

٢٩٢٦٣٢٣  
س ع ي

Th D-2

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الاصول في الاصول

(ابواب الاجتهاد والقياس)

لايى بكر احمد بن على الرازى الجماس الحنفى المتوفى ٣٤٠ هـ

(لفيل شهادة الدكتوراه)

١٩٤٥/٤/١

تحقيق و تقديم و تعليق

سعيد الله - بنى - اے آنوز - ايم - اے مشاور

ايم له كيتبه

الاستاذ بقسم العلوم الاسلاميه بالكلية الاسلاميه

بجامعة مشاور

\*\*\*\*\*

## المحتوى :-

ص ١ - ٦	(الباب الاول ) باب الكلام في اثبات القياس والاجتهاد
ص ١	(فصل في معنى الدليل والحلة والقياس وطبقت والاجتهاد )
ص ١	(معنى الدليل )
ص ١ - ٣	(الامثلة لتعريف الدليل )
ص ٣	(تعريف الحلة )
ص ٣	(الفرق بين العلة والدليل )
ص ٣ - ٢	(اسام الاستدلال )
ص ٢	(وجوه القياس )
ص ٢ - ٥	(تعريف الاجتهاد )
ص ٥ - ٦	(معنى لفظ الاجتهاد )
ص ٤ - ٩	(الباب الثاني ) باب القول في الوجوه التي توصل بها الى احكام الحوادث
ص ٤	(احكام الحوادث )
ص ٤ - ٩	(تقسيم الاجتهاد )
ص ١٠ - ٩٤	(الباب الثالث ) باب ذكر الادلة على اثبات الاجتهاد والقياس في احكام الحوادث
ص ١١	( الادلة في اثبات القياس والاجتهاد )
ص ٢٩ - ٢٠	( دلائل مطلق القياس والاجتهاد )
ص ٢٠	( دلائل مثبتى القياس والاجتهاد )
ص ٥٥	فصل فيما احتج به مطلقوا القياس -
ص ٦٨ - ٤٠	(الباب الرابع ) باب في ذكر وجوه القياس
ص ٤١ - ٨٥	(الباب الخامس ) باب ذكر ما يمتنع فيه القياس
ص ٨٦ - ٩٢	(الباب السادس ) باب ذكر الاصول التي يقياس عليها
ص ٩٣ - ١٠٠	(الباب السابع ) باب في وصف الحلل الشرعية و كيف استخراجها
ص ١٠١	(الباب الثامن ) باب في ذكر الوجوه التي يستدل به على كون الاصل معلولاً

ص ١٠٢ - ١١٥	باب فيما يستدل به على صحة العلة (الباب التاسع)
ص ١١٩	باب القول في اختلاف الاحكام مع اتقاق المعنى وانفاذها مع اختلاف المعاني -
ص ١١٤ - ١١٨	(الباب الحادى عشر) باب في ذكر سقوط الحكم مع العلة
ص ١١٩ - ١٢٠	(الباب الثانى عشر) في ذكر الاوصاف التى تكون علة للحكم
ص ١٢١ - ١٢٣	(الباب الثالث عشر) باب القول في مخالفة علة الفرع لعلة الاصل
ص ١٢٢ - ١٢٩	(الباب الرابع عشر) باب فيما ينضم الى غيره فيجعلان بمجموعهما علة الحكم وما ينضم اليه وما جرى مجرى ذلك
ص ١٣٠ - ١٣٤	(الباب الخامس عشر) باب القول في تعارض العلك والالزام وذكر وجوه التوجيه
ص ١٣٨ - ١٤٠	(الباب السادس عشر) باب ذكر وجوه الاستدلال بالاصول على احكام الحوادث

## العراجم والتعليقات :

ص ١٢١ - ٢١٥	
ص ١٢١ - ١٢٢	الباب الاول -
ص ١٢٣ - ١٢٢	الباب الثانى -
ص ١٢٢ - ١٨٥	الباب الثالث -
ص ١٨٥ - ١٨٩	الباب الرابع -
ص ١٨٩ - ١٩٧	الباب الخامس -
ص ١٩٨ - ٢٠٠	الباب السادس -
ص ٢٠٠ - ٢٠٣	الباب السابع -
ص ٢٠٣ - ٢٠٢	الباب الثامن -
ص ٢٠٢ - ٢٠٩	الباب التاسع -
ص ٢٠٩ -	الباب العاشر -
ص ٢٠٦ - ٢٠٤	الباب الحادى عشر -
ص ٢٠٤ - ٢٠٩	الباب الثانى عشر -

(د)

٢١١	- ٢٠٩	ص
٢١٢	- ٢١١	ص
٢٣	- ٢١٢	ص
٢١٥	- ٢١٣	ص
٢١٩	- ٢١٤	ص

الكتاب الثالث عشر  
الكتاب الرابع عشر  
الكتاب الخامس عشر  
الكتاب السادس عشر  
المراجع

\*\*\*\*\*

( لباب الاول )

باب الكلام في اثبات القياس والاجتهاد

فصل في معنى الدليل والعلّة والقياس والاجتهاد -

( ١ )  
معنى الدليل

الدليل هو الذي اذا تأمّله الناظر والمستدل ، اوصله الى العلم بالمدلول ، وسمى  
ولياً ، لانه كالمنبه على النظر المؤدى الى المعرفة والمشعر له اليه ، وهو مشبه بهادى القوم ،  
ودليلهم ، الذي يرشدهم الى الطريق ، فاذا تأملوه واتبعوه ، او صلحوا الى الغرض المقصود من  
الموضع الذي يؤمنونه ، الا ترى انا نقول : ان في السموات والارض دلائل على الله تعالى ، لانها  
توصل المتأمل بحالها الى العلم بالله عز وجل .

ومن الناس من يقول : الدليل هو فاعل الدلالة في الحقيقة ، كما ان دليل القوم هو  
فاعل الدلالة ، فنقول : على هذا ان الله عز وجل هو الدليل على الحقيقة الى العلم به .

قال ابو بكر : والاول اظهر في اللغة ، لان احدا لا يطلق ان الله تعالى دليل ، ولا

يدعوه بان يقول : يا دليل ! الا ان يتبدوه ، فيريدوا به المنجى من الهلكة على معنى الدليل

الذي ينجيهم بعد ايمته ، فيقولون : يا دليل المتحيين ! يا هادى المضلين !

( ٧٥ ) مثله لتعريف الدليل ) وقال الله عز وجل : " وان الله لعادى الذين آمنوا الى صراط

مستقيم - ( ٢ ) -  
معنى يدلهم عليه .

ويقول الناس : ان الله تعالى قد دلنا على نفسه باننا صنعته ، فيقيدون اسم الله

الدليل في هذه المواضع اذا وصفوا الله تعالى به ، او المراد المنجى واليهين ، ونحو ذلك .

(الف)

والاول اظهر وابين 'لا (ن) انلاق لفظ الدليل بوجود فيه من غير تشديد .

وقد يقول الناس للأعلام المنسوبة لمعرفة الطريق نحو امثال العينية في البداية انها

دلائل على الطريق ولا يسمون الذي بناها هناك دليلاً وإنما يسمون ما يستدل به المتأمل لها دليلاً

دون الواضح لها ، ويدل على ما ذكرنا ان المتأمل يقول : <sup>المستدل</sup> الدليل على صحة قولك كيت وكيت وهو

يريد به الدلالة والاعلام المنسوبة للاستدلال بها ، ويقول السائل للمجيب : ما الدليل على صحة قولك ،

ولا يجوز ان يقول : من الدليل على صحة قولك . فثبت بما وصفنا ان الدليل هو الذي يوصل المتأمل

والناظر فيه الى العلم بالمدلول .

ومن الناس من يزعم ان الدليل هو علمك بالشئ ، ووجودك له ، قال : لانه اذا قيل له :

ما الدليل على كذا ، جاز ان يقال : علمي بكذا (ووجودي) <sup>جدي</sup> وكذا . (ب)

قال ابو بكر : وليس فيما ذكرنا من وصف الدليل على شئ <sup>الحد</sup> المتخذ من هذا ولا اضعف

لان القائل لو قال : ما الدليل على حدث الاجسام لم يصح ان <sup>يقال ان</sup> علمي بانها لا تنفك من الحواس

(الحوادث) <sup>(ج)</sup> ، بل يقول : الدليل على حدثها انها لا تنفك من الحوادث ، ويوجب هذا ايضاً ان تكون

المحسوسات معلومة من جهة الدلائل لعلمنا بها ، ووجودنا ايها ، والعلم عند القائل هو الدليل . (٤)

قال ابو بكر : وليس الدليل موحياً للمدلول عليه ، ولا سبباً لوجوده ، كما ان دليل التوهم

الذي يهديهم ويرشدهم الى الطريق ليس هو سبباً لوجود الموضع المقصود الذي يوصل الى طمعه

بدلالته ، وانما هو سبب للوصول الى العلم به .

(الف) في الاصل " لا " -

(ب) في الاصل " ووجودي " -

(ج) في المخطوطة " الحوات " -

## تعريف العلة

واما العلة فهي المعنى <sup>الذي</sup> أكثر عند حدوثه يحدث الحكم فيكون وجود الحكم متعلقا

بوجودها ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم . هذه قضية صحيحة في العقليات <sup>(٥)</sup> واصلة في العلة التي هي العرض لما كان بحدوثها يتغير حال المريض ' سميت المعاني التي تحدث بحدوثها الاحكام العقلية فلا لان حدوثها يوجب حدوث اوصاف واحكام ' لو لاها لم تكن ' نحو قولنا : حدوث السواد في الجسم علة لا مستحقاق الوصف بانه اسود ' وحدث الحركة فيه علة لكونه متحركا .

ونقول في الدليل : ان استحالة تعمرى الجسم من الحوادث دلالة على حدوثه ' وليس

هو علة لحدوثه ' وان الحدث دلالة على محدثه ' ولا نقول انها علة لمحدثه . فبان بما وصفنا الفرق

## الفرق بين العلة والدليل

بين الدليل والعلة ' وان الدليل انما حظاه اتصال الناظر فيه والمتأمل

له الى العلم بالمعدول ' ولا تأثير له في نفس <sup>المد</sup> المتبول ' وان العلة سبب لوجود ما هو علة (له) ' ولو

لاها لم يوجد على الحد الذي بنياء ' وقد تسمى العلة دليلاً على ما هي له من حيث كان تأملها

(الف)

موصولاً (موصلاً) الى العلم بما هو علة له - فيحصل من هذا ان كل علة دليل وليس كل دليل علة

فالاستدلال هو كناية <sup>مد</sup> الدلالة والنظر فيها للوصول الى العلم بالمعدول .

## اقسام الاستدلال

(القسم الاول) I والاستدلال على ضربين : احدهما يوصل الى العلم بالمعدول وهو النظر في دلائل

العقلية اذا نظر فيها من وجه النظر ' وكثير من دلائل احكام الحوادث التي <sup>ليس</sup> عليها الادليل واحد

قد كلفنا به اصابة المطلوب .

(القسم الثاني) والثرب الثاني يوجب علينا الرأي اكبر الظن ولا يفضى الى العلم بحقيقة المطلوب ' وذلك

في احكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد ' ولم تكلف فيها اصابة المطلوب ' اذا لم ينصب الله تعالى

عليه دليلاً فاطعاً يفضى الى العلم ' فسمى ذلك دليلاً على وجه المجاز ' تشبيهاً له بدلائل العقليات

— ودلائل احكام الحوادث التي ليس لها الا طريق واحد وسنبين ذلك في موضعه ان

شاء الله تعالى .

### وجوه القياس

وكذلك القياس على وجهين : احدهما القياس على <sup>حقيقية (الف)</sup> علة حقيقية بوجهة للحكم المقيس ، وهي  
 على المقتليات على الحد الذي وصفنا ؛ والثاني قياس احكام الحوادث على اصولها من النصوص ،  
 و مواضع الاتفاق وغيرها ، فما كان هذا وصفه ، فليس بملة على الحقيقة ، لا <sup>ب</sup> ناقداً بيننا ان العلة على  
 الحقيقة هي ما كان <sup>ب</sup> موجهاً للحكم ، يستحيل وجودها غاربية من احكامها فملك الشرع التي يقع القياس  
 عليها لا تستحيل وجودها غاربية من احكامها . الا ترى ان سائر العلك التي نقيس بها احكام <sup>ب</sup> الحوادث  
 الحوادث قد كانت موجودة غير موجبة لهذه الاحكام ، اذ كانت هذه العلك هي بعض اوصاف الاصل  
 المملك وهذه الاوصاف قد كانت موجودة قبل حدوث الحكم غير موجبة له ، وانما هي سمات و امارات  
 الاحكام يستدل بها عليها ، كدلالة الاسماء على مسمياتها في الاحكام المتعلقة بها ، فلا تكون موجبة  
 لها لوجودها ، فان هذه الاسماء غير موجبة لهذه الاحكام ، وانما هي سمة وعلامة جعلت اماراة للحكم ،  
 فحادثان نجعل اماراة له في حال ، ولا نجعل اماراة له في اخري . كذلك ملك الشرع التي يقع عليها  
 القياس هذه سبيلها . (٦)

### تعريف الاجتهاد

واما الاجتهاد فهو بذل المحفود فيما يقصده المجتهد <sup>ب</sup> يتراءه ، الا انه قد اختلف في  
 العرف باحكام الحوادث التي ليس له تعالى عليها دليل قائم يوصل الى العلم <sup>(ب)</sup> (سواءً)  
 بالمطلوب منها ، لان ما كان له عز وجل عليه <sup>دليل</sup> قائم لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهاداً . الا ترى



ان احدا لا يقول . ان علم التوحيد وتمديد الرسول صلى الله عليه وسلم من باب الاجتهاد ، وكذلك ما كان لله تعالى عليه دليل قائم من احكام الشرع لا يقال : انه من باب الاجتهاد لان باب الاجتهاد اسم قد اختص في العرف ، وفي عادة اهل العلم بما كلف الانسان به غالب ظنه ، ويبلغ اجتهاده ، وذلك اصابة المطلوب بمعينه ، فاذا اجتهد المجتهد فقد ادى ما كلفه وهو ما ادى اليه غالب ظنه . وعلم التوحيد وما جرى مجراه ، فان عليه دليل قائم كلفنا بما اصابة الحقيقة لظهور دلائله ووضح آياته . (٤)

معنى لفظ الاجتهاد (١) (المعنى الاول):

واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معانٍ : احدها القياس الشرعي على علة مستنبطة او منصوص عليها <sup>تبرر</sup> بخودها الفرع الى اصله ، ويحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما ، وانما صار هذا من باب الاجتهاد - وان كان قياساً من قبله - ان تلك العلة لما لم تكن موجهة للحكم لجواز وجودها غائبة عنه ، وكانت كالامارة ، وكان طريق اثباتها علامة للحكم للاجتهاد ، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب ، فلذلك كان طريقه الاجتهاد . (٨)

(المعنى الثاني): والضرب الآخر من الاجتهاد هو ما يعلم في الظن من غير علة يوجب بها قياس الفرع على الاصل ، كلاجتهاد في تحريم جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها ، وكتقويم المستهلكات وجزاء الصيد ، والحكم بمهر المثل ونفقة المرأة والمتمتع ونحوها ، فهذه الضروب من الاجتهاد كلفنا فيه الحكم بما يورث اليه غالب الظن من غير علة يقاس بها فرع على اصله . (٩)

(المعنى الثالث): والضرب الثالث الاستدلال بالاصول على ما ستذكره بعد فرائضنا من ذكر وجوه القياس .

ويصح اطلاق الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعاً ، لانا قد نقول : استدلالنا على

حكم الحادثة من طريق القياس ومن جهة الاجتهاد ، وانما يسمى ذلك استدلالاً فيما كان من باب

الاجتهاد مجازاً لا حقيقة<sup>١</sup> والدليل على انه ليس بحقيقة فيما كان طريقة الاجتهاد انه لا يوصل الى العلم بالمطلوب وكذلك لم تكلف فيه اصابة المطلوب ولو كان لله تعالى عليه دليل قائم لكفنا فيه اصابة المطلوب كسائر الاشياء التي تولى الله تعالى تصحيح الدلائل عليها ثم كفنا فيها اصابة مدلولها وانما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل وورود العبادة فيه باحكام مختلفة تارة يحظر واخرى بالاباحة واخرى بالايجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح فاما ما لا يجوز وقوعه في حكم العقل الاعلى وجه واحد من حظر او ايجاب فليس هو من باب الاجتهاد اذا كلنا حكمه فتكون حينئذ متعبدين فيه باصابة حقيقة الحكم ويكون الحق في واحد من اقاويل المختلفين<sup>١٠</sup>

\*\*\*\*\*

## (الباب الثاني)

باب القول في الوجوه التي توصل بها الى احكام الحوادث

## احكام الحوادث

قال ابو بكر : يستدرک احكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين :

احدهما ' استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحمل الا <sup>معنى</sup> كلفي واحداً ؛ والآخر ' الاجتهاد ' وهو فيما لم

تقسيم الاجتهاد | يكلف فيه اصابة المطلوب ' وذلك ينقسم ثلاثة اقسام :

## القسم الاول

الالف | احد <sup>الف</sup> (ها) ' استخراج علة من اصل يعمد يرد بها علة الفرع ويحكم له بحكمه ؛

القسم الثاني | وهو الذي يسميه قياساً ؛ والآخر ' الاجتهاد وما يخلب في الظن ' لا على وجه القياس ،

ولا استشهاد عليه بالاصول .

القسم الثالث | والثالث ' الاستدلال على الحكم بالاصول من غير جهة القياس والاجتهاد الذين ذكرنا <sup>(٢)</sup>

فاما الوجه الاول ' فنحو احتجاج ابي بكر الصديق رضي الله عنه حين خالفه الصحابة

في قتال ما فتح الزكاة فقال : " لا قاتلن من فوق بين الصلوة والزكاة " فقالوا : " قال النبي صلى الله

عليه وسلم : <sup>امر</sup> امدت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ' فاذا قالوا ها عصوا مني دما (ع) هم

(٣)

واموالهم الا بحقها " فقال ابو بكر : " هذا من حقها " فتهيئوا صحة استخراجها ' ورجعوا .

ومثله احتجاج عمر رضي الله عنه على الزهيري وبلال و نفر معها حين سأله قسمة السوار ،

(٤)

وراجعوه فيه مرة بعد اخرى ، فقال : قال الله تعالى : " ما افاء الله على رسوله من اهل القري ' الى

(٩)

(٥)

قوله تعالى : " كيلا يكون دوله بين الاغنياء منكم " ، وقوله تعالى : " والذين جاعوا من بعدهم " فلو قسمه السواد بينكم ، كانت دولة بين الاغنياء منكم ، وبقي آخر الثامن لا شيء لهم ، فصرفوا صحة استدلاله ، ورجعوا الى قوله لظهور دلالة .

(٤)

وكذلك قوله تعالى : " فالآن يا مشروهن وابتنوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين

(الف)

لكم الخيط (الابيض) من الخيط الاسود من الفجر ثم اتوا الصيام الى الليل " على ان الجنابة لا تمنع

الصوم لان في الآية اباحة للجماع الى آخر الليل ، ومعلوم ان من جامع في آخر الليل ، فصارف فراغه من

الجماع طلوع الفجر ، انه يصبح جنباً ، وقد حكم الله تعالى بصحة صيامه ، بقوله تعالى : " ثم اتوا الصيام

(٨)

الى الليل " ، فكانت هذه دلالة في ان الجنابة لا تنفي صحة الصوم .

ونحوه استدلال ابن عباس رضي الله عنه على ان الحمل قد يكون ستة اشهر ، بقوله

(١٠)

(٩)

تعالى : " وحمله وفصاله ثلاثون شهراً " ، فجعل الحمل ستة اشهر . ونحوه قول معاذ لمصر حين

اراد ان يرحم جبلي ، ان يكن لك عليها سهيل ، فلا سهيل لك على ما في بطنها ، ولم يكن عمر ممن يشكك

(١١)

عليه وجه ذلك ، وقد كان عمر اعلم من معاذ ، ولكنه لم يحلم من حملها ما علم معاذ .

فان قال : " انما اراد ان يرحمها لاجل الحمل " ، قيل له : " ليس كذلك عندك " ، لان ظهور

الحمل لا يوجب الحد عند سائر الفقهاء ، فعلمنا ان الزنا كان ثابتاً من غير جهة الحمل .

فان قيل : ما معنى قوله : " لو لا معاذ ( ل ) هلك عمر " ، قيل له : " عني - لو لا اخباره

اياها انها جبلي لوجعها ، فيتلد ولدها " ، كما يقول من جرى على يده قتل رجل خطأ قد هلك " وهو

(١٢)

وهو لم يأت ، ولكنه بقوله استعظماً لمثل هذا .

(١٣)

ولغوه قوله تعالى : " وورثه ابواه " ، فلامه الثالث ، فعلم ان الثلثين للاب . ولغوه قوله تعالى

"ولا يحل لمن ان يمكن ما خلق الله في ارحامهن". فدل حين وعظما في ترك الكتمان على ان القول (١٤)

قولها في انتظام عدتها وفي طهرها وحيضها ولولا ان قولها مقبول في ذلك لما وعظما بالكتمان .

ونحو قوله تعالى : "وليملك الذي عليه الحق وليتق الله به ولا يخس منه شيئاً" لما

(١٥)

(الف)

(لما) وعظه في اليخسر دل على ان قوله مقبول فيما قال .

ومنه قوله تعالى : "اذا عدائتكم يدين الى اجل مسمى فاكتبوه" الى قوله تعالى :

(ج)

(ب)

(١٦)

"فان امن بعفكم بعضاً فليؤد الذي امن امانته" فدل على امره بالاشهاد على المدائنة استيثاقاً

لما يخشى من الحدود في العاقبة فلم يجب من اجله ان يختلف بين الاعيان وعقد المدائنة ونظائره

ذلك كثيرة ومنها ما هو غمض والطف بما ذكرنا وهو يفتنى مع ذلك الى العلم بالمطلوب لما كان من هذا

القبيل من الدلائل فانا قد كلفنا فيه اصابة المطلوب .

واما قسم الاجتهاد الذي ذكرنا انه ينقسم الى قياس والى غالب الظن والى الاستدلال

فانا لم نكلف فيه اصابة المطلوب والحكم الذي نتقده فانه هو ما يغلب في الظن عند الاجتهاد وهو

ويكون عند المجتهد اشبه الاصول بالحادية فيحكم لها بحكمه . ويدل على ان احكام الحوادث على

هذين القسمين الذين ذكرنا انا وجدنا الصحابة اختلفت في احكام الحوادث على ضربين فسوغوا

الخلاف والتنازع في احدهما (احدهما) - وهي مسائل الفتيا - وانكروه في الآخر وخرجوا عنه الى

التلا عن <sup>ال</sup>الكراهة ونصب الحرب والقتال لان دليل الحكم كان قائماً قد كلفوا فيه اصابة الحقيقة فكان عند

ان الذاهب عنه ضال آثم تارك لحكم الله تعالى ؛ وما كان طريقه الاجتهاد وغلبة الظن لم يخرجوا

فيه الى هذه الامور . فدل على انهم لم يكلفوا فيه اصابة المطلوب ان لم يكن لله تعالى عليه دليل

(١٧)

قائم .

في وجه

(الف) لفظاً لما وردت مكررة في الاصل - (ب) في الاصل "اصحهاق" - (ج) في الاصل احدهما

## ( الباب الثالث )

باب ذكر الدلالة على انتهاء الاجتهاد والقياس في احكام الحوادث

\*\*\*\*\*

قال ابو بكر رضي الله عنه : ابتدئ - بمشور الله تعالى - وتوفيقه - بالكلام على مخالفتنا في

القياس والاجتهاد في احكام الحوادث ، ثم تعقبه ببيان وجوه القياس الشروع ، ثم تذكرنا قائلين المختلفين في حكم المجتهدين ومذاهب اصحابنا فيه .

قال ابو بكر : لا خلاف بين الصدر الاول والثاني وبين اتباعهم في اجازة الاجتهاد والقياس

على النظائر في احكام الحوادث ، وما نعلم احدا نفاء ، و حظوه من اهل هذه الاعصار المتقدمة الى ان نشأ قوم ذوو جهل بالفتنة واصولها ، لا معرفة لهم بطريقة السلف ، ولا توفيق للاقدام على الجهالة ، و اتباع الا هواء الشهوة التي خالفوا فيها اصحابهم ومن بعدهم من اخلافهم .

( ١ )

( ١ ) فكان اول من نفى القياس والاجتهاد في احكام الحوادث ابراهيم ، وطعن على الصحابة

من اجل قولهم بالقياس ونسبهم الى ما يليلق بهم ، والى ضد ما وصفهم الله تعالى به ، واثنى به عليهم بنهوه وقلعه علمه ، بهذا الشأن : ( ٢ )

( ٢ ) ثم تبعه على هذا القول نفر من متكلمي البغداديين ( المتكلمين المتكلمين ) الا انهم

لم يطعنوا على السلف كما طعنوا ، ولم يعيبوهم . لكنهم ارتكبوا من الكفاية حجة ( ووجد ) ( ج ) الضرورة امرأ

شنيعاً فراراً من الطعن على السلف في قولهم بالاجتهاد والقياس ، وكذلك انهم زعموا ان قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم ، وعلى جهة تروا المسائل ، لا على وجه قطع الحكم

وابرام القول ( كما هو ) ، وقد جستوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة ، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت بالنظر ( وكان عندهم الشتم )

الفت في الاصل من متكلمي البغداديين - ( ب ) لفظاً ولم يوردت في الاصل مكررة - ( ج ) في الاصل

حجة - ( د ) في الاصل " فكان عندهم انهم " -

بشخطة السلف .

ثم تبهم رجل من الحشو متجاهل لم يدرك ما قال هو لاء ولا ما قال هو لاء واخذ طرفاً من كلام النظام وطرفاً من كلام بعض متكلمي نفاة القياس فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد مع جهله بما تكلم به الفريقان من شيتي القياس ومبطليه وقد كان مع ذلك ينفي حجج العقول ويؤمن ان العقل لا حظ له في ادراك شئ من علوم الدين فانزل نفسه منزلة المهيمه بل هو اضل منها كما قال الله تعالى : ان هههم هم الا كالانعام بل هم اضل<sup>(٣)</sup>

والدلة التي ~~جاءت~~ في اثبات القياس والاجتهاد - ونحن نذكر ما احتج به اهل الحق في اثبات القياس والاجتهاد من الكتاب والسنة واتفاق الامة ثم تعقبه ببيان وجوه القياس و

فروعها وما يتعلق بها ان شاء الله .  
( الف )

(فكلاً) احتجوا به في اباحة الاجتهاد في الاحكام من كتاب الله تعالى : والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الى قوله تعالى : فان ارادوا خصماً لا عن تراض مشعما وتشاور فلا جناح عليهما فدللت هذه الآية على حواز الاجتهاد من وجهين : احدهما قوله تعالى : وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف<sup>(٤)</sup>

والمعروف انما يوصل اليه بخالف الظن والرأي اذ ليس له مقدار معلوم من نص الكتاب والسنة واجماع الامة وانما هي على قدر الحال وما يحتاج اليه العرض والعرضة والوجه الآخر قوله تعالى : فان ارادوا فصلاً عن تراض مشعما وتشاور فلا جناح عليهما<sup>(٥)</sup> وليس لما يقع التراض عليه حد معلوم

على حسب ما يغلب في الظن لانه علقه بالمشاورة والمشاورة لا تقع في شئ فيه توقيف او اتفاق او دليل قائم وانما هي استخراج رأي على غالب الظن .

( الف ) في الاصل " ايما " -

(٤)

ومن ذلك قوله تعالى: "وتموهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف"

(٩)

(٨)

وقال تعالى: "وللمطلقات متاع بالمعروف" وفي موضع آخر: "فتموهن وسرحوهن" ولا سهل الى

الوقوف على مقدار هذه المتعة الا من طويق الاجتهاد وغالب الظن .

(١٠)

ومنه قوله تعالى: "فان خفتن ان لا يقبها حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتد به"

وهذا الخوف اما هو على غالب ما يستولى على عقولنا منه ؛ وقوله تعالى: "ويستلونك عن اليتيم قل

(١١)

اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم" ، واصلاح مال اليتيم انما يكون بتحري الاحتياط في تميزه

وحفظه واحرازه ؛ وذلك انما يكون بغالب الظن .

(١٢)

ومنه قوله تعالى: "فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله"

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور اصحابه فيما لم يلوح اليه بشيء ثم يختار من آرائهم ما كان

(١٣)

عنده ان اقرب الى الصواب في امر الحروب ومكائد العدو .

فان قال قائل : انما امره بمشاورتهم تطبيها لا تقسم ولينفي عنه الغظاظه التي امره

(الف)

الله تعالى باجتنابها ؛ ولم يكن يرجع الى آرائهم ؛ وانما كان يحمل على ( ما ) ينزل به الرحمن .

قيل له : غير جائز ان يكون امره بمشاورتهم من غير رجوع الى آرائهم باعتبار الصواب فيها

باجتهاده ورأيه ؛ لانهم اذا علموا انهم يشاورون ثم لا يلتفت الى رأيهم زاد ذلك في وحشتهم وله

وانغزالهم ؛ وهو مع ذلك يحوي صجور العبث وما لا فائدة فيه ؛ وهذه منزلة يرتفع النبي صلى الله عليه

وسلم عنها اذ هو بالهزول والاستخفاف اشبه منه بما يوجب تطبيب النفوس . الا يرى انه لا يشاورهم

ان الظهر اربع والمغرب ثلاث من حيث كان طويق معرفته الوحي فعلما انه انما امر بمشاورتهم ليظهر

(١٤)

آرائهم وما يؤدبهم اليه اجتهاده ؛ فيجتهد معهم ويختار الصواب عنده منها .

وبدل على ذلك ان الحباب بن المنذر قال للنبي صلى الله عليه وسلم لما نزل منزلا يريد

المشركين في وقعة بدر : آرائهم يا رسول الله هذا المنزل الذي تزكته . اها امر الله هو ، فتسلم



لامر الله 'ام بالرأى والمكيدة؟' قال النبي صلى الله عليه وسلم : 'هو بالرأى' فقال : 'ارى ان نبادر الى المعاد فننزل عليه قبل ان يسبق المشركون اليه' ، فقبل ذلك .  
(١٥)

وكذلك يوم الاحزاب لما عزم النبي صلى الله عليه وسلم على ان يعطى عتبة بن حصن و قوماً معه نصف بئر المدينة على ان لا يحاونوا قريشا عليه ، قالت الانصار : ارأى رأيتك يا رسول الله ! ام وحي ؟ فقال : 'بلى رأيت' رأيت العرب قدر متكم عن قوس واحد ، فرأيت ان ادفعهم عنكم الى يوم ما . فقالت الانصار : 'والله ما نكفركم كانوا يظعمون فيها ونحن على الشرك الا قوتى او شوتى' فكيف تعدلهم الآن وقد اعزنا الله بالاسلام ، لا تعطوهم الا بالسيف ، فلم يعطهم شيئاً - هذا يدل على انهم قد كانوا عهدوا النبي صلى الله عليه وسلم يشاورهم فى امور لم ينزل عليه فيها وحي ، ثم يجتهد معهم فيختار منها ما يراه صواباً لولا ذلك لما قالوا له : 'ارأى هو ام وحي' ، ثم قال لحم النبي صلى الله عليه وسلم :  
'بلى هو رأى' ، بيان وجه اجتهاده ، وغالب ظنه فيه .  
(١٦)

وروى عن علي كرم الله وجهه ان قال : قلت يا رسول الله ! انك انكبت عني توجهني في

امر فاكون فيه كالحسكة المحمأة ام الشاهد يرى ما لا يراه الغائب؟ فقال : 'بلى الشاهد يرى ما لا يراه الغائب' .  
(١٧)  
فهذا لفظاً ايضاً يدل على ما ذكرناه ، لانه لو كان كل ما يأمر به من جهة الوحي لما اختلف فيه حكم الشاهد والغائب ، اذ كان الله تعالى شاهداً (١) فى كل حال ، عالماً بالمواقب .  
(١٨)  
فدل على ان ما امر به كان يملكه الى الاجتهاد ورأيه .

ومنه قوله تعالى : 'فانكحوا ما طلب لكم من النساء الى قوله تعالى : 'فان خفتن ان لا تعدلوا فواحدة' وهذا الخوف انما هو فى غالب الظن لان الانسان لا يحيط بعمله<sup>عليه</sup> لما يؤثروه فى مستقبل  
(١٨)  
اوقاته .

ومنه - قوله تعالى : 'وامتلوا اليتم حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً

فادفعوا اليهم اموالهم' - والابتلاء وابتلاء الرشدين انما يكونان بالاجتهاد ، وغالب الظن على حسب ما

(١٩)

يظهر من حزم البتيم <sup>وحسنه</sup> وسخطه لا يواله .

وقال عزو جل : ولله واللذان بأنتها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما .

وكان كذلك حد الزانيين ولم يكن للرأى حد معلوم يصار اليه ، وانما كان على حسب ما يخلب في الظن  
انه اذى . (٢٠)

وقال تعالى : واللاتي تخافون نشوزهن فمظوهن واهجوهن في المضاجع واشربوهن

(٢١)

وهذا الوعيد انما هو بحسب ما يؤدى اليه الاجتهاد ، وكذلك الصجوان والضرب .

(الف)

وقال تعالى : وان اهدأة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلا جناح عليهما ان يصلحا

بينهما صلحا ، وهذا الخوف على حسب ما يخلب على الظن ، وكذلك الصلح على حسب ما يريانه صلاحاً  
في غالب رأيهما .

وكذلك قوله تعالى : او اصلاح بين الناس معناه - براء صلاحاً لهم في الاجتهاد برأيه ،

(٢٢)

وما يخلب في ظنه ، انه الى الالف واجتماع الكلمة وانفى للتناظر وتفرق الكلمة .

وقال تعالى : فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة ،

(٢٣)

(ب)

وحكم المعدلين بالمثل انما هو من طريق الرأى .

(٢٤)

وكذلك قوله تعالى : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، وقال تعالى :

(٢٥)

وات ذا القربى حقه والمسكين وابن السهيل ، وانما يوتون ما يخلب في الظن انه مقدار الكفاية وسد الخلة

وقال تعالى : ( والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ) والعدل الذي بينهما

(٢٦)

لا يوصل اليه الا من طريق الاجتهاد . وقال تعالى : ( وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحا

ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ) الآية . واجمعت الأمة - غير الراضة - ان هذا

(الف) في الاصل ان يصلحا منها \* - ( ب ) لظنة انما هو \* وردت مكررة في المخطوطة -

الاستخلاف انما يكون في كل وقت باجتهاد المسلمين واراھم <sup>بين</sup> <sup>فمن</sup> برودة موضعا للخلافة لفضله ' وانه  
(٢٤)

اصح الامة من غيره . وقال تعالى : ( فان تنازعتم في شئ فهو فردوه الى الله والرسول ان

كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ) ' وظاهره يقتضى ان التنازع واقع في غير المنصوص عليه ' اذ كانت العادة

ان التنازع والاختلاف بين المسلمين لا يقع في المذكور بحينه ' فانه امر يرد المنازع فيه الى كتاب

الله تعالى ' والى رسوله صلى الله عليه ' وسنته بعد وفاته ' والرد الى الكتاب والسنة انما هو

(٢٨)

باستخراج حكمه منهما بالاجتهاد والنظر .

فان قيل : ما انكرت ان يكون معنى قوله تعالى : فردوه الى الله والرسول ' الرد الى

نص الكتاب - ونس السنة - لا من جهة القياس والرأى .

قيل له : هذا غلط من وجوه : احدها ان الاظهر ان التنازع انما يقع بين المسلمين

في غير ما نص عليه ' لا يجوز حمل الآية على خلاف الظاهر من امرها ؛ والثاني انك تجعل تقدير الآية

على الوضع ان اتهموا الكتاب والسنة وهذا واجب في حال التنازع وغيرها فتدخل ( فتخلوا ) الآية من

قائمة ذكر التنازع ؛ والثالث انك خصصت الامر بالرد فيما قد نص عليه دون ما لم ينص عليه وضوم

اللفظ يقتضى وجود الرد في الحالين سواء كان المنازع فيه منصوصا عليه ' او غير منصوص عليه ' فلا جائز

لاحد تخصيصه ' والاقتصار به ' على حال وجود النص دون غيره . ثبت انما قد اقتضت جواز وجود

الرد عند التنازع الى الكتاب والسنة واتباع موجهها نصاً ودليلاً . ويدل عليه قوله ايضاً : ( ولو ردوه

الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) ففعله فامر باستنباط ما اشكل عليه

(٢٩)

حكمه . وقال المولى في اصوله : وقيل المراد بالاولى الامر امراء السرايا وقيل المراد العلماء وهو الا

( الف )

وقد قيل : ان اولى الامر هم امراء السرايا ' وقيل : انهم اولوا العلم - ولا محالة

( ب )

ان اولى العلم مرادون بذلك لان امراء السرايا ان لم يكونوا ذكراً علم بالاستنباط كانوا بمنزلة غيرهم .

فان قيل : انما هذا في امر الخوف والامن ، لانه تعالى قال (واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذا عوا به و لو رده الى الرسول)

قيل له : انه وان كان كذلك ، فدلالته قائمة على ما ذكرنا لان امر الخوف والامن (الف) (و) مساكين العدو و تدبير الحرب وما جدهم مجرى ذلك من امور الدين ، فاذا جاز الاستنباط فيه لعدم وجود النص جاز في سائر احكام الحوادث التي لا نص فيها .

فان قيل : قال (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) والقياس الشرعي لا يقضى الى العلم ، فعلمنا انه لم يرد به (٣١)

قيل له : هذا غلط لا (ن) من يقول ان كل مجتهد مصيب يقول : قد علمت ان ما ادانى اليه قياس فهو حكم لله تعالى ، واما من قال : ان الحق في واحد ، فانه يقول : هذا علم هو الظاهر - كخير الواحد ، والشهادة ، وكقوله : فان علمتموهن يومئذ (٣٢)

ويدل عليه ايضاً قوله تعالى : وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ، وقوله تعالى : اليوم اكملت لكم دينكم ، وقال تعالى : ما فرطنا في الكتاب من شيء . فاذ لم يجد فيه كل حكم منصوصاً علمنا ان بعضه مدلول عليه ، وورد في النص نصل اليه باجتهاد الرأي في استخراجه .  
ويدل عليه قوله تعالى : لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلمهم يتفكرون ، قد حوت هذه الآية

ثلاثة معان :

احدها ما انزل الله تعالى (٣٤) منتظراً الآخر - بيان الرسول صلى الله عليه وسلم لما

يحتاج منه الى البيان ، وثاني

والثالث - التفكر فيما ليس بمنصوص عليه ، وحمله على المنصوص . (٣٨)

قال ابو بكر : واحتج ابراهيم بن عليه لا ثبات القياس بقوله تعالى : فاعتبروا يا اولي الابصار  
قال ابو بكر : وقد حكى عن ثعلب ان رد حكم الحادثة الى نظيرها من الاصول يسمى

(٣٩)  
اعتبار .

قال ابو بكر : ويدل على صحة هذا المعنى ابتداء الآية التي فيها ذكر الاعتبار لانه  
تعالى قال : "وظنوا انهم مانعتم حصولهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذفنا قلوبهم  
الرصع يخربون بهوتهم بايديهم وايدي المؤمنين" فآخبر عن ظنهم الكاذب ان حصولهم مانعهم من الله  
تعالى ثم آخبر ما استحقوه من الخزي والعذاب والذل والخذلان يقول تعالى : "فاتاهم الله من  
حيث لم يحتسبوا"

ثم قال تعالى : فاعتبروا يا اولي الابصار والمعنى - والله اعلم - ان احكموا لمن فعل مثل  
فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالى لثلاثا يقدموا على مثل ما قدموا عليه فيستحقوا  
مثل ما استحقوا . فدل على ان الاعتبار هو ان يحكم النهي بحكم نظيره المشار اليه في معناه الذي  
تعلق به استحقاق حكمه .  
(٤٠)

فان قيل: الاعتبار هو التفكير والتدبر

قبل له : هو كذلك الا انه تذكر في رد الشئ الى نظيره على الوجه الذي قلنا .  
الا ترى انك تقول : قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اذا قومه بمثل قيمته فكان المعنى - انك رد  
اليه وحكمت له بمثل حكمه - اذ كان مثله ونظيره .  
(٤١)

وحكى لي بعض اصحابنا عن ابي عبد الله بن زيد الواسطي قال : رأيت القاشاني وابن  
(الف)  
سريج قد صنفا في القياس نحو الف ورقة هذا في نفيه . وهذا في اثباته اعتمد القاشاني فيه على  
قوله تعالى : اولم يكفم انا انزلنا عليك (الكتاب) يتلى عليكم واعتمد ابن سريج في اثباته ~~الكتاب~~  
(ب)

(الف) لفظة " هذا في نفيه " وردت في الاصل مكررة - (ب) لا يوجد في المخطوطة -

( ٢٢ )

( الف )

( على قوله تعالى ) : " فاعتبروا يا اولى الابصار "

ومما يدل على ذلك من جهة السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم شاور الصحابة فى امرى

يدورنى قتلهم وفيدائهم ، فاشار عليه ابو بكر الصديق رضى الله عنه بالفدى ، واشار عمر رضى الله عنه

بالقتل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اما انت يا ابا بكر ! فاشبهت ابراهيم عليه السلام ، فانه قال :

" فمن تبئنى فانه منى ومن عصانى فانه غفور الرحيم " ، واما انت يا عمر ! فانك اشبهت نوحاً عليه السلام ،

( ب )

( فانه ) قال : " رب لا تذر على الارض من الكافرين دياراً " ، ووافق رسول الله صلى الله عليه وسلم

اجتهاد ابي بكر رضى الله عنه ، فمن عليهم واخذ الفداء ، وكان ذلك شيئاً من امر الدين ، ولو كان هناك

( ٢٣ )

نصر من الله تعالى فى احد الحكمين لما شاور فيه احداً .

فان قال قائل : فان الله تعالى قد عاتبه فى اخذ الفداء فى قوله تعالى : " ما

كان لنبى ان يكون له امرى " الى قوله تعالى : " لو لا كتاب من الله سبق " فدل على ان الفداء

لم يكن جائزاً .

قيل له : قد اختلف فى تأويل هذه الآية فابى بعضهم ما ذكرت ، واجازة آخرون ، والكلام

فى صحة احد هذين القولين خروج عن مسئلتنا ، لانه كلام بين من قال : كل مجتهد مصيب ، والحق فى

جميع اتاويل المختلفين ، وبين من قال : الحق فى واحد ، بعد تسليم جواز الاجتهاد والاستدلال

بالخير صحيح ، على ما ذكرنا فى جواز الاجتهاد ، لانه ان كان ابو بكر مخطئاً فى الفداء ، فنصر مصيب فى

( ٢٤ )

الاشارة بالقتل ، ولم يختلفوا ان الله تعالى لم يعاتبه فى المشاورة فى استعمال اجتهاد الرأى فيه .

ومن حديث قصة الاذان ، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهتم للصلاة ، فاذا رآوها

اذن بعضهم بعضاً فلم يعجبه ، وذكروا له شهور اليهود فلم يعجبه ، وقال : " هذا من امر اليهود " ؛

( الف ) لا يوجد فى الاصل و يوجد فى اقتباس " الشامل " من اصول الحصاص - ( ب ) لا يوجد فى المخطوطة

وذكروا له الناقوس وقال : " هو من امر النصارى " ثم أرى عبد الله بن زيد الاذان فجاء فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال : " لفتها بلالا " .<sup>(٢٥)</sup> شارح النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه في جهة اعلام الناس بالصلاة فاجتهد قوم في الرواية وقوم في الشهور وقوم في الناقوس ولم يحتفهم النبي صلى الله عليه وسلم في اجتهادهم .

ومن ذلك تحكيم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في سبي قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحاً فحكم فيهم بقتل الرجال وسبي الذرية فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع سوات " .<sup>(٢٦)</sup>

فان قيل : انما اجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه وافق حكم الله تعالى ، قيل له : هذا غلط - وسنبينه . ومع ذلك فدلالة الخبر صحيحة على ما ذكرنا وهو تحكيمه اياهم بمبلغ علمه واجتهاده ، وان يكون وافق حكم الله عزوجل اولم يوافقه غير قاذح في صحته ما ذكرنا وانما هو كلام من القائلين بالاجتهاد بعد تسليم الاصل والى ان ما ذكرت غلط لا يوجب ان يكون لو كان حكم فيهم بالتحكيمية ان لا يجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يشترط على اليهود انه ان لم يوافق حكمه حكم الله تعالى لم يجزه ، واذا كان ذلك كذلك علمنا انه لو حكم بغير ذلك لاجاز حكمه لانه قد سلط على الحكم بما يراه . فان قيل : يجوز ان يكون انما حكم سعدا لانه علم ان حكمه سيوافق حكم الله تعالى ، ولذلك اباح له الاجتهاد .

قيل له : وكذلك يقول القائلون بان " كل مجتهد بسبب " في سائر الحوادث ان الله عزوجل انما اباح لهم الاجتهاد لانه علم انهم سيوافقون حكم الله تعالى فيه . ومن ذلك ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما امر بكتف الكتاب يوم الحديبية بينه وبين سهيل بن عمرو - وكان الكاتب على بن ابي طالب رضى الله عنه - كتب : هذا ما اصطلح عليه

محمد رسول الله وسهيل بن عمرو ، فقال سهيل : " لو علمنا انك رسول الله " هـ ما كان بناك

عاشك <sup>عاشك</sup> ولكن اكتب : هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله " ، فقال النبي صلى الله عليه

وسلم لعلى : امح رسول الله ' واكتب محمد بن عبد الله " ، فقال على : " ما كنت <sup>(الف)</sup> لا <sup>هـ</sup> سمعها " فمحاها رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، ولم ينكر على على رضي الله عنه اجتهاده في ترك محوها ، لانه لم يقصد

به مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانما قصد به تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم و

وتبجيل ذلك الاسم وراى ان لا يمحوه هو ليمحوه غيره ، فقال ذلك طاعة لله تعالى ، ولو كان

(٢٤)

النبي صلى الله عليه وسلم قال له : " فرش الله عليك محوها " لمحاها بيده .

ومن ذلك ان ابا بصير لما هرب من المشركين بعد الصلح الى رسول الله صلى الله عليه

وسلم ، بعثت قريش رجلين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبعثوا رسولهم عليهم على ما اوجبه

الشروط الذي شرطه لهم من كتاب الصلح ، فردء النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما خرجوا من المدينة

قتل ابا بصير (احدهما) ، وهرب الآخر ، واجعا الى المدينة ، واخبره <sup>واخبره</sup> بما فعل ابا بصير ، ولحق ابا بصير

بسيف البحر ، ولحق به ، من كان بمكة من المسلمين ، فجعلوا يسيرون على اموال المشركين ، وكان فعل ابي

بصير ذلك ، ومن صلح معه ، اجتهاداً ، ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان الذي كتب الى من كان

بمكة من المسلمين ان يلحقوا بابي بصير عمر بن الخطاب بغير امر النبي صلى الله عليه وسلم ، فلم ينكر

النبي صلى الله عليه وسلم على عمر رضي الله عنه ذلك ، ولم ينكر على ابي بصير قتله الرجل ، ولا لحاقه

(٢٨)

بسيف البحر ، ولا على احد من لحقه .

ومن ذلك ان جعفر ابن ابي طالب ، وزيد بن حارثة ، وعبد الله بن رواحة رحمهم الله عليهم لما

قتلوا بموتة ، وكانوا امراء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبقي القوم بلا امير ، فاجتمعوا على



خالد بن الوليد 'قولوه امرهم' فانحازهم 'فصوب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك من فعلهم' وكان فعلهم ذلك باجتهاد من أرائهم 'لا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم' (٢٩)

ومنه - ما اجمع المسلمون عليه من ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل اليهم ان يقتلوا بعد وفاته لانفسهم اماماً في كل عصر اذا خلوا من امام على اغلب رأيه في الافضل والاصح . <sup>وكذلك</sup> وكذلك الامام - يولي امراء السرايا والقضاة وجباة الصدقة 'كل ذلك بالرأى والاجتهاد' وتظير ذلك من الاخبار الموجهة لجواز الاجتهاد في اموالدين لا توقيف فيها' ولا اجماع أكثر من ان تحصي . وفيما ذكرنا كفاية لمن وفق لرشده 'وجميع ما قدمنا ذكره من هذه الاخبار قد ورد من

طريق التواتر من حيث لا يسمع الشك فيها' وقد روي في ذلك من \* طريق الاحاد - غير ما ذكرنا

اخبار كثيرة وهي بمجموعها توجب العلم بمضمونها من وجهين . احدهما : انها تصير في حيز التواتر (الف) على الحد الذي بيناه في الكلام في الاخبار لا متناع جواز الغلط والكذب في جميعها؛ والجهة الاخرى انها مستفيضة في الامة قد تلقتها بالقبول . (٥٠)

فمن ما روي ان عامر بن الاكوع رجع عليه سيفه يوم خيبر فقتله فشك في امره ؛ وهابوا

الصلاة عليه فاستل سلمة - اخوه - النبي صلى الله عليه وسلم في امره ؛ فقال : " مات جاهداً مجاهداً مكرتین ؛ وكان ذلك منه على غالب ظنه انه يضرب العدو فاخطأهم فلم يعنفه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعيب القوم الذين هيبوا الصلاة عليه باجتهادهم " (٥١)

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها (قالت) : بعثت رسول الله صلى الله عليه وسلم الجسيد بن حضير واناس معه ؛ في طلب قلابة اضلتها عائشة فحضرت الصلاة فصاروا به غير وضوء فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فآزلت آية التيمم فلم يعنفهم النبي

صلى الله عليه وسلم على صلواتهم بغير وضوء، إذ لم يكن انزل عليهم التيمم، فصلوا باجتهادهم كذلك،  
(٥٢)  
ولم يؤمروا بإعادة.

ومنه حديث عمرو بن بجدان عن أبي ذر قال: "ندوت بالاهل، فكنت اعزب عن الماء،

من اهلي فتصيفني الجنابة، فاصلى بغير طهور، فاتيته النبي صلى الله عليه وسلم فذكرته له، فأمروني  
ان اغتسل، وقال: "التراب كاذيك، ولو اكلت عشر حجج، فاذا وجدت الماء فامسه جلدك." فكان

يصلى بغير وضوء باجتهاده، ولا يأمره النبي صلى الله عليه وسلم بإعادة، ولم ينكر عليه اجتهاده  
في فعل الصلاة بغير طهور في ذلك الحال.  
(٥٣)

فان قيل: انه اجتهد مع وجود النسي، ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النسي، ولم يأمره

مع ذلك بإعادة، ولم ينكره عليه، فاذا لم يدل ذلك على جواز الاجتهاد مع وجود النسي، كذلك لا يدل  
على جوازه مع عدمه.

قيل له: لم تجهد مع وجود النسي، لان جواز التيمم للجنب غير منصوص عليه في القرآن،

لان قوله تعالى: "اولا مستم النساء فلم تجدوا ماء" يحتمل الجماع، ويحتمل اللبس باليد، وكان عمر  
عبد الله بن مسعود يريان ان المراد بهذا اللبس باليد، وانا لا يريان التيمم للجنب، وكان على وابن

عباس يقولان: ان المراد بها الجماع، ويريان للجنب ان يتيمم، وهو موضع يسوغ الاجتهاد فيه، فلذلك  
لم يأمره بإعادة صلاة صلاحه بالاجتهاد قبل وجوب التيمم على الجنب في حال عدم الماء.  
(٥٤)

فان قيل: قد كان من النبي صلى الله عليه وسلم نسي قبل جواز التيمم للجنب.

قيل له: يحتمل ان لا يكون قد تقدم منه القول فيه قبل الوقت الذي خاطب به عليه السلام.

ابانر.

ومنه حديث عمرو بن العاص حين تيمم، وهو جنب، في يوم بارد، في غزوة ذات السلاسل، و

صلى بهم، "لانه خاف ضرر استعمال الماء، فلما آتوا النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: يا رسول

الله ! انه صلى بنا وهو جنب فقال : يا عمرو ! صليت بهم وانت جنب ؟ قال : حسبته ان اغتسلت اهلكه  
وقد سمعت الله تعالى يقول : ولا تقتلوا انفسكم ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً  
فلم ينكر على عمرو الاجتهاد في ترك استعمال الماء والعدول منه الى التراب ولم ينكر على اصحابه له  
ايضاً الاجتهاد في وجوب استعماله اذ كانت الحال عندهم - وفي اجتهادهم - غير مختلفة . ( ٥٥ )

ومنه حديث جابر ان علياً قدم على النبي صلى الله عليه وسلم مكة في حجة الوداع فقال  
له : " بماذا اهللت ؟ " اهللت باهلل ( كاهلال ) النبي صلى الله عليه وسلم . وروى ان  
ابا موسى فعل كذلك . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اني سئمت الهدى فلا احل الي يوم النحر  
فكانا مجتهدين في الاحرام بشيئين مجهول عندهما على تحري موافقة اهلل رسول الله صلى الله عليه  
وسلم واجاز النبي صلى الله عليه وسلم لهما ذلك . ( ٥٦ )

ومنه حديث اسماء بنت ابي بكر قالت : افطرتنا يوماً من رمضان في نهم على عهد رسول الله  
ثم طلعت الشمس فافطروا على غالب ظنوتهم ان الشمس قد غابت ولم ينكروه النبي صلى الله عليه وسلم .  
وحديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة فلهس عليه في القراءة فلما انصرف قال ( لا يبي )  
اصليته بهذا ؟ قال : نعم ، قال : وما يمنعك ؟ فاخبروه انه قد كان له ان يحتج في الفتح عليه . ( ٥٧ )

ومنه حديث سهل بن سعد ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب الى بني عمرو بن عوف  
ليصلح بينهم فحانت الصلاة فجاء بلال الى ابي ( بكر ) فقال : اتصلى بالناس ؟ قال : نعم . فصلى  
ابوبكر فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس في الصلاة فتخلص حتى وقف في ( الصلاة )  
فصلى الناس وكان ابوبكر لا يلتفت في الصلاة - فلما اكثرت الناس التصفيق التفت فرأى رسول الله صلى

( الف ) في الاصل " كاهلاك " - ( ب ) في المخطوطة " ابي " - طبع في المخطوطة

تخلصت ( ج ) لا يوجد في الاصل - ( د ) في المخطوطة " الصلاة " وفي الحديث " الصف " -

(الف)

الله عليه وسلم (فاشار اليه رسول صلعم) : " ان امك مكانك " ورفخ ابوبكر يديه فحمد الله عز و

جل على ما امره به رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك ثم استأخر ابوبكر حتى استوى في الصف

وتقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انصرف قال : يا ابا بكر! ما منعك ان تثبت اذا مرتك " ،

قال ابوبكر : ما كان لابن ابي تحافة ان يمشى (بين يدي رسول الله) صلى الله عليه وسلم فقال (ب)

رسول الله صلى الله عليه وسلم : " مالي رأيتكم اكثر تم التصفيق من (ناه) شيء في صلاته فلهيج

(٥٩)

انما التصفيق للنساء .

قال ابوبكر : قد حوى هذا الخبر ضرورياً من الدلالة على جواز الاجتهاد: احدها ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم لما غاب اقاموا رجلاً مكانه باجتهادهم فصولا خلفه ثم حين صفق

الناس باجتهادهم ان لهم ذلك فلم يلتفت ابوبكر يديها باجتهاده ثم لما اكثر والتصفيق التفت حين

اداء اجتهاده الى ان له ذلك فاشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم \* " ان امك مكانك " فرفخ

لصمصم يديه وحمد الله تعالى باجتهاده ان له ان يحمد الله تعالى في تلك الحال ورفخ يديه

لفير عمل الصلاة ثم استأخر باجتهاد رأيه بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم له بالثبات لان

غلب في رأيه ان ذلك ليس بامر ايجاب ورأى التأخير اولي تعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم

ان يتقدم امامه كاعظام على عليه السلام ان يحمو ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتاب الصلح

ومنه حديث جابر في قصة جيش الخيطة مع ابي عبيدة بن الجراح حين وجدوا حوتاً ميتاً

على الساحل فامتنعوا من اكله وقالوا : هو ميتة ثم قالوا : نحن رسل رسول الله صلى الله عليه

وسلم وفي سبيل الله وقد اضطررتم فاكلوا فاكلوا . فلما قصوا قدموا سئلوا رسول الله صلى الله عليه

(٦٠)

وسلم فاجاز لهم ولم لعنفهم على اجتهادهم .

