي شرح الجمع فلولا العلم بورود ميراث الجد "*" جملة لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة اه "*" الدال عليه الإجماع وإطلاق قوله تعالى: "وَلَأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ" اه (*) مثاله أن النص قد ورد بكون الأخ وارثاً في الجملة وهو قوله تعالى: "وَهُوَ يَرِثُهَا" إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ وكذلك الجد من دون تعيين ما يستحقه الأخ مع الجد فيعين القياس تفصيل ميراثهما عند الاجتماع وذلك بأن يقاس الجد على الأب فيسقط الأخ أو لا إذ لو لم يكن منصوصاً عليه في الميراث لم يصح إثبات القياس فيه مع الجد اه شرح حابس والله أعلم (٢) الظاهر أن هذا قياس في المقادير وقد تقدم أنه لا يجري فيها القياس اه والله أعلم.

(قوله) للتعارض، هذه حجة من قال بالاجتهاد فقط.

(و) لا يشترط أيضاً (علم العلة فيه) أي: في الفرع بل يصح القياس مع ظن 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 (لعموم 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.

ولمّا تَقَضَّى ما أَرَادَهُ من ذكر شروط الفرع شَرَعَ في شروط العلة فقال:

[في شروط للعلة]

(مسألة) (ومن شروط العلة^(٣) شرعيتها) فيجب أن تكون شرعية/الشرعية

بمعنى أن المنوط بها حكم شرعي،

(٣) قال في المختصر ومن شروط علة حكم الأصل أن تكون بمعنى الباعث على الحكم، اعلم أن الباعث على الحكم أو الفعل هو العلة الغائية 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 والفعل اهـ مختصر وشرح الجلال عليه (*) قال المحقق الجلال في شرح المختصر: وأما أن من شروط علة النص 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 يثبت 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 اهـ

وهي باعثة عليه أو مُعرّفة له على اختلاف الرأيين^(٤) 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 بعموم ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل،

مثاله في العموم: حديث مسلم: "الطعام بالطعام مثلاً بمثل" فإنه دال على عِلّة الطعم فلا حاجة في إثبات ربوّة الذرة مثلاً إلى قياسها على البر بجامع الطعم؛ للاستغناء عنه بعموم الحديث^(٥).

ومثاله في الخصوص: حديث: "من قاء أو رعف^(٦) فليتوضأ" فإنه دال على عِلّة الخارج^(٧) 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 تطويلٌ بلا فائدة.

(٤) كما سيذكره في آخر بحث شروط العلة في شرح قوله: مسألة قيل يثبت حكم الأصل بالعلّة لأنها الباعث اهـ (٥) قال القرشي في المنهاج: فإن هذا وإن دل على كون الطعم علة إلا أنه قد تناول بعمومه تحريم الربا في الفواكه اهـ

(٦) رعف كمنع ونصر وكرم وعنى وسمع اهـ قاموس (٧) قال القرشي في المنهاج: فإن كونه رتب الحكم عليه دليل على كونه علة لكنه متناول لحكم الفرع بخصوصه دون الأصل فيكون ذلك تطويلاً بلا فائدة لثبوت الحكم بالنص في الموضعين اهـ.

(أقوله) على اختلاف الرأيين، في التعليل بالمعرفة هي والتي تكون مجردة أمارة وسيأتي

(أقوله) ورجوع عن القياس إلى النص، الأولى رجوع من النص إلى القياس^(*)

*** قوله** الأولى رجوع من النص إلى القياس، 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 اهـ حبشي ح، وتوجيه المحشي لا يستقيم إذ يصير المعنى فالعدول عن النص إلى القياس رجوع عن النص إلى القياس تأمل اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمته عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي

ورجوع عن القياس إلى النص^(٨) فلا يجوز ذلك (إلا لفائدة) تقتضيه كأن تكون النص مخصصاً والمستدل أو المعترض لا يراه حجة إلا في أقل الجمع وقد يعسر إدراج الفرع فيه^(٩) فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم الحكم به في جميع موارد وجودها وكأن تكون دلالة على العلية أظهر من دلالة على العموم^(١٠) كما يقال: حرمت الربا في الطعام للطعم؛ فإن العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر، وقد سبق لهذا زيادة تحقيق.

(و) من شروط العلة (كونها وصفاً) ظاهراً منضبطاً^(١١) في نفسه ليكون (ضابطاً لحكمة) /ص١٣/ شرعية الحكم (لا) حكمة (مجردة) عن الضابط وذلك^(١٢) إما لخبائنها كالرضا في التجارة فينبط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة^(١٣) أو لعدم انضباطها كالمشقة فإن لها مراتب لا تحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص اختلافاً كثيراً وليس كل مرتبة منطوقاً،

(٨) 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 عليه السلام وقال: نحققه إن شاء الله ومات عليه السلام قبل أن يأمر بإصلاحه اهـ (*) قال المحلي في غاية الوصول مفسراً لعبارة المختصر وأيضاً فهو رجوع عن إثبات الحكم بالقياس لأنه يثبت بدليل العلة لأن في ذلك عدول عما تصدى المستدل له اهـ (٩) أي في النص وقوله فيثبت به أي بالقياس وكذا الضمير في قوله ثم يعمم الحكم به أي بالقياس اهـ (١٠) دلالة العموم كذا ظنن به السيد عبد الله بن علي الوزير اهـ (١١) ومنها أن يكون وصفاً ضابطاً لما يناسبه شرع الحكم لا ضابطاً لحكمه 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 فالفطر لم يضبط التخفيف وإنما ناسبه التخفيف اهـ مختصر وشرح الجلال عليه (١٢) أي اشتراط ألا تكون حكمة مجردة، وفي سيلان وجه آخر اهـ (١٣) ولشدة الحرج في شأن النساء بقيت الحكمة ملاحظة غير منطوق بصيغة وهبت أو نذرت قال تعالى: "فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا" 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 كشفه فراجع اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

(قوله) لا يراه حجة، الأولى أن يقال: لا يراه حجة مطلقاً أو إلا في أقل الجمع (قوله) وقد سبق لهذا زيادة تحقيق، يعني في بيان شروط الأصل. (قوله) وذلك، الإشارة إلى عدم كون العلة حكمة مجردة

ولا يمكن تعيين مرتبة منها؛ إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت 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 يعلم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع وإنما اعتبرت المظنة لمانع خفائها^(١٤) واضطرابها، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعاً. (قيل) لا يجوز^(١٥) تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقاً^(١٦) 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 المترّفه ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين في القيط في القطر الحار فدل على أن المعتبر وجوداً وعدمًا هو المظنة دون الحكمة.

(١٤) إضافة بيانية، كما في الرضا واضطرابها كما في المشقة اهـ (١٥) 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 اهـ شرح مختصر للجلال قدس الله روحه (١٦) منضبطة أم لا اهـ

(قوله) إلا أن توجد حكمة، منضبطة كحفظ العقل وحفظ النفس كما يأتي قريباً (قوله) عند تحقق خلوها، أي المظنة ضمير ثبوته للشيء وضمير فيها لما يظن لأنه عبارة عن المظنة وإنما قلنا ذلك لئلا تخلو 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 ينتف الحكم لانتفاء الحكمة فتأمل. (قوله) ولم ينطها، تأنيث الضمير لرجوعه إلى ما دل عليه الترخص وهو الرخصة

(قلنا) في الجواب عنهما: لا نسلم الشرطيتين أما شرطية الوجه الأول فلأن الجواز أعم من الوقوع و **(لا يستلزم الأعم الأخص)** بين ذلك أن وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة/ص١٤٥ 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^(١٧) فإنها حكّم قد نيط بها أحكام كوجوب الجهاد^(١٨) وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب.

(١٧) 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 إذا الذكاء وحفظ العقل والدين اهـ

(١٨) لحفظ الدين، وتحريم قتل النفس لحفظ النفوس، وتناول المسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب، والغصب لحفظ الأموال اهـ ووجد هنا بخط السيد العلامة عبد القادر 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.

(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 منتف

(قوله) وفرض الوجود، دفع لما يقال قد فرضتم وجود الحكمة الظاهرة كما هو مقتضى قوله رحمته سابقاً اللهم إلا أن توجد الحكمة الخ، وصرح بالفرض في شرح المختصر حيث قال: فلو وجدت حكمة مجردة وكانت بنفسها منضبطة الخ، ووجه الدفع أن فرض الوجود لا يستلزم الوجود المتفرع عنه وقوع اعتبار الشارع لها **(قوله)** ولو سلم^(*)، أي وجود الحكمة الظاهرة 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 الخ، جعل المؤلف رحمته المنوط بالحكمة في هذا وما بعده نفس التحريم وعبارتهم فيما يأتي أن الحكم المنوط به شرعية القصاص في القتل والحد في الثلاثة التي بعده^(*)

(*) قوله) ولو سلم أي وجود الحكمة الظاهرة، الظاهر ولو سلم شرطية الوجه الأول اهـ حسن بن يحيى

الكسبي **(*) قوله)** والحد في الثلاثة التي بعده، ينظر في ذلك إذ لا حد في الغصب اهـ ح عن خط

شيخه

(و) وأما الشرطية في الوجه الثاني فلأنها (لا) تستلزم (المظنة المثنة) لا (وجوداً) لأن مظنة الشيء لا يجب اطرادها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة (و) لا (انتفاء) لأنها أيضاً لا يجب انعكاسها بمعنى إذا انتفت/انتفت الحكمة

(قوله) وأما الشرطية في الوجه الثاني، وهي قوله: ولو جاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة (قوله) فلأنها، الضمير للقصة إذ لا يصح عوده إلى الشرطية ولو قال فلأن المظنة لا تستلزم المثنة لكان أوضح.

(قوله) لا تستلزم المظنة المثنة، إشارة إلى أن هذا الجواب منع للملازمة أيضاً، ويدل عليه قوله في آخر الكلام فبطلت الملازمة لكن الملازمة الممنوعة هاهنا ليست هي الملازمة المذكورة في دليل المخالف لأن الملازمة في دليله هي قوله: ولو جاز التعليل بالحكمة لاعتبرت 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 للمثنة لأننا نقول فحينئذ يبطل الجواب^(١) لقوله ﷺ لا تستلزم المظنة المثنة إذ يكون بياناً لبطلان اللازم في ملازمة دليل المخالف التي هي لو جاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت الخ، 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 كلا من الوقوع واعتبار المظان متوقف على وجود حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه =

(*) قوله) لأننا نقول الخ، لا خفاء في كلام المؤلف ومراده الجواب ببطلان اللازم بمعنى عدم تحققه فالملازمة باطلة من أصلها هذا ما ظهر والله أعلم اهـ ح قال اهـ 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 إن المظنة قد اعتبرت لأن المظنة لا تستلزم المثنة فلا اعتراض بذلك، نعم المؤلف تعرض لبطلان اللازم في هذه الملازمة بناء منه على جعل الخمس الحكم المذكورة من الظاهر المنضبط فيين وجود التعليل بالحكمة بما مثل به من وجوب الجهاد ثم رجع إلى إبطال الملازمة بما ذكر في العضد وكلامه مبني على عدم وجود حكمة كذلك وأن المراد من المسألة المذكورة إنما 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 بعباراتهم هنالك 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 اهـ محسن بن إسماعيل الشامي ح.

كما يجيء -إن شاء الله تعالى- 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 الآمدي وغيره عن الأكثرين، والثالث: التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم.

(و) من شروط العلة (أن لا تكون المتعدية المحل)^(١٩) أو جزءه) 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 تتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه لا الجزء العقلي^(٢٠) الذي يصح حمله على ما تتركب منه ومن غيره؛ فإنه لا يسمى عند المتكلمين جزءاً،

(١٩) 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 تحريم إيلام الإنسان لأنه حيوان فيقاس عليه الفرس ونحوه، أما لو قيل تحريم إيلام الإنسان لأنه ناطق لم يصح قياس الفرس عليه لامتناع الإلحاق لعدم وجود العلة في الفرس اهـ مختصر وشرح الجلال عليه.

(٢٠) مثلاً الخل الذي هو جزء السكنجيين حقيقة لا توجد في غيره، وأما مطلق الخل الذي يوجد فيه وفي غيره فليس جزءاً منه حقيقة اهـ سعد

= ولا خفاء في أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجود حكمة ظاهرة منضبطة الخ، وهو منتف 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 انتفت الحكمة على ما سيجيء عن قريب انتهى فتأمل. هذا ما أمكن من تحقيق المقام لأنه من المضائق والله أعلم

(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 الخ، 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

وإنما اشترط ذلك في العلة المتعدية (ليمكن الإلحاق) ومحل حكم الأصل وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الإلحاق حينئذ^(٢١) (لا القاصرة)^(٢٢) إن جوز التعليل بها فإنه لا يشترط فيها ذلك فيجوز أن تكون المحلّ أو جزءه لانتفاء مانع^(٢٣) الإلحاق.

مثال التعليل بالمحل: قولك: الذهب ربوي لكونه ذهباً، والتعليل بجزء المحل كقولك: الترياق نجس لدخول لحم الأفاعي فيه، وقد تكون القاصرة/ص ٥١٦/ وصفاً ملازماً كالنقدية في الذهب والفضة^(٢٤) ومركباً من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وأمثلتها لا تخفى، ثم إن الكل اتفقوا على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في 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 الملاحمي والجويني والرازي والآمدي وأكثر الفقهاء والمتكلمين (صحيحة مطلقاً) يعني: سواء كانت ثابتة بالنص أو الإجماع أو بغيرهما من مسالك العلة^(٢٥).

(٢١) إذ لابد 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 فالأنه لو وجد في الفرع لم يكن مختصاً بالأصل والفرض أنه مختص به هذا خلف اهـ رفو.

(٢٢) 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 متعدية كقولنا العلة في الخمر كونه شراباً فيه شدة مطربة اهـ من الاستعداد للموزعي (٢٣) كان الأظهر لانتفاء إرادة الإلحاق ويمكن أن تكون إضافة مانع بيانية أي مانع هو الإلحاق (٢٤) فإنه وصف ملازم لهما ومثله في المستصفي بالصغر في الولاية وفيه نظر فإنه ليس بلازم فقد يكبر فهو كالشدة المطربة في العصير إن اشتد اهـ شرح ألفية البرماوي (٢٥) كالسبر والمناسبة اهـ عضد

(قوله) من داخل أو خارج، مثل عصير عنب مسكر فالإسكار هو الخارج (قوله) وغير ملازم، مثل نقدية الدراهم مع البياض أو السواد مثلاً

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^(٢٦) عليها 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 فائدتها في إثبات الحكم بها وهولا يصح في الأصل؛ لثبوته فيه بغيرها من نص أو إجماع ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت مفيدة^(٢٧)؛ لأن إثبات ما لا يفيد لا يصح عقلاً ولا شرعاً.

(و) أجب ما تمسكوا به^(٢٨) أما أولاً فبأنه قد (نقض بالثابتة بهما) يعني أن ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص أو إجماع لجري احتجاجهم بعينه^(٢٩) 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^(٣٠)

(٢٦) باتفاق كما تقدم، وربما يقال: النص على تعليل الحكم بها مجاز عن منع تعديته في قوة الربا لا يتعدى النقيضين، فليس تعليلاً في الحقيقة اهـ شرح مختصر الجلال (٢٧) لكنها غير مفيدة فلا يثبت اهـ (٢٨) في نسخة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد عن ما تمسكوا به اهـ.

(٢٩) فإنه يمكن أن يقال: لا فائدة هناك لعليتها لأنها إما بالنسبة إلى الأصل أو بالنسبة إلى الفرع ولا سبيل إلى شيء منهما فكل ما يجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن هذا اهـ رفوا (٣٠) 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 الحكمة 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 =

(قوله) بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها، يعني اتفاقاً لأن المراد بالنص ما يشمل الكتاب والسنة لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعاً البتة قال السعد: وخص البيان بالمنصوص عليها لأن المجمع عليها لا تكون إلا قطعية.

فإن الحكم إذا عرف /ص ٥١٧/ كذلك^(٣١) كان أقرب إلى القبول من التعبد المحض، ومنها: دفع ما عسى^(٣٢) يتوهم من إلحاق فرع بذلك الأصل لشبهة ترد لولا صارف تلك العلة القاصرة، ومنها: أنه إذا قدر وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة امتنع^(٣٣) الإلحاق حتى يقوم دليل على أنه أرجح منها بخلاف ما 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 وحينئذ تظهر الفائدة ولأنها إذا رجحت القاصرة بدليل يصيرها راجحة على المتعدية أو معادلة لها بطل الإلحاق وظهرت الفائدة، ومنها أن النص^(٣٤) الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين فيتقوى^(٣٥) كل منهما بالآخر.

= وثانيهما أنه إذا قدر وصف آخر متعد 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 اهـ مختصر وشرح الجلال عليه (٣١) أي معللاً اهـ (٣٢) عبارة رفع الحاجب ومنها أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن المتعدية تفيد إثبات الحمل لأننا إذا علمنا أنها قاصرة منعنا القياس اهـ. (٣٣) لجواز أن يكونا جزئي العلة فلا تعدية وأن يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية، وإذا جاز الأمران فلا تعدية اهـ (٣٤) قال البرماوي في شرح ألفيته: وهو أي كون النص الخ 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 اهـ (٣٥) في نسخة يتقوى اهـ (٣٦) في نسخة إلا القولين المذكورين وكأنه من طغيان القلم اهـ.

(قوله) إذا قدر وصف آخر متعد، 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. **(قوله)** لأن ذلك مختلف فيه، فقد يكون مذهب المعلل بالقاصرة ممن لا يرجح المتعدية **(قوله)** وحينئذ تظهر الفائدة، أي فائدة العلة القاصرة **(قوله)** إلا القولين المذكورين، الأولى إلا القولان المذكوران

(قوله) الأولى القولان المذكوران، في حاشية: اللهم إلا أن يكون اسم ليس محذوفاً والتقدير ليس موجود في القاصرة الخ، والله أعلم اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

واعلم أن أكثر النقل على أنه ليس في القاصرة إلا القولان المذكوران^(٣٦) وأن القاصرة الثابتة بالنص أو الإجماع لا خلاف في صحتها والذي في المجزي وصفوة الاختيار والفصول والعيون والفائق والجوهرة^(٣٧) 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 عبد الوهاب من الشافعية^(٣٨) في ملخصه ونسبه إلى أكثر فقهاء العراق، قال البرماوي: وقد أغرب في حكايته^(٣٩) لهذا القول.

(و) من شروط العلة أن (لا تتأخر عن حكم الأصل) وخالف في ذلك قوم ص/٥١٨/ من أهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب^(٤٠) كما لو قيل في ما أصابه عرق الكلب: أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجساً كلعابه، فتمنع نجاسة اللعاب فيقال: "لأنه مستقذر"^(٤١)؛ لأن استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته^(٤٢) (وإلا) يشترط عدم تأخرها (ثبت) حكم الأصل (بدون باعث) عليه وأنه محال، وهذا مبني على أن المراد بالعلة الباعث،

(٣٧) المجزي لأبي طالب وصفوة الاختيار للمنصور بالله عبد الله بن حمزة، والفصول للسيد صارم الدين، والعيون للحاكم أبي سعد، والفائق للشيخ الحسن، والجوهرة للشيخ أحمد بن محمد الرصاص حفيد الشيخ الحسن اهـ (٣٨) قد تقدم في مسائل الإجماع في شرح قوله فرع ما أجمع على موجب الخ أنه مالكي فينظر اهـ إلا أن يريد القاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي اهـ سحولي (٣٩) لأن المنصوص عليها والمجمع عليها مما لا ينبغي أن يكون فيهما خلاف اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر (٤٠) السبكي صاحب الجمع كذا وجد اهـ (٤١) شراً أي أمر الشارع بالتزهر 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 نجاسته اهـ شرح ألفية البرماوي.

(٤٢) 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 اهـ (*) 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 اهـ

(قوله) فيمنع نجاسة اللعاب، التي هي حكم الأصل

(أما) إذا أريد كونها (أمانة) مُعرّفة للحكم لا باعثة عليه (فكديل ثان) بعد الأول فلا يضر حينئذ تأخرها فإن الحادث يعرف القديم^(٤٣).

قيل^(٤٤): يلزم تعريف المعرّف فإن المفروض معرفة الحكم قبل علته، قلنا: تعدد المعارف جائز وليس معنى المعرّف: الذي يحصل منه التعريف بالفعل، بل: ما من شأنه التعريف، وأما^(٤٥) ما قيل من أنها تكون مُعرّفة لحكم الفرع فليس بشيء^(٤٦)؛ لأن التقدير أنها علة لحكم الأصل بمعنى الأمانة عليه.

(و) من شروطها أن (لا تعود عليه) أي: على الأصل^(٤٧) (بالإبطال)^(٤٨) أي: لا يلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعلل بها فإن كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل (والا اجتمع النقيضان) بيان ذلك أن الحكم أصل للعلّة المستنبطة، وبطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع، وصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان، مثاله قوله ﷺ: "في أربعين شاة شاة" علله الحنفية^(٤٩) بسد خلة المستحق فجوزوا قيمتها فعاد على أصله /٥١٩ص/ وهو إيجاب الشاة بالبطلان؛ لأنه يلزم منه أن لا يجب الشاة عينا (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،

(٤٣) كما في تعريف العالم بوجود الصانع واتصافه بصفاته السنية اهـ من شرح البرماوي للألفية. (٤٤) ابن الحاجب والجواب للسعد اهـ (٤٥) القائل الأصفهاني في شرح المختصر والدفع للسعد ذكره في حاشيته على شرح العضد اهـ (*) لعله أشار إلى رد ما قاله البيضاوي حيث قال: الفصل الأول في العلة، وهي المعرّف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور، قلنا: تعريفه في الأصل وتعريفها في الفرع فلا دور اهـ والله أعلم (٤٧) أي على حكمه اهـ.

(٤٨) فإن عادت عليه بالتخصيص ففيه قولان مستنبطان من اختلاف قولي الشافعي رحمه الله تعالى في نقض الوضوء بمس المحارم وفي جواز بيع اللحم بحيوان غير مأكول اللحم، والصحيح عندي قبولها كما لو كانت مستنبطة من أصل آخر اهـ استعداد للموزعي (٤٩) فإن تعليل الحنفية بسد الخلة يبطل 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 بالتعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها اهـ

(قوله) بطلان الحكم المعلل 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 مستلزمة لبطلانه أي الفرع فلو صح أي الفرع

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: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَنْكَحْتَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ" (٥٠).

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 لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم^(٥١) 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)^(٥٢) كما اختاره الآمدي (خلاف، مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة) شروع في نوع آخر من شروط علة حكم الأصل مختلف فيه واعتبر ذلك^(٥٣) فيما يجيء بعده من المسائل

(٥٠) أخرجه أبو داود وغيره اهـ من شرح الجمع (٥١) كما قال يحيى بن يحيى في الملك الواطئ في رمضان أنه لا يجزيه العتق في الكفارة لسهولته عليه، وذلك راجع إلى نزاع آخر يأتي في المصالح المرسله اهـ من شرح الفصول معنى عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته (٥٢) 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 الاستنجاء 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 اهـ استعداد.

(٥٣) 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 اهـ

(قوله) وقوله، مبتدأ خبره قوله: شروع، وقوله في اشتراط خبر قوله فيما بعده خلاف **(قوله)** واعتبر ذلك، أي أن المؤلف رحمته ذكر شرطاً من شروط العلة مخالفاً فيه **(قوله)** فيما يجيء، من المسائل التي أولها مسألة تعليل الحكم الثبوتي بالعدمي وآخرها مسألة جواز كونها مركبة ولذا قال المؤلف رحمته قبل فصل طرق العلة: =

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^(٥٤) زيادة على حكم الأصل؛ لأنها إنما تعلم منه، فلو/أو أثبت بها حكم في الأصل كان دوراً بخلاف المنصوصة، فإنها تعلم بالنص، وهذا إنما يتجه بناء على أن الزيارة على النص نسخ على الإطلاق كما ذهب إليه الحنفية وعلى أن القياس لا يكون ناسخاً، وما ذكره^(٥٥) من لزوم الدور غير لازم لمغايرة الحكم المستنبط منه لما ثبت بها، وأن الآمدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا إلى أنه يشترط فيها أن لا تتضمن زيادة منافية^(٥٦) للحكم المستنبطة هي منه؛ لأن الزيادة المنافية تكون ناسخة لحكم الأصل على المختار كما تقدم فتسقط العلة حينئذ من وجهين، أحدهما: النسخ بالقياس، والثاني: العود على الأصل بالإبطال.

(٥٤) مثاله: لو قال ^{بشرط} 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 يتناول القدر الذي يكال اهـ منهاج (*) كما لو قيل لا تبيعوا الحيوان بالحيوان إلا سواء فيعمل بأنه 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 فيها فقد زادت العلة حكماً على غير الستة، وبالجمله كل مستنبطة فلا بد أن يزيد حكم الفرع لأن النص لم يتعرض "*" له والحق أن المتضمنة للزيادة إنما تمتنع إن نافت مقتضاه أي مقتضى النص لأنها مما تعود عليه بالإبطال كما تقدم في تعليل إيجاب الشاة بسد خلة الفقير اهـ مختصر وشرحه للجلال "*" فيه نظر إذ الكلام حيث أثبت بالعلة المستنبطة زيادة في حكم الأصل، وأما حكم الفرع فهو متفق على جوازه فتأمل والله أعلم اهـ. (٥٥) في نسخة: وما ذكره الآمدي، وما في هذه النسخة هو الصواب اهـ (٥٦) بخلاف ما إذا لم تكن منافية كما إذا استنبط من قوله ^{بشرط} لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل سواء بسواء أن العلة الربا في الموزون =

= ولما فرغ من بيان شروط العلة قوله فإنه لم يصرح، تعليل للأمر باعتبار كون جميع المسائل الآتية شروطاً مختلفاً فيها، ووجه كونه علة له أنه لو صرح فيها بالاشتراط لم يحتج إلى هذا الاعتبار لإغناء التصريح عنه، وإنما قال في أكثرها لأنه قد صرح بالاشتراط في بعضها حيث قال: وفي اشتراط أطرادها الخ، فلو صرح في باقيها لقال مثلاً وفي اشتراط كونها عدمية في الحكم الثبوتي خلاف، وكذا لقال وفي اشتراط عدم نقض حكماتها خلاف، وعلى هذا قس باقي المسائل

(قوله) وإنما غير فيها، أي في المسائل الآتية الأسلوب حيث لم يقل: واشترط عند قوم

[صحة تعليل الحكم -ثبوتيا،أعدميا- بالعلة العدمية]

(مسألة) اتفقوا^(٥٧) على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالترسيم 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 عدم مخصصاً بأمر يضاف هو إليه، وأما عدم 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 متحقق^(٥٨) (و) أجيب بأن (الكف غير مانع) لما أردناه/ori من التعليل بالعدمي؛ فإننا نقطع بأن عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى^(٥٩)،

= فتوجب هذه العلة حكماً زائداً لم يدل عليه النص وهو التقابض في المجلس حذراً من شبهة الفضل الثابت في النقيدين لما في النقد من المزية على النسبة 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 اه شرح ابن جحاف (٥٧) وفي نسخة اتفق اه (٥٨) في نسخة محقق اه (*) لكن لا يخفى أن ذلك يستلزم منع تعليل النفي بالنفي وهو اتفاق أو صحته فيهما وإلا كان تحكماً اه شرح جلال ((*)) وقد خالفت 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 مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"، "كَيَّ لَا يَكُونَ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"، "لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ" قالوا: النفي في معنى الإثبات وهو الكفر، 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 اه فواصل (٥٩) في حاشية، هذا يخالف ما مر له من أن المكلف به في النهي فعل هو الكف =

ولنا أيضاً: وقوع العدم جزءاً من العلة كما يجيء إن شاء الله تعالى^(٦٠) (ومنع) كونها عدمية (في) الحكم (الثبوتي) وهو مذهب الآمدي 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^(٦١) 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^(٦٢) 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 فمانع وإلا فوجوده كعدمه).

