إِبَتِخَافُ ذَوِي الْبصَائر
بِتَحَكُّمٍ
رَوْضَتَهُ النَّاظِمَة
فِي أَصْوَلْ عَلَفْقَةٍ
عَلَى مَدْهِبِ الْإِمَامِ أَحْمَدُ بْنُ حَنْتَبِل

تَأليف
الدكتُور عَمْرُوٌّ عَلْيٌ عَبْد القَمِيرِ
مُسَانِدَة
بِكِتَابِ الشِّريَّةِ بِالْكِتَابِ. قَصْصَاء أَصْوَلَ الفَقْهِ
جَامِعَةُ الدِّينِ السُّمَّاءِ، مركزُ النَّشَأَةِ النَّسَبيَّةُ

المجلد السابع

دار العِلمِ الصَّفا
للنشر والتوزيع
إلينا نذكرك في الصلاة
بمشح
روضان البائغ
في أصول الفقه
علي مذهب الإمام أحمد بن حنبل
٧
المجلد السابع

ويشمل على:

باب: القياس
القياس

قوله: (باب القياس).

ش: أقول: إن دلالة اللفظ على الحكم الشرعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظوره، وهو الذي دلالته تكون بصريح صيغته ووضعه، وهذا على أنواع: هي: "النص"، و"الظاهرة"، و"المجمل"، و"المبين"، و"الأمر"، و"النهي"، و"العام"، و"الخاص"، و"المطلق"، و"المقيد".

وقد سبق الكلام عن هذه الأنواع وبياناتها في المجلد "الخامس والسادس".

القسم الثاني: أن يدل اللفظ على الحكم بفروعه ومفهومه، وهذا على خمسة أنواع، هي: "دلالة الإجابة"، و"دلالة الإجابة الإجابة"، و"دلالة التنبيه أو مفهوم الموافقة"، و"دليل الخطاب أو مفهوم المخالف"، و"دلالة الإشارة".

وقد سبق الكلام عن هذه الأنواع وبياناتها في المجلد "السابع".

القسم الثالث: أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله.

وهذا هو القياس الذي سنتكلم عنه فيما يلي:
تعريف القياس لغة

قوله: (القياس في اللغة: التقدير، ومنه: «قست الثوب بالذراع» إذا قدرته به، و«قياس الطبيب الجراحه» إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها، قال الشاعر يصف جراحه أو شجرة: إذا قاسها الآسي النظامي أدبرت غيظتها أو زاد وهيا هزومها)

ش: أقول: القياس يطلق في اللغة على إطلاقين هما:

الإطلاق الأول: يطلق القياس في اللغة على التقدير، ومعنى التقدير: أن يقصد معرفة قدر أحد الأشياء بالن أخر، مثل قولهم: «قست الثوب بالذراع أو بالامتر»، أي: قدرت الثوب بالذراع، أو المتر.

ومنه قولهم: "قياس الطبيب الجراحه"، أي: قدر الطبيب مدى غور ذلك الجرح، وذلك بالميل، وهو آلة تفرز في الجرح لبره هل هو عميق ووصل إلى العظم، أو أنه وسط، أو سطحي لم يؤثر، من أجل التقدير أرش الجناية.

ولو إنه معروف في الفقه أن من شج رأس غيره أو وجهه، فإنه ينظر فإن كانت موضحة - وهي التي تبرز العظم - فهي خمس من الألف، وإن لم تكن موضحة فتقدر بقدرها.

فالطبيب هنا يقدر ذلك ويعسيه بالميل.

وفي ذلك يقول الشاعر - يصف جراحه أو شجرة - إذا قاسها الآسي النظامي أدبرت غيظتها أو زاد وهيا هزومها:

أي: إذا قدر الطبيب الماهر تلك الجراحه أو الشجرة وأدخل ذلك الميل فيها، فإنه يدخل فيها ويصل إلى عمق الجرح.

أما غيظتها - وهي: ما يخرج منها من الأذي الذي يضايق المجروح - فهي تخرج.

***

خلاف العلماء في هذين الإطلاقين

فقد اختلاف العلماء في لفظ «القياس» هل هو حقيقة، في هذين المعنيين معاً، أو هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ اختلاف العلماء في ذلك على مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول

أن القياس في اللغة حقيقة في التقدير مجاز في المساواة.
وهذا ما اختاره الإمام في «الإحكام»، وابن قدامة – هنآ – وبعض العلماء.

***

دليل هذا المذهب

أن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير ملزم، فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوي من باب إطلاق الملزم على اللازم – وفق سبق بيان هذا النوع من المجاز –.

***
المذهب الثاني

أن القياس في اللغة مشترك لفظي بين التقدير والمساواة والمجموع المركب منهما.

فمثال التقدير: "قست الثوب بالمتر", أي: قدرته به.

ومثال المساواة: "فلان لا يساس بفلان", أي: لا يساويه في العلم.


دليل هذا المذهب

إن اللفظ قد استعمل في المعاني الثلاثة، والأصل في الاستعمال الحقيقية.

***

المذهب الثالث

أن القياس في اللغة مشترك إشراكاً معاً بين التقدير والمساواة.

أي: أنه حقيقة في التقدير، ويكون المطلوب به شيئين، هما:

الأول: معرفة مقدار الشيء، مثل: "قست الثوب بالمتر".

الثاني: التسوية في مقدار الشيء، مثل: "فلان لا يساس بفلان", أي:

لا يساويه.

فهنا صار "التقدير" كلي تحته فردان: أحدهما: استعلام القدر، نحو: "قست الثوب بالذراع", والآخر: التسوية في المقدار، مثل: "فلان لا يساس بفلان".

ووهذا المذهب هو المختار عندي وعند أكثر العلماء؛ لأنه سلم من
المجاز، ومن الاشتراك اللفظي اللذين هما على خلاف الأصل. بيان ذلك:

أن المذهب الأول، ورد فيه استعمال المجاز، والمجاز خلاف الأصل؛ لأنه يحتاج إلى قرونة عند استعمال المعنى المجازي تمنع من استعمال المعنى الحقيقي، بينما الحقيقة لا تحتاج إليها، حيث إن الأصل في الكلام الحقيقة، وعدم الاحتياج إلى القرآن.

وأما المذهب الثاني، فقد ورد فيه الاشتراك اللفظي، والاشتراك اللفظي خلاف الأصل؛ لأن الأصل: عدم تعدد الوضع، ولأن الاشتراك اللفظي — أيضاً — يحتاج في دلائه على أحد معنييه أو معانيه إلى قرونة تعين المراد منه، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج.

فيكون المذهب الثالث — وهو الاشتراك المعنوي — أولى منهما؛ حيث لا يحتاج إلى قروينة — كما هو الحال في المجاز — ولا يحتاج إلى تعدد في الوضع — كما هو الحال في الاشتراك اللفظي —.

أي: أن الأمر إذا دار بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي قدم الاشتراك المعنوي؛ لأن الأصل عدم تعدد الوضع، وإذا دار بين الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة؛ لأن المجاز خلاف الأصل.

****

القياس يتعدى بـ «الباء» وـ «على»

القياس يتعدى بـ «الباء»، لأنه في معنى التقدير، فيقال: قاسه بالشيء، ومنه قولهم: قياس صب البول في الماء الراكد بالبول فيه، ويتعدى بـ «على» وهو أكثر من الأول في الاستعمال ومنه قولنا: النبيذ يقاس على الخمر، أي: يحمل عليه في الحكم.

****
هل يمكن تحديد القياس؟
وهل هو دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟
قبل البدء بذكر تعرفات القياس الاصطلاحية لا بد من ذكر مسألتين مهمتين، هما:

المسألة الأولى: هل يمكن تحديد القياس؟
المسألة الثانية: هل القياس دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟

**

المسألة الأولى
هل يمكن تحديد القياس حداً حقيقياً؟ اختلف في ذلك على مذهبين؟

هما:

المذهب الأول
أنه من المنذر أن يُعد القياس بحد حقيقي.
ذهب إلى ذلك إمام الحرمين، وبعض العلماء.

دليل أصحاب المذهب الأول
أن القياس يشمل على حقوق مختلفة كالاصل، والفرع، والعة،
والمحكم في نفي وإثبات فساعب أن تجمع هذه الحقوق في حد واحد
المجامع مانع، واستدل بعضهم - على عدم إمكانية تحديد القياس - بقوله: إن
القياس نسبة وإضافة، وهي عدمية، والعدم لا يترك من الجنس والفصل
الحقيقة الموجودين.

وقالوا: ما وجد من تعريفات القياس فليست حدوداً، بل هي رسوم،
وفرق بين الحد والرسم.

**
المذهب الثاني
أن القياس يمكن تحديده بحد معين.
ذهب إلى ذلك جمهور العلماء وهو الصحيح.

دليل أصحاب المذهب الثاني
أن القياس أمر اصطلاحي اعتباري، تكون حقيقته على حسب ما
يصطلح عليه أهل الفن، لذلك جاز أن يحده كل مجتهد على حسب ما يراه.

***

الخلاف لفظي
ما سبق من الخلاف في تحديد القياس وعدم ذلك خلاف لفظي
لا ثمرة له؛ لأن كلًا من أصحاب المذهبين قد عرفه، وحده بحسب
اصطلاحي.

***

المسألة الثانية
القياس هل هو دليل مستقل، أو هو من فعل المجتهد؟
اختالف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول
أن القياس دليل شرعي مستقل كالكتاب والسنة، وضعه الشارع لمعرفة
حكمه سواء بنظر في المجتهد، أو لم ينظر، وليس فعلًا للمجتهد.
ذهب إلى ذلك الآمني، وابن الحاجب، والكمال بن الجهم، وابن
عبد الشكور، والأنصاري.

***
أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول على أنه دليل مستقل بدليلين:

الدليل الأول

أن القياس دليل من الأدلة لأمور شأنها أن العلم بها يؤدي إلى العلم بشيء آخر، وليس فعل المجتهد كذلك.

الدليل الثاني

أن القياس وضعه الشارع ليعرف عنه المجتهد حكم الله - تعالى - بواسطة النظر فيه؛ حيث إن دلالة القياس على الأحكام ذاتية وثابتة كالكتاب والسنة، سواء نظر المجتهد أو لم ينظر.

***

المذهب الثاني

أن القياس من فعل المجتهد، لا يتحقق إلا بوجوده.

وهذا مذهب جمهور العلماء ومنهم: ابن قدامة - هنا - والقاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو الوليد الباجي، والبيضاوي، وابن السبكي: تاج الدين، وغيرهم، وهو المذهب الحق.

***

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب على أنه من فعل المجتهد بأدلة,

إليك ذكرها باختصار:
الدليل الأول
قوله تعالى: "فأعتبِروا أيتَأتي الأَصْدِي" [الحج: 2].
وجه الدلالة: أن الاعتبار هو الإلحاق بعد النظر بالأدلة، ولا شك أن ذلك من فعل المجتهد.

**

الدليل الثاني
وجه الدلالة: أنه قال: "اجتهدي رأيي" والقياس من الرأي، فالقياس -إذن- يكون من فعل المجتهد.

**

الدليل الثالث
كتاب عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري الذي جاء فيه: "الفهم فيما جاءك مما ليس في قرآن، ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك".
وجه الدلالة: أن عمر قد أمر أبا موسى بأن يلحق ما ليس به نص بالأمور التي تشبهها مما هو منصوص عليه، وليس هذا الإلحاق إلا من قبل فعل المجتهد.

**
الدليل الرابع

أنه أثر عن الصحابة والتابعين تفريعات وقياسات على أصول ثبت
بالكتاب، والسنة والإجماع، مما يدل على أن القياس من فعل المجتهد.

***

الدليل الخامس

أن إلحاق الفرع بالأصل، وثبوت مثل حكم الأصل للفرع ليس بالأمر
الهين، أو السهل، بل إن هذا الإلحاق يترتب على معرفة أن هذا الشيء شبيه
بذلك الشيء، وعلى معرفة العلاقة في الأصل، وتحقيقها في الفرع، وأن
لا يوجد في الفرع مانع، إلى غير ذلك من الأمور التي تشير للقياس — كما
سيأتي — وكل هذا من فعل المجتهد وهو: القائس.

***

الخلاف له ثمرة

إن اختلاف العلماء السابق — في أن القياس هل هو دليل مستقل;
أو هو من فعل المجتهد — له ثمرة؛ حيث اختلفت عبارات الأصوليين في
تعريف القياس بناء على ذلك الاختلاف.

فمن أخذ بالمذهب الأول — وهو: أن القياس دليل مستقل كالكتاب
والسنة — عبر عن القياس بأنه استواء، أو مساواة، أو ما يقرب من ذلك.
والمساواة: صفة قائمة بالمتسبين: «الأصل» و«الفرع» مما يعطينا
علماً بأن القياس ليس فعلًا للمجتهد، وكان مجرد عمله: إظهار حكم ما لم
ينص عليه طريق القياس بمساواته فيما نص عليه؟ لاشتراكهما في علة حكم
الأصل.

16
ومن أخذ بالمذهب الثاني - وهو أن القياس من فعل المجتهد - فقد عبر عن القياس بأنه "حمل"، أو "إثبات"، أو "تعدية"، أو "رد"، أو نحو ذلك مما يفيد بأن القياس من فعل المجتهد.

***

تعريف القياس في الاصطلاح

قوله: (وهو في الشعر).

ش: أقول: لما فرغ من ذكر تعريف القياس لغة، وأنه التقدير، شرع بذكر تعريفه في اصطلاح أهل الشعر، فذكر عدداً من التعريفات، إليك ذكرها وبيان ما لها وما عليها فأقول:

التعريف الأول

قوله: (حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما).

ش: أقول: التعريف الأول للقياس هو: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وذاه التعريف قريب من تعريف أبي بعث في "العدة"، وتعريف أبي الخطاب في "التمهيد".

وقوله: "حمل" يدل على أن المعروف يقول بأن القياس من فعل المجتهد، وليس دليلاً مستقلًا - كما سبق ذكره -.

وقوله: "فرع" المراد منه: محل لم ينص الشارع على حكمه، ولا هو مجمع عليه، و"الفرع"، أحد أركان القياس، ويسمى: "مقيسا" و"مشبه".

واحترز بهذا عن أمرين:

أولهما: حمل شيء غير فرع لشيء آخر عليه.

١٧
ثانيهما: تعدية الحكم من الأصل إلى أصل آخر مثاله: قياس البر على
الشعيء في الربا - وهو معاً قد وردًا في حديث الأشياء الستة -
قوله: "على أصل" المراد به: محل قد نص الشارع على حكمه، وهو
أحد أركان القياس، ويُسمى: "مقيساً عليه"، و"مشبهًا به".
واحترز بهذا القيد عن حمل فرع على فرع آخر مثل: حمل الذرة على
الأرز في تحريم الربا، وكلاهما فرع لأصل، وهو: "البر".
وهذا لا يصح في رأي جمهور العلماء - لأنه لا يخلو إما أن
نتحد العلة في القياسين، فيكون القياس المتوسط لغواً وتطويلًا بلا فائدة.
وإما أن لا نتحد العلة، وحينئذ يجب أن يبطل أحد القياسين؛ لإبتناء
الحكم على غير العلة المعتبارة شرعًا.
وسأأتي لذلك زيادة بيان عند الكلام عن مسألة: "القياس على ما ثبت
بالقياس".
قوله: "في حكم" المراد به: حكم الأصل، وهو أحد أركان القياس.
وقوله: "بجامع بينهما" المراد به: علة حكم الأصل، وهي: الأمر
الجامع المشترك بين الأصل والفرع المقتضي للحكم، وهو أحد أركان
القياس.
وأتي بهذا القد ليدلل على أن القياس لا يمكن أن يتم إلا بجامع بين
الأصل والفرع.
واحترز به من ثبوت الحكم للفرع بسبب نص أو إجماع لا بسبب العلة
الجامعة فإن ذلك لا يعد قياساً.
ويُسمى ذلك: "الجامع«و "المقتضي» و "العة» و "روجه الشبه»
و "المناظر»، وسيأتي لذلك زيادة بيان.

18
مثال: قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار، فعندنا أربعة أركان:

**

ما اعترض به على هذا التعريف
إليك ذكر أهم الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذا التعريف، فأقول:

الاعتراض الأول: أنه ورد فيه دور. بيان ذلك:
أن كون هذا أصلًا، وذالك فرعة لا يتصوران إلا بعد تصور القياس فذكرهما بصراحة في التعريف بلزمه الدور.

الاعتراض الثاني: أن التعبير بالأصل والفرع يجعل التعريف غير جامع لأفراد المعرف، حيث يوهم أن القياس يختص بالموجودات؛ لأن الأصل ما يبنني عليه غيره، والفرع ما يبنني عليه غيره، فلم يشمل التعريف المعدوم، لأنه لا يبنني عليه، ولا يبنني عليه غيره.

ولما كان القياس يجري في الموجود والمعدوم كان التعريف غير جامع لأفراد المعرف، حيث خرج المعدوم.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف من جهة أخرى; حيث خرج القياس الفاسد، والتعريف يجب أن يكون شاملًا للقياس الصحيح والقياس الفاسد. بيان ذلك:
أن حمل الفرع على الأصل مطلق، لم يقيد بكونه في نظر المجتهد، وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى الواقع ونفي الأمر، وإذا كان كذلك كان التعريف قاصراً على الواقع ونفي الأمر، وليس ذلك إلا القياس الصحيح.
الذي لم يخالف به أحد، فلا يعم القياس الذي يفعله المجتهد باعتقاده ثم يظهر فساده، مع أنه قيس يعمل به حتى يظهر فساده. فلو قال: «عند الحامل» أو «في نظر المجتهد» لسلم من هذا الاعتراض.

***

التعريف الثاني

قوله: (وقيل: حكمك على الفرع بمعنى ما حكمت به في الأصل لاشتراكمحا في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل).

ش: أقول: هذا التعريف الثاني - من التعريفات التي أوردها ابن قدامة للقياس، وهو واضح جداً.

مثاله: قياس الأرز على البر في تحرير الرباء.

فالأصل: البر، والفرع: الأرز، والعلة: كون كل واحد منها مكيلًا، أو موزوناً، أو مطعوماً، أو مدخرًا، والحكم: تحرير الربا في الأرز كما حرم الربا في البر.

فلطبق هذا المثال على التعريف ونقول:


ولم أجد هذا التعريف في جميع ما أطلعت عليه من كتب الأصول.

وهو - في نظري - معنى التعريف الأول، وليس تعريفاً مستقلًا.

وإذا كان في معنى التعريف الأول فيعترض عليه بمعنى ما اعتراض على التعريف الأول.

***

٢٠
التعريف الثالث

قوله: (وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو تقيه

عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم، أو صفة لهما، أو تقيهما عنهما).

ش: أقول: التعريف الثالث - من التعريفات التي أوردها ابن قدامة

للقياس - هو ما ذكره.

نسب هذا التعريف إلى القاضي أبي بكر الباقلاني، نسبه إليه فخر الدين الرازي في "المحصول" وقال: "اختاره جمهور المحققين منا"، كما نقله عنه الآمدي في "الإحкам"، وقال: "وقد وافقه أكثر أصحابنا"، وصححه الغزالي وقال - في "المتخول" -: "والأصح: ما قاله القاضي..."، وذكره في "المستصفي" دون نسبه، وقال إمام الحرمين: "هو أقرب العبارات إلى تعريف القياس"، وقال الكيا الهراشي: "هو أسد ما قبل على صناعة المتكلمين".

***

شرح التعريف، وبيان محترزاته

قوله: "حمل معلوم على معلوم"، المراد بالحمل: مشتركة أحد المعلومين للآخر في حكمه حيث إن الفرع يشارك الأصل في الحكم فيكون له مثل حكمه.

قوله: "معلوم على معلوم"، المراد بهما: حمل ما يصلح أن يكون فرعاً على ما يصلح أن يكون أصلًا.

وعبر بلغة "معلوم" ليشمل الموجود والمعدوم، فإن القياس يجري فيهما جميعاً - وقد سبق بيان ذلك في العام أيضاً - .

21
بخلاف ما لو عبر بلغة "شيء" أو "فرع وأصل" حيث لا تشمل هذه الألفاظ المعدوم عند الجمهور، بل يختص بالوجود.

وذكر لفظ "المعلوم" الثاني، لأنه لا بد من معلوم آخر يكون أصلاً يقاس عليه؛ فإن القيام عبارة عن التسوية، وهي: لا تتحقق إلا بين أمرين، لأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتاً للشرع بالتحكم.

والتعبير بلغة "المعلوم" فيه فائدة، وهي: دخول العلم الاصطلاحي، والاعتقاد، والظن؛ حيث إن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور —كما سبق بيانه في تعريف الفقه—.

والتعبير بلغة "حمل معلوم على معلوم" يخرج التعرف من أن يكون فيه دور، فهذه العبارة أولى وأحسن من التعبير بلغة "حمل فرع على أصل"؛ لأن هذه العبارة الأخيرة توهم الدور الممتدن —كما سبق بيانه في التعريف الأول—.

وبناء على ما تقدم: كان استعمال لفظ "حمل معلوم على معلوم" أجمع، وأمن، وأبعد عن الهم الفاسد.

قوله: "في إثبات حكم لهما"، أي: إثبات حكم للأصل والفرع.

قوله: "أو نفيه عنهما"، أي: نفي الحكم عن الأصل والفرع.

والتعبير بلغة "في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما" فيه إشارة إلى أن الحكم قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً.

والمراد بـ "الإثبات" القدر المشترك بين العلم، والاعتقاد، والظن، فيكون شاملاً للقطعي، والظني.

٢٢
مثال القطعي في الإثبات: قياس الضرب على التأليف بجامع الإيذاء في كل اً على رأي من يقول: إن تحريم الضرب ثبت بالقياس.

ومثال المظلي في الإثبات: قياس التفاح على البر في تحريم الربا بجامع الطعم.

ومثال المظلي في النفي قولهم: "الكلب نجس فلا يجوز بيعه" قياساً على الخنزير"؛ حيث إن الخنزير لا يجوز بيعه للنجاسة فكذلك الكلب.

قوله: "بجامع بينهما"، والمراد بذلك: العلة، وقد ذكر ذلك ليبين أن القياس لا يمكن أن يتم إلاً بواسطة جامع بين الأصل والفرع.

قوله: "من إثبات حكم أو صفة لهما" ذكرت هذه الجملة ليبيان: أن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون وصفاً حقيقياً، وقد يكون حكماً شرعيًا.

فمثال الوصف الحقيقي: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر.


ومثال الحكم الشرعي: الكلب نجس فلا يجوز بيعه؛ قياساً على الخنزير.

فهنا الجامع: حكم شرعي ووجودي، وهو النجاسة، والحكم الثابت بالقياس: عدم صحة البيع.

قوله: "أو نفيهما عنهما" هذا توضيح وبيان للجامع بأنه قد يكون إثباتاً وقد يكون نفيًاً.

مثال الإثبات قد سبق ذكره.

وهو: عدم طهارة الثوب، والحكم عددي وهو: عدم صحة الصلاة.

مثال النفي في الصفة: «الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه قياساً على المجنون».

فالجامع هنا: وصف عددي، وهو: عدم العقل، والحكم عددي، وهو: عدم صحة تصرفه.

مثال آخر للنفي في الصفة: «الخل ليس بمسكر فيباح تناوله؛ قياساً على الماء والعسل».

فهنا: الجامع وصف عددي، وهو: عدم الإسكار، والحكم الثابت بالقياس، هو: إباحة التناول.

**

ما اعتراض به على هذا التعريف

مع أن هذا التعريف قد صرحه كثير من العلماء إلا أنه لم يسلم من الاعتراضات، إليك ذكر أهمها:

**

الاعتراض الأول

أني وقع في التعريف إيهام وعدم وضوح. بيث: أنه قال: "حمل معلوم على معلوم" فلم يتبين المراد من لفظ "حمل"; فإن أراد بها: الإثبات - أي: إثبات مثل حكم أحمدهما للآخر - فقد وقع في
التعريف تكراراً لا فائدة فيه؛ لأنه قال في آخر التعرف: «في إثبات حكم لهما» والمعنى واحد.

وإن أراد بقوله: «حمل معلوم» شيئاً آخر فلا بد من الإفصاح عنه.

وعلى فرض أنه أراد به إثبات شيء آخر فإنه لا داعي له في تعرف القياس؛ حيث إن ماهية القياس إنما تتمن بإثبات مثل أحد المعلومين للآخر

بأمر جامع، فكان ذكر شيء آخر زائداً عن التعرف لا داعي له.

***

الاعتراض الثاني


***

الاعتراض الثالث

أنه ورد في التعرف كلمة «أو» وهي كلمة للترديد والتشكيك، والحدود.

إنهما هو للتعيين والتخصيص، والترديد ينافي التعين.

***

الاعتراض الرابع

أن هذا التعرف غير جامع؛ لأنه لم يشمل القياس الفاسد، وقد بينا ذلك في الاعتراض الثالث على التعرف الأول.

***

٢٥
الوجه الذي اتفقت عليه تلك التعريفات الثلاثة
قوله: (ومعاني هذه الحدود متناسبة).
ش: أقول: إن تلك الحدود والتعريفات الثلاثة متناسبة، بل ومتفقة
على شيء واحد، وهو: أنه لا بد للقياس من أركان أربعة: الأصل، والفرع،
والعة، والحكم.

** *

التعريف الرابع
قوله: (وقيل: هو الاجتهاد).
ش: أقول: قال بعض الفقهاء: إن القياس هو الاجتهاد، وأثر ذلك عن
الإمام الشافعي.

** *

بيان فساد هذا التعريف
قوله: (وهنا خطأ).
ش: أقول: إن التعريف الرابع - السباق الذكر - ظاهر الفساد
والبطلان؛ لوجوه:

الوجه الأول
قوله: (إذا الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات، وسائر طرق
الأدلة، وليس بقياس).
ش: أقول: الوجه الأول - من وجه بيان فساد التعريف الرابع -
أنه غير معنٍ من دخول غيره فيه. بيان ذلك:
أن الاجتهاد هو بذل الجهد والوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلة التفصيلية، وذلك لا يختص بالقياس، بل يكون في القياس، وغير القياس كحمل العام على الخاص، والمطلق على المطقل، ونحو ذلك.

**

الوجه الثاني

قوله: (ثم لا يبنى في الغرفة إلا عن بذل الجهود) إذا من حمل خردلة لا يقال: «اجتهاد»، وقد يكون القياس جليا لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهود.


**

الوجه الثالث

قوله: (ولا بد في كل قياس من أصل، فرع، وعلة، وحكم).

قلت: إنه قد اتضح أنه لا يمكن أن يعرف القياس بالاجتهاد، وقد رد علماء السلف والخلف على هذا التعرف وأبطلوه.

ولكن قد يكون غرض من عرف بأنه الاجتهاد المبالغة في تعظيم شأن القياس، وبيان ذلك:

أن الاجتهاد اسم عام شامل: للقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا، واستنباط الأحكام من النصوص ونحو ذلك، فالقياس بالنسبة إلى أنواع الاجتهاد أعظمها شأنًا، وأدقها سراً، ونظراً، مثل قول النبي ﷺ: "الحج عرفه"، ومعلوم أن الحج لا يصح إلا بفعل أمور كثيرة، ومنها: الوقوف بعرفة، لكنه قال ذلك لي بيان أن الوقوف بعرفة من أعظم مناسك الحج، كذلك يكون القياس أعظم أنواع الاجتهاد شأناً. والله أعلم.

* * *

التعريف المختار للقياس - عندي

بعدما اتضح لك أيها القارئ الكريم أن التعريفات السابقة للقياس التي ذكرها ابن قدامة ضعيفة؛ نظراً لقوة الاعتراض الموجهة إليها.

لا بد من ذكر تعريف للقياس يعول عليه، وهو أن يقال هو: "إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المشتث".

* * *

شرح هذا التعريف، وبيان محتزاته

قوله: "إثبات" جنس يشمل كل إثبات سواء كان إثباتاً لمثل حكم الأصل في الفرع، وهو قياس المساواة.

٢٨
أو إثباتًا لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة فيه وهو يعرف بقياس العكس.

ومعنى «الإثبات»: إدراك النسبة على جهة الإجواب، والمراد به هنا مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإجواب أم على جهة النفي، سواء كان على سبيل العلم، أم على سبيل الاعتقاد، أم على سبيل الظن.

وإنما قلنا: إن معنى «الإثبات» ذلك لأن القياس يجري في المثبتات والمنفيات، كما يكون مقطوعاً، ومظوناً.

فمثال القياس في الثبوت: «قياس الضرب على التأنيث بجامع الإيذاء في كل»، فيكون حراماً.

ومثال القياس في النفي: «الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير».

ومثال القياس القطعي: قياس الضرب على التأنيث في الحurma بجامع الإيذاء وقياس إحراق مال البيتم على أكله بجامع الإثلاف.

ومثال القياس الظني: قياس التفاح على البر في حرمادة الربا بجامع الطعم.

قوله: «مثال» و «المثل» لا يحتاج إلى تعرف، فتصوره بديهي؛ لأن كل عاقل يعرف بالضرورة أن الحار مثل الحار في كونه حاراً، وأنه يخالف البارد في ذلك.

ولفظ «مثال» قد أورد في التعريف لأمرين:

أولهما: أنه احترز به عن قياس العكس؛ لأن قياس العكس هو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراضهما في علة الحكم.


29
أباني أحدينا شهوته ويوجر، قال: «أرايتم لو وضعها في حرام» أي: أكان
يأثم؟ قالوا: نعم، قال: «فمه».

يعني: أنه كما إذا وضعها في حرام يأثم، كذلك إذا وضعها في حلال
يوجر.

فهنا: ثبت نقيض حكم الأصل وهو: الوطء في الحرام، في الفرع
وهو: الوطء في الحلال، لتفريق العلة وهي: اقتراهما في الحلال والحرام,
أي كون هذا حراماً وهذا حلالاً.

ثانيهما: أنه ذكر لفظ «مثل» في التعريف للإشارة إلى أن الحكم الثابت
في الفرع ليس هو عين الحكم الثابت في الأصل، وإنما هو مثله؛ وذلك
لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين.

لذلك يكون الحكم في الفرع أضعف من الحكم في الأصل؛ لأن
المشبه ليس في قوة المشبه به، فلو قلنا: «زيد كالأسد»، فليس معنى ذلك:
أن شجاعة زيد في قوة شجاعة الأسد، وإنما تقاربه.

فكذلك هنا فإذا قسا النبيذ على الخمر، وجعمة: الإسكر وقلنا: إن
النبيذ يحرم كما حرم الخمر، فليس إثم شارب النبيذ كإثم شارب الخمر
تاماً، وإنما إثم شارب الخمر أعظم من إثم شارب النبيذ، وذلك لأن تحريم
الخمر ثبت بدليل قطعي وهو النص، وتحريم النبيذ ثبت بدليل ظني وهو
القياس.

قوله: «حكم معلوم»، المراد بالحكم: نسبة أمر إلى آخر، وإنما قلنا
ذلك ليكون شاملاً للشريعي، واللغووي، والعقلي.
وليس المراد به الحكم الشرعي - المعرف بأنه خطاب الله المتعلق
بأفعال المكلفين اقتصاءً أو تخييراً، أو وضعاً - لأن القياس لا يختص
بالشرعيات، بل يجري في اللغويات، والعقليات، فيجب أن يكون شاملً
لكل ذلك.

والمراد بالمعلوم - في قوله: "حكم معلوم" - الأصل المقاس
عليه.

وقوله: "المعلوم آخر": المعلوم الآخر، هو: الفرع، وهو المقيس،
وهو ما ثبت به الحكم ثانياً.

وإذا عبر بـ "المعلومين" بدل "الأصل والفرع"؛ لأمرين:
أولهما: أن معرفة كون الأصل أصلاً، والفرع فرعاً، إنما تكون بعد
القياس، فلو دخل في تعريفه للزم الدور. وقد سبق بيان ذلك.
ثانيهما: أنه لو عبر بالأصل والفرع للزم أن يكون التعريف خاص
بالموجودات فقط، وهذا باطل؛ لأن القياس يشمل الموجودات
والمعمومات.

لكذلك مثال الجمهور للعام الذي لا أعظم منه بـ "المعلوم"؛ لأنه يعم
الموجود والمعلوم - كما سبق ذكره في أول باب العام -.

الخلاصه: أنه عبر بالمعلومين لرفع إبهام كون المقيس والمقياس عليه
وجوهين.

وقوله: "لاشتراكهما في علة الحكم": اللام - هنا - سبيبة. والتقدير:
إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بسبب اشتراكهما في علة حكم الأصل.
وهذه العبارة قد أتي بها للاحتراز عن إثبات الحكم في الفرع بواسطة
النص، أو بواسطة الإجماع، فلا يكون ذلك قياساً.

٣١
مثال النص: ثبوت تحريم النبيذ بعموم قوله - عليه الصلاة والسلام -: "كل مسكر حرام"، فمن أثبت تحريمه بهذا النص لا يجوز له أن يقيسه على الخمر.

مثال الإجماع: ثبوت الإرث للخالة؛ لإجماع الصحابة على ذلك، لا بسبب القياس على الخال الثالث إرثه بقوله - عليه السلام -: "الخال وارث من لا وارث له".

قوله: "عند المشتبه" المراد بالمبتئ: القاصس وهو: المجتهد الذي تولى عملية القياس، سواء كان مجتهدًا مطلقاً كالائمة الأربعة، أم كان مجتهدًا في المذهب، وليس المراد به: ما يشمل المقلد، لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد.

وعبر بالمبتئ في التعريف ليشمل القياس الصحيح، والقياس الفاسد.

والفرق بينهما:

أن القياس الصحيح هو: ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر، أي: عند الله تعالى.

أما القياس الفاسد فهو: ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد.

فهذا القياس يعمل به حتى يتبيين فساده فيترك.

تنبيه: مما سبق تبين لك أن هذا التعريف قد اشتمل على قيود لم تكن في التعريفات السابقة لذلك سلم من كثير الاعترافات، فكان عندي أقرب إلى الصحة من غيره.

ولا يعني هذا: أن هذا التعريف - الذي اخترناه - قد سلم من جميع
الاعتراضات، بل اعترض بعضهم عليه، ولكن لم أورد تلك الاعتراضات لضعفها، ولأن في إيرادها، والجواب عنها إطالة لا تناسب ما نحن بصدده، وهو: شرح هذا الكتاب.

* * *

أركان القياس

مما سبق من التعريفات يتبين أنه لا بد لكل قياس من أركان أربعة، وهي: "الأصل" و"الفرع" و"العلة" و"الحكم".

وهذا عند الجمهور. وإليك بيانها باختصار:


الركن الثاني: الفرع المقيس، وهو: ما حمل على الأصل بعلة مستنبطت منه. وهو: الحادثة والواقعة التي يراد معرفة الحكم لها عن طريق قياسها على مورد النص؛ لوجود علة جامع بين الأصل والفرع.

الركن الثالث: حكم الأصل، وهو الحكم الذي في الأصل المقيس عليه بنص، أو إجماع، ويراد إثباته للفرع المقيس.

الركن الرابع: العلة، وهي: الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

وال أمثلة على ذلك كثيرة:

منها: قياس الضرب على التأليف بجامع الإبداء.

منها: قياس البنيد على الخمر بجامع الإسكار.

منها قياس الأرز على البر بجامع الكيل، أو الطعم، أو الإدخار.

٣٣٣
ومنها: قياس الموتصي له الذي قتل الموتصي على الوارث الذي قتل مورثه بجامع استعجال أمر قبل أوانه.

 ومنها: قياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة بجامع وهو: دفع حاجة الفقر.

 ومنها: قياس سؤر سابع الطير على سؤر سابع البحائم في النجاسة بجامع أن كلًا منها متولد من لحم نجد.

 وكل ركن من تلك الأركان له شروط سيأتي ذكرها إن شاء الله.

 ***

تعريف القياس عند المناطقة
قوله: (وإما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة).

ش: أقول: لما فرغ من تعريف القياس في اصطلاح أهل الشرع، شرع في تعريف القياس في اصطلاح المناطقة.

والقياس عند المناطقة هو: "قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر".

***

شرح تعريف المناطقة السابق
قوله: "قوله: المراد به: الملفوظ به، أو يراد به عندهم - المفهوم المركب العقلي، وهو جنس في التعريف يشمل القياس وغيره.

وقوله: "مؤلف من أقوال" يخرج القضايا البسيطة المستلزمها لعكسها، أو عكس نقيضها، فإنها ليست مؤلفة.

وقوله: "لذاتها" أخرج قياس المساواة.

٣٤
مثال: عمر مساوٍ لزيد، وزيد مساوٍ لبكر، فالمتَتَّجَة هي: أن عمر
مساوٍ لبكر.

فمعرفة النتائج هذه لم تكن بطريقة القياس، في حد ذاته، وإنما عرفت
لقاعدة أخرى، هي: "إن مساوي المساوي لشيء مساوي لذلك الشيء".

* * *

أقسام القياس عند المنطقة

ينقسم القياس عند المنطقة إلى قسمين:

القسم الأول

القياس الاستثنائي، ويُسمى بقياس التلازم، ويُسمى أيضًا بالقياس
الشرطي.

هو: الذي يدل على النتيجة بواسطة أداة الاستثناء، وهي "لكن"،
المعروفة بأداة الاستدراك.

مثال: "إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان".
مثال آخر: "كلما كانت الشمس طالعة فالبهار موجود، ولكن الشمس
طالعة فالبهار موجود".

وسمي استثنائيًا لاشتماله على حرف الاستثناء، وهي: "لكن".

* * *

القسم الثاني

القياس الاقتراني، وهو الذي يدل على النتيجة بدون أداة استثناء.
مثال: "كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر"، والنتيجة: أن النبيذ حرام.
مثال آخر: «كل مجتهد ناجح، وزيد مجتهد»، النتيجة: أن زيداً ناجح.

وهكذا.

وسُمي اقترانياً؛ لاقتران أجزائه.

فقدنا مقدمتان:

مقدمة كبيرة، وهي: «كل مسكر حرام».

ومقدمة صغيرة، وهي: «النبيذ مسكر».

وبالنظر إلى المقدمتين تحصل النتيجة، وهي: «النبيذ حرام».

كذلك المثال الآخر.

وأبن قديمة - رحمه الله - لم يذكر إلا القياس الاستثنائي - وهو القسم الثاني -.

وسُمي اقترانياً؛ نظراً لاقتران أجزائه.

وقد بُنِت هذا بالتفصيل في أثناء شرحي لـ «المقدمة المنطقية» من هذا الكتاب.

**

بيان بطلان هذا القياس

قوله: (فليس بصحيح).

ش: أقول: إن القياس عند المنطقة بقسميه الاستثنائي أو الاقتراني - ليس بصحيح، ولا يصلح أن يستند به على إثبات الأحكام الشرعية.

**
سبب عدم صحة القياس عند المناطقة

قوله: (أن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر، ويقدّر

به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة).

ش: أقول: سبب عدم صحة القياس عند المناطقة وأنه لا يمكن أن

يستخدم في الشعر: أن القياس عندهم قول مؤلف من عدة أقوال، وهي:

المقدمة الأولى- وهي الكبري، و المقدمة الثانية- وهي الصغرى،

و «النتيجة».

أما القياس عند أهل الشعر فهو يتكون من شيئين: «مقاس» و «مقاس

عليه»، يضاف أحدهما - وهو الممقاس إلى الآخر - وهو: الممقاس عليه

فيقدر الممقاس بالممقاس عليه.

لذلك نجدنا قد عرفنا القياس في اللغة بأنه التقدير، وهو: أن يقصد

القياس معرفة أحد الأمرين بالآخر، مثل قولهم: «قياس الثوب بالمتر»، أي:

قدر الثوب بالمتر.

فالقياس عندنا اسم إضافي بين الممقاس والممقاس عليه.

أي: إذا أضفنا شيئاً إلى شيء، لتتطابقهما في العلاقة، نسمى ذلك قياساً.

بخلاف القياس عن المناطقة.

***

العلاقة الشرعية

وببيان أضرب الاجتهاد فيها

أعلم أن ذكر تعريف القياس، والإشارة إلى أركانه، وبيان طرق

الاجتهاد في العلاقة من الأمور التي تصور القياس في ذهن القارئ، وتبين

القياس المتفرق عليه، والقياس المختلف فيه.
لذلك تجد بعض الأصوليين قد جعل تعريفات القياس، وبيان طرق وأضراب الاجتهاد في العلة مقدمة وتمهيد للدخول في صلب موضوع القياس، وبعض الأصوليين خالف في ذلك، وذكر ذلك في مسائل العلة.

وإليك تعريف العلة لغة واصطلاحاً فافول:

تعريف العلة لغة

العَلةٌ - يفتح العين - تأتي بمعنى الضرة، وبنو العلان: هم بنو رجل واحد من أمهات شتى.

والعَلةٌ - بكسر العين - تأتي بمعنى المرض، يقال: اعتل العليل علة صعبة من عل، يعل، واعتل، أي: مرض.

كما تأتي بمعنى السبب، يقال: هذا علة لهذا، أي: سبب، ولعل هذا المعنى هو المناسب للمعنى الإصطلاحي؛ لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له.

* * *

تعريف العلة في الإصطلاح

لقد اختلقت عبارات الأصوليين في تعريف العلة، وإليك ذكر أهم هذه التعريفات:

التعريف الأول: أن العلة هي: المعزز للحكم.

أي: متى ما وجد المعنى المعمل به عرف الحكم.

ذهب إلى ذلك ناصر الدين البيضاوي، وكثير من الحنفية، وبعض الحنابلة.
تعريف الثاني: أن العلاقة، هي: الوصف المؤثر بذاته في الحكم وهو تعريف المعتزلة.

وأحياناً يعبرون عنه بقولهم: "العلاقة: هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة، أو دفع مفسدة قصدها الشارع".

التعريف الثالث: أن العلاقة هي: الصفة الموصلة للحكم على سبيل العادة.

التعريف الرابع: أن العلاقة هي: الوصف المؤثر في الأحكام يجعل الشارع، لا لذاته، واختاره الغزالي.

التعريف الخامس: هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها، وهو لبعض المالكة.

التعريف السادس: هي: الباعث على التشريع، وهو: للآمدي وابن الحاجب.

وقيل غير ذلك.


ولا يفهم من ذلك: أن العلاقة مؤثرة حقيقية في الحكم، بل المؤثر في الحقيقة هو الله - تعالى -.

وبناء عليه: فمتى ما وجد المعنى المتعلق به عرفنا الحكم.

فإذا وجدت السرقة عرفنا الحكم وهو: القطع.

وإذا وجد القتل العمد العدوان، عرفنا الحكم وهو: القصاص.
العلة هي: مناط الحكم

قوله: (فصل: وتعني بالعلة: مناط الحكم).

ش: أقول: العلة في الشرعيات تسمى: مناط الحكم.

أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه.

والمناط: مفعل، من ناط، ينوط، نياطاً، أي: علق.

ومنه قولهم: «نيط به الحكم»، أي: علق به.

وهو: العلة التي قبض عليها الحكم في الأصل.

يقال: انقطت الجبل بالولت أنوطة نوطاً: إذا علقت به.

ومنه: «ذات أنوطة»، وهي: الشجرة التي علقت عليها المشركون

أجلسوا.

قال ابن دقیق العبد: وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز

اللغوي؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره،

فهو من باب تشبه المعقول بالمحسوس، فصار ذلك في إصلاح الفقهاء

بởiه لا يفهم عند الإطلاق غيره.

* * *

سبب تسمية ذلك علة

قوله: (ومستع علة؛ لأنها غيرت حال المحل أخذًا من علة المريض؛

لأنها انتفض تغيير حاله).

ش: أقول: قد يقول قائل: إذا كان الجامع بين الأصل والفرع يسمى

مناطاً، فما سبب تسميته علة؟
تقولـ في جوابهـ: إن ذلك سمي بالعيلة؛ لأنها غيرت حال المحلـ
ـ وهو الفرعـ من كونه لا حكم له، إلى أن حكمه التحريم، أو الصحة،
فمثلا: النبيذ لا حكم له في الكتاب، ولا السنة، ولا الإجماع، فوجدنا فيه
عيلة تحريم الخمر، وهي: الإسكاك، فغيرت حالتها من كونه لا حكم له إلى
كون حكمه التحريم، فهي إذن سبب تغيير حاله.
وهذا من أخذ من عيلة المريض؛ حيث يقال: "هذا عليل"، أي:
مريض، فكما أن المرض غير حال هذا الشخص من حال الصحة والعافية
والنشاط إلى حالة السقم، والضعف والخمول، كذلك هذه العيلة غيرت
الصورة من كونها لا حكم لها إلى أن حكمها كذا. والله أعلم.

**

أضراب الاجتهاد في العيلة
قوله: (والاجتهاد في العيلة على ثلاثة أضراب: "تحقيق المناط للحكم")
و (تنقيحه وتخريجه).
ش: أقول: إن الاجتهاد في العيلة يختلف بسراً وسهولة وصعوبة وشدة
باختلاف ظهور العيلة للمجيده، وعدم ظهورها إلا بعد عنا.
فأبى ذلك: "تحقيق مناط الحكم"، وذلك لأن العيلة معروفة في حكم
الأصل، ولكن المجتهد يجهد ويتحقق ويتأكد من وجودها في آحاد الصور.
فيلي ذلك: "تنقيح مناط الحكم". وهذا أصعب من الذي قبله؛ لأنه
يحتاج إلى جهد من المجتهد أكثر من الأول؛ حيث إن العيلة موجودة، ولكن
يحتاج إلى تهذيب وإبراز ثم معرفة وجودها في الفرع.
فيلي ذلك: "تخريج مناط الحكم". وهذا أصعب شيء يواجهه
المجتهد حيث سيقوم المجتهد بوظائف كثيرة، ومنها:
أولًا: استباط الصلة بأحد طرق الاستباط - التي ستأتي إن شاء الله -

ثانيًا: التأكد من أنها هي الصلة، وأنه لا يوجد غيرها.

ثالثًا: معرفة وجودها في الفرع.

إذن الاجتهاد في الصلة ينحصر في ثلاثة أضرب:

الأول: "تحقيق مناط الحكم".

الثاني: "تنقيح مناط الحكم".

الثالث: "تخريج مناط الحكم".

وهي مرتبة على حسب الصعوبة - كما بينا -.

وإليك بيان كل ضرب مع الأمثلة عليه:

الضرب الأول: تحقيق المناط

قوله: (أما تحقيق المناط فنوعان).

ش: أقول: الضرب الأول - من أضرب الاجتهاد في الصلة - تحقيق مناط الحكم.

أي: أن المجتهد محقق من وجود الصلة والمناط، ولكنه يجتهد في تحقيق وجودها في أحاد الصور والفرع، وهو يتبع إلى نوعين:

النوع الأول

قوله: (أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجهد في تحقيقها في الفرع).

ش: أقول: النوع الأول - من نوعي تحقيق المناط - أن يكون عندنا قاعدة كلية قد ثبتت عن طريق النص، أو عن طريق الإجماع، فيجهد
المجتهد في كون هذا الفرع يدخل تحتها، أي: أن وظيفة المجتهد هنا هي: أن يتحقق ويثبت من أن هذا الفرع يدخل تحت تلك القاعدة، وأنه من جزئياتها.

وประเดنا، لم يختلف العلماء فيه – كما سأأتي بيانه –.

***

أمثلة على ذلك

ل لهذا النوع من تحقيق المناطِ أملِة في الشرعِة تكاد لا تحصى من كثرتها، ومنها:

المثال الأول

قوله: (ومثاله: قولنا في حمار الوحش: بقرة، لقوله تعالى: {٣٥} قَٰلُوا يُثَّلُّ مَا كَلَّ مِنْ أَلْوَامِ} [المائدة: 95]، فقوله: المعجل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواضح، فالأول بعلم بالنص والإجماع، وهو وجوب المثلية، أما تحقيق المثلية في البقرة فعلم ونوع من الاجتهاد).

ش: أقول: المثال الأول من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناطِ. إن الله تعالى أوجب المثل على المحرم في جزاء الصيد بالنص، وهو قوله تعالى: {٣٥} قَٰلُوا يُثَّلُّ مَا كَلَّ مِنْ أَلْوَامِ} [المائدة: 95]، فهذه قاعدة كلية، وهي: وجوب المثل في جزاء الصيد قد ثبت بالنص - كما هو واضح - وأجمع العلماء على ذلك.

فالملية - إِذن - مناط الحكم.

إذا صاد المحرم حماراً وحسياً فإنه يجب عليه مثله؛ استناداً إلى تلك القاعدة فاجتهد المجتهد في إيجاد مثل حمار الوحش فرأى أن البقرة مثله في أكثر أوسع الصاحب فأوجب على ذلك المحرم الذي صاد حماراً وحسياً "بقرة".
فهنا قال المجتهد: المثل واجب، والبقرة مثل حمار الوحش في كثير من الأوصاف، فتكون البقرة هي الواجب.

فالأول: وهو وجوب المثلية - قد علمنا بالنص، وهو قوله تعالى:


أما الثاني: وهو كون البقرة مثل حمار الوحش - فقد تحققنا وتأكدنا من ذلك عن طريق الاجتهاد و بذلك بعض الجهاد في المواجهة بين البقرة وحمار الوحش.

و قلنا ذلك لأن الله لم ينص على أن البقرة مثل حمار الوحش.

***

المثال الثاني

قوله: (ومنه: الاجتهاد في القبلة، فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد).

ش: أقول: المثال الثاني - من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط - الاجتهاد في جهة القبلة، فهذا يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أن استقبال القبلة والتوجه إليها واجب بالنص وهو قوله تعالى:

«وَكَيْلُوهُمَا كَيْلٌ وَقَبَلُوهُمَا كَبْلٌ» [البقرة: 144]

أما أن تكون هذه جهة القبلة في حق من اشتهت عليه فإننا نعلمه عن طريق الاجتهاد عند عدم رؤية الكعبة.

***

44
المثال الثالث
قوله: (وكذلك تعيين الإمام).
ش: أقول: المثال الثالث - من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط -: الاجتهاد في تعيين الإمام، فإن ذلك يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أنه لا بد للناس من إمام سواء كانت إمامة كبرى أو صغيرة، وهذا عرفناه عن طريق النص والإجماع.
أما كون زيداً يصح للإمامة، أو عماراً، أو بكرأ أو غيرهم فإننا نعلم ذلك عن طريق الاجتهاد.

أي: يجتهد المجتهد في أفراد هل يصلح واحد منهم للإمامة.

** **

المثال الرابع
قوله: (والعدل).
ش: أقول: المثال الرابع - من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط -: الاجتهاد في كون هذا الشخص عدلاً، فإن ذلك يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيانه:

أن العدالة مناط لقبول الشهادة، وقد عرفنا ذلك بالنص وهو قوله تعالى: {وَأَنْبِئُكُمُ الْبَايِهَا بِبَالِغِيَّ سَارِحِيَّةَ} [الطلاق: 2]، وقد علم بالإجماع أيضاً.
أما أن تحقيق العدالة في كل واحد من الشهود فهذا يتوصل إليه عن طريق الاجتهاد.

** **
المثال الخامس
قوله: (ومقدار الكفاية في النفقات ونحوه).
ش: وأقول: المثال الخامس - من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط - الاجتهاد في مقدار كفاية هذا القريب من النفقة، فهذا يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:
أن قدر الكفاية في نفقات الزوجات والأقارب واجب عرفانه عن طريق النص والإجماع.
أما أن يكون قدر الكفاية في نفقة هذا القريب بعينه عشة ريالات يومياً - مثلًا - فهذا يدرك عن طريق اجتهاد المعلومين، ويكون هو الواجب.

**
سبب تسميته بتحقيق المناط
قوله: (فليعبِّر عن هذا بتحقيق المناط؛ إذ كان معلومًا، لكن تعرَّف معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستدل عليه بأمرات).
ش: وأقول: إن ما سبق يسمى بتحقيق المناط؛ لأن المناط معلوم بالأصل بالنص أو الإجماع، لكن هذا المناط غير واضح في آحاد الصور، فاجتهاد المجتهد مستعملًا عدة أمارات وأدلة ليتحقق من أن ذلك المناط موجود في تلك الصورة وذلك الفرع.
فنقل في الأمثلة السابقة:
أن "المثل" مناط جزاء الصيد، ووجوده ومعرفة ذلك في البقرة ثبت بالاجتهاد المظون.
وأن "القبلة" مناط وجب استقبالها، ومعرفتها عند الاعتباء ثبت عن طريق الإجتهاد المظون.
وأأن أنصب الإمام لا بد منه للأمة] مناط وجوب اتباعه، ومعرفة كون
هذا الشخص بعينه هو الإمام ثبت عن طريق الاجتهاد المظمن.
وأن "العدالة" مناط قبول الشهادة، ومعرفة ذلك في الشخص المعين
ثبت عن طريق الاجتهاد المظمن.
وأن "الكفاية في النفقة" واجب، ومعرفة كون هذا المبلغ يكفي في
النفقة على هذا القريب ثبت عن طريق الاجتهاد المظمن وهكذا.

***

النوع الثاني
قوله: (الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص، أو إجماع، فيين
المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده).

ش: أقول: النوع الثاني - من نوعي تحقيق المناط - : أن يعرف
المجتهد أن علة حكم الأصل موجودة وظاهرة واضحة وذلك بالنص،
أو الإجماع فيجتهد في تحقيق وجود هذه العلة في صورة النزاع - وهو:
الفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل -.

أي: أن الاجتهاد - هنا - في وجود العلة في الفرع، والتحقق من
ذلك، لا في وجودها في الأصل المقيس عليه فإن ذلك مما أثبته النص
أو الإجماع.

***

مثال ذلك
قوله: (مثل قول النبي ﷺ في الجهر... إنها ليست بجنس إنها من
الطوانين عليهم والطوالات: جعل "الطوان" علة، فيبين المجتهد بابجتهاده،
وجود الطوان في الحشرات من الفأرة، وغيرها ليلحقها بالجر في الطهارة).
ش: أقول: هذا مثال للنوع الثاني وهو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع.

فهنا قد نص على علة كون الهرة نجس وهي: «الطواح»، أي: أن العلة هي: كثرة التطواف في وسط البيت، وصعوبة التحرز منها.

فيجتهد المجتهد ويتحقق من وجود هذه العلة وهي الطواح في صور أخرى كال فأرة مثلاً، فإذا تحقق وتثبت وتأكد من وجود الطواح في الفأرة فإنه يلحقها ويقبعها على الهرة ويحكم بأن سؤر الفأرة طاهر، فعدنا أربعة أركان.

الأصل: الهرة، الفرع: الفأرة، العلة الجامعة بينهما: الطواح في البيت، أي: أن كل منهما أكثر التطواف ويصعب التحرز منه.

الحكم: تميم حكم الهر للفأرة.

أي: كما أن سؤر الهرة طاهر، إذا شربت من ماء فإنه يجوز التظهر منه، كذلك سؤر الفأرة طاهر، إذا شربت من ماء فإنه يجوز التظهر منه.

وذلك باقي الحشرات التي تكثر التطواف في البيت ويصعب التحرز منها تقاس على الهر.

**

النوع الثاني قياس وهو حجة:

قوله: (فهذا: قياس جلي قد أثر به جماعة ممن ينكر القياس).

ش: أقول: النوع الثاني من تحقيق المناط وهو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع هو قياس، ولكنه من القياس الجلي، نظرًا لكونه يشتمل على أركان القياس الأربعة.
والقياس الجلي قد أقر به كثير ممن ينكر القياس، واحتجوا به.
وذلك لأن القياس ينقسم إلى قسمين:
قياس جلي وقياس خفي.
أما القياس الجلي، وهو ما كانت الـحلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصاً، أو مجمعاً عليها مثل حديث الهرة، أو ما قطع فيه بنفي الفارق كقياس العبد على الأمه.
وبعضهم يجعل من القياس الجلي: ما إذا كان الحكم في الفرع أولى من الأصل كقياس الضرب على التأAFFاف، أو مساو كقياس إحرار مال اليمين على أصله وهو مفهوم الموافقة وقد سبق ذلك.
فهذا القسم وهو القياس الجلي أقر واعترف به كثير من الذين قد أثروا القياس وقالوا: إنه يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية وذلك للقطع باللهة التي من أجلها شرع حكم الأصل، فلم يبق إلاً ظن وجودها في الفرع.
أما القياس الخفي وهو ما كانت الـحلة فيه مستنبطة فقد أنكره بعض العلماء نظراً لأن الـحلة التي من أجلها شرع حكم الأصل مفروضة، ووجودها في الفرع أيضاً مفروضة وهذا مما يكثر الاحتمالات، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال، وسياق لذلك زيادة بيان إن شاء الله.

* * *

النوع الأول: ليس بقياس، وهو يحتاج به قوله: (وأما النوع الأول من تحقيق المناطن فليس ذلك قياسً).
ش: أقول: النوع الأول من نوع تحقيق المناطن وهو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها، أو المنصوص عليها في الفرع ليس بقياس.

49
دليل كونه ليس بقياس، وأنه حجة
قوله: (إن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه، وهذا من ضرورة كل
شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاعة كل شخص
لا يوجد).

ش: أقول: الدليل على أن بيان القاعدة الكلية المتفق عليها،
أو المنصوص عليها في الفرع ليس بقياس: أن بيان أن هذا الفرع – مثال –
جزئية من جزئيات تلك القاعدة، وإلحاقه بها، وتعميم حكم القاعدة له هذا
نوع اجتهاد قد اتفق عليه بين الأمة.

أما القياس فقد اختلف فيه، كيف يكون هذا قياساً.

وكيف يكون إلحاق ذلك الفرع وتلك الصورة بتلك القاعدة الكلية
مختلفاً فيه، وهو ضرورة كل شريعة. بيان ذلك:

أنه ورد في جميع الشروط السماوية: التنصيص على قاعدة كلية تعم
وتشمل عدداً من الجزئيات والصور التي لا يمكن أن تحصى، فيجتهد
المجتهد ويتحقق من كون هذه الصورة المعينة تدخل تحت تلك القاعدة
الكلية.

مثال: وردت قاعدة وهي: "اشتراط العدالة في الشاهد" فيجتهد
المجتهد في "زيادة" مثال – هل هو عدل أو لا؟ فإذا ثبت وتحقق أنه عدل
فإن شهادته تكون مقبولة، فيدخل تحت تلك القاعدة.

كذلك: وردت قاعدة وهي: "واجب التفقة قدر الكفاعة على من تلزمه
نفته" فيجتهد المجتهد في قريب معين كم يكفيه من التفقة؟ فإذا تحقق أن
قدر كفاعة هذا القريب من التفقة عشرة ريالات في اليوم، أوجب ذلك عليه
فيدخل تحت تلك القاعدة.

50
هكذا وردت الشراع السماوية جميعها.
أما أن ينص على أن «زيد» عدل، وعمراً عدل، أو أن ينص على أن قدر كفاية زيد – القريب - من النفقة عشرة ريالات؛ وقدر كفاية عمرو – القريب - خمسة ريالات، فهذا لم ينص عليه في شريتنا، ولا في الشرائع السابقة.

***

الضرب الثاني: تنقيح المناط

قوله: (الضرب الثاني: تنقيح المناط).

ش: أقول: الضرع الثاني - من أضرع الاجتهاد في العلة - تنقيح المناط الحكم.

تعريف تنقيح المناط لغة

التنقيح لغة هو: التشذيب، والتهذيب، ومنه تنقيح جذع النخلة، أي: تشذيب وإزالة ما علق عليه حتى يخلص من الشوائب، ويرز، وكل ما نحيت عنه شيئاً فقد نفحته.

المناط: هو ما يتعلق به شيء، وهو العلة، والجامع. كما سبق بيانه.

***

تعريف تنقيح المناط اصطلاحاً

قوله: (وهو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبيه فتكرر به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتبع الحكم).

ش: أقول: هذا تعريف تنقيح المناط في الاصطلاح.

51
ومعنى: أن ينص الشارع على حكم ويضيف ذلك الحكم إلى وصف
- وهو العلة والسبب - ويرد مع ذلك الوصف - المضاف الحكم إليه -
بعض الأوصاف التي لا تصلح للتعليم بها يقوم المجتهد بحذف تلك
الأوصاف المقارنة للحكم التي لا دخل لها في الaleza؛ لعدم صلاتها
للاعتبار في الaleza؛ وذلك ليصبح الباقية علة الحكم، وليسع الحكم ويكون
شاملًا لكثير من آحاد الصور.

إذن هذا التعريف اعتمد على أمرين:
أولهما: أن يكون دالًا على علة وصف خاص بالأصل، ويتكون دور
المجتهد حذف خصوص الأصل، وحيث يشترك الأصل والفرع في الحكم
معًا.
ثانيهما: أن يدل النص على علة أوصاف أخرى، ويقوم المجتهد
بحذف ما لا دخل له في الaleza ليصبح الباقية علة للحكم.

مثال على ذلك
 قوله: (ومنهاء قوله - عليه السلام - للأعرابي - الذي قال: هلكت
با رسول الله: «ما صنعت؟» قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال:
أعتق رقبة»).

ش: أقول: يمثل العلماء للضرب الثاني - من أضراب الاجتهاد في
الaleza - بما أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة - رضي الله عنه -
قال: بينا نحن جلوس عند النبي - إذا جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله
هلكت، قال: ؟ ما لك؟ قال: وقعت على أم أرمي وأنا صائم، فقال:
هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين
الطريقة التطبيقية لتنقيح المناط

قوله: (فقولك كونه أعرابياً لا أثر له في الفقه به التركي والعجمي، لعلما أن مناط الحكم: وقائع مكلف، لا وقائع أعرابي، إذ التكاليف تم الأشخاص على ما مضى، ويلحق به من أفتر بوقاع في رمضان آخر، لعلما أن المناط: حريمة رمضان لا حريمة ذلك الرمضان، وكون الموضع تكون مكوحاً لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحريمة، فهذه الحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعذار الشرع في مصادره، وموازته، وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير).


وإليك طريقة تنقيح المناط التطبيقية، فقولن: إن المجهد قد عرف من خلال علمه بالشرعية - أن مناط الحكم - أي علة ووجب اللفارة على ذلك الأعرابي - هو: "وقاع مكلف في نهار رمضان".

وعرف أن الحكم مضاف إلى هذه العلة - أي: هو سبب ووجب
الكفارة - واقترن بذلك بعض الأوصاف، عرف المجتهد - باجتهاده - أنها لا مدخل لها في العيلة لعدم صلاحيتها للتعليم، وهي:

الأول: كون الآتي موصوفاً بأنه أعرابي.

الثاني: كونه قد وطأ في رمضان من الرمضانات التي عاشها النبي ﷺ.

الثالث: كونه قد وطأ امرأته.

وبعده على أن مناط الحكم - أي علة ووجب الكفارة - هو: وقائع مكلف في نهار رمضان، الذي توصل إليه ذلك المجتهد، وبناء على أجهزته أخري قد عملها المجتهد، نتج عن ذلك ما يلي:

أن الوصف الأول - وهو كون الآتي موصوفاً بأنه أعرابي - لا أثر له في الحكم فيلحق به أعرابي آخر، بل يلحق به كل مكلف قد وطأ في نهار رمضان سواء كان عربياً أو أعجمياً، أي: أن وصف الأعرابي محذوف.

ودليل فحده، وعدم اعتباره هو: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة"، فإن قيل: إن هذا ضعيف، قلت: يقوى بالحديث الآخر وهو: "قوله لا أمرأة تقولي لحائزة امرأة".

وهناك دليل آخر أيضاً - على ذلك وهو: أن الإجماع منعقد على أن التكاليف تعم الأشخاص.

أما الوصف الثاني - وهو: كونه قد وطأ في رمضان - في عصر النبي ﷺ - لا أثر له في الحكم، فيلحق به كل رمضان إلى قيام الساعة، أي: أن خصوصية الزمان لا اعتبار لها.

ودليل عدم اعتبار خصوصية ذلك الرمضان: أنا نعلم أن المناط هو:

"هتك حرومة رمضان"، لا حرومة ذلك الرمضان خاصة.

54
أما الوصف الثالث - وهو كونه وطاً زوجته - فلا أثر له في الحكم
- أيضاً - فيلقه به من وطا أمته، ومن وطا امرأة أجنبيّة.
ودليل عدم اعتبار ذلك الوصف: هو علمنا أن المنطاق: ههك حرمة
 رمضان بالوطاء، لا ههك حرمة رمضان بوقع المكلف زوجته، فعلمنا بذلك
 أن كون الموطوة زوجته لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا فهو
 أشد في ههك الحرمة.
وهذه الأوصاف قد حذفها المجتهد، وبين أنها لا أثر لها في الحكم
وذلك لعدم مناسبتها للتعليل بها.
ولم يحذف المجتهد تلك الأوصاف إلا بعد أن تثبت وتحقق من موارد
الشرع، ومصادره وعاداته في أحكامه وشرعه أنه لا يعلق على تلك الأوصاف
أحکاماً، وأنها لا تؤثر من قريب ولا من بعيد.
وأما حذف ذلك إلاً من أجل أن يتسع الحكم ويشمل عدداً من آحاد
الصور؛ لأنه لو اعتبر وصف الأعرابي لما عم الحكم جميع المكلفين، ولو
اعتبر عين الشهر لما عم الحكم جميع المكلفين في جميع الأزمان، ولو اعتبر
عين الزوجة لما عم الحكم جميع من وطاً سواء كانت الموطوة زوجة
أو أمة، أو غير ذلك.
وهكذا، فكلما قلت الأوصاف كلما عم الحكم وشمل كثيراً من
الصور.
تنبيه: هنالك أوصاف أخرى غير تلك الأوصاف الثلاثة التي حذفها
المجتهد، كالطول، والقصر، والبيض، والسود، ونحو ذلك، لكن لم يذكر
العلماء إلا تلك الأوصاف؛ لأنها هي التي تنقذ في ذهن المطلع على هذا
الحديث.

55
أما من لم توفر فيه شروط المجتهد فلا يمكن أن يقوم بذلك، وإن كان طالباً للعلم، أو حافظاً للقرآن الكريم، أو السنة.

**

خلاف العلماء في اعتبار بعض الأوصاف دون البعض.
 قوله: (وقد يكون بعض الأوصاف مظلمة فقطع الخلاف فيه كالوقائع).

شت: أقول: إن اعتبار بعض الأوصاف، وعدم اعتبارها يختلف من مجتهد لآخر؛ وذلك لكون بعض الأوصاف أقوى من بعض عند هذا المجتهد، بينما يخالفه المجتهد الآخر في ذلك.

أي: يظن بعض المجتهدين أن هذا الوصف هو مناط الحكم، ويحذف ما عداه من الأوصاف الواردة، بينما يأتي مجتهد آخر ويحذف الوصف الذي أثبته واعتربه المجتهد الأول، وثبت وصفاً آخر و يجعله مناطاً للحكم.

فمثلاً: حديث الأعرابي السابق اختلف في مناط الحكم فيه، أي: اختلف في علة وجبة الكفارة هل هي خصوص الوقائع - وهو الجماع - أو هي: إفادة الصوم المحترم؟ على مذهبين:

**

المذهب الأول
 هو: ما سيئ، هو: أن علة ومناط الحكم - وهو وجبة الكفارة - هو: (وقاع مكلف في نهار رمضان) وهو الجماع بخصوصه.
ذهب إلى ذلك الإمامان: الشافعي، وأحمد، وأكثر أصحابهما.
لذلك تجدهم قد حذفوا جميع الأوصاف التي وردت في المجل من
كون الواطئ أعراضاً، وكون الموطأة زوجته، وكون الوطاء وقع في
ال рамضان الخاص الذي عاشه النبي ﷺ – كما سبق أن بنياه بالتفصيل.
وبنا على هذا: فإن الكفارة لا تجب إلا بخصوص الجماع والوقاع.
أما من أفساد صومه بغير ذلك كمن أكل أو شرب عمداً فلا تجب عليه
الكفارة وسيأتي دليل ذلك.

***

المذهب الثاني
قوله: (إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم).
ش: أقول: المذهب الثاني: أن علة ومناط الحكم – وهو وجوب
الكفارة – هو: إفساد الصوم المحترم.
ذهب إلى ذلك الإمامان: أبو حنيفة، ومالك، وأكثر أصحابهما.
لذلك تجدهم حذفوا خصوص المواطعة في نهار رمضان عن الاعتبار;
وأناطوا وعلقا الكفارة بمطلق إفساد الصوم، حتى أوجوها على كل من أفتر
عامداً في نهار رمضان بأي مفتر.

***

دليل أصحاب المذهب الثاني
قوله: (والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب
للقصاص وليس هو من المناط، كذا ها هنا).
ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني – وهم القائلون: إن مناط
57
وجوب الكفارة هو: إفساد الصوم المحترم - يقولهم: إن وجب الكفارة شرع للردع والزجر، ولا يردع ولا يزجر إلا من جنى جناية أو فعل معصية، وإفساد الصوم لا شك أنه تهتك لحرمة هذا الشهر، وهو يعتبر جناية على تلك العبادة، فناسب وضع تلك الكفارة ويفسد هذا الصوم بطرق وآلات، منها: الجماعة، والأكل والشرب عمدًا، إذن: الجماعة آل إفساد الصوم، وليس هو المناط الذي علق به الحكم.

قياساً على القصاص؛ فإن علة ومناط القصاص هو: القتل العمد العدوان، وإزهاق نفس محترمة، والسيف آل للإزهاق والقتل فلم يخص، فلم نجعله - أي: السيف - هو مناط القصاص، ولم ما لم نجعله هو المناط ألحبه كل ما يهتد الناس من سكين وخلج، ومثله ونحو ذلك.

فالوقعأ - أو الجماعة - كالسيف، فكما أن السيف ليس هو مناط القصاص، كذلك الجماعة ليس هو مناط وجب الكفارة، لذلك نقول: إنه يلحق بالجماع أي شيء يفسد الصوم فتجب به الكفارة.

***

دليل أصحاب المذهب الأول
قوله: (ويمكن أن يقال: الجماع مما لا ينجز النفس عنه عند هيجان).

شهوه بمجدد وازع الدين، فحاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل.

ش: قول: استدل أصحاب المذهب الأول - على أن المناط الحكم - وهو وجب الكفارة - هو: الوقوع، أي: خصوص الجماع فقط - يقولهم: إن نفس بعض الناس لا يقوى وازع الدين بمجده أن يزجرها أو يمنعها عند هيجان. شهوة فاحتاج ذلك البعض إلى كفارة وازعة ومنعه من أن يجامع في نهار رمضان - وهي: وجب تلك الكفارة -.
فإذا فكر المسلم في أن عليه كفارة لو جامع في نهار رمضان إنه
سيمنع عنه.
بخلاف الأكل والشرب عامداً من غير ضرورة - فإن الدين يقوى
بمجرده على منعه عن الأكل والشرب.
ثم إن الكفارة سميته بذلك؛ لأنها تكف الذنب والمعصية فيصير
المذنب والمعالسي - بعد الكفارة - كأنه لا ذنب له ولا معصية.
والمجامع في نهار رمضان جرحه وذنبه أقل من ذنبه وجرمه من أكل
أو شرب عامداً من غير ضرورة - في نهار رمضان، وذلك لأن المجامع في
نهار رمضان قد يكون عنه عذر وهو: هيجان شهوته، فلا يمكن أن يصير
عن الجماع مع تلك الشهوة القوية.
أما الآكل أو الشارب في نهار رمضان - عمداً من غير ضرورة - فلا
عذر له.
فسألت الكفارة على المجامع في نهار رمضان؛ لأنها تقوى على تكفر
ذنبه؛ لأنه معذور.
أما الآكل والشارب في نهار رمضان - عمداً من غير ضرورة -
فنظراً لعظم جرحه وذنبه فلا تقوى الكفارة على تكفر ذنبه وإزالته
وتطهيره.

* * *

المناط في هذا الضرب منصوص عليه
قوله: (والمقصود: أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص،
لا بالاستنباط).
ش: أقول: الخلاصة من ذلك المثال: هو أن تعرف أن المناط في هذا

59
الضرب منصوص عليه، لكنه لم يبرز ولم يتضح إلا بعد تنقيحه وتشذيبه وحذف غيره من الأوصاف التي لا تصلح للتعليل بها لعدم مناسبتها للحكم.

ويتبين بذلك: أنا لم نستنبط المناط ونستخرجه.

**

حجية تنقيح المناط

قوله: (وقد أقر به أكثر منكري القياس، وأجراء أبو حنيفة في الكفارات)

مع أنه لا قياس فيها عندنا.

ش: أقول: تنقيح المناط - بالطريقة السابقة - قد احتج به أكثر منكري القياس، واستعملوه في الاجتهاد في العلة الشرعية، وأبو حنيفة وأكثر أصحابه ينكرن إثبات العقوبات بالقياس، ومنها الكفارات، ولكنهم أجروا تنقيح المناط في الكفارات واستدلوا به في ذلك.

وقد ببنت ذلك في كتابي: "إثبات العقوبات بالقياس".

تنبيه: أي قديم - رحمه الله - تبعاً للغزالي ذكر تنقيح المناط من أضرب الاجتهاد في العلة الشرعية، ولم يجعله مسلكًا من مسائله معرفة العلة بينما الجمهور من العلماء قد جعلوا تنقيح المناط مسلكاً من المسائل الدالة على العلة.

أما الحنفية فقد وافقوا الجمهور من العلماء على أن تنقيح المناط يعتبر من مسائل العلة; حيث ذكروا أن النص يدل ظاهراً سواء كان ذلك بطرق صريح، أو إيماء على علية الوصف، وإذا تعددت الأوصاف فإنه يحذف منها ما لا دلل له في العلة والتأثير، ولكنهم - أي الحنفية - لم يتفقوا على تسمية بـ "تنقيح المناط" إنما سماه بعضهم بهذا الاسم، والبعض الآخر سماه بالاستدلال.

٦٠
ولهم في ذلك تفصيلات، تركتها؛ خشية الإطالة.

***

الضرب الثالث: تخريج المناط

قوله: (الضرب الثالث: تخريج المناط).

ش: أقول: الضرح الثالث من أضرح الاجتهاد في العلة الشرعية: تخريج المناط.

***

تعريفه في الاصطلاح

قوله: (وهو: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلا).

ش: أقول: هذا تعريف تخريج المناط اصطلالاً.

وهو: أن الشارع قد نص على حكم شرعي، ولم يتعرض لبيان مناطه وعلته لا صراحة ولا إيماء، فيقوم المجتهد باستنباط واستخراج علة الحكم بأحد مسائل العلة فقياس المجتهد بالنظر والاجتهاد واستتباعه العلة بالطرق العقلية كالمستحبة وغيرها يسمى تخريج المناط.

***

طريقة تخريج المناط بالامثلة

قوله: (كثرمنه شرب الخمر، والربا في البر فيستبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: "حرم الخمر لكونه مسكرًا، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه).

٦١
ش: أقول: الطريقة التطبيقية لتخريج المناط، تبين الأمثلة:
المثال الأول - من الكتاب - وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُتَّرَبَّىٰ﴾ (المائدة: 90).
فهنا قد نص الشارع على تحريم الخمر، ولم يتعرض هذا النص لا صراحة ولا إمساك ما يدل على علة تحريم الخمر، يقوم المجتهد ويستطيع العلة بأحد طرق استنباطها وسماكها العقلية كالمناسبة أو الدوران أو غير ذلك مما سيأتي، فلما دقت النظر في ذلك قال:
حرم الخمر لعلاها وهي: الإسكار، وهذه العلة موجودة في النبي، فمثلا، النبي يخرج بالخمر بجامع الإسكار.
المثال الثاني - من السنة - وهو قوله ﷺ في الأشياء الستة:
†لا تبيعوا البر بالبر إلا ما مثلًا بمثل.۔†
فهنا قد نص الشارع على تحريم الربا في البر، ولم يتعرض هذا النص ولم يتضمن لا صراحة ولا إمساك ما يدل على تحريم الربا في البر، لكن المجتهد أظهر وبين العلة بالنظر والاجتهاد واستعمال طرق استنباط العلل فقال: إن الربا في البر قد حرم لكونه مكيلًا، أو مطعومًا، أو مدخراً أو موزونًا، وهذه العلة موجودة في الأرز، فمثلا، النبي يخرج الأرز بالبر بجامع الكيل أو الوزن إلى آخره.

الفورت غين تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه
علي أخص لك أبى القارياء الفقه بين تلك الأضرب، فأقول: إن دور المجتهد في "تحقيق المناط" هو التأكد والتحقق من كون ذلك الفرع يدخل تحت تلك القاعدة الكلية وأنه من جزئياتها، والتحقق من أن العلة
المنصوص عليها أو المجمع عليها موجودة في الفرع، فالمجتهد له وظيفة
واحدة - هنا - كما سبق بيانه -.
أما دور المجتهد في "تنقيح المناط" فهو تنقيح العلة وإبرازها؛ حيث
إنه هنا لم يكن مستخرجاً للعِلة؟ لأنها موجودة، بل كان دوره فيه أنه ينقيح
المنصوص عليها - فقط -، وأخذ ما يصلح منه للعِلة، وترك ما لا يصلح،
ثم يلحق غيره فيه مما يشترك معه في العِلة.
فالمجتهد له وظيفتان:
الأولى: إبراز العِلة وحذف الأوصاف التي وردت في النص.
الثانية: التحقق من وجودها في الفرع.
أما دور المجتهد في "تخريج المناط" فهو أن يتأكد من أن الحكم
معدل، ثم يستخرج عددًا من العِلة التي قد تصلح أن يعلل بها الحكم، ثم
يسيرها ويبزر واحدة منها، ثم يتحقق من وجودها في الفرع.
فالمجتهد يقوم - هنا - بعدد من الوظائف وهي:
الأولى: التأكد من أن الحكم معدل.
الثانية: إذا ثبت أن الحكم معدل، يقوم باستخراج ما يصلح أن يكون
عِلة.
الثالثة: يسير ويختار تلك العِلة، فإذا أُعِزَ عن واحدة تكون هي
العِلة.
الرابعة: يتحقق من وجود تلك العِلة في الفرع.

ونظراً لقلة وظائف المجتهد في "تخريج المناط وتنقيحه"، فإنه قد اتفق
على الاحتجاج بهما - إلا ما ندر - واستعمال هذين النوعين من الاجتهاد في
العِلة الشرعية.

٦٣
أما "تخريج المناط" فنظراً إلى كثرة وظائف المجتهد، واعتماده على كثير من الظنون فيها فقد اختلف فيه اختلافاً واسعاً، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه، فاختالف العلماء في حجتهما كما سيأتي التفصيل فيه.

**

حجية القياس

قوله: (فصل في إثبات القياس على منكريه).

ش: أقول: قبل أن نبدأ بذكر حجية القياس، وبيان المثبتين له والمنكرliğin، لا بد من الإشارة إلى مسألتين مهمتين، هما:

المسألة الأولى: معنى "الحجية" و"العباده"، وهل بينهما فرق؟

المسألة الثانية: تحرير محل النزاع في القياس.

**

المسالة الأولى:

معنى "الحجية" و"العباده"، وهل بينهما فرق؟

لقد عبر ابن قدامة - رحمه الله - وبعض العلماء عن النزاع في القياس بقولهم: "حجية القياس وعدم حجيته"، وعبر آخرون عن هذا النزاع بقولهم: "العباد بالقياس وعدم العباده"، فما معنى هذين التعبيرين، وهل بينهما فرق؟

فأقول: معنى قولهم: "الأقياس حجة"، أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يعتني غيره به.

٦٤
أي: أن معنى قولهم: "القياس حجة": أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر.
ومعنى قولهم: "التعبد بالقياس": وجب العمل على جميع المكلفين بمقتضى القياس.
والخلاصة: أنه لا فرق بينهما؛ حيث إن الحجة والتعبد متلازمان.

وبيان ذلك:
أنه يلزم من حجته: وجب العمل بنتيجته، ولا يكون واجب العمل بمقتضاه إلا إذا ثبت حجيته، فثبت أنهما متلازمان.

***

المسألة الثانية:

تحرير محل النزاع

أولًا: القياس يجري في الأمور الدنيوية بالاتفاق.
والمقصود بالأمور الدنيوية: هي التي لم يكن المطلوب بها حكماً شرعياً كمداواة الأمراض، والأغذية، والأسفار، والمتاجر ونحو ذلك.
مثال ذلك: ما إذا كان دواء هذا المرض عقاراً حاراً، فيتقد، فيأتي الطبيب بما يماثله في الحرارة؛ لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصص.

فتوفر عندنا أربعة أركان:
الأصل – أو المقص م عليه –: العقار المفقود.
الفرع – أو المقص: العقار الموجود.
العلة الجامعية بينهما: هي الحرارة المناسبة لهذا المرض المخصص.

٦٥
الحكم: النفع في دواء ذلك المرض.

فمعنى كون القياس حجة في ذلك: أنه ليس حجة شرعية من قبل الشارع، حيث إن حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب يستشهد بها الطبيب لمداواة الأمراض مثلاً واستمدادها من العقل، مثل ذلك الأغذية أيضاً.

ثانياً: أما غير الأمور الدنيوية، وهي: الأمور اللغوية، والعقلية، والشرعية، فقد اختلف العلماء في جريان القياس فيها.

وقد سبق الكلام في اللغة هل تثبت قياساً؟ أما الأمور العقلية فسيأتي الكلام عنها.

أما القياس في الأمور الشرعية فهو المقصد الأصلي لمبحث القياس.

وإذا أطلق "القياس"، فالمراد به: القياس في الشرعيات.

والخلاف لم يجر في كل قياس، بل إن الخلاف قد جرى في جزئية من القياس. وإليك بيان ذلك، فأقول:

لقد علمت فيما سبق أن القياس هو: إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لمشاركته له في علة حكمه.

ولعلمت أيضاً أنه لا بد فيه من أربعة أركان: "الأصل" و "الفرع" و "العلة" و "الحكم".

إذن القياس متوقف على مقدمتين أساسيتين، هما:

الأولى: أن يعتقد المجتهد أن الحكم في الأصل متعلق بعلة، وأنها متعدية.

الثانية: أن يعتقد أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الفرع.
فإذا كانت مقدمتي القياس قطعين، فقد اتفق جميع العقلاء – وهم الذين
يعتقد بقولهم – على أنه حجة يجب العمل به، وإن كان بعضهم لا يسمي
قياساً.

وهذا ينحصر في صورتين، هما:

الصورة الأولى: أن تكون علة الأصل منصوصاً عليها بصريح اللفظ،
أو أومأ النص إليها.

فمثال العلة المنصوص عليها قوله - عليه الصلاة وسلم -: إنما
جعل الاستذان من أجل البصر، فهذا نص على العلة وهي: البصر،
أو النظر والاطلاع على أسرار الناس، ولذلك شرع الحكم، وهو: مشروعة
الاستذان.

مثال آخر قوله -: بعد أن نهى الصحابة عن ادخال لحوم
الأضاحي: كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الأضاحي من أجل الداقة،
فهذا نص على العلة التي من أجلها شرع الحكم الأول، وهو: النهي عن
الابخار.

ومثال ما أومأ النص إلى العلة - قوله - في الهرة: إنها ليست
بنجس إنها من الطاوين عليكم، والطواوف، فهنا قد نبه النص على العلة
وهي: أكثر الطواوف وصعوبة التحرز منها، فلذلك شرع الحكم وهو:
طهارة سؤر الهرة، فقياس عليها الفائرة لوجود نفس العلة، وهي: كثرة
التطاو وإحصاء التحرز منها، فتكون حكم الفائرة مثل حكم الهرة، وهو
طهارة سؤرها.

وقد عد بعضهم ذلك من باب التنصيص على العلة، وقد ساق ذلك في
تحقيق المناط.

٦٧
الصورة الثانية: أن يكون الفرع الأول بالحكم من الأصل، أو مساوياً له.
مثال كون الفرع الأول بالحكم من الأصل: قياس الضرب على التأفيق بجامع الإذاء.
ومثال المساوي: قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع إتلافه.
فهذا يسميه بعضهم قياساً جلياً، وبعضهم يسميه مفهوم الموافقة.
وبعضهم يسميه دلالة نص - كما سبق ذكر ذلك في «النبيه أو مفهوم الموافقة».
فهاتان الصورتان قد اتفق على اعتبارهما، وإن كان بعضهم لا يُتسنى ما نتاج عنهما قياساً.
وبعضهم أضاف إلى هاتين الصورتين صورة ثالثة، وهي: قياس النبي مثل قوله لعمر رضي الله عنه - لما جاءه وقال له: يا رسول الله: إنني قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله: «أرأيت لو تمضفت؟».
يعني: قياس القبلة على المضمضة.
أما إذا كانت مقدمتا القياس ظنيتين، أو إحداهما قطعية، والآخرة ظنية، فهذا هو القياس الخفي الذي اختلف العلماء فيه.

***

أولاً:
حكم جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.
لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

٨٨
المذهب الأول

قوله: (قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلًا وشرعاً، يقول أحمد - رحمه الله - لا يستغني أحد عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه يجوز التعبد به عقلًا وشرعاً.

أي: أن القياس الشرعي يجوز التعبد به، وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع.

هذا مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.


وقد استعمل الإمام أحمد القياس في كثير من مسائله.

**

المذهب الثاني

قوله: (وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلًا ولا شرعة).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن القياس ليس بحجة، ولا يصح للاستدلال به على إثبات الأحكام.

أي: لا يجوز التعبد به عقلًا ولا شرعة.

٦٩
هذا مذهب داود الظاهري وأتباعه، وجماعة من معتزلة بغداد من أمثال: محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهذاني، وإبراهيم النظام، وبعض الشيعة كالحسين بن علي المغربي.

تنبيه: نسب ابن قدامة هذا المذهب إلى إبراهيم النظام المعتزلي، وبعد اطلاعه على كتب الأصول وجدت أنه حكي عن النظام ثلاثة مذاهب:

الأول: هذا المذهب—وهو أنه لا يجوز التبعيد به عقلًا ولا شرعاً.

الثاني: أنه لا يجوز التبعيد به من جهة العقل، ويجوز من جهة الشرع.

الثالث: أنه لا يجوز التبعيد بالقياس في شريعتنا خاصًا، ويجوز في غيرها.

* * *

إيماء الإمام أحمد إلى المذهب الثاني

قوله: (وقد أومأ إليه أحمد—رحمة الله— فقال: «يجبت المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»).

ش: أقول: روى ذلك الميميوني، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى في العدة» وأبو الخطاب في التمهيد.

* * *

تأويل أبي يعلى لهذه الرواية

قوله: (وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً).

القول الأول: أن يحمل هذا على معارضة القياس للسنة، حيث أنه لا قياس مع نص وهذا مذهب أبي يعلى، وتلميذه ابن عقيل وأكثر الحنابلة.

القول الثاني: أنه يحمل على أنه يقول يمنع القياس؛ لأنه ظاهر من تلك العبارة، وهذا قد مال إليه أبو الخطاب.

والحق هو القول الأول: وهو أن الإمام أحمد يريد أن القياس لا ينصح به إذا عارض نصاً من التصوص، وذلك لأنه ثبت بالاستقراء أن الإمام أحمد يستعمل القياس كثيراً، إلا إذا خالف نصاً فإنه يقدم النص عليه، لأنه لا قياس مع النص.

قال أبو الورد، من الحنابلة، في كتابه "أصول الدين": "آخر ما صح عن الإمام أحمد القول في القياس والثناء عليه".

ودذكر ابن رجب: أن أكثر الأصحاب من الحنابلة لم يثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافاً.

وينبغي أن تتبناه إلى أن الإمام أحمد وأكثر العلماء لا يستعملون القياس إلا عند الضرورة.

تنبيه: هناك رواية ثالثة عن الإمام أحمد في القياس وهو ما رواه مهنا وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: "لا، هو أن يسمع الرجل الحديث فيقيس عليه"، فقد فهم ابن حامد - شيخ أبي يعلى الحنبلية - من ذلك: أن معناه: أنه لا يقيس على علة مستنثبة.

ولكن هذه الرواية لا تدل على هذا التأويل لابن حامد، من وجهين:

الوجه الأول: أن الإمام أحمد صرح بالقياس على علة مستنثبة حيث قال: "لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة".

71
فلو كان يقصده ما ذكره ابن حامد من تأويل لما استعمل القياس هنا، حيث إن العلة - هنا - مستنبطة كما هو معروف.

الوجه الثاني: أن كلام الإمام أحمد في هذه الرواية التي رواها مهتا عنه يقصد به ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلة نفسها.

وقد نبه ابن تيمية على ذلك بقوله: «وأحمد أراد أنه لا بد في القياس من أصل يرد الحكم عليه»، يريد بذلك مخالفته ما عليه أهل الرأي والاستحسان الذي أثنه عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجردة، ثم التفهم عليها.

ثبت مما سبق أن الإمام أحمد لم يكن من نفاة القياس، بل من المثبتين، والمستعملين له والمستدلين به على إثبات الأحكام الشرعية.

**

المذهب الثالث

قوله: (وقالت طائفة: لا حكم للعقل في إحلالة، ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز).

ش: أقول: المذهب الثالث: أن العقل لا يحيل التعبد بالقياس، ولا يوجبه، بل يجزي الأمرين معاً، ذهب إلى ذلك بعض معتزلة بغداد.

**

ثانياً:

هل التعبد بالقياس شرعاً واجب؟

لقد اختلف في ذلك على مذاهب، أهمها:
المذهب الأول
قوله: (فأما التعدد به شرعاً فواجب، وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين).
ش: أقول: المذهب الأول: أن التعدد بالقياس واجب شرعاً.
المقصود: أن القياس حجة في الشرعيات يجب العمل به شرعاً.
ذهب إلى ذلك أكثر من جوز القياس عقلًا.

المذهب الثاني
أن القياس ليس حجة في الشرعيات، فلا يجوز أن نعمل به في الشرع، لأن الشرع ورد بحظره ومنعه، ونسب ذلك إلى النهرواني، ونسب إلى داود الظاهري - أيضاً -.

مجمل فرق العلماء في حجية القياس
كلام ابن قدماء في ذكره لموقف العلماء من حجية القياس فيه بعض الاضطراب، وعلي ألمع اللقائي، مذاهب وأقوال العلماء في الاحتجاج بالقياس، فأقول:
اختلاف العلماء في حكم التعدد بالقياس عقلًا على مذهبين:
المذهب الأول: يجوز التعدد بالقياس عقلًا - وهم جمهور العلماء من السلف والخلف.
المذهب الثاني: لا يجوز التعدد بالقياس عقلًا.
واختلاف أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بجواز التعدد به عقلًا - وهم الجمهور على قولين:
القول الأول: أنه وقع شرعاً وهم الأكبر.

القول الثاني: أنه لم يقع شرعاً.

وأصحاب القول الأول - وهم القائلون بالجوز والوقوع - اختلفوا في مسائل. إليك بيانها:

المسألة الأولى: هل وقع القياس بدلالة السمع فقط، أو بدلالة السمع والعقل؟

افترق أصحاب القول الأول إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن القياس وقع بدلالة السمع فقط، وهم الأكبر.

وفريق: ذهب إلى أن القياس وقع بدلالة السمع والعقل معاً، وهو:

أبو الحسين البصري، والقلاقل الشافعي.

المسألة الثانية: هل دلالة السمع على القياس قطعية، أو ظنية؟

افترق أصحاب القول الأول في ذلك إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن دلالة السمع على القياس قطعية، وهو قول كثير منهم.

وفريق: ذهب إلى أن دلالة السمع على القياس ظنية، وهو أبو الحسين البصري، وبعده بعض العلماء المحققين.

المسألة الثالثة: هل التعبد بالقياس وقع مطلقاً أو لا؟

افترق أصحاب القول الأول في ذلك إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن التعبد بالقياس وقع مطلقاً، وهم الأكبر.

وفريق: ذهب إلى أن التعد بالقياس وقع في بعض الصور دون بعض.

74
أما أصحاب القول الثاني – وهم القائلون بالجواز عقلًا دون الوقوع – فقد افترقوا إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: ذهب إلى عدم الوقوع لعدم الدليل الصحيح على الوقوع.

الفرقة الثانية: ذهب إلى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وإجماع العترة – والظاهرة وأكثر الشيعة.

والقائلون: إن القياس ممنع عقلًا افترقوا إلى فرقتين ـ أيضاً ـ:

الفرقة الأولى: ذهب إلى أنه ممنع في شريعتنا خاصة، وهو محكي عن النظام.

الفرقة الثانية: ذهب إلى أنه ممتع في سائر الشرائح.

الفرقة الثانية: انقسمت إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ذهب إلى أنه ممتع؛ لأن القياس لا يفيد علمًا، ولا ظناً.

القسم الثاني: ذهب إلى أنه ممتع؛ لأن القياس يفيد الظن، والظن قد يخطئ. ويصيب، فلا يعتمد عليه.

القسم الثالث: ذهب إلى أنه ممتع؛ لأن القياس يفيد الظن، والظن قد يعد على إلا أن الرجوع إليه رجوع إلى أضعف الدلائل مع وجود أقوامها.

هذا مجمل الفرق المختلفة في حجية القياس.

***

٧٥
ملخص ما قلناه سابقاً

ما سبق تبين أن العلماء اقساموا في حجة القياس إلى قسمين:

القسم الأول: المثبتون لحجة القياس.

أي: أنه يتعبد به عقلًا وشرعاً.

فهؤلاء يستدلون به على إثبات الأحكام الفقهية - بعد الكتاب والسنة
والاجمع - وهو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

القسم الثاني: النافون للقياس.

وهؤلاء اقساموا إلى فرق:

الأولى: القائلون بأنه يجوز التعبد بالقياس عقلًا، ولم يرد في الشرع ما
يدل على العمل به، وبعضهم استدل بورود الشرع على منعه وهم الظاهرة.

الفرقة الثانية: القائلون بأن القياس يجب العمل به في صورتين فقط،

وهما:

1 - أن تكون علة حكم الأصل منصوصاً عليها إما بصريح النظف
أو بإملاكه كما قلنا في تحقيق المناط، وتقيق المناط.

2 - أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له.

وفقد نسب ذلك إلى الفاشاني، والنهرواني.

ونسب هذا إلى داود الظهري، ولكن ابن حزم نفاه في "الإحكام".

الفرقة الثالثة: القائلون بأن القياس يمنع من التعبد به عن طريق العقل،

وبالتالي لا يصح شرعاً.

76
وقد ذهب إلى ذلك الشيعة الإمامية، وجماعة من معتزلة بغداد مثل:
محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن حرب، وجعفر بن حرب،
وسواء كان المنع القياس كان بطريق العقل، أو بطريق الشرع،
أو بطريق الشرع والعقل معاً، فإن أصحاب هذا القسم يتكونون القياس، ولا
يعتبرون دليلاً من أدلّة الشرع.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

على التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا

لقد استدل الجمهور على التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا بأدلة كثيرة،
وقسموا ذلك إلى قسمين:
القسم الأول: الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً.
القسم الثاني: الأدلة على التعبد بالقياس شرعاً.

* * *

القسم الأول

الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً

قوله: (وجه قول أصحابنا).
ش: أجل، استدل الحنابلة وجمهور العلماء على جواز التعبد بالقياس

عقلاً، بأدلة:

الدليل الأول

قوله: (إن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى
خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة التصوص، وكون الصور لا نهاية
لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة).

