على منهاج نظر العقل يجب وزنه بالموازين الخمسة[1]، لا يخالف النظر العقلي إلا في أمر واحد وهو أن الظن ــ ها هنا ــ في حق وجوب العمل كالقطع في العقليات وإقامة الظن مقام العلم في وجوب العمل، وطلب الظن من الطرق النظرية التي ذكرناها لم نعرفه ـ أيضًا ــ بقياس بل بأدلة قطعية أصولية، فأين استعمال القياس في هذه المواضع؟ وهي أكثر من تسعة أعشار الفقه، وهو بيان أحد فنّي النظر.

الفصل[2] الثاني

في تنقيح[3] مناط الحكم فيما يسميه الفقهاء أصل القياس

[اعلم][4] أن العلة إذا ثبتت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنه إذا ثبت أن الطعم علة انتظم منه أن يقال: «كل مطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فكان ربويا»، وإذا ثبت أن السكر علة انتظم أن يقال: «كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حراماً»، وكذلك في كل علة دل الدليل على كونها مناطاً للحكم فينتظم منها قضية عامة كلية تجري مجرى عموم لفظ الشارع، [٩/ ب] بل أقوى؛ لأن عموم اللفظ معرّض للتخصيص، والعلة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها فلم يتطرق إليها

---

(١) في الأصل: الخمس.

(٢) وفيه الكلام على الفن الثاني.

(٣) راجع: شفاء الغليل / ١٣٠، ٤١١، والمستصفى ٢/ ٢٣١، وروضة الناظر / ٢٧٧، وشرح مختصر الروضة ٣/ ٢٣٧، والموافقات ٤/ ٩٥، والإحكام للآمدي ٣/ ٣٠٣، وشرح تنقيح الفصول/ ٣٨٨، والمنتهى ١٤٥، والمحصول ٢/ ٢/ ٢٩, ٣١٥، وقد ذكر الغزالي تنقيح المناط في كتابه المستصفى وقال: مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم. وراجع ما ذكرته في هامش (١) ص ٣٧.

(٤) ما بين المعقوفتين انطمس مكانه في الأصل. وقد اجتهدت في إثباته معتمداً على سياق الكلام وعلى غالب عادة الغزالي في بداياته لفصول هذا الكتاب.

تخصيص؛ إذْ يكون تخصيصها نقضا[1] لعمومها.

وهذا واضح، وإنما الشأن في بيان أن إثبات العلة وإجراءها في الفروع هو يستند إلى التوقيف، فلا قياس إلا وهو توقيف، فنقول ـ وبالله التوفيق ـ:

---

(١) راجع مسألة (تخصيص العلة ونقضها به) في: المنخول / ٤٠٤، وشفاء الغليل / ٤٥٨، والمستصفى ٢/ ٣٣٦، وروضة الناظر / ٣٢٣، والمسودة / ٤١٢، وأصول السرخسي ٢/ ٢٠٨، وكشف الأسرار ٤/ ٣٢، وتيسير التحرير ٤/ ٦، والمنتهى / ١٢٦، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٩، والمعتمد / ٨٢١، والبرهان / ٧٩٦، ٩٩٨، والتبصرة/ ٤٦٦، والإحكام للآمدي ٣/ ٢١٨، وإحكام الفصول/ ٦٥٤، وشرح اللمع/ ٨٨١، وشرح العمد٢/ ١٣١، والتلخيص لإمام الحرمين/ ١٨٧أ.

وقد أطلق الغزالي ــ هنا ــ القول بأن تخصيص العلة نقض لها. ولكنه في كتبه (المنخول، وشفاء الغليل، والمستصفى) يحكي اختلاف الأصوليين في المسألة، ثم يبين اختياره بتفصيل يذكره، وهذه خلاصة لما ذكره في المستصفى ـ آخر كتبه الأصولية ـ قال: اختلفوا في تخصيص العلة، ومعناه: أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فساد العلة وانتقاضها أو يبقها علة ولكن يخصصها بما وراء موقعها؟ فقال قوم: إنه ينقض العلة ويفسدها ويبين أنها لم تكن علة؛ إذ لو كانت لا طّردت ووجد الحكم حيث وجدت، وقال قوم: تبقى علة فيما وراء النقض، وتخلف الحكم عنها يخصصها كتخلف حكم العموم فإنه يخصص العموم بما وراءه. وقال قوم: إن كانت العلة مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت، وإن كانت منصوصًا عليها تخصصت ولم تنتقض.