توجيه الأول: أن ذلك الأمر المضاف إليه العدم إن كان منشأ مصلحة في ذلك الحكم فظاهر^(٦٣) 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 لمصلحة أرجح؛ لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة؛ /orv/ لأن ترك المصلحة الراجعة مفسدة وهو خلاف المفروض^(٦٤)

= لأنه المقدور لا نفي لأنه عدم محض فينظر في التوفيق اهـ يريد هناك لا نفي مطلقاً بل مخصصاً بأمر يضاف هو إليه إذ لا ينهي الشارع عن العدم المطلق ولم يتفرد المؤلف رحمته بذلك فمثله في العضد وقد أقره السعد اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

(٦٠) في آخر المسألة اهـ (٦١) ينظر في العبارة فإنها تفهم أن المظنة باعثة على الحكم والظاهر أنها ليست كذلك فكان الأولى حذف لفظ الباعثة لتستقيم اهـ (٦٢) لو قال فأما أن يكون قيده منشأ مصلحة أو مفسدة أولاً أيهما لكان أو ضح ويتم به من الحصر مثل حصره اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر (٦٣) 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 بعدم 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 (٦٤) إذ قد فرضنا كون الوجود منشأ مصلحة اهـ

(قوله) غير مقيد بأمر، وهو العدم المطلق (قوله) فلا نزاع فيه، أي في عدم التعليل به لعدم اختصاصه بمحل وحكم فاستوى نسبته إلى الكل (قوله) ولا يجوز أن يكون العدم منشأ لمصلحة أرجح، أي أرجح من مصلحة الوجود (قوله) لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة، وقد فرضتم 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.

وتوجيه الثاني - وهو ما يكون وجود ذلك الأمر المقيد به العدم منشأً مفسدة في ذلك الحكم إما لذاته أو لمنافاته المناسب - أن ذلك الأمر يكون حينئذ مانعاً من الحكم؛ لأن ما نعني بالمانع عن الحكم إلا ما يكون وجوده منشأً 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 ^(٦٥) بعدم المانع لعد عبثاً مستقبلاً عند العقلاء ^(٦٦) هذا فيما كان منشأً مفسدة لذاته،

وأما ما كان وجوده منشأً مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى أنه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد أن يستلزم عدمه وجود المناسب ^(٦٧) لتحصل به الحكمة ^(٦٨)

(٦٥) أي من الأحكام، إشارة إلى أن كون عدم المانع غير صالح للعلية ضروري اهـ سعد (٦٦) فلا يقال: أعطيته لعدم المانع بل لا بد معه أي مع عدم المانع من مقتض فيقال أعطيته لفقره أو لعلمه اهـ (٦٧) لكن لا يخفى أن الخصم يمنع انحصار منشأ المفسدة في مانع الحكم المعلل 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 كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، ولهذا تعلق الإرادة بالنفي المحض في قوله تعالى: "يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِظًّا فِي الْآخِرَةِ" وغيرها كثير اهـ شرح مختصر للجلال (٦٨) هذه عبارة العضد التي صححها مولانا الحسين فيه وبها يستقيم المعنى فتأمل ففي بعض نسخة ليحصل به الحكم هذا خلاصة ما في الحواشي اهـ

(قوله) وهو، أي كون الترك المذكور مفسدة خلاف الفرض إذ المفروض أن العدم منشأ مصلحة ^(*) أرجح **(قوله)** وتوجيه الثاني، مبتدأ خبره أن ذلك الأمر **(قوله)** أن الأمر ذلك الخ، هذا توجيه لكون ذلك الأمر منشأً مفسدة لذاته لا لمنافاة المناسب وظاهر العبارة أنه توجيه لهما وقد رجح المؤلف رحمه الله في آخر الكلام بقوله: وأما ما كان وجوده إلى تصحيح العبارة

(قوله) ولو علل بشيء منها، الظاهر في الضمير التشية لأن المتقدم الإعطاء والسفر لكنه جمع الضمير باعتبار أن الإعطاء للعلم والإعطاء للفقر حكمان والسفر للعلم والسفر للتجارة حكمان **(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 ^(*) الحكمة فيكون مظنة لوجود المناسب

(*) قوله إذ الفرض أن العدم منشأ مصلحة، الصواب إذ الفرض أن القيد منشأ مصلحة يعني أن الكلام الآن على هذا التقدير وهو ظاهر والله أعلم اهـ محسن بن إسماعيل الشامي ح **(*) قوله)** أي بذلك العدم، كذا عبارة السعد وفي حاشية هنا الظاهر بالاستلزام كما تدل عليه عبارة المؤلف في المثال اهـ

فلا يصلح مناسباً ولا مظنة؛ أما المناسب فلأنه خلاف المفروض (٦٩) وأما المظنة 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 الإعدام 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 /or/ من الوجود والعدم في تحصيل الحكمة لذاته أو لكونه متضمناً لها فلا يكون العدم خاصة مناسباً أو مظنة فلا يكون علة وهو المطلوب (٧٠)

(٦٩) وجد في بعض الحواشي إذ المفروض كونه منافياً للمناسب اهـ قلت: وهذا وهم إذ الكلام في العدم المنافي للمناسب وهو الوجوب الداخل عليه العدم وإن أردت زيادة تحقيق فارجع إلى ما في شرح المختصر "*" 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 اهـ "*" بل كلام المؤلف ﷺ خال عن التعقيد وإنما يحتاج إلى توجيه يظهر به المراد اهـ (٧٠) وهو أن تعليل الأمر الثبوتي =

(قوله) خلاف المفروض، لأن الكلام هاهنا في عدم الأمر المنافي للمناسب وعدمه إنما هو مظنة للمناسب، وسيأتي تصريح المؤلف ﷺ بذلك في الجواب حيث قال: لا ينافي أن يكون عدم المنافي مظنة لمناسب آخر **(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 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 منافياً لمناسب فيكون العدم مظنة للمناسب **(قوله)** فلا يكون العدم خاصة، إنما قال خاصة لاستواء الوجود والعدم

(قوله) وإنما كان خفياً، وجد هنا بخط مؤلف الروض ﷺ ما لفظه: قف وتأمل اهـ

وقد أوضح ذلك بمثال^(٧١) 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 فغايتها أن الإسلام مانع^(٧٢) فما المقتضي لقتله؟ أو لمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلاً، فوجود الإسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلاً للحكمة، فإن كان الكفر ظاهراً منضبطاً كان هو العلة لا عدم الإسلام، وإن كان خفياً فالإسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعلية،

= بالعلة العدمية لا يصح اهـ من شرح جحاف (٧١) 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 العدم مقتضياً مناسباً، أو فرض أن في قتله معه مفسدة كان العدم 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 العدم 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 هو الكفر إن كان ظاهراً منضبطاً كان هو العلة بنفسه، ولا حاجة إلى اعتبار مظهره 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 العدم لم يكن منافياً للمناسب بناء على أن المناسب ليس هو الكفر بل أمر آخر لا ينافيه 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 أي يجتمع مع الإسلام اهـ.

(٧٢) وهو لا يصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم بل لا بد من مقتض كما عرفته اهـ

(قوله) إما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة، هكذا في شرح المختصر قال السعد: ظاهره غير مطابق للتمثيل 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 شرح الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليها.

وحاصله في شرعية الحكم لأجله وترتيبه عليه تحصيل مصلحة إذ معنى كون الإسلام منشأ..... أن في إيجاب القتل معه مصلحة مثلاً كالإسكار فإن في تحريم الخمر مع الإسكار مصلحة، وليس المقصود أن في الإسكار مصلحة فليتنبه 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 **(قوله)** كان هو العلة، فليقل يقتل لأنه كافر **(قوله)** فعدمه، أي عدم الإسلام

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^(٧٣) هذا لو كان بجميع مقدماته صحيحاً للزم أن **(تنفى) العلة (العدمية مطلقاً)** يعني ولو كانت في حكم عدمي؛ لجريه فيها وأنتم /oraz/ لا تقولون به **(ثم لا نسلم انتفاء صلوح عدم ما هو مفسدة أو) عدم (ما لم يكن أيهما) أي:** مصلحة في ذلك الحكم أو مفسدة **(للعلة)** أما الأول فلجواز أن يشتمل على مصلحة إما لأنه نفس المناسب وقولك: عدم المانع ليس علة إن أردت في الجملة فمسلم، وإن أردت الكلية فممنوع؛ فإن الإسلام في المثال منشأ مفسدة وعدمه مناسب لأن يتعلق به بإيجاب 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^(٧٤)؛ لجواز أن يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب.

(٧٣) وهذا النقض إنما يرد على من أجاز ذلك كالآمدي وابن الحاجب لا من منعه مطلقاً كالحنفية اهـ **(*)** 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، فنقول 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 لعدم 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 هذا كلام مستهجن عند العقلاء إذ لا بد للفعل من المقتضي والداعي إليه بخلاف العدم والله أعلم اهـ **(٧٤)** لأن ما مضى فيما كان منشأ مفسدة لذاته اهـ

(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 **(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

قولك: "أما المناسب فلأنه خلاف المفروض" إنما يستقيم مع القول بوجود 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^(٧٥) 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 يكن 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 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/orso من الاحتجاج على امتناع تعليل وجود 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)^(٧٦) فإنه علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية،

(٧٥) المناسب هما والمظنة اهـ (٧٦) أي دوران الحكم مع الوصف وجوداً وعدماً اهـ (*) 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 اهـ نيسابوري

(قوله) بتقابل التضايف، وهو كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما إلا بالقياس إلى تعقل الآخر كما بين العلة والمعلول والأقل والأكثر وما نحن فيه ليس من ذلك.

(قوله) بالعدم المحض، وهو ما لم يكن بعض أجزائه وجودياً لا العدم الذي ليس بمضاف فإنه يمتنع التعليل به بالاتفاق كذا نقل عن المؤلف رحمه الله.

والدوران مركب من وجودي وعدمي؛ لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم، وكالتحدي^(٧٧) مع انتفاء المعارض؛ فإنه مع كونه مركباً من الأمرين علة لمعرفة كون المعجز معجزاً^(٧٨) وهو وجودي.

ورد^(٧٩) بمنع كون العدم في الصورتين جزءاً من المعرفة بل شرط، ودفع بوضوح أن التحدي لا يستقل بتعريف المعجز^(٨٠) ولا الوجود مع الوجود فقط بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله (إذ لا يستقل ما عداه بالتعريف) والضمير في ما عداه للجزء العدمي^(٨١).

[في اطراد العلة وانعكاسها، وتعدد العلل]

(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^(٨٢) وتخلفه عنه يسمى نقضاً للعلة، وتخصيصاً لها، فمن الناس من مذهبه (الاشتراط) لاطرادها فيقدها فيها التخلف سواء كانت منصوبة 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) ص/٥٢٦ يعني سواء كانت منصوبة أو مستنبطة،

(٧٧) قال الجلال في شرحه للمختصر في الجواب عن الاستدلال بالتحدي والدوران: قلنا: أما الأول فلأن علة العلم بالمعجزة هو العلم بالانتفاء لا الانتفاء نفسه، وعلى كليهما أن كلا من العدمين المذكورين شرط لعلية ما اعتبر معه لا جزءاً 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 اهـ من خط السيد الحسين الأخفش رحمته تعالى (٧٨) فالشيء إنما ثبت إعجازه بالتحدي وانتفاء المعارض معاً اهـ (٧٩) الراد ابن الحاجب والدافع العضد اهـ (٨٠) بمعنى أنه لا يكون لشيء آخر مدخل في التعريف اهـ سعد والله أعلم (٨١) ولا يخفك أن معرفة الدوران لا يمكن إلا بمعرفة الأمرين أعني الوجود مع الوجود، والعدم مع العدم، فجعل أحدهما دون الآخر شرطاً تحكم محض، يعلم منه بطلان الدعوى، وأما ما ذكر في التحدي 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 المعارض في التحدي، وذهل عما يلزم من ذلك، وعما قرر في علم الكلام من استحالة ذلك التجويز اهـ فواصل (٨٢) كما عدم القصاص في قتل الأب ولده اهـ

وسواء كان المانع محققاً أو مقدراً فإنه لا يقدر فيها التخلف، وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي أبي زيد الدبوسي من وراء النهر، وإليه ذهب مالك وأحمد وعامة المعتزلة^(٨٣)

(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 بوجودان 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 (لما منع أو عدم شرط)^(٨٤) ظاهرين معلومين في محل التخلف

(و) طائفة جوزته فيها (مطلقاً) يعني سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط أو لا

(٨٣) ونسبه في الفصول إلى أئمتنا والجمهور اهـ (٨٤) الشرط لغة العلامة، واصطلاحاً ما يقف عليه وجود علة الحكم كالعقل في البيع أو تأثيرها فيه كالأحصان 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 كالغذاء في الحياة، وشرعي شرط في الوجوب كالحول أو في الصحة كاستقبال القبلة، أو في الأداء كالمحرم للشابة، وقد يكون الشرط وحكمه عقليين كالقدرة في التكليف العقلية نحو رد الوديعة، أو شرعيين كالطهارة في صحة الصلاة، أو الشرط عقلياً والحكم شرعياً كالقدرة في التكليف الشرعية، ولا يكون الشرط 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 كالأحصان، 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 تخل 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 اهـ فصول

(و) ذهب الآمدي^(٨٥) وابن الحاجب إلى عدم اشتراط اطرادها (في المستنبطة
(و) الحال أن وجود المانع وانتفاء الشرط (يعلمان) وإلا وجب فيها الاطراد (و)
عدم اشتراطه (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/orv, كان قادحاً فهذه سبعة أقوال،
احتج (الأول) - وهو القائل بأن النقض^(٨٦) يبطلها على الإطلاق- بأن (الحكم
لازم الصحة) فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف؛ 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^(٨٧) غير متحقق فينتفي اللزوم^(٨٨) (وكونهما جزأيهما^(٨٩)
يرجع النزاع لفظياً) هذا إشارة إلى ما احتج به أبو الحسين البصري وجوابه.

(٨٥) علي بن علي بن محمد بن سالم بن محمد العلامة سيف الدين الآمدي الثعلبي
الشافعي القشيري إمام المتكلمين والأصوليين ذو التصنيف فيهما منها أبحار الأفكار في
الكلام والأحكام في الأحكام في أصول الفقه وغير ذلك ولد بآمد سنة ٥٥١ رآه بعضهم في
المنام بعد موته فقال يا مولانا ما فعل الله بك قال أجلسني بين يديه وقال استدل على
وحدائتي بين ملائكتي فقلت: الحوادث اقتضت تعلقاً بمحدث لتخرج عن حد الاستحالة
وكان لابد من محدث، ثم كان القول بالاثنتين مثل القول بالثلاثة والأربعة إلى ما يتناهى فلم
يترجح منها شيء فسقط ما وراء الواحد، وبقي الواحد صحيحاً أو كما قال ثم أدخلني جنته،
وتوفى ليلة الاثنين وقت المغرب ثاني صفر سنة ٦٣١ بدمشق ودفن بسفح قاسيون اهـ من الوافي
بالوفيات للصفدي اهـ (٨٦) وهو تخلف الحكم اهـ (٨٧) أي عدم الوجود وعدم العدم اهـ
منتخب (٨٨) أي تحقق اللزوم لأن عدم تحققه لا يستلزم انتفاء بل انتفاء تحققه اهـ منتخب
من النقود والردود اهـ (٨٩) عبارة العضد في هذا ما لفظه مثاله: إذا علم أن الربا لا يثبت في
الحديد لكونه موزوناً ففقد بالخصائص ففقد 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
وهو أوضح من عبارة الكتاب اهـ في الأوضحية نظر اهـ

(قوله) وذهب البيضاوي إلى أنه إن وجد المانع، أي ظهر كما يقتضي بذلك احتجاجه.
(قوله) فهذه سبعة أقوال، الظاهر اختيار المؤلف رحمته للمذهب الثاني، وهو القائل بالجواز مطلقاً
لأنه لم يتعرض لإبطال دليله كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى

تقرير الاحتجاج: أن التخلف إنما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضاهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزئين من العلة، ألا ترى أنه لو ثبت منع بيع^(١) 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 شرطها، وتقرير الجواب:^(٥) أن يقال: إن أردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع ووجود الشرط منه في شيء، وإن أردت ما يثبت^(٣) معه الحكم فإنه يرجع النزاع لفظياً^(٦) لا بتناؤه على تفسير

(٥) 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 اهـ جلال والله أعلم. (٦) في نسخة ثبت اهـ (٧) فإنه قد حصل الاتفاق على أنها في غير صورة النقص صحيحة وأنه لم يضر تخلف الحكم عنها في صورة النقص إذ قلت أنها 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 اهـ 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 إنما 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 فمسلم، ولكن المطلق لا يستلزم المقيّد.

والجواب الصحيح أن عدم المانع إذا كان جزءاً من المقتضى لم يكن المانع مانعاً لأن معنى كونه مانعاً أنه مانع للمقتضى ولا مقتضى حال وجود المانع لفوات جزء المقتضى، فالاستدلال على كون عدم المانع جزءاً بكون وجوده مانعاً دور، وكذا إذا كان الشرط جزءاً للمقتضى لم يكن شرطاً لأن معنى كونه شرطاً أنه شرط للمقتضى لكن لا يتم المقتضى 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 ينتفي 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.

(قوله) الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم، لو قال بمعنى أنها لو صحت الخ لكان أولى إذ المذكور في الشرح هو الذي في المتن فلا يصلح التفريع بالفاء، وعبارة شرح المختصر قالوا: ثانياً لو صحت العلة الخ (قوله) إنما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط، وإلا لكان انتفاء الحكم لعدم المتقضي

ص/٥٢٨/ العلة^(٩٤) فإن فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض^(٩٥) وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز^(٩٦) وقوله (والقياس على العقلية فاسد) إشارة إلى شبهة أخرى وجوابها.

تقريرها: أن العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها، ولا تصح كالعلة العقلية^(٩٧) بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بها، وتقرير الجواب إن 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^(٩٨) في الشرعية؛ لأنها علة بوضع الشارع^(٩٩) 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 بالدال على عليتها^(١) وبالتخصيص في محله عملاً بالدليل الدال عليه، والجمع بين الدليلين واجب (وإلا بطل المخصص)^(٢) بالفتح؛ لأنها لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص واللازم/ص/٥٢٩/ منتف، بيان الملازمة: أن التخلف ليس إلا مخصصاً لدليل كون هذا الوصف علة، وخصوصية هذا المدلول - وهو كون هذا الوصف علة - ملغاة قطعاً^(٣)

(٩٤) لأنه يريد بالعلة شيئاً غير ما نريده فلا ينتهض دليله علينا اه رفواً (٩٥) إذ الوجود والعدم ليسا جزءاً منها فلا يتم الدليل على بطلان النقض اه منتخب (٩٦) إذ ما هو علة غير منتقض وما هو منتقض غير علة اه منتخب (٩٧) كما إذا قلنا: الحياة علة العالمية ثم وجدنا حياً لا علم له علمنا أن الحياة ليست علة العالمية اه شرح ابن جحاف (٩٨) في نسخة محقق اه (٩٩) لكن لا يخفى أن الوضع إنما يكون للمناسبة، والمناسبة عقلية فهي عقلية في الحقيقة فالفرق من وراء الجمع اه جلال (١) في نسخة بالدليل الدال الخ اه (٢) بأن لا تبقى حجة في الباقي والتالي باطل كما تقدم في باب العموم فكذا المقدم اه 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 اه جلال (٣) أي مبطله قطعاً، أي ضرورة اه منتخب

(أقوله) وبالتخصيص في محله، وهو صورة النقض.

فانتفى الفرق بينه^(٤) وبين سائر المخصصات^(٥) فلو لم يجز هذا^(٦) 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^(٧) النقض بعد دلالة النص على عليتها عموماً بطريق الظن كعلة القصاص، وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الأبوين وكعلة الجلد وهو الزنا^(٨) للتخلف في المحصن على رأي، وعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الولد^(٩) والغريم^(١٠) إلى غير ذلك، واللازم باطل^(١١).

بيان الملازمة أن المفروض منافاة التخلف للعلية إذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة.

(٤) أي بين هذا التخصيص الذي هو التخلف فكما أن التخصيص لا يقدح في العموم اللفظي كذلك لا يقدح في العموم العقلي المعنوي اهـ منتخب (٥) بصيغة المفعول، قال في نسخة بعض العلماء رحمته: كذا في نسخة محمد بن صالح العلفي وكذا صحح بخط سيلان اهـ (٦) أي كون هذا المخصص أي التخلف مخصصاً اهـ منتخب والله أعلم (٧) الظاهر أن الجار في غير متعلق بقوله: حصل القطع لا بقوله: لبطلت العلل القاطعة فليتأمل اهـ. (٨) فيلزم أن لا تكون هذه عللاً لتخلف الحكم عنها في بعض موارد كما في قتل الوالد لولده والبكر الزاني اهـ شرح ابن جحاف (٩) 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 والتزاع في عدم حجية المخصوص إنما هو في عدم حجية العموم وحده على الحكم فيما بقي، أما إذا قامت حجة أخرى على بقاء الحكم فيما بقي فالحجة غير العموم، وقد تقدم تحقيقه في باب العموم اهـ جلال. (١٠) لمال غريمه اهـ من شرح جحاف (١١) لتأديته إلى بطلان ما دل عليه الدليل القطعي اهـ شرح ابن جحاف

(قوله) ليس إلا مخصصاً لدليل الخ، أي لعموم دليل الخ (قوله) وخصوصية هذا المدلول الخ، والحاصل أن الدليل العام للحكم يجوز تخصيصه سواء كان المخصص بالفتح هو العلية أو حكم آخر سواها (قوله) عموماً بطريق الظن، فائدة اعتبار العموم والظن في الدلالة على العلية تعرف بما ذكره في شرح المختصر وحواشيه فارجع إليه^(*) (قوله) على رأي، أي رأي أبي حنيفة والشافعي، قوله: والغريم أي على رأي

* (قوله) تعرف بما ذكره في شرح المختصر الخ، ينظر أين ذكره فليس عندهم في هذا الموضوع سوى ما ذكره المؤلف، والذي يفهم من فائدة ذلك أن طريق القطع بالعلة كالإجماع غير دليل أصل عليتها كالنص العام ولو ظنياً والله أعلم اهـ حسن بن يحيى ح

احتج (الثالث)^(١٢) - وهو القائل بأن النقض لا يقدر في المنصوصة بل في المستنبطة - بأن (صحة) العلة (المستنبطة) مع كونها منقوضة إنما هو (لتحقق المانع) لأن التخلّف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء (وتحقّقه) أي: المانع إنما هو (لصحتها) يعني أن المانع إنما يتحقّق بعد صحة العلة؛ إذ لو لم تصحّ 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 بالمانعية اتصاف (بالفعل) يعني أن كونه مانعاً واقع في الخارج فلا دور، وقوله (والانفكاك لمعارض) إشارة إلى

(١٢) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه، احتج الثالث القائل بعدم الاشتراط في المنصوصة بل يجوز فيها النقض لمانع أو عدم شرط، وأما المستنبطة فلا يجوز فيها النقض قالوا: لو جاز النقض فيها كان دوراً بيان ذلك أن صحة المستنبطة لا تتحقّق بتحقيق وجود المانع أي لا بد من تحقق وجوده فيها لتحقيق الصحة، لأنه الذي يمنع المقتضى وإلا كان التخلّف لعدمها، وتحقق المانع أيضاً في صورة النقض إنما يكون لتحقيق الصحة لأنه الذي يمنع المقتضى 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 النقض فيتساقطان فتبطل العلية فيثبت أن التخلّف يبطل المستنبطة بخلاف المنصوصة فإن دليلها النص فلا يلزم الدور والتخلّف 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 النقض إنما كان لحصول معارض يمنع المقتضى مقتضاه، وذلك لا يقدر في دلالة الدليل الدال على اعتبار العلة في جميع موارد ولا تبطل شهادته اهـ.

(قوله) إنما هو الأولى إنما هي، أي صحة العلة المستنبطة

ص٥٣/ 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^(١٣) ولا يوجب عدم قبولها مطلقاً.

احتج (الرابع) - وهو القائل بأن النقص لا يقدح في المستنبطة إذا وجد مانع أو انتفى شرط بل في المنصوصة، وإن وجد المانع أو انتفى الشرط - بأن (دليل المنصوصة) نص (عام)؛^(١٤) إذ لو اختص بغير صورة النقص لم يتصور النقص فيتناول محل النقص فثبت 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^(١٥) ولا تخلف^(١٦) عنه لأن انتفاء العلية في صورة النقص 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^(١٧) ص٥٣١/ قلنا: المراد نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبتت عليها فيها فإنه محال **(و)** الجواب أنه إن كان النص العام قطعي الدلالة على محل النقص فمسلّم أنه لا يقبل النقص^(١٨)؛ لأنه إن لم يكن بدليل فظاهر،

(١٣) الحكم بالعلة كذا ظنن في نسخ اه وعلى ما في الأصل يكون بالحكم متعلق بشهادة تأمل اه (١٤) عبارة المختصر وشرحه للجلال: دليلها عام فلا يقبل التخصيص بالنقص بمعنى أن عدم ثبوت الحكم في محل النقص يكشف عن كونه العام مراداً به الخاص فلا تخصيص كما تقدم في باب العموم (١٥) وحاصله أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطة اه سعد والله أعلم (١٦) أي عن دليلها اه (١٧) في نسخة ولا نقض اه. (١٨) عبارة العلامة الجلال في شرحه لمختصر المنتهى في هذا المحل ما لفظه، وأجيب بمنع عدم قبول النص العام للتخصيص قطعياً كان أو ظنياً، =

(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 **(قوله)** عند تحقق ذلك، أي المذكور وهو انتفاء الشرط ووجود المانع **(قوله)** لا في صورة ثبتت عليها وهي المحل الشخصي

وإن كان بدليل فالظني لا يعارض القطعي، والقطعيان لا يتعارضان فلا يصلح ذلك محلاً للنزاع؛ لأن القائلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون أن يكون التخصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كذلك و(قد منع) ما ذكرتموه من عدم قبول دليلها للتخصيص^(١٩) (في) العام (الظاهر) فيجب تخصيصه بالدليل النافي لحكمها في صورة النقص، ويجب أيضاً تقدير المانع؛ لأن التخلف إنما يكون لعدم المقتضي أو لوجود المانع، والأول منتفٍ فيما نحن فيه؛ لوجود النص الدال عليه فتعين الثاني.

احتج (الخامس) - وهو القائل بأن النقص لا يقدر في المستنبطة مطلقاً بل في المنصوصة - أما أولاً: فبأنها ثبتت (علية) العلة (المستنبطة بظاهر)^(٢٠) يوجب الظن بها^(٢١) (والتخلف مشكك)^(٢٢) فلا يوجب ظن عدم العلية وإنما يوجب الشك فيه لأنها لا تبطل بتقدير المانع^(٢٣) وتبطل بتقدير عدمه^(٢٤) وهما جائزان على السواء^(٢٥) والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل العلية بالتخلف.

وأما ثانياً: فبأنه لو توقف كونها أمانة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل النقص على ثبوت الحكم بها في محله للزم إما الدور، وإما التحكم والكل باطل (و) بينت الملازمة بأن (توقف ثبوت حكمها في محل) كغير محل النقص (على ثبوته في) محل (آخر) كمحل النقص (إن انعكس) بأن توقف^(٢٦) ثبوته في محل النقص على ثبوته في غيره

= 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

(١٩) في نسخة من عدم قبولها للتخصيص اهـ (٢٠) لأن دليلها المناسبة والمناسبة تدل على علية الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع اهـ أصفهاني على المختصر (*) وإنما قال بظاهر لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه اهـ شرح أبي زرعة على الجمع (٢١) في نسخة لها اهـ. (٢٢) أي موجب لشك العلية اهـ منتخب (٢٣) في محل النقص اهـ (٢٤) أي إذا قدر تخلفها في محل النقص من غير مانع فإنها تبطل إذ هو دليله اهـ (٢٥) أي الوجود والعدم لا رجحان لأحدهما وهو معنى الشك اهـ منتخب (٢٦) عبارة الرفو بأن يقال: كونها أمانة على ثبوت الحكم في المحل الآخر يتوقف على كونها أمانة على ثبوت الحكم في المحل الأول اهـ

(قوله) وإنما يوجب الشك فيه، أي في عدم العلية (قوله) وهو، أي كونها أمانة

(فدور وإلا) ينعكس (فتحكم) ^(٢٧) وترجيح من غير مرجح (ورد الأول) ^(٢٨)

من الوجهين (بالمعارضة) ^(٢٧) وتوجيهها أن يقال: التخلف دليل ظاهر على عدم العلية، ودليل المستنبطة مشكك؛ لأنه يدل مع تقدير المانع ^(٢٩) ولا يدل مع تقدير عدمه، وهما في الجواز سواء، وليس لأحد ^(٣٠) 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) ^(٣١)

(٢٧) 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 آخر اهـ رفواً ^(٢٨) قال العضد وهذا الجواب يعني المعارضة جدلي وجعل التحقيق ما أفاده المؤلف بقوله: ورد أيضاً اهـ ^(٢٩) يعني في صورة النقض ولا يدل مع تقدير عدمه يعني فيها اهـ ^(٣٠) عبارة العضد هكذا: واعلم أن هاهنا 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 "أ" الظن فيعمل به اهـ حتى يقال بعلية المستنبطة في صورة النقض بلا مانع أو فوات شرط اهـ منتخب "أ" أي ظن العلية على وفق دعوى المستدل اهـ منتخب.