77
ش: أقول: الدليل الأول - من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً - أنه لو لم نتعمل القياس ونستدل به على إثبات الأحكام الفقهية لافضي ذاك وأدأ إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع عن الأحكام، لأمين:
أولهما: قلة النصوص الشرعية؛ حيث إن الشارع لم ينص على حكم خاص لكل حادثة حدثت في زمن نزول الوحي أو ستحدث بعد ذلك.
ثانيهما: كثرة الحوادث والوقائع التي وقعت أو ستمقع بين الخلق.
فاضطر المجتهدون إلى استعمال القياس؛ لإيجاد أحكام شرعية لتلك الحوادث، التي لم ينص الشارع على حكمها، وذلك بالحاق غير المنصوص عليه بالنصوص عليه، وذلك إثبات لشمولية الشريعة الإسلامية.
وفي ذلك إثبات بأن الشريعة صالحة لكل زمان وكل مكان، وذلك فيه رد على من زعم بأن الشريعة الإسلامية عاجزة عن حل بعض المشكلات العصرية.

**

اعترض على ذلك قوله: (فإنه فيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينص على أن كل مطعوم ربوى، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه).
ش: أقول: اعتراض معترض على ذلك، فاتئل: يفهم من كلامكم ذلك - إن القياس هو المخلص المهم في إيجاد أحكام شرعية للحوادث والوقائع التي لم ينص على أحكامها، وهذا لا نسلمه لكم.
بل يمكن أن نجد أحكاماً شرعية للحوادث المتجددة عن طريق آخر، وهو: «تحقيق المناط» السابق الذكر، بأن ينص على القاعدة الكلية أو يجمع عليها وتحقيق وتنثب من أن ذلك الفرع يعتبر جزءاً من جزئياتها.

مثل: قولنا: «كل مطعم ربوياً»، فيجبون المجتهد وتحقيق من أن الأرز - مثلًا - مطعم؟ فإذا كان مطعماً فإنه يكون ربوياً، فلا يجوز الربا فيه. وهكذا توصلنا إلى حكم الربا في الأرز، بدون استعمال القياس، كذلك نتحقق من أن البرتقال مطعم، فإنه كان كذلك يكون ربوياً، فلا يجوز الترابي فيه، إلى آخر ذلك.

وهذا - كما تلاحظ - من تحقيق المناط الذي لم يختلف العلماء فيه.

***

جوابه

قوله: (قلنا: هذا إن تصور فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجدد، وأشباهه، فيقضي العقل أن لا يخلو عن حكم).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن تصور العقل - مجرد تصور - أن نجد أحكاماً شرعية للحوادث المتجددة عن طريق تحقيق المناط، فليس بواقع حقيقة، والدليل عليه: أنكم فرضتم مثالاً من عندكم على ذلك، ولم تأتوا بشيء واقعًا.

إن سلمنا أنه يمكن استعمال تحقيق المناط في بعض الصور القليلة.

فلا يمكن استعماله في الكثير من الوقائع والحوادث المتجددة، حيث إنه قد ثبت بالاستقراء أن أكثر الحوادث والوقائع ليس بمنصوص على مقدماتها وقواعدها الكلية، مثل: «ميراث الجدد»، و«مسألة العول».
و «المبتوة»، و «التحريم»، و «المفوضة»؛ فيقتضي العقل السليم أن لا تخلو هذه المسائل عن حكم، ولا يمكن معرفة حكمها إلا عن طريق القياس.

***

الدليل الثاني

قوله: (دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية، ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحة، يقتضي العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كالمعدل العقلية).

ش: أقول: الدليل الثاني من أدلجة الجمهور على جواز التباعد بالقياس عقلًا - أن الله سبحانه وتعالى لم يأمر بشيء إلاً وفيه مصلحة للعباد، ولم ينه عن شيء إلا و فيه مفسرة عليهم، وغير المجتهد يدرك ذلك، ويعلم أن هذا الحكم مناسب لما شرع له أو عليه، ولم يرد الله سبحانه لهذا العقل أن يدرك تلك العلة إلاً من أجل أن يلحق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه؛ لوجود تلك العلة التي أدركها من مشروعة ذلك الحكم؛ قياساً على العلل العقلية. بيان ذلك:

أن العاقل بنظره واستدلاله يدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة، وذلك كمن رأى جدارًا مائلًا منشفًا، فإنه يغلب على ظنه بأنه سيسقط عما قريب.

أو رأى غيما رطباً و هواءً ضارداً، فإنه يغلب على ظنه أن المطر سينزل عما قريب.

أو رأى مركوب القاضي أمام باب الأمير، فإنه يغلب على ظنه بأن القاضي عند الأمير.

٨٠
أو رأى إنساناً خارجاً من بيت فيه قتيل، بيده سكين ملطخة بالدماء، فإن له غلب على ظنه أن هذا الإنسان هو القاتل.

كذلك في العلل الشرعية، فإن المجتهد إذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة من الصور، ورأى أن هناك علة تصلح أن تكون داعية إلى إثبات ذلك الحكم، ولم يظهر للمجتهد ما يبطل تلك العلة بعد البحث التام والسير الكامل، فإن له غلب على ظنه أن الحكم ثبت من أجل تلك العلة، وإذا وجد تلك العلة في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها، ولم يظهر له ما يعارضه، فإن له غلب على ظنه أن تلك الصورة ملحقة بالصورة المنصوص عليها بسبب اشتراكهما في العلة.

***

الدليل الثالث
قوله: (ولأنا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين).

ش: أقول: الدليل الثالث - من أدلة الجمهور على جواز التبعد بالقياس عقلأ - إنما إذا وجدنا حكماً شرعيًا، واستثبنا علته، ووجدنا نفس العلة في فرع آخر فإنه يغلب على ظنه أن الحكم المنصوص عليه يثبت مثله في ذلك الفرع؛ نظراً لاتشراكهما في العلة.

والعمل بالظن الغالب متعين وواجب؛ إذ لو لم تعمل بالظن الغالب لخلت أكثر الحوادث بدون أحكام، والفقه مبني على الظنون.

***

81
دليل المانعين من القياس عقلاً

قوله: (وشبهة المانعين منه، عقلاً: ما مضى في رد خبر الواحد).

شي: أقول: لما فرغ من ذكر أدة الجمهور وهم القائلون بجواز القياس عقلاً، شرع في الإشارة إلى دليل المانعين منه عقلاً فقال: إن دليل المانعين من القياس عقلاً هو نفس دليل معهم من العمل بخبر الواحد.

وهو: يشير بذلك إلى قوله فيما تقدم: «فصل وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً; لأنه يحتال أن يكون كثباً، فالعمل به عمل بالشک، وإهدام على الجهل، فتقبح الحوالعة على الجهل».

يقصدون بذلك: أن القياس وخبر الواحد لا يفيدان إلا الظن، وأن الرجم بالظن جهل وشک، ولإصلاح للخلق في إقحام ورطة الجهل والشك حتى ينخيطوا فيه، ويعكموا بما يجوز أن يكون مخالفًا لحكم الله تعالى.

***

جوابه

الجواب عن ذلك ولم يذكره ابن قدامة - إن العمل بالقياس ليس رجماً بالجهل والشك، وإنما القياس يعتمد على مقاصد الشريعة والعلل التي اعتبرت في بناء الأحكام عليها، فليس رجماً بالغيب ولا إقحااماً للناس في ورطة الجهل؛ لأنه كان معرفاً للأخلاق بإرشاد الشارع إلى علماها ومقدارها.

وما ذكره منقوش بورود التعبد بالنصوص الظنية، وقبول الشهادة، والاجتهاد في القبلة حالة الابتذال، وبقبول قول العدل في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وتقدير النفقات.

***

82
القسم الثاني
الأدلة على التعدد بالقياس شرعاً
قوله: (أما التعدد به شرعاً فالدليل عليه).
ش: أقول: استدل الجمهور على التعدد بالقياس شرعاً، أي: على أن القياس حجة شرعية، يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية بأدلة كثيرة منها:

* * *
الدليل الأول: الإجماع
قوله: (إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص).
ش: أقول: الدليل الأول - من أدلاء الجمهور على التعدد بالقياس شرعاً - وعلى كونه حجة، إجماع الصحابة السكنتي. بيان ذلك:
أن الصحابة - رضي الله عنهم - قد أجمعوا على إثبات القياس، وعلى العمل به، وما أجمع الصحابة عليه فهو حق، فالعمل بالقياس حق.
ويمكن أن نوضح ذلك بأن نقول:
إنه ثبت بالتوارث عن جمع كثير من الصحابة - رضي الله عنهم - الحكم بالرأي والقياس، والعمل به في الوقائع التي لا نص فيها فألحقها بنظائرها مما نص فيها على الحكم، وإن كانت تفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس آحاداً، فإنه لا يمنع توارث القدر المشترك بين التفاصيل، وهو العمل به في الجملة، والعادة تقتضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون إلاً بقاطع دال على العمل به، وأنه تكرر عمل أكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع، ولم ينك ذلك.

83
تبنيه: بدأ ابن قدامة - رحمه الله - بدليل الإجماع؛ لأن دلالته قاطعة،
بخلاف النصوص فإنها تقبل الاحتمال.
ولأن إجماع الصحابة هو أقوى الأدلة على حجة الإجماع أو على
العمل به.
قال فخر الدين الرازي: "الإجماع هو الذي عول عليه جمهور
الأصوليين في حجة القياس"، وذلك في "المتحول".
وقال الآمدي في "الإحكار": "الإجماع أقوى الحجج على هذه المسألة
- يعني القياس - ".
وقال أكثر العلماء: "إن إجماع الصحابة على العمل بالقياس يعد أقوى
الأدلة على ثبوت حجة القياس، ووجوب العمل به".
وقد اقتصر إمام الحرمين في "البرهان" على الاحتجاج به في إثبات
القياس.

***

الأمثلة والوقائع

التي حكم فيها بعض الصحابة بالقياس

قوله: (فمن ذلك).

ش: أقول: سنورد أمثلة ووقائع حكم فيها بعض الصحابة بالقياس.
ولم ينكر عليهم في ذلك، فمن ذلك:

المثال الأول

قوله: (حكمهم بإجابة أبي بكر - رضي الله عنه - بالاجتهاد مع عدم
النص، إذ لو كان ثم نص لنقل وتمسك به المنصوص عليه).

84
ش: أقول: المثال الأول - من الأمثلة التي استعمل فيها الصحابة

القياس - إنه لما توفي النبي ﷺ اختالف الصحابة فيما يتولى الأمر بعده
فقدموا أبا بكر - رضي الله عنههم - وبايعوه، نظراً لأن النبي ﷺ قدمه في
الصلاة لما مرض وقال: "فرموا أبا بكر فليصلي بالناس".

أخرج ابن سعد في الطبقات: أن علياً - رضي الله عنه - قال: "لما
قبض رسول الله ﷺ نظرنا في أمرنا فوجدنا النبي ﷺ قد قدم أبا بكر في
الصلاة فرضينا لدينا من رضي رسول الله ﷺ لدينا قدمنا أبا بكر".

وجه الدلالة: أن الصحابة قاسوا الإمامة العظمى - وهي الخلافة -
على الإمامة الصغرى - وهي الإمامة في الصلاة -.

فهنا بابوا أبا بكر - رضي الله عنه - مستعينين بالاجتهاد القياسي،
وذلك لأنه لا يوجد نص على الإمام من بعده.

وهل على أنه لا يوجد نص على الإمام من بعد النبي ﷺ أمراً

الأمر الأول: أنه لا يوجد نص على ذلك لنقل إلينا ووصلنا مثل ما
وصلنا كثير من النصوص الشرعية.

الأمر الثاني: أنه لو وجد نص على الإمام لتمسك به الإمام المنصوص
على إمانته واحتج به، ولما اختالف الصحابة فيما يتولى الأمر بعد
النبي ﷺ.

فالأصل هنال: الإمامة الصغرى، والفرع: الإمامة العظمى، والعلة:

الصلاحية في الكل، والحكم: التقدير للمخلافة.

* * *

85
المثال الثاني

قوله: (وقياسهم العهد على العقد إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما - ولم يرد فيه نص، لكن قياساً لتبعين الإمام على تعيين الأمة).

ش: أقول: المثال الثاني - من الأمثلة التي استعمل فيها بعض الصحابة القياس - ما ورد من أن أبي بكر رضي الله عنه - لما خشي من اختلاف الناس في الخلافة من بعده، عهد بالخلافة من بعده إلى عمر، ولم يرد في ذلك نص على أن الخليفة بعد أبي بكر هو عمر، إذ لو كان هناك نص لنقل ووصلنا، وتمسك به المنصوص عليه.

لكن فعل أبو بكر ذلك بالقياس؛ حيث قاس العهد على العقد.

أي: أنه ما دام أن من حق الأمة العقد للإمام، فكذلك من حق الإمام أن يعهد بالخلافة من بعده إلى من يراه صالحاً لها من بعده.

فإجمع هنا أربعة أركان:


***

المثال الثالث

قوله: (ومن ذلك: موافقتهم أبي بكر رضي الله عنه - في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد).

ش: أقول: المثال الثالث - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة
للقياس -: أنه لما توفي النبي ﷺ ارتد البعض عن الإسلام، وبعضهم امتنع عن دفع الزكاة، فأصر أبو بكر قتال مناصري الزكاة، مثل ما يقاتل من ارتد عن الإسلام بالكلية، فوافقه الصحابة بعد مناقشة طويلة بينه وبين عمر وبعض الصحابة، وقال: "وأبا الله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه".

وجه الدلالة: أنه - رضي الله عنه - قاس خليفة رسول الله ﷺ رسول الله في أخذ الزكاة وقتلهم على منهها بجامع: قيام كل منهما في تنفيذ أوامر الشريعة.

فهنا أربعة أركان:

الأصل: رسول الله ﷺ، الفرع: أبو بكر ﷺ - رضي الله عنه -.

الثقة العامة: أن كل منهما قد النزيم في تنفيذ أوامر الشريعة.

الحكم: أخذ الزكاة إن دفعوها، وإن امتنعوا يقاتلون عليها ذلك.

اعتراض على ذلك

اعتراض متعرض قائلًا: إن اجتهاد أبي بكر تمسك بالنص، وهو قوله تعالى: "جريم آمرين: صدقة تطهيرهم وترمهم" [التوبة: 103]. فهذا الآية هي التي أمرت بالأخذ، والأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الواجب، فيجب على أبي بكر أن يأخذ من المسلمين الزكاة، فمن أطاع فلا إشكال، ومن عصى وأبا أن يؤدي فيها فيجب قتاله؟ استنادًا إلى قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وأن بكر نائب عن الرسول ﷺ فيجب أن يقاتلون على ذلك، فيكون أبي بكر قد استدل بالنص على قتالهم، لا بالاجتهاد.

* * *

87
الجواب عنه
يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقول: إن قوله تعالى: {الّذي يُرمَّى بهم} (التوبة: 107) خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يتعدى إلى غيره إلاّ بالرأي، وهو القياس.
وقيل في وجه الدلالة من المثال الثالث:
إن أبا بكرب قاس الزكاة على الصلاة، فهما أن الصلاة يقاتل على تركها، فكذلك الزكاة يوجب تركها حل الفتال.
فعلى هذا تكون أركان القياس هكذا:
الأصل: الصلاة، الفرع: الزكاة.
العلة الجامعية: أن كلاً إنهما ركز من أركان الإسلام يقاتل الشخص إذا تركه.
الحكم: قتال من ينعي الزكاة كما يقاتل تارك الصلاة.
ولكن وجه الدلالة الأول هو: أولى، وعليه أكثر العلماء.

***
المثال الرابع
قوله: {وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه}.
ش: أقول: المثال الرابع - من الأمثلة الدالة على أن الصحابة استعملوا القياس - أنه لما كثر موت القراء والحفاظ خشي بعض الصحابة من فقدان القرآن نظراً لموت حفاظه، فرأى أن يكتب المصحف فوافق بقية الصحابة على ذلك - بعد طول تردد -.
وجه الدلالة: أنهم قاسوا كتابة القرآن في المصحف، على حفظه في الصدر بجامع: الحفظ في كل.
فعدنا أربعة أركان:
الأصل: حفظه في الصدر.
الفرع: حفظه في كتابته في المصحف.
العلة: حفظ القرآن والمحافظة عليه.
الحكم: جواز كتابته.

* * *

المثال الخامس
قوله: (وجمع عثمان له على ترتيب واحد).

ش: أقول: المثال الخامس - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة
للقياس - أن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - قد جمع القرآن في هذا
المصحف الذي بين أيدينا ورتبه على ترتيب واحد، وذلك بالاجتهاد
المطلق.

* * *

المثال السادس
قوله: (وافتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجه
مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها).

ش: أقول: المثال السادس - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة
للقياس - أن الصحابة اختلفوا في مسألة الجد والأخوة على مذهبين:
المذهب الأول: أن الأخوة يرثون مع الجد، ولا يحببهم.
ذهب إلى ذلك علي وزيد بن ثابت - رضي الله عنهما - وبعض
العلماء.
واسدلوا على ذلك بالقياس، حيث قاسوا الأخوة على الجد؛ لاتحدها في الإدلاة إلى الميت.

فعدنا أربعة أركان:
الأصل: الجد.
الفرع: الأخوة.

العلة: أن كلًا من الجد والأخوة برتبة واحدة بالنسبة إلى الميت؛ حيث إن كلًا منهما يدلي إلى الميت بالأب.

الحكم: إن الأخوة يرثون مع الجد.

المذهب الثاني: أن الجد يحبب الأخوة.

وهذا رأي ابن عباس - رضي الله عنهما - ، واستعمل واسدل على ذلك بالقياس؛ حيث قال: «لا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا».

فهتنا قاد الجد على ابن الابن في حجب الأخوة.

فعدنا أربعة أركان:
الأصل: ابن الابن.
الفرع: الجد.

العلة: أن كلًا منهما في مرتبة واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الجد يحبب الأخوة كما أن ابن الابن يحبب الأخوة.

وسيأتي ذلك بالتفصيل قريباً.

* * *

٩٠
المثال السابع

قوله: (وقولهم في المشركة).

ش: أقول: المثال السابع - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة
للقياس - : ما روي عن عمر - رضي الله عنه - في مسألة "المشركة"، وهي:
زوج، وأم، وأخوة لأم، وأخوة أشقاء، فحكم فيها بالنصف للزوج
وبالسدس للأم، وبالثلث للأخوة لأم، ولم يعط الأخوة الأشقاء شيئاً، فقال
الأخوة الأشقاء: هب أن أبنا حمراً أو حماراً السنا من الأم واحدة؟ فشرك
بينهم وبين الأخوة لأم في الثلث كما أنتهت المسألة مرة أخرى.
وجه الدلالة: أن عمر قاس الأخوة الأشقاء على الأخوة لأم،
والجامع: اشتراكهما في الإدلاء للمية بالأم.
فاعدنا أربعة أركان:
الأصل: الأخوة لأم.
الفرع: الأخوة الأشقاء.
العلة: اشتراكهما في الإدلاء للمية بالأم.
الحكم: اشتراك الأخوة الأشقاء مع الأخوة لأم بالثلث.

المثال الثامن

قوله: (ومن ذلك قول أبي بكر - رضي الله عنه - في الكلالة: "أقول
فيها يرأيبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فعني ومن الشيطان والله
ورسوله برياني منه. الكلالة: ما عدا الوالد والولد.").
ش: أقول: المثال الثامن - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة
للقياس - : ما قاله أبو بكر هنا.

91
وجه الدلالة: أن أبا بكر ذكر أنه حكم في هذه المسألة بالرأي، والرأي هو القياس، وبيانه هنا:

أنه نظر إلى قاعدة الحجاب والتورث، ورأى أن الأخوة للأم لما كانوا يحجبون بالأبناء يحجبون أيضاً بالابناء، فقياس الآباء على الأبناء في حجابهم الأخوة لأم، ويلزم من ذلك قياس فقد الآباء على فقد الأبناء في استحقاق الأخوة لأم السدس، أو الثالث إن لم يوجد مانع آخر.

***

المثال التاسع

قوله: (وتحو ناب عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق).


فقال معقل بن سنان الأشجعي: هذا ما قضى به رسول الله ﷺ في قصة بروع بنت واشق الأشجعية زوجة هلال بن مرة؛ حيث إنه توفي قبل أن يجامعها فقضى رسول الله ﷺ صادق نسائها، ففرح ابن مسعود فرحًا شديدًا.

وروى الحكم بن عبيدة أن علياً كان يجعل لها الميراث، وعليها العدة ولا يجعل لها صداقاً.

قال الحكم: وأخير بقول ابن مسعود، وأن حكمه قد وافق حكم
النبي ﷺ بشهادته معلم بن سنان، فقال - أي علي - فلا نصدق الأعراب
على رسول الله ﷺ، وأراد أنهم لا يضبطون.
فهنا استعمل ابن مسعود في حكمه القياس؛ حيث قاس غير المدخول
بها على المدخول بها.
فعندنا أربعة أركان:
الأصل: الزوجة غير المدخول بها.
الفرع: الزوجة المدخول بها.
العلة: أن كلاً منهم زوجة عقد عليها بعقد صحيح.
الحكم: أن الزوجة غير المدخول بها مثل مهر نسائها، كما أن
لمدخول بها ذلك ولا فرق.

تبيه: المسألة التي قضی فيها ابن مسعود مشابهة لمسألة بروع التي
حكم فيها النبي ﷺ، ليست هي كما يفهم من ظاهر كلام ابن قدامة.

المثال العاشر
قوله: (ومنه حكم الصديق - رضي الله عنه - في النسوية بين الناس في
العطا، كقوله: إنما أسلموا الله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ)، ولما
انتهت النسوية إلى عمر - رضي الله عنه - فصل بينهم وقال: «لا أجعل من ترك
داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً».

ش: أقول: المثال العاشر - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة
للقياس - ما روي عن أبي بكر - فيما سبق -.
وجه الدلالة: أن آبآ بكر قاس من أسلم كرها - وهو من أسلم بعد

93
الفتح - على من أسلم طوعاً - هو من أسلم قبل الفتح - في النسوية في العطاء.

أي: أنه - رضي الله عنه - أعطى من أسلم كرهاً مثل عطاء من أسلم طوعاً ولم يفرق بينهما، فعندهما أربعة أركان:

الأصل: من أسلم طوعاً.

الفرع: من أسلم كرهاً.

العلاقة: الإسلام في كل.

الحكم: النسوية في العطاء.

** *

المثال الحادي عشر

قوله: (ومنه عهد عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسى: "اعرف الأمثال، والأشياء وقص الأمور برأيك...")

ش: أقول: المثال الحادي عشر - من الأمثلة والأمور الدالة على استعمال الصحابة للقياس -: ما أخرجه الدارقطني في "ستنة" أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كتب إلى أبي موسى الأشعري كتاباً في أصول القضاء، وورد فيه: "الفهم فيما أدلي إليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك، وأعرف الأمثال والأشياء".

وجه الدلالة: أنه لو لم يكن القياس حجة ودليلاً من أدللة الشرع لما أمر عمر بن الخطاب أبا موسى بأن يستعمله إن لم يجد نصاً أو إجماعاً.

** *

٩٤
المثال الثاني عشر

لا قوله: (وقال علي - رضي الله عنه -: اجتمع رأيي، ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا بيعن، أنا الآن أرى بيعهن).


وجه الاستدلال: أن الصحابة قد اختلطفوا في هذه المسألة على فريقين، وكل فريق قد استدل بالقياس على صحة ما ذهب إليه. وإليك بيان هذين المذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز بيع أمهات الأولاد؛ قياساً على الإمام و غيرها من الممتلكات، وعلى ذلك علي بن أبي طالب وابن عباس وغيرهما.

فعننا أربعة أركان:
الأصل: الإمام.
الفرع: أمهات الأولاد.
العلة: الرق واستدامتها.
الحكم: أن أمهات الأولاد يبيعن كما تباع الإمام; إذ لا فرق.
المذهب الثاني: أنه لا يجوز بيعهن، ولا التصرف فيها بما ينقل الملك، وهذا مذهب عمر بن الخطاب، وكثير من الصحابة، وجمهور الفقهاء.

95
وقالوا ذلك قياساً على الحرائر.

فأركان القياس - هنا - كالتالي:

الأصل: الحرائر.

الفرع: أمهات الأولاد.

العلة: أن كلاً منهما قد تعلق بها حق للغير، وأنها لا تورث عند موت السيدة.

الحكم: عدم بيع أمهات الأولاد.

وقيل: إن أم الولد لا تباع قياساً على الأمة المرهونة وغيرها من الممتلكات التي تعلق بها حق للغير، وعلى ذلك يكون الأصل هو: الأمة المرهونة، وبقية الأركان هي نفسها كما سبق.

تبيه: أم الولد هي التي حملت من سيدها وادعاه، وهي تعتق بمجرد موت سيدها من رأس المال.

* * *

المثال الثالث عشر

قوله: (وقال عثمان لعمر: «إن تبيع رأيك فرأي رشيد، وإن تبيع رأي من قبلك فتعتم ذو الرأي كان»...).

ش: أقول: المثال الثالث عشر - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس -: ما أخرجه الحاكم في «المستدرك»: أن عمر لما طعن استشار الصحابة في الجد فقال: «إني رأيت في الجد رأياً، فإن رأيت أن تتبعوه فاتباعوه»، فقال له عثمان - رضي الله عنه -: «إن تبيع رأيك فإنه رشيد، وإن تبيع رأي الشيخ قبلك فتعتم ذو الرأي كان».

96
وجه الدلالة: أن كلًا من عمر وعثمان قد نظرا إلى مسألة "الجد مع الأخوة" نظرة إجتهادية قياسية؛ لأنه لانص في ذلك. وقد سبق بيان المذهبين في ذلك.

****

المثال الرابع عشر

قوله: (ومنه قولهم  في السكران - إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدوه وحد المنفري؛ وهذا النفاش منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته).

ش: أقول: المثال الرابع عشر - من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس - ما أخرجه الإمام مالك في "الموطأ"، والشافعي في "بادائع المنين": أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربه الرجل، فقال له علي: نرى أن تجلده ثمانيين، فإذًا إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فجلد عمر في الخمر ثمانيين.

وجه الدلالة: أن علياً رضي الله عنه قام الشارب على القاذف بجامع الافتراء.

وهذا يدل على أن الصحابة إذا غلب على ظنهم أن هذا مثل ذاك، أنزلوه منزلته في الحكم.

فقدنا أربعة أركان:

الأصل: القاذف.

الفرع: شارب الخمر.

العلة: الافتراء في كل عند السامع.

الحكم: أن شارب الخمر يجلد ثمانيين جلدة كما جلد القاذف.

97
المثال الخامس عشر

قوله: (وقال معاذ للنبي ﷺ: "اجتهد رأبي، فصوبه").

ش: أقول: المثال الخامس عشر - من الأمثلة على استعمال الصحابة
للقياس - : أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمين قال له: "إن عرض لك
قضاء فهم تقضي؟" قال بكتاب الله، قال: "فنان لم تجد؟" قال: بسنة رسول
الله، قال: "فإن لم تجد؟" قال: "أجتهد رأبي ولا ألو، فقال النبي ﷺ:
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ صوب معاذاً على استعماله للاجتهاد،
والقياس نوع من أنواع الاجتهاد.

**

اعتراض على هذا المثال

قلت: إن إيراد هذا المثال - هنا - ليس بصحيح؛ لأننا بصدد سرد
الأمثلة والواقائع الدالة على أن الصحابة - رضي الله عنهم - قد استعملوا
القياس واستدلوا به على إيجاد أحكام شرعية للحوادث المتجددة للوصول
بذلك إلى أن الصحابة قد أجمعوا على استعمال القياس.

بخلاف تصوب النبي ﷺ، فإنه يكون من السنة فلا دخل لذلك في هذا
الباب.

**

وجه الدلالة من تلك الأمثلة

قوله: (فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر، مشهور، إن لم تتوتر
آحاده حصل بجميعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من

98
وقت إلاّ وقد قال فيه بالرأي، ومن لم يقل فلا له أغنيه غيره عن الاجتهاد، وما
أنكر على القائل به فكان إجماعاً).

شي: أقول: وجه الدلالة من تلك الأمثلة يتكون من وجوه:
الأول: أن الأمثلة على أن الصحابة - رضي الله عنهم - قد قلوا
بالقياس وعملوا به مسائل كثيرة جداً لا يمكن أن نحصرها، وهي مشهورة،
وهي وإن كانت آحاداً فإنه لا يمكن حصول العلم الضروري بمجموعها: إنهم
كانوا يقولون بالرأي والقياس.

الوجه الثاني: أن سكوت بعضهم عن الحكم بالقياس يدل بأنه سكت;
لأن غيره من الصحابة قد أعنأ عن الاجتهاد، ولم يرد عن واحد منهم إنكار
أصل القياس، وذلك لأن القياس أصل عظيم في الشريعة نفياً وإثباتاً، فلو أنكر
بعضهم القياس لكان ذلك الإنكار منقولاً إلينا، وهو أولى بالنقل من مسألة
الحرام، و«الجد والأخوة» وغيرهما، ولو نقل لاشتهر ووصل إلينا، فلما
لم يصل إلينا علمنا أنه لم يوجد إنكار أصل القياس.

الوجه الثالث: أنه لم يذكر بعض الصحابة على الآخرين قولهم
بالقياس.

يدل على ذلك: أن سكوتهم، وعدم إنكارهم على القائلين بالقياس:
إما أن يكون عن خوف، أو عن رضا.

لا يمكن أن يكون سكوتهم عن خوف؟ لأمرين:
الأول: أن بعضهم خالف البعض الآخر في مسألة «الخلع» و«الحرام»
و«الجد والأخوة» وغيرها، ولو كان هناك خوف يمنعهم من إظهار ما في
قلوبهم لما وقع ذلك الخلاف، فلا يمكن أن يكونهم عن مسائل أخرى عن
خوف.

99
الثاني: أنا نعلم من حال الصحابة - رضي الله عنهم - شدة انقيادهم للحق، لا سيما فيما لا يتعلق به رغبة ولا رهبة في العاجل أصلاً، وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف.
فثبت أن سكوتهم كان رضا وموافقة، وذلك يوجب الإجماع منهم على حجية القياس، وإذاً لكانوا يجمعون على الخطا، وأنه غير جائز.
الوجه الرابع: أن المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل بمقتضاه، وهذا قد سبق فيباب الإجماع.
وإذا كان المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل به، وقد أجمعوا على العمل بالقياس، إذن يكون القياس حجة يجب العمل به. والله أعلم.

***

ما اعترض به على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس
لقد اعترض على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس باعتراضين:
هما:

الاعتراف الأول
قوله: (فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهلهم).
ش: أقول: اعترض على الاستدلال بالإجماع الصحابة على استعمال القياس بأن قيل: إنه نقل إلينا، ووصلنا أن بعض الصحابة قد ذموا الرأي واستعماله والاستدلال به على إثبات الأحكام الشرعية. بيانه:
أنه نقل إلينا عنهم إنكار الرأي تارة، وأخرى: إنكار القياس خاصة، وثالثة: ذم من أثبت الحكم غير مستند لكتاب ولا لسنة، وإليك أمثلة على ذلك:

100
أمثلة على ذلك
قوله: (فقال عمر: "إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن أعيتهم،
الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي، فظلو وأظلو".) وقال علي - رضي الله
عنه -: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه"،
وقال ابن مسعود - رضي الله عنه -: "قرائكم وصلحائكم يذهبون، ويتخذ
الناس رؤسائ جهالاً، فيقيسون ما لم يكن بما كان"، وقولهم: "إن حكمتم
بالرأي أحلتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحله"، وقال ابن
عباس: "إنه لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه"، وقال النبي: "لتحكم بين
الناس بما أركب الله" ولم يقل بما رآيت، وقوله: "إياكم والمقايضة فما عبدت
الشمس إلا بالمقيمة"، وقال ابن عمر: "ذرؤني من أرايت وأرايت"
ش: أقول: قال المعترض: هناك أمثلة كثيرة تدل على أن كثيراً من
الصحابه قد ذموا الرأي بصورة عامة، والقياس بصورة خاصية، وإليك أمثلة
على ذلك: منها ما ذكره ابن قدامة - هنا -، ويزاد عليها ما يلي:
أولاً: ما روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال: "أي سماء
نطلني، وأي أرض تقلني إذا قلت بكتاب الله برأي".
ثانياً: ما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال: "إياكم
والمقايضة"، قال: ما المكايلاة؟ قال: "المقايضة".
ثالثاً: ما رواه القاضي شريح - وهو يможذق قاضٍ من قبل عمر - أنه
قال: كتب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلي قائلة: "اقضي بما في
كتاب الله تعالى"، فإن جاء ما ليس في كتاب الله فاقضي بما في سنة
رسول الله ﷺ، فإن جاء ما ليس فيها فاقضي بما أجمع عليه أهل العلم، فإن
لم تجد فلا عليك أن تقضي".
رابعاً: ما روي عن ابن عباس أنه قال: "ليس لأحد أن يحكم في دينه برأيه".

خامساً: ما روي عن ابن عمر أنه قال: "السنة ما سنة رسول الله ﷺ، لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين".

سادساً: ما روي عن ابن عمر أنه قال: "إن قوماً يفتنون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتنون".

سابعاً: ما روي عن عائشة رضي الله عنها - أنها قالت: "أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأي في مسألة العينة". وكم ما نقل إنكار الاستدلال بالرأي عن كبار الصحابة، نقل أيضاً عن كبار التابعين:

 قال الشهابي: "ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الخش".

 وقال مسروق: "لا أقيم شيئاً بشيء أخف أن نزل قدمي".

 وكان ابن سيرين يبذل الملقيس، ويطول: "أول من قاس إبلس".

فهذه الصور وأشباهها مما روي عن كثير من الصحابة، وتأييد بعض التابعين لهم تعتبر إنكارات للرأي والقياس ونقلت إلينا، فإذا نظرنا إلى هذه الإنكارات منهم فلا إجماع.

**

الجواب عن هذا الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك بجواب إجمالي بأن يقال:

إنه هذه الروايات الواردة في إنكار وذم القياس منقولة عن نقل عنهم القول بالقياس والعمل به.
إذن التعارض بين النقلين ثابت، فلا بد من دفعه.
ودفعه لا يمكن إلاً بالتوافق بين هذين النقلين؛ لأنه لا يمكن أن نجمع بينهما في العمل؛ حيث إن هذا يلزم الجمع بين النقيضين وذلك مستحيل، ولا يمكن أن لا تعمل بهما معاً، ولا يمكن أن تعمل بأحدهما دون الآخر من غير بيان أولوية أحدهما على الآخر.
وعندنا طريقان للتوافق بين النقلين، هما:

الطريق الأول للتوافق بين النقلين:
قوله: (قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه، فذم عمر - رضي الله عنه - يتصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للفقه، ألا تراه قال: أعيت الأحاديث أن يحفظوها) وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فاللزم على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً، وكذلك قول علي - رضي الله عنه - وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى كما قال بعض العلماء شرعاً:
أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلو علم الحديث الذي ينحو به الرجل لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لأنهم جهلوا

ش: أقول: الطريق الأول - من الطريقين اللذين قد وفق بهما بين النقلين عن الصحابة -: أن ما نقل عن الصحابة من استعمال القياس فإنا نحمله على أنه استعمل القياس في حادثة لا نص فيها، أي: استعمل في موضعه ورتبته الثالثة؛ حيث ورد ترتيب الأدلة هكذا:
أولاً: ينطلق بالكتاب.
ثانياً: ينطلق بالسنة.
ثالثاً: يستدل بالاجتهاد على وفق ما جاء في حديث معاذ وهو قوله
- عليه الصلاة والسلام - لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: "إِنَّ عَرْضَ عَلَيْكَ
قضاء فم تقضي؟" قال: بِكَتَابِ اللَّهِ، قال: "فَإِنْ لَمْ تَجْدِ ?" قال: بِسْتَة
رسول اللَّه ﷺ، قال: "فَإِنْ لَمْ تَجْدِ؟" قال: اجتهد رأِي وَلَا آلو، فصوبه
النبي ﷺ.

وأما ما نقل عن الصحابة من إنكار وذم العمل بالرأي والقياس فإن
نحمله على القياس والرأي الذي استعمل في غير موضعه، وغير رتبته بأن
قلّم القياس والرأي على العمل بالنص، فلذم يتوجه إلى أهل الرأي
والقياس؛ لأنهم استدلوا بالقياس وتركوا الاستدلال بالنصوص الشرعية.
فلم يكن اللازم متجهاً إلى أصل الاستدلال بالرأي والقياس، وإنما كان
متجهاً إلى ترك ترتيب الأدلة الشرعية.

ويدل على ذلك أن الشخص لو استدل بالسنة قبل أن يطلب الدليل
من الكتاب لكان مذموماً.

ولم يكن ذمه لأنه استدل بالسنة، وإنما كان اللازم؛ لأنه ترك ترتيب
الأدلة.

ويدل على ذلك ما نقل عن عمر وهو قوله: "أعتهم الأحاديث أن
يحفظوها"، أي: لما عجزوا عن الاستدلال بالسنة لجهلهم لها، قالوا بالرأي
والقياس، فهنا جعلوا الرأي والقياس في موضع السنة.

كذلك قول علي بن أبي طالب وهو: "ولو كان الدين بالرأي، لكان
أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، أي: أن الشريعة ليست كلها على
ما يقضيه القياس، بل بعضها تعبد، وبعضها له علة يمكن أن يقض عليه
بسبب تلك العلة، فمن قاس بدون علة، أو بعثة قاصرة فهو مذموم.

١٠٤
الطريق الثاني للتوافق بين النقلين
قوله: (جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس
أهلًا للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان وضعف الشرع بالرأي).
ش: أقول: الطريق الثاني - من الطريقين اللذين قد وفق بهما بين
النقلين - آن يقال: إن ما نقل عن الصحابة من استعمال القياس
والاستدلال به نحمله على أنه صادر من العالم المجتهد العارف بترتيب الأدلة
الذي استدل لبيان حكم الحادثة بالرأي والقياس لما لم يجد حكمها في
الكتاب ولم يجد بالسنة.
وتحمل ما نقل عن الصحابة من ذم الرأي والقياس على الاجتهاد
والرأي والقياس الصادر من الجاهل، الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، ويعتمد
على محض الاستحسان المجرد، وضعف الشرع بالتشهي والتلذذ، فقيس
قياسًا مخالفًا للنصوص، ومخالفًا لقواعد الشريعة، وهو المسمى بالقياس
الفاسد.

**

سبب التوافق بين النقلين
قوله: (دليل أن الذين نقل عنهم هذه هم الذين نقل عنهم القول بالرأي
والاجتهاد).
ش: أقول: لقد سبق أن قلت: إنه لا بد من التوافق بين النقلين،
وذلك لأن هذه الروايات الواردة في إنكار وذم القياس قد نقل أكثرها عن
الصحابية الذين قالوا بالرأي والاجتهاد والقياس وعملوا بذلك.

**

105
الخلاصة مما سبق

قوله: "والقائلون بالقياس مقررون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فتلك الفروع، فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم".


وبذلك أقرنا بإبطال أنواع من الرأي والقياس، كالقياس المخالف للنص، والقياس مع الفارق، وقياس من ليس أهلًا للقياس، إلى آخر ذلك.

أما المتكونين للقياس فإنهم لا يقرون بصحة شيء من القياس أصلاً.

ونحن نقر بفساد أنواع من الرأي والقياس كأهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فلتكن الفروع كذلك، ولا تثبت الأصول بالظن فتلك الفروع.

ونقول - أيضًا - إن بطل كل قياس - عند أهل الظاهر - فليبطل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس. بيان ذلك:

أن أهل الظاهر استدلوا على إبطال القياس بالقياس؛ حيث قاسوا وقالوا: إن الأصول - وهي أصول الدين - لا تثبت بالقياس، فذلك الأحكام الفرعية لا تثبت بالقياس، قياساً على الأصول.

فهنا قد استعملوا القياس بأركانه الأربعة:
الأصل: أصول الدين.
الفرع: الفروع.
العلة: أن كلاً منهما من الله عز وجل.
الحكم: أنه لا يجوز القياس في الفروع، كما لم يجز في الأصول.
وكذلك قاسوا - أعني أهل الظاهر - العلة الشرعية على العلة العقلية.
فنقول لهم: إن كان كل قياس ببطل عنكم، فليبطل قياسكم هذا
ويكون قياسكم الفروع على الأصول بطلًا، وقياسكم العلة الشرعية على
العقلية بطلًا؛ لأن أصل القياس بطل عنكم.

وإذا بطل ذلك بطل مذهبكم في إبطال القياس. والله أعلم.

تنبيه: بعضهم أجوب عن كل نص أوردته بعض الصحابة في ذم القياس،
ولكن بعد تدبرنا لتلك الأجوبة وجدتها ترجع إلى الجواب الإجمالي السابق
المذكور، فكل نص فيه ذم للرأي والقياس: يعني القياس الباطل، وهو غير
المعتبر شرعاً - أي اختلط شرطاً من شروط أحد أركانه -.

وكل نص فيه دليل على العمل بالقياس، يعني القياس المستكشف
لشروطه.

***

اعتراض على الجواب الإجمالي السابق

- وهو الجمع بين النقلين -

اعتراض معتبر قائلًا: لا نسلم لكم هذا الجمع والتوفيق بين النقلين;
بل يمكن الجمع - في اعتقادنا - بأن نعتبر أن القائل بالقياس انتقل منكرًا
له في آخر أمره، وحينئذ يحصل الإجماع على إنكار القياس، وهو مذهبنا.

***
الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: اعتقادكم بأن القائل بالقياس انقلب منكراً له في آخر أمره لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يعتد به، ولا يقبل، فتكون دعواكم باطلة، وإذا بطلت دعواكم، فيجب المصير إلى الجمع الذي ذكرناه، حيث إنه يعتبر من طرق الجمع والتوافق بين الدليلين إذا تعارض.

* * *

الاعتراض الثاني على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس

قوله: (فإن قيل: فجعلهم عولا في اجتهادهم على عموم، أو أثر، أو استصحاب حال، أو مفهوم، أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آتين، أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقدم، وهذا في بقية الصور).

ش: أقول: لما استدل الجمهور بإجماع الصحابة على حجية القياس —كما سبق بيانه— اعترض عليه بعضهم قائلًا: إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد.

والاجتهاد أنواع كثيرة منها القياس، ولا يوجد شيء قاطع على أن الصحابة قد استعملوا القياس في تلك الأحكام التي أصدروها للحوادث المتجددة التي كانت في عصرهم.

فيحتمل أنهم استندوا في اجتهاداتهم في تلك الأحكام على نوع آخر غير القياس —مثل: صيغة عموم، أو صيغة أمر، أو استصحاب—.

108
حال)، أو «مفهوم لفظ»، أو «استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين أبينين أو خرين ظهر تعارضهما»، أو «حمل مطلق على مقيده»، أو «بناء عام على خاص»، أو «ترجيح خبر على خبر آخر»، أو «ترجيح على حكم العقل الأصلي»، أو أنهم اجتهدوا في تحقيق مناطق الحكم السابق بيانه - لا في تنقيحه ولا في استنباطه.

والحكم إذا صار معلومًا بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا تنكره.

فمثلًا: لقد علم الصحابة أنه لا بد من إمام، وعلموا أن الأصل ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلي: لأنه لا بد منه، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد - وقد تقدم بيان ذلك -.

كذلك: علم الصحابة: أن حفظ القرآن عن الاختلاط بغيره، والنسياً واجب قطعًا، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظ إلاّ أن يكتب في المصحف.

فهذه أمور قد علقت على المصلحة نصاً وإجماعاً، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص، والأحوال إلاّ بالاجتهاد، فذلك كله من قبل تحقيق المناط.

وإذا احتمل أن يكون الصحابة قد اجتهدوا بأنواع من الاجتهاد - غير القياس - فلا داعي لأن تتحكموا وتقولوا: إنهم حكموا بالقياس - فقط -.

* * *

الجواب عنه

قوله: (قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصورًا على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا نصح إلاّ بالقياس).

109
ش: أقول: نسلم لكم أن الصحبة رضي الله عنهم قد استعملوا كل أنواع الإجتهاد واستدلوا بها على إثبات أحكام لحوادث قد حصلت في عصرهم.
وأدلتهم ليست مقصورة على أنواع الإجتهاد غير القياس بل استعملوا القياس. يدل على ذلك:
أنهم حكموا بأحكام على الحوادث المتجددة في عصرهم لا تصح إلا بالقياس ولا وجه لها إلا القياس، وإليك ذكر بعض الأمثلة على ذلك.

**

المثال الأول
قوله: (كمهد أبي بكر إلى عمر؛ قياساً للعهد على العقد بالبيع).
فهنا نقول: لا دليل على فعل أبي بكر إلا القياس؛ حيث تتوفر في ذلك أركان القياس، وقد سبق ذكرها.

**

المثال الثاني
قوله: (وقياض الزكاة على الصلاة).
ش: أقول: المثال الثاني من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلا بالقياس: ما سبق أن ذكرناه، وهو: أن أبي بكر رضي الله عنه قد أصر على قتال منعني الزكاة من المرتدين وقال:

110
والله لأقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه.

فهنا نقول: لا دليل على قتله لمانعي الزكاة إلاّ القياس.
وقلنا هناك: إنه قاس الخليفة على الرسول ﷺ بجامع أن كلاً منهما قائم بأمر الله.
وقيل: إنه قاس الزكاة على الصلاة بجامع: أن كلاً منهما ركن من أركان الإسلام، لا يتم الإسلام إلاّ به، وكل ذلك قد سبق.

***
المثال الثالث
قوله: (وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة).


وذلك لأن هؤلاء الثلاثة شهدوا على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم تتم تلك الشهادة، فجلد كل واحد منهم ثمانيين جلدة قياساً على القاذف.

فهنا نقول: لم يكن لجلد أبي بكرة ومن معه مستند إلاّ القياس، وهو:
قياس الشاهد على القاذف، فعندنا أربعة أركان، هي:
الأصل: القاذف.
الفرع: الشاهد على الزنا الذي تكتمل شهادته.
العلة: الاغراء في كل عند السامع.
الحكم: ووجب حد القذف.

111
المثال الرابع

قوله: (وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظهر).

ش: أقول: المثال الرابع من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلا بالقياس – قول علي بن أبي طالب في مجلس عمر بن الخطاب: «أنت إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى وأرى أن عليه حد المفترين».

فهنا نقول: إن جلد شارب الخمر ثمانين جلدة لا مستند له إلا قياسه على القاذف، وقد بينا ذلك.

***

المثال الخامس

قوله: (وقد اشتهر اختلافهم في الجذد قياساً، فقال ابن عباس: «ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنًا ولا يجعل أب الأب أبًا»، فأنكر ترك قياس الأب على النبيه مع اقتراحهما في الأحكام، وصرح من سؤوا بينهما بأن الأخ يدل بال الأب، والجذد يدل به أيضاً، فالدلالة به واحد، والإدلاع يختلف وصرحوا بالتشبيه بالقصصين والخليجيين).

ش: أقول: المثال الخامس من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة ولا مستند إلا القياس – حكمهم في مسألة الجذد والأخوة: فقد اختلفوا في توريث الأخوة مع الجذد على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأخوة يرثون مع الجذد، فلا يقوى الجذد على حجبهم، ذهب إلى ذلك علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت – رضي الله عنهما – وبعض العلماء، وروى عنهما أنهما شاهداً الجذد والأخوة بخصوصي شجرة وجودي نهر لبنان قربهما من الميت، ثم شركا بينهما في الميراث:

117
فقال زيد: "لَو أن شجرة نبت فان شبعت منها غصن، فان شبعت من الغصن غصنان، فما جعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني؛ وقد خرج الغصن من الغصن الأول".

وقال علي: "وقد جعله سيلًا (فان شبعت منه شعبة، ثم انشعبت شعبتان)، فقال: "أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى ليست أما كانت ترجع إلى الشعبتين معاً؟".

وجه الدلالة: أن تصويرهما بصورة الشيء المحسوس يقتضي أنهما سواء في القراب من الميت، فإذا كان الجد يرث، فإن الأخوة يرثون قياساً عليه; لأنهم يساوونه في القراب.

وحاصيله: أن أصحاب هذا المذهب قد سوا بين الجد والأخوة في أن كل منهما يستحق الميراث، وذلك لأن كل من الجد والأخوة يدللي بالاب، فالاب هو الواسطة بينهم وبين الميت.

أي: أن العدلان به - وهو الأب - واحد، والإدلاء مختلف فالاب ذو الإدلاء بجهة البنوة على الإدلاء بجهة الأب، مع أن البنوة قد تفارق الأب في بعض الأحكام.

فهنا نقول: إن الحكم بتوريث الأخوة مع الجد دليله القياس وهو قياس الأخوة على الجد، وأركان القياس قد توفرت هنا، وهي:

الأصل: الجد.
الفروع: الأخوة.
العلة: أن كل منهما قد أدللي بالاب، أي رتبة كل منهما واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الأخوة يرثون مع الجد.
الذهب الثاني: أن الأخوة لا يرثون مع الجد، فالجد يحجبهم.
ذهب إلى ذلك ابن عباس وبعض العلماء، واستدل على حجب الأخوة بالقياس وصرح بذلك، فقال - رادأً على مذهب زيد بن ثابت وعلي -: "لا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابنًا ولا يجعل أب الأب أباً قائلًا:
وجه الدلالة: أن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنكر على زيد بن ثابت ترك قياس الأبوة على البنوة، فكأنه قال: "كما أن ابن الابن ابن فلا يكن أب الأب أباً.
فقوله هنا: إن الحكم بحجب الأخوة بالجد، وتقديمه عليهم في الميراث، ستده ودلله القياس، وأركانه ما يلي:
الأصل: ابن الابن.
الفرع: الجد.
العلاقة: أن كلاً منهما في مرتبة واحدة بالنسبة لل法律法规.
الحكم: أن الجد يحجب الأخوة كما أن ابن الابن يحجب الأخوة.
أي: أن كما أن ابن الابن في مرتبة الابن في حجبه للأخوة، كذلك الجد في مرتبة الأب في حجبه للأخوة.

***

الحاصل مما سبق
قوله: (ومن فش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه، والمقايضة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقيَّة طرق الأجهزة).
ش: أقول: الحاصل مما سبق قوله في الجواب عن الاعتراض الثاني: أن من تبع واستقرأ ما ورد عن الصحابة - رضي الله عنهم - من فتاوى

114
وأحكام في مسائل الفرائض وغيرها من أبواب الفقه: علم ضرورة أنهم
- رضي الله عنهم - لم يسلكو في استنباط تلك الأحكام طريق تحقق
المناخة، بل سلكوا جميع طرق الاجتهاد وأنواعه، ومن ذلك: «القياس».

أي: أنهم استعملوا طرق المقايسة والتشبيه، وأنهم إذا رأوا فارقاً بين
محل النص وغيره، ورأوا جامعاً، وكان الجامع في اقتسام الاجتماع آخر
في القلب من الفارق في اقتسام الاتفاق مما إلى الأقوى في القلب
الأغلب، فإننا نعلم أنهم ما طلبو المتشابهة في كل وجه، إذ لو تشابها من كل
وجه لأحدث المسألة، ولم تتعدد فيفطل التشبيه والمقدسة، وكانوا - رضي
الله عنهم - لا يكونون بالاشتراك في أي وصف كان، بل كانوا يعتمدون على
وصف خاص هو: مناطح الحكم، وكون ذلك الوصف مناطحاً أو عرفوه بالنص
لما بقي للإجتهاد والخلاف مجال، فكانوا يدركون ذلك بظنو وأمارات،
ونحن أيضاً نشترط ذلك في كل قياس، كما سيأتي ذكره في مسائل
العلة.

تنبيه: ما سبق هو الدليل الأول - وهو إجماع الصحابة - من أدة
الجمهور على حجة القياس.

* * *

الدليل الثاني: من الكتاب

قوله: (وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: [قالت]:
الأَصُرُّ [الحشر: 2] وحقيقة الاعتبار: مقايضة الشيء بغيره، كما يقال:
"اعتبر الدينار بالصنبة، وهذا هو القياس".

ش: أقول: الدليل الثاني - من أدة الجمهور على التعبيد بالقياس
شرعًا، وحجهه: قوله تعالى: [قالت]: [الحشر: 2].

115
وجه الدلالة: أن الاعتبار هو لغة: مقايسة الشيء بغيره.

وقد روى عن ثعلبٍ - أحمد بن يحيى النحوي اللغوي -: أنه فسر الاعتبار بالقياس.

فالاعتبار هو: تمثل الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه، ومساواته به، وهذا هو القياس، ومهما قوله: "اعتبر الدينار بالصنبة" فقس الدينار بالصنبة، وهو الوزن.

والاعتبار مأمور به لقوله: "فاعتبروا" فيكون القياس مأموراً به.

والقدير في الآية الكريمة - يكون هكذا: "اعلموا أنكم إذا صرتم إلى الخلاف والشقاق ساوت حالكم حال بني التضير، واستحققم من العقاب مثل الذي استحقوه".

وجه دلالة آخر: أن القياس هو مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع، والمجازة اعتبار؛ لأن الاعتبار معناه: العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر، والعبور هو المجازة يقال: "جزت على فلان" أي: عبرت عليه.

وإذا كان الاعتبار هو الانتقال من شيء إلى غيره وهذا محقق في القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، ولهذا قال ابن عباس في الأسئلة: "اعتبر حكمها في الأصابع في أن دينها متضاوِية"، فهنا أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسئلة، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والاعتبار مأمور به، فيكون القياس مأموراً به.

وإذا ثبت أن القياس مأمور به، فالآخر إما أن يكون للواجب، أو الندب - على ما سبق بيانه - وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعًا.
الاعتراض على الاستدلال بتلك الآية

قوله: (فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله، وخلاف نصه لخناصره، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس - ها هنا - فقول: «يخبرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحقوا الفرع بالأصول لتعرف الأحكام»).


فثبت أن الأمرور به هو الاعتبار الذي هو بمعنى الاعتداء، حيث إن هذا هو الذي يتفق مع صدر الآية وهو قوله تعالى: «يظهرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فأعيدوا» [الحشر: 2]؛ إذ يكون المعنى - حينئذ - أن ينصحوا بأولى العقول السليمة بفعل هؤلاء حتى لا ينزل بكم مثل ما نزل بهم».

* * *

١١٧
الجواب عنه
قوله: (قلنا: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس - هنا - لأنه يخرج عن عموم المذكور في الآية؛ إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم).


والمجاوزة هي الانتقال من شيء إلى آخر، سواء كان انتقالاً من حال إلى آخر كما في الاعتزاز، أو من أصل إلى فرع كما في القياس، فكل من القياس والاعتزاز فيه المجاوزة.

فكون معنى الآية: 'إنا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الأمور أنتم يا أولي الأبصراء، فدخل في ذلك قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء، فيحصل الاعتزاز، وكذلك قياس الفروع على الأصول.

فلا يلزم من كون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه عدم مناسبته للقدر المشترك لما فيه من معنى الاعتزاز.

إذا لم يحسن أن يصرح بالقياس - هنا - لأنه إذا صرح به خرج المذكور - وهو القياس - من عموم الاعتبار؛ لأنه ليس حالنا فرع حالهم، وإنما يذكر اللفظ العام الذي يدخل فيه السبب الذي ورد فيه غيره، لتم الفائدة، فأما إذا خرج منه السبب كان نقصاً في الكلام.
تبنيه: هناك اعتراضات كثيرة على الاستدلال بتلك الآية على حجية
القياس فقد تركت ذكرها خشية الإطالة.

***

آيات أخرى دلت على حجية القياس

هناك آيات أخرى تدل على حجية القياس منها:

أولاً: قوله تعالى: {فَحَرَّمَ مَعْلُومةً} obtener [المائدة: 95].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أقام مثل الشيء مقام الشيء، فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطي تظيره، وأن الممتثلين حكمهما واحد، وذلك هو القياس الشرعي.

وقد استدل بهذه الآية الإمام الشافعي في الرسالة.

ثانياً: قوله تعالى: {وَكَرَّ رَأْسَهُ إِلَى الرَّسُول} وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ يَمْهَلُهَا لَيْتَهَبُّ} [النساء: 83].

وجه الدلالة: أن أولي الأمر هم العلماء، فأخبر الله تعالى أنهم لو ردوا إليهم لعلموا بالاستنباط، والاستنباط هو القياس.

وهذه الآية استدل بها ابن سريج على حجية القياس.

ثالثاً: قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَلِّعُ مَا سَأَلَاهُ مَعَ حُجَّةٍ} فوقها} [البقرة: 22].

وجه الدلالة: أن القياس هو تشبه الشيء بالشيء، فإذا جاز ذلك من فعل العالم بكل شيء الذي لا تخفي عليه خافية ليبركم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يعلم أولى بالجواز.

119
وقد أكثر ابن القيم - رحمه الله - في ذكر مثل هذه الآيات التي ضرب فيها لعبادة الأمثال وساقها للاستدلال بها على حجة القياس.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمَرَ بِالْبَيَانِ وَالصَّادِقِينَ﴾ [النحل: 90].

وجه الدلالة: أن العدل هو النسوية بين المتماثلين في الحكم، ولا شك أنه يتناول القياس.

و وهذا من أدلَّة ابن تيمية على حجة القياس.

* * *

الدليل الثالث من السنة

لقد استدل على التعبد بالقياس شرعاً، وكونه حجة بأحاديث كثيرة.

منها:

الحديث الأول


وجه الدلالة: بهذا الحديث على أن القياس حجة: أن النبي ﷺ قد صوب الإجتهاد لمعاذ بن جبل، والقياس نوع من أنواع الإجتهاد، فيكون القياس مشروعًا، وإذا كان مشروعًا فإن العمل بمقتضاه يكون مشروعًا. أو تقول - في وجه الاستدلال به - أنه لو لم يكن القياس أصلًا.
ودليلًا للأحكام الشرعية مطلقًا لم يصب النبي ﷺ ما قاله معاذ، ولم يقره عليه، لأنه ﷺ لا يقر على خطأ خصوصًا في مثل هذا الأصول العظيم.

---

ما اعتراض به على الاستدلال بهذا الحديث

لقد اعترض بعضهم على الاستدلال بحديث معاذ باعتراضات، من أهمها:

الاعتراض الأول

قوله: (قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون، قاله الترمذي).

ش: أقول: الاعتراض الأول من الاعتراضات الموجهة إلى حديث معاذ: أن الحديث رواه شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عون ابن أخي الملكة بن شعبة عن رجال من أهل حمص عن أصحاب معاذ بن جبل.

والحارث بن عمرو مجهول - أي: غير معروف -، والرجال من أهل حمص مجهولون، ذكر ذلك الترمذي في سنته.

قال الذهبي في (ميزان الاعتلال): "تفترد به أبو عون - محمد بن عبد الله الثقفي - عن الحارث، وما روى أحد عن الحارث غير أبي عون فهو مجهول".

وقال ابن حزم: "لا يصح - يعني الحديث - ؛ لأن الحارث مجهول، وشيوخه مجهولون، فكان منقطعًا".

فهذا جعل الحديث ضعيفًا من حيث سنده، والحديث الضعيف لا يستدل به على إثبات أصل من أصول الشريعة مثل القياس.

121
الاعتراض الثاني
قوله: (ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ إذ يحتمل أنه
يجتهد في تحقيق المناط).
ش: أقول: الاعتراض الثاني - من الاعتراضات الموجهة إلى حدث
معاذ -: أن معاؤاً قال: "اجتهاد رأعي" ولم يقل: "آفيس"، والاجتهاد
- كما هو معلوم - يشمل أنواعاً كثيرة.
وإذا كان الأمر كذلك فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط،
ولا يقصد القياس الشرعي.

***
الجواب عن هذين الاعتراضين
قوله: (قلنا).
ش: أقول: أجيب عن الاعتراضين السابقين بما يلي:
الجواب عن الاعتراض الأول
لما قال المعترض - في الاعتراض الأول - : "إن الحارث والرجال
مجهولون" فلا يحتاج بالحديث بسب ذلك. أجيب عن ذلك باجوبة:

***
الجواب الأول
قوله: (قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ).
ش: أقول: الجواب الأول - عن الاعتراض الأول -: إن اعترضتم
على طريق الحديث وإسناده ورواته فإنه قد رويا حدث معاذ من طريق آخر
بإسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، قال أبو بكر: الخطيب البغدادي.
وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفان بالثقة.

***

الجواب الثاني

قوله: (ثم هذا الحديث تلته الأمة بالقبول، فلا يضره كونه مرسلاً).

ش: أقول: الجواب الثاني - عن الاعتراض الأول - أن هذا الحديث قد تلته الأمة بالقبول، وما تلته الأمة بالقبول، فجب قبوله والعمل به.

قال أبو بكر الخلبي: «إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفتا على صحة قول الرسول: لا وصية لوارث؟» وقوله: "هو الطور ماؤه الحلة ميثته"، وقوله: "الدية على العاقلة"; هذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد، ولكن تلتهما الكافحة عن الكافحة، وغفوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حدث معاذ لما احتجوا به جميعاً غفوا عن طلب الإسناد له.

فإذا كان الحديث قد اعتقد وقوي برواية أخرى متصلة - كما قلنا في الجواب الأول - ويثق الأمة له بالقبول، فإنه يكون حجة، حتى عند من لم يحتج بالحديث المرسل كالشافعي - رحمه الله -.

***

أجوبة أخرى عن الاعتراض الأول لم يذكرها ابن قادم:

الجواب الثالث

إن حامل هذا الحديث هو شعبة، وشعبة هذا قد أثنى عليه المحدثون
مما لا يترك مجالاً للشك في إمامته، وعلو درجته في علم الحديث، فقال بعض أئمة الحديث: "إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به".

**

الجواب الرابع

إن الحديث رواه الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ من غير تسمية لهم، وهذا يدل على أن حديث عن جماعة، لا عن واحد، وهذا أبلغ في الشهرة، وشهرة أصحاب معاذ في العلم والدين، والفضل، والصدق لا تخفي، ولا يعرف في أصحابه منهم، ولا كذاب، ولا مجروح، بل إن أصحابه من أفاضل المسلمين وخبرتهم.

**

الجواب الخامس

إن الحارث بن عمرو معدود من الثقات كما قال ذلك ابن حبان، والعبارة في التجريح باتفاق أئمة الحديث، أما تجريح بعض أئمة الحديث، فهذا قل من يسلم منه.

**

الجواب عن الاعتراض الثاني

 قوله: (والثاني: لا يصح؛ لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة).

ش: أقول: لما قال المعترض - في الاعتراض الثاني -: "إن الحديث لم يصرح بالقياس فتحمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المنطاق".

أجيب عن ذلك: بأن ذلك الكلام لا يصح ولا يتوجه إليه، وذلك لأن
تحقيق المناطٍ خاص فيما نص على القاعدة الكلية فيه، أو ما نص على الصلة فيه – كما سبق بيانه – أما هنا فقد بين معاذ – بكل صراحة واضحة – أنه يجهد فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة، فخرج تحقيق المناط.

ثم إن إجماع الأمة دل على أن المصقول من الاجتهاد هنا هو غير ما ورد فيه كتاب وسنة، فيدخل فيه القياس دخولاً أولياً، فيكون هو المتقدم في الذهن أولًا.

تبيه: هناك اعتراضات كثيرة على هذا الاستدلال بحديث معاذ لحجية القياس راجعها مع الأجوبة عنها في كتابي: "إثبات العقوبات بالقياس"، فراجعه إن شئت فهو مطبوع متناول.

***

الحديث الثاني

قوله: (خبر آخر: قول النبي ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر رواه مسلم.

ش: أقول: الحديث الثاني من الأحاديث الدالة على حجة القياس – هو: هذا الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم في "صحيحهما".

وجه الدلالة: أنه صرح هنا بإسناد الحكم إلى الاجتهاد والرأي، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، بل هو في الذروة منها.

***

الاعتراف على هذا

قوله: (وبتهجه عليه أنه مجهد في تحقيق المناط، دون تخريجه).

ش: أقول: لقد اعتراض معترض على الاستدلال بذلك الحديث على
حجية القياس قائلًا: إنه لم يرد في الحديث ذكر القياس، بل الذي ورد هو ذكر الاجتهاد فيتضح أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط، دون تخريج المناط، فلا يكون قياساً.

* * *

الجواب عنه، ولم يذكره ابن قدامة

بأن هذا لا يصح، وذلك لأن تحقيق المناط خاص فيما نص على القاعدة الكلية، أو نص على العلة فيه - كما سيق بابته -.

أما هنا ففهم أنه يجتهد فيما ليس فيه نص.

فإذا كان الأمر كذلك فلا يدخل تحقيق المناط هنا.

* * *

الحديث الثالث

قوله: (خبر آخر: قول النبي ﷺ للخليفة: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟" قالت: نعم، قال: "فأين الله أحق أن يقضي؟" فهو تنبه على قياس دين الله على دين الخلق).

ش: أقول: الحديث الثالث - من الأحاديث الدالة على حجة القياس - ما أخرجه البخاري في "صحيحه"، ومسلم في "صحيحه" عن ابن عباس - رضي الله عنهما - للفائض مختلفة: أن امرأة من ختمم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركت فرضية الحج شيئاً زمناً لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أكان ينفعه ذلك؟ فقال لها: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟" قالت: نعم، قال: "فأين الله أحق بالقضاء".

126
وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد أرشد ونهى الأمة على استعمال القياس؛ حيث إنه هنا قاس دين الله على دين الآدمي في وجب القضاء ونفعه.

فالأصل: دين الآدمي.

الفرع: دين الله وهو الحج هنا.

العلة: أن كلاً منهم يطلق عليه دين، وسيطالب به إن لم يفعله.

الحكم: وجب القضاء، وتأكيد الفعل.

***

الحديث الرابع

قوله: (وقوله عليه السلام لعمر - حين سأله عن القبلة للصائم -: "أرأيت لو تمضمت؟" فهو قياس للقبلة على الممضضة بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر).

ش: أقول: الحديث الرابع - من الأحاديث الدلالة على حجة القياس -: ما أخرجه أبو داود في «سنته»: أن عمر - رضي الله عنه - جاء إلى النبي ﷺ وسأله عن قبلة الصائم؟ فقال رسول الله ﷺ: "أرأيت لو تمضمت بعده ث مثجته؟" قال: لا يأس، فقال رسول الله ﷺ: "فقيم؟".

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ قاس القبلة على الممضضة في عدم الإفطار بجامع بينهما أن كلًا منهما مقدمة لم يترتب منها المقصود؛ حيث إن القبلة لم يترتب عليها الإنازل، والممضضة لم يترتب عليها الشرب فاجتمع - هنا - أربعة أركان:

الأصل: الممضضة للصائم.

الفرع: القبلة للصائم.

١٢٧
العلة: أن كلًا منهما مقدمة للإفطار، ولا يفطر.

الحكم: أن القبلة لا يفطر كما أن المضمضة لا يفطر.

قال الخطابي - رحمه الله - في «معالم السنن»: في هذا الحديث
إثبات القياس، والجمع بين الشينين في الحكم الواحد لاجتماعهما في
الشبه، والذالك أن المضمضة ذريعة لنزوله إلى الحلق، ووصوله إلى الجوف،
فيكون فيه فساد الصوم، كما أن القبلة ذريعة إلى الجماع المفسد للصوم
فإنما كان أحد الأمرين منهما غير مفطر للصائم، فالأخر بمثابته.

* * *

الحديث الخامس

 قوله: (عست رسول الله ﷺ: أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بيتكم بالرأي
فما لم ينزل به وحي»، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده، فلغيره الحكم بإذان
بأبى إلا غلب عليهم). 

ش: أقول: الحديث الخامس - من الأحاديث الدالة على حجة
القياس - : ما روي أن أبا عبيد - القاسم بن سلام المحدث الأديب - ذكر
في «أدب القضاء» بإسناده عن أم سلمة - رضي الله عنها - : أن رجلين
اختصما إلى رسول الله ﷺ في مواريث، فقال لله، رسول الله ﷺ: 
«إني أقضي بيتكم يرأي فيما لم ينزل علي».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أخبر أنه يقضي بإذان بأبي واجتهاد، وإذا كان
الرسول ﷺ يفعل ذلك فيجوز لغيره أن يفعل ذلك؛ لأنهما اجتمنا في عدم
الوحي في ذلك.

إذا غلب على ظن الرسول، أو غيره من المجتهدين أن حكم المسألة
كذا فإنه يغلب على الظن أنه حكم الله تعالى، والقياس نوع من أنواع الرأي
والاجتهاد.

١٢٨
أدلة المنكرين لحجية القياس

قوله: (واحتجو).

ش: أقول: استدل واحتاج المنكرون لقياس، وهم القائلون لا يجوز
التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا بأدلة كثيرة.

وقسموا أدلاهم إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة النقلية على عدم جواز التعبد بالقياس.

القسم الثاني: شبه معنوية استدلوا بها على عدم جواز التعبد بالقياس.

* * *

القسم الأول

الأدلة النقلية على عدم جواز القياس

استدل القائلون: لا يجوز التعبد بالقياس من النقل بأدلة كثيرة منها:

الدليل الأول

قوله: (يقوله تعالى): «لا تعرَّفوا في كتابي من شيطان» [الأعماق: 38]،
وقوله: «ليكنوا لكم شيطان» [النحل: 89]، فما ليس في القرآن ليس بمشروع
فيما على النفي الأصلي).

ش: أقول: الدليل الأول - من أدلة المنكرين لقياس النقلية - قوله
نَّعْمَى» [الأعماق: 0].
وجه الدلالة: أن تلك الآيات دلت على أن الكتاب اشتمل على جميع الأحكام الشرعية.

فإذن: كل ما ليس في الكتاب وجب أن لا يكون حقاً.
وعندئذ تقول: ما ثبت بالقياس: إن دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس.

وإن لم يدل عليه الكتاب كان باطلًا، أي: ليس بشريعة، حكمه: أنه يبقى على الفقي الأصلي.
وعلى هذا فلا حاجة إلى القياس.

* * *

dل/index/دليل الثاني

قوله: (الثانية: قوله تعالى: "وَأَنَّ أَنْعَمَ بِنَيْثِمٍ يَنْزِلُ إِلَيْهَ ۖ ۛ آللّٰهُ") [المائدة: 49]، وهذا حكم بغير المنزل.

ش: أقول: الدليل الثاني - من أدلته المنكرين للقياس النقلية - قوله تعالى: "وَأَنَّ أَنْعَمَ بِنَيْثِمٍ يَنْزِلُ إِلَيْهَ ۖ ۛ آللّٰهُ" [المائدة: 49].

وجه الدلالة: الآية أفادت أن الحكم لا يكون إلا بقرآن أو سنة، لأنهما المنزلان من عند الله، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله تعالى - وكل حكم لم ينزل الله تعالى يكون ابتداعاً في الدين، وهذا منهي عنه، فالقياس منهي عنه.

* * *

dل/index/دليل الثالث

ش: أقول: الدليل الثالث - من أدلة المنكرين للقياس النظرية - قوله تعالى: {فَأَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَفَيْنَ أَنتُمْ فِي الْمَيْنَاءِ إِلَّا إِلَىٰ الْمَلَائِكَةِ} [النساء: 59].
وجه الدلالة: أن هذه الآية قد دلت على أن الأمة إذا تنازعت في شيء، ولم تعرف الحكم فيه، فيجب أن ترده إلى الكتاب والسنة لتعرف الحكم منها.
فأنتم خالفتم صريح تلك الآية وردتم معرفة حكم المتنازع فيه والرأي والاجتهاد.
إذن الحكم بالقياس ليس حكماً الله، ولا مردوأاً إليه، ولا إلى رسوله، فكان بائلاً فيمتع.

***

القسم الثاني
الشبه المعنوية للمنكرين للقياس
قوله: (وأما شبههم المعنوية قالوا).
ش: أقول: استدل الفائضون بعدم جواز التعبد بالقياس بأشياء شبه لهم أنها أدلة، وهي مجرد شبه، وهي كما يلي:

***

الشبهة الأولى
قوله: (براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يرفع بالقياس المظنون).
ش: أقول: الشبهة الأولى - من شبه المانعين لجواز التعبد بالقياس - أن براءة الذمة من التكاليف معلوم قطعاً أي مقطع به، والقياس يفيد الظن.
والظني لا يقوى على رفع القطعي، فيبطل الاستدلال بالقياس على إثبات
حكم شرعي.

أو تقول - في هذا الدليل - بعبارة أخرى: إن البراءة الأصلية معلومة،
والحكم الثابت بالقياس لا يخلو: إما أن يكون على وفق البراءة الأصلية،
أو على خلافها.

فإن كان الحكم الثابت بالقياس على وفق البراءة الأصلية، فإن القياس
غير مفيد؟ لأن الحكم حاصل بالبراءة الأصلية.

وإن كان الحكم الثابت بالقياس على خلاف البراءة الأصلية فهو
ممتنع؛ لأن الحكم الثابت بالقياس معارض للحكم الثابت بالبراءة الأصلية،
والحكم الثابت بالبراءة الأصلية مقطوع به؛ لأن البراءة دليل قطعي، والحكم
الثابت بالقياس مظنون؛ لأن القياس دليل ظني، والظني إذا عارض القطعي
فإنه يقدم القطعي عليه، ويكون الظني باطلًا، فيلزم كون القياس باطلًا.

***

الشبهة الثانية

قوله: (والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم
والمعتد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات؟ إذ قال: يفسل
بول الجارية ويضحك بول الغلام، ويجب الفصل من المني والحيض دون
المذي والبول، ونظائر ذلك كثير).

ش: أقول: الشهبة الثانية - من شبه المانعين من التبع بالقياس -:
أن مدار هذا الشرع مبني على الجمع بين المختلفات، والتفرقة بين
المتماثلات، وما كان كذلك يستحيل أن يเศنا الشراع فيها بالقياس،
فشرعتنا مستحيل أن يتبعنا الشراع فيها بالقياس. بيان ذلك:

137
أن مقتضى القياس: أن المتناثرين ينبغي أن يتحدا حكماً، والمختلفين
ينغي أن يختلفا حكماً، والحال التي عليها الشرعية تنافض تلك; حيث إن
المتناثرين يفتقان في الحكم والمختلفين يتفقان في الحكم.

أي: أن القياس يقتضي أن تكون الأحكام الشرعية معقولة المعنى،
وأحكام شريعتنا ليست كذلك، هذا الدليل حكيم عن إبراهيم النظام
المعتزل.

وإليك ذكر بعض الأمثلة تدل على أن الشارع قد فرق بين المتناثرات
في الحكم، وجمع بين مختلفات في الحكم.

أما التفريق بين المتناثرات، فمن أمثلته:

أولاً: أن الشارع قد فرق في الحكم بين بول الصبي، وبوب الصبيـ
ـوهما في سن واحدةـ حيث أوجب غسل الثوب من بول الصبي، والنضح
والرش من بول الصبي.

ثانياً: أنه فرض الغسل من المنى، وأبطل الصوم بإزالته عمدأً وهو
طاهر دون البول وهما متناثران، بل إن إيجاب الغسل من البول أولى
لنجاسته.

فهنا: البول والمنى متناثران في أنهما يخرجان من موضع واحد، وفي
أن كلاً منهما سائل، ومع ذلك فإنه فرق بينهما في الحكم.

أما الجمع بين المختلفات، فمنه قوله: "إن الشارع سوى بين
المنى والحيض في الحكم، فأوجب الغسل منهما مع أنهما
يختلفان."

* * *

١٣٢
الشبهة الثالثة

قوله: (الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوثى جوامع الكلم، فكيف يلبَّق به أن ترك الوجيز المفهم إلى الطول الموها، فيعدل عن قوله: "حرمت الربا في المكيّل إلى الأشياء السّة").

ش: أقول: الشبهة الثالثة - من شبه المناعين من التعب بالقياس -:
أن الرسول ﷺ قال: "أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة احصراً".
فلو كان التنصيص على الأشياء السّة الربوية قسداً منه لقياس ما عداها من المطعومات عليها، مع أنه كان قادرًا على ما هو أصرح منه، وأدل منه وللمخالف والجهل أدفع، وهو: أن يقول: "حرمت الربا في كل مكيّل"، أو أن يقول: "حرمت الربا في كل مطعوم"؛ لكان عدولًا منه عن الوجيز المفهم إلى الطول الموها وهو غير لائق بفصاحته وحكمته، وهو خلاف نصه.

أي: لو كان القياس حجة وأن قصده من حديث الأشياء السّة هو أن يقاس عليها ما يشبهها لما ذكر الأشياء السّة وعددها واحدًا واحدًا، ولقال:
"حرمت الربا في كل مكيّل" خاصة، وأن هذه العبارة تلبِّق بفصاحته وحكمته.
فلم لم يقل تلك العبارة، فذكر الأشياء السّة دل على أنه يريد خصوص تلك الأشياء السّة، وحكمها لا يتعداها إلى غيرها مما شابها.

**

الشبهة الرابعة

قوله: (الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص، لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع، فكيف يحال على العلة المذكورة، والحكم ثبت في الفرع بالصلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟).

١٣٤
ش: قول: الشبهة الرابعة – من شبه المانعين من التعبد بالقياس –
أن الحكم في أصل القياس إن كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته في الفرع، لعدم وجود النص في الفرع، وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإنما كان ثابتاً للأصل، ولا فرعاً له.
وإن كان حكم الأصل ثابتاً بالعلاقة فهو ممتنع، لأمرين:
الأمر الأول: أن الحكم في الأصل مقطوع به، والعلاقة مظنونة، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون.
الأمر الثاني: أن العلاقة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفغرة عليه، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء، وإنّما كان دوراً ممتنعاً.

**

الشبهة الخامسة


ش: آخبار: الشبهة الخامسة – من شبه المانعين من التعبد بالقياس –: أن أقوى العلل – عندكم أيها الجمهور – هي: العلاقة المنصوص عليها، ومع قوتها فإنها لا توجب إلحاق الفرع بالأصل. بياته:
قال قائل: «حرمت الربا في البر؛ لأنه مطعوم» فإنه هنا قد نص على علة تحريم الربا في البر وهي «كونه مطعوماً»، ومع ذلك فإن ذلك لا يقتضي
التحريم في غير البر، وليس هذا مثل قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم» كما زعمتم - لأن العبارة الأخيرة تقتضي تحريم الربا في كل مطعوم بخلاف الأولى.

وبيان أن المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص: قصور دلالة اللفظ عن ذلك.

ولهذا لو قال قائل: «أعتقت كل عبد لي أسود» فإن هذا يقتضي عتق كل أسود من عبيده، ولكن لو قال: «أعتقت من عبيد سالمًا» لأنه أسود فإنه لا يتعق غانم، ولا كل أسود وإن كانوا أشده من سالم سوادًا فإذا كانت العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق فمن باب أولى ألا توجب الإلحاق العلة المستنبطة؛ حيث إنها أضعف منها.

**

الأجوبة عن أدلة المنكرين للقياس

قوله: (الجواب).

ش: أقول: لما ذكر أدلة المنكرين لجواز التبع بالقياس سرداً، شرع في الأجوبة عن كل دليل مما سبق، وهي كما يلي:

أولاً: الأجوبة عن القسم الأول من أدلةهم على إنكار القياس، وهي الأدلة الثقيلة.

ثانياً: الأجوبة عن القسم الثاني من أدلةهم على إنكار القياس، وهو شبهه المعنية.

**
أولاً:
الأجوبة عن القسم الأول
من أدلة المنكرين للقياس، وهي الأدلة النقلية

الجواب عن الدليل الأول
قوله: (أما قوله تعالى: {ما قررتنا في الكتب من شواهد} [الأعراف: 28]، فإن القرآن قد دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمييز طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس، وإلا فأين في الكتاب مسألة الجد والأخوة، و«العول» و«المربوطة» و«المفوضة» و«التحريم» وفيها حكم الله شرعي، ثم قد حرمت القياس، وليس في القرآن تحريره).

ش: أقول: لما قال المنكرون للفقه - في دليلهم الأول من أدلتهم النقلية - فإن قوله تعالى: {ما قررتنا في الكتب من شواهد} [الأعراف: 28]، وقوله: {ليتبتنا ليكون شهوه} [النحل: 89]، دلا على أن الكتاب قد شمل جميع الأحكام، فما يأتي به القياس فهو باطل. أجيب عن ذلك بوجه:

الوجه الأول
لا نسلم أن القرآن شامل لجميع الأحكام الشرعية؛ لأن القرآن لم يشتمل على أحكام كل جزءية بطريق النص.

يؤيد ذلك الواقع فإننا لم نجد فيه عدد الركعات، ومقدار الزكاة، وطريقة الحج وبيان مسألة الجد والأخوة إذا اجتمعا، ومسألة: «العول»، وهي: زيادة السهم على الفريضة، ومسألة: «المربوطة»، ومسألة: «المفوضة» - وهي التي فوضت تقدير مهرها لزوجها ونات قبل أن

137
يدخل بها، ومسألة: "الحرام - وهي قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام"، ومسألة: "قتل الزنبر في الجهل والحرام". إلى آخر المسائل التي لم يجد العلماء من الصحابة وغيرهم حكمها في القرآن فاجتهدوا فيها؛ لأنهم يعلمون تمام العلم أن فيها حكم الله تعالى.

ثم لو سلمنا: أن في القرآن النص على حكم كل جزئية فما فائدة السنة؟

الوجه الثاني

سلمنا أن القرآن قد استعمل على جميع الأحكام الشريعة من حيث الجملة سواء كان بواسطة، كالسنة، والإجماع والمصالح والقياس أو غيره واسطة: وهو المنصوص عليه.

والقرآن قد بين أن القياس حجة بطريقين:

الطريق الأول: أنه نص على اعتبار الشيء بالشيء، فقال تعالى: *(فأثبتوا أي أثواب الأنصار) [الحشر: 2]، وهذا هو القياس كما بيناه فيما سبق.*

الطريق الثاني: أن القرآن نص على حجة السنة بقوله تعالى: *(وأمآ إنكم الرسل مصدحكم وما تهلككم عند فاينهزوما) [الحشر: 7]، وقوله: *{ أطيعوا الله والرسول} [آل عمران: 32]، ونص على حجة الإجماع بقوله تعالى: *(ومن ينكثه غير الرسول من بعد ما تبين له الرحمن ورسول الله فقد عسر على المماليك فولوه ما تولاه) [النساء: 115].

وهما - أي السنة والإجماع - قد لا على حجة القياس كما سبق ذكره من الأحاديث الخمسة، وإجماع الصحابة السكوت، سيكون القرآن قد
الوجه الثالث

أنكم — أيها المنكرون للقياس — قد حرمتتم القياس وأنكرتموه، وليس في القرآن بيان تحريمه، فوقعتم فيما فورتم منه.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقوله تعالى: }وَأَنَّ الْقَوْمِ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ بِهِ جَحَمًا أَنْزَلَ اللّهُ} [المائدة: 49]، قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل.

ش: أقول: لما قال المنكرون للقياس — في دليلهم الثاني من أدلةهم النقلية: «إن الله أمر أن نحكم بما أنزل الله — فقط — والحكم بالقياس حكم غير المنزل ف يكون بطلًا».

أجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس حكم بما أنزل الله؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن القرآن المنزل قد دل على حجية السنة والإجماع، وهما — أي: السنة والإجماع — قد دلا على حجية القياس — كما بسبقه بالتفصيل، وإذا أمر الله ورسوله بالقياس كان الحكم بالقياس حكما بما أنزل الله.

الأمر الثاني: أن القياس لا يصح إلا إذا كان حكم الأصل ثابتاً بكتاب، أو سنة، فيكون العمل بالقياس عمل بما هو مستنبط من المنزل.

* * *

139
الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (ولا يرده إلا إلى العلة المستندة من كتاب الله تعالى) ونص رسوله، فالقياس: تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشوة الذي لا أثر له، ثم أنتم ردتم القياس بلا نص، ولا رد إلى مننى نص).

ش: أقول: لما قال المتكرون للقياس – في دليلهم الثالث من الأدلة النقلية – "أين الله أمر أن نرد ما ننزعنا فيه إلى الكتاب والسنة وتأخذ حكمه منهما وأنتم تختلفون ذلك وتردونه إلى الرأي".

أجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس حكم الله ومردود إليه وإلى رسوله.

لأمرين:

أولهما: أن الله تعالى قد أورد آيات كثيرة، والرسول قد أورد أحاديث كثيرة تدل على حجيته القياس – كما سبق صناعة – وإذا كان الأمر كذلك كان الحكم بالقياس حكماً لله ومردوداً إليه وإلى رسوله.

الأمر الثاني: أنا اشترطنا في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بكتاب أو سنة - كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله – والعملة الجامعة بين الأصل والفوع يجب أن تكون مستندة من نص الله تعالى أو نص رسوله لآن حقيقته القياس: هو تفهم معاني النصوص الواردة في القرآن والسنة بأن نخرج الوصف الذي من أجله شروع الحكم، ونحذف جميع الأوصاف التي لا أثر لها في الحكم.

وإذا كان الأمر كذلك كان الحكم بالقياس حكماً مستنداً من قول الله وقول رسوله، فثبت أن الحكم بالقياس مردود إلى الله تعالى وإلى رسوله.

140
والحق: أن الآية حجة عليك، ليست حجة لكم؛ وذلك لأنكم أبطلتم القياس وأنكرتموه وردتموه من غير رد إلى قول الله، أو قول رسوله، أو إلى رد إلى ما استنبط منهما، وهو معنى النص.

***

ثانيا:
الأجوبة عن القسم الثاني من أدلة المنكرين للقياس، وهي الشبه المعنوية

الجواب عن الشبهة الأولى
قوله: (وقولهم: كيف ترفعون القواعط بالظنون). ش: أقول: لما قال المنكرون للقياس -في شبههم الأولى، من الشبهة المعنوية- "إن البراءة الأصلية قطعية، والقياس لا يفيد إلا الظن، فلا يقوى الظني على رفع القطعي".

أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول
قوله: (كما ترفعونه بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في آحاد الصور).

ش: أقول: الوجه الأول - من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الشبهة الأولى للمنكرين للقياس- لا نسلم أن البراءة الأصلية لا ترفع بالظن، فقد ثبت أنها ترفع بالظني، مثل خبر الواحد، و"الظواهر من النصوص"، و"العموم"، و"تحقيق المناط في آحاد الصور"، و"الإقرار"، و"الشهادة"، و"القنوئ"، و"قول المقوم في أروش الجنايات"، و"النقادات"، و"جزاء

141
الوجه الثاني

قوله: (ثم تقول: لا ترفعه إلاّ ب القطع فإنّا إذا تبتدنا باتباع الـ الأصلية، فإنّا نقطع بوجود الظن، وتقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً).

ش: أقول: الوجه الثاني – من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الشبهة الأولي من شبه المتكررين للقياس – هو:

إذا لا نرفع القطع إلاّ بقطع مثله. بيان ذلك:

أنّ الله تعالى – إذا تبتدنا باتباع الـ الأصلية، وثبت ظننا، فإنّا بذلك – نقطع بوجود الظن، فإذا قطعنا بوجود الظن، فإنّا نقطع بوجود الحكم الفرع عند ذلك الظن. فبيان أنه لا يرفع إلاّ بقطع.

ويجب أن تتبثه: أن القطع ليس بالـ الأصلية، وإنّما القطع بوجود ظن الـ الأصلية.

**

١٤٢
الجواب عن الشبهة الثانية

قوله: (وقولهم: بنين الحكم على التبعات، قلنا: نحن لا ننكر التبعات في الشرع، فلا جرم، قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل، وقسم يعلم كونه مسألة كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، ولا نقتضي ما لم يقم دليل على كون الحكم مسألة).

ش: أقول: لما قال المتكون للقياس ـ في شبهتهم الثانية من الشبهة المعنية: ـ "كيف تصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات".

أجيب عن ذلك بوجود، إليك أهمها:

الوجه الأول

أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

قسم متعلق بالاتفاق، مثل: "الحجر على الصبي" لعلة ظاهرية، وهي:

ضعف إدراكه العقلي، وعدم تميزه للأشياء.

وقسم ليس بمتعلق كعدد الركعات، والصلوات، وعدد الطواف، وعدد السعي.

وقسم متردد فيه.

والقسم الأول ـ وهي الأحكام المعللة ـ منه ما يدرك العقل عليه، وحكمة مشروعية، ومنه ما ليس كذلك.

ونحن لم نستعمل القياس مطلقاً، بل نقتضي إذا قام لنا دليل على كون الحكم مسألة، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع.

143
والصور التي ذكرها النظام ومن تبعه لم تتوفر فيها هذه الأدلة، فلذلك لا يجري فيها القياس، فالاعتراض بها باطل، وعدم ظهور الحكمة والعلة من تشريعها لا يجعلها دليلاً على أن كل أحكام الشريعة الإسلامية غير معللة.

***

الوجه الثاني

--- ولم يذكره ابن قدامة ---

إن الذي أوقع النظام في هذا القول هو عدم معرفته بمعنى المماثلين، ومعنى المختلفين، فإنه أراد بالمماثلين: الاشتراك في وصف يصح أن يكون مناطاً للحكم، وأراد بالمختلفين: عدم الاشتراك في الوصف الصالح لجعله مناطاً للحكم.

وعلى مراده هذا ذكر تلك الصور، وهذا خطاً.

والصور: أن المراد بالتماثل هو الاتحاد في الحقيقة والاختلاف في العوارض، والمراد بالاختلاف هو: الاختلاف في الحقيقة، ولو اتحدا في العوارض.

إذا علمت هذا فاعلم أن الأمثلة التي ذكرها النظام وحكم بأنها مماثلة، ومتشابهة يجوز أن يكون ما ظنه جامعاً ليس هو الجامع المقتضي للحكم، ويجوز أن يكون ما ظنه فارقاً بين المختلفين ليس هو بفارق مؤثر في عدم الحكم.

وعلى هذا، فإنه ليس هناك تفريق بين المماثلات، ولا جميع بين المختلفات في الصور التي ذكرها، وسأبين الأسرار والمعاني المقتضية لشرع الحكم كل صورة من الصور السابقة، فافشول:

١٤٤
أما ما ذكره في المثال الأولـ وهو: "أن الشارع قد أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والرش عليه من بول الصبي مع تساءويهما".
فإنما يجاب عنه: بأن الشارع قد فرق بين بول الصبية، وبول الصبي في الحكم لوجود فروق بين الصبي والصبية من وجوه:
الأول: أن بول الأنثى أيخط وأنتن من بول الذكر، لما في الأنثى من برودة ولما في الذكر من حرارة، والحرارة تخفف من نتن البول.
الثاني: أن بول الصبي لا ينزل في مكان واحد، بل ينزل متفرقًا فيشق غسله، أما بول الصبية فإنه ينزل في مكان واحد لذلك يسهل غسله.
الثالث: قيل إن الصبيي أكثر حمل الرجال والنساء له، فالخلو تعم ببوله فيشق غسله، بخلاف الصبية.
فلما ثبتت هذه الفروق بين الصبي والصبية اختفى الحكم، فبطل ما ادعاه النظام من التساوي بينهما.
أما ما ذكره في المثال الثاني وهو: "أن الشارع أوجب الغسل من المني وأبطل الصوم بإزالته عمداً وهو ظاهر، دون البول وهما متساويان، بل إن إيجاب الغسل من البول أولى لنجاسته".
فيجب عن ذلك بأن بين الأمرين فروقاً:
الأول: أن المني يخرج من جميع البدن، وسماء الله تعالى - سلالة؛ لأنه يسيل من جميع البدن.
وأما البول فهو فضيلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة.
فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول.
الفرق الثاني: أن الجسم يحصل له ارتحاء وثقل وكسى عقب خروج

١٤٥
المني، والاغتسال بالماء يشده ويعيد إليه قوته.

أما البول إذا خرج فلا يحدث في الجسم ذلك، فلا يحتاج إلى الاغتسال.

الفريق الثالث: أن إيجاب الغسل من المني وإبطال الصوم بإزالة عمداً ليس في ذلك حرج ومشقة لقلة ما يقع.

أما البول فإنه لو أوجب الله الغسل في كل مرة يبول فيها الإنسان لوقع الناس في حرج ومشقة؛ نظراً لكثرته ما يقع.

فثبت أن البول يختلف عن المني، فاقتضى ذلك الاختلاف في الحكم وبطل ما ادعاه النظام أنهما متماثلان.

وأما قوله - في الجمع بين المختلفات - "إن الشارع قد سوى بين المني والحيض في الحكم وهو وجوب الغسل منهما، مع أنهما يختلفان".

يجاب عنه: بأن الشارع قد سوى بين المني والحيض في وجوب الغسل منهما؛ لأنهما يتشابهان ويتساويان من جهة أن كلًا من المني والحيض يخرج من جميع البدن.

وأيضاً، وإن الجسم يحصل له تقل وارتفاع وكسل عقب خروج كل منهما، والاغتسال بالماء يشد الجسم، ويعيد إليه قوته.

وأيضاً إيجاب الغسل منهما ليس فيه مشقة وحرج لقلة ما يقع.

وهناك أمثلة كثيرة ذكرها النظام وغيره ممن وافقه قد ذكرتها وأجابت عنها بأجوبة إجمالية، وأجوبة تفصيلية في كتابي "الأساس في بيان حقائق وحجة القياس".

* * *

١٤٦
الجواب عن الشبهة الثالثة
قوله: (وقولهم: ثم لم ينص على المكيل وينفي عن القياس على الأشياء السنة؟).

أقول: لما قال المنكرون لحججة القياس في الشبهة الثالثة من شبههم المعنوية: وإن الرسول قد أوثى جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهوم وهو قوله: حرمت الربا في كل مكيل إلى الطويل الموهم وهو ذكره للاشياء السنة؟

يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول
قوله: (قلنا: هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله، وليس لنا البحكم عليه فيما طول، وبث، وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: ثم لم يصرح بمنع القياس على الأشياء السنة، ولم لم يبين الأحكام كلها في القرآن وفي المتواتر ليحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز).

أقول: الوجه الأول من أوجه الجواب عن الشبهة الثالثة للمنكرون للقياس: أن قولكم: كيف يليق به أن يترك الوجيز؟ إن، وقولكم: ثم لم ينص على المكيل؟ هذه استفهامات موجهة إلى الشارع، وفيها تحكم على الله تعالى ورسوله، وهذا لا يجوز، ولو فتح هذا الباب لما أمكن إغلاقه؛ حيث إنه سيأتي بعضهم، ويقول: لو ذكر الشارع الأشياء السنة، وذكر معها أن ما عداها لا ربا فيه وإن القياس حرام فيه لكان ذلك أصح وللجهل بالاختلاف أذعى، وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للأفكار العامة، والظواهر، وعلى أن بين الجميع في القرآن والمتواتر ليحسم أي الاحتمال يتطرق إلى المتن والسند جمعاً، وإذا لم يفعل
ذلك فلا سبيل إلى التحكيم على الله تعالى ورسوله فيما صرح وببى وطوى وأوسر. والله أعلم بأسرار ذلك كله.

***

الوجه الثاني
قوله: (ثم نقول: إن الله تعالى علم لطفاً في تعب العلماء بالاجتهاد، وأمر بالشمير في استنباط دواعي الإجهاد ليرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتونوا العلم درجات).