ثم قال: وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول: تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها، وهو الذي يسمى نقضًا، وهو قسمان:

١ ــ ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس، فلا يرد نقضاً ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى، ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو مظنونة.

٢ ـ ما لا يعلم أنه ورد مورد الاستثناء، وهو قسمان:

أ ـ أن يرد على العلة المنصوصة: فلا يتصور هذا إلا بأن ينعطف منه قيد على العلة ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة... فإن لم تكن كذلك فيحب تأويل التعليل؛ إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم.

ب ـ أن يرد على العلة المظنونة: فإن انقدح جواب عن محل النقض من طريق الإخالة إن كانت العلة مخيلة أو من طريق الشبه إن كانت شبهاً فهذا يبين أن ما ذكرناه أولاً لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض، أما إذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلة وأمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبهية يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل =

نحن لا نلحق المسكوت عنه بالمنطوق به إلا بالتوقيف، ولا نثبت الحكم فيما سكت عنه الشارع كما لا نثبت الاسم في اللغة فيما سكت عنه الواضع، ولكن إذا عرفنا من الواضع أن تصريف مصدر الفعل: فَعَلَ يَفْعَل فِعْلاً، فهو فاعل، وذاك مفعول، والأمر افْعل، والنهي لا تفعل، وقال: «حكمي [في][1] المصدر الواحد حكمي في المصادر كلها»، فإذا قلنا في مصدر المنع: «مَنَعَ يمنع مَنْعًا، فهو مانع، وذاك ممنوع، والأمر امنع، والنهي لا تمنع»، وكنا لا نسمع منه تصريف المنع، ولكنّا سمعناه أنه قال: «حكمي في المصدر الواحد حكمي في المصادر كلها إلا ما نصصت فيه على الاستثناء» فليت شعري[2] يكون هذا تصريفاً بالتوقيف من واضع اللغة أو بالرأي والقياس من عند أنفسنا؟ فلا يشك العاقل أنه توقيف محض.

فكذلك إذا حكم الشارع بأحكام متفرقة في آحاد معينة، ثم قال: (حكمي في الواحد حكمي[3] في الجماعة)[4]، ثم قال للأعرابي ـ الذي قال: هلكت

= للمتناظرين، لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلة الانتقاض والفساد أو التخصيص؟ هذا عندي في محل الاجتهاد، ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه.

الوجه الثاني لانتفاء حكم العلة: أن ينتفي لا لخلل في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة... فهذا النمط لا يرد نقضاً على المناظر، ولا يبين لنظر المجتهد فساداً في العلة، لأن الحكم ـ ها هنا ـ كأنه حاصل تقديراً.

الوجه الثالث: أن يكون النقض مائلاً عن صوب جريان العلة، ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها... فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها، فهو مائل عن صوب نظره، أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط؟ هذا مما اختلف الجدليون فيه، والخطب فيه يسير، فالجدل شريعة وضعها الجدليون، وإليهم وضعها كيف شاءوا، وتكلف الاحتراز أجمع لنشر الكلام. راجع: المستصفى ٢/ ٣٣٦ وما بعدها.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق، وسترد في كلام المؤلف بعد قليل.

(٢) ليت شعري: أي ليتني علمت، أو ليت علمي، والخبر محذوف أي: حاضر أو محيط، يقال: أشعره الأمر وأشعره به أي: أعلمه إياه. انظر: لسان العرب ٦/ ٧٧ (شعر).

(٣) في الأصل: حكم.

(٤) في المقاصد الحسنة/ ١٩٢ ـ ١٩٣، وكشف الخفاء ١/ ٤٣٦: حديث «حكمي على الواحد =

وأهلكت؛ واقعت أهلي في نهار رمضان ـ: (أَعْتِقْ رقبة)[1]، فجاءنا أعرابي آخر في ذلك اليوم فأوجبنا عليه الإعتاق: كان هذا حكمًا بعموم قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة)، لا يفارق الأعرابي الثاني الأعرابي الأول إلا في أن حكم الأول فهمناه[2] بلفظة واحدة وهو قوله: (أعتق)، وحكم الثاني عرفناه بمجموع لفظين: أحدهما: قوله للأعرابي: (أعتق)، والثاني: قوله: (حكمي في