(٣١) 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 العلة مشكوكة لا مظنونة، وهاهنا بحث مشكل وهو أن أدلة الأحكام كلها ظواهر وقل ما 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 يجز العمل على أيهما، والترجيح لا يقلع الشك كما سنحققه بالترجيح إن شاء الله تعالى لأنه إنما ينقلع بالعلم، والترجيح لا يفيد العلم. =

(قوله) ورد الأول من الوجهين، المشار إليهما بقوله: أما أولاً فبأنها ثبتت الخ، وإلى الوجه الثاني بقوله: وأما ثانياً فبأنه الخ.

فإذا كان التخلف مشككاً في عدم العلية كان بنفسه مشككاً في العلية؛ لِمَا عرفت من أن حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، فقولك: العلية مظنونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام^(٣٢) متناقض؛ لأنه إذا كان عدم العلية مشكوكاً فيه كانت العلية مشكوكاً فيها، والظن والشك لا يجتمعان /ص٥٣٣/ لتضاد أنواع^(٣٣) الاعتقاد، وما قيل^(٣٤) 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^(٣٥) لا يزول بحكم الثاني الأضعف^(٣٦) وليس معناه أن الأقوى نفسه 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 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 ببادئ الرأي وأول النظر من غير تتبع للصورة ووقوف على التخلف وعدمه على علية الوصف،

= قلت: هذا حق لكنه قد علم تعلق الطلب بأيهما وإلا ارتفع النقيضان إذ الغرض أنهما في طرفي نقيض، وإذا علم تعلق الطلب بأيهما لم يكن إلى تعيين المعمول به سبيل إلا قوة دليل لقوله تعالى: "وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ" و"الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ" ولا شك في أن الأقوى أحسنه، وإن لم يمتنع الشك في كل منه ومن مقابله، فيجب حينئذ تقديم الأقوى دلالة متأخراً كان أو متقدماً، فإذا لم تحصل قوة لأحدهما لتقاوم المرجحات فإن الحكم التخيير كما قال مجوز تعارض القواطع، وذلك أيضاً هو معنى عدم الحكم رأساً اهـ (*) 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 اهـ رفواً (٣٢) لأنه لزم من كلامه مظنونية العلة ومشكوكيتها المستلزما لثلا مظنونية اهـ منتخب والله أعلم (٣٣) أي من اليقين والظن والشك والوهم اهـ منتخب (٣٤) وأورد على قوله: والظن والشك لا يجتمعان اهـ (٣٥) أي اليقين بالنسبة إلى الظن وهو بالنسبة إلى الشك، ولهذا قال بلفظ الأقوى ليتناولهما اهـ منتخب (٣٦) والحاصل أنه لم يلزم من كلام الفقهاء اجتماع الظن والشك في متعلق واحد اهـ منتخب

فإذا أعيد النظر فيما هو شرط للعلية 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^(٣٧) وهما^(٣٨) على ظهور كونها أمانة وهو ابتداء ظنها فلا دور، وأما إذا تقارن دليل العلية والتخلف لم يفد أيهما^(٣٩) ظناً كما سبق فلا إشكال فيه.

(و) احتجاج (السادس)^(٤٠) - وهو القائل بأن المنصوصة لا يقدر فيها التخلف 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 أيهما) 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

(٣٧) أي على المانع في صورة التخلف أو على ثبوت الحكم في غير الأصل اهـ (٣٨) أعني ثبوت المانع وثبوت الحكم يتوقفان اهـ (٣٩) فحينئذ يرجع القول الثاني إلى ما اختاره ابن الحاجب اهـ (٤٠) في نسخة: واحتج، وهو الآمدي وابن الحاجب اهـ

(قوله) يتوقف على أحدهما، أي إما التعميم أو وجود مانع (قوله) وأما إذا تقارن دليل العلية والتخلف لم يفد أيهما ظناً، ومثاله فيما إذا سأله فقيران وأعطى واحداً ومنع الآخر الفاسق فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس (قوله) كما سبق، لم يذكر المؤلف ﷺ 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 وتحقيق لصحتها فيلزم الدور، أجاب في شرح المختصر بأننا ببادي الرأي إلى آخر ما ذكره المؤلف ﷺ 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 فكأن المؤلف ﷺ ظن سبق ما ذكره هاهنا اعتماداً على ما في شرح المختصر (قوله) والسادس كالثاني، يعني أن احتجاجهما واحد وهو الجمع بين الدليلين إلى آخر ما سبق، (وقوله) وأما زوال علية المستنبطة دفع ما يقال =

/ص٥٣٤/ إلغائها وليس أحد الدليلين^(٤١) أولى من الآخر فيتقاربان ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة.

احتج القائل بالمذهب السابع - وهو أنه لا يقدر فيها تخلف حكمها إن وجد المانع وسواء كانت منصوبة أو مستنبطة، وإلا قدح فيها مطلقاً - أما أولاً: فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين، فإن مقتضى العلة ثبوت حكمها^(٤٢) في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعضها كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفرادها، ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها، فالتنقض للمانع المعارض للعلّة كال تخصيص دليله^(٤٣) المعارض للعام.

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 منتف فتمعين الأول، وهذا مسلم في المستنبطة، وأما المنصوبة 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^(٤٤) 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)^(٤٥) عند أكثر الناس فيجوز/ص٥٣٥/ التعليل بالعلّة مع تخلف الحكم عن حكمتها،

(٤١) هما ثبوت الحكم على وفقها وتخلف الحكم عنها اهـ (٤٢) في نسخة الحكم اهـ (٤٣) في نسخة للدليل اهـ وفي حاشية أي لأجل دليله أي فاللام للتعليل لا صلة للتخصيص تأمل اهـ (٤٤) كالمشقة في المثال الآتي اهـ (٤٥) في شرح ابن جحاف: ولا يضر عدم اطراد المظنة فيجوز نقضها لتقدير وجود مانع أو عدم شرط ولا يقدر ذلك في عليتها وعن قوم خلافه، =

= 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 (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

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 منتقض؛ لوجودها في حق أرباب الصنائع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل الأثقال في القبط في القطر الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم.

احتج الجمهور بأن العلة هي المظنة^(٤٦) ولم يرد عليها نقض فوجب العمل بها وإنما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها فأقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال،

(٤٦) وهي السفر اهـ عضد (*) فإن قيل الحكم بعلية السفر حكم وضعي شرعي فإن كان ذلك الحكم معللاً بمناسب للوضع فليس هناك مناسب إلا المشقة فيصح أن يقاس 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 اهـ جلال.

= قالوا: نقضها نقض للحكم، 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 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 تباع 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 ألغي الجزء المتروك وبين أن كون العقد بيعاً لا تأثير له في عدم الصحة وأن العلة الجزء الباقي وحده ورد النقض حينئذ للعلة بكاملها فيكون كما تقدم وتجيء الأحوال الستة من اشتراط الاطراد وعدمه هذا حكم اطراد العلة وهي أنها كلما وجدت وجد الحكم، وأما انعكاسها الخ اهـ

وقوله (وعدم اعتبار قدر^(٤٧) لا يبطل اعتبار آخر) إشارة إلى شبهة الأقلين وجوابها.

أما الشبهة فتقريها: أن المظنة تبع الحكمة^(٤٨) وإذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة أجدر، وأما الجواب فتقريه: أن قدر الحكمة كالمشقة في المثال يختلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر آخر منها^(٤٩) 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^(٥٠) التخلف فيه لمعارض يجعل قدر الحكمة فيه ناقضاً أو باطلاً وظن التخلف لا تعارض به العلة القطعية وتيقن وجود ذلك القدر أو أكثر بعيد^(٥١) ومع بعده يمكن أن يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك المصلحة

(٤٧) من الحكمة في صورة النقض لأمر كوجود مانع أو عدم شروط لا يبطل اعتبار قدر آخر في غير صورة النقض اهـ (٤٨) في نسخة تتبع اهـ (٤٩) 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 بحثاً 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 اهـ (٥٠) 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 اهـ منتهى السؤل والأمل (٥١) ولو تحقق مع بعده وجب أن تبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم تثبت الخ اهـ عضد وسعد هذا المنقول معنى قول المؤلف فيما يأتي فلو فرض الخ اهـ

(قوله) لما يراد نقضه هو حكمة الأصل **(قوله)** لا تعارض به العلة القطعية، وهي السفر **(قوله)** وتيقن وجود ذلك القدر الخ، إشارة إلى سؤال وجوابه تقرير السؤل إنا نفرض النقض في صورة يكون وجود حكمة مساوية أو زائدة متيقناً مقطوعاً فيتعارض قطعياً أعني وجود العلة قطعاً وانتقاضها تبعاً لانتقاض حكمها المساوية أو الزائدة قطعاً فيتساقتان 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.

كما لو قيل: تقطع اليد باليد للزجر فيعترض بأن القتل العمد العدوان أليق بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد فيجاب بأن القتل أكثر عدواناً من القطع فيليق^(٥٢) بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل، فلو فرض^(٥٣) 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 بأغلب منه.

(ولا) يضر العلة أيضاً عند الجمهور النقض المكسور وهو **(نقض بعض أوصافها)** بأن يكون ذلك البعض موجوداً مع الحكمة المعتبرة^(٥٤) من دون حكم فيكون بالنسبة إلى المجموع^(٥٥) كسراً لوجود الحكمة بدونه^(٥٦) وبدون الحكم

(٥٢) 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 اهـ والله أعلم (٥٣) لكن لا يخفى أن الزجر ليس وصفاً للمحلين 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 يقول ضربته لعدم ما لا يصح أن يقول ضربته لوجود ما اهـ من شرح العلامة الجلال قدس سره (٥٤) وهي رفع الغرر وقطع التشاجر اهـ (٥٥) أي مجموع كونه مبيعاً مجهول الصفة اهـ منتخب

(٥٦) أي المجهول اهـ (*) في تزويج المرأة لأنه يقول المعترض: الحكمة تحصل باعتبار الجهالة فتكون بمنزلة وجود الحكمة في صنعة شاقة بدون السفر إذ المجموع هنا بمثابة السفر وقد وجدت الحكمة بدونه لأنها قد حصلت بالجهالة فقط في التزويج بدون الحكم اهـ

(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 المعترض 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 لم يوجد في التزويج وإنما وجدت الحكمة فقط لأنها حاصلة بالجهالة على ما ذكره المعترض وحينئذ يكون المجموع كالسفر والتزويج كصناعة شاقة فكما أن الحكمة قد وجدت في الصنعة بدون السفر الذي هو المظنة كذلك وجدت الحكمة في التزويج بدون المظنة وهو مجموع ما علل به المستدل فكان كسراً للحكمة فقط

وبالنسبة إلى ذلك الوصف^(٥٧) نقضاً فكان بين النقص والكسر^(٥٨) فسمي نقضاً مكسوراً،

مثاله قول الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب^(٥٩) مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كبعثك عبداً، فينقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العقد وهو^(٦٠) صحيح فحذف قيد كونه مبيعاً ونقض الباقي وإنما ذهب الجمهور إلى أن ذلك لا يضر خلافاً لقوم/٥٣٧ص (لأنها) أي: العلة (المجموع)^(٦١) ولا نقض عليه؛ إذ لا يلزم من عدم عليّة البعض^(٦٢) عدم عليّة الجميع (إلا أن يلغى) البعض (الآخر) من الأوصاف مع نقض بعضها فإنه يضر العلة المركبة ويبطلها^(٦٣) ككونه مبيعاً في المثال فإنه إذا ألغي ببيان أنه طردى^(٦٤) لا دخل له في التأثير أو بأن المنقوض مستقل بالمناسبة كجهالة الصفة عند العقد تم النقص 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)^(٦٥) انعكاسها عند الجمهور،

(٥٧) جهالة الصفة لأنه مع الغاء الوصف المتروك وهو المظنة كالسفر اهـ (٥٨) لأنه أي النقص إن نسب إلى مجموع الوصف فهو كسر لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكمة وإن نسب إلى بعضه وهو الذي تخلف به الحكم عنه فهو نقض اهـ أبهري (٥٩) أي غير المرئي اهـ منتخب (٦٠) أي التزويج اهـ منتخب. (٦١) أي المركب من كونه مبيعاً ومن كونه مجهول الصفة لا مجهول الصفة وحده اهـ منتخب (٦٢) أي المجهولية والجميع أي هي مع المبيعية، وذلك لجواز أن يكون للجميع ما ليس لجزئه اهـ منتخب (٦٣) لوجودها وتخلف الحكم عنها لا لمانع اهـ (٦٤) أي لا مناسب ولا شبيه بالمناسب اهـ منتخب (٦٥) 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 =

(قوله) أو بأن المنقوض الخ في شرح المختصر لا مدخل له في التأثير بأن يبين عدم تأثير كونه مبيعاً بأن العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لأنه مستقل بالمناسبة انتهى فجعل استقلال المنقوض علة لعدم التأثير لا قسيما له (قوله) ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعاً للنقض، لأنه بمجرد ذكره لا يصير جزءاً من العلة إذا قام الدليل على أنه ليس جزءاً ويتعين الباقي لصلوح العلية فيبطله بالنقض، ويصير حاصلة سؤال ترديد وهو أن العلة إما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل، أما بالمجموع فلإلغاء الملغى وأما الباقي فللنقض (قوله) وحاصله، أي عدم كون مجرد ذكر ذلك الوصف الخ

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 حكم 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 في العمليات^(٦٦) عند المصوبة؛ لأن مناط الحكم عندهم أو العلم الظن فينتفي بانتفائهما، ويمكن أن يقال بانتفائه نفسه عندنا إما لأن تعلقه بالمكلف بدون علمه أو ظنه تكليف بالمحال، وإما لأن العلة الدليل الباعث فيجوز أن تخالف مطلق الدليل^(٦٧) فيلزم 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^(٦٨) المدلول في نفس/٥٣٨ص/الأمر،

= 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 عليه السلام والفريقين. وفي المسألة أقوال أخر أحدها: المنع من جواز تعدد العلل مطلقاً عقلاً وشرعاً في المستنبطة والمنصوبة معاً، قال المؤلف رحمته: وهو رأي الإمام يحيى بن حمزة رحمته اهـ (٦٦) الظنية اهـ في حاشية الأولى حذف في العمليات كما في العضد اهـ الوجه في زيادته ما ذكره في سيلان اهـ (٦٧) وفي نسخة فيجب اهـ (*) إذ المقيّد غير المطلق اهـ منتخب. (٦٨) 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 برهانا لمياً، ولا شك في أن للممي علة وجود الحكم، وأن كل موجود لا يصدر إلا عن علة واحدة وإن صدر مثله عن غيرها، =

(قوله) وإلا لانتفى بانتفائه العلم أو الظن بالحكم، أشار المؤلف رحمته 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 فإننا 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 **(قوله)** في العمليات، قيد المؤلف رحمته بهذا لأن الخلاف في التصويب إنما هو في المسائل العلمية الظنية كما يأتي في باب الاجتهاد **(قوله)** ويمكن أن يقال بانتفائه، أي انتفاء الحكم نفسه عندنا وهو القول بأن المصيب واحد **(قوله)** إما 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

ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد العلل^(٦٩) ومتفرع عليه رابط بين المبحثين ونبه على كون الأول فرعاً عن الثاني بقوله **(لجواز تعدد العلل)** 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 منصوصة أو مستنبطة وهو رأي الإمام يحيى بن حمزة والآمدي ورواه البرماوي عن الباقلاني والجويني.

(و) ثانيها: المنع للتعدد (في المستنبطة) خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الأستاذ وابن فورك والإمام الرازي وأتباعه، واختاره السيد إبراهيم بن محمد في فصوله **(و) ثالثها: المنع له (في المنصوصة) خاصة فيجوز تعدد المستنبطات (و) رابعها: المنع^(٧٠) (للقوع)** فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الآمدي خلافه، وعبارته في البرهان محتملة للروايتين،

= وبعد ذلك تعلم أن الخلاف خبط في غير محل النزاع اهـ 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 تقليلها، 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 اهـ

(٦٩) وفي نسخة لجواز التعدد اهـ. **(٧٠)** عبارة العلامة العصد في تفصيل المذاهب هكذا وفيه مذاهب أحدها: يجوز ثانيها: لا يجوز ثالثها وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها: عكسه، وهو أنه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة، ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع ومختار الإمام أنه يجوز لكن لم يقع اهـ قال السعد: قوله: ثم بعد الجواز الخ يشير إلى أن هذا اختلاف آخر في المذهب الأول لا ما توهم الشارحون أن مختار الإمام مذهب خامس مقابل للمذاهب الأربعة السابقة اهـ =

(قوله) ومتفرع عليه، هكذا فيما وقفت من النسخ، والظاهر متفرعاً بالنصب لأنه معطوف على خبر كان

وقوله (أقوال) خبر لقوله المنع وما عطف عليه مبين لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه، ولا بد^(٧١) من تحرير محل النزاع فنقول: الحكم المعلل بالعلل المتعددة إما أن يكون واحداً بالنوع

= وإذا عرفت كلام الشرح وشرحه علمت أن جعل المؤلف هنا المنع 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 اهـ.

(٧١) في شرح السيد العلامة المحقق الجلال رحمته 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 بخصوص 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 للترخيص في الفطر غير مناسبة المرض له، ولا في أن كلا من الوصفين حكم مغاير للوضع ومعلل بعلة واحدة وهي مناسبة نفسه، وأما التكليفي فينبغي أن يعلم أولاً أن علة وجود الحكم غير علة وجود المحكوم فيه فإن الشارع إذا حكم بوجوب قتل المرتد ووجوب قتل القاتل بغياً فهاهنا حكمان متغايران تمايز كل منهما بما أضيف إليه المحكوم فيه وهو القتل فإذا اتفق اتحاد المرتد والمقاتل اتفق متعلق الحكمين فإذا قتل ذهب الوهم إلى أن قتله معلل بالعلتين وإنما العلتان للحكمين اللذين تعلقا بقتله أعني الوجوبين 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 حر الرقبة فلا تعدد في علة الحكم، ولا في علة المحكوم فيه.

هذا إن أريد بالعلة المناسب لشرع الحكم، أما إذا أريد بهما الغاية 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 يجز لم يقع وقد وقع فإن اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منهما 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، فكل منها محكوم فيه بكونه سبباً لإيجاب مغاير للإيجاب المسبب عن الآخر فليس كل منها علة لإيجاب واحد ضرورة ومنشأ توهم الاتحاد وهو أخذ الحكم على مفهومه الكلي الشامل لأنواعه، وقد عرفت أن النزاع في الجزئي المتشخص بتشخص متعلقه.=

٥٣٩ص/ أو واحداً بالشخص، والأول يجوز تعدد علله بحسب تعدد أشخاصه بلا خلاف، كتعليل قتل شخص برده وثان بالقصاص^(٧٢) وثالث بالزنا، ورابع بترك الصلاة، والثاني متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لأنها مؤثرة وتأثيرها في واحد^(٧٣) محال كما قرر في محله، وأما العلل الشرعية فهي محل النزاع، والحجة (لنا) على الجواز (الوقوع)^(٧٤) كتحريم وطئ الحائض المعتدة المحرمة وكالحدث من قيء وزوال عقل/ص.٥٤/ وخروج^(٧٥) من فرج وكل من ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال: الأحكام متعددة ولذا ينفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة والعكس بالإسلام^(٧٦)

= " و " كذلك الكلام في " القصاص والردة " حيث يقال أنه " يثبت بهما القتل " لما عرفت من أن النزاع إنما هو في الحكم، ولم يثبت بهما حكم واحد لأن الثابت بهما إيجابان متعلقان بالقتل الكلّي 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 اه المراد.

(٧٢) وكذا العضد، والأولى أن يقال: بقتل عمد عدوان إذ هو العلة اه
(٧٣) قال البرماوي: لأنهما بمعنى تأثير كل واحد واجتماع المؤثرات على أثر واحد محال كما قرر في محله اه من شرحه على ألفيته (٧٤) في شرح ابن جحاف ما لفظه: لنا أنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كالحدث 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، والمستنبطة والمنصوصة مستويان في ذلك واحتجاجهم بمنع اتحاد الحكم حينئذ 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 فلا أنه ليس هنا أمر يوجب التعدد وغير إضافته إلى كل من العلل المعرفة له، وأما الثانية فبالضرورة فإن الإنسان الواحد مثلاً لو أضيف إلى معرفاته الدالة على تشخيصه كأن يقال غلام زيد وابن عمرو وأبي بكر وأخي خالد فإن كلا من هذه تعرفه وشخصه مستقلاً دفعة وعلى البذل، وتعددده 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 أثر بين مؤثرين فإذا كانت أدلة جاز تعددها كغيرها من الأدلة اه (٧٥) في نسخة وخارج.

(٧٦) 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 اه رفواً

لأنه يجاب بأن ذلك تعدد^(٧٧) 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^(٧٨) لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعاً ولا تمسك^(٧٩) بأنه لو لم يجوز تعدد العلل لم يجوز 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 / ص٥٤١ / التناقض)^(٨٠)

(٧٧) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري قلنا: إضافة الشيء كالقتل إلى أحد دليبيه 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 اهـ 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 اهـ جلال.

(٧٨) 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 هاهنا متعددة، ولا نسلم الاتحاد للانفكاك لأنه قد ينفك حدث البول عن حد 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 الخ، 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 اهـ أبهرى والله أعلم

(٧٩) أي لا استدلال به كما صنع ابن الحاجب اهـ

(٨٠) لوجوه ثلاثة الأول اللزوم الخ، الثاني ولأن العلتين، الثالث ولأن اجتماعها الخ اهـ

(قوله) كأبوة الخ، فيلزم تعدد كل واحد من المذكورات بالإضافة إلى أشخاص كأبوة زيد وأبوة عمرو مثلاً ومثله البنوة وما بعدها

(قوله) كأبوة زيد وأبوة عمرو، الظاهر أن المراد إضافة الشخص إلى كل من المذكورات ككونه أبا لفلان وابناً لفلان وهكذا الخ اهـ محسن بن إسماعيل الشامي ح

للزوم استقلال كل منها وعدمه نظراً إلى ثبوت الحكم وثبوته بغيره ولأن العلتين إذا اجتمعتا 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 المثليين^(٨١) فيه؛ لأن المفروض أن كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر واجتماع المثليين 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^(٨٢) أيضاً.

(قلنا) هذا كله إنما يتم **(في)** العلل **(العقلية)**^(٨٣) المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود؛ لجواز تعدد المعارف والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد، وحينئذ لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه؛

(٨١) وهما الحكمان المعلولان في محل واحد، واجتماع المثليين محال لاستلزامه رفع الاثنية لعدم الامتياز بالذاتيات ولا باللوازم ولا بالعوارض لتساوي نسبتها إليهما اهـ رفواً والله أعلم (٨٢) لأن الحكم حصل بالمتقدمة منهما فالمتأخرة توجب تحصيل الحاصل اهـ رفواً (٨٣) في شرح ابن جحاف: قلنا: أما العلل العقلية وهي ما يلزم من وجوده وجود أمر فمسلّم لا الشرعية وهي ما يفيد وجوده العلم بوجود أمر، ولا نريد باستقلالها أن الحكم يثبت بكل منها حال الاجتماع بل إنها إذا انفردت استقلت بإثباته وسميت مستقلة حالة الاجتماع مجازاً لأنها تصير مستقلة حال الانفراد فلا يلزم التناقض.

(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 حاصلها بالأولى **(قوله)** أيضاً، أي كما يستلزم اجتماع النقيضين **(قوله)** المفيدة للوجود، أي لوجود المعلول **(قوله)** وحينئذ لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه لأن معنى الاستقلال هنا الكفاية الخ، قد جعل المؤلف ﷺ هذا متفرعاً على ما قبله وليس كذلك^(*) 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 ﷺ حاصل كلامه وتوضيح كلام المؤلف ﷺ بإيراد ما ذكره حيث قال: إنما 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، =

(*) قوله) قد جعل المؤلف هذا متفرعاً على ما قبله وليس كذلك، الظاهر صحة كلام المؤلف فلا وجه للاعتراض فتأمل فيه والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه.

لأن معنى الاستقلال^(٨٤) هنا الكفاية في الثبوت به عند الانفراد لا مطلقاً/ص٥٢٢/ وهي لا تنافي الثبوت بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع؛

(٨٤) 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، وأما كون وجود مثلها في النوع يوجب حصول مثله في محل آخر فلا نزاع فيه، لأن النزاع ليس في العلة بالقوة الموجودة في الكلي إنما النزاع في العلة بالفعل. وأما ((قالوا لو جاز)) تعدد العلة ((لاجتمع المثان)) فبعض الأفاضل فسر المثليين بالمثليين وهو وهم لأن المثليين حينئذ عبارة عن حكمين يتفقان نوعاً ويختلفان شخصاً، والنزاع إنما هو في تأثير العلتين حكماً واحداً بالشخص، وعلل ذلك بترتب قوله ((فستلزم النقيضين)) لأن التعليل ((بكون المحل 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 الواحد ليم الاستغناء عن كل واحدة بالأخرى في حالة اجتماعهما ((وفي)) حالة ((الترتيب)) أي كون إحداها بعد الأخرى يلزم ((تحصيل)) المتأخرة ((الحاصلة)) من المتقدمة إذ الفرض أن الحكم واحد بالشخص وبعد ذلك تعلم ضعف الجواب بقوله ((قلنا)) ذلك إنما يلزم ((في العلة 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 "" على دعوى استلزام الانتفاء للانتفاء، وهنا المدعى استلزام الوجود للوجود، ويمتنع أن يكون للواحد بالشخص وجودان على أنا لا نسلم أن العلم الواحد بالشخص يحصل عن كل واحد من الدليلين لاستحالة إدراك الدليلين دفعة، ومع الترتب دلالة الثاني تأكيد لدلالة الأول لا تحصل للمدلول اهـ "" أي في بحث وجوب انفكاك العلم قبل هذا البحث قريباً اهـ والله أعلم

= وهذه الحثية لا يزول 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 حينئذ بهما جميعاً وهي في هذه الحالة مستقلة، بمعنى أنها بحيث إذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها انتهى وبما ذكرنا ظهر معنى قول المؤلف رحمته لا مطلقاً يعني بأن يثبت الاستقلال مع الاجتماع ومع الانفراد وقوله: وهي أي الكفاية بهذا المعنى لا تنافي الثبوت بالآخر كما إذا ترتبت

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)^(٨٥) وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بأن قال (لا بعد في) تعدد العلل (المنصوصة)؛ إذ لا مانع من أن يعين الله تعالى لحكم أمارتين (و) أما (المستنبطة) فإذا اجتمعت الأوصاف التي يصلح كل منها علة فإنه يجب أن تحكم بأن كلا منها (جزء) من العلة^(٨٦) (لعدم دليل الاستقلال) وإلا عادت منصوصة والاستقلال أمر زائد، فالأصل عدمه.

(٨٥) 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 حكماً بأن كلا 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 حالتها الاجتماع والانفراد اهـ (٨٦) إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل اهـ عضد (*) إذ يجوز أن يكون مجموعها هو العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها اهـ شرح محلى على الجمع.

(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 مجاز وقد دفعه في الحواشي حيث قال فيها: وأنت خبير بأنه إذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج إلى جعله مجازاً (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) وإلا عادت منصوصة، لا يخفى أن المعنى وإلا يعدم دليل الاستقلال بل وجد عادت منصوصة، وليس ذلك بمراد^(*)، والظاهر أن قوله: وإلا عادت منصوصة إنما يظهر ترتبه 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 بعدم دليل الاستقلال بل وجد وليس إلا النص

(*) قوله وليس ذلك بمراد، كلام المؤلف قويمة فتأمل اهـ أحمد بن صالح أبي الرجال.

(ورد باستنباطه): أي الاستقلال (من محال الانفراد) يعني أن لنا إلى معرفة الاستقلال طريقاً استنباطية لا نصاً وهي أنا إذا نظرنا إليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة فيستنبط العقل من ذلك أن كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور آنفاً.

احتج (الثالث)^(٨٧) وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة بأنه (يلزم) من تعدد/١٤٣/ 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 كلا 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 التعداد إذا كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد.

(٨٧) 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 اهـ

(قوله) بالمعنى المذكور آنفاً، وهو أن المراد بالاستقلال أنها بحيث إذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وقد سبق بيان ذلك (قوله) فإنها وهمية، أي ليست بقطعية^(١) (قوله) وقد يؤيد كلا منهما مرجح الخ، في هذا دفع لما قيل إن تساوي إمكانهما 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 الخ، عبارة السعد: ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون في اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات.