(الف) لا يوجد في الاصل - (ب) لا يوجد في المخطوطة - (ج) في الحديث " ناه " -

ومنه حديث حماد بن سلمة عن ثابت وحفيد عن انس انه لما نزلت (قول وجهك شطر المسجد الحرام) <sup>نزل</sup> رجل من بني سلمة فناداهم <sup>وهم</sup> ركع في صلاة الفجر نحو بيت المقدس: الا ان القبلة طرو حولت كبرتين . فقالوا كما هم ركوعاً الى الكعبة وكانوا مجتهدين في استدارتهم الى الكعبة في صلاتهم ومجتهدين في تركهم استيفاء الصلاة .  
(٩١)

ومنه حديث ابن بكير انه حين دخل المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم راجع قال :  
'ركعتي دون الصف ومشيت الى الصف' فقال النبي صلى الله عليه وسلم : 'زادك الله حرصاً ولا تعد'  
فاجاز اجتهاد ابن بكير في ركوعه دون الصف ومشيه اليه ثم اخبره ان السنة ان لا يركع دون الصف و  
اجاز له الركعة التي فعلها باجتهاده .  
(٩٢)

ومنه حديث معاذ انهم كانوا اذا سبقوا النبي من الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم  
مثلوا فاخبروا فدخلوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وبدؤوا بالغايث ثم تابعوا النبي صلى الله عليه  
وسلم فيما بقي حتى جاء معاذ بعض الصلاة فتابع النبي صلى الله عليه وسلم وترك الغايث حتى  
قضاء بعد فراغ النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : 'ما حطك على ما  
صنعت' قال : 'ما كنت لا جدك على حال لا اتابعك عليها' ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :  
'سن لكم معاذ فافعلوا' فاجتهد معاذ في ترك الغايث في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم  
واجاز ذلك له ولم يعنقه وجعله سنة لمن بعده .  
(٩٣)

فان قيل : ان صح هذا فان معاذاً اجتهد في ترك النحر لان السنة كانت عندهم قضاء  
الغايث ثم متابعة الامام وانتم لا تجوزون الاجتهاد في مخالفة النحر .  
قيل له : ليس معنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان تبين لهم ذلك وحائزان  
(يكون) النبي صلى الله عليه وسلم قد كان تركهم وما فعلوا لانه كان حائزاً وكان حائزاً ايضاً ترك  
الغايث . عنده وكانوا مجيزين فاختر معاذ اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك الغايث

وكان وجه اجتهاده ما بين انه ما كان ليجده على حال لا يتابعه عليها . فهين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ' واستمر قصد معاذ فيه ' وتحريره لمشاورة النبي صلى الله عليه وسلم في كل حال فلم يصارف (اجتهاد معاذ) مخالفة النص .  
(الف) (٩٤)

ومنه ما روى عن سعد القرظ وسعيد بن المسيب ان بلالاً اتى رسول الله صلى الله عليه

وسلم ليؤذنه لصلاة الفجر بعد ما اذن فقبل : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم فتنادى بلال باعلى صوته : (الصلاة خير من النوم) فاقترت في تأذين الفجر ، وكان قول بلال ذلك باجتهاد منه .  
(٩٥)

ومنه ما روى ان اهل قبا كانوا يستنجون بالماء فانزل الله تعالى فيه (رجال يحبون ان

يتطهروا) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا معشر الانصار! مال لذي احدتتم فقد انزل الله عليكم التماساً ، فقالوا : انا نستنجى بالماء . وكان القوم احدتوا الا يستنجوا بماءهم من غير سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انزل الله تعالى هذه الآية ولو لا انهم علموا جواز الاجتهاد في مثل ذلك لما اقدموا عليه .  
(٩٦)

ومنه ما روى حارث بن عمرو عن رجال من اصحاب معاذ ان رسول الله صلى الله عليه

وسلم لما بعثه الى اليمن قال : "كيف تقضى؟" قال : "بكتاب الله عز وجل" قال : فان لم يكن في كتاب الله؟ فقال : "بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم" قال : فان لم يكن في سنة رسول الله؟ قال : "اجتهد برأيي" فقال : "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب رسول الله" فاجاز له الاجتهاد فيما لا نص فيه .

فان قيل : انما رواء عن قوم مجهولين من اصحاب معاذ .

قيل له : لا يضره ذلك ، لان اضافته ذلك الى رجال من اصحاب معاذ بوجوب توكيده الله

لانهم لا ينسبون اليه انهم من اصحابه الا وهم كلت<sup>ثلاث</sup> مقبولون الرواية عنه ؛ ومن جهة اخرى ان هذا

الخبر قد تلقاه الناس بالقبول واستفيض واشتهر عندهم من غير تكبير من احد منهم على روايته ولا رده ؛  
(٩٤)  
وايضاً فان اكبر احواله ان يصير مرسل والمرسل عندنا مقبول .

ومنه حديث عمرو بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : ' اذا اجتهد لمقع الحاكم

فاصاب فله اجران وان اجتهد فخطأ فله اجره ' . وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل

ذلك . وروى ايضاً عن عمرو بن العاص قال : ' جاء رجلان يختصمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال : ' اقتربيهما ' يا عمرو ! قلت : ' يا رسول الله ! لمقع اقتضى ' وانت حاضر ! قال : ' نعم ' قلت : ' فعلى

ما اقتضى ؟ ' قال : ' ان اصبحت فلك عنه حسنتان وان اجتهدت فخطأت فلك حسنة . ' وعن عقبه \* ابن

(٩٨)

عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بمثل ذلك وقال فيه كذلك .

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : ' يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله تعالى ' فان كانوا في

(٩٩)

القراءة سوا فاعلمهم بالسنة ولا يوصل الى معرفة اعلم المتقارئين بالسنة الا من طهرق الاجتهاد .

ومنه حديث عبدالله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحاك في الصلاة فانه

(١٠٠)

يهد يميني على اكنو ظننه .

ومنه قصة عبدالله بن سعد ابن ابى سرح حين جاءه عثمان يشفع فيه فامسك النبي

(الف)

صلى الله عليه وسلم عن بيعته رجاً ان يقتله بعضهم لانه قد كان تقدم يقتله ' وكان نصصر فعل عثمان

(١٠١)

ذلك اجتهاداً فلم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم . وحديث عثمان ابن ابى العاصي ان النبي صلى

(١٠٢)

الله عليه وسلم قال له : ' انت امام قومك فاقتد باصنعهم ' وانما يعلمه من طهرق الاجتهاد . وقال النبي

صلى الله عليه وسلم : ' رب حامل فقه الى من هو افقه منه ' يدل على ذلك ايضاً لان المنقول اليه قد

(١٠٣)

يعرف من استخراج المعاني ما لا يعرفه كثير من الناقلين .

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في اباحة المعالجة واستعمال الطب والادوية  
 اخبار كثيرة وطريق ذلك كله الاجتهاد في الرأي فهذه الاخبار على اختلاف متولها وطرقها توجب  
 التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم في اباحة الاجتهاد في احكام الحوادث وهي وان كان كل  
 واحد منها وارداً من طريق روايات الافراد وانما في حيز التواتر من حيث يمتنع في العادة ان  
 تكون جميعها كذبا او غلطا ولا اوهما على النحو الذي بيننا في اقسام التواتر وشبهاته بالمقلين  
 يوم الجمعة بعد الصلاة من طريق الجامع ان اخبارهم عن فعلهم صلوة الجمعة يشتمل على صدق وان  
 كان كل واحد منهم على الافراد جائز ان يكون كاذباً فيما اخبر به عن نفسه . فكذلك هذه الاخبار  
 مع كثرتها من حيث كانت متوافقة على توقيف النبي صلى الله عليه وسلم ايهاهم على اباحة الاجتهاد فقد  
 اوجبت العلم بصحة مخرورها من وجوه التوقيف بهذا . ومن خالفها بعد سماعها فانما يورد على النبي  
 صلى الله عليه وسلم اباحتها للاجتهاد .  
 (٤٣)

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في تشبيه الشيء بمثله واعتباره بنظيره في الحكم  
 اخبار كثيرة توجب العلم بصحة مخرورها على النحو الذي بيننا في اباحة الاجتهاد حذفت اسانيدها  
 كراهة الاطالة ولانها اخبار مشهورة عند اهل العلم .  
 (٤٥)

ومنه حديث ابن ذر قال : قلت : يا رسول الله ! ذهب الاغنياء بالاجر - يمتدقون و  
 يصومون ، قال : بئس ما فعلتم ، قالوا : فماذا نعمل ؟ قال : قلت : يا رسول الله !  
 يمتدقون ونحن لا نتصدق ، قال : وانتم ، ذلك صدقة - رفعك العظم عن الطريق \* صدقة وثباتك  
 عن الائم صدقة وعونك الضعيف بفضل قوتك صدقة وماضعتك امرأتك صدقة ، قال : قلت : يا رسول  
 الله ! انأتى شعواتنا وتوجروا ؟ قال : ارأيت لو جعلتموه في حرام اكنتم تأنون ؟ قلت : نعم ،  
 (٥٠)



قال: <sup>(الف)</sup> أفتحتسون (ها) الشرور ولا تحتسبون بالخير؟ فقايمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يولفت  
 ودله بمذكر المحذور على ما تأمله من العماح واعلمه ان حكم الشئ حكم نظيره <sup>(٤٦)</sup>

وقد اعترض النظام على هذا الحديث وزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يوجه  
 استحقاق الأجر بالوطن العماح لان العماح لا يستحق به الاجر ولو كان العماح يستحق به الاجر  
<sup>(٤٧)</sup>

لكان لا فعل الا محظوراً او نافذة و لبطل القسم العماح

(ب)

فيقال له : ما ينكرون يستحق به الاجر ( اذا قصد ) به العفة والاستغناء عن الحر

وشكر الله تبارك وتعالى على تمكنه اياه من الحلال ولما يتكلفه من الاغصام والمبالغة فيه فيكون

هذا الضرب من الوطن المقصود به هذه المعاني والمطابق لهذه الاحوال هو الذي يستحق به الاجر

دون ما يقصد به التلذذ الذي لا تنجسه هذه الاصناف فلا يكون في ايجابه استحقاق الاجر بهذا

الوطن ما يوجب قدحا في الخير ولا يمنع ان يكون هاهنا وطن آخر يباح لا يستحق به الاجر فلا يبطل  
<sup>(ج)</sup>

القسم العماح من الافعال على ( ما ثبت ) من القاعدة

ومن حديث ابن عباس ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ابي شيخ كبير

لم يحج افاحج عنه؟ قال : ارأيت لو كان على ابيك دين اكنه تقضيه؟ قال : نعم قال : فحج

(٤٨)

عنه

وحديث الخثعمية حين سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : ان ابي ادركته

فويضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع على الواحدة افاحج عنه؟ فقال : ارأيت لو كان على

(٤٩)

ابيك دين تقضيته اكان يحزى؟ قالت : نعم قال : فدين الله احق

ودروى ابن عباس ان رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ان اخي

(الف)  
 نذرت ان تحج عظمى فماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'أرأيت لو كان عليها دين  
 اكتب قاضيه؟ قال: 'نعم' قال: 'فاقضوا الله' فانه احق بالوفاء - وفي هذه الاخبار اثبات  
 المقائسة والتشبيه على الرد الى النظائر \*  
 (٨٠)

وروى عن محمد بن المنكدر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن قنصاء رمضان  
 ايفرق؟ فقال: 'أرأيت لو كان لرجل على رجل دين فقضاء اولاً فاولاً؟ قال: 'لا بأس' قال: 'فالله احق  
 بالتجاوز؟' فقائمه 'واراء موضع الشبه والتظهير \*  
 (٨١)

ومنه حديث ابن هريزة قال: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ان  
 امرأتى ولدت غلاماً اسوداً فقال: 'هل لك من اهلك؟ قال: 'نعم' قال: 'ما الوانها؟ قال: 'حمراء' قال  
 : 'فهل فيها من اوركى؟ قال: 'ان فيها لورقاً' قال: 'فاننى تراء؟ قال: 'عسى ان يكون نزع عرق'  
 قال: 'وهذا عسى ان يكون نزع عرق' فقائمه رسول الله صلى الله عليه وسلم 'ورده الى امر كان  
 قد تقرر عنده من نظيره ما سئل عنه 'فبيحه على ان يحكم له بحكمه \*  
 (٨٢)

ومنه حديث عمر قال: 'هشيت فقبلت وانا صائم فقلت: يا رسول الله! صنعت اليوم امرأ  
 عظيماً - قبلت وانا صائم' قال: 'أرأيت لو تصفحت بهما وانص صائم؟ قلت: 'لا بأس به' قال: 'فقيم  
 اذا؟' فقائمه رسول الله صلى الله عليه وسلم 'ورده الى نظيره' ثم تبعه على وجه الرد \*  
 (٨٣)

وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: 'هذا اوان ذهاب العلم (حتى لا يتقدروا  
 منه على شئ'؛ فقال) زياد بن لبيد: 'كيف يا رسول الله؟ وكتاب الله يهتنا والله لنقرته ابتاعنا'  
 وليقرئنه ابتاعتنا ابتاعهم' فقال النبي صلى الله عليه وسلم: 'تكلتك امك يا زياد بن لبيد! ان كنت  
 لا عدك من فقهاء اهل المدينة اليس التوراة والانجيل في يد اليهود والنصارى' فهل اغنى عنهما؟ \*  
 (ب)

( ٨٢ )

فنهيه رسول الله صلى الله عليه وسلم على اعتبارك اللهم مع كون الكتاب في ايدينا .  
( الف )

( و ) روى موسى بن عبيدة عن عبدالله بن عتبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال لعماد وابي موسى حين يحشهما الى اليمن للفق : ' كيف تقضيان بين الناس ؟ ' ( قال ) : ' بكتاب

الله ' قال : ' فان اناكما ما ليس في كتاب الله ؟ ' ( قال ) : ' بالسنة ' قال : ' فان اناكما ما ليس في السنة ؟ '

( ٨٥ )

قال : ' نقيس الامر بالامر ، فايهما كان اقرب حملناه عليه ' قال : ' اصيتما ' .

ومنه حديث عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة عن علي ان رسول الله صلى الله عليه

وسلم قال : ' كل قوم على <sup>بينته</sup> من امرهم ' ومصلة من انفسهم يزورون علي من سواهم ويتمين الحق

( ٨٦ )

بالمقاصة بالعدل عند ذوى الالباب .

ومنه حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها : ناويليني الخمرة ، فقلت :

للفق اني حائض ، فقال : ' ان حيفتك ليست في يدك ' . فنهىها على اعتبار المعنى ، وانها في سائر

( ٨٧ )

اعضائها بمنزلة الطاهر .

ومنه حديث ابي هريرة قال : ' لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم في طريق من

طرق المدينة ( فاغتسلت ) فذهبت فاغتسلت ، ثم جئت ، فقال : ' اين كنت ؟ ' ( قلت ) : ' كنت حنيا ، فكرهت

ان اجالسك على غير طهر ' ، فقال : ' سبحان الله ' ، ان المسلم لا ينجس . فنهيه علي ان الجنابة

لا توجب نجاسة ، وان كان منوعا من اجلها من الصلاة واظهر التعجب منه بقوله ' سبحان الله ' .  
( ٨٨ )

كيف ذهب عليك هذا الاعتبار .

فان قال قائل : هذا الذى ذكرت من الاعتبار من الكتاب والسنة انما يدل على جواز

الاجتهاد في الموضع الذى ورد فيها ، فما الدليل على جوازه في غيرها ، وما انكرت ان يكون جوازه

( الف ) لا يوجد في الاصل - ( ب ) في الاصل " قال " - ( ج ) لا يوجد في الاصل -

( د ) في الاصل " قال " .

مقصوداً على هذه المواضع، إذ لا يمتنع في حجة العقل أن يوضح الله تعالى الاجتهاد فيما نص عليه في كتابه، وبينه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ويحظره \* فيما عدا المنصوص على موضعه، فيحتاج إلى إقامة الدلالة على جوازه في الموضع المنازع فيه بيننا من أحكام الحوادث.

(٨٩)

قيل : كثير من الآي التي قدمنا ذكرها قد تضمن الأمر بالاجتهاد مطلقاً غير مقيد بحال

ولا شروط، منها قوله تعالى : " وشارهم في الأمر " وذلك عموم في سائر الأمور، لأنه أدخل الالف

واللام، فصار للجنس، وما خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم، فنحن مخاطبون به، إلا أن تقوم الدلالة على تخصيصه بشيء دوننا.

(٩٠)

ومنه قوله تعالى : " فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول " وقد بينا المراد

(الف)

به إلى كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فصار دليلاً (مطلقاً عاماً) في سائر الأشياء.

ومنه قوله تعالى : " ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين

(٩١)

يستنبطونهم " وهو عموم في جميع ما كان بالوصف المذكور في الآية.

(ب)

ومنه قوله (تعالى) " فاعتبروا بأولي الألبار " وهو عام في سائر الأشياء، وما يوجهه

(٩٢)

أيضاً من السنة حديث معاذ وتمويه النبي صلى الله عليه وسلم إياه في استعمال الاجتهاد في

(٩٣)

أحكام الحوادث التي ليس فيها نص ولا اتفاق، وحديث عمر بن العاص وعقبة بن عامر، وقد تقدم ذكرهما،

وأيضاً فقد صلح عن الصحابة القول بالقياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، بالأخبار المتواترة العجيبة

للعلم بحيث لا مسأغ للشك فيه، كل واحد منهم يقول : " اجتهد رأي " فاقول فيها برأى " ويستعمل

القياس ويأمر به غيره، لا يتناكروا، ولا يمتنعون إنفاذ القضايا والأحكام به، وكذلك حال التابعين

واتباعهم مستفيضة ذلك بينهم، وقد وقع العلم لنا بوجوده منهم كعلمنا بوجود الخلاف كان بينهم في

كثير

احداً انهم لو لا علمهم بتوثيق النبي صلى الله عليه وسلم عليه ، وان ذلك كان منهم

متقراً معلوماً من شريعتهم قد تلقوه عنه ، وهدنوه من الله تعالى ، لما اظهروا على القول به هذا الاظهار حتى لا يوجد فيهم منكر له ، ولا متوقف منهيب عن الاقدام عليه . فثبت انهم قد كانوا تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم توثيقاً لما علمنا باجماعهم على تولية امام ينصبون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم تلقوا وجوب اجتهاد الرأى في ذلك توثيقاً وانهم عرفوه من مشاج نبي بعينه ، وان كان دينه لولا ذلك لما تواقت هممهم على القبول .

والوجه الآخر : ان اجماعهم حجة لا يسع خلافه ، لا الخروج عنه ، على ما سلفنا

القول فيه ، وقد استقر اجماعهم حجة بما قدمنا على تسويغ الاجتهاد في احكام الحوادث ، والرجوع الى النظر والمقاس في الاستدراك لحكمها .

فان قال قائل : فمن اين لك انهم اجمعوا على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث ؟

قيل له : هو اشهر واظهر من ان يخفى على من عرف شيئاً من اقوالهم \* السلف و

طريقهم . الا ترى انهم اختلفوا في الجدل فقالوا فيه باجتهادهم ، ولم يكن عند واحد منهم نص من

كتاب ولا سنة واختلفوا في المشوكه فلم يعمروا التشريك اولى ، فقال له الاخوة من الاب والام \* هب ان

ايماننا كان حماراً البس ايمان الذين ورثتهم . فتترك قوله الاول ورأى التشريك حين ~~تأيسره~~ تأيسره .

فقيل له : لم تشرك بينهم عام الاول وشركت العام ، فقال : ذاك على ما قضينا وهذا على

(١٤) ما نقض

واختلفوا في الحرام على اقوالهم مختلفة جعلها بعضهم رجعياً وبعضهم واحدة <sup>بينة</sup> ~~بينة~~ و

بعضهم ثلثاً وجعلها بعضهم ميمناً واختلفوا في الخلية والهوية والبائنه ونحوها من الكليات وفي

المدبر والمكاتب ، وفي الكلية ، قال ابو بكر الصديق : " اقول فيها برأى فان يك صوابها فمن الله تعالى

(الف) (٩٥)  
وان يك خطأ فعني (ومن الشطين) .

وقال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها ' ولم يسم لها صداقاً : ' اقول فيها برأى ' فان  
يك صوابها فمن الله تعالى ' وان يك خطأ فعني ومن الشيطان ' والله ورسوله منه بريهان' .  
(٩٦)

وقال علي : " اجمع رأبي ورأى عمر في جماعة المسلمين ان لا ييمن امهات الاولاد ' ثم رأيت  
ان ارقهن " فاخبر عن رأيه ورأى الجماعة من غير توقيف ' لان التوقيف لا يكون رأياً .  
(٩٤)

ومنها ايضاً اختلافهم في المكاتب والمدبر وفي تفضيل أروش الا صابح ' والتفضيل بينهما ' و  
كان ابو بكر الصديق يرى التسوية في العطاء ' وكان عمر يرى التفضيل ' ثم كان علي يرى التسوية -  
واختلافهم في المسائل التي طريقها اجتهاد والرأى اكثر من ان يحتطه هذا الكتاب ' واظهر من ان يخفى  
علي ذي معرفة .  
(٩٨)

واجمعوا على عقد البيعة لابن بكر بارائهم ' ولم يدع احد منهم نصا على ابن بكر ولا غيره ' ولو  
كان هناك نص لما خفي عليهم ' وهو معظم امر د بيتهم ودينهم .

ولما قالت الانصار : " منا أمير ' ومنكم أمير " ولو كان هناك نص على رجل بعينه لما

اجمعت الصحابة على جواز الشورى ' لان الشورى لا يجوز الا فيما ( لا ) يجوز فيه نص من الرسول صلى  
الله عليه وسلم . فثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على ابن بكر ' ولا على غيره ' في الامامة ' و

انه وكلهم الى اجتهادهم في عقد الامامة لمن يرونه اهلالها ' وصالحا للكافة ' وعلمنا ' حين عقدوها لابن بكر

باجتهادهم ' انهم لم يفعلوه الا وقد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف لهم ان عليهم نصب امام

باجتهاد ارائهم ' ثم ان عمر جعلها شورى بين ستة ورؤيت الستة والجماعة بذلك ' لم ينكروه منهم منكر ' وكان  
ذلك باجتهاد رأى من الشورى انما هي الاجماع على الرأى ' وتولية من يرون ذلك له ' ثم اجتهاد الستة ' .  
(٩٩)

فجعلوا الامر الى عبد الرحمن بن عوف على ان يخرج نفسه منها ويختار منها من يرى عبد الرحمن ان

( الف )

يوليه من يتبع سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة ابي بكر وعمر (فمعرض) ذلك على على رضي الله

عنه فقال على : " اعمل بكتاب الله وسنة نبيه واجتهاد رأى " ، وعرضه على عثمان فقبله على ما شوط

( ب )

عليه فرأى عبد الرحمن ان يوليه بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة ابي بكر وعمر ، لانه

ورأى الناس قد صلحوا على سيرتهما ، وفتحت الفتوح في ايامهما ، ووجدت فيهم الصفة التي وصفهم الله

تعالى بها ورأى بوعود الله تعالى قد صح فيهم ، من قوله تعالى : " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا

(١٠٠)

الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم " الى آخر الآية .

(١٠١)

واتفقت اراؤهم على جواز الشورى واتفقت ايضاً في جعل الامر الى عبد الرحمن ، واختلفوا

في امور آخر ، فلم ينكر بعضهم على بعضهم اجتهاد رأيه ، وما اواء اليه اجتهاده .

واجتمعوا باجتهادهم على وضع الجزية على الطبقات المعلومة ، وعلى وضع الخراج على ارض

السواد ، وعلى مضاعفة الصدقات على <sup>بن</sup> تغلب ، والقضايا التي اختلفوا فيها باجتهاد اراؤهم اكثر من

(١٠٢)

ان يمكن الشك فيها ، او ان يعرض فيها ريب لذي فهم ودراية .

وشبه على عليه السلام الحد بنهر يأخذ منه جدول ثم يتشعب منه شعبتان ، وشبه زيد

(١٠٣)

بن ثابت <sup>رضي</sup> بنعت من شجرة ثم نبت من لفغض الغصن غصنان .

(١٠٤)

وقال عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى : " وتمس الامر عند ذلك " .

( ج )

وقال ابن مسعود : " لقد اتى علينا زمان ولسنا نقضى ولسنا (هناك) فمن عرض له

قضاء فليقضهما في كتاب الله تعالى ، وان لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله صلى الله عليه

وسلم ، فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فليجتهد رأيه .

( الف ) في الاصل " ففرض " - ( ب ) في المخطوطة " ابي بكر " - ( ج ) وفي الحديث " هنالك " .

( د ) في الاصل " رأيه " .

( ١٠٥ )  
ولو لم يكن الاجتهاد في ادراك احكام الحوادث عندهم سابقاً لا تكروه بعضهم على بعض  
ولما جاز منهم وقوع التواطن على ترك التكبر على القائل به ، وكان لا اقل ان يقع بينهم فيه خلاف فيقول  
به بعضهم ، ويغيبه بعضهم ، كما هو ما اختلفوا ما طريقته الاجتهاد ، وان لم يظهر منهم تكبر على  
القائل به ، فلما توافقوا كلهم على تجويزه ، اما رجل قد يستعمله ، واخبر عن نفسه به ، واما رجل لم  
يتكبره ، اولم يحفظه قول في المسائل ، ثبت بذلك اجماعهم عليه ، الا ترى انهم لما اختلفوا في طريقته  
الحق فيه واحد ، ولا يسوغ الاجتهاد في المعدول عنه ، خرجوا منه الى اللعن والهوان ، ونصب الحرب  
والقتال ، نحو اختلافهم في انشاء حرب الجمل وصفين ، وقتال الخوارج ، لما كان الحق فيه واحداً ، وكان  
• الدليل عليه قائماً بارزاً ، لم يسوغوا الاجتهاد فيه ، ولم تكن منزلة هذا الكلام عندهم كمنزلة الخلاص  
في الجنب ، والخلية والهوية ، والحرام ، وما اشبه ذلك ، فدل ما وصفنا على انعقاد اتفاق السلف على  
( ١٠٦ )  
تسوية الاجتهاد في احكام الحوادث .

فان قال قائل : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : القضاة ثلاثة - فقاض على  
اجتهاد ، فاصاب ، فهو في الجنة ، وقاض حكم بمنبر الحق متمسداً <sup>فهر</sup> في النار ، وقاض اجتهاد فاطخط ، فهو  
في النار .

قيل له : اول ما في هذا ان الخبر قد دل على اباحة الاجتهاد ، لانه حكم لمن اصاب  
في اجتهاده بالجنة ، ولو لا ان الاجتهاد ماحور به لما استحق العتقة عند الاصابة في اجتهاده ، لان  
الاجتهاد لو كان محظوراً لما استحق الثواب على ما اداءه اليه ، لان السبب اذا كان محظوراً فمقبور  
( ١٠٤ )  
جائز ان يعد يستحق الثواب على مسبه ، الا ترى ، ان من وصى مسلماً محظور الدم ، فاصاب كافراً حياً بها  
( ١٠٨ )  
انه لا يستحق الثواب بهذه الاصابة ، فكون السبب الذي عنه كان محظوراً .

واما قوله في الذي اخطأ انه في النار ، فان الجواب عنه من وجهين : احدهما ، ان لا



(الف)

نحو الاجتهاد في كل شيء وانما يميزه في بعض الاشياء دون بعض على ما بينا فيما سلف .

وعلى ما حكينا <sup>عن</sup> الصحابة في تقسيمنا اختلافاً لهم على قسمين : احدهما ما كان من

(ب)

باب الاجتهاد والآخر خارج من باب الاجتهاد وداخل في الامور التي (كلفتنا فيها) اصابة المطلوب

(ج)

فجاء ان يكون وعيد النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك انما خرج على من اجتهد فيما قد قامت دلائله

وظهرت حجته فاخطأ كخطاء الخوارج وضربهم نعم في النار .

وقد روي ان عليه السلام سئل عن معنى هذا الحديث - وقد رواه - فقال : هذا الحورور

(١٠٨)

مجتهد وهو في النار .

وقال الحسن : مربي انما وقد بعثت زهاد الى ابن مكرمه يحاتبه فانطلقت معه ،

فدخلنا على الشيخ وهو مريض فابلقه عنه وقال انه يقول : الم استعمل عبد الله على فارس الم

استعمل رواداً على دار طبع الوزق الم استعمل عبد الرحمن على الديوان وببيت المال فقال ابو بكر :

هل زاد على ان ادخلهم النار قال آس : لا اعلم الا مجتهداً فقال الشيخ : امدوني اني لا

(١٠٩)

اعلم الا مجتهداً فاهل حكمورا قد اجتهدوا فاصابوا ام اخطأوا قال الحسن : فرجعنا مخصوصين

فجاز ان يكون ماورد من وعيد المغلبي في اجتهاده فيما كان من هذا القبيل .

والوجه الثاني ان مجتهد وليس من اهل الاجتهاد جاهلاً بالاصول او حافظاً لها

(١١٠)

جاهلاً بطريق الاجتهاد ووجوه المقائيس فلا يجوز له . حينئذ الاجتهاد .

وروي ابو العالية هذا الحديث عن علي من قوله : قال : قلت : ما هذا الذي اجتهد

(١١١)

فاخطأ قال : كان قوله : اذا لم يحسن ان يقضى ان لا يقضى .

فان قيل : ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفصل بين المجتهدين وعم الجميع اذا

( الف ) لفظة " انما " وروى مكررة في الاصل - ( ب ) في الاصل في امور - ( ج ) في الاصل " كذاها " -

اخطأوا .

قبل له : خصمناه فيمن ذكرنا لدلائل التي قدمنا في اباحة الاجتهاد واتفاق الصحابة

عليه ' وعلى ان هذا انما هو كلام بين من يقول : الحق في واحد ' وبين من يقول : كل مجتهد

مصيب . ولا يعترض على القول بالاجتهاد لان فيه اباحة الاجتهاد والحكم باستحقاق الثواب للمصيب

(١١٢)

على ما قدمنا .

فان قيل : روى ان رجلا اجنب في سفر وهو مريض فاستفتى جماعة كانوا معه في النبي

في التيمم فقالوا : ما ترى لك الا الغسل فاعتسل فمات فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم خبره فقال

(١١٣)

: 'قتلوه قتلهم الله' الم يكن شفاء السعي السؤال؟ . وروى في خبر حمل بن مالك حين قضى النبي صلى

الله عليه وسلم بئمة الجنتين على عاقلة المرأة فقال المقضى عليه : كيف تحمى من لا اكل ولا شرب ولا

(الف)

ولا صاح فاستعمل فمثل ذلك يطل \*

فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اصبح كسج (الاعراب)

العرب

وقضى فيه بالفرقة اصح فكان هو لامة مجتهدين ولم يكونوا معذورين عند النبي صلى الله عليه وسلم

(١١٤)

في الاجتهاد .

قيل له : نحن لا نجز الاجتهاد مع نص الكتاب والسنة واجماع الامة ولا مع دليل

قائم من واحد من هذه الاصول .

فاما الاولون فانهم اشاروا على العريض بالغسل مع خوف التلذذ وليس هذا موضعاً تسوغ

فيه الاجتهاد لا ترى ان عمرو بن العاص قال في مثل ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم : سمعت

(١١٥)

الله يقول : 'ولا تقتلوا انفسكم' فرض النبي صلى الله عليه وسلم فعله . فمن اجل ذلك انكر النبي

(١١٦)

صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ولان الله تعالى يقول : ' وما جعل عليكم في الدين من حرج ' .

(١١٤)

وقال عز وجل : " لا يكلف الله نفساً الا وسعها " ونحو ذلك من الآي واهام للعريض التيم لخوف الضرر

الذي يلحقه باستعمال الماء ومثل ذلك لا يسوغ الاجتهاد معه ، فلذلك انكره النبي صلى الله عليه

(١١٨)

وسلم .

ولما حديث حمل فان القائل فيه اعترض على النص بعد سماعه النبي صلى الله عليه

(١١٩)

وسلم بوجوب الشربة على العاقلة فكان قوله منكراً مردوداً .

فان اعترض معترض على ما قدمنا من اتفاق الصحابة على جواز الاجتهاد وتسويهم له

في احكام الحوادث وتركهم التكبير من بعض على بعض فيه ، فان الصحابة قد يظهر منها التكبير من بعضهم

على بعض في الاجتهاد ، وخرجوا فيه الى الثلاثين ، والى استعظام الاجتهاد ، في مسائل الفتيا .

من ذلك - قول ابن بكر رضي الله عنه : " اي ارض تفتني واي سماء تظلني اذا قلت

(١٢٠)

في كتاب الله يراى " .

(١٢١)

(الف)

وقال عمر : " اجزؤكم على ~~(الف)~~ <sup>(الف)</sup> اجزؤكم على النار .

(ب)

وقال على كرم الله وجهه : " من اراد ان <sup>(ب)</sup> جرائم جهنم فليقل في الجد

وقال عبدالله بن مسعود : " من شاء باهله ان سورة النساء القصرى نزلت بعد

الطولى ' يعنى قوله تعالى : " داوات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن " نزلت بعد قوله تعالى :

(١٢٣)

" اربعة اشهر وعشرا " .

وقال ابن عباس : من شاء باهله ان الجَدَّابُ " وقال : " الايتى الله زيد يجعل

(١٢٤)

ابن الابن بمنزلة الابن ولا يجعل الجد بمنزلة الاب " .

وقالت عائشة للمرأة التى اخبرتها انها باعت من زيد بن ارقم خادماً يستماعة دوهم ثم

اشتركت به بشان مائة درهم فقالت : " بئس ما اشتريته " وبئس ما اشتريته اخبرني زيد بن ارقم ان الله  
(١٢٥)  
قد ابطل جهك جهاده مع رسوله " وهذا غاية التكبر والوعيد .

وقال علي : " لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالصبح من ظاهره لو  
(١٢٦)  
لا اتى رأي رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح ظاهر الخف " .

وروي عن عمر ( انه ) قال : " ايهاكم واصحاب الرأي فانهم ايضاً ان يحفظوها  
(الف)  
(١٢٧)  
فقالوا بالرأى " .

وروي مسروق عن عبد الله قال : " قهراً وكم وصلحواكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساً  
(١٢٨)  
جهلاً يتبعون الامور برأى بهم " .

وعن مسروق انه قال : " لا اتبع شيئاً بشيئاً فاني اخاف ان تزل قدمي " .  
(١٢٩)

وقال ابن سيرين : " ( اول من قال اهل بيته ) وانما عهدت الشمس والقمر بالمقائس " .  
(١٣٠)

وقال اشعث : " كان محمد بن سيرين لا يكاد ان يقول شيئاً برأيه " .  
(١٣١)

وسئل الشعبي عن شيء فقال للسائل : " لعلك من القاسمين " .  
(١٣٢)

وتذاكروا القياس يوماً بين يدي الشعبي فقال : " ان اخذتم به احلتم الحرام وحرمت  
(١٣٣)  
الحلال " .

وقال ابن ابي ليلي : " كان الشعبي لا يقبس " .  
(١٣٤)

وروي ان ابا سلمة بن عبد الرحمن كان لا يقبس برأيه .  
(١٣٥)

\*\*\*\*\*

الجواب

انه قد ثبت عن السلف القول باجتهاد الرأي واستعمال المقائس في احكام الحوادث

(الف) في المخطوطة " ان " - (ب) في الدارمي " اول من قال اهل بيته " - (ج) في الاصل " لا يقبس " .

والاصول : اول من قال اهل بيته

بإلخار المتواترة والآثار المشهورة التي يحجز الكتاب عن ذكرها ولا يمكن (لاحد) صحتها الشك  
(١٣٦)  
فيها .

فأما ما روى عن أبي بكر مما ذكرت فإنه مشهور عن أبي بكر أنه قال في الكلاله : " أقول

فيها برأى فإن يك صوابها فمن الله وإن يك خطأ فمضى (ومن الشيطان) وثبت عنه القول بالاجتهاد  
(ب)

في كثير من المسائل - فإن صح عنه ما روته من قوله : " إى أرض تغلنى وإى سماء تظلنى إذا قلت

فى كتاب الله عزوجل برأى " فإنه قد روى عنه فى هذا الخبر \* بمعينه : " إذا قلت فى كتاب الله

بغير ما أراد الله " وإنما مراد منع الاجتهاد مع وجود النص أو دليله ولستنا نجيز الاجتهاد فى  
(١٣٧)  
مثله .

وأما قول عمر : " أجراًكم على فلففيلكم الجد أجراًكم على النار " وقول على " من أراد

أن يتقحم جرائم جهنم فليقل فى الجد " فأنما مرادهما أن القول فى الجد لطيف المعنى عطف

غامض الصلوك فلا يجوز لأحد القول فيه إلا لمن كان بارعاً متقدماً فى النظر عالماً بوجود العقابيس،

والاستدلال . إلا ترى أنها قد قالوا فى الجد فلعلمنا أنها لم يهدا بذلك منع أنفسهما وإمثالهما فى

(١٣٨)

القول فى الجد بالاجتهاد وإنما أرادوا بذلك من تقصير منزلة عن القول فيه كما قال عمر لا يى هوية

(١٣٩)

فى شىء ذكره له أنه افتى به فقال له : " لو قلت غير هذا لا وجعتك "

وأما قول عبدالله ابن مسعود : " من شاء باهله ان سورة النساء القصرى نزلت بمد

(١٤٠)

الطوى " فأنما ذكر الماهلة بينه وبين من خالفه فى تاريخ السورتين والصحابة لم يخالفه فى ذلك

وأنما خالفه على وابن عباس رضى الله عنهم فى حكمه فقالا باستعمال الآيتين وجعلنا عدة المتوفى

عنها زوجها إذا كانت حاملاً المد للجلين ورأى عبدالله أن قوله تعالى : " وأولاء الاحمال

عنها زوجها اذا كانت حاملا بعد الاجلين وروى عبد الله ان قوله تعالى "واولاء الاحمال

اجلهن ان يضعن حملهن" مخصص لقوله تعالى "اربعة اشهر وعشرا" فلم تكن الماهلة المذكورة

هاهنا في تأويل الآيتين وانما ذكرها في تاريخهما ولم يخالفه احد في تاريخهما الا انه دعا من

خالفه الى اعتبار آخرهما نزولا فيما وردت فيه دون غيرها وهو قوله تعالى "واولاء الاحمال اجلهن

(١٤١)

ان يضعن حملهن"

واما قول ابن عباس "من شاء ما هلته ان الصواب" فانه موضع يوجب الماهلة لمن انكر

ما قال لان الله تعالى قد سمي الجدأما لقوله مزرجل "ملة ابيكم ابراهيم" وقوله تعالى :

(١٤٢)

"يا بني آدم" ولم يوجب الماهلة لمن خالفه في الحكم انما او جيبها لمن خالفه في التسمية

واما قوله "الا يفتقروا على الله زيد" فانما تنبئه به على وضوح الدلالة في الحاق الجد

(١٤٣) ل

بمحكم الأب وهو ما استدل به من ابن الابن وليس فيه دليل على الانكار وانما هو تنبيه على الاستدلال

واما حديث عائشة في قصة زيد بن ارقم فانما قالته عندنا توقيفا لا اجتهادا لان ما

كان طريقه الاجتهاد لا يلحق فاعله فيه الوعيد وليس في الخبر ان زيدا قام بعد قولها على ذلك

البيح وعلى ان انكار عائشة على زيد لا يخلو من ان يكون لما عرفت من طريق التوقيف او الاجتهاد فان

كانت قالته توقيفا فهو ما قلنا ولا معنى لذكره هاهنا وان قالته اجتهادا فقد استعملت الاجتهاد

في ابطال ذلك البيح واظهار التكبير \* فيه على زيد فانتهت من حيث اردت ان تنتهت عنها نفي

الاجتهاد فقد ابيت قولها بالاجتهاد ثم يصير حينئذ الكلام فيه بين من يقول "ان الحق في واحد

(١٤٤)

او في جميع اتاويل المختلفين" وهذا الباب لا مدخل لمبطل الاجتهاد فيه

واما قول علي "لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره" فانما

اراد ان اصول الشريعة لم تنبئه من طريق القياس وانما طريقها التوقيف وغير جائز استعمال القياس

في رد التوقيف فان القياس ان يكون باطن الخف اولى بالمسح لانه يلاقي الارض بما عليها

(الف)

(من)

(پ)

طين او تراب وقذر (ولا يلاحظها ظاهرة) ' الا انه لم يستعمل القياس' لانه رأى رسول الله

صلى الله عليه وسلم مسح ظاهر الخف دون باطنه . فهذا يدل على انه كان مراده نفي القياس مع  
(١٢٥)  
النص

واما ما روى عن عمر انه قال : " اياكم واصحاب الرأى فانهم اعينهم الاحاديث ان يحفظ

يحفظوها ' فقالوا بالرأى " فانه لا يروى عنه من وجه يصح' ولو ثبت ذلك عنه ' فانه وما اشبهه من

الاخبار التى فيها ذم القياس والرأى " ينصرف القول فيها الى وجوه : احدها ' ان توماً يقدمون

القياس على اخبار الاحاد؛ وتوم آخرون يقولون : ان للفقهاء ان يقولوا براءتهم ' ربما يستج (من ج)

او ما مهم ' ويخطو بهالحم' فى الباب الذى فيه الحادثة من غير اجتزاء منهم على اصل ولا رد على

تظير. وتوم يحتجهمون قبل حفظ الاصول ' واتفاقها . فانصرف ذم من ذم الرأى الى احد هذه الطوائف

لانه قد ثبت عندهم القول بالرأى عند عدم النصوص ' ويدل على ان عمر انما اراد من قال بالرأى قبل

حفظ الاصول من الكتاب والسنة والاجماع قوله " اياكم واصحاب الرأى ' فانهم اعينهم الاحاديث ان

يحفظوها ' فقالوا بالرأى " فخص بالذم من ترك احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحفظها

(١٢٦)

واقدم على القول بالرأى قبل العلم لها ' وقابل ذلك مذهبنا ' غير مسوغ له الاجتهاد .

وكذلك قول عبدالله " ويتخذ الناس رؤسا جهالا يتيسون الامور برأىهم " هو على هذا

(١٢٧)

المعنى ' لانه ذمهم على هذا القول بالرأى مع الجهل بالاصول المنصوصة .

واما ما روى عن مسروق ان قال : " لا اقبل شيئاً فانس اخاف ان تنزل قدس " فان

مسروق (قا) كان ممن يقول بالرأى والاجتهاد - مشهور ذلك عنه . وقد (١٢٨)  
روى عن ابراهيم عن مسروق

(الف) لا يوجد فى الاصل - (پ) فى الاصل " ولا تلاحظها طهارة " - (ج) لفظة من وردت

مكررة فى الاصل - (د) فى الاصل " مسروق " -

انه كان يقول : قال عبدالله في الاخوات من الاب والام والاخوة والاخوات من الاب : " يجعل ما فضل عن الثلثين للذكور دون الاناث " ، فخرج خرجة الى المدينة فجاؤوه هو يري ان يشرك <sup>بين</sup> بعض

الاخوة والاخوات فيما زاد على الثلثين \* ، فقال له عطامة : " ما ردك عن قول عبدالله ؟ القيت آخرأ

هو اوثق في نفسك منه ؟ قال : " لا ولكن لقيت زيد بن ثابت فوجدته من الراسخين في العلم " ،

ومعلوم انه لم يسمع بوجه قول زيد في نفسه ولم ينتقل عن قول عبدالله اليه الا باجتهاد ورأى

اوجها ذلك عنده ، وعلى انه ليس في قوله " القيس شيئاً بشيى " دلالة على انه كان لا يري القول

بالقياس جائزاً كما لو قال : " لا اتقى لاني اخاف ان تزل قدمي " ، لما دل ذلك على انه كان لا

(١٢٩)

يرى الفتيا جائزة وإنما يدل ذلك على التوقي لما قد كفاه غيره ، كما قال عبدالرحمن ابن ابي ليلى :

" ادركت عشرين ومائة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منهم رجل يستثنى الا واد ان

(١٥٠)

صاحبه كفاه " ويحتمل ان يريد انه لا يقيس قبل حدوث الحادثة ، كما روى عن ابي انه سئل عن

(الف) (١٥١)

شيى ، فقال : " اكان هذا ؟ فقال السائل : " لا " فقال : " احمنا حتى يكون " .

واما قول ابن سيرين " اول من قاس اهلهم ، وان الشمس والقمر انما عبدا بالمقائيس " فانما

اراد به المقائيس الفاسدة التي لم يقف بناؤها على اصول صحيحة ، لانه لا يجوز ان يظن به انه كان

لا يري المقائيس الصحيحة والاستدلال على التوحيد ، وعلى صدق الرسول جائزاً ، وكيف يجوز على مثله

ان يقول ، وهو يسمع الله تعالى ، وهو يحكمه عن ابراهيم الاستدلال على حدث الشمس والقمر وانهما

كانتا كسائر المخلوقات لما فيهما من آثار الصنعة والتشبيير بالحركة والزوال في قوله تعالى : " فلما

جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما اظلم الى آخر القصة ، ثم قال تعالى : " وتلك حجتنا

آتيناها ابراهيم على قومه " ، ثم قال تعالى : " اولئك الذين هدى الله لخير مما هم اقتدء " ، فلعلنا ان

نجهد



(١٥٢)

مراده كان المقائيس التي (٧) يقع بناؤها على اصول صحيحة .

واما قول الشعبي " ان اخذتم بالمقائيس لله احللتهم الحرام وحرمتهم الحلال " وما روى عنه

انه كان لا يقيس فان هذا انما يدل من قوله على انه كان لا يرى القياس جائزاً في كل شيء ، ولستنا

نميز القياس في كل شيء ، وانما نميزه في ما لا نسي فيه ، وانما منع قياساً يحرم ما اباحه النص او

(١٥٣)

يباح ما حرمه النص ، وذلك لان مذهب الشعبي في الاجتهاد والقياس اظهر من ان يخفى ، وجل

فقضاء الكوفة انما اخذوا طريق القياس عنه ، <sup>في</sup> ومثله امثاله ، وما علمنا ان الشعبي كان يرى القياس الا

كعلمنا بان حماداً (ابن ابي سليمان) <sup>المع</sup> (ابن عتبة) . والحكم <sup>بهما</sup> وبعدهما (عبدالله) ابن شهرة و

(١٥٤)

(الف)

(عبدالرحمان ابن) وعلمهم ابن ابي ليلي كانوا يرون القياس جائزاً في الحوادث ، وقد روى عن الشعبي

(١٥٥)

انه قال : " القضاء على ثلثة - اية محكمة او سنة متبعة او رأى مجتهد " . وقال الميذاب بن احنف

" قضى الشعبي على رجل فقبل له : " اتضربا اراك الله " ، فقال : " انما اتضرب ابرأى " . وذكر

ابو حصين \* ان الشعبي قضى بمقتضى ، ثم قال : " ما ارأى اصبحت ام اخطأت ولكن لم آل " . واما

ما روى عنه انه كان لا يقيس فانه قد روى عنه انه كان صاحب آثار ويشبهه ان يكون هذا اصل

الحديث ، وانما عثر عنه الراوى بالمعنى كان عنده على وجه التاويل ، وقد كان حفظ الآثار اغلب عليه

من القياس ، فمضى قوله " انه كان لا يقيس " انه لم يكن (له) نفاذ في القياس كنفذ غيره ، كما روى

" ان الشعبي وابراهيم وابا الضحى كانوا يجتمعون في المسجد يتذاكرون ، فاذا جاءهم شيء ليس

عندهم فيه رواية وهو ابراهيم بالله باصراهم . فهذا يدل على ان ابراهيم كان في القياس انفذ منه ،

وكان الشعبي احفظ لآثار ، فلذلك كان لا يقيس وهو يعنى ان حفظ الآثار كان يغلب عليه من القياس ،

(ب)

كما يقال : فلان صاحب آثار (فلان) صاحب قياس وان كانا جميعا يقولان بالآثار فتسب كل واحد

(١٥٦)

منعها الى اغلب الامرين عليه .

فان قال قائل : ما انكرت ان يكون اختلاف الصحابة في الحوادث واقاويلهم فيها انما كانت من طريق التوسط بين الخصمين والصلح او على جهة نواصيات لا جهة قطع الحكم واهرام القضي .

قيل له : الذين نقلوا اليها اقاويلهم كانوا عالمين بمفصل ما بين التوسط والصلح وبين

فصل القضاء واهرام الحكم لانهم كانوا قوماً فقهاء عارفين بعماني الكلام ووجهه نقلوا اليها قضايهم وقطعهم للحكم بالاقاويل التي ذهبوا اليها فان جازان يقال على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم لجاز منه فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فلما امتنع ان يقال ذلك في احكام النبي صلى الله عليه وسلم وقضايها لان الناقلين لها قد يهتوا انها كانت على وجه القضاء واهرام الحكم وهم قوم لا يجوز على مثلهم في مثل حالهم الخلط واشتباها امر القضاء والصلح بينهم حتى لا يضلوا بينهما طعنا سقوط قول من تأول مثله في الاقويل السلف في الحوادث وما علم الناقلين بان تلك الاحكام لم تكن الا على وجه القضاء والزام الحكم الا كعلمنا باقاويل فقهاءنا وجوابات مسائلهم انها ليست منهم على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وانهم اجابوا فيها على انها اخوة تلك المسائل واحكامها دون غيرها .

وايضاً فان فيما نقلوا اليها من اقاويلهم وقياسهم عادات ليست من حقوق الادمين ولا

مدخل للصلح والتوسط فيها نحو مسائل الصلوة والصيام والعتيق والطلاق مما لا يجوز الاصطلاح فيه

على خلاف حكم الواجب اجاب فيها كل منهم بجوابه فيها على وجه ابرام الحكم والزام القضية فدل

(١٥٧)

على سقوط هذا . السؤال .

قال ابو بكر : قد ذكرنا صدرأ ما احتج به لاثبات القياس والاجتهاد من دلائل الكتاب

والسنة واتفاق الامة ويذكر الآن ما يدل عليه من جملة حجج العقول والظن الصحيح فنقول —

وبالله التوفيق - : ان العبادات ترد من الله تعالى على احوال ثلاثة : (الاول) واجبه في العقل <sup>(الف)</sup>  
 فيود (الشرع) <sup>(به)</sup> بما يجابه تاكيدا لما كان في العقل من حاله ، وذلك نحو التوحيد ، وصدق الرسول صلى  
 الله عليه وسلم ، وشكر المنعم ، والانصاف ، وما جرى مجراه ؛ (١٥٨)

والثاني ، محظور في العقل فيود الشرع محظوره تاكيدا لما كان في العقل من حكمه قبل ورود <sup>(د)</sup>  
 (نحو) الكفر والظلم والكذب ، وسائر العقوبات في العقول ، فهذان (الهابان) لا يجوز ورود الشرع <sup>(س)</sup>  
 (فيهما) بخلاف ما في العقل ولا يجوز (فيهما) النسخ والتعديل ؛ (١٥٩)

وتسم ثالث - وهو واسطة بينهما - ليس في العقل حظوه ولا ايجابه الاعلى حسب ما تقتضيه  
 حاله من حسن او قبح ، وفي العقل تجوز كونه من خير الواجب او المحظور او المباح ، فاذا حظوه السمع  
 علمنا قبحه ، وان اوجبه او اباحه علمنا حسنه ، فاذا ثبت ذلك ، ووجدنا الله تعالى قد اباح لنا  
 التصرف في المباحات بحسب آرائنا واجتهاداتنا في اختلاف المنافع لا نفسنا بها ، ودفع المضار عنها ، نحو  
 التصرف في التجارات ، والرحلة للاسفار ، طلبها للمنافع (وزراعة) الارضين ، واكل الاطعمة ، والتعالج ،  
 والادوية على حسب اجتهاداتنا والغالب في ظنوننا اننا نجتلب بها نفعاً ولو غلب <sup>(ع)</sup> ظنوننا اننا نجتلب  
 بها لا نجتلب بها نفعاً ، او نجتلب بها ضرراً ، لكان تصرفه فيها قبيحاً ، وعيئاً ، وسفهاً ، ثم كانت اباحتها  
 ذلك لنا على هذا الوجه مصلحة ودلالة على حسنه مع كون هذه الضروب من التصرف بوكولة الى

اجتهاداتنا ، ومقصورة على مبلغ آرائنا ، وغالب ظنوننا ، وقد كان قادراً على ان يتولى ذلك لنا ، ويكتفينا بالوثقة  
 فيه ، كما كفانا اكثر اجورنا التي حاجتنا اليها ضرورة ، ولكنه وكل ذلك الى آرائنا واجتهاداتنا لما علم لنا  
 فيه من المصلحة والتتبه على امر الآخرة ، ويشعرنا ان ثوابه لا ينال الا بالمسعى والتزهد في الدنيا

( الف ) لا يوجد في الاصل - ( ب ) في الاصل " العقل " - ( ج ) في الاصل لحوار من غير النقط  
 ( د ) في الاصل " الهان " - ( و ) في المخطوطة " فيها " - ( س ) في المخطوطة " فيها " -  
 ( ش ) في الاصل " فزراعة " - ( ح ) في الاصل " على "

والترغيب في الجنة التي لا تصيب فيها ولا تصيب وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط (علفنا)  
(١٩٢)  
بها .

وإذا ثبت ذلك في المباحات التي تد علفنا تعلقها بالمصالح، كتحقيق المحظورات والواجبات  
ما يجوز فيه النسخ والتعديل، ثم كان ذلك موكولاً إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا، وكان ذلك في أمور الدين  
إذا كان أكبر المصالح ما كان في أمور الدين، فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمور الدين مما لم  
ينص لنا فيه على شيء بعينه، ولم تتفق الأمة عليه .  
(١٩٣)

وأيضاً فقد • وافقنا خمسوناً من نفاة القياس على وجوب استحصال الرأي والاجتهاد، و  
العمل بما يؤديه إليه غالب الظن في تدبير الحروب، وسكائيد العدو، وما يقاثلون به على وجه يكون  
في غالب ظنوننا أنه ادعى إلى قوة أمر الاسلام، وعلو أمره، ووهن الكفر، وسقوطه - وذلك كله في أمور الدين .  
فإذا جاز ذلك في بعضه كان الجميع بمشابهته، كما أنه لما جاز ما وصفنا في بعض أمور الحرب ومكائيد  
العدو، وكان جميعه بمنزلة بعضه .

وبدل على وجوب الاجتهاد فيما ذكرنا اتفاق الجميع على أن رجلاً لو قصد رجلاً بسيف  
مشهور أن الواجب على المقصود بذلك استحصال الاجتهاد في أمره، (فإن) غلب ظنه أنه ما يج لا  
عب لم يجزله قتله، وأن غلب في ظنه أنه قاصد قتله كان له أن يقتله، فسار حكم جواز الاقدام على  
قتله متوطناً بغلبة الظن، وإذا جاز الحكم بغلبة الظن في مثله فما دونه احد، ويجوز ذلك فيه .  
(١٩٤)

ومما يدل على ذلك أيضاً أن احكام الشرع لا تخلو من أن تكون مستدركة طريق النص و  
الاتفاق، أو من هاتين الجهتين، (أو) من جهة معان مودعة فيها بحسب اعتبار الاحكام بها، فلما  
وجدنا الأمة متفقة على أن الحكم قد يرد من الله تعالى، ومن رسوله صلى الله عليه وسلم، في اشخاص  
(ج)

باعتبارها في امور منصوص عليها، فيكون ذلك الحكم جائزاً في اغيارها لما ذكرنا لها في معانيها، نحو  
(١٩٩)

قوله تعالى: " ولا تقل لهما اف " علم به النهي عن السب والضرب، ونحو قوله تعالى: " ولا تظلمون

فتيلاً " وقوله تعالى: " ولا يظلمون تقيماً "، ونحو قوله تعالى: " ومنهم من ان تأمنه ينتظر يومه

اليك ومنهم من ان تأمنه يدينار لا يؤده اليك "، فلم يكن الحكم المذكور مقتصراً به على المنصوص عليه، بل

كان حكماً فيه وفي غيره مما يشاركه في معناه، علمنا بذلك ان الحكم قد يجب بالنص والاتفاق وقد  
(١٩٤)

يجب بالمعنى، وان لم يكن مذكوراً.

ومثله ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حكمه في اشخاص وامور معينة، لم يعلق

الحكم فيها باسم عموم، وكان الحكم جارياً في معان مودعة في النص، نحو حكمه بالغرة في الجنتين، وكان  
(١٩٨)

ذلك حكماً في شخص معينة، وحكمه في السقاية اذا عطف على مائة في سنن انه كان جامداً القية وما  
ان

(١٤١)

(١٤٠)

(١٩٩)

حولها، وان كانت مائة اريق، ونحو روجه ما عزا حين زنا، وبشخير، ببيعة حين اعتقه، ولها زوج،

(١٤٢)

وامره ابن عمر ان يراجع امرأته حين طلقها في الحيض، ثم كان حكم الزيت حكم السم اذا مائة

فيه قارة، وكانت العصفور بمنزلة القارة اذا مائة فيها، وكان حكم غير ما عزا من الزناة المحصنين حكم ما عزا

وكان حكم غير ببيعة \* وحكم ابن عمر حكم ما ورد فيه الاثرونس عليه لوجود المعنى فيه، وان لم يكن

منصوصاً عليه باسمه.

ثبت بذلك ان من الاحكام ما هو منصوص عليه، وان منها ما هو مودع في النص يجب اعتباره

(الف)

واجراء الحكم عليه من المعاني ما يكون جليها ظاهراً ومنها ما يكون خفياً غامضاً، فالجلي منها، نحو ما

ذكرنا مما لا يحتاج معه الى نظر ولا استدلال، والخفي منها يحتاج الى نظر واستدلال، فحيث ما وجدنا

المعنى وجب اجراء الحكم عليه، ان قد ثبت ان الحكم قد يتعلق بالمعنى، كما يتعلق بالاسم، وبالمعين،

( ١٤٣ )

كما انه اذا علق الحكم بالاسم وجب اعتباره به حيث وجده .