= حكمي على الجماعة» ليس له أصل بهذا اللفظ، كما قاله العراقي في تخريجه، وسئل عنه المزي والذهبي، فأنكراه ــ وفي الأسرار المرفوعة / ١٨٨: وقال الزركشي: لا يعرف ـ نعم يشهد له ما رواه الترمذي والنسائي من حيث أميمة بنت رقيقة، فلفظ النسائي: «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة» ولفظ الترمذي: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة» ــ أقول: الذي وجدته في سنن النسائي هو اللفظ الأخير ـ وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجها؛ لثبوتها على شرطهما. . وفي كشف الخفاء ١/ ٤٣٦ ــ ٤٣٧: وقال ابن قاسم العبادي في شرح الورقات الكبير: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» لا يعرف له أصل بهذا اللفظ ـ كما صرحوا به ـ مع أنهم أولوه بأنه محمول على أنه يعم بالقياس. ويغني عنه ما رواه ابن ماجه، وابن حبان، والترمذي ـ وقال: «حسن صحيح» ــ من قوله ـ ﷺ ـ في مبايعة النساء: «إني لا أصافح النساء، وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة» انتهى. وفي الفوائد المجموعة للشوكاني/ ٢٠٠: حديث «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ذكره أهل الأصول في كتبهم الأصولية، واستدلوا به فأخطأوا. وفي معناه ــ مما له أصل ـ: «إنما مبايعتي لامرأة كمبايعتي لمائة امرأة» وهو في الترمذي. وانظر: سنن الترمذي ٣/ ٧٧، وفيض القدير ٣/ ١٦، وسنن النسائي ٧/ ١٤٩، وسنن ابن ماجه/ ٩٥٩ـ وليس فيها «وما قولي لامرأة واحدة. . .» ـ والمعتبر للزركشي/ ١٥٧.

(١) قصة الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان رواها أبو هريرة. وقد أخرج الحديث البخاري في صحيحه ٣/ ٣٢ ـ ٣٣، ١٦٠، ٧/ ٦٦، ٨/ ١٤٤ ـ ٤٥، ومسلم في صحيحه / ٧٨١ ـ ٧٨٤، وأبو داود في سننه ٢/ ٧٨٣ ــ ٧٨٦، والترمذي في سننه ٢/ ١١٣ ـ ١١٤ وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه / ٥٣٤، والدارمي في سننه ١/ ٣٤٣ ــ ٣٤٤، وأحمد في مسنده ٢/ ٢٣١، ٢٨١، ٥١٦، والبيهقي في سننه ٤/ ٢٢١ وما بعدها.

وقال الزركشي في المعتبر / ٢١٤: (واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال: أعتق رقبة) هو في الكتب الستة، لكن بغير هذه الصيغة، أما بهذه الصيغة ففي سنن ابن ماجه. فانظر: سنن ابن ماجه/ ٥٣٤.

(٢) في الأصل: فهمنا.

الواحد حكمي في الجماعة)، فإذا عرفت هذا فلو كان الأعرابي الأول جاء في اليوم الأول من رمضان، وجاء آخر في اليوم العاشر مثلاً، أوجبنا الكفارة عليه؛ لأن الأيام ـ أيضاً ـ[1] فيها واحد وجماعة، فنفهم أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة، ويكون مستندنا هذا.

وإذا سأله سائل عن السهو في صلاة الظهر فقال: «اسجد سجدتين»، فنحن نحكم في صلاة العصر بمثله؛ لأن الصلوات كثيرة ولها واحد وجماعة، فحكمه في الواحد يكون حكماً في الجماعة.

فإن قيل: هذا في محل النظر؛ لأنه حكم في الظهر، والعصر صلاة أخرى تتميز بصفتها عن الظهر، لا كأعرابي ثانٍ بالإضافة إلى الأول لأنه مثله، ولا كاليوم العاشر من رمضان فإنه مثل الأول.

قلنا: فماذا تقولون لو جاء هندي أو تركي وقال: «واقعت أهلي في نهار رمضان»؟ فهل نشركه في هذا الحكم لقوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة)؟ أو نقول: [١٠/ أ] إنما كان ذلك حكماً في الأعرابي، والهندي والتركي يخالفه في الصفة حتى يلزم أن يقال: لو كان السائل طويلاً فلا يلحق به القصير، ولو كان أبرق[2] فلا يلحق به الأشهل[3]، ولو كان أبيض فلا يلحق به الأبهق[4]، وإن كان شابًا فلا يلحق به الشيخ،

---

(١) في الأصل: فيه.