(*) قوله أي ليست بقطعية، فالمراد منها المعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي في مقابلة الظني اهـ منتخب من النقود

واحتج (الرابع) - وهو القائل بالجواز^(٨٨) دون الوقوع - بأنه 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 وتكررت 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^(٨٩) الأحكام)

(٨٨) 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 فلإمكانه وجوازه واضحاً معلوماً مع التكرار والموارد، والعادة تقضي بامتناع أن لا يقع مثله أصلاً، وأما انتفاء اللازم فلأنه 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 بتعديدها قطعاً.

وأما التجويز فلا يكفيه ولا يثبت دعواه، وعلى القول بجواز تعدد العلل فإن ترتبت فلا خلاف بين المجوزين 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 بواحدة 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 بواحدة معينة، والجواب عن هذين تقدم اهـ من شرح جحاف.

(٨٩) بمعنى أن وجوب الوضوء مثلاً من البول غير وجوبه من اللبس، 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 الآخر، وكذا قال بعضهم الوضوء بنية رفع حدث البول لا يرفع حدث اللبس لكنه ضعيف لأن الطهارة والحدث متباينان وتباين الكلبيين يستلزم تباين جزئياتهما فلا يبقى شيء من جزئيات الحدث مع شيء من جزئيات الطهارة اهـ جلال

للانفكاك؛ إذ يوجد /ozz/ أحدها^(٩٠) دون الآخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى آخر (ورد بمنع الثانية) فلا نسلم أنه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة وأنى له إثبات^(٩١) التعدد في أحكامها (وتجوز التعدد) في أحكامها (غير كاف) له لكونه مستدلاً^(٩٢) وإثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع أنه قد نقل عن المستدل بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبير الأمة المستولدة ويكون لعنقه يوم موت السيد^(٩٣) سببان فكلامه مضطرب.

(و) هاهنا تفريع (على) القول بالجواز مع (الوقوع) وهو أنها إما أن تقع مرتبة أو مجتمعة إن ترتبت فحكي القاضي عضد الدين الاتفاق^(٩٤) على أن الحكم بالأولى وحدها فإن أراد اتفاق الأكثرين فحق، وإلا فإن العلامة الفناري قال في فصوله: والمذهب عند مشائخنا أن العلة المجموع^(٩٥) ترتبت أو اجتمعت محتجاً بأن العلل الشرعية أمارات باعثة اعتبر الشرع للإقدام على الأحكام فجاز تواردها ولو على شخص، وإذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره، وما ذكره هو الموافق لما ذهب إليه^(٩٦) أصحابنا من أنه إذا اجتمع حدثان -كوطين أو وطاء وحيز-

(٩٠) وفي شرح المحلي على الجمع ما صورته والإمام يجعل الحكم فيها متعدداً أي الحكم المسند إلى واحد منها غير مسند إلى الآخر وإن اتفقا نوعاً اهـ وقد تقدم رد هذا عند شرح قوله لنا الوقوع اهـ. (٩١) أي من أين للإمام، سيما وقد سبق أن التعدد ليس إلا في الإضافة وتجوز التعدد واحتماله لا يكفي بل لابد له من الدليل المثبت له لأنه مستدل لا معترض حتى يكفي الاحتمال اهـ منتخب (٩٢) ولا يصح الاستدلال بالتجوز وإنما يكون التجوز سنداً للمانع نحو أن يقول: لا نسلم كذا لم لا يجوز أن يكون كذا اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٩٣) وفي نسخة موت سيدها اهـ (*) ولا يصح عندنا لعدم الفائدة اهـ بحر وشرحه، ولعل له فائدة على قول من يجيز بيع أم الولد فيمنع بيعها في هذا المثال لأجل التدبير اهـ

(٩٤) وعبارته أقول القائلون بوقوع تعدد العلل المستنبطة اتفقوا على أنها إذا ترتبت حصل الحكم بالأولى اهـ (٩٥) الأولى الجميع كما يظهر من الدليل لأنه لو كان العلة المجموع لكان كل واحدة جزءاً لليلة وهو خلاف قوله محتجاً بأن العلل الخ، ولما لم يتنبه سيلان لذلك اعترض المصنف في قوله: هو الموافق لما ذهب إليه أصحابنا اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر ^{رحمته} (٩٦) في حاشية ما لفظه: ينظر فإن الظاهر الفرق، وإنما كفت نية واحدة عند أصحابنا لأن ماهية الجناية واحدة لا أنها علل مستقلة مختلفة اهـ

(قوله) لكونه مستدلاً، أي لكونه في معرض الاستدلال على امتناع تعدد العلل وعلى أن الحكم في صورة تعدد العلل متعدد

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 واحدا لا بعينه، وقد قال بكل منها قائل، والمختار عند أصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفية أنها (إذا حصلت مرة فعِللٌ) 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 العلل الشرعية^(٩٧) أدلة، واللازم منتف باتفاق، (و) لأنها لو لم تكن عللاً مستقلة لكان كل واحدة جزءاً^(٩٨) أو كانت العلة واحدة والقسمان باطلان (لأن الجزئية تبطل الاستقلال)

(٩٧) تقدم له قريباً أن العلة دليل باعث فهو أخص وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم فالملازمة ممنوعة، ولذا قال مؤلف الفواصل هناك: هذا يخالف قولهم في مواضع: أن العلة بمعنى الدليل وقد صرحوا في تعدد العلل بأنه كتعدد الأدلة، ثم الظاهر أن حق العبارة لامتنع استقلال الأدلة اهـ (٩٨) والعلة المجموع اهـ

(قوله) في كفى رفعهما الغسل بنية أحدهما، هذا لا يفيد ما ذهب إليه الفناري^(*) من أن العلة المجموع، وأما مخالفته لما في شرح المختصر فظاهر (قوله) أو واحد لا بعينه، لم يذكر المؤلف ﷺ احتمال أن تكون واحدة معينة لما يأتي أنه لم يقل به أحد (قوله) لأن الجزئية تبطل الاستقلال، قال في حواشي شرح المختصر^(*) 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 فنفس المتنازع

(*) قوله هذا لا يفيد ما ذهب إليه الفناري، 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 القول بعلة 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 فأيهما نوى المحدث كفاه إذ بانتفائه ينتفي المجموع المركب منه ومن غيره من الأحداث والله أعلم عن خط السيد زيد بن محمد ح

(*) قوله قال في حواشي شرح المختصر، 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 مبطللة للاستقلال واستدل لذلك بالقياس على الأدلة فلا فائدة في نقل ذلك عليه أصلاً والله أعلم اهـ محسن الشامي رحمه الله ح

الثابت لكل منها^(٩٩) 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^(١) ولزومه في معينة أظهر ولذلك لم يقل به أحد.

(وقيل بالثاني) وهو أن العلة المجموع فيكون كل منها جزء علة (وإلا لزم شبه المانع) المشار إليها بقوله: يستلزم التناقض إن كان كل منها علة (أو التحكم) إن كانت واحدة

(٩٩) حال الانفرد، وحال الاجتماع لا يصلح مانعاً من الاستقلال، وأجيب بأن معنى الاستقلال صدور الحكم عنها وحدها ويستحيل وجود الشخص مرتين اهـ شرح جلال على المختصر.

(١) إذ لا أولوية لأحدهما على الأخرى ولقائل أن يقول: ليس الأول باطلاً بما ذكرت لأن الاستقلال إنما هو حالة الانفرد، 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 لأحدهما معارضة صاحبه ولكننا لا نعرف أقواهما حتى نعرف عين الدافع من المدفوع فجعلنا محل القضاء مبهما اهـ سبكي

(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 الخ، وقيل بالثالث الخ إليهما إنما صرح بذلك في الشرح فيما سبق لكن قد أشار المؤلف رحمته في المتن إلى ذلك بقوله: ولأن الجزئية تبطل الاستقلال إذ من لازم الجزئية كون العلة المجموع وبقوله وواحدة تحكم (قوله) شبه المانع جمع شبهة (قوله) المشار إليها سابقاً بقوله يستلزم التناقض، والتناقض وإن كان شبهة واحدة في التحقيق إلا أنه بالنظر إلى تعدد موجباته كما سبق متعدد فصح كونه شبهة بهذا الاعتبار.

(قوله) إن كان كل منها علة، هذا ليس قيداً لقوله: يستلزم التناقض بل هو قيد بقوله: وإلا لزم شبه المانع ومعنى هذا التقيد أن هذا الإلزام بالنظر إلى القائل بأن كل واحدة علة وقوله أو التحكم بالنظر إلى القائل بأن العلة واحدة

(*) قوله لكن التحكم مع عدم التعيين غير ظاهر، في جعل العلة واحدة من غير تعيين دون المجموع تحكم اهـ محمد بن زيد رحمته ح

وقد تقدم جواب/هـ/كل من الطرفين^(٢) (وقيل بالثالث) وهو أن العلة واحدة غير معينة (والا) يكن كذلك (لزم ما ذكر) من كون الجزئية وشبه المانع يبطل الاستقلال^(٣) (أو التحكم في المعينة) والحاصل في هذا الاحتجاج أنه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئية لإبطالها 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: وصفا لا يظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها فيجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته (لحصول التعريف) للحكم بها وهو من أقوى فوائدها.

(قيل) كونها مما يعرف الحكم لا يتصور إلا وهي (مستنبطة من الحكم)

(٢) ينظر أين ذكر جواب التحكم فيما تقدم اهـ يؤخذ من قوله: ورد باستنباطه من محال الانفراد ومعنا هذا في سيلان اهـ (٣) أي كل واحدة منهما تبطله اهـ

(قوله) وقد تقدم جواب كل من الطرفين، أما الأول ففي أول البحث حيث قال: قلنا في العقلية وأما التحكم فلم يستدل المؤلف رحمته بالتحكم فيما 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 فيستنيط العقل أن العلة كل واحد لا الكل وقد أجاب المؤلف رحمته هنالك بحاصل هذا الجواب فيما تقدم حيث قال: ورد باستنباطه من محل الانفراد لكن لم يجعله المؤلف رحمته جواباً عن التحكم بل عن الاستدلال بغير التحكم وحينئذ يستقيم كلام المؤلف رحمته 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 المعينة^(٤) (قوله) قيل مستنبطة الخ، 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 منصوصة أو مجمعة عليها لأن التنصيص على العلة أو الإجماع تصريح بالحكم فلا يصدق أن الحكم إنما عرف بها فبقي أن يعرف =

(٤) قوله لكن قد عرفت عدم ظهور التحكم في غير المعينة، وقد عرفت دفعه بالمنقول أولاً

عن السيد محمد بن زيد ح.

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 حينئذ؛ 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^(٤) 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 مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر فلا دور.

[مسألة في جواز تعليل حكمين بعلة]

(مسألة) (ويجوز تعليل حكمين) شرعيين بعلة واحدة فإن كان تعليلهما بعلة واقعة (بأمانة)^(٥) فهو جائز (اتفاقاً) إذ لا امتناع في نصب علامة^(٦) واحدة على حكمين مختلفين (و) إن كان واقعة (بباعت)^(٧) على شرع الحكم فقد

(٤) 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 اهـ تحرير وشرحه (٥) وهي التي لا يكون وجود الحكم لأجلها بل تكون معرفة فقط اهـ نيسابوري (٦) وفي نسخة أمانة اهـ (٧) أي تلك العلة باعثة اهـ والفرق بين الباعث والأمانة أن الباعث وصف ضابط لحكمة مقصود من شرع الحكم، والأمانة لا تكون كذلك بل معرفة للحكم اهـ أصفهاني

= بها وهي مستنبطة وحينئذ 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 لأن استدلال المخالف بالدور وأجاب عنه وقال فيدور في المستنبطة وكان الأولى التعميم فيهما كما هو ظاهر ما ذكره السعد والله أعلم (قوله) فهو جائز اتفاقاً بل واقع بلا خلاف كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب المغرب

اختلف في جوازه، والمختار الجواز؛ (إذ لا مانع من مناسبتها) ^(٨) أي: وصف لحكيمين ^(٩) كالزنا المثبت للجلد والرجم ليحصل بهما الزجر التام وكالسرقة للقطع زجراً له ولغيره ^(١٠) 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 الحكيمين لأن معنى مناسبة الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله، فإذا حصل أحد الحكيمين فقد حصلها ثم إذا حصل الآخر حصلها أيضاً وهو تحصيل الحاصل.

(قلنا) لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل؛ لجواز أن لا تحصل الحكمة المقصودة ^(١١) بواحد من الحكيمين (بل بهما) معاً كما في مثال الزاني (أو) تحصل (بالآخر أخرى) ^(١٢) كما في مثال السارق ^(١٣) (و) يجوز أيضاً (كونها) ^(١٤) حكماً شرعياً) إما بمعنى الأمانة فلا كلام فيه للقطع بأنه لا امتناع في جعل الشارع أحد الحكيمين أمانة للآخر بأن يقول: إذا حرمت كذا فقد حرمت كذا، وإما 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

(٨) مضاف إلى المفعول اهـ (٩) مختلفين كحفظ العقل لتحريم الخمر، ولوجوب الحد على شاربها بمعنى أنه باعث للشارع عليهما اهـ رفواً (١٠) كما ينبغي اهـ (١١) أي يحصل بالحكم الآخر حكمة أخرى اهـ (١٢) مثل الذي حصلت بالأولى، وحينئذ 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 اهـ رفواً (١٣) وهو جبر صاحب المال اهـ (١٤) أي العلة اهـ

(قوله) زجراً له ولغيره عن العود، لو قال: زجراً لغيره وله عن العود لكان أحسن ليكون قوله عن العود قيد للسارق (قوله) وللقائم عندنا، أي الباقي

(والتأخر ممتنع) لما سبق من امتناع تأخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها (والمقارنة تحكم) لعدم أولوية أحدهما بالعلية (قلنا) جواباً عن احتجاجهم (لا يضر النقص 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)^(١٥) كما يقال في بطلان^(١٦) بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابس 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) /ص ٥٤٨/ مطلوب دفعها وإلا لم يشرع ابتداء 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 وكان في كثرة وقوعه مفسدة ما، فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته - أعني الشهادة - دفعاً للمفسدة المرجوحة فوجوب الحد المفضي إلى كثرة الإتلاف والإيلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون الشهداء أربعة دفعاً لمفسدة الكثرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة.

(١٥) تلزم من شرع الحكم الذي هو العلة اهـ نيسابوري (١٦) إذا قيل الخمر مثلاً نجس فيبطل بيعها كالخنزير فالأصل هاهنا هو الخنزير وحكمه بطلان البيع والنجاسة التي هي حكم شرعي علة باعثة على بطلان بيعه لتحصيل مصلحة تتبعها هي التنزه عن مزاولة 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 اهـ رفواً

(قوله) والتأخر، أي تأخر الحكم الذي هو علة ممتنع لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخراً عن ثبوت حكم الأصل (قوله) ولا تحكم مع نحو المناسبة الخ، أي مع ثبوت علية 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

(و) يجوز في العلة أيضا (كونها مركبة) من عدة أوصاف كالقتل العمد العدوان^(١٧) عند الجمهور خلافاً لقوم؛ (لما تقدم)^(١٨) من جواز إجراء مسالك العلة فيها (قيل) في الاحتجاج لمذهب الأقلين: (العلية صفة زائدة)^(١٩)؛ لإمكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها إلى النظر والمجهول غير المعلوم وحينئذ إن لم يقم شيء 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)^(٢٠) أيضا) يعني كل واحد من الأجزاء يكون علة مستقلة دون المجموع (أو) قامت (بالمجموع) من حيث هو^(٢١) مجموع (فإن لم يكن له جهةٌ واحدة) بها يكون المجموع مجموعاً^(٢٢) (فظاهر) أنه لم يكن أمراً آخر سوى تلك الأوصاف فالعلية القائمة بها إما قائمة بكل وصف أو ببعض الأوصاف، وفيه ما عرفت (وإلا) يكن كذلك، بل كان له جهةٌ واحدة (نقل) الكلام^(٢٣) (فيها) فيقال/ص: قيامها إما بواحد أو بكل واحد أو بالمجموع فتحقق^(٢٤) جهة واحدة أخرى (وتسلسل قلنا) بعد النقض^(٢٥)

(١٧) جعل مجموع الثلاثة الأوصاف علة واحدة للقصاص اهـ من شرح الجلال (١٨) قال العضد: لنا أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليه بالدليل اهـ (١٩) على ذات العلة اهـ 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 الخ مثل ما هاهنا اهـ المراد نقله، وهو أوضح من عبارة الكتاب اهـ (٢٠) وهو خلاف المفروض اهـ سبكي (٢١) بمعنى أنه إن قام ببعضها جزء وبعضها الآخر جزء آخر لزم أن يكون للعلية ثلث ونصف وربع اهـ سبكي (٢٢) أي شيئاً واحداً اهـ (٢٣) من العلية إلى تلك الوحدة اهـ سبكي (٢٤) مضارع، تأمل اهـ مولانا زيد بن محمد وعبرة السعد فيتحقق جهة واحدة أخرى وتسلسل اهـ وعبرة ابن الهمام كما هنا اهـ (٢٥) عبارة العلامة العضد الجواب أنه منقوض لكون الكلام المخصوص خبراً واستخبار 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، =

(قوله) فظاهر أنه لم يكن أمر آخر، يعني تقوم به العلية وعبرة السعد فتمام ما ذكرنا ظاهر لعدم أمر آخر سوى الأوصاف المتعددة.

بنحو الخبر^(٢٦) والاستخبار: (بل) هي صفة (اعتبارية) لا وجودية (والا لزم) من قيامها بالوصف وإن كان باطلاً^(٢٧) (قيام المعنى بالمعنى)^(٢٨) وأنه محال.

(و) يجوز أيضاً تعليل الحكم العدمي بعدم مقتضي المتعين وهو مما لا نزاع فيه، وأما (تعليل العدمي بمانع)^(٢٩) أو انتفاء شرط) كتعليل عدم صحة البيع بالجهل^(٣٠) بالمبيع

= ولو سلم فإنما يلزم ذلك لو لم تكن العلة اعتبارية إضافية بل وجودية وليست وجودية وإلا كانت معنى، والوصف المعلل به معنى أيضاً فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وإنه 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}.

(٢٦) أي الخبر والاستخبار صفتان للكلام وليستا بزائدتين عليه ولا قائمتين به لأنه عرض اهـ (*) 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 اهـ رفواً (٢٧) فإن وصف الخبرية والاستخبارية جارية فيهما مع تركيبهما من عدة حروف والله أعلم وكذا الأمر والنهي اهـ.

(٢٨) بسيطاً نسخ، هكذا في نسخ بعض تلامذة المصنف وهو في فصول البدائع (٢٩) لأن العلية عرض، ومجموع الأوصاف أيضاً عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال اهـ سبكي على المختصر (٣٠) 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 القائس نفي الحكم في المحل الآخر لأنها وجدت فيه علة النفي في المحل الأول فقال المصنف: لم يلزم القائس 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، =

(قوله) بعد النقض 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) وإلا، أي وإن لم تكن العلة اعتبارية بل وجودية تقتضي محلاً يقوم به لزم من قيامها بما 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 ووجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد المتفق عليه لمحال آخر لازم للمحال الأول وهو قيام العرض بالعرض، والتالي باطل اتفاقاً فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد (قوله) بالجهل بالمبيع، هذا وجود مانع

أو عدم وجوده في الملك^(٣١) فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع من أهله^(٣٢) في محله، والمختار أنه **(لا يقتضي)** التعليل بأيهما **(وجود المقتضى لنفيهما)** أي: المانع وعدم الشرط **(للحكم)** إذا وجدا أو أحدهما **(مع وجوده)** أي: المقتضي **(فمع عدمه)** يكون انتفاء الحكم معهما **(أجدر)** للخلو عن المعارض **(قيل)** في الاحتجاج للمخالف: ٥٥٠/٥٥٠. إذا لم يوجد المقتضي كان **(عدم الحكم لعدمه)** لا لهما كما زعمتم فكان إسناد انتفاء الحكم إلى وجود المانع وانتفاء 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 حيث جعل العدم فيها دليلاً^(٣٣) وهو كثير في الفتاوى والأحكام، مثل قولهم: فوائد الغصب لا تضمن؛

= فاستدل المصنف بقوله ((لنا أنه إذا انتفى الحكم وهو الصحة ((مع المقتضي)) وهو عقد البيع مثلاً كان انتفاء الحكم ((مع عدمه أجدر)) اهـ من شرح المختصر وشرح الجلال عليه وهي أوضح مما هنا اهـ

(٣١) مثال المانع، وقوله أو عدم وجوده في الملك مثال انتفاء الشرط اهـ

(٣٢) أي من مكلف مختار في محله أي مما يصح بيعه لا مثل الكلب والخنزير والخمر اهـ (٣٣) هذا الدليل في غاية الضعف لأن النبي ﷺ يعلم جميع ما أوحى إليه بدليل إن علينا جمعه، 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 خلي أبيض لأنها محصورة عنده ولم أجد فيما أمرني به السلطان كذا، ولا يكون دليلاً على العدم قول من يقول: لم أجد في خيل عصرنا أبيض ولم أجد في أمر السلطان للناس كذا، وفي المواقف وشرحها تحقيق لذلك فيحسن الرجوع إليه اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله.

(قوله) فهل يقتضي، أي التعليل بهما وجود المقتضى 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 وجد، أي المانع وعدم الشرط **(قوله)** أو أحدهما، هذا على قول الكوفيين إذ العطف على الضمير المتصل من غير فصل ولا تأكيد **(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.

لأنها لم تغصب، ويجوز أن يكون قياساً عقلياً وذكر أثناء الشرعيات استطراداً.

[فيما يثبت به حكم الأصل المقيس عليه]

(مسألة) (قيل: يثبت حكم الأصل) المنصوص عليه (بالعلة؛ لأنها الباعث) للشارع على إثبات حكم الأصل^(٣٤) وهذا مذهب الشافعي 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 ينكرون كونها هي المَعْرِفَةُ لحكم الأصل بالنسبة إلينا، والشافعية لا يقولون بذلك، والشافعية لا ينكرون كون النص مُعْرِفاً للحكم بالنسبة إلينا وإنما الذي ينكرون كونه باعثاً على شرع الحكم، والحنفية لا يقولون بذلك. واعلم أن القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقيل: إنها المؤثرة، وقيل: المَعْرِفُ،

(٣٤) 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 باعث عليه، وأن مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلا لا يخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك، قال المصنف: ونحن معاشر 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 جعفر اهـ عن خط السيد العلامة أيضاً

(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 (قوله) وإنما الذي ينكرون كونها هي المعرفة الخ، وقوله إنما الذي ينكرون 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 تعبداً لا علة له، وأما عبارة المؤلف رحمه الله فكما ترى فليتأمل^(٣٥) **(قوله) وقيل المعروف، هذا لجمهور الأشعرية لأن الحكم عندهم قديم فلا يصح فيه التأثير أو لأن عدم المؤثر عندهم هو الله تعالى كما ذكره في شرح الجمع**

(*) قوله) وأما عبارة المؤلف فكما ترى كلام المؤلف مثل كلام العضد فتأمل اهـ عن خط شيخه.

وقيل: الباعث لا على سبيل الإيجاب^(٣٥) والقولان الأخيران أقرب إلى الصواب. /والمعنى/ ولما فرغ من بيان شروط العلة شرع في بيان الطرق الدالة على عليتها؛ لأن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد من إثباته بالدليل وذلك إما إجماع أو نص أو استنباط فقال:

[طرق العلة]

(فصل) (وطرق العلة) ويعبر عنها أيضاً بمسالك العلة (منها: الإجماع) وإنما قدمه على النص الذي هو الأصل للإجماع^(٣٦) لوجهين أحدهما: أن الإجماع أقوى قطعياً كان أو ظنياً^(٣٧) ولهذا يقدم على النص عند التعارض،

(٣٥) أي لا موجبة لذاتها كالعقلية، وهذا هو الذي اختاره في الفصول ونسبه إلى جمهور المعتزلة وقال بعض الفقهاء وابن زيد أنها موجبة لا بذاتها بل بجعل الشارع لها موجبة بإضافة 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 فساده هكذا في الفصول وشرحه، وفي الجمع وشرحه وفي تعريف العلة أقوال أحدها وبه قال أهل السنة: إنها المعرف 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 اهـ.

(٣٦) ولذلك عكس البيضاوي اهـ (٣٧) 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، فيكون ذلك من الثاني من المسالك اهـ جلال

(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 **(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 يحتمل خلاف الواقع فلا بد من إثباته بالدليل إذ لو كان إنشائياً لم يتصور إثباته بالدليل ولو كان ضرورياً لكان مستغنياً 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.

وثانيهما: أن النص تفاصيله كثيرة، والمراد من ثبوتها بالإجماع أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا إجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان" على أن علته شغل القلب وتشويش الغضب للفكر، ولا يتوهم أن 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^(٣٨) كالصغر علة لولاية المال إجماعاً فكذا النكاح.

(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" و"كَي تَقَرَّ عَيْنُهَا" و"إِذَا لَذَقْنَاكَ" (ثم الظاهر) في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل وباء السببية وان الداخلة^(٣٩) على ما لم يبق/ooor للمسبب ما يتوقف عليه سواه؛ فقد تجيء اللام للعاقبة، والباء لنحو المصاحبة، وإن للزوم من دون سببية ولشبوت أمر على تقدير آخر بطريق الاتفاق ومنه أن بالفتح^(٤٠) مخففاً ومثقلاً بتقدير اللام فإن التقدير كالتصريح.

(ثم ما دخلت عليه^(٤١) الفاء على الوصف) المعلل به نحو: فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً.

(٣٨) ظاهره أن القطعي المعارض هو الإجماع وعبرة العضد: أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو في الفرع ظنياً أو يدعي الخصم معارضاً في الفرع اهـ والله أعلم (*) والمعارض قوله عليه الصلاة والسلام: الثيب أولى بنفسها من وليها اهـ عقد للقرشي

(٣٩) لأنها مشتركة والمشارك كما عرفت لا يتعين أحد معانيه إلا بالقرينة، ودلالة القرينة بالظهور لا بالنصوص اهـ جلال (٤٠) كقوله تعالى: "أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَيْنَ" اهـ (٤١) فيه الفاء نسخة اهـ (*) قوله: ثم ما دخلت عليه الفاء، وقوله: ثم في لفظ الراوي هذان قسمان من الظاهر، وقد جعلهما قسيمين له فلو قال: ومنه ما دخلت عليه الفاء في لفظه لكان أحسن، ولعله يقال التقديم ثم الظاهر الذي دخلت عليه الخ فلا اعتراض اهـ

(قوله) معارضاً في الفرع، خص اعتبار المعارض بالفرع لأن الأصل مجمع عليه فلا معارض له (قوله) فكذا النكاح، والمعارض في الفرع هو البكارة. (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 فالحمار ناهق

(أو الحكم) المعلل نحو: "فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (٤٢) وسِرُّه (٤٣) أن الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلاً متأخر خارجاً فجوز ملاحظة الأمرين ودخول الفاء على كل منهما والفاء لم توضع للعلة بل للترتيب، ثم يفهم منه العلة بالاستدلال فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جُعِلت من أقسام ما يدل بوضعه، ومن جهة احتياج ثبوت العلة إلى النظر جُعِلت استدلالية لا وضعية صرفة، فكان ما دخله الفاء مرتبة دون ما تقدمها هذا إذا كان **(في لفظه عليه) الصلاة (والسلام) أي:** إذا ورد على لسانه من الكتاب والسنة.

(٤٢) والظاهر أن هذا من الشر 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 في الغائية، أما الفاعلية فإن تقدمهما واجب مطلقاً، فدخول الفاء على الحكم فيها لتأخره كما في "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا" فهي لا تدخل مطلقاً إلا على متأخر الوجود اهـ جلال.

(٤٣) السر العلة كما في شرح الفصول حيث ذكر العلة وفي السعد الحكمة وهي بمعنى العلة أيضاً اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته

(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 الخ.

(*) قوله) وتأخره في الخارج، ولا يخفى أن هذا الحكم ليس بكلي إذ كثيراً ما يكون الباعث متقدماً في الخارج ومنه قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا" وقوله: سهى فسجد. وزنى ماعز فرجم اهـ سعد (*) قوله) وهي أولى، إنما كانت أولى لأن الظاهر أن الملاحظة هي المجوزة للدخول، ويفهم من قوله: أولى أن لكلام الشارح رحمته وجه صحة وهو كذلك، فإنه إذا كان جوز من الجمهور كانت الملاحظة نائباً 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 اهـ محمد بن زيد رحمته ح

(ثم) ما دخلت فيه الفاء (في لفظ الراوي) نحو سهى فسجد؛ فإنه يزيد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم، ولكنه لا ينفي الظهور^(٤٤) 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: "فإنه 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" وإنها من الطوافين، فقل: من النص من المرتبة الثالثة؛ لأن اللام مضمرة معها^(٤٥) لا مقدر والمضمرة أنزل من المقدر، وقيل: من الإيماء؛ لأنها لم توضع /و٥٥٣/ للتعليل بل لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومتروقه، ودلالة الجواب على العلية^(٤٦) إيماء، وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الأول حيث قال: إنها في هذه المواقع تغني غناء الفاء.