فان قال قائل : انما وجب عند ورود الحكم في شخص بعينه الحكم بمثله في غيره من

الاشخاص من قبل ان الجميع مخاطبون بالشريعة متساوون فيها ، الا من خصته الدلائل بشيء دون

سائرهم ، وقد علقنا قبل ذلك ان كل حكم حكم به في شخص فهو لازم في جميع الاشخاص فمن هذه

( ١٤٤ )

الجهة وجب ما ذكرت من جهة اعتبار المعنى واجراء الحكم على من شاركه فيه . الا ترى ان حكم النبي

صلى الله عليه وسلم في الجنين ليس هو حكما فيمن لم يكن في مثل منتهى ، وان حكمه في السمن الذي

ماتت فيه الفارة ليس هو فيما لم يشاركه في المعنى ، وان حكمه بوجع ما عز ليس هو حكم في سائر الناس

من لم يوجد منه الزنا ، وكذلك حكمه في براءة بالتخيير ونظائر ذلك مما يكون تعداده انما هو حكم

في غيره من جهة المعنى واعتباره به . فثبت بذلك وجوب اعتبار المعنى في ايجاب الاحكام على الوجه

الذي ذكرنا . فان قيل : ولم وجب اعتبار المعنى في ايجاب الاحكام من حيث وجب اعتبارها فيما استشهد

به ، وهو بوضوح الخلاف بيننا وبينكم .

قيل له : لما ثبت تعلق الاحكام بالمعاني على الوجوه التي وصفنا لزوم اعتبارها في

اخبارها مما فيه المعنى ، كما وافقتنا خصوصنا في المعاني ان الحكم اذا تعلق بالمعنى وجب اعتباره ،

ولانه لما ثبت تعلقه بالمعنى على الوجه الذي ذكرنا فمن حيث وجد سواء غيره في المعنى ، وجب

ان يكون حكمه حكمه . الا ترى ان كل من اختار اعتبار المعنى واجراء الاحكام عليها في نوع من الحوادث

اجازة في جميعها مما طرقت الاجتهاد .

فان قال قائل : اني اجيز اعتبار المعاني والقياس عليها في الطلاق دون العتاق ، وفي

الصلوة دون الزكاة ، لكان قوله ساقطا مرتباً . كذلك من اجاز اعتبار المعاني واجرى الحكم عليها

في بعض الاشياء ومنع في بعضها مما شاركه في المعنى ، فقله ساقط .

وجميع ما ذكرنا من جهة حجج العقول في انباء القياس فانما تكلم به قوم عقلاء اثبتوا

(١٤٥)

حجج العقول واحكامها ، فاما من انزل نفسه منزلة البهيمة وقال هل على العقول ونفى ان تكون في  
السوات والارض دلائل على الله تعالى ، فانه جدير بالتهمة بالاسلام ، وان يكون من دسوس الملحدين  
والزنادقة في الصدق عن الاستدلال على التوحيد وعلى احكام الله تعالى .

ومثله انما ينهت عليه القول بحجج العقل بحيث لا يمكنه دفعه على ما بيثناه في بابيه ،

ثم يلزم اعتباره في احكام الحوادث على الوجه الذي ذكرنا ، ونكلم على هذا الوضع بمعوم الآيات التي  
قدمنا ذكرها في الامر بالاعتبار والاستنباط . بالرد الى كتاب الله تعالى والى الرسول صلى الله عليه

(١٤٦)

وسلم ، فاذا لم نجد حكم الحادثة منصوصا في الكتاب علمنا وجوب الرد اليهما من جهة المعنى ، اذ قد  
ثبت اعتبار المعاني بما ذكرنا من تعلق الحكم بها ، وان حكم بها في اشخاص بما هيانهم وما جرى مجرى  
ذلك مما يعرف هو بلزومه وثبوت حجته من المعوم وظواهر الاسماء وبالله التوفيق .

وقد كان ابو الحسن يحنج لاثبات القياس بانه ما من حادثة الا والله تعالى فيها حكم

اما يحظر او اباحة او بايجاب فلا يخلو حيثئذ الحكم فيها من ان يكون مستدركا من طريق النص او  
من غير جهة النص فيرد الى النص وينفي عليه ، فلما امتنع وجود النص في جميع الحوادث لانها لو كانت  
على حكمها لما كانت حوادثاً ولكانت اصولاً ، ولا يلزم لم نجد في سائر الحوادث نصوماً ،  
منصوصاً لانه يستحيل وجود النص فيها ، اذ كانت الحوادث لا غاية لها تحيط عليها بها ، ثبت ان احكام  
الحوادث كلها ليست منصوصاً عليها ، ثم لا يخلو بعد ذلك القول فيها من احد وجوه ثلاثة : اما ان

(١٤٧)

يكون مستدركا من جهة الظن والتخمين ، واما ان يسبق الى الوهم من غير رد الى اصل او الوقت فيها  
اوردها الى الاصول المنصوص عليها بالمعاني التي جعلت علما لاحكامها على ما قال القائسون . والقول

بالوقت والتخمين باطل عند الجميع ، فثبت وجوب ردها الى الاصول بالمعاني التي تضمنها وجعلت علما  
للحكم فيها فحكم بعد لها بحكمها ، وهذا هو القياس الشرعي الذي نقوله .

نق (١٤٨)

فان قال قائل : ما انكرت ان يكون النص على وجهين : نص جلي ، ونص خفي . فاما الجلي

فهو الذي يحقل معناه من لفظه ، واما الخفي فهو الذي يدرك بالتأمل والتدبير والتفكير والتأمل فتكون

احكام الحوادث ماخوذة من هذه الجهة وقد استفتينا به عن القياس والاجتهاد .

قيل له : اول ما في هذا ان قولك بالنص الخفي متناقض فاسد \* لان النص في اللفظ

المبالغة في اظهار المعنى الذي هو متناقض منه ، ومنه قولهم : نصت الحديد الى فلان يعنى

اظهرت اصله وصخرجه ، وقال الشاعر :

نص الحديد الى اهله فان الامانة في نومه

ويقولون : نصت الدابة في السير اذا بالغت في اظهار ما في وسعها وطاقتها من ذلك ، والمنصبة

سميت بذلك لان الجالس عليها يكون ظاهراً للحاشيين ، فاذا كان النص هو الاظهار والامانة متناقض قول

الناطق نص خفي لانه يكون حيثئذ بمنزلة من قال : ظاهر خفي ، وواضح غامض ، وهذا متناقض فاسد .

(١٤٩)

فيان بذلك مطلق قولهم من قال نص خفي . ثم لو سلمنا له اللفظ لم يخرنا ذلك فيما اردنا اثباته

ولم يتدح فيما ذكرنا لانه لا يخلوا من ان يكون ذلك النص الخفي طريق ادراكه اجتهاد الرأى على

ما قلنا ويكون عليه دليل قائم يعنى بالنظر الى العلم به ، فان كان مدركاً من طريق الاجتهاد فهو

الذي قلنا ، وان كان عليه دليل قائم يعنى بالنظر الى العلم به ، فحين كانت الصحابة عنه حين نظروا

في احكام الحوادث ، واختلفوا فلم يعترف بعضهم ببعضاً ، فلما وجدناهم مختلفين فيها ، ولم يدع بعضهم

بعضاً الى استدراك حكمها من الجهة التي ذكرت ، بل انما فرغوا الى القياس واجتهاد الرأى ، علمنا به

(١٨٠)

مطلق قولك ، وايضاً ، فلو كان عليه دليل قائم للفقهاء لله تعالى ، ولم تكن طريقه الاجتهاد ، لكان سهيل

المخيطي فيه عند الصحابة سهيل المخيطي ، والابور التي خرجوا فيها عند وقوع الخطاء الى اللعن

والهراة والى التحروب والقتال ، فلما لم تجد هم فيها كذلك ، ثبت مطلق قولك بالنص الخفي هو الذي

عليه دليل قائم .

فان قالوا : ان النص الخفي هو كقوله تعالى : " ولا تقل لهما ان عقل به النعى

عما فوه ، وكقوله تعالى : " وورثه ابواه فلامه الثلث " علم ان الثلثين للاب ، ونظائر ذلك .



قيل له : فهذا الضرب من المعاني مما لا يقع فيه خلاف بين الصحابة ولا بين احد من  
 الفقهاء فقد <sup>ال</sup>الامر بنا الى الرجوع الى اجتهاد الرأي وصار المدعى النص الخطي انما عبر به عن  
 الاجتهاد . (١٨١)

وكذلك من ادعى ان احكام الحوادث مستدركة من جهة الدليل الذي لا يحتمل في اللغة  
 الامنى واحداً فانه يقال له : خبرنا عن اشتهارك هذا الدليل دون غيره ، اقلته بنص او اجماع او  
 بدليل مثله ، فان ادعى فيه نصاً او اجماعاً ، ملولب بما جاده ، ولا سبيل له اليه ، وان قال : قلته بدليل  
 مثله قيل : ففيه سئلت ، فمن اين اثبتته ، وعلى انه يطالب باظهاره ، ولا سبيل له الى اثباته ، لان ما  
 لا يحتمل الامنى واحداً لا يختلف فيه الصحابة ، فان قال : قلته من جهة اللغة قيل : فخيرنا عما

\* لا يحتمل في اللغة الا معنى واحداً هل يجوز وقوع الخطاء فيه من اهل المعرفة بمعاني اللغة ؟  
 فان قال : نعم قيل له : فكانهم لم يعرفوا موضوع لغاتهم ولا دلالاتها ، وان قال : لا قيل له :

فانما تسئلك عن عرف موضوع اللغة ودلالاتها ، وكان من اهلها ، ومن نزل القرآن بلسانه ، فان قال :  
 لا يجوز وقوع الخلاف فيما كان هذا وصفه بين من ذكرت من اهل اللغة ، وقيل له : فلم اختلفت

الصحابة في احكام الحوادث مع وجود الدلالة التي لا تحتمل في اللغة الا معنى واحداً ، وخبر في عن  
 النص الذي لا يحتمل في اللغة الا معنى واحداً ، هل يجوز وقوع الخلاف في معناه ، وبوجوب حكمه بين

الصحابة الذين هم من اهل اللغة والعارفون لمعانيه ودلالات لفظه ، فلما وجدناهم مختلفين في  
 احكام الحوادث ، علمنا بذلك بطلان قولك ، ان لو كان ما قلت صحيحاً ، لكانت الصحابة اولى لعقد باعتباره

والرجوع اليه ، ولو خفي ذلك على بعضهم لئنه الهاقون عليه ، فكان يصير بمنزلتهم في معرفته واستدراك  
 حكمه ، ان كان ذلك سبباً مستدركا من طريق اللغة ودلالة الخطاب ، وعلى انه ليس يمكن قائل هذا

القول ان يروى ما في كل مسألة من الحوادث ، كالمكاتب ، ان ادعى بعض كتابته ، وكالخلية والبرية وغيرها  
 من المسائل التي اختلفوا فيها ، دليلاً لا يحتمل الا معنى واحداً ، فعلمنا ان قائل هذا القول انما عبر

من اجتهاد الرأى بالدليل الذى لا يحتمل الامتناع واحداً فإخطأ فى تسميته .

فان قال : ان تلك الدلالة تحتمل الوجوه المختلفة والمعاني المتغايرة .

قيل له : فقد وافقتنا على اثبات الاجتهاد فى ادراك حكم الحادثة لانا كذلك نقول فيما

( ١٨٢ )

كان طريقه الاجتهاد وحصل خلافاً لنا فى العبارة .

فان قال : ما انكرت ان يكون الواجب فى حكم الحادثة ان يترك الامر فيها على ما كان

عليه حكمه فى العقل قبل ورود السمع فان كان مباحاً فى العقل اقر عليه ، وان كان العقل يوجب حفظ

حظوه او ايجابه كان محمولا على ذلك وما قدور عليه السمع ايضاً فى قوله تعالى : " عفا الله عنها "

( ١٨٣ )

وقول النبي صلى الله عليه وسلم : " وما سكت عنه فهو عفو " .

قيل له : هذا فاسد بدلالة الكتاب والسنة واتفاق الامة وذلك ان الله تعالى قد

امرنا بالاستنباط ورد الفروع الى اصولها بقوله تعالى : " لعلمه الذين يستنبطونه منهم " وقوله

( ١٨٤ )

تعالى : " فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول " وقوله تعالى : " فاعتبروا بيح ماولى

( ١٨٥ )

الابصار " وقوله تعالى : " لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون " . وسائر ما ذكرنا من اخبار

النبي صلى الله عليه وسلم فى اباحة الاجتهاد واستعمال السلف النظر والاستدلال فى حكم الحوادث

من نحو الخلية والبهية والحرام والبهية ولم يقل واحد منهم : اتركوها زوجته على اصل ما كانت عليه ، ولا

( الف )

( ١٨٤ )

تتظروا فى حكم اللفظ . ثم هاهنا مسائل لا يندفعها ( من ) اجتهاد الرأى كبحرى القبلة عند

( ١٨٨ )

الغيبه عنها وكاروش الجنائيات التى ليس فيها نص على عقابها ، وقيم المستحلكات ونفقات الزوجات وعلى

ان القائل بهذه المقالة مناقض فى قوله لانه قد اوجب رد حكم الحادثة الى الاصل الذى كان عليه

حال المبتلى بالحادثة وهذا القول حكم منه فى الحادثة بمنه الاصل الذى ذكر انه يجب الرد فيه .

قال ابو بكر : وعلى ان القائلين ينقض القياس من سائر ما ذكرنا اعتراضاتهم ممن يقول منهم

بالتص الخفى او بالدليل الذى لا يحتمل فى اللغة الا معنى واحداً، ومن يقول بترك الشئ على اصل ما كان عليه لا ينفكون من استعمال القياس واجتهاد الرأى فى مسائل الحوادث من حيث لا يعلمون او يعلمون فيكاهرون ويسعون بخير اسمه قسداً منهم الى الخلاف ولهذكروا فى المخلفين . وكذلك لا نجد احداً ممن ينفى حجج العقول الا وهو يستعملها ضرورة وهو لا يعلم انه يستعملها او يعلمه ويكاهر . وكذلك من ينفى خبر الواحد فانما ينفيه بالقول فاذا فتشت مذاهبه وجدته يستعمل اخبار الاحاد ويقول بها من حيث لا يشعر .

(١٨٩)

(فصل فيما احتج به مهملوا القياس)

احتجوا من ظاهر الكتاب بقوله تعالى : " يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله

(١٩٠)

ورسوله " فزعموا ان استعمال القياس واجتهاد الرأى تقدم بين يدي الله ورسوله ؛ وقوله تعالى :

(١٩١)

" ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام " قالوا : من حرم او حلك بخير نص فقد جعل

(١٩٢)

شمله حكم هذه الآية ؛ ويقولون تعالى : " ما فرطنا فى الكتاب من شئ " ؛ ويقولون تعالى : " اتبعوا

(١٩٣)

ما انزل اليكم من ربكم " ؛ ويقولون عز وجل : " ولا تقل ما ليس لك به علم " ؛ ويقولون تعالى : " ولا تقولوا

(١٩٤)

على الله ما لا تعلمون " ، والقياس الشرعى لا يفتى بمقتضيه الى حقيقة العلم فهذا باطل .

الجواب - وبالله التوفيق - ان قوله : " لا تقدموا بين يدي الله ورسوله " لا دلالة

فيه على نفي القياس لان لغة حكم الله تعالى مستدرك من وجهين : نص او دلالة والقائسون انما

اتبعوا الدلائل عند عدم النص فاذا كان الله تعالى هو المتولى لتصب الدلائل على احكامه ، فليس متبع

الدليل متقدماً بين يدي الله ورسوله ، ويقلب هذا عليهم فيقال لهم : ما انكرتم ان يكون نفي القياس

تقدماً بين يدي الله ورسوله ، لان الله تعالى لم ينص على نفي القياس وكل قول رجح الى قائله من

حيث يرهده به الزام خصه فهو ساقط .

وقوله تعالى " ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام " فانما حمله به

القول بالتحليل والتحریم فيما كان قائمه كاذباً وليس هذه صفة القاسمين لانهم صادقون في قولهم  
بماحة القياس وما يوجهه من الاحكام ثم يصير الكلام بيننا وبينكم في ان القياس حكم لله تعالى فيكون  
صدقا ولفظ او ليس بحكم فيكون القائل بماحته كاذباً وسقط افتراضه بهذه الآية وعلى ان هذا  
القول يرجع عليه حسب ما ذكرنا في الآية الاولى لانه لا يجد نصاً في قوله ان القياس حرام في  
قائل على الله تعالى الكذب بنفيه القياس على قضية .

(١٩٦)

واما قوله تعالى " ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون " فان القاسمين قريبان :

احدهما يقول : ان الحق في جميع الاقوال المختلفين فمن قال بهذا سقط عنه هذا السؤال  
يقول : قد علمنا ان ما ادى اليه القياس فهو حق وانه ليس على حكم غيره ، واما من قال : ان الحق  
في واحد فانه يقول ما ادى اليه القياس فهو ضرب من العلم مع تجويزي الخطأ فيه كقوله تعالى  
" فان علمتوهن مؤمنات فلا ترجعنهن الى الكفار " ونحوه فيما ذكرنا من قبول خبر الواحد فلم يفتد  
(١٩٤)

القاسمين من ان يكون قائلاً يعلم من حيث قام الله تعالى له الدليل على القول به .

(الف)

ويلزمه ايضاً ابطال الاجتهاد في نكاح الزوجات وفي سائر ما لم ينص الله تعالى عليه  
وركبه الى اجتهادنا من جزاء الصبر ونحوه ، ويقلب هذا عليه ايضاً في نفي القياس فيقال له : ما انكر  
ان تكون هذه الآية مهتلة لتوكل بنفي القياس لانه ليس معك دليل يوجب العلم بصحته .

فان قال : قد علمت يقيناً بطلان القياس قال لك القاسمون مثله فذلك في بطلان قولك

(ب)

فيما دونك في دعاك ويصير سواك ( ساقط ) .

(١٩٨)

واما قوله تعالى : " ما فرطنا في الكتاب من شيء " فان القياس ما قد دل عليه الكتاب

على ما تقدم من بيانه وهو غير خارج عنه لانه معلوم انه لم يرد الاخبار عن حكم كل حادثة نصاً في

(الف) في الاصل " ما نص " - (ب) في الاصل " ساقط " -

الكتاب 'وانما المراد نصاً ودليلاً فلم يكن انتول بالقياس خارجاً عن حكم الكتاب \* وكذلك قوله تعالى (١٩٩)

"اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم" (٢٠٠) لان القياس من وجوب ما انزل اليها وينقلب هذا ايضاً عليهم في قولهم

ينفي القياس لانا نقول لهم : <sup>نهيهم</sup> جوازاً عن \* قولكم ينفي القياس 'هو في الكتاب' فان قالوا : 'لا' ،

قيل لهم : " فقد خالفتم حكم الله تعالى ' واتبعتم غير ما انزل اليكم من ربكم' فان قال : ' هو في الكتاب

من حيث قامت دلالة فيه ' قيل له : ' مثله نفي اثباته ' ويصير الكلام بيننا حينئذ في اعتبار الدلالة على

(نفيه) او اثباته فلا يكون <sup>للآية</sup> كونه <sup>للفق</sup> حظ في الاعتراض بها على نفي القياس \*

واحتج بعض مبطلي القياس بان اصول التشريع لم تثبت الا من طريق السمع فوجب ان لا

يثبت منها شيء الا من جهة السمع قال : وليس ذلك حكم العقليات لان اصولها ثابتة من غير جهة (٢٠١)

السمع \*

والجواب - ان هذا فاسد لانه يقتضي ان لا يثبت المستدل عليه الا من حيث يثبت دليلاً

وقد ثبت معرفة الهاري تعالى من جهة الاستدلال <sup>(الذي)</sup> (بالمحسوسات) وان لم يكن هو تعالى محسوساً

فانتقضت هذه القاعدة ، ولما جاز ان تثبت لنا معرفة الهاري تعالى من جهة دلالة المحسوسات عليه (٢٠٢)

وكان العلم بالمحسوسات علم اضطرار والعلم بالهاري تعالى علم اكتساب ' جاز ايضاً ان تكون اصول

الشروع مأخوذة من طريق السمع وتكون فروعها معلومة من جهة الاستدلال بالسمع على الوجه الذي

ذكرناه ' على ان هذا القائل يناقش في احتجاجة بهذا في نفي القياس لان تحريمه القياس حكم من

جهة الشروع وقد اثبتته من جهة القياس من غير طريق السمع فمن حيث رام بما ذكرنا نفي القياس فقد

اثبت من جهة القياس من غير طريق السمع ، فمن حيث رام بما ذكرنا نفي القياس فقد اثبتته <sup>نفس</sup> وانا قد

احتجاجة \* فان قال : انما احتججت في نفي القياس الشروع بمقياس عقلي ، ولست اهل القول <sup>(الذي)</sup> (٢٠٣)

الذي في الاصل " من غير النقط - (ب) في الاصل " لان بالمحسوسات " -

بالتقياس العقلي ' قبل : وكذلك اثباتنا للتقياس الشرعي انما اثبتناه بالتقياس العقلي لما في الاصول  
من الدلائل عليه ' ولزوم القول به .

واحتج آخرون منهم بان احكام الشرع ليست مبنية على مقادير العقول لانا وجدنا الله

(٢٠٤)

تعالى قد حكم في اشياء مشتهية باحكام مشتهية وفي اشياء مختلفة باحكام مختلفة منها - اباحة

(٢٠٥)

الوطى بملك اليمين بغير عدد ' وحصر عقد النكاح على عدد معلوم لا يجوز مجاوزته ' وحرم القظر الى

(٢٠٦)

لقد شعر الحرة الشوها ' واباحة الى شعر الامة الحسنة ' واوجب الصدقة في السوائم واسقطها في

(٢٠٨)

الموامل ' وحرم التفاضل في الاصناف الستة عند وجود <sup>الجنس</sup> ~~الجنس~~ واباحة عند اختلاف الجنس ' وسوى

(٢١٠)

(٢٠٩)

بين الدراهم \* والدنانير في ايجاب ربع العشر فيهما ' وفوق بين صدقة اليقر والغنم - وذكر اشياء

(الف)

من نحو هذا .

قال : فاذا كان الله تعالى قد حكم باحكام مختلفة في اشياء مختلفة ' وفي اشياء مشتهية

باحكام مشتهية ' لم يكن رد الطرح الى اصل من حيث الاشتباه والتصوية باولى من رده الى اصل آخر

من حيث الاختلاف ' فيوجب المخالفة بين احد حكميهما ' اذ ليس احد الوجهين باولى من الآخر ' وسقط

اعتبار الحكم بالمثل والنظير ' واذا بطل ذلك ' ثم حدث التنازع في مسألة فرغ حللناها على حكم الله

تعالى فيها قبل التنازع ' وثبتناها على ما كانت عليه حاله قبله ' ولم ننقلها عن ذلك باختلاف .

الجواب - اما قال هذا القائل استعمال تقياس فيمن نفي التقياس ' وقائله مناقض

من وجهين : احدهما انه دعى الى نفي التقياس بالتقياس ' والثاني انه زعم ان وقوع التنازع فيها طرية

السمح يوجب رد المتنازع فيه الى الاصل الذي كان عليه حاله قبل وقوع التنازع ' وقد علمنا ان الاصل

في هذه الاشياء الاباحة حتى تقوم دلالة <sup>الجنس</sup> ~~الجنس~~ فلزم على اصله ان لا يحفظ <sup>الجنس</sup> ~~الجنس~~ عند وقوع

(الف) وفي الاصل " في اشياء مختلفة مشتهية وفي اشياء مشتهية في احكام مختلفة وباحكام

مشتهية وباحكام مختلفة في اشياء مختلفة " -

التنازع وان يبيحه حتى تقوم دلالة الخطر .

فان قال : انما اعتبر في هذه الاصول قياسا عقليا لاني حين تأملت موضعها فوجدتها

(الف)

على الوصف الذي ذكرت علمته انه لا حظ (للقياس) في اثباته شيئا منها ' فقل له : فاقبل منا

اذا قلنا لك ان قياسنا هذا الذي ذكرناه قياس عقلي لوجود الاصول الدالة على وجوب استعماله في

مواضع .

واما ذكره لاختلاف احكام الاشياء المشبهة واحكام الاشياء المختلفة فلا معنى له لانا لم

نقل بوجوب القياس من حيث اشتبهت المسائل في صورها واعيانها واسماؤها ولا اوجبت المخالفة

(ب)

(بينها) من حيث اختلفت في الصور والاعيان والاسماء وانما يجب القياس بالمعاني التي جعلت

امارات للحكم (و) بالاسباب الموجبة له فتمتعها في مواضعها ثم لا نهالي باختلافها ولا اتفاتها

(٢١١)

من وجوه اخرى غيرها . تظن ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حرم التفاضل في البر بالبر من

جهة الكيل وفي الذهب بالذهب من جهة الوزن استدلتنا به على ان الزيادة المحظورة معتبرة

من جهة الكيل والوزن مع الجنس فحيث وجدا اوجبا تحريم التفاضل وان اختلف البيهات من وجوه

(ج)

اخر (كالحمص) وهو مكيل فحكمه حكم البر من حيث شاركه في كونه مكيلاً \* وان خالفه (من)

(فمنه)

وجوه اخرى كالرصاص (و) هو موزن فحكمه حكم الذهب في تحريم التفاضل وان خالفه (في)

اخر فمضى تحمل المعنى الذي به تعلق الحكم وجعل علامة له ' ويجب اعتباره حيث وجد الا ترى ان

النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع ما عزا حين زنا وهو محصن (كان) الحكم متعلقا بوجود الفعل

اذا كان الفاعل على وصف كان ذلك الحكم جاريا في الفاعلين لعقل فعله اذا كانوا محصنين .

(الف) في الاصل "للقياس" - (ب) في الاصل "بينها" - (ج) في الاصل "الحمص" -

(د) في الاصل "الحكم" - (و) في الاصل "فمنه" - (س) في المخطوطة "فكان" -

( وانه ) لما حكم في الغارة ثبوت في السمن وقرق فيه بين الجامد والمائع علم بذلك ان المعنى في  
 ايجاب التنجيس مجاورته للنجاسة . اجري هذا المعنى في الزيت والشهوج وسائر ما تجاوره النجاسات .  
 كذلك تقرر الفروع الى الاصطلاح بالمعاني التي بها تعلق الحكم فيكون الحكم تابعاً للمعنى حيث هو  
 وجد الا ان من المعاني التي تتعلق بها الاحكام ما يكون جليها ظاهراً ومنها ما يكون خفياً غامضاً ،  
 فيستدل عليه بالدلائل ( التي نصها الله عليه ) ( الف ) ثم لوجاز اعتبار المعنى في احد الوصفتين من  
 الجلي والخفي دون الآخر لجاز ان يقتصر بمواز القياس على نوع من الفقه دون غيره فيجوز في  
 الطلاق ولا يجوز في البيوع او يجوز في الصلاة ولا يجوز في الصوم فلما بطل هذا لان المعنى اذا  
 تعلق به الحكم وجب اعتباره فيما وجد فيه كذلك اذا قامت الدلالة على المعنى الذي جعل علماً للحكم  
 لم يلزم اعتباره في جميع ما وجد فيه ، وسقط بهذا سوال السائل في الخلاف والوفاق ان لم يجعل للمختلفين  
 الخلاف علة لوجوب المخالفة في الحكم ولا الوفاق علة لوجوب الاتفاق في الحكم وانما الاعتبار بالسبب  
 الذي قد جعل اشارة للحكم ولما له وذلك ( باستبراء ) امره ، والاستدلال على استخراج المعترض  
 بما وصفنا جاهل بطريقة القياس في احكام وهذه التي تسميها علة الحكم جارية عندنا مجرى الاسم اذا  
 تعلق به الحكم فيجوز الحكم عليه حيث وجد ولا يمنع ان يكون ما تحت الاسم مختلفاً واختلافه لا يمنع  
 من اعتبار الحكم فيما شمله الاسم نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم " فيما سقت السماء العشر وما سقت  
 السماء اجناس مختلفة واختلافه لا يمنع من اعتبار الحكم فيما شمله الاسم نحو اجراء الحكم على الاسم  
 لشبوه جميعها في كونه علامة الحكم كذلك العلة التي يجب بها القياس وجعلت علامة للحكم بالدلائل  
 الموجبة له يجب اعتبارها في سائر ما وجدت فيه من مختلف ومتفق على الحد الذي يمتد في الاسم و  
 فنذكر ان شاء الله تعالى كيفية وجود الاستدلال \* على المعاني التي هي على الاحكام واما

( الف ) في الاصل " نصها الله " - ( پ ) في المخطوطة " باستبراء " -



لها وانما ذكرنا ههنا مثلاً لنبين به اغفال المعترض بما ذكرنا حقيقة قول القاسمين وجهه

بمذاهبهم وهذه <sup>مسئلة</sup> الامور التي ذكرنا انما هي لقوم متكلمين من نفاة القياس وقد سرقها بعض اهل الحش  
من ليس له حظ في هذا الشأن فتكلم بهذا بما لا احسبه عرف معناه على الحقيقة وهو مع ذلك ينفي

حجج العقول فتا قض في استعماله لها في هذا الموضع الا ان يقول : اني انما قلدت في هذا

الحجاج من تقدمني من المتكلمين فنقول له : فهلا قلدتنا في جوازه دون من اخترت تقليده في نظيره

وعلى انه لا يحترف بتقليدهم لانه معهم في طوفى تقيض في اعتقاد اصول الدين اذ كان لو قصد قاصداً

الى ان لا يعتقد الا شر المذاهب واقبحها واشتمها ثم استفرغ جهده فيه لم يبلغ مبلغه في سوى

الاختيار وقبح الاعتقاد لان الله تعالى اياه .

فان قال قائل : ان كانت علة الحكم في العلامة التي تعلق بها الحكم فكيف اختلفت على

المجتهدين وانما هي علة واحدة . قيل له : اذا كانت طريق استخراج علة الحكم الاجتهاد فليس

يمنع ان يكون عند بعض المجتهدين ان علة الحكم الكليل في الهو بالهو وعند بعضهم الاكل وعند آخرين

القوت والادخار على حسب وججان احد المعاني في نفسه (فما) يجتهد المجتهدون في العلة التي

هي علم الحكم (و) لا يتدح في صحة وجوب الاجتهاد في طلب الحكم وعلى ان الامور العقلية طلبها

موجبة لاحكامها ولم يمنع وقوع الخلاف بين المستدلين عليها ولم يدل وقوع الاختلاف فيها على بطلان

(٢١٤)

النظر والاستدلال .

واما قولك ان هناك علة واحدة للحكم وان هذا كلام بين المجتهدين فمن قال منهم :

ان الحق في واحد فلا يجعل كل مجتهد مصيباً فانه يقول : ان هناك علة لحكم واحد ومن جعل

الحق في جميع اقوالهم المختلفين فقال : ان هناك تلك الاحكام مختلفة وسببها اذا انتهينا الى القول

(٢١٥)

في الاجتهاد \*

واحتج بعضهم في ابطال القياس بان من قال من القاسمين : ان الحق في واحد - و

هو اشبه الاصول بملك الحادثة - فلا يصح له استعمال القياس الا بعد احاطة علمه بمسائر الاصول

ومعلوم ان احداً لا يصح له دعوى احاطة العلم بمسائر الاصول حتى لا يشذ عنه منها شيء \* لا سيما

ان كان مع ذلك من القائلين لاخبار الاحاد \* ويوجب العمل بها \* واذا لم يحط علماً بالاصول لم يصح

(الف)

له القياس على الاشبه \* (لانه) لا يامن ان يكون الاشبه هو ما غاب عنه \* واذا كان ذلك كذلك \*

\* بطل القياس على تشبيه الاصول بالحادثة لتعذر وجود علم الاصول عند واحد من القاسمين وان

كان الجميع موجوداً متفرقاً غير خارج عن علماء الأمة \*

الجواب | ان هذا القائل لا يخلو من ان يكون من القائلين بالنص الخفي \* او بالدلائل التي لا

تحتل الامتنى واحداً ان يوجب رد حكم الحادثة الى اصل قبل ورود الخبر \* ان كان مهبط القياس على

احد هذه المذاهب التي اختلفوا في العبارة عنها وان آل قولهم عند التحصيل الى استعمال القياس

وانما يعبرون عنه بمنه اسم \* فنقول : ان هذا الحجاج ان صح ابطال مذهب كل قائل في الحوادث

بشيء \* كما انما كان ذلك الشيء \* وذلك لانه لا يصح له دعوى الاحاطة بجميع الاصول حسب ما حكم

به على منبهي القياس فلا يامن اذا كان ذلك حاله ان يستعمل نص الخفي \* وهذا كمن جلي قد غاب

عنه علمه \* او يستعمل حكم الدليل مع النص الذي قد خفي عليه \* او رد حكم الحادثة الى اصل ما كان

عليه حكمها قبل ورود الخبر \* وهناك نص قد نقل حكمه عما كان عليه \* فلا يصح له القول بشيء \* من هذا

المذاهب على حسب ما رام به ابطال القياس فهو من حيث اعتروض بما ذكر على القياس مقسد لاصله

هادم لمقالته \* وكذا سوال رجع الى سائله من حيث رام به التزام خصه \* فهو ساقط من اصله \* ومع هذا

(الف) <sup>(٢١٦)</sup> فانا) تجيبه - وان لم يلزمنا ذلك لحق النظر - فنقول : ان الذي يجوز له القياس من الغتاه من

قد حفظ اكثر الاصول وعرفها ' وعرف طرق القياس ' ورد الفروع الى الاصول ' فمن كان بهذه المنزلة

جازله القياس ' وان خفى عليه بعض الاصول ' ولم يكلف حينئذ حكم ما خفى عليه ' وانما يورد الحادثة الى

(٢١٦)

اشبه الاصول التي يحضره ' ويخطر بباله ' عند اجتماع رأيه ' وحضور ذهنه ' كما يجوز الاجتهاد في تحريم

القبلة لمن احتاج اليه . وان كان غيره عالما بجميع الاشياء التي يستدل بها عليها . الا ترى ان حال

الاعين والبصير متفاوت في المعرفة بجهة القبلة ' ولم يمنع ذلك الاعين من جواز الاجتهاد في طلبها

عند الحاجة اليه ' وهو قد خفى عليه كثير من العلامات التي يعرفها البصير بجهة القبلة ' وكذلك قد

يجوز للانسان الاجتهاد في تدبير الحرب ومكائيد العدو على حسب ما يغلب في ظنه ' وان لم محيط

علماً بجميع ما يحتاج اليه في ذلك ' وكذلك القياس قد يجوز لمن عرف اكثر الاصول ' وان خفى عليه بعضها

فيقيس حينئذ على اشبه الاصول بالحادثة في علمه وما يحضره .

واحتج بعضهم في ابطال القياس بان القاسمين فريقان : <sup>(٢١٧)</sup> من يقول : الحق في واحد

ومن يقول : الحق في جميع \* اقاويل المختلفين ' وعظم من يقول : الحق في واحد ' يمدد المخطئ

(٢١٤)

للحكم ' ويوجب له الاجر فضلا ان يجعل فعله كسائر الافعال المباحة التي يستحق عليها الاجر

فالذي يدل على فساد قول الطائفتين ' وعلى ان القياس لا يجوز ان يكون معنا لله تعالى ' انه لو جاز

ذلك لا وجب تنافي احكامهم وتضادها لتحريم بعضهم ما يحله الاخر ' وتحليل بعضهم ما يحرمه غيره

لان المستفتى اذا سئل هذا ' وقال : اني قلت لا مرايتي : انت على حرام ' فنقال له : ' حرمت عليك ' فاذا

سئل الاخر ' قال : هي مباحة لك على التفكاح الاول ' وغير جائز ان يبيح الله عزوجل ما يوجب تضاد احكامهم

(٢١٨)

احكامهم وتنافيها ' فيقال له : ان اصل ما بين عليه هذا الباب ينهى ان يضيئه حتى تزول عنه

فيه الشهادة من هذه الجهة وتكفيها ونفسك فيه العروة وهو ان القاسمين انما يجوزون اجتهاد الرأي على الوصف الذي ذكره فيما يجوز فيه النسخ والتبديل وفيما يجوز ورود التعمد فيه بالخطر تارة وبالإباحة اخرى ويجوز فيه المخالفة بين احكام التعمدين كما خطر على الكائس الصلاة والصوم و (الف) اوجبهما على الظاهر وجعل فرض المسافر ركعتين وفرض المقيم اربعاً واذا كان ما يجوز فيه الاجتهاد من المسائل هو من هذا القبيل لم يقع في آراء المجتهدين تضاد ولا تنافي لان كل واحد قائم بمسألة مما يؤديه اليه اجتهاده فتعمد هذا بالخطر وهذا بالإباحة على وجه يجوز ورود النص بمثله فان استوت عند المجتهد جهة الخطر وجهة الإباحة عند من يجوز تساوي الجهتين فيهما كان مخيراً في ان يلزم نفسه ايهما شاء فينقذه ويعض عليه وستوضح القول فيه ان شاء الله تعالى اذا انتهينا الى الكلام في الاجتهاد .

(ب) واما المستفتى فانه اذا افتاء بمذم بالخطر وآخر بالإباحة فان الفتوى غير جائز له (ان) يفتيه بمذهبه على جهة اطلاق القول فيه غير مضمّن بشريطة وهو ان يقول له : انت اخترت فتياي والزمتهما نفسك فهذه المرأة حرام عليك وان اخترت فتيا من يفتيك بالإباحة فهي مباحة لك فيكون الذي يلزم المستفتى احد شيئين من حظر او اباحة وهو ما يختاره من قول احدهما ويكون الذي يعلق به الحظر والإباحة في الحقيقة انما يتناولان فعل المباح له ذلك من الاستمتاع والنظر والوطء ونحوه والوطى الذي له عند اختياره لفتيا الآخر ومن اهل العلم من يقول ان الوطى الذي يعلق به التحريم عند قبوله فتيا هذا هو الوطى \* الذي يعلق به التحليل عند قبوله فتيا الآخر ولا يفتى من اجازة تعلق الحظر والإباحة بفعل واحد على وجهين مختلفين ونظيره ان سجوداً واحداً تكون طاعة لله تعالى اذا اراد الله تعالى به ومعصية ان اراد به غير الله عز وجل ومن يخالف في

ذلك يقول : ان السجود الذي تعلق به الحظر فهو السجود الذي تعلق به الايامحة واي الوجهين صح ذلك فانه غير موثور فيما ذكرنا من تعلق الحظر والايامحة بمغسلين او تعلقها بمغسل واحد على وجهين مختلفين وليس يجوز للمفتي ان يقول للمستفتي : هذه المرأة حرام عليك فيطلق له القول فيه من غير تضمين له بالشريطة التي ذكرنا لان هذا يوجب ان يكون المختلفون من بعد اصحابه في مسائل الفتيا قد كان في اعتقادهم ان مخالفتهم في مثل ذلك مقيوم على فروع محظورة وغاصبون لايوال <sup>مقدمة</sup> فيما افتوا به من ذلك وهذا غير جائز عليهم عندنا لانه لو كان الامر كذلك عندهم لانكروا بعضهم على بعض ولخرجوا فيه الى اللعن والبراءة كما خرجوا اليه فيما لم يسوغ الاجتهاد فيه فلما لم ينكر بعضهم على بعض الخلاف في مسائل الفتيا حسب انكارهم في غيرها علمنا ان كل قول ذهب اليه قائل منهم فيما خالفه فيه غيره فقد سوغ لغيره ذلك الخلاف فانه كان عنده غير محظور عليه القول بما عولفه اذاه اليه اجتهاده .

ثبت ان فتيا المفتي في مسائل الاجتهاد ينبغي ان تكون مقيدة بالشريطة التي وصفنا فلا يؤدي الى التضاد والتناقض اذ كان جائز ورود النص بمثله بان يقول : ان اخترت قول فلان فهذا الفرج محظور عليك وان اخترت قول فلان فهو مباح لك كما قال : ان سافرت ففركك ركعتان والافطار مباح لك في رمضان وان اتممت ففركك اربع ومحظور عليك الا افطارك وكما يقول للمكفر عن يمينه : ان كفرت بالطعام فهو فركك دون غيره وان كفرت بالعتق فهو فركك دون غيره والكسوة . فان احتج بعضهم في ابطال القياس بانه معلوم فيما بيننا ان رجلا لو قال لرجل : اعتق عدي فلاناً لانه اسود انه غير جائز للماور عتق سائر عبيده السود <sup>(١)</sup> لاجل هذا الاعتلال وخطاب الله تعالى لنا محمول على المعقول من خطابنا في تعارفتنا لقوله تعالى : وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم ليهين لهم . واذا ثبت هذا وجب ان يكون الله تعالى لو نص على العلة بان يقول : حرمت عليكم التفاضل في البر لانه مكيل ان لا يجوز لنا تحريم التفاضل في الارز . لاجل هو <sup>(٢)</sup> جوب الكيل فيه .

الجواب | ان هذا غلط من قائله من وجهين: احدهما ان القائل لم يأمرنا باعتبار او امره 'ورد ما لم ينص لنا عليه الى نظيره من النصوص' واذا كان كذلك لم يجوز لنا ان نتعدى في امره موضع النص؛ والثاني 'ان القائل منا ذلك يجوز عليه الصيغ ووضع الكلام في غير موضعه' فاذا قال: اعتق عبدي فلان لانه اسود، لم يثبت عندنا صحة اعتداله 'وانه سبب موجب لمعتقه' فلم يجب اعتباره' لان العلة التي يقاس بها سببها ان تكون علة صحيحة تكون علما للحكم 'واما نص الله تعالى عليه من الملك او اقام عليه الدلائل فانها علك صحيحة' وقد امرنا مع ذلك باعتبارها ورد النظائر اليها بما اقتضا من الدلالة على وجوب القول بالقياس' فلزم اجراء اعتداله في معلولاته (عليه) \*  
(الف)  
ومن جهة اخرى انا تعلم انه تعالى لا يجوز عليه فعل (الصيغ) ولا وضع الكلام في غير موضعه وان افعالنا تجري الى غرض محمود فوجب ان يكون تعليله للنص موجبا للحكم في نظائره ما لم ينص عليه والابطال فائدة التعليل وصار وجوده كعدمه.

وسئل داوود القاسمين سؤالا <sup>اول</sup> على جعله بمعنى القياس فقال: خبروني اصل هو ام

(٢٢٢)

فرع؟ فان كان اصلا فلا يثبت ان يقع فيه خلاف وان كان فرعا ففرع على اي اصل؟

قال ابو بكر: والقياس اما هو فعل القاسمين ولا يجوز ان يقال لفعل القاسمين انه

اصل او فرع كما لا يقال لقيامه وقعوده وسكونه وحركته انه اصل او فرع، والدليل على ان القياس

فعل القاسم انك تقول: قاس فلان قياسا فتجعله فعلا له كما تقول: قصد تمودا وقام قياما وانما

(ج)

وجه تصحيح السؤال ان تقول: خبر في عن وجوب القول بالقياس او الحكم بجواز القياس (اهو اصل ام

فرع)؟ فيكون الجواب عنه ان القياس اصل لما بيني عليه وفرع على ما بيني عليه اتصلنا الذي بيني عليه

(الف) في الاصل " على " - (ب) في المخطوطة " المبد " -

(ج) في الاصل " اهل هو اصل ام فرع " -

الكتاب والسنة واجماع الامة على حسب ما تقدم من بيانه وفرعه الذي نهي عليه سائر المسائل  
 الحوادث القياسية التي لا توثق فيها ولا اجماع ويقال له : خبرنا عن وجوب القول بالدليل الذي  
 تضمنه ان لا يحتمل الامتنى واحداً اصل هو ام فرع؟ ويصحح عليه السؤال الذي سئل في القياس  
 (الف)  
 (فما) اجاب به فهو جواب القاسين في القول بالقياس .

\*\*\*\*\*

## (الباب السرايع)

## باب في ذكر وجوه القياس

قال ابوبكر : لا يكون القياس الا يتقدم فرع الى اصل لمعنى يجمعهما ويوجب التسوية

بين حكمهما وهو على ضربين : احدهما القياس على علة منصوص عليها كقوله تعالى : " كَيْلًا يَكُونُ

دَوْلَةً \* بَيْنَ الْاِغْتِيَابِ مِنْكُمْ " وكقوله صلى الله عليه وسلم : " انما دم عرق " ونحو ذلك ؟ و

الآخر القياس بحلة مستهتة مدلول عليها كملة الرها ونحوها - وستبين فيما بعد كيفية الاستدلال

(٢)

عليه ان شاء الله تعالى .

ومن الناس من يجعل كل معنى جميع حكم المنصوص عليه وغير المنصوص عليه قياساً سواء

كان الجميع بخطر او استدلال او كان معقولا من فحوى النص فيجعل منع ضرب الابوين وشقهما

(٣)

قياساً على قوله تعالى : " ولا تقل لهما اف " ويجعل منع جواز المعيار في الاضحية قياساً على المعور

(٤)

المنصوص عليها ويجعل حكم الزيت حكم السمن في موت الفارة فيه قياساً على ما ورد من الاثر في السمن

ويجعل رجم غير ما عز قياساً على ما عز وغير ذلك مما عقل بمرور اللفظ حكمه وان لم يكن مذكوراً في النص

بمعناه بعد ان يكون الحكم فيه واجب فيه للمعنى الموجود في النص فيه ويسمى هذا القياس الجلي

ويسمى ما يوصل الى المعنى العوجب للحكم بالنظر والاستدلال القياس الخفي .

قال ابوبكر : وهذا الذي سواه القياس الجلي عندنا ليس بقياس وذلك لان القياس

يقصر في اثبات الحكم به الى ضرب من النظر والاعتبار والتأمل بحال الفرع والاصل والجمع بين

حكمهما بعد الاستدلال على المعنى العوجب للجمع وليس هذه القضية موجودة فيما سواه قياساً جلياً

(٥)

لان المعنى فيه معقول مع ورود النص في اعتباره فيما لم يتناوله النص قبل النظر والاستدلال وقد يفعل

ذلك العاقل العقل الذي لا يدري ما القياس ويسمى لم يخطر بهاله وتبين ذلك ان الناس مختلفون



في جواز القياس، ومتفقون على هذا وغير جائز ان يكون المختلف فيه هو المتفق عليه، ثبت ان ما كان معقولا من نحوى النص، فليس الحكم به من طريق القياس، ويصح عند الاستدلال بما ذكرت على اثبات القياس من جهة تعليق الحكم فيهما بالمعنى، وان كان احدهما قياسا والاخر ليس بقياس.

ومن نظائر ذلك ما ليس بقياس عندنا، وكثير من نفاة القياس يقولون به مع تفهيم القياس ان

مساوى حكم الشئين في الاصل، ثم يرد اثر بحكم في بعض ما (ثبتت) (الف) فيه المساواة في الاصل بهيته و

بين غيره، فيفيدنا ما قد عقلنا من المساواة بهيتهما بدنيا ان ما لم يرد فيه الاثر مساوية لما ورد فيه فيهما

كانت عليه حالهما من وجوب المساواة من حكمهما، وذلك نحو الجمع بين الجماع والاكل ناسيا في عدم

وقوع الافطار بهما، وذلك، لانه قد ثبت في الاصل ان عدم الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب الجماع،

ونحو هذا هو الصوم الشرعي، فلما ورد الخبر في ان الاكل ناسيا لا يفسد الصوم، فقد افاد ان الجماع ناسيا

لا يفسده، لا من جهة القياس، لكن من جهة تساويهما في الاصل في كونهما شرطا في صحة الصوم.

(٦)

الشرعي، فمن حيث ثبت ان ترك الاكل في حال النسيان ليس من شرطه، افاد في الجماع مثله، وهو

(ب)

وهو كما قلنا في ان الزيت والسمن والشهيرة (ج) متساوية في الاصل في باب جواز اكلها، اذا كانت

كلاهما متساوية في امتناع جواز اكلها في حال النجاسة، فكان الاثر الوارد في موت الفارة في السمن

(٣)

(٤)

قد افاد في الزيت مثله، وكذلك الفارة الميتهة والمصفور (٥) الميتهة لما تساويها في الاصل من جهة لحد

(٨)

النجاسة، ثم ورد الاثر في الفارة الميتهة في السمن، افاد المصفور الميتهة مثله.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم " لا يبولن احدكم في الماء الدائم، ولا يمتصل فيه

(٩)

من جنابة "، ثم قد افاد النهي عن التغوط في الماء الدائم، وافاد نهى غير السائل عن الاغتسال فيه

من طريق علمنا تساوى احكام النجاسات عند حصولها في الماء لتساوى احكام المكلفين في لزوم اجتنابها.

(الف) في الاصل " ثبت " - (ب) في المخطوطة " الشوق " - (ج) في الاصل " المصور " -

وليس ذلك عندنا بقياس لكن من جهة انه قد ثبت تساويهما من جهة النجاسة والطهارة قبل ورود هذا الخبر فلما ورد الخبر لم تزل المساواة القائمة في عقولنا قبل وروده ، وعلى هذا وجوب كفارة جزاء الصيد على قاتل الخطاء لانه قد ثبت قبل ذلك وجوب مساواة جنائيات الاحرام في الخطاء والعمد فلما ورد النص هو بوجوب الجزاء على العامد ، اذ علمنا قبل ذلك بمساواة المخطئ له ان حكمه حكمه ، وكذلك التي والرفاف وسائر الاحداث لما كانت متساوية في منع الصلاة ثم ورد الاثر في جواز الطهارة والبناء معها على الصلاة اذا وقع فيها ، فقلنا بذلك حكم سائر الاحداث التي يبيح المصلي من غير فعله ، والفصل حكم ما يقع من الادمي من الشجة ونحوها عن هذا الحكم ، لاختلاف احكام فعل الادمي وفعل الله تعالى فيما يتعلق به من اسقاط فرض او غيره - وهذا باب لطيف ينبغي ان يراعى في نظائره ما ذكرنا لئلا يلتبس طريقة القياس بطريقته . وهذا نظير ما ذكرنا في المعاني المعقولة من الاعيان المحكوم فيها ، ومساواة اعتبارها لها ، وان لم يكن منصوصاً عليه مما ظنه بعضهم قياساً على حسب ما تقدم القول فيه انفا .

## (الباب الخامس)

(باب ذكر ما يمتنع فيه القياس)

قال أبو بكر: لا يجوز الاستعمال في رفع النص، سواء كان النص بالكتاب والسنة

المستفيدة، أو بأخبار الأحاد، لا يجوز القياس في رفعه؛ ولا يجوز القياس في مخالفة الإجماع، ولا يدخل  
 للقياس في إثبات المقادير التي هي حقوق لله تعالى من نحو ما ذكرنا من مدة الحيض ومدة ( \* )  
 النفاس والاقامة - وقد بينا ذلك؛ ولا يدخل للقياس فيما طريقه الاجتهاد على جهة رد الفرع إلى  
 الأصل، نحو تقويم المستهلكات، ومقدار المتعة، ونحوها؛ ولا يمتنع القياس في إثبات  
 الحدود، ولا الكفارات؛ ولا يجوز قياس المنصوصات بعضها على بعض؛ ولا يجوز النسخ بالقياس؛ ولا  
 يجوز القياس في تخصيص العموم الذي لم يثبت خصوصه من الكتاب والسنة الثابتة من جهة الاستقاضة؛  
 ولا يدخل للقياس في إثبات الأسماء؛ ولا يجوز القياس على الأثر المخصوص من جملة موجب القياس  
 (١)  
 الأهل شرائط نذكرها، إن شاء الله تعالى.

فما امتنع جواز القياس من رفع النص والإجماع فلا خلاف فيه، ولأن النص والأخبار يوقعان

(٢)

العلم بموجبهما والقياس له يوقع العلم بموجبه بالمطلوب، فلم يجز الاعتراض به عليهما.

(٣)

وأما المقادير التي هي حقوق لله تعالى، قدمنا القول (فيها) فيما سلف.

وأما الحدود والكفارات، فإن من الكفارات ما هي عقوبة نحو كفارة الإفطار في رمضان، و

الدليل على أنها عقوبة أنها لا تستحق إلا مع المأثم، وتسقطها الشهمة، فكانت كالحدود من هذا الوجه.

(٤)

ومنها ما ليس بعقوبة، ككفارة نكاح الخطاء، وفدية الأذى، وكفارة اليمين، ونحوها، ولا يدخل للقياس (فيها).

(النتيجة) في الأصل "استعمل" - (ب) في الأصل "فيها" - (ج) في الأصل "منها" -

اما ما كان عقوبةً فلائها بمنزلة الحدود' ولا يجوز اثبات الحدود قياساً لما نهيته . واما ما ليست  
بعقوبة فلائها مقدرة فهي من قبيل المقادير التي ذكرنا انها لا تثبت قياساً واما ما كان عقوبةً من  
الكفارات والحدود فانما امتنع اثباتها قياساً من وجهين : احدهما انها مقدرة ولا سبيل الى اثبات  
هذا الضرب من المقادير بالقياس على ما تقدم من بيانه ؛ والوجه الآخر ان مقادير عقاب الاجرام لا  
تعلم الا من طريق التوقيف وذلك ان العقوبات<sup>ها</sup> انما تستحق على الاجرام فحسب ما يحصل بها من كفارة  
ان (الثمة) ومعلوم ان مقادير نعم الله تعالى على عبده لا يحصيها احد غيره فلا سبيل اذا  
الى علم مقدار ما يستحق من العقاب بالاجرام الا من طريق التوقيف لذلك لم يجوز اثباتها قياساً .  
فان قال قائل : قد اثبتت الحدود بالاستحسان فضلاً عن القياس لانكم قلتم في اربعة  
شهدوا على رجل بالزنا ( شهد اثنان منهم انه زنا ) في تلك الناحية وشهد اثنان انه زنا بها في  
تلك الناحية ان القياس ان لا يحد ويحد استحساناً وكتيكم مطوية من المسائل القياسية في الحدود  
وهذا بخلاف ما اصلت في نفي القياس في اثبات الحدود .  
(٣)

قيل له : اما قولك اننا اثبتنا الحدود بالاستحسان فليس كما ظننت والاصل الذي عقدناه  
في نفي اثبات الحدود بالقياس صحيح لا يعترض عليه ما ذكرت في ذلك لاننا انما اردنا بقولنا \*  
لا : لا تثبت الحدود قياساً لا نبتدى ايجاب حد بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف فلا توجب حد  
الزنا في غير الزنا قياساً كما اثبتنا تحريم التفاضل في غير الهو قياساً عليه ولا تثبت حد السرقة في  
غير السرقة من نحو التمويه قياساً ولا تثبت كفارة رمضان (في الافطار في غير رمضان) قياساً على  
الافطار في رمضان وان بعض الفقهاء قد اوجبه في الافطار في قضاء رمضان قياساً على رمضان و  
بعضهم اوجبه حد القذف في التمويه .  
(٤)

( الف ) في الاصل " العمة " - ( ب ) لا يوجد في الاصل - ( ج ) في الاصل في غير الافطار في رمضان -

واما الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود فهو جائز عندنا بعد ان لا يكون فيه  
 لله ايجاب حد في غير ما ورد فيه التوقيف ، وكذلك يجوز الاستدلال على مواضع الكفارات بالقياس الا  
 ترى ان الله تعالى وان اوجب حد الزنا على الزاني فان من الزناة من لا يجب عليه الحد فحسن  
 متى استعملنا القياس في ايجاب حد الزنا فانما نستدل بالقياس على انه ممن دخل في الآية واريد بها  
 وانه ليس من الزناة المخصوصين من الآية . وكذلك سائر الحدود متى استعملنا القياس في ذلك في  
 اثباتها فانما يقع القول فيها على هذا الحد فيكون الحد حينئذ موجهاً بالآية ويستدل بالقياس على  
 انه ليس هو من القبيل الذي يرد بها .

فان قال قائل : قد اوجبت الكفارة على الاكل في رمضان قياساً على المجامع والاثرو انما  
 ورد في المجامع قيل له : ليس كما ظننت لانه قد ورد في ايجاب الكفارة لفظ يقتضى ظاهره وجوبها  
 على كل مفطر وهو ما روى ان رجلاً قال : يا رسول الله ! افطرت في رمضان فامره بالكفارة ولم يسئله  
 عن جهة الافطار وظاهره يقتضى وجوبها على كل مفطر وايضاً فلو لم يرد فيه غير ما روى في المجامع  
 لما كان ايجابنا الكفارة على الأكل (من) جهة القياس وذلك لان الفقهاء متفقون على ان وجوب  
 هذه الكفارة غير مقصور على الجماع لان مالك بن أنس يوجبها على كل مفطر غير معدود والشافعي  
 يوجبها بالاملاج في احد السهيلين وفي البهيمة ايضاً والخير لم يرد الا في جماع المرأة في الفرج  
 وتوجبها نحن على كل من كان مأثمه بالافطار فيه مثل ما ثم المجامع فلما اتفق الجميع على ان هناك  
 معنى غير ما ورد الاثرو به تعلق وجوب الكفارة واحتجنا الى طلب المعنى عند وقوع الخلاف ثم استدللنا  
 على ان ذلك المعنى هو افساد صوم رمضان بشرب من المأثم وهو ان يكون مأثمه مثل مأثم المجامع و  
 كانت هذه الكفارة مستحقة عليه على جهة العقوبة لما اجترمه من المأثم ثم وجدنا ما ثم الاكل مثل

هم المجامع - واكثر الدلائل قد دلت عليه - قيد الكفارة وهذا استدلال على ان المعنى الذي به تعلق وجوب الكفارة هو حصول الافتار \* بشرط من العائم فاقبنا المعنى بالاتفاق ثم استدللنا عليه بما وصفنا وليس ذلك قياساً في اثبات الكفارة ولا غيرها .  
(١١)

واما امتناع جواز تهاش المنصوص على المنصوص فقد بيناه فيما سلف من هذا الباب وحكيها ما قال محمد في السير في هذا الباب 'وكرهت اعادته' وقد بينا صحباً (ايضاً) فيما تقدم امتناع جواز النسخ بالقياس وامتناع جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة الثابتة التي لم تثبت مخصوصة .