(٢) كل شيء اجتمع فيه سواد وبياض فهو أبرق، ويقال للعين: برقاء، لسواد الحدقة مع بياض الشحمة. انظر: لسان العرب ١١/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨ (برق).

(٣) الشُهلة في العين: أن يشوب سوادها زرقة، يقال: عين شهلاء، ورجل أشهل العين: بيّن الشَّهَل، وقيل: الشهلة أن يكون سواد العين بين الحمرة والسواد، وقيل هو أن لا يخلص سوادها. انظر: لسان العرب ١٣/ ٣٩٦ (شهل).

(٤) في الأصل: الأبهر، ولم أجد من معاني هذه الكلمة ما يكشف عن مناسبتها للمقام. فلعل الصواب ما أثبتّه؛ فإن من معاني البَهَق: السواد الذي يعتري الجلد ـ انظر: معجم مقاييس اللغة ١/ ٣١٠، وترتيب القاموس ١/ ٢٧٦، والمصباح المنير ١/ ٧١ (بهق) ـ فيكون الأبهق في مقابلة الأسود. ويمكن أن تكون اللفظة: الأسمر.

ولو كان جاهلاً فلا يلحق به الفاضل؟

فإن قلنا بذلك فلا يتصور إلحاقه به؛ فإنا قد أقمنا [1] البرهان على أنه ليس في الوجود مثلان مطلقا، بل كل اثنين موجودين فهما متغايران، فلولا تغايرها لما كانا [2] اثنين، فمن ضرورة الاثنينية أن يكون أحدهما غير الآخر، ومن ضرورة الغيرية مغايرة، والمغايرة تنفي المثلية المطلقة، وهذا محال.

فإن قيل: ولو لم يُلتفت إلى المغايرات كلها للزم أن يُلحق بالأعرابي البالغ الصغيرُ، وبالأعرابي الحرِّ العبدُ، وبالموسِر المعسرُ، وبالمقيم المسافرُ، وأن يلحق كل شيء بكل شيء، فيتسع الخرق، ولا ينضبط الأمر.

قلنا: فلذلك نقول: لا ينبغي أن يُفهم من قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة) كل إلحاق، بل إلحاق المثل، وليس ذلك هو المثل المطلق ـ فإن ذلك محال ـ بل المثل بالإضافة إلى المعنى الذي هو مناط الحكم، فالمماثلة في المناط كافية في الإلحاق، ولا تضر المخالفة بعده في غير المناط.

فإذن: تنقسم أوصاف المحكوم فيه إلى ثلاثة أقسام [3]:

قسم: يُقطع بأنه ليس مناطًا للحكم، وأنه لا دخل له في اقتضاء الحكم، فيجب إسقاطه عن درجة الاعتبار، فلا يلتفت إلى المغايرة فيه.

ومن هذا الجنس: كونه تركيًّا وهنديا، وكونه إفطاراً في اليوم العاشر والخامس، وكون السائل طويلاً وقصيراً وأسود وأبيض وجاهلاً وعالماً وما يجري هذا المجرى.

ومن هذا الجنس كون الجماع في الطهر والحيض، أ وقبل الزوال أو بعده، أو مع الأهل أو مع الرقيقة.

---

(١) راجع: ص ١٤ ـ ١٦.

(٢) في الأصل: كان.

(٣) راجع: شفاء الغليل / ٤١٥ وما بعدها، والمستصفى ٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣، وفتح العزيز ٦/ ٤٤١ وما بعدها، والمغني ٤/ ٣٧٢ وما بعدها.

القسم الثاني: ما يقابله، وهو الـذي يعلم قطعاً أنه داخل في اقتضاء الحكم مؤثِّر فيه، والمغايرة فيه تمنع الإلحاق، ويخرج عن كونه مفهوماً من قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة).

فمن ذلك:

قولـه: «في نهار رمضان»: فإذا كان في قضاء أو نـذر لم يلحق به، لأن عظم درجة العبادة له دخل في اقتضاء تعظيم الجناية بإفساده.