(وغير الصريح) من النص (يسمى^(٤٧) تنبيهها) على العلة (وإيماء) إليها

(٤٤) قد مر أن ما دخله الفاء قسيم الظاهر لفهمه من ثم ولعل الظهور أعم مما دخله الفاء اهـ حبشي (٤٥) كأنه أراد بالمضمرة 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 اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد، فمقتضى المنقول عن الجامي أن اللام مع المكسورة مقدر لا محذوف (٤٦) لعله يريد أن في الآية استئناف أوجب حذف العاطف كأن سائلاً سأله فقال: لم لا تبرئ نفسك وأنت نبي معصوم فقال: إن النفس، فهذا الجواب حكمه حكم الجواب في خبر المواقع اهـ. (٤٧) ويسمى تنبيه النص وإيماء النص أي أن النص نبه وأوماً إليها ولم يصرح بها اهـ جلال

(قوله) نحو سهى 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 جبناً انتهى، وكذا "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا" (قوله) فإن العلية تفهم من الفاء، فكانت من أقسام الصريح وهذا تعليل للبطلان (قوله) لا من الاقتران، فلا يكون من الإيماء (قوله) مضمرة معها لا مقدر، إذ لو قدر لفتحت إن كما في أن بالفتح (قوله) وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الأول، وقد استوفى الكلام في ذلك في المطول

وبعض الأصوليين جعل الإيماء مسلماً مستقلاً نظراً إلى أن دلالة ليست بحسب الوضع (وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل^(٤٨) لكان بعيداً) يعني: أن التنبيه والإيماء هو أن يقترن حكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً وقوعه من الشارع لفصاحته وإتيانه بالألفاظ في مواقعها^(٤٩) ولتنزه كلامه عما لا فائدة فيه

(فمنه خبر المواقع في نهار رمضان) وهو أعرابي قال لرسول الله ﷺ: واقعتُ أهلي في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة. أخرجه الستة، واللفظ لابن ماجه، وهذا مثال كون الوصف بنفسه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للإعتاق؛ لأن إيراد الأمر به في معرض الجواب يجعله في معنى: واقعتُ فكفر، وإن كان دونه في الظهور لتقدير الفاء وإلا لزم إخلاء السؤال عن الجواب،

(٤٨) أي لأجل كونه علة للأخر 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 اهـ جلال (٤٩) في مواضعها اهـ نسخة

(قوله) وبعض الأصوليين، اختاره المهدي رحمه الله وصاحب الفصول ورواه عن أبي الحسين والآمدي (قوله) جعل الإيماء وكذا في شرح المختصر أي هذا المسلك وهو التنبيه والإيماء فاكتفى بذكر الإيماء، وعبارة القسطاس^(٥٠) التنبيه والإيماء (قوله) وهو، أي الوصف (قوله) لفصاحته الخ، أي بلاغته فيكون قوله: وإثباته 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 لم أن يكن للتعليل بأن يكون زجراً أو ابتداء كلام أنه قد أفاد وإن كان بعيداً فقد جمع المؤلف رحمه الله بين تعليلين عدم الإفادة وهو لبعض الأصحاب وما يأتي وهو لابن الحاجب وشرح كلامه والأولى الاقتصار 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 يراد الأمر به الخ، أي بالإعتاق (قوله) وإن كان، أي ما نحن فيه دونه أي دون واقعت فكفر، لأن الفاء فيما نحن فيه مقدرة ولاحتمال عدم الجواب كما يأتي (قوله) وإلا لزم إخلاء السؤال الخ، المعنى وإن لم يكن في معناه لم يكن جواباً وحينئذ لزم إخلاء السؤال الخ، ولو لم تحمل العبارة على هذا وفسرت بما هو الظاهر منها لكان المعنى =

(*) (قوله) وعبارة القسطاس التنبيه والإيماء، فعلى هذا لا يكون قسماً من النص بل قسماً مستقلاً فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

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)** ^(٥٠) /soozi/ في مثله وعلل بالباقي **(فتنقيح)** ^(٥١) **(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 المذكور للتعليل؛ لأن المراد ^(٥٢) فهم العلية منه لا فهم عليته والأول أعم من الثاني،

(٥٠) لأن الأوصاف في المثال المذكور كونه أعرابياً وكون المحل أهلاً أي زوجة وكونه وقاعاً وبقي كونه إفساداً اهـ (٥١) فتنقيح للعلة أي تخليص لها عما يشوبها من غيرها، ويسمى تنقيح المناط اهـ مختصر وشرح الجلال عليه (٥٢) بقوله: لو لم يكن للتعليل لو لم يفهم منه التعليل فيكون معنى قولنا: لو لم يكن للتعليل لو لم يكن مفيداً للتعليل اهـ

= وإن لم يجعله في معناه لزم إخلاء السؤال الخ، ولو قال المؤلف رحمه الله لأن أمره رحمه الله بالإعتاق جواب له وإلا لزم الخ فيكون في معنى الخ لكان أظهر، وعبرة شرح المختصر فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق وذلك لأن عرض الأعرابي واقعته عليه لبيان حكمها، وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم الخ، ما في شرح المختصر فخذ منه **(أقوله)** ولذلك كان احتمال الخ، أي للزوم إخلاء السؤال عن الجواب المستبعد في كلامه رحمه الله كان احتمال أن يكون ابتداء كلام كما لو قال العبد لسيدته: طلعت الشمس فيقول السيد: اسقني ماء

(أقوله) فإن حذف بعض الأوصاف، هذه نسخة وهي كما في شرح المختصر وقد يوجد في بعض النسخ فإن حذف فتنقيح مناط ولعله نائب حذف لصيغة المجهول، ويعود إلى المصدر بالتأويل أي أوقع الحذف أو لعله بصيغة المعلوم والضمير عائد إلى القياس لدلالة السياق عليه **(أقوله)** ولا يخرج بهذا الخ 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: ولا يخرج بهذا عن كونه مثلاً، وما ذكره المؤلف رحمه الله دفع لما يقال إذ الغي الوقاع كما ذكرتم مع أنه الوصف المقترن به الحكم لم يكن الحديث مثلاً لما نحن فيه، وخرج عن المبحث، فأجاب بأن المراد بكون الوصف للتعليل فهم التعليل منه فيصدق على كونه نفسه للتعليل، وعلى كون غيره للتعليل كالإفساد، ولذا كان الأول أعم من الثاني كما ذكره المؤلف رحمه الله لكن يرد أن قولهم لو لم يكن للتعليل ظاهر في أن المراد كون الوصف نفسه علة اللهم إلا أن يكون التقدير لو لم يكن مفيداً للتعليل فيشمل الأمرين.

ولما انجر الكلام إلى ذكر المناط وهو العلة توجهت الإشارة إلى أنواع النظر والاجتهاد فيه فنقول: لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر إما في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه أما الأول فهو: النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص^(٥٣) أو بالإجماع^(٥٤) أو بالاستنباط نحو أن يعرف أن الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ ذا شدة مطربة المظنون بالاجتهاد وتحقيق^(٥٥) المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة فيه معلومة بالنص أو الإجماع، وإنما الخلاف فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط،

(٥٣) كما في جهة القبلة فإنها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى: "وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" وكون هذه الجهة جهة القبلة مظنون اهـ شرح تحرير (٥٤) كالعدالة فإنها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالإجماع، وأما عدالة شخص معين فمظنونة تعرف بالاجتهاد اهـ تحرير (٥٥) 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 اهـ

(قوله) في آحاد الصور، أي صور الفروع المتنازع فيها بين الخصمين هل هي موجودة فيها أم لا كالنبيذ ونحوه مثلاً **(قوله)** بعد معرفتها في نفسها، أي بعد معرفة أن علة الأصل وصف معين **(قوله)** نحو أن يعرف، هذا مثال لمعرفة بالاستنباط **(قوله)** إن الشدة المطربة، هكذا في شرح المختصر في بحث شروط الفرع، وقيل الأظهر أن يقال إن الإسكار مناط الخ، وقد سبق نظير هذه العبارة **(قوله)** المظنون بالاجتهاد، المظنون صفة كون النبيذ ذا شدة، وقوله: تحقيق المناط خبر فيكون الخ، ولعل المراد بالنظر يعني من المستدل والمعترض وقوله: المظنون بالاجتهاد يعني عند المستدل لئلا يرد أن المظنون بالاجتهاد إذا كان حاصلًا عند المستدل والمعترض لم يحتاج إلى النظر، ولو تعلق قوله بالاجتهاد بقوله: بالنظر صح كون النظر والاجتهاد منهما، والمظنون عند المستدل ولم يتعرض في شرح الجمع لما ذكره المؤلف **(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^(*) المذكور، وأما إرجاع الضمير إلى تحقيق المناط فلا يخفى ما فيه، وقوله: معلومة أي في أصله

(*) قوله) أي في هذا القياس، الظاهر إعادة الضمير إلى حكم الأصل فتأمل اهـ ح عن خط

شيخه

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد/ص٥٥٥ في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين إما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الأعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد أن ذلك الوصف لا يصلح للعلية فتعين أن يكون المناط ما فيه من العموم^(٥٦) وهو إفساد الصوم،

(٥٦) عبارة شرح المختصر ويناط بوصف عام وهو مطلق الافساد اه والله أعلم

(قوله) وأما تنقيح المناط، أي تلخيص الوصف الذي ناط الشارع الحكم به فالعلة في تنقيح المناط لم يستخرجها القياس^(*) 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 لاشتماله على خصوصية لا تصلح للعلية وقوله فيما يأتي: وإما لذات^(*)، أي وإما لاشتماله 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، فألغى المعنى الخاص، وإنما قال المؤلف رحمته: 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، وعبارة 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 طردى أو لثبوت الحكم بدونه ويناط بالباقي =

(*) قوله) لم يستخرجها القياس، وفي نسخ القائس اه.

(*) قوله) فيما يأتي وأما لذات، عبارة المؤلف وأما لذات الوصف اه

وإما لذات الوصف بأن 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 منكره في نوع كأبي حنيفة فإنه ينكر القياس في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها؛ لأنه يسميه استدلالاً^(٥٧) ويفرق بينه وبين القياس فيخص القياس بما يكون

(٥٧) وفي نسخة استداليا اهـ

= كتعيين جماع المكلف لاعتبار الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الوقاع من كونه أعرابيا 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 البديل ولذا عرفه في الفصول بقوله: تعيين المناط تعليق الحكم بوصفين فصاعداً على البديل ثم يعين أحدهما بالاجتهاد كعلة 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^(٥٨) 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 أقرؤا به لأنهم بنوا على أن النص على التعليل نص على التعميم ذكره في شرح الجمع (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 ازداداً وابتلاعاً لغير المائع والشرب ابتلاعاً للمائع وهذا الفارق ملغى في الشرع فيجب حذفه وحينئذ يتناول النص كلا الأمرين ولهذا أجراه أبو حنيفة مجرى النصر كما سيأتى

(*) قوله أي على ما ذكر من الأدلة، الظاهر عود الضمير إلى كل ذلك، وأما قوله: من الأدلة في عبارة المؤلف فهي بيان ما يساعد عليه فلا تخلو عبارة المحشي من قلق اهـ قال اهـ شيخنا دامت إفادته.

ص/٥٥٦/ 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 رحمته الله تعالى: تنقيح المناط هو: الجمع بين الفرع والأصل بإلغاء الفارق وتخليجه 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 يبس، قالوا: نعم قال: "فلا إذن" رواه أبو داود والترمذي والنسائي 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؛ لإذن، والظاهر؛ للفاء إذ لو لم يبق إلا واحدا منها لأفاد التعليل.

(وخبير الخثعمية) روى الستة أنه صلى الله عليه وسلم لما سألت الخثعمية: إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه؟ فقال: رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ^(٥٨)

(٥٨) حكى لي بعض مشائخي أن سماع الحديث فقضيته بإثبات الياء على خلاف القياس فيبحث عن صحة ذلك اه برطي، إلحاق الياء بعد تاء المؤنث مع الهاء لغة حكاه أبو علي ذكر معناه الرضي في بحث الضمائر في شرح قوله: فالمرفوع المتصل، ولفظ الرضي:

(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 رحمته الله تعالى، 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 فيناط بالباقي فيردان مقتضى كلام المؤلف كون الإلحاق بجامع ومقتضى كلام الغزالي أن الإلحاق بإلغاء الفارق لا بالجامع **(قوله)** إذ لو لم يبق إلا واحد منها لأفاد التعليل، في كون هذا علة للسابق خفاء وفي شرح المختصر، وكونه مفهوماً من الفاء وإذاً لا ينافي الإيحاء إذ لو قدرنا انتفاءهما ل بقي فهم التعليل.

أكان ينفعه؟ قالت: نعم^(٥٩)

وهذا مثال النظير؛ لأنها سألت عن حجها عن أبيها^(٦٠) فذكر عليه السلام نظيره وهو قضاؤها دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع فكان علة له، وإلا لزم أن يكون ذكره عبثاً، ففهم منه أن نظيره في المسؤول عنه علة لمثل ذلك الحكم.

(و) هذا (يسمى)^(٦١) عند الأصوليين (تنبيها على أصل القياس)؛ لما فيه من ذكر/ص ٥٥٧ الأصل الذي هو دين الآدمي على الميت، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة وهو قضاء فرض الميت

= قال أبو علي: وقد تلحق الياء تاء المؤنث مع الهاء قال رميته فاقصدت وما أخطأت الرمية اه قال في حاشية هناك على قوله: وما أخطأت الخ هكذا ضبط في نسخ، وفي نسخة السيد إبراهيم بإسناد الفعل إلى الرمية وتخفيفها اه. (٥٩) قال عليه الصلاة والسلام: فحق الله أحق بأن يقضى سألته الخثمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم العبث ففهم منه أن النظير في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع اه عضد (٦٠) يريد عن قضاء حجها عن أبيها هل ينفعه بمعنى هل يسقط وجوبه فقضاء حجها وصف والنفع بالمعنى المذكور حكم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٦١) قال في المختصر وشرحه للعلامة الجلال ما لفظه: وهذا الجواب من النبي صلى الله عليه وآله فيه تنبيه على أركان القياس الأصل والفرع والعلة ودلالة المكلفين على العمل به، وفي ما قالوه نظر لأن الكلام في علة القياس التمثيلي وهذا من الاقتراني والوسط في الاقتراني وإن كان علة للتصديق بالنتيجة فهم شرطوا فيه أن يندرج الأصغر في مفهوم الأوسط ويندرج الأوسط في مفهوم الأكبر فالحكم على الأصغر بمجهول الكبرى إنما يصح بعد تسليم كليتها ليتحقق الاندراج ولا يتم في التمثيل 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 الاقتراني لأن شرطه تسليم كلية الكبرى، فإذا ليس مثال الخثمية بقياس تمثيلي وإنما هو اقتراني لأن النبي صلى الله عليه وآله نبهها على الصغرى لأن كون الحج ثابتاً في الذمة يستلزم كونه ديناً فالحج دين قضية معقولة، وكل دين يقضى بقضاء الولد مسلمة، فالحج ينقضي بقضاء الولد لازم لا بالتمثيلي بل بالعموم. وقد عرفت أنهم اشترطوا في القياس التمثيلي أن لا يكون 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 اقتراني 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 اه والله أعلم.

فقد جمع فيه ﷺ أركان القياس كلها (٦٢)

ونحوه ما في الصحيحين: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أُمِّي 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 تميمضت من الماء وأنت صائم أتفطر؟" قال: لا قال: "فمه". رواه أبو داود والنسائي (٦٣) ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في المسؤول عنه مثله.

واعترض الآمدي على التمثيل به بأنه ليس مما نحن فيه (٦٤)؛ لأنه لا يصلح أن يكون علة لعدم الإفساد إلا ما يكون مانعاً منه، وكونه مقدمة للمفسد لم تقض إليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد، ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر (٦٥) من أن مقدمة المفسد مفسد،

(٦٢) عبارة مختصر المنتهى: وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة وقريب منه عبارة العضد فناسب ذكرهما لثلاثة من أركان القياس، وأما قول المؤلف رحمه الله فقد ذكر أركان القياس كلها فكان عليه أن يزيد ذكر الحكم اهـ عن خط السيد عبد القادر رحمه الله، وقد زاد لفظ أركان الجلال في شرحه على المختصر كما رأيت في الحاشية الأولى اهـ (٦٣) وضعفه أحمد، وقال النسائي: أنه منكر اهـ سبكي (٦٤) أي التنبيه على أصل القياس اهـ (٦٥) 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 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 المقضي للإفساد (إذ غايته) أي غاية ذكر المضمضة بيان المقدمة (لا تفسد) =

(قوله) فقد جمع 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 **(قوله)** ذكر حكم المضمضة الخ، 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 القبلة أيضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها **(قوله)** ليس مما نحن فيه، أي ليس ذلك تعليلًا لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد لم تقض إليه لأنه لا يصلح الخ

وفيه بحث؛ لأن في قوله عليه الصلاة والسلام^(٦٦) /ص ٥٥٨/ تنبيهاً على الوصف المشترك بين المضمضة والقُبلة وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلة^(٦٧)؛ لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومي إليه (ومنه) أي من الإيماء وهو مرتبة من مراتبه (الفرق بين حكيمين) بوصفين إما (بصفة) أي بصيغة الصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم، ولل فارس سهمان^(٦٨)، أو ذكر أحدهما فقط نحو القاتل لا يرث^(٦٩) (أو) بصيغة (استثناء) نحو: "فَنَصَفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ"^(٧٠) (أو) بصيغة (غاية) نحو: "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ"^(٧١)

= 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 تعليلاً للحكم بعدم الإفساد، وهذا بخلاف قضاء الدين في خبر الخثعمية فإنه مؤثر في النفع فيكون ذكره لتعليل النفع وعرفناك أن ذلك من القياس الاقتراني فكأن عمر قال: القبلية 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 أي (يحدث) يثبت بالحدس أن مقدمة التكليفي مثله فإن مقدمة الواجب واجبة ومقدمة الحرام محرمة دون مقدمة السبب فلا يكون سبباً مثله اهـ المراد نقله.

(٦٦) أرأيت لو تمضمضت اهـ (٦٧) إن لم يكن مناسباً لعدم الخ اهـ سبكي
(٦٨) ذكر حكيمين أحدهما للراجل والآخر للفارس وفرق بينهما بالفروسية وعدمها اهـ جلال والله أعلم (٦٩) فإن الحكيمين توريث غير القاتل وعدم توريث القاتل ولم يذكر توريث غير القاتل ولا يتوهم أن توريث غير القاتل مفهوم، وكلامنا في الفرق بين الحكيمين المنطوقين لأننا نقول: توريث غير القاتل منطوق بآية المواريث، ولا كذلك المفهوم فإن الفرض أن لا دليل عليه إلا المفهوم (٧٠) فإنه فرق بين وجوب نصف الفريضة وعدم وجوبه بصفة العفو المذكورة بالاستثناء وقد عرفت أن المخصصات كلها راجعة إلى الصفة اهـ جلال.
(٧١) ذكر حكم الطاهرات بقوله: "فَأَتُوا حَرَثَكُمْ" وحكم الحائضات بقوله: "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ" وفرق بين الحكيمين بوصف الغاية وهو الطهارة اهـ جلال والله أعلم

(قوله) وفيه بحث أي فيما ذكره الآمدي (قوله) لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومي إليه، هذا ليس على إطلاقه لما سيأتي من اختيار المؤلف ﷺ للتفصيل وهو اشتراط المناسبة في القسم الأخير فقط، وهو لا يقضي القاضي وهو غضبان وكأنه أراد بعدم اشتراط المناسبة فيما 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 الإيماء كما سيأتي إن شاء الله تعالى

(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" (٧٢).

ووجه استفادة العلة من ذلك كله: أن التفرقة لابد لها من فائدة والأصل عدم غير المدعى وهو إفادة علية ذلك الوصف.

واعلم أن فهم العلية لا يستلزم القياس كما في آية السرقة عند من لا يلحق النبش أو يقول بأنه يسمى سارقاً (٧٣) وآية الزنا وحديثه عند من لا يلحق اللواط ولا كون العلة متعددة للاتفاق على جواز كون المنصوصة ولو بالإيماء قاصرة (ومنه) أي: من الإيماء وهو مرتبة أخرى (ذكر) /٥٥٩ص/ وصف (مناسب مع الحكم) (٧٤) نحو: لا يقضي القاضي وهو غضبان، نبه على علية الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضاء ونحو: أكرم العلماء وأهن الجهال (٧٥)، وذلك لأنه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار هذا إذا ذكر الوصف والحكم كلاهما (٧٦)

(٧٢) يدل على أن التعقيد علة المؤاخذه اه سبكي (٧٣) 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 لأن من أثبت القياس في اللغة لم يحتج إليه في الأحكام اه والله أعلم (٧٤) فإن قلت: قد سبق أن غير الصريح وهو الإيماء وأخواه ما أفاده اللفظ من أحوال المذكور، وكانت الحال غير المذكورة، وهنا قد ذكر الحكم وحاله وهو الوصف، قلنا: حاله علية الوصف ولم تذكر صريحا كقولك لأجل كذا، ولا ظاهراً بنحو لام التعليل اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته (٧٥) فإنه يسبق إلى الفهم أن العلة علة للإكرام والجهل علة للإهانة اه منتخب. (٧٦) 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 ونحو حرمت الخمر فالحكم المذكور تحريم الخمر والوصف المقدر هو الإسكار فهل يكون ذلك إيماء، فيه ثلاثة مذاهب قيل: هو إيماء لأن الاقتران الذي يحصل به الإيماء هو الاقتران معني، وهو حاصل سواء كانا مذكورين معا أو أحدهما مذكور والآخر مقدر، وقيل: لا إيماء لأن الاقتران الحاصل به الإيماء هو الاقتران ذكرا ولم يكونا مذكورين معا فلا اقتران فلا إيماء =

(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 علية الغضب

(و) أما إذا لم يقع إلا (ذكر واحد) منهما فاختلف فيه على أقوال ثلاثة (قيل إيماء) مطلقاً سواء كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبطاً نحو: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" فإن حلّ البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة^(٧٧) أو الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه أكثر العلل^(٧٨) المستنبطة نحو: حرمت الخمر^(٧٩) (لأنه) يعني الإيماء في هذه المرتبة (الاقتران) بين الوصف والحكم (معنى) وهو يتم بذكر أحدهما وتقدير الآخر (و) قيل (لا إيماء) في شيء منهما (لأنه الاقتران ذكراً) وهو منتف (و) قيل هو (إيماء في) ذكر (الوصف) دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف (لأن ذكر الملزوم) وهو العلة لكونها تستلزم حكماً ويستتبعه /ص٥٦/ (كذكر لازمه)^(٨٠) فيتحقق الاقتران^(٨١) وذكر اللازم بخلاف ذلك؛

= وقيل: إيماء في ذكر الوصف وحده لأنه ملزوم للحكم وذكر الملزوم كذكر لازمه فكان ذكره في قوة ذكرهما معاً فيحصل الاقتران ذكراً فيكون إيماء 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 بهذا ما وقع الاتفاق عليه من أقسام الإيماء لأن كلا من الحكم والوصف المقترن به مذكور صريح اهـ

(٧٧) 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 اهـ عن خط السيد عبد القادر بن أحمد (٧٨) إنما قيد بالأكثر لأن المستنبطة قد توجد في غيره اهـ منتخب (٧٩) فإن الحكم وهو التحريم صريح، والوصف وهو الشدة المطربة مستنبطة منه اهـ رفواً. (٨٠) والحل يستلزم الصحة وربما يقال الصحة موافقة الأمر والحل أعم منها لوجوده في المباح والأعم لا يستلزم الأخص إنما الأمر بالعكس اهـ جلال والله أعلم (٨١) والحل يستلزم الصحة التي هي الحكم فكان 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 يجعل عن شرع مثله اهـ رفواً

(قوله) أو الحكم، أي أو كان المذكور هو الحكم الخ (قوله) لأنه، أي الإيماء والاقتران ذكراً إذ به يتحقق الاقتران. (قوله) كذكر لازمه، وهو صحة البيع فيكون كالمذكور فيتحقق الاقتران

لأن إثباته لا يستلزم إثبات ملزومه^(٨٢) فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران، وهذا القول أرجحها؛ لأن الإيماء كما عرفت من أقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكماً أو حالاً للمذكور وقد نبهك على أن الخلاف لفظي مبني على تفسير الإيماء.

(و) أما (ثمرته) فهي (الخلاف في تقديمه)^(٨٣) عند التعارض (على) القياس (المستنبط)^(٨٤) ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف المومي إليه لصحة العلية فقيل: يشترط^(٨٥) مطلقاً وقيل: لا^(٨٦)

(٨٢) لجواز كون اللازم أعم من الملزوم اهـ منتخب. (٨٣) أي الإيماء وقوله: على القياس المستنبط وعبرة المتن المستنبطة اهـ (٨٤) الظاهر من هذه الثمرة مخالفة كون الخلاف لفظياً اهـ عن خط العلامة عبد القادر (٨٥) لأن الغالب من تصرفات الشارع أن يوافق تصرفات العقلاء اهـ رفواً والله أعلم (٨٦) لا يشترط مطلقاً وإليه ذهب الغزالي اهـ رفواً لأن التعليل يفهم دون المناسبة اهـ منتخب

(قوله) فلا بد فيه من كون المدلول حكماً أو حالاً للمذكور، فاللازم مذكور بذكر ملزومه بخلاف العكس، لكن يقال: المدلول عليه في الإيماء هو العلية وهي حال لمذكور وهو الحكم سواء ذكر الملزوم وهو الوصف وذكر 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^(*) فالمدلول عليه وهو العلية حال لمذكور وهو الحكم المعلل إذ قد سبق للمؤلف رحمته في مفهومات الخطاب أن العلية في الإيماء حال غير مذكور لمذكور هو المعلل فتأمل

(قوله) على تفسير الإيماء، 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 الإيماء فهي الخلاف في تقديمه عند التعارض فمن قال بأنه إيماء قدمه على القياس المستنبط، أي الثابتة علته بالاستنباط، ومن قال بأنه ليس بإيماء لم يقدمه عليه، والذي في شرح المختصر هل يكون إيماء يقدم عند التعارض على المستنبط بل إيماء انتهى وينظر هل إثبات هذه الثمرة ينافي كون الخلاف لفظياً أم لا

(قوله) لصحة العلية، أي لكون علل الإيماء صحيحة

(*) قوله فإذا كان مذكوراً صريحاً الخ، يقال رب حكم لا علة له وهو معنى وجود اللازم بدون الملزوم لاحتمال أن اللزوم غير بين أو له ملزوم آخر، وقول المؤلف إن العلة في الإيماء الخ لا ينافيه فذلك فيما كان إيماء وهو تعليل وما نحن فيه أعني ذكر الحكم فقط ليس بإيماء فلا عليه والله أعلم اهـ حسن يحيى ح

والمختار اشتراطه^(٨٧) في القسم الأخير الذي يفهم للمناسبة لا في الباقي، والمراد شرط فهم المناسبة؛ إذ نفسها لابد منها في كل علة باعثة^(٨٨) وإن خفيت. (ومنها) أي: من طرق العلة (السبر^(٨٩) والتقسيم) وهو المسلك الثالث

(٨٧) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري: وثالثها المختار أن نقول إن كان التعليل فهم من المناسبة كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت المناسبة لامتناع فهم التعليل فيه بدون المناسبة بالفرض وإلا فلا كما في سائر أقسام الإيماء لأن كل واحد منها مستقل في إفادة التعليل فلم يحتج إلى اشتراط المناسبة اهـ (٨٨) لا الأمانة المجردة عن المناسبة اهـ منتخب (٨٩) في كون هذا الطريق يفيد ظن العلية نظر، ولم يعده صاحب التنقيح طريقاً وكذلك تنقيح المناط، وقال يعني صاحب التنقيح علماً أنهما لم يعتبروهما، وقال على تقدير قبولهما يرجعان إلى النص أو الإجماع اهـ ووجه النظر، أنه إما أن يراد بكون الأوصاف صالحة ظن العلية رجع الطريق إلى المناسبة والإخالة وحينئذ يرجح 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 يبطلها 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. =

(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 عليه السلام: الذي يفهم أي القسم الأخير الذي يفهم العلية لأجل المناسبة أي مناسبتها للحكم **(قوله)** لا في الباقي، أي من أقسام علل الإيماء لأن التعليل يفهم من غير المناسبة وقد وجد

(قوله) والمراد شرط فهم المناسبة الخ، يعني إنما 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 عليه السلام دفع لما يقال كيف لم يشترط المناسبة في سائر الأقسام، فأجاب بأن المراد اشتراط فهم المناسبة وظهورها وذلك في القسم الأخير فقط، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في جميع علل الإيماء، وقد عرفت ما ذكرنا في قول المؤلف عليه السلام لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومي 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 وصفاً لا يظهر اشتماله 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 سابقاً.