ش: أقول: الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الشهية الثالثة للمنكرين للقياس. أنه غير بعيد أن يكون الشارع قد علم أن في التعبد بالقياس والإجتهد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص على حكم كل جزئية، وذلك بسبب بث دواعي العلماء على الإجهاد واستنباط الأحكام للحوادث المتجددة طلباً لزيادة الثواب الحاصل به، قال تعالى: "يَفْرَعَ اللَّهُ أَلَّمَيْنِ إِنِّي أَنْبِيَتُكُمْ وَلَا تَفَرَّقَ بَيْنَكُمْ أَلَّمًا أَلَّمًا كَانَ عُمُومُ الْأَلْلَهِ" {المجادلة: 11]}

***

الجواب عن الشهية الرابعة
قوله: (وقولهم: "كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟" قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساووه في طريق الحكم، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساوهما في الطريق وإن تساوا في الحكم).

ش: أقول: لما قال المنكرون للقياس في شبههم الرابعة: "إن حكم الأصل ثبت بالنص، والحكم في الفرع بطريق العلة، فكيف يثبت الفرع بطريق غير طريق الأصل؟"
أجيب عن ذلك: بأن الحكم في الفرع وإن كان تابعًا للأصل في الحكم، فلا يلزم أن يتبعه في الطريق.

أي: يتساوي الفرع والأصل في الحكم، وقد لا يتساويان في الطريق.

أما ترى: أن زيداً لو لمس الثلج فإنه يحكم بأن الثلج بارد، ولو أخبر زيد عماراً بهذا الحكم لحكم عمرو بأن الثلج بارد.

فهنا استويا في الحكم وهو: "أن الثلج بارد" غير أن زيداً حكم بذلك بطرق الحس، وعمرو حكم بذلك بطرق الإخبار.

فكذلك هنا يتساوي الفرع والأصل في الحكم وإن اختلافا في طريق إثبات هذا الحكم.

أو تقول - في الجواب عن ذلك -: لا يلزم من كون الفرع تابعًا في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما؛ لأنه لو اتحد طريقهما لما كان أحدهما تابعًا للآخر، بل التبعية متحفظة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الأصل - وهو العلة -، وهذا الجواب أقوى مما ذكره ابن قدامة.

***

الجواب عن الشبهة الخامسة

قوله: (وأما إذا قال: "أعتقت سالماً لسواده").

ش: أقول: لما قال المتكون للفتاس - في الشبهة الخامسة من شبههم المعنوية -: "إن العلة المنصوص عليها أقوى العلل عندكم ومع ذلك لا توجب الإلحاق، فلو قال: "أعتقت سالماً لسواده" فإنه لا يوجب
الإلحاق فمن باب أولى أن لا توجب الإلحاق العلة المستبنتة; لأنها أضعف من المنصوصة». أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول

 قوله: (فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل).

 ش: أقول: الوجه الأول – من وجوب الجواب عن الشبهة الخامسة – إنه يوجد فرق بين كلام العباد في أملاكهم، وبين الأحكام الشرعية من حيث الإجمال والتفصيل. وإليك بيان ذلك:

 الفرق بينهما من حيث الإجمال

 قوله: (أما الإجمال فإنه لو قال – مع هذا –: "فقيسوا عليه كل أسود،

 لم يتعد العنق سالماً، ولو قال الشارع: "حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه،

 كل مشتد للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

 ش: أقول: الفرق بين أملاك العباد، والأحكام الشرعية من حيث الإجمال أنه لو قال في الحكم الشرعي: "حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليها كل مشتد، فإنه نجب التسوية في الحكم.

 أما لو قال السيد: "أعتقت سالماً لسوادها، فقيسوا عليه كل أسود\", فإن العنق يقتصر على سالم – فقط – ولا يتعداه إلى غيره وإن كان أشد سواداً من سالم، فكيف يقاس كلام الشارع في الأحكام الشرعية على كلام العباد في أملاكهم؟ مع الاعتراف بالفرق بينهما.

 **

150
سبب هذا الفرق بينهما
أو: الفرق بينهما من حيث التفصيل
قوله: (وأما التفصيل فإن الله تعالى - علق الحكم في الأملاك
حصولاً وزوالاً على اللفظ، دون الإرادات المجردة، وفي أحكام الشرع يثبت
بكل ما دل عليه رضي الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب،
ويسكنئ النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث، ولو أن إنساناً باع مال
غيره بأضعاف قيمةه وهو حاضر، ولم ينكر، ولم يأذن، بل ظهرت عليه
علامات الفرح لا يصح البيع، بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل
بكل لفظ، ولا قال الزوج: «فسخت الكحلا، ورفعت علاقة الحل بيني وبين
زوجتي» لم يقع الطلاق إلا أن ينويه، وإذا أرى بلفظ الطلاق وقعت وإن لم ينوه,
وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة).

ش: أقول: سبب الفرق بين قوله: «حرمت الخمر» لشدة، فقسموا
 عليها كل مشتداً، وبين قول السيد: «أعتقت سالماً لسواده، فقسموا عليه كل
 أسود» - وهو الفرق بينهما من حيث الإجمال - :
أن الحكم في أملاك العباد والأدميين، يختلف عن الحكم الشرعي.

بيان هذا الفرق:
أن الله تعالى - علق الحكم في أملاك العباد حصولاً وزوالاً، نفيًّا
إيثاباً على النطق باللسان والتلفظ، ولم يعلقه على الإرادات والنيات
المجردة من النطق، والتلفظ باللسان.
أما أحكام الشرع فيثبت الحصول والزوال بكل ما دل على رضا الشرع
وإرادته من قريبة، ولولا لأنه وإن لم يكن لسناً، ولذلك ثبت حكم الشرع بدليل
الخطاب – أو مفهوم المخالفة كما سبق بيانه – وثبت الحكم – أيضاً –
بسكرت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من أفعال، فإن هذا السكون دليل
على رضاه، وثبوت الحكم به.

ولو أن زيداً باع شيئاً لعمرو بأضعاف ثمنه، وهو حاضر، واستبشر
وظهر عليه أثر الفرح وهو لم يتكلم بلفظة البيع، لم ينفذ البيع، وذلك لأن
هذا ملكه فلا يزول إلا بلفظ منه ونطق.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يتساويان؟
بل إن الشارع قد ضيق تصرفات العباد حتى لا تحصل أحكامها بكل
لفظ، بل بعض الألفاظ.

فمثلًا لو قال الزوج: «فسخت النكاح»، أو قال: «قطعت الزوجية»،
أو قال: «رفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق ما لم ينو
الطلاق، وذلك لأنه لم يتلفظ بلفظة: «الطلاق».

لكن لو تلفظ بالطلاق فإنه يقع الطلاق، وإن نوى غير الطلاق,
فإذا كانت تصرفات العباد لا تحصل أحكامها بكل لفظ، فلا يمكن أن
تحصل بمجرد الإرادة والنية. بدون اللفظ الخاص بكل حالة.

**

الوجه الثاني
قوله: (على أن القياس مفهوم في اللغة، فإنه لو قال: «لا تأكل
الأهلج» لأنه مسهل، ولا تجالس فلا نأتي فإنه مبتدع، فهم منه التعدي
بتغدي العلة، وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضى في العتق، لكن التعدي منع
منه).

ش: أقول: الوجه الثاني - من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة من

152
شبه منكري القياس - أن قول القائل: "لا تأكل الأهليلج، لأنه مسحل"، وقوله: "لا تأكل هذه الحشيشة، لأنها سم"، وقوله: "لا تأكل العسل، لأنه حار"، وقوله: "لا تشرب الخمر، فإنه يزيد العقل"، وقوله: "لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع"، فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليق تعدد النهي إلى كل ما فيه الخلل، أي: أنه منهي عن أكل كل مسحل، ومنهي عن أكل كل سم، ومنهي عن أكل كل حار، ومنهي عن شرب كل مزيل للعقل، ومنهي عن مجالسة كل مبتدع.

هذا مقتضى اللغة.

وهذا - أيضاً - مقتضاه في العتق لما قال السيد: "أعتقت سالماً لسواده"، لكن التبعيد - وهو تبعنا الشارع بأنفاظ خاصة للعتق - منع من الحكم بالعتق لكل أسود، بل لا بد فيه من اللفظ الصحيح المطبق للمحل ـ كما قلنا سابقاً ـ.

***

الوجه الثالث

قوله: (وعلى أن هذا الذي ذكره قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتثال قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أكرره).


153
لا يقتضي تحريم الربا في كل مطعوم، قياساً على قول السيد السابق. هذا كله استدلال بالقياس على إنكار القياس، أي: أنكم استدللتم بالشيء على نفسه وإنكاره. بيان ذلك:


فتكونون بذلك قد أقررتتم بالقياس الذي تحاولون إنكاره ونفيه.

* * *

اعتراض

اعتراض بعضهم على هذا الوجه قائلًا: إن هذا قياس كلام الشرع على كلام غيره فلاإحرمنا فيه؛ لأنه للتقريب وللتصرير — فقط —.

جوابه

قوله: (ثم إن قياس كلام الشرع على كلام غيره أو رد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض، بأن يقال: لا نسلم لكم ذلك، بل إن قياس كلام الشرع على كلام غيره أو رد من التصور من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض؛ حيث أنه يمكن معرفة المقاصد والحكم التي من أجلها شرع الحكم الشرعي، بينما لا يمكننا معرفة المقاصد والحكم التي من أجلها قال المكلف ذلك الكلام.

* * *
اعتراض

قوله: (فإن قيل: ففعل الشرع علَّل الحكم بحاسة المحل فتكون العلة في تحرَّيم الخمر شدة الخمر، وتحرير الربا بطعن البر، لا بالشدة المجردة، والله أسرار في الأعيان، فقد حرم الخنزير والدم، والميتية لخصاص لا يطلع عليها، فلم يعد أن تكون لشدة الخمر من الخصائص ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمر عن هذا؟).


فمتلك: قد تكون علة تحرَّيم الخمر، هي: "شدة الخمر"، ليست العلة، هي: "الشدة المطلقة، المجردة عن الإضافة إلى الخمر.

فقد تكون علة تحرَّيم الربا في البر، هي: "كون البر مطعوماً"، ليست العلة هي "الطعام". المطلق المجرد عن الإضافة إلى البر.

فقد يكون لشدة الخمر من الخصائص ما ليس لشدة النبيذ، وقد يكون لطعم البر من الخصائص ما ليس لطعم الأرز، وهكذا.

ولا سبَّاحته وتعلَّى أسرار في تحرَّيم الأعيان لم تطلع عليها، ولا يمكننا ذلك، فقد حرم "الخنزير"، وحرم "الميتية"، وحرم "الدم"، وحرم "الموقوطة"، وحرم "الحمر الأهلية"، وحرم "كل ذي ناب من السباع"، وحرم "كل ذي مخلب من الطير" لخصاص لم تطلع عليها، وإن كان بعض العلماء قد علُل ذلك التحرَّيم فيما ذكر إلا أن تلك التعابيل مجرد احتمالات، لكن الحقيقة لا يعلمها إلا الله - سبَّاحته وتعلَّى -.

۱۵۵
كذا هنا فلم يعد أن يكون لشدة الحمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فكيف تعممون التجريم لكل مشتدد عن طريق القياس مع وجود ذلك الاحتمال؟

***

جوابه

قوله: (قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله:

«أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يعلم أن المرأة بمثناه، وقوله:

«من اعتنق شركاً له في عهد قوم عليه الباقى» فلا أمة بمثناه لأننا عرفنا بتصفح أحكام العنق، والبيع، وبمجمع أمارات، وتكريمات، وقرائات أنه لا مدخل للذكورية في العنق والبيع، وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه، وقد عرفنا أن الصحابة عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع، وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالعلم، فإن انتهى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس.

ش: أقول: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن عندنا ثلثة أقسام:

القسم الأول: ما نعلم علماً ضرورياً وقطعيًا بأن خاصية المحل ساقطة.

أي: إننا علمنا علماً قطعياً بأن الفرق بين الفرع والأصل غير مؤثر.

مثال ذلك قولهم: قوله - عليه السلام - : «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه».

فإذا علمنا علماً ضرورياً بأن المرأة مثل الرجل، أي: قطعناً بأن الفارق لا يؤثر، فإذا أفلست فصاحب المتاع أحق بمتاعه، أو صاحبة المتاع أحق بمتاعها.

106
مثال آخر: قوله - عليه السلام -: "من أعتق شركاً له في عباد قوم عليه الباقين"، فإننا علمنا علماء طرورياً أن الحكم لا يختص بالعبد، بل إن الأمة مثله. ولا فرق بينهما.

ولم يقل المجتهد ذلك بدون استناد، بل قال ذلك بعد تبع واستقراء موانع الشريعة ومصادرها، وبعد تصفح أحكام العتق والبيع، وبعد أن ثبت عنده عدة أمارات وقرائن.

أي: أن هذه الملاحظات التي لاوحدها المجتهد هي التي جعلته يقول بأنه لا مدخل للذكورية والأبوة في ذلك:

القسم الثاني: ما غلب على ظننا بأن خاصية المحل ساقطة، أي: ما غلب على ظننا بأنه لا يوجد فارق بين الأصل والفرع.

وأمثلة ذلك كثيرة، وهي أمثلة القياس الخفي، وهو: القياس الظني.

ومن أمثلته: إلحاق النبيذ بالخمر بجامع الإسكار؛ فإننا لم نقطع بأن النبيذ مثل الخمر، بل غلب على ظننا ذلك، كذلك: إلحاق الأرز بالبر بجماع الطعم، أو الكيل، أو الوزن، فإنه غلب على ظننا أن الأرز مثل البر في ذلك، ولم نقطع بذلك.

وجميع المسائل التي ذكرت في إجماع الصحابة السكعية تعتبر أمثلة لهذا القسم، وكلام الصحابة - رضي الله عنهم - وعملهم بالقياس فيها قائم على الظن، لا على القطع.

فمثلًا: لما قاس ابن عباس - رضي الله عنهما - الجد على ابن الابن، وقال: كما أن ابن الابن يحجب الأخوة كذلك الجد، ولا فرق بينهما فإنه غلب على ظنه أن الجد مثل ابن الابن ولم نقطع بذلك، بدليل أن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - خالقه، وبين أنه غلب على ظنه أن الأخ مثل الجد في كونه يؤدي بالأب إلى الميت.
فيهذا مثال على أن الصحابة – رضي الله عنهم – لم يقطعوا فيما قالوه، وإنما غلب على ظنهم على ذلك، إذ لو كان هناك قطع لما اختلفوا أصلاً.

فالصحابية قد استندوا على الظن وعملوا به، ولم يفعلوا ذلك من عند أنفسهم، بل إنهم عملوا ذلك لما لاحظوا النبي ﷺ وفهموا منه أنه يعمل بالظن، كما أنه يعمل بالقطع ولا يفرق بينهما.

والخلاصة: أن الصحابة اقتدوا بالنبي ﷺ ونحن قد أتقينا بالصحابية في العمل بالظن.

القسم الثالث: ما لم نقطع بعدم الفارق بين الأصل والفرع، ولم يغلب على ظننا ذلك فإنه لا يجوز القياس، وهو الحكم التعبدية، مثل: تحرير الميتة، والخنزير، والدم، فإن هذه الأحكام تعتبر من الأحكام التعبدية التي لم ندرك عنها حتى نقيض عليها. والله أعلم.

* * *

حكم من أنكر القياس
من أنكر القياس ولم يحتج به لا يفسق؛ لأن المسألة ظنية.

إن قلنا: إن دليله قطعي فلا يفسق – أيضًاً – لأنه متؤول.

وقال بعض المتكلمين: يحكم نفسه.

* * *

حكم الإشغال بالقياس عند عدم الضرورة
حكى ابن السبكى في {جمع الجواعم} عن ابن عبدن الشافعي أنه يمنع الاشغال بالقياس ما لم يضطر إليه.

أي: إذا وقعت واقعة جديدة ولم يوجد حكم لها في الكتاب أو السنة،

١٥٨
فيجوز القياس فيها لضرورة إيجاد حكم لها، وأما إذا لم تقع حادثة وواقعة فلا يجوز القياس؛ لعدم فائدته.

***

أثر الاختلاف في حجية القياس في الفروع الفقهية
عرفنا فيما سبق أن العلماء اختلفوا في حجية القياس على مذهبين:
المذهب الأول: أن القياس حجة.
المذهب الثاني: أن القياس ليس بحجة.
وهذا الاختلاف كان له أثره الكبير في الفروع الفقهية، فقلما تجد باباً من أبواب الفقه يخلو من ذلك، وإليك بعضّا منها، فنقول:

المسألة الأولى: الألفاظ التي يثبت بها الظهار.
لقد أجمع العلماء على أن اللفظ الذي يحصل به الظهار هو قول الزوجة: "أنت عليّ كظهر أمي"، واختلفوا في غير هذه الصيغة، كان يقولون: "أنت عليّ كظهر أختي، أو كيد أمي، أو نحو ذلك من تشبه الزوجة بمن تحرم عليه، فهل يحصل بذلك الظهار، كالصيغة السابقة أو لا؟

اختالف في ذلك على مذهبين:
المذهب الأول: أنه يحصل الظهار بقوله: "أنت عليّ كظهر أمي" وغيرها من الصيغ التي تماثلها من تشبه الزوجة بمن تحرم عليه، وهو مذهب الجمهور.

159
وحتجتهم: القياس، حيث قاسوا ما يشبه الصيغة المجمع عليها على
الصيغة المجمع عليها، ولا فرق بجامع: أن كلًا منها يحرم عليه وطئها.
وهذبه أصحاب المذهب الثاني، ومنهم الظاهرية — إلى أنه لا يحصل
الظهر إلاّ يقول الرجل لزوجته: "أنت عليّ كظهير أمي" — فقط — دون غيرها
من الصيغ، ولم يقموا غيرها بها؛ لعدم صحة القياس عندهم.

المسألة الثانية: هل يشترط التقام الثدي في ثبوت الرضاع؟
روى عن النبي ﷺ أنه قال: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب";
فاتفع العلماء — استنادًا إلى هذا الحديث — على أن الرضاع المحرم هو:
التقام الثدي، ووصول اللبن إلى الجوف إذا استو��ي شروطه.
لكن إذا دخل اللبن من الأذن إلى جوف، وهو: "السعوط"، أو صب
اللبن في الحلق ودخل إلى الجوف وهو "الوجور"، فهل ذلك يُحرم؟
اختالف في ذلك على مذهبين:
المذهب الأول: إلى أن السعوط، والوجور محرم، ولا يشترط التقام
الثدي؛ وهذا مذهب الجمهور.
وحتجتهم في ذلك: القياس على النقام الثدي، حيث إن علة تحريم
الرضاع هي: إنباث اللحم، ونشاه العظم، وهي موجودة بوصول اللبن إلى
الجوف عن طريق الصب في الحلق، وعن طريق الأذن، فثبت به الحرة
قياسًا.
المذهب الثاني: أن السعوط، والوجور لا يحرم، فلا يحرم إلاّ
ما وصل إلى الجوف عن طريق التقام الثدي، ولم يقولوا في ذلك بالقياس
وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو رأي الظاهرية.

١٦٠
المسألة الثالثة: هل يقع الربا في غير الأصناف السنة المنصوص عليها؟

اختلاف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يقع الربا في غير الأصناف السنة المنصوص عليها مما يشبهها، فيحرم الربا في الأرز، والذرة، والعدس، والحمص، والتفاح، والبرتقال وغير ذلك، قياساً على الأشياء السنة بجامع الكيل. ذهب إلى ذلك الجمهور.

المذهب الثاني: أن الربا لا يقع إلا في هذه الأصناف السنة - فقط - ولا يتعدي حكم الربا إلى غيرها؛ بناءً على عدم جواز القياس.

هذا ما ذهب إليه الظاهري.

 فلا ربا عنهم في الأرز، ولا الذرة، ولا البرتقال، ولا غيرها مما يشبه هذه الأصناف السنة.

وهناك: أمثلة كثيرة على ذلك، وسبق ذكر بعضها أثناء بحث تربيع القياس، وبيان حجيته، وأيضاً الصحابة. والله أعلم.

**

طريق الإلحاق بالعلة المنصوص عليها

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

 قوله: (فصل: قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه إذا نص الشارع على العلة، مثل
قوله: «كنت نهيكم عن إدخال لحوم الأضاحي من أجل الدافع»، فإنه يجب إلحاق غير المنصوص عليه إذا وجدت في تلك العلة بطريقة النظف والعموم، ولا نلحق الفرع بالأصل بطريقة القياس.

أي: أن أصحاب هذا المذهب جعلوا النص على العلة في حكم الأصل يعتبر نصاً على كل ما فيه هذه العلة، وأجروه مجزى لفظ العموم.

ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام وقال: «لو أن الله تعالى قال: حرمتم عليكم الماعز؛ لأنه ذو أربع، عقلنا من اللفظ تحريم كل ذات أربع». وذهب إلى ذلك كذلك الفاشاني، والهرواني، وأبو بكر الجصاص، والكرخى من الحنفية، وقد أومأ إلى ذلك الإمام أحمد.

دليل أصحاب المذهب الأول
قوله: (إذ لا فرق في اللغة بين قوله: "حرمت الخمر، لشدتها"، وبين قوله: "حرمت كل مشتده)..)

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول عليه بقولهم: إن أهل اللغة لا يفرقون بين قوله: "حرمت الخمر، لشدتها"، وبين قوله: "حرمت كل مشتده«، حيث العبارة الثانية هي ما فهم لغة من العبارة الأولى.

الذهب الثاني

قوله: (وهذا خطأ).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن الشارع إذا نص على العلة فإنه يجب الإلحاق بطريق القياس، لا بطريق اللغة.

١٦٢
ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الإسفرايني، وكثير من الشافعية والغزالي والآمدي وكثير من الشافعية، وبعض الحنابلة كابن قدمة هنا.
ونسبه ابن الحجاج إلى الجمهور.
وخطأوا المذهب الأول.

***

دليل أصحاب المذهب الثاني
قوله: (إذ لا يتناول قوله: «حرمت الخمر لشتتها» من حيث الوضع إلا
تحريمها خاصة، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال:
«أعتقت سالماً لسواده»، وكيف يصح هذا، والله - تعالى - أن ينصب شدة
الخمر خاصة علة، ويكون فائدة التحليل زوال التحريم عند زوال الشدة،
ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس. والله أعلم).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إننا لو نظرنا نظرًا
لغوية إلى قوله: «حرمت الخمر، لشتتها»، فإنه لا يقتضي إلا تحريم الخمر
خاصة، ولو لم نحتاج بالقياس وتعبد بلاقترنا عليه، ولم نجعل الحكم
يتعادى إلى غيره، كما لو قال: «أعتقت سالماً لسواده»، حيث قصرنا العتق
على سامم فقط، ولا يتعادى وإن كان غيره أشد سوادًا من سامم، وكذلك لو
قال لوكيله: «بع غانمًا لسوء خلقه»، لم يكن له التصرف في غيره من العبيد
بالبيع، وإن كان غيره أسوأ خلقًا من غانم.
وكيف يصح ما تقولونه من الإلحاد عن طريق اللفظ والعموم، والله
تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة ذكر العلة: زوال
التحريم عند زوال الشدة.

١٦٣
فإذا علمت ذلك، فإنه لا يلحق الفرع بالأصل بسبب العلة المنصوص عليها إلا عن طريق القياس.

تبثه: أختلف العلماء في ترجمة هذه المسألة فبعضهم يترجمها بما ذكرنا وبعضهم يترجمها بقوله: "هل النص على علة الحكم أمر بالقياس أو لا؟".

وسبب ذلك: اختلافهم في تفسير مذهب النظام.

وأما ذكرنا هو الأرجح عندي، وهو تفسير الجصاص، والغزالي:

و الله أعلم.

* * *

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس

قوله: (فصل: ويطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه).

ش: أقول: الجمهور لم يقولوا بكل قياس، بل إن القياس له شروط، إذ اختلن واحد من هذه الشروط فإن القياس يكون خطأ وفاسداً.

أي: أنه يطرق الخطأ إلى القياس من وجوه هي كما يلي:

الوجه الأول:

قوله: (أحدها: أن لا يكون الحكم معلل).

ش: أقول: الوجه الأول - من وجوه تطرق الخطأ إلى القياس - يجوز أن يكون حكم الأصل غير معلل عند الله - تعالى -، فيقوم القائل بذكر علة للحكم، فيكون القياس خطأ؛ لأنه مبني على خطأ.

مثل: أن يقوم بعضهم بتحليل أحكام تعددي كتحرير لحم الخنزير، ثم يقيس عليه غيره، فهذا القياس خطأ.

* * *

124
الوجه الثاني
قوله: (والأثاني أن لا يصيب عليه عند الله تعالى).
ش: أقول: الوجه الثاني - من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس - أن يكون حكم الأول معلماً، ولكن القائس لم يصب العلة عند الله تعالى -، وعند بعلة أخرى، ثم بدأ عليه القياس، فهذا القياس خطأ لأنه مبني على علة غير صحيحة.
مثل: أن يعدل تجريم الربا في البر يكون مطعوماً، فيقيس عليه كل مطعوم كالبرتقالي والتفاح ونحوهما.

***

الوجه الثالث
قوله: (والأثاث أن يقصر في بعض أوصاف العلة).
ش: أقول: الوجه الثالث - من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس - أن القائس وإن أصاب في أن الحكم معلماً، وأصاب في عين العلة فيحتمله أنه قد قصر ونقص من أوصاف العلة ونصفين أو ثلاثة، فيكون قد عدل بعحلة ناقصة فيكون القياس خطأ؛ لأن العلة التي بني عليها القياس ناقصة.
مثل: قول الحنابلة: إن القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص فقاسوا عليه، فأوجوا القصاص بكل قتل عمد عدوان سواء بمحدد أو بمثل.
فخطأ الحنفي ذلك القياس، وقال: إن علتكم ناقصة؛ حيث تركتم:
"كون آلة القتل سارية في البدن"، وبذلك أخرجوا القتل بالمثل.

***

١٦٥
الوجه الرابع
قوله: (الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها).
ش: أقول: الوجه الرابع - من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس - أن القائس وإن أصاب في أن الحكم معلل، وأصاب في عين العلة، فيحتمل أنه قد زاد في العلة، فجمع إلى العلة وصفاً ليس منها، ولا يصلح أن يكون مناطياً للحكم.
مثل: ما سبق قوله في تنقيح المناط، حيث إن بعض العلماء قد علل وجوب كفارة الوقع في نهار رمضان بأنه "أفسد الصوم المحترم"، وبناءً على ذلك فإن من أكل أو شرب عمداً فإن الكفارة واجبة عليه قياساً على المجامع في نهار رمضان.
وهذا القياس خطأ لأنه مبني على علة خاطئة حيث زادوا في العلة وإنما العلة هي: "وقاع مكلف في نهار رمضان".

الوجه الخامس
قوله: (الخامس: أن يخطيء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة، ولا يكون كذلك).
ش: أقول: الوجه الخامس - من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس - أن يصيب القائس في أصل العلة وتعيينها، وضبطها، ولكن يخطيء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها، وقرائتها، ولا تكون كذلك.
مثل: أن يظن القائس بأن الأرز موزون فيلحقه بالخصروات في عدم تحريم الربا، بجامع: أن كلاًً منهما ليس بمكيل.
فيكون القياس خطأً لأنه مبني على خطأً حيث أخطأ في وجود العلة في الفرع.

* * *

أقسام القياس من حيث القطع والظن
قوله: (فصل: إلحاق المسكن بالمنطوق، يقسم إلى "مقطع" و "مظنون").

ش: قول: قبل أن يبدأ بذكر أدلته إثبات العلة الشرعية "مسلك العلة"، أراد أن يبين القياس الصحي، فقسم القياس - من حيث القطع والظن - إلى قسمين:

القسم الأول: القياس القطعي.
القسم الثاني: القياس الظني.

أي: مساواة الفرع للأصل تارة يقطع بها القائس، و تارة لا يقطع، بل تغلب على ظنه فقط - وإليك بيان كل قسم:

القسم الأول
في القياس القطعي
قوله: (فعالمقطع ضربان).

ش: قول: إن القياس القطعي يقسم إلى نوعين، أو ضربين، هما:

الضرب الأول
قوله: (أحدهما: أن يكون المسكنو أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم).

167
ش: أقول: الضرب الأول - من ضربي القياس القطعي - أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

وقد بينا فيما سبق: أن بعضهم يسميه قياساً جلياً، وبعضهم يسميه بمفهوم الموافقة الأولوي، وبعضهم يسميه دلالة النص.

* * *

شروط ذلك

قوله: (ولا يكون مقطعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة).


* * *

امثلة على الضرب الأول من القياس القطعي

قوله: (كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين في ثلاثة أولى، فإن الثلاثة اثنان وزيادة، وإذا نهى عن التضحية بالمرء، فالعمي أولى، فإن العمى عور مرتين).

١٢٨
ش: أقول: أن أمثلة الضرب الأول من القياس القطعي، وهو كون المسروق عنه أولي بالحكم من المنطوق - ما يلي -
المثال الأول: قياس الضرب على التأنيف للوالدين، لأن الضرب تأنيف وزيادة، وقد سبق.
المثال الثاني: قياس الثلاثة على الاثنين في الشهادة، فيجب قبول شهادة الثلاثة كما قبلت شهادة الاثنين؛ لأن الثلاثة أثنا وزيادة.
المثال الثالث: قياس العمية على العورة في التضحية، فلا يجوز التضحية بالعمية كما لا تجوز التضحية بالعورة؛ لأن العمية عورة وزيادة.
المثال الرابع: قياس مقطوعة الرجلين على العرجاء في التضحية، فلا تجوز التضحية بمقطوعة الرجلين كما لا تجوز التضحية بالعرجاء؛ لأن مقطوعة الرجلين عرجاء وزيادة.
والأمثلة على ذلك كثيرة.

***

أمثلة عدّها بعض المجتهدين من هذا الضرب

قوله: (فأما قولهم: "إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى" و "إذا ردت شهادة الناسق فالكافار أولى"، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين).

ش: أقول: بعض العلماء المجتهدين قد ذكروا أمثلة اعتقدوا بأنها من الضرب الأول من القياس القطعي - وهو كون المسروق عنه أولي بالحكم من المنطوق - ومنها:
المثال الأول: قولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فوجوبها في قتل العمد أولي؛ لأن في قتل العمد ما في الخطأ وزيادة عدوان.
المثال الثاني: قولهم: إذا ردت شهادة الفاسق، فشهادة الكافر أولى
بأن ترد؛ لأن الكفر فسق وزيارة.

***

حكم تلك الأمثلة
قوله: (وليس من الأول؛ لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز أن
لا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ، والكافر يحترز من الكذب لديه،
والفاسق منهم في الدين).

ش: أقول: إن تلك الأمثلة ليست من جنس الأمثلة الأولى السابقة
الذكر؛ لأن قتل الوالدين أو ضربهما أشد إثداء من التأنيف، وأن الثلاثة أثنا
وزيادة، وأن العملي عور مرتين وأن مقطعة الرجليين عرجاء مرتين.
أما العمد فليس خطأ مرتين، ولا يمكن أن يقال ذلك؛ لأن العمد
يفترض الخطأ.

فقتل العمد جرم عظيم لا تقوى أية كفارة على محوه وتطهيره ورفعه.
أما قتل الخطأ فهو أخف من العمد لذلك تقوى الكفارة على رفعه.
فاختلفا.

وكذلك يقال في المثال الثاني وهو قولهم: "إذا كانت شهادة
الفاسق مرودة فالكافر أولى"، فإن الكافر يختلف عن الفاسق.
وذلك لأن الفاسق منهم في دينه فيكذب.
أما الكافر فإنه يحترز عن الكذب لديه.

***
الضرب الثاني
قوله: (الضرب الثاني: أن يكون المسكن مثل المنطوق).
ش: أقول: الضرب الثاني - من ضربي القياس القطعي - أن يكون المسكن عنه مساوياً للمنطوق به، أي: يكون مثله، ولا يكون أولى منه، ولا هو دونه.

**

أمثلة على ذلك
قوله: (كسرية العنق في العبد، والأمة مثله، وموت الحيوان في السمن، والزيت مثله).
ش: أقول: من أمثلة - الضرب الثاني - وهو كون المسكن عنه مساوياً للمنطوق به - ما يلي - :
المثال الأول: قوله - عليه الصلاة وسلم - : (من أعتم شركاً له في عبد قوم على الباقيء)، فالأمة مثل العبد ولا فرق، ولا دخل للذكرية والأنوثة في ذلك، فإذا يسمى قياساً مساوياً.
المثال الثاني: أنه إذا مات الحيوان في السمن فإنه يراق المائع، ويزال ما حول مكان الحيوان الميت، فيقياس على السمن الزيت؛ لأنه مثله والعسل - أيضاً - ونحوهما.
المثال الثالث: قوله تعالى: (فَمَنْ تَبْتَغَ مَعْلُوْمًا مِّنَ الْحُكْمَةِ) [النساء: 35]، فإن العبد مثل الأمة في ذلك.

**
بيان أن هذا الضرب يرجع إلى نفي الفارق

قوله: (وإذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده، ومصادره في ذلك الجنس، وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعاً، فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطعاً به، بل يكون مظنوناً، وقد اختلف في تسمية هذا قياساً، وما عدا هذا من الأفقيه مفظون).

ش: أقول: الضرب الثاني - وهو: أن يكون المسكون عنه مساوياً للمنطوق به - جنس يرجع حاصلة إلى العلم بأن الفارق بين المسكون عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم، وإنما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع، واستقراء موارده، ومصادره في ذلك الجنس حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنثوة، كما لا يختلف بأبيض والسود، والطويل والقصير، والحسن والقبح، فلا يجري هذا في نفس من الحكم تؤثر الذكورة فيه والأنثية: كولاية النكاح والقضاء، والشهادة، وأمثالها.

وضابط هذا الجنس: أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلا كذا، ولا مدخل له في التأثير قطعاً.

فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا فارق إلا كذا، فإن احتمال أن يكون هناك فارق آخر.

أو تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا مدخل له في التأثير، فإن احتمال أن يكون له مدخل.

١٧٢
فإن احتمل أحد هذين الاحتمالين، فإن هذا الإلحاق لم يكن مقتوضاً به؛ لأن هذا النوع من المفارقة لا يعد أن يكون له مدخل في التأثير. وقد اختلف في تسمية ذلك قياساً - كما سبق بيانه في مفهوم الموافقة.

* * *

طريقة إلحاق الفرع بالأصل

قوله: (وفي الجملة فالإلحاق له طريقان).

ش: أقول: إلحاق المسكون عنه بالمنطوق به له طريقان متبانين، هما:

الطريق الأول

قوله: (أحدهما: أنه لا فرق إلا كذا، وهذه مقدمة، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى، فيلزم منه نتيجة، وهو أن لا فرق بينهما في الحكم، وهذا إنهما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل فلا يحتاج إلى التعرض للجماع، لكثرة ما فيه من الاجتماع).

ش: أقول: الطريق الأول - من طريقي الإلحاق - أن لا يتعرض إلا للفارق، وسقط أثره، فيقول مقدمتين، يحصل منهما نتيجة:

المقدمة الأولى: أنه لا فرق بين المسكون والمطوق إلا كذا.

المقدمة الثانية: أنه لا مدخل لهذا الفارق في التأثير.

فيلزم من ذلك نتيجة، وهي: أنه لا فرق في الحكم بين المسكون عنه والمنطوق به.

173
وهذا إنما يحسن بشرط: ظهور التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد، وقرب السمن من الزيت؛ لأنه لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرته ما فيه من الاجتماع.

وقد اختلف العلماء في تسمية ذلك بالقياس؛ لأن القياس ما قصد به الجمع بين شيئين، ولكن قصد فيه نفي الفرق فحصول الاجتماع، وهو ينتظم حيث لم تعرض علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلل، ويتنظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعيين العلة، فإنما نقول: إن الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن تعين علة الربا بأنه الطعام، أو الكيل، أو الفوتو.

***

الطريق الثاني

فوله: (الثاني: أن يتعرض للجامع فيه، وبين وجوده في الفرع وهذا المتفق على تسميته قياساً).

ش: أقول: الضرب الثاني - من ضرب في إلحاق الفرع بالأصل - أن يتعرض المجتهد للجامع، ويعتقد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويظهر تأثير الجامع في الحكم، فيقول: العلة في الأصل إذا، وهي موجودة في الفرع ففيجب الاجتماع في الحكم، أي لا يمكن الجمع إلا بعد تعين العلة، وبين تحقيق وجودها في الفرع.

وهو الطريق هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق.

وهو القسم الثاني - من قسمي القياس - وهو القياس الظني.

***
مقدمات القياس
قوله: (وهذا يحتاج إلى مقدمتين - أيضاً -).
ش: أقول: إن القياس - بالطريق الثاني السابق الذكر - يحتاج إلى
إثبات مقدمتين، هما:
المقدمة الأولى
قوله: (إحداهما: أن السكر - مثلًا - علة التحرم في الخمر).
ش: أقول: المقدمة الأولى - من مقدمتي القياس -: أن يقول
المجتهد: إن علة تحرم الخمر هي: الإسكار.
* * *
المقدمة الثانية
قوله: (والثانية: أنه موجود في النبي).
ش: أقول: المقدمة الثانية - من مقدمتي القياس -: أن يقول
المجتهد: إن الإسكار موجود في النبي.
* * *
أدلة ثبوت المقدمة الثانية
ـ أي: علة الفرع
قوله: (فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس، ودليل العقل،
والعرف، وأدلة الشرع).
ش: أقول: المقدمة الثانية - وهي قول المجتهد: (إن الإسكار موجود
في النبي) - يجوز أن تثبت بسائر الأدلة كالحس، ودليل العقل، والعرف،
وبدليل الشرع.

١٧٥
فمثلاً: قد يفهم بعِقله أن النبيذ مسكر، أو أن العادة جرت في أن النبيذ مسكر، أو نحو ذلك.

* * *

دليل ثبوت المقدمة الأولى

- دليل ثبوت علة الأصل -

قوله: (وأما الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقة طريقه، فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل، فليس إيجابها لذاتها).


ف: أي: أن علة حكم الأصل - كالإسكر مثلًا - لا تثبت إلا بأدلة شرعية كالكتاب، والسنة، والإجماع أو نوع استدلال مستنبط؛ وذلك لأنه كما أن نفس حكم الخمر - وهو التحريم - وضع شرعي، كذلك يجب أن تكون علامته - وهي الشدة - وضع شرعي. فطريق الحكم هو طريق للعلة. فإذا أشتد هذا فهو علامة على أنه محروم، وهو وضع شرعي لا دخل لنا فيه بدليل أنه يجوز أن يجعل الشدة علامة لحل المشتته فليس جعلها علامة لتحريم المشتته لذاتها، وإنما يجعل الله لها. والله أعلم.

* * *

176
ما اعترض به على ما سبق

لقد اعترض على ما سبق باعتراضين: هما:

الاعتراض الأول

اعتراض معارضة قائلًا: لم قصرتم معرفة العلة الشرعية على الأدلة الشرعية، فلم لا تتوصل إلى العلة بالعادات، كما تتوصل إلى جهة القبلة بأمور من جهة العادات، وكذلك تتوصل إلى قيم المتلفات؟

جوابه

إذا جاز ذلك في القبلة، لأنه قد عرف كونها في بعض الجهات، وعرف كون الشمس في بعض الجهات، وكذلك الريح والنجوم، فلما أن يستدل بعض ما هو في جهة على جهة، وسائل المتلف يتوصل إلى قيمة المتلف باعتبار ثم نظيره؛ لأن العادة جارية ببيع الأشياء التي هي من جنس المتلف.

بخلاف العلة الشرعية، فإن أحكامها شرعية لم تثبت بالعادات.

***

الاعتراض الثاني

قال اعتراض آخر: أليس بعقولنا تستند على أن الحكم إذا ثبت عند صفة وارتفع بزوالها أنها مؤثرة فيه؟

جوابه

نحن لا ننكر معرفة الأدلة الشرعية بعقولنا، فلا يمكن أن نعرف الأمارات إلا بعقولنا، وإنما الذي نذكره أن تكون الأمارة الشرعية طريقها.أمارة عقلية.
التبيه: بيانه لأقسام القياس من حيث القطع والظن يعتبر تمهيدا للدخول في الأدلة الشرعية المثبتة للحلة "مسالك العلة". وإليك بيان ذلك:

إن القياس ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القياس القطعي، وهو ما كان المسكون عنه وهو الفرع أولى بالحكم من المنطوق به وهو الأصل أو مساويا له. وقد سبق بيان ذلك بالامثلة.

وهو ما يسمى بعدم الفارق بين الأصل والفريع.

ففي هذا القسم لا يتعثر المجتهد للحلة؛ لكثرة ما بين الفرع والأصل من الاجتماع والتشابه في وجهات نظره.

القسم الثاني: القياس الظن، ما عدا ذلك، بأن يتعرض المجتهد للحلة ويبين وجودها في الفرع على ما تقتضيه المقدمتان السابقتان.

وإثبات علة الفرع لا إشكال فيه؛ لأنها تثبت بآية دليل معتبر.

إذاً الكلام في إثبات علة الأصل، فقد ذكر العلماء أدلة شرعية لمعرفة علة حكم الأصل. وإليك بيان ذلك:

**

أدلة إثبات العلة الشرعية

"مسالك العلة"

قوله: (وأدلة الشرع: ترجع إلى نص، أو إجماع، أو استنباط، فهذه ثلاثة أقسام).

ش: أقول: أدلتي إثبات العلة الشرعية - أو مسالك العلة الشرعية - تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١٧٨
القسم الأول: إثبات العلة بالأدلة الثقيلة.
القسم الثاني: إثبات العلة بالإجماع.
القسم الثالث: إثبات العلة بالاستنباط.

**

القسم الأول

إثبات العلة الشرعية بالأدلة الثقيلة

قوله: (القسم الأول: إثبات العلة بأدلة ثقيلة، وهي ثلاثة أضرب).
ش: أقول: القسم الأول - من أهذة إثبات العلة الشرعية، أو مسالك العلة - الأدلة الثقيلة، وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: النص الصريح في العلة.
الضرب الثاني: النص الظاهر في العلة.
الضرب الثالث: التنبيه والإيماء إلى العلة.

ولكن ابن قدامة - رحمه الله - أدخل الضرب الثاني ضمن الضرب الأول، فأدخل النص الظاهر مع النص الصريح.

وهذه الطريقة بعض العلماء قال فخر الدين الرازي في «المحصول»:

"وتعني بالنص: ما تكون دلالة على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة، أو محتملة.

لذلك نجد أن ابن قدامة ما ذكر إلاّ ضربين هما:

الضرب الأول: النص الصريح في العلة.
الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة.

**

179
بيان خلاف العلماء في تقديم النصوص على الإجماع في ذلك

قدم ابن قدماء - رحمه الله - الأدلة النقلية - وهي النصوص من الكتب والسنة؛ نظراً لشرفها على الإجماع، وهذا مذهب من مذاهب العلماء.

وجمهور الأصوليين قدموا ذكر الإجماع في بداية مسالم الفذاء، وليس تقديمه على النصوص من الكتب والسنة؛ لأنه مقدم في الاستدلال، فهذا لم يقصده العلماء، وإنما قدموه لأن الإجماع لا يترفق إليه احتمال النسخ والتأويل، بخلاف الظواهر من النصوص فإنها تحتتم النسخ والتأويل.

وإليك بيان هذين الضربين مع ضرب أمثلة على كل واحد منهما:

الضرب الأول: النص الصريح في العلياء

قوله: (الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل).

ش: أقول: الـ ضرب الأول - من ضربي إثبات العلة الشرعية بالأدلة النقلية - النص الصريح في العلياء من الكتب والسنة.

عرف بأنه الذي ورد فيه لفظ التعليل.

أي: ما صرح فيه يكون الوصف علة أو سببًا للحكم الفعلاني، مثل أن يقول: "الصلاة كذا"، أو "السبب كذا"، أو "الأجل كذا"، أو "الكليا كون"، أو "الموجب كذا"، أو "المؤثر كذا"، أو نحو ذلك مما ينص على علة الحكم بحيث لا يحتل غير العلة.

قال الإمام الشافعي: "متى ما وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدل أو إعلاماً ابتدأنا إليه، وهو أولى ما يسلك".

* * *

180
أمثلة على التعليل بالنص الصريح


ش: أقول: إن صيغ الصريح في العلامة أقسام:

القسم الأول: «لعله كذا»، أو «لسبbit كذا»، كان يقول: «اقطعوا يد السارق لعلة سرقت، ويسب سرقته»، وهي أقوى أنواع الصريح.


أي من أجل التوسع على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق.

والدافع: القافلة السارئة، مشتقة من الدفع، وهو السير في المين.


181
إلا في حقن نقل أن نقلها إن ذلك على الله تبدير لا يكتمل إلا تأوينا عليه ما قاتكم ولا تقدرون بكم أنتمكم [الحديث: 22، 23].


ولكن قال كثير من العلماء، إن اللام ليست من الصريح، بل هي من الظاهرة - وهو ما يحتل غير العلة احتمالا مرجحاً.

القسم الخامس: الباء، ومنه قوله تعالى: سأأتي في قلوب الذين كفروا الرب كأصدقاقكم الأشتكى وأضمرتهم سكن بكالان: والله ورسوله [الأنفال: 12، 13].

وبعضهم خالف في ذلك فجعل هذا القسم من الظاهرة.


وهذا هو الصريح في نظر ابن قدامة، وقد خالف بعض الأصوليين في بعض هذه الأقسام، وترك ذكر هذا الخلاف والفصل فيه خشية الإطالة.

** * *

182
شروط التحليل بالنص الصريح

قوله: (فإن قام دليل على أنه لم يقصد التحليل، نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح علة، فتكون مجازاً، كما لو قيل: "لم فعلت هذا؟ قال: "لأني أردت"، فهذا استعمال اللفظ في غير محلة).

شي: قول: يشترط في صيغ النص الصريح في الحالية أن لا يقوم دليل يدل على أنه لم يقصد بها التحليل.

إذا قام دليل يدل على أنه لم يقصد التحليل فلا تكون صيغة للتحليل مثل أن يضاف الحكم إلى ما لا يصلح أن يكون علة، كما لو قلت لزيد: "لم فعلت هذا؟ فعسماً وقول: "لأني أردت"، أو قال: "ربما إن أردت" أو نحو من ذلك، فإن هذه الصيغة وإن كانت صريحة في التحليل إلا أنها ملغاة هنا، ويكون تحليل مجازي، وليس حقيقيًا، لأنه استعمل اللفظ في غير محلة.

* * *

خلاف العلماء في صيغة "إن" و "فإن"

ولقد اختلف العلماء في صيغة "إن" المكسورة الهمزة المشددة النون، وصيغة "فإن"، هل هي من صيغ الصريح في التحليل، أو من الظاهرة أو من الإيماءة على مذهب:

المذهب الأول

قوله: (فأما لفظة "إن" مثل قوله - عليه السلام - "إنها رجس"، وقال في الهرة: "إنها ليست بنجس إنها من الطوانين عليكهم"، و "ولا تنكح المرأة على عملها، ولا على خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"، فإن انتسب إلى "إن" حرف الفاء فهو آكد نحو قوله - عليه السلام - :
لا تقبقره طبياً فإنه يبعث مليءاً، قال أبو الخطاب هذا صريح في التعليل.

ش: أقول: المذهب الأول: أن صيغة "إن" وصيغة "فإن" من الصريح في التعليل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء: كالآمدي، وابن الحاجب، وأبي يعلى، وغيرهم.

ومن أمثلة التعليل بصيغة "إن" ما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال - في الرواية: "إنها رجس"، وفي رواية: "إنها ركس"، والركس هو الرجس، وهو المستذر والمتن.

ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوائف عليكم والطواقات"، فقد علّل طهارة سؤر الهرة بكثره ترددها على المنازل، ومشقة الاحتراس منها.

ومن ذلك قوله: "لا تنكح المرأة على امتها، ولا على خالها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"، فقد علّل نهيه عن الزواج بخالة الزوجة وعمتها بأنه يتسبب في قطع الأرحام.

ومن أمثلة التعليل بصيغة "فإن" - وهي آكد في التعليل من صيغة "إن" - ما روي عن النبي ﷺ أنه قال - في المحرم الذي وقصته ناقته فممات: "اغسلوه بما وسدن وكنوه في ثوبه، ولا تخمروا رأسه، فإن الله يبعث يوم القيامة مليءاً، فقد علّل عدم تغطية رأسه بأنه لا يزال في إحرام إلى يوم القيامة.

ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال - في الشهداء: "زملوهم بكلهم ودمائهم، فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً".

***

١٨٤
وجه كون "فإن" أكذ من "إن" 
وجه كون "فإن" أكذ من صيغة "إن" لدلاليتها على أن ما بعدها سبب للحكم دلالة واضحة.

**

بيان مذهب أبي الخطاب
نسب ابن قدامة - هنا - هذا المذهب إلى أبي الخطاب، وهذا فيه تساهل في النسبة؛ لأن مذهب أبي الخطاب - كما في التمديد - هو التفصيل، وبيانه:
أن صيغة "إن" من قسم الصريح في التعليل.
أما صيغة "فإن" فإنه من قسم التنبيه، وهو غير صريح في التعليل.

**

المذهب الثاني
قوله: (وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى الخلة، لا من طريق الصريح. والله أعلم).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن صيغة "إن" وصيغة "فإن" من باب التنبيه والإيماء إلى الخلة، وليس من باب الصريح في التعليل.
ذهب إلى ذلك ابن البناء - الحسن بن أحمد بن البناء.

**

المذهب الثالث
أن التعليل بصيغة "إن" وصيغة: "فإن" من باب الظاهر.

185
وهو ما ذهب إليه ناصر الدين البيضاوي، وابن السبكي وبعض العلماء.

****

المذهب الرابع

الفصل بينهما:

 فالتحليل بصيغة "إن" من قسم الصريح.
 والتحليل بصيغة "فإن" من قسم التنبيه والإيما، وهو مذهب أبي الخطاب.

****

الضرب الثاني: التنبيه والإيما إلى العلة

قوله: (الضرب الثاني: التنبيه والإيما إلى العلة).

ش: قول: الضرب الثاني - من ضربي إثبات العلة بالادلة النقية - التنبيه والإيما إلى العلة.

****

تعريفهما لغة

التنبيه يستعمل في اللغة للقيام والانتباه، يقال: "نبه" و "أنبه"، فتنهه وانتبه.

أما الإيما في اللغة بمعنى الإشارة، مأخوذة من "وما إليه" بمعنى "وما"، أي: أشار، وتأتي الإيما بمعنى الإشارة بالرأس أو باليد.
فالتنبيه والإيما لفظان متقاربان في المعنى لغة.

****

١٨٦
المراد بهما هذا
الأصوليون استعملوا كلًا منهما في مدلول واحد.
ويريدون به: أن يكون التحليل مفهماً من لازم مدلول اللفظ وضعاً.
وهو اصطلاحاً: كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتحليل
لكان بعيداً، فيحمل على التحليل؛ دفعاً للاستبعاد.
ومعناه: أن ذكر الوصف مع الحكم يمنع أن يكون لا فائدة لأن
عبث، فتعنين أن يكون لفائدة، وهي: إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطاً،
al-oظهر: كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرف الشارع.

الفرق بين التنبيه والنص على العلة
تبين بما سبق قوله: أن التنبيه والإيام إلى العلة يفارق ويختلف النص
الصريح على العلة؛ لأن الصريح هو: ما يكون اللفظ فيه دالاً بوضعه على
التحليل.
أما الإيام فإنه يدل بلازمه، أي: أن اللفظ في الإيام لا يكون
موضوعاً للتحليل، وإنما يفهم التحليل فيه من السياق، أو القرائن اللفظية
الأخرى بخلاف الصريح كما سبق.

أنواع التنبيه والإيام إلى العلة
قوله: (وهو أنواع ستة).
شن: أقول: التنبيه والإيام إلى العلة ليس نوعاً واحداً، ولكنه ينقسم
إلى أنواع كثيرة، اختلف العلماء في هذه الأنواع.
فمنهم من جعله خمسة أنواع، ومنهم من جعله ستة، ومنهم من جعله أكثر من ذلك.

ولكن الحق أن أقسامه وأنواعه ستة. وإليك بيان ذلك:

النوع الأول

قوله: {أحدنا: أن يذكر الحكم عقب وصف بالفاء، فبدل على التحليل بالوصف، كقوله تعالى: ﴿فَلْهُوَ أَذِىٰ قَاتِرُتُواْ الْيَسَّةُ فِي ٱلْمَجِيِّسِ﴾ [النساء: 222]، {وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَأُقْطَعُواْ أَيْضًا ﴿[المائدة: 38]، وقول النبي ﷺ: {من بدل دينه فاقتلوه} و {من أحيا أرضًا ميتة فهي له}}.

ش: {أقول: النوع الأول - من أنواع النبيين والإيماء إلى العلة - أن يذكر الوصف أولاً، ثم يأتي في ذكر الحكم مقتناً بالفاء. وهذا يدل على أن هذا الوصف علة لذلک الحكم، وإلا لما ذكر بعده}.

وهذا شامل لكلام الله - تعالى - وكلام رسوله ﷺ. مثاله في كلام الله: قوله تعالى: ﴿فَلْهُوَ أَذِىٰ قَاتِرُتُواْ الْيَسَّةُ فِي ٱلْمَجِيِّسِ﴾ [النساء: 222].

فإن ذكر الوصف أولاً: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَأُقْطَعُواْ أَيْضًا ﴿فإن ذكر الحكم بعد ذلك - وهو تحرير الاقتراب إلى الحائض - يدل على أن علة تحرير وطه المرأة الحائض هي: كون الحيض أذى.

مثال آخر: قوله تعالى {وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَأُقْطَعُواْ أَيْضًا ﴿[المائدة: 38].

فإن ذكر الوصف - أولاً - وهو: وصف هذا الشخص بأنه سارق ثم ذكر الحكم بعد ذلك - وهو: قطع البد - يدل على أن علة القطع هي: السرقة.}
مثاله في كلام الرسول ﷺ: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «من بدل
ديثه فاقتلوا».
فإن ذكر الوصف أولًا - وهو: تبديل الدين - ثم ذكر الحكم بعد ذلك
- وهو: القتل - يدل على أن علة القتل هو: تبديل الدين.
مثال آخر: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «من أحياء أرضًا ميتة فهي
له».
فإن ذكر الوصف أولًا - وهو: إحياء الأرض الميتة - ثم ذكر الحكم
بعد ذلك - وهو: ملكية تلك الأرض - يدل على أن علة ملكية تلك الأرض
هي: كونه أحياءًا.

**
وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة
قوله: (فيدل ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فلزم من
ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبه، فلزم منه السببية؛ إذ لا معنى
للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبه).
ش: أقول: جميع الأمثلة السابقة وغيرها مما شباهها فيها دلالة على
أن الوصف المتقدم علة للحكم المتأخر عنه، ووجهه: أن الفاء ظاهرة في
أنها للتعقيب، ولذا فإنه لو قيل: «جاء زيد فعمرو»، فإن ذلك يدل على
مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة.
كذا هنا فإن ذكر الحكم مقتراً بالفاء بعد الوصف مباشرة يلزم منه أمران:
الأمر الأول: ثبوت الحكم عقيب ذلك الوصف من غير مهلة.
الأمر الثاني: السببية؛ لأنه لا معنى لكون الوصف سابً إلا ما ثبت
الحكم عقيبه وبعده مباشرة.

189
وليس ذلك قطعاً، بل ظاهراً؛ لأن القاء في اللغة ترد بمعنى "الواو" في إرادة الجمع المطلق.
وقد ترد بمعنى "ثم" في إرادة التأخير مع المهلة غير أنها ظاهرة في التعقيب.

* * *

هل تشترط المناسبة لوصف الموها إليه؟
لقد اختالف العلماء في الحكم المرتب على الوصف هل يشترط لاعماره يكون الوصف علة: أن يكون الوصف مناسبًا لذلك الحكم، أو لا يشترط ذلك؟ على مذهبين:
المذهب الأول
قوله: (ولهذا يفهم منه السببية وإن اتفقت المناسبة نحو قوله: "من مسًّ ذكره فليتوضأ").
ش: أقول: المذهب الأول: لا تشترط مناسبة الوصف للحكم.
أي: أن ذكر الوصف أولًا، ثم ذكر الحكم بعده مقرناً بالفاء بدل على أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم سواء كان ذلك الوصف مناسبًا للحكم، أو لم يكن مناسبًا له.
ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، ومنهم ابن قدامة، وفخر الدين الرازي، وابن الحاجب، وصفي الدين الهندي، والغزالي.
ومثال الوصف المناسب للحكم ما سبق من الأمثلة، فإن وصف السرقة يناسب القطع؛ لأن اليد التي امتدت إلى الحرام يجب أن تقطع.
وكذلك وصف إحياء الأرض يناسب الحكم وهو: أن يعطي تلك الأرض التي أحياؤها؛ لأنه عانى كثيراً من المشاق من أجل ذلك الإحياء.

190
وكذلك وصف تبديل الدين يناسب الحكم بقتله؛ لأن من ترك الدين الإسلامي فإنه لم يتركه إلا احتراراً له فناسب ذلك قتله.


فهمنا من ذلك: أن سبب الأمر بالوضوء هو: مسّ الذكر، وإن لم يناسب هذا السبب وهذا الوصف الحكم.

وألحق بعضهم بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث سواء كان من الأقوال كحدود الملك والحل عند البيع، والنكاح، والصرفات أو من الأفعال كاشتغال الدمه عند القتل والإنلاف، أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير، وتحريم الوطاء عند طريان الحيض.

فإن فهمنا - في كل ما سبق - أن يقال: لا يتجدد إلا بمجد سبب ولن يتجدد إلا هذا، فإذا هو السبب وإن لم يناسب.

***

المذهب الثاني

تشترط مناسبة الوصف للحكم.

أي: أن الوصف المذكور قبل الحكم المقرر بالبقاء لا يدل على العليَّة إلا إذا كان مناسبَاً لذلك الحكم.

***

191
الراجح ودليله

والراجح عندي: المذهب الأول - وهو: أنه لا تشرط مناسبة الوصف للحكم -؛ لأننا لو قلنا: إن الوصف الموجأ إليه الخالي عن المناسبة لا يصلح أن يكون علة للحكم فإنه يلزم على هذا القول أمران باطلان وهما:

إما أن لا يكون للحكم علة أصلاً، وإما أن تكون له علة أخرى غير ذلك الوصف، وهما باطلان. بيان ذلك:

أما الأول: - وهو أن لا يكون للحكم علة أصلاً - فهو باطل؛ لأن الحكم بدون العلة والحكمة عبث، والعبث عليه سبحانه وتعالى باطل ولأن الحكم مع علته أكثر فائدة مما إذا لم يكن كذلك، ومما لا شك فيه فإن حمل تصرفات الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى وأليق بالمقام.

أما الثاني: - وهو أن تكون له علة أخرى غير ذلك الوصف - فإذا باطل أيضاً لأن ذلك الغير معدوم، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

فلم يبق إلاّ أن يكون ذلك الوصف الخالي من المناسبة علة للحكم.

***

كلام الراوي مثل كلام الشارع في ذلك قوله: (ويلحق بهذا القسم: ما رتبه الراوي بالفداء كقوله: «سهي رسول الله ﷺ نسجده، فرض بهودي رأس جارية فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين» يفهم منه السببية).

ش: أقول: إن كلام الشارع، وكلام الراوي سواء في ذلك، ولا فرق بينهما، إلاّ أن رتبة كلام الراوي أقل من رتبة كلام الشارع في القوة؛ لكونه غير معصوم عن الخطأ.

١٩٢
إذا ذكر الراوي وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء، فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعارة لذلك الحكم.

من أمثلة ذلك: قول الراوي: "سأسي سيدين الله وسجدنا".

فإن ذكر الوصف أولاً ـ وهو: سهوه ـ ثم ذكر بعده الحكم ـ وهو: سجوده ـ يدل على أن السهو علة وسسب لسجوده.

ومن الأمثلة، قول الراوي: "رضي الله رأس جارية، فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين".

فإن ذكر الوصف أولاً ـ وهو رض اليوهودي رأس الجارية ـ ثم ذكر الحكم ـ وهو أمر الرسول ﷺ أن يرض رأسه ـ يدل على أن رض اليوهودي لرأس الجارية سبب وعارة لأمر الرسول ﷺ في رض رأس اليوهودي بين حجرين.

وذلك يقال في قول الراوي: "زنا ماعز الفرجم".

***

أدلة ذلك

لقد استدل على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في ذلك.

أو: أن الراوي إذا ذكر وصفاً أولاً، ثم ذكر حكماً بعده مقرناً بالفاء، فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعارة لذلك الحكم ـ بآلة: إليك بيانها:

الدليل الأول

قوله: (فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تلبساً في دين الله).
ش: أقول: الدليل الأول - من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية - أن الصحابي الذي شهد له الله ورسوله بالعدالة، وبذل النفس والنيس لإعلاء كلمة الله لا يمكن أن يعبر بلغظ يفهم السببية إلا إذا كان كذلك؛ لأنه يعرف أن لو عبر بهذا اللغظ الذي يفهم السببية وهو ليس كذلك فإنه يكون مبسوماً ومدليساً في دين الله وهذا يتزه عنه الصحابي.

* * *

dلهلل الثاني

 قوله: (والظاهرة أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساده، فيظهر أنه فهم منه التعميل).

ش: أقول: الدليل الثاني - من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية - أن الصحابي يعمل - تمام العلم - أن هذه الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين إلى قيام الساعة، فيعبد كل المبعد مع علبه هذا - أن يعبر بلغظ يفهم السببية، وهو ليس كذلك؛ لأنه لو عبر بهذا اللغظ المفهوم للسبيبة والعلية وهو ليس كذلك لعم فساده، وهذا لا يمكن من الصحابي.

* * *

dلهلل الثالث

 قوله: (والظاهرة أن مصيب في فهمه؛ إذ هو عالم ب مواقع الكلام ومجارى اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللغز مشعر به).

ش: أقول: الدليل الثالث - من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية - أن الصحابي العالم ب مواقع الكلام،
ومجري اللغة، والعارف بدلات الألفاظ، واشتقاتها لا يمكن أن يعبر
بلغظ يفهم السببية إلا إذا كان كذلك بحكم كونه من فصحاء العرب وبحكم
معرفته باللغة العربية.

فلو لم يفهم السببية لما عبر بذلك اللفظ الذي أشعرا بها.

* * *

هل يشترط الفقه في الراوي؟
اتفق العلماء على أن كلام الراوي ملحق بكلام الشارع في أنه يفهم
السببية ولكن اختلفوا في هذا الراوي – الذي أفهم كلامه السببية والعلية –
هل يشترط كونه فقيهاً أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول
قوله: (ولا يحتاج إلى فقه الراوي).
ش: أقول: المذهب الأول: أنه لا يشترط فقه الراوي.
أ: أن الراوي – إذا ذكر وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقرناً بالفاء فإنه
يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذللك الحكم، مطلقاً، أي: سواء كان
الراوي فقيهاً، أو غير فقيه، أي: لا يميز بينهما في القوة.
ذهب إلى ذلك بعض العلماء – منهم ابن قدامة هنا – .

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب
قوله: (فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه).
ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول – وهم القائلون بعدم
التفرق بين كلام الراوي الفقيه، والراوي غير الفقيه في القبول – بقولهم: إن

195
التعبير بلغظته يفهم منه السبية والعلية لا يقتبس من الفقه، ولكنه يقتبس ويستفاد من اللغة ودلاليات الألفاظ.

لذلك اشتراط الفقه في الراوي لا معنى له.

* * *

المذهب الثاني

أنه يشترط فقه الراوي.

أي: أن الراوي الفقيه إذا ذكر وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مفروناً بالفاء فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم بصورة أقوى من كلام الراوي غير الفقيه.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

فهم ميزوا بين كلام الراوي الفقيه، وكلام الراوي غير الفقيه فجعلوا الثاني في مرتبة أقل من الأول.

* * *

دليل هذا المذهب

أن احتمال الخطأ والوهم في كلام غير الفقيه أقوى من احتماله في كلام الراوي الفقيه.

* * *

الخلاف لفظي

يظهر مما سبق أن الخلاف بين المذهبين السابقين لفظي، لا أثر له وذلك لأن أصحاب المذهبين متفقون على قبول كلام الراوي الفقيه وغير الفقيه وأنه يفهم السببية والعلية لكن الخلاف في أيهما أقوى فقط؟

196
فأصحاب المذهب الأول يقولون: إن كلام الراوي الفقيه وكلام الراوي غير الفقيه سواء في إفهام السببية والعلية، ولا فرق بينهما.
أما أصحاب المذهب الثاني فيقولون: إن كلام الراوي الفقيه أقوى في إفهام السببية والعلية من كلام غير الفقيه، لأن كلام الفقيه أقل احتمالاً للخطأ.

* * *

موقع بعض العلماء من هذا النوع
ذكر الوصف أولًا، ثم ذكر الحكم ثانًى مقرونًا بالفاء يُعتبر هو النوع الأول من أنواع النبئ وال الإمام إلى العلة عند جمهور العلماء.
ولكن خالف بعض العلماء - كابن الحاجب وأكتر الحنفية - في ذلك وعدوا ذلك من قسم إثبات العلة بالنص، لكنهم لم يعتبروه من الصريح، بل من الظاهر في التعريق، وهذا ممكن، لكن اعتباره من الإمام أرجح.

* * *

النوع الثاني
قوله: (الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء بدل على التعريق به كقوله تعالى: ۵۳۹۲ من يأت إلى يس﻿using{شیم}ص عيننا يشبهون لسانًا لذيذًا [البقرة: ۲۳۰], ۵۳۹۳ ومن پیغمت يضيء له ورسوله، وتمّ عمل صنّاماً نُؤْلَهَا لبني مَرْتِينَ [البقرة: ۲۳۱], ۵۳۹۴ ومن يتَّبُعُ الله يجعل له جهنم [الإسراء: ۲۱], ۵۳۹۵ آية للفور، وقول النبي ﷺ: (من اتخذ كلياً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قتاف وشت)، وكذلك ما أشبهه.
قل: يقول: النوع الثاني - من أنواع النبئ والإمام إلى العلة -:
"ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء والشرط.

197
فأما وردت أداة من أدوات الشرط فإن فعل الشرط يكون وصف وعلة،
وفعل الشرط يكون هو الحكم.
فمن أملتته قوله تعالى: {فَمَن يَأْتِي مَّن يَتَّبِعُهُ الْخَيْرَةَ يُضَاعِفْ لَهُ} (الأحزاب: 30).
فورود الوصف - وهو الإتيان بالفاحشة - فعلًا للشرط {مَن} يدل على
أنه علة وسبب للحكم - وهو مضاعفة الالزاب -.
إذن تقول: علة وسبب مضاعفة الالزاب هو: الإتيان بالفاحشة.
مثال آخر: قوله تعالى: {وَمَن يَقْتِلُ فَيَتَّبِعَهُ الْخَيْرَةَ وَتَعْمَلَ صَلِيًا} (الأحزاب: 31).
форود الوصف - وهو القنوت لله ورسوله والعمل الصالح - فعلًا
للشرط {مَن} يدل على أنه علة وسبب للحكم - وهو: مضاعفة الأجر -.
إذن تقول: إن سبب وعالة مضاعفة الأجر هو: القنوت لله ورسوله
والعمل الصالح.
مثال ثالث: قوله تعالى: {وَمَن يَتَّبِعُ اللَّهَ يُجَفَّ عَلَيْهِمَا} (الطلاق: 2).
فورود الوصف - وهو تقوى الله - فعلًا للشرط {مَن} يدل على أنه علة
وسبب للحكم وهو: إخراجه من الضيق الذي هو فيه.
إذن: سبب وعالة إخراجه من ضيقه هو: تقوى الله.
مثال رابع: {مَن اتَّخَذَ كَلِبًا إِلَّا كَلِبٌ مَّا شَيَّ أَوْ صَيْدٌ نَّفْسٌ مِن أَجْرِه} (كل يوم قيامان).
فورود الوصف - وهو اتخاذ الكلب - فعلًا للشرط {مَن} يدل على أنه
عالة وسبب للحكم - وهو: نقاس أجره -.

198
فقول: إن سبب وحلة نقصان أجرى هو اتخاذه للكلب.

وهكذا في كل مثال.

**

وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة

قلوه: (فإن الجزاء يتلقب شرطه ويلازمه، ولا معنى للسبب إلاً

ما يستعق الحكم ويوجد بوجوده).

ش: أقول: وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة: أن الجزاء والجواب

يتعقب فعل الشرط ويلازمه، ولا ينفك عنه، ومعروف أن السبب يثبت

الحكم عقبه ويوجد بوجوده.

وهذا يعني: أن الشرط في مثل هذا المقام سبب للجزاء والجواب.

**

موقف بعض العلماء من هذا النوع

خالف بعض العلماء في ذلك النوع، فقالوا: إن هذا النوع لا يعتبر من

أنواع النبي والإيماء إلى العلة، بل من قسم النص على العلة، لكنه ليس من

الصيرح، بل هو من الظاهري في التعليل.

والحق: أنه من أنواع الإيماء إلى العلة كما سبق.

**

النوع الثالث

قلوه: (النوع الثالث: أن يسأل النبي - عن أمر حادث، فيجيب

بحكم فدل على أن المذكور في السؤال علة، كما روى أن أعرابياً أتي

النبي - فقال: هلكت وأهلتك، قال: ما صنعت؟ قال: واقعت أعلي

في رمضان، فقال - عليه السلام: «أعتق رقبة»).
ش: أقول: النوع الثالث - من أنواع النفي والإيماء إلى العلة - لو أن حادثة وقعت، فرعت إلى النبي ﷺ فسأل عن حكمها، فذكر عقيب هذا السؤال حكماً، فإن هذا يدل على كون ما حدث ووقع علة لذلك الحكم الذي ذكره النبي ﷺ.
فمثلاً لما سأله الأعرابي وقال له: "يا رسول الله: إني وقعت على أهلي في رمضان".
أي: أسألك عن حكم ذلك، فلما قال له النبي ﷺ: "أعتق رقبة" غلب عليه الظن: أن الوقائع - وهو الجماع في شهر رمضان - علة وسبب للحكم.
وهو - ووجب الكفارة.

* * *
وجه كون ذلك إيماء
قوله: (فبدل على أنه الوقائع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: "وافقتي أملك فأعتق رقبة").
ش: أقول: وجه كون الوقائع سبباً وعلة للحكم: أنه لما كان الحكماً الذي ذكره رسول الله ﷺ جواباً عن سؤال الأعرابي فإنه يتضمن أن يكون السؤال معاداً في الجواب، فكأنه قال: "وافقتي أملك في نهار رمضان فأعتق رقبة").

* * *
اعترض على ذلك
أورد بعضهم اعتراضاً لذلك قائلًا: إن ما ذكره الرسول ﷺ يحتمل أن لا يكون جواباً عن سؤال الأعرابي؛ لأنه قد يكون جواباً عن سؤال آخر، أو هو إبتداء كلام، أو هو زجر للأعرابي عن الكلام.

200
جوابه
قوله: (واحتمال المذكور عنه ليس بجواب ممتنع؛ إذ يقضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع باتفاق).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن هذه الاحتمالات قد تصور عقولاً، لكنها ممتنعة هنا؛ لأن قول الرسول ﷺ: "أعتق رقبة" - لو لم يكن جواباً عن سؤال الأعرابي للزم خلو سؤال الأعرابي عن الجواب مما يقضي ويؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا غير جائز باتفاق - كما بنياه سابقاً.

أي: أن الأعرابي بحاجة ماسة إلى الجواب عما حصل له من مصيبه كما قال: "هلكت وأهلكت"، فلو لم يكن قوله: "أعتق رقبة" جواباً له لبقي سؤال الأعرابي من غير جواب؛ إذ لا يوجد غير هذه العبارة، ولزم تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه وهو ممتنع بالاتفاق.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع
قال بعض العلماء: إن هذا النوع - وهو النوع الثالث من أنواع الإيماء إلى العلة - يرجع إلى النوع الأول - من أنواع الإيماء إلى العلة -.

غاية ما في الأمر: أن هذا النوع كانت الفاء فيه ظاهرة، وهنا مقدرة.

قلت: وهذا الرأي سديد، لكنه لا يعد بدرجة النوع الأول في القوة كما هو الشأن فيما كانت الفاء فيه ظاهرة، بل يعد أقل رتبة منه؛ لأن المقدر وإن كان متضاوياً مع ظاهر في أصل اليوس، إلا أنه لا يساويه في القوة.

* * *

٢٠١
النوع الرابع

قوله: (النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم شيئًا لو لم يقدر التحليل به كان لغواً غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ صيانة لكلام النبي صلى الله عليه وسلم).

ش: أقول: النوع الرابع - من أنواع التنبه والإيماء إلى العلة - أن يذكر الشارع وصفًا مع الحكم، ولم يصرح بالتحليل به، ولكن لو لم يكن الحكم متعلقًا به لما كان لذكره فائدة.

ولذلك قالوا: إن هذا يفيد العلامة ظناً؛ بناء على أنه لو لم يكن كذلك، لكان ذكره لغواً وعثباً لا فائدة فيه.

فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ وذلك صيانة لكلام الشارع عن اللغو وعدم الفائدة.

ولا طريق إلى ذلك إلاّ بجعل ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وإذا كان ذكر عديم الفائدة في كلام العقلاء لا يوجد، فعدم وروده في كلام الشارع أولى.

والأمثلة ستأتي أثناء ذكرنا لأقسامه.

***

أقسام هذا النوع

قوله: (وهو قسمان).

ش: أقول: النوع الرابع - من أنواع الإيماء والتنبه إلى العلة - يقسم إلى قسمين هما:

***

٢٠٢
القسم الأول

قوله: (أحدهما): أن يستنبط السائل عن الواقعية بأمر ظاهر الوجود، ثم
بذكر الحكم عليه كما سئل الرسول ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص
الربط إذا يمس"؟ قالوا: نعم، قال: "فلا إذن" فلو لم يقدر التحليل به كان
الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره.

ش: أقول: القسم الأول من أقسام النوع الرابع من أنواع الإieme إلى
العلة: أن يتوجه سؤال إلى النبي ﷺ عن حكم شيء ما، فيسأل عليه
السلام - عن وصف له، وبعد أن يخبر بذلك الوصف، يقول حكمه فيه.
فهذا يفيد أن ذلك الوصف الذي أخبره فيه علة لذلك الحكم الذي
نطبق به بعده.

مثاله: أن النبي ﷺ سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال - عليه
صلاة والسلام: "أينقص الرطب إذا جف؟" فقالوا: "نعم" فقال - عليه
صلاة والسلام: "فلا إذن".

فقد دل سؤاله واستكشافه عن نقصان الرطب عند الجفاف على أن هذا
النقصان علة لعدم جواز بيعه رطباً.

ولو لم يفهم منه ذلك لما كان للسؤال عنه وذكره الحكم بعده فائدة.

***

القسم الثاني

قوله: (الثاني): أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما روى
أنه لما سأله الخصمية عن الحج عن الوالدين، فقال - عليه السلام: "أرَبَثت
لو كان علي أمك دين فقضيته أكان يمنعها؟" قالت: نعم، قال: فدين
الله أحق بالقضاء فيفهمنه التحليل بكونه دينًا تقريرًا لفائدة التحليل.

٢٠٣
ش: أقول: القسم الثاني - من أقسام النوع الرابع من أنواع الإيماء إلى
العلة - : أن يتوجه سؤال إلى النبي ﷺ عن حكم واقعة معينة فيذكر
الرسول ﷺ حكم حادثة أخرى مشابهة لها متبناً على وجه الشبه بذكر وصف
مشترك بينهما، ففيد: أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.
مثال ذلك: ما روي أن امرأة من جهينة جاءت إلى رسول الله ﷺ
فقالت: يا رسول الله إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت فاقتحج
بها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجري عنها؟ 
قالت: نعم، قال: ففدين الله أحق أن يقضي! 
فقد ذكر النبي ﷺ نظير دين الله، وهو دين الآدمي، ونبه على التعديل
به؛ لكونه علة الانتفاغ.
ولو لم يكن قد ساقه لهذا الغرض لكان عبأ، ففهم أن نظيره في
المؤسس عليه ﷺ وهو دين الله وهو الحج - كذلك علة لمثل ذلك الحكم
وهو النفع.
تنبيه بعضهم جعل هذا النوع أربعة أقسام، ولكن الحق: أنه يتقسم
إلى قسمين كما ذكر، وما ذكره البعض من القسمين الآخرين يرجعان إلى
ما سبق من الأنواع.

**

النوع الخامس
قوله: (النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به
صار الكلام غير متظم كقوله تعالى: {فَبِكُلِّ آيَةِ اللَّهِ آمَنْتُ} (الأحقاف: 101) RV: 
الحَمْدُ لَلَّهِ الَّذِي ثَمَنَتْهُ الْجَمِيعَ} [الجمعة: 9]، فإنه يعلم منه التعديل
للمنهي عن البيع بكونه منعاً من السعي إلى الجمعه؛ إذ لو قدرنا النهي عن
البيع مطلقاً من غير رابطة الجماعة يكون خبطاً في الكلام، وكذا قوله - عليه السلام - "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" تنبه على التعليل بالغضب؛ إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منظماً.

ش: أقول: النوع الخامس - من أنواع التنبيه والإيما إلى العلة - أن يأتي أمر الشارع أو نهيه في أمر ما، ثم ذكر في أثناء هذا الأمر أو هذا النهي شيئاً آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا بأوله، ولا بآخره مما قد يعتبر خيطاً واضطراً في الكلام ينله الشارع عنه.

مثاله: قوله تعالى: "إذ حرونكم الرحمن على السعى الصالح فاتسروا إلى ذكر الله وذكرت اليتيم" (الجمعة: 9)، فهؤلاء من ذلك: أن علة النهي عن السعى هي: كونه مانعاً من السعي إلى الجمعه; لأننا لا يمكن أن نقدر أن النهي عن السعى مطلقاً، فإنه متناقض مع قوله تعالى: "وأحل الله اليتيم" (البقرة: 275)، فلم يبق إلا أن يكون النهي عن السعى في وقت محدد وهو وقت كونه شاغلاً عن السعي للجمعه.

ونبين ذلك بصورة أوضح فقال:

إن الآية سبقت ليبيان أحكام الجمعه، لا ليبيان أحكام البيع، وقوله تعالى: "ودرر آل يه" (الجمعة: 9)، صيغة أمر، إلا أنه في معنى النهي؛ لأن النهي: طلب ترك الفعل، فهو طلب لترك البيع، ولما كان كذلك - وقد ذكر عقيب أحكام الجمعه - فإن هذا يشير إلى أن النهي عن البيع علته المنع من السعي الواجب إلى الجمعه، بدائل ارتباطه بأحكام الجمعه، ولو لم يقدر ذلك لم يكن مرتبطاً بما قبله، فكان ذكره عيباً ما دام أنه لم يسق له الكلام، ولا تعلق له به، وهو محل على الله - تعالى - ومن المعلوم: أن
البيع لا يمنع منه مطلقًا، فدل على أنه ممنوع في وقت محدد، وحال محددة، وهي: وقت أن يكون شاغلاً عن السعي للجمعية الواجب على المكلفين.

مثال آخر: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان".

فهنا قد نبه الرسول ﷺ على أولمة النهي عن القضاء هي: الغضب الذي يعكر صفو الفكر عن التركيز؛ لأننا لا يمكن أن نقدر أن النهي عن القضاء مطلقًا من غير رابطة الغضب؛ حيث يكون متناقضاً مع ما ورد من الأمر بتولي القضاء لمن كان أهلاً له.

فدل على أن المنهي عنه هو: القضاء في حال الغضب؛ لأنه يؤدي إلى عدم العدل، وعدم فهم أدلة الخصمين.

***

النوع السادس

قوله: "النوع السادس: ذكر الحكم مقرًّناً بوصف مناسب، فدل على التحليل به كقوله تعالى:

"وَلَأَنتَ إِلَى الْجَهَرِ" [النور: 168]، "إِنَّ الْآَمْرَ لَيْنَ تَبْيِينٍ" [النور: 166]، أي لبرهم وفهمهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التحليل به، كما لو قال: "أكرم العلماء وأهين النفاق" ففهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقٍهم، فكذلك في لفظات الشرع، فإن الغالب منه اعتبار المناسبة، بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقرًّناً بمناسب فهمنا التحليل به".

٢٠٦
ش: أقول: النوع السادس من أنواع التنبئ والإيماء إلى الوجه - أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً لأن يكون علة لذلك الحكم.
مثاله: قوله تعالى: {وَالكَّافِرُۢ وَالشَّرِّيْقُ فَأَقْطَعُوا أَيْنَّهُ مَا}.
[المائدة: 38].
والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن السارق يناسبه قطع اليد التي امتدت لأخذ مال الغير، والتقدير يكون: "قطعنا يده لأنه سرق".
مثال آخر: قوله تعالى: {إِنَّ الْأَبْرَارِ لَيُقِيمُونَ} [الأنفال: 12].
فذكر الشارع الحكم - وهو جعلهم في النعيم - وقد اقترب بوصف مناسب - وهو البر - يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.
والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن الباز يناسبه جعله في النعيم، والتقدير: "جعلنا الأبرار في النعيم، لبرهم".
مثال ثالث: قوله تعالى: {وَلَعِبْنَا الْفَجَّارِ لَقَطِيعٌ} [الأنفال: 14].
فذكر الشارع - هنا- للحكم - وهو جعلهم في الجحيم - وقد اقترب بوصف مناسب - وهو الفجور - يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.
والوصف - كما تلاحظ - مناسب للحكم؛ حيث إن صفة الفجور تناسب جعلهم في الجحيم، والتقدير: "جعلنا الفجور في الجحيم، لفجورهم".

٢٠٧
وهذا الحكم عام في كلام الشارع، وكلام المكلفين لا فرق بين الكلامين.

فغالب كلام وألفاظ الشارع قد اعتبرت فيه المناسبة — كما بسبق التمثيل على —.

ومثال كلام المكلف: قولنا: «أكرم العلماء».

فهنا ذكر الحكم — وهو الإكرام — وهو مقرون بوصف مناسب — وهو العلم — يدل على أن الوصف المناسب علة لذلك الحكم.

أي: أنا ما أكرمناهم إلا من أجل علمهم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن العالم ينساب الإكرام.

مثال آخر: قولنا: «أهل الفساق».


والوصف مناسب للحكم، حيث إن الفاسق تناسب الإهانة.

والتقدير: «أهل الفساق; لفسقهم».

والخلاصة: أنا نعلم أن الشارع لا يورد حكماً إلا وفيه مصلحة للعباد؛ فإذا ورد الحكم مقرناً بمناسب يغلب على ظنا أن هذا الوصف لذلك الحكم.

لذلك عرف المناسب بأنه: الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة، أو دفع مفسدة.

**

208
احتمال الوصف المقرب بالحكم

أن يكون هو العلة، أو لتضمنه للعلة

قوله: (ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم، ولكنه
يحتل أن يكون اعتباره؛ لكونه علة في نفسه، ويحمل أن اعتباره لتضمنه
للعلة نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، يشبه على أن الغضب علة، لا لذاته،
بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع
والحافن، ويشمل أن ترتب فساد الصوم على الوقائع لتضمنه إفساد الصوم
حتى يتدلّى إلى الأكل والشرب. والظاهرة الإضافة إلى الأصل نصرفه عن ذلك
إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل).

ش: أقول: إن الوصف في كل موضوع من المواضع السابقة رتب
الحكم عليه، ومعتبر فيه.

ووالوصف يقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الوصف الذي اعتبار وكان علة في نفسه وذاته.

مثال قوله تعالى: "والنارُ والشفافَة فَأُطْعِمْتَا أَيْدِيِهِمَا"
[المائدة: 38]، فإن الوصف - وهو: السرقة - هو علة الحكم - وهو:
القطع -.

كذلك قوله: "فمن أُحِيا أرضًا ميّتة فَهِيَ لهِ" فإن الوصف - وهو:
إحياء الأرض الميتة - علة للحكم - وهو: كون تلك الأرض من حقه -.

فهنا اعتبار الوصف المناسب علة في نفسه، دون ما تضمنه.

القسم الثاني: الوصف الذي اعتبار، وكان اعتباره؛ لكونه يحمل: أن
العة ما تضمنه ذلك الوصف واشتمل عليه.

٢٠٩
ومن أمثلته ما روی عن النبي ﷺ أنه قال: 'لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان'.

فهنا: نهى الشارع عن القضاء مع الغضب، والعلة ليست هي: نفس الوصف المناسب وهو الغضب - ولكن العلة هي: 'الدهشة المانعة من تركيز الفكر' التي تضمنها وصف الغضب.

فظاهر الحديث يدل على أن العلة هي: 'الغضب'، ولكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء، وأن الجوع المرير، والألم المرير، ومدافع الخشون يمنع من استيفاء الفكر وتركيزه علمنا أن علة المانع ليست هي الغضب، بل تشويش الفكر.

هذا ما ذهب إليه بعض العلماء - كأبن قدامة هذا، والخزالي، وفخر الدين الرازي - .

وذهب كثير من العلماء إلى أن علة النهى عن القضاء هي: الغضب نفسه.

فالغضب علة مانعة من القضاء؛ لأن فيه تشويش الفكر واضطراب الحال يؤدي إلى عدم الاعتد والإنصاف والدقة التي ينبغي للقاضي أن يكون حكمه علي وفقها.

فلهذا تجدهم جعلوا العلة - هنا - من القسم الأول.

وقالوا: إن الحديث وإن ذل بظاهره على أن مطلق الغضب علة إلا أن جواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على أن مطلق الغضب ليس بعالة، بل الغضب المانع من القضاء إنما هو الغضب الشديد الذي يشوش الفكر، ويمنع القاضي من استيفاء النظر والفكر.
والحق هو ما ذهب إليه ابن قدامة - هنا - والغرالي - وهو: أن الغضب ليس بعبة ذاتيه، ولكنه تضمن العلة - وهو: تشوش الفكر -.

أما كون نفس الغضب هو العلة فهذا خطاً؛ لأن الحكم لما دار مع تشوش الفكر وجوداً وعدماً، وانقطع عن الغضب وجوداً وعدماً، وليس بين التشوش والغضب ملازمته أصلاً؛ لأن تشوش الفكر قد يوجد حيث لا غضب، والغضب يوجد حيث لا تشوش، فعلينا بذلك أنه ليس بينهما ملازمته، وحيثن: تعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة، بل العلة إنما هو التشوش - فقط - إلا أنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشوش إطلاقاً

لاسم السبب على المسبب.

***

أثر الخلاف


أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون: إن العلة هي الغضب؛ لكونه مشوشاً للفكر - فإنهم ذهروا إلى أن العلة قاصرة، فلا يجوز قياس الجوع والألم ونحوه عليه.


فقال بعض العلماء: إن الرسول ﷺ أوجب الكفارة بسبب الوقوع،

211
أي: رتب فساد الصوم على الوقاع، والوقاعوصف مناسب متضمن لـهة;

حيث تضمن إفساد الصوم.

وقالوا ذلك حتى يقاس على الوقاع: كل مفسد للصوم كالأكل والشرب

عمداً بجامع: إفساد الصوم المحترم.

ولكن الحق في ذلك: أن علة الكثارة هي: وقاع مكلف في نهار

رمضان فقط وهو وصف مناسب، هو بنفسه العلة؛ لأن هذا هو الظاهرة،

فيصرف إليه؛ لأنه الأصل، فصرفه عن هذا الأصل والظاهرة إلى شيء تضمنه

يحتاج إلى دليل ويرهان.

وقد تكلمنا عن ذلك في "تنقيح المناط".

تنبيه: هناك أنواع أخرى للتنبيه والإيماء إلى العلة ذكرها بعض

العلماء، وخالف آخرون فيها.

تنبيه آخر: أنواع الإيماء ليست بتضادها، ولا متناقضة، وبناء على ذلك

فلا مانع من أن يأتي مثال واحد ينطبق على أكثر من نوع.

فبعض الأمثلة يكون الإيماء والتنيه فيه من عدة جهات بحسب جهة

النظر فيه - وقد لاحظت ذلك في الأمثلة السابقة - .

**

القسم الثاني

إثبات العلة الشرعية بالإجماع

قوله: (القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع).

ش: أقول: القسم الثاني - من أقسام إثبات العلة الشرعية، أو من

مسالك العلة - الإجماع.

212
وقد سبق بيان أن أكثر العلماء يقدمون الإجماع على النص على الصلة، وذلك لأنه لا يطرق إلى احتمال النسخ والتأويل.

**

موقف العلماء من كون الإجماع مثبتاً للعلة

لقد اختلف العلماء في هذا المسلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن الإجماع يعتبر من أقوى الأدلة على إثبات الصلة الشرعية.

أو: هو أقوى مسلك من مسائل الصلة.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

**

المذهب الثاني

أن الإجماع لا يعتبر مسلكاً من مسائل الصلة، ولا دليلًا من الأدلة التي تثبت به الصلة الشرعية.

وحكي ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني، ونقل عنه قوله: بعدما ذكر مذهب الجمهور السابق: «وهذا لا يصح عندنا فإن القياس ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم».

وقال الشوكراني: مؤيداً للكلام القاضي أبي بكر السابق: «وهذا الذي قاله - أي القاضي - صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضاً هم بعض الأمة فلا تنم دعوى الإجماع بدونهم».

وقال بعض الشافعية: لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه.

213
الراجح

هو المذهب الأول وهو: أن الإجماع يعتبر من الأدلة المثبتة للعلة

الشرعية - أي: من مسالك العلة -

فإذا أجمع القائلون بالقياس - وهم الجمهور - على علية وصف، فإن
إجماعهم هذا صحيح، ما دمنا أنه قد ذكروا أن القياس نفسه مجمع على
صحة الاستدلال به - كما سبب ذكر ذلك في حديثه -.

أما ما ذكرو من كرو القياس - من إنكار القياس وعدم القول به - فهو
باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه لا دليل لهم صحيح على هذا الإنكار، وقد سبب
إبطال كل دليل استدلوا به، سواء كان دليلاً عقلانياً، أو نقلياً.

الوجه الثاني: أن معظم الشريعة صدر عن اجتهاد وقياس، والنصوص
لا تفي بالعشر من معشار الشريعة، وهذا قد توازى واستفاد، ومع ذلك لم
يتفت مكنو القياس إلى ذلك التواتر، ومن لم يلفت إلى التواتر، ولم
يحفله بمخالفة لم يعتد بما ذهب إليه، ولم يوقع بقوله.

لذلك، فإن المطلبين للفياس إذا أجمعوا على علية وصف، فإن
إجماعهم هذا صحيح. والله أعلم.

* * *

نوعا الإجماع على العلة

الإجماع على العلة نواعان:

النوع الأول: أن يجمع العلماء على علية وصف معين إذاته كإجماعهم
على أن "الصغر" علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله.

٢١٤
النوع الثاني: أن يجمع العلماء على أصل التشريف، مع الاختلاف في
عين العلة، كاجتماعهم على أن تحرير الربا في البر متعلق بوصف من
الأوصاف، مع أنهم اختلفوا في العلة بعينها، فبعضهم قال: إن العلة هي
المكنيل، وبعضهم ذهب إلى أن العلة: الطعام، وبعضهم ذهب إلى أنه
الادخار، وبعضهم ذهب إلى أنه الوزن.

***

أمثلة للعِلة المجمع عليها

هناك كثير من الأمثلة على ذلك. ولأليك بيانها:

المثال الأول

قوله: (كالاجتماع على تأثير الصغير في الولاية).

ش: أقول: المثال الأول - من أمثلة العِلة المجمع عليها -:

اجتماعهم على أن وراءة العِلة وثبوت الولاية على الصغير في التصرف
بماه.

أي: أنه لما منع الصغير من التصرف بماه، أجمع العلماء على أن علة
ذلك هي: "الصغير".

لذلك قاسوا على ذلك، ولاية النكاح للصغير بجامع الصغير.

فعدنا أربعة أركان:

الأصل: الولاية على الصغير في التصرف بماه.

الفرع: الولاية في النكاح.

العِلة: الصغير - وهي مجمع عليها.

الحكم: الولاية على الصغير في النكاح، وجلب ما هو الأصل له
فيه.

٢١٥
المثال الثاني

قوله: (وكان الإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان:
اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل، والحكم، وتغير طبعه عن
السكن، والثثبت للاجتهاد).

ش: أقول: المثال الثاني - من أمثلة العلة المجمع عليها - ما روي
عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين أثناين وهو غضبان»، فأجمع
أكثر العلماء على أن علة منع القاضي عن القضاء وهو غضبان، هو: "تشويش
الفكر، وصرفه عن النظر في أدلته الخصمين وعدم تريثه وسكونه،
وضطرابه».

لذلك قاسوا عليه: كل ما يشغله فكره من شدة جوع، وشدة عطش،
وشرة ألم، فقسوا على الغاضب الجائع فعندنا أربعة أركان:
الأصل: الغضبان.
الفرع: الجائع.
الحلة: اشتغال الفكر والذهن عن التركيز.
الحكم: أن كل منهما يمنع من القضاء بين أثناين.

ومنع بعضهم ان تكون العلة هي: التشويش، وقال: إن العلة هي:
الغضب نفسه، لذلك تكون العلة هنا قاصرة.

وقد سبق بيان ذلك.

**

المثال الثالث

قوله: (وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثر في

216
المثال الرابع

أن الأخ الشقيق مقدم في الإرث على الأخ لأب، والعلامة المجمع عليها

هنا هي: امتزاج الجنسين، وكون النسب من الأبوين.

فقياس عليه: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح

وتحمل العاقلة بجامع امتزاج النسبين في كل منها.

المثال الخامس

أن البكر الصغيرة يولي عليها، وأجمعوا على أن علة ذلك هي:

الصغر.

فقياس على ذلك - عند الحنفية - الثيب الصغيرة في وجة التولية

عليها بجامع الصغر.
بيان أنه ليس للمعترض المطالبة

بتأثير العلة في الأصل والفرع

 قوله: (فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها، وإن طولب بتأثيرها في الفرع ففجاهه: أن يقال: القياس لتدعية حكم العلة من موضوع إلى موضوع، وما من تدعية إلّا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق، أو التتبّع على ممار خيال الفرق، وكذلك لو قال: الأخوة من الأبوين أثرت في التقدم في المبرات إجماعاً فالتّأثر في التقدم في النكاح، أو قال: الصغير أثر في ثبوت الولاية على البكر فذلك على البقر).

ش: أقول: إذا قاس المستدل الفرع على الأصل بجامع وعلاق قد أجمع العلماء عليها، فليس للخصم وهو المعترض - أن يطلب بتأثير تلك العلة في الأصل، ولا أن يطلب بتأثير تلك العلة في الفرع، وإن طالب في ذلك فلا يصح ذلك ولا يقبل. وبيان ذلك:

أما الأول - وهو: مطالبه بتأثير تلك العلة في الأصل - فهو ساقط وباطل؛ وذلك لأن تأثير تلك العلة ثابت بالإجماع كالامثلة السابقة.