واما امتناع اتياء الاسماء مخصوصة الاصل ان الاسماء على ثلاثة فلها انحاء مختلفة : فمنها اسماء الاجناس كقولك حيران 'وجن' وانس ورجل 'وقوس' وحجر' وما جرى مجرى ذلك - هذا الضرب من الاسماء مأخوذ من اللفظة - ومنها اسماء الاشخاص فهو ما يسمى به الشخص الواحد للتمييز بينه وبين غيره ' ولا يفيد فيه معنى وانما هو لقب لقب به لتمييزه و تمييزه من غيره' كقولك زيد 'وعمر' و خالد' ولا يتعلق ذلك باللفظة ولا بموضوعات اهلها واصطلاحهم لان لكل احد ان يسمى نفسه (بما) <sup>(ب)</sup> اسم غير محظور بذلك عليه ؛ ومنها اسماء هي اوصاف للمسمى بها وهي مشتقة من افعال الموصوفين او احوال يكونون عليها او صفات تكونون بها كقولك قائم وقاعد ومومن وكافر واحمر واسود وحى وقادر ونحو ذلك فهذا الضرب من الاسماء يفيد اوصافاً في المسمى واسماء آخر - وهي اسماء الشرع - وهي مقصورة على ما يورد به التوقيف نحو الكافر والمومن والمنافق ونحو الصلاة والزكاة والصوم والربا ونحوها - هذه اسماء شرعية قد وضعت في الشرع لعمان لم تكن موضوعة لها في اللغة - فما كان من اسماء اللغة فانه لا تكون اسماء الا بموضوعات اهلها واصطلاحهم عليها حتى يكون كل من كان من اهل اللغة اذا سمعها عرف المراد بها بموضوعها وهي لم تكن كذلك لم تكن اسماء لاهل اللغة وكذلك الاسماء التي هي مشتقة من صفات المسمى بها في اصل اللغة سبيلها الاصطلاح وبموضوعة اهل اللغة على معناها

(الف)

(١٢)

في الاصل (او من) حكمها ان لا يستشكل معانيها عند سماعها على ما كان من اهل تلك اللغة .

واما اسماء الاشخاص وهي الالقب التي لا يتعلق وصفها باللغة ولكل احد ان يسمى بما شاء منها وليس طريقها اللغة ولا مدخل لها فيما تصدنا ، ولا يحتمر فيها الاتباع والسامع لوجود او غير محظور على كل احد ان يسمى بما شاء منها .

(ب)

واما اسماء الشرع فسيبيلها التوقيف وهي تجرى في بابها مجرى اسماء الاجناس في (باب

علمها ان اهل الشريعة سبيلهم ان يعرفوها كما عرف اهل اللغة الاسماء اللغوية . واذا تعذر حكم الاسماء على الوجوه التي ذكرنا وكان معلوماً مع ذلك ان رجلاً لوسى الماء خبزاً او سعى الذهب كأساً او سعى القوس بغيراً ان ذلك لا يصير اسماله في لغة \* ولا في شرع فما لا يخلوا المثبت للاسم قياساً من ان يشتهر على انها يصير اسماً لسمياتها في اللغة والشرع . فان كان ما اشتهر من ذلك قياساً انما يصير اسماً لغوياً فهذا خلف من القول لان اسماء اللغة انما تثبت وتصير من اللغة باصطلاح اهلها ومواضعاتهم عليها حتى يشترك في معرفتها سائر اهلها ومعلوم ان ما ثبت من

(١٣)

جهة القياس لا يعرفه اسماً للمسمى به الا القائمين الذي اداء قياسه يزعمه الى اثباته . فيطلب من هذا الوجه ان يكون الاسم المثبت من طريق القياس اسماً لغوياً وان كان ما يشتهر بالقياس يصير اسماً

شريعياً وان سبيل اسماء الشرع ان يشترك في معرفته علماء الشرع كما يشترك اهل اللغة في المعرفة باسماء اللغة . الا ترى انهم قد علموا الصلاة والزكاة والايمان والكفر ونحوه من اسماء الشرع وغير

(ج)

جائز ان يختص (به) (القائمين) دون غيره فلما كان ما يشتهر القائمين من هذه الاسماء خارجاً من هذا الحد علمنا انه لا يصح اثباته اسماً شرعياً من طريق القياس لانه حيثئذ انما يصير اسماً له

عند هذا القائمين دون من لم يقس وما اختص به بعض القائمين في اثباته دون بعض لا يكون اسماً للقياس

(الف) في الاصل (د) من

(الف) في الاصل "باب ان علمها" - (ج) في الاصل "يختص بالقياس" -

المسمى به ، مع كونهم جميعاً من اهل المعرفة بما هو الشرع ، واصوله ، واثبات الاسماء من اصوله ، فسبيله ان يكون ظاهراً مشهوراً متعالماً مدركاً من طريق التوقيف الذي يشترك الجميع فيه ، دون القياس الذي يختص به بمقتضاه بعضهم دون بعض ، كما كانت اسما للغة الموضوعة للاجناس والمشتقة من اوصاف المسمين مشهورة معروفة عند اهلها ، قد عرفوها من جهة السماع والتلقي ، دون ما يختص به بعضهم دون بعض .  
( ١٤ )

فان قال قائل : اذا جاز ان تكون الاجسام على ضربين : ضرب مدرك من طريق النص ، وضرب من طريق الدليل ، فعلا جوزت مثله في الاسماء ، قيل له : الفصل بينهما : ان الاحكام قسم بجوزان تختلف فيها احكام المكلفين ، فيكون بعضهم متميذاً بالخطر شيئاً ، وآخر متميذاً في تلك الحال بما حاته ، وجاز ان يكون المكلف متميذاً في حال الخطر ، وفي حال الخوف بالاباحة ، فلما اختلفت احكام المكلفين في العادات ، جاز ان يكون بعضها متوصفاً عليه ، يشترك الجميع في حكمه ، وبعضها مدلولاً عليه ، مستدركا من طريق القياس ، فمن اداه قياسه الى الخطر ، كان متميذاً به دون غيره ، فمن اداه قياسه الى الاباحة ، وليس في الاصول تكليف بعض الناس تسمية شيئاً باسم ، وتكليف بعض آخرين ان يسموا ذلك الشيء ، بمعينه ، بغير ذلك الاسم ، وان لا يسميه بالاسم الذي كلف الاخر تسميته به ، ولا وجوب تسميته .

في حال وخطورها في الخوف مع تساوي احوال المسميات . الاتى ان اسم الصلاة والصوم والايمان والكفر قد تساوى الناس كلهم في تسميتها على حسب ما ورد الشرع بها ، ولم يكلف بعض الناس ان يسميها ، وبعضهم ان لا يسميها صلاة ، مع استواء الحكم فيها في الحالين ؛ وكذلك لم يكلف احد ان يسميها اليوم صلاة ، ولا يسميها بها غداً ، وكذلك سائر اسما الشرع . فلما كان ذلك كذلك ، علمنا انها جارية مجرى اسما للغة ، فلو ان انساناً سمى الماء حوراً ، وسمى الفرس رجلاً ، لما صار ذلك اسماً لها في اللغة ، كقوله تعالى : قياساً او وصفاً من غير قياس على اصل . كذلك اسما الشرع بهذه المشابهة لا يصير بما ينتميه فيها قياساً اسماً له ، اذ كان انما يختص به القياس ، ولا يصير به متعالم مشهوراً .



عند اهل الشريعة فرق بين ان نسميه بذلك قياساً او وصفاً من غير قياس في باب انه يصير اسماً له في الحالين .

وان قيل : اسماء الالقاب ليست مستحقة لاسمائها في اللغة ولم يمنحها ذلك من ان يكون اسماءً صحيحةً فما ائكرت من مثله في اثناء اسماء الشرع قياساً .

قيل له : ان اسماء الالقاب التي هي موضوعة لاشخاص باعيانها ليس طريق اثباتها

القياس بل لكل احد ان يبتدى وضعها فيسمى نفسه ' وقرسه ' و' غلامه ' بما شاء منها من غير قياس فهل يجيز مثله في اسماء الشرع ' واسماء اللغة ' فهيتها وصفاً من غير قياس ثم يصير اسماً للمسمى به ؟ فان

قال : نعم ، قيل له : فما حاجتك الى استعمال القياس في اثباتها وقد استغنيت عنه اذ جائز لك ان تبتديها وضماً من غير قياس وعلى ان هذا لم يضر من الهذيان لان ما يبتديه الانسان من الاسماء والاجناس او شرع لا يصير اسماً للمسمى به ' لالغة ولا شريعاً فان قيل : قد ائتم اسماء الاوصاف

المشتقة من صفات المسمين بها قياساً قيل له : ليس كذلك لان في اللغة ذلك لانهم يقولون : قام فهو قائم فهو قائم فهو قائم فهذا اسم ليس بقياس . فان قيل : لما وجدنا (المصير) لا يسمى (خيراً) <sup>(ب)</sup> <sup>(الف)</sup> <sup>(١٩)</sup> <sup>وتعد</sup>

قيل حدوث الشدة فيه ثم وجدناه يسمى خيراً عند وجودها ثم وجدناها تزول عنها اسم الخمر عند زوال الشدة وحدث <sup>الخصيصة</sup> المخصوصة وجب اعتبار الاسم لحدوث الشدة وزواله بزوالها يسمى كل ما حدث فيه هذا الضرب من الشدة خيراً فيوجب هذا ان يسمى كل مسكر خيراً ثم يصير الجميع (محرمات) <sup>(ج)</sup> تحريم الخمر .

قيل له قد بينا فساد هذا الاعتبار وانا لو ائتمناه لما صار ذلك اسماً لغير الخمر اذا كان صيلاً اسماء الاجناس في اللغة والشرع ان تشترك اهلها في معرفتهما <sup>(د)</sup> (و) غير جائز ان يكون اسماً لبعضهم

( الف ) في الاصل " المصير " - ( ب ) في الاصل " خبزاً " - ( ج ) لا يوجد في الاصل -

( د ) في المخطوطة " او " -

دون بعض \* لان الاسم هو السمة والعلامة التي يتميز بها المسميات بعضها من بعض عند السامعين لها من اللغة او الشرع فلما يحصل ما ذكرته سمة لما سميت به عند اهل اللغة ولا الشرع ولم يتميز عند هم المسمى به مما سواه لم يثبت اسماً وعلى ان هذا الاعتبار ينتقض على قائله لانه يلزمه ان يقول : لما كان البر محرماً فيه التفاضل حين كان مأكولاً والثياب لما لم تكن ما كولة جاز فيها التفاضل وجب ان يكون تسميته برأ متعلقة بكونه مأكولاً فيسمى كل ما كول برأ فيكون الارز محرماً بقوله صلى الله عليه وسلم " البر بالبر مثلاً بمنزلة " وكذلك سائر المأكولات ومن بلغ هذا الحد صار في حيز المصائب<sup>ت</sup> وخرج من حدود العقلاء وايضاً فان القياس انما هو لاثبات الاحكام وليس يحكم لا يصح اثباته بالقياس وليست التسمية حكماً قد تعهدنا بها اذ ليس في شيء تعهد من الله تعالى بالتسمية دون حكم ما يتعلق المسمى به فتكون التسمية لاجل المعنى لانفسها كنعو المؤمن والكافر والمنافق وسائر الاسماء المفيدة للمدح او الذم \*

لما كان ذلك كذلك لم يجز اثبات الاسماء قياساً لما فيه من اثبات حكم في الاسماء لم يوجد به الشرع وايضاً فان قياس الاسماء لا يخلوا من ان يكون لاثبات الاحكام او لغيره فان كان للاحكام فقد اقام الله عز وجل لنا الدلائل على احكامه وعلقها باسماء ثابتة في اللغة والشرع بتوقيف منه او دلالة ولا حاجة بنا الى اثبات الاسماء قياساً لاجل اثبات الاحكام وان كان قياس الاسماء لغير الاحكام فهذا ما لا فائدة فيه لانك انما تثبته اسماً للخاص دون غيره فهو كمن ابتدئ<sup>د</sup> بوضع اسم لنفسه فسمى به شيئاً نحو ان يسمى الرجل فرساً فهذا ما لا معنى له اذ لا فرق بينه وبين من ابتدئ<sup>د</sup> من وضع اسم لشيء لا يعرفه غيره وهذا لا فائدة فيه وقد كان قوم هاهنا يبشرون<sup>د</sup> في حدود المجانين عند العقلاء وهم عند انفسهم عقلاء ممن يتعاطى شيئاً من النحو يدعون جواز قياس الاسماء فينظرون الى اصل الاسم في اللغة والى اشتقاقه فيقيسون عليه ما في معناه مما لا يعرفه العرب ولقد بلغنى انه قيل لبعضهم : ما اشتقاق الجرجير وما اصله قال : انما سمي جرجيراً

لانه يتجوز اذا خرج من الارض يعني يتحرك . قيل له : فينبغي ان تكون لحيتك جوجيراً لانه

تتحرك . وقال بعضهم : ان القارورة انما سميت بهذا الاسم لانها يستقر فيها ما يجعل فيها ثم

قلبه تاس على هذا كل ما كان في معناه فيسمى جوف الانسان قارورة وسمى البحر قارورة وكان الناس

\* يتسبون قائل هذا القول الى الهوس والجنون ويحكون عنه وعن امثاله هذه الحكايات على

جهة المشهور <sup>المعروف</sup> والسخرية وتنجيب الناس من بلههم . فصل . قال ابو بكر : وكان ابو الحسن يحكى

(١٨)

ان من مذهب اصحابنا ان ما خص بالاثور من جملة قياس الاصول لا يقاس عليه وان القياس الاصلى الذى

ورد الامر بمشخصه اولى ان لا يكون الاثر معللاً فيقاس عليه بملك العلة او يتفق الفقهاء على جواز

القياس عليه فيقاس عليه نظائره وان خالف قياس الاصول وذلك نحو قولهم فى ايجاب الوضوء بالتحققة

فى الصلاة انه مخصوص من جملة قياس الاصل قد كان القياس عندهم ان لا تكون التحققة حدثاً فى

الصلاة لان فى الاصول ان ما كان حدثاً فى الصلاة فهو حدث فى غيرها وقد اتفق الجميع على انها

ليست حدثاً فى غيرها فكان القياس الاثرى حدثاً فيها الا انهم تركوا القياس فيها للآثر الوارد فيها

ثم لم يقبوا عليها التحققة فى الصلاة على الجنائز وفى سجدة التلاوة لان الاصل الذى خصها من جملة

(١٩)

القياس انما ورد فى صلاة فيها ركوع و سجود .

ومثله ما قال ابو حنيفة فى جواز الوضوء بمبنيى الثمر للآثر الوارد فيه ولم يقاس عليه سائر

الا نبيذة لان قياس الاصل يمنع جواز الوضوء بمبنيى الثمر فورد الاثر كخصماً له من جملة موجب القياس

(٢٠)

فترك القياس فيها ورد فيها الاثر وحمل ما لم يورد فيها الاثر على الاصل .

ومثله ما ورد فى الالهو ثر فى صحة الصوم مع الاكل تاسياً وكان القياس ان يقسد صومه

وسلم للآثر ما ورد فيه ولم يقاس عليه العكس على الاكل ولا من اظرو وهو يورى ان الشمس قد غابت ولم

ولهم يقاس عليه الاكل فى الصلاة تاسياً ولا الكلام والحطاع فيها تاسياً لان القياس عندهم يوجب ان لا يتعطل

بمختلف حكم الناسى والمعاند والمعدور وغيره فى باب انساد هذه الضروب بوجود هذه الاشياء فيها

(٢١)

الا انهم تركوا القياس للاثر وحملوا ما لم يرد فيه الاثر على القياس.

ونحوه قولهم فيمن سبقه الحدث في الصلاة ان القياس ان يستقبل الا انهم تركوا القياس

للاثر واجازوا له البناء بعد الطهارة ولم يقص عليه ابوحنيفة وجوب الحدث اذا كان من فعل آدمي

نحو ان يشبه انسان لان النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من قام او رفق وهو في الصلاة فليتمض

فليتوضأ وليبين على ما مضى من صلاته " فانما خص من جملة القياس بالاثور من سببته الحدث من غير

(٢٢)

فعل آدمي فانما ما كان من فعل آدمي فلم يقص عليه لان الاثر لم يرد فيه . وقد قال اصحابنا فيمن

(الف)

(احتلم) في صلاته او فكر فامس انه يستسل ولا يهني وقالوا ان \* القياس على ما ورد به الاثر

ان يهني واستحسن الا يهني بما وصفنا من ان القياس في الاصل يمنع البناء مع حدث ثم سلّموا جواز

(٢٣)

البناء مع الحدث للاثر وتركوا القياس فيه فكانت الجنابة محمولة على قياس الاصل اذ لم يرد فيها اثر

فان قيل : قد تست على القسي والرعاف البول ولفظها والفاضط وسائر ما يخرج من النجاسات

من بدن الانسان اذا لم يكن خروجها بفعل آدمي وقست المصاح في رمضان ناسياً على الاكل ناسياً

قيل له : لم توجب شيئاً مما ذكرته قياساً وانما سويت بين الرعاف والبول وغيره اذا سبقه لا اتفاق

الجميع من الفقهاء انه لا فرق بينهما لان كل من استعمل الخبر سوى بين جميع ذلك من باب جواز البناء

بعد تجديد الطهارة ومن لم يستعمله سوى بين الجميع في منع البناء فلما صح عندنا الخبر سوى بينهما

في جواز البناء بالاجماع لانه لا فرق بينهما . وكذلك المصاح في رمضان ناسياً انما هو في حكم الاكل

ناسياً لان كل من لم يظفوه بالاكل لم يظفوه بالجماع فلما صح عندنا الاثر في ترك الافطار به كان

الجماع مثله بالاتفاق وايضاً فان هذا الضرب من الجمع بين حكم الاكل والمصاح وبين سائر الاحداث

(ب)

التي تسبق المصلى وبين القى والرعاف ليس يقياس عندنا لما بيننا فيما تقدم من انه ان الصوم الشرعي

(الف) في المدطولة " احتلم " - (ب) لفظه انه قد اتت في المدطولة زائدة من قواعد الصورية - ١٢

هو الامساک عن الاکل والشرب والجماع ، فاذا ورد الخبر في ان الاکل ناسياً لا يظن<sup>ع</sup> فقد افاد ان الجماع  
( ٢٢ )

في حكمه لتساويهما في الاصل في باب ان عدمهما شرط في صحة الصوم الشرعي على ما بيناه فيما سلف .

ومن نظائر ما تزكوا من ترك القياس على المخصوص ما قالوا في الاستئذان ان القياس عندهم لا

يجوز<sup>ع</sup> لانه يبيع ما ليس عند الانسان في غير السلم واجازوه لمشاهدتهم فتهاجم السلف غير منكره على

فعله مع شحته واستغاضته في العامة حينئذ ، فكان ذلك عندهم اتفاقاً منهم على جوازه ، ثم لم يقيموا

عليه جواز الاستئذان في الثياب ونحوها فيما لم تجر المادة من الناس باستئذانه في ذلك الزمان لفظه

ان كان القياس في الاصل مانعاً منه ، فما خص من جملة موجب القياس باثر او اتفاق ، كان مسلماً له ، وما

عداه فهو محمول على صحة هذا الاصل ان القول بوجود القياس قد ثبت عندنا <sup>قياس الاصل والدليل على</sup>

بما قدمنا فهو واجب ابدأ حتى تقوم الدلالة على تخصيصه ، فاذا خص منه شيء ، لم يهطل حكمه موجب

( ٢٥ )

القياس الاصلى في لزوم اجراء علقته في معلولاته ، والحكم للفرع بحكم اصله ، الا باثر او اتفاق .

فان قيل : فقد صار الاثر المخصوص لوجوب القياس \* اصلاً فبها قسمت عليه نظائره مما هو

في علقته ؟ قيل له : اذا كانت الاصول الاخر تمنع منه فغير جائز اثباته مع وجود المانع منه . فان قيل :

فان الاثر الوارد في التخصيص قد جوز<sup>ع</sup> ، فلم جعلت المانع اولى من المجوز ؟ قيل له : لان لقياس

الاصول بزمه في استعماله على قياس ما ورد به الاثر المخصص له ، وهو اتفاق الجميع من الفقهاء على استعماله

والاثر الوارد في تخصيص هذا القياس غير متفق على جواز استعمال القياس عليه ، فلذلك كان الاثر فيه على

ما وصفتنا بمعارضه لقياس الاصول ، فلا يثبت قياس الاثر مع معارضته قياس الاصل انه الموجب بمشء حكمه

وكان يكون حينئذ اقل اجزائها ان سقطا<sup>الاصول</sup> ويعتق الشيء على ما كان عليه حكمه فيما عدا الاثر قيل وروده

فيهطل القياس عليه من هذا الوجه ، فان قيل : اذا عارضه قياس الاصول فهو ايضاً يعارض قياس

الاصول فيتمارضان على ما ذكرت ، فيوجب ذلك هطلان كل واحد من القياسين بالآخر ، وهذا يوجب

هطلان قياس الاصل ايضاً ، فان قيل : قد تتوكلون انتم القياس الى قياس آخر ، وهو احد ضروب

الاستحسان عندهم' فهلا اجبروت ترك القياس الاصلى بالقياس على الاثر المخصص له؟ قيل له: ليس هذا  
 مما ذكرنا في شئ من قبل ان ترك القياس الى قياس آخر انما يكون في العواض التي يكون كل واحد من  
 القائسين يشرّب من الوججان <sup>(ب)</sup> الحاق الفرع به دون الآخر، واما مسئلتنا فانما هي في قياس  
 يوجهه الاصول متفق على صحته في الاصل ثم يرد اثر بخلاف موجب القياس فيخص ما ورد فيه من  
 جملة ' فيجب حينئذ تسليم ما خصه الاثر ' وليس هناك قياس اصول آخر غير ما نريد قياسه على الاثر فكان  
 حكم القياس الاصلى ثابتاً على الوصف الذي ذكرنا غير جازم تركه لما بيننا .

فان قيل: فقد قلتم في المتبايعين اذا اختلفا في الثمن ان القياس ان يكون القول قول  
 المشتري مع يمينه ' وان لا يتحالفا وتترك القياس للاثر في ايجاب التحالف والتواد ثم قسم عليه الاختلاف  
 (٢٩)  
 في الاجارة .

قال ابو بكر: كان ابو الحسن يقول: القياس ما ورد به الاثر لان كل واحد منهما مدع  
 لاستحقاق ملك الشئ بوجه يذميه مخالفه الاخر فيه ' وتولم ان القياس ان يكون القول قول المشتري  
 انما هو قياس على اصل ' وهناك اصل آخر يوجب التحالف والتواد غير الاثر فانما ذكروا احد وجهي  
 القياس والكلام في بيان هذه المسئلة بعينها خروج عما نحن فيه ' ولكننا اردنا ان نبين لهم انهم لم  
 يوردوا بقولهم القياس - عندي ان الاصول موجبة لهذا \* القياس - فالسؤال من هذا الوجه  
 سابق لنا فيما نحن فيه . فكان ابو الحسن تجنب عن سؤال الاجارة مع تسليمه لصحة السؤال وان  
 القياس يمنع ايجاب التحالف وانما خص حال الاختلاف بالاثر لانما لم يوجب التحالف في الاجارة قياساً  
 على البيع ' بل القياس فيه يوجهه في الاجارة كسائر دعاوى لان كل جزء من المنافع كانه معتود  
 عليه بنفسه اذا لم يملك لا يصدق الاجارة وانما يملك حالاً فحالا على حسب حدوثها فلما لم يحصل

(الف) في الاصل " يوجب " - (ب) لفظه " يوجه " قد وردت مكررة في الاصل -

( ٢٤ )

ملك المنافع للمستأجر بالعقد ، وانما يريد ان يملكها في حال ثابته ' صار كمن ادعى على رجل ان

بإيه هذا العبد ' وهو يحدد البيع ' فيجب اليقين عليه . كذلك الاجارة اذا لم يثبت بمحدد ملك

( ٢٨ )

المستأجر في المنافع . الا ترى ان تسليم الدار لا يقع بها تسليم المنافع ' فصار المستأجر بمنزلة من ادعى

في شواهد يحدده البائع ' فيجب اليقين على البائع ' وليس كذلك البيع ' لان العين المبيعة موجودة

بملكها البائع بما اتفاقهما جميعاً ' والبائع معترف بذلك ' وانما يدعى زيادة اليقين ' فكان القياس ان يكون

( ٢٩ )

القول قول المشتري ' وتركوا القياس فيه للاثر .

فان قال قائل : فاجعل الاثر الوارد في تخصيص القياس اصلاً تقيس عليه نظائره ' كما

اعتبرت القياس الاصلى في مقابلة هذا القياس ' وتخصيصه ' على جهة ترجيح احد القياسين على الآخر ' و

كما تقول في الفرع الذي يتجاوزه اصلاً فتلقه باحدهما دون الآخر بضرب من الترجيح توجيه ذلك

الاثر لما كان اصلاً ' وكان القياس الذي خصه الاثر شيئاً على اصل ' فقد تجازب الفرع اصلاً : احدهما

ما اوجب القياس الاصلى ' والآخر ما يوجه الاثر او هو اصل .

قبله : لو اعتبرنا ما ذكرت كان القياس الاصلى اولى من القياس على الخصوص ' وذلك

( ٣٠ )

لان شهادة سائر الاصول لقياسها اولى من شهادة المخصوص لقياسه ' اذ كان ما دل عليه اصلاً

( ٣١ )

من القياس ارجح واقوى في النفس مما دل عليه اصل واحد ؛ ومن جهة اخرى ان قياس الاصول ثابت

بالاتفاق في بعض المواضع مع ورود الاثر المخصص له ' وقياس المخصوص له غير ثابت بالاتفاق ' وقياس ثابت

( ٣٢ )

بالاتفاق اولى من قياس مختلف فيه .

( الف )

فان قال : يلزمك على هذا ان ( ترجح قياس الاصول ) على المخصوص ' وان كان معللاً

( ب )

للمعللة التي ذكرت . قبله : لا يجب ذلك ' لان علته (منصوصاً) عليها اولى من علته مستنبطة ' كما ان

(الف)

حكماً منصوباً (ص) عليه اولى من حكم مستهبط نصار لورود النص بالتحليل مزبنة ليست للقياس الاصلى

نصار من اجل ذلك اولى منه . واما اذا ورد الاثر المخصوص للقياس معطلاً فان ابا الحسن كان

يذكر انه يجب القياس عليه بملك العلة نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم \* في الهرة \* انها

ليست بمنجس انما من الطوائف عليكم والطوائف وانما من ساكنى البيوت فاعتبر اصحابنا هذا المعنى

في نظائره من الفارة والحية ونحوها ، مما لا يستطاع الامتناع من سورة لان قوله \* من الطوائف عليكم \*

وقوله \* انها من ساكنى البيوت \* يفيد هذا المعنى وانما وجب اجراء هذا المعنى في نظائره من

قبل ان التحليل يوجب اعتبار المعنى الذى جعل طلة للحكم واجراءه عليه ، لولا ذلك ما كان فيه قد

فائدة ولما كان يكون وجوده وعدمه بمنزلة . الا ترى ان تلك العقليات يوجب ذلك ويفيده ، فاذا ورد

النص بتحليل معنى علمنا انه قد اريد منا اعتباره في نظائره ، واجراء الحكم عليه فيما وجد فيه ما لم

يمنع منه مانع وقد قال النخاس وهو من نفاة القياس ان ذلك بمنزلة لفظ الصوم يجب اعتباره فيما وجد

فيه ، ولم يجعل وجوب اجراء الحكم عليه من طريق القياس بل جعله بمنزلة المنصوص على حكمه ، وهذا

عندنا وان لم يكن نصاً في ايجاب الحكم فيما وجد فيه ، فانه يفيد من جهة الدلالة ان يكون الحكم

منصوصاً معتبراً به ، ومن لا يمتنوه فانه يسقط فائدة التحليل ويجعل وجوده وعدمه بمنزلة وذلك لا

(٣٢)

يجوز عندنا في كلام الله تعالى ولا في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم .

فان قيل : يلزمك على هذا الاصل قياس سائر الانهذة على نهيدة لتمر في جواز الوجود به

لقوله صلى الله عليه وسلم \* تمر طيبة وما طهور \* لان نهيدة الذهب زبيب طيب وما طهور ويلزمك

ان تقيس الاكل في الصلاة على الاكل في الصوم وقياس المكروه على الاكل ناسياً لتحليل النبي صلى الله

عليه وسلم الاكل ناسياً في الفجر الصوم بان الله اطعمه وسقاه ، وذلك بوجود في المكروه ، وفي الذى



يظن ان الشمس قد غابت ، والذي يظن ان الفجر لم يطلع ، فاكل ، لان الله تعالى قد اطعمهم وسقاهم حين اباح لهم الاكل في هذه الاحوال .

قيل له : لا يوجب ذلك من وجهين : احدهما ، ان ما علك به نهى التمر بوجوده في

سائر الانهذة لانه قال : " ثمرة طيبة وماء طهور " وهذا المعنى غير موجود في نهى الزبيب والوجه

الآخر ، ان من يوجب اعتبار القياس في ذلك يجعل مراد قوله " ثمرة طيبة وماء طهور " ان اصل التمر

والماء طاهر ، فلا يمنع ما عرض في الماء والتمر من الاستحالة الى النهي من جواز الوضوء به ، وهذا الاعتقاد

غير معتبر عند جميع الفقهاء لانه لو وجب اعتباره ، لجاز الوضوء بالخل الطيب الذي كان منه ، وطهارة

الماء الذي خالطه ، ولجاز الوضوء بالمرق وماء الورد لهذه الحلة \* - وهذا قياس ملافوع عند الجميع .

وعلى هذا الضحاج نقول في قوله " ان الله اطعمك وسقاك " على الوجهين اللذين

ذكرنا فمن قوله " ثمرة طيبة وماء طهور " من قبل ان قوله " ان الله اطعمك وسقاك " لا يوجد في

غير الاكل (والشرب) ؛ والوجه الآخر اتفاق الجميع على ان الاكل في الصلاة يفسدها ، فلم يحرمه

احد في الباب مجرى التعليل بما ذكره ، وغير جائز ان يكون المراد اباحة الاكل لانه لو كان كذلك

لوجب ان يكون كل من ابيح له الاكل من مريض او مسافر او حائض ان لا يقظوه ذلك ، ولا يوجب عليه

القضاء ، فدل ذلك على ان هذا القول لم يخرج مخرج الاعتلال الذي يوجب اعتباره في غيره من نظائره (٣٥)

فان قيل : المراد يتولاه " ان الله اطعمك وسقاك " ان النسيان الذي من اجله

كان الاكل من فعل الله تعالى ، فكانت هذه علة المنع في ايجاب القضاء .

(ب)

قيل له : فينبغي ان لا يوجب على الحائض والمريض (القضاء) لان الحيض والعرض من

فعل الله تعالى ، وهذا لا يتولاه احد . فثبت انه لم يرد بذلك تعليل النسيان ، فلم يوجب القياس عليه

\*\*\*\*\*

## (الباب السادس)

(٢)

باب ذكر الاصول التي يقاس عليها

\*\*\*\*\*

قال ابو بكر : كل حكم ثبت وضح من الوجوه التي تثبت بها الاحكام فجاوز القياس عليه

اذا تامة الدلالة على وجود المعنى الذي هو علم للحكم فيه ، سواء كان ما فيه المعنى اصلاً ثابتاً بتوقيف  
 واتفاق او بدلالة غيرهما . فالقياس واجب على نص الكتاب والسنة وعلى اجماع الامة وعلى ما ثبت من طريق  
 اخبار الاحاد بعد ان لا يكون مخصصاً للقياس ، بوجها للحكم ، بخلاف القياس على ما تقدم من بيانه .  
 ويجوز القياس ايضاً على حكم قد ثبت من طريق القياس وان كان مختلفاً فيه ، وذلك نحو ان

تقول : لما ثبت عندنا جواز البيع الموقوف بالدلالة العوجبة له ، ان النكاح بمشاهدة في جواز وقوفه ، لان  
 كل واحد من العقدين له مجيز فمن حيث وقف احدهما اذا عقد بشير امر ماله كان كذلك حكم الاخر  
 للحلة التي ذكرنا ، كما نقول في افساد صلاة الرجل محاذاة العورة اذا اشتركا في صلاة واحدة قياساً على  
 افسادها اذا قام قدام الامام ، وقد ثبت عندنا ان قيامه قدام الامام يفسدها وان خالفنا بعض  
 الفقهاء فيه . فجاوز لنا ان نهي هذا الفرع على ما قد ثبت عندنا من ما ذكرناه مع وجود الخلاف  
 فيه ، وتكون الحلة الجامعة بينهما انه قام مقاماً لا يجوز ان يقوم فيه بحال مع اختصاصه بالنهي على ما  
 بيناه في موضعه .

وكما نهي تحريم النساء بوجود الكيل او الجنس على اصلنا في اعتبارهما في تحريم

(٢)

التفاضل ، ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى ، وانما اردنا ان نبين وجه جواز القياس على حكم ثبت من  
 طريق القياس مع وجود الخلاف في الاصل ، فاذا قد بينا الاصول الثلاثة في كونه ( معلولاً ) ، ثم يقاس عليه  
 اولاً اعتباراً بذلك ويقاس على كل اصل ما لم يصحح (صحيح) منه ، وان ابو الحسن يقول : ثبت وجوب القول

(الف) في الاصل " معلوماً " - (ب) لا يوجد في الاصل " كذا في الاصل ولكن يمكن ان يكون المصدر هكذا " .

(الف) في الاصل " معلوماً " - (ب) لا يوجد في الاصل " كذا في الاصل ولكن يمكن ان يكون المصدر هكذا " .

(الف)

بالتقياس كان لي ان اتقيس على كل اصل حتى تقوم الدلالة على ان اصلا ليس بمعلول (ل) فلا يجوز

حينئذ التقياس عليه . قبل لابي الحسن : فاذا ثبت ان هاهنا اصلا يتقاس عليه ، واصلا لا يتقاس عليه ،

فما انكرت ممن قال ان التقياس غير ساج على شيء من الاصول حتى تقوم الدلائل على اصل بعينه انه

(ب)

معلول (ل) ، فاجاب بانه ليس هاهنا دليل يدلنا على اصل من الاصول بعينه انه معلول الا ما ذكرناه

(ج ل)

من صحة وجوب التقياس في الجملة فلو انا توقفتنا عن التقياس حتى تقوم الدلالة على اصل بعينه انه معلول

لا دى ذلك الى ابطال التقياس ، لانا لم نجد على ذلك دليلا ، ولربما ادى الى ابطال التقياس فهو

(٥)

فاسد لان وجود التقياس قد صح في الجملة فله بالدليل الذي ذكرناه ، قيل له : قد اختلفت الصحا

في مسائل وبني كل واحد منهم مذهبه على اصل في باجماعهم على ذلك دليل على ان هناك اصلا

معلولا وفي ذلك اثبات اصل معلول على غير الجهة التي ذكرت ، فاجاب بان الصحابة لما اختلفت فان

(٦)

كل واحد منهم يورد المسئلة الى اصل لم يوردها عليه الاخر فلم يحتموا على اصل واحد انه معلول

قال ابو بكر : هذا الذي سمعت ابا الحسن يقوله في هذا الفصل ، معناه عندئذ ان

الفتية لا يحتاج عند حدوث الحادثة ان يتوقف على عرضها على الاصول ، واعتبارها بنظائرها منها حين

يجد اصلا معلولا لهذه الحادثة بحيثها بل الواجب عليه عرضها على سائر الاصول والحاقها بالاشبه

منها حتى تقوم الدلالة ان شيئا منها غير معلول ، فلا يورد الحادثة اليه - وهذا هو الصحيح عندنا -

وذلك لان من الاصول ما قد قامت دلالة انه معلول يجب التقياس عليه ، اما من جهة الاتفاق ، واما

من جهة النص ، او بدلالة نحوى الخطاب ، فمضى ثبت انه معلول باتفاق القاسمين (كتحريم) النبي

صلى الله عليه وسلم التفاضل في الاصناف الستة ، واتفق القائلون بالتقياس ان هذا الاصل معلول

(٧)

بمعنى يجب اعتباره ، (فا) اعتباره وحمل ما سواه عليه مما يشاركه في علته . ودلالة نحوى الخطاب

( الف ) في الاصل " بمعلوم " - ( ب ) في الاصل " معلوم " - ( ج ) في الاصل " محرم " -

( د ) في الاصل " في " - ( هـ ) في الاصل " في "

ظاهرة كعدمه في كونه معللاً وقوله في سياق اللفظ: فإذا \* اختلف النومان فيموا كيف شتم بدأ  
 فلما منع التفاضل عند وجود الجنس فيما ذكروا اباحة عند عدمه دل على ان هناك معنى من اجله  
 وقع التفاضل بينهما فدل على ان الخبر معلق بمعنى يجب الاستدلال عليه واعتباره في نظائره  
 فوجب حينئذ طلب المعنى الذي هو علم للحكم ويستدل عليه بدلالة (٨)

ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن فارة وقعت في سمن " ان كان  
 جامداً فالقوها وما حولها وان كان مائعا فارمته " ففرق بين المائع والجامد فدل به على ان  
 هناك معنى به تعلق حكم حكمه النجاسة من اجله اختلف حكم الجامد والمائع فثبت انه معلول  
 ووجب طلب المعنى حينئذ بالاستدلال عليه (٩)

ومن الاصول ما تكون (معلولة) بملة منصوية عليها كقوله صلى الله عليه وسلم في  
 العرة " انها من الحلوا نهن عليكم " وقوله صلى الله عليه وسلم " ملكك مضحك فاخترى " (١٠)  
 ثم اختلف اهل العلم في رد الحادثة الى الاصول من وجه آخر فنظم من قال: ان

الواجب عرضها على الاصول والحاكما بالاشبه منها سوا ما كان ذلك الجنس من الاصل من جنسها  
 او من غير جنسها بعد اشتراكهما في المعنى الذي هو علم للحكم او كان ابو الحسن يقول: ان  
 الحادثة اذا تجاز بها اعلان فردها الى ما قرب منها والى ما هو من بابها ومن جنسها اولى من  
 ردها الى ما بعد منها والى خلاف جنسها \* وكذلك قولنا في الاعتكاف لما كان لشاقي مكان وجب  
 ان لا يصح الا بانضمام معنى آخر اليه هو قرينة في نفسه قياساً على الوقوف بمعرفة من حيث كان  
 لشاقي مكان لا يصح الا بانضمام معنى اليه هو قرينة في نفسه فتعارضونا بالصوم ان الامساك ليس  
 له بقرينة في نفسه ثم يصير قرينة بمضامة التية اياه فخلا كان المعنى المضموم الى الاعتكاف في كونه قرينة  
 هو السنية حسب ما قلنا في الصوم (١١)

( الف ) في الاصل " معلول " - ( ب ) في الاصل " معلول " ( ج ) في الاصل " منصوماً " -

وكان ابو الحسن اذا لزم مثل هذا يقول: ان رد الاعتكاف الى الوقوف بمعرفة اولى من

رده الى الصوم، لانه من جنسه اذ كان الاعتكاف لينا كالوقوف، وما وجدنا لها نظيراً من جنسه فتحملها  
(اولى من ردها)

عليه وردها اليه الى ما ليس من جنسه، فكان الذى اعتبر فى صحة الصوم الشرعى مع الاساك هو

الثبة والنية فى نطقها ليست بقربة، والذى اعتبر فى كون الوقوف قربة هو الاحرام، وهو قربة فى نفسه،

فكان شرط الصوم فى الاعتكاف اولى من شرط النية، اذ كان الصوم قربة فى نفسه، وان انفرد من

(١٢)

الاعتكاف بحلة انهما جميعاً ~~لا~~ <sup>ليش</sup> فى مكان.

قال ابو بكر: ومن نظائر ذلك انا  $\parallel$  اذا اختلفنا فى عدد مسح الرأس فى الطهارة، كان

قياسه على سائر المسوحات، من نحو المسح على الخفين، ومسح التيمم فى كونه مرة اولى من قياسه على

المسحول من الاعضاء، لان رد المسح الى مسح هو من بابيه ومن جنسه اولى من ردها الى غسل

(١٣)

ليس هو من بابيه، ونحوه - اذا اختلفنا فى زكوة الحلى، فرووه الى ثياب البذلة فى سقوط الزكاة، كان

ردنا اياه الى السباك والنقد اولى فى باب ايجابها، لانه من جنسها، وليس كذلك الثياب، وكقولهم

فى ان اكثر الطواف يقوم ~~بم~~ مقام الكل فى باب الاحرام والوقوف بمعرفة وطواف الزيارة، ثم اذا وقف بعد

الاحرام لم يلحقه فساد، وقام مقام الجميع، ولم يتيسر فعل اكثر الطواف فى باب الاحرام (م) على (پ)

وكما فى الصلاة فى باب اكثرها لا يقوم مقام الجميع فى باب الاحرام (ج)، اذ كان رد الطواف الى ما هو

(١٤)

فى بابيه من افعال الاحرام اولى من رده الى ما ليس من بابيه من افعال الصلاة.

(م) (د)

وكان ابو الحسن يقول فى الحادثة اذا كانت من اصل (مخالف) لاصل آخر فى موضوعها

(و) لا يتصل بالحادثة.

فانه لا يرد الى الاصل الذى لاصل ايجابه فى موضوعه.

(الف) لا يوجد فى المخطوطة - (پ) احرام فى الاصل - (ج) فى الاصل احرام

(د) فى الاصل مخالف - (ر) فى المخطوطة لاصل الحاكمة من غير النقطة -

قال ابو بكر : وظاهر هذا القول يقتضى ان لا يرد الى الاصل الذى خالف اصل الحادث رأساً كقولهم فى مسألة المحرم اذا حلق ربه رأسه ان عليه دماً وقدروا الربح اجتهاداً مع كون الرأس عضواً بنفسه لا نظيره فى البدن ، وفرقوا بين حلقه ربه الرأس وبين حلق ربه احد الاطمين لان له فى البدن عضواً نظيره ، فصار اخف حكماً من الرأس الذى لا يشارك له فى البدن ، ولم يكن هذا عندهم ككشف الصورة فى انه لا يختلف حكم ما له منها نظيره ، وما لا نظير له منها فى ان كشف الرهب يفسد الصلاة فكان يمنع قياس احدهما على الآخر لان موضوع الصلاة فى الاصل مخالف لموضوع الاحرام فى احكامها . الا ترى ان يسير كشف العمرة فى الصلاة لا حكم له وان يسير الحلق فى الاحرام لا يخلو من ايجاب شئ ، فلما اختلف موضوع احكامهما ( فى الاصل امتنع قياس احدهما على الآخر ) قال : و ذلك لان الاحكام انما يختلف بحسب اختلاف العليل والمعاني فاذا اختلف ( الاصلان ) فى موضوعهما استدللتنا بذلك على اختلاف عليهما ( الوجهة ) لا اختلاف احكامهما ولا يصح اتفاق الحكمين مع اختلاف العليل الموجبة لاختلاف الاحكام . قال : ومن اجل ذلك لم يلزم قياس الاضحية على الحلق ولا كشف العمرة فى اعتبار الربح فيها يذهب من الاذن واليمين او الذنب بل اعتبروا فيها بمقادير الاكثر وضعوا قياسه على الحلق وكشف العمرة كما وصفنا .

قال ابو بكر : ومن • نظائر ذلك ما اختلف فيه ابو حنيفة و ابو يوسف فهين جامع مواضع فى

احرامه فى مجالس مختلفة انه يجب بكل جماع دم فتدهما وعند محمد دم واحد ما لم يكفر قياساً على كفارة رمضان ولم يرداهما على كفارة رمضان لمخالفة كفارة الاحرام لكفارة رمضان فى موضوعهما فى الاصل الا ترى ان كفارة الاحرام لا يسقطها العذر ، وان كفارة رمضان لا تجب مع العذر ، فلما اختلف موضوعهما

( الف ) فى الاصل احكامها - ( ب ) فى الاصل الاصليين \*

( ج ) فى الاصل العوجب والصحيح الوجهة -

(١٤)

في الاصل لم يرد احدهما على الاخرى ٤. وكان يقول : ليس هذا بمنزلة قياسنا الخلع على دم  
 العمدة مع اختلاف اصلهما لانهما غير مختلفين في موضوع احكامهما لان البضع ليس بحال وكذلك دم  
 العمدة و كل واحد من الطلاق والعفو عن الدم لا يلحقه الفسخ بعد وقوعه ويجوز اسقاطه في العرو  
 ض  
 بغير عوض ويجوز كل واحد منهما على ضرب من الجهالة لا تجوز مثلها في البياعات اصلها فلما  
 لم يختلفا في موضوع احكامهما في الاصل ساغ قياس احدهما على الآخر .

قال ابو بكر : وما قدمنا حكايته عن ابي الحسن في الفصل المتقدم هو ضرب من توجيه  
 الحلل اذا عارضتها تلك غيرها فيكون الحاقها بجنسها وهو من بابها وفي حكمها اولي فاما ان يكون  
 جواز القياس مقصوداً على رد الحادثة الى ما هو من جنسها دون غيرها فدليل القياس جاز على ما  
 هو من جنس الحادثة وعلى ما يعد منها بعد اشتراكهما في المعنى الذي هو علم الحكم ومسائل  
 اصحابنا واختلافهم يدل على ذلك وما اعلم احداً من القائسين يمنع من تجويز ذلك في كثير من  
 المواضع وقد كان ابي الحسن يرد الوطى الكثير الواقع في الاحرام على جهة الوضوء والاحلال في باب  
 وجوب الاقتصار به على دم واحد على الوطى الكثير الواقع في النكاح الفاسد لما وقع على وجه واحد  
 لم يجز الا مهراً واحداً كان بمنزلة الوطى الواحد . وقد رد النبي صلى الله عليه وسلم قطع الحج  
 عن الغير الى قضاء الدين بقوله " ارأيت لو كان على ابيك دين قضيته اكان يجزى عنه؟ " قال :

(١٩)

" نعم " قال : " قد بين الله تعالى احق " . ورد اباحة القبلة للنائم الى المعضنة وليست من جنسها فان  
 اعتبر بعض القائلين  
 على الوصف ما حكاه عن ابي الحسن في اعتبار الحادثة بما هو من جنسها على الوصف الذي ذكرناه  
 (الف)  
 كان سابقاً وكان ما دفعته اليه من ذلك وجهاً ( يتوى ) في النفس رجحان العلة على غيرها وان

تركه به اعتبار الجنس واعتبر المعنى على حسب ما تدل عليه شواهد الاصول فتكون ذلك مقوما لاعتباره

في نفسه ولم يرد الى جنسه ، كان جائزاً ، وجعلة الامر فيه - ان طريق \* لعل الشرعية وترجيح

بعض الاجتهاد وغالب الظن ، فمن اعتبرها ببعض الوجوه الذي ذكرنا ساغ له على حسب

ما يخلب في ظنه انه علم الحكم ، وامارته ، وانه اشبه بالحادثة من طريق الحكم وغيره .

\*\*\*\*\*



## (الباب السابع )

## باب في وصف العلك الشرعية وكيف استخراجها

\*\*\*\*\*

قال ابو بكر : العلك الشرعية سبيلها ان يكون وصفاً للاصل المعلول ، ولا فرق بين ان

يكون ذلك الوصف لازماً للاصل لا يزايله ، وبين ان لا يكون لازماً بل يكون موقوفاً على عادات الناس فيه

فمن الاوصاف اللازمة للاصل ما هي علة فيه ، نحو صفة دم الاستحاضة انه دم عروق وكونه دم عروق صفة

لازمة لسائر الدماء الخارجة من بدن الانسان ما خلا الحيض والتفاس ، وجعل النبي صلى الله عليه

وسلم هذا الوصف علة لنقض الطهارة ، وما لا يكون وصفاً لازماً للاصل ، وانما تلحقه الصفة على حسب عاد

الناس في التعامل به - الكيل ولفظ الوزن في الكميات والموزونات - وليس ذلك صفة لازمة للاصل المعلول

اذ جاز ان يتوكل الناس التعامل بها كيلا او وزناً ، ولا فرق عندنا بين ما هذا وصفه من المعلول وبين

الاوصاف اللازمة للاصل مما لا يشاركه ، وليس يكون هذا الوصف غير مفارق له ، مزيداً على الآخر في باب

العلك . الا ترى ان مخالفتنا قد جعلت الشدة علة التحريم للخمر ، وقد يجوز ان يشاركها فيصير خلا .

(٢)

(١)

قال ابو بكر : وقد تكون علة الحكم وصفين من اوصاف الاصل ، واكثر وقد يكون وصفاً واحداً

وغير جائز ان تكون جميع اوصافه علة للحكم ، فاذا كانت العلة ذات اوصافاً لجميع تلك الاوصاف علة واحدة

وغير جائز ان يقال ان كل وصف منها علة ، لان العلة ما توجب الحكم ، ولو كان كل وصف مما ذكرنا علة ، لوجب

(٣)

ان يكون موجبا للحكم بانفراده . فمن العلك التي تكون ذات اوصاف ، نحو تحريم الهبج في الهبج بالهبر ،

اذا اردنا قياس غيره عليه عند وجود لفظ التفاضل فنقول : ان علة تحريم الهبج وجود زيادة كيل في جنس

(الف)

فكانت زيادة الكيل مع الجنس (بمجموعهما) علة لفساد الهبج ، ولا يجوز ان يقال : ان الجنس على الانفراد

(٤)

علة في ذلك ، ولا الكيل على الانفراد لما وصفنا .

فع ( الف ) في الاصل " مجموعها " -

وتظيره 'قولنا في سُرِّ النَّجَاعِ<sup>السَّ</sup> التي يستطاع الامتناع من سورها انه نجس قياساً على الكلب

بعلته انه محرم الاكل لحرمة 'ويستطاع الامتناع من سور' فالعلة هاهنا ذات اوصاف وثلاثة: احدها

انه محرم للفك والاكل والثاني ان تحريم اكله لا لحرمة 'والثالث انه يستطاع الامتناع من سور' في العا<sup>د</sup>

ومنى احللت شيئاً من هذه الاوصاف \* انتقصت العلة فصارت هذه الاوصاف بمجموعها علة لتحريم السور<sup>د</sup>

وما تكون العلة فيه وصفاً من اوصاف الاصل (فقولنا) ان الجنس بانفراده يحرم النساء<sup>(الف)</sup>

والكيل والوزن كل واحد منهما بانفراده يحرم النساء، فكان هذا الوصف الواحد علة لتحريم النساء

وكان الكيل مع الجنس بمجموعهما علة لتحريم التفاضل والعلل الشرعية امارات للاحكام وعلامات لها لا على<sup>علي</sup>

جهة ايجابها لها كايجاب العلك العقلية لاحكامها على حسب ما تقدم بيانها في ذكر اوصاف العلك

فانما (تتعلق) (ب) الاحكام بها حسب تعلقها بالاسماء فيكون الاسم (دالاً) (ج) على (وجوب) الحكم

لا على جهة ايجابه له، كذلك العلك الشرعية هذه سبيلها<sup>(د)</sup>

ومن اجل ما ذكرنا حاز وجود هذه الاوصاف التي هي علك الاحكام عارضة من احكامها و

غير جازم ان يكون (حكم) علك الشرع مقصوراً على موضع النص والاتفاق غير متعدد الى فرع مختلف فيه<sup>(هـ)</sup>

لانها اذا كانت بهذا الوصف لم تكن عللاً، وعند اصحاب الشافعي انه قد يكون من علك الشرع ما لا

يتعدى الى فرع ولا يفارق المنصوص او الاتفاق نحو قولهم ان علة تحريم التفاضل في الذهب والفضة

انها ائمان الاشياء<sup>(و)</sup>

وقولهم ان اولاد العاشية ~~عقلية~~ ضمت الى امهاتها اذا حدثت في الحول لانها ضما . و

هذا عندنا لا يتوله يعرف علك الاحكام ومعانيها ومع ذلك قول واضح الفساد من قبل ان هذه العلك

انما تستخرج لايجاب الاحكام بها والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة

(الف) في الاصل "قولنا" - (ب) في الاصل "تعلق" - (ج) لا يوجد في الاصل -

(د) في الاصل "الوجوب" - (و) لا يوجد في الاصل -

لا يجابه ' فلا معنى لاستخراجها له ' ولا فائدة فيه . الا ترى ان سائر الاحكام لو كانت منصوصاً عليها  
 لاغنى ذلك عن القياس واستخراج العلة كذلك ما علم بالنص فلا معنى لاستخراج علة ' وانما تستخرج  
 العلة من النص للفرع ' لانفسه . وايضاً فان تلك الاحكام انما تستخرج للقياس بها على النصوص ' وكل  
 علة لا يقع بها قياس فليست بعلة فلا معنى لها اذا . وايضاً فان النبي صلى الله عليه وسلم ما  
 اجاز اجتهاد الرأي مع وجود النص في استخراج علة ' كما سقط في استخراج حكمه . وكذلك الصحابة  
 انما كانوا يجتهدون اراءهم في استخراج العلة عند الحوادث ' ولم يكونوا يجتهدون في استخراج  
 تلك النصوص من غير رد لغيرها اليها ' ولو كان ذلك مما يجوز لما خفي عليهم ' ولتلكموا \* فيه ' واختلفوا  
 في تلك النصوص ' وان لم يمتسوا بها ' كما اختلفوا في تلك القياس ' ولو فعلوا ذلك ' لنقل كما نقل ~~من~~  
 اختلافهم واقتابهم في اعيان المسائل ووجوه استخراجهم . فدل تركهم لذلك على انه انما لم  
 يفعلوه ' لانه لم تكن عندهم في اعتباره فائدة ولا معنى .

وايضاً فان العلة انما تستخرج لايان المسائل ' فاما الاصل المستخرج منه العلة فغير  
 جائز ان تكون علة لنفسه . الا ترى انه غير جائز ان تكون علة المسئلة جميع اوصافها لانها ( لا )  
 تتمدى الى غيرها ' فكذلك ( غير ) جائز ان تكون علة بعضها اوصافها الذي لا تتمدى به .  
 فان قال قائل : الفرق بين الحكم والسفيه - ان الحكم تتعلق افعاله باغراض محمودة  
 فوجب ان تكون احكام الله تعالى وفعاله متعلقة باغراض محمودة من حيث كان حكيماً ' لا يجوز منه  
 العيب ' وذلك الاغراض هي العلة التي لا تتمدى اصولها .

قيل له : من هاهنا اثبت ~~ذلك~~ لانك حين جعلت تلك المصالح وطلب الاحكام  
 ولم يتصل عندك احدها من الاخرى اجرتهما مجرى واحد ' وطلب المصالح ليست هي العلة التي يقاس

عليها احكام الحوادث ولا يوقف عليها الا من طريق التوقيف . الا ترى ان صاحب موسى عليهما السلام لما فعل تلك الافعال التي استتكر موسى ظاهرها مما لم يقف موسى عليه السلام على عملها من طريق النظر والرأى ولم يحملها الا من طريق التوقيف حين بينها له بقوله " اما السفينة فكانت " و " اما الغلام " " واما الجدار " . وعلك الاحكام <sup>(٩)</sup> انما هي اوصاف في الاصل المعلول ليست من تلك المصالح في شيء \* والمصالح نفسها هي الاحكام التي تعهدنا الله تعالى بها وقد علمنا عند ورود النص انه لم يفعلها الا حكمةً وصواباً وان لم يقف على وجه المصلحة في كل شيء \* بعينه . وعلك هذه المصالح انما هي في المتعبدين لافي الحكم وذلك لانه جائز ان يكون في المعلوم انه لو لم يتعهدنا بها لغدنا واذا تعهدنا بها صلحنا وليس ذلك من تلك الاحكام في شيء .

فان قيل : ما انكوت ان تكون المملك التي تستخرجها مما لا تتعدى هي من تلك المصالح قيل له : هذا غلط لان كون الذهب والفضة اثماً ليس من تلك المصالح لان كونها اثماً انما كان باصطلاح الناس عليه . وكون الاولاد من الامهات ليست من تلك المصالح في شيء \* و ان اذا لم تستخرج علة النصوص فانما تستخرجها لتجعلها علة للحكم المنصوص عليه \* ولو كانت علة الاحكام علة المصلحة لوجب ان يكون الاكل (علة) في الهر بالهر لما كان عندك علة لتحريم التفاضل ان يكون التحريم ابداً موجوداً وان لا يصح اباحة التفاضل فيها مع وجودها \* لان تلك التفاضل غير جائز وجودها عارية من احكامها . وقد علمنا وجود كونه ما كولاً مع اباحة التفاضل قبل التحريم . فدل ان تلك الاحكام ليست من تلك المصالح في شيء \* فان تلك الاحكام سبيلها ان تكون اوصافاً للاصول المتخلف منها المملك . وعلك المصالح انما هي معان في المتعبدين لافي الاصول المتعهد بها . وتلك المعاني لانعلمها الا من طريق التوقيف . وان كنا قد علمنا في الجملة ان المصلحة في الحكم الذي

تمهدنا به .

فان قال : قولكم انه لا فائدة في استخراج طة لا تعدوا النص غلطاً لان فائدته ان يعلم

الله تعالى حرمة لهذه العلة فقد استفدنا معنى لو لم تكن هذه العلة لم نستفده ، ونستحق

بالتوصل الى هذا العلم ثوابها فيكون ذلك فائدتنا فيه .