وكونه مفسدًا للصوم حتى إذا كان ناسيـاً للجماع ـ وقلنا: إنه لا يفسد صومه لعذر النسيان ـ فـلا كفارة؛ لأن إفساد العبادة جدير بأن يكـون هو المناط، فلا يمكن حذفه عن درجة الاعتبار، فلا يلحق الناسي بالعامد.

وكونـه بالغًـا ـ أيضـاً ـ لـه دخل، فلا يلحـق به الصغير، لأنـه لا يجب عليه الصوم ولا يقضي بالإفطار.

وكـونـه مقيماً له دخل، فـلا يلحق بـه المسـافـر؛ إذ السفـر يؤثـر في إخـراج [١٠/ ب] الإفطار عن كونـه ممنوعاً، ولا نجعل للسفر دخـلاً في سجود السهو مثلاً، إذ لا دخل للسفر[١] في ذلك الجنس من الحكم.

وكونـه حراً لـه دخل، فلا يلحق بـه العبد[٢]، لأن الحر يقـدر على الإعتـاق والعبـد يعجـز عنه، فللحـريـة دخل في التمكين من أداء عبـادة الإعتـاق، ولا نجعل لها[٣] دخـلاً فيما يـرجع إلى الصـوم لأنهما سيّـان في الصـوم، ولا نجعل للحرية دخلاً فيما يرجع إلى سجود السهو.

القسم الثـالث: مـا يتردد بين طـرفي النفي والإثبـات، فيحتمل أن يكـون مناطاً، ويحتمل أن لا يكون مناطاً، ونطلب شواهد التوقيف على أن جنس ذلك

---

(١) في الأصل: للسهو.

(٢) قال الغـزالي في شفاء الغليل / ٤١٦: وأما العبـد فيلحق به، وهو كـالحر المعسر، لأنهما ـ في التكليف ووجوب عبادة الصوم ـ يستويان، ولم يعرف للرق تأثير في التسليط على إفساد العبادات.

(٣) في الأصل: له.

المعنى هل لـه مدخل في جنس ذلك الحكم؟ ولا نجعل الشيء منـاطاً أو وصفـاً من أوصاف المنـاط بالحكم والـرأي بل بالتـوقيف، ولا نُسقطه أيضـاً عن درجة الاعتبار بالرأي والقياس بل بشواهد التوقيف.

ومثاله: كون الأعرابي رجلاً[1] حتى نقول: المرأة لا تلحق بـه إذا جامعت؛ لأنها يفسد صومهـا بوصول أول جزء مـن الحشفة إلى باطنها، فـلا تكون مفسدة بالـوقاع، أو لأنها تابعة للـزوج في الوطء وهذا لازم مـالي بسبب الوطء فيختص بتحمله الزوج.

ومثاله ـ أيضاً ـ: كون الإفطار حاصلاً بالجماع[2]؛ إذ يحتمل أن يقال: هو لكونه إفساداً فيلحق به الأكل والشرب؛ لأنها الآلات لإفساد العبادة فبعضها لا يخالف البعض فيما هو مناط الحكم؛ إذ لو ورد في الأكل لكان الشرب في معناه، ويحتمل أن يقـال: لكونـه جماعـاً مدخل في التـأثير؛ فإنه أفحش، والحاجـة إلى الزجر فيه أعظم، ولذلك خُصّ في الحج من بين سائر المحظورات بجعله مفسداً وبوجوب البدنة، فمن أين يبعد أن يكـون في الصوم ـ أيضـاً ـ ذا خاصية؟ ثم: إن أُلحق بـه الأكل والشرب وأُسقط كـونه جماعـاً عن درجـة الاعتبـار احتمل أن يقـال: مناط الحكم مجرد إفسـاد الصـوم حتى تلزم الكفـارة بـابتلاع الحصـاة، ويحتمل أن يكون مناطه إفساداً[3] بما هو مقصـود في جنسه تتشـوق النفس إليه حتى يُحتاج فيه إلى الزجر.

ومثاله ـ أيضاً ـ: وصف الإهلاك؛ إذْ[4] قال: «هلكت وأهلكت» يعني: تعـديت وظلمت وعصيت وأهلكت الديـن، فلو جـامع على ظنٍّ أن الصبح لم يطلع فإذا هو طالع فقـد أفسد صوم رمضان ولزمه القضـاء، ولكن ليس متعدياً

---

(١) راجع: شفاء الغليل / ٤١٦.