وأما من تدعية - وهو القياس - إلاّ ويتوجه عليها هذا السؤال - وهو مطالبة المعترض بتأثير العلة في الفرع -.

٢١٨
فمثال يقول المعترض: ما الدليل على أن التشويش - مثلًا - مؤثر في
منع القاضي الجائع من القضاء.
ولو فتح هذا الباب، وهو أن يقبل المستدل والقاضي مثل تلك
الأسئلة، لما أمكن إغلاقه.
لكن يكلف المعترض - الذي أورد هذا السؤال - بيان الفرق بين
الأصل والفرع فإن أورد فرقًا بينهما مقبولاً جاء على سنين الفروق المعروفة،
فإنه يلزم القاضي أن يجيب عنه، وبين أن ما أثاره من فرق لا يعتبر فرقًا
حقيقياً.
فمثال: فالمستدل: إن الأخوة من الأبوين أثرت في التقدم في
الميراث على الأخوة لأب إجماعًا، فالتأثر في التقدم في النكاح.
أي: أنه كما قدم الأخوة الأشقاء في الميراث على الأخوة لأب، كذلك
يقدم الأخوة الأشقاء في النكاح بجامع امتزاج النسبين.
فيقول المعترض - مثلًا -: الأخوة لم أثرت في الميراث؛ لأن
مجردًا يؤثر في التورث، فلم قلت - أيها القاضي - : إذا استعمل في
الترجيح ما يستقل بالتأثير، فتستعمل حيث لا يستقل، ففقتل المطالبة إذا
وردت على هذه الصيغة.
فإن ذكر ذلك لزم المستدل - وهو القاضي - أن يجيب عنه.
أما المطالبة بتأثير العلاقة في الفرع - ابتداء فإنه لا يصح
كذلك يقال: في المثال الخامس - وهو: أن الصغر أثر في الولاية
على البلق في الزواج، فذلك أثر في الولاية على الصغر.
فإن طلب المعترض تأثير العلاقة في الفرع - وهي الصغر -
فعله الدليل على ذلك، وذكره للفرق بين الفرع والأصل.

٢١٩
القسم الثالث
إثبات العلة الشرعية بالاستنباط
قوله: (القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط).
ش: أقول: القسم الثالث من أقسام إثبات العلة الشرعية: الاستنبط.

وسئل: المسائل العقلية، والمسائل الاجتهدية.
والمراد به: استنباط المجتهد لعلة حكم الأصل باجتهاده.

* * *

أنواع استنباط العلة
قوله: (وهو ثلاثة أنواع).
ش: أقول: استنباط العلة من حكم الأصل واستخراجها يتبع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة والإخلاص.

النوع الثاني: إثبات العلة بالسير والتقسيم.

النوع الثالث: إثبات العلة بالدوران.

وإليك بيان كل واحد من تلك الأنواع:

النوع الأول
قوله: (أحدها: إثبات العلة بالمناسبة).
ش: أقول: النوع الأول من أنواع إثبات العلة بالاستنبط: المناسبة والإخلاص.

٢٢٠
تعريف المناسبة لغة

المناسبة، أو المناسب يأتي في اللغة بمعنى الشيء، ويطلق لغة على الملائمة، ومنه قولههم: "تلائم القوم والتآماؤوا إذا اجتمعوا واتفقوا وتناسبوا.

ومن العلماء من يفرق بين المناسبة والملائمة.

**

تعريفها اصطلاحاً

قوله: (وهو: أن يكون الوصف المقرر بالحكم مناسبًا، ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقية مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشاً للحكم كالأسر مع المشقة، بل متى كان في إثبات الحكم عقية الوصف مصلحة فيكون مناسبًا كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التمثيل به؛ إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مفاضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قد قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعمل بالوصف المشتمل عليها).

ش: أقول: لقد اختلف العلماء في تعريف المناسب في الاصطلاح،

ومن تلك التعريفات ما يلي:

التعريف الأول: أن يكون الوصف الذي أقرن به الحكم مناسبًا له وهذا تعريف ابن قدامة - هنا -.

معناه: أن يدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح، أو فيه دفع مفسدة من المفسدة.

وأدرك العقل ذلك لوجود رابط ما من الروابط العقلية بين ذلك الوصف وتلك المصلحة.

221
مثال ذلك: قولنا: "حرمتك الخمر" لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهذا التعليل مناسب؛ لأنه يؤدي إلى حفظ العقل من التخبط، لذلك يقاس على الخمر كل ما يزيل العقل ويغطيه عن إدراك الحقائق كالنبيذ المشتد، والهروين، والخشيش، وجميع أنواع المخدرات، لكن لو قلنا: حرمات الخمر؛ لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن أو الزجاجات، فإن ذلك لا يناسب.

فالمحاسب يكون في ذلك ما تضمن تحصيل مصلحة كالحاجة فإنها علة لإجلاس البيع، والشكر بالنعم. فإن ذلك بدأ على التعليل بالأمرين، لأننا علمنا أن الشارع لا يأمر بشيء إلا وفيه مصلحة، ولا ينهي عن شيء إلا وفيه مفسدة على العباد.

فإذا علمنا أن الحكم يقضي إلى مصلحة في موضع فإنه يغلب على ظننا أن الشارع قد إناث ذلك الحكم تحصيل تلك المصلحة، فنعمل بالوصف المشتمل على تلك الصلحة.

ووهذا التعريف الذي أوردته ابن قدامة هو بمعنى تعريف المناسب عند كثير من العلماء، حيث عرفوه بأنه: "الوصف ظاهر المنضب الذي يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينة، أو دنيوية، أو دفع مفسدة"، وهذا التعريف المختار عدني.

وفرضت المصلحة بأنها اللذة ووسيلةها.

وفرضت المفسدة بأنها الألم ووسيلةها.

وكل من المصلحة والمفسدة يكون على البدن، والنفس، ويكون في الدنيا والآخرة.
 وإنما أتي بعبارة: "يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء"; لأن العاقل متي ما خير فإنه ممأ لا شك فيه يختار المصلحة ودفع المفسدة، وهذا معني كونه مقصوداً.

ويأتي بقيد: "الظاهر المنضبط"؛ لأن الخفي منه، وغير المنضبط غير معترف؛ لأنه غير معلوم، فلا يمكن معرفة الحكم به.

ومن هنا ينجز فيما خفي من الأوصاف إلى مظنتها الظاهرة المنضبطة.

فالمشقة - مثلاً - تظهر في بادئ ذي بداء أنها مناسبة لترتيب الحكم - وهو الترخيص في الإطار مثلاً - عليها، تحصيلًا للمصلحة المقصودة، وهي: التخفيف، لكنها لما كانت غير مظنبطة؛ لأنها ذات مراتب وتختلف باختلاف الأزمان، والأشخاص، تعذر جعلها علة للحكم ومناطق له، وأنظمة الحكم بما يلازمها وهو: السفر; لأنه مظنتها.

التعريف الثاني: أن المناسب عبارة عما لو عرض على العقل لتقبله بالقبول، وهذا هو تعريف أبي زيد الدبosi الحنفي.

التعريف الثالث: أن المناسب هو: "الملازم لأفعال العقلاء في العادات".

التعريف الرابع: أن المناسب هو: "ما يجلب الإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً".

وهناك تعريفات أخرى للمناسب تكتفي بما ذكرناه عنها والأقرب إلى الصواب منها هو التعريف الأول. والله أعلم.

* * *

٢٢٢
تقسيمات المناسب
قسم العلماء المناسب بتقسيمات كثيرة، هي كما يلي:

التقسيم الأول
من حيث تأثيره وعدم تأثيره

قوله: (إذا ثبت هذا فالمناسبة ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب).

ش: أقول: التقسيم الأول - من تقسيمات المناسب - ينقسم المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره إلى أقسام أو أنواع ثلاثة:

النوع الأول: المناسب المؤثر.

النوع الثاني: المناسب الملائم.

النوع الثالث: المناسب الغريب.

والسبب في ذلك التقسيم: أن الوصف المناسب إما أن يظهر تأثير عينه في عين الحكم، أو يظهر تأثير عينه في جنس الحكم، أو يظهر تأثير جنسه في عين الحكم، أو يظهر تأثير جنسه في جنس الحكم. وإليك بيان ذلك مع الأمثلة:

النوع الأول: المؤثر
قوله: (فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع).

ش: أقول: النوع الأول: المناسب المؤثر، وهو: الذي دل النص أو الإجماع على كونه علة للحكم في محل النص، أو في غير محل النص.

* * *

٢٢٤
انقسام المؤثر
قوله: (وهو شيطان).
ش: أقول: المنصب المؤثر يتكون من شيئين، هما:
الشيء الأول: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.
الشيء الثاني: ما يظهر تأثير عينه في جنس الحكم.
ومعنى ذلك: أنا إذا رأيت حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثابت
مناسبته بنص أو إجماع ألحقتنا به إثبات عين ذلك الحكم، أو جنسه بذلك
الوصف المناسب في صورة أخرى.
فهذا هو المؤثر بقسيمه، أي: ثبت تأثير الوصف في حكم الأصل
المقيس عليه بنص أو إجماع. وإليك بيان ذلك:

***

الشيء الأول والقسم الأول من المؤثر
قوله: (أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم كقياس الأمة على
الحرمة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكراز؛ إذ قد ظهر تأثير
عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصص، فعذينا إلى محل
آخر، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ومن خاصيته: أنه
لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر،
بل يعلل بهما؛ فإن الحيض، والمدة، والردة تجتمع في امرأة ويعلل تحريم
الوظء بالجميع، وهو قسمان: أحدهما: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك
الحكم، فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل، وربما يقربه منكرو القياس؛ إذ
لا يبقى بين الفروع والأصل مباينة إلاّ تعدد المحل كقولنا: "إذا ثبت أن الكيل
علة في تحريم الربا في البر فالزريب ملحق به\"، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع

240
في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهند في معناه.

ش: أقول: الشيء الأول، أو القسم الأول — من قسمي المؤثر — ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

ويتبين ذلك بالامثلة:

المثال الأول: الحرة الحائض تسقط عنها الصلاة بالنص والإجماع:

لوصف مناسب وهو: «مشقة التكرار». بيان ذلك:

أن الصلاة تكرر، فلو وجوب قضاها لشق عليها ذلك.

فهنا: قد ظهر تأثير عين الوصف — وهو المشقة — في عين الحكم.

وهو: سقوط الصلاة.

فقسنا على الحرة الأمة في ذلك؛ لأنهما يشتركان في مشقة التكرار.

المثال الثاني: تجب الولاية على مال الصغير بالإجماع، والعلة هي:

الصغير، فهنا اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع.

وهذا لم يختلف فيه الفائلون بالقياس.

وها الوصف المناسب الذي أثر عينه في عين الحكم يمكن أن يجتمع معه وصف آخر في الأصل المشابه عليه، فاجتمعا مؤثرين لا يضر، فيما بهما حكم الأصل، ويلحق الفرع بالأصل بجامع الوصف المشترك بينهما.

مثال ذلك: أن يجتمع في امرأة واحدة: "حيض" و "عدة" و "ردة".

أي: توجد امرأة حائض، ومعتدة، ومردة، فهنا لا يجوز وئتها،

ويعلل هذا الحكم — وهو عدم جواز وئتها — بالعلل والأسباب الثلاثة:

"الحيض" و "العدة" و "الردة".

٢٧٦
ويقاس عليها الأمة؛ لعدم الفارق بين الحرة والأمة في ذلك.

وهي قد أقر به بعض من ينكر القياس، وهو قريب من تنفيذ المناط،

حيث إذا قلنا هناك أنه ظهر أثر الوقوع في نهار رمضان في عين الحكم

- وهو: واجب الكفارة على ذلك الأعرابي - وقلنا: إن الأعجمي والتركي

والهندي في معتاه؛ لأن العلة عامة وهي: "وقاع مكلف في نهار رمضان";

لأن الفرع - هنا - في معنى الأصل، ولا فرق.

فكذلك يقال: "إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر ؛

فالزبيب في معنى البر فيحققه؛ لأنه لا فرق بين الفرع والأصل إلا تعدد

المحل.

تبيه: وقع في كلام ابن قدامة - فيما سبق - اضطراب وتقديم وتأخير

وورد ذلك في جميع نسخ الروضة المخطوطة، ولكن هو يريد ما قلته في

الشرح. والله أعلم.

**

الشيء الثاني - أو القسم الثاني من المؤثر -

قوله: (الشيء الثاني): أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور

أثر الأخوة من الأبوين في التقدم في الميراث، فيقياس عليه ولاية النكاح،

إلى الولي ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة).

ش: أقول: الشيء الثاني - أو القسم الثاني من قسمي المؤثر -: ما

يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم.

ويتبين ذلك بالمثال: فالأخ الشقيق مقدم في الميراث على الأخ لأب

فقياس على ذلك تقديمه في ولاية النكاح.

227
فوصف "الأخوة" قد اتحد في الأصل والفرع بالنوع.
والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدين بالجنس، لا بالنوع.
فصار عندنا وصف وهو الأخوة قد أثر عينه في جنس الحكم،
وهو جنس التقدم.
فعين الأخوة أثرت في جنس التقدم.

***

الفرق بين قسمي المؤثر

يتبين الفرق بينهما بالمتاليين السابقين، فنقول:
إن تأثير المشقة في الأمة والحرية متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة فيهما
كذلك فمشقة الأمة هي مشقة الحرة، وسقوط الصلاة في حق الأمة هو سقوط
الصلاة في حق الحرة.

بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث فإنهما متحدان بالنوع فقط؛ لأنهم
أخوة وأخوة، ولكن لا نقول: "ولاية وولاية"، ولا نقول: "إرث وارث"،
بل نقول: "ولاية نكاح، وإرث فلا يجمعهما نوع واحد، بل جمعهما جنس
واحد، وهو جنس التقدم.

***

النوع الثاني: الملائم

قوله: (النوع الثاني: الملائم، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين
الحكم كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير
جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين
الساقتين بالقصر).

228
ش: أقول: النوع الثاني - من أنواع المناسب من حيث التأثير
وعده - الملائم: وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.
أي: الملائم هو: ما ظهر تأثير جنس الوصف في عين الحكم.
مثاله: ظهور أثر الممشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض والنساء؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج والمشقة في عين الحكم - وهو: إسقاط قضاء الصلاة; قياساً على المسافر، فإن مشقة السفر أثرت في عين الحكم - وهو: إسقاط الركعتين حين القصر.

**

النوع الثالث: الغريب
قوله: (النوع الثالث: الغريب، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام).
ش: أقول: النوع الثالث - من أنواع المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره - الغريب: وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.
مثاله: إلحاق بعض الأحكام بعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، كإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلدته ثمانين.
أي: أنا باستقاء موارد الشرع ومصادره نجده من حيث الجملة يراعي جنس المصالح في جنس الأحكام.
تنيبه: لقد خلف العلماء في تعريفات الملائم والغريب اختلافاً واسعاً وسياق ذكر بعض ذلك.

**
مراتب جنس الوصف والحكم

قوله: (ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض).
شرح: أقول: لما فرغ من بيان أن الحكم ثابت بالوصف، شرع في بيان أن الحكم والوصف جنس تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص، فيما يلي بيان ذلك ليتعرف أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام:
أولاً: مراتب الحكم.
ثانيًا: مراتب الوصف.

أولاً:
مراتب الحكم من حيث الخصوص والعموم
قوله: (فإن أهم الأوصاف كونه حكماً، ثم يقسم إلى إجابة، وندب، وتحريم وإباحة، وكراهة، ثم الواجب ينقسم إلى عبادة، وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام).
شرح: أقول: مراتب الحكم، وبيان تأثير الوصف عليه.

فأعم مراتب الحكم: وصفه بأنه حكماً لأنه يشمل الحكم التكليفي والحكم الوضعي هذه المرتبة الأولى.

المرتبة الثانية: كون هذا الواجب مثالاً لآن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام: (واجب، ومنذوب، ومباح، ومكره، وحرم).

كما سبق بيانه.

المرتبة الثالثة: كون هذا الواجب عبادة، لأن الواجب ينقسم إلى قسمين: (عبادة إصلاحية كالصلاة والزكاة) و (غير عبادة).

٣٣٠
المرتبة الرابعة: كون هذه العبادة صلالة؛ لأن الواجب الذي هو عبادة ينقسم إلى صلاة وزكاة وحج، وصوم.

هذه أربع مراتب قد رتب ترتيباً تنازلياً من الأعم إلى الأخص:

حكم، ثم واجب، ثم عبادة، ثم صلاة.

وتتأثر بعض الأوصاف على بعض الأحكام يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، وتأثير الأعم في الأعم أضعف أنواع التأثير، وتائر الأخص في الأعم، وتائر الأعم في الأخص يعتبر وسطاً بين الطرفين؛ لأن في كل واحد منهما قوة من حيث الخاصية وضعف من جهة العموم.

فلترجع إلى المراتب الأربع السابقة فنقول:

الوصف الذي ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة؛ لأن العبادة أعم من الصلاة.

والوصف الذي ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر تأثيره في الواجب؛ لأن الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة.

والوصف الذي ظهر تأثيره في الواجب أخص مما ظهر تأثيره في الحكم؛ لأن الحكم ينقسم إلى واجب وندب وغيرهما.

**

ثانياً:

مراتب الوصف من حيث العموم والخصوص قوله: (وفي المعاني أعم أو وصفه: أنه وصف بناء الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه: كونه مصلحة خاصة كالردع، أو سد

231
الحاجة، فلا يجعل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه.

ش: أقول: هذا بيان مراحل الوصف، وقوة تأثيره على الحكم.

فأعم مراحل الأوصاف: كونه وصفًا، لأن الوصف يشمل مناط الحكم، والوصف الذي لا يصح أن يكون مناطًا للحكم، هذه المرتبة الأولى.

المرتبة الثانية: كون هذا الوصف مناطًا للحكم؛ لأن الوصف يشمل نوعين: ما يصلح أن يكون مناطًا، وما لا يصلح أن يكون مناطًا للحكم.

المرتبة الثالثة: كون هذا المناط مصلحة، لأن المناط يشمل نوعين: المناط الذي لا يفهم منه المصلحة، وهو التعبيدي، والمنء الذي يفهم منه المصلحة.

المرتبة الرابعة: كون هذه المصلحة خاصة؛ لأن المصلحة قد تكون عامة، وقد تكون خاصة.

مثال المصلحة العامة: كل حكم تضمن مطلق النفع للعباد.

مثال المصلحة الخاصة: لإضافة الحدود لردود الجاني عن أن لا يعود لمثل ما فعل، وردود وزجر الآخرين لثلا يفعلوا مثل ما فعل.

وكوجب الزكاة لسد حاجة الفقير.

هذا أربع مراحل رتبة ترتيبًا تتزايدًا من الأعم إلى الأخص: وصف، ثم مناط، ثم مصلحة، ثم مصلحة خاصة.

ويتأثر بعض الأوصاف على بعض الأحكام يتفاوت في القوة والضعف، فتأثر الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، وتأثر الأعم في

٢٣٢
الأعم أضعف أنواع التأثير؛ لأن دلالاة الخصوص على الخصوص أقوى من دلالاة العموم على العموم.
وتأثير الأخص في الأعم، وتأثير الأعم في الأخص يعتبر وسطاً بين الطرفين كما قلنا سابقاً.

**

تعريفات أخرى للمسائل والمغريب

قوله: (وقيل: بل الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم تأثير المشقة في التخفيف، والغريب: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إما حرم؛ لكونه مسكرً، وفي معناه: كل مسكر، ولم يظهر أن الشرع في موضع آخر، لكنه مناسب أقترب الحكم به، وقالنا المبتولا في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قد قصد الفرار من الميراث فعوض بنقير قصده، قياساً على القاتل لما استعمل الميراث عوض بنقير قصده، فإذا لم تر الشارع الثفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقي مناسبة مجردة غريبة).

ش: أقول: لما فرغ من ذكر تعريفه المختار للملازم، والغريب، شرع في ذكر تعريفات أخرى لهما، ذكرهما الغزالي. وإليك بيان ذلك:

أولاً: تعريف الملائم هو: ما عهد جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم.

ويهو تعريف الغزالي في "شفاء الغليل".

مثال: تأثير جنس الوصف وهو: المشقة - في جنس الحكم.

- وهو: تخفيف الأحكام كإسقاط الصلاة عن الحائض والنساء.

أي: أن سقوط قضاء الصلاة إذا علل بالحرج والمشقة، فإن هذا من
جنس معاني الشرع وملابسّه، إذا ما نظرنا إلى إسقاط الشرع كثيرا من التكاليف بأنواع من الكلفة، كما هو الشأن في السفر والمرض ونحوهما.
ثانياً: تعريف الغريب هو: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملامحه لجنس تصرفات الشرع.

وهذا تعريف الغزالي في ‪شفاء الغليل‬ وفي ‪المستصفى‬.
مثال ذلك: أن يقال في الخمر: إنها حرمت لكونها مسكرة، فيقاو عليها كل مسكر، مع أن أثر السكر لم يظهر في موضع آخر، لكنه مناسب فيما يظهر، حيث اقترب الحكم به.
مثال آخر: المطلقة ثلاثا في مرض الموت حكمتنا بأنها ترتّبه لأن الزوج قد الضرار بها والفرار من ميرائها، فيعامل بنتقبض قصده على ما هو منطوف في القواعد الشرعية، قياساً على القاتل - الذي قتل مورثه - حيث إذا نحرمته من العيرات؛ لأنه استعمل أمرنا قبل أوانه فوقع بحرمانه.
ومن الواضح أن تعيل حرمان القاتل بهذا الوصف لم يناسب جنّا من تصرفات الشرع، مع أنه يبدو مناسباً.
أي: أن الشارع لم يلفت إلى مثل هذه الأوصاف في موضع أخر، فتبقي المناسبة مجرد عن الشواهد، وغريبة.

* * *

 موقف بعض العلماء من المناسب الملائم والغريب.
قوله: (وقد قصر قوم القياس على المؤثر).
سأقول: سبق أن ذكرنا أنواع المناسب الثلاثة - وهي: المؤثر، والملائم، والغريب، وبينما تعريف كل واحد منها مع التمثيل.

٢٣٤
إذا عرفت ذلك، فآلم أن العلماء القائلين بالقياس قد اتفقوا على أن المؤثر مقبول في كونه وصفاً منسباً للحكم.

وأما الملازم والغريب فقد اختلفوا في قبولهما، كما اختلفوا في تعريفهما.

وقصر بعض العلماء القياس على المؤثر فقط، وقالوا: لا يصح القياس إلا بجامع وصف مؤثر في الأصل، ومن هؤلاء أبو زيد الديوسي الحنفي.

* * *

دليل قصر القياس على المؤثر

قوله: (أن الحزم بإثبات الشارع الحكم رعاه لهذا المناسبة تحكم).

إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تحديداً كتحريم الميتة، والخنزير، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السراب، مع إباحة الضب، والضبع، ويجتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا، ويجتمل أن يكون للإسكار، فهذه ثلاث احتمالات، فالتعيين تحكم بغير دليل، ووهم مجرد، مستندة أنه لم يظهر إلا هذا، وهذا غلط، فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر، وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم، وهذا لا ينطبق في المؤثر، فإنه علم كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً).

ش: أقول: استدل من قال: يقصر القياس على الوصف المناسب.

المؤثر - فقط - بقوله: أنا لو قلتا بجموع القياس بوصف مناسب غير المؤثر في الأصل - كالملائم والغريب - لكان ذلك تحكماً - وهو الدعوى بلا دليل -.

أي: لو جزمنا بأن الشارع قد أثبت هنا الحكم من أجل ذلك المناسب

235
غير المؤثر — وهو الملاءم والغريب — لكننا قد قلنا شيئاً بلا دليل، وهذا هو التحكيم.

فمثلاً: قياس النبيذ على الخمر بسبب وصف الإسكر، فإن ذلك يحتمل ثلاثة احتمالات، هي كما يلي:

الاحتمال الأول: يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبداً وتحكماً — أي: غير مععل مثل تحريم أكل "الخنزير"، و "الميتة" و "الدم" و "الحمار الأهلية" و "كل ذي ناب من السبع" و "كل ذي مخلب من الطير"، مع إباحة أكل "الضب" و "الضبع" و "الثعلب" — عند بعض المذاهب —.

الاحتمال الثاني: يحتمل أن يكون الخمر قد حرم لوصف آخر مناسب غير الإسكر، ولكن ليس يظهر لنا.

الاحتمال الثالث: يحتمل أن يكون الخمر قد حرم لهذا الوصف، وهو الإسكر.

فهذه ثلاثة احتمالات كلها متساوية.

ولا يمكن أن يرجح أحدها على الآخر إلا بمرجح.

وانتهيتم إليه — وهو الإسكر — بغير دليل صحيح، ولا دليل لكم سوى أنه لم يظهر إلا هذا الوصف المناسب، وهذا وهم مجرد.

أي: أن هذه ثلاثة احتمالات متساوية، فالحكيم بواحدة منها تحكم بغير دليل فالمستدل قاض بأنه ليس في الوجود إلا ما ظهر له، فقال نفسه: إنه لا بد من سبب، ولا سبب للحكم إلا هذا، فإذا هذا هو السبب، فقوله: "لا بد من سبب" إن سلمناه، فلا نسلم قوله: "لا سبب إلا هذا"؛ لأنه تحكم؛ حيث إن مستنده: أنه لم يعلم إلا هذا، فجعل علم عمه بسبب آخر.
علماً بعدم سبب آخر، وهو غلط، وبمثل هذا الطريق: أبطلتم القول بالمفهوم؛ لأن مستند القائل به: أنه لا بد من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذا هو الباعث؟ إذ قلت: "بما عرفتم أنه لا باعث سواء، فقد يوجد باعث على التخصيص لم يظهر لكم، وهذا الكلام واقع في إمكان التحليل بمناسب لا يؤثر، ولا بلائم.

وهذه الاحتمالات لا يمكن أن تجري في الوصف المناسب المؤثر؛ لأنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً، ففيه من القوة ما لا يمكن أن يتطرق إليه أي احتمال، فيقصر القياس عليه.

**

الجواب عن ذلك

قوله: (قلنا: لا يصح ما ذكره؛ لوجهين).

شي: أقول: ما ذهب إليه هؤلاء العلماء - وهو: أن القياس يقصر على المؤثر، دون الملائم والغريب - لا يصح; لوجهين هما:

الوجه الأول

قوله: (أحدهما: أنا قد علمتئمنا من أئمة الصحابة - رضي الله عنهم - في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون النحلة معلومة بنص، أو إجماع).

شي: أقول: الوجه الأول - من الوجهين اللذين قد بان من خلالهما عدم صحة قول بعض العلماء السابق - : أنه بعد تبع واستقراء ما نبت عن الصحابة - رضي الله عنهم - من الاجتهادات والأقيس أنها علقوا الأحكام بالأوصاف، ولم يشترطوا في كل قياس: كون النحلة معلومة بالنصر،

٢٣٧
أو الإجماع، ولو كان ذلك مشترطًا لما غفلوا عنه وتركوه، وإلاً لزم القدح فيهم، وهذا لا يجوز.
فثبت أنهم اعتبروا الوصف المناسب مطلقاً سواء كان مؤثرًا، أو ملائماً، أو غريباً.

**

الوجه الثاني

قوله: (والثاني) أن المطلوب غلب الظن، وقد حصل، فإن إثبات الشرع الحكم على وقته يشهد لملاحظة الشرع له، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما ردتنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتل اختصاصها به، وبه اعتصم نفاة القياس، لكن قبل لهم، علم من الصحابة إتباع العلم، وطراز التعبد، مهما أمكن، فكذا ها ها، ولا فرق).

ش: أفول: الوجه الثاني من الوجهين اللذين قد اتضح من خلالهما فساد قول بعض العلماء السابق: أنه إذا غلب على ظننا أن هذا الوصف قد اقترنت الحكم به أخذنا به، وقلنا بأن الحكم مرتبط به، والوصف الملائم، والغريب يفيد الظن بأنه سبب الحكم ومقتضيه، فوجب القول بهما واعتبارهما؛ لأن الظن واجب الاعتبار والعمل به.

فما أثبت الشرع الحكم على وقته إلا لأنه قد لاحظه، والثقت إليه.

وذا الاحتمال - هو اعتبار الوصف الملائم والغريب - نرجحه على احتمال التحكم والتعبد، كما قلنا - فيما سبق - حينما قمنا برد مذهب منكري القياس كما في المؤثر؛ فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل أن يكون مختصًا بذلك المحل كما اختص تأثير الزنا بالمحصن;

٣٣٨
وتأثير السرقة بالنصب، فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال، دون ولاية النكاح، وامتزاج الأخوة في التقدم في الميراث، دون الولاية في النكاح.

وهذا هو مستند نفاة القياس - كما سبق بيانه -.

لكن أجنباً عن ذلك وقلنا فيما سبق: إذا لما تبعتنا الفتوى الصادرة عن الصحابة - رضي الله عنهم - وجدناهم يتبعون العقل والأوصاف، ويتزكرون تنزيل الشرع على التحكم والتعبد ما أمكنا، فكذلك هاهنا، ولا فرق بينهما.

***

الجواب عن دليل هؤلاء العلماء

إن العلماء الذين قالوا: يقصر القياس على الوصف المؤثر في الأصل فقط - دون الملائم والغريب، ذكروا عبارات ينفي أن نجيب عنها، وهي كما يلي:

الجواب عن العبارة الأولى

قوله (وقولهم): يحتمل أن ثم مناسبة آخر، فهو وهم محض، وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر، لو ظهر لبطل الظن، ولو فتح هذا الباب لم يتم قياس، فإن المؤثر إنما يغلب على الظن؛ لعدم ظهور الفرق، ونعدم ظهور معارض، وصيغ العووم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قريبة مخصصة، ولو ظهرت لزال الظن وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه، ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم يميزوا جنساً على جنس، فهمها سلمتم غلبة الظن أوجب اتباعه).

٢٣٩
ش: أقول: لما قال العلماء: «يقصر القياس على المؤثر فقط، دون الملائم والغريب»، وقالوا - في دليلهم -: «يحتل أنه يوجد في تحرير الخمر وصف آخر - غير الإسكار - هو الباعث للشرجع، ولم يظهر لنا وإنما مالت أنفسنا إلى الوصف الذي ظهر لنا؛ لعدم ظهور آخر، لا لدليل دل عليه.»

يجب عن ذلك: بأن ما ذكرتموه هو وهم محض من وجوه:

**الوجه الأول**

أن احتمال وصف مناسب آخر بدون إثباته وإظهاره، هذا لا يؤثر في الوصف المناسب الذي غلب على ظننا - وهو الإسكار -، ولو أظهر لعرض على عقول المجتهدين فإن كان وصفاً مناسباً أقوى من الظاهر لنا: قبلناه، وإن لم يكن: ردهناه.

أما مجرد احتمال وجود وصف فهذا لا يمكن أن يلتفت إليه.

**الوجه الثاني**

أنه لو فتح هذا الباب - وهو رد ما غلب على الظن بمجرد احتمال وجود وصف آخر - لم يستقم أيه قياس؛ فإن العلة العامة بين الأصل والفرع وإن كانت مؤثرة فإنما غلب على الظن الاجتماع، لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه مبني لم ظهور لزالت عنه غلبة الظن، ولعدم ظهور علة أخرى معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعثة أخرى تنقضي العلة الأولى لاندفعت غلبة الظن.

**240**
الوجه الثالث

أنه يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قريبة مخصصة

لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه والعمل به.

فكذلك هنا.

* * *

الوجه الرابع

أن الصحابة - رضي الله عنهم - لما أجمعوا على جواز الاجتهاد لم

يظهر لنا من ذلك إلا اتباع الرأي الأغلب - بدليل اختلافهم فيما بينهم - ولم

يضبطوا وبحصروا أجناس غلبة الظن، ولم يميزوا جسناً عن جنس.

فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه مطلقاً سواء كان

الوصف المناسب مؤثراً، أو ملائماً، أو غريباً.

* * *

الجواب عن العبارة الثانية

قوله: (وقولهم: هذا وهم) لا يصح، فإن الوهام ميل النفس من غير

سبب، والظن: ميلها بسبب، وهذا الفرق بينهما، ومن بين أمره في

المعاملات على الظن كان معدورةً، ومن بدأ على الوهام سفه، ولو تصرف في

مال الية المأل الظن لم يضمن، ولو تصرف بالأهاب ضمن، ود بينا الظن هاهنا

فوجب اتباعه. والله أعلم).

ش: أقول: لما قال بعض العلماء: يُقصر القياس على المؤثر، دون

غيره، وعلموا ذلك بقولهم: إن تبين أحد الاحتمالات الثلاثة - السابقة

الذكر في دليلهم - تحكم وهم؟

٢٤١
أجيب عن ذلك: بأن كلامكم هذا لا يصح، وذلك لأنه غلب على ظننا
أن علة تحريم الخمر هي: الإسكار، وذلك بأمارات وقرائن دلت على ذلك.
وفق بين الوهم والظن.
فالوهم: ميل النفس من غير سبب مرجع.
أما الظن: ميل النفس بسبب مرجع.
والظن معتبر في الأحكام الشرعية والتصرفات.
فمثلاً: من بني أمره في المعاملات الدينية على الوهم سفه في عقله.
ومن بناء على الظن كان معدوراً، وتصرفه تصرفًا شرعيًا.
ومن تصرف في مال اليمين بالوهم لم يضمن، وإن تصرف بالوهم
ضمن، ومن رأى مركب القاضي عند باب الأمير، واعتقد بأن القاضي عند
الأمير وبنى على ذلك مصلحة لم يكن متوهماً، والظن يجب العمل به. والله
أعلم.
تنبيه: سبق بيان أقسام الوصف المناسب من حيث التأثير وعدم التأثير,
وهي الوصف المناسب المؤثر، والملائم، والغريب.
وهناك من يذكر معها اثنين آخرين هما:
المناسب المرسل، وهو الوصف الذي لم يشهد له أصل معين بالاعتبار
ولا بالإلغاء، وهو المصلحة المرسلة. - كما سبق بيان ذلك -.
المناسب الملفغي، وهو الوصف الذي لم يشهد له أصل بالتالب بوجه
من الوجه، وقد ظهر إلغاؤه، وإعراض الشارع عنه في جميع صوره. وقد
سبق بيان الأمثلة عليه في المصلحة المرسلة.
تنبيه آخر: ما سبق ذكره هو تقسيم المناسب من حيث التأثير وعدم

242
التأثير، وهنا تلك تقسيمات لوصف المناسب غير ما ذكره ابن قدامة رحمه
الله قد تركت ذكرها لأنه سبق الإشارة إليها في «المصلحة المرسلة»؛
لأنها داخلة فيما ذكر سابقاً.

***

النوع الثاني

إثبات العلة بالسبر والتقييم

قوله: (النوع الثاني: في إثبات العلة: السبر).

ش: أقول: النوع الثاني من أنواع إثبات العلة بالاستنباط
والاجتهاد: السبر والتقييم.

***

تعريفهما لغة

 والسبر لغة: الأصل، واللون، والهيئة، والمنظر، ومنه قولهم: حسن
السبر، أي: حسن الهيئة.

ويطلق على الاختبار، يقال: سبرت الجرح أسبره: إذا نظرت ما
غوره.

 والتقييم لغة: مأخوذ من قسم الشيء إذا جزأه وفرقه.

تبنيه: بعض العلماء يعبر عن ذلك بـ«السبر» كابن قدامة، وهنا
وبعضهم يعبرون عنه بـ«التقييم» فقط، وبعضهم يعبرون عنه بـ«السبر
والتقسيم»، وهو الاسم المنتشر.

***

242
المراد بهما عند أهل الأصول
يراد بالسبر عند علماء الأصول: "اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها
للتحليل".

ويراد بالتقييم عندهم: "حصر الأوصاف المحتملة للتحليل، بأن
يقال: العلة إما كذا أو كذا".

***

تعريفهما اصطلاحاً
قوله: (قال أبو الخطاب: ولا يصح إلا أن تجمع الأمة على تحليل
أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة، فيعلم صحتها
كلا يخرج الحق عن أقوال الأمة، فنقول: الحكم معلل، ولا علة إلا كذا،
or كذا، وقد بطل أحدهما تعيين الآخر).

ش: أقول: هذا هو تعريف السبر والتقييم في اصطلاح العلماء.
or تقول - في تعريفه - السبر والتقييم هو: حصر الأوصاف
الموجودة في الأصل المقبلي عليه الصالحة للعلية في عدد، ثم إبطال ما
لا يصلح بدليل، فيتعين أن يكون الباقى علة.

***

اعتراض على التسمية
جرت عادة العلماء - ممن جمعوا بين هذين اللفظين في الذكر - أن
يقدموا ذكر السبر على التقييم، ومن خلال التعريف الاصطلاحي للسبر
والتقسيم، ويبيان المراد منها، يكون من الأنسب تقديم التقسيم على السبر
في الذكر ما دام أنه متقدم عليه في الواقع ونفس الأمر، فيقال: "التقسيم

244
والسبر؛ لأن التقسيم مقدم في الوجود على السبر؛ بدأ بحصر الأوصاف وتعدادها وذكرها وتقسيمها، ثم بعد ذلك بدأ بسبرها واختبارها لاختيار الصالح للتعليم من غيره، ويجيز بعضها عن بعض.

**

جوابه

إن التسمية الصحيحة هي: السبر والتقسيم كما انتشر على ألسنة العلماء وفي كتبهم؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن السبر وإن تأخر عن التقسيم، فهو متقدم عليه؛ لأن المجتهد أولًا يسبر ويختبر المخل هل فيه أوصاف، أو هو تعبد، ثم إذا أثبت أن فيه أوصاف يحصر تلك الأوصاف، ويقسمها، ثم يسبر ثانياً، فقدم السبر في اللفظ باعتبار السبر الأول.

الأمر الثاني: أن الأصل هو السبر؛ لأنه هو الذي يؤثر في معرفة العلية، وأما التقسيم فقد وجد؛ لأن السبر يحتاج إلى شيء يسبر.

**

أمثلة للسبر والتقسيم

قوله: (مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة الكيل، أو القوت، أو الطمع، وقد بطل التعليم بالقوة، والطعن بيث أن العلة الكيل).

ش: أقول: الأمثلة على استعمال هذا المساسك وهو: السبر والتقسيم - لإثبات العلة الشرعية كثيرة جداً، وسابقاً به محسوس

لتنصور المقصود من السبر والتقسيم، فأقول:
انت رأت زيداً يعطي عمراً ألف ريال، فأنتم تريد معرفة علة وسبب إعطاء زيد لعمرو هذا المبلغ، فتجتهد وتحصر ثلاث علل وأسباب لذلك، هي كما يلي:

العلة الأولى: تقول: لعله أعطاه لكونه قريباً.

العلة الثانية: تقول: لعله أعطاها لكونه يُسدد ديونه عليه.

العلة الثالثة: تقول: لعله أعطاها لكونه فقيراً.

هنا قد انتهيت من استنباط ما يمكن أن يكون علة وسبب لإعطاء زيد لعمرو، وتقول: لا يوجد علة أخرى.

فبدأ بسير واختبار هذه الالعات; إذ لا يمكن أن تتجتمع غالبًا.

فقول:

أما العلة الأولى: وهي: كونه أعطااه لكونه قريباً - فقد ثبت بطلانها؛ لأنك بعد الاستقراء والتتبع ظهر لك أن زيداً ليس قريباً لعمرو.

أما العلة الثانية: وهي: كونه أعطااه لكونه يُسدد ديونه عليه - فقد ثبت بطلانها؛ لأنك ثبت بالتبين والادلة: أن عمراً ليس بالغني الذي يمكنه إقراض الآخرين.

فلم بقي إلا العلة الثالثة، وهي: أن زيداً أعطا عمراً لكونه فقيراً؛ حيث ثبت بالادلة والأعمال فقره.

أما الأملئة عليه من الشرع فهي كثيرة، ومنها:

المثال الأول: أن يقول القاضي - مثلًا - إن تحريم الربا في البر ثبت لعلة، والعلة هذه يحتمل أن تكون: كونه مكلفاً، وإما كونه مطعوماً، وإما كونه مقتاتاً، وإما كونه مدخراً، وإما كونه موزوناً.

٢٤٦
عَفَّا قام القاضي بجمع هذه الأوصاف المحتملة للتعليل، فإن هذا ما يُسمى بالتقسيم.

ثم يختر ويسب تلك الأوصاف، وينظر فيها، ويسقط ما لم يجده مناسباً وما لا يصلح لتعليل الحكم به، بحيث يبقى ما يمكن التعليل به، وعجز عن إبطاله - وهو: «كونه مكيلًا»، فيقول: إن علة تحريم الربا في البر هي: كونه مكيلًا.

المثال الثاني: قول الشافعي - مثلًا - في ولاية الإجبار على النكاح:

إن هذا الحكم إما أن يعدل بالصغير، أو يعل بالبكارة.

أما تعليل الإجبار على النكاح بالصغير فهذا باطل؛ لأنها لو كانت العلة الصغر، لثبتت ولاية الإجبار على الرب الصغيرة؛ لوجود نفس العلة فيها، وهذا مخالف للنص وهو قوله: «الرب أحق بنفسها»، وهو عام للميث الصغيرة والكبيرة.

فلم يبق إلا أن يعدل بالثاني، وهو: البكارة.

* * *

شروط صحة السبر والتقسيم.

قوله: (فيعتاج إلى ثلاثة أمور).

ش: أقول: إن السبر والتقييم لا يصح إلا إذا توفرت ثلاثة شروط فيه، هي كما يلي:

الشرط الأول

قوله: (أخذه: أنه لا بد من علة، ودليله: الإجماع على أن الحكم معلل، فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إنساد جميع علل إلاّ واحداً صحتها).

واشترطنا ذلك؛ لأن الحكم إذا لم يجمع على تعليله، وحصر المجتهد جمع علل هذا الحكم، فإنه لا يلزم من إفساد وإبطال جميع تلك العلل:

صحة العلة التي عجز عن إبطالها.

* * *

دليل ذلك

قوله: (الجواز أن يكون الحكم ثابتاً تبديلاً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صححتها إلاَّ خلو المَحل عما سواه، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل، وقال المستدل: بحثت في المَحل فلم أعلم على ما يصح لتعليل ليس بأولى من قول خصمه: بحثت في الوصف الذي ذكرته، فلم أعلم على مناسبة، أو ما يصح به لتعليل فيopus الكلامان).

ش: أقول: استدل ـ على الشرط الأول لصحة السبر والتقييمـ: بأنه يجوز أن يكون الحكم غير معلل ـ أي: تربيدي ـ ووهم هذا المستدل وقال:

بإنه معلل.

ولا دليل عنده على صحة العلة التي علِل بها الحكم إلاَّ أن المَحل قد خلِع عما سواه من العلة، ووجود علة في الحكم بدون النظر إلى غيرها لا يكفي في تعليم الحكم.

فإن قال المستدل: أنا بحثت في المَحل فلم أجد على ما يصح لتعليل سوى هذا الوصف، وسميته.

فقول خصمه: وأنا أيضاً بحثت في هذا الوصف الذي ذكرته، فلم
اعتبر على مناسبة بينه وبين الحكم، أو يقول له: لذلك لا يصلح أن يُعلل به الحكم.

فيعترض الكلامان؛ لأن كل قول في قوة الآخر.
لذلك لا بد أن يجمع العلماء على كون الحكم معلاً.

* * *

الشرط الثاني
قوله: (الأمر الثاني: أن يكون سببه حاصلًا لجميع ما يُعلل به).
ش: أقول: الشرط الثاني - من شروط السبب والتقييم - أن يسير،
ويستنبط جميع العلة التي يمكن أن يُعلل بها الحكم، ويحصرها؛ لأنه إذا لم يكن حاصلًا لجميع علل الحكم لجاز وجود علة لم يذكرها قد تكون هي العلة الحقيقية لمشروعة الحكم فيكون القياس خطاً.

* * *

كيف يحصر العلة؟
ثبت حصر علل الحكم من طريقين، هما:

الطريق الأول
قوله: (إما بموافقة خصمه).
ش: أقول: الطريق الأول - لإثبات حصر علل الحكم - أن يوافق
خصوص المستند على انحصر العلة فيما ذكره المستند.
أي: أن يسلم الخصم بأن ما ذكره المستند من الأوصاف هي الممكنة
لأن تكون علة لا غيرها.

٢٤٩
كانحصر علة إجبار الصغرى على التكافح بـ: "الصغر"، أو "البكارة"،
وكانحصر علة تحرير الراقي في البر بـ: "الكيل"، أو "الطعم"، أو "القوت"،
أو "الادخار"، أو "الوزن".

**

الطريق الثاني

قوله: (وإما أن يبدر حتى يعجز عن إبراز غيره، فإن كان مناظراً كفاه
أن يقول: هذا متهه قد رتي في السير، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك
ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها، فإن
كنتمها حيئي عتاب، وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل
مست الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم).

ش: أقول: الطريق الثاني أن لا يسلم الخصم بهذا الحصر الذي ذكره
المستدل.

وهنا يختلف الأمر بالنسبة للمستدل:

فإن كان المستدل متجهداً فعلبه السير للأوصاف بقدر إمكانه بحيث
يعجز عن إيراد غير ذلك من الأوصاف.

وإن كان المستدل مناظراً - أي: أمامه خصم يناظره في مسألة ما -
فإن يكفيه أن يقول: هذا ما استطعت التوصل إليه من أوصاف، ومنتهى
قدرتي في السير، وقد بحثت فلم أجد غير ذلك، وعليك - أيها الخصم -
أن يلزمك ما يلزمك إذا كنت تشاركتي في الجهل بغير ذلك من الأوصاف.

أما إن كنت مطولاً على وصف آخر غير ما ذكرت فعليك التنبيه عليه،
وإبرازه وإظهاره ليتسنى لي النظر في صحته، وفساده. فإن كتمان ذلك

٢٥٠
الوصف أو العلة محروم، ومن كتم ذلك فهو إما كاذب وهو حرام، وإما قد
كتم دليلًا مست الحاجة إلى إظهاره وهو محروم أيضاً.
وكلاهما يتبينان في جعل هذا الخصم لا يعول على قوله، ولا يعتد
بما صدر عنه، هذا ما درج عليه جمهور الأصوليين.

***

الشرط الثالث

قوله: (الثالث: إبطال أحد القسمين).

ش: قول: الشرط الثالث - من شروط وصحة السير والتقييم -
أن يقوم المستدل بإبطال كل العلل التي علل بها الحكم إلاّ واحده فتكون هي
علة حكم الأصل، فيلحق الفرع بالأصل بسببها.

***

طرق السبر وحذف الأوصاف غير الصالحة للتحليل بها

قوله: (وله في ذلك طريقان).

ش: قول: المستدل يقوم باختيار علة واحدة، ويعلل الحكم الشرعي
بها، ويفحذف العلل والأوصاف غير الصالحة للتحليل بها، ويستك في حذف
واستبعاد الأوصاف غير الصالحة مسألة وطرق، إلّا ذكر أهمها:

الطريق الأول

قوله: (أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين به أنه ليس
من العلة؛ إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه).

ش: قول: الطريق الأول - من طرق حذف الأوصاف والعلل التي
لا تصلح للتحليل - الإلغاء، وهو: بيان أن الحكم في الصورة الفلانية

٢٥١
ثابت بالوصف الذي استبقى فقط دون غيره، ويتبين بهذا أن المحدود من الأوصاف لا أثر له في الحكم، لأنه لو كان المحدود من الأوصاف له أثر في الحكم لما جاز إثبات الحكم بدونه.

ويمكن أن أصور لك ذلك فأقول: إن المستدل يقوم ببيان أن الوصف الذي أبقى للتحليل به قد ثبت به الحكم في صورة من الصور، من غير أن يقترن بالوصف، أو الأوصاف التي تم إلاغاؤها وحذفها، وهذا يوضح أن الوصف الذي أبقى مستقل بالتحليل، وعند ظهور ذلك يتمتع إضافة الحكم في محل التعليل إلى الوصف الذي تم حذفه؛ لأن في هذا إثباتاً للحكم بوصف لم يثبت استقلاله، وإلغاء للوصف الذي ثبت استقلاله، وهو ممتنع.

***

الطريق الثاني

قوله: (الثاني: أن بين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام: كالطول، والقصر، والسود، والبيض).

ش: أقول: الطريق الثاني - من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتحليل - أن بين أن ما يحذفه المستدل من الأوصاف من جنس الأوصاف التي عهدنا وألفنا وعرفنا من الشارع عدم الالتفات إليها في إثبات الأحكام، مثل: وصف الطول، والقصر، والبيض، والسود، وكبر الجسم، وصغره.

***

252
الطريق الثالث
قوله: (أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها: كالذكورية والأنوثة في سراية العتق).
ش: أقول: الطريق الثالث - من طريق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل بها - أن يكون الوصف المحدد قد عهد من الشارع، وعرف وألف منه إلغاءه، والإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه في جنس ذلك الحكم المكلف، وحينذاك يكون إلغاؤه واجباً حتى ولو كان مناسباناً، ويمثل له بقوله: - عليه الصلاة والسلام -: فمن أعتق شركاً له في عيد قوم عليه الباقين... فإن هذا وإن أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورية، وسراية العتق، غير أنا لما عهدنا من الشارع النسوية بين الذكر والأنثى في أحكام العتق أغلبنا صفة الذكورية في السراية، بخلاف ما عهد من الأحكام، أي: أن الشارع يفرق بين الذكورية والأنوثة في غير ذلك من الأحكام كالقضاء، والشهادة، والإمام، والإرث، وولاية عقد النكاح.

* * *

النقض لا يكفي في إفساد علة خصمه
قوله: (ولا يكفي في إفساد علة خصمه: النقض).

* * *

دليل ذلك
قوله: (لا احتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله: صحة علة المستدل بدونه).

253
ش: أقول: الدليل على أن المستند لا يكفي في إفساد الوصف الذي
أبرزه المعترض أن بين كونه منتقضاً، هو: أن الوصف المذكور يحتل أن
يكون جزء العلة ويعتبر أن يكون شرطاً للعالة، وبناءً على ذلك: لا يكون
الوصف مستقلًا بوجود الحكم لوجوده.
ولا يلزم من عدم استقلاله بوجود الحكم صحة علة المستند بدونه;
لما قلنا أن هذا الوصف جزء للعالة، أو شرط لها، والعالة لا يمكن أن تصح
بدون شرطها، أو جزئها.

* * *
هل يفسد الوصف الذي ذكره المعترض
بقول المستند: بحثت فلم أحد
مناسب بين ما ذكرت وبين الحكم؟
لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:
المذهب الأول
قوله: (ولا يكفيه - أيضاً - أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما
عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه
فيفسد، فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعه علة، أو سلم له ذلك بموافقة
خصمه فذلك يكفيه ابتداءً، بدون السرب، فالسرب إذا تطويل طريق غير مفيد
فلتصطلح على رده).
ش: أقول: المذهب الأول: إذا قال المستند: بحثت في الوصف
الفلاني المحفوظ - والذي ذكرته أيها المعترض - فلم أجد ولم أعثر فيه
على مناسبة بينه وبين الحكم، ولا فيه ما يوهم المناسبة فيجب إلغاؤه.
254
لا يمكن أن يؤكيده على إسقاط ذلك الوصف، وذلك لأن الخصم أيضاً يقول له: بحث في الوصف الذي أظهرته - أيها المستند - فلم أجد بينه وبين الحكم مناسبة في تعارض الكلام. فإن رد المستند على خصمه هذا الكلام، وبين صلاحية الوصف الذي أثبته ليكون علة للحكم، فإن ذلك يكفيه، بدون السبر الذي قد نقله الكلام فيه بدون فائدة.

**

المذهب الثاني


ذهب إلى ذلك بعض الشافعي: كالآمدي.

**


٢٠٥٠
فلم اتفق الحنبلي والمالكي على فساد علة الشافعي - وهي:
الادخار - ثم أفسد الحنبلي علة المالكي - وهي: الطعم - فهل هذا دليل
على صحة علة الحنبلي - وهي: الكيل؟ -
اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول
قوله: (وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعديل من
سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه، كان ذلك دليلًا على صحة علته).

ش: أقول: المذهب الأول: إذا اتفقت خصمان - وهي الحنبلي
والمالكي - في المثال السابق على فساد علة من سواهما - وهي علة
الشافعي وهي: الادخار - ثم أفسد الحنبلي - مثلًا - علة المالكي: كان
ذلك دليلًا على صحة علة الحنبلي وهي: الكيل؛ لأن علة الشافعي - مثلًا -
قد فسست باتفاقهما على إفسادها، وعة المالكي قد فسست بسبب إفساد
الحنبي لها، فلم يبق إلا علة الحنبلي.
ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

المذهب الثاني
قوله: (وليس صحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدلاً على فساد قول من
خلافهما، والذي فسست عليه منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده
فساد علة الغائب، فتساوي عند الأمر فيهما، فلا يتعين عليه صحة إحدهما
ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليمه، ويظل جميع ما قيل: إنه علة. والله
أعلم.)

٢٥٦
أي: أن ما قيل في المذهب الأول ليس صحيح، فلا يكون ذلك دليلاً على صحة علة الحنบلي.
وأيضاً: فإن الحنبي يعتقد فساد علة المالكي، والمالكى يعتقد فساد علة الحنبي.
أي: أن كل واحد منهما يعتقد فساد علة غيره من حاضر وغياب.
فيتعارض اعتقادهما، وليس أحدهما بأولى من الآخر.
فلا تتعين عند أي مجتهد صحة العلة إلا بشروط:
أولها: أن يكون الحكم قد أجمع على تعليله.
ثانيهما: أن يقوم بحصر ما يمكن أن يعدل به ذلك.
ثالثها: أن يسير ويختبر تلك العلل، ويحذف ويبطل ما لا يصلح أن يكون علة، فإذا عجز عن إبطال علة، فتكون هي العلة الشرعية عنده، وذلك كله بالأدلة والبراهين.

***

257
الفرق بين السبر والتقسيم، وتنقيح المناط

سأل بعض الطلاب قالةً: إن في بيانك للسبر والتقسيم شيئًا من تنقيح المناط، فهلًا بنت ذلك؟ قلت في الجواب عن ذلك: لقد قلنا هناك: إن تنقيح المناط: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم.

فإذا نظرنا إلى هذا التعريف لتنقيح المناط فالفرق وبينه وبين السبر ظاهر؛ لأن النظر – هنا – ليس في الوصف فإنه في الأصل الذي ألغى المجتهد اعتبار خصوصه؛ ليعمل الحكم ما اشترك معه في ذلك الوصف مما لا نص فيه.

أما على قول من قال: إن تنقيح المناط هو: «حذف بعض الأوصاف عن الاعتبار بالاجتهاد؛ ليناط الحكم بالباقي»، فقد اختلف فيه العلماء، على مذهب:

المذهب الأول

أنه لا فرق بين تنقيح المناط، وبين السبر؛ لأن تنقيح المناط في الحقيقة: استخراج للصلة بالسبر، وهو مذهب إمام الهمرين.

** *

المذهب الثاني

أنه يوجد فرق بينهما، وهذا مذهب الجمهور.

واختلف أصحاب هذا المذهب في وجه الفرق على أقوال:

فقيل: إن تنقيح المناط اجتهاد في الحذف والتعيين – معًا. أما السبر فهو اجتهاد في الحذف – فقط – فيتعين الباقٍ.

وقيل: إن وجه الفرق بينهما هو:
أن السير يجب فيه حصر الأوصاف الصالحة للعلية، ثم إلغاؤها عدا ما ادعى عليه.
أما تنقيح المناظر فإنه يلاحظ الأوصاف التي ذكر عليها ظاهر النص، وهو وإن كان الحصر فيه موجوداً، لكنه غير ملاحظ.
وقيل: إن وجه الفرق بينهما:
أن السير والتقسيم لا بد فيه في تعيين الجامع والاستدلال على علية.
أما تنقيح المناظر فإنه لا يجب فيه تعيين العلة.

**

اقسام التقسيم

ينقسم التقسيم إلى قسمين:
القسم الأول: التقسيم الحاصر، أو المنحصر.
القسم الثاني: التقسيم المنتشر.
وإليك بيان كل واحد منهما باختصار، فأقول:

القسم الأول:

التقسيم المنحصر أو الحاصر

هو الذي سبق الكلام عنه، والمواد به: ما يكون دائماً بين النفي والإثبات، وطريق معرفة العلة فيه.

وبينه: أن يقوم المجتهد بحصر الأوصاف التي تنقد في الذهن مما يمكن التعليل به، ثم يختارها بالأدلة والأعارات، فيبطل ما لا يصلح منها للعلية بواحد من طرق الإبطال والحنف الح سابقة الذكر، فيما يتبقى بعد هذا الحذف والإبطال يعد هو الوصف الذي يتميز للتعليل به عند القائم.

٢٠٩
وقد سبق هذا القسم بتفاصيله، وشروطه، وطرقه.

وإلى القسم يفيد العلية ظناً، وقد يفيدها قطعاً.

ويكون قطعياً في حالة كون الحصر للأقسام وإبطال الوصف غير المطلوب بطرق قطعي، وذلك قليل في الشرعيات، ويكثر في العقليات.

ويكون الحصر ظنياً إذا كان الحصر والإبطال بطرق ظني، وهو كثير في الشرعيات.

* * *

القسم الثاني:
التقسيم المنتشر

والمراد به: ما لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، أو كان دائراً بينهما، ولكن الدليل على نفي علته فيما عدا الوصف المبين فيه ظني.

وطرق معرفة العلة في التقسيم المنتشر: أن يقال:

الحكم إما أن يكون معلاً، أو لا يكون كذلك.

أما كونه غير معلاً فهو بعيد؛ لأن الغالب المألوف من الشارع - على حسب ما دل عليه الاستقراء - أن أحكام الله - تعالى - معالة.

وإذا ثبت أن الحكم معلاً، فإن العلة إما أن تكون ظاهرة لنا، أو غير ظاهرة.

أما كونها غير ظاهرة بذلك بعيد؛ لأسباب، من أهمها:

الأول: أن الغالب في علل الأحكام إنما هو الظهور، وإذا وجد فرد منها غير ظاهر فإن اندراج الفرد تحت الأعم والأغلب أغلب على الظن، فيكون ظهورها أغلب على الظن.

٢٦٠
الثاني: أن الحكم إذا كان معقول المعنى كان على وفق المعتاد من تصرفات العقلاء، وأهل العرف، والأصل مطابقة الشرع للعقل والعرف.

الثالث: أن عدم ظهور العلة يبطل فائدة التحليل؛ وذلك لأن فائدة التوسع في معرفة الأحكام، وانتقاد المكلف لها، وتلقيها بالقبول ما دامت نفسه مطمنة أن الحكم ملائم لطبيعته.

وإذا ثبت أن عدم ظهور العلة بعيد، فإن الغالب ظهورها، وحينئذ تقول: العلة إما هذا الوصف، أو ذاك الوصف، أو الوصف الفلاني.. إلى آخر الأوصاف التي تكون محتملة للتحليل في نظر المعلل، ولم كان المعلل سليم الحس والعقل عدلاً ثقة، فإنه يحصل غلبة الظن بانحصر صفات محل الحكم فيما ذكره، ولم يجد سواه.

ثم بعد أن ثبت حصر الأوصاف بالطريقة السابقة يسقط بعد ذلك بعضها عن درجة الاعتبار بدليل صالح يغلب على الظن منه عدم صلاحية ما أسقط للتحليل به.

وعند ذلك يلزم انصرار التحليل فيما استبقاه.

* * *

اختلاف العلماء في إفادة هذا القسم للعلمية

لقد اختلف العلماء في هذا القسم وهو: التقسيم المنشر - هل يفيد العلية أو لا؟ على مذاهب:

المذهب الأول

أنه حجة مطلقًا في إثبات العلة - كالقسم الأول، وهو التقسيم الحاصر - 221
وقلنا: «مطلقًا»، أي: أنه حجة للمستدل وهو المناظر، وحجة للمعترض وهو المناظر؟ لأنه لا معنى للماناظرة إلا إظهار مأخذ الحكم.

هذا مذهب الأمورين من الشافعية ومن المالكية، وبعض الحنابلة، والمعترزة.

**

المذهب الثاني

أنه ليس بحجة مطلقاً، لا في القطعيات، ولا في الظنيات، لأنه متي جاز إبطال وصف جاز إبطال الباقى من الأوصاف.

ورى لبعض الشافعية كالسامعاني.

**

المذهب الثالث

أنه حجة في الإحكام العملية، دون العلمية؛ لأن العملية يكفي فيها غلب ظن، والتقسيم المتشير يثير غلبة الظن.

وهو مذهب بعض الشافعية كامام الحرمين، وصفي الدين الهندي.

**

المذهب الرابع

أنه حجة للمستدل وهو المجتهد المناظر، فقط، دون المناظر، أي: أنه لا يكون حجة على الغير.

ذهب إلى ذلك الآمدي.

ولعل ذلك هو الحق عندي؛ لأن المجتهد مهما غلب على ظنه شيء

٢٦٢
فيجب أن يأخذ به، وهذا التقسيم - يعني: المنتشر - يثير غلبة الظن عند المجتهد فيجب أن يتبع ما غلب على ظنه. والله أعلم.

**

النوع الثالث:

إثبات الycle بالدوران

قوله: (النوع الثالث في إثبات الycle: أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعده بعدمها).

ش: أقول: النوع الثالث من أنواع إثبات الycle بالاستنباط والاجتهاد: الدوران.

تعريفه لغة:

الدوران في اللغة مأخوذ من دار الشيء يدور دوراً، ودورانًا، بمعنى طاف.

تعريفه اصطلاحاً:

الدوران - اصطلاحاً: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف أو العلة، وأن يوجد الحكم عند عدم الوصف أو العلة وهو لجمهور العلماء وسماء بعض العلماء - كالآمدي وابن الحاجب - بالطرد والعكس؛ لكونه يمنع عنهم.

مثاله: وجود التحريم عند وجود الشدة في الخمر، وعدم التحريم عند عدم الشدة.

أو تقول: دوران حكم العصير مع وجود الإسكار، وعدم وجوده، فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار كان خلالًا، فلما حدث الإسكار حرم، فلما زال الإسكار، وصار خلالًا خلالًا.

٢٦٣
فهنا تلاحظ: أن الحكم - وهو التحريم - دار مع الإسكار والشدة ووجوداً وعدماً.

***

حجية الدوران

لقد اختلف العلماء في حجة الدوران، وإفادته للعليمة على مذهب هي كما يلي:

المذهب الأول

أن الدوران يفيد ظن العليمة بشرط عدم المزاحم، وعدم المانع وهذا مذهب ابن قدامة - هنا - وهو مذهب جمهور العلماء.

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الأول على أن الدوران يفيد العليمة ظناً بأدلة، إليك أهمها:

الدليل الأول

 قوله: (فإنها دليل على صحة العليمة العقلية وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة).

شي: أقول: الدليل الأول - من الأدلة على أن الدوران يفيد العليية -:

قياس العليمة العقلية على العليمة العقلية. بيان ذلك:

أنا نجد العقلاء بأسرهم - مع اختلاف عقائدهم وملتهم - يفعلون في أمر الأدوية، والأغذية إلى التجربة، فهم عندما يرون التجارب أثبتت أن الأثر الفلالتي مما يعد صحة ونشاطاً قد حصل عند استعمال الدواء، أو الغذاء الفلالتي وتكاره، ولم يحصل ذلك حالة انعدامه، فإنهم يستمرون به عندها.
يريدون الحصول على ذلك الأثر، ولولا غلبة ظنهم ان استعماله سبب لذلك الأثر لما فزعوا إليه عند إرادتهم له، ولم يفزعوا لغيره.

كذلك الكسر — مثلاً — يوجد الانكسار بوجوده، ويعدم بعده.

ووهذا كله مستنده الدوران، فإذا كان الدوران دليل على صحة العلة العقلية فيكون دليلاً على صحة العلة الشرعية، ولا فرق.

**

الدليل الثاني

قوله: (ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلاً جالساً، فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وكثر من غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله).

ش: أقول: الدليل الثاني - من الأدلة على أن الدوران يفيد العلية -:

أن الدوران يفيد العلية في الأمور العادية والمألوفة، فإذا كان الأمر كذلك في الأمور العادية، فإنه يفيد ظن العلية في غيرها؛ لعدم الفارق، تبين ذلك الأمثلة:

فمثلاً: لو أن زيداً دخل، فرأينا عمراً قد قام، فلما خرج زيد جلس عمرو، وكثر من ذلك فإنه يغلب على ظننا: أن العلة في قيام عمرو هي:

دخل زيد.

مثال آخر: لو أن جماعة من الناس قد رأوا زيداً يغضب عند مناداته بلقب مخصص، ولا يغضب إذا دعي بغيره، وقد تكرر ذلك منه مراراً، فإنه يحصل لهم الظن أنه إنما غضب لكونه يدعى بذلك اللقب المخصص، ولهذا فإنهم لو سلوا عن سبب غضبه فيمَا لا شك فيه أنهم ستعلمونه بذلك
المذهب الثاني

قوله: (فإن قيل).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً.

وهو: مذهب بعض العلماء: كالآمدي، وابن السمعاني، وابن الحاجب، وهو مذهب أكثر الحفية، وهو الظاهر من مذهب المالكية.

أ Delaware أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب الثاني على أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً بأقلام إليه أهمها:

الدليل الأول

 قوله: (الوجود عند الواقع طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر؛ إذ ليس بشرط في العلل الشرعية).

ش: أقول: الدليل الأول على أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً: 266
أنه لا معنى للدوران إلا الطرد والعكس، وكل واحد بمفرده لا يفيد العلية، 
فينتج أن مجموعهما لا يفيد العلية. بيان ذلك:
أن الدوران الوجودي — وهو: الوجود عند الوجود — طرد محض، 
والطرد من حيث هو طرد لا إشعار له بالعلية البيئة، فلا توفر فيه للمقتضي 
المطلوب أولًا للعلية، غاية ما في الأمر أنه مشعر بعدم النفاذ. 
وأيضاً الدوران العدمي — وهو انعدام الحكم عند انعدام العلة — عكس 
محض، وهو غير معتبر في العلل الشرعية، فلا أثر لوجوده وعدمه.
ولما ثبت أن الطرد والعكس بمفردها غير مفيدين للعلية، فإن 
مجموعهما غير مفيد لها — أيضاً —

***

dلدلل الثانى
قوله: (ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازمًا للعلة، أو جزءاً من 
أجزاءها، فيوجد الحكم عند وجوده؛ يكون العلة ملازمًا، وينتفي بانتفائه، 
ويمكن ما ذكرتم ومع التعراض لا معنى للتحكم، ثم لو كان ذلك علة لأمكن 
كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بيئتها، وينفي بئيتها، 
ثم يبطل هذا المعنى برأيحة الخمر المخصصة به مقوئونة بالشدة يزول 
بالتحريم بزوالها، ويوجد ووجودها، وليس بعالة).

ش: أقول: الدلدل للثاني — من الأدلة على أن الدوران لا يفيد 
العلة —: أنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل 
يمكن أن يكون ذلك الوصف علة للحكم — كما ذكرتم — 
ويحتمل أن يكون ذلك الوصف ملازمًا للعلة وليس بعالة، مثل:

الرائحة الفائحة الملازمًا للشدة المطرية.

٢٦٧
والمراد: الرائحة الملازمة للسكر، فإنه من المعروف أنها تنعدم في العصر قبل الإسكار، وتوجد معه، وتزول بزواله، ومع ذلك فإنها ليست بعثة اتفاقاً.

ويحتمل أن يكون ذلك الوصف جزءاً من أجزاء العلة، أو شرطاً من شروطها والحكم ينفي بانتفاء بعض شروط العلة، وبعض أجزائها.

ومع قيام هذه الاحتمالات، وتعارضها فإنه لا يحصل القطع بالعالية ولا يظنها فلا معنى لتحكيم وجزمكم بأن ذلك الوصف الدائر علة للحكم.

يؤيد ذلك: أنه لو كان كل وصف دائر يعتبر علة للحكم لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا في البر - وهي الكيل، أو الطعم، أو القوت، أو الوزن - أن يثبت الحكم يثبت تلك العلة، وينفي الحكم بنفي تلك العلة ولا يحتاج إلى إبطال علة خصمه.

* * *

الجواب عن أدلته أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يأثران في غلبة الظن، وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثرهما مجتمعين؛ فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في دليلهم الأول -: "إنما لا معنى للدوران إلا الطرد والعكس، وكل واحد بمفرده لا يفيد العلة، فمجتمعهما لا يفديها كذلك".

268
أجيب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول
لا تسلم أن الطرد والعكس لا يؤثران في غلبة ظن العلياء، بل هما مؤثران في غلبة ظن العلياء كل واحد بعفرده.

الوجه الثاني
سَلِّمنا أن كل واحدٍ منهما بعفرده لا يؤثر في العلياء، ولا يلزم من عدم العلياء كل واحد منهما منفرداً عدم عليهما إذا اجتمعاً؛ لأن حكم المجموع قد يختلف عن حكم الآحاد.

يدل على ذلك: أجزاء العلياء نفسها، فإن كل جزء لا يعد علة مستقلة بعفرده، لكنه متي ما اجتمعت الأجزاء صار الجمع علة.

فمثلًا: علة وجوب القصاص هو: "القتل العمد العدوان"، فإن هذه العلياء مكونة من جزأين، أو وصفين: "العمد" و "العدوان"، فلو اقتصرنا على أحدهما ـ وهو العمد مثلاً ـ لا يمكن أن يكون هو العلة فلا بد من اجتماعهما لتصح العلياء وتكمل.

فكذلك: الطرد والعكس معًا يفيدان غلبة ظن العلياء، وكل واحد منهما بعفرده قد لا يفيده.

تنهيه: قول ابن قدامة: "قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن"، غير صحيح فإنه لم يتعرض لذلك فيما سبق.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
قوله: (واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً، والنقض برائحة الخمر غير
لازم؛ فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به؛ إذ قد يمنع ذلك
لمعارة ما هو أقوى منه).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في دليلهم الثاني -:
"إنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل يُحتم أن
يكون كذلك، ويَحتم أن يكون الوصف ملازمًا للحلة وليس بعثة مثل رائحة
الخمر الفائحة الملازمًا للشدة المطرة").

يمكن أن يقال - في الجواب عن ذلك -: إن مجرد احتمال شيء آخر
كأن يكون ذلك الوصف ملازمًا للحلة، أو شرطًا لها، أو جزءًا منها لا ينفي
ظلم ال华丽ة، ولا يمنع من التمكين بما قلناه وهو: ما غلب على ظننا، ولا
يمكن أن نترك شيئاً ثابتاً - وهو ما ظهر لنا في التعليل - من أجل احتمال قد
يثبت وقد لا يثبت، فإذا أظهراً أنه جزء من الحلة، أو ملازم لها، أو شرط
لها فإذا - حينئذ - نظر هل يصح أن يكون معارضاً لما غلب على ظننا
أو لا؟

أما كوننا نترك شيئاً قد ثبت - وهو ظهور ال华丽ة - من أجل احتمال
لم تظهره، فهذا لا يمكن أن يعتقده عاقل.

أما نقضكم للدوران وإي탈كم له براحة الخمر، فهذا لا يلزمها، ولا
يدل على إيطلال الدوران، فإنه يمكن أن يصلح ذلك لتعليل الحكم به، ولكن
لا بد أن تعلم أنه ليس كل ما يصلح أن يعلل به الحكم يلزم منه أن يكون علة
لذلك الحكم بالذات، وذلك لأنه قد يمنع أن يعلل به لمعارض أقوى منه.

ثم نقول: إن المدار الذي اعتبرتمو وصفًا ملازمًا للحلة، وأن العة
حينئذ تكون غيره الاحتمال فيه مرجوع، وهو لا يقبح في ظن على ذلك
الوصف المدار.

٢٧٠
يدل على ذلك: أنا متي ما رأيت دوران حكم مع وصف ووجوداً وعدماً، وكان ذلك الوصف صالحًا للعلية، وتوفر لدينا العلم بعدم وجود وصف آخر فإنه يغلب على الظن أن ذلك الوصف هو العلة مع أن الاحتمال في أن يكون غيره هو العلة - قائم، لكنه احتمال مرجوح، وهذا غاية ما يقصد في حجة الدوران.

وحيث فإن المستند لا حاجة له إلى دفع ذلك الاحتمال المرجوح؛ بناءً على أن طالب الظن ليس عليه دفع الاحتمالات المرجحة، وإنما يرتب ذلك الدفع على طالب التعيين. والله أعلم.

**

المذهب الثالث

قوله: (وقال قوم: إنهما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلاّ إذا وجدنا ما سواء).

ش: أقول: المذهب الثالث - من المذاهب في حجة الدوران - أن الدوران لا يفيد ظن العلة إلاّ إذا أقرن بالسبر والتقسيم - الذي بقي بيه -.

فيقول: هذا الحكم لا بدّ له من علة؛ لأنه حدث بحدث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلاّ إذا وكذا، وقد بطل الكل إلاّ هذا، فهو العلة.

**

الجواب عنه

قوله: (والسبر إذا تم بشروطه استنفني عما سواء، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمرًا حادثًا؛ إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ويفق نبوت 271
الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة، أو يكون الحادث جزءاً تمثل العلة به، أو يكون الحكم غير معلل. (وَلَّهُ أَعْلَمُ)

ش: أقول: يمكن أن يقال - في الجواب عن ذلك - إن مذهبكم هذا غير صحيح، وذلك لأنكم اشترطتم لكون الدوران حجة لإثبات العلة: أن يكون مقتراً بالسير.

والسير كما هو معلوم يعتبر وحدة مسلكاً من مسائل العلة وطريقاً لإثبات العلة به، فيكون المشت للعلة - في المثال الذي ذكرتموه - هو السير والتقسيم، لا الدوران؛ لأن السير والتقسيم الحاصر أقوى من الدوران.

ثم إنه - في مثالكم - لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً فقط - لأنه يحتل أن تكون العلة سابقة، وتتوقف ثبوت الحكم على شرط حادث، كاشتراط الحول في وجوب الزكاة، ويدعو أن يكون الحادث جزءاً لا تتم العلة إلا به، ويحتل أن يكون الحكم تعدي غير معلل.

إذا وجدت هذه الاحتمالات فلا يستقيم مثالكم. (وَلَّهُ أَعْلَمُ)

**

المذهب الرابع

من المذاهب في حجية الدوران: أن الدوران يفيد القطع بالعلية وهو مذهب بعض المعتزلة، وبعض الشافعية.

دليل أصحاب هذا المذهب

قالوا: إن الدوران يفيد القطع بالعلية عندما وجدوا أن الوصف مناسب كما هو الشأن في الإسكار الذي دارت به حزمة العصير.

٢٧٢
جوابه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال، ولا تستلزم العلية؛ لجواز أن يكون وصف مناسب، ولا يكون هو العلة، وذلك لأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم، ومع الاحتمال لا يمكن أن يثبت القطع.

* * *

خلاف العلماء في التمسك

بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس

اختلاف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ومما يشبه هذا شهادة الأصول كقولهم - في الخيل -: ما لا تجب الزكاة في الذكور متفردة لم تجب في الذكور والإناث).


أي: أن مثل ذلك وما يقرب منه يدل على صحة العلة.

مثاله: قولهنا في الخيل: إذا لم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت فلا تجب الزكاة في الذكور والإناث.

والدليل عليه الأصول؛ والبقر، والغنم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، وتجب في ذكورها وإناثها إذا اجتمعت.

البغال والحمير لا تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، ولا تجب في ذكورها وإناثها إذا اجتمعت.

* * *

٢٧٣
دليل ذلك
قوله: (ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة، وما لا تجب، وقولهم: "من صح ظهاره صح طلائه كالمسلم").
ش: أقول: دل على أنه يجوز التمسك بشهادة الأصول على صحة العلة: أن هذا يشبه الاطراد والانعكاس، وهو: ما يسمى بالسرب والوجود.
ومثل قوله في تصحيح ظهار الذمي: "من صح طلاقه صح ظهاره". كالمسلم فإن المسلم العاقل يصحان منه، والصبي والمجنون لا يصحان منهما فصار كالسرب والوجود.
والخلاصة: أن صحة طلاق الذمي شاهد لصحة ظهاره، وعدم وجوب الزكاة في ذكور الخليل شاهد لعدمها في الذكور والإثاث.

**

المذاهب بهذا المذهب
قوله: (ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته لشبهه بما ذكرنا، وتبليبه على الظن).
ش: أقول: ذهب إلى المذهب الأول كثير من الحنبلاة، ومنهم:
القاضي أبو بكر في "العدة"، وابن قدامة - هنا -، وذهب إلى ذلك أيضاً بعض الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي في "اللمع"، وذهبوا إلى صحة العلة به؛ نظراً لشبهه بالدوران، وتغليبه لظن عليه الوصف للحكم.

**

المذهب الثاني
قوله: (ومع منه بعضهم. والله أعلم).

٢٧٤
ش: أقول: المذهب الثاني: أن شهادة الأصول لا تثبت به العلة.
أي: لا يصح التمسك بذلك لإثبات صحة العلة.

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني على ذلك بقولهم: إن شهادة الأصول ليس مسلاكاً من المسالك التي يعتمد عليها في إثبات العلة، وإنما هو يشبه أحد تلك المسالك، وهذه المشابهة ضعيفة، فلا يعتمد عليها.

فمثلًا: استواء افراد الذكور مع كونها مع غيرها في بعض الأصول لعيلة، أو دليل لا يدل على أنه يجب أن يستوي في غيره إلا أن بين وجود تلك العلة فيه، أو دليل يدل عليه.

***

جوابه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن علل الشرع أمارات ظنية، فمتى ما غلب على ظن المجهد أن ذلك الشيء علة لذلك الحكم عمل به؛ استناداً إلى أن العمل بالظن الغالب واجب.

فمثلًا: رأينا الزكاة ركنا في الشرع اتفق المخرج فيه حتى أنها تجب في الذهب والفضة مطلقاً، أي: في مضروبة ومكسورة على الالتزام، وإذا اجتمعا، والجبوب تجب فيها بمعنى واحد، وكذلك الحيوانات لا يفرق بين ذكرها وإناثها في باب الواجب وعددها إذا رأينا ذلك فإنه يغلب على ظننا تعلق الحكم بذلك.

وصار كما لو تقرر من عادة إنسان أنه إذا أعطى ولده شيئاً أعطى أولاده جميعاً مثل ذلك.

٢٧٥
فرأينا قد أعطى زيداً من أولاده مائة ريال غلب في ظننا أنه أعطى بقيته أولاده مثل ذلك. والله أعلم.
تنبيه: ما سبق ذكره هي: الأدلة النقلية والعقلية والاجتهادية الصحيحة الدالة على إثبات العلة الشرعية عند ابن قدامة وأكثر العلماء. وسيذكر فيما يلي مسلكون غير صحيحين لإثبات العلة.

المسائل الفاسدة في إثبات علة الأصل
قوله: (فصل: فأما الدلالة على صحة العلة باطراداً ففاسدة؛ إذ لا يعني له إلاّ سلامتها عن مفسد واحد هو النقد، وانتفاه المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يسلم من مفسد آخر، ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دللاً على صحتها كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة، ما لم تقم بيئة معدلة، فهكذا لا تكتفي الصحة بانتفاه المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة، وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له فهكذا العلة، ويعارض أنه لا دليل على الصحة، اقتراح الحكم بها ليس بدليل على أنها علة فقد يلازم الخمر لون، وطعم، ورائحة يفتقر به التحريم، ويفترد وينعكس، والعلامة الشدة، وأقترانه بما ليس بعلة كاقتراح الأحكام بطعن كوكب، أو هبوب ريح، ثم للمعتضد في إفساد المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى التفاضي عنه طريقةً، ومثال ذلك قولهم – في الخيل –: "مائع لا يصاد من جنسه السمنك، ولا تنبه عليه القنطار فلا تزال به التجاية كالمرق، وكذلك لو استدل على صحتها سلامتها عن علة تفسدها لم يصح، لما ذكرنا، فإن قيل: دليل صحتها انتفاه المفسد، قلنا: بل دليل الفساد انتفاه الصحيح، ولا فرق بين الكلامين.

٢٧٦
ش: أقول: لما فرغ من ذكر مسائل العلة المتبررة عنده، وهي: النص، والاجتماع، والاجتهاد المكوّن من: الوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران: شرع في بيان مسائل العلة غير المتبررة عنده.
أي: مسائل الفاسدة في إثبات علة الأصل.
ذكر مسلكين فاسدين في إثبات العلة الشرعية، هما:
المسلك الأول: اطراد العلة، وجريانها في حكمها.
المسلك الثاني: سلامة العلة عن علة تفسدها، وتقتضي نقيض حكمها.
وأبان قدامة - رحمه الله - قد خلط بينهما في كلامه السابق; لذلك تجدني قد نقلت كل كلامه فيهما، دون تفصيل. وإليك بيان ذلك بالتفصيل، فأقول:
المسلك الأول: من مسائل العلة الفاسدة - الاستدلال على صحة العلة باطرادها، وجريانها في حكمها.
وهذا المسلك فاسد.
والدليل على ذلك: أن الوصف الطردي لا معنى له، وليس فيه إلا سلامته في التفسير الذي من مفسدات العلة.
ولا يلزم من سلامة الشيء عن مفسدات العلة: أن يكون علة.
وهذا يشبه قول القائل: "زيد عالم" فحكم بعلمه، ودليله: أنه لا دليل يفسد دعوى العلم، فعارضه الآخر بقوله: "زيد جاهل" واستدل لذلك بنفس دليل خصمه وقال: قلت ذلك لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.
والحق الذي يمكن أن يقول عليه: أنه لا يجوز الحكم على زيد بكونه

٢٧٧
عالماً بمجرد انطفاء دليل الجهل، ولا يجوز الحكم على زيد بكونه جاهلاً
بمجرد انطفاء دليل العلم، بل يتوقف في ذلك إلى أن يظهر دليل يبين أنه
عالم، أو دليل يبين أنه جاهل.

والصحة والفساد في العلة كذلك فليس سلامتها عن مفسد واحد
– وهو النقض – كاف في الاستدلال على صحتها.

* * *

اعتراض على ما سبق

اعتراض بعضهم قائلًا: إن ثبوت حكم العلة معها، واقترانه بها دليل
على كونها علة.

جوابه

قيل في الجواب عن ذلك: إنكم أضفتم الحكم للعلة، وهذا خطاً؛ لأن
الإضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت لم
يكن حكمها.

أما اقتران الحكم بتلك العلة فليس بدليل على أنها علة، وليس بدليل
على إضافة الحكم لها؛ فقد يلازم الخبر "لون" و"طعم" و"رائحة"، ويقترن
به التحرم، ويبتعد وينعكس، ومع ذلك فإنه لا ينظر إلى ذلك؛ حيث إن
العلة هي: الدلالة.

وقد يقترن الحكم بما ليس بعلة مثل ما سابق، ومثل: اقتران الأحكام
بطلوع كوكب، وهبوب ريح، وهذه أمور لا ينظر إليها، ولا يمكن أن يعتبرها
المجتهد من العلل مع أن الحكم قد اقترن به.

والمعترض – كما قلنا سابقاً – يستطيع أن يفسد ذلك كله بالمعارضة

278
بوصف مطرد يختص بالأصل، إذ الإطراد هو: الوصف الذي لا يناسب الحكم، ولا يشعر به.

فمثلًا: يقول: الخل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، والعلة في ذلك: أنه لا يبنى عليه القنطر، ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن، فإنه لا تصح إزالة النجاسة به بالاتفاق.

وهذا بخلاف الماء فإنه تبنى القنطر على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجري فيه السفينة، فصح أن تزال فيه النجاسة.

فهذه الأوصاف لا مناسبة فيها للحكم أصلاً، فلا يُعلَّل الحكم بها مع أنها مقترنة.

وبالجملة: فإن وضع العلة وتعيينها أمر لا بد فيه من دليل واضح جلي.

وهو: كوضع الحكم.

فكما أنه لا يكتفى في إثبات الحكم بأن يقال: لا نقض عليه، أو يقال: لا مفسد له، بل لا بد في إثباته من دليل، فكذلك لا يكتفى في إثبات العلة وتعيينها أن يقال: لا مفسد لها، أو يقال: لا نقض عليها، بل لا بد من دليل على صحتها.

المسلك الثاني: من مسالك العلة الفاسدة - الاستدلال على صحة علة حكم الأصل بسلامتها عن علة تعارضها، وتقدسي نقيض حكمها.

فيقول المستدل مثلًا: سلامة تلك العلة عن المعارضة دليل على صحتها.

وهذا المسلك فاسد.
والدليل على ذلك: أن سلامة العلة عن مفسد واحد لا ينفي بطلانها بواسطة مفسد آخر، مثل أن يقول المعتضر: إن العلة التي ذكرها المستدل قاصرة، أو طردية غير مناسبة كالطول والقصر، والبيض والسود ونحو ذلك.

وحتى لو سلمت تلك العلة عن كل مفسد لم تكن سلامة تلك دليلًا على صحتها.

ويؤيد ذلك: إن شهادة المجهول لو سلمت من علة قادحة، أو جارحة، فإن ذلك لا يدل على أنها حجة ومقبولة.

فلا تقبل تلك الشهادة إلا بعد قيام وثبوت دليل وبيئة معدة مزكية. فكذلك لا يكفي لصحة العلة انفاء المفسد، بل لا بد من قيام وثبوت دليل يدل بوضوح على صحتها.

* * *

اعتراض على ذلك

اعتراض بعضهم قائلًا: إن انفاء المفسد لتلك العلة دليل على صحتها وثوبتها، واعتبارها.

جوابه

أن ذلك يقبل عليه، فقيل: إن دليل فساد العلة انفاء الدليل الصحيح لها، ولا فرق بين الكلامين، وليس أحدهما أولى من الآخر.

إذن: لا علة ثابتاً إلا بدليل واضح بينه المجتهد والمستدل.

* * *

280
حكم العلة إذا استلزمت مفسدة
أو «انخرام المناسبة»
قوله: (فصل: متي لزم الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها).
ش: أقول: هذا المبحث تابع للنوع الأول من القسم الثالث من أقسام إثبات العلة، أو مسالك العلة.
أي: أنه تابع لإثبات العلة بالوصف المناسب، فكان الأولى أن يذكره هناك.
وذا المبحث قد أطال الكلام فيه بعض العلماء، وبعضهم أوجز الكلام فيه.
وبعضهم يسميه: «انخرام المناسبة بما يعارضها».
فإذا عارض الوصف المناسب الذي ت ضمن مصلحة مفسدة مساوية لتلك المصلحة، أو عارضها مفسدة راجحة عليها، فهل تبطل المناسبة بتلك المعارضة أو لا؟
أي: هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة المساوية للمصلحة، أو الراجحة عليها؟
اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:
تحرير محل النزاع
أولًا: اتفق على أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه عند القائلين بعدم جواز تخصيص العلة.
أما عند القائلين بجواز تخصيصها، فإنه لا ينبغي الخلاف - حينئذ - ؟

٢٨١
لأنهم يقولون: بجواز بقاء المناسبتين، أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة، وهذا من مقتضى القول بجواز التخصيص.

ثانياً: إذا كان المعارض دالاً على اتفاء المصلحة فهذا مبطل لحجة المناسب، وذلك بالاتفاق؛ لأن المناسبة، وهي المصلحة التي كانت سبباً في علية الوصف قد انتهت، وبانتفائها تنتفي عليه.

ثالثاً: أن الوصف المناسب للحكم إذا كان شرع الحكم عنه يوجب مفسدة مرجوحة، فإن المناسبة لا تبطل بالاتفاق، ويسحب التعليل به؛ لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح.

رابعاً: إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة، أو كانت المفسدة راجحة عليها، فهله تبطل وتنتفي المناسبة، أو لا؟

اختلاف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قلوه: (فقيل: إن المناسبة تنفية).

ش: أقول: المذهب الأول: إن المناسبة تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة.

ذهب إلى ذلك بعض المالكية كابن الحاجب، وبعض الشافعية كالآمدي، والصفي الهندي، ونسب إلى الأثريين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قلوه: (فإن تحصل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها، أو أكثر منها ليس من شأن العقلاء؛ لعدم الفائدة على تقييد النساوي، وكثرة الضرر.

٢٨٢
على تقدير الرجحان فلا يكون مناسبًا; إذ المناسب: ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول، فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلًا للمصلحة في ضمن الوصف المعين).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول - على أن المناسبة تبطل إذا عرضها مفسدة راجحة أو مساوية - بقولهم: إن المفسدة متي كانت مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها، فإن تحصيل المصلحة والعمل بها - حتى ذئ - لا يعتبر ولا يعد من المصلحة عند العقلاء، بل يكون عبثًا يخرجه العقل على كونه مناسبًا إلى كونه غير مناسب.

والذي لأن المصلحة إذا تساوت مع المفسدة: لا يمكن أن يرجع إحداهما على الأخرى إلا بمرجع، ولا مرجع.

أما إذا كانت المفسدة راجحة على المصلحة فأمر في ذلك ظاهر، فلا يمكن أن تعمل بالمناسب المتضمن مصلحة تعارضها مفسدة أرجح منها;

نظراً لكثره الضرر على العباد إذا عملنا بذلك.

فبان لك أنه إذا عارض المناسب مفسدة راجحة، أو مساوية فلا يكون مناسبًا، أي: أن هذه المعارض تسلب عنه مناسبته للحكم؛ لأن العقول تندر من ذلك، والمناسب: ما تلقاه العقول السليمة بالقبول.

فلا يمكن أن يقبل أي عاقل أن يعمل بأجرا قدرها ألف ريال، وهو يعلم أنه سيضمر - أثناء ذلك - ألف ريال، أو ألفين.

فيعلم مما سبق: أن الشارع لم يرد بتشريع الحكم تحصيل مصلحة معينة دون النظر إلى ما قد تنضمه من مفسدة. والله أعلم.

* * *

٢٨٣
المذهب الثاني

قوله: (وهذا غير صحيح).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة، وكلام أصحاب المذهب الأول غير صحيح.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية: كفخر الدين الرازي، وناصر الدين البيضاوي، وكثير من الحنابلة منهم ابن قدامة هنا، وهو المذهب المختار عند المالكية.

**

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني - على أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة - بأدلة، إلى أن أهمها:

الدليل الأول

قوله: (فإن المناسب: المتضمن للمصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض، إذ يتظم من العاقل أن يقول: 'لي مصلحة في كذا يضدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر'، وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وإن إثمهما أكبر من نفعهما، فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما).

ش: أقول: الدليل الأول - من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة - أن مناسبة الوصف تبني على ما فيه من المصلحة، والفصل أمر حقيقي لا تخلت بمعارضة المفسدة، ولا تنعدم بأي معارض، وإذا كانت كذلك فالعقل يقضي

284
بمناسبة المصلحة للحكم، وبالنظر إلى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لأجل
المعارض ولهذا يحسن من العاقل أن يقول: "الداعي إلى إثبات الحكم
موجود غير أنه يعنني منه منع"، ويقول: "لي مصلحة في النزوج وهي:
إحسان نفسي، ولكن يضدني عنه ما فيه من المفسدة، وهي: الإفراط".

فقد ورد ذلك في القرآن الكريم، فقال تعالى: "فل فقه إيمان كبير و
مثلي من الناس "إن كنت بأكبر من تعميهم" [البقرة: 219].

فهنا بين أن في الخمر والميسر منافع، وهي: المصالح، وفيهما فعال...
ومضار فتألق الأمرين عليها.

ولو اختلت مناسبة الوصف لما حسن هذا الكلام من الله - تعالى -
ولما حسن أيضاً من العاقل ذلك الكلام.

أي: أن ما سبق يدل دلالة واضحة على صحة اجتماع المصلحة
المفسدة في شيء واحد وإلا لما صح هذا الكلام.

**

الدليل الثاني

 قوله: (والمصلحة جلب المنفعة، أو دفع المضرة، ولو أدرنا النظر
إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها)، وإنما يختزل ذلك الظن مع
النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر فيكون هذا معارضاً؛ إذ
هذا حال كل دليل له معارض، ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يُعد
بعداً).

ش: أقول: الدليل الثاني من أدلّة أصحاب المذهب الثاني على أن
المناسبة لا تبطل بمعارضة المفسدة لها: أن حقيقة المصلحة هي: جلب
المنفعة للعباد، أو هي: دفع المضرية والمفسدة عنهم.

285
فلو نظرنا إلى هذه الحقيقة: لغلب على ظنا ثبوت الحكم من أجل تلك المصلحة، والعمل بما يغلب على الظن واجب.
وإذا اختلف ذلك الظن، ولا يعمل به بسبب نظرنا إلى مفسدة لازمة وجد عن طريق وصف آخر; وهذا يكون معارضاً قوياً للمصلحة وهذا حال كل دليل يعارضه ما هو أقوى منه، أو مساوياً.
ومع هذا فإنه لا يستبعد أن يثبت الحكم مع وجود معارض.

***

الدليل الثاني

قوله: (ونظره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه، فإنه يتعارض في النظر اقتصاء: أحدهما: قتله دفناً لضرره، والثاني: الإحسان إليه استمالة له ليكشف حال عدوه، فسلوكه إحدى الطريقتين لا يعد عبثاً، بل يعد جريحاً على موجب العقل).

ش: أقول: الدليل الثالث - من أهل أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها -: أن العادة والواقع قد دل على ذلك، فمثلًا: السلطان لو ظفر بجاسوس لعدوه.
أي: أن هذا الجاسوس ينقل أخبار ذلك السلطان إلى عدوه المنازع له في سلطنته أو ملكه، فإنه يتعارض في نظر ذلك السلطان أمران:
الأمر الأول: عقاب ذلك الجاسوس بتلته; زجراً لأمثاله عن التجسس المضر بالسلطان، وتأديباً لهم.
الأمر الثاني: العفو عن ذلك الجاسوس، والإحسان إليه، وإكرامه، ويقصد بذلك: إما الاستهانة بعدوه، أو كشف أسرار عدوه عن طريق ذلك الجاسوس.

٢٨٦
وإذا سلك السلطان طريق العقوبة، أو سلك طريق العفو، فإنه لا يعد عابتاً، ولا خارجاً عن مقتضى المناسبة والحكمة، بل يعتبر عاقلاً حكماً وإن لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله.

ووبإضافة في ذلك ما إذا كانت المناسبتان متساويتين، أو إحداهما أرجح من الأخرى.

***

الدليل الرابع

قوله: (ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظراً إلى الجهات المختلفة كصلاة في الدار المغضوبة، فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، والعقاب من حيث إنها غصب نظراً إلى المصلحة والمفسدة مع أنه لا يخلو إلا أن يتساوي، أو يرجح أحدهما؛ فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة؛ وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة، وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة، فلا يجمع الحكما معاً، ومع ذلك اجتمعاً، فدل على بطلان ما ذكرته).

ش: أقول: الدليل الرابع – من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها –: أنه ورد من الشارع ما يدل على إعمال المناسبتين المتعارضتين، وعدم بطلانهما بذلك التعارض، فقد وجدنا الشارع قد رتب على الشيء الواحد أحكاماً مختلفة فيما من المناسبة المختلفة والجهات المختلفة، ويمثل لذلك بالصلاة بالدار المغضوبة، فقد رتب عليها الثواب من حيث كونها صلاة، ورتب عليها العقاب من حيث كونها في أرض مغضوبة.