قيل له : <sup>الغنى</sup> يتوكل ان الله تعالى حرمة لهذه العلة وان هذه العلة كانت وجبة

للتحريم لا محالة او عتبت ان المعنى كان يجوز وجوده غير موجب للحكم الا ان الله تعالى جعله طة

للحكم المذكور نصاً .

فان قال : لم يكن المعنى وجباً للتحريم من طريق الحكمة وقد كان جائزاً ان لا يحرمه الله

تعالى مع وجود المعنى .

قيل له : فقد اجزأت على الله تعالى فعل العيب لان المعنى اذا لم يقتض التحريم

ولم يوجبه من طريق الحكمة فغير جائز ان يقول الله عزوجل انى حرمة لاجل المعنى كما لا يجوز ان

يتوكل حرمة لاجل انى خلقت السموات والارض بالاتفاق وكذلك الحكم . فان قال يلزمك مثله في العلة

المتعدية الى فروعها من غير المتصوص لانها عندك غير وجبة لتلك الاحكام وقد جمعتها <sup>على</sup> لها .

قيل له : ليست تلك عللا على الحقيقة عندنا ولا يخلق وجوب الحق بها وانما هي علامات كالاسماء

على النحو الذى بيننا وانت حين عللت النص فانما رميت اثبات طة انها وجبة للحكم المتصوص لافى

معنى انها علامة لان ما قد علم ثبوته بالنص لا يحتاج الى علة تكون علامة لحكمه .

فان قال لا يمدان يكون ما حرم الله تعالى الشئ لاجله موجب التحريم بمثل طريق الحكمة

قلنا له : فهذه تلك الصالح التى ذكرنا انها انما تكون معانى المتعبدين من

اجلها وجب ان يتمهدوا بهذه الاحكام اذ كانوا بها يصلحون ولو لم يفعلها لفسدوا عنده ولا تكون

ذلك امارات للاحكام فتوكل : ان فائدة العلة التى لا تتعدى الى علم الله لم حرمتها كلام ساقط

لا معنى له .

قال ابوبكر : وانما احتجنا الى الكلام في هذا المعنى لان كثيراً من المخالفين لا يحرفون  
 معاني تلك الشرعيات والمعلقات وانما يقلدون فيها قوماً جهالاً مثلهم ثم يمارضون على تلك حادثة  
 في فروع مختلف فيها بمعلك يستخرجونها من ذلك الاصل \* غير متعمدة الى فرع وهي مع ذلك بوجهة  
 لمثل الحكم الذي تنازعه في الفروع ويظنون ان مثله يكون معارضاً لتلك المعلك الصحيحة والمتعمدة للفرع  
 الى واضح الخلاف فينتظون به الخطاء من وجهين : احدهما اعتلالهم بحملة لا تعدوا بوضع النص  
 او الاتفاق والثاني ان ما ذكروه لوضح علة لما عارض اعتلال الخصم لانها حينئذ بوجهان حكماً  
 واحداً الا ان احدهما اهم من الاخرى فيما يوجهه منه وذلك نحو قولنا في علة تحريم البيع <sup>في الذهب</sup> ~~بفتح~~ بالذهب  
<sup>والذهب</sup> بالفضة اذا تنازعا (انها) وجود زيادة في جنس فيعارضون عليها بان يقولون : ما انكرت ان تكون  
 الملة في الذهب والفضة انهما اثمان الاشياء وكونهما اثمان الاشياء لا يتعدى الى فرع واذا قلنا  
 وجوب ضم الاولاد الى الامعاء لانها زيادة مال في العول على نصاب قالوا : العلة في الاولاد  
 (ب) من الامعاء فيجمعون ما ذكروا من المعنى علة للحكم ويهدمون به معارضتنا في اعتلالنا  
 بما وصفنا وهذا غلط وجعل منوطاً واذا قلنا : ان هذه العلة لا فائدة فيها لان الملك تقتضيه  
 لاجباب الاحكام وهذا حكم معلول بالنص قالوا : فائدة ان الله عز وجل اراد ان يجعلنا لم حرمه  
 فيعدلون عن بعض الكلام في المسئلة الى غيرها لان عطفنا بذلك ليس هو الحكم الذي تنازعناه وانما  
 نحتاج ان يمارضنا بحملة يوجب الحكم فيما اختلفنا فيه بخد يوجب عطفنا والا <sup>كانت</sup> معارضة  
 ساقطة ولا فرق بين من جعل علة المسئلة وصفا من اوصافها لانها تعدوها امتنع ان تكون بعض اوصافها  
 علة مما لا تعدوها لعدبه وانما وجه استخراج الملك الشرعية والقياس بها فان الفقهاء يختلفون فيه

(الف) في الاصل " انهما " - (ب) لا يوجد في الاصل - (ج) في الاصل " كانت " \*

(ردواصيها) (الف)

فمنهم من يعتبر تشابه الاصل والفرع في صورتيهما (وروايهما) دون غيرهما مادام نجد له شبهة من هذا الوجه ؛ ومنهم من يعتبر اشباهها من جهة الاحكام . فالوجه الاول ، كنحو قول الاصم في ان ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها ، قال ولا شيء اشبه بالقعدة من قعدة اخرى غيرها ؛ مفعولتان في صلاة واحدة فوجب قياس احدهما على الاخرى ؛ وكقوله في بقية فرض القراءة في الصلاة لاتفاق الجميع على نفي ايجاب سائر الاذكار المفعولة من الصلاة كسهج الركوع والسجود وقراءة التشييع في القعدة الاولى ، وذكر الاستفتاح ، ونحوه ، فوجب ان يكون كذلك حكم القراءة لانها ذكر مفعول في الصلاة فاشبهت سائر الاذكار التي ذكرنا . وكقوله ان تكبير الافتتاح ، مثل سائر التكبيرات المفعولة بعدها في الصلاة ليست فرضاً فلم يكن شيئاً اشبه بتكبير الافتتاح من سائر التكبيرات المفعولة فيها . قال ابوبكر : وهذا عندنا انما نعتبره ( اذا ) وجد في الاصول شبه للحادثة من هذه الجهة ، واما اذا لم نجد للحادثة شهما في الاصول من هذه الجهة فلا بد من اعتبار اوصاف اخرى غير ما ذكرنا . وقد اعتبر الشافعي نحو ذلك ، فقال في الجنابة على العبد فيما دون النفس انه يعتبر بها الجنابة على الحر . فما وجب في الحر من دية وجب في العبد من قيمته . قال : وهو يشبه الحر من وجه ، ويشبه البهيمة من وجه ، يشبه الحر من جهة انه تلزمه العمادة ، وفي قتله الكفارة ، ووجب القصاص فيها بمن العبد ، ويشبه البهيمة من وجه انه سلمة يباح ويشترى ، وان على مثله القيمة . فاعتبر في هذا الوضع الشبه من هذه الوجوه ، وهذا القول يخالف قول الاصم من وجه ، و يخالفه من وجه آخر - فوافقتة الاصم من جهة انه اعتبر ظاهر الشبه وعدد وجوهه على ما حكيناه ، كما ذكر الاصم ظاهر الشبه من الوجوه التي ذكرها ؛ ويخالف قول الاصم من جهة ان الاصم اعتبر الشبه من جهة اعيان المسائل ، ونواتها وصورها ، وجع بين حكم الفرع والاصل من هذه الجهة .

والشافعي اعتبر الشبه من هذه الاحكام لانه عد احكام الحر واحكام البهيمة فجعل العبد مشبها

(١٣)

بالحر في تلك الوجوه ' ومشبها بالبهيمة من وجوه اخرى في الاحكام لافي الاعيان والمور .

(الف)

قال ابو بكر : ومن الفقهاء من يعتبر كثرة الشبه في الاحكام ( فما ) اشبه الحادثة من

وجهين في احكامها اولى من ما اشبهها من وجه واحد . وكذلك كلما كثرت جهات الشبه كان الحكم

للكثرة عندهم نحو قول من يخس ايجاب كفارة الافطار في رمضان بالجماع دون الاكل لان الجماع رغم

يؤسد به الحج ويوجب به الهدى ويوجب الحد اذا صار غير ملك ' ولا شهية ' ويوجب النسل . فلما

كانت الاحكام المتعلقة بالجماع اكثر منها بالاكل في هذه الوجوه ' ان كان الاكل انما يؤثر في اقسام

(١٤)

الصوم ' فحيث وجد ان يكون اعتبار الجماع دون غيره في ايجاب الكفارة به اولى .

ويحكى عن بشر بن غياث انه كان يقول : لا قياس للثامن الا على اصل معلوم اجتمعت الامة

(١٥)

عليه .

قال ابو بكر : كان اما اعتبر اجماع الثامن على كون الاصل معلولا ومتى لم يجمعوا على

انه معلول لم يقص عليه ' ولم يقتد بتفاهة القياس في هذا الاجماع . وقال جل من يعتمد عليه من

الفقهاء الناظرين اما الاعتبار في لحاق الحادثة باصولها بتشابهها \* في المعنى الذي هو علم

الحكم وامارته . يجب على الناظر طلبه وتتبعه بالاستدلال عليه . فاذا ثبت المعنى بالدلالة عليه '

وجب اجراءه في فروعة والحكم لها بحكمه ' سواء كان ذلك المعنى شهماً من جهة الصورة ' او من جهة

الحكم او من جهة الاسم ' ان جازر عندهم ان يرد الفرع الى الاصل بالاسم ' اذا تعلق الحكم بالاسم '

(٥)

فيكون الاسم حيثئذ ( علم ) الحكم والوصول الى معرفة المعنى الذي هو علم الحكم وامارته وتسمية علمه

من وجهين : احدهما بالتوقيف عليه ؛ والاخر بالنظر والاستدلال ' وهذا القول هو الصحيح عندنا وهو

طريقة ابي الحسن التي كان يسلطها ويعتبرها في المسائل القياسية ' وهي عندى مذهب اصحابنا فيما

تدل عليه مسائلهم .

(الف) في الاصل ' فيما ' - (٥) في الاصل ' على ' -



## ( الباب الثامن )

باب في ذكر الوجوه التي يستدل

بها على كون الاصل معلولاً

قال ابو بكر : قلنا قد نعلم الاصل معلولاً بانطاق القاسمين على انه معلول، لانه حينئذ

(بلفظ)

يكون القول فيه من احد وجهين : اما قول نفاة القياس في نفس العلة او قول مثبتة في اثباتها

فلما صح عندنا وحبوب القول بالقياس ووضحة وبطلان قول نفاة ثم اجمع مثبتوه على كون الاصل معلولاً

صار اجماعهم على ذلك موجباً لصحته . وقد مثبت الاصل معلولاً بالتوقيف على العلة وبفحوى النص و

بالاستدلال عليه ، فاما ما ثبت معلولاً بانطاق القاسمين فهو غير تحريم التفاضل في الاصناف الستة .

وما ثبت معلولاً بالتوقيف كقوله تعالى " كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم " وقول النبي صلى الله عليه

عليه وسلم " انه دم عرق " وقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة " ملكك بضعك فاخترى " وما جرى

مجرى ذلك . وما يعلم بفحوى النص قوله صلى الله عليه وسلم " فاذا اختلف النوعان فبيحوا كيف

شتمت يدا بيد " دل به على ان عناك معنى به تعلق حكم التحريم وبزواله زال ، وكقوله في السمن

الذي ماتت فيه الدابة " ان كان مائساً فاربثوه ، وان كان حامداً فاقوها وما حولها " ولنا فحوى خطابه

على ان هناك معنى به تعلق حكم المتدجين ومنها ما يستدل على كونه معلولاً بدلائل الاصول نحو

انتقاض الطهارة بخروج البول وامتناعه بخروج العرق والدم ونحوها فدلتنا ذلك على ( ان ) انتقاضها

بخروج البول مطلق ، بحجة اعتبارها لتعلق الحكم به دون غيره من الاشياء الظاهرة في نفس الطهارة

( ١ )

فيحتاج حينئذ الى اعتبار تصحيح المعنى .

## ( الباب التاسع )

## باب فيما يستدل به على صحة العلة

قال ابي بكر : بينا فيما سلك ان علة الحكم سبيلها ان تكون بعض اوصاف الاصل المعلول \*  
 وانه غير جائز ان تكون جميع اوصافه لانها لو كانت جميع اوصافه كانت هي المسئلة بمعيها وكان يكون  
 حكمها معلولا من غير جهة القياس واقتضاب العلة . واذا ثبت هذا احتجنا عند الحاجة الى القياس  
 الى طلب الوصف الذي هو علة الحكم وتمييزه مما ليس بعلة له اذ غير جائز ان يكون كل وصف من  
 اوصافه على حiale علة لان ذلك (نقص) (١) . الا ترى ان من اوصاف البراهن مكمل وانه مما يخرج  
 الاوش وانه مأكول وانه مثقال مخرج وانه مما يجب فيه العشر وانه حب وانه شبي وانه موجود و  
 انه جسم وغير جائز ان يكون كل وصف من هذه الاوصاف علة للحكم على حiale ولا يجوز ابشاً ان يجعل  
 علة الحكم وصفاً اى وصف شاء القياس جعله علة- هذا ممنوع غير جائز . فواجب اذا ان تكون علة الحكم  
 بعض اوصافه او كفاً (ب) وصف واحد او صفان او ثلاثة ونحوها بعد ان لا يستفرد جميع اوصافه . واذا  
 كان ذلك كذلك فالوصف الذى هو علم للحكم واما رته ويمبر عنه بانه (علة) لا يعلم انه كذلك الا  
 بالاستدلال عليه ولا يسوغ لاحد اقتضاب بعض اوصافه وجعله علة للحكم من غير دلالة (٢) لان  
 الخلاف بين المختلفين فى علة المسئلة فاذا لم يجوز ان تسلم لمدعى الحكم دعواه بغير دلالة كذلك  
 مدعى العلة لا يجوز له الاقتصار بها على دعواه لها دون اقامته البرهان عليها .  
 (و) وجوه دلائل العلة مختلفة فمنها ان تكون العلة منصوصاً عليها فيجب اعتبارها فى  
 (د)

( الف ) فى الاصل " علقس " - ( ب ) فى الاصل " او ما وصف " -

( ج ) لا يوجد فى الاصل - ( د ) فى الاصل " من " -

نظائرها كما اعتبره مرضى الله عنه قوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم) وفيما خالفه فيه قوم من الصحابة في قسمة السواد فحين تبهم على موضع الاعتلال عرفوا صحة استدلاله ورجعوا الى قوله . وكقوله تعالى بعد ذكر صلاة الخوف "وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَحَفَّلُوا بِسَلْحَتِكُمْ وَامْتَمَّتْ عَلَيْهِمْ مِثْلَةٌ وَاحِدَةٌ" فجعله العلة في اباحة صلاة الخوف عند لقاء المشركين ما ذكر من مجتهد لا استفالنا عن التاهب لقتالهم ، فلو قابلنا الهفافة والخوارج ، جاز لنا صلاة الخوف لهذه العلة ، وان كانت الآية نازلة في المشركين لوجود العلة التي ذكرها في الهفافة والمجاهدين ، نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم "ملكك بمخيمك فاختاري" وقوله لفاطمة بنت ابي حبيش "انه دم هرق وليس للحيضة فتوهي" .

(الف)

فان قيل : قوله "انها دم عرق" لم يخرج مخرج الاعتلال لانها سئلته عن دم

الحيض فاعلمها ان الذي بها دم الاستحاضة وهو دم عرق .

قيل له : لو اراد ذلك لا كفى بقوله "انها ليست الحيضة" ، فلما لم يقتصر على

ذلك وقال "انها دم عرق" علمنا انه قد افادها بذلك مهينين : احدهما \* انه ليس بالحيضة والثاني تحميلة دم الاستحاضة بانها دم عرق ليعتبر في نظائره ولو لا انه اراد ذلك ما كان لقوله "انها دم عرق" معنى ولا فائدة مع قوله "انها ليست الحيضة" ، فلما ذكر الامرين علمنا انه اراد بقوله "انها دم عرق" التنبيه على العلة وايضاً فان ما خرج مخرج الاعتلال فظاهره انه علة يجب القيام عليها ورد نظائرها اليها حتى تقوم الدلالة على غير ذلك وقوله "انها دم عرق" خارج مخرج الاعتلال ونحوه ، قوله صلى الله عليه وسلم في الهرة "انها من الطوائف عليكم والطوائف" فعلى الهرة لمعنى وجب اعتباره في اشباهها .

(الف) في الاصل "ولم يخرج" -

قال ابوبكر : الناس في هذا الضرب من التمليل على قولين : منهم من يجعله نصاً على

كل ما فيه العلة ويجزئ مجرى لفظ العموم ، والنظام ممن يقول بذلك وهو من نفاة القياس وقال : لو

ان الله تعالى قال حرمت عليكم العازلاته ذو اربع عقلتنا من اللفظ تحريم كل ذى اربع ؛ وقال آخرون :<sup>(٥)</sup>

ليس ذلك في معنى العموم ولا النص في جميع ما فيه العلة ، فمن قال بالقياس من هذه الطائفة او جيب

اعتبار المعنى فيما يوجد فيه من طريق القياس ، واما من نفى القياس منها فانه يجعل وجود هذا

التصديق وعدمه سواء ، ويجعل الحكم مقصوداً على موضع النص مما تناوله الاسم دون ما توجد فيه

العلة مما ينص عليه .

قال ابوبكر : والظاهر ان الحاق ما يوجب فيه هذه العلة بحكم الاصل انما هو من طريق

القياس لان طريق النص والعموم ، لان الضموم عليه هو ما تناوله الاسم وقوله " في دم الاستحاضة

الوضوء لانها دم عرق " لم يتناول الاسم منه الا دم الاستحاضة وقوله " انها دم عرق " ليس بمعموم

في غير دم الاستحاضة ، وانما هو صفة من صفات المذكور يحينه دون غيره مما لم يذكر ، وليس لان غير

مشارك له في هذه الصفة ( لا )<sup>(٦)</sup> يوجب ان يكون مذكوراً معه ، لان رجلا لو قال : زيد قائم لم يوجب

ذلك ان يكون كل قائم مذكوراً معه بمشاركته اياه في القيام ، وانما لم يكن جميع ما فيه تلك العلة مذكوراً

في اللفظ ، فانما يوجب اجراء الحكم عليها من طريق القياس ، وانما وجب القياس عليها لان العلل

سبيلها ان تكون ( موجبة للاحكام )<sup>(ج)</sup> التي هي علة لها على حسب ما بينا في حكم العلل العقلية

فتى الغفل الحكم من الله تعالى ومن معموله لرسوله صلى الله عليه وسلم ممثلاً بوصف من الاوصاف

المذكورة علمنا انه قد اراد منا اعتباره فيما وجد فيه واجراء الحكم عليه في نظائره ، ويمتد خروج

( الف ) في الاصل " غيره " - ( ب ) في المخطوطة " ما " -

( ج ) في الاصل " موجبة بلا حكامها " -

( الف )  
الوصف مخرج التعليل بمنزلة قوله لو قال لنا : هذا الوصف هو (علة) الحكم وذلك لأنه يتمتع في خطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وضع الكلام في غير موضعه \* ، فما أخرجه فعلمنا بموجبه مخرج التعليل ، فحقيقته انه قد اراد منه اجراء الحكم عليه واعتباره به .

ومما يستدل به على صحة العلة ان <sup>تفسير</sup> شخص علك القائسين على وجوه معلومة ثم تقدم الدلالة على فساد سائر الوجوه الاوجهها واحدا منها ، فيكون في فساد قوله ما عداها من الوجوه مع العلم بانها لا بد من ان تكون العلة احد الوجوه دلالة على صحة كونه علة ، وذلك لانهم لما اجمعوا على ان هناك علة قد تعلق بها الحكم ، واجمعوا على ان لا علة في الاصل الا احدي ما عللوا به ، فلا بد من صحة واحدة منها ، اذ غير جائز ان يكون جميعها فاسداً ، مع اتفاقهم ان الاصل معلول بحلة يجب بها القياس

عليه ومع اتفاقهم انه لا علة هناك غير ما ذكروا على اختلافهم فيها ، وغير جائز ايضاً ان يكون جميعها صحيحة على اختلافها ، فاذا اقامت الدلالة على فساد سائر ما عدا الواحدة منها ، صحت الواحدة التي

لم تقم الدلالة على فسادها ، وهذا كما نقوله ايضاً في المذاهب وقاويل الفقهاء في المسئلة انهم متى اختلفوا فيها على وجوه معلومة ، ثم قامت الدلالة على فساد سائر قاويل المختلفين الا واحداً منها ،

كان قيام الدلالة على فساد سائر الاقاويل غير الواحد منها دليلاً على صحة ذلك القول ، نحو قولنا في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعيها جميعاً ، انهم لما اختلفوا فيها على وجوه معلومة ، ثم قامت

الدلالة على فساد القول بالقرعة ، وعلى فساد اعتبار قول القائف ، وعلى فساد قول من قال انه يوقف

الامر ، ولا يثبت نسبه ( من واحد )<sup>(ب)</sup> منهما ، صح القول الرابع وهو انه ولدهما ثابت النسب بينهما . وكذلك سهيل العليل اذا اختلفوا فيها ، فلا فرق بينهما وبين الاختلاف في المذاهب .

ومما كان يعتبر ابو الحسن في تصحيح ( ج ) العليل وهو اصح الوجوه عندنا فيما طريقه

( الف ) في الاصل " عليه " - ( ب ) لا يوجد في المخطوطة - ( ج ) في الاصل " صحيح " -

النظر والاستدلال - ان ينظر الى تلك القاسمين على اختلافهم فيها فما \* تعلق بها الاحكام وكان له تأثير في الاصول فهو اولى بالصحة مما لا يتعلق به الاحكام ولا تأثير له في الاصول \* نظير ذلك ، انا اذا اختلفنا في علة تحريم البيع عند وجود التفاضل في المير على الوجوه المعلومة في اختلاف الفقهاء فيها وجدنا اعتبار الكيل <sup>ولو</sup> ولو وزن لتعلق الاحكام بهما في جواز البيع او فساده دون القوت والاد<sup>خار</sup> ودون الاكل على حسب ما بيناه في مواضع في مسألة الرها وانما وجب اعتبار تعلق الاحكام بالمعنى الذى هو علة للحكم \* فمتعلق به الحكم في الهاب الذى اختلفوا فيه ، فهو اولى بكونه علة فيما لا يتعلق الحكم \* ' اذا كانت العلة مائتضية لايجاب الاحكام ؛ ومن جهة اخرى ان المير بالبر لو تعلق بتفاضل في الجودة في كونها ما كولين او مقتاتين لم يتعلق بهذه الاوصاف حكم في جواز البيع ولا فساده ' اذا تساوى في الكيل ' ولو تساوى في سائر الصفات وتفاضل في الكيل لم يجز البيع \* فعلمت ان سائر الاوصاف التى اعتبرها مخالفتونا لم يتعلق بها حكم ' وانما تعلق الحكم بالزيادة الموجودة في الجنس من جهة الكيل ، فكان اعتباره اولى .

ومن نظائر ذلك اذا اختلفنا في الهكر البالغ يزوجها ابوها بخير اذنها فجازاه مخالفتونا قياساً على الهكر الصغيرة وجعلوا العلة الموجبة (لذلك) كونها بكرًا - وهذا قول الشافعي - ومنعنا نحن ذلك الابوضاها ورددناه الى الشيب الكبيرة بحلة انها بالغ عاقل<sup>٢</sup> واستدللنا على صحة علمنا باننا وجدنا البلوغ معنى تستحق به الولاية بدلالة ان الهكر والشيب لا تختلفان في استحقات الولاية على انفسهما في الشرى والبيع ' ولم نجد للمكارة تأثيرا في استحقات الولاية عليهما في موضع متفق عليه ' فكانت علمنا اولى بالصحة لما لها من التأثير في الاصول وتعلق الاحكام بها ' وكان رد الهكر البالغ الى الشيب البالغ اولى من ردها الى الهكر الصغيرة \* ومثله اذا قالوا : لا يجوز للاب تزويج

البنية الشيب الصغيرة ' لأنها شيب ' قياساً على الشيب الكبيرة ' فقلنا نحن انه يزوجها قياساً على البكر الصغيرة بعلمة انها صغيرة ' كانت علتنا صحيحة لقيام الدلالة عليها من الوجه الذي ذكرنا ' عهد من ان الصغر معنى مستحق به الولاية على الصغير في الشرى والبيع ونحوها ' ولم يكن لكونها شيباً تائيد في منع التصرف عليها في ما لها ' وانما تعلق استحقاق الولاية عليها بالصغر ' وزوال الولاية عليها بالبلوغ ' فكانت اعتبار الصغر اولى لكونه علة فيما وصفنا ' اذ كان جواز عقد الاب عليها التكاثر ضرباً من الولاية (٩) ونظيره ايضاً قولنا ان اعتبار الخارج النجس اولى بما يجاب نقض الطهارة من اعتبار السبيل لوجودنا الحكم يختلف لاجل اختلاف الخارج ' والسبيل واحد في الحالين ' فكان اعتبار الخارج النجس اولى لتعلق (الحكم) (الف) دون السبيل . (١٠)

ومن الناس من يجعل احدي دلائل صحة الملك وجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها وكان ابو الحسن يأسي ان يكون هذا دليلاً في عكس الشرع ويقول : ان مثله يكون دليلاً في عكس المعتاد . قال " وذلك لاننا وجدنا المختلفين في علة تحريم التفاضل كل واحد منهم يمكنه الاستدلال على صحة علة وجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها مع اتفاقهم ان الصحيحة واحدة منها مع وجود هذا الضرب من الاستدلال في جميعها .

قال ابو بكر : وهذا الذي منع من اجله ان يكون ما ذكرنا دليلاً على صحة الملك بوجوده في كثر من العكس الموجبة لاحكام المتفاداة وفي معان ' قد اتفق الجميع انها ليست بعلمة للحكم مع وجود هذا الضرب من الاستدلال . الا ترى ان قائلاً لو قال : ان وجود الشدة في الخمر علة في تكفير مستحلها ' كان قائلاً قولاً فاسداً ' قد اتفق الجميع على فسادها ' لانها بوجوب تكفير مستحل الانهذ المسكوة لوجود الشدة فيها ' وقد يمكن من نصيب هذه العلة لتكفير مستحل الخمر ان يستدل عليها بوجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها ' وذلك ان العصور لما لم يكن فيه شدة لم يكفر مستحلها ثم

لما حدثت فيه الشدة كان مستحله كافرأ 'ثم اذا صارت خلا' وزال الشدة 'زال الحكم بتكفير مستحله'  
 فكان حكم تكفير المستحل متعلقا بوجود الشدة بوجودها ومعدوماً بمعدومها مع اتفاق الجميع  
 على ان هذا المعنى ليس بعلة لتكفير المستحل و نظائر ذلك اكثر من ان تحصى ، فكان ابو الحسن  
 يذهب هذا المذهب .

( الف )

قال ابو بكر : وليس يمنع عندى ان يكون مثله ( الف ) دليلاً على صحة تلك الشرع وان كان قد  
 يوجد مثله فى حال غير واجب لكون المعنى علة لان دليل احكام الشرع يجوز عندنا فيها التخصيص  
 كتخصيص الاسم وتخصيص العلة نفسها ' واعتبار صحة العلة بوجوب الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها  
 هو عندى وجه قوى فى هذا الباب وما يتفكك احد من القائمين من استعماله - وقد كنت ارى ان  
 ابا الحسن يستعمله فى اكثر المواضع وكثير مما فى فحوى النص من الدلالة على صحة العلة بجري هذا  
 المجرى . الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم فى السمن الذى ماتت فيه القارة " ان كان معلقاً  
 مائماً فانه يرقوه ، وان كان جامداً فالتقوها وما حولها " قد دل به على ان مجاورة النجاسة هي علة للفساد  
 التنجيس ، لانه حين جاورت السمن الجامد امر بالقائها وما حولها مما جاورها دون ما لم يجاور ( ر )  
 ها . ولما جاور الساب او عامته امر بمراعاة الجميع ، فعلق حكم التنجيس بمجاورته للنجاسة ووزواله  
 بزوالها . فكان ذلك دالاً من فحوى الخطاب على المعنى الذى علق الحكم به . وكذلك قوله صلى الله  
 عليه وسلم " واذا اختلفت النوعان فبيموا كيف شئتم بدأ بيد " بعد ذكره لتحريم التفاضل فى  
 الجنس الواحد من الاصناف الستة دل بوجود التحريم عند وجود الوصفين اللذين هما الكيل و  
 الجنس او الوزن والجنس على انهما بمجموعهما علة لتحريم البيع عند وجود زيادة الكيل او الوزن ودل  
 على ما بحثه التفاضل عند وجود احد الوصفين على ان عدم احدهما \* علة للجواز فعلق الحكم

( الف ) فى المخطوطة " مثلاً " -



(١٢)

وجود المعنى ' وازالته بزواله .

(الف)

فان قال قائل : قد حكيت عن ابي الحسن قبل هذا الفصل ان احد (١) ما يجب

اعتباره في تصحيح العلق ان يكون للمعنى تاثير في الاصول ' وتعلق به الاحكام ' وهل هو الا ان يكون

(١٣) (ب) (ب) (ب)

الحكم موجوداً بوجوده ' مصححاً (ب) (ب) (ب) .

قبل له : بينهما فصل ' وهو لطيف ينفى ان يتامله ' وذلك ( ان ) يعتبر تاثيره في الاصول

من غير اقتصار به على الاصول الذي اقتضت العلة فيه حسبما قلنا من سقوط اعتبار الثبوتية والبيكاراة من

استحقاق الولاية بها في التكاح او زوالها ' ووجوب اعتبار الصغر والبلوغ في باب استحقاق الولاية او

زوالها ' لما ذكرنا من تعلق حكم الولاية على الصغر لاجل الصغر ' وزوالها عنه بالكبر على النحو الذي

بيننا فيما ذكرته من وجود الحكم بوجود المعنى وزواله بزواله ' نحو ان يقول لنا المخالف في هذه

المسئلة : لما وجدت الهكر الصغيرة يزوجها ابوها ' والثيب الكبيرة لا يزوجها ' علمت ان العلة (ج) (ج) (ج)

للولاية في تزويج الاب هي البيكاراة ' لوجود الحكم بوجودها وزوالها بزوالها ' فيعارضه خصمه بان يقول

لما وجدت الثيب الكبيرة لا يزوجها الاب ' والهكر الصغيرة يزوجها ' دل ان العلة في منع تزويج الثيب

الكبيرة انها كبيرة ' وهي موجودة في الهكر الكبيرة ' فيكون (د) (د) (د) على صحة وجوب الحكم بوجودها '

وزواله بزوالها ' فقد عارضت العلتان من هذا الوجه ' ولا يمكن خصمنا ان يعارضنا في استدلالنا

على صحة العلة بما وصفنا من وجود تاثيرها في الاصول ' وتعلق الاحكام بها ' بمثل استدلالنا فيصير

(١٢)

حينئذ علتنا اولى . فبين هذا وبين ما حكيتا عن ابي الحسن مما كان يأباه فرق .

فان قال قائل : من قال بهذا الضرب من الاستدلال على صحة العلة اثني وجود الحكم

بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ' لا يصح له القول بتخصيص العلة ' لانه اذا كان صحيح وجود العلة مع

(الف) في المخطوطة " احد " - (ب) لا يوجد في الاصل -

(ج) في الاصل " الموجوبة " - (د) في الاصل " دليله " -

عدم الحكم 'كيف يجوز له ان يستدل على كون المعنى علة بوجود الحكم بوجوده وعدمه بعدمه ' لانه متى اعتبر هذا 'قال له خصه : لما وجدت الحكم معدوماً مع وجوده ووجوداً مع عدمه ' علمت ان ما ذكرته ليس بعلّة ' قيل له : لا يجب ذلك ' لانه ليس يمتنع ان يكون هذا المعنى دلالة صحيحة في الاصل على صحة العلة ' ويكون الحكم جارياً عليها متعلقاً بها ما لم يمنع منه مانع ' استثناء من ايجاب الحكم ' وان كانت العلة 'وجودية' ولا يوجب ذلك فساد الدلالة ' كما يقول مخالفنا : ان علة تحريم الخمر وجود الشدة لوجود التحريم \* عند وجودها وعدمه عند عدمها ' فتجوز هذه العلة في التبيذ . ثم وجدنا حكم التكفير متعلقاً بالخمر عند وجود الشدة وزائلاً بزوالها ' ولم يوجب ذلك كون الشدة علة لتكفير المستحل مع وجود هذه الدلالة التي استدلت بها على صحة اعتلالك \* كذلك ما وصفنا وايضاً ' فانه من حيث جاز عندنا تخصيص العلة ' جاز تخصيص دلالتها على ما بيننا ومن حيث جاز تخصيص الاسم الذي هو مقتضية منه ' جاز تخصيصها ' ولا يمنع ذلك من اعتبارها فيما لم تتم فيه دلالة التخصيص . وايضاً ' فاننا انما نجيز تخصيص العلة بعد اقامة الدلالة على صحتها في الاصل ' ووجود دلائل تصحيح العلة مختلفة ' ليس لها طريق واحد على حسب ما ذكرنا ' ( الف ) فانما ' تجيز تخصيص العلة بعد قيام الدلالة على صحتها في الاصل \* واما ما لم تتم الدلالة على صحة كونه علة ' فاننا نعتبره علة ' وقد ذكرنا قبل ذلك ان ابا الحسن قد كان يستعمل في الاستدلال على العلة وجود الحكم بوجودها وارتقاءه بارتقائها ' وان احداً من القائلين ليس يخلوا من اعتباره في الحقيقة ' ولكنه مع ذلك يجوز ان يقال : انه متى تعارضت علتان متضادتان فيما تزجيهما من الاحكام ' واحداهما يتعلق بها الحكم على النحو الذي حكيمه عن ابي الحسن من وجود تاشيره في الاصول ' والاخرى لا دلالة عليها الا من جهة وجود الحكم بوجودها وزواله بزوالها ' ان ما شهد له المعنى الاول بمسألة منهما اولى بالاعتبار

وكان ذلك ضرباً من الترجيح ، وجهاً لكونه اولى بان تكون علة - وبالله التوفيق .

ومن الناس من يجعل دعوى العلة في معلولاتها بعد دلالة على صحتها ، وان لم يقصد

بها دلالة غيره ، وهذا قول عندنا ظاهر السقوط لا يوجب القائل به الا الى دعوى عارية من البرهان

وذلك لان مذهبه الذي يحلله بهذا الضرب من التعليل يشتمل على ثلاثة دعاوى : احدها دعوى

العلة التي يخالف خصمه ايرادها فيها في نفس المقالة ، والثانية : ان القرآن

المذهب الذي يخالفه فيه خصمه ؛ والثانية دعواه صحة دعوى ثالثة فعمله ، فجعلها حجة لمقالته

لزمه انه حين قال : فهذه العلة في هذه المسئلة ، وقال بها ايهاً في مسئلة اخرى قد خالفه

خصه فيها وهي دعوى ثالثة لا دلالة عليها اصح المذهب . فكان حقيقة قوله ، وتحصيله - ان الدليل

على صحة دعوى هذه : انى ادعت دعوى اخرى مثلها في موضع آخر ، والسؤال عليه في دعواه الثالثة

\* كهو في الثانية والاول ، لان الدعاوى لا تصح بانفسها انما تصح بدلائلها . وكان محض اصحابنا

يخرب لهذا مثلاً ويقول : هذا بمنزلة رجل قيل له : لم يسرقك اليوم ؟ فيقول : لاني سرقته لعمري امس

ولو جاز الاقتصار على مثله في تصحيح العلة لجاز الاقتصار على دعوى العلة نفسها ، فيقول : الدليل

على صحة عنتى انى قلت بها ، ولو جاز هذا لجاز ان يقول مثله في نقض المذهب الذي يطول

تصحيحه ، فيقول : الدليل على صحة مذهبي دعواى انه صحيح ، وهذا كله جهل وخبط لا يعتمد على

مثله الاصح .

فان قال : الدليل على صحة هذا الاعتبار ان استمر بان العلة في قهوعها وعدم انتقاضها

تدفع الاصول لها ، وقد مقاومة علة اخرى لها بوجوه للحكم بخلاف <sup>ما</sup> يوجبها تدل على انها

من عند الله تعالى لانها لو كانت من عند غير الله عز وجل لانتقضت ودفعت الاصول وقاومها من

(15)

الملك ما يوجب فسادها ، يقول تعالى : ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً . فكان

اتساقها وعدم دفع الاصول لها ، ومقاومة ملك آخر ايهاها هي الدلالة الموجبة لصحتها ، فلم يكن فيما

ادعينا من صحة العلة مقتصرين على الدعوى حين عضدناها بدلالة غيرها ، وهي ما وصفتنا .

قيل له : قولك انه لم يدفعها اصل غلطتان ، بل الاصول كلها تدفعها لان الاصول

التي هي الكتاب والسنة والاتفاق وحجة العقل قد حكمت بطلان قول لم يقصده قائله بدلالة ، قال الله

(١٦)

تعالى " قل ها توبهوا بكم ان كنتم صادقين " ، وقولك انها من عند الله تعالى دعوى لا دلالة عليها

بل يقول خصمك انها من عند غير الله تعالى من دلالة تدل عليها فصارت حقيقة قولك هذا ان الدلالة لم تقم على فسادها .

وقول القائل : ان الدلالة لم تقم على فسادها دعوى ليس بدلالة على صحة الدعوى لان

لخصمه ان يقول له : افاقت الدلالة على صحتها فان قال : نعم ، قيل له : فهلم تلك الدلالة ،

وان كان ليس ها هنا دلالة على صحتها غير عدم الدلالة على فسادها .

واما قوله ان اتساقها وعدم مقاومة اخرى لها دلالة على صحتها فاننا قد قلنا ان الاصول

قد دفعتها من الوجه <sup>الذي</sup> ذكرنا ولو كان مثله دليلاً على صحة العلة لجاز ان يقال مثله في نفس

المذهب فيقول : ان الدليل على صحة مذهبي انه متسق لا يدفعه اصل ولا يقاومه مذهب غيره ،

(١٧)

ولم تقم الدلالة على فسادها لانه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ، فلما امتنع

ان يكون مثله دليلاً على صحة المذهب كان كذلك حكم العلة فان قال : ان دعوى المذهب يقاومها

دعوى الخصم بخدائها ، قيل " وودعوى العلة يقاومها دعوى الخصم انها علة فاسدة وان مذهبي صحيح " <sup>ودعوى</sup>

(الف)

فدل على صحة اعتلاكك الا ترى ان جوى العلة معلولها انما هو دعواك وقولك غير مقرون بدليل لانك

اذا سلطت على تحريم التفاضل في الهو بالهو فقلت انه ما كول جنس فاستدللت عليه بانه جاز في

مسلولة كان حقيقة هذا القول ان الدليل عليه اني قلت في البطيخ والرومان والعدس والارز ونحوها من

(١٨)

المأكولات فلم يحصل منها الاعلى الدعوى وهذا الضرب من الدعوى يكفي في معارضتها قول الخصم .

ليس هذا كما ادعيت ، لا في هذا الاصل الذي ذكرت ، ولا في غيره ، كالمذهب نفسه ، اذا خالفك خصمك فيه ، كان خلافه اياك معارضاً لقولك ، ومقوماً لمذهبك ، اذ لم تقصده ، بدلالة فتحصل انت وهو على الـ

ويقال له : ليس القائلون بعملة تحريم التفاضل على اختلافهم فيها قد اجري كل منهم علمته في معلولها

( الف )

فواجب على هذه القضية ان تكون ( علمتها ) صحيحة ، وهذا بخلاف الاجماع لان الاتفاق قد حصل

ان الصحيح من هذه العلة هي واحدة منها ثم قد قاربت كل واحدة صاحبها في باب جوبها في

معلولها ، ثم مع ذلك لا يعوز خصمك في كل علة يمثل بها ، ويقتصر في الاستدلال على صحتها على ما

ذكرت ان ينصب علة بما زاد علمتك ، موجهة للحكم بخد موجب علمتك ، معارضة لها ، ويجوبها في معلولها ، و

يقول : الدليل على صحة علمتي جوبها في معلولها ، ولا ينتفك حينئذ من احد امرين : اما ان يسوغ

له ذلك فتصح العلتان جميعاً ، وهما يوجبان حكيمين متفائمين ويلزمك القول بهما جميعاً واعتقاد

وجوب حكيمين متضادين في شئ واحد في حال واحدة ، وهذا هو الاختلاف فيه الذي نغاه الله

( ١٩ )

تعالى عن احكامه ، بقوله تعالى " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً " .

فيقال له : ما انكرت ان يكون ما يؤدى الى هذا التضاد والاختلاف من عند غير الله

تعالى ، لانه لو كان من غير الله عزوجل لما ادى الى هذا الاختلاف اذ لا يسوغ له ذلك ، فيقول :

القول بالاستدلال على صحتها بجوبها في معلولها ، فهذا التضاد الذي ذكرنا ضرب من الاختلاف

الذي هو <sup>منه</sup> ~~منه~~ عن احكام الله تعالى ، اختلاف ثان هو منف ايضاً ان يكون من عند الله تعالى ، وهو

ما ذكرنا من اتفاق الجميع على ان العملة احد المعاني التي اختلفوا فيها دون جميعها ، ثم الجميع

تجوز علمته في معلولها ، مع اتفاقهم ان الصحيح واحدة منها ، ولو كان جدي العملة في معلولها علامة

لصحتها لما قاربتها علة فاسدة ، لان الحق لا يقاومه الباطل حتى لا يتشبه منه . قال الله تعالى

( ٢٠ )

" بل نقد في الحق على الباطل فيدمنه فاذا هو زاهق " فتمس وجدنا في مذهب هذا الاختلاف \*  
 علمنا انه ليس من عند الله تعالى . فنحن لو استدللنا بالآية على فساد هذه المقالة لكانت كافية في  
 افسادها . فقد بان فساد هذا القول مع وجوه : احدها ان قائله لم يرجع في اثباته الا الى دعوى  
 والآخر ان الاصول قد حكمت بفساد كل قول لا دلالة لقائله على صحته ؛ والآخر انه يوذي الى  
 تضاد الاحكام والمقالات وذلك منتف عن احكام الله تعالى بقوله تعالى " ولو كان من عند غير الله  
 لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً .

ومن اشكال ذلك ما يقوله بعض اصحاب الشافعي في العليتين اذا وجبت حكماً واحداً  
 واحداهما اعم من الاخرى ان اخصها اولى بالصحة فيقتصر في تصحيح اعمهما على هذا القول من  
 غير ان يعضده بدلالة وذلك نحو قولهم في علة الاكل انها اعم من علة المقسقات المدخو لان كل  
 مقتات مأكول وليس كل مأكول مقتاتاً ونحو ما يقوله في (نظير) علة نقض الطهارة بمخروج النجاسة وعلة  
 من يحترقها بمخروج النجاسة من السبيل فعلتنا اعم ، ولا يصح لنا ان نقول ان علمتنا اولى لكونها  
 اعم من غير ان نقره بدلالة وهو نظير ما قد مناه في انكار الاحتجاج لصحة العملة بمخروجها في معلولها  
 وذلك لان القائل بامم العليتين انما اقتصر على الدعوى في زيادة المعلولات التي ادعاها من غير ان  
 يعضدها بدلالة فتقولك ساقط بل لو قال قائل : ان اخصها اولى جاز له الاحتجاج به على خصمه  
 لا تفتاحط على وجود حكم الاخص واختلافهما في الامم مع عدم الدلالة على ثبوتها ، والذي يلزم القائل  
 بالامم اقامة الدلالة على صحة علمته على الشروط التي ادعاها فاذا صححتها الدلالة صح حينئذ اعتبار  
 عمومها ما لم تعرض فيها ما يوجب تخصيص حكمها .

فان قال قائل : القول بامم العليتين واجب كوجوب القول بامم اللفظيين اذا اوجبا حكماً

واحداً .

قيل له : لمعنى ان القول بامم العليتين واجب اذا قامت الدلالة على صحتها فاما اعتبار

اعمما قبل اقامة الدلالة على كون المعنى الاعم علة للحكم فقول ساقط موزول وانما وجب القول بام  
 اللغظين لانه قد ثبت ان الاعم اسم للخاص ولغيره فوجب اعتباره اذا طلق الحكم به ونظيره ان  
 يثبت ان الاعم فيما ذكره علة بدلالة توجهه فتكون حينئذ بمنزلة اللغظين اذا كان احد هما اعم من  
 الآخر وما يخالف به المخالفون في هذا الباب قولهم ان علة الاكل اولى من علة الكيل لانها تستوعب  
 التمرة بالتمرين ونحو ذلك مما لا يدخل تحت الكيل ويوجب من الحكم اكثر مما يوجهه الآخر وهذا  
 لا معنى له لانه لا يرجع منه الا الى دعوى حسب ما بينا في افساد قول القائلين مجرى العلة  
 والقائلين بام الملتين ثم هو مع ذلك مطارق لما ذكرنا في ام الملتين لان الكيل والوزن يحمان  
 اكثر <sup>كولت</sup> كولات وكثيراً من الاشياء \* التي ليست بماكولة كاتواع الطهيب والاصباغ والحديد والرصاص  
 وسائر جواهر الارض وما جرى مجرى ذلك يستوجب حكم تحريم التفاضل في سائر هذه الاشياء وهذا  
 الضرب من الاعتبار ان صح احتجنا ان نعد الكيلات والوزونات ونعد الماكولات فننظر ايها اكثر  
 انواعاً فيكون اولى وهذا الاعتبار ساقط لا يقول به احد وعلى ان قول القائل في مثل هذا بام  
 الملتين لغو لا معنى له اذ كانت كل واحدة منهما عامة في نوعها جارية في معلولها فليست احدهما  
 (٢١)  
 بام من الأخرى في بابها \*

\*\*\*\*\*

## ( الباب العاشر )

( الف )

باب القول في اختلاف الاحكام مع اتفاق المعنى ( واتفاقها ) مع اختلاف المعاني

قال ابو بكر : يجوز ان يتعلق بالمعنى الواحد احكام مختلفة ، كتعلق بيجاب كفارة ومضان ،  
 ودم الاحوام بالجماع ، وكنهيم ام المرأة بمقتد النكاح ، وتعلق اباحة المنكوحه بذلك المقيد بحينه ،  
 وكاباحة الافطار بوجود الحيض ، وحظرو طيها ونظائر ذلك اكثر من ان تحصي ، وانما كان كذلك لان  
 هذه العلك لما كانت امارات الاحكام على حسب ما يجعلها الله تعالى فلامه فيها ، لم يمنع ان  
 يجعل المعنى الواحد علامة لاحكام مختلفة كالاسم لما كان علامة للحكم المضمره ، لم يمنع ان يكون  
 الاسم الواحد علماً لتحريم شئ ، وعلماً لابهاحة شئ آخر . الا ترى ان اسم الكفر قد صار علماً لابهاحة  
 قتل العروبي<sup>الذري</sup> ، وعلماً لتحريم التوارث بيننا ، وبينه ، ويمنع قبول الشهادة وما جرى مجرى ذلك . فكذلك  
 تلك الشرع جارية هذا المجرى ، لا يمنع فيه كون المعنى الواحد عنده لحكمين مختلفين ، وجاءت ايضا  
 اتفاق الاحكام لعلك مختلفة . الا ترى ان البيع قد يفسد ، لانه يبيع ما ليس عنده ، ويفسد ايضا لانه يبيع  
 ما لم ياتهنس ، ولانه يبيع غرور ، او مجهول ، وقد يجب الثقل للروة والقصاص والكفر ، ولعمان اخر ، فليس يمنع  
 تعلق الحكم الواحد بملك مختلفة ، وكقولنا ايضا ان النساء يحرم بوجود الجنس على حياله ، ويحرم ايضا  
 بوجود الكيل او الوزن ، وهذا اظهر من ان يخفي على ذى فهم .  
 ( ١ )

\*\*\*\*\*



## ( الباب الحادى عشر )

## باب فى ذكر سقوط الحكم مع العلة

قال ابو بكر : وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدم <sup>مما</sup> (الف) فلا يكون للعلة تأثير فى ذلك الحكم الا بعد وجود شرائطها ، وان لم تكن تلك الشرائط موجبة له ، وذلك نحو قولنا ان الزنا يوجب الرجم مع شرط الاحسان ، وان لم يكن للاحصان تأثير فى ايجابه مع الزنا ، وذلك ان الرجم عقوبة والاحسان اسم يشتمل على معان لا يجوز ان يستحق العقاب عليها لانه الهلوك والايلام والتزويج والدخول ، وليس هذه المعانى مما يستحق عليه العقوبة لعلنا ان الرجم \* يستحق بالزنا لا بشيئه وان لم يوجب الا بوجوب الاحسان .

ومما تبين الفصل بين السبب الموجب للحكم وبين ما لا يوجب ، وان كان شرطاً فى ايجابه ، ان ما يوجب الحكم عند وجوده هو الموجب للحكم عند تقدم تلك الشرائط ، وان ما لا يوجب الحكم بوجوده ليس هو الموجب له . الا ترى ان الاحسان قد كان موجوداً غير موجب للرجم ، حتى لما وجد الزنا بعد الاحسان ، وجب الرجم ، ولو وجد منه الزنا قبل الاحسان ، ثم احسن قبل اقامة الحد ، لم يوجب الرجم . فعلمت ان وجوب الرجم متعلق بوجود الزنا دون وجود الاحسان ، وكذلك لم يوجب اصحابنا على شهود الاحسان بوجوبه له .

ومن اجل ذلك احتيج فى اثبات الزنا اربعة شهداء ، واكتفى فى اثبات الاحسان بشهادة شاهدين ، وتدل ايضاً من مذهبهم على ما ذكرنا على اصلهم من اعتبار المعنى الذى تعلق الحكم بوجوده دون وجود غيره فى كونه موجباً له . قولهم فى شاهدين شهدا على رجل انه اعتق عبده امس ، فقتل القاضى عليه بعتقه ، ثم شهد شاهدان وهو ان عبده كان جنى اول من امس ، وان العولى

علم بالجنابة فالزمه القاضى الدية وجعله مختاراً ثم (رجع) الشهود كلهم ان ضمان الدية على

شهود الجنابة وضمان القيمة على شهود العتق لان القاضى الزمه الدية لخاصة بشهادة شهود الجنابة

ان لم تكن الجنابة مما لم يلزم به الدية الا بعد العتق لان العتق قد كان موجوداً بشهادة الاخر

غير موجب لها على العولى فلما وجد شهادة شهود الجنابة الزمه الدية وقالوا : لو كان شهود الجنابة

شعدوا اولاً بالجنابة فلما حكم الحاكم بها ثم شهد شاهدان انه اعتقه بعد الجنابة فالزمه القاضى

الدية ثم رجع الشهود كلهم ان شهود العتق يضمنون في هذا الحال الدية لان لزومه تعلق بشهادة

الا ترى ان شهادة شهود الجنابة قد كانت موجودة غير وجبة للدية ثم لما وجدت شهادة شهود العتق

الزمه بها الدية فطلبوا وجوب الحكم بالمعنى الذى عند وجوده وجب دون ما هو شرط فيه فيما

(١)

تقدمه .

\*\*\*\*\*

## ( الباب الثاني عشر )

## في ذكر الاوصاف التي تكون علة للحكم

قال ابو بكر : وقد تكون علة الحكم وصفا لازماً للاصل المقيس عليه ، كقولنا ان علة تحريم

النساء وجود الجنين ، وقد تكون وصفا غير لازم للاصل ، لكنه تقع عادة الناس في التفاضل به ، كقولنا ان

كونه مكبلا علة لتحريم النساء ايضاً ، وكونه مكبلا ليس هو وصفاً لازماً له ، وانما يصير كذلك لجريان المادة

بالتعامل به كبلا ، وكاعتدلتنا لا يجاب المشو فيها <sup>فيها</sup> تخرجه الارض من الحصن ونحوها بحلة انها مما تقصد

الارضون بزراعتها قياساً على الحنطة ، وكونه مما يقصد بزراعته \* انما هو المادة جارية من الناس فيها ،

وليس هو صفة لازمة لنفس المزروع ، وقد تكون العلة نفس الاسم كقولنا ان مسح الرأس مرة واحدة قياساً على

سائر المسوحات من نحو المسح على الخفين ومسح التيمم بحلة انه مسح (١) .

وقد كان ابو الحسن يحتج للمحرمين اذا قتلوا صيداً ان على كل واحد منهما جزاءً كاملاً بان

هذه كفارة فيها صوم لقوله تعالى " او كفارة طعام مساكين " ، فسماه كفارة فاشبهت كفارة قتل الخطاء

لما كانت كفارة فيها صوم ، لزم كل واحد من القائلين كفارة كاملة . فالقياس بالاسم صحيح على هذا <sup>(٢)</sup>

الوجه ، وانما لا يصح (الاعتلال) بالاسم اذا لم يتعد الى فرع ، كما لا يصح الاعتلال بشي من <sup>(الف)</sup>

اوصاف الاصل اذا لم يتعد الى فرع ، وكان يوقوف الحكم على الاصل على ما بيناه ، فيما سلف من نساد قول

القائلين بذلك .

وقد تكون العلة حكماً من احكام الاصل ، فنصب علة للفرع يجب فيه الحكم المتنازع بوجوده ،

كما قلنا في المحرمين اذا قتلوا صيداً ، وجمعنا بينهما وبين قاتل الخطاء ، بان هذه كفارة فيها صوم

وهذا جميعاً حكماً، وكقولنا ان الرجل ممنوع من تزويج اخت امرأته في عدتها منه بحلة انها معتدة  
 قياساً على منع تزويجها زوجاً آخر اذ كانت معتدة، وتحريم الاختين والزوجين من طريق الجمع فيهما  
 وحكم واحد عليهما كونها معتدة، وكونها معتدة انما هو حكم (٣)

وكقولنا ان النجس نجس لان خروجه يوجب نقض الطهارة حكم .

وقد تشتمل الحلة على اوصاف بعضها صفة لازمة للاصل، والاخر حكم والاخر وصف عارض

فيه، كقولنا ان سيلان الدم من الجرح الى موضع الصحة علة لنقض الطهارة، لانه دم عرق خارج نجس  
 فكونه دم عرق صفة لازمة له، وكونه خارجاً وصف عارض فيه، وكونه نجساً انما هو حكم له هو وصفاً له  
 لازماً ولا عارضاً .

وقد تشتمل ايضاً على اوصاف بعضها حكم وبعضها عادة، كقولنا في علة نجاسة سور السبع

انه محرم الاكل لا لحرمة، ويستطاع الامتناع من سوره، قياساً على الكلب . فقولنا محرم الاكل حكم، و  
 قولنا يستطاع الامتناع من سوره متعلق بالعادة .

وقد تشتمل على وصفين هما جميعاً حكم، كقولنا ان النكاح محرم في الحديد والنحاس لان

الوزن فيه احد و صفي علة تحريم التفاضل، وهو من جنس ما يتعین، فقولنا : احد و صفي علة تحريم التفاضل  
 حكم، وقولنا : فيما يتعین حكم ايضاً . (٢)

بَابُ الثَّالِثَةِ عَشْرَةَ ( ١٢١ )

بَابُ الْقَوْلِ فِي مَخَالَفَةِ طَلَةِ الْفُرْعِ لَعَلَّةِ الْأَصْلِ

قال أبو بكر : وقد يكون حكم الأصل الذي منه تقتضب العلة متعلقاً بمعنى ، وتكون طلة الفرع

غير المعنى الوجوب للحكم في الأصل - هذا جاز في تلك الشرعيات ، وذلك نحو قولنا ان \* طلة  
 تحريم التفاضل في الأرزاقه مكيل جنس قياساً على ( الف ) ( الب ) ، وليس هذا الحكم وجهاً في البهو بهذه العلة ،  
 لان البهو انما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى ، اذ كان دخوله تحت النص منبهاً عن تعليقه  
 لا بسباب حكمه ، وانما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه . الا ترى انه لو لا الفرع  
 لكان ذكر الاعتلال للأصل لغواً - لا معنى له - على ما بينا فيما تقدم .

وكذلك كل اصل ثبت بمنص او اتفاق ( فانا ) متى تسنا عليه بعملة او اقتضيناها ، فحكم الأصل  
 يتعلق بالنص او الاتفاق ، وحكم الفرع متعلق بالعملة المستنبطة منه . وقد يعرض مثل هذا كثيراً مما  
 ثبت حكمه من طريق الاستنباط قياً عليه بعملة غير طلة الأصل ، نحو قولنا : ان محاذاة الرجل المرأة في  
 صلاة واحدة تفسد صلاته ، والعملة فيه انه قد قام مقاماً لا يجوز ان يقوم به حال مع اختصاص بالنفي  
 قياً على ائساد صلاة من قام طقة قدام الامام ، وقد ثبت عندنا فساد صلاته ، وما ذكرناه من  
 العملة بوصف من اوصاف الأصل المقيس عليه ، والعملة التي بها افسدنا صلاة من صلى قدام الامام ليست  
 بهذه دائماً ، وانما هي انه ماور بالاجتهام بالامام واتباعه ، فمن صلى قدام الامام غير مؤتم به ، ولا متبع  
 له ، عندنا ، وقد تبين ان العملة التي بها اثبتنا حكم الأصل المقيس عليه غير العملة التي بها ثبت حكم  
 الفرع المقيس .