ص٥٦١/ (وهو حصر أوصاف الأصل) الموجودة فيه الصالحة للعلة في بادي الرأي ومعرفتها بأعيانها (ثم إبطال بعضها) وهو ما عدا الذي يُدعى أنه علة (بدليله) أي: بدليل الإبطال وسيجيء بيان طريقه فالحصر عند التحقيق راجع إلى التقسيم، والسبر^(٩٠) إلى الإبطال كتعيين الكيل ثم إبطال علة القوت والطعم في قياس الذرة على البر (و) فيه تمهيدات:

الأول: أنه (يكفي) المستدل في بيان الحصر إذا منع أن يقول بعد قوله "بحث": ف(لم أجد) سوى هذه الأوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يتهم بأنه لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه وذلك^(٩١) مما يغلب ظن العدم؛ لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث عنه

= 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 فلعل هذا الحكم مما لا يلزم ظهور علة، وإن أوجبتموه فما في نفس الأمر كما هو قول مثبتي الحكمة وهو حق قطعاً لكن يلزم منه ظهورها لنا، وإما إن لم توجبوا ظهورها لنا فهل دليلاً والأدلة الآتية إنما تقتضي اللزوم بحسب نفس الأمر وسنبين ذلك قريباً اهـ من نجاح الطالب للمقبلي رحمه الله

(٩٠) لم لم يقل والإبطال إلى السبر كما قال الحصر إلى التقسيم، ولعله للتفنن في العبارة لأن الحاصل واحد اهـ (٩١) أي عدم الوجود مع البحث اهـ

(قوله) حصر أوصاف، يعني في عدد معين في بادي الرأي فيندفع بهذا ما يقال صلوح الأوصاف للعلة 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 الخ، إن قيل: فينبغي أن يقال التقسيم والسبر ليوافق ترتيب اللفظين ترتيب معنيهما، قلنا: أجيب بكلام نسب إلى ابن أبي شريف أن مجموع اللفظين علم للمسلك فهو مفرد لا نظر فيه إلى ترتيب انتهى. وأما الجواب بأن الواو لمطلق الجمع فربما يمنع لأن المراد التقدم في اللفظ (قوله) كتعيين الكيل ثم إبطال علة القوت والطعم، تعيين الكيل نتيجة السبر لا نتيجة التقسيم والسبر، ولعل هذا بيان لحاصل المعنى، وأما تفسير لفظ التقسيم والسبر فبأن يقول: بحث عن أوصاف البر فما وجدت ما يصلح علة للرؤية 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(*) أي الأوصاف

(*) (قوله) الأولى كانت، الضمير عائد إلى ما قبل اهـ ح عن خط شيخه

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 إن أبدي) من جهة المعترض (وصف) آخر كأن يقال فيما سبق من المثال^(٩٢) وصف آخر وهو كونه خير قوت (فيبطله) المستدل حينئذ/ص ٥٢٣، وإلا أحصر^(٩٣) ولا ينقطع؛ إذ غايته منع مقدمة وهو لا يقتضي إلا لزوم الدلالة عليها، وقيل: ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لأنه إذا أبطله ثم حصره وله أن يقول لم أدخله في حصري علما مني بعدم صلوحه علة، وأن يقول إنما أدعي الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه.

(و) الثالث: أن (الإبطال)^(٩٤) من المستدل لكون بعضها علة

(٩٢) في نسخ بعد هذا هنا وصف الخ اهـ (٩٣) قال صاحب غاية الوصول وإلا لزم انقطاعه وإبطال حصره فإذا درجه في الإبطال مع ما أبطل لم يعد منقطعاً فيما يقصد من التعليل بالمستقبلي اهـ باللفظ والله أعلم (٩٤) في شرح ابن جحاف: وأما الثاني وهو إبطال بعض الأوصاف فعلى المستدل أن يبطله بأي الوجه الثلاثة أحدها قوله: إما ببيان ثبوت الحكم بالمستقبلي وحده في أي صورة يكون فيها المستقبلي 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 المستقبلي أن الأصل عدم علة أخرى. =

(قوله) فيما سبق خبر مقدم وقوله: وصف آخر مبتدأ^(*) مؤخر (قوله) فيبطله المستدل، أي فيلزمه إبطاله (قوله) إلا 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) علما مني بعدم صلوحه علة، أي علمت في بادي الرأي بخلاف ما ثبت بطلانه فإنه كان في بادي الرأي صالحاً وإنما تبين بطلانه بعد التأمل (قوله) إنما أدعي الحصر المظنون، لا المقطوع

(*) قوله وصف آخر مبتدأ، ينظر إذ مع وجود هنا في عبارة المؤلف لا حاجة إلى ما ذكره المحشي إذ الخبر هنا والله أعلم اهـ قال شيخنا المغربي

(إما بثبوت 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)^(٩٥) حتى يلزم أن يكون هذا من ذاك لأن القائس يكفيه^(٩٦) نفي جزئية المحذوف فيقول: لو كان المحذوف جزءاً من العلة لما كان الوصف المستقبلي مستقلاً بالحكم وبه يتم المطلوب

= فإن قيل: وإذا كان لا بد من صورة يتحقق فيها استقلال الوصف المستقبلي بالعلية فيستغنى عن هذا الأصل الذي استدل على العلية فيه بالسبر والتقسيم بجعل تلك الصورة أصلاً فليحق الفرع بها، ولا يحتاج إلى صورة السبر والتقسيم، قلنا: لو استغنى 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 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 بالعلية من دونها كما في الملح على فرض ثبوته فيه، لا يقال: فإذا ثبت ذلك في الملح فليحق الزبيب به ويستغنى 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 اهـ.

(٩٥) بأن يقول: لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه اهـ عضد (٩٦) قلت: إذ لا يضره استقلال المحذوف لجواز تعدد العلل وسيأتي في بحث المعارضة في اعتراضات القياس ما يؤيد هذا حيث قال: إن إبداء المعترض لوصف مستقل لا ينافي تعليل المستدل لجواز تعدد العلل اهـ

(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 أبطلنا علية القوت بانتفاء العكس في الملح، فأجاب المؤلف رحمه الله بأنه لا حاجة فيما نحن فيه إلى نفي الاستقلال أي استقلال المحذوف بل يكفي القائس نفي جزئية المحذوف وإنما لم يحتج إلى نفي استقلال المحذوف لأن استقلال المحذوف لا يضره لجواز تعدد العلل فيتم قياس المستدل بعلته، وسيأتي في بحث المعارضة في الاعتراضات ما يؤيد هذا حيث قال: إن إبداء المعترض 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

٥٦٣/ (ولا) يقال إنه حينئذ (يستغني 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^(٩٧) (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)^(٩٨) 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 مناسبه)^(٩٩)

(٩٧) والمراد بالمستدل هنا هو المناظر لأن المناظر المجتهد وإنه لا يكابر نفسه بل يجب عليه العمل بظنه اهـ شرح ابن جحاف والله أعلم (٩٨) في شرح ابن جحاف ثانيها أن يبين المستدل كون ما عدا المستقبلي وصفاً طردياً إما مطلقاً أي في كل حكم كالطول والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك مما علم من الشارع الغاؤه في كل حكم كفي القصاص والكفارة والإرث والعتق وغيرها أو في الحكم بخصوصه كالذكورة والأنوثة المعلوم من الشارع الغاؤه في نحو العتق دون القصاص والإرث ونحوهما فإذا بين المستدل ذلك تم دليله اهـ. (*) (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 فتعيين العلة قطعي لكن هذا فرض محال لأن المنفصلة الحقيقية إنما تكون بين نفي وإثبات فنفي الموجود لا يعلل به والموجود 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 بأوصاف محله الذاتية لجواز كون العلة هي أحد لوازمه الخارجية وإلا يكن كل من الحصر والإبطال قطعياً فظني أي فتعين العلة ظني اهـ من المختصر وشرح الجلال عليه.

(٩٩) ثالثها أن لا يظهر للمستدل وجه مناسبة ما عدا المستقبلي ولا يجب عليه أن يقيم الدليل على عدم مناسبه بل يكفي أن يقول: بحث فلم أجد له وجه مناسبة ويصدق لأنه عدل أخبر عما لا طريق إليه إلا خبره، فإن قال المعارض: فالمستقبلي كذلك أيضاً ليس له وجه مناسبة فللمستدل أن يرجح سيره على سير المعارض بموافقة سيره لتعدية الحكم ليعم فتكثر الفائدة وليس له أن يبين مناسبة المستقبلي لأن بيان مناسبه خروج وانتقال من دليل إلى دليل آخر=

(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 (قوله) بأن ذلك لا يستمر، أي بأن سقوط مؤنة الإبطال.

أي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف، ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف؛ لأن المستدل مصدق في قوله: بحثت فلم أجد لعدالته.

(فإن قيل) من جانب المعترض: الوصف (الباقى كذلك) أي: بحثت فلم أجد له مناسبة ويصدق لعدالته (فالترجيح)^(١) هو اللازم للمستدل حينئذ للتعارض بين الوصفين الحاصلين/٥٦٤/ من السبرين كالترجيح بالتعددية وغيرها من وجوه الترجيح الآتية في بابه إن شاء الله تعالى (و) ليس للمستدل أن يبين مناسبة وصفه؛ لأن (بيان مناسبه خروج) من مسلك السبر إلى مسلك الإخالة.

(فائدة) [في علة حرمة الربا]^(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 جواز بيع فرس بفرسين، قال الشافعي رحمه الله تعالى: ولا الاقتيات والادخار؛ لعموم: لا تبيعوا الطعام بالطعام، للقول المدخر وغيره،

= أعني تعيين العلة بإبداء المناسبة فيكون انقطاعا عما كان فيه من الطريق الأولى اهـ من شرح ابن جحاف (*) لكن الظاهر أن عدم ظهور مناسبه إنما يكون لظهور طرده فيكونان معرفا واحداً ويلزم أن يكون المستبقى بخلافه أي مناسباً فلا تكون عليته ثابتة بالسبر بل بالمناسبة فلا يكون السبر مسلماً مستقلاً اهـ شرح مختصر للجلال والله أعلم

(١) يقال الترجيح إنما يكون بعد تسليم كون الدليل دليلاً على تقدير انفراده، وأيضا الترجيح بالتعددية وكثرت الفائدة إثبات للشرعية بكثرة الفائدة وهو باطل كما قلنا في وضع اللغة سواء، وحاصله أن الواضع أراد أن يدل هذا اللفظ على عدة معان مع جواز إرادته أقل من ذلك، وهنا أراد بدليل الأصل عدة أحكام بواسطة القياس مع جواز اقتصراره على الأصل والتجوز لا يكفي المدعي، والحق المنع في الموضعين اهـ نجاح الطالب

(٢) ذكرها الفناي في فصوله اهـ.

(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 الخ وقول المؤلف رحمه الله: 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) للإجماع على جواز بيع فرس بفرسين، في البحر خلاف ابن شبرمة لأنه جعل العلة اتفاق الجنس فقط

وكذا القدر والجنس؛ لأنه لا يلائم حرمة الربا فيفسد وضعه^(٣) وقال مالك رحمته تعالى: وكذا الطعم^(٤)؛ لأنه ما لم يصلح للادخار يكون معرضاً للفساد فلا يشعر بالعزة^(٥) المؤثرة في ذلك.

قلنا: قد وجد حرمة الربا دون الطعم في الأثمان^(٦) وبدون الاقتيات والادخار^(٧) في الملح، ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس؛ لأن المصلحة رعاية غاية العدل وإنما يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس

(٣) أي وضع الوصف أي يبطل اعتباره اهـ (*) بخلاف الطعم، حيث يشعر بالعزة لأن بقاء البشر والحيوانات به فلا يؤخذ الزائد مجاناً اهـ فصول بدائع والله أعلم
(٤) 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 مانعا 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 (٥) أي القلة، أي بكونه عزيزاً إذ المدخر عزيز (٦) والشمية قاصرة اهـ فصول بدائع (٧) عبارة فصول البدائع وبدون الادخار اهـ

(قوله) لا يلائم حرمة الربا، أي لا ملائمة بين القدر والجنس وحرمة الربا أي الزيادة
(قوله) فيفسد وضعه، أي وضع الوصف علة لحرمة الربا وسيأتي في كلام المؤلف رحمته ما يؤيد هذا التفسير حيث قال: ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس.
(قوله) فلا يشعر بالعزة، أي بكون المطعوم عزيزاً كالمدخر (قوله) المؤثرة، أي العزة في ذلك أي في تحريم التفاضل لأن العزة تقتضي عدم التسامح بالزيادة فيحرم (قوله) ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس الخ، هذا منع لما ذكره الشافعي من أن الجنس والقدر غير ملائمين لحرمة الربا، وأما قوله: قلنا: قد وجد الخ فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك ما يخالفه^(*) حتى يكون هذا جواباً عليه، بل كلاهما موافق فلو قال المؤلف رحمته: وأيضاً فقد وجد الربا الخ ثم يقول: فإما القدر والجنس الخ لكان أولى. (قوله) لأن المصلحة، يعني في تحريم الربا أي الزيادة (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 تثبت عليه بمجرد السبر والتقسيم حتى يتكلف للجواب عما ذكورا، فإن قيل: وكذا على الطعم تثبت بتبيين النص وهو قوله رحمته: الطعام بالطعام مثلاً بمثل، فالجواب أن القيد في الكلام هو المثلية فينصرف الحكم إليه لا إلى الطعام فلا حجة فيه للشافعي

(*) قوله فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك ما يخالفه، الظاهر أنه إبطال لمذهبهما على التوزيع فتأمل اهـ ح قال اهـ شيخنا.

على أن عليتها ثابتة بإشارة النص^(٨) في "مثلا بمثل" لكونه حالاً والحال قيد فيصاحبها^(٩) والحكم ينصرف إلى القيد، ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في "أنت طالق" إن دخلت راكبة

(و) إذا تقرر^(١٠) عندك/ص٥٦٥ 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)^(١١) المسلك

(٨) قوله صلى الله عليه وآله وسلم: بيعوا الذهب بالذهب مثلاً الخ اهـ (٩) المعروف في عاملها وتوجيه العبارة ممكن اهـ (١٠) في شرح ابن جحاف: وأيضاً فإن هذه الطريق وما بعدها لما كانت مبنية على مقدمة يمكن منعها وهي أن كل حكم من أحكام الشرع لابد له من علة وإلا لم يفد السبر والتقسيم، وكان يمكن أن يقال: هذا الحكم غير معلل، أشار رحمته تعالى إلى دفع ذلك بقوله: ودليل العمل بهذا وما بعده من الطرق الإجماع على تعليل الأحكام كلها إما وجوباً كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم، ولظاهر قوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" أي بمراعات مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام، فلو فرض حكم لغير مصلحة لكان إرسالاً لغير الرحمة فيكون مخالفاً لظاهر العموم، والمراد بما ذكر من التعبد في الأحكام أن علته لم تظهر فلم يتعلل إلا غير معلل أصلاً اهـ

(١١) أما إن أريد أن هذه الأدلة تدل على أنه لابد من علة في نفس الأمر، ودليل علمي عقلي وهو أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة، غايته أن الأشاعرة ناقضوا هنا لأنهم يمنعون تعليل أفعاله تعالى، وقول العضد وجوباً عند المعتزلة وتفضلاً عند غيرهم كلام غير صحيح وكيف التفضل بالمحال هل هو إلا كالتفضل بخلق إله ثان بزعمهم كما عرف من قولهم يلزم الاستكمال بالغير، وقول بعضهم الفائدة لا الغرض ترويح باطل أيضاً لأن الفائدة إن قصدت فهي الغرض وإن لم تقصد فاتفاقية لا يصح التعليل بها حقيقة، وقد نبهنا في المقدمات على أن ذكر الوجوب والتفضل مغالطة بمغالط الاشتراك، ولا نقول غلطاً فحاشا المحقق العضد عن ذلك.

وإذا عرفت خلاف الأشاعرة المستقر فكيف يتم الإجماع من دونهم وهم من فرق المسلمين، ومناقضاتهم هنا لا تصحح الإجماع ما لم يرجعوا ويتبرؤوا من نفي تعليل أفعاله وهم يقيدون إطلاقاتهم في الفقه والتفسير والأصول بأنه بنوع من التأويل، والمعتبر القاعدة الكلامية كما بينه البيضاوي في كتابه ونبه عليه الصفوي كثيراً، وكذلك غيرهما، وقد حكينا من ألفاظهما في العلم الشامخ وحواشيه الأرواح النوافخ وفي الأبحاث المتفرقة، وأما سائر التصرفات التي لا تحصى فبالفاظ تفيد الحكمة لاسيما المفسرين المذكورين وغيرهما الذين حذوا حذو الكشاف وتعلموا منه التعبير عن فعل الحكيم وكان غرضهم في الأصل نقض الحكمة فما قدروا على ذلك لأنه إنهاك يضاد الإسلام فبطل أصل غرضهم، والفوائد في كتبهم كمن يأخذ مال الغير يتصدق به وهو من العوارض التي قدمنا العذر عنها اهـ نجاح الطالب

(قوله) قيد في صاحبها، صوابه في عاملها.

(وما بعده) من المسالك^(١٢) أنه لابد لكل حكم من علّة؛ لما ثبت من (الإجماع على تعليل الأحكام) إما (وجوباً) كما هو رأي المعتزلة (أو تفضلاً) كما هو رأي الجمهور^(١٣) وقد حصل في إثبات هذه المسالك^(١٤) تقريب وهو أن /ص٥٦٦/ الأصل في الأحكام المنصوصة للتعليل إما للإجماع المذكور^(١٥) وإما لكون إرساله عليه الصلاة والسلام رحمة^(١٦) للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم، وإما لأن التعليل هو الغالب في الأحكام؛ إذ التعليل^(١٧) بالمصالح أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض

(١٢) المناسبة والشبه والدوران اهـ.

(١٣) (فائدة) كثير ما يذكر العلماء التعبد ومعنى ذلك الحكم الذي لا يظهر له حكمة بالنسبة إلينا مع أننا نجزم أنه لابد 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 والنفقات لسد الخلات، وأروش الجنایات جبراً للمتلفات وتحريم الزنا والسكر والسرقه والقذف صونا 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 اهـ من شرح خليل على مختصر ابن الحاجب

(١٤) التي هي السير والتقسيم وما بعده اهـ. (١٥) ولأن الغرض من الحكم إما النفع أو الضرر والتالي باطل اتفاقاً ولكونه تعالى حكيماً غنياً اهـ غاية الوصول (١٦) فقله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" يدل على أن الأحكام لا تخلو عن علّة لأنه ظاهر في التعميم من كون جميع ما جاء به رحمة للناس فلو كان جميع الأحكام أو بعضها خالياً عن العلّة لما كانت الأحكام رحمة لأن التكليف بالأحكام من غير أن يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف يكون مشقة وعذاباً اهـ شرح مختصر المنتهى

(١٧) في نسخة أو التعليل وفي نسخة أيضاً لأن التعليل اهـ قال الجلال في شرح المختصر: هذا إنما يصلح علّة للرحمة لا للغلبة اهـ بالمعنى.

(قوله) وقد حصل تقريب، المحصل له ابن الحاجب وشرح كلامه^(*). (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 بما لا فائدة فيه فخالف ظاهر عموم الآية

(*) قوله المحصل له ابن الحاجب وشرح كلامه، وفي حاشية المحصل الفناري في فصول اهـ

فيكون أفضى إلى مقصود الحكيم^(١٨) فالحاق الفرد بالأغلب واختيار الحكيم الإفضاء إلى مقصوده هو الأغلب على الظن فيثبت كون هذا الحكم المنصوص معلاً وقد ثبت ظن العلية وتأثيرها بالمسلك فيجب العمل به؛ للإجماع على وجوب العمل بالظن^(١٩) في علل الأحكام كغيرها.

(١٨) 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 بالتعدي فلا يحصل الغرض وهو علية الوصف المعين اه نجاح الطالب (١٩) قد عرفت تغاير محل دليله ومدلوله لأن الظن المطلوب هو أن هذا الوصف علة لهذا الحكم، وهذا هو الذي زعم الإجماع عليه، والذي حصلته الأدلة هو حصول العلة في نفس الأمر، وقد أطلنا وأكدنا في هذا المقام لأنه أساس كبير، والبناء عليه بناء على غير أساس كما ترى وسترى ما في المناسبة دع عنك الشبه والدوران فتصفح نقل القياس المنشور فإن الناس فيه طرفان غال ومقصر، وخيار الأمور أوساؤها.

وعلى ذلك تقوم الأدلة لأهلها لا لأسراء التقليد الذين يقنعهم فهم مراد المصنف وليس وراءه وراء، ومثال ما أثبتوا علته بالسبر المسألة المشهورة في الربا جاء النص النبوي بإثباته في ستة أشياء مكرراً تكريراً يفيد مجموع رواياته مع صحة الكثير منها ومع تعددها ثبوت الربا في الستة قطعاً معدداً لها في الربويات غير مبين لعللة تقع بها الإلحاق ولا عموم بحيث أن وقوعها كذلك يفيد إنها معدودة محدودة وإلا لجاء بعموم أو وصف يفيد الإلحاق، ثم إنهم وثبوا على ذلك النص وضمنوا أوصافاً ادعوا مظنة للحكمة، ثم أخذ كل في نقض ما عدى علته، وبذلك أدرك صحة علته، فمعلل بالجنس والتقدير، ومعلل بالجنس والتقدير والقوت، وبالجنس أو الطعم فقط، هذه هي المذاهب المشهورة ومنهم من علل بجنس زكوي ومنهم بتفاوت المنفعتين وغير ذلك أيضاً، فمنها ما كاد أن يعم جميع الأرزاق ومنها دون ذلك، =

(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 قالوا: ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة لأنها بمجرد تأييد 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^(*)

(*) قوله) تذكير الضمير بتأويل الوصف، الظاهر عوده إلى ظن العلية اه ح عن خط شيخه وفي حاشية مرجع الضمير الظن لا العلية حتى يحتاج إلى التأويل بدليل قوله على وجوب العمل بالظن اه محمد بن زيد رحمته ح

(ومنها) أي: من طرق العلة (المناسبة) وهي المسلك الرابع (وتسمى) أيضاً (الإخالة)؛^(٢٠) لأنه ص/٥٦٧/ بالنظر إلى الوصف يخال أنه علة أي: ما يظن (و) تسمى أيضاً (تخريج المناط)^(٢١) لإبداء مناط الحكم به^(٢٢) وإظهاره (وهي تعيين)^(٢٣) العلة بمجرد إبداء المناسبة) بينها وبين الحكم

= ومن هذا المثال والممثل له تتبين لك الكلية غاية التبين وتعلم أن ذلك لا يتحصل منه المقصود، وهو ظن الحكم ولا يقارب، وما أجرا الخفيف في هذا المحل وأضرابه حتى لا يدري أنه بصدد الحكاية عن الله سبحانه أنه حرم أو أحل نسأل الله العافية اه نجاح الطالب (٢٠) والإخالة مصدر أخال الرباعي والهمزة للضرورة كأغد البعير أي صار ذا غدة فمعنى أخال الوصف أي صار ذا مخيلة أي مظنة للبعث على الحكم اه شرح الجلال (٢١) أي سبب تخريجه أي تعيينه اه جلال (٢٢) أي بذلك المسلك وهو المناسب اه (٢٣) في نسخ تخريج.

(قوله) ومنها المناسبة، هي طريق إلى كون المناسب وهو المناط كالإسكار مثلاً علة فلذا قيل لها الإخالة لأن ظن عليّة الوصف حصل بالمناسبة فسميت بالمصدر وهو الإخالة مجازاً (قوله) لأنه، أي هذا المسلك^(٢٤) وهو المناسبة (قوله) بالنظر إلى الوصف، عبارة شرح المختصر بالنظر إليه أي إلى هذا المسلك يعني بالنظر إلى نفسه يظن أنه العلة لمناسبته لترتب الحكم عليه فيخرج الشبه لأن عليّته 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 المسلك (قوله) وهي أي المناسبة تعيين العلة الخ، المراد بالعلة الاسكار مثلاً لكن في هذا الحد مسامحة^(٢٥) 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 عليّة 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. =

(*) (قوله) لأنه أي هذا المسلك، الضمير في لأنه للشأن وما بعده للوصف وكذا في عبارة شرح المختصر فكلام المحشي في هذه القولة لا يخلو عن تكلف فتأمل كلام المؤلف فلا غبار عليه اه ح عن خط شيخه (*) (قوله) لكن في هذا الحد مسامحة، لا مسامحة إذا المراد بقوله وهي أي المناسبة المراد بها المسلك فلا مانع من حمل التعيين عليها والمناسبة التي في الحد المراد بها المعنى المصدري فتأمل اه ح عن خط شيخه

كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص، ولا يذهب عليك أن المصلحة التي لأجلها كان الوصف مناسباً لا تنخرم إذا لزم من وجود حكمها وجود مفسدة^(٢٤) مرجوحة اتفاقاً (و) اختيار الجمهور أنها (تنخرم بلزوم مفسدة راجحة) عليها

(٢٤) واعلم أنه لا سبيل إلى حصول مصلحة في الكون 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 العقلليات 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" بأن الأمر بها لغرض النهي عن مفسدة الأمرين، نعم وربما وردت صيغة الأمر للإرشاد إلى مصلحة دنيوية لكن ليس ذلك من الشرعيات، والكلام إنما هو في عللها لا في مطلق علل الأفعال فإنه لا نزاع في تعليل أفعال العباد بطلب المصالح اهـ شرح مختصر للجلال رحمه الله

= وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم انتهى وهي واضحة لأنه جعل التعيين تفسيراً لتخريج المناط لا للمناسبة وسالمة أيضاً عن الدور في عبارة المؤلف رحمه الله 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 مناسبتها للتحريم أنه يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة هي حفظ العقل **(قوله)** ولا يذهب عليك أن المصلحة، إلى قوله لا تنخرم الخ ضمير تنخرم في الشرح عائد إلى المصلحة وفي المتن في قوله: وتنخرم بلزوم مفسدة عائد إلى المناسبة فلو حذف ما في الشرح^(*) وقال إن المصلحة التي لأجلها كان الوصف مناسباً إذا لزم من وجود حكمها الخ لكان أولى كما في شرح المختصر حيث قال: قد اختلف في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحة على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أو لا الخ، ويمكن توجيه عبارة المؤلف رحمه الله 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)** واختبار الجمهور، مبتدأ خبره أنها تنخرم، وقوله: حينئذ أي حين لزوم المفسدة الراجحة

(*) قوله) فلو حذف ما في الشرح الخ، يقال مع الحذف أين الخبر اهـ ح عن خط شيخه

(أو مساوية) لها وذهب البعض^(٢٥) إلى أنها لا تهمل وإن كانت مرجوحة، والقول هو الأول (لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ) بالضرورة ولذلك لا يعد العقلاء تحصيل مصلحة درهم / ٥٦٨ ص 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 يخرجها 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 منشأهما 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 مرّ تعذره أو بعده.