٢٨٧
أي: أنه ورد بصحة الصلاة في الدار المغوصية؛ نظراً إلى ما فيها من المصلحة، وورد بتحريمهما نظراً إلى ما فيها من مفسدة الغصب، فقد رتب الشارع على جهة المصلحة والمفسدة مقتضهما مع أنه لا يخلو إما أن تتساوي المصلحة مع المفسدة، أو تترجح المصلحة على المفسدة، أو تترجح المفسدة على المصلحة.

فإن تساوت المصلحة مع المفسدة لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة؛ حيث إن كل واحدة تبطل الأخرى فيلزم من ذلك انتفاء الصحة والحرمة.

وإن ترجحت المصلحة على المفسدة يلزم من ذلك انتفاء الحرمة.

وإن ترجحت المفسدة على المصلحة يلزم من ذلك انتفاء الصحة.

فلا يجمع الحكمان - حرمة الصلاة وصحتها - ومع ذلك فقد اجتمعا في المثال السابق - وهذا من أوضح الأدلة على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة المفسدة الراجحة، أو المساوية لها، ومن أوضح الأدلة على بطلان المذهب الأول.

***

da3li alkhums

قوله: (ثم قدنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فدليل الرجحان: أنا لم نجد في محل الوقف مناسبة سوى ما ذكرناه، فلو قدنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً محققًا، وعلى تقدير عده يكون تمدداً، واحتمال التبعد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر، ومثال ذلك: تعلينا وجوب القصاص على المشتركون في القتل بحكم الرذع والزجر كيلا يفشي إسقاطه إلى فتح باب الدماء، فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل

٢٨٨
على من لم يصدر منه ذلك، فيكون جوابنا ما ذكرناه. والله أعلم.
ش: أقول: الدليل الخامس - من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمخالفة مفسدة راجحة أو مساوية لها - أن المناسبة لا تبطل بالمخالفة؛ لأننا رجحنا المصلحة بدائل أنا لم نجد مناسبة للحكم إلا هذه المصلحة.
وعلى تقدير ترجيح مناسبة الحكم يكون الحكم معقول المعنى.
وعلى تقدير عدم ترجيح ذلك يكون الحكم غير معقول المعنى، أي:
يكون تعميداً، واحتمال كون الحكم تعبيراً بعيد ونادراً.
وإذا كان كذلك فيكون احتمال رجحان المناسبة وعدم إبطالها أظهر وأقرب؛ لأن لا يكون الحكم تعبيراً.
مثال على ذلك: أنه لو اشترك جماعة في قتل رجل واحد فإنه يجب القصاص على هؤلاء المشتركين جميعاً، والعلة في ذلك: ردغ وزجر أمثالهم؛ لأن لا يؤدي عدم قتلهم قصاصاً إلى فتح باب القتل؛ لأنه إذا علم بعض المجرمين أنه لو قتل شخصاً سيقتل به، ولو قتله مع جماعة لا يقللون به، فإنه سيأتي بمن يساعده على قتل من أراد قتله لأجل أن يسلم من القتل والقصاص، ولكن سُد هذا الباب بإيجاب القصاص على جميع المشتركين.
فيقول قائل - معتراضاً -: بأنه يوجد مفسدة تعارض تلك المصلحة وهي: أنه قد يقتل شخص لم يصدر منه القتل، وإنما هو قد شارك مشاركة قليلة.
فقول - في الجواب عن ذلك -: إن مصلحة قتلهم جميعاً ترجح على تلك المفسدة للعنة التي ذكرناها. والله أعلم.
نثبه: ما سابق كله في قياس العلة، وسيأتي بعد ذلك قياس الشبه.

**

289
قياس الشبه

قوله: (فصل: في قياس الشبه، ورائع في تفسيره، ثم في أنه حجة).

ش: أقول: لما فرع من بيان قياس العلة، شرع في بيان قياس الشبه.

وهو - في اللغة - الشبه، - يفتح الباء - والشبه - بتسكنها -.

المثل، والجمع أشباه، ويقال: أشبه الشيء بالشيء: إذا مأله.

واسم الشبه يطلق على كل قياس ألحق الفرع فيه بالأصل؛ حيث إن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبه فيه، فهو - إذن - يشبهه، غير أنه أطلق في الاصطلاح على نوع من الأقية معين، وقد اختلاف آراء الأصوليون في تفسيره وتعريفه.

وإذا أطلق الأصوليون لفظ «الشبه» على نوع من الأقية فإنما ذلك من العام الذي أريد به الخصوص.

وهذا المسلك دقيق المأخذ باعتباره وسطاً بين الوصف المناسب والوصف الطردي، ولهذا نقل عن بعض العلماء قوله: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغضب من هذه».

و فيما يلي ستتكلم عن هذه المسألة من جهتين:

أولاً: تفسيره وتعريفه في الاصطلاح.

ثانياً: بيان حجيته.
أولاً:
تعريفه في الاصطلاح
قوله: (فأما تفسيره).
ش: أقول: لقد اختفت عبارات وآراء الأصوليين في تعريفه، وإليك أهم تلك التعرفات، فأقول:

التعريف الأول
قوله: (فقال القاضي يعقوب: هو: أن يتردد الفرع بين أصلين حاظر وميحي، ويكون شبهه بآحادهما أكثر نحو أن يشبه الميحي في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاظر في أربعة فنلحقه بآشبههما به).
ش: أقول: التعرف الأول _ من تعرفات قياس الشبه _ ما ذكره ابن قدامة _ هنا _.
وقد نسبه إلى القاضي يعقوب من الحنابلة _ ولم أجد ذلك منسوباً إلى _.

هو تعريف كثير من الحنابلة، القاضي أبي يعلى في "العدة".
معناه: أن يكون الفرع _ المطلوب بيان حكمه _ قد تردد بين أصلين; لأنه يشبه كلا واحد منهمما ببعض الجوانب، فالمناظر الموجود فيه _ أي: في الفرع _ قد وجد في كل واحد من الأصلين، إلا أن يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر.

إلتحاق الفرع بأحد الأصلين الذي شبهه به أكثر هو قياس الشبه، فلو أن الفرع قد أشبه الميحي في ثلاثة أوصاف، وأشبه الحاظر في أربعة

291
أوصاف فنلحق الفرع بالحاظر؛ لأنه أكثر شبهًا به.

***

أمثلته

قوله: (ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك، فم ليملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، ويهبه، وإجارته، وإرته أشبه الدابة، ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقب، ويتكح، ويطلق، ويكلف أشبه الحر، فيلحق بما هو أكثرهما شبهًا).

ش: أقول: من أمثلة قياس الشبه: العبد فإنه متردد بين الحر، والبهيمة، وظهور فائدة ذلك في التمليك له.

فمن قال: لا يملك بالتمليك، قال: هو حيوان يجوز بيعه، ورهنه، ويهبه، وإجارته، وإرته ونحوها فهو يشبه الدابة أكثر من شبهه بالآدمي الحر.

في هذه الأوصاف فلا يملك كما لا تملك البهيمة والدابة.

ومن قال: يملك بالتمليك، قال: هو: الإنسان يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف بأكثر العبادات، ويفهم ويعقل، وهو ذو نفس محصلة للعلوم بقوة الفكر فهو يشبه الآدمي الحر أكثر من شبهه بالدابة فيلحق بالآدمي الحر فيملك كما يملك الحر.

ويقال في هذا المثال من وجه آخر: العبد إذا قيل خطأ وزادت قيمته على دية الحر، فإنه يلاحظ فيه أمران:

أولهما: كونه نساً، أو آدمياً، فهو في ذلك مشابه للحر، وهذا يقضي أن لا يزاد فيه على الديجة المفروضة بالحر.

ثانيهما: كونه مالاً متقوماً، فهو في ذلك مشابه للفرس، وما إلى ذلك

٢٩٢
من الأموال المتقومة، وهذا يقتضي أنه يمكن أن يزاد في تعويضه على الحر.

فالملاحظ في العبد المقتول خطأ أنه اجتمع فيه مناطق متعارضان، وبالموازن نجد أن مشابهته للحر في كونه آدمياً مكلفًا يثاب على الخير، ويتعاقب على الشر، ومشابهته للفرس لا تعدو كونه مملوكًا متقوياً في الأسواق، فهو بالحر أكثر شبهًا، فكان إلحاقه به أولى من إلحاقه بالفرس، أو غيره من الأموال المتقومة.

وعلى ذلك فلا يزاد على دية الحر.

مثال آخر: "المذي"، فإنه متردد بين البول والمني، فمن قال بنجاسته قال: هو خارج من الفرح، لا يخلق منه الولد، ولا يجد به النفس فهو في ذلك يشبه البول؛ ومن قال بطهارته قال: هو خارج فيه نوع من الشهوة، ويخرج أمامها فهو في ذلك يشبه المنى.

***

التعريف الثاني

 قوله: (وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة).

ش: أقول: التعرف الثاني - من تعريفات قياس الشبه - هو ما ذكره ابن قدامة - هنا -، وهو تعريف الغزالي في "المستقصي"، وهو قريب من التعريف الذي اختاره الأمدي في "الإحكام".

ومعنى واضح؛ حيث إن المراد منه: أن يجمع بين الفرع والأصل بسبب وصف قد توهم أن هذا الوصف قد اشتمل على حكمة الحكم في

٢٩٣
الأصل من جلب المفسدة، أو دفع المفسدة، مع الاعتراف بأن ذلك الوصف لم يغلب على الظن أنه علة الحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم.

**

بيان ذلك، والفرق بين:

قياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس العلة

قوله: (وذلك أن الأوصاف تقسم إلى ثلاثة أقسام).

ش: أقول: لما ذكر التعريف الثاني، أراد أن يبيه ويرى أنه من نوع الأقيسة.

الفرق بينه وبين غيره من أنواع الأقيسة.

فقسم الأوصاف إلى ثلاثة أقسام، وإذا عرفنا تلك الأقسام عرفنا الفرق بين قياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس العلة. وإليك بيان ذلك:

**

القسم الأول: قياس العلة

قوله: (قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشدة للتحريم).

ش: أقول: القسم الأول: قياس العلة، وهو: أن نعلم الوصف، ويغلب على ظننا اشتمال ذلك الوصف على مناسبته للحكم، وذلك لأن تلك المناسبة ثابتة ووقوفنا عليها بالأدلة والأمارات، وقد سبق هذا بالتفصيل.

وأمثلة ذلك كثيرة كما سبق بيانه، ومنها مناسبة شدة الخمر للتحريم، ومناسبة الزنا للحد، ومناسبة السرقة للقطع.

**

٢٩٤
القسم الثاني: قياس الطرد

قوله: (وقسم لا يتهم فيه مناسبة أصلًا؛ لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام من إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما كالطول، والقصر، والسواد، والياض، وكون المائع لا تبنى عليه المناطر).

ش: أقول: القسم الثاني: قياس الطرد، وهو: أن نعلم أن هناك وصف، ولكن نعلم أنه لا مناسبة بينه وبين الحكم، وعرفنا ذلك بعد استقرائنا وتتبعنا لمصادر وموارد الشريعة أن الشارع لا يلتفت إلى مثل تلك الأوصاف، ولا يعتبرها مثل: أن يقول قائل: إن الأعرابي قد وجب عليه الكفارة؛ لأنه كان طويلاً، أو أسرماً، أو قصيراً.

أو يقول قائل: حرمت الخمرة لكون لونها أحمرًا، أو لكونه معبأ في زجاجات.

أو يقول قائل: الخيل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، وعلل ذلك بقوله: أنه لا تبنى عليه المناطر، ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن فإنه لا يصح إزالة النجاسة به بالاتفاق، بخلاف الماء فإنه تبنى المناطر على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجري فيه السفينة، فصح أن تزال به النجاسة.

أو يقول قائل في طهارة الكلب: حيوان ملؤه له شعر كالصوف فكان طاهرًا كالخروف.

فتلك الأوصاف التي ذكرت في تلك الأمثلة السابقة لا مناسبة فيها للحكم أصلًا، حيث إن الشارع لم يعتبرها، ولم يلتفت إليها.

وقد سبق ذلك بالتفصيل.

* * *

٢٩٥
القسم الثالث: قياس الشبه

قوله: (وقسم الثالث - بين القسنين الأولين - وهو: ما يتوهم
اشتماله على مصلحة الحكم، وظن أنه مظلمتها وقاليها من غير اطلاع على
عين المصلحة مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام كالجمع بين
مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه
وبين الأعضاء المنسوبة في التكرار يكون أصلًا في الطهارة، فهذا قياس
الشبه).

ش: أقول: القسم الثالث: قياس الشبه، وهو: الذي تردد بالشبه بين
القسنين الأولين، وهما: المنساب، والطردي.

فهو قد أشبه الطردي من حيث أنه لم يغلب على ظننا مناسبة
الوصف للحكم واشتماله على المصلحة؛ لأن الطردي مقطوع بخلوه عن
المناسبة.

وهو قد أشبه المنساب - قياس العلة - من حيث إنهنا قد ظننا فيه
المناسبة واشتماله على المصلحة، فلم نقطع بانتهاء المناسبة؛ لأن المناسب
قد غلب على ظننا اشتماله على المصلحة.

والخلاص: أن قياس الشبه هو الذي قد توهم اشتماله على مصلحة
الحكم، وظن ذلك، مع عدم الاطلاع على عين تلك المصلحة، ورأينا
الشارع قد اعتبره في بعض الأحكام.

مثال ذلك: الجمع بين مسح الرأس، ومسح الخف في نفي تكرار
المسح، والوصف: كونه ممسوحًا.

فقلنا نحن، والحنفية: الرأس ممسوح في الطهارة فلا يس تكراره
كمسح الخف.

296
أما الشافعية فقد خالفوا في ذلك فقالوا: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فين تكراره، قياساً على بقية الأعضاء المغسولة: كالوجه، واليدين.

تبنيه: الرجاء من بيان قياس العلة، وقياس الطرد، والأمثلة عليها هو:

أن يتبيين قياس الشبه بصورة أوضح وأجمل.

* * *

حكم كل واحد من الأقسام الثلاثة
من حيث الصحة والحجية وعدمهما

قوله: فالقسم الأول: قياس العلة، وهو صحيح، والقسم الثاني:
باطل، والثالث: الشبه، وهو مختلف فيه).

ش: أقول: الأقسام الثلاثة السابقة قد اختلفت من حيث الصحة والبطلان.

فalice: الأول: وهو قياس العلة - صحيح، ويحتاج به باتفاق القائلين بالقياس.

والقسم الثاني: وهو قياس الطرد - باطل عند أكثر العلماء.

والقسم الثالث: وهو قياس الشبه - اختلف العلماء في حجيته وصحته.

كما سيأتي بيانه عن قريب.

* * *

الخلاصة في بيان قياس الشبه

قوله: (وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد، لكن قياس العلة
عرف بأنبه صفاته وأقواها، وقياس الشبه كان أشرف صفات المشابهة فعرف

٢٩٧
به، وكذلك القياس الطردي عرف بخصائصه، وهو: الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواء، وكل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه).

ش: أقول: اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحظ بالأصل
بجامع يشبهه فيه، فهو إذن يشبهه.

وذلك اسم الطرد؛ لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والالأصل.

لكن العلة الجامعية إن كانت مناسبة، أو مؤثرة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة، وهذا هو قياس العلة.

أما الاطراد والمشابهة فيقال فيهما:

إن لم يكن للعلة خاصة إلا الطرد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة فهذه مخصوص باسم الطرد، لا اختصاص الاطراد بها، لكن لأنه لا خاصة لها سواء.

فإن انضاف إلى الاطراد زيادة، ولم ينتبه إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شيئاً، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعيلة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم.

الحاصل: أن كل وصف غلب على الظن أن الحكم قد نيط وعلق به فإن الأخذ به من باب قياس العلة، بخلاف قياس الشبه فهو في مرتبة بين المناسب وهو قياس العلة والطرد، أي: أنه دون المناسب وفوق الطرد، وفيه شبه من كل منهما.

* * *

298
تعريفات أخرى للشبه

التعريف الثالث: الشبه «ما لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها
ممن هو أهل، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام»، هذا
تعريف الآمدي للشبه، لعدة أقرب تعريف إلى قواعد الأصول، ونسبه إلى
أكثر المحققين.

وهو قريب من التعريف الثاني للشبه الذي ذكره ابن قدامة - رحمه
الله -

مثاله: قولنا في الاستدلال على مسألة إزالة النجاسة المتقدمة: طهارة
تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كتطهارة الحدث.
فالجامع بينهما: كون كل منهما طهارة لأجل الصلاة، أما مناسبتها
لتعيين الماء فيها فإنها غير ظاهرة بعد تغول البحث عنه، لكن عهد النفات
الشارع إليها في بعض الأحكام كمس المصحف، والطواف، وذلك يوهم
اشتمالها على المناسبة.

التعريف الرابع: الشبه: ما اجتمع فيه مناطن لا على سبيل الكمال إلاّ
أن أحدهما أغلب من الآخر، فالحكم بالأغلب حكم بغلبة الأشياء»، وقيل
غير ذلك.

والراجح الأول. والله أعلم.

***

ثانياً:
بيان حجية قياس الشبه

قوله: (واختلفت الرواية عن أحمد - رحمه الله - في قياس الشبه).

299
ش: أقول: اختالف العلماء في كون الشبه حجة أو غير حجة على مذاهب ذكر ابن قداة – رحمه الله – مذهبين منها، هما يعتبران روايتين قد رويتا عن الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله –.

**

المذهب الأول

قوله: (فروي أنه صحيح).

ش: أقول: المذهب الأول: أن قياس الشبه حجة وصحيح. وذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه ذكرها القاضي أبو يعلى في "العدة".

ومما دلنا على ذلك: أن حرباً روى عن الإمام أحمد في يهودي قذف يهودية أنهما يتلاعنان.

فقال – أي: الإمام أحمد –: ليس وجه; لأنه ليس عدلًا، واللعان إنما هو شهادة، وليس بعدد فتجوز شهادته، قال القاضي أبو يعلى في "العدة" – لما نقل ذلك –: كأنه لم ير بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتاعه من الكافر مع كلمة شبهه بالشهادة، وكثرة شبهه بالأيمان، فدل هذا من قوله على جوازه مع كثره الشبه.

وهو مذهب الإمام الشافعي في ظاهر مذهبه، حيث ورد في "الأم" قوله: "القياس قياسان: أحدهما يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافة، ثم قياس: أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل، وشبه غيره بالأصل غيره، ووضع الصواب فيه عندنا – والله تعالى أعلم –: أن ينظر، فليهما كان أولى يشبهه.
صر إليه، فإن أشبه أحدهما في خصائصه، والآخر في خصلة ألقهه بالذي
هو أشبه في خصائصه، وقال ذلك في "الرسالة" ولكن باختصار.
وهذا مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من الشافعية، وأكثر الفقهاء.

**

المذهب الثاني

قوله: (والأخرى أنه غير صحيح، اختارها القاضي، والشافعي قولان
كالروايتين).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن قياس الشبه ليس بحجة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية أخرى عنه ذكرها القاضي
أبو يعلى في "العدة" وأبو الخطاب في "التمهيد"، وهذه الرواية رواها لنا
أحمد بن الحسين بن حسان عنه.

وقد اختار هذا المذهب القاضي أبو يعلى في "العدة"، وهو اختيار
المحققين من الحنفية، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وبعض الشافعية
كأبي إسحاق المروري، وأبي إسحاق الشيرازي.

تنبيه: قوله: "وللشافعي قولان كالروايتين"، يقصد: أن للإمام
الشافعي قولين، كما أن للإمام أحمد روايتين في المسألة.

و لكن لم أجد أحداً من الشافعية ذكر ذلك ونسب للإمام الشافعي أنه
يقول بأن قياس الشبه ليس بحجة، بل الذي صرح فيه بالرسالة والأم أنه حجة
وقد ذكرت نص كلامه في "الأم"، أما نص كلامه في الرسالة فهو قوله فيها:
"والقياس من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا
يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشبه، فلพวก بأولاه
به، وأكثرها شيئًا فيه، وقد يختلف القائسان في هذا".

٣٠١
وعلل ابن قدماء رحمه الله يقصد «وللشافعية قولان» فهذا ممكن.

حيث إن الشافعية اختلفوا فيما بينهم في هذه المسألة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ووجه كونه حجة هو: أنه يثير ظناً غالباً ينبغي على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو إما أن يكون الحكم لمصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الآخر، لا يجوز أن يكون لمصلحة فإن حكم الشأر لا يخلو عن الحكم، واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التبعد، واحتمال احتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من احتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فيعدى الحكم بتعمده).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على أن قياس الشبه حجة يعمل به. بقولهم: إن قياس المعنى وهو القياس المبني على الوصف المناسب - إنما كان حجة; لأنه يفيد الظن في المسائل، وكذلك قياس الشبه يفيد الظن الغالب، فكان حجة مثل المناسب يجب أن يتبع ويعمل به.

وإذا كان قياس الشبه مفيداً لظن غلب الحكم؛ لأن الحكم متى ما ثبت في محل، ولم يعلم أن هناك وصفاً مناسباً فيه، بل علم حصول وصف شبهي مع أوامض طردية أخرى فالقول فيه لا يخلو من:

أولاً: إما أن يكون الحكم غير متعلق بمصلحة أصلاً، وهذا بعيد؛ لأن الأحكام متعلقة بالمصلحة؛ حيث إن أحكام الشرع لا تخلو من حكمة فاحتمال كون الحكم لمصلحة، وعزة ظاهرة أرجح من احتمال كونه تعبدياً.

٣٠٢
ثانياً: وإذا فرض أن الحكم متعلق بالمصلحة، فتلك المصلحة لما لم يكن هناك وصف مناسب مستقل فلا بد إذاً من وجودها ضمن الوصف الشبهي، أو ضمن الوصف الطردي - أي: لمصلحة ضمن أوصاف أخرى غير معترفة عند الشارع -.

أما وجود المصلحة ضمن الوصف الطردي فهو باطل؛ لأمرين:

الأول: أن الإجماع قد أبطل ذلك، فإن من لم يجوز التعديل بالشبه لم يجوز التعديل بالطرد، ومن جوز التعديل بهما لم يجوز إحالة الحكم إلى الطرد مع وجود الشبه؛ لأن الشبه أقوى من الطرد، وبحصل من ذلك: أن إحالة الحكم إلى الوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي قول على خلاف الإجماع.

الثاني: أن الشبه دائر بين أن يكون مستلزمًا للمناسبة، وبين أن يكون موهماً للمناسبة.

أما الوصف الطردي فإنه خال من ذلك.

فأوضح بذلك أن احتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية - الطردية - عليها.

فبان: أن ظن كون الوصف الشبهي متضمنًا لتلك المصلحة أكثر فلا يجوز إساد الحكم إلى الوصف الطردي؛ لأن العمل بالظن المرجح مع وجود الراجع غير جائز، فثبت أن الحكم ينبث بالوصف الشبهي.

إذن: الوصف الشبهي وجب العمل به؛ لإفادته ظن العلية؛ لقيام الأدلة على أن العمل بالظن واجب.

***

٣٠٣
ما استدل به أصحاب المذهب الثاني

ولم يورد ذلك ابن قدامة.

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قياس الشبه ليس بحجة

بأدلة، إليك أهمها:

الدليل الأول

قالوا: إن الوصف الذي أطلق عليه لفظ الشبه إما أن يكون مناسبًا.

وإما أن يكون غير مناسب.

فإذا كان مناسبًا فهو مقبول باتفاق القائلين؛ لأنه قياس علة.

أما إذا كان غير مناسب فهو غير مقبول باتفاق؛ لأنه قياس طرد والطرد.

مردود - كما سبق - .

* * *

الجواب

يقال في الجواب عنه: إننا لا نسلم أن كل وصف غير مناسب يعد طرداً

مردوداً بالاتفاق - كما زعمتم - ، بل إن غير المناسب عندنا ينقسم إلى

قسمين: (وصف شبهي) و (وصف طردي)، والمردود منهما هو الطردي.

- فقط - .

وبناء عليه فلا يجوز أن يطلق القول بأن الشبه مردود.

* * *

الدليل الثاني

قالوا: إن المعتمد في إثبات القياس عمل صحابة، وحيث إن

الصحابية لم يثبت عليهم أنهم تمسكوا بالشبه، فإن هذا دليل على عدم جواز

الأخذ به.

٣٠٤
جوابه
يقال في الجواب عن هذا الدليل: إنه لا يلزم من عدم عمل الصحابة
بهذه النوع من القياس عدم جواز العمل به; لجواز أن يدل عليه مدرك ودليل
آخر غير عملهم به.

***

الترجيح

الراجح هو المذهب الأول - وهو: أن قياس الشبه حجة -
لأميرين:
الأمر الأول: قوة دليل أصحابه على ذلك، وضعف أدلة أصحاب
المذهب الثاني.

الأمر الثاني: أن الضرورة تقتضي استعمال قياس الشبه. بيان ذلك:
أنه من الضروري أن لا تخلو واقعة من حكم شرعي، والمتبوع لمسائل
الفقه يجد أن المعنى المناسب المخيل لا تعمسائله، بل إن كثيراً من أصول
الشرع تخلو من المعاني خصوصاً في العبادات، وهمتاتها، والسياسات،
ومقايرها، وشراط المناموات والمعاملات، ومن هنا تصبح الضرورة ملحة
إلى قياس الشبه، فهو إذاً محل ضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل
القياس. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذهبان آخران في المسألة - هما - :
الأول: أن الشبه يكون معتبراً فيما يغلب على الظن أنه مناط للحكم
بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت
المشابهة في الصورة، أو المعنى.

٣٠٥
اختار هذا فخر الدين الرازي، وآخرون، الفائدة.

الثاني: أن الشهب حجة للناظر وهو المجتهد، دون المناظر وهو غير المجتهد وهو ما اختاره الغزالي في المستвизي والمنخول.

***

قياس الدلالة

قوله: (فصل في قياس الدلالة).

ش: أقول: علم أن القياس يتقدم من حيث ذكر العلة فيه وعدم ذكرها.

إلى ثلاثة أقسام، هي: القسم الأول: قياس العلة، وهو: القياس الذي صرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، وذلك الوصف هو ما أطلق عليه الأصوليون العلة، سواء في ذلك ما كانت مستبطة، أو متصورة كقياس التبديد على الخمر في التحريم وذلك للشدة المطرية في كل، وإنما سمى قياس علة للتصريح بها فيه سواء من قبل الشارع، أو العلماء.

القسم الثاني: القياس في معنى الأصل، ويراد به: ما ألقى الفارق فيه بأن كان الوصف الجامع غير مصدر فيه بالقياس، يقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، مثل: إلحاق الآمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق بينهما.

القسم الثالث: قياس الدلالة.

***

٣٠٦
تعريفه
قوله: (وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما
فيه علنا اشتراكهما في العلة، فلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً).
ش: أقول: قياس الدلالة، هو: أن يقوم المجتهد بالجمع بين الأصل
والفرع بواسطة دليل العلة.
إذا اشترك الأصل والفرع بدليل العلة، فإن ذلك دال على اشتراكهما
في العلة نفسها؛ لأن المدلول لازم للدليل، وينتج من ذلك اشتراك كل من
الأصل والفرع في الحكم الذي ورد في الأصل.
هذا معنى التعرف الذي أورده ابن قدامة لقياس الدلالة.
فقياس الدلالة - كما تلاحظ - لا تذكر فيه العلة، وإنما جمع فيه بين
الأصل والفرع بلازم العلة، أو أثر العلة، أو حكم العلة كما قال بعضهم.
ويمكن أن تصور قياس الدلالة بالأمثلة. وإليك بيان ذلك:
المثال الأول
قوله: (ومثاله قولنا في جواز إجبار البكر: فيجوز تزويجها وهي ساكنة،
ففجأ وساخته كالصغيرة، فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على
عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليله، وهو النطق، أما السكوت
فمحتمل مرتدي، وإذا لم يعتبر رضاها أبح تزويجها حال السخط).
ش: أقول: المثال الأول - على قياس الدلالة - قول بعض الفقهاء:
"يجوز تزويج البكر - بدون رضاها - وهي ساكنة فيقياس على ذلك جواز
تزويجها وهي ساخرة كالصغيرة".
فقد هذا قياس دلالةً، حيث جمع في هذا بين الصغيرة والكبيرة بدليل عدم اعتبار رضاها، وهو تزويجهما ساكنتين. بيان ذلك:
أن كون الشارع قد أباح تزويج الكبيرة مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ لأنه لو اعتبر رضاها لاعتبر دليله وهو نطقها بالموافقة، لكن نطقها لم يعتبر، فدل على أن رضاها لا يعتبر، وإذا كان الأمر كذلك وهو عدم اعتبار رضاها – فإنه يجعل تزويجها وإن كانت ساكنة.

* * *

المثال الثاني
قوله: (وكذا قولنا في منع إيجار العبد على النكاح: لا يجبر على إيقائه، فلا يجبر على ابتدائاته كالحر، فإن عدم الإيجار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح وذلك يقضي المنع مع الإيجار في الابتداء).
فكما أن الحر لا يجبر على ابتداء النكاح، ولا على استمراره واستدامتها، فكذلك العبد لا يجبر عليهما.
فعدم إيجار العبد على استدامة واستمرار النكاح دليل واضح على أن حق ابتداء النكاح خالص له، دون غيره، فإذا كان الحق في النكاح خالصاً للعبد لم يجبر على خالص حقه في الموضعين – وهما: الابتداء والاستمرار.

* * *

٣٠٨
أركان القياس

قوله: (باب أركان القياس وهي أربعة).

ش: أقول: لما فرغ من بيان حقيقة القياس، وحججته، ومسالكه، وأنواعه وأقسامه، شرع في ذكر أركانه.

فأركان القياس أربعة: "الأصل" و "الفرع" و "العلة" و "الحكم".

تعريف الركن لغة

هو: أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها.

تعريفه اصطلاحاً

الركن في الاصطلاح: الداخل في حقيقة الشيء المحقق لماهيته.

وقيل: إنه ما يتم به الشيء، وهو داخل فيه.

****

الفرق بين الركن والشرط

ركن الشيء يختلف عن شرطه، فإن شرط الشيء: ما يتم به الشيء ويتوقف عليه، لكنه خارج عنه.

فمثلاً: الركوع ركن للصلاة؛ لأن الصلاة تتوقف عليه مع أنه داخل فيها، والوضوء شرط لها؛ لأنها تتوقف عليه أيضاً لكنه خارج عنها.

تنبيه: المراد بالأركان هنا: ما لا يتم القياس إلا به، فالقياس مجموع الأمور الأربعة السابقة الذكر.

****

309
الركن الأول: الأصل
قوله: (أصل).
تنبيه: قد سبق تعريف الأصل لغة واصطلاحا في المجلد الأول أثناء تعريف أصول الفقه.

***

الركن الثاني: الفرع
قوله: (وفرع).
ش: أقول: الركن الثاني: الفرع، وهو المقيس، والممشه، والصورة التي لم يرد حكمها في نص، أو إجماع.
والفرع في اللغة: هو أعلى الشيء، قال ابن منظور في اللسان: ففرع كل شيء أعلاه، والجمع فروع.
والفرع في الاصطلاح: ما حمل على أصل بعثه مستنبطة منه.
كالنبيذ في المثال السابق، فقد حمل على أصل وهو الخمر - بعثة جامعة، وهي: الإسكار.

***

الركن الثالث: الصلة
قوله: (وصلة).

310
وقيل - في تعريفها اسملاحاً - إنها المعنى الجالب للحكم، وقيل:
هي المؤثرة في الحكم - وقد سبق ذكر ذلك.
مثاله: الإسكار؛ حيث إنه وصف قد جمع بين النبيذ والخمر - كما سبق -.
والعلة: أهم أركان القياس، حتى أن بعضهم منها الركن الوحيد في القياس، ولا ركن له سواء، وباقى الأركان سماها شروطاً، وهو ما عليه أكثر الحنفية.

***

الركن الرابع: الحكم

قوله: (وحكم).
ش: أقول: الركن الرابع: الحكم، والمراد به: حكم الأصل، وهو:
الحكم الذي في الأصل المقيق عليه الثابت بنص أو إجماع، ويراد إثبات مثله للفرع المقيق، وذلك كحرومة الخمر - في المثال السابق -.
تنبيه: أركان القياس هذه لا تعتبر مطلقة، بل اشترط العلماء القائلون بالقياس شروطاً لكل ركن من تلك الأركان الأربعة لا يصح إلاً بها. وإليك بيان ذلك:

شروط الأصل

قوله: (فالأول له شرطان).
ش: أقول: الأصل - وهو الركن الأول من أركان القياس - قد اشترط في شرطان هما:

311
الشرط الأول

قوله: (أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص، أو اتفاق من الخصومين).

ش: أقول: الشرط الأول - من شروط الأصل - هو أن يكون الأصل
ثابتاً بنص من الكتاب، أو السنة، وإن لم يثبت الأصل بنص، فيشترط أن
يكون ثابتاً باتفاق الخصومين.

وإذا اشترط ذلك حتى يمكن بناء الفرع عليه، وإلقاءه به، لأن الأصل
إذا لم يكن ثابتاً بأحد الأمرين لا يمكن بناء غيره عليه.

ومعنى ذلك: أن الأصل المقاس عليه إن كان ثابتاً بنص من كتاب
أو سنة واتفقا على صحة هذا النص، فإن الأصل - حيث ذلك - يكون ثابتاً
بالنص، والاتفاق.

وإذا لم يتفق الخصومان على النص الذي أثبت الأصل فإن القياس
صحيح عند مثبت النص، حيث إنه يكفي في إثباته، ويكون حجة على
خصمه.

أما إذا لم يوجد نص مثبت للأصل، فلا بد أن يتفق الخصومان على
ثبوت النص؛ لأنه لا يجوز أن يقاس فرع على أصل قد اختلف في ثبوتته,
حيث إن الخصم قد يمنع الأصل وينازع فيه، كما يمنع الفرع، يقول: إن
هذا الشيء لا يصلح أن يكون أصلاً، كما أن ذلك الشيء لا يصح أن يكون
فرعاً.

مثال الأصل الثابت بالنص - وإن لم يوافق الخصم - قول بعض
العلماء: إن الخنزير إذا وُلِّد في الإناء فإنه يغسل ذلك الإناء سبع مرات
والثامنة بالتراب، قياساً على الكلب بجامع: أن كلاً منهما حيوان نجس.
فإن قال الخصم: أنا أمنع الحكم في ولوغ الكلب.
قلنا: إن غسل الأبناء من ولوغ الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص وهو قوله: "إذا ولوغ الكلب في إنا أحككم فليغسله سبعاً."
ويصح القياس عليه، سواء وافق الخصم أو لم يوافق.
ومثال الأصل الثابت باتفاق الخصمين قياس القتل بالممثل على القتل بالمحدد، بجامع: القتل العمد العدوان.

* * *

عدم جواز القياس على ما لا نص فيه، وما لم يتفق عليه
قوله: (فإن كان متخلاً فيه، ولا نص فيه لم يصح التمسك به).
ش: أقول: إذا اشترط في الأصل أن يكون ثابتاً بنص، أو باتفاق الخصمين، فإنه يلزم من ذلك عدم جواز التمسك بشيء وجعله أصلاً يقاس عليه إذا كان متخلاً فيه بين الخصمين، ولم يوجد نص يستند إليه في إثباته.

* * *

دليل ذلك
قوله: (لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس).
ش: أقول: الدليل على أنه لا يجوز القياس على أصل لم يثبت بنص أو اتفاق الخصمين عليه: أن الأصل اختص بخصائص وهي: ثبوت بالنص، أو اتفاق الخصمين، أو بهما معًا، فإذا اتفقت هذه الخاصية لم يكن بينه وبين الفرع فرق، حيث إن الفرع - كما سيأتي - لم يثبت حكمه بنص، ولا
بإجماع من الخصمين.

فإذا كان الأمر كذلك لم يكن هذا الشيء الذي جعل أصلاً مقيساً عليه 
بأولى من العكس وهو أن يكون فرعاً يقاس عليه غيره.

** *

حكم القياس على أصل ثابت بالإجماع

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أنه يجوز القياس على أصل ثابت باتفاق الخصمين عليه، فمن أولى أنه 
يجوز القياس على أصل ثابت بالإجماع من يعتد بهم من العلماء.

وهذا رأي جمهور العلماء.

** *

أدلتهما على ذلك

استدل الجمهور على جواز القياس على الأصل بالإجماع بأدلة منها:

الدليل الأول

أن الإجماع أصل ثابت تثبت به أحكام الشرع فجاز القياس عليه على ما 
ثبت به، أصله الكتاب والسنة.

الدليل الثاني

أن خبر الواحد يجوز القياس عليه وهو يوجب الظن فمن باب أولى أن 
يقاس على أصل ثابت بالإجماع؛ حيث إنه يوجب اليقين.

** *

314
المذهب الثاني
لا يجوز القياس إلا على الأصل الثابت بالكتاب والسنة - فقط - ولا يجوز القياس على أصل ثابت بالإجماع مطلقًا.
ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وحكى عن بعض الحنابلة.

دليلهم
استدلوا على ذلك بقولهم: إنه إذا أجمع العلماء، أو أجمع الخصمان على أصل، فإن ذلك حصل عن دليل وهو مستند الإجماع، يجب طلب الدليل، فإنه ربما كان نطفاً يتناول الفرع فيغين من القياس، وربما كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع، فلا يجوز القياس عليه.

جوابه
يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن الدليل الذي ثبت به الإجماع إن كان نطفاً يتناول الفرع لم يمنع القياس، بل يقوي، وإن كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع لا يمنع أن يكون هناك معنى آخر يتعدى إلى الفرع، فيقايس عليه.

فإذا ثبت أنه لا يوجد ما يمنع وجب القياس على ما ثبت بالإجماع إذا عرفنا العلة، ولا داعي للنظر في مستند الإجماع.

* * *

حكم القياس على الأصل الثابت بالقياس
لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول
قوله: (ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز).

315
ش: أقول: المذهب الأول: لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس،
أي: إذا أراد المجتهد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر ثبت أيضاً
بالقياس، فإن هذا لا يجوز.
هذا مذهب الجمهور.

مثل: أن يقيس الموز على التفاح المقيس على البر.

فيقول المستدل – الذي أراد أن ثبت حركة التفاصيل في الموز –:
الموز مطعوم في حرم التفاصيل فيه كالتفاح.

فيقول له المعتذر: لا أسلم لك حركة التفاصيل في التفاح؟ لأن
التفاصيل فيه جائز.

فقال المستدل – في إثبات حركة التفاصيل في التفاح –: التفاح كالبر
بجمع الطعم في كل منهما، والبر يحرم التفاصيل فيه اتفاقاً، فالتفاح يحرم فيه
التفاصيل كذلك.

فهذا لا يجوز عند الجمهور.

***

دليل ذلك

قوله: (فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت
موجودة في الفرع، فليفسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل
غير مفيد فيصطلح على رده، وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في
الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول، لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير
موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس التساوي في العلة، ولا يمكن
تعميل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياسه إياه على الأصل
الثاني، فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له، واعتبار الشرع له

٣١٦
بإثبات الحكم على وقته، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقتن الحكم به عريعاً عما يصح أن يكون علة، أو جزءاً من أجزائها، فإنه متي اقتن بوصفين يصح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً احتدل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكم ولذلك كانت المعارض في الأصل سؤالاً صحيحاً.


ولا يمكن أن يُعمَّل الحكم في الأصل الأول - وهو التكاف - بغير العلة التي جمع بينه وبين الأصل الثاني - وهو البر -؛ لأن الطريق الذي يعرف به كون ذلك الجامع علة هو شهادة الأصل لذلك الجامع، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفق ذلك الجامع وهو الوصف المناسب.

٣١٧
ويعرف اعتبار الشرع للوصف باقتراح الحكم به، وهو خالي عن أي وصف آخر يمكن أن يُعلل الحكم به.

فإذا اقتراح الحكم بوصفين يصلح أن يُعلل بهما الحكم مجتمعين، أو يُعلل الحكم بكل واحد منهما منفرداً، فهنا يحتفل أمرين:

أولهما: أن يكون الحكم قد علل بهذين الوصفين معاً.

ثانيهما: أن يكون الحكم قد علل بأحدهما ولكن غير معين.

وإذا احتفل الأيرمان بالتساوي، فتعيين أحدهما يعتبر تحكماً - وهو الدعوى بلا دليل -.

* * *

المذهب الثاني

قله: (و قال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس).


فمثلاً يجوز أن يقاس الموز على التفاح المقص على البر بجامع الطعام في كل - كما قلنا فيما سبق في المثال -.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلا كأبي يعلى، وأبي الخطاب، وقال به جماعة من الحنفية والشافعية.

* * *

دليلهم على ذلك

قله: (لأنه لما ثبت صار أصلًا في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص).
ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني - على جواز القياس على ما ثبت بالقياس - بقولهم: إنه لما ثبت الحكم في الفرع صار أصلًا في نفسه فجاز أن يستنبط منه علة، ويقاس عليه غيره كالنص نفسه، ولا فرق.

***

جوابه

 قوله: (ولعله أراد ما ثبت بالقياس، وافق عليه الخصمان).

 ش: أقول: إن القياس على ما ثبت بالقياس لا يجوز، ولكن لعل الذين أجازوا ذلك يريدون به: أن ما ثبت بالقياس يجوز القياس عليه إذا اتفق على هذا القياس الخصمان.

أي: لما قام المستدل الموز على التفاح المقبس على البر وافقه خصمه على هذا القياس، فاتفقا على أن التفاح يصح أن يكون أصلًا فحينئذ يجوز أن يقاس عليه؛ لاتفاق الخصمين على أنه أصل، وقد سبق ذلك.

***

هل يشترط في الأصل المقبس عليه أن يجمع عليه كل الأمة، أو يكفي اتفاق الخصمن؟

 القائلون بأنه يقاس على الأصل المنتق علية، اختلفوا فيما بينهم فيما.

كيفية الاتفاق، على مذهبين هما:

المذهب الأول

 قوله: (وقال قوم: من شرطه: أن يكون متفقاً عليه بين الأمة).

 ش: أقول: المذهب الأول: أنه يشترط في الأصل المقبس عليه: أن

319
تكون متفقاً عليه بين الأمة، ولا يكفي أن يكون الأصل متفقاً عليه من الفريقين أو الخصوم.

***

دليل هذا المذهب

قوله: (إنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعزل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعدة المستند على التعليل به انتقطع القياس، لعدم المعني في الفرع، وإن لم يساعد من الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه: القياس المركب، ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب فتقول: العبد منقوص بالرقب فلا يقتل به الحر كالمكاتب، فيقول المخالف: العلة في المكاتب: أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث، أو السرب، فإن سلمتم ذلك امتنع القياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم، وإن معتم منعنا الحكم في المكاتب، فذهب الأصل، فبطل القياس).


إذا فإن وافقه المستند على ذلك - وهو: التعليل بالمعنى المختص بالأصل - انقطع القياس وبطل؛ لعدم وجود المعنى الجامع بين الأصل والفرع؛ حيث أنه لا قياس إلا بعده جامعة بين الفرع والأصل.

إذ إن لم يوافقه المستند على التعليل بالمعنى المختص بالأصل الذي أورده المفترض، بل علل المستند بعده أخرى متعلقة إلى الفرع بطل القياس أيضاً - لأن المفترض قد منع أن يكون ذلك الشيء علة للأصل، وبين

٣٢٠
أي: المعترض - أنه لا يوافق على أن العلة في الأصل هذه العلة المتعدية إلى الفرع - وهي التي أورددها المستدل -، بل علة الأصل هي التي لا تنعدى إلى الفرع.

وسئل بالقياس المركب.

والقياس المركب هو: أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه من الأمة، وهو قسمان: مركب الأصل، ومركب الوصف.

أما مركب الأصل فهو: أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور، ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترض علة أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابت بهذه العلة.

مثل: ما لو قال - في مسألة قتل الحر بالعبد -: عبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب، حيث إن المكاتب غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه بين الأمة؛ لاختلاف الناس في وجوه القصاص على قاتله، وإنما هو متقق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة.

واعد ذلك يقول المعترض - وهم بعض الحفيدة - علة الحكم بترك القصاص للمكاتب من قاتله الحر إنما هي جهالة المستحق، هل هو السيد، أو الوراثة.

فإن سلم ذلك امتنعت التعدية إلى الفرع لخلو الفرع عن العلة؛ لأن مستحق معلوم.

وإن أبطل التحليل بسماك العلة منعنا الحكم في الأصل - وهو المكاتب -؛ لأنه إنما ثبت عندي بهذه العلة، وهي مدرك إثباته، ولا
محذور في نفي الحكم لانطفاء مدركه; إذا لم يلزم منه مخالفة نص، ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين فالقياس يكون ممنوعاً: إما لمنع حكم الأصل.

والإما لعدم علة الأصل في الفرع.

وسمى ذلك بالقياس المركب; نظراً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فإن المستند يزعم أن العلة الجامعة مستنطة من حكم الأصل، وهي فرع له، والمعنى يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة وهي المثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه، ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها.

وسمى مركب الأصل؛ لأنه نظر في علة حكم الأصل.

وأما مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستند، هل له وجود في الأصل أو لا؟

مثاله: قول المستند في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال: «زينة التي أنزوجها طالق»، والمعترض أن يقول: لا أسلم وجود التعليق في الأصل، بل هو تنجز، فإن ثبت أنه تعليق فأنه ممنع الحكم، وأقول يصحه كما في الفرع، ولا يلزم من المنع محذور؛ لعدم النص عليه، وإجماع الأمة.

وإذا سمى بمركب الوصف؛ لأنه خلاف في تعين الوصف الجامع.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يشترط أن يكون حكم الأصل المقتضى عليه متفقاً عليه من كل الأمة، ويكيفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الخصمين والفريقين فقط، وهو

372
ما سبق بيانه في أول الشرط الأول للأصل.

**

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: (وهذا لا يصح لوجهين).

ش: أقول: إن قول أصحاب المذهب الأول - وهو أنه يشترط أن يكون حكم الأصل المقياس عليه متفقا عليه من كل الأمه - لا يصح;

لوجهين:

الوجه الأول

قوله: (أحدهما: أن كل واحد من المنظرين مقلد، فليس له منع حكم ثبت مذهباً; الإمامه، لمجزه عن تقرره فإنه لا يتبقية إمامه في الحكم، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقرره فساده، إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإن الإمامه أكمل منه، وقد اعتقده صحته، ويحتمل أن الإمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنه، أو لقوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً; بناءً على فساد مأخذه احتمالاً، وحاصل هذا: أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب الإمامه، أو على خلافه، فإن الأول باطل لعلمنا أنه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرر مذهبه فنجب مأخذته به، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد من الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهب غير مجمع عليه; لأنه لا يعجز عن منعه).

ش: أقول: الوجه الأول - من الوجهين اللذين قد أبطل عن طريقهما اشتراب اتفاق الأمه على حكم الأصل - هو أن بقال فيه: إن كل واحد من المنظرين - المتضمن والمتعرض - مقلد الإمامه، فلا يجوز لأي واحد منهما منع حكم ثبت مذهباً لإمامه، لأن كل واحد منهما - أي: المستدل،

٣٢٣
والمعترض — لم يعرف مأخذ إمامه في الحكم، فليس له أن يمنع مذهبه على الجهالة.

أي: إذا عجز ذلك المستدل أو المعترض عن تقرير مذهب إمامه فليس له منعه؛ لأنه لم يتلق مأخذ إمامه في الحكم.

فإن عرف مأخذ إمامه فلا يلزم من عجز المستدل أو المعترض عن تقرير مذهب إمامه: فساد مذهب إمامه؟ لوجود احتمالين، هما:

أولاً: أنه يحتمل أن يكون ذلك العجز نتاج عن قصور معرفة المستدل، أو المعترض، وهذا الاحتمال قوي؛ لأن إمامه أكمل منه، وقد اعتقد هذا الإمام صحة ذلك الحكم.

ثانياً: أنه يحتمل أن يكون إمامه لم يثبت الحكم في الفرع، لوجود مانع عنه، أو لفوات شرط، لا لعدم العلة التي ذكرها المستدل في الأصل.

وبعده على ذلك: فلا يجوز للمستدل أو المعترض أن يمنع حكماً ثبت يقيناً؛ بناءً على فساد مأخذه احتمالاً.

والخلاصة: أنه لا يخلو إما أن يمنع المعترض هذا الحكم بناءً على مذهب إمامه، أو على خلافه، وهما باطلان. بيان ذلك:

أما الأول — وهو المنع المعترض بناءً على مذهب إمامه — فهو باطل؛ لأننا علمنا أن ذلك المعترض قد منع الحكم الذي أثبته إمامه.

أما الثاني — وهو المنع على غير مذهب إمامه — فهو باطل أيضاً؛ لأن هذا المقلد تصدى لتقرير مذهب إمامه، كيف يعدل عنه، بل يكون بذلك قد انقطع؛ لأنه مستقل.

ثم لو جاز مثل ذلك — وهو منع الحكم سواء كان على مذهب إمامه

324
أو على مذهب غيره - لما تمكن أي واحد من الخصمين من غلبة خصمه وإلزامه حكماً على مذهب غير مجمع عليه؛ لأن الخصم لا يمكن أن يعجز عن منع ذلك الحكم، فإذا ألزمه المستدل - مثلًا - يحكم: منعه ذلك المعارض على مذهب، أو على مذهب غيره ممن خالف في ذلك.
وإذا فتح هذا الباب لا يمكن أن يتبين حق. والله أعلم.

***

الوجه الثاني

قوله: (الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع من الأحكام، لقلة القواطع، وندرة مثل هذا القياس).

ش: أقول: الوجه الثاني - من الوجهين اللذين قد أبطل عن طريقهما اشتراط اتفاق الأمة على الأصل -: أنا لو عملنا بهذا الشرط الذي زعمتم - وهو إجماع الأمة على الأصل - فإن ذلك يفضى إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع المتجددة عن الأحكام؛ لأمرين:

أولهما: قلة القواطع وعدم شمولها لتلك الحوادث.
ثانيهما: ندرة الأصل المجمع عليه من قبل كل الأمة، وبالتالي يكون هذا القياس نادر الوجود.

***

حكم الأصل إذا كان منتصوحاً عليه

وقد اختلف فيه بين الخصمين فهل يجوز القياس عليه؟

ختلف في ذلك على مذهبين:
المذهب الأول

قوله: (فإن كان الحكم منصوصاً عليه جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين بشرط: أن يكون النص غير منئاً للفرع، فإنه إذا كان متناولاً للفرع فهو منصوص عليه فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يوجد بدأ من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فيفصلك عن رده).

ش: أقول: المذهب الأول: يجوز القياس على الأصل، وحكمه إذا كان منصوصاً عليه، وإن خالف فيه أحد الخصمين، فلا ينظر إلى خلافه ما دام أنه يوجد نص يثبت ذلك الأصل، وهو مذهب جمهور العلماء.

وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل في أول الشرط عند شرح قوله: «إن يكون الأصل ثانياً بنص، أو اتفاق من الخصمين».

ومثلاً لذلك بقولنا: إن الخنزير إذا ولغ في الإنا فإنه يغسل ذلك الإنا سبع مرات ولغ الكلب بجامع النجاسة.

فإن منع الخصم في ولوج الكلب - أي: خالف في الأصل -.

فإن المستدل والقائس يرد ويقول: إن غسل الإنا من ولوج الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص، وهو قوله: «إذا ولغ الكلب في إنا، أحمدكم فيليغسله سبعاً».

يصبح قياس الخنزير على الكلب - هنا - وإن خالف الخصم في الأصل وحكمه.

والقياس على الأصل المنصوص عليه - مع مخالفته الخصم - ليس على إطلاقه، ولكنه مشروط بأن يكون النص غير شامل للفرع.
أما إذا كان النص الذي ثبت به الأصل شاملاً للفرع ومتناولاً له فيكون الفرع منفصلاً على حكمه، ولا يحتاج إلى استنباط حكمه عن طريق قياسه على الأصل؛ لأنه لا يمكن أن يلقوأ إلى استنباط حكم الفرع بالقياس في حين أنه يجد حكمه عن طريق النص، فيكون في ذلك تطويلاً بغير فائدة، فيبطل القياس ويكون مردوداً; لأن النص أقوى منه.

تنبيه: قال ابن قدامة - رحمه الله - : فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بدأ من الاسترواح إلى النص، وورد ذلك في جميع نسخ الروضة المختوطة، والأولى حذف لا الورداد في قوله: لا يجد حتى يصح المعنى، فتنهي لذلك.

* * *

المذهب الثاني


* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

 قوله: (الله يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر). بن: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني - على عدم جواز القياس على الأصل المختلف فيه بين الخصمين وإن ورد فيه نص - بقولهم: إن القياس على الأصل المختلف فيه يؤدي ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى مسألة أخرى. بيان ذلك:

327
أن المستند إذا قاس على أصل مختلف فيه بين الخصمين، فإن
المُعترض يمنع ذلك الأصل، ويقول: لا أسلم ثبو ذلك الأصل بذلك النص،
فإن أثبت المستند الأصل بدليل آخر كالمفهوم، أو الإجماع السكوني
أو نحوهما، جاز للمعترض أن يمنع الاستدلال بذلك الدليل، فيكون مخالفاً
فيه، وهكذا إذا حاول المستند أن يثبت الأصل بأي دليل عارضه خصمه فيه
فننتقل الكلام من مسألة إلى مسألة، ويبني الخلاف على الخلاف، وليس أحد
الخصمين بأولى من الخصم الآخر في ذلك، أي: ليس المستند في كلامه
وإثباته للأصل بأي دليل بأولى من اعتراض المَعَتَرِض عليه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من
إثباته بالدليل كبقيته أركانه فإنه ليس من شرط ما يقتصر عليه في إثبات الحكم:
أن يكون منظفاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن فيجب أن
يكتفى بذلك في الأصل؛ إذ الفرق تحكم، وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما
ذكرناه ابتداء، فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص، أو إجماع منقول عن أهل
العصر الأول، فيكون كافياً).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول - على جواز القياس على
الأصل المختلف فيه إذا كان منصوصاً على حكمه -: بقولهم: إن الأصل
يُعتبر ركناً من أركان القياس، فإذا خالف أحد في هذا الأصل فيجوز
للمستند أن يثبته بدليل معتمد كالنص وغيره، وهذا حال جميع أركان القياس
إذا خالف في أحدها بعض المَعَتَرِضين.

وليس طريق إثبات حكم الأصل مقصوراً على الاتفاق - فقط -، بل

٣٧٨
يكفي أي دليل يجعل المجتهد يغلب على ظنه أنه قد أثبت ذلك الحكم، والنص يغلب الظن، فيجب أن يثبت به الأصل وحكمه، كالإجماع، لأن الفرق بينهما تحكم.

اعتراض

قال بعضهم: إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تجوزوا القياس على ما ثبت بالقياس، مع أن القياس غلب على الظن أنه مثبت للأصل؟

جوابه

يقال في الجواب عن ذلك إن الأصل عندنا لا يثبت بالقياس؛ لذلك لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس؛ لأن العلة الجامعة بين الأصل الأول والثاني إن كانت موجودة في الفرع، فليقصه المستدل على الأصل الثاني، ويكفيه، وإن لم تكن العلة موجودة لم يصح القياس على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، وقد سبق بيان ذلك بالتفصيل.

والخلاصة: أن الأصل يقاس عليه إذا ثبت بالنص، أو الإجماع سواء كان إجماع كل الأمة، أو اتفاق الخصومين.

تنبيه: بهذا اتنهى الكلام عن الشرط الأول - وما يتعلق به من شروط الأصل.

**

الشرط الثاني

قوله: (الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى؛ إذ القياس إنما هو تعددية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي، وما لا يعقل معنا كأوقات الصلوات، وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعديه فلا يمكن تعددية الحكم فيه).

329

فالأصل الذي لا يعقل معناه لا يمكن أن يقاس عليه بأي حال؛ لأن حقيقة القياس هي: تعددية حكم الأصل إلى الفروع بواسطة تعدي المعنى المقتضى ذلك في حكم الأصل.

أي: تعددية حكم المنصوص عليه إلى غيره بواسطة ذلك المعنى الجامع بين الفروع والأصل، وقد عرف ذلك بالتفصيل أثناء بيان حد القياس.

وأمثلاً ما لا يعقل معاناه كثيرة، منها: أوقات الصلاوات الخمس، وعدد ركعات ظهر والعصر والعشاء والمغرب والفجر، عدد أشباط الطوابع والسمى. فهذه الأمور وغيرها أحكام تعديبة لا يمكن أن تعقل المعنى الذي من أجله شرعت، فلا تعدي تلك الأحكام إلى غيرها؛ نظرًا لعدم معرفتنا لذلك المعنى المقتضى - وهي العلة -.

قلت: هذا الشرط لا داعي لذكره؛ لأنه معلوم بالضرورة لمن عرف حقيقة القياس.

تبنيه: ذكر ابن قدامة - رحمه الله - شرطين للأصل، ولكنه أشار أثناء كلامه عن الشرط الأول - وهو: كون الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين - إلى شروط أخرى للأصل، هي:

الشرط الأول: أن يكون دليل ثبوت حكم الأصل شرعياً؛ لأن غير الشرعي لا يفيد الحكم الشرعي.

الشرط الثاني: أن يكون الأصل ثابتاً غير منسوخ.

330
الشرط الثالث: أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل القياس.
الشرط الرابع: أن لا يكون دليل الأصل متناولاً للفرع.
فإذا أضفنا هذه الأربعة إلى الشرطين اللذين قد ذكرهما ابن قدامة
صراحة صارت ستة، فتنبه لذلك. والله أعلم.

***

شروط الحكم

قوله: (الركن الثاني: الحكم، وله شرطان).
ش: أقول: اشترط للركن الثاني - من أركان القياس - وهو: الحكم
شروط، من أهمها:

الشرط الأول

قوله: (أحدها: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل كقياس
البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب في التحرم، والصلاة على
الصوم في الوجوب، فإن حقوق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها،
sوسبب يقضي الحكم لإفساده إلى حكمه).
ش: أقول: الشرط الأول - من شروط الركن الثاني من أركان
القياس، وهو: الحكم - أن يتساوي حكم الفرع مع حكم الأصل تمام
المساواة، فلا يفتقران في عين الحكم، ولا في جنس الحكم.
مثال العينية: قولنا في بيع الغائب: عقد على غالب فيصح قياساً على
النكاح، وقياس الزنى على شرب الخمر في التحرم، وقياس الصلاة على
الصوم في الوجوب، وقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب
القصاص.

٣٣١
فهنا نقول: كما أن الحكم في الأصل هو الصحة، والتحريم، والوجوب كذلك يكون ذلك هو الحكم في الفرع، فلا تختلف هذه الأحكام باختلاف كونها تعلقت أولاً في الأصل، ثم تعلقت ثانياً بفرع.

ومثال الجنس: قياس إثبات الولاية على الصغرية في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها. فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال؛ لأنها سبب لنفاد التصرف، وليس عينها، لاختلاف التصرفين.

* * *

دليل ذلك

قوله: (فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدي به من الحكمة مثل ما تأدي به الحكم الأصل، فتبع أن يثبت).

ش: أقول: استدل على هذا الشرط بأن الأحكام إنما شرعت لما تفضي إليه من مصالح العباد، فإذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل، علمنا أن ما في حكم الفرع من الحكمة والمصلحة مثل ما في حكم الأصل من الحكمة والمصلحة وأنهما يؤديان نفس الغرض؛ نظراً لتماثل الوسيلة، فوجب إثباته.

* * *

مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل

قوله: (أما إذا كان مخالفاً له، فلا يصح قياسه عليه).

ش: أقول: إذا اختفت حكم الفرع عن حكم الأصل، فلا يجوز أن يقاس أي الفرع - على الأصل.

* * *

٣٣٢
دليل ذلك

فقد استدل على عدم جواز القياس إذا خالف حكم الفرع حكم الأصل

بدليلين هما:

الدليل الأول

 قوله: (لأن ما يتأنى به من الحكمة مخالف لما يتأنى بحكم الأصل: إما زيادة، وإما نقصان، فإن كانت أقصى فإن إثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يلزم اعتبارها بصفة النقصان، وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أو أوجب تعيينه، أو على وجود منع منع ثبوت حكم الفرع فكيف يصح قياسه عليه؟).

ش: أقول: الدليل الأول - على عدم صحة القياس إذا وجدت مخالفة بين حكم الأصل والفرع - أن حكم الفرع إذا خالف حكم الأصل فإنه يلزم من ذلك: أن ما في حكم الأصل من المصلحة والحكمة مخالف لما في حكم الفرع من المصلحة والحكمة، وهذه المخالفة إما زيادة، أو نقصان.

فإن كانت المصلحة والحكمة في الفرع أقصى، كقياس الندب على الوجوب، أو الكراهة على التحريم فإنه يبطل القياس؛ لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب.

وعلة الأصل - كما هو معروف - تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل؛ فاعتبرت المصلحة والحكمة بصفة الكمال في الأصل، فلا بد أن تكون كذلك في الفرع، وإلا لما صح القياس.

وإن كانت الحكمة والمصلحة في الفرع أكثر وأعلى من المصلحة
والحكمة في الأصل كقياس الواجب على الندب، فلا يصح القياس أيضاً، لأن عدول الشرع عن حكم الفرع مع ما فيه من زيادة مصلحة وحكمة في نظر المجتهد، وتعيين حكم الأصل مع ما فيه من نقش في المصلحة والحكمة في نظر المجتهد يدل دلالة واضحة على أن في تعيين الشارع لحكم الأصل مزيد فائدة أوجب تعيينه والاقتصاد عليه، أو بموت ووجود منع من ثبوت حكم الفرع، ومنع من مجاوزة حكم الأصل، فكيف مع ذلك يصح قياس حكم الفرع على حكم الأصل مع اختلافهما في الزائدة والنقصان؟

***

الدليل الثاني
قوله: (ولأن القياس: تعدد الحكم يتعلق علته، فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعددية، بل ابتداء حكم).

ش: أقول: الدليل الثاني - على عدم صحة القياس إذا وجدت مخالفته بين حكم الأصل والفرع - إن حقيقة القياس - كما سبق ببابه - هي: تعددية حكم من محل إلى محل بواسطة تعددية علة حكم الأصل، فإذا أثبتنا في الفرع غير حكم الأصل - كأن يكون حكم الأصل الواجب، وأثبتنا للفرع الندب - لم يكن ذلك تعددية حكم الأصل، بل هو حكم خاص للفرع مبتدأ به لا علاقة له في حكم الأصل.

***

صور مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل
قوله: (وقولهم في السلم: بلغ بأحد عوضي أحصى مراتب الأعيان فلبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون قياساً لأحدهما على الآخر، ليس بقياس؟)
إذ القياس: تعدية الحكم، وتوسعة مجراء، فكيف تختلف التعدية، وهذا إثبات ضده؟ وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً، ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التعدية، مثله قولهم في صلاة الكسوف: يشرع فيها ركوع زائد لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصالة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات، وهذا فاسد، فإنه لم يمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

ش: أقول: مخالفلاً حكم الفرع لحكم الأصل له صور، منها:

الصورة الأولى: مخالفلاً حكم الفرع لعين حكم الأصل كقياس الندب على الواجب. وقد سبق بيان ذلك.

الصورة الثانية: مخالفلاً حكم الفرع لحكم الأصل بالنفي والإثبات مثل قوله - في تقرير السلم، وهو تعجيل وتسليم رأس المال وتأخير المهنم -: «لم باض صد مال أقضى مراتب الأعيان من حلول المال»، فليبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب التأجيل، قياساً لأحدهما على الآخر.

فهنا قاسوا: إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن؛ حيث إنه يجب في المجلس.

فهذا القياس لا يجوز؛ لأن القياس تعدية الحكم المثبت، أو المنفي، وتوسعة مجراء، وجعل مثله في الفرع، فإذا كان حكم الأصل مثبتاً يكون حكم الفرع مثبتاً، وإذا كان حكم الأصل منفيًّا يكون حكم الأصل منفياً.

وهكذا.

وبناء على ذلك: لا يجوز قياس إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن؛ لأنه قياس إثبات على نفي.

٣٣٥
إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجعله لما ذكرناه، فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى).

ش: أقول: الشرط الثاني - من شروط حكم الأصل - أن يكون الحكم شرعيًا؛ لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفياً وإثباتاً.

أما الحكم العقلي - كقياس الغائب على الشاهد - فلا يثبت بالقياس.

وذلك لا يجوز إثبات قاعدة أصولية بالقياس على أخرى؛ لأن القياس لا يفيد إلاّ الظن، والقاعدة الأصولية تفيد القطع، فلا يثبت القطع بالظن.

٣٣٦
وأيضاً - لا يجوز إثبات الأصل الذي يلحق الفرع به بالقياس - وقد سبق ذلك.
وأيضاً: ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة.
وأيضاً لا يجوز إثبات اللغة بالقياس - عند كثير من العلماء - فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ، واسم الزنا للواط، واسم السرقة للنباش بالقياس.
وقد خالف في ذلك بعض العلماء وقالوا: تثبت اللغة قياساً، وقد سبق شرح وبيان ذلك في مسألة: هل تثبت اللغة بالقياس أو لا؟

***

شروط الفرع
قوله: (ويشترط فيه: أن تكون علة الأصل موجودة فيه، فإن تعدية الحكم فرع تعدى العلة).

ش: أقول: يشترط للفرع: أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع.
أي: تساوي الفرع مع الأصل في وجود العلة، وذلك كالإسكر فإنه موجود في الخمر والنبيذ فصيح قياس النبيذ عليه، وكالطعم فإنه موجود في الهر وفي الذرة فصيح قياس الذرة على الهر في كونه ربوياً.
وإذا اشترط ذلك؛ لأن حقيقة القياس إذا هي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل، فإذا كانت نفس العلة موجودة في الفرع تعدى ذلك الحكم، وإن لم تكن علة الأصل في الفرع فلا تعدى ولا اشتراب.

***

٣٣٧
هل يشترط في الفرع تقدم الأصل عليه

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت).

ش: أقول: المذهب الأول: يشترط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت.

أي: أن يكون حكم الأصل ثابتاً قبل الفرع مطلقاً.

** *

دليله

قوله: (لأن الحكم يحدث بحدوث الصلة فكيف تأخر عنه؟).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعددة إليه، فلو تأخر حكم الأصل عن الفرع لتأخرت الصلة عنه أيضاً، لأنها ملزمة للأصل، ولو تأخر ثبوت الصلة عن الفرع لصار المتقدم في الثبوت متأخرًا، وهذا محل.

** *

المذهب الثاني

قوله: (والصحيح أن ذلك يشترط لقياس الصلة، ولا يشترط لقياس الدلالة، بل يجوز قياس الوضوء على النسيم مع تأخره عنه، فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وأن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر).

ش: أقول: المذهب الثاني: أنه يشترط تقدم الأصل على الفرع في
الثبوت في قياس العلة فقط ؛ لأن العلة لا يجوز تأخيرها عن المعلول.
لئلا يلزم وجوده بغیر علة.
ولا يشترط ذلك في قياس الدلالة ؛ لأن الدليل يجوز تأخيره عن المعلول، مثل: حدوث العالم دلیل على الصانع القديم، والدخان دلیل على النار، وكل أثر مثل الدخان دلیل على المؤثر، مثل النار.
وكلما: يجوز قياس الوضوء على التيمم، أي: أن الوضوء شرط لصحة الصلاة فيجب فيه التيمم، ومعلوم أن مشروعة التيمم متأخرة على مشروعة الوضوء.

***

عدم اشترط القطع في وجود العلة في الفرع.
قوله: (ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشروعيات).
ش: قولك: يكفي أن يغلب على الظن وجود العلة في الفرع، وهذا كاف في إجراء القياس ؛ لأن الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل. فكما يعمل في القطع في الشريعة كذلك يعمل في الظنيات، وعلى هذا لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، وقد أخطأ من اشترط ذلك. والله أعلم.

***

شروط العلة
قوله: (الركن الرابع: العلة، ومعنى العلة الشروعيّة: العلامة).
والعلة هي: علامة للثبوت الحكم ومعرف له، وقد ذكرنا ذلك في أنواع الحكم الوضعي سابقاً.

339
ونظراً إلى أن أكثر شروط العلة قد اختلف فيها، لذلك سأبين ذلك فيما يلي، فأقول:

حكم التعليل بالحكم الشرعي

معروف أن الحكم الثابت بالقياس يعد حكماً شريعاً، فهل يجوز أن يثبت بحكم شريعي.

مثاله: قول القائس: الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير، أو يقول: بطل بيع الخمر؛ لأنه يحرم الانتفاع به، فحرمه الانتفاع بالخمر حكم شرعي قاس عليه بطلان بيعه، وهو حكم شرعي أيضًا. وقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ويجوز أن تكون حكماً شريعاً، كقولنا: يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة).

ش: أقول: المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وهو مذهب الجمهور.

فيجوز أن يقال: يصح ظهار الذمي؛ لأنه يصح طلاقه كالمسلم. ويع지고 الوضوء على التيمم في وجوب النية؛ لأنهما طهران عن حدث.

كما يقال: يقايس زكاة مال الريث بزكاة غيره في أنه مالك تام الملك.

ويعقيم الريدة الواجبة في الظهار على الريدة الواجبة في القتل، وجعل الإيمان شرطاً فيهما باعتبار أن كل واحدة منهما كفارة.

فهذه أمثلة على التعليل بالحكم الشرعي.

٣٤٠
أدلتهم
لقد استدل الجمهور على جواز التعليل بالحكم الشرعي بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول
إن العلة بمعنى المعرف، ولا يستبعد أن يجعل حكماً ما معرفاً لحكم آخر، فلا بعد في أن يقول الشارع: مهما رأيت أن أثبت الحكم الفلناني في الصورة الفلالنية فاعلموا أن أثبت الحكم الفلالني فيها أيضاً.

***

الدليل الثاني
أنه ورد في السنة تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي كثيراً، من ذلك أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت أفأفحص عنها؟ قال: "نعم حجي عنها" أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيه؟ "أقضوا حق الله أحق بالوفاء".

وقد ورد بمعنى هذا أحاديث كثيرة كلها تدل على أن الرسول ﷺ نبه أصحابه على أن العلة لصحة القضاء: كون الشيء صار ديناً في الذمة، فقد قاس ﷺ إجراء الحج عن الغير بإجراء قضاء الدين عنه بعلة كون الم قضي ديناً، والدين حكم شرعي؛ لأنه لزوم أمر في الذمة، وهذا اللزوم معتبر شرعاً متتثب على خطاب الله ﷺ تعالى - يتعلق بأداء الحق.

***

المذهب الثاني
لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي.
وهذا لبعض العلماء، وقد استدلوا على ذلك بآدلة لا داعي لذكرها؛
لظهور ضعفها. والله أعلم.

***

العة تكون وصفاً عارضاً ولازمة
ومن أفعال المكلفين
قوله: (و تكون وصفاً عارضاً كالشدة في الخمار، ولازمة كالصغر،
والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة).
ش: أقول: يجوز أن تكون العلة وصفاً محسوساً عارضاً - يأتي
ويزول – مثل «الشدة» في الخمار، فإن هذا الشيء أحياناً يشتد فيكون خمراً
فيحمر لذلك، وحينئذ فلا يكون خمراً.
ويجوز أن تكون العلة وصفاً لازمة كتعليل إجبار صغيرة على النكاح
بالصغر، وتعليل تحريم الربا في البر بالطمع، والتعليل بالنقدية في تحريم
الربا في الذهب.
ويجوز أن تكون العلة فعلًا من أفعال المكلفين كأن يقول: قطعت يده؛
لأنه سرق، واقتحمه؛ لأنه قتل عدواناً.

***

هل يشترط في العلة أن تكون وصفاً واحداً
أو يجوز التعليل بالأوصاف المركبة؟
لقد اختلف في ذلك على المذهبين:
المذهب الأول
قوله: (وصفاً مجرداً، أو مركباً من أوصاف كثيرة، ولا يحصر ذلك
في خمسة أوصاف).

٣٤٢
ش: أقول: المذهب الأول: لا يشترط ذلك، بل يجوز أن تكون العلة وصفًا واحدًا، ويجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف، وقد وقع شرعًا.
وذلك كتحليل وجب القصاص بالقتل بكونه قتلاً، عمداً، عدوانًا.
و بهذا مذهب جمهور العلماء.

أدلَّا ذلك
لقد استدل الجمهور على ذلك بأدلة من أهمها:

الدليل الأول
أن المصلحة قد لا تحصل إلا بتركيب الأوصاف، وذلك إذا كان الوصف الواحد قاضيًا، وقد وجدنا كثيرًا من الأحكام الشرعية يتوقف القول فيها على حصول أوصاف عديدة لتكامل التناسب، فالقتل وحده - مثلًا - لا يناسب وجب القصاص، ومتى ما أضيف إليه كونه عمداً عدوانًا تمت مناسبتِه للحكم، فبُسح أن يقال: القتل العمد العدوان علة لوجب القصاص.

* * *

الدليل الثاني
ورد في السنة ما يؤيد الت互联 بالعالة المركبة من أوصاف، فقد جاء في بعض الروايات - كما قال بعضهم - ت互联 أحكام المستحاثة بأنه دم عرق انفجار، فعل الدم بالانفجار، وهذا هو التركيب.

* * *

الدليل الثالث
أنه لا يمنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوي الدليل على ظن الت互联 بها إما بمناسبة، أو شبه، أو سبب وتقسيم.
أو غير ذلك من طرق الاستنباط مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد، فكانت علة.

**

المذهب الثاني

أنه يشترط أن تكون العلة ذات وصف واحد، لا مركبة.

أي: لا يجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف، وذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، ولهم أدلة على ذلك قد ترتكناها لضعفها.

**

جوائز تعليل الحكم الثبوتية بالعدم والتفتي

قوله: (وتكون نفيًا، وإثباتًا).

ش: أقول: لا يشترط أن يكون الوصف أمراً ثبوتياً، بل يجوز أن تكون أمراً عدماً. وإليك تفصيل ذلك:

أولاً: تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي هذا جائز عند جمهور العلماء.

مثاله: عدم تفاذا التصرف بالنسبة للمجنون، وعلل ذلك بعدم العقل.

ثانياً: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي. هذا جائز بالاتفاق.

مثاله: عدم نفاد التصرف بالنسبة للمحجوز عليه، والعلة في ذلك الحجر.

ثالثاً: تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي. هذا خالف العلماء في مذهبين.

٣٤٤
المذهب الأول
يجوز تعليل الحكم الوظيفي بالوصف العدمي.
ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

أدلتهم على ذلك
لقد استدل الجمهور على جواز تعليل الحكم الوظيفي بالوصف العدمي بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول
أن الحكم قد يدور مع بعض العدوميات، والدوران يفيد ظن العلية،
والعمل بالظن واجب، فيكون العمل بمثل هذا القياس واجباً أيضاً.
فمثاله: عدم السبب الشرعي الناقل للملك موجب لحرمة الانتفاع بما
وضعته اليد عليه بالدوران.

الدليل الثاني
أن العلة بمعنى المعرف، وهذا المعرف لا ينافي العدم؛ لأن العدم قد
يكون معرفاً ودلاءاً على وجود حكم ثبوتية، فعدم امتنال العبد لأوامر سيده
 Sảnal يعرفنا وجود سلطه السيد عليه.

المذهب الثاني
لا يجوز تعليل الحكم الوظيفي بالوصف العدمي.
 وهو اختيار الآمن، وابن الحاجج، وهو مذهب جمع الحنفية.
وستأتي هذه المسألة بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

* * *

٣٥٠
هل يشترط في العلة المناسبة؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ويكون مناسباً وغير مناسب).

ش: أقول: المذهب الأول: أن الوصف يجوز أن يكون مناسباً، ويجوز أن يكون غير مناسب.

أي: لا يشترط في العلة المناسبة، بل يستوي في ذلك عندهم الوصف المناسب وغيره من الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم ذهب إلى ذلك ابن قدامة، وأكثر الحنابلة، والغزالي.

المذهب الثاني

أي لا يجوز أن يعلل بالوصف غير المناسب.

أي: يشترط كون الوصف مناسبًا.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

وهذا المذهب هو الحق؛ لأن العلة لا بد أن تكون مشتملة على حكمة قصدها الشارع من تشريعه الحكم، وتلك الحكمة إما تحصيل مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وذلك كتعليل الترخيص في قصر الصلاة بالسفر؛ لاشتتته على الحكمة المناسبة للتخفيف وهي: المشقة، وكجعل الزنا علة لوجوب الحد على الزاني؛ لاشتتته على حكمة مناسبة وهي: دفع اختلاط الأسباب.

وكجعل الإسكار علة لتحريم الخمر، وهو مناسب له؛ إذ فيه مصلحة

حفظ عقول الناس.

٣٤٦
وقتل الوراث مورثه مناسب لحرمانه من الميراث؛ لأن تربت الحرام على ذلك القتل يحقق مصلحة هي: دفع العدوان على من هو أولى الناس بالرعاية والاحترام; ولولا حرمان الوراث القاتل لمورثه الذي استعجل شيء قبل أوانه لتتابع الناس على قتل مورثهم، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى. أما الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم فلا يصح التعليل بها، فلا يصح - مثلا - تعليل وجوه قطع يد السارق بكون السارق غنياً، أو تعليل حزمة الخمر بكونه شراباً أحمر إلى آخره، فمثل هذه لا تكون باعثة على الحكم، وذلك لأن الحكم حينما يثبت في الفرع، فإنما يثبت بوصف غلب على الظن أن حكم الأصل قد ثبت من أجله، وهذا غير متصور في الأوصاف الطردية المحضة.

***

جواز كون العلة غير موجودة في محل الحكم

قوله: (ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة لعلة برق الوالد، وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف).

ش: أقول: يجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم.

مثاله: تعليل تحريم نكاح الأمة برق الوالد.

والعة الشرعية تفارق العلة العقلية في بعض هذه الأوصاف، وتوافقها في البعض الآخر.

وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

***

٣٤٧
حكم التعليل بالعيلة القاصرة
أو هل يشترط في صحة العلة أن تكون متعدية؟
بيان المراد بالعيلة المتعدية والقاصرة.
العيلة الشرعية المتعدية هي: العلة التي تتعدى من محل النص إلى غيره.
والعيلة الشرعية القاصرة هي: العلة التي لا تتعدى من محل النص إلى غيره.
أي: أن بعض الأوصاف يثبت وجودها في الأصل والفرع، أي:
تتعدى من محل النص إلى غيره، وهذه تسمى في اصطلاح الأصوليين: العلة المتعدية: القتل والزنا والإسقاء، وكون الشيء مكيلًا، أو مطعومًا; وهذه كلها متعدية.
وبعض الأوصاف قد اقتصر وجوده على الأصل، فلا تتعدى محل النص، وهو ما أطلق عليه: «العيلة القاصرة»، أو «العيلة الواقعة»: كالسفر والاستبلاء للامة في أول حدوت ملكها للتعرف على براءة رحمها، والرمل في الأشواط الأول من الطواف؛ لإظهار الجلد وعدم المرض للمشركين.

**

تحرير محل النزاع
أولاً: العيلة المتعدية لم يختلف العلماء في صحة التعليل بها؛ لأن القياس لا يتم إلا بعلة تتعدى إلى الفرع؛ ليلحق بالأصل.
ثانياً: العيلة القاصرة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع لم يختلف العلماء على صحة التعليل بها؛ لأن ما بيث بها ليس موضع اجتهاد واختلاف.
وإذا الاتفاق على ذلك حكاه بعض الأصوليين.
ثالثاً: العلة القاسرة إذا كانت مستنبطة، مثل: تعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بجواهرهما، أي: بكونهما جوهرين متعمدين لثمنية الأشياء، وهذا الوصف قاصر عليهما.
فقد اختلف العلماء في صحة التعليل بذلك على مذهبين:
المذهب الأول
قوله: فضل: قال أصحابنا: من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية، فإن كانت قاصرة على مخلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح، وهو قول الحنفية).
ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى في "العدة"، وابن عقيل في "صناعة الجدل"، وغيرهما.
وهو رواية عن الإمام أحمد.
وهو مذهب أبي حنيفة، وكثير من الحنفية: كأبي زيد الدربوسي، وأبي الحسن الكرخى، والبزوي.
واختاره بعض أصحاب الشافعي، وبعض المعتزلة كأبي عبدالله البصري.

**

ادلة أصحاب المذهب الأول
قوله: (لثلاثة أوجه).
ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على عدم صحة التعليل بالعدة القاسرة بثلاثة أوجه:
الوجه الأول

قوله: (أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاسرة ليست أمارة على شيء).

ش: أقول: الوجه الأول - من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلامة القاسرة - أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على الحكم، وإذا كانت كذلك فلا بد أن تكون كاشفة عن شيء ما، وهذا لا يتوقف في العلة القاسرة؛ لأنها لا تكشف عن الأحكام، فلا يصح أن تكون أمارة، وعليه فلا يصح أن تكون علة.

***

الوجه الثاني

قوله: (الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهل، ورجم بالظن، وإنما جُزِّر في العلة المتدنية؛ ضرورة العمل بها، والعلامة القاسرة لا عمل بها فتبقي على الأصل).

ش: أقول: الوجه الثاني - من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلامة القاسرة - أن الأصل: عدم جواز العمل بالظن في الشرع؛ لآخرين:

أولهما: قوله تعالى: [فَإِنَّ الَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ مَنْ أَلَّهَ مَّنْ آتَى]. [النجم: 28].

ثانيهما: أن العمل بالظن إقدام على الجهل، فتقبض الحوالة على الجهل.

والقول بالعلامة القاسرة قول بعلة مظنة، وما سبق من الدلائل - وهما الأمراض السابقان - كان في نفي القول بالعلامة المظنة؛ لأنه من جنس ما نهى الشارع عنه من اتباع الظن.

والعلامة المتدنية - وإن كانت مظنة - إلا أنها ترك العمل فيها.

٣٥٠
بالدليلين السابقين؛ لكن دلائلها. ومن أهم تلك الدلائل، التوصل بها إلى
معرفة الحكم في غير محل النص، وهذه الدلالة غير موجودة بالقصر،
ولذلك يجب بقاؤها على الأصل، وهو عدم العمل بالظن.

***

الوجه الثالث
قوله: (التالت: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع
به، دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة: تعددية الحكم، والقاصرة
لا ت تعدى، ودليل أن فائدة التعدد: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص;
لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطع بالمظنون، وإذا بُت
هذا تبين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك).

ش: أقول: الوجه الثالث - من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل
بالعلة القاصرة - أن العلة القاصرة لا فائدة فيها، وذلك لأن دليل الشرع
لا بد أن يوجب أحد أمرين: إما "العلم"، أو "العمل"، فإن لم يوجب واحداً
منهما خلا الفائدة، وكان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال، والتعليل
بالعلامة القاصرة لا يوجب واحدة منهما. بيان ذلك:
أن التعليل بالعلامة القاصرة لا يوجب العلم؛ لأن الثابت به غلبة الظلم
 فقط -

والتعليل بها - أي: بالعلامة القاصرة - لا يوجب العمل في الحكم
المقصود عليه؛ لأن الحكم المقصود عليه ثابت بالنص، نظراً لأنه مقطوع
به، ومعلوم أن القياس لا يفيد إلا الظن، والمقطع لا يثبت بالظن.
أي: أن واجب العمل في الحكم المقصود عليه لا يضاف إلى العلة
القاصرة، بل يضاف إلى النص نفسه؛ لأن النص أقوى من التعليل.

351
والعدل من أقوى الحجتين وهو النص هنا إلى أضعافهما وهو التعليل بالعلاقة القاسرة مع مكان العمل بالأقوى غير جائز، والعدل ب الأباه، وحيث لا أثر للتعليل في الأصل وإذا كان هناك من أثر فإنما يثبت للفرع فقط ليأخذ مثل حكم الأصل، ومعلوم أن ذلك الأثر لا يثبت في الفرع إلا بالتعدي، ومنه نعلم أنه لا حكم ولا فائدة في التعليل سواء التعدية إلى الفروع والعلاقة القاسرة لا يمكن فيها ذلك، فيكون التعليل بها باطلًا.

***

اعتراض على الوجه الثالث

قوله: (فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعلّد الحكم بطاعته، ولا تحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدة سواء، إحداهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، والأخرى: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة).

ش: أقول: اعتراض معترض - على الوجه الثالث السابق - قائلًا: إن العلة إنما تصح بفائدةها الخاصة بها، وفائدة العلة: الحكم بالفرع دون حكم الأصل، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، لا بالعالة، إنما الذي يثبت بالعالة حكم الفرع; إذ فائدةها: تعدية الحكم، فإذا لم تكن تعدية فلا حكم للعالة فالحكم مضاف إلى العلة في محل النص، ولو لم يكن الحكم مضافاً إليها في محل النص لما تعلّد الحكم بطاعته.

ثم لا نسلم أن تكون فائدة العلة منحصرة بما ذكرتموه من التعدي، والتعريف بالحكم، وإثباته بها حتى يصح ما قلتم، وإنما للعالة فوائد أخرى، ومنها:

٣٥٢
الفائدة الأولى: أنه يمكن التعرف بالعِلة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق لمحكمة الحكم ومصلحته، وهذا من أجل القوائد لأن النفوس أميل إلى قبول ما تضمنت حكمته من الأحكام، وأبعد عن قبول التحكيم الصرف والتعبد المحض.

أي: أن معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، حيث إن النفوس أميل إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح من فهر التحكيم، ومراة التعبد، فإن قال قائل: يمكن بيان ذلك في الوصف المناسب دون الأوصاف المشبهة مثل النقدية في الدراهم والدنانير وقد جوزهم التحليل بمثل هذه العلة القاصرة.

يقال - في الجواب عن ذلك -: إن تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتغال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة إلى الأساسي، فلا تخلو من فائدة.

الفائدة الثانية: أن العلة القاصرة تفيد قصر الحكم على محلها: فيثبت اختصاص النص الأصلي بذلك الحكم شأنه في ذلك شأن ما ثبت بالكتاب مثلًا، وحينئذ فلا يشغفل المجتهد بالتحليل لمحاولة تعديته إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الأصل به.

وتفيد قصر الحكم على محلها من جهة أخرى فيما لو ظهرت علة أخرى م تعدبة، ولم يدل الدليل على استقلالها بالعلية، وترجيحها على القاصرة، فإنه لا يجوز حينئذ تعددية الحكم بتلك العلة الم تعدبة من غير توقف على دليل مرجح، وهذه من الفوائد الجليلة العظيمة المنفعة، فخلا - بذلك - الفرع عن مثل حكم الأصل، ثبت فيه ضد حكم الأصل وذلك كله بسبب العلة القاصرة؛ حيث قصرت الحكم على الملح.

* * *

353
الجواب عن ذلك الاعتراض

لقد أجيب عن الاعتراض السابق، بما يلي:

أولاً:

قوله: (قلنا: قولكم: "الحكم يتعدى" مجاز يتعارفه الفقهاء، فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول، والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم، وظنتنا أن باعث الشرع على الحكم كذا لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه؛ إذ لو كان مضافاً إليه لكان على وفقه في القطع والظلم؛ إذ لا يثبت بالظلم شيء مقطوع به، وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثم دليلًا أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها، وخلاها عن المعارض).

ش: أقول: لما قال المعترض فيما سبق - "الحكم يتعدى بتعدي العلة".

أجيب عن ذلك بـ: أنا لا نسلم تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع، وإنما عبر بلفظ "التعدي" تجوزاً واستعارة قد تعارف عليها الفقهاء، وذلك لأن الحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع؛ لأنه لو تعدى الحكم من الأصل ووضع في الفرع للمزم من ذلك خلو الأصل عن الحكم، وهذا لم يقل به عاقل.

والتحقيق: أنه يثبت في الفرع مثل حكم الأصل، لا نفس حكم الأصل، وذلك عند وجود مثل تلك العلة الموجودة في الأصل.

لذلك قلنا في تعريف القياس: إنه إثبات مثل حكم معلوم إلى معلوم آخر... فأوردنا لفظ "مثل" لأجل ذلك، وقد بينا ذلك فارجع إلى شرحه.

354
وقلنا: إن الحكم يضاف إلى النص، لا إلى العلة، ولا يمكن أن يفهم من قولنا إن العلة أو الباعث على الحكم كذا أو كذا: إضافة الحكم إلى ذلك الباعث أو إلى تلك العلة؛ لأنه لو كان الحكم مضافا إلى العلة أو إلى الباعث لكان الحكم على وفق الباعث أو العلة في القطع والثان، ومعروف أن الحكم مقطوع به في المنصوص، والعلة مظنونة، فكيف يضاف مقطوع إلى مظنون؟!

أي: لا يثبت بالظن وهو الباعث، أو العلة، شيء مقطوع به و هو الحكم.

وعدم إضافة الحكم إلى العلة والباعث في الأصل و محل النص ليس بسبب قصور العلة، وعدم جواز إضافة الأحكام إليها، ولكننا لم نضيف الحكم إليها؛ لأن عندنا دليلًا وهو النص - أقوى من تلك العلة.

ويدل على ذلك: أنه في غير محل النص وهو الفرع يضاف الحكم إليها، ويقال: إن تحرير التبييد ثبت بسبب وجود العلة، وهي: الإسكار وذلك نظراً لصلاحية تلك العلة لإضافة الحكم إليها، و خلوها عن المعارض وهو النص.

* * *

ثانية:

قوله: (وقولكم: فائدة التحليل: الإطلاع على حكمة الحكم ومصلحته) قلنا: نحن لا نند هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنباط من النص علة، إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك.

ش: أقول: لما قال المعترض - في الفائدة الأولى - "إن يحكم التعرف بالعلة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق لحكمة الحكم ومصلحته". 355
أجيب عن ذلك بـ: أن هذا صحيح، وهذا الباب لا يمكن أن يُسْدَ، لكن ينبغي أن يَتَنَبَّه إلى أنه ليس كل معنى أمكن استنباطه من النص يصلح أن يكون علة.

وإذا قالت العلة: معنى تعلق الحكم به ووجوداً وعدماً في موضع من المواضع، والقاسرة ليست كذلك.

وإذا تقول في ذلك - إن الرأي المستنبط لا يوجد علماً بالاتفاق؛ لأنه لا يفيد سوى الظن، ولما كان الوقوف على الحكم من باب العلم، لا من باب العمل، فإن العلة المستنبطة القاسرة لا تحصل بها هذه الفائدة عند التعليق بها، وغير ما يفيد الظن بحكم الحكم، والشرع لم يعتبر الظن إلا لضرورة العمل بالبدن، ولما كانت القاسرة لا يتعلق بها عمل فإنه يجب الإعراب عنها إلى ما يفيد العلم، أو يوجب العمل.

ثالثاً:


ش: أقول: لما قال المعترض - في الفائدة الثانية من فوائد القاسرة -: إنها تفيد قصر الحكم على محلها، فلا يتعدى إلى غيره من المجال.

أجيب عن ذلك بـ: أن قصر الحكم على المحل - وهو: الأصل - يحصل بدون العلة القاسرة، وذلك في حالة ما إذا كان الحكم غير مтал بنحن نقصره على محله؛ لعدم معرفتنا لعلته.

٣٥٦
أو تقول - في ذلك - إن اختصاص النص بالحكم ثابت قبل التعليل؛ لأن النص لا يدل بصيغته إلا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه.

فالاختصاص يحدث بترك التعليل، لا بالتعليل؛ لأن بالتعليل يتعمل.

إذا ترك يبقى الاختصاص على ما كان عليه.

وبينة على ذلك فإنه لم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتًا كما ادعى، لا سيما إذا علم أن العلماء متفرقون على أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتًا بعثة أخرى.

وهذا يعني: أن عدم وجود العلة القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص؛ لجواز ثبوت بعثة أخرى.

أما منع العلة القاصرة من تعدية الحكم بالعالة المتعددة فهذا لا نسلمه.

أي: لا نسلم أن تكون العلة القاصرة تعارض المتعددة على وجه يحتاج إلى دليل مرجح؛ لأنه قد اتفق على أنه متى ما وجدت المتعددة في موضع القاصرة، وظهر تأثيرها: فتكون هي العلة دون القاصرة، ورجعناها عليها باعتبارها أكثر فائدة للاتفاق عليها، فلم يتوقف ترجيح المتعددة على دليل آخر.

فينتج من ذلك: أنه لم تكن القاصرة دافعة للمتعددة بوجه، فلا فائدة فيها، وكان وجودها وعددها بمنزلة واحدة.

تنبيه: ما سبق هو المذهب الأول، وأدله، والأجوبة عما اعترض على تلك الأدلة.

* * *

257
المذهب الثاني

قوله: (وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين وأخباره أبو الخطاب).


ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي، وأكثر أصحابه.

وهو مذهب الإمام أحمد وبعض أصحابه كأبي الخطاب الحنابل.

وهو مذهب المالكية، وأختاره القاضي أبو بكر الباقلاني،

وأبو الحسن البصري، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وهو مذهب بعض الحنفية منهم ملائخ سمرقن، وأبو منصور.

ونسب إلى جمهور الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

قوله: (لثلاثة أوجه).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه يصح التعليل بالعة القاسرة المستندة بثلاثة أوجه.

الوجه الأول

قوله: (أحدها: أن التعديبة فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً.

فإنما يقضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخيره، وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها بالإبقاء، والمناسبة، أو يضم المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها، فإن كانت أعم من النص عدًّا، وألا قصر، فالتعديبة فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟!).

358
ش: أقول: الوجه الأول - من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعالة القاصرة - أن العلة إذا صحت نظر هل تتعدى أو لا؟ فلا يمكن أن ينظر في تعديها، قبل النظر في صحتها.

وبناء عليه تكون التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً لها، فلو كانت شرطاً لها للزم من ذلك اشترط تقدم التعدية وهي يشترط تأخرها، لا تقدمها.

ويمكن أن نبين ذلك بصورة أوضح فنقول:

إن المجتهد إذا وجد حكماً شرعياً نظر فإن كان تبديداً تركه، وإن كان معللاً استنبط الأوصاف التي يمكن أن يُعمل بها الحكم، فيسيرها ويتخبرها جميعاً، فإذا عجز عن واحدة فهي علة الحكم عندمً ثم يستدل على صحتها بأنواع مسائل العلة ليثبت منها أكثر، ثم ينظر فيها فإن كانت تلك العلة متعدية وتوجد في كثير من السور عداها، وإن لم توجد إلا في النص جعلها قاصرة.

فالتعدية - إذن - فرع لصحة العلة، وعليه فلا يمكن أن تكون التعدية تصح العلة، وبناء على ذلك يُصح أن يُعمل بالعالة القاصرة إلا أنها لا تتعدى.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، وفلا في العقلية، وهما أدرك، فكذلك المستنبطة).