وتظير ذلك ايضاً قولهم في رجلين اقام احدهما البيعة على صيد في يدي رجل انه وعه  
 له 'وتبشه' واقام الاخر البيعة انه باعه منه 'ولم توقع البيعتان' ان بيعة الشري اولى لان عدم "تاريخ  
 الضدين في شهادة الشهود يوجب الحكم بتوقع العقدین معاً" <sup>(١)</sup> ومتى حكمتا بتوقع البيع والهبة معاً سبق  
 وتوقع الملك بالشري الملك بالهبة لانه يوجب الملك بتفرض العقد 'والهبة لا توجهه الا بحد القبض' فكانت  
 العلة الموجبة للحكم بالبيع دون الهبة ما ذكرنا <sup>(٢)</sup>

ثم قالوا : لو اقام احدهما البيعة على الدرهن والآخر على الهبة وشهدت البيعتان بالقبض  
 كان الدرهن اولى من الهبة لانها قد تساويها في ان من شرط كل واحد منهما القبض والدرهن يشبه  
 البيع في باب ما يتعلق به من ضمان الهدين كما يتعلق بالبيع ضمان الثمن فقايسوا الدرهن على البيع  
 في هذا الوجه بغير العلة الموجبة لكون البيع اولى من الهبة ونحوه اذا اقام رجل البيعة على سواء <sup>(٣)</sup>  
 العهد من مالقه واقام العهد البيعة ان يولاه اعتقه فيكون العتق اولى لان فيه قبضاً فصار كاتامة  
 رجلين البيعة على الشري وشهدت بيعة احدهما بالقبض فيكون صاحب القبض اولى \* ثم جعلوا التدبير  
 مثل العتق في كونه اولى من الشري وان لم يكن فيه قبض بعله انه لا يلحقه الفسخ كما لا يلحق  
 العتق فالعلة التي قاسوا بها التدبير \* على العتق في كونه اولى من الشري غير العلة الموجبة  
 لكون العتق في الاصل اولى من الشري ونظائر ذلك كثيرة في مسائل الفقه وانما جاز هذا في العتق  
 الشوية من قبل انها لما كانت علما للحكم على ما بيننا فيما سلف غير موجبة لم يحتج اجاب حكم <sup>(٤)</sup>  
 الاصل بمعنى ثم جعل بعض اوصافه علما لحكم آخر يقاس به عليه اذ كانت هذه الاوصاف انما  
 صارت علما على حسب ما جعله الله تعالى علامة الاحكام والنكحة التي عليها مدار الامر في اعتبار هذا  
 المعاني (علما) على الاوصاف التي قدما انها لم تكن موجبة لاحكامها المتعلقة بها وانما كانت <sup>(٥)</sup>  
 (امارات) لها على حسب ما ينصها الله تعالى اشارة لم تمنع ان تكون بعض الاوصاف علامة لحكم ثم تكون

بعض اوصاف هذا الحكم علامة لحكم آخر غيره بحسب اعتباره به ، ومن هذه الجهة اجزنا لك تخصيص احكام العلك الشرعية مع وجودها ، فلذلك امتنعنا اوصافه لا يتعدى الى فرع ، ولا يتجاوز موضع النص ، او الاتفاق ، لخروجها من ان تكون علامة لحكمه ، اذ كانت ما يثبت من هذه الوجوه لا تكون بعض اوصافه علامة له مقيداً للحكم فيه ، ومن خالف فيما ذكرنا من هذه الوجوه ، فانما خالف فيها لجهلك بمعاني العلك الشرعية وظنه انها بمنزلة العلك العقلية ، فامتنعوا من اجل ذلك من تجويز هذه الاشهاد التي ذكرنا فيها فتمنعوا ، وتخصيصها ، واجازوا كون علامة لا تتعدى الى فرع ، ولا تتجاوز موضع النص ، وتمنعوا وجوب حكم الاصل بعملة ، وحكم الفرع بعملة اخرى غيرها ، اذ كان هذا الفرع يثبتها على ذلك الاصل ، ولو قد كانوا عرفوا معاني ما تسميه عملاً ، بوجوبها قياس الاحكام الشرعية ، لحقت العمولة عليهم في فهم هذه المواضع .

\*\*\*\*\*

## (الباب الرابع عشر)

باب فيما يضم الى غيره فيجعلان مجموعهما علة الحكم وما يضم اليه

وما جرى مجرى ذلك

قال ابو بكر : كل وصف قامت الدلالة على كونه علة الوجود التي تثبت على الشرع منها فانه

يجب اعتباره في اجاب الحكم به من غير ضم معنى آخر اليه . فان رام احد ضم وصف آخر اليه حتى

يكونا مجموعهما علة للحكم لم يكن ذلك الا بدلالة تفقدت على ان الوصفين مجموعهما علة الحكم فان

الحكم متعلق بهما دون احدهما ، وذلك نحو قولنا ان العلة في وجوب نقض الطهارة بخروج البول

(١)

كونه نجسا خارجا بنفسه الى موضع يلحقه حكم التطهير للدلائل الموجبة لصحة ذلك .

مما

فان قال لنا قائل : ما انكرتم ان تكون العلة في البول نجسا وصفت انه خارج من السهيل

لم يصح ذلك لان ما ذكرناه علة صحيحة قد قامت الدلالة عليها غير مفتقرة في كونها علة الى ما ذكرت

ولم يثبت ان للسهيل تأثيراً في نقض الطهارة وان الحكم \* يتعلق به في زوالها فغير جائز كونه

(٢)

مشروطاً مع ما وصفتنا .

وكذلك اذا دللنا على ان علة التحريم التفاضل . كونه مكياً جنساً فقال لنا : ما انكرتم

ان تكون العلة فيه كونه مكياً ما كول جنس لم يصح له ذلك لاننا لم نجد الاكل يتعلق به حكم في هذا

الباب فلا اعتبار به ، وقد وجدنا الحكم يتعلق بالمكهل والجنس فغير جائز ضم الاكل اليهما مع استغناء

(٣)

عنه في كونهما علة - ولذلك نظائر كثيرة يجنب مراعاتها فيما يعتبره المخالف - فان كان الوصف الذي

يزيد صحة الى العلة مما له تأثير في الحكم فلم تستقم العلة الا بضم اليها ضمناً اليها ، والذي

يجب ضمه الى غيره ، وجعلها علة هو ما لا تستقيم العلة الا به ، ولا يصح الا بوجوده ، ويكون مع ذلك

كله تأثير في الحكم على الوجه الذي يعتبر فيه . فتقول قائل لو قال : ان العلة في نجاسة سور السهيل

فان كان الوصف الذي يضاف اليه هو ما لا يستقيم العلة الا به ، ولا يصح الا بوجوده ، ويكون مع ذلك

كله تأثير في الحكم على الوجه الذي يعتبر فيه . فتقول قائل لو قال : ان العلة في نجاسة سور السهيل

فان كان الوصف الذي يضاف اليه هو ما لا يستقيم العلة الا به ، ولا يصح الا بوجوده ، ويكون مع ذلك

كله تأثير في الحكم على الوجه الذي يعتبر فيه . فتقول قائل لو قال : ان العلة في نجاسة سور السهيل

فان كان الوصف الذي يضاف اليه هو ما لا يستقيم العلة الا به ، ولا يصح الا بوجوده ، ويكون مع ذلك

كله تأثير في الحكم على الوجه الذي يعتبر فيه . فتقول قائل لو قال : ان العلة في نجاسة سور السهيل



السبع محرم الاكل قياساً على الكلب فهذا لا يصح ، لان الانسان والهو<sup>ان</sup> كلاهما محرم ، وسورهما طاهر ،  
فاحتجنا من اجل ذلك الى تقييد العلة بوصفين لكل واحد منهما تأثير في الاحكام وهو ان يقول :  
محرم الاكل لا لحمته ، ولا يستطاع الامتناع من سور<sup>ه</sup> ، لانا لو اقتصرنا على قولنا محرم الاكل لا لحمته ، لزم  
عليه سور الهو لانه محرم الاكل لا لحمته ، فاحتجنا الى تقييده ايضاً بان لا يستطاع الامتناع من  
سور<sup>ه</sup> ، وانما صح الحاق هذين الوصفين بالمعنى الذى ذكرنا فى صحة كون الجميع علة للحكم لتعلق  
الاحكام بهما . الا ترى ان سور الكلب نجس ، وسور الهو طاهر ، ولم يفتوا فى الحكم الامن جهة ان  
الكلب يستطاع الامتناع من سور<sup>ه</sup> فى العادة ، ولا يستطاع الامتناع من سور الهو ، وكذلك الكلب سور<sup>ه</sup> بمقتضى  
بعض<sup>ن</sup> وسور الانسان طاهر مع كونهما محرمى الاكل ، وانما اختلفا من جهة ان تحريم اكل الكلب لنجاسته ،  
وتحريم اكل الانسان لحمته ، لا لنجاسته . فاعتبر شروط العلة وما يصح ضمها اليها مما لا يصح بما  
وصفتا ، ونظائر هذا كثيرة فى المسائل المختلف فيها . وفيما ذكرنا تنبيه على ما تركنا وما تشاك ما  
قدمنا فى هذا الباب مما يجب اعتباره فى دعوى العلة فى الاصل على النحو الذى ذكرنا فى دعوى  
مضموم دعوى الخصم الدلالة على صحة المعنى الذى يدعيه عليه لوجوب الحكم ، ويستدل عليه بوجود  
الحكم بوجودهما وارتفاعه بارتفاعهما . فالواجب فى مثل هذا ان يراض المعنى الذى ادعاه علة للحكم  
الحكم ، هل كان الحكم متعلقاً به لاجل وجوده ، وزائلاً بزواله ، او كان وجوب ذلك لمعنى غيره ، فانه  
ربما كان هذا الوصف موجوداً لبعض المعانى ، ويكون الحكم موجوداً بوجود معنى غيره ، وزائلاً بزوال غيره ،  
من المعانى ، فاديت هذا المعنى فى الاصل الذى اعتبر ذلك فيه ، فيجعل الخصم وجود الحكم و  
زواله بهذا الوصف دلالة على \* صحة المعنى الذى ادعاه عليه من غير تعلق الحكم به ، وذلك  
نحو قول المخالف فى الحقايق الكفاية عن اكل الطعام فى نهار رمضان <sup>(الف)</sup> معتمداً من غير عذر <sup>(الف)</sup> ~~معتداً~~

واعتلال<sup>١</sup> بأنه مظهر بالأك<sup>٢</sup> فيجعل افطاره بالاكل علة في سقوط الكفارة بدلالة ان العريض والمسافر  
يفطران بالاكل<sup>٣</sup> ولا كفارة عليهما<sup>٤</sup> وان اختلافهما من جهة ان هذا معذور<sup>٥</sup> وذلك غير معذور<sup>٦</sup> ولا يمنع  
الجمع بينهما عند اشتراكهما في علة الاكل<sup>٧</sup> ويستدل على ان الافطار بالاكل علة في ذلك باتفاق الجميع  
(٥)

على وجود الكفارة على المجامع في نهار شهر رمضان من غير عذر<sup>٨</sup> وسقوطها عن العريض والمسافر اذا  
افطرا بالاكل<sup>٩</sup>. فعلمت ان كونه مظهرا بالاكل علة لسقوط الكفارة<sup>١٠</sup> (لوجود) الحكم بوجوده وارتفاعه  
(الف)

بارتفاعه<sup>١١</sup> فتحن من اعتبارنا هذا الاستدلال لم يصح له ما ادعاه فيه<sup>١٢</sup> وذلك لان ما ادعاه في  
العريض والمسافر من ان الكفارة انما سقطت عنهما من انهما مظهر ان ياكل<sup>١٣</sup> ليس كما ادعاه<sup>١٤</sup> لان العريض  
والمسافر انما لم يلزمهما الكفارة<sup>١٥</sup> لانهما معذوران فيه<sup>١٦</sup> والعدر له تأثير في استقاط كفارة رمضان<sup>١٧</sup> الا  
تري انهما لو افطرا بجماع لم يلزمهما كفارة<sup>١٨</sup> ولم يختلف حكم الجماع والاكل من هذا الوجه<sup>١٩</sup> فعلمت  
ان سقوط الكفارة عنهما في هذا الحال لم يتعلق بالافطار بالاكل<sup>٢٠</sup> وانما عليك ان تربط ان حصول  
الافطار بالاكل له تأثير في سقوط الكفارة ان كانت المسئلة التي جعلتها اصلاً في ذلك<sup>٢١</sup>

انما سقطت الكفارة فيها لمعنى غير الاكل<sup>٢٢</sup> فبان بذلك سقوط ما ادعاه من شروط الكفارة بالاكل لوجوده<sup>٢٣</sup>

الحكم بوجوده<sup>٢٤</sup> ومعدوماً بمعدمه<sup>٢٥</sup>  
(٥)

وكان كذلك ان قال : اتفقنا ان من بلغ حصة لم يلزمه كفارة<sup>٢٦</sup> والمعنى فيه انه افطر  
بالاكل بدلالة ان الجماع يوجبها<sup>٢٧</sup> والاكل على هذا الوجه لا يوجبها<sup>٢٨</sup> فصار الحكم متعلقاً بوجود  
الاكل<sup>٢٩</sup> وثلاً بزواله<sup>٣٠</sup> فيقال له : قد غلطت في دعواك<sup>٣١</sup> ان الحكم اذاً متعلق بوجود (الاكل)<sup>٣٢</sup>  
ويزول<sup>٣٣</sup> وزال بزواله<sup>٣٤</sup> وانما متعلق بمعنى آخر<sup>٣٥</sup> لا بالمعنى الذي ادعيت<sup>٣٦</sup> لان الاصل الذي استشهدت  
به اذا اشتمل على اوصاف<sup>٣٧</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٣٨</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٣٩</sup> ويزول بزوالها<sup>٤٠</sup> فليس لك

اذا اشتمل على اوصاف<sup>٤١</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٤٢</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٤٣</sup> ويزول بزوالها<sup>٤٤</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٤٥</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٤٦</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٤٧</sup> ويزول بزوالها<sup>٤٨</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٤٩</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٥٠</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٥١</sup> ويزول بزوالها<sup>٥٢</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٥٣</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٥٤</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٥٥</sup> ويزول بزوالها<sup>٥٦</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٥٧</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٥٨</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٥٩</sup> ويزول بزوالها<sup>٦٠</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٦١</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٦٢</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٦٣</sup> ويزول بزوالها<sup>٦٤</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٦٥</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٦٦</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٦٧</sup> ويزول بزوالها<sup>٦٨</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٦٩</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٧٠</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٧١</sup> ويزول بزوالها<sup>٧٢</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٧٣</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٧٤</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٧٥</sup> ويزول بزوالها<sup>٧٦</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٧٧</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٧٨</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٧٩</sup> ويزول بزوالها<sup>٨٠</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٨١</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٨٢</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٨٣</sup> ويزول بزوالها<sup>٨٤</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٨٥</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٨٦</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٨٧</sup> ويزول بزوالها<sup>٨٨</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٨٩</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٩٠</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٩١</sup> ويزول بزوالها<sup>٩٢</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٩٣</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٩٤</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٩٥</sup> ويزول بزوالها<sup>٩٦</sup> فليس لك  
اذا اشتمل على اوصاف<sup>٩٧</sup> ثم وجدنا الحكم قد يجب بوجوده<sup>٩٨</sup> وصفين او ثلاثة<sup>٩٩</sup> ويزول بزوالها<sup>١٠٠</sup> فليس لك

(الف) في الاصل " لوجب " - طبعه (ب) في المخطوطة " الحكم " -

(د) الشهادة " فان الاكل وبزواله زال " قد وردت في الاصل -

ان تجعل الحكم متعلقاً ببعض تلك الاوصاف الا ولخصمك ان يعلقه بوصف آخر، وتأتي الاوصاف اذا كان الذي يلع الحصة قد اشتمل فعله ذلك على وصفين : احدهما انه اكل، والثاني ان ما شه دون ما ثم المجامع ودون ما ثم اكل الطعام، فليست باسعد يجعلك الاكل على الاطلاق علة للحكم من خصمك يجعله حصول \* انكظاره بما ثم دون ما ثم المجامع علة في ذلك، ويكون ذلك علة صحيحة لتعمدها الى نوع مختلف فيه، وهو قول ما لك في ايجابه الكفارة على كل مظهر غير معدور \*  
(٨)

ثم تجادل في استدلالك بمثل دلالتك على صحة المعنى بوجود الحكم بوجوده وارتفاعه بارتفاعه فلا تجعل حينئذ الا على دعوى جديدة في قولك ان الحكم كان موجوداً بوجوده، والاكل على الاطلاق معدوماً بعده \* ثم ينقل خصمك منك، وتسقط صغار فتك اياه، فان (المعنى) الذي اعتبره في مقدار المأثم تأمير في ايجاب الحكم ولزواله تأمير في زواله \* الا ترى ان المجامع في الفرج تلزمه الكفارة لحصول انكظاره بمقدار من المأثم وان المجامع فيما دون الفرج لا يلزمه الكفارة لتصور مأثمه عن مأثم المجامع وان وجوب الحد يتعلق بالمجامع في الفرج، ولا يتعلق بالمجامع فيما دون الفرج لاختلافهما مقدار الإثم، وكان اعتبار المأثم الذي مقداره مقدار مأثم المجامع فيما يحصل به الانكذار اولى من اعتبار الاكل على الاطلاق لتعلق الحكم به على الوجه الذي ذكرنا \*  
(٩)

ومن نظائر ذلك احتجاج المخالف في المختلفة لا يلحقها الطلاق وان كانت في العدة بانها بائنة منه او بانها لا يصح الظهار منها ويستدل على صحة المعنى باتفاق الجميع على وقوع قبل البهونة واتفاقهم جميعاً على امتناع وقوعه بعد انقضاء العدة فدل ذلك على ان العلة في منع وقوع الطلاق بعد انقضاء العدة انما بائن منه، او انها لا يلحقها ظهاره \* فان حينئذ بالخيار اذا كان خصمك مجيباً ان شئت عارضته على هذه العلة قبل (النظر) في صحة استدلالك فننصب ايتاق  
(١٠)

علة بازائها ونستدل عليها بمثل دلالة عليها ' بان نقول له : ما انكرت انها لما كانت مستدة من طلاق رجعي ' كان زوجها مالكا لا يقع ببقية طلاقها بعملة انها مستدة من طلاق ' والدليل على صحة هذه

العملة انها متى انقضت عدتها لم يلحقها طلاقه لزوال العملة التي وصفها ما ذكرنا ' وما دام مستدة ( ١١ )

لحقها طلاقه . فدل على صحة المعنى بوجود الحكم بوجوده وابقائه بايقاعه . فاذا عارضته بذلك فقد سقط اعتلاله ' واستدلاله عليه ؛ فان رام حينئذ ترجيح علة بشيء آخر لم يصح له ذلك ' و

يكون حينئذ منتقلا عن استدلاله الاول ' ويكون ( هذا ) ضرباً من الانقطاع ' لانه قد تضمن بدايا

( الف ) ( ج ) ( د ) ( هـ )

تصحيح علة بما ذكر من استدلاله غير مضمن بمعنى غيره ' واذا رام ترجيح ( اعتلاله ) بعد معارضة اياه بمعنى آخر ' فقد ترك الاستدلال ' واقل احواله ان يكون استعماله بمعنى غيره مما يوجب عنده

ترجيح علة اعترافاً منه ' بان الاول غير مستقل بنفسه في جهة الدلالة وتصحيح المقالة ' وان شئنا • نظارنا في جهة استدلالها هل هو على ما ادعى ام لا ' وهذا اولي الامرين ' واصحهما في حق العطر '

فنتقول له : ما الدلالة على ان الحكم فيما ذكرت تعلق بالبيوتنة ' فحسب ' ولم قلت ان امتناع وقوع اطلاقه متعلق بزوال النكاح ' ووقوع البيوتنة بوجوده مع وجوده ' و ( معدوم ) مع عدمه ' وما انكرت ان يكون امتناع

وقوع بسد انتضاء العدة متعلقا بانتضاء العدة ' وبزوال جميع احكام النكاح ' ويكون هذا المعنى اولي

بالاعتبار ان بقاء العدة يوجب بقاء كثير من احكام النكاح ' ( ولو ) نوع البيوتنة تأثير في زوال هذه

الاحكام ' ويكون اعتلالنا بكونها مستدة من طلاق اولي بالحكم الذي ذكرنا ' انه بوجود وجوده ' ومعدوم بعدمه ' تعلق كما وجدنا لابقاء العدة من التأثير في بقاء شيء من تلك ( احكام ) النكاح ' ولم يكن

( الف ) في المخطوطة " بهذا " - ( ب ) لفظة غير مضمن وردت في الاصل مكررة -

( ج ) في الاصل " اعتلاله " - ( د ) في الاصل " معدوماً " - ( ر ) في الاصل " ووقوع " -

( س ) في الاصل " الاحكام " -

( الف )

( ١٢ )

لوقوع البهوتة تاتير في وقصها ، وكذلك نقول في احتجاجهم بهطلان ( الظهار ) ، لان امتناع صحة

( ب )

( الظهار ) لم يؤثر في رفع هذه الاحكام مع بقاء المدة فلا يؤثر في بطلان الطلاق ، وكان استدلالنا

( ١٣ )

بما وصفنا من تعلق الحكم ببقاء المدة عن الطلاق اولي لما وصفنا .

ومثله قول من خالفنا في المجاوزة بقيمة المبدئية الحرة اذا قتل خطأ واحتلاله بانه مال ،

كالداية والشوب واستدلاله عليه بان العبد لما كان ما لا وجبت قيمته بالغة ما بلغت وان الحر

( ج ) ( د )

لما لم يكن ما لا لم تجاز به الدية وقتلنا : نحن لا تجاوز به دية الحر ( لانه ) ( انقلبت ) نفس

آدمي من جهة الجنائية وضمان الجنائية مخالف لضمان الاموال . الا ترى ان قاتله يلزمه الكفارة في

الخطاء والقصاص في العمد وان كونه ( مالا ) لم يؤثر في سقوط الكفارة والقصاص اذ كان اتلافه من

طريق الجنائية على ما ذكرنا وكذلك لا يؤثر في جواز مجاوزة الدية بقيمته . فكان اعتبارنا اولي اذ

كان كونه مالا يؤثر في سقوط الكفارة عن قاتله في الخطاء والقصاص في العمد وما ذكر من وجود

الحكم بوجود كونه مالا وارتفاعه بارتفاعه في الداية المتلفة فعلى غير ما ذكرنا لان الحكم لم

يتعلق بكونه مالا ( لان ) ما ذكرنا من ان ضمانه لم يكن على جهة ضمان الجنائيات فكانت قيمته

( هـ )

معتبرة بغيره مستوية بدية الحر في منع مجاوزتها وتقصانها عن الدية لم يخرجها عن ديات الجنائية ولان

ديات الاحرار قد تنقص ولا تزداد على المقدار الموقت . الا ترى ان دية المرأة على النصف وان

دية الجنين خماسة فعلى هذا الوجوه التي ذكرنا يجب اعتبار المعاني - والله عز وجل الوفيق

( ١٤ )

\* للصواب \*

\*\*\*\*\*

( الف ) في الاصل " الظهار " - ( ب ) في الاصل " الدخارة " - ( ج ) في الاصل " انه " -

( د ) في الاصل " انقلبت " مضنير لوجوه النقطة - ( و ) في الاصل " مال " -

( هـ ) لا يوجد في الاصل -

( الباب الخاص <sup>عشر</sup> )

## باب القول في تعارض العلق والالزام وذكر وجوه الترجيح

قال ابو بكر : لا يكون تعارض العلقين الا على وجه منافاة كل واحدة منهما لحكم الاخرى

\* وهو كتعارض الاخبار ان ذلك لا تكون فيها الا ان يكون كل واحد منهما موجبا <sup>لحكم</sup> لحد حكم الاخرى

ومتى لم يكن الخبران على هذا الوجه لم يكونا متعارضين وذلك لان العلقين اذا اوجبتا حكما واحدا

فليس يمتنع ان تكونا جميعا صحيحتين فتجوز كل واحدة منهما على حسب مقتضاها ووجوبها وان كانت

كل واحدة منهما جارية في فروع لا تجوز الاخرى فيها . وكذلك ان كانت احدهما اعم من الاخرى

فليس يمتنع ان تكونا صحيحتين جميعا وتكون كل واحدة منهما بوجبة لحكمها فيما يوجد فيه ، وهي مثل

الخبرين اذا كان احدهما اعم من الآخر وما يتعلق بهما حكم واحد فيستعملان جميعاً نحو ما روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن بيع ما لم يقين فهذا اعم من الاول في اعيان الحكم وليسا

معارضين لايجابهما حكما واحدا . وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " ادوا صدقة

القطر عن كل حجر و عهد صغير و كبير " (١) فهو عام في الكافر والمسلم ؛ وروى في خبر آخر : فرض رسول

الله صلى الله عليه وسلم صدقة القطر على كل حر و عهد من المسلمين " (٢) فتستعملان جميعا لانهما

ليسا معارضين كذلك ما ذكرنا في حكم العلقين بجوزي على هذا السبيل . ونظيره العكس اذا اوجبتا

حكما واحدا وتعلق بكل واحدة منهما معلومات لا يتعلق بالآخر في اختلاف القاصين في علة تحريم

التفاضل في البر فمنهم من قال : " الكيل مع الجنس " وقال آخرون : " مقتات مدخر في جنس " وقال

آخرون : " بالاك مع الجنس " فليست هذه العلة متعارضة (و) ان كان لبعضها معلومات ليس للآخر ولو

( الف )

كنا خليفنا وإياها لما امتنع ان تكون كل واحدة منها علة صحيحة موجبة لحد لحكمها في نوره <sup>عها</sup> اذا  
 قامت الدلالة عليها . الا ترى انما لو وردت اخبار مثلها ' كان خيراً ' اذا لم تكن معارضة ' لانه جازان  
 يقول : اذا وجدتم الكيل مع الجنس ' فحرموا التفاضل ' وحرموا ايضاً في المقتضوع والمدخر مع الجنس ' وحرموا  
 ايضاً في كل ما كورل جنس ' ولو كان ذلك تعارضاً لما صح ورود الخبر ' وانما لم يكن ذلك تعارضاً لان  
 جميعه يوجب حكماً واحداً ' الا انه قد ثبت عندنا باتفاق الفقهاء ان الصحيحة واحدة منهما ' ولو لا  
 الاتفاق لجاز ان يقال ان كلها صحيحة اذا قامت الدلالة عليه ' وما تكون احد ( ي ) العلتين فيه  
 اهم من الاخرى ' فلا تتعارضان اذا كان ( ب ) ( ن ) يود توجيان حكماً واحداً ' فنحو اعتلالنا لنقض الطهارة  
 بخروج النجاسة بنفسها الى موضع يلحقه حكم التطهير ' قياساً لله على البول والغائط فلا يصح  
 لمخالفتنا ان يعارضنا عليها ' بان يقول : ما انكرت ان تكون العلة في البول انه نجاسة خارجة من له  
 السهل لانه اقتضب \* من هذا الاصل علة للحكم الذي يوجبه على ( ج ) توجيان حكماً واحداً  
 فليستا اذا متعارضتين . الا ترى انه لا يصح ورود النص بهذا ' فنحن نقول بهما جميعاً ونصحهما  
 فتوجب نقض الطهارة بخروج النجاسة من السهل ' وتوجهه ايضاً بخروجها من سائر البدن بالعلة التي  
 ذكرنا ' كما قلنا بالخبرين في نهيهم عن بيع الطعام قبل القبض ' وعن بيع ما لم يقبض \* ( ٤ )  
 واكثر معارضات المخالفين ( لنا ) على اعتلالنا بهذا الضرب من الاعتلال ويظنون ان مثله  
 ان يكون معارضة وهذا جهل ممن يظنه بوجود المعارضات ' وكثير مما يعارضون ايضاً بعلة لا تتعدى  
 المصوص عليه موجبة لحكم يعارضون بها علة موجبة لذلك الحكم بعينه ' مدعية الى فرع مختلف فيه \*  
 نحو قولنا اذا قلنا ان العلة في تحريم التفاضل في الذهب بالذهب انه موزون جنس ' فيقولون : ما  
 انكرتم ان تكون العلة فيه انه اشعان الاشياء ' ونحو قولنا : اذا نحن علمنا الاولاد في وجوب ضمها  
 ( ٩ )

( الف ) في الاصل " احد العلتين " - ( ب ) في الاصل " كانا " - ( ج ) في المخطوطة " فمهما  
 ( د ) في الاصل " انا " -

الى الامعاء بانها زيادة مال في الحول على تصاب وهي موجودة في القاعدة فيقول : ما انكوت ان  
(١٠)

تكون العلة انها من الامعاء ، ونحو قولنا ان هتق بيرة انما اوجب لها الخيار لانها ملكة بضعها

بالمعتق فيقولون : ما انكوت ان تكون العلة فيه - ان زوجها كان عمداً وهذا ابعد من الاول من جهة

المعارضة لما بيننا فيما سلف ان العلة لا تتمدى الاصل المعلوم فليست بحملة فهذا ساقطة من هذا

الوجه ولو سلمنا لهم ان مثلها تكون علة لما كانت معارضة لما ذكرنا لا نأقول لهم : تصح العلتين

جميعاً وتستعملها فتوجب الحكم بهما اذ ليس يمتنع ايجاب حكم واحد لعلتين مختلفتين وانما المعار

ان ينصب علته بما زاد علة الحكم فتوجب حكماً يحد بوجوب علته فتكون حيثئذ معارضة صحيحة اذا

وقعت على شروطها الى سبيل المعارضة ان تكون علتها <sup>(الف)</sup> نحو ان نقول في علة نقض الطهارة بخروج

النجاسة ، لما اتفقتنا على ان المسير من القين لا ينقض الطهارة وكان المعنى فيه انه نجاسة خارجة

من غير السبيل ، كان كذلك حكم سائر النجاسات الخارجة من غير السبيل فيكون هذا معارضة صحيحة

على اعتلالنا بخروج النجاسة بنفسها الى موضع يلحقه حكم التطهير فيجب حيثئذ قبولها والنظر فيها

(١١)

وحطها على شروطها التي تصح المعارضة عليها \*

واما الوجه الاول الذي ذكرنا فانه لا يجوز لناظر قبولها ولا الاشتغال بها في التمثيل

بينها وبين علته التي اعقل بها ولا تصح المعارضة الا ان يكون ما عارضه في وزن اعتلال المعتل

وفي عروضة \* فان اعتل المجيب بحملة لم ينفذها بدلالة \* اجاز للسائل معارضته بحملة موجهة

للحكم يحد بوجوب حكمها ولا يقوتها بدلالة ويكون مساوياً له في اعتلاله فيحتاج المجيب حيثئذ الى

الاتصال بما عارضه به السائل اما ان يقوت علته بدلالة تبين بها ما عارض به او يفسد اعتلال

السائل بخرب من الضروب التي يفسد بها العلك \* والاولى بالسائل مطالبة المجيب باقامة الدليل على

صحة العلة ولا يشتغل بالمعارضة قبل اظهار المجيب دلالة على صحة اعتلاله فان عارضه على غصوب

دعواه العلة بحملة ادعاها اجاز وكان بمنزلة من عارض على المذهب قبل المطالبة بالدلالة على صحة



مذهب يخادع ولا يجد بداً حيثئذ من ان يضطر الى اقامة الدلالة على خصه ما ادعاه دون ما ادعاه خصه ، وان قرن المجيب علقته بدلالة لم يصح للسائل المعارضة عليه الا بعملة مقرونة بدلالة ، والا لم تكن معارضة ، وللمجيب ان لا يتلقاها ، ولا يشتغل بها فان قبلها كان انفصاله منها بان يقول : ان علقتي مقرونة بدلالة توجب صحتها وعلتك غير مقرونة بدلالة فلا تقدرح فيها . ومضى صحة المعارضه على الشوط الذي قد مضى لزم المجيب حيثئذ الا لقد انفصل مما عورض به بخروب من الترجيح تبين به اعتلاله اولى من اعتلال خصه .

ووجوه الترجيح مختلفة: فمنها ان المجيب اذا اعتل بعملة منصوص عليها فعارضه السائل

بعملة مستثناة كان له ان يقول : علقتي اولى لانها منصوص عليها وعلتك مستثناة ، ولا حظ للاستنباط مع النص ، وذلك نحو معارضة المخالف لنا على علة نقض الطهارة بظهور النجاسة فان قليل القى لا يقتضيه بقضها والمعنى فيه انه نجاسة خارجة من غير السبيل ، ويصح على صحة اعتلاله بان النجاسة اذا خرجت من السبيل اوجبت نقض الطهارة ، وهو البول ، واذا خرجت من غير السبيل لم توجه به ، وهو يسير (١٢)

التي ، فقال : ان اعتلنا اولى لانه مهين على علة منصوص عليها ، وهو قوله عليه السلام في دم الاستحاضة " انها دم عرق " فهو اولى مما ذكرت فتسقط معارضته (وتحويه) اذا اعتل في منع (١٣)

خيار المعتقد اذا كان زوجها حراً ، بان الزوج كقولها في هذه الحال ، صار كسائر عقود النكاح اذا وجبت فيها الكفارة ولا يجب الخيار <sup>لزوج</sup> فنقول : ان اعتلال من اعتل لايجاب الخيار بانها ملكة يضعها بالعتق اولى لانه منصوص عليه ، بقوله صلى الله عليه وسلم لهيورة " ملكة تضعك فاختاري " فكانت

العملة المنصوص عليها اولى من علة مستثناة لانه لا حظ للاستنباط مع النص ، الا ترى انه لاحظ لحكم مستثبط مع حكم منصوص عليه . فكذلك العلل . ومضى تعارضه علتان ان احدهما قد قامت (١٤)

دالتهما من جهة ما . لها من التأثير في الاصول وتعلق الاحكام بها ، والاخرى كولايتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها ، كان ما طرقت اثباتها تعلق الاحكام وتأثيرها في الاصول اولى

من الاخرى لان الاولى يشهد لها الاصول وشهادة الاصول اولى بالاعتبار مما ذكر اذ ليس على  
وزانها ومنزلتها وتروجح احد العلتين معاودة العموم لها ويكون اولى مما ياتي في العموم ويخصه لان  
العموم اصل وهو شاهد بصحة هذا الاعتلال فهو اولى مما ياتي في العموم ويخاذه . واذا كانت احدي  
العلتين موجبة لرد الحكم الى ما قرب منها وهو من جنسها والاخرى توجب ردها الى ما بعد منها وما  
ليس من جنسها فان ما يوجب حملها على ما هو من جنسها وما قرب منها اولى من الاخرى على ما  
حكينا عن ابي الحسن ويكون هذا ضرباً من الترجيح نحو حملنا لمسح الرأس مرة واحدة على سائر  
المسوحات بحلة انه مسح وموضوعه التخفيف لهذا اولى من رده الى الغسل لان المسح من باب  
المسح ومن جنسه وما قرب منه وهي معارض قياسان ومع احدهما قول من صحابي لا يعلم عن غيره  
خلافه من نظراته جاز ان يرجح الذي معه قول الصحابي ويكون من اجل ذلك اولى من الآخر .  
وقد حكينا عن ابي يوسف قبل هذا انه يترك القياس لقول الصحابي اذا لم يعرف عن  
احد من نظراته خلافه . فاذا عاضد قول الصحابي احد القياسين كان لما عاضد قول الصحابي  
مؤبة ليست للاخر عند كثير ممن لا يري ابناء تقليد الصحابي اذا كان قوله بخلافها يوجب القياس عنده  
وكذلك القياس الذي يحضه قول الخلفاء الراشدين هو اولى من قياس مخالفة قول هؤلاء الخلفاء اذا  
عارض القياس الاول فيكون لهذا القياس ضرب من الوجحان لقوله صلى الله عليه وسلم "عليكم بسنتي و  
سنة الخلفاء الراشدين من بعدي" . وقد يقوى احد القياسين بان يحضه اثر عن رسول الله صلى  
الله عليه وسلم لو انفرد بنفسه لم يوجب حكماً لضعف مخرجه فاذا عاضد احد القياسين صار لهذا  
القياس مؤبة ورجحان على الآخر بهذا الخبر فيكون اولى . واذا اعتل احد الخصمين لحكم واعتل الآخر  
لضد ذلك الحكم يملك من اصول مختلفة فان من القياس <sup>ان</sup> يجعل الحكم للذي قد عضدته علتان اولى  
من الآخر الذي لم يوجهه الا علة واحدة ويجعله بمنزلة علة شهدت لها اصول كثيرة والاخرى شهد لها  
اصل واحد ومنهم من يجعل العلة الواحدة معارضة للملك الكثيرة ولا يوجب الترجيح بالكثرة وهو

عندنا موضع اجتهاد يحتمله كل واحد من القولين \* واذا تعارضت علتان احدهما مثبتة والاخرى  
 نافية فلا مزية للمثبتة \* منهما على الاخرى لاجل الاتباع واما تحتاج ان تطلب وجه الترجيح  
 من غير هذه الجهة لان نفيه الحكم هو حكم من النافي واثبات اعتقاد منه بصحة نفيه وهو كما قلنا  
 ان الغافي والمثبت مساويان في ان كل واحد منهما ظنه اقامة (الدلالة) على صحة دعواه ومتى لم  
 اعتدل في نفس المجتهد القياسان جميعاً وكل واحد منهما يوجب ضد ما يوجهه الآخر فان من الناس  
 من يأمى وجود ذلك ويقول \* اذا كان طويق استدراك الحكم من احد هذين الوجهين استحال ان  
 يجلى الله تعالى المجتهد من ان يغلّب في ظنه رجحان احدهما فيصير اليه ومنهم من لا يمنع من  
 اجازة ذلك ويجعله بالخيار يحكم بما يشاء \*

( ١٩ )

واما القول الاول فانه تحكم من قائله بغير دلالة وذلك لانا قد وجدنا مثل ذلك سائفاً  
 في المنحوى لجهة القبلة وفي التناك في الصلاة وفي الاجتهاد وفي تدبير الحروب والاقدام على الامور  
 وهو موجود في كثير من مسائل الاجتهاد ايضاً فيمتد عند المجتهد الاقوال المختلفة (حتى لا تكون  
 بتكرار لافى النسخة الاصلية ١٢) لا تكون عنده لبعضها على بعض مزية واذا وقع ذلك كان المجتهد  
 بالخيار في الحكم بماى القولين شاء كان التصور بمثله \*

فليل له في ذلك بماى هذين الوجهين اجبت الا ترى ان المنحوى لجهة القبلة اذا

استوى الجهات عنده : كان له ان يصلى الى اى الجهات شاء ومن يأمى هذا القول ويمنع منه بنفسه  
 يذهب الى انه اذا كان احد القياسين يوجب حظراً والاخر اباحة واستوى عند المجتهد القياسان  
 حتى لا يكون لا حد هما مزية على الآخر ففسير جائز ان يكون مخيراً لان موجب احد القياسين الحظراً  
 وموجب القياس الآخر الاباحة فلو انفرد كل واحد منهما على الآخر كان موجباً لحكمه ففسير جائز ان

يكون وجود القياس الآخر معه وجهاً للتخيير ، لان التخيير ليس هو من وجوب احد القياسين ، وتساويهما  
عنده اطراحهما ، وظلت دلالة الحكم غيرهما كالخبرين المتضادين اذا تولا بهذه المنزلة ، ومن يقول  
بالتخيير في القياسين اذا تعارفاً من حكيمنا قوله ، يقول في الخبرين المتضادين اذا كان هذا سهلها  
مثل ذلك ، ومن اوجب التخيير في مثل ذلك ، فانه يقول : اذا اختار المجتهد احد القولين من غير رجحان  
تبين له في القول الذي اختاره ، ثم اقتصوا اليه في مثلها ، واستفتى فيها ، وحاله في الاجتهاد على  
ما كان عليه من رجحان ، حصل لاحد القولين بان يقول انه يعضى على الحكم الاول ، ولا يعدل عنه الى  
غيره الا بوجحان تبين له في القول الآخر ، قال : لانه لو جاز ذلك لجاز له اذا استفتاء رجحان  
يقضى احدهما \* باحد القولين ويفتى الآخر بالقول الآخر في الحال ، وهذا مستنكر عند المقلد  
واهل التمييز يمدونه ضرباً من التثقل في الرأي وضعف العزيمة ، ومضيه على رأى واحد ، وملازمته  
الضجاج الواحد ، احسن في آراء المقلد من التثقل في الامور من غير سبب يوجب التثقل ، فقد  
صار القول المحكوم به مديها - هذا الضرب من الرجحان كان اولى بالشك عند ، ولا يصح الالتزام على  
علة منصوصة للمكلم ( لحكم ) حكماً آخر غير ما جعل ذلك المعنى علة له ، نظير ذلك ان من جعل  
علة تحريم التفاضل كلاً في الجنس لا يجوز ان يلزم على هذه العلة ايجاب العشر في كل مكمل جنس ،  
ومن جعل ( جعل خروج النجاسة ) علة نقض الطهارة ( فو ) جوب الطهارة حكم غير نقضها ، بل لو  
جعل خروج النجاسة علة الطهارة لزمه ايجاب الغسل بخروج النجاسة لانه جعل هذا المعنى علة  
لايجاب الطهارة على الاطلاق ، والغسل طهارة ويلزمه ايجابه يمتلك العلة ، واذا كانت الواحدة والزيادة  
على العشرين ، ا لمائة من الامل عنوا ، وجعلنا كونها عنوا علة لا متناع تغير الغرض بها ، فلم يصح ان

( ١ ) في الاصل " سهيها " - ( ٢ ) في الاصل " لكم " -

( ٣ ) لا يوجد في المخطوطة - ( د ) في الاصل " ووجوب " -

يلزم عليها ان الاخوة من الأمم قد تحجبون ولا يرثون لانا انما جعلنا كون الواحدة عنوا لا شئ فيها  
 علة لغير فرض الزكاة في الجملة وهذه العلة التي ذكرناها غير موجودة فيما الزم هولاء حكمها فهذا  
 الزائد ساقط لا يلحق اليه الا جاهل بالنظير وكثير من الزامات المخالفين تجرى هذا المجرى وانما  
 الذي يحتاج اليه في اسقاطها (الف) تحقيق المعنى فانها متى حقت المعنى فيها اضمحلت واذا  
 انتقضت علة لحكم مقيد بوصف او شرط لم يلزم عليها ايجاب ذلك الحكم مطلقا غير مقيد بذلك الوصف او  
 الشرط . نظير ذلك اننا اذا جعلنا ببيعة لما ليس عنده علة لفساد بيع ما في الذمحا لا لم يلزمنا  
 عطه السلم الموجل لانه تغير الوصف الذي جعل العلة له واذا جعلنا خروج النجاسة علة لايجاب  
 نقض الوضوء لم يلزمنا عليها ايجاب الغسل . وكذلك هذا فيما اشبهه .  
 وكان ابو الحسن يقول : اذا جعلنا وقوع الاكل على وجه النسيان علة في سقوط القضاء  
 عن المائم لم يلزمنا عليه قياس المتكلم ناسيا في الصلاة <sup>والصلاة</sup> ناسيا فيها وذلك لان الحكم ما هنا  
 سقوط قضاء الصوم والعلة وقوع الاكل على وجه النسيان . قال : وكذلك كل علة نصبتها لحكم فانه لا  
 يلزمه عليها افساد التكا <sup>(ب)</sup> لجهالة المص <sup>ب</sup> . وكذلك اذا ابطالنا بيع المعدوم لانه معدوم لم يلزمنا عليه  
 ابطال الاجارة وان كانت المنافع معدومة . واذا اسقطنا عن الحائض قضى الصلاة لاجل الحيض لم  
 يلزمنا عليها اسقاط قضى الصوم .

\*\*\*\*\*

( الف ) في الاصل " في اسقاطها " - ( ب ) كذا في الاصل

الباب السادسة عشر

باب ذكر وجوه الاستدلال بالاصول على احكام الحوادث

قال ابو بكر : قدم القول منا في تقسيم الوجوه التي منها يستدرك احكام الحوادث قلنا

: انها تستدرك من وجهين : احدهما ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم فالحق في واحد من

الاقول المختلفين فيه ، والآخر ما طريقه الاجتهاد وليس عليه دليل قائم يقضى بالمجتهد الى العلم

بحقيقة المطلوب وان هذا الوجه ينقسم الى اقسام ثلاثة : احدها القياس والآخر الاجتهاد على

غالب الظن من غير رد فرع الى اصل كما قال في تحري القبله وتديير الحروب ونفقات الزوجات وتديير

المتعة ومهر المثل ونحوها ، والثالث الاستدلال على الحكم بالاصول وقد بينا معاني الوجهين الاولين

(١)

وكيفيتهما ونذكره الان الوجه الثالث وطرقه ووجوهه مختلفة الا انا تذكر منها ما يستدل به على

جملته على حسب ما كان ابو الحسن يسميه فضها - قوله تعالى : " واللاتي يمشن من المحيض من

(٢)

نساءكم " فدل على ان الاصل هو الحيض لانها نقلها الى الشهر عند عدمه كقوله تعالى : " فلم

(٣)

(٣)

تجدوا ماء فبعضتموهما " وكقوله تعالى : " للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وابوالهم

فدل على ان اهل الحرب يملكون علينا ما يملكون عليه من ابوالنا لانه وصفهم بالفقر بعد اخباره

بكونهم ذوى ابوال قبل اخراج المشركين اياهم من ديارهم وابوالهم وغلبيتهم عليها لانها لو كانت باقية

في ملكهم بعد غلبيتهم عليها لما كانوا فقراء . وكذلك قول فبهق النبي صلى الله عليه وسلم : وهل ترك

لنا عقيل من دار حين قبل له الاتتوله دارك ؟ (٥)

وكان ابو الحسن يحتاج لتجاسة سور الكلب بان النبي صلى الله عليه وسلم قد امو بفلسل

الاتام من سورة وليس في الاصول غسل الاواني تصويها من غير تجاسة فوجب حمله على ما في الاصول .

(٦)

اذ ليس هو في نفسه اصلا .

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم : " كلهم اذاع احدكم اذا ولى فيه الكبى يفسد  
 سباً " قد دل على النجاسة لان اسم التطهر فى الاصول لا يطلق الا فى الاواني من النجاسة .  
 ومن دلائل الاصول ما كان يقول فى ان كثر الامة الكتابية لو كان مانعا من تكاثرها لمنع  
 وطبها بملك اليمين كالثنية والمجوسية والمرتدة اذ لم يكن تحريم وطبها من جهة الحدوث وانما  
 هو لعمى نفس الموطوءة . ونحوه . اذا ثبت حكم الفعل من الافعال الحق به ما كان فى بابها واحتر  
 به دون غيره كما نقول : لما ثبت ان <sup>مذكور</sup> الامام فى اكثر افعال الركعة مدرجاً للركعة وجاز له الاعتدال  
 بها والبنى عليها ومدركه فى اول افعالها غير مدرک لها ، دل ذلك على ان الامام اذا نقره له  
 الناس \* يوم الجمعة بعد التحريمة ان صلاته تنسد عند ابى حنيفة وان نقره عنه بعد ما اتى  
 بمسجدتين علمنا انها ما ضيقه وان اتى باكثر افعالها كما ان مدرک الامام فى اكثر افعال الركعة صح  
 له الاعتداد بها ؛ وكما قالوا فيمن صلى الظهر خمساً اذا عقدها بمسجدة انه لا يعتد بها ويبنى  
 عليها السادسة ولم يكن للاقل حكم فى هذه الوجوه ، فجعلوا الحكم لاكثر افعال الركعة استدلالاً  
 بمدرك الامام فى اكثر افعالها وجعلوا الاقل كاللك فى هذا الحكم خاصة دون غيره ، لانه معلوم ان  
 اكثر ركعات الصلوة لا تقوم مقام الك فى باب الجواز وانما استدلوا بها ذكرنا على حكم الاعتداد  
 بالركعة فى جواز البنين عليها على الوجه الذى ذكرنا ، وجعلوا اكثر الطواف قائماً مقام الك فى باب  
 الاجزاء استدلالاً بمقام اكثر اركان الحج مقام جميعها فى باب الاجزاء ولم يردوه الى اصل ولا  
 ردوا الصلوة اليه فى هذا الوجه لان حكم كل شئ من ذلك ان يستدل عليه بما هو من بابها دون  
 غيره .  
 (١١)

ونحو قولنا : ان العدة تمنع من الجمع ما يمنعه نفس التكاثر بدلالة ان المرأة ممنوعة من  
 الجمع بين الزوجين كما ان الرجل ممنوع من الجمع بين الاختين ثم كان حال عدتها فى باب المنع  
 الزوج تزويج اختها بمنزلة حال مقام عدتها . فهذا ونظائره ، ضروب من الاستدلال بالاصول على  
 (١٢)

الاحكام من غير ذكر علة ولا قياس يكتفى فيه بذكر وجه الدلالة من الاصل المطلق عليه على الحكم وهو  
 ضرب من ضروب الاجتهاد في الاستدلال على حكم الحادثة بالاصول وقد يمكن اكثرها ان يحتمل على  
 وجه القياس بعملة تجمع بينهما وبين الاصل ويكون اتطع للشغب والاكفاء بما ذكرناه من وجه الدلالة  
 كما في وان خالفك فيه مخالف طالبك بجعله على محض القياس كان لك ان تجسبه اليه وتقول : ان  
 هذا عندي جهة من جهات الاستدلال على الحكم وضروب الاجتهاد فان خالفني فليكن الكلام في الاصل  
 ويكون في الاعتقال بتصحيحه خروج عن المسئلة التي نحن فيها وهذا الذي قلناه انما هو فيما ذكرناه  
 من دلائل الاصول فاما ما قدمنا ذكره في صدر هذا الباب من دلائل الخطاب فانه ظاهر واضح لا  
 تحتاج معه الى قياس ولا غيره وبالله التوفيق .

\*\*\*\*\*



المراجع والتعليقات  
(الباب الاول)

- (١) ويقول السرخسي في اصوله : والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار والبنادق دليل على الهاتفي ولكن ما يكون علة يجوز ان يسمى دليلاً وما يكون دليلاً محضاً لا يجوز ان يسمى علة الاثري ان حدود الاعراض دليل على حدود الاجسام ولا يجوز ان يقال انها علة لحدوث الاجسام والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز ان يقال انها علة للصانع تعالى فعرفنا ان الدليل قسط لا يكون علة وقد تكون العلة دليلاً . ( ٢ : ٣٠٣ - ٣٠٤ )
- انظر ايضاً تسهيل الوصول لمحمد عبدالرحمان المحلاوي ملتان ١٩٦١ - ١٢ - ٢٢ ويقول ابن حزم في كتابه - ابطال القياس فان سألونا متى يجوز الاجتهاد في القول بالدليل قلنا : في كل وقت لان الدليل هو النص ( ص ٢١ ) -
- (٢) قرآن الحج ٥٢ : ٢٢
- (٣) \* العلامة هي لغة المعروف بمنزلة الميل والخطارة - والميل علامة الطريق لانه معروفه والخطارة علامة الجاه لانها معرفة له .
- ولكن في احكام الشرح العلامة ما يكون معروفاً للحكم الثابت بحملته من غير ان يكون الحكم مشافاً الى العلامة وجوباً لها لا وجوباً عندنا \* . ( اصول السرخسي ٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ )
- (٤) راجع \* لسان العرب \* -
- (٥) العلة هي معنى في النصوص وهو تغير حكم الحال بحلولة بالمحل يوقف عليه بالاستنباط له ( اصول السرخسي - ٢ : ٣٠١ )
- ايضاً اصول التشريع الاسلامي لعلي حسب الله مصر ١٩٥٩ الطبعة الثانية ص ٩١ - ١٠٥ والمسود في اصول الفقه لال تيمية تعليقه احمد بن عبدالنبي ص ٣٤٢ وما يليها -
- وقال الامام الفزالي في كتابه المستطى : \* اعلم اننا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم اي ما اضاف الشرح الحكم اليه وتناطه به ونصبه علامة عليه \* ( ٢ : ٢٣٠ )
- ولكن قارن هذا بما يلي : ولا علة لشيء من احكام الله تعالى اذ دعوى العلة في ذلك قول بلا حجة . ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الاندلسي تحقيق سعيد الافغاني دمشق ١٩٩٠ ص ٥ -

(٦) تعريف القياس : يقول الامام الفزالي في كتابه المستصفي : انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما صر  
١٣٢٢ هـ الطبعة الاولى المجلد الثاني ص ٢٢٨

وقال بعض الفقهاء : القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لان الاجتهاد اهم من القياس - نفس المصدر ٢٢٩

ان صحيح القياس اذا قصت الشيء بالشيء ان يحكم له بحكمه - الرسالة للامام الشافعي  
٤٢ - وقال الصالح اديب في تفسير النصوص : اما القياس فهو استقراغ الوسع فيما لا نص فيه  
للاحاق بما فيه نص والتسوية بينهما في الحكم اذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة فلا اجتهاد  
اهم من القياس وهكذا كان كل قياس اجتهاداً ولا عكس - ١ - ٨١

(٤) تعريف الاجتهاد : يعرف صاحب لسان العرب الاجتهاد هكذا : الاجتهاد بزل للوقف الوسع  
والمجهود . وفي حديث معاذاً اجتهد رأى الاجتهاد بدل الوسع في طلب الامر وهو اقتناع  
من الجهد والطاق - والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طوبى القياس الى الكتاب  
والسنة ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب والسنة .

وقال الصالح اديب في تفسير النصوص : فلا اجتهاد في اصطلاح الاصوليين : هو بدل  
الفتية جمعه للوصول الى حكم شرس من دليل تفصيلي من الادلة التي يضعها الشارع للدلالة  
على الاحكام ١ - ٤٨ انظر المظهر التفصيل في نفس المصدر ١ ص ٨١ وما يليه  
ويقول ابن خرم في تعريف الاجتهاد : والاجتهاد هو طلب حكم الله من القرآن والسنة  
فقط . ابطال القياس ٢٢ -

(٨) راجع المصدر رقم ٦ (المباب الاول)

(٩) انظر الرسالة للامام الشافعي صفحات ٦٦ - ٦٩ -

(١٠) وقال الحصاص في احكام القرآن : لان احكام الشرع في الاصل على انحاء منها ما لا  
يجوز الخلاف فيه وهو الذي دلت العقول على مشهوره في كل حال او على ايجابه في كل حال  
فاما ما جاز ان يكون تارة واجباً وتارة محظوراً وتارة مباحاً فان الاختلاف في ذلك ساجح يجوز  
وروده العبادة به ٢ - ٢٢ - ايضاً نفس المصدر ٢ - ٩٠ - ٧١

انظر ايضاً اصول الجصاص ١١٩/١

(الباب الثاني)

(١) انظر مجمع مومع الحوالة رقم ٩ (باب الاول)

(٢) انظر الحوالة <sup>المصر</sup> رقم ٤ (باب الاول)

البخارى كتاب الزكاة باب وجوب الزكات اعتصام بلفظ باب الاقتداء بسنن رسول صلى الله عليه وسلم .

(٣) البخارى كتاب الايمان باب فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة — الخ

البخارى كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة

البخارى كتاب الصلوة باب فضل استقبال القبلة — الخ

البخارى كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم باب

قول الله وامرهم شورى بينهم .

مسلم كتاب الايمان باب الامر بقتال الناس حتى يتولوا لا اله الا الله .

ابوداؤد كتاب الزكاة اول كتاب الزكاة

ابوداؤد كتاب الجهاد باب على ما يقاتل المشركون

ترمذى كتاب الايمان باب ما جاء امرت ان اقاتل الناس حتى يتولوا لا اله الا الله

نسائي كتاب الزكاة باب مانع الزكاة

نسائي كتاب الايمان باب على ما يقاتل الناس

نسائي كتاب الجهاد باب وجوب الجهاد .

ابن ماجه مقدمه باب فى الايمان

ابن ماجه كتاب الفتن باب الكف عن من قال لا اله الا الله .

الداريمى كتاب السير باب فى القتال على قول النبى صلى الله عليه وسلم امرت ان

اقتل الناس الخ

٢ : ٢١٢ - ٢٢٥ - ٢٢٢ - ٢٢٩ - ٢٢٥ - ٢٨٢ - ٥٠٢ - ٥٢٤  
٥ : ٢٢٩ -

- (٢) كتاب الخراج لابن يوسف -  
(٥) نفس المصدر قرآن الحشر ٥٩ : ٤  
(٩) نفس المصدر قرآن الحشر ٥٩ : ٤  
(٤) نفس المصدر  
(٨) احكام القرآن للجصاص ١ ٢٣٢ وقال : بان المجامع في آخر الليل اذا صاف فوافه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنباً ثم حكم مع ذلك بمصحة صومه . آيت قرآن البقرة ٢ : ١٤٨ -  
(٩) قرآن ٢٩ : ١٥ نفس المصدر  
(١٠) بو ط ا امام مالك حدود -  
(١١) مسلم كتاب الحدود باب حد الزنا -  
المبخاري كتاب الحدود باب رجم المحملن اذا احصت -  
(١٢) نفس المصدر حوالة رقم ١١ نفس الباب  
(١٣) احكام القرآن ٢ ٩٠ وما يليه  
النساء : ٤ : ١١  
(١٥) احكام القرآن ٢ ٩٠ وما يليه قرآن البقرة ٢ : ٢٢٨ -  
(١٩) البقرة ٢ : ٢٨٢ -  
(١٤) البقرة ٢ : ٢٨٣ -  
انظر احكام القرآن ٢ ٢٢ -  
(١٨) احكام القرآن ٢ ٢٢ -

(الباب الثالث)

- (١) هو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام ابن ابي الخديك العلاف احد كبار  
المتزلة وقيل له النظام لانه كان ينظم الخوزمي في سوق البصرة وهو احد الملاحدة

الخبثاء الذين تسترو بالاعتزال خوفاً من سيف الشرع \* (فتحه اهل العراق وحدثهم للعلامة  
محمد زاهد الكوثري مكتب المطبوعات الاسلامية ١٩٤٠ - انظر فيه التفصيل ايضاً .  
راجع احكام القرآن صفحات ٢٢ - ١٠٢ - ١٠٤ -

(٢)

وقال السرخسي في اصوله : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والملاحين والماضين  
من ائمة الدين رضوان الله عليهم محمد جواز القياس بالرأى على الاصول التي تثبت احكامها بالنص  
لتعمدية حكم النص الى الفروع جاز مستقيم يمدان الله به . وهو مدرك من مدارك احكام الشرع  
ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء وعلى قول اصحاب الظواهر هو غير صالح لتعمدية حكم  
النص به الى ما لا نص فيه والمطل بانك اصلاً في احكام الشرع . (٢٤٦) واول من احدث هذا  
التقول ابراهيم النخعي . وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بشعورهم الى خلاف ما  
وصفهم الله به . فخلق به ربة الاسلام من عنقه *عقله* (٢٠ - ١١٨) وكان ذلك منه اما  
للقصد الى اسناد طريق المسلمين عليهم او للجهل منه بفقهاء الشيعة (٢٤٦) ثم تبعه على هذا  
التقول بعض المتكلمين ببغداد ولكن تحوز عن الطعن في السلف فواراً من الشيعة التي نحققها  
النظام . فذكر طريقاً آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهلة وهو انه قال : ما  
جوز بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وانما كان على وجه الصلح والتوسط بين  
الخصوم وذكر المسائل لتتريب ما قصده من الصلح الى الافهام . . .