(فالمناسب) بمقتضى ما ذكر (ما تعينت عليه بذلك) يعني أنه وصف تتعين عليه بمجرد إبداء المناسبة لا بنص ولا بغيره^(٢٦)

(٢٥) الإمام الرازي والبيضاوي اهـ (٢٦) كالإجماع اهـ مختصر منتهى

(قوله) والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشأهما 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 جمعهما 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 تسلم شبهة المخالف، وقد سبق استيفاء الكلام هنالك (قوله) أو كلياً، بأن يشمل جميع المسائل وبينه المؤلف رحمه الله بقوله: وهو أن المصلحة الخ. (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

(*) قوله فمقتضى هذا الجواب الخ، يقال هو جواب تنزلي على فرض التسليم وإن لم يسلم تحقيقاً فلا تنافي والله أعلم اهـ حسن بن يحيى

(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^(٢٧) والمضطرب وبقوله: "عقلاً" من الشبه، وقيد القصد بكونه عند العقلاء أي: مقصوداً لهم من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة ليخرج المدار والمستبقي في السبر ونحوهما^(٢٨) وليس المراد من المقصود ما يكون مقصوداً من شرع الحكم^(٢٩) وإلا لزم الدور^(٣٠)؛ لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم يعرف/ص٥٦٩/ بأنه مناسب^(٣١)

(٢٧) كالرضي والمضطرب كالمشقة اهـ (٢٨) من الأوصاف التي تصلح للعلية ولا يترتب عليها ما ذكر اهـ (٢٩) كما في المعيار وجمع الجوامع وقد رده السعد بما ذكره المؤلف اهـ (٣٠) فلذا فسر المقصود بما يكون مقصوداً للعقلاء اهـ سعد (٣١) عبارة السعد إنما يعرف اهـ

(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 وعدمًا وهي مدار للدائر وإخراج المدار بناء على ما سيأتي من أنه لا يشترط فيه المناسبة بل التفات الشارع إليه في بعض المواد **(قوله)** والمستبقي 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 رحمته 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 رحمته وشارح المختصر في شروط العلة اعتبار كونه مقصوداً من شرع الحكم حيث قال: ولا يضر كونها أمانة أي وصفاً لا يظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة الخ، وكأنهما تسامحا لما لم يكونا هنالك بصدد التجديد **(قوله)** لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم، ضمير كونه وبأنه يعود إلى المقصود^(*) وهو نفس الحكمة المقصودة عند العقلاء والكلام هاهنا في العلة كالإسكار مثلاً أعني الوصف المناسب 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 إنها 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 لحفظ العقل =

(*) قوله) ضمير كونه وبأنه يعود إلى المقصود، الظاهر عوده إلى ما يكون مقصوداً من شرع الحكم فتأمل اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته.

فلو عرف كونه مناسباً لذلك كان دوراً والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص أو وسيلتهما^(٣٢) القرية كدفع الألم أو البعيدة كفعل يوجهه أو الأبعد كالانزجار والمفسدة الألم أو وسيلته وكلاهما نفسي^(٣٣) وبدني وديوي وأخروي (فإن عدم أحدهما) أي الظهور والانضباط بأن كان الوصف خفياً كالرضى في المعاملات أو غير منضبط كالمشقة في ترخص المسافر (اعتبر وصف) ظاهر منضبط (يوجد) الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود^(٣٤) (بوجوده)

(٣٢) في نسخة أو وسيلتها وصححه نسخة اهـ (٣٣) كالعلم والجهل اهـ (٣٤) أي ما يصلح عند العقلاء قصده اهـ

= وحينئذ يصح عود الضمير 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 يوجد الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود بوجوده أن المناسب يطلق على الوصف الظاهر المنضبط المعتبر 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 لملازمته وصفاً آخر هو المعتبر 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 يلائمها وهو السفر، وكالإيجاب والقبول الملازمين في الأغلب للرضا الذي هو المعتبر بنفسه في ترتب الحكم وهو حل الانتفاع بالمبيع تحصيلاً لمصلحة دفع الحاجة لكن الرضا خفي فنيط الحكم بما يلائم الرضا وهو الإيجاب والقبول، وكاستعمال الجارح في المقتل الملازم للعمدية الذي هو المعتبر 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 يلائم العمدية من استعمال الجارح في المقتل.

(قوله) أو وسيلتهما، أي الحفظين (قوله) كفعل يوجهه، أي يوجب دفع الألم كاحتمال 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 (قوله) يوجد الوصف الذي يحصل الخ، هذا هو الوصف المعتبر بنفسه كالمشقة وقوله: المقصود، فاعل يحصل

(قوله) بوجوده، أي بوجود الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر

أي: يلزمه ملازمة عقلية أو غيرها^(٣٥) كلية أو غالبية أي: يكون ترتب الحكم عليه محصلاً للحكمة دائماً أو غالباً ويسمى مظنة كالإيجاب والقبول ونفس السفر/ص/٥٧ في المعاملات والترخص (فهو) أي: المناسب (باعتبار المقصود) من شرع الحكم (و) باعتبار (الإفضاء إليه) أي: إفضاء الحكم إلى المقصود من شرعه (و) باعتبار (اعتبار الشارع) للوصف المناسب (ثلاثة) أقسام لكل قسم منها تقسيم.

(٣٥) عرفية أو عادية بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط، ويعدم بعدمه كما اعتبر في الرخص ما يلزم المشقة وهو السفر، وفي شرع القصاص ما يلزم العمدية كاستعمال الجارح في المقتل اهـ سعد

(قوله) المعتبر بنفسه كالمشقة تلازم الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر.

(قوله) أي يكون ترتب الحكم عليه، أي على الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر وقوله محصلاً للحكمة الخ، إنما حصلها لأنه لما لازمه الوصف المعتبر بنفسه كالمشقة حصلت الحكمة من ترتب الحكم عليه دائماً أو غالباً فهذا تفسير لملازمة 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 كنفي 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، وهاهنا جعلوهما الوصف المعتبر بنفسه المترتب عليه نفس الحكمة وهي التخفيف ودفع الحاجة، قلنا: ما ذكره 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^(٣٦) **(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 المعتبر بنفسه له كالسفر

(قوله) فهو باعتبار المقصود، المراد بالمقصود الحكمة **(قوله)** أي إفضاء الحكم إلى المقصود، لعل هذا من سهو القلم^(٣٧) 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 وعبارة شرح المختصر باعتبار إفضاء المناسب إلى المقصود.

(*) قوله) من تسمية الدليل باسم المدلول، الظاهر أن يقال من تسمية السبب باسم المسبب اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** لعل هذا من سهو القلم، كلام المؤلف صحيح تأمل إذ إفضاء المناسب باعتبار أنه سبب لإفضاء الحكم إلى المقصود وإلا فالإفضاء حقيقة للحكم اهـ حسن بن يحيى

(الأول) وهو باعتبار المقصود قسم منه (ضروري) في أصله وهو أعلا المراتب في إفادة ظن الاعتبار ولذلك روعيت في كل ملة^(٣٦) (كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وذلك (بالجهد) الأكبر للنفس والأصغر للكفار في حفظ الدين (والقصاص) في حفظ النفس (والحدود) في الثلاثة الآخر 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

(٣٦) 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 اه صرح بأن ذلك في شريعة عيسى عليه السلام في شرح المواقف

(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^(٤) (قوله) ولذلك روعيت، أي هذه المرتبة التي هي أعلى (قوله) في كل ملة، أما حفظ العقل بتحريم المسكر فإن أريد أنها لم تستقر شريعة على تحليل المسكر فمسلم وإن أريد أنها لم تحل في وقت ما فمشكل بما اشتهر من أن الخمر كانت حلال 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 انتهى ويؤيد كونها حلالا في صدر الإسلام ما أخرجه الشيخان عن أنس قال: كنت ساقى القوم في منزل أبي طلحة فكان خمرهم يومئذ الفضيخ^(٥) فأمر رسول الله ﷺ منادياً ينادي ألا إن الخمر قد حرمت قال: فخرجت في سكك المدينة الحديث، قال شارح الفصول ومن راجع كتب الحديث تيقن أن الخمر كانت حلالا في أول الإسلام مسكرها وغيره، قال: والعجب من تطابق الأصوليين على الحكم بخلاف ما قضت به السنة

(*) قوله في قوام الخلقة والتكليف، عبارة الدواري الخليفة واستمرار التكليف اه ح
(*) قوله فكان خمرهم يومئذ الفضيخ، قد تكرر ذكر الفضيخ في الحديث وهو شراب يتخذ من البسر المفصوخ أي المشدوخ ومنه حديث أبي هريرة يعمد إلى الحلقات فيفضخه أي يشدخه باليد، وسئل ابن عمر عن الفضيخ فقال: ليس بالفضيخ ولكن هو الفصوخ، فعول من الفضيخة أراد أنه يسكر صاحبه فيفضخه اه نهاية والحلقان بالضم والمحلقتن والمحلقت البسر، وقد بلغ الأرباب ثلثه الواحدة بهاء اه قاموس والفضيخ بالخاء والضاد المعجمة

(كحد قليل المسكر) لدعائه إلى الكثير بما يؤثر من الطرب المطلوب زيادته إلى أن يسكر ومن حاتم حول الحمى يوشك أن يقع فيه/٥٧١٥/ وكما في رياضة النفس وقهرها وتهذيب أخلاقها في سائر العبادات (و) قسم منه (حاجي) في نفسه كالبيع والإجارة فإن المعاوضة وإن ظنت ضرورتها^(٣٧) فكل واحد منها لا يؤدي فواته إلى فوات شيء من الخمسة الضرورية

(٣٧) في نسخة ضرورتها اهـ

(قوله) كحد قليل المسكر، فإن قليله لا يزيل العقل، وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر، وإنما حرم القليل للتتميم والتكميل لرعاية الخ، 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 الظاهر 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 المقبحات 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 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 ذكره هنا، قلت: لعلمهم قصدوا بذلك مجرد التمثيل والمذكور هنا هو المعول عليه والله أعلم.

(قوله) وإن ظنت ضرورتها، دفع لما قيل إن جنس الإجارة والبيع من الضروريات إذ تشد حاجة الناس إليها في الغاية، ولهذا لم تخل عنها الملل وبالجمله التعاون في المطالب ضروري أو مكمل له لا أقل كذا ذكره السعد

والحاجي ليس في مرتبة واحدة، بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة وعدمه (وبعضه أكد من بعض وقد يكون) بعضه (ضروريا) كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له وكشراء المطعوم والملبوس^(٣٨) 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) وهو /over/ 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 الآدمي المكرم

(٣٨) قد ينازع في ضرورة الملبوس وعوده إلى حفظ النفس بالنسبة إلى بعض الناس وبعض الأمكنة وقد يقال المعتبر الغالب اهـ

(قوله) فكل واحد منها، أي من عقود المعاوضات (قوله) لأنه يؤدي فواته، أي ليس بحيث أنه لو لم يشرع ذلك الفرد من الأحكام لأدى 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^(*) 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 (قوله) كإيجاب الشهادة، أي كمقصود إيجاب الشهادة فالحكم الإيجاب، والمقصود التمييز، والحكمة سلوك المنهج الأحسن (قوله) وكحرمة تناول القاذورات، أي كحكمة حرمة تناولها فالحكمة الحرمة، والوصف علو المنصب، والمقصود من ترتب الحكم عليه دفع مفسدة وهي القدح لأنه وسيلة إلى ألم المقدوح

(*) قوله) والملبوس للطفل، عبارة الشرح غير مقيدة بقوله للطفل ولو تركه المحشي لما احتاج إلى قوله: وكذا لغيره اهـ محمد بن زيد ح

وكسلب أهلية الشهادة من العبد وإن كان دَيِّناً عادلاً - على رأي - خطأً 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^(٣٩) قال بعض المحققين^(٤٠) وما أحسن ما قال يمكن رد كل من الحاجة والمحسنة والإقناعية إلى تكميل الضروريات الخمس،

(٣٩) لكن قد مر أن معنى النجاسة المنع من مباشرتها وهو يناسب بطلان البيع اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر (٤٠) الفاري في فصوله اهـ

(قوله) وكسلب أهلية الشهادة، أي كمقصود سلب الخ عند عمر وابنه وأبي العباس وعند المؤيد بالله والفريقين، وعند الهادي والقاسم عليهما السلام والشافعي أن شهادته تصح والكلام في شهادته لغير سيده، فأما السيد فلا تصح إجماعاً.

(قوله) وقد عد منه أي عد قسم من المقصود^(*) ويحتمل من التحسيني، والأول هو الظاهر من كلام المؤلف رحمته لكن الضمير إن عاد إلى المقصود من المناسب فالمناسب السابق هو الحقيقي، وإن كان إلى التحسيني فالتحسيني من أقسام الحقيقي المقابل للإقناع، وعبرة الفصول وينقسم المناسب إلى حقيقي عقلي وخيالي إقناعي قال الآسوي: لأن مناسبه إن كانت بحيث لا تزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي، وإلا فهو الإقناعي، قال في الفصول: والخيالي الإقناعي ما يتخيل 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 الاعزاز، 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 المتنفس **(قوله)** يمكن رد كل من الحاجة الخ، أما سلب الأهلية فلم يبين إمكان رده إلى تكميل ضروري **(قوله)** والإقناعية، لم يذكر الإقناعية هذا البعض من المحققين^(*) في آخر الكلام وهو الأولى لما عرفت أنه مقابل للمناسب الحقيقي

(*) قوله) أي عد قسم من المقصود، لو جعل عائداً إلى المناسب لاستراح اهـ حسن بن يحيى الكبسي **(*) قوله)** لم يذكر الإقناعية هذا البعض من المحققين 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

أو تنقيص مفسدتها على ما لا يخفى فإن الحاجة إلى المعاملات من مكملات حفظ النفوس^(٤١)؛ 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 /ov٣v/ التخاصم وفي درئها دفعها، وتناول القاذورات يؤرث على ما يقال خبث النفس المفضي إلى العصيان ففي المنع عن التلبس بها ولو بالبيع الذي هو مظنة للرغبة

(٤١) هذا يتم في مشتريات يسيرة كالقوت وما يقي من حر أو برد، وأما شر ما لا يحصى من الفضلات فلا، فهو حاجي باعتبار الأغلب اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمته الله

(قوله) لأن حاجتها، أي المعاملات فالإضافة لأدنى ملابسة أي الحاجة إليها **(قوله)** للبقاء، أي لبقاء النفوس وحفظ بقاء الشيء بالمعاملات مكمل لحفظها أي النفوس الذي هو ضروري، وعبرة المؤلف رحمته الله لحفظه أي حفظ الحفظ^(٤٢) **(قوله)** وكذا مكمل المكمل مكمل، فحفظ النسب أي النسل من الضياع من الضروريات ورعاية الكفاءة والشهادة مكمل له ولأنهما 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 الخ، عطف على قوله: الحاجة أي فات في تعدية الولاية الخ، 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 فقله هنا يورث على ما يقال خبث النفس المفضي إلى العصيان يقضي بأنه ضروري لا مكمل له 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 الخ إذ هو بيان للحكم الضروري لكن ينبغي على هذا التأويل أن يراد بالانتفاع في

(*) قوله) أي حفظ الحفظ الضمير عائد إلى الشيء فتأمل اهـ ح عن خط شيخه "١" وجد في هذا البحث بخط مؤلف الروض رحمته الله ما صورته لا التفات إلى ما خبط به المحشي في هذه المحلات اهـ.

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 (يقينا) كالبيع للحل^(٤٢) (و) قد يكون حصوله (ظنا) كالقصاص للانزجار إذ الممتنع^(٤٣) أكثر وهذان لا ينكرهما أحد ولذلك قال (اتفاقا و) قد يكون حصوله (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

(٤٢) لكن لا يخفى أن البيع ليس حكماً شرعياً لأنه قبل هذا الشرع وتقرير الشرع له لا يصيره شرعياً، ثم الظاهر أن مصلحته هي الانتفاع بالمبيع 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 والمقيد عقلي فإن الكلام في العلة الغائية لا في العلة العقلية الموجبة لمعلولها اهـ شرح مختصر للجلال والله أعلم.

(٤٣) في أن الانزجار ليس لشريعة الحد بل بعضه من البعض لذلك وبعضه لعدم القدرة عليه والمراد هنا ما كان تركه وعدمه مستويين لشريعة الحد اهـ والله أعلم

(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 الحفظ (قوله) ومثل بحد الخمر، أي بمقصود حد الخمر وهو الانزجار لأنه وسيلة إلى حفظ العقل (قوله) كالنفي أي كنفي حصوله (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

كنكاح الآيسة^(٤٤) لغرض التناسل؛ فإن عدم النسل منهن أكثر وهذا^(٤٥) قد أنكر^(٤٦) والمختار الجواز (لاعتبار المظنة /ovzib/ مع انتفاء المثنة كحاجة التعاوض في البيع والملك المترفة في السفر) فإن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض^(٤٧) وقد اعتبر^(٤٨) مع انتفاء ظنها^(٤٩) أو ظن انتفائها^(٥٠) للإجماع على أنه لا يبطل مع ظن عدمها،

(٤٤) فإن التوالد وإن كان ممكناً عن نكاحها عقلاً إلا أنه بعيد عادة اه رفوا (٤٥) 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، والشارح 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 اه سعد (٤٦) إذ لا فائدة لتعليل الحكم بهما اه رفوا (٤٧) أي إلى العوض لأن التعاوض هو البيع نفسه فصواب العبارة أن يقال: مظنة دفع الحاجة بالعوض ودفعها هو نفس الانتفاع به اه جلال (٤٨) أي البيع الذي هو المظنة وإن انتفى الظن فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وإنما المعتبر الحصول في جنس الوصف ذكره سعد الدين اه والله أعلم (٤٩) في نسخة مع إسقاطها (٥٠) أي ظن انتفاء الحاجة فهذا أخص مما قبله اه

(قوله) كنعكاح 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 فائت كلحوق 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 لحوق النسب وبراءة الرحم. **(قوله)** كحاجة التعاوض أي الحاجة إليه فالإضافة لأدنى ملابسة والمراد بالتعاوض أخذ كل من البائع والمشتري العوض من صاحبه لحاجته إليه فقوله كحاجة التعاوض صفة لمحدوف أي انتفت المثنة 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 **(قوله)** فإن البيع مظنة الحاجة، قد سبق فيه ما فيه من أن جعلهم 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

والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر مع ظن عدمها كما في الملك المترفة يُسار به في المحفة^(٥١) 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^(٥٢) في تزوج مشرقياً بمغربية مقطوع بعدم تلاقيهما وكما لو اشترى أحد جارية ثم باعها من بايعها في المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد المغربية ويمنع المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نطفة منهما فتعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة قد اختلف في ذلك (و) الذي عليه الجمهور وهو المختار أن الوصف الذي هو المظنة (لا يعتبر)^(٥٣) لمعارضة المثنة) وهي الحكمة (المظنة)^(٥٤) ولا عبرة بالمظنة إذا عارضتها الحكمة (وقيل باعتباره نظراً إلى ظاهر العلة) من غير نظر/ص ١٥٧٥ إلى ما تضمنته من الحكمة وهذا مذهب الحنفية،

(٥١) بكسر الميم اهـ شمس العلوم، وفي مختار الصحاح والمحفة بالكسر مركب من مراكب النساء كالهودج إلا أنها لا تقب كما تقب الهودج اهـ.
(٥٢) في نسخة كما لو اهـ (٥٣) في نسخة بمعارضة اهـ (٥٤) 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 المثنة وانتفاء إمكانها والذي لا يضر المعلن انتفاء المثنة لا انتفاء إمكانها فإنه مبطل لوصفها بالمظنة ضرورة اهـ 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 المانع، 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 =

(قوله) والسفر مظنة المشقة، أو رد مثالين أحدهما الحصول ونفيه متساويان: وثانيهما نفي الحصول أرجح ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وإنما المعتبر الحصول في جنس الوصف (قوله) كالنكاح، أي كحكمة النكاح وقوله: جعل مظنة أي نفس النكاح، وكذا قوله: وكالاستبراء أي وكحكمة الاستبراء (قوله) لمعارضة المثنة، من إضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول المظنة والمعارضة ذكرها السعد، ولم يتعرض لها في شرح المختصر، ولعل المراد معارضة انتفاء المثنة إذ ثبوت المثنة لم تعارض المظنة ومعنى معارضة انتفائها أنها اقتضت نفي الترخيص والسفر اقتضى الترخيص (قوله) نظراً إلى ظاهر العلة، وأيضاً اعتباراً لجنس الوصف وإن قطع بانتفاء حكمته في صورة جزئية

فإن قيل: إنكم أنتم و الشافعية أوجبتم الاستبراء في مثال بيع الجارية في مجلس الشراء وفي المشتري من المرأة فقد أدركتم الحكم على المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة، 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؛^(٥٤) لأنه إما معتبر شرعاً أو لا

= قال العلامة ابن أبي شريف في الحاشية وكاستبراء الصغيرة فإن حكمة الاستبراء تحقق براءة الرحمن وهي متحققة فيها بدون الاستبراء ومنها ما رجع فيه انتفاء الحكم كاستبراء زوجته الأمة إذا اشتراها فإن المرجح أنه لا يجب استبائها ولكن يستحب، وكمن قام من النوم متيقناً طهارة يديه فلا يكره غمسهما قبل غسلهما خلافاً لإمام الحرمين، وكمن قال لزوجته أنت طالق مع آخر حيضك فأصح الوجهين أن طلاقه سني نظراً إلى انتفاء تطويل العدة بمدة فيها حيض اهـ. (٥٤) واعلم أن الوصف المعلل به وكذا الحكم المعلل 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، =

(قوله) فإن قيل: يعني من قبل الحنفية (قوله) على جهة التعبد، فلا يعلل بخلاف لحوق النسب (قوله) إما معتبر شرعاً أو لا، هكذا عبارة غير المؤلف رحمته كشرح المختصر وغيره وينظر ما هذا القسم^(*) 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 وينظر ما هذا القسم، 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 الخ، وهو المؤثر والملائم والغريب من المناسب، وبقوله أولاً المرسل المذكور في المتن بقوله وإلا يعتبر العين في العين الخ فلا إشكال ذكره في حاشية عن الحبشي اهـ عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته.

(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 استتماماً لأقسام المناسب.

(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^(٥٥) في الجنس) فالملائم حينئذ ثلاثة أقسام/٥٧٦٥ (والا)^(٥٦) يعتبر كذلك

= 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 اهـ.

(٥٥) (تنبيه) قد عرفناك في شروط الفرع أن القياس تشبيه يستلزم أن تكون الشركة في جنس لا عين لاستحالة قيام العين الواحدة بمحلين فإن اعتبار الشارع العين في العين إنما يتضح في مثل رضاع سالم من سهولة حين اعتبر الشارع عين إرضاعه في عين رفع حجابها، وهذا مراد أبي زيد الدبوسي في نفيه صحة القياس بالمؤثر واشترائه أن يعتبر الشارع جنس العلة لا عينها لكنه تفسير العين بالشخص وهم يفسرون العين بالنوع، فلا اختلاف في الحقيقة، وإنما هو في التفسير، ولا شك في أن تفسيره أصبح لما عرفناك من أن الأعيان إنما هي الأشخاص وإما الأنواع والأجناس فليست بأعيان كما علم في مظانه، فإذا اعتبر الشارع 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 لا بخصوصية فرديتهما كما في رضاع سالم من سهولة بل مطلقاً عن اعتبار الخصوص والعموم فيلغى القانس الخصوصية التي هي مورد النص ويعتبر المشترك بين الأفراد، واعتبار الجنس إنما هو من القانس لا من الشارع اهـ جلال. (٥٦) 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 اهـ جلال رحمه الله

(قوله) وهذا داخل في مسلك النص، أو الإجماع أيضاً.

(فغريب^(٥٧)، وإن لم يعتبر العين في العين) لا بالنص أو الإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه (فمرسل وهو) ثلاثة أقسام (ملائم وغريب^(٥٨) 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^(٥٩) بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح؛ فإنه إنما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه في الجملة وإن وقع الخلاف في أنه للصغر أو للبكارة أو لهما جميعاً.

(٥٧) ويقال له غريب المعتبر وهو ما ثبت بمجرد تخريج المناط، لكن لا يخفى أن عدم ثبوته بأحد الثلاثة يستلزم كونه مرسلًا وإن كان ملائمًا فإن معنى إرساله عدم نص الشارع على عليته فهو أحق باسم الإرسال من ملائم المرسل لأن ملائم المرسل قد اعتبره الشرع في الجملة ولا يقال ذكر الحكم إيماء إلى الوصف لأننا نقول: قد سبق أن فيه ثلاثة مذاهب اثنان منها ليس بإيماء وهو الحق اهـ جلال. (٥٨) (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 يثبت فيه أحد الاعتبارات الثلاثة أيضًا 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 أيضًا 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 أيضًا 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 اهـ جلال على المختصر (٥٩) لأنها تتنوع بتنوع ما أضيفت إليه كما يقال: ولاية مال وولاية نكاح وثبوته 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 اهـ جلال

(قوله) وإلا يعتبر كذلك، أي العين في الجنس الخ، ولم يرد وإلا يعتبر عينه في عين الحكم لقريئة ما سيأتي من قوله: وإن لم يعتبر العين في العين الخ

ومثال الثاني منه: اعتبار جنس الحرج الشامل لما يحصل من السفر ومن/ص/٥٧٧
المطر في عين رخصة الجمع بالنص والإجماع^(٦٠)، وأما اعتبار عين الحرج فليس
إلا بمجرد ترتب الحكم على وفقه؛ إذ لا نص ولا إجماع على عليه نفس حرج
المطر، ومثال الثالث منه: اعتبار جنس الجناية^(٦١) العمد العدوان الشامل للجناية في
النفس وفي الأطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص
والإجماع، وأما اعتبار عين القتل^(٦٢) العمد العدوان في عين القصاص في النفس
حيث كان القتل بالمثل فلم يثبت إلا بترتب الحكم على وفقه؛

(٦٠) على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها أي في عين رخصة الجمع فإن الحاج يجمع
في الوقوف بعرفة بين الظهر والعصر تقديمًا، وفي المزدلفة بين المغرب والعشاء تأخيرًا، وفي
دعوى الإجماع على عليه السفر في ذلك نظر فإن الجمع مذهب أبي حنيفة وأحد قولي
الشافعي نسل 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 فإنما هو بمجرد ترتب الحكم على وفقه إذ لا
نص ولا إجماع يدل على عليه نفس السفر اهـ.

(٦١) ((فإن الجناية جنس)) يشمل الجناية بالمثل والجناية 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 جناية المثل والخصم يمنع ترتبه عليه فهذا يمنع القياس ويقول: إن الحكم لم يترتب إلا
على جناية المحدد اهـ جلال على المختصر. (٦٢) هذا إشارة إلى كلام العلامة السعد وهو ما
نصه: وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر وإنما الخفاء
في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والإجماع =

(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 **(قوله)** وأما اعتبار عين الحرج، أي حرج الحضر بالمطر
(قوله) نفس حرج المطر، فإن قيل الحرج غير منضبط كالمشقة، قلنا: قد أجيب بانضباطه
في الجمع بدليل جوازه سفرًا وحضرًا بخلاف القصر فإن المشقة لو اعتبرت لصادمت النص
على عدم جوازه حضرًا عند حصول الحرج **(قوله)** الشامل للجناية في النفس، بالمحدد أو
بالمثل **(قوله)** وأما باعتبار عين القتل الخ قال السعد اعتبار جنس الجناية في جنس القصاص
بالنص والإجماع ظاهر، وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين
القصاص في النفس 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

إذ لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد فهذه أمثلة ملائم المعبر، ويمكن أن تجعل نفسها^(٦٣) أمثلة لملائم المرسل بأن يفرض أنها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص

= 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 (ولو صح) ما قيل ((لزم انتفاء المؤثر لتأتيه) أي مثل ما قال ((في كل وصف منصوص بالنسبة إلى قيد يفرض، فإن قيل إنما قلنا ذلك ((إذا قال بالقيد 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 العمد العدوان ((غير أنه يقول انتفت العلة بانتفاء دليل العمدية)) وهو القتل بما لا تلبث لتفريقه الأجزاء فإنها أمر مبطن وهذا نظيرها فأقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد اهـ تحرير وشرحه (٦٣) في نسخة أنفسها اهـ.

(قوله) أن تجعل نفسها، تسامح المؤلف رحمه الله في التأكيد بغير منفصل كما يتسامح المصنفون في ذلك **(قوله)** بأن تفرض أنها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر إلى آخر الأمثلة، إذ لو ثبتت ولاية النكاح مع الصغر لم يكن من المناسب المرسل لثبوت عليّة الصغر حينئذ يترتب الحكم على وفقه لوجودهما في محل واحد، وقد عرفت أن المرسل هو ما لم تثبت 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 المرسلّة مصلح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع لا بالنص ولا بالإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه، ثم إن المؤلف رحمه الله أورد قوله: وإنما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة، ومطلق الجنابة في مطلق القصاص، ليتم ما اشترطوه في الملائم المرسل من غير 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 العمد العدوان بالمتقل في عين القصاص في النفس مع هذا الفرض لم يشهد لهما 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 لم يشهد له إلا مطلق الحرج، وليس هو عين حرج المطر في الحضر فمطلق الجنابة ومطلق الحرج كمطلق الزجر المعبر في الشرع جملة فمن نفى الملائم =

٥٧٨ص/ 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 ﷺ: "كل مسكر حرام" بالإيماء على اعتبار العين في العين كان غريباً. ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في حمل البات في المرض على القاتل في المعارضة^(٦٤) بنقيض المقصود فيحكم بإرث زوجة البات كما منع القاتل من الإرث^(٦٥) فهذا له وجه مناسبة وزجر عن الفعل/٥٧٩ص/ المحرم ولكن الشارع لم يعتبر أن عدم إرث القاتل لاستعجاله الميراث فيعارض بنقيض مقصوده، ولم يُرَ الشرعُ التفت إلى ذلك في موضع آخر فلم يكن ملائماً لجنس تصرفاته.