ش: أقول: الوجه الثاني - من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعالة
القاصرة - قياس القلعة القاصرة المستبطة على العلة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلة العقلية بجامع عدم اشتراط تعديها. بيان ذلك: أن التعدي ليست شرطاً في العلة القاصرة المنصوص عليها، وليس شرطاً في العلة العقلية بالاتفاق. ومع ذلك يصح التعليل بهاتين العائتين، فكلما العلة القاصرة المستبطة يصح التعليل بها مع عدم تعديها، ولا فرق.

***

الوجه الثالث

قوله: (الثالث: أن الشارع لم تنص على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص لا يعنينا أن نظن أن الباعث: حكمة الرذوع والزجر، وإن لم يتعدّ إلى غير قاتل فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث، واقتضاره على البعض).

ش: أقول: الوجه الثالث - من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعالية القاصرة - أن الواقع يشهد أنه يجوز التعليل بالقاصرة. فمثلًا: أن الشارع نص على أن القصاص يجب على جميع القاتلين ظلماً وعذواناً، فإن هذا لا يعنينا من أن نظن أن الباعث لذللك الحكم هو الرذوع والزجر، وإن لم يتعدّ ذلك القصاص إلى غير القاتل، وذلك لأن الحكمة تستبسط وإن استوعب النص جميع الحوادث فلا فرق بين ذلك وبين اقتضاره على البعض.

وأما دام أنه لا يوجد من ذلك، فالوصف القاصر وجداً فيه شرط التعليل به وهو: أن ينطوي الوصف الذي يعلل به الأصل على الدلالات التي تميز بينه وبين سائر الأوصاف كالتأثير، والخلاص، أو المناسبة، وهذا يحقق فيما كان مقتضياً على المنصوص كما يحقق فيما كان متعدياً، وعلى ذلك: لا يجوز منع التعليل بالقاصرة إلاً بمنع، ولم يوجد.

٣٦٠
أما كونه غير متعدد فإنه لا يصح أن يكون مانعاً بدليل الإجماع على صحة التبيه بالعُلة القاصرة إذا كانت منصوصاً عليها، ولا فرق بين العلة المنصوص عليها، وبين العلة المستبطة في ذلك.

---

ما أجيب به عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: (وقولكم: لا فائدة في التبيه بالعُلة القاصرة عنه جوابان).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الأول في الوجه الثالث من الأوجه الدالة على عدم صحة التبيه بالعُلة القاصرة: "إنه لا فائدة في التبيه بالعُلة القاصرة؛ لأنها لا تفيد علمًا ولا عملًا". أجيب عن ذلك بجوابين، هما:

الجواب الأول

قوله: (أحدهما: المنع فإن فيها فائدة ذكرناهما).

ش: أقول: الجواب الأول من الجوابين على الوجه الثالث السابق الذكر: أنا نمنع هذا ولا تسمه؛ وذلك لأن التبيه بالعُلة القاصرة له فائدة قد سبق ذكرهما بالتفصيل، وهم:

الفائدة الأولى

قوله: (إحداهما: قصر الحكم على محلها).

ش: أقول: الفائدة الأولى من فوائد التبيه بالعُلة القاصرة: أن العلة القاصرة تفيد قصر الحكم على محلها، وقد بينا ذلك بالتفصيل فيما سبق، وهذه الفائدة الثانية هناك.

---

٣٦١
الاعتراض على هذه الفائدة

قوله: (قولهم: إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل).

ش: أقول: اعترض بعض أصحاب المذهب الأول على تلك الفائدة

بقولهم: إن قصر الحكم على المحل لم يستفاد من العلة القاصرة، بل إن قصر الحكم على المحل يكون بدون العلة القاصرة وذلك في حالة ما إذا كان الحكم غير معلل فهو مقصور على محله بذلك. وقد سبق ذلك وبيانه.

**

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة

إنما تثبت بشهادة الأصل، وتم بالسهر وشرطه الاتحاد، فإن ظهرت علة أخرى

انقطع الحكم، فإن أمكن التعليل بعيلة متعدية تمدي الحكم، فإذا ظهرت علة

قاصرة عارضة المتعدية، ودفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها،

ولولاها لتعدي الحكم).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن قصر

الحكم قد حصل بسبب العلة القاصرة، وذلك لأن كل علة لا تؤثر في الحكم

لا تثبت إلا إذا شهد الأصل لها وتيم ذلك بأدلة منها السهر، وتكون هي علة.

فإن ظهرت علة أخرى غير الأولى انقطع الحكم؛ لوجود التعارض.

فإن وجدت علة متعدية منفردة فإننا تعدي الحكم إلى الفرع الذي وجد

فيه علة مثل علة الأصل.

 وإن ظهرت علة قاصرة عارضة العلة المتعدية ولم يوجد دليل يدل

على استقلالها بالعلية، أو دليل يرجحها على القاصرة فإنها لا يجوز تعديه

362
الحكم إلى الفرع، ومعلوم أنه لولا وجود العلة القاصرة لتعدي الحكم بتلك العلة من غير توقف على دليل مرجح.
فهنا قد بان لك أن لولا العلة القاصرة لتعدي الحكم فثبت ما قلناه
وهو: أن قصر الحكم كان بسبب العلة القاصرة. وقد سبق بيان ذلك.

الفائدة الثانية
قوله: (والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته ليكون أسرع إلى التصديق وأدعي إلى القبول، فإن النفس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة الغب، ولما هذا الغرض استحب الوعظ، والتذكير، وذكر محاسن الشريعة، وطارف مبانها، وكون المصلحة مطلقة للنص على قدره نريده حساً وتأكيداً).
ش: أقول: هذه الفائدة الثانية من فوائد التحليل بالعة القاصرة_
وقد بينا ذلك فيما سبق بياناً يغني عن إعادته هنا، وهذه هي الفائدة الأولى_
_ هناك _.

الجواب الثاني
قوله: (الثاني: أنا لا تعني بالعقل إلا بباحث الشرع على الحكم، وثبوتته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباحث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تصصبه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن حكمتها دفع مشقته، وكذلك المسح على الخفين معمل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف وإن لم يقس عليه غيره، ولهذا نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجازي الحكم، ولا

٣٦٣
حجر علينا في أن نصدق فنقول: إنما ظنتنا كذا، ومهما ظنتنا كذا، ولا منع من هذا الظن، وأكثر المواعظ ظنية، وطبعاً الآدميين خلقته مطيعة للظنون، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

ش: أقول: الجواب الثاني - من الجوابين اللذين أجيب بهما عن قول أصحاب المذهب الأول: "لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة": أن حقيقة العلة هي: باعت الشرع على إيجاد ذلك الحكم، وثبت ذلك بالنص لا يمنع أن نظن أن الباعث على ثبوت ذلك الحكم هو الحكمة التي تضمنها.

وعلى ذلك أمثلة كثيرة:

المثال الأول: الشرع قد نص على إباحة إقطار الصائم في السفر وجمع الصلاة، وقرصها فيه، والعلة - هنا - قاصرة وهي السفر، ولكن لا يمنعنا من أن نقول إن حكمه ذلك هو دفع مشقة ذلك المسافر حيث إن المشقة غالباً ما توجد في السفر.

فهذا لا يمنع، وإن لم ننس عليه غيره.

المثال الثاني: الشرع قد ورد بالمسح على الخفين، وقد علل ذلك بعلة قاصرة، وهي: دفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، فهذا لا يمنع وإن لم يقس عليه غيره.

المثال الثالث: أن الشرع لما قال: "كل مسكر حرام" لم يمنع ذلك النص أن نظن أن باعت الشرع والعلة على هذا التحريم هو: الإسكار.

والخلاصية: أن قولنا: إن تلك هي علة تشريع الحكم، وباعت له قد غلب على ظننا، والغالب على الظن يجب أن نعمل به، ونعتقده، وطبع الآدميين مجبولة على إطاعة الظن. فهذه فائدة للعامة القاسرة.

* * *

364
اعترض على ما سبق وجوابه
قوله: (قولهم: "لا نسمي هذا علة"، قلنا: متي سلمتم أن الباعث هذه الحكمة، وهي غير متعدية: ووجب أن يقتصر الحكم على محلها، وهو فائدة الخلاف، ولا يضمن أن لا تسمى علة، فإن النزاع في المبارة بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد).

ش: أقول: لما قال بعضهم - معترضاً -: "إنا لا نسمى حكمة الحكم علة".

أجيب عن ذلك: بأنكم إذا سلمتم بأن الباعث على الترخيص في السفر هو دفع المشقة التي توجد عادة في السفر، وهي غير متعدية فإنه يجب أن يقتصر الحكم على محل تلك الحكمة، وهذه فائدة الخلاف فإن سميت ذلك علة فقد اتفقنا بالتسمية، وإن لم تسموه: فقد اتفقنا معنا في المعنى، وإذا حصل الاتفاق في المعنى فالخلاف في التسمية لا ثمرة له ولا فائدة منه.

********
خلاصة ما سابق والراجح عند ابن قدامة
قوله: (وتلخيص ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، ولا ينبغي أن تنازع في أن يظن أن حكمة الحكم المصطلحة المظلمة في ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن ينزع في نسبيته علة أيضاً، لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى، يرجع حاصيل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة، ومتعدياً: هل يجوز تعديته؟ فالصحيح أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمنع أن ينبغ الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به، أو رعاية للمصلحين جميعاً، فلا

326
سبيل إلى إلغاء هذه الاحتمالين بالتحكيم، ومع بقائهما تمتع التعدية. والله أعلم.

ش: أقول: يتلخص مما سبق - من عرض المذهبين وأدلة كل مذهب - في هذه المسألة - ما يلي:

أولاً: أن العلة القاصرة قد اتفق على أنه لا يتعدى بها الحكم، وهذا مستفاد من لفظ "قاصرة"، أي: قصيرة العلة الحكم على محله ولا يتعداه.

ثانياً: أن المصلحة المظلمة في ضمن محل النص هي حكمة الحكم، وثبت ذلك بالظن الغالب، وإن لم يتجاوز ذلك المحل.

ثالثاً: أن ذلك يُسمى علة، وإن خالف في ذلك، فالخلاف لفظي.

رابعاً: بقى أن نعرف أن النص إذا استحمل على حكمتين: أحدهما "قاصرة" والآخر "متعدية"، فهل يجوز تعددية الحكم؟ أو: أنه إذا وجد في مورد النص وصفان: "قاصر" و "متعدة"، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة فهل القاصر يمنع التعليل بالمتعدي أو لا؟

اختفى في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول
ألا أن الحكم لا يتعدى، بل يكون مقصوراً على محله.

dل ذلك: أنه وجد احتمالان متساويان غير ممتع وجودهما:

الاحتمال الأول: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص - فقط - رعاية للمصلحة المختصة به.

الاحتمال الثاني: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحتين معاً: المصلحة الخاصة، والمصلحة العامة.

٣٦٦
ولا يمكن إلغاؤهما وعدم اعتبارهما بدون دليل، فإن هذا تحكم.
ولا يمكن ترجيح إحداهما بدون مرجع.
فلم يبق إلا اعتبارهما وإيقانهما، وهذا يمنع التعديل، لوجود القاصرة.
وهذا هو ما رجحه ابن قدامة - رحمه الله -.

المذهب الثاني

أن الحكم يتعدد، ولا يقتصر على محله.
وهذا هو الصواب عندي؛ لأنه لا اعتبار لغلبة الظن بعلي الوصف
القاصر - وهي الحكمة القاصرة - فإنها مجرد وهم، لا غلبة ظن، فلا
تعارض غلبة الظن بعلي الوصف المتعدي المؤثر. والله أعلم.
تنبيه: لقد اضطراب كلام ابن قدامة - رحمه الله - في هذه المسألة،
قدم، وأخر، وكرر، فتنته لذلك.

هل اطراد العلة شرط لصحتها؟
قوله: (فصل: في اطراد العلة).
ش: أقول: هذا من شروط العلة المختلف فيها.
والإطراد لغة: مأخوذ من اطرد، وله معان كثيرة، فبمعنى
الاستقامة؛ يقال: «اطرد الأمور»، أي: استقام، وبمعنى التتابع، يقال:
«اطردت الأشياء إذا تبع بعضها بعضاً»، ويقال: «اطرد الكلام» إذا تتابع،
و «اطرد الماء»: إذ تتتابع سيلانه، وهو المراد هنا.
تعريف الاطراف اصطلحاً
قوله: (وهو: استمرار حكمها في جميع محالها).
ش: أقول: المراد من قول العلماء: "إذا الصلة مطردة" هو: استمرار الحكم في كل محل وجدته فيه.
أي: أن تكون الصلة كلما وجدت وجد الحكم، كوجود التحرير كلما وجد الإسكان.
وهذا موافق لما قاله العلماء في تعريف الحد: حيث قالوا: من شروط الحد: أن يكون مطرداً متعكساً، أي جامعاً مانعاً.
فالطراد الحد يعني: أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، عليه فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود، وبذلك يكون مانعاً.
وأن انعكاسه يعني: كلما وجد المحدود وجد الحد، ويلزم أنه يكون كلما انتهى الحد انتهى المحدود، فلا يخرج عنه شيء من أفراده، يكون جامعاً.
و هذا متفق مع ما قلناه في اطراد الصلة؛ لأن الصلة معرفة للحكم - كما سبق أن عرفناه - فيشتهر لها ما يشترط للحد.
فإذا لم تطرد الصلة أي: وجدت ولم يوجد الحكم، فهله هذا يبطلها ويفسدها، ويسمى النقص.

* * *
خلاف العلماء في ابتدأ الاطراف لصحة الصلة
قوله: (حكي أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين).

٣٦٨
ش: أقول: لقد اختلف العلماء في اطراد العلة هل يشترط لصحتها
أو لا؟ على مذهب:

وقد حكي أبو حفص البرمكي - عمر بن أحمد من أصحاب أبي بكر
عبد العزيز غلام الخلال - وجهين في ذلك هما:

**

الوجه الأول - وهو المذهب الأول -

قوله: (أحدهما): هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها
استدلنا على أنها ليست بعثة بل كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن
كانت منصوصاً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى في «العدة»، وبه قال بعض
الشافعية).

ش: أقول: الوجه الأول - وهو المذهب الأول -: أن الاطراد شرط
لصحة العلة.

إلا تخلف الحكم عن تلك العلة مع وجودها فإن هذا يدل على عدم
كونها علة، أي: إن فقد الحكم مع وجود العلة فإن هذا دليل على فساد تلك
العلة وانتقاضها إن كانت العلة مستنبطة.

أما إذا كانت العلة منصوص عليها فإن عدم الحكم مع وجود تلك
العلة دليل على أنها بعض العلة وليس كل العلة.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كابن حامد، والقاضي أبي يعلى في
"العدة"، وبعض الحنفية كالسرخسي وأبي منصور الماتريدي، واختاره
جمهور الشافعية.

***

369
الوجه الثاني — وهو المذهب الثاني —

قوله: (والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصص كالمعموم إذا خص، اختاره أبو الخطاب، وبه قال مالك، والحنفية وبعض الشافعية).

ش: أقول: الوجه الثاني — وهو المذهب الثاني —: أن الطراد ليس بشرط لصحة العلة، بل إن العلة تبقى حجة ويعمل بها فيما وراء النقض، وتخلف الحكم عنها يُخصّصها كتخلف حكم العموم، فإنه يخص العموم بما وراءه، ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبي الخطاب، وهو المشهور عن الإمام مالك، وهو اختيار جمهور الحنفية كأبي زيد الدبوني، والكرخى، واللصانص وأكثر العراقيين.

وهو مذهب بعض الشافعية، وقد اختاره أبو يعلى في كتابه "الروايتين" والوجهين، و"المجرد".

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

قوله: (لوجهين).

ش: أقول: لقد استدل أصحاب هذا المذهب — على أن الطراد لا يشترط في العلة، وأنها تبقى حجة وإن تخلف الحاكم عنها — بدليلاً:

الدليل الأول

 قوله: (أحدهما: أن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر كالغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمارة على

٣٧٠
أنه عندئذٍ، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلُو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأي تلك الأمارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه.

ش: أقول: الدليل الأول - على أن الاطراد لا يشترط في صحة الصلة، فتبقي الصلة وإن تخلف الحكم - أن الصلة الشرعية أمارة على وجود الحكم، والأمارة لا يجب وجود حكمها معها على كل حال، بل الواجب أن يكون حكمها معها في الغالب والأكثر.

ألا ترى أن الغيم الرطب في الشتاء أمارة على وجود المطر، فإن وجد الغيم ولم يمر لم يخرج الغيم عن كونه أمارة على المطر. وكذلك إذا رأينا مركوب القاضي على باب الأمير كان ذلك أمارة على كون القاضي عند الأمير.

وإن جاز أن لا يكون القاضي عند الأمير، ويكون مركوبه مستعراً مرة، فلا يمنع أن الشخص إذا رأى مركوب القاضي عند باب الأمير مرة أخرى أن يظن أن القاضي عند الأمير، وأن هذا المركوب أمارة على وجوده عندئذ.

فكذلك الحال هنا.

* * *

dلِلْدِّلِيْلُ الْثَّانِي

قوله: (الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أن الصلة بدليل أنه يكتفي بذلك، فإن لم يظهر أمر سواء، وتخلف الحكم يحتل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع، ويحتل أن يكون لعدم الصلة، فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل مترده).

ش: أقول: الدليل الثاني - على أن الاطراد لا يشترط في صحة الصلة،

٣٧١
وبقاء البعثة والان تخلف الحكم -: أنه يستدل على كون ذلك المعنى المناسب في موضع هو البعثة بثبوت الحكم على وفته، ويكفي بذلك، ونلحظ الفرع بالأصل إذا وجدت تلك البعثة في الفرع، ونهوي الفرع مثل حكم الأصل.

فإن تخلف الحكم في الفرع فيعتبر احتمالين:

الاحتمال الأول: أن الحكم تخلف عن الفرع لمعارض راجع كميات شرط، أو وجود مانع.

الاحتمال الثاني: أن الحكم تخلف عن الفرع لعدم وجود البعثة فيه أصلاً.

وبناء على ذلك: لا يمكن أن ترك الدليل على كون ذلك الوضع المناسب بعثة، وهو ثبوت الحكم على وفته - وهو قد غلب على الظن من أجل أمر محتمل متعدد بين شيئين لا يرجع أحدهما على الآخر.

**

اعتراض على ما سبق

- وهو دليل لأصحاب المذهب الأول -

قوله: (فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم البعثة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى).

ش: أقول: لقد اعتراض أصحاب المذهب الأول - على كلام أصحاب المذهب الثاني السابق - بقولهم: إن انتفاء الحكم لانتفاء علته وعدمها موافق للأصل لأنه نفي للحكم لانتفاء دليله، أما انتفاء الحكم مع وجود علته وسبيبه على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه.

٣٧٢
وهو هذا يعتبر دليلاً لأصحاب المذهب الأول.

**

جوابه

قوله: (قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو: أن فيه نفي
العلاقة مع قيام دليلها، والأصل توفر دليل المقتضى على المقتضى في جواویان،
ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المترددة).

ش: أقول: يجاب عن الاعتراض السابق بأن يقال: إن تخلّف الحكم
عن الوصف والعلاقة في صورة يحتمل أن لفوات شرط، أو وجود مانع،
ودليل العلة ظاهر جلي، فلا يمكن أن يُلغى وينفى وصف عام دليل عليه،
من أجل احتمال قد يصدق وقد لا يصدق.

**

المذهب الثالث

قوله: (ورفق قوم بين العلة المنصوص عليها، وبين المستبطة، وجعل
نقض المستبطة مبطلًا لها، وإن كانت ثابتة بنص، أو إجماع فلا يقدح ذلك
فيها).

ش: أقول: المذهب الثالث: الفرق بين العلة المستبطة والمنصوص
عليها: أو المجمع عليها. بيان ذلك:
إن كانت العلة مستبطة مظنة فإن تخلف الحكم عند وجودها يبطلها،
وينقسمها، وينقضها.
 وإن كانت العلة منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها فإن تخلف الحكم
عند وجودها لا ينقضها، ولا يبطلها، ولا يفسدها.

373
ذهب إلى ذلك ابن قدامة - هنا - حيث إن كلامه الآتي يدل على اختياره لهذا المذهب.

وقد نسبه إمام الحرمين في "البرهان" إلى معظم الأصولين.

***

أدلة عدم نقض العلة المنصوص عليها بخلاف الحكم عنها

لقد استدل على الثاني - وهو: أن العلة إن كانت منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها، فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها ولا يبطلها - بدليلين:

الدليل الأول

قوله: (ألا تكون علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط، أو وجود مانع، فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال).

ش: أقول: الدليل الأول - على أن تخلف الحكم عند وجود العلة المنصوص عليها لا ينقضها -: أن العلة قد ثبت بطريق لا يقبل الاحتمال وهو النص أو الإجماع، أما تخلف الحكم عند وجودها فيحتمل أن يكون قد تخلف بسبب فوات شرط، ويعتمد أنه تخلف بسبب وجود مانع، ويعتمد أنه تخلف لغير ذلك، فلا يمكن أن تخلفه يؤثر في صحة العلة؛ لأن العلة قد ثبت صحتها بدليل لا يقبل الاحتمال، وهو ظاهر النص، أو الإجماع، فلا يمكن أن يترك دليلاً قد ثبت قطعاً من أجل شيء قد دخله الاحتمال.

***

٣٧٤
الدليل الثاني

قوله: (ولأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظون الحاصلة بالاستنباط).

ش: أقول: الدليل الثاني - على أن تخلف الحكم عند وجود العلة المنصوص عليها لا يبطلها -: أنه تعارض ظنان، هما:

- ظن ثبوت العلة بسبب النص، أو الإجماع.
- وظن انتفاء العلة بسبب انتفاء الحكم مع وجود العلة.

وإذا تعارض أمران فلا بد من مرجع.

فيرجع هنا ظن ثبوت العلة؛ لأن الظون الحاصل بالنصوص والإجماع أقوى من الظون الحاصلة بسبب الاستنباط والفهم والاجتهاد.

وعليه: فتبقي العلة المنصوص عليها على ما هي عليه لا تنتقى، ولا تفسد بتخلف الحكم عند وجودها.

* * *

دليل نقض العلة المستنبطة

بتخلف الحكم عند وجودها

قوله: (وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه بدلاً على أن الشرع ألغاه، وقول القائل: "إني أعتبر إلاّ في موضع أعرض الشرع عنه" ليس لأولى ممن قال: "عرض عنه إلاّ في موضع اعتبره الشرع بالنصيص على الحكم"، ثم إن جوز وجود العلة مع انتفاء

٣٧٥
الحكم من غير منع، ولا تخلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع.

ش: أقول: استدل - أصحاب المذهب الثالث على أن تخلف الحكم عند وجود الابن المستنبط، ينقضها، ويبطلها - بقولهم: إن إثبات الشارع للحكم على وفق المعنى والوصف إن دل على أن الشارع قد اعتبره في موضع وشرع الحكم لأجله، فإن تخلف الحكم عند وجود ذلك المعنى والوصف يدل على أن الشرع قد ألغاه وأعرض عنه، وقول القائل: «أنا أتبعه إلا في محل إعراض الشرع بالنص» ليس هو أولى ممن قال: «أعرض عنه إلا في محل اعتبار الشرع إياه بالتصنيص على الحكم».

والنفي - وهو عدم الحكم عند وجود الابن - يفسد الابن المستنبط سبب يأتي من أن المستنبط مجتهد، وعله مظنونة، ومعتمدة في استنبطها ظن ذلك المجتهد صلاحية تلك الابن.

ومن هنا جاء الفرق بين الابن المستنبط، وبين المنصوص عليها.

تنبيه: المذهب الثالث هذا جاء وسطاً بين المذهبين الأول والثاني.

**

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب ابن قدامة - وهو من أصحاب المذهب الثالث - عما ورد في كلام أصحاب المذهب الثاني من استدلالات وأجوبة عن اعتراضاتهم بما يلي:

أولاً:

 قولهم: (وقولهم: «ثورت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة»، قلنا: وتفاوض الحكم مع وجود الدليل على أنه ليس بثقة، فإن انفاء

٣٧٦
الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارضة على خلاف الأصل).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دلأهم الثاني: «إن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضوع دليل على أنه العلة».

أجيب عن ذلك: بأن تخلف الحكم مع وجود ذلك المعنى والوصف دليل على أنه ليس بعلة، وذلك لأن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل؛ حيث إن العلة دليل لوجود المعلول، فإذا انتفى المعلول - وهو الحكم - فبدل على أن العلة باطلة ومنتجزة.

أما انتفاء الحكم لمعارضة فإنه على خلاف الأصل، والأول أولى. وقد بينا ذلك فيما سبق.

***

ثانياً:

 قوله: (قولهم: «إن مخالف للأصل؛ إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوي الاحتمالان»)، فلنا: مني سألتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه؛ لوجود المعارض على السواء لم يبقى ظن صحة العلة؛ إذ يلزم من الشك في دليل الفاسد: الشك في الفاسد لا محلية؛ إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها مجال فهو كما لو قال: «أشك في الفاسد، وأظن الصحف» و «أشك في موت زيد، وأظن حياته...»).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني في جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى الدليل الثاني من أدلتهم - «إن نفي الحكم مع وجود العلة مخالف للأصل من جهة أخرى وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها والأصل توفر دليل المقتضى على المقتضى فيتساويان».

٣٧٧
أجيب عن ذلك بأن قيل: إنه إذا كان هناك احتمالان متساويان فإنه يقع الشك وهو: تساوي الطرفين، وإذا تساوى الطرفان فلا يرجح أحدهما على الآخر، ويبطل أحدهما الآخر.

فأتم إذا سلمتم هذين الاحتمالين، وهما:

الأول: احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب.

الثاني: احتمال انتفاء الحكم لوجود المعارض.

فبناء عليه: تزول ظننة صحة العلة؛ لأننا إذا شككنا في دليل فساد العلة، فإنه يلزم منه الشك في فساد العلة، ويلزم من الشكل في فساد العلة انتفاء الظن بكونه علة؛ لأن الصحة والفساد متقابلان، فهمهما وقع الشكل في أحد المتقابلين، وقع الشك في الآخر، وإن كان أحدهما ظاهراً والآخر بعيداً، فالقول بوقوع الشك في أحد المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع، كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو، والشكل في موت زيد مع ظن حياته.

ثالثاً:

قوله: (قولهم: "دليل العلة ظاهر"، قلنا: والمعارض ظاهر - أيضاً - فيتساويان فلا يبقى الظن مع وجود المعارض).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى الدليل الثاني من أدلةهم - "دليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد".

أجيب عن ذلك: بأننا لا نسلم أن المعارض محتمل متردد، بل إنه - أي: المعارض ظاهر - أيضاً - كدليل العلة، فإذا كانت العلة

378
والمعارض ظاهران فيتساويان في الظهور، وعلى فيزول الظن مع وجود المعارض.

***

رابعاً:
قوله: (قولهم: "العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها أبداً")
قلنا: إنه يثبت كونها أمارة إذا ثبت أنها علة، والخلاف هنا هل هذا الوصف علة وأمارة أو لا؟ وليس الاستدلال على أن علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعده يتخلف الحكم عليه؛ إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علاه، أو احتمال افتلاء الحكم في محل النقض للمعارض كاحتمال الحكم في الأصل غيره هذا الوصف، أو به وبغيره، وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان.

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في دليلهم الأول - "إن العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكبر".

أجيب عن ذلك: بأننا لا نسلم ذلك، بل إن الشيء لا يثبت كونه أمارة إلا إذا ثبت أنه علة، فالعالة هي أمارة وعلامة على الحكم.

فنتأكد أولاً في هذا الوصف هل يصلح أن يكون علة، فإذا صلح أن يكون علة عرفنا أنه أمارة.

وهنا أمر محتملة لا يزج أحدها على الآخر.
فلااستدلال على أن الوصف علة بسبب ثبوت الحكم مقروناً به مساويةّ.
للإسثدلال على أن ذلك الوصف ليس بعلة بتخلف الحكم عنه؛ لأن العادة والظاهر عدم تخلف الحكم عن علته.

كذلك احتمال اتفاء الحكم في محل لمعارض قوي مثل احتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير ذلك الوصف، أو ثبوت الحكم في الأصل بالوصف وبغيره.

ووجود وصف مناسب آخر في الأصل هو خلاف الأصل، كذلك المعارض في محل النقض على خلاف الأصل.

فتساوي هذه الأمور ولا مرجع.

***

الفرق بين العلة المستنبطة والنصوص عليها في ذلك

قوله: (وهذا يبين الفرق بين العلة المنصوص عليها، والمستنبطة فإن المنصوص عليها بثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقبح فيها تخلفه عنها كما لا يقبح في كون الفيم أمارة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما بثبت كونها أمارة باقتراح الحكم بها فتخلفه عنها ينفي ظن أنها أمارة).


بخلاف العلة المنصوص عليها، فإنه بثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، وذلك أنه بثبت كونها أمارة بطريق النص.

٣٨٠
وبناء عليه: فإن الحكم إذا تخلف مع وجودها - أي: المنصوص عليها - فلا يقبح فيها، ولا يبطلها، كالغيم أمارة على المطر وعلامة عليه، فإذا تخلف المطر ولم ينزل في بعض الأحوال لا يقبح في كون الغيم أمارة على المطر. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

طرق الخروج عن عهدة نقض العلة

قوله: فإذا طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور، أحاها: منع العلة في صورة النقض، والثاني: منع وجود الحكم، والثالث: أن بينه أن مستثنى عن القاعدة بكونه غلى خلاف الأصلين، وإن أمكن لمعتصر إيراز قياس لا يتضمن بمسألة النقض كانت عليه المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعمل أنه خارج عن القياس، والرابع: بيان ما يصح معارضاً في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطاً ليبن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستنفد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وقته كما كان فإن الغالب من ذات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد، فيظن أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقدة.

ش: أقول: إذا فرّعنا على أن تخلف الحكم مع وجود العلة لا يقبح في تلك العلة فهذا واضح جلي، وطريقه في الدفع: أن بين أن صورة النقض مستثنى بالنقص، أو بالإجماع، أو يظهر المعمل منعًا من ثبوت الحكم في صورة النقض كما لو قال: يجب القصاص في المثل قياساً على المحدد.

فإن نقض بقتل الوالد، فإن الوصف فيه مع تخلف الحكم.

يقال - في الجواب عن ذلك - : إن الحكم هنا تخلف لمانع، وهو: أن الوالد سبب لوجود الولد، فلا يكون سبباً لانعدامه.

٣٨١
وإن فرعنا على أن تخلف الحكم مع وجود العلة يقدح فلا بد من منعه

وله طرق:

الأول: منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض، وهذا المنع لم يبر
عناداً، بل جاء بناء على وجود قيد مناسب، أو مؤثر في العلة، وهو غير
حاسب في صورة النقض كقولنا - فيمن لم ين في رمضان ليلاً - : تعرى
أول صومه عن السنة فلا يصح، فإن نقص بالتطرع قلنا: عدا أول الصوم
الواجب لا مطلق الصوم.

الثاني: منع وجود الحكم أصلاً بسبب تلك العلة المتناقض.

الثالث: أن يبين أن الحكم قد تخلف مع وجود العلة؛ لأنه مستثنى عن
قاعدة القياس كإجابة الدية على العاقلة، دون الجاني مع أن الأصل: أن
الشخص إذا جنى فإن الضمان يجب عليه، وهذا خرج على الأصلي: أصل
المستدل، وأصل المعترض.

الرابع: هو ما ذكره ابن قدامة.

وهذا واضح، سبأني تفصيله إن شاء الله في السؤال السابع، وهو:

النقض ضمن شرحتنا لقوادح العلة.

تبنيه: المذاهب في هذه المسألة كثيرة أورثها بعضهم إلى عشرة
مذاهب وبعضهم ذكر أكثر من ذلك، لكن أهمها ما ذكره ابن قدامة
هنا...

تبنيه ثان: اختلف في الخلاف في هذه المسألة هل هو لفظي,
أو معنوي فذهب إمام الحرميين إلى أن الخلاف لفظي، لا ثمرة له، وهو
ظاهر كلام ابن الحاجب والقاضي البيضاوي، وذهب بعض المحققين إلى أن
الخلاف معنوي وله ثمرة وفائدة.

* * *

٣٨٢
اضرب تخلف الحكم عن العلة
قوله: (فصل: تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب).
ش: أقول: لما فرغ من الكلام عن مسألة هل تخلف الحكم مع وجود
العنة يبطلها وينقضها أو لا؟
وين أن العلة إن كانت منصوصاً عليها أو مجمعاً عليها فإن تخلف
الحكم عنها لا ينقضها، ولا يبطلها، وإن كانت مستنثفة فإن تخلف الحكم
عنها ينقضها ويبطلها، وبين أسباب ذلك: شرع في بيان أضرب تخلف
الحكم عن العلة التي اتفق عليها أكثر العلماء فقد ذكر أنها ثلاثة أضرب هي كما
يلي:

* * *

الضرب الأول

قوله: (أحدها: ما علم أنه مستثنى عن قاعدة القياس).
ش: أقول: الضرب الأول - من أضرب تخلف الحكم مع وجود
العنة - ما علم أن هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس.
أي: أن القياس يقتضي حكماً هو كذا، ولكن ترك هذا الحكم إلى
حكم آخر وعدله به عن نظائره لمصلحة أكمل من مصالح نظائره.
وهو ي ينبغي أن تعلمه من قول بعض الفقهاء: "هذا الحكم مستثنى عن
قاعدة القياس"، أو قولهم: "أن هذا الحكم ثبت على خلاف القياس"،
أو قولهم: "خارج عن القياس".
فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس فلا يرد نقضاً
على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة
في غير محل الاستثناء.

383
ولافرق بين أن يرد ذلكعلى علة مقطوعة، أو على علة مظنة.

***

ملمة العلة المقطوعة في ذلك

قوله: (كإيجاب الدية على العاقلة، دون الحاجي، مع أن جناية الشخص
عة وجود الضمان عليه، وإيجاب صاع من تمر في لب المصراة، مع أن علة
إيجاب المثل في المثلاء تمثل الأجزاء، فهذه العلة معلومة قطعاً، فلا
تنقض بهذه الصورة، ولا يكلف المستند الاحتراس منها).

ش: أقول: من الأمثلة الواردة على العلة المقطوعة:

1 - إيجاب الدية على العاقلة في القتل الخطأ، مع أنه معلوم: أن
الشخص إذا جنى فإن الضمان والغرامة تجب عليه، وذلك لأن الجنية من
الشخص هي علة ووجب الضمان والغرامة عليه.

فوجب الدية على العاقلة لم ينقض هذه العلة، ولم يبطلها أو يفسد
القياس، لكن استثنى الشارع هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

2 - إيجاب صاع تمر في المصراة بدلًا عن اللبن الذي حلب، فإنه
معلوم أن علة إيجاب المثل في المثلاء تمثل الأجزاء، والشرع لم
ينقض هذه العلة؛ حيث إن عليها تعويلنا في الضمانات، لكن استثنى هذه
الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة

ولا ينبغي أن يكلف المستند الاحتراس عنه بأن يقول - في المثال
الأول - وكل شخص يضمن جناية نفسه إلاّ في دية الخطأ، فإن العاقلة هي
التي تضمن»، ويقول - في المثال الثاني - : "تماثل الأجزاء علة إيجاب

384
المثل في ضمان المثليات إلاً في المصاراة فإنه لا يجب التماثل، بل الواجب صاع من نمر).

***

أمثلة العلة المظفونة في ذلك

قوله: (وكذلك لو كانت العلة مظفونة كباحة بيع المراعي نقضاً لعلة من يُعقل الرضا بالكيل، أو الطعام، فإنه مستثنى - أيضاً - بديل: وروده على علة كل معلل).

ش: أقول: من الأمثلة الواردة على العلة المظفونة:

١ - مسألة العراب، وهي: بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمرأ.

فإن هذه المسألة لا تنقض التماثيل بالطعم، أو الكيل؛ لأنه فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة.

ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل، وعلى كل علة.

٢ - قولنا: إن كل عبادة تفتقر إلى تعين النية فلا تنقض بالحج فإنه ورد على خلاف قياس العبادات؛ لأنه لو أحرم بإحراز زيد صبح، ولا يعهد مثله في العبادات.

***

بيان أن تلك الأمثلة لا تنقض العلة

قوله: (فلا يوجب نقضها على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصَّصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا يقبل قول المناظر إنه مستثنى إلاً أن وبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه - أيضاً - أو بديل يصلح لذلك).

٣٨٥
ش: أقول: إن تلك الأمثلة الأربعة السابقة قد ورد فيها الحكم مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس، فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يختص العلة بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء.
ولا بد في ذلك أن ينبين المستدل أن ذلك وارد مستثنى من القياس بدليل مقبول، فلا يلزم الخصم قبول قول المستدل: إن الحج مستثنى من العبادات في النية – كما قلنا في المثال – بدون إقامة الدليل على ذلك.

**

 اعتراض على ذلك

قوله: (إِنْ قَالَ: فَلَمْ لا بَيَّنَّ قَدْ عَلِيَ الْعَلَةُ بِقَدْمَ) من أوصافها يندفع به النقض، فنقولة في مسألة لمصرأة: العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة، وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلم ذلك.


أو تقولوا: العلة: تماثل مضاف إلى غير المصراة.

فإن قلتم: العلة: مطلق تماثل الأجزاء ومجره فهذا محال؛ لأن التماثل موجود في المصراة، ولم يوجد الحكم.

إِنْ قلتم: العلة: تماثل مضاف إلى غير المصراة فليجب على المعلم

٣٨٦
الاحتراف؛ فإنه إذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة، لأن العلة ليست مجرد التماثل، بل العلة: التماثل مع قيد الإضافة إلى غير المصراة.

وبناء على هذا: يكون انتقاء الحكم وتخلقه في مسألة المصراة لعدم العلة، فلا يكون نقضاً للعبة، ولا تخصيصاً.

ويمكن أن نصوّر ذلك أكثر في مثال آخر:


***

جوابه

قوله: (قلنا: بل العلة: مطلق التماثل، فإن العلة...).

شي: أقول: إن بعض العلماء كتلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار، وقد أطلق اسم العلة باعتبارات مختلفة ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة، وفي تسمية السبب علة، دون المحل، والشرط.

وتفصيل ذلك أن يقال: اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضيع على أوجه مختلفة. وإليك بيان ذلك:

الموضوع الأول

قوله: (إما أن تكون سميت علة استعارة من البواه، فإن الباعث على
الفعل يُسمى علة الفعل، فمن أعطي فقيراً شيئاً لفقره، وعلل بأنه فقير، ثم منع فقيراً آخر، وقال: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معنزي، فإن الباقى على الاستقامة التي يقضيها أصل الفطرة لا يستبعد ذلك، ولا تعد متناقضاً، ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره؛ إذ الباعث هو الفقر، وقد لا تحضره عند الإعطاء المداوة والاعتزاز، وانتفاوهما، ولو كانا جزئين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهن، وقد انبعث ولم يخطر بالله إلا مجرد الفقر، كذلك مجرد التماثل علة، لأنه الذي يعثنا على إيجاب المثل في ضمانة، ولا تحضرنا مسألة المصرة أصلاً في تلك الحالة، ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصرة).

ش: أقول: الموضوع الأول—من المواضع التي استعيرت منها العلة—: استعارة العلة من البائع، فإن الباعث على الفعل يُسمى علة ذلك الفعل.


فهنا: من تغلب على طبعه جدل الكلام فقد يقول: أخطأت في تعليكم الأول، فكان من حقك أن تقول: أعطيته؟ لأنه فقير وليس عدواً ولا هو معنزي؟

ومن بقي على الاستقامة التي يقضيها أصل الفطرة، وطبع المحاوره لم يستبعد ذلك، ولم يعد متناقضاً، وجوز أن يقول: أعطيته؟ لأنه فقير؟ لأن
باعته هو الفقر، وقد لا تحضره في حال الإعطاء: العداوة والاعتزاز، ولم يحضره حال الإعطاء أيضاً - إنتهاء العداوة والاعتزاز.

ولو كانا - العداوة والاعتزاز - جزأين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهن، وقد ابعث الباعث ولم يخطر بباله إلا الباعث الأول، وهو الفقر فقط.

فمن جوز تسمية الباعث علة فيجوز أن يُسمى مجرد التماثل علة؛ لأنه هو الذي يبعثنا على إجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر بباله إضافة إلى غير المصراة، فإنه قد لا تحضر في الذهن مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة.

أما الاحتراس في الجدل فهو تابع للاصطلاح، ويتبين أن يكلف الاحتراس فيه، فيقول: تماثل في غير المصراة، وشدة في غير ابتداء الإسلام وما يجري مجرياً.

** *

الموضوع الثاني

فوله: (وإذا أن تسمى العلة استعارة من علة المريض، لأنها اقتضت تغيير حاله كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم، فيجوز أن يُسمى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط، وجود المانع، فإن البرودة مثلًا علة المريض في المريض؛ لأنه يظهر عقبيها، وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المراد الأصلي أمور كالباض مثلاً، لكن ينضاف المريض إلى البرودة الحادثة، فيجوز - أيضاً - أن يُسمى التماثل المطلق علة، وإن كان ينضاف إليها شيء آخر، إلا شرطاً، وما انتفاء المانع).

389
ش: أقول: الموضوع الثاني - من المواضيع التي استعيرت منها العلة -
استعارة العلة من علة المريض، فعالة المريض اقتضت تغيير حاله من الصحة
والنشاط إلى السقم والضعف، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحالة من
عدم وجود الحكم إلى حكم، أو من حكم إلى حكم آخر.
فإذ أن يُسِى الطبق الذي تعلّق به الحكم علة بدون تخلف شرط,
ووجود المانع كعارة المريض وما يظهر المريض عنده.
فمثلاً: "البرودة" هي علة للمرض، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة
إلا أن كان المريض لا يحصل بمجرد البرودة، بل يمكن أن ينضاف إلى البرودة
من المزاج الأصلي أمور كالبيان، لكن انتفاخ المريض إلى البرودة الحادثة,
ولم يضيف إلى غيرها.
مثال آخر: انتفاخ الهلاك إلى اللطم الذي تحصل الترذية بسبب في
البحر، لكن يحال بالحكم على اللطم، لا على الترذية التي ظهر بها الهلاك,
دون ما تقدم.
وهذا الاعتبار سمي الفقهاء الأسباب علاً، فقالوا: علة الفصاع:
القتل، علة القطيع: السرقة، ولم ينتموا إلى المحل والشرط.
فعل هذا الموضوع والمأذن بجوز - أيضاً - أن يُسِى التماثل المطلق,
عَّلة وإن كان ينضاف إليها شيء آخر - كما بينا -

**

الموضوع الثالث

قوله: (ومن سماها علة آخذاً من العلة العقلية، وهو: عبارة عما
يوجب الحكم لذاته لم يسم التماثل المطلق علة، ولم يفرق بين المحل،
والعلة، والشرط، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف
ثقة ولا فرق بين الجمع؛ لأن العلة: العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف).


فعلي هذا: لا يُسمى التماثل علة؛ لأنه بمجرد لا يوجب الحكم، فلا يسمى السواء علة، بل «سوا زيد» هو العلة – كما سبق ببيانه –.

والعة – هذه – وهي المأخوذة من العلة العقلية لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى، بل العلة: المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة ولا فرق بين الجمع، وذلك لأن العلة هي العلامة، والعلامة جملة الأوصاف والإضافات.

***

الراجح ودليله

قوله: (والأول أولى؛ لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمارة معرفة للحكم، فاستعارة عما ذكرنا أولى ولأولى. والله أعلم).

ش: أقول: الموضوع الأول من المواضع التي استعيرت منها العلة – وهي: أنها استعيرت من البواعث – أولى وأقرب إلى الصحة وذلك لأن العلة الشرعية أمارة معرفة للحكم، ليست موجبة للحكم لذاتها – وقد ذكرنا ذلك فيما سبق بالتفصيل –.

***

٣٩١
الضرب الثاني

قوله: (الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى كقوله: علة رق الولد رق الأم، ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعله الغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المتدفع لما وجبت قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضاً — أيضاً — ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم — ها هنا — كالحاصل تقديراً.

ش: أقول: الضرب الثاني — من أضراب تخلُف الحكم مع وجود العلة —: تخلف الحكم وانتفائه لا لخليل في نفس العلة، بل تخلف الحكم واندفع بسبب معارضة علة أخرى دافعة.

مثالنا: قولنا: علة رق الولد هي: رق الأم.

فبتقض ذلك بولد المغرور بأنه: فلو تزوج رجل امرأة على أنها حرة، فنان أنها رقيقة وذلك بعد حملها، فأتت بولد، فإن هذا الولد حر، مع أن أمه رقيقة.


ويدل على ذلك: وجب دفع قيمته على أبيه لسيد أمه، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المتدفع لما وجبت قيمة الولد؛ لأن الحر لا يضمن بالقيمة.

فهذا النمط لا يرد نقضاً، ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم — ها هنا — كالحاصل في التقدير.
الضرب الثالث

قوله: (الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة،
لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها، كقولنا: السرقة علة القطع،
وقد وجدت في البشاش فقطع، فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة
الصبي، أو بسرقة من غير الحرز، وكقولنا: البيع علة الملك، وقد جرى
فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل ببيع الموقوف، والمرهون، فهذا
لا يفسد العلة).

ش: أقول: الضرب الثالث - من أضرب تخلف الحكم مع وجود
العة - : تخلف الحكم لفوات محل العلة، أو فوات شرطها.

فهنا: الحكم قد تخلف عن العلة لا لخلل في ركن العلة، ولا
لمعارضة علة أخرى، ولا لاستثناء عن قاعدة القياس، بل تخلف الحكم
- هنأ - لعدم مصادفنة العلة محلها، أو شرطها، أو أهلها.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

المثال الأول: قولهنا: السرقة علة لقطع اليد، وقد وجدت السرقة في
البشاش - وهو من ينشق القبور ليأخذ ما في الأفكان - فيجب أن تقع يده
قياساً على السارق.

فيقال - هنأ - : تنقض هذه العلة وتبطل بسرقة ما دون النصاب،
وبسرقة الصبي والمجنون، وبالسرقة من غير الحرز، وفي هذه الحالات
يتخلف الحكم فلا تقطع اليد هنا مع وجود العلة - وهي: السرقة -. 
فيقول المستدل: لم يتخلف الحكم هنا؛ لكون السرقة ليست علة، ولا
لفوات ركن من أركانها، ولا لكون هؤلاء قد استنذوا من القاعدة، ولا
لمعارضة علة أخرى.

393
 وإنما تخلف الحكم هنا لقوات أهلية القطع في الصبي والمجون، ولقوات شرطه في سرقة ما دون النصاب، ولسرقة من غير الحرز.

فهذا لا يفسد العلة؛ لأن العلة يتوقف تأثيرها على وجود شروطها وأسبابها وانطفاء موانعها.

المثال الثاني: قولنا: «البيع» علة الملك، وقد جرى وقوع، فليثبت الملك في زمن الخيار.

فقال: تتنقض هذه العلة ببيع الموقف والمرهن؛ حيث إنه هنا تخلف الحكم - وهو الملك - مع وجود العلة - وهي: البيع -.

أي: أنه حصل البيع ولم يفد الملك.

فقول المستدل: لم يختلف الحكم - هنا - لكون العلة - وهي البيع - ليست بحلة، ولا لقوات ركن من أركانها، ولا لمعارضة علة أخرى، ولا لكون هذا قد استنثى من القاعدة.

إذنما تخلف الحكم - هنا - لكونه لم يصادف محلاً.

فهذا لا يفسد العلة مطلقًا.

* * *

هل يُكلف المطلب على ثبوت الحكم

بوجود علية الاحترام من هذا؟

وله: (لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في ديله؟ كيلا يرد ذلك تقضًا؟ فهذا اختلف فيه الجدل، والخطب فيه بصير، فإن الجدل

394
موضوع، فكيف اصطلح عليه فإليهم ذلك، والأليف: تكليفه ذلك؛ لأن الخطيب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه.

ش: أقول: بعد أن عرفنا أن ما سبق لا يفسد الصلة، اختلف في المناظر والمستند هل يلزمه الاحتراز من هذا بذكر ما يحصله، وذلك بأن يقول - مثلًا - مكلف سرق نصابا من حرز مثله فوجب أن تقطع يده؟

لقد اختلف في ذلك أهل الجدل على مذهبين:

المذهب الأول: لا يكلف بذلك، ولا يلزم به حتى لا ينقض.

المذهب الثاني: أنه يكلف بذلك، ويبتز من ذلك، وهذا أولى وأليف؛ لأنه أجمع للكلام، وضم بعضه إلى بعض، ودفع لتشبع قد يذكره خصمه، ثم إن الأمر في ذلك يسير، والخطب فيه سهل.

* * *

تخلف الحكم عن الصلة في غير تلك الأضرب

قوله: (فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة، فهو الذي تنقض الصلة به، وفيه من الاختلاف ما قد مضى).

ش: أقول: إذا تخلف الحكم عن الصلة في تلك الأضرب الثلاثة لا يدل على انتقاض الصلة ولا فسادها؛ وذلك لقيم الدليل على عدم الانتقاض.

أما إذا تخلف الحكم عن الصلة في غير تلك الأضرب الثلاثة، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها ثلاثة:

المذهب الأول: أن تخلف الحكم عن الصلة - في غير تلك الأضرب الثلاثة - يدل على انتقاضها، وفسادها.
المذهب الثاني: أنه لا يدل على انتقاض العلة، وتبقي حجة.
المذهب الثالث: الفرق بين العلة المنصوصة فلا تنتقض بتخلف الحكم
مع وجودها، والمستنسبة فنتقض بتخلف الحكم مع وجودها.
وهذه المذاهب مع أدلتها من دفاع الكلام عنها بالتفصيل.

المستنثني من قاعدة القياس هل يقاس عليه؟
قوله: (فصل: والمستنثني من قاعدة القياس منقسم إلى: ما عقل معناه،
وإلى ما لا يعقل).

شي: أقول: لما فرغ من ذكر الضرب الأول من أضراب تخلف الحكم
عن العلة - وهو ما يعلم أنه مستنثني عن قاعدة القياس - وذكر أمثلة على
ذلك كأن سائل سأل وقال: المستنثني من قاعدة القياس هل يقاس عليه أو لا؟
فأجاب عن ذلك: بأن المستنثني عن قاعدة القياس ينقسم إلى قسمين،

هم:

القسم الأول: ما عقل المعنى الذي ترك القياس لأجله.
القسم الثاني: ما لا يعقل المعنى الذي ترك القياس لأجله.
ولكل واحد من هذين القسمين حكم يختلف عن حكم الآخر.

القسم الأول: ما عقل معناه
قوله: (فالأول: يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة).
شي: أقول: القسم الأول: وهو ما عقل المعنى الذي ترك القياس
لأجله، فإن هذا يصح ويجوز أن يقاس عليه بشرط تعين العلة لدى المجتهد.

396
وهذا مذهب جمهور العلماء.
وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز القياس مطلقًا.
وذهب بعض الحنفية إلى أنه يجوز القياس عليه إن كانت العلة منصوصًا عليها.
وذهب محمد بن شجاع التلجي إلى أن الحكم المخالف للقياس إن ثبت بدليل مقطع يجاز القياس عليه، وإلا فلا.
وذهب أبو الحسن الكرخى إلى أنه يجوز القياس عليه في ثلاث حالات، هي:
الأولى: أن يرد الخبر بكونه معللًا.
الثانية: أن تكون الأمة مجمعة على تعليمه.
الثالثة: أن يكون ذلك الحكم موافقاً لبعض الأصول، وإن كان مخالفاً لبعضها.

**

أمثلة على القياس على المستثنى من قاعدة القياس
بناء على المذهب الأول وهو مذهب الجمهور وهو جواز القياس على المستثنى من قاعدة القياس إن عقلنا المعنى الذي عدل عن القياس لأجله طبق بعض العلماء ذلك في كثير من الأمثلة، ومنها:

**

المثال الأول
قوله: (من ذلك استثناء العرابا للحاجة، لا يعد أن نقبس العنب على الرطب إذا تبين أنه في معناه).

٣٩٧

وقد استثنى ذلك رخصة من الله تعالى لعباده وذلك للحاجة.

فيجوز أن يقياس بيع العنب بالزبيب على بيع الرطب بالتمر فيما دون خمسة أوسق؛ لأن المعنى الذي تركت قاعدة القياس لأجله في العرابا موجود في بيع العنب بالزبيب وهو: حاجة الناس إلى ذلك.

---

المثال الثاني

قوله: (وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل نقيس عليه ما لو رد المصراة بعيب آخر، وهو نوع إلحاق).

ش: أقول: المثال الثاني: أن الشراع أوجب صاعاً من تمر في المصراة عوضاً عن اللبن المحتاج منها، وهذا مستثنى من قاعدة، وهي:

الضمان بالمثل؛ حيث إن قاعدة القياس تتضفي: أن يضمن لبن المصراة بمثله.

لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز؛ ولا إلى معرفة القدر، وكان متعلقاً بمطعوم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر، وهذا فيه رفع للحرج.
فيقاس على هذا ما لو رد المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن
اللبن أـ أيضا بصاع، وهو نوع إلحاق، وإن كان في معنى الأصل، ولولا
أنا نشما منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق.

***

المثال الثالث
قوله: (ومه إباحة أكل الميتة عند الضرورة؛ صيانة للنفس، واستبقاء
للمنهج، يقاس عليه بقية المحرمزات إذا اضطر إليها، ويقاس عليه المكره;
لأنه في معناه).

ش: أقول: المثال الثالث: أن الشارع نص على إباحة أكل الميتة
للضرورة، أي: يجوز لمن خشي على نفسه الهلاك أن يأكل الميتة، وهذا
مستنئ من القاعدة، وهي قوله تعالى: (حصيت عليكم الميتة) [المائدة: 32]،
ولكن استنئي ذلك للضرورة، صيانة للنفس واستبقاء لها من الهلاك.
فيجوز أن يقاس أكل بقية المحرمزات على أكل الميتة للضرورة بجامع
الإبقاء على النفس بذلك كمن غص بلزمة وخشي على نفسه الهلاك ولم
يوجد عنه إلا الخمر، فيجوز أن يشربه منه يقدر ما يزيل الغصة فقط.
وكذلك يجوز أن يقاس عليه المكره؛ لأنه في معنى المضر.

***

القسم الثاني: ما لم يعقل معناه
قوله: (وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم كتخصيصه
أبا بردة بجزعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده، وكتفريقه في
بول الصبيان بين الذكر والأنثى، فإنه لما لم ينقدف فيه معنى لم بق عليه
الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها).

399
ش: أقول: القياس الثاني: ما لم يعقل المعنى الذي من أجله ترك القياس فهذا لا يجوز القياس عليه بالاتفاق.
والاية على ذلك كثيرة، منها:
المثال الأول: أن الشاعر خصص أبا بردء بإزالة جذعة المعز في الأضحية دون غيره.
فهذا لا يجوز أن يقاس عليه؛ لأننا لم نفهم وعقل المعنى الذي جعل الرسول ﷺ يخصص أبا بردء بذلك، دون غيره.
المثال الثاني: أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة تعدل شهادتين.
فهذا لا يقاس عليه غيره في ذلك؛ لأننا لم نعقل المعنى الذي خصص خزيمة عن غيره.
المثال الثالث: أن النبي ﷺ أمر بأن يغسل من بول الصبي، وينضح من بول العلام.
فهنا لم نعقل المعنى الذي من أجله فرق بين بول الصبي والصبي.

***

الخلاص

قوله: (وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثني وغيره)، والله أعلم.

ش: أقول: إذا نلخص الكلام في هذه المسألة بأن نقول: إذا فهمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم وعقلناها يجوز أن نقيس عليه غيره مما وجدت فيه تلك العلة سواء كان الحكم مستثني من قاعدة، أو غير مستثني.
وهذا شرط أساسي في القياس، كما سبق بيانه في كلامنا عن حد القياس.

***

٤٠٠
التحليل بالنفي

اختلف العلماء: هل يجوز أن تكون العلة أمراً عدماً؟
أي: إذا كان الحكم وجودياً فهل يجوز تعليمه بالوصف العددي؟
اختلف في ذلك في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول
قوله: (فصل): قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة نفي صفة,
أو اسم، أو حكم على قول أصحابنا كقولهم: ليس بمكان، ولا موزون,
ليس بترباب، ولا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

ش: أقول: المذهب الأول: يجوز أن تجعل العلة نفي صفة، أو اسم,
أو حكم مثل قولهم: ليس بمكان ولا موزون، فيجوز فيه التفاصل وقولهم:
ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، وما أشبه ذلك.
وقد نص أبو الخطاب على ذلك في "التمهيد"، وتلته عن أصحابه
الحتابة.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني
قوله: (وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات
حكم).

ش: أقول: المذهب الثاني: عدم صحة التحليل بالوصف العددي
ما دام أن الحكم ثبوتياً.
ذهب إلى ذلك الآمني، وأبو حامد الإسفرايني من الشافعية، وابن
401
الحاجب من المالكية، وهو مذهب جمهور الحنفية.

**

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى ثبت الحكم رعاية له، والمعنى إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز التعليل بالوصف العدمي - بقولهم: إن السبب - وهي العلة - لا بد أن تشمل على الحكمة التي هي المعنى والتي قد ثبت الحكم; رعاية له، وهذا المعنى أو الحكمة إما تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة ونفيها، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك، أي: أن الأمر العدمي لا يمكن أن يشتمل على ما سبق ذكره.

**

اعتراف

قوله: (فلفن قلتم: إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأً لها).

ش: أقول: اعترض أصحاب المذهب الأول - على دليل أصحاب المذهب الثاني السابق - بقولهم: إذا لا نسلم أن الأمر العدمي والمنفي لا تحصل به الحكمة، بل تحصل؛ وذلك لأن أي شيء نافع يكون عدمه ونفيه مضراً، وأي شيء ضار يكون عدمه منفعة، وجوده مضر، وهذه حكمة قد لزمت من الحكم، ويكفي ذلك، ولا يشترط أن يكون الحكم منشأً لتلك الحكمة.

402
جوابه

قوله: (قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل
إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام؛ زجراً له، وإعدام
المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه؛ حثاً له على تعاطي
مثله، فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجوody، لا إلى
العدم).

ش: أقول: أجاب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض السابق
بقولهم: إن الحكمة التي تحصل من الأمر العدمي نحن لا ننكرها، لكن
لا يناسب حكماً في حق كل أحد، والأصل في المعنى والحكمة أن تكون
عامة وشاملة للجميع. وبيانه:

أن إعدام النافع يناسب عقوبة في حق شخص معين، وهو: من وجد
منه الإعدام؛ زجراً له؛ لئلا يعود لمثل ذلك.

وأن إعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق شخص معين، وهو: من
وجد منه إعدامه ومن صدر منه ذلك؛ حثاً له وتايداً على فعل مثله.
فالمناسبة في الموضعين قد أضيفت إلى فعل الإعدام، وفعل الإعدام
أمر وجوody.

ولم تضف المناسبة إلى العدم، وفرق بين الإعدام، والعدم.

***

اعتراض

قوله: (قلت: وإن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم
نافع له؛ جبراً لحاله).

٤٠٣
فمثلاً: إن عدم الأمر النافع للشخص المعين يناسب ثبوت حكم يعود نفعه إليه.

***

جوابه
قوله: (قلنا عنه جوابان: أحدهما: منع المناسبة، فإنه لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله - عز وجل -، أو إلى غيره، وفي الحجة شرع الجائز إنما يكون معقولًا على من وجد منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره عدول عن مذاق القياس، ومقتضى الحكمة كييجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بفاحة ساموية، فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله - عز وجل - فهو عود إلى الوجود، ثم إن وجوده على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسبًا فإن نفع زيد بضرر عمرو ولا يكون مناسبًا؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء، الثاني: أنه لا يمكن اعتباره لقوله تعالى: لا وَإِنْ لَئِنْ لَيْسَ إِلَّا مَا سَأَلَكُمُ [النجم: 29]، وإثبات الحكم له لمفعته من غير سعيه مخالف للعموم).


الجواب الأول: أنا نمنع تلك المناسبة التي ادعيموها؛ لأن هذا لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله - تعالى -.

404
أو تثبت المناسبة بالنسبة إلى غيره.
أما الأول - وهو ثبوت المناسبة بالنسبة إلى الله - فهذا لا نعلمه حقيقة.
أما الثاني - وهو ثبوت المناسبة بالنسبة إلى غيره - ففيه تفصيل.

بيانه:

أن شرع العقوبة إنما يكون معقولا إذا ورد على من وجد منه الضرر.
وأما من شرع ذلك في حق غيره فهذا عدول عن مقتضى الحكمة والعدالة ومذاق القياس.
مثاله: إذا تلف فرس زيد بآفة سماوية، وأوجب ضمانه على عمرو، فإن هذا فيه مصلحة، ومفسدة ومضرة، فلا يكون - حيتَّ - مناسبًا. بياته:
أن ذلك يلزم منه من الضرر على عمرو، مثل ما يحصل من المصلحة لزيد؛ لأنه تفع وقزو زيد بضرر عمرو.
وإن قول: إنه يناسب الثواب بالنسبة إلى الله - تعالى - فهو إقرار بالوجود، لا بالعدم.

الجواب الثاني: أن العدم لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ۝ وَأَنَّ أَيْشًا لِلْإِنسانِ إِلَّا مَأْسِسٌۚ ۙ (النجم: ۲۴۹)
فهذه الآية عامة، وتفيد: أن إثبات الحكم له متفعه من غير سعيه مخالف لهذا العموم.

أو تقول - في ذلك - أن العدم نفي محض فلا يصح أن يكون من سعي الإنسان، وحيثَّ لا يجوز أن يترتب عليه حكمة؛ لأن الأحكام حينما تثبت فإن يحصل للإنسان بسببها إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، وعليه فلا يصح أن يكون الوصف العدمي علة.

٤٠٥
أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون: يجوز التعليل بالتفتي والعدم - ب أدلة، إليك بيان أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم، فإن علل الشروع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها: أن يكون منشأ للحكمة، ولا منظنة لها، وعند ذلك لا يمنع أن ينصب الشريع العدم أمارة إذا كان ظاهراً معلوماً، ولو قال الشارع: أعلموا أن ما لا يتففع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه فما النفع من هذا وأشبهه).

ش: أقول: الدليل الأول - من أدلة أصحاب المذهب الأول على جواز التعليل بالتفتي والعدم - : أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على ثبوت الحكم وهذا جائز مطلقًا، فلا يشترط في الأمارة والعامة أن تكون منشأ للحكمة، فلا يمنع - حينئذٍ - أن ينصب الشريع العدم أمارة بشرط أن يكون هذا العدم ظاهراً معلوماً.

فلو قال: «ما لا يتففع به لا يجوز بيعه» أو قال: «إنما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه»، فهو جائز ولا منع منه.

فقد نصب الشريع - هنا - العدم أمارة وعلامة على الحكم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فإنه ينفي بانتفائه، وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال

ش: أقول: الدليل الثاني - من الأدلة على جواز التعليل بالنفي والعدم - أن الشرط - كما سبق بيانه - هو "الذي يلزم من عده العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم".

وبناءً على ذلك: فإن عدم وانتفاء الشرط علامة وأمارة على عدم المشروط - وهو الحكم - فعدم الظهارة علامة على عدم صحة الصلاة.

فهنأ: انتفأ الحكم بالانتفاء الشرط، أي: عْدَمَ الحَكَم بِبِسْبَبِ عِدْمِ الشَّرَط.

وإذا جاز ذلك في نفي الحكم فإنه يجوز في إثباته، ولا فرق فلما مانع من أن يجعل الشراع نفي أمر علامة على وجود أمر آخر.

فلن قل الشراع: "ما لا مضرة فيه من الحيوان فإنه يباح لكم أكله"، فهذا جائز، مع أنه أمارة عدمية - وهي قوله: "ما لا مضرة فيه من الحيوان على حكم وجودي وهو: "إباحة الأكل".


* * *

٤٠٧
الدليل الثالث

قوله: (ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه أنه يصلح التعيل
به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضر: فالحل ضده الحرم، والوجوب ضد براءة
الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفي شيئاً أثبت ضده، فما كان علة
لانتفاء الحرم فه ء علة الإباحة).

ش: أقول: الدليل الثالث - من الأدلة على جواز التعيل بالنفي
والعدم - إن كون النفي يصلح التعيل به للنفي يلزم منه: أن النفي يصلح
التعيل به للإثبات، وذلك لأن كل حكم منفي أو مثبت لا بد أن يكون له ضد
للإثبات، وذلك لأن كل حكم منفي أو مثبت لا بد أن يكون له ضد.

فمثلاً: "الإباحة" ضدها: "الحرم".
و "الوجوب" ضدها "عدم الوجوب"، أي: براءة الذمة من التكاليف.
و "الصحة" ضدها "الفساد".
و كل حكم منفي ضده الإثبات، وكل حكم مثبت ضده المنفي وهكذا.
فعلى هذا: ما كان علة لعدم الصحة فهو علة للفساد وهكذا.
وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بينهما.

* * *

الترجيح

والالمذهب الأول - وهو جواز التعيل بالنفي والعدم على إثبات حكم
شرعي - هو المذهب الحق; لما سبق من الأدلة.
ولأن العلة بمعنى المعنى، وهذا المعنى لا ينافي العدم؛ لأن العدم قد
يكون معرفاً ودالاً على وجود حكم ثبوتي، فعدم امتثال العبد الأوامر سيده.
مثال يعرفنا سخطه عليه، والسخط أمر واجب، كما يكون معرفاً لحكم عدمي، فعدم الصلة - مثالاً - يعرفنا عدم المعلول، وعدم اللازم يعرفنا عدم الملزوم، وعدم الشرط يعرفنا عدم المشروط وهكذا.

ومن ذلك نعلم أنه لا منع من أن يكون العدم معرفاً بحكم ثوتي، لا فرق بينه وبين الوصف الوظيفي في التعريض بكل.

***

الجواب، طما ذكر، أصاب المذهب الثاني.

أولاً:

قلوه: (وما ذكرزه من أن الفني لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر، قلنا: عنه جوابان).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في جوابهم عن بعض اعتراضات الخصم - فإن العدم واللفت لا يناسبان إثبات الحكم في حق آدمي معين كزيد - مثلاً -؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق آدمي آخر وهو عمرو؛ كما سابق في المثال.

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين هما:

الجواب الأول

قلوه: (أحدهما: أن جهات إثبات الصلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاءها).

ش: أقول: الجواب الأول: إذا انتفت المناسبة وع自分で فإن هذا لا يدل على أن العلة قد انتفت وع自分で؛ لأن طرق ومسالك العلة كثيرة كالسير والتقييم، والدوران، والشبه، ونحوهما مما بقى، فقد تكون العلة موجودة بإحدى تلك الطرق، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاء العلة.

***

٤٠٩
الجواب الثاني

قوله: (الثاني): أن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعاً لزم من عده الضرر، وما كان ضرراً لزم من عدمه النفع، فللـ تعالي ـ فرائض وواجبات، كما أن له محاورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها؛ حثاً عليها، ولا بعد في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل، أو الضرب، والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات).

ش: أقول: الجواب الثاني: أن المناسبة موجودة ومتحققة في ثبوت حكم نافع له؛ لأن الشيء إذا كان وجوده نافعًا، فإنه يلزم من عدم ذلك الشيء الضرر، وإذا كان وجود ذلك الشيء ضرراً، فإنه يلزم من عدم ذلك الشيء النفع.

ويكاد واقع في الأحكام الشرعية.

ه: فإن فعل المحرمات كالزنى، والسرقة يناسب شرع عقوبات ـ كاللد والقطع في حق من فعلها ـ وهو الزاني والسارق ـ؛ ليتجرع عنها؛ لتلا يعود لملتها.

فكذلك عدم امتنال الأوامر وفعل الفرائض يناسب أن يترتب عليها عقوبات على تاركها؛ حثاً عليها، ولئلا يتكررها مرة أخرى.

فترك الصلاة ـ مثلًا ـ يناسب شرع قتل تاركها، أو ضربه أو حبسه، ولا فرق، فقد وجدت المناسبة في العدم، كما وجدت في الثبوت.

***

410
ثانياً:
قوله: (وقولهم: "إِن هذَا إِعْدَامُ")، غير صحيح، بل هو مجرد عدم، إذ والإعدام: إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيدهما، ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر، ثم لو لازم منه ضرر فلا تنتمي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر، ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذاً.

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني -في جوابهم عن الاعتراض الأول- "إِن المناسبة قد انسبت إلى الإعدام، وهو: أمر موجود، لا إلى العدم، والعدم يخالف الإعدام".

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا لا نسلم أن ذلك هو إعدام، بل هو مجرد عدم، وذلك لأن حقيقة الإعدام هو إخراج الموجود إلى العدم.

فمثلاً: من ترك الصلاة فإن هذا عدم، ولا يسمى إعدام؛ لأنه لم يوجد الصلاة أصلاً فيدهما.

ولا يلزم من ثبوت الحكم في حق شخص أن يكون في حق آدمي آخر فيه ضرر.

ثم على فرض لزوم الضرر، فإن المناسبة لا تنتمي بوجود الضرر.

***

ثالثاً:
قوله: (وقوله تعالى: "وَأَنَّ الْإِسْبَحَانَ إِلَّا مَا سُبِّهَ") [النجم: 39]، يتناول ماله، دون ما عليه، فليس عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التحليل بالنتيجة، على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام
الدنيا بدليل: أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكن جعله مصرفًا للزكاة، وأمثال هذا يكثر. والله أعلم.

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في جوابهم الثاني عن الاعتراض الثاني على دليلهم -: "إنه لا يمكن اعتبار العدم؛ لقوله تعالى: وَأَنَّ لَيْثَ لِلَّدْنِيٍّ إِلَّا مَا سَأَلَ" [النجم: 29]; فإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالفه لعموم هذه الآية.

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنما لا تسلي من هذه الآية عامة، بل هي خاصية؛ حيث إنها تتناول ما للإنسان، دون ما عليه.

فعلى هذا: لا يصح الاستدلال بها على عموم نفي التعليل بالعدم.

بل إن كثيراً من المفسرين ذهبوا إلى أن هذه الآية أريد بها الثواب في الآخرة - فقط - دون أن يكون للدنيا، يدل على ذلك الوقوع: فمثلاً: إن فقر القريب صلح لأن يكون علة الإيجاب النفقة له وإن لم يكن من سعيه.

وعدم المال في حق المسكن جعله مصرفًا من مصارف الزكاة.

فهذا يدل على أنه ليس من شرط ما يترتب عليه الحكم من العلل أن يكون من سعي الإنسان؛ لأن كثيراً من العمل ليس من فعل الإنسان وسعه.

* * *

تعدد العلل

أو: تعليل الحكم باكثر من علة

اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم الواحد نوعاً مختلفاً صاحباً بعلل مختلفة.
مثاله: أن تعلل إباحة قتل شخص بكونه مرتداً، وقتل شخص آخر
بكونه زانيًّا محصنًا، وقتل شخص ثالث بكونه قاتلاً.
أما تعلل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة، مثل:
أن يعلل قتل الشخص الواحد بكونه مرتداً، وقاتلًا، وزانيًّا، ونحو ذلك
فما يوجب القصاص فهذا قد وقع الخلاف فيه على مذاهب من أهمها:
المذهب الأول
قوله: (فصل: يجوز تعليل الحكم بعللتين).
ش: أقول: المذهب الأول: يجوز تعدد العلل، أي يجوز تعليل
الحكم بعللتين فأكثر مطلقًا.
ذهب إلى هذا جمهور العلماء.
*
*
دليل أصحاب المذهب الأول
قوله: (الآن العلة الشرعية أمارة، فلا يمنع نصب علامتين على شيء
واحد، ولذلك من ليس، وبال، في وقت واحد: انتقض وضوؤه بهما،
ومن أرضتهما أختك، وزوجة أخيك فجمع لبنهما إلى حلقة دفعة واحدة:
حرمت عليك لأنك خالها وعمها، ولا يحال على أحدهما دون الآخر، ولا
يمكن أن يقول: تحريمان، وحكمان؛ لأن التجريم له حد واحد، وحقيقة
واحدة، ويسهل اجتماع مثلين).
ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول - وهم الجمهور - على
جواز تعليل الحكم بعللتين فأكثر بقولهم: إن العلة الشرعية أمارة وعلامة
ومعرفة على الحكم، ولا منع من اجتماع الأمارات، والمعرفات والعلامات
على شيء واحد.
413
أي: يجوز نصب علامتين وأمارتين على شيء واحد.

ودليل جوازه: وقوعه، وعلى ذلك أمثلة:

منه: أن الشخص إذا لمس امرأته وبال في وقت واحد، فإن وضوته ينتقض بهما جمعاً، ولا نقول: إن وضوته انتقض بالأول دون الثاني، ولا نقول العكس، بل إنه انتقض بهما جميعاً.

ومنه: لو أن صبية عمرها أقل من حولين: أرضعتها أختك، وزوجة أختك معاً كل واحدة أرضعتها خمس رضعات مشبعات.

أو جمع لين كل من أختك، وزوجة أختك، ثم انتهى إلى حلقة الصبحة دفعة واحدة، فإن هذه الصبحة يحرم عليك نكاحها؛ لأنك صرت بسبب تلك الرضاعة خالها، حيث أرضعتها أختك، وصرت عمها؛ حيث أرضعتها زوجة أختك.

والنكاح فعل واحد، وتحرمه حكم واحد.

ولا يمكن أن يحال على أحدهما دون الآخر، فيقال: إن التحررم كان بسبب كونك خالاً لها فقط، أو يقال: إن التحررم كان بسبب كونك عماً لها، بل إن التحررم كان بسببهما معاً.

ولا يمكن أن يقال: هذا تحرريمان، وحكمان، بل التحررم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويسحل اجتماع مثليين.

وقد يوجد تره تقدم بعض العلل على الأخرى، فمثال: لو فرض رضاع ونسب فيجوز أن يرجح النسب؛ لقوته.

ولو اجتمع حيض، وردة، وعدة، فإنه يحرم الوطء، فيجوز أن يتوهم تعدد التحرريمات.

٤١٤
فهذة أوهام ربما تقف في بعض المواضع. وإنما فرضنا المسألة في اللمس، والمس، والبول، وكونه خالاً وعماً، والقتل، والردة، والزنين لدفع هذه الخيالات والأوهام.
فدل هذا على إمكان نصب علامتين أو أكثر على حكم واحد.

***

اعتراض

 قوله: (فإن قيل: فإذا ذكر المعتضرة علة أخرى في الأصل، فلم يعارض علة المستدل، ولم يقبل هذا الاعتراض إلا أن الجمع بين المعلتين).

 ش: أقول: اعتراض بعضهم على ما سبق قائلًا: إذا قاس المستدل، أو المعتضرة فرعاً على أصل بواسطة علة، فذكر المعتضرة علة أخرى في الأصل، فإن قياس المعدل والمستدل يبطل، حينئذ: لأن علة المعتضرة قد عارضت علة المستدل والمعدل.

 فأن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض؟

***

جوابه

 قوله: (قلنا: إذا كانت علة المستدل مؤثرة لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة منهما علة على حيالها، وإن كانت ثابتاً بالاستدلال فقدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، وهو: أنه لا بد لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلا هذا، فإذا أظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين، وهي: أنه لا يصلح علة إلاً كذا، مثاله من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فجأً ظنناه أنه

415
أعطاه لفقره، وعلّتنا به، فإن وجدناه قريبًا علّتنا بالقرابة، فإن وجدناه فقيراً قريبًا: أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه).

ش: أقول: يجاب عن الاعتراض السابق ب: أن كلامك أيها المعترض لا يَسْلَم على إطلاقه، بل فيه تفصيل. بيانه:

إن كانت علة المستدل ثابتة بطرق التأثير -عني ما دل النص، أو الإجماع على كونه علة - فإن اقتران علة أخرى بها لا يفسدها كالبول، والمس، والخزولة، والعمومة في الرضاع، والعدة والردة؛ لأن الشرع قد دل على أن كل واحد من المعاني علة على حيالها.

وإن كانت علة المستدل ثابتة بالاستنباط كالمناسية ونحوها، فإن علة المستدل تفسد بمعارضة علة أخرى لها؛ لأن هذه العلة ثبت بالظن، وظن كونها علة إنما ثبت عن طريق السبب، والسرب يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه لا بد لهذا الحكم من علة.
المقدمة الثانية: لا يصح علة إلا كذا.

فإذا أظهر المعترض علة أخرى فإن المقدمة الثانية وهي: «أنه لا يصح علة إلا كذاً» تبطل.

وذلك تبطل العلة بسبب بطلان دليل إثباتها وهو: السرب.

فمثلًا: من أعطى إنسانًا فوجدناه فقيراً، فإنا نظن أن علة إعطائه: كونه فقيراً.

وإن وجدناه قريبًا فإنا نظن أن علة إعطائه: كونه قريباً.

إذا ظهر الفقر بعد القرابة: أمكن أن تكون علة الإعطاء الفقر، لا القرابة.

416
أو يكون الإعطاء لاجتماع الأمرين، فيزول ذلك الظل؛ لأن تمام ذلك الظل بالسربر، وهو أنه لا بد من باعث على العطاء، ولا باعث إلا الفقر، فإذا هو الباعث، أو لا باعث إلا القرابة فإذا هو الباعث، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر، وهو أنه لا باعث إلا كذا.
والحاصل: أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته: اتحاد العلة، وإلاً انقطع شهادة الحكم للعالة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر.

**

اعتراض آخر
قوله: (فإن قيل: فلم يلزم العكس وهو: وجود الحكم بدون العلة، فإن العمل الشرعية أمارات ودلالات؟ فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم).
ش: أقول: قال متعرض آخر: إن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات - كما هو مذهب الجمهور - لم يلزم العكس، وهو: وجود الحكم بدون العلة؛ لأنه لم يكن من ضرورة انتفاء بعض الدلائل والعلامات انتفاء الحكم، فقد يوجد الحكم بأمارة وعلامة ودليل غير ما انتفى وعُديم.

**

جوابه
قوله: (قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا علة واحدة، فإن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدث وانتفت، فلو بقي الحكم، لكان ثابتاً بغير سبب، وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها).
ش: أقول: يمكن أن يقال في الأجاب عما سبق من الاعتراض بأن:
ما ذكرتموه صحيح. وبيانه:
أنه إن لم يكن للحكم إلاّ علة واحدة فالعكس لازم، لأن انتفاء الصلة
يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بد له من علة.
فإذا كانت الصلة واحدة وانتفت فلو بقي الحكم – بعد انتفاتها – لكان
ذلك الحكم ثابتاً بلا سبب.
أما حيث تعددت علة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلة،
بل يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء جميع العلة.
تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة: فلو بقي الحكم،
والصحيح: فلو بقي الحكم، كما ذكرته.

* * *

المذهب الثاني
لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعمل مختلفة مطلقاً.
ذهب إلى ذلك الفاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والآمدي،
وابن السبكي.

* * *

المذهب الثالث
يجوز التعليل بأكثر من علة في المنصوص، ويمنع في المستبطة وهو
اختيار فخر الدين الرازي وبعض العلماء.

* * *

418
المذهب الرابع
يجوز التحليل بأكثر من علة في المستبطة، ويعني في المنصوصة عكس
الثالث.

وهناك مذاهب أخرى في هذه المسألة، فراجعها، وأدلة كل مذهب في
كتاب الأصول، فإن العلماء قد توسعوا في بيان هذه المسألة.

* * *

القياس في الأسباب
والمراد منه: إثبات سبب وصف لحكم; قياساً على وصف ثبت
سبيته لذلك الحكم.

لقد اختلف العلماء في حريان القياس في الأسباب، مثل: كون اللواط
سبباً للحد قياساً على الزنا، وكون النبش سبباً للقطع قياساً على السرقة على
مذهبين:

الللمذهب الأول
قوله: (فصل: يجوز إجراء القياس في الأسباب، فقالن: إنما نصب
الزنا سبباً لوجوب الرجم; لعلة كذا، وهو موجود في اللواط، فجعل سبباً
وإن كان لا يسمى زنا).

ش: أقول: المذهب الأول يجري القياس في الأسباب، وهذا مذهب
كثير من العلماء، منهم: أكثر الحنابلة، وكثير من الشافعية وكثير من الحنفية.
وعلى ذلك يجوز أن يقال: نصب الشارع زنا المحسن سبباً لوجود
الرجم لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في اللواط فتجعله سبباً، وإن كان
اللواط لا يسمى الزنا في اللغة.

419
ويجوز أن يقال: نصب الشارع السرباً لوجود قطع يده، لعلة كذا، وهذا العلة موجودة في النباش فنجعله سرباً، وإن كان النبش لا يسمى سرقاً في اللغة.

***

المذهب الثاني

 قوله: (ومع منه آخرون).

 ش: أقول: المذهب الثاني: لا يجري القياس في الأسباب.

 ذهبل إلى ذلك كثير من المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنفية.

 كأبي زيد الديوسي.

 ***

 أدلاء أصحاب المذهب الثاني

 لقد استدل أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون: لا يجوز القياس في الأسباب - بأدلة، منها:

 الدليل الأول

 قوله: (وقالوا: الحكم يتبع السبب، دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة، ولاست علة، فلا يجوز أن يوجد القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل، وإن علمنا أنها حكمة ووجب القصاص في القتل).


420

**

الدليل الثاني

 قوله: (ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه).

ش: أقول: الدليل الثاني - من الأدلة على عدم جواز القياس في الأسباب - هو: أن المعتبر في القياس في الأسباب هو: التساوي في حكمة الحكم، وحكامة الحكم قد تضح تازة للمجتهد، وقد لا تضح له فيضأرة الله تعالى بعلمه، كيف يجوز القياس مع الجهال بالجامع؟!

**

دليل أصحاب المذهب الأول

 قوله: (لنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي فيمكن أن تعقل علته، ويتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بهذا، ثم توقفوا عن التمديدة كانوا محتمزين بالفرق بين حكم وحكم، كم يقول: "يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاف").

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على جواز القياس في الأسباب بقولهم: إن عدنا قاعدة وهي: أن أي حكم شرعي قد عقلنا منه العلة وأدركناها، ووجدناها في صورة أخرى، فإن يجوز قياس تلك الصورة على ذلك الأصل المعقول المعنى والعة، والأسباب ينطبق عليه ذلك؛ حيث

٤٢١
إن نصب الأسباب حكم شرعي ويمكن أن نعقل عليه فيمكن أن ينتدب إلى سبب آخر.


* * *

اعتراض

قوله: (وإن أدعوا الإحالة).

ش: أقول: اعتراض بعضهم قائلًا: إن القياس في الأسباب مستحيل، نظراً لعدم تصوره.

جوابه

قوله: (فمن أين عرفوا ذلك: بضرورة، أو نظر، كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة).

ش: أقول: يجب عن ذلك الاعتراض من وجهين:

الأول: أن استحالة القياس في الأسباب مجرد دعوى تحتاج إلى بيان طريق معرفتهم بذلك، فليبينوا: هل عرفوا ذلك عن طريق الضرورة، أو عن طريق النظر والاستدلال؟

422
الوجه الثاني: كيف أحالوا القياس في الأسباب، ونحن قد بينا إمكانه ووجازه بالأمثلة.

* * *

اعتراض آخر
قوله: (فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنه غير واقع، لأنه لا يلقى للأسباب علة مستقيمة تنعدى).


* * *

جوابه
قوله: (قلنا).

ش: أقول: أجيب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول
قوله: (قد ارتفع النزاع الأصلي؛ إذ لا ذاهب إلى تجويع القياس، حيث لا تعقل العلة، ولا تنعدى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعديل فارتفع الخلاف).

ش: أقول: الجواب الأول: نحن لا نقيس شيئاً على شيء إلا إذا عقلنا وفهمنا علة تشريع الحكم، أما إذا لم نعقل العلة فلا يجوز القياس - وهذا قد عرفنا أثناء بيان حقيقة القياس - .

423
وأنت أيها المعترض قد وافقت على ذلك، وهو: جواز القياس حين تعقل العلة وحيث أمكنت التعدد في جميع الأحكام، ومنها الأسباب حيث قلت - في اعتراضك -: «غير واقع؛ لأننا لم نجد للأسباب علة تتعلق فيهم من هذا: أنكم لو وجدتم علة في الأسباب لأجريتم القياس فيها. إذن أنتم قد وافتم على جواز القياس في الأسباب، فارتفع النزاع والخلاف بيننا وبينكم.

***

الجواب الثاني
قوله: (ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين).
ش: أقول: الجواب الثاني - عن ذلك الاعتراض -: أن القياس في الأسباب ممكن، ونذكر إمكانه على منهجين:

***

المنهج الأول
ش: أقول: المنهج الأول - من المنهجين اللذين قد سلكناهما ليبيان إمكان القياس في الأسباب -: ما ذكرناه في تنقيح مناظر الحكم، فنقول: قياسنا اللائث على الزاني، وقياسنا النباح على السارق مع الاعتراف بخروج النباح واللائث عن اسم السارق والزاني مثل قياسكم الأكل على الجماع في إجابة الكفارة مع أن الأكل يسمى وقاعاً وقد قال الأعرابي: «واقعت في نهار رمضان».

٤٢٤
وصف كونه زنا أو سرقة لا يؤثر، بل المؤثر: كونه إبلاغ الفرج في الحرم المحرم قطعاً، المشتهى طبعاً، وكونه أخذ مال محرم لا شبهة للاخذ فيه.

***

اعتراض
قوله: (فإن قالوا: هذا ليس بقياس، فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعنة كذا، وهي: موجودة في اللوائط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعنة الشدة، وهي موجودة في النبي فيما النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً، ونحن في الكفارة لم نبين أن الحكم ثبت للجماع، ولم تعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم فتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد؟ وكيف ورد؟ وكذا أنت لم تعلقوا الحكم بالزنا، وبهذا يظهر الفرق لل(PR) من تعليل الحكم، وتعليل السببة، فإن تعليل الحكم: تعددية له عن محله مع تقريره في محله، وفي السببة إذا قلنا: علق الشرع الرجل بالزنا لعنة كذا، فألحقنا به غير الزنا تنافض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس زناً آخرنا الزنا عن كونه علة ومناطاً، فإننا نبين بالآخرة: أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو: إبلاغ فرج في فرج محرم، فكيف يعلم كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيره، وإنما يكون تعليلًا أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر كما بقي الخمر محلّ للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وذلك غير دار في الأسباب).

ش: أقول: لقد اعتراض متعرض على ما ذكرناه في المنهاج الأول بقوله: إن ما ذكرتموه ليس بقياس، بل القياس - كما سبق في بيان حده
وحقيقته—: أن يقال: علق الحكم بالزنا، لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في غير الزنا كالللوط، فيلحق اللواع بالزنا في الحد.

وكما يقال: ثبت الحكم في الخمر— وهو التحريم— لعلة الشدة، وهذه الشدة موجودة في النبي، فيضن النبي بسبب تلك العلة إلى الخمر في التحريم، وحال فعلنا ذلك لم نغير من الخمر شيئاً.

ونحن في الكفارة لم نذكر أن الحكم ثبت وعلته الجماع، ولم تتعلق الحكم بالجماع، بل علقنا الحكم بإفساد الصوم المحتوم، فتعرف محل الحكم الوارد شرعاً أنه أين ورد، وكيف ورد، وكذا أنت لم تعلقوا الحكم بالزنا، بل علقتموها بإبلاغ فرح في فرح محرم شرعاً مشتهي طبعاً.

وعند هذا يظهر الفرق بين تعليق الحكم وتعليل السبب، وبينه:

أن تعليل الحكم تعديلاً للحكم عن محله إلى محل آخر، ومع تقريره في محله فإننا نقول: حرم الشرع شرب الخمر، والخمر محل الحكم، ونحن نطلب مناط الحكم وعلته، فإذا تبين لنا الشدة عليناها إلى النبي، فضمنا النبي إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من أمر الخمر شيئاً— كما سبق ذكره—.

أما تعليق السبب فإننا إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا فيلحق به غير الزنا كاللوط، فإن آخر الكلام يتناقض أوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً للحكم— من حيث إنه زنا— إذا ألحقنا به ما ليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً وعلية للحكم، فكيف يعلم كونه مناطاً بما يخرجه عن كونه مناطاً، والتعليم تقرير، لا تغيير، ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرها، فإذا أعرفت بكونه سبباً، ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب فقد فقنت قولك الأول: أنه سبب، فإننا إذا ألحقنا الأكل بالجماع بان
لنا بالآخرة أن الجماعة لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو:
الإفطار، وإنما يكون هذا تعليلًا لبقي الجماعة مناطاً، وانضم إليه مناط آخر
يشاركه في العلة كما بقي الخمر محلة للتجريم، وانضم إليه محل آخر، وهو
النبيذ، فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عن كونه محلًا، لكن انضم
إليه محل آخر، وهو النبيذ، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماعة عن كونه
مناطاً، وينضم إلى مناط آخر، وهو: الأكل، وذلك محل، بل إلحاق الأكل
يخرج وصف الجماعة عن كونه مناطاً، ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار،
ويوجب إضافة الحكم إلى معنى آخر حتى يصير وصف الجماعة حشواً زائداً،
وذلك يصير وصف الزنا حشواً زائداً، ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم
وصف زائد؛ لأن مناط الرجم أمر أعم من الزنا، وهو: إيضاح فرج في فرج
محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

* * *

جوابه
قوله: (قلنا: هذا الطريق جار لنا في اللائط، والباحش، وهو نوع
إلحاق الغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع
النزاع إلى الاسم، ولا فائدة فيه، أو يقول: هذا بعينه جار في الأحكام، فإن
الخمر لما حرر لعلا الشدة بينا أن وصفه كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما
هو كونه مشتداً مزيلًا للعقل كما تبين أن المؤثر في الحد إيضاح فرج في فرج،
وكمما جعلتم الموجب للكفارة في الجماعة: كونه مفسداً للصوم، فالقياس في
كل موضع: توسعه محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة، وقولهم: "إذا
نبيب بهذا أن الزنا لم يكن سبباً، قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى
المؤثر".

٤٣٧

وإذا كان الأمر كذلك فإن النزاع يكون في اللائحة، لا في المعنى.


فكذلك يقال في الزنا: فإن وصف كونه زنا لا أثر له في الحكم.

وإنما المؤثر في الحكم هو: كونه إيلاج فرج في فرج، لذلك يلحق به اللواط.

وكذلك يقال في الكفارة: إن المؤثر في الحكم - الذي هو ووجب الكفارة -: كونه مفسداً للصوم، لذلك يلحق به الأكل والشراب.

والخلاصة: أن القياس قد شرّع لحكمته وهي: توسع محل الحكم وتفعيمه بحذف الأوصاف غير المؤثرة، وهذا هو حقيقة تنقيح المناط، وهو:

«أن يضيف الشرع الحكم إلى سببه في تقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتبع الحكم». وقد سبق بيانه بالتفصيل.

أما قول المعتوض: «إذا تبينا أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم وهو: إيلاج فرج في فرج محروم»، فإن هذا لا نسلمه، بل إن الزنا هو سبب للحكم، وذلك لأنه قد اشتمل على المعنى المؤثر في الحكم.

***

428
المنهج الثاني


ش: أقول: المنهج الثاني – من المنهجين اللى كان قد سلكناهما بيان

إمكان القياس في الأسباب –: أنه يمكن أن نعلل الحكم بالحكمة؛ فإننا لنستعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة، فنعي الحكم بتغذيها، كقولنا في قوله – عليه الصلاة وسلم –: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» إن الشارع جعل «الغضب» سبب المنع من القضاء؛ لأن الغضب يشغل العقل ويدهمه وينعه من التدبر واستقاء الفكر في القضية، وهذا المعني – وهو إشغال العقل والمنع من استقاء الفكر – موجود في الجوع المفرط، والعطش المفرط، والألم المفرط فتقهبه كل ذلك على الغضب، ونجعل الجوع والعطش، والألم أسباباً لمنع القضاء قياساً على الغضب.

وذلك نقول: الصبي بولي عليه وسبب ذلك: هو عجزه عن النظر لنفسه وقصر عقله، وهذا المعني – وهو العجز والقصر في العقل – موجود في المجنون، قياس المجنون على الصبي، فنصب للذك – لذلك –

الجنون سبباً للولاية عليه قياساً على الصغير، بهذا المعني وتلك الحكمة.
والدليل على جواز مثل ذلك: اتفاق عمر وعلي - رضي الله عنهما - وجمهور الصحابة والعلماء على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما أقصى من القاتل لأجل الزجر وعصفة الدماء، وهذا المعنى يقضي إلحاق المشارك بالمنفرد.

كذلك نقول: إن جريان هذه الحكمة في الأطراف كجريانها في النفس، فصان الطرف في القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد.

وقد نقول: يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصفة الدماء، فالمثل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة، فهذه تحليلات معقولة في هذه الأسباب، لا فرق بينهما وبين تحليل تجريم الخمر بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب.

** *

اعترض على ذلك قوله: (وقولهم: الزجر ثمرة إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟).

ش: أقول: اعتراض معارض قالن: إنما نمنع من ذلك، والمانع منه: أن الزجر حكمة، وهي: ثمرة، وإنما تحصل الثمرة بعد القصاص، وتأخر عنه، فكيف تكون علة وجوب القصاص، بل علة وجب القصاص القتل.

أي: أن الردع والزجر حكمة القصاص، وهي: ثمرة، ومعروف أن الثمرة لا تحصل إلا بعد القصاص، فلا يمكن أن تكون هي علة وجوب القصاص، بل تكون العلة هي: القتل العمد العدوان.

** *

٤٣٠
جوابه

قوله: (قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة; لكون القتل سبباً دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، كذلك هنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة، وهي مقدمة).


فكل ذلك هنا الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص. والله أعلم.

* * *

القياس في الشروط والموانع

كما أجزنا القياس في الأسباب – كما سبق – كذلك يجوز القياس في الشروط والموانع.

والقياس في الشروط معناه: أن الشرط هو: ما يلزم من عدمه العدد، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

فعدم الشرط سبب لعدم الحكم كقياس شرطية طهارة المكان على الوضوء للصلاة؛ لأنه شرط فيها، ولا تحقق بدونه، فكذلك شرطية طهارة المكان لا تحقق الصلاة بدونه بجامع أن في كل تنزيه لعبادة الله.
و كذلك تشترط النية في الوضع قياسًا على اشتراطها في النية،

بجمع أن كلاً طهارة مقصودة يتميز بها العبادة عن العادة.

والقياس في المواقع معناه: أن المانع لما كان وجوده سبباً لعدم الحكم

فإنه إذا وجد في شيء لم ينص عليه فإنه يكون سبباً لعدم الحكم؛ قياسًا على

وجوده في الصورة التي نص فيها على الحكم.

فمثلًا: أسقط الشارع الحكم عن الحائض الصلاة، لوجود الحيض

فياس عليه القياس في وجب إسقاط الصلاة عنها بجمع أن كلاً منهما أدى

وقذر يجب تنزية المصلي عنه.

الدليل على ذلك

ويدل على جواز القياس في الشروط والمواعظ نفس الآدلة التي دلت

على جواز القياس في الأسباب كما سبق بيانه.