(٢) راجع: شفاء الغليل / ٤١٨ ـ ٤١٩، والمستصفى ٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣وشرح العمد ٢/ ٢٣١.

(٣) في الأصل: إ فساد.

(٤) في الأصل: إذا.

عاصياً بل هو معذور للجهل، وللعدوان والعصيان مدخل في إيجاب الكفارة؛ فإنه إنما يكفِّر ذنبٌ، ولا ذنب على الظانّ المعذور.

ولكن يحتمل في مقابله أن يقال: الشرع قد أوجب كفارة في الخطأ مع أن المخطئ غير آثم، وجعل إعتاق الرقبة كفارة الخطأ[1]، فالخطأ ـ أيضاً ـ يفتقر إلى كفارة كما أن الخطيئة تفتقر إلى كفارة، فيتعارض الاحتمال، فيجب طلب شهادة أحد [١١/ أ] الاحتمالين من التوقيف، فإن وجدت شهادتان فيجب طلب الترجيح.

والمقصود من هذا كله: أن نعلم أن مفهوم قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة) الجماعة التي تماثل ذلك الواحد، ولا تماثل مطلقاً في بعض المعاني، ولا في كلِّ بعض، بل فيما هو مناط الحكم، فمهما ثبت لنا المناط كان إجراء الحكم في جميع المواضع التي وجد فيها[2] المناط بحكم عموم هذا التوقيف، وإنما الشأن في تنقيح المناط وتلخيصه وتجريده عن كل ما لا مدخل له في الاعتبار وتقييده بكل وصف له دخل في الاعتبار، حتى يصير محدوداً مميزاً لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو مناط للحكم أصلاً.

وتنقيح المناط له ركنان:

أحدهما: إسقاط ما لا مدخل له في الاقتضاء عن درجة الاعتبار.

والثاني: إظهار ما له مدخل في الاقتضاء حتى يحفظ في الاعتبار، فلا يسمح بسقوطه.

وكل واحد من هذين الركنين ينقسم إلى طرفين واضحين في النفي والإثبات وإلى وسط متشابه محتمل، والواضح في النفي والإثبات واضح بوضوح شهادة التوقيف، والمحتمل ـ أيضاً ـ لا يجوز الحكم به ما لم تظهر شهادة أحد الجانين من التوقيف بدقيق التأمل، فلا يفارق الخفي الواضح إلا أن شهادة التوقيف له

---

(١) قال تعالى: ﴿**ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ سورة النساء: آية ٩٢.

(٢) في الأصل: فيه.

أخفى وأدق، وإذا ظهر كان ــ بعد ظهوره ــ كالشهادات الظاهرة، ولكن لا يظهر على الارتجال والبديهة، ويظهر بدقيق النظر الصحيح.

وقد ذكرنا[1] مثال الواضح فيما له دخل في المناط، وفيما لا دخل له، وذكرنا مثال المحتمل، ولكن لم نذكر أن هذا المحتمل كيف يظهر بشهادة التوقيف؟ فلنذكره.

بيان كيفية تنقيح مناط الحكم بشهادة التوقيف على سبيل الجملة

اعلم أنّا قد بينا[2] أن المناط إذا تجرد حصلت منه قضية عامة، فتندرج الآحاد تحتها بحكم العموم، والتمسك بالعموم ليس بقياس ورأي.

وبقي أن نبين أن المناط كيف يتجرد ويتلخص متميزاً بحده على كل ما لا يعتبر فيه وجامعاً لجميع ما هو معتبر فيه؟ فنقول ــ أيضاً ــ: لا يكون إلا بالتوقيف والتعريف من جهة الشارع، إلا أن تعريفات الشارع مختلفة بالإضافة إلى ما به التعريف: فتارة يعرف بالقول، وتارة بالفعل.

ثم: إذا عُرف لا بالقول: تارة يكون بإشارة، وتارة بسكوت، وتارة باستبشار، وتارة بإظهار آثار كراهية.

وعلى الجملة: قرائن أحواله في تصريفاته وإشاراته وهيئة وجهه في الفرح والكراهية يجوز أن تكون معرِّفات جارية ــ في إفادة التعريف ــ مجرى القول، فيكون ذلك توقيفاً.