للتقو

ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الاصبغاني فابالك العمل بالقياس من  
غير ان <sup>يقص</sup> على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ولكنه اخذ طرفاً من كل كلام ولم يشتغل  
بالتأمل فيه يتبين له وجه ضلاله .

قال : القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في احكام الشرع - وتابعه على ذلك  
اصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل وروى بعضهم هذا المذهب عن قتاده وسرو  
و ابن سيرين وهو افتراء عليهم . فقد كانوا جمل من ان ينسب اليهم القصد الى مخالفة  
رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فيما هو طريق احكام الشرع بعدما ثبتت نقله ضمن ٢  
١١٩ نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر ومصدر رقم هذا الباب . قرآن الفرقان ٢٥ : ٢٢ -

(٢) قرآن البقرة ٢ : ٢٣٣ -

٢٣٣ : ٢	المائدة البقرة	(٥) قرآن
"	"	" (٦)
٢٣٢ : ٢	البقرة	" (٧)
٢٣١ : ٢	"	" (٨)
٣٩ : ٣٣	الاحزاب	" (٩)
٢٢٩ : ٢	البقرة	" (١٠)
٢٢٠ : ٢	"	" (١١)
١٥٩ : ٣	آل عمران	" (١٢)
٣٢ : ٣٠	احمد بن حنبل	(١٣)
٣٣٣ : ٣		
١٢ : ٦		

٢٣٣ ، ١٨٨ ، ١٠٥ : ٣

بخارى كتاب التفسير باب قول الله وامرهم شورى بينهم

كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم

وامرهم شورى بينهم -

ويقول السرخسي في اصوله :

(١٣) ولا معنى لقول من يقول انه لم يامرهم في الاحكام لطوب طوسهم  
وهذا لفق لأن فيما كان الوحي فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم وفيما كان  
يستشيرهم الحال لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم او لا يعمل فان كان لا يعمل  
برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس في هذه الاستشارة تضييع النفس ولكنها من نوع  
الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال . وان كان يستشيرهم  
ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيته يكون اقوى من رأيهم وانما جاز له العمل برأيهم  
فيما لا من فيه فجاوز ذلك برأيه اولى - ( ٢ ، ٩٣ )

(١٥) احمد بن حنبل ١ : ١١٤

١٣٦ : ٣

ويقول السرخسي في اصوله :

" الا ترى انه لما اراد الخليل يوم بدر دون الماء قال له الحباب بن المظفر رضي الله عنه : ان كان عن وحي فسمعاً وطاعة وان كان عن رأي فاني ارى الصواب ان تنزل على الماء وتتخذ الحياض، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل عليه الماء ( ٢ ، ٩١ )

(١٦) - ويقول السرخسي في اصوله : ولما اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر

شار المدينة ليصرفوا قام سعد بن معاذ و سعد بن عباد رضي الله عنهما و قال : ان كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة وان كان عن رأي فلا تعطيمهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يظعمون في شار المدينة الا بشري او بقري فاذا امرنا الله تعالى بالدين تعطيمهم الدية لا تعطيمهم الا السيف وقال عليه السلام : امر رأيت العرب قد رمتم من قوس واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا اهتم اهتم وذاك \* ثم قال للذين جاءوا للصلح : اذهبوا فلا تعطيمكم الا السيف ( ٢ ، ٩٢ )

السرخسي (٢) ٩١ -

احمد بن حنبل ١ : ٨٣

(١٤) وقال السرخسي في اصوله : الا ترى انك <sup>عليه</sup> ~~الكلية~~ قال لرسول الله صلى

الله عليه وسلم : اكل سبعتني في امر افاكون فيه كالكفة المحمات ام الشاهد يرى مالا يرى الفائب ؟ فقال : بل الشاهد يرى الفائب \* فهذا تبين انه عرت بان ذلك الامر منه لم يكن الياً ورأى اظهاره لصاحبه في الدين بمحضر من المشركين عزيمة فتسك به ( ٢ ، ١٢٤ ) احمد بن حنبل ١ : ٨٣ -

(١٨) قرآن النساء ٣ : ٣

(١٨) \* \* \* ٣ : ٣

(١٩) وجاء ابو بكر في اجابته القرآن بمثال آخر : ( قل اصلاح لهم خير ) وفيه الدلالة على جواز

الاجتهاد في تلك الحكيم الجواد لان اصلاح الذي تضمنته الآية انما يعلم من طريق

الاجتهاد وغالب الظن ويدل على ان لولي اليتيم ان يشتري من ماله لنفسه اذا كان خيراً

للمتهم وذلك بان ما يأخذه المتهم اكثر قيمة مما يخرج عن ملكه وهو قول ابي حنيفة ويبيع ايضاً  
من مال نفسه للمتهم لان ذلك من الاصلاح له ١ - ٣٣٠ - ٣٣١ -

انظر نفس المصدر ٢ - ٣٣ - ٣٢ - ٣٥٨ - الى ٢٦٢ - ٤٣ - ٨٢ -

قرآن النساء ٢ : ٦

(٢٠) " " ٢ : ١٦

(٢١) " " ٢ : ٣٢

(٢٢) " " ٢ : ١٢٨

" " ٢ : ١١٢

(٢٣) ويقول ابو بكر في احكام القرآن : ومن جهة الفوار لما اتفقوا في جزاء الصيد انه محله

الحرم ٣٤٣ (هدياً بالغ الكمية) وذلك جزاء الصيد ٢٨٢ و ٢ - ٥٤٢ - ٥٤٣

ويقول الشافعي في الرسالة : وقال الله عزوجل : لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله :

هدياً بالغ الكمية فامرهم بالمثل وجعل المثل الى عدلين يحكمان فيه ٦٨ -

قرآن المائدة ٥ : ٩٥

(٢٤) " البقرة ٢ : ١٩٢

(٢٥) " الاسراء ١٤ : ٢٦

(٢٦) " الفرقان ٢٥ : ٦٤

(٢٧) " النور ٢٢ : ٥٥

(٢٨) راجع حوالته رقم ٣١ هذا الباب

قرآن النساء ٢ : ٥٩

(٢٩) وقال السرخسي : والاستنباط ليس الا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى ٢ - ١٢٨

ايضاً احكام القرآن ٢ - ٦٢ - ٢٥٨ -

قرآن النساء ٢ : ٥٩

" " ٢ : ٨٣

(٣٠) وقال السرخسي في اصوله : وقيل العواد ماولى الامر امرام السرايا وقيل العواد العلماء

وهو الاظهر فان امرام للتصويها السرايا انما يستعملون بالرأى اذا كانوا علماء واستنباط لفظ



المعنى من الضموم بالرأى اما ان يكون مطلوباً لتعمدية حكمه الى نظائره وهو عين القياس

٢ - ١٢٨ انظر ايضاً مشكل الآثار (ابن جعفر اللحاوي دائرة المعارف دكن ١٣٣٣

١ - ٤٤ - ٢٤١ - ٤٧٧

واحكام القرآن ٢ ٢٥٨ - ٢٩٢

(٣١) وقال الجصاص في احكام القرآن : فان قيل : ليس هذا استنباطاً في احكام الحوادث

وانما هو في الامن والخوف من العدو ولقوله تعالى (واذ جاءهم امر من الامن او الخوف اذا

عراه ولو رده الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فانما ذلك

في شان الاربعين التي كان المنافقون يرجعون بها فامرهم الله بترك العمل بها ورد ذلك الى

الرسول والى الامراء حتى لا يقتوا في اعداء المسلمين ان كان شيئاً يوجب الخوف وان كان

شيئاً يوجب الامن لثلاثاً يأتوا فتركوا الاستعداد للجهاد والحذر من الكفار فيه دلالة في ذلك

على جواز الاستنباط في احكام الحوادث قيل له : قوله تعالى : واذا جاءهم امر من الامن

او الخوف) ليس مقصور على امر العدو لان الامن والخوف قد يكونان شيئاً يتمددون به من

احكام الشرع فيما يباح ويحظر وما يجوز وما لا يجوز وذلك كل من الامن والخوف فاذا ليس في

ذكره الامن والخوف دلالة على وجوب الاقتصار به على ما يتفق من الاراجيف بالامن والخوف في

امر العدو بل جاز ان يكون عاماً في الجميع وحظره على العاصي ان يقول في شيء من

حوادث الاحكام ما فيه خطر او واحة او ايجاب او غير ذلك والزمهم رده الى الرسول والى اولى

الامر منهم ليستنبطوا حكمه بالاستدلال عليه بنظائره من المنصوص

وايضاً فلو سلمنا لك ان نزول الآية مقصور على الامن والخوف من العدو لكانت دلالة قائمة

على ما ذكرنا لانه اذا جاز استنباط تدبير الجهاد ومكاييد العدو بأخذ الحذر تارة والاقدم

في حال والاحجام في حال اخرى وكان جميع ذلك مما تعهدنا الله به ووكال الامر فيه الى

آراء اولى الامر واجتهادهم فقد ثبت وجوب الاجتهاد في احكام الحوادث من تدبير

الحدوب ومكاييد العدو وقتال الكفار فلا فرق بينه وبين الاجتهاد والاستدلال على النظائر من

سائر الحوادث من الصادات و فروع الشهادة اذا كان جميع ذلك من احكام الله تعالى و

يكون الناتج من الاجتهاد في مثله كمن اباح الاستنباط في البيوع خاصة ومنعة في المناكحات

واباحة في الصلاة ومنعه في المناسك وهذا حلف من القول ٢ ٢٥٨ - ٢٩٢

قرآن النساء ٢ : ٨٣

(٣٢) بخزري كتاب الاعتصام باب التوجه الحاكم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ احمد بن حنبل

١٨٤ : ٢

٢٠٥ : ٢

مسلم كتاب الاقضية باب بيان اجر الحاكم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ

ابو داود اقضية

سائق احكام باب الاصابة في الحكم

" قضاة باب اذا قضى القاضى

ابن ماجه احكام باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق

احمد بن حنبل ٢ : ١٩٨ - ٢٠٢

(٣٣) قرآن الممتحنة ٦٠ : ١٠

(٣٢) وقال الجصاص في فروعها احكام القرآن في ضمن تفسير هذه الآية : " ونزلنا عليك الكتاب

تبياناً لكل شئ " بمعنى به والله اعلم تبيان كل شئ من امور الدين بالنص والدلالة فما

من حادثة كلفه فقد لا بد تيقن الا ولاء فيلها حكم قد بينه في الكتاب نصاً او دليلاً فما بينه النبي

صلى الله عليه وسلم فانما صدر عن الكتاب بما روى تعالى : وما اتاكم الرسول فخذوه

وما نهاكم عنه فانتهوا " وقوله تعالى : " وانك لتعبدى الى صراط مستقيم صراط الله "

وتوله : " من يطع الرسول فقد اطاع الله " فما بينه الرسول فهو عن الله عز وجل وهو من

تبيان الكتاب له لا هو الله ايماناً بطاعته واتباع امره وما حصل عليه الاجماع فصدره ايضاً

عن الكتاب لان الكتاب قد دل على صحة حجة الاجماع وانهم لا يجتمعون على ضلال . وما

اوجه القياس واجتهاد الرأي وسائر شوزر الاستدلال من الاستحسان وتبول خبر الواحد

جميع ذلك من تبيان الكتاب لانه قد دل على ذلك اجمع فما من حكم من احكام الدين الا وفي

الكتاب تبيانه من الوجوه التي ذكرنا وهذه الآية دالة على صحة القول بالقياس وذلك لانا

اذا لم نجد للحادثة حكماً منصوصاً في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجماع وقد اخبر الله

تعالى ان في الكتاب تبيان كل شئ من امور الدين ثبت ان طريقة النظر والاستدلال بالقها

على حكمه اذ لم يبق هناك وجه يوصل الى حكمها من غير هذه الجهة ومن قال ينص على

او بالاستدلال فانما خالف في العبارة وهو موافق في المعنى ولا يفتك من استعمال اجتهاد  
الرأى والنظر والقياس من حيث لا يشمر : ٣ - ١٩٠ - ١٨٩ -

(٣٥) نفس المصدر -

المائدة ٥ : ٣

(٣٦) نفس المصدر -

الانعام ٩ : ٣٨

(٣٧) وقال السرخسي في اصوله :

واصبح الاقويك عندنا انه عليه السلام فيها كان يمثل به من الحوادث التي ليس فيها وحى  
منزل كان ينتظر الوحي الى ان تضي مدة الانتظار ثم كان يحل بالرأى والاجتهاد ويدين  
الحكم به فاذا اقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم ( ٢ / - ١١ )

النحل ١٩ : ٢٢

(٣٨) راجع حوالته <sup>المصدر</sup> وتم ٣٢ هذا الباب .

اصول السرخسي ٢ - ١٢٥

(٣٩) وقال السرخسي في اصوله : فمن دلائل الكتاب قوله تعالى : فاعتبروا يا اولي الابصار \*

حكى من ثعلب قال : الاعتبار في اللغة هو : رد الشيء الى نظيره ومنه يعنى الاصل  
الذي يرد اليه العتبات عبرة ( ٢ - ١٢٥ )

الحشر ٥٩ : ٢

اصول السرخسي ٢ - ١٢٥

(٤٠) الاحزاب ٢٣ : ٢٦

الحشر ٥٩ : ٢

الحشر ٥٩ : ٢

(٤١) وقال السرخسي في اصوله : فان قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكر فيها اخبر الله تعالى

بما صنعته بالقرون الماضية قلنا : هذا مثله ولكنه غير ما يور به لعينه بل ليعتبر حاله  
بحالهم فيزجروا فغفرو عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب اذا المقصود من الاعتبار

هو ان يتعلم بالصبر \* ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره \*\*\*

..... والرجل يقول : اعتبر هذا الثوب بهذا الثوب اي اللوحة <sup>سوية</sup> به في التقدير وهذا هو حد القياس . فظهر انه ما تور به بهذا النص ( ٢ - ١٢٥ )

(٢٢) انظر الشامل مجلس علي كراچي ٤ - ص ٢٣٨

المكبوب ٢٦ : ٥١

(٢٣) ويقول السرخسي في اصوله : وزجه آخر انه عليه السلام يشارر اصحابه في امور الحرب نارة وفي احكام الشرع نارة الا ترى انه ..... شاررهم في مقاراة الاسارى يوم بدر حتى اشار ابو بكر عليه بالشداد واشار عمر رضي الله عنه بالمقتل فاستحسن ما اشار به كل واحد منهما برأيه حتى شبه ابا بكر في ذلك بما رواه ..... وشبهه عمر بنوح ( ٢ - ١٣١ )

ابراهيم ١٣ : ٣٦ احمد بن حنبل ٣ : ٢٤٣

مسلم - كتاب الجهاد باب الامداد بالملائكة في غزوة بدر .

نوح ٤١ : ٢٩

ايضاً مشكل الآثار للطحاوي ٢ - ٢٩١ - ٢٩٢

(٢٤) ويقول السرخسي في اصوله : فان قيل : ففي ذلك نزل قوله : لولا كتاب من الله سبق

لمسكم فيما اخذتم ( الآية ) ولو كان مستحسناً لما نزلوا عليه . قلنا : المتأب ما كان في

المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله : لمسكم فيما اخذتم ثم هذا انما يلزم من يقول ان كل

مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ولكن نقول اعمال الرأى والمشورة مستحسن ثم المجتهد

قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه الحادثة فقد شاررهما رسول الله واجتهد كل واحد

منهم رأية ثم اصاب احد هما دون الآخر وبهذا بين ان قوله " وشاررهم في الامر " ليس

في الحرب خاصة ولكن يتناول كل ما يختص فيه اعمال الرأى . ( ٢ - ١٣١ )

انظر ايضاً الاحكام للآبدي ٢ .. ٢٣٩ - ٢٥٤ والرسالة للامام الشافعي باب الاجتهاد

والاستحسان .

الانفال ٨ : ٩٨

احمد بن حنبل ٣ : ٢٢٣

(٢٥) ويقول السرخسي في اصوله :

وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم في اوقات الصلوات ليؤثروها بالجماعة ثم لما جاء عهد الله  
 بن زيد ومن الله وذكر ما رأى في المنام من امر الاذان فاخذ به وقال : اللهم اعلني بهلال  
 ومعلوم انه اخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي الا ترى انه لما أتى هو واخبره انه  
 رأى مثل ذلك قال : الله اكبر هذا ائمت \* ( ٢ - ٩٢ - ٩٣ )

ترمذى كتاب الصلاة باب ما جاء في بدء الاذان

مسلم كتاب الصلاة باب في بدء الاذان -

البخارى — كتاب الاذان

ابوداؤد كتاب الصلوة باب في بدء الاذان وباب كيف الاذان

ابن ماجه كتاب الاذان باب بدء الاذان

نسائي كتاب الاذان ببدء الاذان

(٢٩) البخارى كتاب المغازى | صلعم من الاحزاب ومخرج الى نبي قريظة ومحاصرته اياهم \*  
 باب مرجع النبي

كتاب الجهاد باب جواز قتال من نقض المسجد وجواز انزال اهل الحصن على حكم حاكم

عدل اهل للحكم \*

البخارى كتاب الجهاد باب اذا نزل العدو على حكم رجل \*

البخارى كتاب المغازى باب مرجع النبي صلعم من الاحزاب ومخرج الى نبي قريظة ومحاصرته

اياهم \*

(٣٤) البخارى كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع اهل الحرب

مسلم جهاد الشروط باب صلح الحديبية في الحديبية -

البخارى كتاب الصلح باب كيف يكتب هذا ما صلح فلان بن فلان -

البخارى كتاب المغازى باب غزوة الحديبية \*

نفس المصدر -

(٣٨) دارم سير صلح النبي صلعم يوم الحديبية \*

ابوداؤد كتاب الجهاد باب في صلح العدو - نفس المصدر

نفس المصدر

نفس المصدر -

(٢٩) احمد بن حنبل ١ : ٢٠٢

البخارى كتاب الجهاد باب من تأمر في الحروب من غير امره اذا خاف العدو .

كتاب المغازى باب غزوة موتة من ارض الشام

صحیح البخارى تعليق احمد على السهاتر نفورى بمبئي ١٢٨٠ هـ -

(٥٠) نفس المصدر -

(٥١) الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجو المسقلاني المجلد الرابع ص ٩ رقم (٢٣٨٩)

البخارى كتاب المغازى باب غزوة خيبر (٦٣)

البخارى كتاب الادب باب ما يجوز من الشعر والوجز والحداء (٩٠٤)

البخارى كتاب الدية باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له (٦٥)

مسلم كتاب الجهاد باب غزوة خيبر

ابو داود كتاب الجهاد باب في الموجل يموت بسلاحه

تسائى - كتاب الجهاد باب من قاتل في سبيل الله نارتد عليه سيفه فقتله .

احمد بن حنبل ٢ : ٢٤ - ٢٨

نفس المصدر

(٥٢) البخارى كتاب التيمم باب اذا لم يجد ماء ولا تراباً

البخارى كتاب التفسير باب وان كنتم مرضى او على سفر الخ -

ابو داود كتاب الطهارة باب التيمم -

(٥٣) ابو داود كتاب المغلف الطهارة باب التيمم تيمم -

نفس المصدر

(٥٤) التيسار ٢ : ٢٣

تفسير خازن آية متعلقة

نفس المصدر

(٥٥) والمصدر الآخر : اخبرنا عبد الرزاق قال : اخبرنا ابن جويج قال : اخبرني ابراهيم

بن عبد الرحمن الانصارى عن ابي امامة بن سهل حنيف وعبد الله بن عمرو بن العاص عن

عمرو بن العاص انه اصابته جنابة وهو امير الجيش فتوكل الفحل من اجل آية قال : ان

اغتمستت به صلى بمن معه عهده جيباً . فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه بما فعل وانباه بمحذر فأفترسكت مصنف لمحمد الرزاق مجلس على كراچي ١٩٤٠ ع ١ ص ٢٢٤ حديثه رقم ٨٤٨ -

البخاري التيمم باب اذا خاف الجنب على نفسه المرض او الموت الخ  
ابوداؤد كتاب الطهارة (باب التيمم) باب اذا خاف الجنب البرد ايتيمم  
تفصير المصنف -  
تفصير المصنف -

(٥٦) والمصدر الآخر: قال الجصاص في احكام القرآن: وقد قيل في امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالاحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد في قصة احلال النبي صلى الله عليه وسلم وقال في آخره قلت لمجاهد: اكانوا فرضوا الحج واورهم ان يهلوا وينتظرون ما يؤمرون به وقالوا اهلوا باحلال النبي صلى الله عليه وسلم وانتظروا ما يؤمرون به وكذلك قال كل واحد من علمي موسى: اهلكت باحلال النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك كان احوام النبي صلى الله عليه وسلم يديا ويدل عليه قوله: لو استقبلت من امرى ما استديرت ما سمت الهدى ولجعلتها عمرة فكانه خرج ينتظر ما يؤمر به ربه امر اصحابه (المجلد الاول ص ٢٩٦ - ٢٩٢) -

عائولان

- البخاري - كتاب المناسك، باب من اهل في زمن النبي صلعم كاحلال النبي صلعم -
- البخاري - كتاب المناسك (اول الحج) (ابواب العمرة) باب عمرة التتميم -
- مسلم كتاب الحج باب احلال النبي صلعم وحده \* و باب حجة النبي صلعم -
- ابن ماجه كتاب المناسك باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم -
- ابوداؤد كتاب المناسك باب صفة حجة النبي صلعم
- بخاري كتاب المناسك باب من اهل في زمن -
- مسلم كتاب الحج باب حجة النبي صلعم -
- ابن ماجه كتاب المناسك باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم -

ابوداؤد كتاب المناجك باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم -

( ٥٤ ) البخارى كتاب الصوم باب اذا غططه <sup>القطر</sup> ومضان ثم طلعت الشمس .

ابوداؤد كتاب الصوم باب القطر قبل غروب الشمس .

( ٥٨ ) ابوداؤد كتاب الصلاة باب الفتح على الامام فى الصلاة .

( ٥٩ ) ايضاً له نظار مشكل الآثار للدحاوى ٢ - ٢٠٤ - ٣٠٦

البخارى كتاب الصلاة باب اذا كلم ويوم يصلى فاشار يديه وا سجع .

ايضاً بخارى كتاب الاحكام باب الامام يأتى قوماً فيصلح بينهم .

البخارى الامامة باب من دخل ليوم الناس فى الامام الاول .

ابوداؤد كتاب الصلاة باب التصديق فى الصلاة .

مسلم كتاب الصلاة باب تسبيح الوجع وتسبيح العروة اذا <sup>بمعهما</sup> شئ فى الصلاة .

تسبيح كتاب الاحتجاج باب التسبيح فى الصلاة .

نقص المصدر -

( ٩٠ ) وقال النجصاص فى مختصره لاختلاف الفقهاء للطحاوى :

قال اصحابنا : لا يؤكل السمك الدلانى ويؤكل ما سواه من السمك ولا يؤكل شئ من حيو

البحر الا السمك ( ١ - ٤٦ )

قال ابو جعفر : روى اسماعيل بن امية عن ابي الزمرو عن جابر قال : قال رسول الله صلى

الله عليه وسلم : مالقى البحر او جزرته فاكلوا واما ما دلفاً فلا تأكلوه <sup>كله</sup> بعد ١ - ٤٩

وايضاً فى مختصر الطحاوى قيل : " والسمك ذكى على اى حال وجد وبأى حال مات غير

ما طفى منه على الماء فانه لا يؤكل ( ١ - ٩٦ )

ابوداؤد كتاب الاطعمة باب فى اكل الطافى من السمك -

البخارى كتاب الذبائح والصيد - باب قول الله تعالى : احل لكم صيد البحر -

مسلم كتاب الصيد والذبائح - باب اباحة بيتة البحر -

( ٩١ ) انظر التلخيص فى احكام القرآن المجلد الاول ٩٠ - ٩٢ -

مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب تحويل القبلة من القدس الى الكعبة .

البخارى كتاب الصلاة بالتوجه نحو القبلة -



## تشم المصدر -

(٩٢) البخارى كتاب الاذان باب اذا ركع دون الصف .

ابوداؤد كتاب الصلاة باب الرجل يركع دون الصف -

نسائي كتاب الامامة الركوع دون الصف - احمد بن حنبل ٥ : ٣٩ - ٢٥ - ٢٦ - ٥

(٩٣) وقال السرخسي في اصوله : وقد كان الحكم للمسيون ان يبدأ بتضام ما سبق به ثم يتألف

الامام حتى جاء معاذ يوماً وقد سبته رسول الله يبعث الصلاة فتابعه فيما بقى ثم قضى

ما فاتة فقال له رسول الله : ما مطلقك على ما صنعت . قال : وجدتك على شئ فكونت

ان اختلفك عليه . فقال : سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها " وكان هذا منه عملاً

بالرأى في وضع النص ثم استصوبه رسول الله في ذلك ( ٢ - ١٣٥ )

احمد بن حنبل ٥ : ٢٢٦ -

ابوداؤد كتاب الصلاة كيف الاذان ٤٣ -

(٩٤) تشم المصدر -

(٩٥) ابوداؤد كتاب الصلاة - باب كيف الاذان ٤٢ - ٤٣

ابن ماجه كتاب الاذان بلفظ باب السنة في الاذان -

نسائي كتاب الاذان -

(٩٦) ابن ماجه كتاب للطهارة باب اجتناب الاستنجاء بالماء .

البخارى كتاب الوضوء باب الاستنجاء بالماء

مسلم كتاب الطهارة باب الاستنجاء بالماء من التبرؤ -

نسائي كتاب الطهارة باب الاستنجاء بالماء

آية التوبه كراهي بمعنى ٩ : ١٠٨ -

(٩٧) ابوداؤد كتاب القضاء باب اجتهاد الرأى في القضاء -

احمد بن حنبل ٥ : ٢٣٦ - ٢٢٢ -

احمد بن حنبل ٥ : ٢٣٦ - ٢٢٢ -

ابوداؤد كتاب القضاء باب اجتهاد الرأى في القضاء .

مسلم حديثه حنفيه -

(٦٨) البخارى - اهتمام - باب اجر الحاكم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ -

نسائي قضاء باب اذا قضى القاضى -

مسلم اتفهيه باب بيان اجر الحاكم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ -

نسائي احكام آداب القضاة باب الاصابة فى الحكم -

احمد بن حنبل ٢ - ١٩٨ - ٢٠٢ - ٢٠٥ ابن ماجه احكام الحاكم يجتهد فيصيب الحق

ابوداؤد كتاب القضاء باب فى القاضى يخطئ -

احمد بن حنبل ٢ : ١٨٤ - ٢ : ٢٠٥

(٦٩) البخارى الامامة باب اذا استروا فى القرأة فليؤمهم اكبرهم

ابوداؤد كتاب الصلاة باب من احق بالامامة -

ابن ماجه كتاب الاذان باب من احق بالامامة -

مسلم كتاب الصلاة باب من احق بالامامة -

احمد بن حنبل ٣ : ٢٨ - ٥١ (راوى ابى سعيد الخدرى) ٨٢

٣ : ١٩٣ (انس بن مالك)

٣ : ٢٤٥ (عمر بن سلمة)

٣ : ١١٨ (راوى ابو مسعود الانصارى) ١٢١

٥ : ٤١ (عمر بن سلمة)

٥ : ٢٤٢ (ابو مسعود الانصارى)

ترمذى كتاب الصلاة باب من احق بالامامة -

نسائي كتاب الامامة باب من احق بالامامة -

(٤٠) نسائي كتاب الصلاة (الافتتاح) باب اتمام المصلى على ما ذكر اذا شك

نفس المصدر باب الشجوى

مسلم كتاب الصلاة باب السجود فى الصلاة والسجود له -

احمد بن حنبل ١ : ١٩٠

١ : ١٩٣

١ : ٢٢٩

٢٥٥ : ١

٤٢ : ٣

٨٣ : ٣

٨٣ : ٣

٨٤ : ٣

(٤١) ما وجدته -

(٤٢) احمد بن حنبل ٢١٤ : ٣

نسائي كتاب الاذان باب اتخاذ المؤذن الذي لا يأخذ على اذانه اجراً -

ابو داود كتاب الصلاة باب اخذ الاجر على التالين -

ترمذي كتاب الصلاة باب ما جاء في كراهية ان يأخذ المؤذن على الاذان اجراً -

(٤٣) ابو داود كتاب العلم باب فضل نشر العلم -

البيهقي كتاب العلم باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رب مبلغ ادى من سامع -

(٤٤) ابو داود كتاب الطب باب الرجل يتداوى -

ابن ماجه كتاب الطب باب ما انزل الله داءً انزل له شفاء - باب الشفا في ثلاث -

مسلم كتاب السلام باب لكل داء دواء واستحب التداوى

ترمذي ابواب الطب باب ما جاء في الدواء والحث عليه -

احمد بن حنبل ٣٤١ : ٥

١٥٦ : ٣

٢٤٨ : ٣

(٤٩) وقال السرخسي في اصوله : وقال : ان الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مهاضمة اهله

فتكلم له : يقضى احدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك قال : ارأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل

هلك كان يأثم به قالوا نعم : قال : فكذلك يؤجر اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق

الرأى والاجتهاد - (٢ - ٩٣)

احمد بن حنبل ١٥٢ : ٥

١٩٤ : ٥

نفس المصدر -

( ٤٤ ) لم اجد

( ٤٨ ) احمد بن حنبل ١ : ٢١٢

٢٢٣ : ١

٢٢٤ : ١

٢٣٠ : ١

٢٥٨ : ١

٢٤٩ : ١

٣٢٥ : ١

٣٦٢ : ١

٤٢٩ : ٦

ابو داود كتاب المناسك باب الرجل يحج عن غيره -

البخارى كتاب المناسك باب الحج والنذر عن الميت والرجل يحج عن المرأة

باب الحج عن لا يستطیع الثبوت على الراحلة -

( ٤٩ ) احمد بن حنبل ١ : ٢١٢

للبخارى - كتاب المناسك - باب الحج عن لا يستطیع الثبوت على الراحلة

باب حج المرأة عن الرجل -

ابو داود كتاب المناسك باب الرجل يحج عن غيره -

نسائي - كتاب المناسك الحج باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك على الرجل -

مسلم كتاب الحج باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحو هكدهما او للموت ٣٤٩ -

( ٨٠ ) احمد بن حنبل ١ : ٢٣٠ - ٣٢٥

نسائي - كتاب المناسك الحج - باب الحج عن الميت الذي نذر ان يحج -

( ٨١ ) مؤطا -

البخارى - كتاب الصوم باب متى يقضى قضاء رمضان وقال ابن عباس لا بأس ان يفارق

لقول الله فعدة من ايام اخر -

تهد الاطوار شرح منتقى الاخبار للشوكاني بهويال ١٢٦٤ هـ

جزوايج كتاب الصوم باب قضاء رمضان متتابعاً ومتفرقاً وتأخيره الى شعبان -

دارقطني كتاب الصوم باب ما جاء في قضاء رمضان -

حديثه دارقطني :- عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : قضاء رمضان ان

شاهدت في يوم واحد فان شاءت اياه \* قال البخاري : قال ابن عباس لا بأس ان يفرق لقول الله تعالى

فعدة من ايام اخر وعن عائشة قالت نزلت فعدة من ايام اخر متتابعات فسقطت متتابعات عرواه

الدارقطني وقال اسناد صحيح \*

انظر قسطلاني - ارشاد الساري - كانون ١٢٨٢ جلد ٣ - ٣١٢ -

(٨٢) البخاري كتاب الطلاق باب اذا عرضت على الولد -

مسلم كتاب اللعان -

ابو داود كتاب الطلاق باب اذا ترك في الولد -

احمد بن حنبل ٢ : ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٩

٢ : ٢٤٩ - ٢٥٩

نسائي كتاب الطلاق باب اذا عرضت بامرأة وسكت في ولده واراد الا نكاحه -

ابن ماجه - كتاب النكاح - باب الرجل يشرك في ولده -

(٨٣) ابو داود - كتاب الصوم - باب القبلة للصائم -

سنن داودي - كتاب الصوم باب الوضوء في القبلة للصائم -

(٨٤) انظر التفصيل في مشكل الآثار المجلد الاول ١٢٢ - ١٣٠ -

جامع ترمذي ( ابواب العلم ) باب ما جاء في ذهاب العلم -

انظر كتاب العلم - سنن داودي <sup>مشكوة</sup> - باب في ذهاب العلم -

(٨٥) لم اجد -

(٨٤) مسلم - كتاب الحيض - باب جواز غسل الحائض رأس زوجها -

ابو داود - طهارة - باب الحائض تناول من المسجد -

ترمذي - طهارة - باب ما جاء في الحائض تتناول الشيء من المسجد -

نسائي طهارة - باب يسقط الحائض الخمر في المسجد -

نسائي حينئذ باب يحد الحائض الخمرة في المسجد -  
 دارمي - وضوء - باب الحائض تيمس الخمرة -  
 احمد بن حنبل ٢ : ٤٠

( ٨٨ ) انظر التفصيل في امانى الاخبار شرح معانى الآثار المجلد الاول صفحات ١٩ - ١٤ -

البخارى - كتاب الفسل - باب الجنب يخرج ويمشي في الموق -  
 مسلم كتاب الطهارة باب النجم - باب الدليل على ان المسلم لا يبخس -  
 مشكاة - كتاب الفسل - باب مخالطة لجنب وما يباح له -  
 ابوداود - كتاب الدعارة - باب في الجنب يضاف -  
 ابن ماجه - كتاب الطهارة - باب مساحة الجنب -

( ٨٩ ) احكام القرآن ٢ - ٢٥٨ - ٢٦٢ -

( ٩٠ ) عنه : آل عمران ( ٣ : ١٥٩ )

( ٩١ ) راجع احكام القرآن ٢ - ٢٦٢ - ٢٥٨

عنه النساء ٢ : ٥٩

عنه النساء ٢ : ٨٣

( ٩٢ ) عنه الحشر ٥٦ : ٢

( ٩٣ ) راجع المصدر عنه ٢٤ صفحة هذا الباب

( ٩٤ ) وقال المرخسى في اصول : وكذلك اختلفوا في العول وفي التشويك فقال كل واحد منهم

فيه بالرأى ما وبالرأى اعرضوا على قول عمرو بن لطف الله عنه في عدم التشويك حين قالوا :

هب ان ايماننا كأحجاراً حتى رجح عمر الى التشويك فعرفنا انهم كانوا مجمعين على جواز العول

بالرأى فيما لاتح فيه وكفى بما جمعهم حجة ( ٢ - ١٢٢ )

انظر ايضاً احكام القرآن ١ - ٨١ - ٨٢ باب ميراث الجد مع آراء المختلفة -

( ٩٥ ) راجع تفسير النصوص لمحمد صالح اديب المنكب الاسلامي طبعة الثانية ٤٢

انظر ايضاً التفصيل في احكام القرآن المجلد الاول ص ٣٢١ وما يليه

عنه كتاب الام المجلد السابع ص ٢٣٤ باب الخلعة والبرية -

قارن كتاب الام المجلد السابع ص ٢٣٤ باب الخلعة والبرية -

ايضاً بداية المجتهد ٢ - ٢٠١

ايضاً شرح سهر الكهوي لمحمد ابن احمد السرخسي حيدرآباد دكن المجلد الثاني طبعة  
الاولى باب من قال لامرأته انت طالق البتة \*

احمد بن حنبل ٢ : ٢٤٩

اصول السرخسي ٢ - ١٣٣ - داري - كتاب الفرائض باب الكلاله \*

(٩٦) انبار التفصيل في احكام القرآن المجلد الثالث ص ٢٢١ -

احمد بن حنبل ٢ : ٢٤٩

ابو حنبله -

(٩٤) وقال الرازي في مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي \* قال اصحابنا وما لك والثوري والاوزاعي

وابن شبرمة والشافعي لا يجوز بيعهم - وقال غيرهم: تجاح (١ - ٥٣)

نفس المصدر السيد الاول ٢٢ وما يليه -

ولذلك قال فقيه السرخسي في اصوله : والتول بالوأي عن طي رضى الله عنه مشهور فانه

قال : اجتمع رأي ورأي هو طي حرمة بيع امهات الاولاد ثم رأيت ان <sup>الرجل</sup> ~~لوتعنه~~ / ~~فكبح~~ (٢ - ١٣٣)

انبار شوكتي نيك الاوطار جلد ٥ - ٢٤٢ اصول السرخسي ٢ - ١٣٣ -

(٩٨) قارن كتاب الام ٩ - ٦٩ علق الاصابع

ففي كل اصبع قطعت من رجل عشر من الامل وسواء في ذلك الخنصر والابهام والوسطى انما

المثل على الاسماء \* وقال الشافعي : واصابع اليدين والرجلين سواء واصابع الصغير

والكبير الثاني والثالث سواء (٦ - ٩٦)

انظر ايضاً احكام القرآن ٢ - ٢٢

وقال السرخسي : لانه قال في الكلاله : اتول تولاً برأى فان يك صواباً فمن الله وان يك

خطأ فمن الشيطان \*

(٩٩) وقال السرخسي في اصوله : ثم هو جعل الامر شورى بعده بين ستة نادر - فاتفقوا بالوأي

على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عهد الرحمان بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على

طى ان يجعل بوأي ابن بكر هو فقال : للموسى بكتاب الله وسنة رسول الله \* ثم اجتهد

رأى وعرض على عثمان هذا و شرط ايضاً فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملاً بالوأي

لانه علم ان الناس قد زهد استحسنوا سيرة الصوفيين - فثبتين بهذا ان العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة (٢ - ١٣٢)

اتمام الموطأ

اتمام الموطأ - اصول المرخصي ٢ - ١٣٢ -

(١٠٠) راجع اصول المرخصي المجلد الاول ١٣٢ -

اتمام الموطأ - اصول المرخصي ٢ - ١٣٢ -

٢٢:٥٥ -

(١٠١) البخاري - كتاب الاحكام - كيف يباح للناس الامام -

المشغل احمد بن حنبل ١ : ٤٥ -

وقال الجصاص في احكام القرآن : وقد اختلف اهل العلم فيمن تؤخذ منهم الجزية من الكفار بعد اعتنائهم على جواز اقرار اليهود والنصارى بالجزية فقال اصحابنا : لا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وتقبل من اهل الكتاب من العرب ومن سائر كثر الصحاح الجزية وذكر ابن التميمي عن مالك انه تقبل من الجميع الجزية الا من مشركي العرب وقال مالك في

الزنج ونحوهم اذا سبوا يجهرون على الاسلام وروى عن مجاهد انه قال يقاتل اهل الكتاب على الجزية المشركين وتراهم الاوثان على الصلوة -

وقال الشافعي لا تقبل الجزية الا من اهل الكتاب عرباً كانوا او عجمياً ٣ - ٩٢ - ٩١ -

محافظة الصدقات على بني تغلب؛  
والجزية واجبة على جميع اهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من اهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ما خلا نصارى بني تغلب واهل نجران خاصة - ١٢٢ - كتاب الفرائض لابن يوسف

انظر أيضاً الجصاص - احكام القرآن ٣ - ٩٦ وما يليه -

قال ابو يوسف رحمه الله تعالى : فلما اشتهج السواد بارز سر رضى الله تعالى عنه الناس فيه قرأى عاشرهم ان يقسمه وكان بلال بن رباح من اشد هم في ذلك وكان رأى عبد الرحمن بن عوف ان يقسمه وكان رأى عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله تعالى عنهم وكان رأى عمر رضى الله تعالى عنه ان يتركه ولا يقسمه حتى قال عند الحاحهم عليه في قسمته تد وجدته حجة في تركه وان لا يقسمه قول الله تعالى : للفقراء المهاجرين الذين



أخرجوا من ديارهم وأوالهم يمشفون فضلاً من الله ورضوانا فعلا عليهم حتى بلغ الى قوله تعالى : والذين جاء من بعدهم \* قال : فكيف اقسه لكم وادع من يأتي بخير قسم فأجمع على تركه وجمع خواجه واقراءه في اهدي اهله ووضع الخواج على أوصيهم والجزئية على رؤسهم . ( كتاب الخواج ٣٥ - ٣٨ )

( ١٠٢ ) وقال أيضاً : والجزئية والجزاء واحد وهو اخذ المال منهم عقوبة وجزاء على اقامتهم على الكفر

ولم يذكر في الآية مقداراً معلوماً ومهما اخذ منهم على هذا الوجه فان رسم الجزئية يتناوله وقد وردت اخبار متواترة عن ائمة السلف في تضعيف الصدقة في اموالهم على ما يؤخذ من المسلمين وهو قول اهل العراق وابن حنيفة واصحابه والثوري وهو قول الشافعي ٣ - ٩٢

( ١٠٣ ) وقال السرخسي في اصوله : ثم محتاجهم بالرأى في الصائل لا تخفى على احد فانهم

تكلموا في مسألة الجدة مع الافوة - وشبهه بعضهم بواد يشعب منه نهر وبعضهم يشجوة تميم نمناً ٢ - ١٢٢ - انظر أيضاً كشف الاسرار شرح اصول يزيدوي ١ / ٢٢٢

كتاب الخواج لابن يوسف طاهره ١٢٥٢ هـ طبعة الثانية ٣٥ - ٢٨

كفر الاسرار شرح يزيدوي ١ / ٢٢٢

( ١٠٤ ) وقال السرخسي في اصوله : اعرف الامثال والاشياء وقص الامور عند ذلك ٢ - ١٢٢

كشف كفا الاسرار شرح يزيدوي ١ / ٢٢٢

( ١٠٥ ) وقال السرخسي في اصوله : وذكر ابن اسعد رضي الله عنه انه قال : لقد اتى علينا

زمان لسنا نعد نسأل ولسنا هنالك ( الحديث ) فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العطل بالرأى

في احكام الشرع ٢ - ١٢٢

( ١٠٦ ) مصنف عهد الوزان ٦ - ٢٥٥

( ١٠٧ ) انظر التفصيل في السنن الكبرى للبيهقي المجلد العاشر ص ١١٦ - ١١٤ : وكذلك رأي

البيهقي في السنن \* من ابي العالية عن علي قال : القضاة ثلاثة فائتان في النار وواحد

في الجنة فاما اللذان في النار فرجل حار من الحق متعمداً ورجل اجتهد رأيه فأخطأ واما

الذي في الجنة فرجل اجتهد رأيه في الحق فاساب \* قال فقلت لابن العالية ما بال

هذا الذي اجتهد رأيه في الحق فأخطأ \* قال : لو شاء لم يجلس يقضى وهو لا يحسن

يقضى ( قال الشيخ رحمه الله عليه ) تفسير ابي العالية على من لم يحسن يقضى دليل

على ان الخبر ورد فمن اجتهد رايه وهو من غير اهل الاجتهاد (فان كان من اهل الاجتهاد  
فخطأ فيها يسوغ فيه الاجتهاد ووقع عنه خطاؤه ان شاء الله بحكم النبي صلى الله عليه  
وسلم في حديث عمر و بن العاص وابن هزيمة ورضي الله عنهم ذلك يرد و بالله التوفيق  
١٠ - ١١٤ -

ابوداؤد - كتاب القضاء - باب في المناقض يخطئ -

ابن ماجه - كتاب الاحكام - باب الحاكم يستشهد فيصحب الحد

لان مدار الاعمال بالفتيا كما روى عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم : انما الاعمال بالفتيا  
انظر ايضاً الاشياء والنظام لابن نجيم القاعدة الثانية \*

(١٠٨) نفس المصدر و شرح صحيح مسلم للنوري دلهي ١٢٢٩ المجلد اول ١٥٢ -

و مصنف عبد البراق ١٠ - ١١٤ - باب قتال الحروراء و باب ما جاء في الحرورية ص ١٢٩ -

وقال العمري في الكامل : و جاء في الحديث : ان علياً رضي الله عنه تلى بحضرته : قل  
هل تهتمكم بالاعتقالات - الذين خل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم

يحسبون صفحا ) قتال علي : اهل حروراء منهم - ٣ - ١٨٨ -

ايضاً انظر ابطال القياس ..... لابن كوزم ص ٤

(١٠٩) لم اجد -

(١١٠) انظر المصدر رقم ١٠٤ - هذا الباب -

(١١١) نفس المصدر -

(١١٢) انظر الاحكام في اصول الاحكام للامدي ٣ - ٢٢٩ - ٥٤ -

(١١٣) ابن ماجه - كتاب الظهارة - باب في المجرور يصيبه الجنابة فيخاف على نفسه ان اغتسل

سنن دارين - كتاب التيمم - باب المجرور تسمية الجنابة \*

مشكوة - باب التيمم - فصل ثاني -

ابو داؤد - كتاب الظهارة - باب المجرور يتيمم <sup>المجذور</sup>

(١١٤) انظر ايضاً اصول السنخسي ١ - ٣٣٩ - في احكام القرآن - وقال البصيصي (احكام القرآن

عن الشمس عن جابر ..... جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المقتولة على عاقلة

القائلة وشارك زوجها وولدها ..... وكانت تجملن فالتقت جنيناً فخانف عاقلة القائلة ان

يخضعم فقال : يا رسول الله لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استعمل فقال رسول الله صلى

الله عليه وسلم هذا صبح الجاهلية فقتل في الجنين غرة هجداً او امة - ٢ - ٢٤٢ راجع

احكام القرآن ٢ - ٢٤٢ ف ( دية الخطاء على العاقلة ) ( ٢ - ٢٤٢ )

ايضاً مصنف عبد الرزاق ١٠ - ٥٥ وما يليه -

دارين - كتاب الديات - باب في دية الجنين -

ترمذي - كتاب الديات - باب ما جاء في دية الجنين -

البخاري - كتاب الديات - باب جنين المرأة وان العقل على الوالد -

مسلم - كتاب الديات - باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطاء -

انظر التفصيل نيل الاوطار جلد ٩ - ص ٣٥٥ -

(١١٥) انظر مشكل الآثار للطحاوي ٣ - ٤٢ - ١٤١ -

(١١٦) صحيح الحج ٢٢ : ٤٨

(١١٧) صحيح البقرة ٢ : ٢٨٩

(١١٨) ابو داود - كتاب الطهارة - باب المجدور يتيم - اجازة التيمم لخوف الضرر باسئمال

الماء -

(١١٩) راجع كتاب الرسالة للامام الشافعي ٤٣ والسرخسي اصول ١ - ٣٣٩ يعني مصدر ١١٢ -

(١٢٠) ابطال القياس لابن حزم ٥٤ تحقيق سعيد الانفاني -

اصول السرخسي ٢ - ١٢٢ كتاب المستصفي ٢ - ٢٢٤ -

(١٢١) دارين - مقدمه - الفتيا وما فيه من الشدة -

ايضاً كنز العمال ٩ - ١٩ ( ١٢٢٢ ) ولكن العبارة هكذا : اجروكم على جرائم جهنم

اجروكم على الجد -

(١٢٢) كتاب المستصفي ٢ - ٢٢٣ -

قال الفزالي في المستصفي : وقول عمر : اقتض في الجد برأى - واقول فيه برأى وقضى

بارادته تلفة وقوله : من احب ان يقتحم جرائم جهنم فليقتل في الجد برأيه اي الرأى

المأري عن الحجة (ولكن هذا قول عمر لا على) اخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن ايوب عن نافع

قال : قال ابن عمر : اجروكم على جرائم جهنم اجروكم على الجد -

وكذلك روى سعيد عن النبي <sup>صلى</sup> : اجزأكم على قسم الجد اجزأكم على النار .  
مصنف عبدالرزاق ١٠ - ٢٦٢ -

وقيل في كنز العمال : عن علي قال : من سره ان يتقحم جوائمه جهنم فليقتل بين الجد والاخوة  
٩ - ١٤ ( ١٢٤٢ )

ايضاً - مجمع البحار الاتوار على متقى " من سره ان يتقحم جوائمه جهنم فليقتل في الجد اي  
يرون نفسه . . . لفظ تقم

اخبرنا عبدالرزاق عن معمر قال : اخبرني ايوب عن سعيد ابن جبهر عن رجل قال : سمعت  
علياً يقول : من سره ان يتقحم جوائمه جهنم فليقتل بين الجد والاخوة .

( ١٢٣ ) كتاب المستصفي للفرزالي مصر ١٣٢٢ المجلد الثاني طبعة الاول ٢٢٥ - ٢٢٤

وامول السرخسي ١ - ٢٠

ايضاً احكام القرآن ١ - ٢١٢ وما يليه

الطلاق ٦٥ : ٢

المهارة ٢ : ٢٢٢

( ١٢٤ ) كتاب المستصفي ٢ - ٢٢٤

و ايضاً احكام القرآن للجصاص ١ - ٨١ - ٨٢ - و ٣ - ٢٥٨

ايضاً آمدى الاحكام ٢ - ٥٦

داري - كتاب الفرائض قول ابن عباس في الجد

( ١٢٥ ) قال الامام احمد : حدثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن ابي اسحاق السهيمي عن امرأته :

انها دخلت على عائشة هي وام ولد زيد بن ارقم وامرأة اخرى فقالت لهما ام ولد زيد : اني

بعت من زيد غلاماً بثمانمائة نسيت حواشيتها بستمانمائة نقداً فقالت ابغضى زيداً انه قد

ابطل جهاده برسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب - بثمان شويتهو بثمن ما اشترته

( اعطهم المومنين ) ٣ - ١٦ - ٢١٥ - ٢١٦

ايضاً آمدى الاحكام ٢ - ٦٠

( ١٢٦ ) ترمذي - كتاب الطهارة - باب في المسح على الخطين ظاهرها - ايضاً سرخسي ٢ - ١٣٣

ابو داود - كتاب الطهارة باب كيف المسح -

(١٢٤) اصول السرخسي ٢ - ١٢١ - ١٢٢ ايضاً ابطال القياس لابن خوم دمشق ١١٩٠ - ٥٨

(عبدالرحمان بن شريك عن مجالد عن الشعبي عن عمرو بن حريش عن عمرو)

تأريخ (١٢٤) تأريخ اصول السرخسي : القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في احكام الشرع وثابحه

على ذلك اصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل وروى بعضهم هذا المذهب عن

قتاده و مسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم فقد كانوا احل من ان ينتصب اليهم القصد

الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فيما هو طريق احكام الشرع بعد ما

ثبت نقله عنهم (٢ - ١١٩) -

(١٢٨) البخاري - كتاب العلم - باب كيف يقبض العلم -

مسلم - كتاب العلم - باب رفع العلم وقبضه -

ترمذي - ابواب العلم - باب ما جاء في ذهاب العلم -

دارمي - مقدمه - باب في ذهاب العلم -

(راوى عروه عن عبدالله بن عمرو بن العاص) -

احمد بن حنبل ٢ : ١٩٢ -

٢ : ١٩٠

٢ : ٢٠٣ راوى عروه عن عبدالله بن عمرو بن العاص -

ابن ماجه - كتاب العلم - باب اجتناب الرأي والقياس -

دارمي - مقدمه - باب تغيير الزمان وما يحدث فيه -

"

"

دارمي - مقدمه (١٢٩)

نفس المصدر (١٣٠)

دارمي - مقدمه - باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة - (١٣١)

دارمي نفس المصدر - (١٣٢)

دارمي - مقدمه - باب تغيير الزمان وما يحدث فيه - (١٣٣)

دارمي - مقدمه - باب التورع عن الجواب فيما -

دارمي - مقدمه - باب الفتيا وما كان فيه من الشدة - (١٣٤)

نفس المصدر (١٣٥)

(١٣٦) وقال الشهرستاني في العلق والنحل : وبالجملة فعلم قطعاً ان الحوادث والوقائع في المبادىء والتصرفات مما لا يتكلم الحصر والعدد وتعلم قطعاً ايضاً انه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك ايضاً والنصوص اذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما يراى منها لا يضيئه ما يتناهى \* -

فعلم قطعاً ان الاجتهاد والقياس واجب الاشتهار حتى يكون بمصدر كل حادثة اجتهاد ١٦٩ - (١٣٧) راجع اصول السرخسي : اما القول بالرأى عن ابي بكر رضى الله عنه فهو اشهر من ان يمكن انكاره لانه قال في المظن الكلاله : اقول فيها برأى فان يك صواباً فمن الله وان يك خطأ فعنى ومن الشيطان وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال في بعضها : اذا قلت في كتاب الله بخلاف ما اراد الله \* (و ايضاً) :

ولئن ثبت ما رووا فانما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص \* (٢ - ١٣٣ - ١٣٨) على المتقى - كنز العمال ٦ - ١٤ (١٢٤٢) انظر ايضاً المصدر رقم ١٢٢ -

(١٣٩) ابطال القياس لابن عه حزم الاندلسي -

(١٤٠) راجع حوالة رقم ١٢٣ نظم الباب -

(١٤١) انظر احكام القرآن ١ - ٢١٢ وما يليه -

الطلاق (٦٥ : ٢)

البراءة - ٢ : ٢٢٢ -

(١٢٢) هو قرآن ٦٥ : ٢

(١٢٣) دارين - كتاب الفوائض قول ابن عباس في الجد -

راجع للتفصيل احكام القرآن ١ - ٨١ وما يليه

الحج ٢٢ : ٤٨

مسين ٣٦ : ٦٠

(١٢٣) راجع المصدر رقم ١٢٢

(١٢٣) اصول السرخسي ٢ - ١١٠ -

آمدى الاحكام ٢ - ٦٠

وقال ابن القيم في اعلام الموقعين : ولولا ان عند ام المؤمنين رضی الله عنها علماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسترته فيه ولا تشك بتحريم مسألة العينة لما اقدمت على الحكم بالاطال جهاد رجل من الصحابة باجتهادها - لا سيما ان كانت تصدق ان العطل يبطله بالردة - واستحلال الرهارة . ولكن عذر زيد ان لم يعلم ان هذا محرم - كما عذر ابن عباس بما عساه اجتهده ببيع الدرهم بالدرهمين وان لم يكن قصدها هذا - بل قصدت ان هذا من الكفاثر التي تعاوم اثمها ثواب الجهاد ويصير بمنزلة من عمل حسنة وسيئة يقدرها فلكانه لم يعمل شيئاً . ولو كان هذا اجتهاداً منها لم تمنع زيدا منه ولم تحكم ببطلان جهاده ولم تدعه الى التوبة وان الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد ولا يحكم ببطلان عمل المسلم المجتهد بمخالفته لاجتهاد غيره والصحابة - ولا سيما ام المؤمنين - اعلم بالله وقد ورسوله وانته في دينه من ذلك ولم يذكر عن زيد انه اقام على هذه المسئلة بحمد انكار عائشة ( ٣ ) - ( ٢١٤ - ٢١٨ ) -

وقال الشهرستاني في الطل والمعتل والتمحل : اختلاف اهل الاصول في تصويب المجتهد بين  
في الاصول والفروع فصامة اهل الاصول على ان الناظر في المسائل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية القطعية يجب ان يكون متملن الاصابة فالعصيب فيها واحد بمعينه ولا يجوز ان يختلف المختلفان في حكم عقل حقيقي الاختلاف بالنفي والاثبات على شروط التقابل المذكور بحيث ينفي احدهما ما يشبهه الآخر بمعينه من الوجه الذي يشبهه فان المختلف فيه لا يحتمل توارد الصدق والكذب والصواب والخطأ عليه في حالة واحدة ان الجواز والخطو لا يرجعان الى صفات في الذات وانما هي راجعة الى اقوال الشارع الفعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم . ثم هل يتعين العصيب ام لا فاكثروهم على انه لا يتعين فالعصيب واحد لا بمعينه ا - ٣ - ٢٠٦ - ٢٠٤

وقال الآمدي في الاحكام : المسئلة الظنية من الفقهيات اما ان يكون فيها نص او لا يكون فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم : كل مجتهد فيها مصيب وان حكم الله فيها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد - فحكمهم فحكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وطلب على ظنه وهو قول القاضي ابي بكر وابي الهذيل والجمالي وابيه وقال آخرون : العصيب فيها واحد ومن عداه مشغى لان الحكم في كل واقعة لا يكون

الا مهنياً . آمدى - ٢ - ٢٢٦

(١٢٥) كما قال السرخسى فى اصوله : وبهذا يتبين ان واده بقوله : لو كان الدين بالرأى :  
اط موضوع الشرع وبه نقول . فان اصل احكام الشرع غير مهنى على الرأى ولهذا لا يجوز  
اثبات الحكم به ابتداءً ولا خلاف بين اصحابنا المتقدمين والمتأخرين ان قول الواحد من  
الصحابة حجة فيما لا يدخل للقياس فى معرفة الحكم فيه . ولهذا قلنا : ان قول الواحد  
منهم فيما لا يوافق القياس يكون حجة فى المصل به كالتص يترك القياس به . نفس المصدر  
٢ - ١١٠ - ايضاً ١ - ٣٢١ -

(١٢٦) ونقل ابن حزم فى الاحكام : وقال ابو الفرج القاضى و ابو بكر اليمهى الطالكيان : القياس  
اولى من خبر الواحد المستد والمرسل —  
وما تعلم هذا القول من مسلم .