(٦٤) في نسخة، في المعاملة اهـ (٦٥) لكن لا يخفى أن ترتيب منع القاتل الإرث على وصف القتل نص على العلة وشرط الغريب أن لا ينص عليها اهـ جلال

= 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 بما ثبتت ولاية النكاح ورخصة الجمع والقصاص بالمتنقل 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 رحمه الله 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 عليه 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 الخ، =

ومثال المُلغى: تعيين الابتداء بالصوم^(٦٦) في الكفارة في حق من يسهل عليه الإعتاق دون الصيام؛ فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر، لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز.

وروي أن يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك إمام أهل الأندلس أفتى الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين تعييناً فأنكر عليه ذلك، وقيل له: لِمَ لم تفتّه بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والإطعام والصيام،

(٦٦) أي لا بعد عجزه عن العتق مع أن الكفارة فيه مرتبة كما في الظهار، ولا يجزي الصوم إلا بعد تعذر العتق اهـ جلال

= جعل في شرح المختصر هذا مثلاً للمناسب الغريب^(*) 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 وفقه 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 رحمه الله اعتمد ما ذكره غير المحقق من شراح مختصر المنتهى 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 رحمه الله: ولم ير الشارع التفت إلى ذلك في موضع الخ، 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، وكأن المؤلف رحمه الله أقام علة العلة مقام العلة إذ الاستعجال علة في الإقدام على الفعل المحرم **(قوله)** وروي أن يحيى بن يحيى بن كثير الليثي الخ، هو من كبار أصحاب مالك كان يسميه عاقل أهل المغرب، وهو من مشاهير المحدثين قوله: الأموي، المعروف بالمرتضى

*** قوله** جعل في شرح المختصر هذا مثلاً للمناسب الغريب، ذكر في حاشية أن هذا مثلاً 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 التتبع 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 وفقه أعني المعارضة بنقيض القصد حيث لم يقصد استعجال الإرث لا كما صنع المحشي والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط حفيد مؤلف الروض النضير.

فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطاء كل يوم ويعتق رقبة ولكنه حملة^(٦٧) على أصعب الأمور لثلا يعود.

(وهذان) يعني: الغريب من المرسل والملغي **(مردودان اتفاقاً)**^(٦٨) كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما يحكى عن مالك قبول المرسل على الإطلاق حتى أنه 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 ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل، ومنها: ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإبطال وهذا في محل النظر يقتضي^(٦٩) بأنه لا إجماع على رده، ولذا قال القرشي: إنه مردود اتفاقاً بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة.

(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،

(٦٧) في نسخة ولكن حملته اهـ (٦٨) أما ميراث المبتوتة فقد أفتى به المنصور بالله عبد الله 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 اهـ (٦٩) في نسخة يقتضي اهـ

(قوله) يقتضي أنه، أي مالك لا يقول برد الغريب فلا إجماع على رده كما ذكره ابن الحاجب. **(قوله)** وكلام الغزالي، مبتدأ خبره قوله: يقتضي بأن 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 محل اجتهاد فحذه من موضعه والله أعلم **(قوله)** اتفاقاً بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة، وهو المريسي وأبو زيد وأصحابه والمرأوزة فلم يعتبروها إلا منصوصاً عليها محتجين بأن كون العلة علة حكم شرعي لا يثبت إلا بكتاب الشارع فما لم ينص الشارع عليها بأي طرق النص لا يصح تعدية حكمها عن محله المنصوص

ولا خارجة عن تصرفات الشرع لأن /ص ٥٨٠/ اعتبره 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" فإنه أمر المجاوزة 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^(٧٠) ولا يبحثون عن أمر آخر

(٧٠) ومنها أي من المصالح المرسلة الضرب للتهمة لاستخراج المال المسروق ونحوه عند مالك ومعه جمهور أهل البيت عليهم السلام وغيرهم وشدد الغزالي في إنكار ذلك، ووجه المنع أن ظاهر ضرب المتهم ظلم والظلم قد منعه الشرع والعقل، فإن قيل في الضرب مصلحة ردع السارق 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 التعزيز 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 اهـ شرح طبري

(قوله) ولا خارجة عن تصرفات الشرع، ينظر في صحة عطف هذا^(*) على ما قبله 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 الخ **(قوله)** وللأمر بالاعتبار، قد سبق أن وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع ولا مجاوزة في الملائم المرسل عن أصل ولعله يقال: المجاوزة حاصلة عن جنس المصالح المعتبرة إلى اعتبار المصلحة المعينة المرسلة **(قوله)** ولا يبحثون عن أمر آخر، من كون المناسب هل ثبت في أصل معين ترتب الحكم على وفقه أم لا.

(*) قوله) ينظر في صحة عطف هذا على ما قبله، العطف صحيح على لم تعارض اهـ حسن بن يحيى وفي حاشية لكن يشكل زيادة الواو إذا العطف بلا اهـ قلت: يمكن أن يقال بالعكس أعني أن العطف بالواو ولا زائدة وهذا من مواضع زيادتها كما نص عليه ابن الحاجب تأمل اهـ.

**(والظاهر) في الدليلين (العموم) لمحل النزاع /٥٨١٥/ (و) منها^(٧١) (مطلق الرد) وإليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب (لعدم الدليل) عليه (ورد بالمنع) لما ثبت من الدلالة عموماً وخصوصاً،
وأما ما احتجوا به من أن ما لا يكون معتبراً في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلاً شرعياً فإن أرادوا بالقريب الجنس الذي لا جنس لعين هذا الوصف تحته فغير مسلم؛**

(٧١) أي من الأقوال في ملائم المرسل اهـ

(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 المرسلة، وأما الإجماع فلتضمنه معنى متناولاً 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 رحمه الله في أول باب القياس خلافه حيث زيف الاستدلال بهذه الآية لكونها ظنية.
واعلم أن مالكا استدل بما ذكر من المعقول والإجماع إلا أنه لم يقيده بما قيده به المؤلف رحمه الله من قوله: ولم تعارض نصاً الخ، ولا خارجه عن تصرفات الشرع ليندفع ما أجيب به عن مالك وهو المشار إليه بقوله فلا يرد ما قيل الخ، ووجه التقييد أن استدلال المؤلف رحمه الله في الملائم وهو مقيد بما ذكره فلا يرد أن التقييد محل النزاع، هذا وقد استدل 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 لماله 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 شريحاً عند فقد النص والإجماع أن يجتهد رأيهم كما تقدم في رواية المؤلف رحمه الله لذلك عن عمر في أول باب القياس **(قوله)** عموماً، كما في المنقول وقوله: خصوصاً كما في المعقول لكن قول المؤلف رحمه الله سابقاً لكونها فرداً منها 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

فإن الشرط أن يشمله معنى معتبر فى الشرع بخصوصه سواء كان تحته جنس أو لا، وإن أرادوا به الجنس العالى كالوصف المصلحى الشامل للمعتبر والملغى فمسلم ولا نزاع فىه.

ومنها ما أشار إله بقوله (أو فى) ^(٧٢) غير الضرورية القطعية الكلية) يعنى أن من الناس كالغزالي من شرط أن يكون غير ضرورى وأما إذا كان الخ ضرورياً لا حاجياً، قطعياً لا ظنياً، كلياً -يعنى: عاماً- لا جزئياً -يعنى متعلقاً ببعض- فالمختار قبوله ^(٧٣)

(٧٢) أى أو الرد فى غير الضرورية الخ. (٧٣) بشروط أربعة الأول: إذا كانت المصلحة غير مصادمة لنصوص الشرع كإفتاء من يسهل عليه العتق بالصوم لكونه أكمل فى الزجر، الثانى: أن تكون ملائمة لا مخالفة لقواعد أصوله مثل تحريم المثلة فى الجملة فإنه أصل من أصول الشرع فلو أبيحت فى شىء بخصوصه كان مخالفاً لا ملائماً لقواعد أصوله، =

(قوله) معنى معتبر فى الشرع، هذا القيد لإخراج الغرب، وقوله: بخصوصه كجنس الزجر **(قوله)** سواء كان تحته جنس، كالزجر وقوله: أو لا كحفظ النفس **(قوله)** كالوصف المصلحى، فإن مجرد كون الوصف مصلحة لا يدل على معنى بخصوصه معتبر شرعاً.

(فائدة) اعلم أن الوصف المعلل به وكذا الحكم المعلل أجناس منها ما هو أعلى، ومنها ما هو قريب، ومنها ما هو متوسط، أما الجنس العالى للحكم فكونه حكماً وأخص منه كونه وجوباً أو تحريماً أو غير ذلك، وأخص من الوجوب العبادة ^(٧٤) وغيرها، وأخص من العبادة الصلاة وغيرها، وأخص من الصلاة الفرض والنفل، وأما الجنس العالى الوصف فكونه وصفاً يناط به الحكم، وأخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهى، وأخص منه المصلحة الضرورية، وأخص منه حفظ النفس والعقل، والظن فى هذه الوجوه يزيد وينقص، فما كان الاشتراك فىه بالأخص فهو الأغلب على الظن، وما كان الاشتراك فىه بالأعم فهو أبعد ولهذا عد من قبيل المرسل **(قوله)** الشامل للمعتبر والملغى، لو قال: وغير المعتبر لدخل الغرب المرسل فإنه غير معتبر وليس بملغى **(قوله)** فمسلم، عدم اعتباره **(قوله)** فى المتن أو فى غير الضرورية الخ، مقتضى سياق المتن أن كلام الغزالي فى الملائم من المرسل فقط فيمتاز عن القول الأول باشتراط الغزالي تلك الشروط الثلاثة التى لم يشترطها أهل القول الأول ويقوى كلامه حينئذ ويؤيد كون كلامه فى الملائم ما سبق من أن الغرب محل نظر لكن قوله: قتل من لم يذنب غرب يقضى بأن كلامه فى الغرب وأنه غير مردود، وأن الشروط الثلاثة فىه، وقد يقال: لم يرد بالغرب ما هو المصطلح أى المرسل بل أراد الغرب بالمعنى اللغوى والله أعلم.

*** قوله)** وأخص من الوجوب العبادة، شكل عليه وفى حاشية لعله أراد بالوجوب ما يشمل وجوب العبادة والمعاملة فلا وجه للتشكيل اهـ ح عن خط شيخه

وذلك كما إذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا أنا لو كففنا عن الترس^(٧٤) لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس أيضا 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 /oatv/ استئصال 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 نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع، وبهذا الاعتبار^(٧٥) 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^(٧٦).

(ومنها) أي: من طرق العلة مسلك يسمى (الشبه)^(٧٧)

= ولا غريبه وحشية في الشرع كقطع لسان المؤذى وشفتيه إذ لا نظير لها في تعزيرات الشرع، الثالث: أن تكون خالصة عن معارض، الرابع: أن لا يكون لها أصل معين يقتضي نقيض حكمها كضرب المتهم ففي فعله مصلحة المال وفي تركه ظلم الشخص إذا كان برياً اهـ من الفصول وحواشيها. (٧٤) فيجوز رمي الترس وإن كان فيه رمي مسلم لم يذنب، وقد اجتمع في هذه المصلحة تلك الثلاثة الأوصاف، أما كونها ضرورية فلأنه لا يمكن تحصيلها بطريق آخر، وأما كونها كلية فرجوعها إلى كافة الأمة، وأما كونها قطعية فلتحصيلها المصلحة بالقطع لا بالظن اهـ شرح أبي زرعة على الجمع (٧٥) وهو تجويز القتل عند القطع أو الظن القريب من القطع اهـ (٧٦) عبارة أبي زرعة في شرح الجمع، أهم في نظر الشارع من حفظ طائفة مخصوصة، وفي سائر كلام الكتاب ما يفيد مثل هذا اهـ (٧٧) بفتح الشين =

(قوله) وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم الخ، يرد هنا أن التخصيص يجري في الملغي، مثلاً قوله تعالى: "فَصَيَّامٌ شَهْرَيْنِ" الآية عام يخرج منه من لم يزجره العتق على جهة التخصيص بالمرسل وإلا فما الفرق بينه وبين إخراج الترس من عموم: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا" الآية إذ المراد بمصادمة النص أن لا تكون على جهة التخصيص **(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 فيه استخدام، وكذا ضمير لأنه وصف اعتبره الشارع وضمير عرف بالمناسب وبما يوهم المناسبة وإنما لم يتعرضوا فيما ذكره من التقسيم والتعريف للشبه بالمعنى المصدري لأنه أمر نسبي فبمعرفة ما له الشبه وهو الوصف يعرف معناه والله أعلم

لمشابهته للمناسب من وجه والطردى من آخر؛ لأنه وصف اعتبره^(٧٨) الشارع في بعض الأحكام ولم تعلم مناسبة بالنظر إلى ذاته (وهو) واسطة (بين المناسب والطردى)؛ لأن الوصف إن علمت مناسبة لذاته فمناسب وإلا فإن التفت إليه الشارع فشبهه وإلا فطردي^(٧٩) (وعرف) الشبه (بالمناسب بالتبع) لأن ما بالغير تابع لما بالذات (و) عرف أيضاً (بما يوهّم المناسبة) وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز عن الطردى بأن الطردى وجوده كالعدم كما يقال: الخل^(٨٠) لا تبنى عليه القنطرة أو لا يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق^(٨١)

= والباء الموحدة، ومعناه في الأصل المشبه يقال: هذا شبه هذا وشبهه كما يقال: مثله ومثله وهو بهذا المعنى يطلق على كل قياس لأن الفرع لابد 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 اه فواصل.

(٧٨) فصل أبو زرعة في شرح الجمع هذا المعنى، فقال لأنه يشبه المناسبة للتفات الشارع إليه، ويخالفه لأنه ليست فيه مناسبة عقلية، ويشبه الطرد لعدم المناسبة ويخالفه باعتباره في بعض الأحكام بخلاف الطرد فإن وجوده كالعدم اه (٧٩) الطردى وصف ليس بمؤثر ولا بمناسب ولا موهّم للمناسبة كقولهم في منع إزالة النجاسة بالخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يرفع النجاسة كالزيت، وفي كون مس الذكر لا ينقض الوضوء: طويل مجوف فلا ينتقض الوضوء بلمسه كقصة اليراع، ونحو ذلك، ويسمى إلغاء المناط وتعطيل المناط والطرد المهجور، ويحمل ما ذكره الهادي إلى الحق ﷺ في كتاب القياس وغيره من قدماء الأئمة عليهم السلام من ذم القياس وأهله على الطرد ونحوه، ورد أئمتنا والجمهور الطردى مطلقاً لأن التعليل به مجازفة وقبله بعض الحنفية مطلقاً مع اطراد الكرخي في الجدل لا العمل وقيل لا يقبل علة مستقلة بل جزء علة لدفع النقض اه فصول.

(٨٠) عبارة غاية الوصول كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة بالخل الخ اه
(٨١) أي بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وإن كان مطرداً لا نقض عليه اه شرح محلي على الجمع

(قوله) لأن ما بالغير، أي ما مناسبة بالغير وهو التفات الشارع إليه في بعض الأحكام تابع لما مناسبة بالذات أي بالنظر إلى ذاته كالإسكار

(قوله) وهما متقاربان، لأن إيهام المناسبة الحاصل من التفات الشارع إليه في معنى المناسبة بالتبعية وحيث أن الفرق بينه وبين الخيالي الإقناعي أن الإقناعي يتخيل فيه المناسبة ثم إذا حقق النظر ظهر عدمها لأنه طردى بخلاف الشبهى 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 تبنى شرعيتها على الأوهام

فإن ذلك مما ألغاه الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والأنوثة؛ فإنه قد اعتبر في بعض الأحكام^(٨٢) وعن المناسب الذاتي بأن مناسبة/المناسب تعرف بالعقل وإن لم يرد شرع كالإسكار^(٨٣) للتحريم؛ فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود شرع.

مثال الشبه^(٨٤) أن يقال: إزالة لخبث 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 قللاً 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.

(ولا يعارض الثابت بما تقدم إجماعاً) يعني أن العلة الشبهية إذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بإجماع لضعف الشبهية وقوة ما تقدم.

(و) الشبه (وحده حجة) عند الجمهور (كالمناسب) فيما ثبت به من الدليل العام والخاص،

(٨٢) كالقضاء والشهادة وغيرهما اهـ (٨٣) بخلاف المناسب الشبهية فإن مناسبتها تعرف بدليل منفصل اهـ رفواً (٨٤) أن يقول المستدل على تعين الماء في إزالة النجاسة للصلاة اهـ جلال

(قوله) ووحده حجة، لفظ حجة معطوف على خبر هو في قوله: وهو بين المناسب فيكون وحده حالاً 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 الخ، فخذ من هناك، وأما المختص بالمناسب فلم يذكره المؤلف عليه السلام 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 عليه السلام 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.

أما العام فظاهر، وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظنّ اعتباره ولشمول الأمر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهة كتعليلهم مسألة قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام، وإلحاق كل منهم لها بأصل لضرب من الشبه (وقيل مردود كالطرد)^(٨٥) 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 ملغي بالاتفاق، قلنا: إن /٥٨٤٥/ عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا أنه مناسب ومنعنا الإجماع عليه؛ لأن الإجماع إنما انعقد في المناسب بالذات والشبه مناسب بالغير^(٨٦)، وإن عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا أنه غير مناسب ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الأحكام فلا يكون طردياً^(٨٧)

(وقد عرف) الشبه (بما لا يعد معه من المسالك)^(٨٨) فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين أصليين

(٨٥) 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 اهـ (٨٦) لكن لا يخفى أنه إذا لم يكن منصوفاً أو مجمعاً عليه لم يكن مجرد إيهامه المناسبة مصححاً للتعليل به وهو مدعى الخصم اهـ جلال (٨٧) أي فلا يكون مناسباً ولا طردياً اهـ مختصر معنى (٨٨) فيخرج عن البحث اهـ من شرح جحاف على الغاية (*) وليس من الشبه المقصود في شيء، قال العضد: أوردناه لتأمن الغلط الناشئ من الاشتراك اهـ.

(قوله) ولشمول الأمر بالاعتبار، لعله معطوف على قوله: كالمناسب إذ عطفه على قوله: إن اعتبار الشارع له يقتضي أنه خاص بالشبه، وليس كذلك، وأما قوله: واتفاق الصحابة فخاص بالشبه فعطفه على أن اعتبار الشارع له مستقيم لكن يخلل عطف قوله ولشمول الأمر بالاعتبار على كالمناسب يخرج الكلام عن الانتظام فلو قال المؤلف عليه السلام: أما العام فظاهر لما سبق ولشمول الأمر بالاعتبار، وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع الخ، ولاتفاق الصحابة الخ لحصل الانتظام (قوله) وإلحاق 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 (قوله) بما تردد فيه، عبارة شرح المختصر بما تردد به الفرع (قوله) بين أصليين، يعني فالأشبه منهما هو الشبه ولو قال المؤلف عليه السلام: كذلك لثم المقصود بهذه الزيادة

كالنفسية والمالية في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس^(٨٩) وهو بالحر أشبه.

" وحاصله " ترجيح أحد مناسبتين تعارضتا 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^(٩٠) 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.

(ومنها) أي من طرق العلة (الدوران)^(٩١) 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 في العقلية، وهو مذهب بعض المعتزلة **(وقيل)** إنه بمجردة **(لا)** يفيد **(أيهما)** أي لا قطعاً ولا ظناً، وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب وبعض الأصوليين.

(٨٩) لكونه مالا، وقوله: وهو بالحر أشبه للتكليف والنفسية اهـ
(*) (تنبيه) قد يطلق الشبه على غير الموهوم بل على التشابه الحقيقي فإذا شابه شيء شيئين كلا منهما بوجه شبه كالعبد يشابه المال والحر فيعتبر فيه حكم ما هو أشبه به منه بالآخر اهـ جلال (٩٠) أي اليمين والشهادة فيه أي في اللعان فالشهادة لقوله تعالى: "فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ" واليمين لقوله: "بالله" اهـ (٩١) 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 خلا حل اهـ رفوا

(قوله) أشبه، إذ مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر **(قوله)** إلى الحقيقة، عبارة السعد إلى تحقيقه **(قوله)** وإن وجداً فيه فالشهادة لقوله تعالى: "فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ" واليمين لقوله: "بالله" **(قوله)** وهو قياس الدلالة، فلا يكون من الشبه المقصود هاهنا **(قوله)** وقال الجويني الخ، يعني ولأجل ما ذكرنا من اختلاف عبارتهم في تفسير الشبه قال الجويني الخ
(قوله) ويسمى الطرد والعكس، وتسمى العلة مداراً والحكم دائراً **(قوله)** وهو مذهب بعض المعتزلة، في الفصول جمهور المعتزلة وأبو طالب والمنصور مثاله في العقلية من علم قبح القبيح واستغنى عنه وعلم باستغنائه عنه فإنه لا يفعله ومن لا فلا **(قوله)** وبعض الأصوليين، الصيرفي والشيرازي والباقلاني

(لنا) فى إفادته الظن أنه (لو لم يفد) ظن العلية (لم تفد التجربيات) علما ولا ظناً والتالى باطل بالضرورة والاتفاق،

بيان ذلك أن التجربة إنما تحصل بالدوران فإذا وجد ولا مانع للعلية من معية^(٩٢) كما فى المتضايقين /٥٨٥ص/ أو تأخر كما فى المعلول أو غيرهما كما فى الشرط المساوي قضت العادة بحصول العلم أو الظن بالعلية ألا ترى أن إنسانا لو دعى باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه عُلِمَ أن ذلك سبب الغضب حتى أنه يفهمه من ليس أهلاً للنظر من الأطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم ليغضب^(٩٣)

(٩٢) تقسيم للمانع اهـ (٩٣) قلنا إنما نفينا دلالة الدوران إذا لم يقترب 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 يبحث 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 فى الاسم أو نحوها فيكون مناسباً وإن لم يحصل بأول إطلاق فذلك دليل عدم تأثيره فى الغضب وهو المطلوب اهـ مختصر وشرحه للجلال.

(قوله) ولا مانع للعلية من معية، فلا يثبت علية أحد المتضائفين للآخر مع أن الدوران ثابت فيهما كالأبوة لمانع المعية وتقدم العلة على المعلول شرط
(قوله) أو تأخر كما فى المعلول، يعنى فلا تظن علية المعلول لعلته لمانع تأخر لمعلول عن علته والتقدم شرط فى العلة وذلك كالحما المعلولة للتعفن فإنه وإن وجد فيه الدوران لكن فيه مانع التأخر عن علته وهو التعفن

(قوله) كما فى الشرط المساوي، لمشروطه لمانع القطع بعدم تأثيره أي تأثير الشرط فى الحكم كالإحصان فإن المؤثر فى الرجم هو الزنا الذى هو العلة لكن بشرط الإحصان، وقيد بالمساوي^(٩٤) نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ليتحقق أحد شقي الدوران، أعني الطرد وجوداً^(٩٥) فإنه إنما يصدق فى 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 فى الشرط الأعم والأخص إذ العكس مأخوذ فى حقيقة الشرط.

(*) قوله) وقيد بالمساوي الخ، ما ذكره المحشى كلام السعد وهو ظاهر كلام الحبشى فى حاشية على كلام السعد بخلاف غير المساوي نحو إن كان الضوء موجوداً فالنهار موجود فكلام سيلان ظاهر اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** أعني الطرد وجوداً وعندما اهـ سعد.

ومَنَعُهُ قدحٌ في التجريبيات وإنكارٌ للضروريات^(٩٤) للعلم بأن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بأمر آخر.

(قيل) في الاحتجاج للقائلين بأنه لا يفيد شيئاً: الوصف إنما يثبت بالدوران عند خلوّه عن سائر المسالك وحينئذ يحصل **(تجوز ملازمته للعلّة)** 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

(٩٤) وما قيل من أن ذلك إنكار للضرورة وقدح في التجريبيات غير متجه ضرورة أن عليّة السقمونيا للإسهال إنما تعلم في المبادئ إذا علم أن الأصل عدم مسهل غيره وإن علمت في المناهي بلا شرط اهـ جلال والله أعلم

(قوله) ومنعه قدح في التجريبيات وإنكار للضروريات للعلم بأن الأطفال يقطعون الخ، 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 الأذكىاء بدقيق النظر، فاشتراط عدمها في عليّة الدوران قادح 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 رحمته قد جمع بين ما شرطه الجمهور بقوله: فإذا وجد ولا مانع الخ، وبين ما ذكره في شرح المختصر بقوله: فإن الأطفال الخ فورد من الجمع بينهما ما ذكرنا **(قوله)** عند خلوّه عن سائر المسالك، كالسبر والمناسبة ونحوهما وعن كون الأصل عدم الغير **(قوله)** يحصل تجويز ملازمته الخ، هكذا شرطوا في حصول التجويز كما ذكر، ولعل الوجه أنه لو لم يخل عن ذلك ووجد السبر مع الدوران انتفى تجويز كون الرائحة علة لأن السبر والتقسيم تبطل عليتها لعدم صلاحيتها للعلّة، وكذا إذا وجدت المناسبة الذاتية مع الدوران بطلت عليّة الرائحة لظهور عدم المناسبة الذاتية فيها **(قوله)** كما يحصل الخ، 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^(٩٥) مجرد الطرد ها هنا خالياً عن المناسبة =

(*) قوله) وقد جعل ابن الحاجب مجرد الطرد، وهو وجود الحكم بوجود الوصف اهـ ح عن خط شيخه

/٥٨٦ص/ وتصريح جمع الجوامع برجوعه إلى ضرب من الشبه، واعلم أن القياس الثابتة علتُه بما عدا النص والإجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال: قياس السبر وقياس الإخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران.

= فصار هذا منشأ الاختلاف في إفادته العلية إذ لا خفاء في أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدمًا 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 التفت إليه الشارع في بعض المواد كما تقدم **(قوله)** يسمى بما ثبت به، أي يضاف إلى ما ثبت به الخ

فهرس المحتويات

الباب (الخامس) من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب

٣	(في مفهومات الخطاب).....
٣	المنطوق.....
١٠	[أقسام المؤول].....
١٩	[المفهوم].....
٥١	في مفهوم القلب.....
٥٣	[مفهوم الحصر وإثباته].....

الباب السادس من المقصد الرابع

٥٩	(في) مباحث (الناسخ والمنسوخ).....
٦٤	[في بيان جواز النسخ عموماً، وفي القرآن].....
٧٠	[في الاحتجاج على امتناع النسخ قبل الإمكان].....
٧٨	[ثبوت حكم الناسخ؟ وكيف يعرف الناسخ والمنسوخ].....
٨٥	[في نسخ ما قيد بالتأيد].....
٩٢	[في نسخ الخبر غير الإنشاء].....
٩٦	[بيان جواز النسخ بلا بدل، وكذلك بالأثقل].....
١٠١	[في الاحتجاج على جواز نسخ بعض القرآن].....
١٠٦	[بيان ما الذي يصح نسخه للقرآن أو المتواتر أو الأحاد].....
١١٣	[الاحتجاج على عدم صحة نسخ الإجماع ولا النسخ به].....
١١٩	[الاحتجاج على عدم صحة نسخ القياس].....
١٣٠	[في نسخ مفهوم الموافقة دون الأصل والعكس].....
١٣٥	[نسخ الأصل المقيس عليه يزيل حكم الفرع المقيس].....
١٣٦	[متى تكون الزيادة نسخاً وكذا النقص].....

المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب

١٤٦	[القياس].....
١٥٤	[الاحتجاج على وجوب التعبد بالقياس والخلاف فيه].....
١٧٣	[النص على العلة غير كاف في التعبد به].....
١٧٧	[تقسيمات القياس باعتبارات مختلفة].....

١٨٢	[في بيان ما الذي يجري فيه القياس]
١٩٩	[فصل/ أركان القياس]
٢٠٣	[في شروط الأصل المقيس عليه]
٢١٩	[في شروط الفرع المقيس]
٢٢٤	[في شروط للعلة]
٢٣٨	[صحة تعليل الحكم -ثبوتيا، أعدميا- بالعلة العدمية]
٢٤٥	[في اطراد العلة وانعكاسها، وتعدد العلل]
٢٧٦	[مسألة في جواز تعليل حكمين بعلة]
٢٨٢	[فيما يثبت به حكم الأصل المقيس عليه]
٢٨٣	[طرق العلة]
٣٠٤	(فائدة) [في علة حرمة الربا]
٣٤٢	الفهرس