* * *

القياس في الكفارات والحدود

القياس في الكفارات: كقياس الأكل في نهار رمضان عمداً من غير

عذر على الجميع في نهار رمضان في ثبوت الكفارة في الأكل، كما ثبت في

الجماع بجامع إفادة الصوم المحررم.

وكقياس القتل العمد على القتل الخطأ في ثبوت الكفارة في القتل

العمد، كما ثبت في القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح والقتل بغير حق في

كل.

والقياس في الحدود كقياس البشيش البشيش وهو الذي يبتش القبور ليأخذ

الأكافان وما فيها على السارق في وجبة القطع بجامع أخذ مال الغير خفية

من حرزه.
وكقياس اللائط على الزاني في وجوه الحد بجامع إيجاب فرج في فرج محرم شرعًا.
فهل يجوز مثل ذلك القياس، أي: هل يجوز القياس في الكفارات والحدود أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول
قوله: (فصل: ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية).
ش: أقول: المذهب الأول: أنه يجوز القياس في الحدود والكفارات، ولا مانع منه إذا علمت العلة.
ذهب إلى هذا الحنابلة والشافعية، وجمهور العلماء.

**

المذهب الثاني
قوله: (وأنظره الحنفية).
ش: أقول: المذهب الثاني: لا يجوز القياس في الحدود والكفارات.
ذهب إلى هذا الحنفية.

أدلة أصحاب المذهب الثاني
لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس بأدلة، إليك أهمها:

***

٤٣٣
الدليل الأول
قوله: (لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المأثم والزرج والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأنر الله بعلمه).

ش: أقول: الدليل الأول - من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات - أن الحد شرع للردع والزرج عن المعاصي، والكفارات وضعت لتكفير المأثم والذنب والتطهير، وما يقع به الزرج والردع عن المعاصي، وما يتعلق به التكفر عن المأثم وتطهيره من غير زيادة ولا نقصان أمر لا نعلمه حقيقة، بل هذا من الأمور التي استأنر الله تعالى - بعلمه.

* * *

الدليل الثاني
قوله: (وكل ذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة، والزكاة، والمياه لا يعلمه إلا الله - تعالى - فلم يجز الإقدام عليه بالقياس).

ش: أقول: الدليل الثاني - من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات - أن الصلاة والزكاة والمياه لم يجز إجراء القياس عليها؛ لأنها اشتملت على أعداد وتقدير لم تعقل معناها، فكذلك الحدود والكفارات لا يجوز فيها القياس لاشتمالها على تقديرات لا تعقل معناها كعدد المئاة في الزنا، والثمانين في القذف، ومعروف أن ما لا يعقل المعنى فيه ولا تدرك علته لا يجوز القياس عليه.

* * *

٤٣٤
الدليل الثالث

قوله: (ولأن الحديد يقرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة).

ش: أقول: الدليل الثالث - من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكافات -: أن القياس يفيد الظن، والظن يدخله احتمال الخطأ، فتكون شبهة، فلا يصح أن يثبت به الحد؛ لأن الحدود تدفع بالشبهات لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "إدرءوا الحدود بالشبهات".

وذلك الكفارات فيها شائعة العقوبة فهي مما يدخلها احتمال الخطأ. فدفع بالشبهات، فينتج: أنه لا قياس في الحدود والكافات.

ويمكن أن تكون - في هذا الدليل -: إن القياس فيه شبهة، وكل ما فيه شبهة لا يجوز إثبات الحدود والكافات به، فلا يجوز إثباتهما بالقياس، وهو المطلوب.

***

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول، وهم الجمهور على جواز إثبات الحدود والكافات بالقياس بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: (لنا: ما تقدم في المسألة التيقبلها من أنه يجري فيه قياس التنيق).

ش: أقول: الدليل الأول - على جواز القياس في الحدود والكافات -: أن القياس يجري في تنقيح مناط الحكم، فقول: قياس اللائظ على الزائني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة، فإننا نعرف
أن وصف كونه زنا لا يؤثر، بل بحذفه المجتهد، والمؤثر الحقيقي هو: كونه إيلاج فرج في فرج محروم شرعاً مشتهى طبعاً.
وقياس تنقيح المناط قد أقر به أبو حنيفة وأكثر أصحابه كما سبق بيانه.

**

الدليل الثاني

قوله: (ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت عليه فجرى فيه القياس كبقة الأحكام).


فيكون القول بأن القياس حجة في بعض الأحكام وليس بحجة في بعضها الآخر إذا تخصيص للعام، أو تقدير للملحق، وقد اتفق العلماء على أن التخصيص والتقدير لا بد له من دليل، وحيث إنه لا دليل لكل منهما فإن أدلّة حجة القياس تبقى على عمومها وعلى إطلاقها، فيكون القياس يجري في جميع الأحكام - بعد استكمال جميع شروطه -.

الحدود والكفارات من جملة الأحكام فعلى هذا يجري القياس فيها.

إذا فهمنا وعقلنا علة تشريع الحكم فيها كبقة الأحكام الشرعية.

**

436
الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني
لقد أجاب أصحاب المذهب الأول علمنا أدلة أصحاب المذهب الثاني
بما يلي:

أولاً:
قوله: (وما ذكرت يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصلحة العبادة، والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكرت لساغ لنفاة القياس في الجملة).
ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول - إن الكفارات والحدود قد وضعت للتكفير، والزجر، وعلم ما يحصل به التكفر والزجر قد استأثر به الله تعالى - لأنه يعلم ما يصلح به العبادة.

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم:
إن هذا الكلام الذي ذكرتموه لو كان طريقة في نفي القياس في الحدود والكفارات لوجب أن يجعل مثل هذا طريقة في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس، حيث قالوا: إن الأحكامشرعت لمصلحة المكلفين، والمصلحة لا تعلمها إلا الله تعالى - فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس، ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في الحدود والكفارات، فينتج جواز جريان القياس فيها.

ثانياً:
قوله: (ولأنا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه).

437
شّ: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في دليلهم الثاني -:

«إن الكفارات والحدود لما اشتملت على تقديرات لا ندرك معناها فلم يجز القياس فيها كما لم يجز القياس في الصلاة، والزكاة ونحوه لذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذه دعوى لا دليل عليها، بل الدليل قام على خلافها وذلك أنه من الممكن أن يشرع الشارع الحد، أو الكفرة لمعنى مناسب، ثم يوجد ذلك المعنى المناسب في شيء آخر، فتكون معقولية التقدير غير ممتنعة.

وقد ثبت تعقل المعنى بالفعل في بعض الصور، ووقع القياس فيها لذلك، من ذلك: قياس الأداء على السارق في القطع بجامع أخذ مال غيره خفية من حريته.

ومنها: قياس القتيل بالمثقل على القتيل بالمحدد في وجوه القصاص بجامع إزهاق نفس بغير حق.

ومنها: قياس القتيل عمداً عدواً على القتيل خطأ في وجوه الكفرة بجامع القتل بغير حق.

فهذه الأمثلة ونحوها يجري القياس فيها، وذلك بسبب إدراكنا للعلة التي من أجلها شرع الحكم.

أما ما لا يدرك فيه المعنى المناسب فلا خلاف في أنه لا يجوز القياس فيه؛ لأنه فقد ركنا من أهم أركان القياس، وهي: العلة.

***

ثالثاً:

قوله: (وقولهم: "إن في القياس شبهة"، فلنا: يبطل بخير الواحد، والشهادة، والظاهر: أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه).

٤٣٨
ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في دليلهم الثالث -
"إن الحد يدرأ بالشهبة، والقياس لا يخلو من شبهة؛ لأن القياس لا يفيد إلاً
الظن، والظن يدخله احتمال الخطأ فيكون شبهة".

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: لا نسلم أن مجرد
الظن يكون شبهة يمنع من إجراء القياس في الحدود والكفرات مع ظهور
الظن الغالب؛ لأنه لم كان مطلق الظن مانعاً من إقامة الحد لما وجب هذا
الحد بالأدلة الظهرية كأخبار الآحاد، وظواهر النصوص، والشهادات وما
شابهها، فخبير الواحد يجوز عليه الخطأ، ومع ذلك بيث به الحد، وكذلك
الشهود يجوز عليهم الكذب ومع ذلك تقيل شهادتهم، وكذلك يقبل تقويم
المقوم في نصاب السرقة مع جواز الخطأ فيه، فإذا لم يكن ذلك شبهة في
الحدود فكل ذلك القياس تثبت به الحدود والكفرات ولا فرق.

تبيه: لقد أفردت هذه المسألة بمصنف مستقل ذكرت المذهبين وأدلة
كل مذهب مع الترجيح، ومناقشة القول المرجح، ثم ذكرت عدداً من
المسائل الفقهية تبين من خلالها أثر الخلاف في هذه المسألة وأسميت ذلك
المصنف بـ: "إثبات العقوبات بالقياس"، وراجعه إن شئت فهو مطبوع
متدافل.

* * *

القياس في الرخص

المراد من ذلك: إذا شرعت رخصة لعذر مخصوص، ووجد ما يشبه
هذا العذر في شيء آخر فهل نحكم على هذا الشيء بأنه رخصة قياساً على
الأول للاتفاق في العلة؟
فمثلاً: سفر الطاعة يباح الفطر فيه، لعذر وهو السفر الذي هو مظنة المشقة - فهل الإنسان إذا سافر سفر معصية يباح له الفطر؟ قياساً على سفر الطاعة بجامع أن كلاً منهما مسافر؟

وكل ذلك: الحجر يجوز الاستجمار به وإن كان لا يزيد كل النجو وهذه رخصة، فهل يجوز أن يقياس غير الحجر عليه بجامع أن كلاً منهما جامد ظاهر قامع ينظر العجل؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

يجوز إثبات الرخص بالقياس، أي يجري القياس في الرخصة ولا منع منه بشرط: معرفتنا للعجل التي من أجلها شرعت الرخصة المقاس عليها.

ذهب إلى ذلك جموع العلماء، مستدلين بما يلي:

الدليل الأول

عموم الأدلة المشتركة لحجة القياس - التي سبق ذكرها بالتفاصيل - حيث إنها دلت على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية إذا عرفت العجل واستكملت جميع شروط القياس، فإنها لم تفرق بين حكم وحكم، وبما أن الرخصة حكماً من الأحكام الشرعية فإنها تدخل في هذا الفرع.

الدليل الثاني

أن خبر الواحد تثبت به الرخص، وإن كان طريقه غلبة الظن، ويجوز فيه الخطأ والسهول، فذلك يجوز أن تثبت الرخص بالقياس، وإن كان طريقه الظن.

* * *

٤٤٠
المذهب الثاني
لا يجوز القياس في الرخص، أي: لا يجري القياس في الرخص. ذهب إلى ذلك الحنفية، وهو قول للإمام الشافعي، وهو قول للإمام مالك.

أدلة هذا المذهب:

الدليل الأول
أن الرخص مخالفن للدليل، فالقول بالقياس عليها يؤدي ويقضي إلى كثرة مخالفته الدليل، فوجب أن لا يجوز.

جوابه
أن الدليل إنما يخالف صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل؛ عملًا بالاستقراء، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خلفت الدليل لأجلها في صورة أخرى وجب أن يخالف الدليل بها عملًا برجمانها، فنحن - حينئذٍ - أكثرنا موافقة الدليل لا مخالفته.

***

الدليل الثاني
إنا لا نعلم المصلحة التي شرعت هذه الرخصة من أجلها فلا يعلمها إلا الله - تعالى - لذلك لا يتعدى بها عن مواردها فلا تثبت بالقياس.

جوابه
أن هذا لو كان طريقةً في نفي القياس في الرخص لوجب أن يكون طريقةً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس، حيث قالوا:
إن الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين والمصلحة لا تعلمها إلا الله ـ تعالى ـ فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس، ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في الرخص، فينتج: جواز جريان القياس فيها، ثم إذا لا نقيس في الرخص إلا إذا علمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم، إما إذا جهلهنا ذلك فلا يقاس.

تنبيه: هناك أدلة أخرى للمذهبين فراجعها مع المناقشة والترجيح، وثمرة الخلاف في كتاب قد صنفته وأسميته ب: "الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس".

* * *

إجراءات القياس في النفي

أقسام النفي

قوله: (مسألة: والنفي على ضربين).

ش: أقول: النفي على ضربين، هما:

الضرب الأول: النفي الطاريء.

الضرب الثاني: النفي أصلي.

إليك بيانهما:

الضرب الأول: النفي الطاريء

قوله: (طاريء كبراءة الذمة من الدين، فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة كالآثبات).

مثال: براءة الذمة من الدين بعد ثبوت فيها.
فهذا يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة؛ وذلك لأنه حكم شرعي، فيكون كالإثبات الشرعي، وذلك لأن النفي الطاريء بالشرع له خواص وأوصاف يستدل بانتفائه على انتفاءه، ويستدل بوجود أثارها على وجوده.
مثال قياس العلة في النفي الطاريء: أن الأداء هو علة براءة الذمة من دين الآدمي، فلربما أداء العبادات علة لبراءة الذمة منها لأن العبادات هي دين الله تعالى...
ومثال قياس الدلالة في النفي الطاريء: أن نقول: من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطلب به أداءه، فوجدت هذه الخاصية فدل على وجود براءة الذمة.

* * *

الضرب الثاني: النفي الأصلي
قوله: (ونفي أصلي)، وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع كان نفسه صلاة ساسدة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل، فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية، بل هو نفي حكم الشرع، ولا علة له إلا المبتدأ لما يتجدد، لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو: أن يستدل بانتفائه حكم شيء على انتفائه عن مئته، ويكون ذلك بدليل إلى دليل هو استصحاب الحال. والله أعلم).
ش: أقول: الضرب الثاني: النفي الأصلي، وهو: ما لم يتمته
ثبوت، وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع.
مثاله: انتفاء صلاة ساسدة، وصوم شوال، وحج ثان في العمر، فهذا لا يجري فيه قياس العلة، بل يجري فيه قياس الدلالة، وقياس الدلالة هو:
أن يستدل بانتفاء الحكم على الشيء على انطفائه عن مثله، كقولنا: لَمْ تَجِب صلاة سادسة؛ لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، ووجوب سنة من شوال، أو حَج ثانٍ فيه مثل تلك المفسدة فينفى أن لا يجب، فنحن هنا قسنا انتفاء أحد الحكمين على انتفاء الآخر، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل آخر، والأخير فهو باستصحاب موجب العقل النافع للأحكام قبل ورود الشرع مستغنى عن الاستدلال بالنظر.

أما قياس العلة فلا يجري في النفي الأصلي؛ لأن الصلاة السادسة، وصوم شوال انتهى ووجوبهما؛ لأنه لا موجب لهما لما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكماً حادثاً سامياً حتى تطلب له علة شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع، ولا علة له، وإنما العلة لما يتجدد، بعد عدمه وهذا النفي ثابت بالأصالة.

***

الأسئلة الواردة على القياس

أو: قواعد القياس
أو: الاعتراضات الموجهة إلى القياس

هذه العناوين قد وردت في كتاب الأصول. وإليك بيان ما يتعلق بها:

الأسئلة جمع سؤال، والسؤال هو: الطلب.

والسؤال: إما سؤال الاستفادة كسؤال المتعلم للعالم كيف يكون، وسؤال المعترض للمستدل: لم قلت هذا؟ وهو طلب الفائدة، أو الدليل.

والقواعد: جمع قادح، وهو: ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها.
والاحتجاجات: جمع اعتراض، وهو: الشيء الذي يقيمه المتضرر
للاعتراض به على ما ذكره المستدل.
والمراد بالمستدل: من نصب نفسه لإثبات حكم الواقعة معلناً
مستدلاً.
والمراد بالمتضرر: من نصب نفسه لنفي هذا الحكم سائلاً
أو متضرراً.
وهذه القوادح، أو الأسائلة، أو الاحتجاجات ترجع إلى منع مقدمة من
المقدمات، أو معارضة في الحكم، فتم حصل الجواب عنها فقد تم
الدليل، ولم يبق للمتضرر مجال.

* * *

ذكر القوادح والأسئلة سرداً
قوله: (فصل: قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر
سؤالاً: الاستفسار، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم،
mطالبلا، والنقض، والقول بالموجب، والقلب، وعدم التأثير،
المعارضة، والتركيب).

ش: أقول: لقد حصر ابن قدامة القوادح والأسئلة في اثني عشر
سؤالاً، أو قدحاً، وقد ذكرها سرداً كما هو واضح.
وبعض العلماء أوصلها إلى خمسة وعشرين، وبعضهم جعلها عشرة،
جعل الباقين راجعة إليها، ولم يذكر الاستفسار، والتركيب.
جعلها فخر الدين الرازي أربعة، هي: النقض، وعدم التأثير، والقول
الموجب، والقلب.

440
وجعلها القاضي البيضاوي ستة، هي: النقض، وعدم التأثير، والكسر، والقلب، والقول بالموجب، والفرق.

وهذه طريقة ومنهج الجمهور – وهم الحنايلة والشافعية والمالكية – في عرضهم وذكرهم للفوادح والأمثلة والاعتراضات.

أما الحنفية فكان منهجهم في عرضهم لتلك الأسئلة والفوادح يختلف عن منهج الجمهور، حيث كان منهجهم يعتمد على تقسيم العلة إلى نوعين: طردية ومؤثرة.

أما العلة الطردية – ويراد بها عندهم: العلة التي ثبت عليها بالدوران أو الإحالة - فقد ذكروا وجوها أربعة لدفعها، وهي: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة.

وأما العلة المؤثرة فقد ذكروا لها طرقين لدفعها: فاسد وصحيح.

أما الأول - وهو الطريق الفاسد - فإنه أوجه أربعة: المناقضة، وفساد الوضع، وقيام الحكم مع عدم العلة، والفرق بين الفرع والأصل.

أما الثاني - وهو الطريق الصحيح - فإنه أوجه أربعة أيضاً: الممانعة، والقلب المبطل، والعكس الكاسر، والمعارضة بعثة أخرى.

وهذا كله مفصل في كتاب الحنفية - وهو خاص في الاعتراضات على العلة -.

أما طريقة ابن قدامة فهي طريقة الجمهور في تناول الأسئلة والفوادح القياسي، وإليك بيان كل واحد من تلك الأسئلة مع الأمثلة:

* * *

446
سؤال الأول: الاستفسار

قوله: (أما الاستفسار فيتوجه على المجمل، وعلى المعترض: إثبات الإجمال، ويكتبه في إثباته: بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزم ببيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك).


أي: أن يطلب المعترض من المستدل بيان معنى اللفظ الذي أورده في قياسه.

في بعض المعترض وثبت أنه ورد في قياس المستدل لفظ يحتمل معنيين في نظره، فطلب من المستدل والقائس بيان مراده.

ولا يلزم المعترض إذا بين كون اللفظ محتملا: بيان تساوي الاحتمالات؛ لعسره.

وقد جعل ابن قدامة سؤال الاستفسار هو الأول، وما عداه متأخر عنه.

لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ.

والصيغ التي يستعملها المعترض هذا هي صيغ الاستفسار: كالهمزة، وأي، وما، وهل، وأين، وكم، وكيف، ومن، ومنى، وأشهر الصيغ التي تستعمل في هذا الموضوع: الثلاث الأولى، وهي: (الهمزة، وما، وأي).

**

كيف يجاب عن سؤال الاستفسار؟

قوله: (وجوابه بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما).

ش: أقول: يكون جواب المستدل والقائس عن قول المعترض في سؤال الاستفسار بأحد طريقين:
الطريق الأول: أن يمنع المستقل احتمال اللفظ للمعنيين اللذين
ذكرهما المعتذر، وذلك بأن يقول: لا أسلم أن اللفظ الذي أوردته
لا يحتمل معنى واحداً، ويبين ذلك بنقله كلام أثمة اللغة.
مثاله: قال المستدل - لكون الحيض مانعاً من صحة الطواف - قرأ
تحرم معه الصلاة فحرم معه الطواف قياساً عليها.
فيقول: المعتذر بالاستفسار: إن قياسك الطواف على الصلاة قد
اشتمل على لفظ مجمل - وهو لفظ قرأ - ولأنه يحتمل أن يراد به الحيض،
ويحتمل أن يراد به الطهر فما الذي تريد منه بهذا اللفظ.
فيجيب المستدل بقوله: أمنع كون لفظ «قرأ» يحتمل أكثر من معنى;
لأنه لا يطلق في اللغة إلا على معنى واحد هو: الحيض.
الطريق الثاني: أن يفر المستدل احتمال ذلك اللفظ لمعنيين، ولكنه
يبين أن لفظه ظاهر في الدلالة على مقصوده.
ويبين أن ذلك ظاهر من جهة الشرع، أو من جهة العرف أو من جهة
اللغة، ومن أمثلة ذلك:
ألا يقول المستدل: الوضوء قربة فوجبت له النية قياساً على غيره من
القرب كالصلاة.
فيقول المعتذر: قد اشتمل قياسك هذا على لفظ مجمل - هو:
قولك: الوضوء؛ لأنه يحتمل أن يقصد به الوضوء اللغوي، أو الأفعال
المخصوصة، وهو معنى شرعي لأي المعنيين تريد بهذا اللفظ.
فيقول المستدل - مجيياً -: إن لفظ «الوضوء» الوارد في القياس
الذي استعملته ظاهر الدلالة على أن المراد به الأفعال المخصوصة شرعاً;
لأن لفظ «الوضوء» لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه إلا المعنى الشرعي.
مثال الجواب عن اللفظ إذا كان اللفظ غريباً: قول المستدل: لا يحل
صيد الكلب غير المعلم؛ لأنه خراشي فلا تحلى فريسته كالمسيح.
يقول المعتذر: لقد انتهى قياسك هذا على لفظين غريبين هما:
"خراشي" و "المسيح"، فما الذي تريده؟
يقول المستدل: مجيبًا: أريد لفظ "خراشي" هو الكلب، وأريد
بلفظ "المسيح": الذئب.

* * *

السؤال الثاني: فساد الاعتبار
قوله: (السؤال الثاني: فساد الاعتبار، وهو: أن يقول: هذا قياس
يخالف نصاً، فيكون بطللاً؛ فإن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا
لا يصبرون إلى القياس مع ظنهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب
الأخبار، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس، وقد آخر معاذ
- رضي الله عنه - العمل به عن السنة، فضبوته النبي ﷺ).

ش: أقول: السؤال الثاني: فساد الاعتبار، هو: أن يقول المعتذر
للمستدل: إن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه،
لا لفساد في وضع القياس، وتركيبه، بل إنه - أي: القياس - لا يعتبر لأن
حكمه مخالف لدليل من الكتاب، أو السنة أو الإجماع.
وعروف أن القياس إذا خالف نصاً من كتاب، أو سنة، أو إجماعاً،
فإن القياس لا يعتبر ولا ينظر إليه؛ لأمرين:
الأمر الأول: إجماع الصحابة؛ فقد كانوا - رضي الله عنهم - يقولون
بالقياس ويقرون به، ويستبطنون أحكام بعض الحوادث المتصلة عن طريقه،
لكن بشرط: أن لا يجدوا حكماً للحادثة في كتاب أو سنة.

449
أي: أنه إذا حدثت حادثة فإنهم يطلبون حكمها في الكتاب، فإن لم يجدوا بحثا عن ذلك في السنة، وإذا لم يجدوا استعملوا القياس.

الأمر الثاني: حديث معاذ - الساقب الذكر في حجة القياس - فقد جعل القياس في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، فصوبه النبي ﷺ.

هذا ما قاله المعتضر مطابقاً به المستدل والقائس.

وقد سمي بفساد الاعتبار؛ لأن اعتبار القياس مع النص والإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد للأمر السابقين.

**

كيف يجاب عن سؤال فساد الاعتبار؟

قوله: (والجواب من وجهين: أحدهما: أن بين عدم المعارضة، والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور).

ش: أقول: يمكن للمستدل والقائس أن يجيب عن سؤال فساد الاعتبار.

أحد جوابين:

الجواب الأول: أن بين المستدل - وهو القائس - أن القياس الذي استعمله لا يعارض النص، أو الإجماع الذي ذكره المعتضر.

أي: يمنع المستدل النص الذي أدعى المعتضر أن القياس على خلافه.

الجواب الثاني: أن بين المستدل أن قياسه مقدم على النص الذي ذكره المعتضر.

فقول المستدل: إن قياسي أقوى من هذا النص، أو الإجماع الذي عارضه في نظره أيها المعتضر.

٤٥٠
وإليك تفصيل ذلك مع الأمثلة:
إذا استدل مستدل بقياس، ثم عارضه معارض، وقدح فيه وقال: إن قياسك هذا مخالف لآية كذا من الكتاب، فإن المستدل يجب عن ذلك بإيراد المناقشات التي ترد على الاستدلال بالكتاب كما لو كان الاستدلال بالكتاب مبتدأ.
فقول المستدل: إن الآية التي زعمت بأنها تعارض قياسي منسوخة.
أو يورد المستدل الآية على قراءة أخرى توافق قياسه، وتبطل بتلك القراءة معارضتها للقياس.
أو يقوم المستدل بتأويل الآية بأن يحملها على معنى غير ظاهر بدليل يقتضي هذا الحمل مما يجعلها موافقة للقياس، لا خلافة له.
أو بين المستدل أن هذه الآية التي عارضت القياس على زعم المعارض - دلت بعوم قد خصص، وهو لا يرى الاستدلال بالعموم الذي خصص.
أو بين المستدل أن هذه الآية معارضة بآية أخرى هي كذلك، فتعارضت الآيتان فلم يتم الاستدلال بهما، وسلم القياس.
أو يقول المستدل: أنا أقول بموجب تلك الآية إلا أن مدلولها لا ينافي قياسي.
أو يمنع كون تلك الآية ظاهرة الدلالة. وهكذا إلى آخر الالتماسات التي يمكن أن توجه إلى الاستدلال بالكتاب.
فمثلًا: قال المستدل: ذبح تارك التسمية عمداً بحل الذبيحة؛ لأنه ذبح صدر من أهله وارداً على محله فتأتيج الذبيحة؛ قياساً على ذبح الناس.

451
فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه خالف آية، وهي قوله تعالى: {ولا تأكلوا ولا تشربوا من آثار إنسان غير الله} [الأنعام: 121]. وتارك النسخة عمداً لم يذكر اسم الله فيدخل تحت هذا العموم.

فيجيب المستدل قائلًا: إن سياق الآية - وهو كونه واردًا في شأن غير المسلمين - يدل على أنها تحمل على غير المسلم من عبادة الأوثان.

مثال آخر:

قال المستدل: يشترط لأداء صوم رمضان تبييت النية، قياسًا على صوم القضاء.

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه خالف آية، وهو قوله تعالى: {وآكلتم وأشربتم ولله ما في البطنوم ولله ما في البطنوم} واللَّهُ يُحَسِّبُ كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَّتْهَا وَأَجَرًا عَظِيمًا {[الأحزاب: 36].}

فيجيب المستدل بقوله: أنا أمنع كون ظاهر الآية دالة على صحة الصوم بدون تبييت النية، لأن الصيام في الآية ورد مطلقًا، وأنا أفيده بما روتي عن النبي ﷺ، أنه قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له».

أو يقول - أي: المستدل -: أنا أقول بموجب تلك الآية؛ لأنها دلت على أن الصائم يثاب، وهذا أسلمه وهذا لا ينافي قياسي، لكن الآية لم تدل على أن الصائم بدون تبييت النية لا يلزمه القضاء.

هذا إذا ادعى المعترض أن قياس المستدل مخالف لآية.

أما إذا استدل مستدل بالقياس، ثم عارضه معترض، وقذف فيه قائلًا: إن قياسك هذا مخالف لحديث كذا من السنة، فإن المستدل يجب عن ذلك.
الاعتراض بإيراد المناقشات التي يمكن أن توجه إلى الاستدلال بالسنة، كما لو كان الاستدلال بالسنة مبتدأ.

فيقول المستدل: إن الحديث الذي زعمت – أيها المعارض – بأنه يعارض قياسي لا أسلمه، ويُعلل ذلك، وتختلف العلل باختلاف المجرددين والمستدلين.

فيقول – مثالاً – أنا لا أقبل ذلك الحديث، لكون راويه غير عدل عندني، وإما لكونه كثير النسيان، أو لكون هذا الراوي قد خالف ما رواه، أو أنه نكره، أو لكونه مسلاً، أو لكونه متسولًا، أو لكونه مسلاً، أو لكونه متسولًا، فيه، أو لكونه قد عررض بحديث آخر، فيقابل الحديث، فسلم قياسي، أو لكونه ضعيفاً، وقياسي أقوى منه، أو نحو ذلك.

مثالاً: قال المستدل: لا يجوز السلم في الحيوان؛ لأنه غير منضبط;

قياساً على السلم في المختلطات.


فيجيب المستدل قائلًا: إن هذا الحديث مؤثر فحمل على ما سوى الحيوان مما يمكن ضبطه من الخليل والموجود، دل على ذلك قوله: «من أسفل في شيء فليس له في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»، وهذا لا يمكن في الحيوان، فلا يجوز السلم فيه.

** *

٤٥٣
السؤال الثالث: فساد الوضع

قوله: (السؤال الثالث: فساد الوضع، وهو أن بين أن الحكم لم يصل إلى الصلة تقتضي الصلة تقضيه مثاله: ما لو قال في النكاح يفظ الظاهرة، لأنه ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال له: هذا تعليق على الصلة ضد ما تقضيه) فإن انعقاد غير النكاح به يقضي انعقاد النكاح به، لا عدم انعقاده.

ش: أقول: السؤال الثالث من الأسئلة والاعتراضات التي ترد على القياس - فساد الوضع.

وهو في الاصطلاح: أن بين المتعرض أن المستدل قد علق على الصلة حكماً تقضي ما تقضيه تلك الصلة.

مثاله: أن يقول المستدل: عقد النكاح لا يصح بفظ الظاهرة؛ لأنه ينعقد به النكاح، لن ينعقد به النكاح؟ قياساً على الإجارة.

فقول المتعرض: قياسك هذا فاسد الوضع؛ لأنك قد ربت على ما يقضي الإثبات حكماً بالنفي؛ لأن الانعقاد يعتبر بالانعقاد، لا بعدم الانعقاد، ففعلته على الصلة ضد ما تقضيه.

***

كيف يجاب عن سؤال فساد الوضع؟

 قوله: (وجوابه من وجهين، أحدهما: أن يدفع قول الخصم: "إنه يقضي تقضي ذلك")، الثاني: أن يسلم ذلك، وبين أن يقضي ما ذكره من وجه آخر، والحكم على وفقه فيه ففي قياسه، لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارض.)

454
شن: أقول: إن المستدل يمكنه أن يجيب عن ذلك السؤال بأحد
جموعين:
الجواب الأول: أن يقول المستدل: لا أسلم ما ذكرته - أيها
المعترض - من أن العلة تقتضي نقيض الحكم الذي ذكرته.
الجواب الثاني: أن يقول المستدل: أسلم بصحة هذا القضى، ولكن
أمنع أن يكون واردًا على قياسي؛ لأني لم أرتب في قياسي إلاّ ما يقتضيه،
لا ضده، وهذا ما ظهر لي اعتباره.
ويمثل له بالمثال السابق الذكر قريباً، ويزاد عليه: أن يجيب المستدل
بقوله: إنني لم أرتب على المقتضى إلاّ ما يقتضيه ويعاقبه. بيانه:
أن أنعقد غير النكاح - وهو غير الهيئة - بلغط الهيئة يقتضي عدم انعقاد
النكاح به؛ لأن مقتضى القياس: أن لفظ الهيئة لما انعقد به عقد الهيئة اقتضى
هذا اختصاص لفظ الهيئة بعدها، فلا ينعقد غير الهيئة - وهو النكاح - بلغط
الهيئة، كما في الإجارة، فإنه لما انعقدت بهذا اللفظ اقتضى هذا اختصاصها
به، فلا تنعقد إلاّ به، ولا ينعقد غيرها به، ولو أن العقد انعقد بلغط وضع
لغيره للزم من ذلك اختلاط حقائق الأسماء، ولبطل بهذا فائدة وضع الأسماء
للسماس، والتمييز بينها.
فإذا عرفت هذا: كان ما رتبناه على قياسنا هو مقتضى القياس،
لا نقيض مقتضى.

***

السؤال الرابع: المنع
 قوله: (السؤال الرابع: المنع، ومواجهه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع
وجود ما يدعو علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع).

455
قياس: الأقوال: النروج الرابع من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى المنهج: المنع، يسمى الممانعة، وهو: تكذيب دعوى المستدل، والممنع يختلف باختلاف أنواعه، التي هي:

الأول: منع حكم الأصل.

الثاني: منع وجود ما يدعى علة.

الثالث: منع كونه علة.

الرابع: منع وجوده العلة في الفرع.

وإليك بيان ذلك بالتفضيل مع الأمثلة، وطريقة الأجوبة، فأقول:

النوع الأول: منع حكم الأصل

قوله: (وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع حكم الأصل، والصحيح: أنه لا يقطع على التفصيل الذي ذكرناه).

ش: أقول: النوع الأول - من أنواع المنع، أو الممانعة -: أن يمنع

المعترض ثبوت حكم الأصل، فيبطل بذلك قياس المستدل عليه. مثاله: أن يقول المستدل: الخلل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجاسة كالدهن.

ف يقول المعترض: أنا أمنع الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي مزيل للنجاسة.

* * *

كيف يجاب عن منع المعترض لحكم الأصل

يمكن للمستدل أن يجيب عن منع المعترض لحكم الأصل بأن يظهر المستدل دليلًا على ثبوت حكم الأصل، من نص أو إجماع، فإذا أقام الدليل على ذلك سلم قياسه من هذا الاعتراف والقاضي.

٤٥٦
خلاف العلماء في انقطاع المستند عند توجه هذا المنهج
اختلاف العلماء في استمرار المستند بعد توجه منع المعترض لحكم الأصل، وعدم استمراره لإثبات حكم الفرع على مذاهب:
المذهب الأول ودليله
أن المستند ينقطع، وذلك لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع، على حكم الأصل، فإذا منع المعترض حكم الأصل، فإما أن يشرع المستند في الدلالة على حكم الأصل، أو لا يشرع.
فإن لم يشرع في الدلالة على حكم الأصل: لم يتم دليله على مقصوده، وهو: انقطاع.
وإن شرع في الدلالة على حكم الأصل: فقد ترك ما كان بصد الدلالة عليه أولًا وهو حكم الفرع إلى الدلالة على حكم الأصل، ولا معنى للانقطاع سوى ذلك.
وهذا مذهب بعض العلماء.

**
المذهب الثاني ودليله
أنه لا ينقطع المستند بمجرد منع المعترض لحكم الأصل.
ويقال الصحيح؛ لأنه إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع، لإنشاء من يحاول تمثيله وترقيره، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود.
لا أن المستند تارك لما شرع فيه أولاً وهو: بيان حكم الفرع ولا
معن ذلك فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل قي
الأصل، وكونها علة فيه، وعلى وجودها في الفرع: يتوقف على ثبوت حكم الأصل، وكل ذلك من أركان القياس، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند عنده علة الأصل، ومنع كونها علة فيه، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع، وكذلك حكم الأصل ضرورة التساوي بين الكل في اعتبار صحة القياس إليه. وذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

***

المذهب الثالث

التفصيل بين أن يكون منع المعترض خفياً، وبين أن يكون المنع ظاهراً.

فإن كان المنع ظاهراً انقطع المستند.

وإن كان المنع خفياً فإن المستند لا ينقطع؛ لظهور عذره.

ونسب هذا إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني.

***

النوع الثاني: منع وجود العلة في الأصل

قوله: (الثاني: منع وجود ما يدعه علة في الأصل، ف踊 ذلك يحتاج المستند إلى إثباته، فإن كان عقلياً بالاسترواح إلى أدلة العقل، وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعاً فبديل شرعي، وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر، أو أمر بلازمه).

ش: أقول: النوع الثاني - من أنواع المنع، أو الممانعة - أن يمنع المعترض كون ما يدعه المستند علة لحكم الأصل موجوداً في الأصل، فضلًا عن أن يكون هو العلة.

408
مثال ذلك: أن يقول المستدل - يريد أن يمنع من تطهير الدباغ لجلد الكلب -: حيوان يفعل الإرادة من وِلُوغه سبعة، فلا يظهر بالدباغ كالخنزير، فيقول المتعرض: لا أسلم أن الخنزير يفعل الإرادة من وِلُوغه سبعة.

**

كيف يجيب المستدل عن منع المتعرض وجود العلة في الأصل

يمكن للمستدل أن يجيب عن ذلك السؤال والاستفسار ب: أن يثبت - أي: المستدل - وجود ذلك الوصف الذي علنه في ذلك الأصل الذي قاس عليه بدليل شرعي من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

فإن وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الاعتراض المذكور.

وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك من شرع أو إجماع: أثبته بالعقل، وذلك كما لو قضى العقل بأن ذلك الوصف غير مفارق وذلك الأصل الذي قاس عليه، ويصحح ذلك بالأدلة العقلية.

وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك بالشرع والعقل: أثبته بالحسن

كوجود طيب الرائحة في المسك، ووجود الحلاوة في العسل.

ومثال ما يجعله الثلاثة فيه: لو قال المستدل: يجب القصاص في القتل بالنقل، لأنه قتل عمداً.

فإن قال المتعرض: لا أسلم أنه قتل.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله: بل إنه قتل بدلاً من الحسن.

فإن قال المتعرض: لا أسلم أنه عمداً.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله: بل إنه قتل عمداً وقد علمنا ذلك عن طريق العقل بأمارته.

459
فإن قال المعترض: لا أسلم أنه عدوان.
فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله بل إنه قتل عدوان بدليل الشرع;
لأن الشرع قد حرمه.
والمستدل أن يفسر لفظه بما لا يمكن للخصوم منعه، وإن كان احتمال
اللفظ بعيداً.
فإن فسر المستدل لفظه بماله وجود في الأصل غير أن لفظه لا يحتله
لغة، فإن هذا التفسير لا يقبل، لأنه إذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما
لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة،
وإبطال فائدة وضعها، وهذا لا يجوز فتين عدم قبوله.
وذهب بعض العلماء إلى أن تفسير المستدل للفظ مقبول وإن لم
تحتمله اللغة، وعللوا ذلك بقولهم: إن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحضيل
المعني منه، وأن يعرف كل أحد ما في ضميه بواسطة اللفظ المستعمل.
والصحيح هو الأول؛ لما ذكرناه من التعديل.

* * *

النوع الثالث: منع كون الوصف علة
قوله: (التثالث: منع كونه علة، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي
ذكراها).

ش: أقول: النوع الثالث - من أنواع المنع، أو الممانعة - : أن يمنع
المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، بعد أن سلم وجود ذلك
الوصف في الأصل.

مثاله: أن يقول المستدل في عدم دباغ جلد الكلب: إنه حيوان يعسل
من وלוغه سبعة، فلا يقبل جلده الدباغ، لعنة كونه يعسل من ولوغه.

٤٦٠
في بعض المعتضرين قالوا: أنا آمن في هذا الوصف علة، فأメン عليها كونه يُغسل منه سبعًا، لأنه لا مناسبة بين الغسل سبعًا، وقبول الجلد للدباغ.

* * *

كيف يجاب عن منع المعترض كون الوصف علة

يمكن للمستدل أن يجيب عن هذا المنع: بأن بين علية ذلك الوصف وبينها بِأحد طرق إثبات العلة الشرعية (مسالك العلة) التي سبق ذكرها، وهي: النص الصريح، وغير الصريح، والإجماع، والوصف المناسب، والسبر، والنقسم، والدوران.

* * *

خلاف العلماء في قبول هذا المنع من المعترض

لقد اختف العلماء في قبول هذا السؤال والاعتراض - وهو منع المعترض كون الوصف علة - على مذهبين:

المذهب الأول

أنه مقبول وهذا هو الصحيح وهو أعظم الأسئلة الواردة على القياس؛ لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة، ولأني لم يقبل مثل ذلك لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد.

المذهب الثاني

أنه غير مقبول يرجع إلى دعوى اختلال شرط من شروط القياس، وأيضاً فإن المستدل قد استكمل القياس، وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما.

وأجيب عن ذلك: بأن المراد بالجامع: جامع قد غلب على الظن صحته.
النوع الرابع: منع العلة في الفرع
قوله: (الرابع: منع وجود ما أدّعاه علة في الفرع، ولا بد من بيان ذلك بطريقة).
ش: أقول: النوع الرابع - من أنواع المنع، أو الممانعة -: أن يمنع المعترض من وجود الوصف المعلق به في الفرع.

وجوابه
للمستدل أن يجيب عن ذلك بنفس جوابه عن منع المعترض وجود العلة في الأصل. وقد سبق في النوع الثاني، ولا داعي لتكراره.

* * *

السؤال الخامس: التقسيم
قوله: (السؤال الخامس: التقسيم).
ش: أقول: السؤال الخامس - من الأسئلة والقوادات والاعتراضات على القياس - التقسيم:

وحده في الاصطلاح: كون اللفظ متردداً بين احتمالين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر.

أو تقول هو: كون اللفظ متردداً بين أمرين: أحدهما ممنوع والآخر مسلم، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما.

وبيان ذلك: أن قياس المستدل إذا اشتمل على لفظ محتمل لمعنى، أو أكثر فإن للمعترض - إذا أمكنه - أن يرد بينهما، فيقول - مثلًا -: هذا اللفظ الذي أوردهته أيها المستدل في قياسك محتمل لمعنى: أحدهما

٤٦٢
ممنوع، والآخر مسلم، أو محتمل لمعنىين أسلم بهما لكن يرد على أحدهما
ما لا يمكن الاحتجاج بهذا المعنى معه.
مثال ذلك: أن يقول المستدل: زكاة المال على من لم يبلغ غير
واجبة؛ لأنها عبادة، فلم تجب عليه كسائر العبادات.
فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ "عبادة"، وهو
محتمل لمعنىين، هما: الأول: أنها عبادة محضة، وهذا ممنوع؛ لأن فيها جانب
المؤنة، الثاني: أنها عبادة غير محضة، وهذا مسلم، لكنه لا يفيدك في عدم
وجوب الزكاة عليه، لأنها عبادة من جهة، وؤمنة من جهة أخرى، فهي واجبة في
ماليه باعتبارها مؤنة كلفة الزوجة والأقارب، والولي هو الذي يخرجها.
مثال آخر: أن يقول المستدل - في صحيح فقد الماء في الحضر - :
هذا غير واجد للملاء فيجوز له التيم، لوجود سبب كالمسافر.
فيقول المعترض: إما أن تريد أن تعذر الماء مطلقًا سبب، أو تريد
تعذره في السفر.
الأول - وهو: تعذر الماء مطلقاً - ممنوع؛ لأن العلة ليست هي
التعذر مطلقًا.
والثاني - وهو: تعذر الماء في حالة مقيدة بالسفر أو المرض -
مسلم، لكنه لا يفيدك - أيها المستدل -؛ لأن هذا القيد لا يوجد في الفرع
وهي حالة الحضر.
مثال ثالث: أن يقول المستدل: الصلاة ممن بلغ في الوقت بعد أدائها
وظيفة صحت منه، فلا تلزم إعادتها كالبالغ.
فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ يحتمل معنيين،

٤٦٣
وهو لفظ "صحت"، أولهما: أن تلك الصلاة صحت منه فرضاً، ثانيهما: أنها صحت منه نقلًا.

أما الأول - وهو صحتها منه فرضاً - فهو ممنوع؛ لأنه غير مخاطب بها فرضاً.

أما الثاني - وهو صحتها منه نقلًا - فهو مسلم، إلا أنه لا يقيدك؛ لأنه لا يقتضي عدم وجوب الإعادة؛ لأن النقل لا يجزي عن الفرض.

* * *

سبب تقديم سؤال التقسيم على سؤال المطالبة

قوله: (ووقفه: أن يقدم على المطالبة؛ إذ فيه منع، والمطالبة: تسليم محض، والمطلع بعد التسليم غير مقبول؛ إذ هو رجوع عن ما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما أنكر فقيل؛ لأنه علته، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل).

ش: أقول: لقد قدم سؤال التقسيم - الذي سبق معناه - على سؤال المطالبة - الذي هو: طلب المفترض من المستدل إثبات الدليل على كون ما جعله جامعاً هو العلة، وسياقي إن شاء الله - لسبب، وهو: أن سؤال التقسيم منع لوجود العلة - وقد سبق ذلك -.

أما المطالبة فهو تسليم خالص، وذلك لأن المعترض: إذا قال: ما الدليل على أن الجامع الذي ذكرته هو علة الحكم، فإن هذا يتضمن تسليم وجود الجامع المذكور.

إذن يكون المنع - وهو التقسيم - قبل التسليم - وهو المطالبة -؟

لأن التسليم بعد المنع مقبول، وأما المنع بعد التسليم فغير مقبول.

أي: أن التسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما منعه أولًا، أما
الإذكار بعد الاعتراف فلا يقبل. وهو واضح.

**

شروط صحة التقسيم

قوله: (ويشترط لصحة شرطان).

ش: أقول: اشترط العلماء لصحة التقسيم شرطين هما:

الشرط الأول

قوله: (أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويشترط، فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح؛ لأنه يمهد لنفسه شيئاً، ثم يوجه الاعتراض، فحينئذٍ يكون مناظراً مع نفسه، لا مع خصمه).

ش: أقول: الشرط الأول - مما يشترط لصحة التقسيم - أن يكون لفظ المستدل مما يصح ترده بين احتمالين أحدهما: يمنعه المعترض، والآخر يسلم به.

ويتمثل لذلك بالأمثلة الثلاثة السابقة.

أما لو أورد المعترض زيادة في كلام المستدل ليصبح تقسيمه، فإن هذا لا يقبل منه؛ لأنه بذلك قد أدى بكلاً لم يورد المستدل ليمهد صحة كلامه وتقسيمه، ثم ينشيء التقسيم، فيكون بذلك قد وجه الكلام والاعتراض إلى نفسه.

**

الشرط الثاني

قوله: (الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن بين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر، فبعد ذلك يندفع).
ش: أقول: الشرط الثاني - مما اشترط الصحة التقسيم - أن يكون التقسيم الذي يورد للمعترض حاسراً لجميع المعاني والأقسام التي يحتلها لفظ المستدل ما لم يحترز في إيرانه.

أما إذا أورد المعترض تقسيمه على وجه غير حاسير، فلم يستدل أن يبين أن مورده وأن قصده غير ما عنيه المعترض من أقسام، وعند ذلك يندفع اعتراض المعترض.

مثال الأول - وهو كون التقسيم حاسراً - أن يقول المستدل: الصلاة ممن بلغ في الوقت بعد أدائها وظيفة صحت منه فلا يعيدها قياساً على البالغ.

فيقول المعترض: قولك: "صحة«، يحتل أنها صحت فرضاً، ويحتل أنها صحت نفلاً.

فإن أردت الأول - وهو صحتها فرضاً - فهو ممنوع، لأنه غير مكلف وإن أردت الثاني - وهو صحتها نفلاً - فهو مسلم، لكنه لا يفيدك؛ حيث إنه لا يقتضي الزيادة.

فهذا التقسيم حاضر لما احتمله لفظ المستدل.

ومثال الثاني - وهو كون التقسيم غير حاسير - قول المستدل: إن المرأة العاقلة الحررة يجوز لها أن تتولى عقد نكاحها لأنها عاقلة فصحت منها الولاية كالرجل.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا ورد فيه لفظ "عاقلة" وهو متردد بين معنيين، هما:

الأول: أنها عاقلة بمعنى مجرد، وهذا ممنوع.

الثاني: أنها عاقلة بمعنى أن لها حسن رأي وتدبير، وهذا مسلم.

٤٧٦
فقد هذا التقييم غير حاصر، لاحتمال أن يورد المستدل احتمالاً لم يورده المعترض في تقييمه، وهو: أنها عامة، بمعنى: أن لها عقلً تدرك به المصالح والمفاسد، فيكون هذا مراذ المستدل فيبطل تقييم المعترض
--- حينئذـ.


لكن قد يكون ما ذكره ابن قادمة له وجه من جهة: أن المعترض على التقييم أو على التعريف يسميه أهل الجدل مستدلاً بتضمن اعتراضه على كل منهما دعوى بطلانه فوجب عليه إثبات دعوته بالدليل.

* * *

طريقة المعترض في إيراده للتقسيم
قوله: (وطرقة المعترض في صياغة تقييمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقييم: إن عنيت به هذا المحتمل فمسلم، والمطالبة متوجهة، وإن عنيت به ما عداه فمفهوم).

ش: أقول: بعدما فرغ من ذكر شرطي التقييم، وفي ذكرهما إشارة إلى تعريف التقييم، شرع في بيان الطريقة التي يُعيّر بها المعترض أثناء إيراده لسؤال التقييم، والطريقة هي:

أن يقول المعترض: إنه ورد في قياسك - أيها المستدل - لفظ كذا، وهذا اللفظ قد احتمل معنيين، هما:

المعنى الأول: كذا.
والمعنى الثاني: كذا.

إذا عنيت وأردت المعنى الأول: فمسلم، لكن هذا لا يفيدك في قياسك.

وإذا عنيت وأردت المعنى الثاني فممنوع؛ لأنه كذا، والأمثلة على ذلك قد سبقت.

**

هل يشترط التساوي في الاحتمالات التي يوردها المعتضر في تقسيمه؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين، هما:

المذهب الأول

قوله: (وذكر قوم: أن من شرط صحته: أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء، لكن يكفيه بيان الاحتمالات، ولا يلزمه بيان المساواة؛ لكونه غير مقدر عليه، وأنه إذا بين المستند ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع، وإما بحكم العرف، وإما بقرينة وجدت: فسند التسليم، قال: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما فللمستند أن بينه ظهوراً بأن يقول للمعتضر: سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل، ولا بد للمعتضر من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه، فإن شرطه: تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً، فلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عينه ضرورة نفي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه يشترط لصحة التقسيم: أن تكون الاحتمالات والأقسام التي يذكرها المعتضر متساوية؛ لأن اللفظ لو كان

468
ظاهراً في أحد المعنيين والاحتمالين دون الآخر لم يكن للتقسيم وجه، بل
كان يجب ترتيب اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعاً، أو مسلماً.
المعنى بناءً على إطلاق اللفظ بإزالة الاحتمالين، ولا يكلف بيان
التناول بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل؛ لأن ذلك يعتر عليه
من جهة: أنه ما من وجه بين التناول فيه إلاّ والمستدل أن يقول: ولم قلت
بعد التفاوت من وجه آخر؟
والمعترض حينما يقول للمستدل: إنه ورد في قياضك لفظ كذا وهو
يحتمل معنيين متساويين، فإن المستدل يقول: لا أسلم أن المعنيين
متساويين، بل أحدهما أرجح من الآخر عن طريق الوضع، أو عن طريق
العرف، أو عن طريق أي قريبة من القرائن، وحينئذ يفسد التقسيم الذي أوردته
المعترض.
فإن كان اللفظ الذي رجحه المستدل غير مشهور فله أن بين ظهوره
بأحد الأدلة، بأن يقول المستدل للمعترض: أنا أسلم أن هذا اللفظ غير ظاهر
في غير هذا المعنى المحتمل، فلا بدّ للمعترض من أن يسلي ذلك؛ لأن
تقسيمه صحيح في نظره؛ حيث إنه أشرط التناول في الاحتمالات والأقسام
الذي ذكرها، والتناول يلزم الاشتراع، فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى الذي
عنه المستدل نفياً للاشتراع، لأن الاشتراع خلاف الأصل.

المذهب الثاني
 قوله: (ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرطً؛ إذ لا حجر على
المستدل أن يفسّر كلامه بما يحتمله، وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حجر
على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسّر كلامه به).
ش: أقول: المذهب الثاني: لا يشترط في صحة التقسيم أن تكون الاحتمالات متساوية؛ لأن المستوى يجوز له أن يفسر لفظه ويحمله على معنى مرجوحاً، فكذلك المعترض لا يشترط أن تكون الأقسام والاحتمالات التي يوردها متساوية، فيجوز أن تكون بعضها أرجح من بعض، ويرجع إليه في تفسيرها كما يرجع إلى المستوى في تفسيره لفظه. ولا فرق بينهما؛ لأن كلًا من المعترض والمستدل قد بلغ درجة الاجتهاد في ذلك.

* * *

كيف يجيب المستوى عن سؤال التقسيم؟

قوله: (وجواب التقسيم من حيث الجدل).

ش: أقول: يمكن للمستدل أن يجيب عن السؤال والاعتراض بالتقييم الذي وجهه إليه المعترض بأحد الأجوبة التالية:

الجواب الأول

قوله: (بدفع اقسام الكلام).

ش: أقول: الجواب الأول - عن سؤال التقسيم -: أن يقول المستوى: لا أسلم أن لفظي وكلامي ينقسم إلى ما ذكرت من أقسام واحتمالات، وقد توهمت - أيها المعترض - في هذا التقسيم، ثم يبين الدليل على كلامه.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (أو ببيان ظهور أحد الاحتمالين).

ش: أقول: الجواب الثاني - من الأجوبة عن سؤال التقسيم -: أن
يقول المستدل: إن لفظي ظاهر في معنى كذا، أي بين المستدل: أن لفظه ظاهر الدلالة على مراده، ويعين هذا المراد، أي بين ظهور الدلالة على ذلك المعنى: إما عن طريق الوضع، أو عن طريق العرف، أو عن طريق قرينة، أو عن طريق الشرع.

ومثال الأول: وهو بيان ظهور الدلالة على مراده وضعًا: أن يقول المستدل: نذر صوم يوم العيد نذر معصية فلا ينعقد؛ قياساً على سائر المعاصي.

فقول المعترض: قولك «معصية»، يحتمل أن يكون معصية لعينه، أو معصية لغيره.

فالأول: وهو كونه معصية لعينه ممنوع، وذلك لأن الصوم من حيث هو شرعاً عبادة.

والثاني: وهو كونه معصية لغيره - مسلم، غير أنه لا يفيدك؛ لأن المنهي عنه لغيره لا يقضي البطلان.

فيجيب المستدل: إن لفظ «معصية» ظاهر الدلالة عن طريق الوضع اللغوي؛ حيث ينصرف الذهن إلى كونه معصية لعينه، وكونه معصية لغيره خلاف الظاهر.

ومثال الثاني: وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عرفًا: أن يقول المستدل: الدم اليسير من المصلي لا ينقض الوضوء؛ لأنه معفو عنه، قياساً على ما لو كان خارج الصلاة.

فقول المعترض: إن قولك في قياسك: «اليسير» احتمل ثلاثة احتمالات وتقديرات:

471
الأول: اليسير في نظر الجافين من المخاطبين.

الثاني: اليسير في نظر الغاليين منهم.

الثالث: اليسير في نظر المعتدلين، والأول والثاني ممنوعان؛ لأن منهج الشرع والعقل عدم النظر إلى تقديراتهم، والثالث هو المسلم؛ لأن الشرع ورد فيه.

فيقول المستندل - مجيئاً - إن ما ذكرته من لفظ "اليسير" ظاهر الدلالة على أن المراد به اليسير في نظر أوساط المخاطبين؛ لأن العرف يقتضي صرف مثل هذا التقدير إليهم.

ومثال الثالث: - وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عن طريق القرينة - أن يقول المستندل: قرأ تحرم معه الصلاة فيحرم معه الصوم.

فيقول المعترض: ورد في قياسك لفظ "القرء"، وهو محتمل المعنيين، أولهما: أن يكون بمعنى الظهر، وهذا ممنوع، فالصلاة لا تحرم معه، وثانيهما: أن يكون بمعنى حيض، وهذا مسلم.

فيقول المستندل - مجيئاً - لفظ "القرء" الوارد في قياسي ظاهر الدلالة على أن المراد به هو الحيض؛ لقرب تحريم الصلاة معه.

ومثال الرابع: - وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عن طريق الشرع - أن يقول المستندل: تشترط النية للوضوء؛ لأنها طهارة قربة قياساً على غيرها من القرب.

فيقول المعترض: إن قياسك قد اشتمل على لفظ طهارة، وقد احتمل على معنيين:

أحدهما: أنها طهارة قربة بمعنى النظافة.

472
والثاني: أنها طهارة قربة بمعنى الأفعال المخصوصة التي هي الوضوء الشرعي.

فالأول: وهو معنى النظافة: ممنوع؛ لأن هذا ليس من القرب التي تصلح أن تكون علة لوجوب النية.

والثاني: وهو معنى الأفعال المخصوصة مسلم.

فيقول المستدل مختلفة: إن لفظ الطهارة الوارد في قياسي ظاهر الدلالة شرعاً على أن المراد به الوضوء الشرعي، وهو ما يتباعد في الذهن عند الإطلاق.

* * *

الجواب الثالث

قوله: (أو بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة).

ش: قول: الجواب الثالث - من الأجوبة عن سؤال التقسيم - أن يقول المستدل: إن تقسيم - أيها المعرض - غير منحصر في الأقسام التي ذكرتها، فأننا أريد غير ما عينته من أقسام، وقد بينا ذلك في الشرط الثاني من شروط صحة التقسيم مع الأمثلة.

* * *

الجواب الرابع

قوله: (وإن اختيار الجواب الفقهي فكمه الدلالة على المنع، وأختار القسم المسلم فالأحسن اختيار القسم المسلم، لأنه يستغني عن الدلالة على المنع، وإن اختيار القسم الآخر جاز، فإن فيه تكثراً للفقه، وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقين فليس له).

٤٧٣
فيفقول به فيندفع عنه مقتضى التقسيم، ولا يطالب بالدلالة على ذلك.
وإن اختيار الوجه الذي معه المعتزض يحتاج إلى الدليل على ذلك.
وإن لم يقدر على اختيار أي واحد منهما كان منقطعًا.

الجواب الخامس

الجواب الإجمالي. بياته:
أن المعتزض إذا أورد تقسيمات واحتمالات على قياس المستدل، فإن للمستدل أن يجيب بأن الإجمال على خلاف الأصل؛ لأن الأصل في الألفاظ هو الدلالة على معناها، دون الإجمال، فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته؛ ضرورة نفي الإجمال عن اللفظ.

خلاف العلماء في هذا السؤال من حيث قبوله وعدمه
لقد اختلف العلماء في سؤال التقسيم هل يقبل من المعتزض، أو لا يقبل؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه لا يقبل. فليس للمعترض إيراد التقسيم.
ذهب إلى ذلك ابن الحاجب من المالكية، وابن الجوزي الحنبلي.

474
أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب بدليتين:

الدليل الأول

أنه يجوز أن يكون المعنى الباطل غير مراد المستدل.
أو نقول — بعبارة أخرى —، إن اعتماد التقسيم هو إبطال بعض ما يحتلله لفظ المستدل، وإبطال بعض ما يحتلله لفظ المستدل ليس إبطالاً لكل ما يحتلله؛ إذ قد يكون هذا المبطل ليس هو مراده، فلم يتحقق بالتقسيم القديح في قياس المستدل، فلا يكون حجة.

الدليل الثاني

إن سؤال التقسيم معناه: ترديد لفظ قياس المستدل بين احتمالين أو أكثر، وهذا المعنى موجود في الاستفسار، فكان مغنياً عنه.

***

المذهب الثاني ودليله

أنه يقبل أي: للمعترض أن يورد التقسيم على قياس المستدل، وهو مذهب الجمهور من العلماء، وهو الحق، لأنه عن طريق سؤال التقسيم يعين مراد المستدل، وله مدخل في هدم وإبطال الدليل، وربما عجز المستدل عن إتمام الدليل، ونظرًا لهذه الفوائد فإنه يقبل.

***

السؤال السادس: المطالبة

قوله: (القسم السادس في السؤال — المطالبة، وهو: طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعًا هو العلة، وهو المنع الثالث في المعنى، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل، وتسليم الحكم).

٤٧٥
ش: أقول: السؤال السادس: المطالبة.

وهو في الاصطلاح - أن يطلب المعترض من المستدل: أن يذكر الدليل على أن هذا الوصف هو العلة.

وهو يوافق النوع الثالث - من أنواع المنع أو الممانعة - وهو: منع كون الوصف الذي أتي به المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك.

أي: أن المعترض قد سلم أن العلة موجودة في الفرع، وموجودة في الأصل، وسلم بوجود حكم الأصل وأنه متعلق، لكنه يطلب بذكر الدليل الذي يصحح تلك العلة.

وقد سبق بيان ذلك هناك.

* * *

كيف يجاب عن سؤال المطالبة
قوله: (وجواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها).

ش: أقول: يمكن أن يجيب المستدل عن سؤال المطالبة بنفس الجواب عن النوع الثالث - من أنواع المنع - وهو: منع كون الوصف الذي أدعاه المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك.

أي: أن المستدل يجب عن سؤال المعترض بأن يبين أن هذا الوصف وهذا الجامع هو العلة بأحد المسالك والطرق التي يعرف بها العلة الشرعية: إما من حيث النقل أو الإجماع، أو الاجتهاد كالدوران، أو الوصف المناسب، أو السير والتقسيم. وقد سبق الكلام عن ذلك.

* * *

476
السؤال السابع: النقض

قوله: (القسم السابع في السؤال: النقض، ومعناه: إبادة الصلة بدون الحكم، وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للصلة فيما مضى، ورجعنا قول من قال بصحة النقض).

ش: أقول: السؤال السابع: من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس، أو المناقضة.

وهو في الاصطلاح: تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة.

مثاله: أن يقول المستدل: من لم ينف الصوم من الليل فهي فسومه عارياً عن النية، وإذا عرى أوله عن النية لم يكن صحيحًا، قياساً على سائر العبادات كالصلاة فإن الصلاة إذا عري أوله عن النية فلا تصح الصلاة.

فيقول المعتض: قياسك هذا منفوض بصوم التطوع فإنه يصح وإن عري أوله عن النية.

فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضاً صحيحًا عند من يراه قادحاً واعتراضًا، وأما من لم يره قادحاً فلا يسميه نقضاً، بل يجعله من باب تخصيص العلاقة.

وقد سبق ذكر خلاف العلماء في النقض هل هو يكون مفسداً للصلة أو لا؟ على ثلاثة مذاهب في مسألة: اطراد العلاقة أو تخصيص العلاقة.

والراجح من تلك المذاهب: أن تخلف الحكم مع وجود العلاقة يعتبر مفسداً لتلك العلاقة إذا كانت العلاقة مستبطة، وهذا كله سابق.

***

477
خلاف العلماء في الاحتراز عن صورة النقض
قوله: (واختلف في وجوب الاحتراز فيدل عن صورة النقض).
ش: أقول:افق العلماء على استجواب الاحتراز عن صورة النقض،
لكنهم اختلفوا في وجوب الاحتراز فيدل عن الصورة التي يمكن أن
ينقض بها المفترض قبض المستدل على مذاهب:
المذهب الأول
قوله: (والأليف: وجوب الاحتراز).
ش: أقول:المذهب الأول: يجب احتراز المستدل في دلله عن
صورة النقض.
دليل أصحاب هذا المذهب
قوله: (فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هين).
ش: أقول: الدليل على وجوب الاحتراز عن صورة النقض: أن
الاحتراز أقرب إلى ضبط الكلام بشروط ومواصفات يتخصص به، وفيه حسم
لمادة الشجاعة، وفيه معن لنشر الكلام، ومنع لتطرق الاحتمال إلى كلام
المستدل، وهو أمر هين لا يكلف.
مثاله: أن يقول المستدل: النبأ سرق نصاباً من حرم مثله، وليس أباً
للمسروق، ولا مديوناً له فوجب القطع; قياساً على سارق الحي.
فهنا: أنى المستدل بأوصاف وهي: قوله: "سرق نصاباً، من حرم
مثله، وليس أباً للمسروق، ولا مديوناً له"; حتى لا ينقض المفترض قياسه
ببعض تلك الأوصاف.

***

478
المذهب الثاني
(لا يجب الاحتراز عن النقض، وعند ورود النقض من المعتضِر يدفع بما يدفع به النقض.

أي: أن المستدل يقول: الناش سرق نصاباً فيجب قطعه كالسارق.

إذا أورد المعتضِر النقض وقال له: ينقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن المستدل يجب عن ذلك النقض بأحد أجوبة النقض التي ستأتي.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن النقض سؤال خارج عن القياس، فلا يجب إدخاله في صلب القياس. لكن إذا أورده المعتضِر لزم المستدل أن يجيب عنه بما يدفعه ويطله مثل بقية الأسئلة الواردة على القياس.

مُتَّمَّع

المذهب الثالث

إن كان النقض وارداً على سبيل الاستثناء يجب عليه الاحتراز عنه؛ لكونه مشهوراً، وإن كان النقض وارداً على خلاف ذلك لم يجب عليه؛ لعدم شهرته.

مُتَّمَّع

كيف يجيب المستدل عن سؤال النقض؟

قوله: (ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة).

ش: أقول: يمكن للمستدل أن يدفع سؤال النقض بطريق أربعة هي:

- كما يلي –:

479
الطريق الأول

قوله: (منها: منع وجود العلة).

ش: أقول: الطريق الأول من طريق الجواب عن سؤال التقض ودفعه: أن يقوم المستدل بمنع وجود العلة بتمامها في صورة التقض وهي الصورة التي تخلف الحكم فيها عن العلة.

وثمرة هذا المنع: أن تسلم العلة في غير صورة التخيل عن الفساد عند من يرى أن التخيل يفسدها؛ لأن به يضحح أن التخيل إنما كان لعدم وجود العلة في تلك الصورة، لا شيء آخر مما تعد به العلة فاسدة الاعتبار.

وإذا ما يصح من المستدل القول بمنع وجود الوصف في صورة التخيل إذا بين ضيأ صحيحاً لعدم وجوده في تلك الصورة، مثل: أن بين عدم توفر قيد من القيود المعترفة في عليه الوصف.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إن صوم من لم يبت النية في صوم رمضان لا يصح؛ لأنه عري أول صوم عن تلك النية.

ف يقول المعترض: إن هذا منقوض بتخلف صوم التطوع، فإنه مع عدم تبييت النية يصح مع أن أول صومه قد عري عن النية.

فوجب المستدل عن هذا التقض يقوله: إن علة البطلان ليس عراء أول مطلق الصوم عن النية، بل يفيد كونه صوماً مفروضاً، ولما كان هذا القيد مفقوداً في صوم النفل فإن هذا يعني أن العلة لم توجد بكمالها فيه.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (أو الحكم في صورة التقض).

٤٨٠

فيقول المعترض: ينتج ذلك ذلك بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان عمداً عذواً فإنه لا يجب به القصاص، وحينئذٍ فقد امتتنع الحكم عن علته.

فيجيب المستدل يمنع انتفاء الحكم – وهو القصاص هنا - عن الأب حالة ذبحه ولده، أو شق بطنه، أو نحو ذلك مما لا يحمل معه التأديب، وعلى هذا فإن الحكم في صورة النزاع موجود حقيقة.

***

مسألة

هل للمعترض أن يذكر دليلاً على وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض؟ لقد اختلف في ذلك على مذهبين، هما:

المذهب الأول

قوله: (وليس للمعترض أن يدل عليه).

ش: أقول: المذهب الأول: ليس للمعترض أن يدل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

***
دليل ذلك

قوله: (إذ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى، وتصدي المعارض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منهم على خلاف ما يقضيه جميع الكلام).

شي: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على ما ذهبوا إليه بقولهم:
إن المعترض لو دلل على وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض لصار مستدلاً، والمستدل ينقلب إلى معترض، ثم يكون ذلك انتقالاً إلى مسألة أخرى.

ففي المثال السابق: لما قال المستدل - مجيبًا - بأن الأب إذا قتل ولده عمداً عدوانًا بشق بطنه فإنه يجب عليه القصاص، فلو كلف المعترض بأن يستدل على أن الحكم تخلف في حالة قتل الوالد لولده، فإن المستدل يقوم بإبطال هذا الدليل، والبطل دائماً معترض، وهكذا صار المعترض مستدلاً، والمستدل معارضاً وهذا خلاف ما يقضيه جميع الكلام، والخروج إلى نتيجة واضحة جلية.

**

المذهب الثاني

للمعترض أن يدلل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

دليله

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: لأن هذا الاستدلال يحقق به سؤاله ونقضه لقياس المستدل.

**

482
مسألة

يكون المستند في دفع النقض: أن يقول: لا أعرف الرواية فيها؟
قوله: (فإذا قال المستند: لا أعرف الرواية فيها كنف ذلك في دفع
النقض).

ش: أقول: إذانقض المعترض على المستند عليه بصورة من صور
تخلف الحكم عنها، فلم يستند أن يجيب عن هذا النقض بأن يمنع الحكم.
وإذا قال: لا أعرف الرواية في تلك الصورة - وهي صورة النقض -
فإنه يكفيف ذلك في دفع النقض.

***

دليل ذلك

قوله: (لا أن تكون هذه المسألة من مذهب مشكوك فيه، فلا يترك ما قام
الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه).

ش: أقول: استدل على أن ذلك يكون في دفع النقض بأن علة القياس
التي أوردها المستند صحيحة، وقد ثبت ذلك بطرق إثبات العلة - التي سبق
ذكرها -.

وإذا لم يعرف المستند تلك الرواية التي أوردها المعترض في صورة
النقض احتمل أمان:

الأول: أن يكون الحكم على وفق العلة في تلك الصورة فلا يرد
النقض.

الثاني: أن يكون الحكم على خلاف العلة فيرد النقض.

وإذا احتمل هذا، واحتمل هذا فقد وقع الشك والتردد، فلا يترك

483
المستدل ما ثبت قينآً وهو ثبوت العلة بأحد طرق ثبوتها من أجل شيء مشكوك فيه.

** *

الطريق الثالث

قوله: (الثالث: أن يبين في الموضع الذي تخلّف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من: فوات شرط، أو وجود مانع لبطن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقى الظن المستند من الدليل بحاله).

ش: أقول: الطريق الثالث - من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعة: أن يبين المستدل بأن الحكم الذي تخلف الحكيم فيه مع وجود علته إنما تخلف بسبب وجود مانع، أو انتفاء وفوات شرط.

فيكون الحكم قد تخلف في الصورة التي أوردها المعترض بسبب وجود ذلك المانع، أو بسبب انتفاء ذلك الشرط، فعلي ذلك لا يكون ذلك التخلف مفسداً للعلية.

فمثلاً: يقول المستدل: القتل العمود العدوان علة في وجوب القصاص.

فيقول المعترض: إن هذا منقوض بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان قتلاً عمداً عدواناً فإنه لا قصاص فيه عند الجميع.

فيقول المستدل - مجيباً -: إن الوالد لا يقتض منه إذا قتل ولده بسبب مانع من ذلك وهو: أن الوالد سبب في وجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدم ولده.

مثال آخر: يقول المستدل: يحرم أكل الشيء الفلناني؛ لأنه قذر،

484
والنفس يجب أن تركي عن القاذورات شأنه في ذلك شأن الميتة، فإنه لا يجوز أكلها لنفس الوعى.

فيقول المعتبر: العلة في الميتة تنتقض بحالة المحمصة فإنها لا تزال في القاذورات مع أن الحكم فيها وهو حزمة تناولها قد تخلف.

فيقول المستدل: أنا أمنع هذا النقض؛ لأن الحكم هنا تخلف لمانع وهو: وجوب دفع هلاك النفس.

***

مسألة

هل يكفي المستدل أن يبين معنى يناسب انتفاء الحكم في صورة النقض؟ لقد اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول

 قوله: (ويكفي أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر بناسب الاشتراك).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه يكفي المستدل أن يبين وجود معارض.

في محل النقض اقتضى هذا المعارض نقض الحكم.

أي: يكفي أن يذكر معنى يناسب انتفاء الحكم، كوجود مانع، أو انتفاء شرط.

***

دليل ذلك

 قوله: (إن الغالب اعتبار المصالحة والمنفاة).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على ذلك بقولهم: إن الأحكام تثبت إما لتحصيل مصلحة، او لدرء مفسدة، فآي حكم يخالف ذلك.
فقد خالفه لملصلحة أعظم من المصلحة التي تركت لأجله، وكذلك يقال في المفسدة.
مثال ذلك: العرايا ينقض بحما تحرير الربا في المعلومات، أو المكيلات، فقيل: إن العرايا لم تكن داخلة لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، لا سيما إذا لم يوجد عندهم ثمن آخر، وكذلك يقال - في المثال السابق - في كل الميتة; حيث علل أكل الميتة بقذارتها، فانتقض ذلك بالمضطر فلا يدخل في عموم التحرير.
فقد قيل: إنما لم يكن داخلاً لدفع مفسدة هلاك النفس، وهو أعظم من كل مستقر.

***
المذهب الثاني ودليله
قوله: (ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن بين وجود المانع، أو فوات الشرط في صورة النقض، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضاياً ما لم يثبت المانع فيضقي إلى الدور).
ش: أقول: المذهب الثاني: أنه لا بد في صورة النقض أن بين وجود المانع، أو فوات الشرط.
مثاله: أن يقول المستدل: القصاص يجب في القتل العمد العدوان، ما لم يكن القاتل والداً للمقتول.
فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضي، وهو القصاص - متوافقاً على ثبوت المانع - وهو الأبوة، وثبوت المانع - وهو الأبوة - متوافقاً على ثبوت المقتضي - وهو القصاص - فلزم من ذلك الدور.

***

٤٨٦
جوائزه
قوله: (لأننا نقول: كونه مناسبًا معتبرًا يدل على كونه مقتضيًا، وإنما ترك لعراوة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصح مستندًا وجب إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنه لا يوجد دور هنالك.

لأن بيان كونه مناسبًا معتبرًا يدل على كونه مقتضيًا.

فمثلاً: حصول المصلحة في العرائس أمر مناسب قد اعتبره الشارع، يدل على جواز استئثائه من قاعدة الربا، وإنما ترك ذكر المانع، أو الشرط؛ لأنه عارضه تخلف الحكم عنه، فإذا ظهر بعد ذلك ما يصح أن يكون مستندًا له وجب إحالة الحكم إلى ذلك المستند وبقي الظن الأول على حاله.

* * *

مسألة

النقض: أي أن يتوجه إلى أصل المستند؟ أو إلى المعترض. فما حكم ذلك؟

قوله: (ولو أبدى النقض على أصل المستند فلزمته الاعتدار عنه، ويكفه في ذلك أمر يوافق أصله، وإن أبداه على أصل نفسه، وقال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي، فكيف يلزمني اتباعه لم يصح، فإن المستند إذا أثبت أن ما ذكره مقتضي للحكم نظراً إلى الدليل، لزم خصمه الإنصباب إليه، والعمل بمقتضاة في جميع الضرور، فكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هما فيها، فإن ما ذكره فيه الدليل على كونه مغلب للظن، وإنما يترك للمعترض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه).

487
التي يورده المعترض إما أن يتجه إلى أصل المستدل أو يتجه إلى أصل نفسه، أي: المعترض.

أما الأول - وهو كون النقد موجهًا إلى أصل المستدل فإنه يلزم المستدل - وهو القائس - الجواب عن سؤال النقد، والاعتذار عن ذلك السؤال، ويكتفي بذكر أمر يوافق أصله الذي بني ذلك القياس عليه، ولا يعترض عليه فيه؛ لأنه أعرف ببماحة.

فمثلاً: لو قال المعترض: هذا القياس متوقض بكذا، وهو لا يستقيم على أصلك أبدا المستدل، فإن المستدل يجب عليه أن يعتذر عن ذلك بأي أصل يوافق أصله، ولا يعترض المعترض على ذلك؛ لأنه أعرف ببماحة من غيره.

فإن لم يجب المستدل عن ذلك بان فساد ما تمسك به من قياس.

أما الثاني - وهو كون النقد موجهًا إلى أصل نفسه، أي: أصل المعترض - لم يصح، ولم يقعد في علة المستدل.

أي: لو قال المعترض: هذا الوصف لم يطير على أصلي، فلا يلزم اتباعه لم يصح، ولم يلزم المستدل العذر عنه، وذلك لأن المستدل إذا بين أن ما ذكره قد اقتضى لحكم شرعي اعتماداً على دليل ثبت لديه فإنه يلزم خصم الإثبات إليه، والعمل به في كل الصور.

فمثلاً: لو قال المستدل: يقطع النبض؛ لأنه سارق.

فقال المعترض: هذا بطل على أصلي بسياق الأشياء الرطبة، فإنه يُسمى سارقاً ولا يجب قطع يده عندى، وإذا كان وصفه أبدا المستدل غير مطرد عندي فكيف يلزموني؟ فإن هذا لا يصح من المعترض، ولا يُسمع منه.
وذلك لأن ما استدل به المستدل وهو الوصف المقتضي للحكم وهو السرقة حجة على المتعرض في صورة النقض، كما كان حجة عليه وفي صورة م$url$ النزاع.

* * *

الطريق الرابع

قوله: (الرابع: في دفع النقض: أن بين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على عامر).

ش: أقول: الطريق الرابع - من طرق الجواب عن سوال النقض ودفته - أن بين المستدل أن الحكم في صورة النقض قد ورد مستثنى عن القاعدة عند الفريقين.

أي: أن صورة النقض على خلاف الأصلين: أصل المستدل، وأصل المعترض، مثل: مسألة "العرايا"، فإنه يجوز فيها التفاصل وهذا مستثنى من قاعدة تحريم الربا في كل مكيل، وهذا قد اتفق عليه بين المستدل والمعترض.

* * *

مسألة

ما الحكم إذا قال المعترض: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض؟

قوله: (ولو قال المعترض: ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال، ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله).

ش: أقول: إذا قال المعترض: ما ذكرته - أيها المستدل - في دليلك
على أن ذلك الوصف علة موجود بعينه في صورة النقض فإنه لا يسمع، وذلك لأنه نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون المعتصر قد انتقل من سؤال النقض إلى سؤال آخر.

ويجب المستند عن ذلك يأدي دليل يليق بأصله ويوافقه ويطابقه ويكتفي بذلك وإن لم يوافقه المعتصر. واليك بيان ذلك:

أن المعتصر إذا نقض علة المستند بصورة، فأجاب المستند بأحد الأجوبة والطرق الأربعة السابقة، فقال المعتصر: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض، فيلزمك على هذا الإقرار بثبت الحكم فيها؛ وذلك لأن وجود الوصف يقتضي ذلك، ولم يقل به فيلزمك النقض.

فالمعتصر هنا قد انتقل من النقض لعلة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم، فأشبه بما إذا انتقل في محلة النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض.

ويكتفي المستند في رد هذا النقض أدلى دليل يوافق ويطابق أصله.

**

الكسر

وهو لغة: مأخوذ من كسر الشيء يكسره كسرأ، فانكسر، وتكسر، ويأتي الكسر بمعنى الجزء من العضو، ويقال في الشعر: كسر الشعر يكسره كسرأ، فانكسر، أي: لم يقم وزنه.

**

تعريفه في الإصطلاح

قوله: (أما الكسر، وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم).

٤٩٠

واختار هذا التعرف: الحنابلة، والآمدي، وابن الحاجب، وجمهور الحنفية، وبعض المالكية.

ومثاله: لو قال المستدل: إن المسافر العاقي بسفره مسافر فمن حقه أن يترخص بالسفر لأنه في ذلك شأن المسافر غير العاقي بسفره.

فقال المعارض: لم جعلت السفر علة للترخص؟

فقال المستدل - مجيأ - إنه كان كذلك لما فيه من المناسبة، وهي: المشقة المقتضبة للترخيص باعتبار أنه تخفيف، وهو نفع للمرخص.

فقال المعارض - معتراضاً على ذلك - : هذا ينكسر بالصناعة الشاقة في الحضر، فيقول له: إن ما ذكرته من الحكمة وهي: المشقة متقتضة؛ لأنها موجودة في الحمال، وأرباب الصنائع الشاقة، ومع ذلك فإنه لا رخصة لهؤلاء.

**

خلاف العلماء في كون الكسر ناقضاً للعلة

لقد اختالف العلماء في الكسر هل يصلح أن يكون ناقضاً للعلة، ومبطاً لها أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فغير لازم).

ش: أقول: المذهب الأول: أن الكسر لا يصلح أن يكون ناقضاً للعلة.

ومبطاً لها. ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.
دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لأن الحكم مما لا تضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على أن الكسر لا يكون ناقضاً للعتبة بقولهم: إن الحكم - جمع حكمة - لا يمكن أن تضبط في نفسها؛ لأنها تتضمن جلب مصالح، ودفع مفسدات، والمصالح والمفسدات تختلف وتنافس باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكّنة، ولذلك يجب رد كل ذلك إلى الشارع في ضبط مقدارها.

فمثلاً: مشقة السفر لا تضبط، بل تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، وأحوال الناس، وما هذا شأنه، فإن دأب الشارع أن يرد الناس فيه إلى المذاب الظاهر الجليء؛ فدعاً للعسر عنهم، والتخطيط في الأحكام، ومن هنا قالوا: إن العتبة هنا السفر، والسفر لم يرد النقص عليه فوجب العمل به.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أن الكسر يعتبر قادحاً وناقاضاً للعتبة.

ذهب إلى ذلك بعض المالكية.

واستدلوا بقولهم: المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة، دون ضابطها، واعتبار الوصف بالتبني لها، لا غير، وعليه فإن النقص الوارد على الحكمة يعتبر وارداً على العتبة؛ لأنه يحمل أن يكون مقدار الحكمة في صورة النقص مساوياً لمقدارها في صورة التعيل، وبحتم أن يكون مقدارها في صورة النقص أزيد، وبحتم أن يكون أدنى، أما في الاحتمال الأولين فقد وجد في صورة النقص ما كان موجوداً في صورة التعيل، وإنما لا يكون

492
وجودًا بتقدير أن يكون أنقص، ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الحكمة وإن كانت هي المقصودة من شرع الحكم، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها، أو بضابطها كما سبق أن قلناه، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجرد عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة، وتقدير كونها مقصودة، فالنقض إنما هو من قبل المعارض لدليل كونها معملًا بها، وعلى هذا فانقضاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على إبطال التعليل بالحكمة مرجح بالنظر إلى دليل التعليل بها، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض، ومع هذا الاحتمال فإن تخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها.

***

مسالة

إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر فهل يندفع النقض عن علته بذلك؟

اختفى في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

 قوله: (وإذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم لو عدم في الأصل لم يعد الحكم بعده: لم يندفع النقض به نحو قولهم ـ في الاستجمار ـ: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه النب والأبكار، فاشترط في العدد كرمي الجمار).

493
مثاله قولهم: في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي في السيد والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.
فالجملة الأولى: وهي: «الأستجمار حكم يتعلق بالأحجار»، وصف صحيح.
والجملة الثانية: وهي: «يستوي في السيد والأبكار»، لا تأثير له في اشترط العدد، ولا عده، وإنما أتى به دفعًا لنقض القياس المذكور بحد الرجم:
حيث إن حكم يتعلق بالأحجار، فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم؛ لأنه حكم يتعلق بالأحجار ولم يشترط فيه العدد.
فلما قيل: «يستوي في السيد والأبكار»، خرج حد الرجم، وزال النقد به؛ لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار، لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف في السيد والأبكار، ومعرف أن السيد إذا زني يرجم، والبكر لا يرجم، بل يجلد، بخلاف الاستجمار، فإنه يستوي في السيد والبكر، فهما مخاطبان بذلك؛ حيث إنه إزالة نجاسة.

المذهب الثاني
قوله: (وقال قوم: يندفع به النقد).
ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

**

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لا أن العلة يشترط لها الطرد، فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطرداً

فسيمثنا إليه وصفاً غير مؤثر، لكون العلة مؤثرة مطردة).

ش: أ ق ل: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن ذلك ينفع به

النقض بقولهم: إن العلة يشترط لها الطرد، فالوصف المؤثر في الحكم إذا

لم يكن مطرداً فإننا نضم إليه وصفاً غير مؤثر ليتحقق اطرادها فتكون العلة

مؤثرة مطردة، وتكون فائدة المؤثر العليا، وفائدة غير المؤثر: دفع النقض.

**

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع،

فالجوز التعليل به مع غيره كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير، وهذا

صحيح، فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة).

ش: أ ق ل: استدل أصحاب المذهب الأول على أن ذلك لا ينفع به

النقض بقولهم: إن الوصف الطردي - وهو غير المؤثر وغير المناسب -

لا يمكن اعتباره ولا يمكن صلاحيته بمفرده لأن يعله به في موضع من

المواضع، فكذلك لا يعتبر ولا يصلح مع غيره من الأوصاف المصورة؛ قياساً

على الفاسق في الشهادة؛ فإنه لا تقبل شهادة الفاسق وحده في الموضوع الذي

تقبل فيه شهادة الواحد فيه، فكذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه

شهادة أكثر من واحد.

و هذا المذهب هو الصحيح.

490
مسألة
إذا احترز عن نقض العلة بذكر شرط في الحكم بأن قيده بشرط أو وصف هل يندفع النقض بذلك أو لا؟

** **

تصوير المسالة بالمثال
قوله: (وإن احترز عن النقض بشرط ذكره في الحكم، مثل أن يقول: حران مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين).

ش: أقول: مثل العلماء لتلك المسألة بقولهم: حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين.

وسيأتي توضيح هذا المثال أثناء ذكر المذهبين.

أقول: لقد اختلف العلماء في تلك المسألة على مذهبين:

المذهب الأول
قوله: (فقيل: هذا اعتراف بالنقض).

ش: أقول: المذهب الأول: أن هذا اعتراف بالنقض.

أي: أن النقض لا يندفع بذلك.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

** **

دليلهم على ذلك
قوله: (لأن علته: الأوصف المذكورة أولاً في حكمها حيث وجدت، فإذا قال - في العمد -: اعترف بخلاف حكمها في الخطأ
فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على أن النقض لا يندفع بذلك بقولهم: إن العلة التي ذكرها المعلل هي: الأوصاف المذكورة قبل الحكم، فيجب أن يثبت حكم تلك العلة حيث وجدت، فإذا قيد الحكم بعد ذلك بشرط أو صفة فإن هذا يدل على فساد تلك العلة؛ لأن العلة لو كانت صحيحة لما احتاج إلى الاحترار بتقييد الحكم.

ففي المثال السابق: فإن المعلل حكم بأن علتهما: كونهما حرين مكلفين محكوني التيم - فقط - ففيه وجدت تلك العلة فإن القصاص يجري بينهما حتى في الخطأ، لكن ذلك باطل بالإجماع، فلما كان ذلك في العمد دون الخطأ فقد انتقضت العلة بذلك؛ وذلك لأن العلة قد تخلف حكمها في الخطأ، فلما انتقضت العلة كان احتراره في الحكم بذكر العمد لاحقاً لها بعد فسادها، فلم يؤثر في تصحيحها.

***

المذهب الثاني

قوله: (وقال آخرون: هو صحيح).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن النقض يندفع بذلك، أي: أن هذا احترار صحيح، وذهب إلى ذلك أبو الخطاب نص عليه في "التمهيد".

***

دليلهم على ذلك

قوله: (لا أن الوصف المذكور آخر، وهو العمد، متقدم في المعنى، وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخراً في اللفظ، فإن

٤٩٧
للعمد أثراً في القصاص، فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن النقص يندفع بذلك بقولهم: إن الشرط الذي قيد به الحكم - وهو العمد - كان متأخراً في اللفظ، وهو متقدم في المعنى، وهذا جائز في اللغة.

ألا ترى أنه يجوز أن يقول الشخص: ضرب زيداً عمرو، فيكون عمرو هو الضارب، ورتبة الفاعل التقدم على المفعول، ثم هو متأخر في اللفظ.

إذا ثبت هذا فكان القياس: أنهما حران مكلفان قتل أحدهما صاحبه عمداً فوجب القصاص.

قال أبو الخطاب: وهذا هو الصحيح عندي؛ لأن قتل العمد له تأثير في إجواب القصاص، فغرضي أن يكون من جملة العلة وإن ذكر في الحكم.

**

السؤال الثامن: القلب

قوله: (الوجه الثامن في الاعتراض: القلب).

ش: أقول: السؤال الثامن - من الأسئلة والاعتراضات التي توجه إلى القياس: القلب.

وهو لغة: تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها يجعل الشيء منكوساً أعلاه أسفله.

**

٤٩٨
تعريفه في الاصطلاح

 قوله: (ومعنى: أن يذكر لدليل المستدل حكمًا ينافي في حكم المستدل مع تقبيه الأصل والوصف بالحالهما).

أقول: القلب في الاصطلاح: أن يدعي المعترض أن الدليل الذي جعله المستدل دليلاً لمدعاة إما هو دليل عليه لا له، فيقلب حجمه عليه، ولا له، مع إقرار المعترض ببقاء الأصل والعلة بالحالهما، دون تغيير.

أو تقول في تعريفه: أن يربط حكم هو خلاف حكم المستدل على الوصف الذي جعله علة في قياسه إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.

والمعنى: أن يقول المعترض: ثبت هذا الحكم الذي هو خلاف حكمك أيها المستدل في الأصل بنفس علتك التي ذكرت، فينبغي أن يثبت هذا الحكم في الفرع بها — أيضاً— وحينئذ فلا يثبت فيه الحكم الذي ادعيت ثبته بها؛ لأننا متزعمون على عدم اجتماعهما في الفرع.

وستأتي الأمثلة في ذكر أقسامه.

* * *

أقسامه

 قوله: (وهو قسمان).

 ينقسم القلب إلى قسمين:

 القسم الأول: أن يبين المعترض: أن دليل المستدل يدل على مذهب هو فقط.

 القسم الثاني: أن يتعرض المعترض لبطلان مذهب خصمه «المستدل».
والإليك بيان هذين القسمين، مع الأمثلة عليهما:

**

القسم الأول

قوله: "أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهب، مثاله: أن يعلم حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقف بعرفة، فيقول المعتبر: لبث محض فلا يعتبر في كونه قربة الصوم كالوقف بعرفة".

ش: أقول: القسم الأول: القلب الذي يقصد به إثبات مذهب المعتبر، وتصحيح مذهب المعتبر إبطالاً لمذهب المستدل.

مثاله: أن يقول الحنفي - في مسألة الاعتكاف -: الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه، شأنه في ذلك شأن الوقف بعرفة.

يقصد من ذلك: أن الوقف فإما كان قربة بضم عبادة إليه وهي الإحرام، وهكذا الاعتكاف فإما يكون قربة بضم عبادة إليه، وهو الصوم.

فيقول المعتبر: إن الاعتكاف لبث محض فلا يشترط الصوم لصحته كالوقف بعرفة.

**

القسم الثاني


٠٠٠
كان النكاح، فيقول خصمه فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح، فإنه لا زم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازمة انتفاء الملزم لا محالة.

ش: أقول: القسم الثاني: القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه - وهو المستدل - مع عدم التعرض لتصحيح مذهب المعتضر.

وهذا نوعان: "صريح"، و "غير صريح".

فمثال النوع الأول - وهو القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه وهو المستدل صريحا - أن يقول الحنفي في عدم وجوه استعاب الرأس بالمسح: مسومه فلا يجب استياعه بالمسح، قياساً على الخف.

فيقول المعتضر: هذا أقبله عليك فأقول: مسومه فلا يقدر بالربيع؛ قياساً على الخف.

أو نقول - في هذا المثال - الحنفي يرى في مسح الرأس في الوضوء: لا يكفي فيه أقل من الربيع، وعلل ذلك: بأن الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي في مسحه أقل ما يطلق عليه الاسم، حيث لا يطلق لاسم على أقل من ربع لشيء، شأنه في ذلك شأن سائر الأعضاء كالوجه - مثلًا - حيث لا يطلق الاسم على أقل من الربع منه.

فيعتبر عليه الشافعي بنفس علته، ويقول: الرأس عضو من أعضاء الوضوء ينكر غسله بالربيع شأنه في ذلك شأن الوجه لا يتقدر غسله بالربيع.

فهنا قد أثبت المعتضر حكماً منافياً لما أثبته المستدل بنفس علته التي ذكرها فكان ذلك إبطالاً لمذهب المستدل صراحة؛ لأن الحنفية أوجبوا مسح الربيع من الرأس في الوضوء.
ويلاحظ هنا: أن المعتذر والمستدل تعرض كل منهما في دليته لإبطال مذهب خصمه صريحاً، وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب أحدثه؛ لأن يلزم من إبطال كل منهما تصحيح الآخر؛ لجواز أن يكون الصحيح غير ما ذهب إليه كمذهب بعض المالكية الذين أوجبوا الاستيعاب في المسح.

ومثال النوع الثاني - وهو: القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه، وهو المستدل ضمنًا، أو بالالتزام - إذا قال الحنفي - في مسألة بيع الغائب - إنه عقد معاوضة، فيصوح مع الجهل بالعوض شأنه في ذلك شأن التكاح، فإنه يصح مع الجهل بالزوجة بأن لم يرها.

فيعترض عليه الشافعي بنفس علته قائلًا: إنه عقد معاوضة، فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالتكاح فإنه يصح، ولا يثبت به خيار الرؤية بالاتفاق.

فهنا: لم يعرف المعتذر لإبطال مذهب المستدل في القول بصحة البيع مع الجهل صراحة، بل يفهم ذلك بطريقة الالتزام، وذلك لأن من قال بالصحة في بيع الغائب على الوصف، قال: يثبت خيار الرؤية للمشتري عند رؤية البيع، وعليه: فإن خيار الرؤية لازم للصحة، ومتي بطل خيار الرؤية فقد انتهى ذلك اللازم، ومتي انتهى اللازم انتهى الملزوم، وهو صحة البيع.

**

الفرق بين القلب والمعارضة

قوله: (والقلب: نوع من المعارضة، لكنه يزيد على مطلق المعارضة

بكونه يعارض بعين المذكور، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في

المعارضة من الأصل، وبيان الجامع).

ش: أقول: القلب عند من يرى إمكان وجوده وإن كان بعد سؤالًا

٥٠٢
مسبقاً وقدحاً من قوادح العلة إلا أن معظم العلماء أرجمه بقسميه السابقين إلى المعارضة باعتباره نوعاً منها.

وهو الحق: فإن القلب في الحقيقة معارض، فإن المعارضة تسليم دليل الخصم، وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه، وهذا بعينه صادق على القلب، إلا أن الفرق بينهما: أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلاقة، والأصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علة نفسه وأصله.

**

كيف يجيب المستدل عن سؤال القلب

قوله: (ويجب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة إلا أنه يسقط منه عند وجود الوصف).

ش: أقول: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القلب بما يجيب به عن سؤال المعارضة؛ لأنه يعتبر نوعاً منه إلا أن الجواب عن سؤال القلب لا يمكن للمستدل أن يمنع وجود الوصف؛ لأن المنتمي والمستدل قد اتفقا عليه.

**

السؤال التاسع: المعارضة

قوله: (الوجه التاسع في السؤال: المعارضة).

ش: أقول: السؤال التاسع من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس: المعارضة.

لما كان سؤال القلب قريباً من المعارضة، أو هو نوعاً من المعارضة

ناسب وضع سؤال المعارضة بعد القلب.
تعريف المعارضة لغة

والمعارضة لغة مأخوذة من: مانعته الشيء ممانعة، ومنع الشيء مناعة

فهو منع: اعتز وتعسر.