أما إذا عُرف بالقول: فتارة يعرف بلفظ صريح، وتارة بظاهر كاللفظ العام، وتارة بلفظ خاص كني[3] به عن العام على سبيل التجوز [١١ / ب] في لسان

---

(١) في ص ٤٨ وما بعدها.

(٢) في ص ٤٣.

(٣) في الأصل: كمنى.

العرب، وتارة بإيماء القول وإشارته[1] لا بصريح الملفوظ، وتارة بتضمن القول واقتضائه[2]، فإن الأعم يفهم من الأخص على سبيل الضمن كما يفهم المِلْك من الإعتاق في قوله: «أَعْتِقْ عبدك عنّي» فيقول: «أعتقتُ»، وتارة بمفهوم القول وقصده إلى تخصيص بعض الأشياء بالذكر ليفهم نفي الحكم عما عداه[3]، وتارة بسياق الكلام الذي أنشئ الكلام له[4].

فهذه أقسام أقواله، وتلك[5] أقسام أفعاله.

---

(١) قال الغزالي في المستصفى في بيان (أضرب ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها وإشارتها): الضرب الثاني: ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يُفهِم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبنى عليه... ويسمى إشارة اللفظ. الضرب الثالث: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب... وهذا قد يسمى إيماء وإشارة كما يسمى فحوى الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته. انظر: المستصفى ٢/ ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٢) قال الغزالي في المستصفى ــ في المقام السابق ـ: الضرب الأول: ما يسمى اقتضاء وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ: إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به... أما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعاً فقول القائل: «أعتق عبدك عني» فإنه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به، لكن العتق المنطوق به شرطُ نفوذه شرعاً تقدُّم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ... انظر: المستصفى ٢/ ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٣) وهو مفهوم المخالفة. قال الغزالي في المستصفى ــ في المقام السابق ـ: الضرب الخامس هو المفهوم، ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوماً... وربما سمي هذا دليل الخطاب. وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة؟ ثم قال: والأوجه عندنا أن ذلك لا دلالة له. انظر: المستصفى ٢/ ١٩١ ـ ١٩٢.

(٤) لعله يعني: مفهوم الموافقة؛ فقد قال في المستصفى ــ في المقام السابق ــ: الضرب الرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده... ويسمى: مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ. انظر: المستصفى ٢/ ١٩٠ـ١٩١.

(٥) في الأصل: وذلك.

ثم : كل واحد من القول والفعل : تارة تُعرِّف الدفعة الواحدة منه ، وتارة تحصل المعرفة منه بتكرره ومعاودته للشيء على وجه واحد كَوَّن ذلك الوجه الواحد ثانياً حتى يحصل لنا بتكرر أقواله وأفعاله وعاداته علوم كثيرة كعلمنا ـ مثلاً ـ بأن الأمة في معنى العبد لما عرفنا من عادته في ذكره أحكام الرق والعتق ـ على كثرته ـ على وجه التسوية بين الذكور والإناث ، فتُعرِّفنا تلك العادة أن دخول الذكورة في باب العتق كدخول اختلاف المكان والزمان والصفات من كونه هنديا وتركيا وما يجري مجراه ، وذلك أمر مفهوم من مكرر الأحكام مع عدم التفاته إلى الأنوثة والذكورة ، فيصير عدم التفاته مرة بعد أخرى ـ على سبيل العادة ـ طريقاً في التعريف نازلاً ـ في التفهيم ـ منزلة التوقيف الصريح .

فهذه جهات تعريفاته ، وأغمضها التعريف بالعادة ، وإليها استناد القياس ، ولأجل خفائه لم يدركه بعض الناس ولم يعرفه من جملة المدارك ، فظنَّ أن مدارك التعريف محصورة في الأقوال والأفعال ، وتوهَّم أن ما لا يظهر له منه مستند من قول أو فعل فهو[1] مستند إلى الرأي لا إلى التوقيف ، فلأجل هذا يحتاج هذا المدرك الخاص إلى مزيد شرح ، فلنشرحه :

فصل:

في بيان معنى التعريف بالعادة

اعلم أن هذا النوع من التعريف ليس يمكن إسناده إلى قول ولا إلى فعل ، بل هو يستند إلى عدم قول وفعل .

بيانه : أن الشارع إذا ذكر في باب العتق أحكاماً كثيرة : من تطرق القرعة

---

(١) في الأصل : وهو.