تعريف المعارضة اصطلاحاً

إن سؤال المعارضة يختلف تعريفه باختلاف أقسامه، ولكن يمكن أن نعرفه بتعريف يجمع القسمين بأن نقول: هو: إقامة دليل يقضي نقيض أو ضد ما اقتضاه دليل المستدل.

***

أقسام المعارضة

قوله: (وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع، وأحسنهما المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للدليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدل معتراضاً عليه).

ش: أقول: سؤال المعارضة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: معارضة في الأصل.

القسم الثاني: معارضة في الفرع.

والمعارضة في الأصل هو أسهلهما؛ لأنه يعترض على الوصف المعلل به، فييدي معنى آخر يصلح للعليه غير ما علل به المستدل - فقط - .

أما المعارضة في الفرع فإنه يحتاج إلى ذكر دليل صلاحية ما يذكره للدليل وذكر أصل يشهد له، فيستلزم ذلك أن يعترض المستدل على هذا
الدليل الذي ذكره المعتذر، ثم يجيب المعتذر عن ذلك الاعتراض وبذلك أقبل المستدل معتبراً، والم اعتذر مستدلاً.

* * *

القسم الأول:

المعارضة في الأصل

فهله: (معنى المعارضة في الأصل: أن بين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم).

ش: أقول: هذا تعريف المعارضة في الأصل.

معناها: أن بين المعتذر في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى آخر يقتضي الحكم غير المعنى الذي ذكره المستدل.

فعله هذا: فإن الوصف الذي ذكره المستدل لا يتعين أن يكون علة الحكم، بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويدعي أن يكون علية الوصفين جميعًا الذي علل به المستدل، والذي بينه المعتذر.

ولعلي أصور لك ذلك بعبارة أخرى، فأقول: المعارضة في الأصل هو: أن يذكر المعتذر علة أخرى في الأصل المقياس عليه علة التي علل بها المستدل، وهذه العلة التي ذكرها الماعتذر معدومة في الفرع، ويدعي المعتذر: أن الحكم في الأصل نشأ بالعنة التي ذكرها، لا بالعنة التي ذكرها المستدل.

مثال ذلك: أن يقول المستدل - وهو الحففي - في عدم وجب تبييت النية في صوم الغزير - إن نية صوم عين يؤدي بالنية قبل الزوال؛ قياساً على النفل.
فيعترض المعارض بقوله: ليس المعنى في الأصل—وهو صوم النفل— هو ما ذكرت أيها المستدل، بل المعنى فيه: أن النفل مبني على السهولة والتخفيف، وعليه جاز آداؤه بنية متأخرة عن الشروع، وهذا بخلاف الفرض.

* * *

مسالة

الوصف أو المعنى الذي أبداه المعارض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراس عنه في دليله بحذفه أو لا؟

اختالف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه لا يلزم المستدل حذف المعنى الذي أبداه المعارض في دليله.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من أهل الجدل وغيرهم.

* * *

أدلته على ذلك

لقد استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بدليلين:

الدليل الأول

قوله: (لأنه لو انتفرد ما ذكره صح التعليل به، وإنما صح لصلاحته، لا لعدم غيره؛ إذ العدم ليس من جملة الملة، وصلاحيته لا تختلف).

506
ش: أقول: الدليل الأول - على أنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه -: أنا لو قدرنا انفرد ما ذكره المستدل مجردًا عن المعارض صح التحليل به إجماعاً، وإنما صح التحليل به؛ نظرًا لصلاحية فيه، لا لعدم المعارض؛ لأن العدم لا يكون علة، ولا داخلًا فيها، فإذا صح التحليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده.

***

الدليل الثاني
قوله: (ولأن معنى العلة: أنه إذا وجدت يثبت الحكم عقبيه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وجد كل واحد منهما يثبت الحكم).
ش: أقول: الدليل الثاني - على أنه لا يلزم المستدل حذفه -: أنه لا معنى للحلة إلا ما يثبت الحكم عقبيه، وهذا المعنى موجود في الوصفين: الوصف الذي علل به المستدل، والوصف الذي علل به المعترض، فكان كل واحد منهما علة.

***

تنبيه
قوله: (فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره ينسب إثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل، فيكون من قبل الجانع في الفرع).
ش: أقول: هذا تنبيه أدخله هنا، وإلاً هو تابع للطريق الرابع من أجوبة المستدل على المعارضة في الأصل. وإليك بيان المراد من ذلك: المعترض إذا بين في أصل قياس المستدل وصفًا زائداً على الفرع يصح

507
تعليق الحكم عليه، فأغلبه المستدل بيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الوصف الذي ذكره المعتذر، فبين المعتذر أن في هذا الوصف الثاني وصنا آخر مناسباً يصح تعليق الحكم به، فإنّه يلزم المستدل هذا الوصف بحذفه أو معنه، أو غير ذلك من وجوه الإبطال؟ لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث إنه ما ذكره المستدل للتعليل.

**

المذهب الثاني

قوله: (والصحيح: أن المستدل يلزم حذف ما ذكره المعتذر).

ش: أقول: المذهب الثاني - من المذهبين في المسألة السابقة - أنه يلزم المستدل حذف المعنى الذي ذكره المعتذر في دليله، وهذا ما صحّه بعض العلماء.

**

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (إذ المناسب العري عن شهادة الأصل غير معمول به، فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وقته، فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظنًا غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر، وأما المناظر فيكونه مجرد تقرير المناسبة، وإثبات الحكم على وقته، دفعاً لثبوت الخصم إلى أن يبين المعتذر في الأصل مناسبة آخر، فعند ذلك يتضارع احتمالات ثلاثة: أهدافها: أن ثبوت الحكم رعاية لما ذكره المستدل، أو احتمال ثبوت رعاية لما ذكره المستدل، واحتمال ثبوت رعاية لهما جميعًا).

ش: أقول: استند أصحاب المذهب الثاني على أنه يلزم المستدل 508
حذف المعنى الذي ذكره المعترض - بقولهم: إن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عارياً عن شهادة الأصل كان غير معمول به، وإذا شهد له أصل فإن الحكم - حينئذٍ - يثبت على وفقه.

وهناك فرق بين الناظر والمناظر في ذلك. بيانته:
إن الناظر - وهو المجتهد - لما كان من شأنه استنباط أحكام للحوادث المتعلجة فلا يجوز له العمل بالمناسب حتى يبذل جهده وما في وسعه حتى يصل إلى درجة يغلب على ظنه أنه لا مناسب إلا هذا.
وأما المناسب - وهو المعترض - فإنه لا يطالب إلا بمجدد تقرير المناسبة؛ لأنه أقل درجة من المجتهد.

أي: يكفيه تقرير المناسبة وأنها ثابتة مستقرة وأن الحكم قد ثبت على وفقها. والسبب في ذلك: دفع مشاغبة الخصم، وثبت على ذلك حتى بين المعترض مناسبةً آخر في الأصل، فإذا أثبت المعترض مناسبةً آخر فحينئذٍ تكون احتمالات ثلاثة، هي كما يلي:

الاحتمال الأول: أن تكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل.

الاحتمال الثاني: أن تكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المعترض.

الاحتمال الثالث: أن الحكم قد ثبت بالوصفين جميعاً وهما: الوصف الذي علل به المستدل، والوصف الذي أبده المعترض.

وهذا احتمالات ثلاثة متناهية.

* * *

٥٠٩
بيان أن الاحتمال الثالث أظهر، وسبب ذلك

قوله: (ولعل هذا الاحتمال أظهر، فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما
بعمته كان إعراضًا عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع فإنه لا يزال
يسعى في اعتبار المصالح، ويدعو الم واضح بكل واحد من المناسبين استقلالاً،
فإنمعنى تعليل الحكم بالمناسبة: ثبوت لمصلحته، لا غير، أي: هي كافية،
ف عند ذلك يتمتع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر؛ لما بينهما من التضاد، فإننا
إذا قلنا: «للهذا: لا غير» فقد نفينا ما عداه، فإذا قلنا: «ثبت لهذا الثاني
لا غير» كان هذا القول على تقضي الأول، ولا يمكن تعليل الحكم بواحد
بيته بدون ضيعيمة قولنا: «لا غير» فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من
أجزاء الصلة، والصلة المجموع، لا كل جزء بمفرده، وإذا فسرت الصلة بأنها
أمارة فمعنى عرف ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره؛ إذ المعلوم
لا يعلم ثانياً).

ش: أقول: إن الاحتمال الثالث— وهو: أن الحكم قد ثبت بالوصفين
معالاً— هو أظهر الاحتمالات؛ لأننا إذا قدّرنا ثبوت الحكم بسبب الوصف
الذي ذكره أحدهما دون وصف الآخر فإنه يلزم من ذلك أنا اعتبرنا وصف
أحدهما دون الآخر، دون دليل، وهذا خلاف ما اعتدنا من الشارع من اعتباره
لمصالح جمعياً دون تفرق.

وإذا قدرنا ثبوت الحكم بكل واحد من الوصفين المناسبين استقلالًا
فإن هذا ممتع؛ لأن معنى تعليل الحكم بالمناسبة: هو ثبوته بسبب مصلحته
فقط — لا غير، وهي: كافية.

فيمتعن أن نقول: ثبوت الحكم بالمناسبة الفلالتي لا غير، وأن نقول:

ثبوت الحكم بالمناسبة الآخر لا غير؛ لما بينهما من التضاد. بيانه:
أنا إذا قلنا لهذا الوصف: ثبت الحكم به لا غير فقد نفيوا ما عداه.
وإذا قلنا للوصف الثاني: ثبت الحكم به لا غير كان هذا القول مناقضاً للأول.
ويستحيل أن نعلل أي حكم واحد من الوصفين بدون أن نضم إليه لا غير.

** تصوير ذلك **

قوله: (وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أنا لو رأينا إنساناً أعطي فقيراً ذا قربة له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً، ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعراض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض، ثم غرض المعترض يحصل بأخذ الاحتمالين: احتمال نبوت الحكم بمجرد ما ذكره، واحتمال ثبوت بالمناسبين معاً، وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال نبوت الحكم بمجرد ما ذكره، ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد منهما في نفسه إذا نساوت الاحتمالات).


ويدل ظهور الاحتمال الثالث أيضاً: أن المعترض لا يحتاج إلى ترجيح أي احتمال من الاحتمالات الثلاثة السابقة، بل يكفيه مجرد التعارض بين تلك الاحتمالات، وذلك لأنه معترض على قياس المستدل.
أما المستدل فيحتاج إلى ترجيح أحد الاحتمالات بأي دليل يغلب ظنه على أن قياسه صحيح.

والمعترض يحصل غرضه ومطلبه بأحد الاحتمالين، وهما:

الأول: احتمال ثبوت الحكم بمجرد الوصف الذي ذكره هو.
الثاني: احتمال ثبوت الحكم بالوصفين المناسبين جميعاً: الوصف الذي ذكره هو، والوصف الذي ذكره المستدل.

أما غرض المستدل فيحصل عن طريق ثبوت الحكم بمجرد الوصف الذي ذكره هو.

وإذا تساوت الاحتمالات فإن وجود أحد الاحتمالين لا يعني أقرب من احتمال واحد معيين في نفسه، وهو احتمال المستدل.

هذا كله يؤيد أن الاحتمال الثالث أظهر. والله أعلم.

**

كيف يجيب المستدل
عن سؤال المعارضة في الأصل؟

قوله: (وللمستدل في الجواب - طرق أربعة). 

ش: أقول: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال المعارضة في الأصل بطرق أربعة هي كما يلي:

الطريق الأول
قوله: (أحدهما أن بين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعترض، فديل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم، فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسبة آخر لزم المستدل - أيضاً - حذفة، ولا يكفيه أن يقول: كل

۵۱۲
واحد من المناسبين ملغي بالأسفل الآخر، لجواب أن يكون الحكم في كل
أصل معملاً بعثة مختصة به، فإن العكس غي لزم في العلل الشرعية).

ش: أقول: الطريق الأول – من طريق الإجواب عن سؤال المعارضة في
الأصل - أن يبين المستدل: أن مثل الحكم المتنازع فيه بثبت بدون ما ذكر
المعترض من الوصف، فإن أن ما ذكره المعتض ممن الوصف عديم التأثير
لا يؤثر في الحكم، ولا يعتبر فيه، فيكون الوصف الذي ذكره المستدل هو
المستقل بثبت الحكم.

لكن لو أن المعتض قد بين في الأصل مناسباً آخر غير ما أبطله
المستدل فإنه يلزم المستدل - أيضاً - إبطاله وحدها بأي طريق.

تنبيه: قال ابن قدامة: "أن يبين مثل ذلك الحكم"، وقد ورد هذا في جميع
نسخ المخطوطة، والصحيح أن يقول: "أن يبين أن مثل ذلك الحكم".

***

الطريق الثاني

قوله: (الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعتض في جنس
الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكرية في جنس أحكام العتق,
ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية).

ش: أقول: الطريق الثاني - من طريق الإجواب عن سؤال المعارضة
في الأصل - أن يبين المستدل أن الوصف الذي ذكره المعتض ملغي في
جنس الحكم المتنازع فيه وذلك في نظر الشارع.

مثاله: أن يقول المستدل في الأمة المعتق بعضها: رقيق فسيرة في عتق
الموسر، قياساً على العبد.

٥١٣
فيقول المعترض: إن في العبد معنى خاصاً يصح أن يكون علة السراية وهو: الذكورية، وعلي ذلك قائلًا: إن العبد إذا كمثت حريته فإنه يصح للقتال وغيره من الأمور التي لا تصلح للأمة.

فيقول المستدل مجيباً: إن الذكورية وصف ملغي في باب العتق في نظر الشرع بدلاً الاستقراء والنتيجة، فإذا لم نره قد التفت إلى مثل هذه الأوصاف كالطول والقصر، فتكون وصف الرق هو المستقل في حكم السراية.

* * *

الطريق الثالث

قوله: (الطريق الثالث: أن بين أن علة ثابتة بنص، أو تنبه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم).

ش: أقول: الطريق الثالث من طريق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل: أن بين المستدل أن علة الوصف الذي ذكره قد ثبت بالنص من الكتب، أو السنة، أو ثبت عن طريق الإيماء والتنبيه من الشارع، أو غير ذلك من طرق إثبات العلة الشرعية التي ذكرنا هنا في مسألة العلة، وإذا كانت العلة قد ثبتت بواحد من الطرق السابقة فهي ثابتة لا يمكن الاعتراف عليها، أو إبطالها.

* * *

الطريق الرابع

قوله: (الطريق الرابع: يختص ما يدعى المعترض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل، وهو: أن بين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بالتسليم المعترض لزم أن

514
يكون هو العلة إذا توافقتنا على كون الحكم معلناً بأحدهما كالكيل مع الطعم، لأمتناع اعتبار المرجح، وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوته مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع، إذا ثبت هذا، فإن كان ما ذكره المستدل مناسبًا فلا يكفي المعترض أن يذكر وصفاً شهياً لأن المناصب أقوى على ما لا يخفى.

ش: أقول: الطريق الرابع - من طرق الجواب عن سؤال المعارض.

في الأصل - إذا ادعى المعترض أن الذي ذكره علة مستقلة دون أن يضمه إلى ما ذكره المستدل، فإن المستدل يجب بأن بين أن ما ذكره من العلة أرجح مما ذكره المعترض، ويرفع المستدل ذلك بأحد وجوه الترجيحات التي سيأتي ذكرها في باب التعارض والترجيح إن شاء الله تعالى.

فإذا ظهر ذلك إما بالدليل المرجح، وإما بأن يسلم المعترض ذلك، فإنه يلزم أن يكون ما ذكره المستدل هو العلة.

وعند ذلك يمنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل; لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجح، وإهمال الراجح واعتبار المرجح باطل؛ لأن فيه تحصيل مصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها، وهذا ليس من شأن العقلاء، فستحيل أن ينسب إلى الشارع.

فإذا ثبت امتناع اعتبار المرجح وإهمال وإلغاء الراجح، فإن كان ما ذكره المستدل من الوصف مناسبًا للحكم، فلا يمكن أن يعارضه المعترض بوصف شهيء؛ لأن الشهيء أضعف من المناصب كما سبق.

* * *

510
القسم الثاني:
المعارضة في الفرع
قوله: (القسم الثاني - في المعارضة - المعارضة في الفرع).
ش: أقول: القسم الثاني - من قسمي سؤال المعارضة - المعارضة في الفرع.

تعريفه
قوله: (وهو: أن يذكر في الفرع ما يمنع معه ثبوت الحكم).

***

ضرب سؤال المعارضة في الفرع
قوله: (وهو: ضربان).
ش: أقول: إن سؤال المعارضة في الفرع ضربان، هما:

الضرب الأول
قوله: (أحدهما: أن يعارضه بدليل أكيد منه من نص، أو إجماع، وقد ذكرنه في فساد الاعتبار).
ش: أقول: الضرب الأول - من ضربي سؤال المعارضة في الفرع - أن يذكر المترضي دليلاً أكيد من قياس المستدل من نص، أو إجماع يدل على خلاف ما دل عليه قياسه، فيتبرع - بذلك - أن ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار، نظرًا لمخالفته قياسه للنص، أو الإجماع، وهذا مذكور في سؤال فساد الاعتبار، وقد سبق بيانه في التفصيل - وهو السؤال

516
الثاني من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس - فراجعه وإن شئت.

**

الضرب الثاني

قوله: (الثاني): أن يعارضه بإبادة وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مائعاً للحكم في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مائعاً للسبب.

ش: أقول: الضرب الثاني - من ضرري سؤال المعارضة في الفرع: أن يذكر المعترض وصفاً يمنع ثبوت الحكم في فرع قياس المستدل، أو يمنع كون وصف المستدل سبباً لثبوت الحكم.

مثال منع الحكم في الفرع: أن يقول المستدل: الوتر واجب; قياساً على التشهد في الصلاة، والعلة الجامعة بينهما: كون كل منهما مما واظب عليه النبي لم يتركه.

فيقول المعترض: بل الوتر مستحب، قياساً على سنة الفجر، والجامع بينهما: كون كل منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر في وقت العشاء، وسنة الفجر في وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتها فرض في وقت واحد.

مثال منع المعترض سببية الوصف الذي علل به المستدل: أن يقول المستدل: المرتدة بدل دينها فتقتل؛ قياساً على الرجل المرتد.

فيقول المعترض: المرتدة هي أنى فلا تقتل بكفرها؛ قياساً على الكافية الأصلية.

فهنا منع المعترض أن يكون تبديل الدين سبباً لقتل المرأة.

**
مسألة

ما الذي يحتاج المعترض إذا كان وصفه الذي أبداه يمنع الحكم في الفرع؟

قوله: (إذا ذكره مانعًا للحكم احتاج في إثبات كونه مانعًا إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه في العلة والأصل، ويفترق إلى أن تكون علة المعترض في القوة كله المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبية، فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف مخيل، وإن كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعارضة المعارضة بوصف شبهي).

ش: أقول: المعترض إن ذكر وصفاً ومنع به الحكم في فرع المستدل فإنه يحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: أن يكون الوصف الذي ذكره وأبداه المعترض وجعله مانعًا لحكم المستدل مثبتًا بمثل الطريق الذي أثبت المستدل حكمه وأصله لا فرق بينهما، أو أقوى منه.

الأمر الثاني: أن تكون علة المعترض مثل علة المستدل في القوة:

فمثلًا:

إذا أثبت المستدل عله بالنص، أو التنبية، فلا تقبل علة المعترض التي أثبتها بوصف مخيل.

إذا أثبت المستدل عله بالمناسبة، فلا تقبل علة المعترض التي أثبتها بوصف شبهي وهكذا.

* * *

518
مسألة

إن كان وصف المعترض الذي ذكره يمنع سبيبة الوصف الذي علل به المستدل، فما الحكم؟

قوله: (وإن ادعى كونه مانعاً للسبيبة، فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها، وإن بقي احتمال الحكمة - ولو على بعد - لم يضر المستدل لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة، وإن بعد فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار، ليبين به أن الشارع لا يكفي بما وجد من احتمال الحكمة معه).

ش: أقول: إن من الوصف الذي ذكره المعترض سبيبة الوصف الذي علل به المستدل: فإما أن لا يبقى احتمال حكمة وصف المستدل مع ما أباه المعترض أو يبقى.

فإن كان الأول - وهو عدم بقاء حكمة وصف المستدل مع ما أباه المعترض - فإن المعترض لا يحتاج إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار، وذلك لأن شوت الحكم تابع لبقاء الحكمة؟ حيث إنها المقصودة به، وهو وسيلة إليها، وقد علم أنها متفية، وإذا أنفقت المقصود فلا فائدة في بقاء الوسيلة.

وإن كان الثاني - وهو: بقاء احتمال الحكمة، ولو كان احتمالاً بعيداً - فإن هذا لا يضر المستدل؛ لأن احتمال حكمة وصفه باق، والوصف مذنة له، وقد عهدنا من الشارع أنه يكفي في شوت الحكم بوجود مظنته، ومجرد وجود احتمال حكمته، وهذا حاصل وثابت وحينئذ فإن المعترض يحتاج إلى أصل يشهد للموصف الذي أباه بالاعتبار، وذلك حتى يقوى على إبطال وصف المستدل.

***

519
الفرق بين المعارضة في الفرع، والمعارضة في الأصل
قوله: (وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معارضاً على دليل
المعترض بما أمكنه في الأسئلة التي ذكرناها).

ش: أقول: ذكر في آخر بحث المعارضة في الأصل تنبياً يفيد: أن
المعارضة في الفرع يتميز عن المعارضة في الأصل: أن المعترض في الفرع
ينقلب المعترض مستدلاً على إثبات المعارضة، وينقلب المستدل معارضاً
على دليل المعترض، وذلك لأن كل واحد منهما مانع لمقصود خصمه،
فثبت لمقصوده هو.

فمثلاً: إذا منع المعترض قياس المستدل، فإنه "أي: المعترض" يحتاج
إلى تقوية ذلك المنع بدليل، ثم يقوم المستدل بالدفاع عن قياسه بواسطة
اعتراضه على الدليل الذي ذكره المعترض وهكذا.

* * *

اختلاف العلماء في قبول سؤال
المعارضة في الفرع وعدم قبوله
لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:
المذهب الأول
قوله: (وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة).
ش: أقول: المذهب الأول: أن المعارضة في الفرع لا تقبل.
أي: رد هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات.
ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

520
دليل ذلك

قوله: (لأن حق المعترض هدم ما بناء المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول - على أن المعارضة في الفرع لا تقبل - بقولهم: إن حق المعترض أن يكون هادماً لما ذكره المستدل، لا بانيًا، والمعارضة في حكم الفرع بناء، لا هدم، لأن فيها إبطالًا لمقدمة معينة من مقدمات المستدل، وهذا على خلاف ما كانت عليه المعارضة في الأصل؛ لأنها هناك ترجع إلى معن المقدمة. وهو كون الحكم معللًا بالوصف الذي ذكره المستدل، وعليه: فلا يلزم من قولها في الأصل قبولها في الفرع.

المذهب الثاني

قوله: (والصحيح: أنها تقبل).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن المعارضة في الفرع تقبل.

أي: أن هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات مقبول.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

دليل ذلك

قوله: (إذ فيه هدم ما بناء، فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً لم تبق دلالته; إذ المعارضة له حكم العدم في إثبات الحكم).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني - على أن المعارضة في الفرع مقبولة - بقولهم: إن المعارضة في الفرع وإن لم تكن في حد ذاتها

٥٢١
هدماً، لكن يلزم منها هنا هدم ما بناء المستدل بمعارضة دليل المعترض دليل المستدل، ولا يمكن منع المعترض من سلوك طريق الهدم.
وأيضاً: فإن المستدل - هنا - يعتبر متحكماً عند ورودها، والتحكم باطل بالإجماع.

**

السؤال العاشر: عدم التأثير

قوله: (الوجه العاشر - في السؤال - عدم التأثير).


**

تعريفه

قوله: (ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل، إما لأن الحكم ثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طردياً).

ش: أقول: عدم التأثير هو: ذكر وصف تستغني عنه العلة في ثبوت حكم أصول القياس، إما لكون الحكم ثبت بدونه، أو لكون ذلك الوصف طردياً لا يناسب ترتيب الحكم عليه.

فإنقسم عدم التأثير إلى قسمين هما:

القسم الأول: عدم التأثير في الأصل.

القسم الثاني: عدم التأثير في الوصف.

وإليك بيان كل واحد منهما مع الأمثلة:
القسم الأول:

عدم التأثير في الأصل

قوله: (مثال الأول: ما لو قال في بيع الغائب: مبيع لم يره فلا يصح بيع كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع، فإن الحكم بثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء، ولو كان مرتباً فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل).

ش: أقول: القسم الأول - من قسم عموم التأثير - عودة التأثير في الأصل، ومعناه: أن يكون الوصف المتعلق به قد استغني عنه في إثبات الحكم بالأصل المقيق عليه، وذلك لوجود معنى آخر يستقل بالفرض، فيكون الوصف الذي ذكره المطلق لا أثر له في الحكم بالأصل.

مثاله: أن يقول المستدل في بيع الغائب: بيع غير مرتدي فلا يصح بيعه وذلك كالطير في الهواء، أو السمك في الماء.

فالمستدل هنا: ذكر أن علة عدم صحة بيع الغائب: كونه غير مرتدي.

والمعترض إيطال ذلك لعدم تأثير تلك العلة ببدلاء معنى آخر مستقل بالفرض يصح أن يكون علة بأن يقول: إن كونه غير مرتدي لا أثر له بدليل: أن بيع الطير في الهواء لا يصح، وإن كان مرئياً، لكن العجز عن التسليم، وهو موجود في الأصل كاف في التحليل؛ لأنه مستقل بالحكم.

قلت: يرجع هذا القسم إلى معارضة كون الوصف في الأصل له أثر في الحكم بإبديا علة أخرى في الأصل غير التي بني عليها المستدل حكمه.

* * *

٥٢٣
خلاف العلماء في اعتبار هذا القسم

اختلاف العلماء في هذا القسم - وهو عدم التأثير في الأصل - هل يعتبر أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أن هذا لا يعتبر قادحا في العلة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم الأستاذ أبو إسحاق، وقالوا ذلك؛ لأنهم اعتبروا هذا الوصف بمثابة إشارة إلى علة أخرى في الأصل، ولا يتمتع عندهم تحليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين.

***

المذهب الثاني

أن هذا القسم يعتبر قادحا مقبولًا، وذهب إلى هذا بعض العلماء، وجعل هؤلاء هذا قادحا بناءً على مذهبهم من عدم جواز تحليل الحكم الواحد بعلتين.

***

القسم الثاني:

عدم التأثير في الوصف

قوله: (ومثال الثاني: قولهم - في الصحيح -: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب، فإن هذا وصف طردي على ما لا يخفى).

ش: أقول: القسم الثاني - من تسمي عدم التأثير -: عدم التأثير في الوصف والمقصود منه: أن يكون الوصف المذكور في الدليل طردياً، لا مناسبة فيه ولا شبه.

524
مثال ذلك: أن يقول المستدل: صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديم آذانها شأنها في ذلك شأن صلاة المغرب.
فالمستدل - هنا - جعل عدم القصر علة لعدم تقديم الأذان.
ويلاحظ هنا: أن عدم القصر وصف طردي لا مناسبة فيه لعدم التقدير، ولا شهبة، بديل: أن عدم التقدير للأذان موجود حتى في الصلاة التي تقصر.
وهذا القسم من عدم التأثير يعود بالنتيجة إلى طلب الدليل على علية الوصف، وذلك لأن المتعرض يرى أن الوصف الذي ذكره المستدل لا يصلح أن يكون علة لعدم المناسبة، أو الشبه، فكأنه يقول - هنا - إن القصر الذي جعلته علة هنا لا مناسبة فيه أصلاً، فهو طردي.
كما أنه لا يتأتى فيه قياس الشبه بأن يقال: ترد بين الرباحية والثلاثية.
فوجدنااه أكثر شبهًا بالثلاثية فألحقنا بها.
وما دام أن الوصف كذلك لا مناسبة فيه ولا شبه، فإنه لا يصلح للتعليل به.

***

تنبيهه
ما سبق من الكلام إذا لم يكن للوصف قايدة أصلاً.
قوله: (وإن ذكر الوصف لدفع النقض، لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرط للحكم، فلا يكون من هذا القسم).
ش: أقول: الوصف المذكور في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فايدة أصلاً.

٥٢٥
أما إذا كان في هذا الوصف فائدة: دفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع خالٍ مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو يشير إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فإن ذلك الوصف لا يكون عديم التأثير.

**

مسألة

إذا أشار الوصف المذكور إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فهل يقبل؟

قوله: (وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف، فتكون مفيدة لفرض في بعض الصور فتكون مقبولة إذا لم تكن الفتيا عاما، وإن عم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أتى به. والله أعلم.)

ش: أقول: إن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره، ففيه تفصيل:

إن كان جوابه خاصاً، وفتياه خاصة فإنه يجوز ذلك، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال.

وإن كان جوابه عاماً، وفتياه عامة، فإنه لا يجوز ذلك، وذلك لأن الدليل الخاص لا يفي بثبت الحكم العام.

**

السؤال الحادي عشر: التركيب

قوله: (الوجه الحادي عشر - في السؤال - التركيب، وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم، كما لو قيل - في المرأة البالغة - : )

٥٣٦
إنها أنشى لا تزوج نفسها كابئة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج
نفسها؛ لصغرها).

ش: أقول: السؤال الحادي عشر - من الأسئلة والاعتراضات الموجهة
إلى القياس -: التركيب.

وهو: تركيب القياس من المذهبين: مذهب المستدل، ومذهب
المعترض.

والمراد به القياس المركب الذي سبق ذكره عند ذكرنا شروط الأصل،
ومثل لذلك بقياس العبء على المكاتب، فيقول المستدل: العبد منقوص
بالرق، فلا يقتل به الحر كالمكاتب.

ومثاله هنا: أن يقول المستدل: إن المرأة البالغة أنشى فلا تزوج نفسها
بغير ولي; قياساً على ابنة خمس عشرة سنة.

فيقول الخصم – وهو الحنفي –: أنا أمنع تزويج ابنة خمسة عشرة
سنة، لكونها صغيرة، ولم أمنع تزويجها لكونها أنشى.

فهنا اختلفت العلة في الأصل، وهذا هو القياس المركب؛ حيث إنه
اتفاق الخصمين على حكم الأصل، واختلافهما في علته.

فإذا ألمح أحد الخصمين فرعاً بذلك الأصل بغير علة صاحبه، فالقياس
صحيح، ومنتظم.

* * *

مسالة

في خلاف العلماء في صحة التمسك بالقياس المركب

اختلاف العلماء في ذلك هل يتمسك به أو لا؟ على مذهبين:

527
المذهب الأول
قوله: (فقيل هذا قياس فاسد).
ش: أقول: المذهب الأول: لا يصح التمسك بالقياس المركب.
دليل ذلك
قوله: (لأنه فرار عن فقه المسألة برذ الكلام إلى مقدار سن البلوغ،
وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه).
ش: أقول: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن هذا القياس
يستلزم انتقال الخصمين معاً إلى مسألة أخرى غير المسألة المنتزعة فيها.
فلو رجعنا إلى المثال السابق فإنا نجد أن الاستدلال إنما وقع على أن
البالغة تستقل بنزوين نفسها، ولكن قياسه على ابنتة خمس عشرة سنة أدى إلى
النزاع في مسألة أخرى، وهي: هل العلة في المنع فيها هي كونها أثناً، أو كونها
صغيرة، وهذا مبني على أن خمس عشرة سنة هل هي سن البلوغ أو لا؟
فقال أبو حنيفة: إن بلوغ الجارية يكون في بلوغها تسعة عشرة.
وقال الجمهور: إن بلوغ الجارية يكون في بلوغها خمس عشرة.
فهنا حصل انتقال من محل النزاع إلى مسألة أخرى، ولذلك لا يصح
التمسك به.
وإذا بطل التمسك بالقياس المركب لا يتصور سؤال التركيب، لأنه فرع
على قياس باطل، وفرع الباطل باطل.

* * *
المذهب الثاني
قوله: (وقيل: يصح التمسك به).

628
ش: أقول: المذهب الثاني: يصح التمسك بالقياس المركب.

* * *

دليل هذا المذهب
قوله: ( لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدعي المعتبر تعليل الحكم به; ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك نساد القياس كما في سائر المواضع).

ش: أقول: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى النزاع في الأصل، حيث إن النزاع في علته كالنزاع في حكمه.

ويجوز القياس على أصل مختلف فيه.

فإذا منع المعرض ذلك القياس، فإن المستدل والقائس يثبته بطريقة
على حسب أصوله التي يتمسك بها، وحينئذ يصح قياسه.

فكذلك هنا: فيصح قياس البالغة على بنت خمس عشرة بجامع بينهما
وهي: كون كل واحدة منها أنثى.

وأما مأخذ خصم فيبطل، وهو أنه علل على ما ذهب إليه بالصغر.

فهنا قد ثبت هذا القياس.

وإذا ثبت التمسك بالقياس المركب صح التركيب عليه، ولزم المستدل
الجواب عنه.

* * *

529
السؤال الثاني عشر: القول بالموجب
قوله: (الوجه الثاني عشر - في السؤال - القول بالموجب).

***

تعريفه في الاصطلاح
قوله: (حقيقة: تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف).
ش: أقول: المراد بالقول بالموجب: قبول المعترض ما يوجه المستدل والملل عليه بتعلله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود.
وقد اتفق الأصوليون على هذا، وإن اختلفوا في العبارة.
وستأتي أمثلة على القول بالموجب عندما نتكلم عن أقسامه، إن شاء الله.

***

بيان أنه آخر الأسئلة
قوله: (وإذا توجه: انقطع المستدل، وهو آخر الأسئلة؟ إذ بعد تسليم الحكم والملل لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل إما أن يصح فيقطع المستدل، وإما أن يفسد فيقطع المعترض).
ش: أقول: هناك أمور ثلاثة لا بد من معرفتها في هذا السؤال - وهو القول بالموجب - وهي:

530
الأمر الأول: أن القول بالموجب إن صح وتوجه على المستدل؛ انقطع المستدل؛ لأن به تبين أن دليله لم يتناول محل النزاع.

الأمر الثاني: أن القول بالموجب إن فسد: انقطع المعترض؛ لأنه بفساده يثبت دليل المستدل على محل النزاع سالماً عن المعارض.

الأمر الثالث: أن القول بالموجب آخر الأسئلة والاعتراضات التي توجه إلى القياس على ما يقتضيه ترتيبها.

ولد على تلك الأمور الثلاثة: أن في القول بموجب الدليل تسليم علته وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم، لا يجوز النزاع فيههما، وهبذا يكون آخر الأسئلة، فإن استقر انقطع المستدل، وإن أجوب المستدل عنه بما سبأني إن شاء الله انقطع المعترض.

* * *

موارد القول بالموجب

 قوله: (ومورد ذلك موضعان).

ش: أقول: القول بالموجب يورد المعتراض على دليلين، هما:

الأول: إما أن يرد على دليل يبطل به مذهب الخصم.

الثاني: وإما أن يرد على دليل يثبت به المستدل مذهبه. وإليك بيان ذلك مع الأمثلة:

المورد الأول

 قوله: (أحدثنا: أن ينصب الدليل فيما يعتقد، مأخذاً للخصم، كما لو قال، في القول بالمقبول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه، فيقول المعترض: أنا قاتل بموجب الدليل،

531
والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص، فإنه لا يلزم
من عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا النوع يتفق كثيراً.
ش: أقول: المورد الأول: ورود القول بالموجب على إبطال مأخذ
المعترض فيدفع المعترض عن مذهبه.
أو تقول: ما يكون القول بالموجب فيه يرد على دليل يكون المطلوب
به إبطال مذهب الخصم.
وهو ما عبر عنه كثير من الأصوليين بالقول الموجب الذي يقع في
جانب النفي، وهو نوعان:

النوع الأول: أن يكون المطلوب نفي الحكم فيكون اللازم من دليل
المستدل نفي كون شيء معين موجباً لذلك الحكم.
مثال ذلك: أن يقول المستدل - في القتل بالمثل - إن التفاوت في
الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص؛ قياساً على التفاوت في المتوسل إليه،
وهو القتل، فإنه لو ذبحه أو ضرب عقته، أو طعنه لم يمنع ذلك من
القصاص.
ومعلوم أن في هذا إبطالاً لمذهب الحنفي الذي يرى أن التفاوت في
الآلة يمنع القصاص.

فيقول الخصم: أنا قائل بموجب الدليل، وهو: أن التفاوت في
الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، لكن لم لا يمنع القصاص لشيء آخر غير
التفاوت كوجود مانع آخر، أو فقد شرط، أو عدم المقتضى، وما ذكرته أيها
المعلم لا يقتضي امتثال شيء من ذلك.

النوع الثاني: أن يكون المطلوب نفي علية ما هو علة الحكم عند
الخصم، ويكون اللازم من القياس نفي علية ملزم عليه.

532
مثال ذلك: أن يقول المستدل - في أن الإجارة لا تقسيم بالموت: إن الموت معنى يزال التكليف، فلا تنفس فيه الإجارة، قياسًا على الجنون فإنه كذلك.

فيقول المعارض: أنا أقول بموجب الدليل، وأن الإجارة لا تنفس بالموت، وإنما ينسف عقده، فقد حدث ما يقضي ذلك، وهو زوال الملك، وللهذا لو بائع العين المستأجرة بالبيع انسخت الإجارة.

**

كيف يجيب المستدل عن سؤال القول بالموجب في موردته الأول

قوله: (طريق المستدل في دفعه).

ش: أقول: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القول بالموجب في موردته الأول السابق بطرق:

الطريق الأول

قوله: (أن بين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه).

ش: أقول: الطريق الأول - من طرق جواب المستدل عن سؤال القول بالموجب في موردته الأول - أن بين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضي مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه كان يقول المستدل - في المثال السابق - يلزم من كون النفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضي القصاص، يقول - أي: المستدل - إذا سلمت - أيها المعارض - أن نفاوت الآلة لا يمنع القصاص فالقتل المزهق هو المقتضي، والتقدير أنه موجود.

**

539
الطريق الثاني

قوله: (أو بين أن الخلاف مقصود فيما يُعرض له في الدليل كما في مسألة "المدينين" لو ذكر في الدليل حكماً أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة، أو في مسألة وطأ الغيب: أن الوطأ لا يمنع الرد، ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به، فإن اشتهر المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه، أو يقول عن هذا الحكم: ستلت، ويه أفتت، وعن دليل ستلت فالقول بموجه تسليم لما وقع النزاع بينا فيه).

شي: أقول: الطريق الثاني - من طرق جواب المستند عن سؤال القول بالموجب في مورد الأول -: أن بين المستند أن النزاع إنما هو فيما يعرض له في الدليل إما بإقرار، أو اعتراف من المتعرض بذلك.

مثال ذلك: أن يقول المستند: الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

فيقول المتعرض: أنا أسلم أن الدين لا يمنع الزكاة، لكن لم قلت: إن الزكاة تثبت؟

فيقول المستند - مجيئاً -: هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو: أن الزكاة هل تجب مع الدين؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

مثال آخر: قال المستند: إن وطأ الغيب لا يمنع الرد بالعيب.

فيقول المتعرض: أنا أسلم أن ذلك لا يمنع، لكن لم قلت: إن الرد يثبت.

فيقول المستند - مجيئاً -: هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو أن وطأ الغيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

534
الخلاف في تكليف المعترض
ذكر مستند القول بالموجب

قوله: (وختلف في تكليف المعترض إبادة مستند القول بالموجب).

ش: أقول: المعترض إذا اعترض بسؤال القول بموجب دليل المستدل
هل يكلف أن يذكر مستند القول بموجب مثل أن يقول: أي: المعترض - أسلم أن زكاة القيمة تجب في الخيل، لكن زكاة العين لا تجب، ثم الدليل على عدم الواجب كذا.
أو يقول: التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، ولكن لا يجب؛ لأنفاء السبب.

اختلاف العلماء في ذلك على مذهبين هما:

المذهب الأول

قوله: (فقيل: يلزم ذلك).

ش: أقول: المذهب الأول: إذا قال المعترض بموجب دليل المستدل فإنه يلزم ويجب عليه أن يذكر مستند القول بموجب.
ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (كلا يأتي به نكرانًا ونعانا).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول - بأنه يلزم المعترض ذكر مستنده - بقولهم: إننا قلنا بأنه يلزم المعترض ذكر مستند القول بالموجب;

535
لأنه لو لم يلزم بذلك: لأني بهذا الاعتراض من أجل التنكيد والعناد الموجه إلى المستند ليقطعه، ويبين نقص علمه، وربما لم يكن ما أني به حقًا، ثم إنه يلزم بإظهار ذكر مستنده ليعرض على العقول السليمة فقد يكون المعتض يتمسكاً بعلل وأدلة توههم هو أنها أدلة، وليس كذلك.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة لفظ «نكراً بالراء»، والصحيح: «نكداً» بالدال.

**

المذهب الثاني

قوله: (ومنهم من قال: لا يلزم ذلك).

ش: أقول: المذهب الثاني: أنه لا يلزم المعتض ذكر مستنده إذا قال بموجب دليل المستند.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

**

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (إنه إذا سلَّم ما ذكره المستند، وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفي بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله فتبنين أن ما ذكره وليس دليل).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني - على أنه لا يلزم المعتض ذكر مستنده هنا - بقولهم: إن المعتض إذا سلَّم ما ذكره المستند، وعرف أنه لا يلزم مما ذكره المستند الحكم فقد أتي بما يجب عليه، ولا زال الخلاف في المسألة باقياً، فتبنين أن ما ذكره المستند ليس بدليل يلزم في المسألة.

536
واسدل بعضهم لهذا المذهب يقوله: إن المعترض عدل، فلا يقول إلا شيئًا صحيحاً في الغالب، وهو أعرف بما يصلح لمذهبه، فلا يلزم ذكر مستنده.

الراجح

والراجح هو المذهب الأول، وهو: أنه يلزم المعترض ذكر مستنده هنا لمن قلناه فيما سبق، ولما أخرجت البخاري وسلم في صحيحهما عن النبي ﷺ أنه قال: لئن أعطي الناس بدعواهم لأدعى قوم دماء قوم وأموالهم، ولكن البيئة على المدعى، وهذا عام.

***

المورد الثاني


ش: أقول: المورد الثاني: أن يرد القول بالواجب من المعترض.

إبطالاً لمذهب المستند باستيفاء الخلاف مع تسليم مقرض الدين

أي: أن يكون المطلوب فيه إثبات الحكم في الفرع، ويكون اللازم من دليل المستند ثبوت في صورة ما من الجنس.

مثاله: أن يقول المستند: تجب الزكاة في الخيل، وعلل ذلك بقوله:

إن حيوان تجوز المسابقة عليه فجب في الزكاة؛ قياساً على بالإبل.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب الدليل، ومن هنا وجبت فيه زكاة

٥٣٧
الطريقة المستدلة في الدفاع عن هذا المورد
قوله: (وطرىق المستدلة في الدفاع أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد
عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف،
و محل الفتيان).
ش: أقول: للمستدلة طريق في دفع هذا الاعتراض... في هذا المثال... وهو أن يقول: إن هذا ليس من القول بالوجب، مملاً ذلك، بقوله: إن كلامنا في "زكاة العين" والنزاع فيها، فحينما قلنا: فتوجب الزكاة فيها انصرف
الذهن إليها؛ لأن الألف واللام للعهد، والمعاونه ذهنا هنا هو زكاة العين،
وعليه فإن ما التزمه المعارض ليس قولًا بالوجب.
قلت: هذا ليس بدلاً؛ لأن العبارة عندهم بدلالة الألفاظ،
لا بالقرآن.

** **

538
لو أورد المعترض القول بالموجب
على وجه يغير الكلام فلا يتوجه
قوله: (ولو أورد القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره، فلا
يتوجه، فيكون منتظماً، مثاله: ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة -
mائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، فيقول المعترض: أقول به;
فإن الخلل النحس عندي لا يزيل النجاسة، ولا الحدث، فلا يصح ذلك، فإنه
يعلم من حال المستدل أنه يعني بقوله: "مائع": الخلل الظاهر، إذ هو محل
النزاع، واللفظ يتناوله. والله سبحانه أعلم).
ش: أقول: المعترض إذا أورد القول بالموجب بطريقة ووجه يغير
كلام المستدل عن ظاهره، فإن هذا لا يتوجه إلى المستدل، بل يكون
المعترض قد تكلم في موضوع آخر، فانقطعت الصلة بينه وبين
المستدل.
مثاله: أن يقول المستدل - في إزالة النجاسة -: مائع لا يرفع
الحدث، فلا يزيل النجس كالمرق.
ف يقول المعترض: أنا أقول بموجب ذلك، فإن الخلل النحس عندي
لا يزيل النجاسة، ولا الحدث.
فإن هذا الكلام من المعترض لا يتوجه ولا يصح; لأنه أورد القول
بالموارد على وجه غير في كلام المستدل؛ لأن المستدل يقصد "الخل
الظاهر"، فهو المحل الذي تنزع العلماء فيه، والممعترض تكلم عن "الخل
النزاع".

* * *

٥٣٩
اعتراضات أخرى على القياس

قوله: (وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرنا كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين، ولا نسلم أنه حجة، وقال الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفرات، أو في المضان، ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى، وذكرنا حجة خصومنا، والجواب عنها، فلا حاجة إلى إعادته).

ش: أقول: لما فرغ من ذكر قوادح القياس المشهورة - وهي: الاستضارا، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع بأنواعه الأربعة، والقسم، والمطالبة، والنقض، وكسوة، والقلب، والتفاوض، والمعارضة، والتكبير، والقول بالموجب: أراد أن يشير إلى أنه يعترض على القياس باعتراضات وأسئلة أخرى غير ما ذكر، مثل: أن القياس ليس بحجة في الدين الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه أهل الظاهرة.

ومثل: منع القياس في الحدود، والكفرات، ومنع القياس في الأسباب والشروط والمواعن.

ذكر ذلك سبب بيانه بالتفصيل، والأدلية على أن القياس حجة في هذه الأمور.

* * *

خلاف العلماء في وجوب ترتيب هذه الأسئلة

قوله: (وقد خالف في وجوب ترتيب الأسئلة، ولا خلاف في أنه أحسن وأولى. والله سبحانه وتعالى أعلم).

ش: أقول: اتفق العلماء على أن ترتيب الأسئلة والاعتراضات أولى وأحسن من عدم ترتيبها.

540
وطريقة الترتيب: أن يجعل كل سؤال واعتراض في رتبته على وجه

لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم.

ولكن اختلفوا في وجوه ذلك الترتيب على مذهبين:

المذهب الأول ودليله

ألا يجب ترتيب الأسئلة والاعتراضات; لأن كل سؤال مستقل

بفسه، وجوابه مرتبط به; إذ الغرض والمقصود هو: إبطال قياس المستدلال،

و بهذا المقصود يحصل بإبراد الاعتراض والسؤال سواء كان مقدماً أو مؤخراً.

لا فرق.

ذهب إلى ذلك ابن قذامة - هنا-، والشيرازي وغيرهما.

المذهب الثاني ودليله

ألا يجب ترتيبها، لأن المنع بعد التسليم قبيح، فتوجب ترتيبها نفياً

لذلك الفج المذكور، حيث إن نفي الفج واجب.

ذهب إلى ذلك العهد في "شرح المنتهي".

الراجح

هو المذهب الأول، لما قلناه من التعليق.

وبيناء على ذلك فإنه يستحسن أن يكون ترتيب الأسئلة والقوادح

كالتالي: الاستفسار، ثم سؤال فساد الاعتبار، ثم فساد الوضع، ثم سؤال مع

حكم الأصل، ثم سؤال منع حكم الأصل. ثم سؤال منع وجود الوصف في

الأصل، ثم سؤال منع كون الوصف علة، ثم سؤال عدم التأثير، ثم سؤال

التقسيم، ثم سؤال النقض، ثم سؤال الكسر، ثم سؤال المعارضة في

الأصل، ثم سؤال التعدية، ثم سؤال التركيب، ثم سؤال منع وجود العلة في

541
الفرع، ثم سؤال مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، ثم سؤال المعارض في الفرع، ثم سؤال الفرق، ثم سؤال القلب، ثم سؤال القول بالموجب.

***

هذا آخر المجلد السابع من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه - إن شاء الله - المجلد الثامن، وأوله: "باب الإجهاد".
# مقدمة في مادة القياس

<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>الصفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>تمهيد في بيان أقسام دلالة اللفظ على الحكم الشرعي</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>تعرف القياس لغة</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن القياس في اللغة يطلق على إطلاقين</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>خلاف العلماء في هذين الإطلاقين</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: أنه حقيقة في التقدير</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب هذا القول</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: أن لفظ القياس مشترك لفظي بين التقدير والمساواة، والمركب منها</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب هذا المذهب</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثالث: أنه مشترك اشتراكاً معيقاً بين المساواة والتقدير</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن هذا المذهب هو الصحيح</td>
<td>11 - 10</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل ذلك</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن القياس يتعدى بالباء وبـ 'على'</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>مسائل لا بد منها</td>
<td>543</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الموضوع

- المسألة الأولى: هل يمكن تحديد القياس؟
- خلاف العلماء في ذلك
- المذهب الأول: لا يمكن تحديد القياس
- دليل أصحاب هذا المذهب
- المذهب الثاني: يمكن تحديد القياس
- دليل هذا المذهب
- بيان أن الخلاف لفظي
- المسألة الثانية: هل القياس دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟
- بيان المذاهب في ذلك
- المذهب الأول: أنه دليل مستقل
- أدلته أصحاب المذهب الأول
- المذهب الثاني: أن القياس من فعل المجتهد
- أدلته أصحاب هذا المذهب
- بيان أن هذا الخلاف له شرارة
- تعريف القياس في الاصطلاح
- التعريف الأول: وهو تعريف ابن قدامة، وأبي يعلى، وأبي الخطاب
- شرحه، وبيان محتزاته
- ما اعترض به على هذا التعريف، وهي ثلاثة اعتراضات
- التعريف الثاني، وشرحه، وبيان الاعتراض عليه
- التعريف الثالث: وهو تعريف أبي بكر الباقلاني
- شرح هذا التعريف، وبيان المحتزات
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>ما اعتربه على هذا التعرف، وهي أربعة اعتراضات</td>
</tr>
<tr>
<td>التعرف الربع وهو تعرف بعض الفقهاء</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان فساد هذا التعرف</td>
</tr>
<tr>
<td>أوجه فساد ذلك التعرف</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان التعرف المختار للقياس</td>
</tr>
<tr>
<td>شرح التعرف المختار، وبيان محترزاته بالأمثلة</td>
</tr>
<tr>
<td>أركان القياس، مع الأمثلة</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريف القياس عند المنطقة</td>
</tr>
<tr>
<td>شرح ذلك التعرف</td>
</tr>
<tr>
<td>أقسام القياس عند المنطقة</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الأول: القياس الاستثنائي</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الثاني: القياس الاقترائي</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان بطلان قياس المنطقة</td>
</tr>
<tr>
<td>صيب كذلك</td>
</tr>
<tr>
<td>العلة الشرعية، وبيان أضراب الاجتهاد فيها</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريف العلة لغة</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريف العلة اصطلاحاً</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان عدد من تعريفات الأصولين للعبة، وبيان الراجح</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن اللعبة هي مناط الحكم</td>
</tr>
<tr>
<td>صيب تسمية المناظر بالعبة</td>
</tr>
<tr>
<td>أضراب الاجتهاد في اللعبة</td>
</tr>
<tr>
<td>الضرب الأول: تحقيق المناظ</td>
</tr>
<tr>
<td>بيانه</td>
</tr>
</tbody>
</table>
أنواعه

 النوع الأول: كون القاعدة متفقاً أو منصوصاً عليها

 أمثلته

 سبب تسميتها بتحقيق المناط

 النوع الثاني: كون العلة منصوصاً أو متفقاً عليها

 أمثلته

 بيان أن النوع الثاني: قياس

 بيان أن النوع الأول ليس بقياس

 دليل كون النوع الأول ليس بقياس

 الضرب الثاني: تنقيح المناط

 تعريف لغة

 تعريف اصطلاحاً

 مثال

 الطريقة التطبيقية لتنقيح المناط

 خلاف العلماء في اعتبار بعض الأوصاف دون بعض

 بيان أن العلماء اختلفوا في علة وجوه الكفارة على الأعرابي الذي وقع على أهله في نهار رمضان هل هي: الوقاع، أو هي إفساد الصوم؟

 المذهب في ذلك

 المذهب الأول: أن المناط والعلة هي: وقاع مكلف في نهار رمضان

 المذهب الثاني: أن المناط والعلة هي: إفساد الصوم المحترم

 دليل أصحاب المذهب الثاني

 دليل أصحاب المذهب الأول

 ٥٤٦
- بيان أن المناط في هذا الضرب منصوص عليه
- حجة تنفيذ المناط
- الضرب الثالث: تخريج المناط
- تعريفه اصطلاحاً
- طريقة تخريج المناط مع الأمثلة
- الفرق بين تحقيق المناط وتنفيذه وتخريجه
- حجية القياس والتعبد به
- المسألة الأولى: معنى الحجية والتعبد وهل بينهما فرق؟
- المسألة الثانية: تحرير محل النزاع
- أولاً: حكم جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا
- المذهب في ذلك
- المذهب الأول: جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا
- المذهب الثاني: عدم جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا
- تنبه في حقيقة مذهب النظام في هذا
- بيان أن الإمام أحمد أوجأ إلى المذهب الثاني
- بيان أن علماء الحنابلة اختلقو في تأويل ما ورد عن
- الإجاح أحمد على قولين:
- القول الأول: قول أبي يعلى، وابن عقيل
- القول الثاني: قول أبي الخطاب
- بيان الحق في ذلك
- وسبب ذلك
- تنبه في بيان رواية ثالثة عن الإمام أحمد
- تأويل ابن حامد لذلك

547
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>71</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان بعد هذا التأويل</td>
</tr>
<tr>
<td>72</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثالث: أن العقل فقط يجز القياس</td>
</tr>
<tr>
<td>72</td>
</tr>
<tr>
<td>ثانياً هل التعبد بالقياس واجب؟</td>
</tr>
<tr>
<td>73</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: أنه واجب شرعاً</td>
</tr>
<tr>
<td>73</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: أنه ليس بحجة في الشرعيات</td>
</tr>
<tr>
<td>77</td>
</tr>
<tr>
<td>مجمل فرق العلماء في حجية القياس</td>
</tr>
<tr>
<td>77</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلته أصحاب المذهب الأول على التعبد بالقياس عقلاً وشرعًا</td>
</tr>
<tr>
<td>82</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الأول: الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً</td>
</tr>
<tr>
<td>82</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل المنعين من القياس عقلاً</td>
</tr>
<tr>
<td>83</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
</tr>
<tr>
<td>83</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الثاني: الأدلة على التعبد بالقياس شرعاً</td>
</tr>
<tr>
<td>83</td>
</tr>
<tr>
<td>الدليل الأول: إجماع الصحابة السكوتية</td>
</tr>
<tr>
<td>84</td>
</tr>
<tr>
<td>تنبه في بيان سبب تقديم الإجماع على الأدلة من الكتاب والسنّة</td>
</tr>
<tr>
<td>84</td>
</tr>
<tr>
<td>الأمثلة والواقائع التي حكم فيها بعض الصحابة بالقياس</td>
</tr>
<tr>
<td>98</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان وجه الدلالة من تلك الأمثلة</td>
</tr>
<tr>
<td>100</td>
</tr>
<tr>
<td>ما اعتراض به على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس</td>
</tr>
<tr>
<td>100</td>
</tr>
<tr>
<td>الاعتراض الأول</td>
</tr>
<tr>
<td>102</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
</tr>
<tr>
<td>108</td>
</tr>
<tr>
<td>الاعتراض الثاني</td>
</tr>
<tr>
<td>109</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
</tr>
<tr>
<td>115</td>
</tr>
<tr>
<td>الدليل الثاني - من أدلة حجية القياس - من الكتب قوله: &quot;فاعتبروا&quot;</td>
</tr>
<tr>
<td>117</td>
</tr>
<tr>
<td>الاعتراض على هذا الدليل</td>
</tr>
<tr>
<td>118</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
</tr>
</tbody>
</table>

548
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>الصفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>ذكر آيات أخرى دلت على حجة القياس</td>
<td>119</td>
</tr>
<tr>
<td>الدليل الثالث - على أن القياس حجة من السنة:</td>
<td>120</td>
</tr>
<tr>
<td>الحديث الأول: حديث معاذ</td>
<td>120</td>
</tr>
<tr>
<td>ما اعترض به على الاستدلال بهذا الحديث</td>
<td>121</td>
</tr>
<tr>
<td>الاعتراض الأول</td>
<td>121</td>
</tr>
<tr>
<td>الاعتراض الثاني</td>
<td>122</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن الاعتراضين السابقين</td>
<td>122</td>
</tr>
<tr>
<td>الأجوبة عن الاعتراض الأول:</td>
<td>122</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب الأول</td>
<td>122</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب الثاني</td>
<td>123</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب الثالث</td>
<td>123</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب الرابع</td>
<td>124</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب الخامس</td>
<td>124</td>
</tr>
<tr>
<td>الأجواب عن الاعتراض الثاني</td>
<td>124</td>
</tr>
<tr>
<td>أحاديث أخرى دلت على حجة القياس</td>
<td>125</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلة المنكرين لحجية القياس</td>
<td>129</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أقسام هذه الأدلة</td>
<td>129</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الأول: الأدلة النقلية على عدم جواز القياس</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الثاني: الشبه المعنوية للمنكرين للقياس</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>الأجوبة عن أدلة المنكرين للقياس</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>أولاً: الأجوبة عن القسم الأول من أدلة المنكرين للقياس</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>وهي الأدلة النقلية</td>
<td>137</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن دليلهم الأول</td>
<td>137</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>صفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>--------------------------</td>
<td>--------</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن دليلهم الثانب</td>
<td>139</td>
</tr>
<tr>
<td>ثانيًا: الأجوبة عن القسم الثاني من أدلّة المتكررين للقياس</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td>وهي الشبه المنوية</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن الشبهة الأولى</td>
<td>143</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن الشبهة الثانية</td>
<td>147</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن الشبهة الثالثة</td>
<td>148</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن الشبهة الرابعة</td>
<td>149</td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن الشبهة الخامسة</td>
<td>154</td>
</tr>
<tr>
<td>اعتراض على الجواب عن الشبهة الخامسة</td>
<td>154</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
<td>155</td>
</tr>
<tr>
<td>اعتراض آخر على الجواب عن الشبهة الخامسة</td>
<td>156</td>
</tr>
<tr>
<td>حكم من أنكر القياس</td>
<td>158</td>
</tr>
<tr>
<td>حكم الاحتضار بالقياس عند عدم الضرورة</td>
<td>158</td>
</tr>
<tr>
<td>أثر الخلاف في حجية القياس في الفروع الفقهية</td>
<td>159</td>
</tr>
<tr>
<td>طريق الإلحاق بالعيلة المنصوص عليها</td>
<td>161</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>161</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: أنه يلحق عن ذريعة اللغة والعموم</td>
<td>161</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب المذهب الأول</td>
<td>162</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: أنه يلحق بطريق القياس</td>
<td>162</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب المذهب الثاني</td>
<td>163</td>
</tr>
<tr>
<td>أوجه تطرق الخطا إلى القياس</td>
<td>164</td>
</tr>
<tr>
<td>أقسام القياس من حيث الفعل والظن</td>
<td>167</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الموضوع

- القسم الأول: القياس القطعي، وهو ضربان
- الضرب الأول: كون المسكوت عنه أولي بالحكم
- من المنطوق به
- شرط هذا الضرب
- أمثلة على ذلك
- أمثلة عدها بعضهم من هذا الضرب
- حكم تلك الأمثلة
- الضرب الثاني: كون المسكوت مثل المنطوق
- أمثلة على ذلك الضرب
- بيان أن هذا الضرب يرجع إلى نفي الفارق
- طريقة إلحاق الفرع بالأصل:
- مقدمات القياس
- المقدمة الأولى
- المقدمة الثانية
- أدلة ثبوت المقدمة الثانية—أي: علة الفرع
- أدلة ثبوت المقدمة الأولى—أي: أدلة ثبوت علة الأصل
- ما اعترض به على دليل ثبوت علة الأصل
- الاعتراض الأول
- جوابه
- الاعتراض الثاني
- جوابه
- تنبه في بيان غرض ابن قدامة من ذكره لما سبق
- أدلة إثبات العلة الشرعية "مسالك العلة" وأقسامها

551
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>بيان أن الكلام الراوي مثل كلام الشارع في ذلك، وبيان الأمثلة</td>
<td>192</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلة ذلك</td>
<td>193</td>
</tr>
<tr>
<td>هل يشترط الفقه في الراوي؟</td>
<td>195</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>195</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: أنه لا يشترط فقه الراوي</td>
<td>195</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب هذا المذهب</td>
<td>196</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: أنه يشترط فقه الراوي</td>
<td>196</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب هذا المذهب</td>
<td>196</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن الخلاف لفظي</td>
<td>197</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف بعض العلماء في هذا النوع</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>النوع الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، وبيانه مع الأمثلة</td>
<td>197</td>
</tr>
<tr>
<td>وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة</td>
<td>199</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف بعض العلماء من هذا النوع</td>
<td>199</td>
</tr>
<tr>
<td>النوع الثالث: أن يذكر النبي حكماً بعد سؤال</td>
<td>200</td>
</tr>
<tr>
<td>وجه كون ذلك إيماء</td>
<td>200</td>
</tr>
<tr>
<td>اعتراض على ذلك</td>
<td>200</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
<td>201</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف بعض العلماء من هذا النوع</td>
<td>201</td>
</tr>
<tr>
<td>التصديق عليه</td>
<td>201</td>
</tr>
<tr>
<td>النوع الرابع: أن يذكر وصفاً مع الحكم لو لم يقدر</td>
<td>202</td>
</tr>
<tr>
<td>التحليل به لما كان لذكراً فائدة</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>قسم هذا النوع، وأمثلة كل قسم</td>
<td>202</td>
</tr>
</tbody>
</table>

503
الموضوع

- النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لم نعلل به
  صار الكلام غير منتظم، بيان ذلك بالأمثلة ٢٠٤
  النوع السادس: ذكر الحكم مقررناً بوصف مناسب ٢٠٦
  احتمال الوصف المقرر بالحكم أن يكون هو العلة، أو لتضمه للعالة ٢٠٩
  بيان خلاف العلماء في ذلك ٢١٠
  أثر الخلاف ٢١١

- القسم الثاني: إثبات العلة الشرعية بالإجماع
  موقف العلماء من كون الإجماع مثبتاً للعالة ٢١٢
  بيان مذاهب العلماء في ذلك ٢١٠

- أثر الخلاف ٢١١
  القسم الثاني: إثبات العلة الشرعية بالإجماع
  موقف العلماء من كون الإجماع مثبتاً للعالة ٢١٣
  بيان مذاهب العلماء في ذلك ٢١٣
  بيان الراجح في ذلك، وسبب الترجيح ٢١٤
  نوعاً الإجماع على العلة ٢١٤
  أمثلة للعلة المجمع عليها ٢١٥

- بيان أنه ليس للمفترض المطالبة بتأثیر العلة في الأصل والفرع ٢١٨

- القسم الثالث: إثبات العلة الشرعية والاستنباط
  بيان المراد من ذلك ٢٢٠
  أنواع استنباط العلة ٢٢٠
  النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة ٢٢١
  تعريف المناسبة لغة ٢٢١
  تعريف المناسبة اصطلاحًا ٢٢١

٥٥٤
التقسيمات الأول من حيث تأثيره وعدم تأثيره له ثلاثة أنواع

سبب ذلك التقسيم

النوع الأول: المناسب المؤثر

تعريفه

أقسامه

القسم الأول أو الشيء الأول من المؤثر، وذكر أمثلته

القسم الثاني أو الشيء الثاني من المؤثر، وذكر أمثلته

لفرص بين قسمي المؤثر

النوع الثاني: المناسب الملائم

تعريفه، والتمثيل عليه

النوع الثالث: المناسب الغريب

تعريفه ومثاله

ملاحظات الوصف والحكم

أولاً: مراتب الحكم من حيث العموم والخصوص

ثانياً: مراتب الوصف من حيث العموم والخصوص

تعريفات أخرى للملائم والغريب

موقع بعض العلماء من المؤثر والملائم والغريب

بيان أن بعض العلماء قد قسوا القياس على المناسب المؤثر

دليل قصر القياس على المؤثر

الجواب عن قول أصحاب المذهب السابق، وبيان فساده من وجهين:

الوجه الأول

الوجه الثاني

الجواب عن دليل أصحاب المذهب السابق
الجواب عن دليل العبارة الأولى الواردة في دليلهم
الجواب عن دليل العبارة الثانية الواردة في دليلهم
تبنيه في ببيان قسمين آخرين من أقسام الوصف المناسب هما:
الوصف المناسب المرسل، تعريفه، ومثاله
الوصف المناسب الملف، تعريفه، ومثاله
النوع الثاني: إثبات العلة بالسير والتقسيم
تعريف السير والتقييم
تعريف السير والتقييم لغة
تعريف السير والتقييم اصطلاحاً
اعتراض على التسمية بالسير والتقييم
جواب
 أمثلة للسير والتقسيم
شروط صحة السير والتقييم
الشرط الأول: الإجماع على أن الحكم متعلق
دليل هذا الشرط
الشرط الثاني: أن يكون سببه حاصراً
كيف يحصر العلل
الشرط الثالث: إبطال العلل التي حصرها إلا واحدة
طرقة السير، وحذف الأوصاف غير الصالحة للتعليم بها
بيان أن النقض لا يكفي في إفساد علة خصمه
هل يفسد الوصف الذي ذكره المعترض بقول المستند: بحث فلم
أجد مناسبة بين ما ذكرت وبين الحكم؟
مناهب العلماء في ذلك

556
المذهب الأول: أنه لا يفسد، ودليله
المذهب الثاني: أنه يفسد، ودليله
إذا اتفق خصمان على فساد علة من سواهما، ثم أفسد أحدهما علة الآخر هل يكون ذلك دليلاً على صحة علته؟

تصوير هذه المسألة
المذاهب في ذلك
المذهب الأول: أنه يكون ذلك دليلاً على صحة علته
الدليل على ذلك
المذهب الثاني: أنه لا يكون ذلك دليلاً على صحة علته
دليل ذلك
الفرق بين السير والتقييم وتنقيح المناط
المذهب الأول: أنه لا فرق بينهما
المذهب الثاني: أنه لا يوجد فرق بينهما
اختلاف أصحاب المذهب الثاني في وجه الفرق بينهما على ثلاثة أقوال
قسم التقسيم
قسم الأول: التقسيم الحاصر
قسم الثاني: التقسيم المتشر
خلاف العلماء في إفادة القسم الثاني للعلية
المذاهب في ذلك
المذهب الأول: أنه حجة مطلقاً
المذهب الثاني: أنه ليس بحجة مطلقاً
المذهب الثالث: أنه حجة في الأحكام العملية
المذهب الرابع: أنه حجة للمستدل فقط
الموضوع

بيان أن المذهب الرابع هو الراجح

دليل ذلك

النوع الثالث: إثبات العلة بالدورة

تعريف الدورة لغة

تعريف الدورة اصطلاحاً

حجية الدورة

مذاهب العلماء في ذلك

المذهب الأول: أنه حجة، ويفيد ظن العلياء

ادلة أصحاب هذا المذهب

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، ولا يفيد ظن العلياء

ادلة أصحاب المذهب الثاني

الجواب عن ادلة أصحاب المذهب الثاني

الجواب عن دليلهم الأول

الجواب عن دليلهم الثاني

المذهب الثالث: أن الدورة لا يفيد العلياء إلا مع السير

الجواب عنه

المذهب الرابع: أن الدورة يفيد القطع بالعيلة

دليل أصحاب هذا المذهب

الجواب عنه

خلاف العلماء في التماسك بشهادت الأصول المفيدة للطرد والعكس

المذاهب في ذلك

المذهب الأول: أن شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس

ثبت بها العلياء

058
الموضوع

274 — دليل ذلك
275 — المذهب الثاني: أن شهادة الأصول لا تثبت به العلة
275 — دليل أصحاب هذا المذهب
276 — الجواب عنه
277 — المسألة الفاسدة في إثبات علة الأصل
277 — المسلم الأول: الاستدلال على صحة العلة باطرادا
278 — بيان أن هذا المسلك فاسد
278 — الدليل على ذلك
278 — اعتراض على ذلك
278 — جوابه
279 — المسلم الثاني: الاستدلال على صحة حكم الأصل

279 — السلامها عن علة تعارضها
279 — بيان أن هذا المسلك فاسد
280 — الدليل على ذلك
280 — اعتراض على ذلك
280 — جوابه
281 — حكم العلة إذا استلزمت مفسدة أو انحرام المناسبة
281 — هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة المساوية للمصلحة أو الراجحة عليها؟
281 — تحرير محل النزاع
282 — المذهب في ذلك
282 — المسلم الأول: أن المناسبة تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة
282 — دليل أصحاب هذا المذهب
284 — المسلم الثاني: أن المناسبة لا تبطل إذا مفسدة مساوية أو راجحة

009
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>أدلة أصحاب هذا المذهب</td>
<td>284</td>
</tr>
<tr>
<td>قياس الشبه</td>
<td>290</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريف الشبه لغة</td>
<td>290</td>
</tr>
<tr>
<td>أولًا: تعريف قياس الشبه في الاصطلاح</td>
<td>291</td>
</tr>
<tr>
<td>الت/MMرم الأول</td>
<td>291</td>
</tr>
<tr>
<td>أمثلة على الت/MMرم الأول</td>
<td>292</td>
</tr>
<tr>
<td>الت/MMرم الثاني</td>
<td>293</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان ذلك والفرق بين قياس الشبه وقياس الطرد</td>
<td>294</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الأول: قياس العلة</td>
<td>294</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الثاني: قياس الطرد</td>
<td>295</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الثالث: قياس الشبة</td>
<td>296</td>
</tr>
<tr>
<td>حكم كل واحد من الأقسام الثلاثة من حيث الصحة والحجية وعدهمها</td>
<td>297</td>
</tr>
<tr>
<td>الخلاصة في بيان قياس الشبه</td>
<td>299</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريفات أخرى لقياس الشبه، و بيان الراجع منها</td>
<td>300</td>
</tr>
<tr>
<td>المذاهب في ذلك</td>
<td>300</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: أن قياس الشبه حجة وصحيح</td>
<td>301</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: أن قياس الشبه ليس بحجة</td>
<td>301</td>
</tr>
<tr>
<td>تنبيه في تحقيق مذهب الإمام الشافعي</td>
<td>302</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب المذهب الأول</td>
<td>304</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلة أصحاب المذهب الثاني، والأجوبة عنها</td>
<td>305</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان الراجع من المذهبين السابقين</td>
<td>305</td>
</tr>
<tr>
<td>سبب الترجيح</td>
<td>305</td>
</tr>
<tr>
<td>تنبيه في بيان مذهبين آخرين في المسألة</td>
<td>560</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الموضوع

- قياس الدلالة ................................................. 306
- بيان أقسام القياس من حيث ذكر العلة فيه وعدم ذكرها .............. 306
- القسم الأول: القياس العلة، معناه وأمثلته .................. 306
- القسم الثاني: القياس في معنى الأصل، معناه وأمثلته .......... 310
- المذهب في ذلك ........................................... 315
- المذهب الأول: لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس ....... 316
- دليل أصحاب المذهب الأول .................................. 316
- المذهب الثاني: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس .......... 318
- دليل أصحاب المذهب الثاني .................................. 318
- جوابه .......................................................... 319

هل يشترط في الأصل المقيس عليه أن يجمع عليه كل الأمة،
أو يكفي اتفاق الخصمين؟ ............................................ 319
- المذهب في ذلك .............................................. 319
- المذهب الأول: أنه يشترط في الأصل أن يجمع عليه كل الأمة .... 319
- دليل أصحاب هذا المذهب ........................................ 320
- المذهب الثاني: أنه لا يشترط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقاً
على من كل الأمة، بل يكفي أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين ... 322
- الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول ....................... 323
- حكم الأصل إذا كان متصوصاً عليه، وقد اختلف فيه بين الخصمين
فهل يجوز القياس عليه؟ ........................................... 325
- المذهب في ذلك .............................................. 326
- المذهب الأول: يجوز القياس على الأصل وحكمه إذا كان متصوصاً عليه،
وإن خالف فيه أحد الخصمين .................................. 326
الموضوع

المذهب الثاني: لا يجوز القياس على الأصل المختلف فيه

327
- وإن كان منصوصاً عليه
327
- دليل أصحاب المذهب الثاني
328
- دليل أصحاب المذهب الأول
329
- اعتراض على ذلك الدليل
329
- جوابه
306
- القسم الثالث: قياس الدلالة
307
- تعريف قياس الدلالة
307
- الأمثلة على هذا القياس
309
- أركان القياس
309
- تعريف الركن لقة
309
- تعريف الركن إصلاحاً
309
- الفرق بين الركن والشرط
309
- بيان المراد بالأركان هنا
310
- بيان الركن الأول وهو: الأصل
310
- بيان الركن الثاني وهو: الفرع
310
- بيان الركن الثالث وهو: العلة
311
- بيان الركن الرابع وهو: الحكم
311
- بيان شروط كل ركن من أركان القياس السابقة
311
- شروط الأصل
312
- الشرط الأول: كونه ثابتاً بالنص أو الاتفاق
313
- عدم جواز القياس على ما لا نص فيه وما لم يتفق عليه
313
- دليل ذلك
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>حكم القياس على أصل ثبت بالإجماع</td>
<td>314</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: يجوز القياس على الأصل الثابت بالإجماع</td>
<td>314</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلاء أصحاب هذا المذهب</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: أنه لا يجوز القياس على الأصل الثابت بالإجماع</td>
<td>315</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب المذهب الثاني</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>حكم القياس على الأصل الثابت بالقياس</td>
<td>315</td>
</tr>
<tr>
<td>الشرط الثاني - من شروط الأصل - كون الحكم الأصل مقبول المعنى</td>
<td>329</td>
</tr>
<tr>
<td>بقية شروط الأصل</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>شروط الركن الثاني وهو: الحكم</td>
<td>330</td>
</tr>
<tr>
<td>الشرط الأول: نسائي حكم الأصل مع حكم الفرع</td>
<td>331</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل هذا الشرط</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>إذا خالف حكم الفرع حكم الأصل فلا يجوز القياس</td>
<td>332</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلاء ذلك</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>صور مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل</td>
<td>333</td>
</tr>
<tr>
<td>الشرط الثاني - من شروط الحكم - أن يكون الحكم شريعاً</td>
<td>334</td>
</tr>
<tr>
<td>شرط الركن الثالث - وهو الفرع - كون علة الأصل موجودة في الفرع</td>
<td>335</td>
</tr>
<tr>
<td>سبب اشترط ذلك</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>هل يشترط في الفرع تقديم الأصل عليه؟</td>
<td>336</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: يشترط تقديم الأصل على الفرع في الثبوت</td>
<td>337</td>
</tr>
</tbody>
</table>

563
الموضوع

- دليل ذلك
- المذهب الثاني: يشترط ذلك القياس العلة فقط
- عدم اشتراك القطع في وجود العلة في الفرع
- شروط الركن الرابع - وهي العلة -
- حكم التعليل بالحكم الشرعي
- المذهب في ذلك
- المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
- أدة أصحاب المذهب الأول
- المذهب الثاني: لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
- العلة تكون وصفًا عارضاً ولازماً ومن أفعال المكلفين

هل يشترط في العلة أن تكون وصفًا واحدًا أو يجوز التعليل بالأوصاف المركبة؟

- المذهب في ذلك
- المذهب الأول: لا يشترط ذلك
- أدة ذلك
- المذهب الثاني: أنه يشترط أن تكون العلة ذات وصف واحد
- جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم والنهي
- تحرير محل النزاع

- أولًا: جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي عند الجمهور
- ثانياً: جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي بالاتفاق
- ثالثًا: تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فيه خلاف
- المذهب في ذلك
- المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي

564
الموضوع

- أدلـة أصحاب هذا المذهب
- المذهب الثاني: لا يجوز ذلك
- هل تـشترط في العلة المناسبة؟
- المذاهب في ذلك
- المذهب الأول: لا تـشترط في العلة المناسبة
- المذهب الثاني: تـشترط في العلة المناسبة
- بيان أن الحق هو المذهب الثاني وهو: أنه لا يجوز أن يعلـل إلا بالـمناسب
- دـليل ذلك
- جواز كون العلة غير موجودة في مـحل الحكم
- حكم التعـلـيل بالـعة القاصرة، أو هل تـشترط في صحة العلة أن تكون مـتعدية؟
- بيان المراد بالـعة المـتعدية والـقصرة
- تـحرير مـحل النزاع
- المذاهب في ذلك
- المذهب الأول: لا يصح التعـلـيل بالـعة القاصرة المستـنبطـة
- أدلـة أصحاب المذهب الأول
- المذهب الثاني: يصح التعـلـيل بالـعة القاصرة المستـنبطـة
- أدلـة أصحاب هذا المذهب
- ما أجبـه بعـما قاله أـصحاب المذهب الأول
- إذا تـعارض وصـفان قاصر ومتـعدي فهل القاصر يمنع التعـلـيل بالمـتعدـي؟
- المذهب الأول: أن الحكم لا يـتعدـى
- دـليل ذلك
الموضوع

المذهب الثاني: أن الحكم يتعدي
بيان أن هذا هو الحق
دليل ذلك
هل اطراد العلة شرط لصحةها؟
تعريف الاطراد لغاية
تعريف الاطراد اصطلاحاً
المذاهب في ذلك
المذهب الأول: أن الاطراد شرط لصحة لائحة
المذهب الثاني: أن الاطراد ليس شرط لصحة العلة
أدلة أصحاب المذهب الثاني
المذهب الثالث: الفرق بين المنصوص عليها، والمستنبطة في ذلك
أدلة عدم نقض العلة المنصوص عليها بخلاف الحكم عنها
دليل نقض العلة المستنبطة بخلاف الحكم عند وجودها
الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني
بيان الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوص عليها
طريق الخروج عن عهدة نقض العلة
تبنيه في بيان أن المسألة فيها مذاهب أكثر مما ذكر
تبنيه آخر في بيان أن العلماء اختلفوا في الخلاف في هذه المسألة
هل هو لفظي أو معنوي؟
أضرب تخلف الحكم عن العلة
الضرب الأول: ما علم أن هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس
بيان أنه لا فرق بين العلة المقطعة والعلة المظلومة
лимثلة للعلة المقطعة

566
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>الصفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>أمثلة للعيلة المقطوعة</td>
<td>385</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن تلك الأمثلة لا تنفي العيلة</td>
<td>380</td>
</tr>
<tr>
<td>اعتراض على ذلك</td>
<td>386</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
<td>387</td>
</tr>
<tr>
<td>الضرب الثاني: تخلف الحكم عن العيلة بسبب معارضة علة أخرى</td>
<td>392</td>
</tr>
<tr>
<td>بيانه، والأمثلة عليه</td>
<td>392</td>
</tr>
<tr>
<td>الضرب الثالث: تخلف الحكم عن العيلة لفوات محل العيلة</td>
<td>393</td>
</tr>
<tr>
<td>أو فوات شرطها</td>
<td>393</td>
</tr>
<tr>
<td>بيانه بالأمثلة</td>
<td>394</td>
</tr>
<tr>
<td>هل يكلف المعلل على ثبوت الحكم بوجود عينة الاحتراز من هذا؟</td>
<td>395</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>395</td>
</tr>
<tr>
<td>تخلف الحكم عن العيلة في غير تلك الأضراب هل يقضي العيلة؟</td>
<td>395</td>
</tr>
<tr>
<td>مذهب العلماء في ذلك</td>
<td>396</td>
</tr>
<tr>
<td>المستنئ من قاعدة القياس هل يقاس عليه؟</td>
<td>396</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الأول: ما عقل معناه فيجوز أن يقاس عليه عند الجمهور</td>
<td>396</td>
</tr>
<tr>
<td>أمثلة على القياس على المستنئ من قاعدة القياس</td>
<td>397</td>
</tr>
<tr>
<td>القسم الثاني: ما لم يعقل معناه فلا يجوز القياس عليه اتفاقاً</td>
<td>397</td>
</tr>
<tr>
<td>التحليل بالتفقي</td>
<td>401</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان المذهب في ذلك</td>
<td>401</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: يجوز أن تكون العيلة نفي صفة</td>
<td>401</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: لا يجوز إثبات الحكم بالوصف العدمي</td>
<td>401</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل أصحاب المذهب الثاني</td>
<td>402</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلائل أصحاب المذهب الأول</td>
<td>406</td>
</tr>
</tbody>
</table>
ال موضوع

بيان المذهب الراجح

بيان المراد بهذه المسألة

بيان أن العلماء اختلفوا في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة على مذهب

المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم بعللتين فأكثر

دليلهم على ذلك

اعترض عليه

جوابة

اعترض آخر عليه

جوابة

المذهب الثاني: لا يجوز تعليل الواحد بعلل مختلفة

المذهب الثالث: يجوز في الموصولة، دون المستندة

المذهب الرابع: يجوز في المستندة، دون الموصولة

القياس في الأسباب

بيان المراد من ذلك

بيان خلاف العلماء في جريان القياس في الأسباب

المذهب الأول: يجري القياس في الأسباب

المذهب الثاني: لا يجري القياس في الأسباب

أدلة أصحاب المذهب الثاني

دليل أصحاب المذهب الأول
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>اعتراض عليه</td>
<td>447</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>اعتراض آخر عليه</td>
<td>448</td>
</tr>
<tr>
<td>جوابه</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>القياس في الشروط والموانع</td>
<td>431</td>
</tr>
<tr>
<td>معنى القياس في الشروط، وأمثلته</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>معنى القياس في الموانع، وأمثلته</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الدليل على جواز القياس في الشروط والموانع</td>
<td>432</td>
</tr>
<tr>
<td>القياس في الكفارات والحدود</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>بيان ذلك القياس بالأمثلة</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المذاهب في ذلك</td>
<td>433</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: يجوز القياس في الكفارات والحدود</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: لا يجوز القياس في الكفارات والحدود</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>أدلّة أصحاب المذهب الثاني</td>
<td>434</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلّة أصحاب المذهب الأول</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الجواب عن أدلّة أصحاب المذهب الثاني</td>
<td>437</td>
</tr>
<tr>
<td>القياس في الرخص</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>بيان المراد من ذلك</td>
<td>439</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان أن العلماء اختلفوا في جريان القياس في الرخص</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المذاهب في ذلك</td>
<td>440</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: يجوز إثبات الرخص بالقياس</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>أدلّة أصحاب هذا المذهب</td>
<td>440</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: لا يجوز القياس في الرخص</td>
<td>441</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>صفحه</td>
</tr>
<tr>
<td>---------------------------------------------</td>
<td>-------</td>
</tr>
<tr>
<td>أدلّة أصحاب هذا المذهب والأجوبة عنها</td>
<td>441</td>
</tr>
<tr>
<td>إجراء القياس في النفي</td>
<td>442</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان ضربي النفي</td>
<td>442</td>
</tr>
<tr>
<td>الضرب الأول: النفي الطارئ، تعريفه، ومثله</td>
<td>443</td>
</tr>
<tr>
<td>الضرب الثاني: النفي الأصلي، تعريفه، ومثله</td>
<td>443</td>
</tr>
</tbody>
</table>

الأسئلة الواردة على القياس

أو "قوادح القياس"

<p>| بيان معنى الأسئلة، والقواعد، والاعتراضات، والمستدل والمعترض | 444   |
| بيان وذكر القوادح والأسئلة سردًا                        | 445   |
| بيان منهج الجمهور في ذكرهم للقواعد، واختلافهم في ذلك  | 446   |
| بيان منهج الحنفية في ذكرهم للقواعد                    | 447   |
| السؤال الأول: الاستفسار                                 | 447   |
| بيان معناه                                                | 448   |
| بيان كيف يجاب عنه مع الأمثلة                           | 449   |
| السؤال الثاني: لم فساد الاعتبار                         | 449   |
| بيان معناه                                                | 450   |
| بيان كيف يجاب عن سؤال الاعتبار                         | 449   |
| بيان معناه                                                | 450   |
| بيان كيف يجاب عن سؤالهم الاعتبار                       | 450   |
| السؤال الثالث: فساد الوضع                               | 450   |
| بيان معناه                                                | 450   |
| بيان كيف يجاب عنه                                       | 450   |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>455</td>
<td>السؤال الرابع: المنع</td>
</tr>
<tr>
<td>456</td>
<td>بيان معناه</td>
</tr>
<tr>
<td>456</td>
<td>بيان أنواعه</td>
</tr>
<tr>
<td>456</td>
<td>النوع الأول: منع حكم الأصل</td>
</tr>
<tr>
<td>456</td>
<td>بيان معاناة مع الأمثلة</td>
</tr>
<tr>
<td>457</td>
<td>خلاف العلماء في انتقاء المستند عند توجه هذا المنع</td>
</tr>
<tr>
<td>457</td>
<td>المذهب الأول: أن المستند ينقض</td>
</tr>
<tr>
<td>457</td>
<td>دليل ذلك</td>
</tr>
<tr>
<td>457</td>
<td>المذهب الثاني: أن المستند لا ينقض</td>
</tr>
<tr>
<td>457</td>
<td>بيان أن هذا المذهب هو الصحيح</td>
</tr>
<tr>
<td>457</td>
<td>دليل ذلك</td>
</tr>
<tr>
<td>458</td>
<td>المذهب الثالث: التفصيل</td>
</tr>
<tr>
<td>458</td>
<td>النوع الثاني: منع وجود العلة في الأصل</td>
</tr>
<tr>
<td>460</td>
<td>النوع الثالث: منع كون الوصف علة</td>
</tr>
<tr>
<td>460</td>
<td>معناه مع الأمثلة</td>
</tr>
<tr>
<td>461</td>
<td>بيان كيف يجاب عن منع المعترض كون الوصف علة</td>
</tr>
<tr>
<td>461</td>
<td>خلاف العلماء في قبول هذا المنع من المعترض</td>
</tr>
<tr>
<td>461</td>
<td>المذهب الأول: أنه مقبول، وهو الصحيح، ودليله</td>
</tr>
<tr>
<td>461</td>
<td>المذهب الثاني: أنه غير مقبول</td>
</tr>
<tr>
<td>461</td>
<td>دليل ذلك</td>
</tr>
<tr>
<td>462</td>
<td>الجواب عنه</td>
</tr>
<tr>
<td>462</td>
<td>النوع الرابع: منع العلة في الفرع</td>
</tr>
<tr>
<td>462</td>
<td>بيان معناه</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الالمحمد: أنه يتثرى التماوي في الاحتمالات التي يذكرها المتعثر
468
- دليل ذلك
469
- المذهب الثاني: لا يتثرى التساوي في الاحتمالات
470
- دليل ذلك
470
- بيان كيف يجيب المستدل عن سؤال التقسيم؟
474
- بيان خلاف العلماء في سؤال التقسيم من حيث قبوله وعدمه
474
- المذهب في ذلك:
474
- المذهب الأول: أنه لا يقبل
475
- أذلة أصحاب هذا المذهب
475
- المذهب الثاني: أنه يقبل
475
- بيان أن هذا المذهب هو الحق
475
- دليل ذلك
475
- السؤال السادس: المطلب
476
- بيان معناه مع الأمثلة
<table>
<thead>
<tr>
<th>الموضوع</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>بيان كيف يجاب عن سؤال المطالبة</td>
<td>476</td>
</tr>
<tr>
<td>السؤال السابع: القض</td>
<td>477</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان معاينة مع الأمثلة</td>
<td>477</td>
</tr>
<tr>
<td>خلاف العلماء في وجوب الاحتراز عن صورة النقض</td>
<td>478</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>478</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: يجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض</td>
<td>478</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل ذلك</td>
<td>478</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: لا يجب الاحتراز</td>
<td>479</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل ذلك</td>
<td>479</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثالث: التفصيل</td>
<td>479</td>
</tr>
<tr>
<td>بيان كيف يجب المستدل عن سؤال النقض</td>
<td>479</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة: هل للمعترض أن يذكر دليلًا على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض؟</td>
<td>481</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>481</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الأول: ليس للمعترض أن يدلل على وجود العلة</td>
<td>481</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل ذلك</td>
<td>482</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب الثاني: للمعترض أن يدلل على وجود العلة</td>
<td>482</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة: سبكي المستدل في دفع النقض أن يقول: لا أعرف الرواية فيها</td>
<td>483</td>
</tr>
<tr>
<td>دليل ذلك</td>
<td>483</td>
</tr>
<tr>
<td>بقية طرق جواب المستدل عن سؤال النقض</td>
<td>484</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة: هل يكفي المستدل أن يبين معنى تناسب اتفاء الحكم في صورة النقض؟</td>
<td>485</td>
</tr>
<tr>
<td>المذهب في ذلك</td>
<td>485</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الموضوع

- المذهب الأول: أنه يكفي ذلك
  485
- دليل ذلك
  485
- المذهب الثاني: أنه لا بد أن يبين وجود المانع
  486
- دليل ذلك
  486
- جوابه
  487
- مسألة: النقض إما أن يتوجه إلى أصل المستدل إلى النقض
  فما حكم ذلك؟
  487
- مسألة: ما الحكم إذا قال المعارض: دليل عليه وصفك موجود في صورة النقض؟
  489
- الكسر
  490
- تعرفه لغة
  490
- تعرفه اصطلاحاً، وأمثلته
  490
- بيان خلاف العلماء في كون الكسر ناقضاً للعلة
  491
- المذاهب في ذلك
  491
- المذهب الأول: أنه لا يصح أن يكون ناقضاً للعلة
  492
- دليل ذلك
  492
- المذهب الثاني: أن الكسر يعتبر قدحاً ونافضاً للعلة
  492
- دليل ذلك
  493
- جوابه
  493
- مسألة: إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر
  493
- فهل ينفع النقض عن عليه بذلك؟
  493
- المذاهب في ذلك
  494
- المذهب الأول: أنه لا ينفع به النقض
  494
الموضوع

- المذهب الثاني: أنه يندفع به النقض 494
- دليل أصحاب المذهب الثاني 495
- دليل أصحاب المذهب الأول 495
- بيان صحة المذهب الأول 495
- مسألة: إذا احترز عن نقض الولاء بذكر شرط الحكم بأن قيده
- بشرط أو وصف هل يندفع النقض بذلك أولاً؟ 496
- تصوير المسألة بالمثال 496
- المذهب في ذلك 496
- المذهب الأول: أن النقض يندفع بذلك 496
- دليل ذلك 496
- المذهب الثاني: أن النقض يندفع بذلك 497
- الدليل على ذلك 497
- السؤال الثامن: القلب 498
- تعريف لغة 498
- تعريف اصطلاحاً 499
- أقسامه 499

القسم الأول: أن بين الم contrario أن دليل المستدل يدل على مذهب
- هو فقط، بيانه مع الأمثلة 500
- المذهب الثاني: أن يتعرض الم contrario لبطلان مذهب خصمه 500
- الفرق بين القلب والمعارضة 502
- بيان كيف يجيب المستدل عن سوال القلب 503
- السؤال التاسع: المعارضة 503
- تعريف لغة 504
الموضوع

- تعريفها اصطلاحاً
- أقسام المعارضة
- القسم الأول: المعارضة في الأصل
- بيان معناها مع الأمثلة
- مسألة: الوصف أو المعنى الذي أبداه المعتضد في الأصل هل يلزم المستند الاحتراز عنه في دليل بحذفه أو لا؟
- المذهب في ذلك
- المذهب الأول: أنه لا يلزم المستند حذف المعنى الذي أبداه المعتضد
- الأدلة على ذلك
- المذهب الثاني: أنه يلزم المستند حذف المعنى الذي ذكره المعتضد في دليله
- دليل ذلك
- بيان كيف يجب المستند عن سؤال المعارضة في الأصل
- القسم الثاني - من أقسام المعارضة -: المعارضة في الفرع
- بيان سؤال المعارضة في الفرع
- مسألة: ما الذي يحتاجه المعتضد إذا كان وصفه الذي أبداه يمنع الحكم في الفرع؟
- مسألة: إن كان وصف المعتضد الذي ذكره يمنع سببية الوصف الذي
- UTIL به المستند فما الحكم؟
- الفرق بين المعارضة في الفرع، والمعارضة في الأصل
- اختلاف العلماء في قبول سؤال المعارضة في الفرع وعدم قبوله
- المذاهب في ذلك
المذهب الأول: أن المعارض في الفرع لا تقبل
520

دليل ذلك
521

المذهب الثاني: أن المعارضة في الفرع تقبل
521

دليل ذلك
521

السؤال العاشر: عدم التأثير
522

تعريفه
522

أقسامه
522

القسم الأول: عدم التأثر في الأصل، بيانه مع الأمثلة
523

خلاف العلماء في اعتبار هذا القسم
524

المذهب الأول: أنه لا يعتبر فادحاً في العلة
524

دليل ذلك
524

المذهب الثاني: أنه لا يعتبر فادحاً ومقبولاً
524

دليل ذلك
524

القسم الثاني: عدم التأثير في الوصف، بيانه وأمثلته
524

مسألة: إذا أشار الوصف المذكور إلى اختصاص الحكم
526

بعض صوره فهل يقبل؟
526

السؤال الحادي عشر: التركيب
526

تعريف والמצא عليه
527

خلاف العلماء في صحة التماسك بالقياس المركب
527

المذهب الأول: لا يصح التماسك بالقياس المركب
528

دليل ذلك
529

السؤال الثاني عشر: القول بالموجب
530
العنوان

- تعريفه، والأمثلة عليه
- بيان أن هذا السؤال هو آخر الأسئلة
- موارد القول بالموجب
- المورد الأول: ورود القول بالموجب على إبطال مأخذ المعتذر
- فيدفع المعترض عن مذهبه
- بيان كيف يجب المستدل عن سؤال القول بالموجب
- في هذا المورد
- الخلاف في تكليف المعترض ذكر مستند القول بالموجب
- المذهب الأول: أنه يكلف بذكر مستنده
- دليل ذلك
- المذهب الثاني: أنه لا يكلف بذكر مستنده
- دليل ذلك
- بيان أن الراجح هو المذهب الأول
- سبب الترجيح
- المورد الثاني: من موارد القول بالموجب، ورود القول بالموجب
- من المعترض إبطالاً لمذهب المستدل
- طريقة المستدل في الدفاع عن هذا المورد
- بيان أنه لو أورد المعترض القول بالموجب على وجه يغير
- الكلام فلا يتوجه
- اعتراضات أخرى علىقياس
- خلاف العلماء في وجب ترتيب هذه الأسئلة والقوادح
- المذهب الأول: أنه لا يجب ترتيب الأسئلة والاعتراضات
- دليل ذلك

578
المذهب الثاني: أنه يجب ترتيب ذلك .................. 541
دليل ذلك ........................................ 541
بيان أن الراجح هو المذهب الأول ............... 541
سبب الترجيح ...................................... 541