(ولكن ) قال ابو حنيفة : الخبر المرسل والضعيف عن رسول الله اولى من القياس ولا يحل  
القياس مع وجود الاحكام لابن حزم ٥ - ٩٢٩ - ٩٣٠ -  
( والقول الصحيح <sup>وجهاً</sup> هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للتصو - ) لهذه المسئلة  
ثلاث صور .

١ - احداها : الحكم به (بالقياس) قبل طلبه من التصو المعروفة - وهذا لا يرد يجوز بلا  
الثانية : الحكم به (بالقياس) قبل طلب تصو لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها -  
فهذه طريقة الحنابلة يقتضى جوازها - ومذهب الشافعى واحمد وقتها الحديث انه لا يجوز  
ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم : الثالثة : اذا آتى من الظفر بمنس بحيث يطلب على ظنه  
عدمه فهنا يجوز بلا تردد (المسودة لآل تيمم ٢٤٠ - )

٥٨ ايضاً ابطال القياس لابن حزم

(١٢٧) دارى - مقدمة - باب فى ذهاب العلم وباب تغيير الزمان وما يحدث فيه -

ابن ماجه - كتاب العلم - باب اجتناب الرأى والقياس .

احمد بن حنبل ٢ : ١٦٢

٢ : ١٩٠

٣ : ٢٠٣



( ٣٨ ) نفس المصدر -

( ١٤٩ ) اعلام الموقعين ١ - ١٨

وقال مسروق في القضاء : لان افضى يوماً بحق احب الى من ان اغزو سنة في سبيل الله عز  
و جل : دار قطنى كتاب فى الالفية \*

وعن ابن اسحاق عن مسروق : قال اتيت المدينة فطُفِّفْتُ فسألت عن اصحاب رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فاخبرونى ان زيد ابن ثابت كان من الراشدين فى العلم \* ( سنن بيهقى ٦ )  
( ٢١١ ) -

وعن اصحاب ابراهيم والشمس وعن ابراهيم والشمس - اخت لآب و ام واخ واخوات لآب فى  
قول على وزيد : للاخت من الآب والام النصف وما بقى للاخوات والاخ من الآب للذكر مثل  
حظ الانثيين وفى قول عبد الله للاخت من الآب والام النصف وللأخوات من الآب السدس  
بتكلمة الثلثين وما بقى للاخ من الآب - اختان لآب و ام واخ واخوات لآب فى قول على وزيد  
لاختين من الآب والام الثلثان وما بقى بين الاخت والاخ للذكر مثل حظ الانثيين \*  
وفى قول عبد الله : لاختين للآب والام الثلثان - وما بقى للذكر دون الانثى لانه لم يكن  
يرى ان يزيد الاخوات على الثلثين ( السنن الكبرى للبيهقى ٦ - ٢٣٢ )  
وسنن دارين - مقدمه - باب فى الاخوة - والاخوات - والولد وولد الوالد \*

( ١٥٠ ) دارين - مقدمه - باب من هاب الفتيا \*

( ١٥١ ) نفس المصدر -

( ١٥٢ ) احكام القرآن ١ - ٣٠ - ٢٦

تولى - الاصطاح ٦ : ٤٦

تولى - الاصطاح ٦ : ٨٣

( ١٥٣ ) احكام القرآن ٢ - ٢٥٨ وما يلىه -

( ١٥٤ ) راجع اعلام الموقعين المجلد الاول ص ٢٦ -

والمدخل الفقهى العام لمصطفى احمد الزقاة دمشق ١٩٦٨ ١ - ١٤٣ -

( ١٥٥ ) اخبار القضاة لوكيع ابن خلف ابن حبان المجلد الاول الطبعة الاولى مصر ١٩٢٤ ص ٤١ -

( ١٥٩ ) واجع اصول فقه لقارى حبيب الرحمن قرآن محل كراچي ص ٥٥ - و فقه اهل العراق  
و حديثهم للعلامة الكوثري ١٩٤٠ ع

قال اسماعيل ابن خالد : كان الشعبي وابوالضحى و ابراهيم واصحابنا يجتمعون في  
المسجد فيثذكرون ( الحديث ) فاذا جاءتهم فتياه وليس عندهم منها شيئ رواه بايعار  
الى ابراهيم النخعي ٢٤ -

( ١٥٤ ) اصول السرخسي ٢ - ٣٢ - ١١٩

( ١٥٨ ) ويقول الجماص في اصوله : الاصل في هذا الباب ان احكام المكلفين اذا وقعت على قصد  
من فاعلها هي على ثلاثة الخاء في الفعل - منها واجب لا يجوز عليه التغيير والتبديل كقول  
الله عزوجل وتصديق رسوله وشكر المنعم واجتناب المقححات في العقول . ومنها ممتنع محظور  
لا يجوز انقلابه عن حال نحو كفران النعمة والكذب وتكذيب رسل الله وارتكاب المقححات في  
العقول فهذان البابان يتكويبان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز عليها التغيير والله  
والتبديل ولا يصح مجيب العياوة فيها بخلاف ما في العقول من حكمها - ومن اجل ذلك  
لم يصح نسخها . واما الوجه الثالث فهو ما يجوز العقل ايجابه وحظره اخرى وابطاحه  
اخرى مثل الصلوة والصيام والحج وذبح البهائم وما جرى مجرى ذلك فهذا الضرب مما يجوز  
ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوز العقل مجيب الشرح به ١١٩ / ١

( ١٥٩ ) نفس المصدر -

( ١٦٠ ) نفس المصدر -

( ١٩١ ) وقال عبدالرحمن المحلاوي في تسهيل الوصول : اعلم ان الحسن والتقيح يطلق على ثلاثة  
معان : ( الاولى ) كون الشيء ملائما للطبع وموافقا له ( الثاني ) كون الشيء صفة كمال  
او نقص كالمعلم والجهل <sup>كونه</sup> ( الثالث ) متعلق العدم والذم في العاجل والثواب والمقاب  
في الاجل كالعبادات والمعاصي ولا خلاف في انهما بالمعنيين الاولين عكسيان فيدرك العقل  
ذلك من غير احتياج الى ورود شرع واما المعنى الثالث فهو محل النزاع . فقالت الاشاعرة  
الحسن بهذا المعنى بوجوب الامر فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به  
الشارع ولا دخل للعقل وانما هو آلة لخدم الخطاب الشرعي ومنا من وافقهم في هذا الرأي -  
وقالت المعتزلة : الحسن مدلول الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم

حسن فامر به على يقيني عكس ما عند الاشاعة والوجوب له العقل بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعاً وان لم يرد - فاذا ورد الشرع بما ادرك العقل حسنه ابتداء كحسن العقل والصدق النافع وشكر النعمة كان الامر مؤكداً واذا ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء كقتادير العبادات كان الامر مؤيلاً لحفظه مظهر المآثبات من الحسن - والمختار عند الحنفية التوسط وتوسط اصحابنا فقالوا ان للعقل مدخلاً في معرفة حسن بعض الاشياء وتبجحها قبل ورود الشرع وليس يحاكم به الحاكم هو الله تعالى وجميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه ما يوراه وهو لا ينافى في الحسن الثابت قبل الامر فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه لانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكر اللطيم بتوحيده وتصديقاً حسن ايضاً لكونه مأموراً به ولا نقول ان الشارع جعلها حسنة وكان اتيانها واتيان المنهيات في انفسهما متساويين ٣

راجع ايضاً المسمى لمهد الجبار اسد آبادى مصر ١٩٦٠ الطبعة الاولى ١٩ - ٤٤ وما يليه الا ترى ان الشرع جوز لنا الاقدام على المباحات لتعد تحصيل المنفعة بمعنى المسافرة للتجارة والمحاربة للعدو والغلبة على الاعداء بهنالك الرأى والاجتهاد في امر القللة والاشتغال عطف بالمعالجة لتحصيل صفة اليوم وكذا ذلك اقدام من غير ابتداء على ما يوجب علم اليقين (اصول المرخسى ٢ - ١٢٠)

(١٩٢) انظر اصول المرخسى (٢ - ٩٣ - ٩٤)

(١٩٣) راجع احكام القرآن ٢ - ٢٥٨ - ٢٩٢ -

انظر ايضاً تنوير اللادلة في "الشامل" (٤ - ٢٤١)

ايضاً حوله <sup>المصر</sup> رقم ١٩١ - هذا السبب

(١٩٤) راجع شرح السير الكبير للمرخسى ٢ - ٣٣٤ : لان المسلم لو شتم سبفه على مسلم حل

للمشهور عليه سبفه قتله للدفع عن نفسه .

وقال الجصاص في احكام القرآن : ولا تعلم خلافاً ان رجلاً لو شتم سبفه على رجل ليقته

بغير حق ان على المسلمين قتله - فكذاك جائز للمصود بالقتل قتله وان الواجب على من

قتله انسان بالقتل ان عليه قتله اذا امكته ٠ ٢ - ٢٨٤ - ٢٨٨ -

(١٩٥) ان من احكام الله ما هو مخصوص به ومنها ما هو بوجه في النفس قد كلفنا الوصول الى علمه

بالاستدلال عليه واستنباطه فقد حوت هذه الآية معاني منها ان في احكام الخواص

ما ليس بخصوص عليه بل يدل عليه ومنها ان على العلماء استنباطه والتوصل الى معرفته

يرود الى نظائره من الخصوص احكام القرآن ٢ - ٢٩٢ -

( ١٩٩ ) ~~قرآن الاسماء~~ ( ١٤ : ٢٣ )

( ١٩٤ ) راجع حواله <sup>المصر</sup> رقم ١٤٣ -

ايضاً اصول السرخسي ٢ - ١٢٢ - ١٢٦ -

( ) ~~قرآن النساء~~ ٢ : ٤٤

~~قرآن النساء~~ ٢ : ١٢٢

قرآن آل عمران ٣ : ٤٥

( ١٩٨ ) راجع احكام القرآن ٢ - ٢٥٨ - ٢٩٢ - ٥٤٢ -

ايضاً حواله <sup>المصر</sup> رقم ١٨١ نفس الهاب -

( ١٩٩ ) راجع احكام القرآن ١ - ١١٨ -

( ١٤٠ ) مشكل الآثار للطحاوي ١ - ١٤٦ - ١٨٣

مسلم - حدود باب من اعترف على نفسه بالزنا -

( ١٤١ ) كتاب الطلاق باب الملوكة تمتق وهي تحت حرا وعهد ( ابراهيم )

توميدى - كتاب الرضاع - باب ما جاء في الامة تمتق ولها زوج -

( ١٤٢ ) كتاب الطلاق - باب في طلاق السنة - ( ابراهيم )

( ١٤٣ ) اصول السرخسي ٢ - ١٢٩ -

( ١٤٢ ) وقال ابو زيد في التوقيم : فكذلك اذا بين اسما او صفة فعلق به حكما من احكامه وجب

الاعتبار به في اصل آخر ووجه اثبات الحكم فيه متى وجد الوصف فيه فانه لا فرق بين حكم

هو تحليل او تحريم تعلق بوصف هو كبله وبين حكم هو هلاك تعلق بوصفه كقوله - ( الشامل )

٤ - ٢٥٩ - ايضاً اصول السرخسي ٢ - ١٥٥ -

وقال ابو زيد في التوقيم فانما دم مرق انفجو . . . والدم اسم وانجر صفة له وكذلك قوله

عليه السلام : الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل فاحنطة اسم والحنط صفة ٤٠ - ٢٥٩ -

وقال الامدي في الاحكام : و ايضاً لا مكان ان يقال : بل انما حكوا بذلك بناء على قوله

صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة - ٢ - ٢٦

ايضاً كتاب المستقصى ٢ - ٢٤٥

(١٤٥) احكام القرآن ١ - ٢٦ - ٣٠

(١٤٦) راجع احكام القرآن ٢ - ٣٢ - ٢٦٢ -

(١٤٤) راجع حواله رقم <sup>المسير</sup> ١٣٦ نفس الباب - واحكام القرآن ٢ - ٢٥٨ - ٢٦٢ -

وقال السرخسى فى اصوله : انه ما من حادثة الا وفيها حكم لله تعالى من تحريك او تحويل

او ايجاب او اسقاط و معلوم ان كل حادثة لا يوجد فيها نص فالمنصوص معدودة متناهية

ولا نهاية للقصص لما يقع من الحوادث الى قيام الساعة وفى تسببته حادثة اشارة الى انه

لا نص فيها فان ما فيه النص يكون اصلاً معهوداً - وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص

فى كل حادثة طلباً او رواية - فعرفنا انه لا يوجد نص فى كل حادثة ٢ - ١٣٩ -

(١٤٨) قال ابو يزيد فى الترتيب : ركن العلة ما جعل ظمناً على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم

النص وجعل الفرع نظيراً له فى حكمه لوجوده فيه كما ويهدى فى الاصل لأن العلة به تقوم

فكان ركناً ( و اراد بالعلة القياس ) - الشامل ٨ - ٩٩ -

(١٤٩) وقال السرخسى فى اصوله : واما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم

ليس فى اللفظ ما يوجب فكذلك ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة - وزعم بعض الفقهاء ان اسم

النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك : نصت الدابة

اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد ومنها بسبب باشوته ومنه المنصه فانه اسم

للمرعى الذى يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بفتح تكلف فعرفنا ان النص ما يزداد

وضوحاً بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاماً كان او خاصاً ١ - ١٦٣ -

راجع للتفصيل تفسير النصوص لمحمد صالح فهو اديب ١ - ١٢٤ و لسان العرب -

وقال البزدرى فى اصوله : واما النص فما يزداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم

لا فى نفس الصيغة ما خول من قولهم نصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيراً فوق

سيرها المعتاد وسير مجلس العروس منصه لانه لفظ ازداد ظهوراً على سائر المجالس

بما دخل تكلف اصله به من جهة الواضع ص ٨ -

(١٨٠) راجع حواله رقم <sup>المسير</sup> ١٤٦ نفس الباب -

( ١٨١ ) قرآن - الفصل ٢ : ١١

فمرقنا انه تبيان لكل شيء<sup>١</sup> بمعناه الذي يستدرك به حكمه وما ثبت بالنص ط ما ان  
 التمثال هو ثابت بصورة النص لا غير او بالمعنى الذي صار معلوماً بإشارة النص والاول باطل  
 فان الله تعالى قال : فلا تكل لحمها<sup>٢</sup> \* ثم احد لا يقول ان <sup>هذا</sup> نص من صورة  
 التأنيف دون الشتم والضرب \* \* \* \* \* فمرقنا ان ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت  
 الاشارة اليه في النص \* ثم ذلك المعنى نوعان : جلي و خفي ويوقف على الجلي  
 باعتبار الظاهر ولا يوقف على الخفي الا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله : ( فاعتبروا )  
 ويحد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بلفظ بالنص واثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه  
 ذلك المعنى يكون اثباتا بالنص لا بالرأى وان لم يكن صيغة النص متناولاً - الا ترى ان  
 الحكم بالرجوع على ما عز لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي  
 لاجله توجه الحكم منه بالرجوع كان ذلك بياناً في حق - اثر الاشخاص بالنص - اصول  
 الصرخى ٢ - ١٣٩ -

( ١٨٢ )

وقال الجصاص في احكام القرآن : | ليس الاستنباط مقصور على القياس واجتهاد الرأى  
 دون الاستدلال بالدليل الذي لا يحتفل في اللغة الا معنى واحداً \* قيل له الدليل  
 الذي لا يحتفل في اللغة الا معنى واحد الا يقع بين اصل اللغة فيه تنازع اذ كان  
 امراً معقولاً في اللفظ فهذا ليس باستنباط بل هو في مفهوم الخطاب وذلك عندنا نحو قوله  
 تعالى ( ولا تكل لحمها اف ) انه دلالة على النهي عن الضرب والشتم والقتل ونحوه  
 وهذا لا يقع في مثله خلاف فان اردت بالدليل الذي لا يحتفل الا معنى واحداً حفظ  
 هذا الضرب من دلائل الخطاب فان هذا لا تنازع فيه ولا يحتاج الى استنباط وان اردت  
 بالدليل تخصيص الشيء<sup>٣</sup> بالذكر فيكون دلالة على ان ما عداه فحكمه بخلافه فان هذا  
 ليس بدليل وقد بيناه في اصول الفقه ولو كان هذا شرها من الدليل لما اقبلت الصحابة  
 ولا استدلت به على احكام الحوادث ولو فعلوا هذا لاستفاض ذلك عنهم وظهو فلما لم ينقل  
 ذلك عنهم دل على سقوط قولك وايضاً لو كان هذا ضرباً من الاستدلال لم يمنع ذلك ايجاب  
 الاستنباط فيما لا طريق اليه الا من جهة الرأى والقياس او ليس يوجد في كل حادثة  
 هذا الضرب من الدلالة وقد امرنا باستنباط سائر ما لا نص فيه فما لم نجد فيه من

الحوادث هذا الضرب من الدليل فعلياً استنباط حكمه من طريق القياس والاجتهاد واذ

لا سبيل اليه الا <sup>من</sup> هذه الجهة ٢ - ٦٢ - ٢٦٣ -

(١٨٣) قرآن - الطائفة ٥ : ١٠١

و ترمذى - ابواب اللباس - باب ما جاء في لبس اللراء -

(١٨٤) قرآن - النساء ٣ : ٨٣ - ٥٩

و احكام القرآن ٢ - ٢٥٨ - ٢٦٢ -

(١٨٥) قرآن - الحشر ٥٩ : ٢

(١٨٦) قرآن - النحل ١٩ : ٢٢ و احكام القرآن ٣ - ١٨٩ - ١٩٠ -

(١٨٧) راجع <sup>المصدر</sup> حاشية رقم ٩٥ نفس الباب و دراسات في الحديث النبوي للاعظمي ص ١٣٢ -

(١٨٨) انظر بديهة المجتهد لابن الخرشيد الكبير ٢ - ٢١٠ ( كتاب الديلم في ما دون النفس )

و كتاب الام ٦ - ٦٦

و احكام القرآن للجصاص ٢ - ٢٢

(١٨٩) راجع تقويم الادلة لابن زيد ( الشافعي ٤ - ٢٣٩ - ٢٢٢ )

و اصول السرخسي ٢ - ١١٩ - ١٢٣

(١٩٠) آمدى الاحكام ٢ - ٥٨ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٣ -

و كتاب المستمضى ٢ - ٢٢٤ و قرآن الحجرات ٢٩ : ١

(١٩١) نفس المصدر و قرآن النحل ١٩ : ١١٩

(١٩٢) نفس المصدر و قرآن الاحكام ٦ : ٣٨

(١٩٣) نفس المصدر و قرآن الفرقان ٤ : ٢

(١٩٤) المصدر المذكور و قرآن ١٤ : ٢٦

(١٩٥) المصدر المذكور و قرآن النحل ٢ : ١٦٩

(١٩٦) و قرآن النحل ١٩ : ١١٩ و الفرقان ٢ : ١٦٩ -

(١٩٧) قرآن النحل ١٠ : ١٦٠

و يقول الآمدى في الاحكام : المسئلة الظنية من القتميات اما ان يكون فيها نص او لا

يكون - فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم كل مجتهد فيها مصيب وان

حكم الله فيها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وظل على ظنه وهو قول القاضي ابن بكر وابن الحذيل والجهاني وإياه -

وقال آخرون : المصعب فيها واحد ومن له عداء مخطئ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا مهيئاً ٠ ٤ - ٢٤٦

انظر أيضاً اصول البيهزدي ٢٤٨ و اصول السرخسي ٢ - ١٢١ وما يليه - و تقويم الادلة ( الشامل ٤ - ٢٢٠ وما يليه )

( ١٩٨ ) قرآن ~~الاصحاح~~ ٩ : ٣٨

( ١٩٩ ) راجع احكام القرآن ٣ - ١٨٩ - ١٩٠

( ٢٠٠ ) قرآن ~~الاصحاح~~ ٤ : ٣

( ٢٠١ ) راجع اصول السرخسي ٢ - ١١٩ - ١٢١ -

( ٢٠٢ ) \* ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس الا احتياج اجسام هذه الوجودات المحسوسة

الى وجود آخر غير محسوس - الاستدلال على وجود واجب الوجود بما يمكن الوجود الذات فتقول لا شك ان الحقائق والماهيات موجودة وكل وجود فاما ان تكون حقيقته قابلة للمعدم

او لا تكون كذلك فان لم تقبل حقيقته المعدم لما هي هي كان ذلك الوجود وواجب الوجود لذاته - وهو المطلوب \* ( راجع كتاب الاربعين في اصول الدين لمحمد ابن عمر الرازي جهدرآباد دكن ١٢٥٣ هـ ص ٤٠ وما يليه - )

( ٢٠٣ ) وقال الشهرستاني في الملوك والنحل : ومن المعلوم ان الدين اذا كان منقسماً الى معرفة

وطاعة والمعرفة اصل والطاعة فرع \*

فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان اصولياً \* ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً \*

فالاصول هو موضوع علم الكلام \* والفروع هو موضوع علم الفقه -

وقال بعض الصوفية : كل ما هو معقول ويتوصل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصول \*

وكل ما هو معنون ويتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع -

انظر أيضاً اصول السرخسي ٢ - ١١٩ - ١٢٣ -

قرآن ( فان ختمت الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمنكم من المحصنات المؤمنات -



و ( فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ) -

( ٢٠٤ ) وقال السرخسي في اصوله : ثم قال بمنزلة القياس : دلائل العقل لا تصلح لمعرفة

شئ من امور الدين بها والقياس يشبه ذلك . وقال بعضهم : لا يحمل بالدلائل

العقلية في احكام الشرع اصلاً - وان كان يحمل بها في العالقات - ٢ - ١١٩ انظر

ابن الصود في اصول الفقه لآل تهمية مصر تاريخ الطبع غير معلوم تملق احمد

ابن عبد الفتى ص ٣٦٥ - ٣٦٨ -

( ٢٠٥ ) وقال ابن القيم في اعلام الموقعين : واما قوله : وقصر عدد المنكوحات على لوجهها ربع

و اباح ملك الميمن بخير حصر فهذا من تمام نعمته وكمال شريسته ووافقته للحكمة والرحمة

والمصلحة فان التكاثر يواد للوطء وكثاها الوطر . ثم من الناس من يغلب عليه سلطان

هذه الشهوة فلا تندفع حاجته بواحدة فأطلق له ثانية وثالثة ورابعة وكان هذا الصدد

موافقاً لعدد طياته واركانه .

واما الامام فلما كن بمنزلة سائر الازوال من الخيل والحمير وغيرها لم يكن لقصر الملك على

اربعة مشن او غيرها من العدد معنى فكما ليس بحكمة الله ورحمته ان يقصر السيد على

اربعة عبيد او اربعة نواب و نواب ونحوها فليس في حكمته ان يقصره على اربعة - ٢

- ٤٠ - ٤١ -

( ٢٠٦ ) وقال ابن القيم في اعلام الموقعين : واما تحريم النظر الى العجز والشهوة الشوهاء

التيحة واما حته الى الامة الهارعة الجمال فكذب على الشارع فابن حرم الله هذا و اباح

هذا - راجع لتفصيل ٢ - ٢٢ وما يليه -

( ٢٠٧ ) وقال الجماص في احكام القرآن : فالازوال التي تجب فيها الزكاة الذهب والفضة و

عروض التجارة والاهل والمير والتمس السائمة والزرع والشر على اختلاف الفقهاء في بعد ذلك

واختلف في صدقة الموامل من الاهل والمير فقال اصحابنا والثوري والاوزاعي والحسن ابن

صالح والشافعي ليس فيها شئ . وبخالفهم مالك والنيبه - ٣ - ١٢٩ - ١٥٢ -

( ٢٠٨ ) انظر المفتى لابن قدامة ٢ ص ٢ وما يليه -

( ٢٠٩ ) وقال الجماص في احكام القرآن : <sup>سئل</sup> علي ابن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال : فاذا كان لك مائة درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك

شعير في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال غيرها  
الكل فنيها نصف دينار وأما مقدار الواجب ففي الذهب والفضة و عروض التجارة ربع العشر  
٣ - ١٢٤ - ١٥٠ -

(٢١٠) وأما المقدار فإن تصاب الورق مائة درهم وتصاب الذهب عشرون ديناراً وقد روى ذلك عن  
النبي صلى الله عليه وسلم وأما الأهل فإن تصابها خمس منها وتصاب الغنم أربعون شاة  
وتصاب البقر ثلاثون - أحكام القرآن ٣ - ١٢٩ -

(٢١١) راجع اعلام الموقعين مطبعة السعادة مصر ١٩٩٩ ٢ - ٢٠ -

(٢١٢) راجع المصدر رقم ٢١٢ نفس الباب -

و احمد بن حنبل ٣ : ٥٠ - ٩٩ - ٩٤ -

٥ : ٣١٢ - ٣٢٠ -

البخارى كتاب البيوع - باب بيع الثور بالثور و باب بيع الشعير بالشعير -

مسلم كتاب المصاقل - باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً -

ابوداود كتاب البيوع - باب في الصرف -

ترمذى - كتاب البيوع - باب ما جاء ان الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وكراهية التفاضل

فيه -

(٢١٣) البخارى كتاب الزكاة باب فيما سفت السماء العشر -

مسلم كتاب الزكاة باب ما فيه العشر او نصف العشر -

ابوداود كتاب الزكاة باب صدقة الزرع -

ترمذى ابواب الزكاة باب ما جاء في الصدقة فيما سقى بالانهار وغيره -

نسائي كتاب الزكاة باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر -

(٢١٤) وقد شرح ابوزهره هذه المسئلة في كتابه : اصول الفقه وقال :

فليست الطوبى الوحيد لعسرة العلة هو ما توهم اليه العبارات بل ان كثيراً من

العبارات لا تنفي في تصرف القياس ومن ذلك مثلاً حديث الربا : " البور بالبور مثلاً

بمثل بدأ بيد والشعير بالشعير مثلاً بمثل بدأ بيد الى آخر الحديث " لا تجد في

عبارته علة للقياس واضحة ولذلك اختلف الفقهاء في تصرفه اختلافاً بيناً فالحنفية قالوا

ان العلة هي المعاملة في الكيل والوزن واتحاد الجنس وهذه هي العلة الكاطبة واحد  
الشرطين علة ناقصة والاولى توجب تحريم الزيادة والتأجيل والناقصة توجب التأجيل ولا  
توجب تحريم الزيادة فلذا يبيح قمح بمشمر صحته الزيادة ولا يصح التأجيل لعدم الفصل  
اتحاد الجنس ولملمح تلمسوها من كلمة مثل التي تكروا في الحديثه — وان كان  
التلمس بعيداً .

لملمح

والشافعية اعتبروا العلة هي الطعم والثنية لان هذه المواد اما اثمان وهي الذهب و  
الفضة وهذه لا يصح ان تكون موضع مساوات اذ هي مقائيس لقيم الاشياء فلا يصح ان تكون  
موضع مبادلة بنفسها فيها زيادة ونقص لكيلا تنقد عطفا كميزان لقيم الاحوال وغير لفضة  
الذهب والفضة طعموم مأكولات والالتصاف فيها على المقائض يؤدي الى احتكارها بين  
ايدي منتجها فلا يميل الى طلبها فروعى يمنع المقائضات فيها الا بالمثل ليتوسط  
التقد ولذا روى ان رجلاً قال للنبي : عندي تمر واريد رطباً فقال عليه السلام : بيع  
التمر واشترى بالتمر الرطب فبيح التمر اكل من ليس عنده تمر ولا رطب .

وقال المالكية : ان العلة هي الثنية او الطعم والادخار ص ٢١٩ - ٢٢٠

راجع حوطه <sup>المصر</sup> رقم ١٩٤ - (٢١٥)

وشروط الاجتهاد عند الهزدوي هذه : اما شرطه فانه يحوى علم الكتاب بمعانيه وعلم  
(٢١٩)

السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس ص ٢٤٨

وقال الشهرستاني في الملل والنحل يشرائط الاجتهاد - (١) معرفة قدر صالح من

اللغة والتمييز بين الالفاظ الوضعية والاستعمارية والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق

والعقد والمجمل والمفصل وفحوى الخطاب وظهور الكلام - (٢) معرفة تفسير القرآن

خصوصاً ما يتعلق بالاحكام - (٣) ثم معرفة الاخبار بمحتواها واسانيدها والاحاطة

بأحوال النقلة والرواة - (٤) ثم معرفة مواقع اجماع الصحابة والتابعين وتابى التابعين

من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الاجماع - (٥) ثم التحدي الى

مواضع الاتهمة وكيفية النظر والتدور فيها - (١ - ٢٠٠)

ايضاً آمدى الاحكام ٢ - ٢١٩ - ٢٢٠ واصول الفقه لابن زهره ص ٢٢٩

(٢١٤) راجع اصول يزدي ص ٢٤٨ وما يليه -

والاحكام للآمدی ۴ - ۲۳۹ - ۲۵۷ -

و كتاب المستصفی ۲ - ۲۳۶ -

والملك والنحل ۱ - ۲۰۱ -

واحكام القرآن ۲ - ۲۶۳ - ۲۶۴

( ۲۱۸ ) ' اختلاف الصحابة في قول الرجل لزوجته : " انت علي حرام " حتى قال ابو بكر و غيره

: هو يعين وقال علي وزيد : هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود : هو طلاق واحدة

وقال ابن عباس : هو ظهار ( آمدی الاحكام ۴ - ۵۶ )

وبداية المجتهد ( ابواب الطلاق ۲ - ۷۷ )

( ۲۱۹ ) مسلم : كتاب صلوۃ المسافرين وقصرها -

احمد بن حنبل ۱ : ۲۳۷ -

ابو داوود : كتاب الصلاة - باب صلوۃ المسافر -

دارقطني : كتاب الصلاة - باب قصر الصلوۃ في السفر -

النسائي : كتاب تقصير الصلوۃ في السفر -

البيهقي : كتاب الصلوۃ - باب في كم تقصر الصلوۃ -

والبيهقي - ابواب تقصير الصلوۃ -

( ۲۲۰ ) البيهقي - كتاب الصوم - باب الصوم في السفر والافطار -

مسلم : كتاب الصيام - باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر -

و باب التخيير في الصوم والفطر في السفر -

ابو داوود : كتاب الصيام - باب الصوم في السفر و باب من اختار الفطر

ترمذي : كتاب الصوم - باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر و باب ما جاء في الرخصة

في الصوم في السفر -

احمد بن حنبل ۳ : ۲۹۹ - ۳۱۷ - ۳۱۹ - ۳۵۲ - ۳۹۹

۵ : ۲۳۴

انظر ايضا كتابي *The life and works of Nawab Siddiq Hasan Khan*  
of Bhopal, Lahore, 1973

صفحة ۱۵۰ وما يليه

قرآن ~~الجزء~~ ١٢ : راجع المصنف رقم ٢١٤ جزاء الباب  
 راجع المصنف رقم ٢٢٢  
 راجع الملل والنحل ١ - ٢٠٦ (مسو - ١٩٩١) (٢٢٣)

والآمدى الاحكام مصر ١٩١٢ - ٤ - ٢٢٢

ومسود في اصول الفقه لال تيميه مصر ٣٥٨

واصول العرفيين ٢ - ١١٩ - ١٢٢ و كشاف الاسرار المخطوطة في مكتبة كلية الاسلاميه

بجامعة بشاور ١ / ٢٣٦ -

\*\*\*\*\*

(الباب الرابع)

راجع للتفصيل تسهيل الوصول ١٤٥ وقال الغزالي في المستصفى : هو رد فرع الى اصل (١)

بملة جامعة بينهما وهذا القياس يحتاج الى اثبات مقدمتين : احدهما مطلقاً ان طلة تحريم

الخمر الاسكار والثانية ان الاسكار موجود في التهيء اما الثانية فيجوز ان تثبت (٢ - ٢٨٤)

بالحسن ودليل العقل والعرف ويدل على ذلك الشرع وسائر انواع الادلة - اما الاولى فلا تثبت الا

بالادلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع او نوع استدلال مستهبط فان كون الشدة علامة

التحريم وضع شرعى كما ان نفس التحريم كذلك وطريقه وطريقه وجعلة الادلة الشرعية ترجع الى

الفاظ الكتاب والسنة والاجماع والاستنباط فتحصره في ثلاثة اقسام . القسم الاول اثبات الملة

بادلة نقلية وذلك انما يستفاد من صريح النطق او من الابعاد او من التنبيه على الاسباب

وهي ثلاثة اشوب : الضرب الاول الصريح وذلك ان يرد فيه لفظ التعليل كقوله . . . . .

كيلا يكون دولة بين الاغنياء يحكم الضرب الثانى التنبيه والابعاد على الملة كقوله عليه السلام

لما سئل عن الهرة انها من الطوافين عليه والطواقيتانه وان لم ياكل لانها اولاجل انها

من الطوافين لكن او ما الى التعليل لانه لو لم يكن طلة لم يكن ذكر وصف الطوافين مفيداً .

. . . الضرب الثالث التنبيه على الاسباب بترتيب الاحكام عليها بصيغة الجزاء والشروط و

بالفهام التي هي للتعميق كقوله والتسبيح كقوله عليه السلام : من احيا ارضاً ميتة فهو له

كقوله زنى ما عز فوجم ٢ - ٢٨٨ - ٢٩٠ -

ايضاً - اصول الفقه لمحمد ابى زهره ٢٠٩ وما يليه -

- (٢) وقال السرخسي في اصوله :  
 تعليل النص قد يكون تارة بالنص نحو قوله تعالى ( كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم )  
 وقول النهي عليه السلام لهيوة : ( ملكك يمشكك فاخترى )  
 وقد يكون يحمى النص كقول النهي عليه السلام في السفن الذي وقعت فيه فارة : ( ان كان  
 جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كا مائعا فأرهموه ) فان في هذا اشارة الى انه  
 معلول بحلة مجاورة النجاسة اياه وكذلك خبر الرها من هذا النوع كما بينا وقد يكون بالاستدلال  
 بحكم النص كقوله عليه السلام في دم الاستحاضة : \* انه دم عرق انضج فترهني لكل صلاة  
 \* وقد يكون على اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولا فعند وجود شيء من هذه الادلة  
 في النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول ٢ - ١٢٩ -
- قرآن ~~المستحاضة~~ ٥٩ : ٤  
 مسلم - كتاب الحيض - باب المستحاضة وغسلها وصلاتها -  
 ابوداود - كتاب النكاح - باب في المرأة تستحاض ٣٤ - ٣٩  
 نسائي - كتاب الحيض - باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة -  
 ترمذي - ابواب الطهارة - باب في المستحاضة -
- (٣) قرآن ~~المستحاضة~~ ١٤ : ٢٣  
 (٢) كتاب المستصلى ٢ - ٢٨١ -
- (٥) وقال عبد الرحمان في تسهيل الوصول : والقياس الجلي كقياس تحريم ضرب الوالدين على  
 تحريم التأنيف على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً وقد تقدم انه من الدال بدلالة النص  
 عند الحنفية ومن مفهوم الموافقة عند الشافعية - ١٤٨
- (٩) وقال القاضي ابوزيد في التوقيف : واما فصل الحكم المعدول به عن القياس فتحقق بمقتضى الصوم  
 مع الاكل ناسيا للصوم وان الصوم ولد عبارة عن الكف عن الأكل والشرب والجماع فاذا جاء  
 الاكل ذهب الكف عنه فيتمدم الأداء والمهادة تحط لا تتأدى بلا اداء عقلا ~~عقله~~ ولا شروفاً  
 كتارك الصلاة والحج والزكاة يحذفوا بخبر عذر نصار الحكم بأنه هو صومه مع عدم الأداء  
 حكما معدولا به عن القياس فلم يجز قياس المكره والمخطئ عليه وهم اغيار ولا قياس الصلاة  
 والحج على الصوم وهي اغيار وجوزنا ابقاء الصوم مع الجماع ناسيا والنص لم يرد فيه لانه

من جنس الأكل من حيث اذهاب الاداء فالصوم تأديبه بالكف عن اقتناء شعوتي بطنه و  
 فوجته في الحقيقة وذاها نسب الصوم باقتضائهما بطريق فوج الاداء الذي هو ركن العبادة  
 فكانا جنسا واحداً وان اختلف الاسماء كالأكل والشرب جنس واحد في حق الافطار وان  
 اختلف الاسماء وجز الرقبة وشق البطن بما في واحد في انهما قتل وان اختلف الاسماء وكذلك  
 خروج دم الاستحاضة لا يكون حدثاً في الوقت لضرورة الدوام وثبت في حق سحلب البول لانه  
 من حيث انه حدث بما في واحد .

فان قيل : وكذلك الاكل خطأ وناسياً جنس واحد في ان كفة الاكل ما قصد القطر بما كفه قلنا  
 : ويوجب ان تثبت اولاً ان حكم الفطر سقط من الناس لانه لم يقصد الفطر وليس كذلك فالذي  
 اغنى عليه ولم يتو الصوم لا يكون صائماً وما قصد ترك الصوم ولما ذكرنا ان اثبات الاداء بهلا اداء  
 خلاف الرأي فلا يثبت الا بالنسب ولثابت بالنسب ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم :  
 فان الله اطعمك وسقاك \* اي هو الذي القى النسيان عليك حتى اكلت بذلك السهم ولم  
 تجده في المخطئ لان الخطاء جاء من قبل الصائم بأن قصد المنفعة بسبق العام حلقه  
 او من جهة للمفكر العكوه وما يكون مستقلاً من قبل صاحب الحق ولا يدل على انه يكون مستقلاً  
 من قبل غيره الا ترى انه يسقط اصلاً بالمعنى ولا يسقط اصلاً بمنع الكره عن اصل الصوم  
 او اصل الصلوة فصار حد ما لا يحق له سببه ان يثبت شرعاً بخلاف ما يوجب العقل في  
 نفسه والقياس على سائر الاصول فانه متى ثبت على قياس ما ثبت شرعاً صار معتقلاً بالرأي  
 الذي اوجبه الشرع والقياس الشرعي بمثله يكون انظر الشامل ٤ - ٢٥٢ - ٢٥٥  
 انظر ايضاً القياس لابن تيمية -

واصول السرخسي ٢ - ١٥٣ - ١٥٢ -

المخاري - صوم - بما في الصائم اذا اكل وشرب ناسياً -

ترمذي - ابواب الصوم - بما في ما جاء في الصائم ياكل ويشرب ناسياً

دارمي - كتاب الصوم - بما في فيمن اكل ناسياً -

ابن ماجه - ابواب الصيام - بما في ما جاء فيمن افطر ناسياً -

مسلم - كتاب الصوم - بما في اكل الناسي ومشربه وجماعه لا يفطر -

احمد بن حنبل ٢ : ٢٩٥ - ٢٢٥ - ٢٨٩ - ٢٩١ - ٢٩٣ - ٥١٣ / ٥١٢ -

(٤) كما ان حكماً في غير بيرة بما حكم النبي صلى الله عليه وسلم في بيرة ليس بقياس وكذلك  
حكماً في المصفر بحكم الفارة وحكماً في الزيت بحكم السمن اذا مات فيه ليس هو قياساً  
على الفارة وعلى السمن لانه قد ثبت تساوي ذلك قبل ورود الحكم بما وصفتنا فاذا ورد في  
شئ منه كان حكماً في جميعه ٢ - ٥٤٢ -

(٨) نفس المصدر -

(٩) اما في الاخبار شرح معاني الآثار للحاوي ١ - ٢٨ - ٢٩

احمد بن حنبل ٢ : ٢٥٩ - ٢٦٥ - ٢٨٨ - ٣١٦ - ٣٢٦ - ٣٦٢ -

٢ : ٣٩٢ - ٢٢٢ -

٢ : ٢٩٢ -

البيهاري - كتاب الوضوء - باب البول في الماء الدائم -

مسلم - كتاب الطهارة - باب النهي عن البول في الماء الراكد - باب النهي عن الاختصاص  
في الماء الراكد -

ابوداؤد - كتاب الطهارة - باب البول في الماء الراكد -

ترمذي - ابواب الطهارة - باب كراهية البول في الماء الراكد -

نسائي - كتاب الطهارة - باب النهي عن البول في الماء الراكد -

ابن ماجه - كتاب الطهارة - باب النهي عن البول في الماء الراكد -

دارمي - كتاب الوضوء - باب الوضوء من الماء الراكد -

(١٠) وقال الجصاص في احكام القرآن :

قد ثبت ان جنایات الاحرام لا يختلف فيها المعذور وغير المعذور في باب وجوب القدية الا

تري ان الله تعالى قد عذر العويش ومن به اذى من رأسه ولم يخلعه من ايجاب الكفارة

وكذلك لا خلاف في فوات الحج لعذر او غيره انه غير مختلف الحكم ولما علم ثبت ذلك في

جنایات الاحرام وكان الخطأ عذراً لم يكن مستقلاً للجزاء . . . . . فانه لما ثبت استواء

حال المعذور وغير المعذور في سائر جنایات الاحرام كان مضموماً من ظاهر النهي تساوي

حال العاص والمخطئ وليس ذلك عندنا قياساً -



( ١١ ) وكذلك قالوا في من عهدهم سبه في الصلاة من بول او غائطه بمنزلة الوضوء والقيء اللذين جاء فيهما الاثر في جواز الهتاف عليهما لان ذلك غير مختلف فيما يتعلق بهما من احكام الطهارة والصلاة فلما ورد الاثر في بعض ذلك كان ذلك حكماً في جميعه وليس قطعي ذلك يقتضيه كذلك حكم قاتل الصيد خطأ ( احكام القرآن ) ٢ - ٥٤٢ -  
وقال السرخسي في اصوله : من سبه الحدث في خلال الصلاة بأي وجه سبه فانه يتوضأ ويقضي على صلاته بالنسبة وذلك حكم معدول به عن القياس وانما ورد النص في القبي والوعاف ثم جعل ذلك وروداً في سائر الاحداث الموجبة للتوضوء ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للافتصال لتدقيق المفارقة فيما بينهما - ٢ - ١٥٢ -

( ١٢ ) راجع جملته رقم ٢٠ من باب الخامس

\*\*\*\*\*

#### الباب الخامس

( ١ ) وقال السرخسي في اصوله : ( ١ ) ان لا يكون حكم الاصل مخصوصاً به بنص آخر .  
( ٢ ) ان لا يكون معدولاً به عن القياس .  
( ٣ ) ان لا يكون التعليل للحكم الشرعي الناهية بالنص بعينه حتى يعتمد به الى فرع هو نظيره ولا نص فيه .  
( ٤ ) ان يبقى الحكم في المتخصص بعد التعليل على ما كان قبله .  
( ٥ ) ان لا يكون التعليل مضمناً الهطال شيئاً من الفاظ المتخصص ٢ - ١٢٩ - ١٥٠ -  
وما يليه - انظر ايضاً تسهيل الوصول للمحلاوي ٢٢١ - ٢٢٣ -

( ٢ ) وقال السرخسي في اصوله : ولانه عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداءً والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداءً وانما هو لتعدية حكم النص الى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الامة لانه لا يجوز لاحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداءً ففصحت فعرفنا انه انما كان ينصب الحكم ابتداءً بطريق الوحي دون الرأي وهذا لان الحق في احكام الشرع لله تعالى فانما يشهد حق الله تعالى بما يكون وجوباً للعالم قطعاً والرأي لا يوجب ذلك وبه فارق امر الحروب والشورى في المعاملات لان ذلك من حقوق العباد : واستعمال الرأي

جاء في مثله لحاجة المهاد الى ذلك - ٢ - ٩٢

(٣) وقال صاحب الهداية في باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها : واختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة . معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان و القياس ان لا يحد لاختلاف المكان وحقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداءً فعل في زاوية والانتهاج في زاوية اخرى بالاضطراب اولان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده .  
وقال ابن رشد في الهداية ( ٢ - ٢٣٠ ) وجمهورهم على ان من شرط هذه الشهادة ان لا تختلف لا في زمان ولا في مكان الا ما حكى عن ابي حنيفة من مسألة الزوايا المشهورة وهو ان يشهد كل واحد من الاربعته انه رآها في ركن من البيت يطؤها غير الركن الذي رآه فيه الآخر .

وقال الجصاص في احكام القرآن ( ١ - ٢٤ ) ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلم الله من المصالح فيها . . . . . وكذلك قال اصحابنا : لا يجوز اثبات الحدود من طريق القياس وانما طريق اثباتها التوقيف والاتفاق .  
في من عمل عمل قوم لوط : قال ابو حنيفة يحرز ولا يحد . وقال مالك والليث يوجبان احصانا او لم يحصنا .

وقال المتي وابويوسف و محمد والحسن ابن حن والشافعي : هو بمنزلة الزنا -  
وفي الذي يأتي الهجمة : قال اصحابنا ومالك والهي لاجد عليه ويحرز .  
وعند الاوزاعي والشافعي عليه الحد - ( انظر اختلاف الفقهاء للطحاوي ١ - ١٥٨ ) -  
وفي مختلف الرواية للسمرقندي يقال : ولا يبي حنيفة ان اللواطة ليست بزنا فلا يجيب بها حد وقد خالفه بعض اصحابه - نفس المصدر ١٨١ -

(٥) ويقول القاضي ابو زيد في التوقيف - وكذلك لم توجه القطع على النباش لانه حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم فيه بمعناه لان السرقة اسم لا يحد مسارقاً حين صاحبه وانه لا يتصور في الكفن لان صاحبه الميت و سقط القياس الشعبي لاثبات الاسم ولا قطع بالاجماع بدون اسم السرقة - انظر الشامل جلد ٨ - ١٥

فهذا يبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان - وعلى هذا لا يجوز استعمال

القياس في الحاق النباش بالحارق في حكم القطع (اصول السرخسي ٢ - ١٥٤) -

نفس المصدر - ١ - ١٦٤ - ايضاً تفسير النصوص ١ - ٢٣٣ - ٢٢١ -

٩) راجع ايضاً ابن رشد - بداية المجتهد - قاهره - ١٩٣٥ - المجلد الاول ٢٩٤ :

واتفق الجمهور على انه ليس في الفطر عهداً في قضاء رمضان كقارة لانه ليس له حرمة زمان  
الاداء اعنى رمضان الا قتاده فانه اوجب عليه القضاء والكفارة .

٤) قال اصحابنا والثوري والحسن بن حن والشافعي : لاحد في التمرهض بالقذف وقال مالك

: عليه قيمة الحد وروى الاوزاعي عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال : كان عمر يشرب

الحد في التمرهض . اختلاف الفقهاء للطحاوي ١ - ١٦٢ -

ايضاً الهداية - كتاب العدة - معنى التمرهض

٨) وقال الشافعي في الام ( ٤ - ٥١ ) : وليس يجوز فيه الا ما قلنا من ان لا كفارة الا في

الجماع استدلالاً بما وصفه من الامر الذي لا اظم فيه مخالفاً وان انظر فأي حال جعلت

فيها الصائم مطوراً يجب عليه القضاء جعلت عليه الكفارة فاقول ذلك في المحتقن والمستحط

والمزدر الحصى والظفر قبل تغيب الشمس والمستحرم بعد الفجر وهو يرى ان الفجر لم

يطلع والمستقي وغيره ويلزمك في الاكل الناس ان يكون عليه كفارة لانك تجعل ذلك

مطوراً له وانت تترك الحديث نفسه ثم تدعي فيه القياس ثم لا تقوى تقوم من القياس على شيء

تمرهه ٤ - ٢٢٢ -

راجع ايضاً اصول السرخسي ٢ - ١٥٣ -

ابن ماجه - ابواب الصيام - باب ما جاء في كفارة من افطر يوماً من رمضان -

البخاري - كتاب الصوم - باب اذا جامع في رمضان -

البخاري - كتاب الصوم - باب المجامع في رمضان -

ابوداؤد - كتاب الصيام - باب كفارة من اتى اعنه في رمضان -

ترمذى - ابواب الصيام - باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان -

دارمي - كتاب الصوم - باب في الذي يتخ على امرأته في شهر رمضان نهاراً -

مسلم - كتاب الصيام - باب تحريم تغليظ الجماع في نهار رمضان على الصائم -

- (٩) يقول ابن رشد في البداية : وهي تجيب الكفارة بالافطار بما لاك والشرب بتعمداً فان مالكا واصحابه وابا حنيفة واصحابه والثوري وجماعة ذهبوا الى ان من افطر متعمداً بماك او شرب ان عليه القضاء والكفارة المذكورة في هذا الحديث وذهب الشافعي واحمد و اهل الظاهر الى ان الكفارة انما تلزم في الافطار من الجماع فقط . ١ - ٢٩٢ -
- ايضاً كتاب الام مصر - ١٣٢٥ المجلد السابع طبعة الاولى ٢٣٢ - ٢ : ٨٣ - ٨٩  
 راجع ايضاً موطا امام مالك - (حاشيه كشف المغطأ عن وجه الموطأ لمولانا اشفاق الرحمان سندهي) باب كفارة من افطر في رمضان . حديث الاول مع حاشيه ٢٣٤ -  
 وقال الموفق : ان الكفارة تلزم من جامع في الفرج في رمضان حامداً انزل اولم ينزل في قول عامة اهل العلم - نفس المصدر  
 راجع كتاب الام ٢ - ٨٥ (١٠)
- قال الشافعي : ولو جامع صبية لم تبلغ او آتى بمهيمه فكفارة واحدة .  
 وقال ايضاً : وان نظرو فانزل من غير لمس ولا تلذذ بها فصومه قام لا تجيب الكفارة في رمضان الا بما يجيب به الحد ان يلتقي الختانان فاما دون ذلك فانه لا يجيب به الكفارة ولا تجيب الكفارة في فطر في غير جماع ولا طعام ولا شراب ولا غيره .  
 وقال الامام الغزالي : اما اللواط والامانة المهمة والبرأة الميئة هل هو في معناه ربما يتروك فيه والاطهر ان اللواط في معناه ( كتاب المستصفي ٢ - ٢٨٥ )  
 قال ابوحنيفة في اللواط : انها لا توجب الحد لانها ليست بميزنا و اشتغال الخصوم بتحميل نهر الزنا لتعمدية الحكم او اثبات المساواة بينه وبين اللواط يكون فاسداً ( اصول الصرخي ٢ - ١٥٩ )  
 قال الشافعي ان تلذذها مؤنة حتى ينزل احد صومه وكان عليه قضاءه وما تلذذ به دون ذلك كرهته ولا يفسد الام ٢ - ٨٩ -
- بداية المجتهد ١ - ٢٩٢ - (١١)
- وقال ابو زيد في تقييم الادلة : فما كان من اسماء اللثة فانه لا تكون اسماء الابواضات  
 اهلها و اصطلاحيهم عليها حتى يكون كل من كان من اهل اللثة اذا سمعها عرف العواد (١٢)

بها و بموضوعها ومتى لم يكن كذلك لم يكن اسما لاهل اللغة وكذلك الاسماء التي هي مشتقة من صفات المسمى به في اصل اللغة سبيلها الاصطلاح ورواضة اهل اللغة على معانيها في الاصل ومن حكمها انه لا يشك معانيها ضد سماعها على من كان من اهل اللغة واما اسماء الاشخاص وهي الالقاب التي لا يتعلق وضعها باللغة ولكل احد ان يسمى نفسه بما شاء منها فليس طوبىها اللغة ولا يدخل لها فيما تعدناه ولا يعتبر فيها الاتباع والسماع اذ غير محظور على كل احد ان يسمى بما شاء منها -  
 اما اسماء الشرع فسبيلها التوقيف (المجلد الثامن ص ٩)  
 انظر التفصيل في اصول السرخسي ٢ - ١٥٩ - ١٥٨ -

وقد كتب في المسود لآل تيمية وهذا نصه : يجوز اثبات الاسماء بالقياس ضد اكثر اصحابنا واكثر الشافعية قاله القاضي وابن الرهان وقال الحنفية واكثر المتكلمين : لا يجوز منهم الجويني وجماعة من الشافعية وابو الطيب ونصره وهذا اختيار ابى الخطاب \* اثنى مع القياس في اللغة وذكر ابى الخطاب في ضمن مسألة اثبات الاسماء قياماً انه لا خلاف ان الاسماء الالقاب لا يجوز اثباتها بالقياس ثم ذكر ان الفريقين قالوا : ان الالقاب لم توضع على المعنى وانما وضعت اصطلاحاً بخلاف الاسماء المشتقة فانها وضعت على المعنى وهذا يقتضي الفرق بين الالقاب العلمية والجنسية ثم ذكر في اثناء الكلام ما يدل على ان القاب الاجناس كاعلامها وكذلك ايضاً استثنى الاستعارة المجازية مثل تسمية الهجد حماراً والشجاع اسداً والسخي <sup>بجوه</sup> وقال بعضهم - واظنه قول ابن الهاتلاني - لا يجوز التوصل بالمثل الى اثبات الاسماء فاما التمهيد بوضع اسم لشيء من جهة التعليل فصحيح مثل ان يود السم بوضع بعض الاسماء لشيء بحلة ويعلق الحكم عليه لأجل تلك الحلة ثم ينظر في حال فهو فان وجد ذلك المعنى فيه اجوز الاسم عليه وعلق الحكم به (ص ٣٩٢)  
 واجع ايضاً احكام القرآن ٢ - ص ٢٥٨ - ٢٦٢ -

(١٣) نفس المصدر -

(١٤) نفس المصدر -

(١٥) واجع حواشي رقم ١٠ باب الاول -

(١٦) واجع حواشي رقم ١٢ نفس الباب -

احمد بن حنبل ٣ : ٥٠ - ٩٩ - ٩٤

٥ : ٣١٢ - ٣٢٠

(١٤) نفس المصدر -

(١٨) راجع كشف الاسرار ٢٢٢/١

ايضاً اصول السرخسي ٢ - ١٥٤ -

(١٩) اصول السرخسي ٢ - ١٢٩ - قال :

ما قال ابوحنيفة في جواز التوضي بهذه التمر فانه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتمدى ذلك الحكم الى سائر الانهذة ووجوب الطهارة بالتحققة في الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتمدى الحكم الى صلاة الجنائز وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلاة مطلقة وهي ما تشتمل على جميع اركان الصلاة .

وكذلك بمقتضى المصدر مع الاكل والشرب ناسيانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم يُتعدى بالاكل مع النسيان والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات واداء العبادة بحسب قواعدها ولا يتحقق - فعرفنا انه عن معدول به عن القياس فلم يجوز تعدية الحكم فيه الى المنطلي\* والمكروه والنائم بسبب في حلقه بطريقه، التعليل ٢ - ١٥٣ -

ايضاً امانى الاخبار شرح معانى الآثار ٥٨ - ٩٢

قارى المحلى لابن حزم المجلد الاول - مصر ١٢٢٤ هـ من ٢٠٢ وما يليه -

(٢٠) نفس المصدر - ايضاً حواله رقم ٩ الباب الرابع -

اصول السرخسي ٢ - ١٥٥ : وعلى هذا قال ابوحنيفة ومحمد وحمهما الله : الذى شويج في صلاته لا يعتنى بحسب الموضوع والذى ايمتلى يقين\* او رعا ف يعتنى على صلاته بحسب الموضوع الموضوع لما ان ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز التعليل فيه وما يعتنى على صنع العبادة ليس نظيره ما لا صنع للعباد من كل وجه .

(٢١) راجع حواله المصدر رقم ٩ الباب الرابع -

(٢٢) راجع حواله المصدر رقم ٢٠ نفس الباب -

ايضاً اصول السرخسي ٢ : ١٥٥ -

ترمذى - طهارة - باب الوضوء من القين\* والرعاف -

(٢٣) وقال المرخصى فى اصوله : واذا نام فى صلاته فاحتلم : فى القياس يفتسل ويبنى كما اذا

سبقت الحدت وذلك مستحسن بالائتر وفى الاستحسان لا يبنى وفى هذا النوع المأخوذ به

هو الاستحسان على كل حال لانه فى الحقيقة رجوع الى القياس الاصلى بهمان يظهر به ان

هذا ليس فى معنى المعدول به عن القياس الاصل بالائتر من كل وجه - فلو ثبت الحكم فيه

كان بطريق التمديد والمعدول به عن القياس بالائتر لا يحتل التمديدية ٢ - ٢٠٤ -

(٢٤) راجع المصدر رقم ٢ - ٩ (باب الواج) )

ايضاً اصول السرخسى ٢ - ١٥٢ - ١٥٢

(٢٥) اصول السرخسى ٢ - ٢٠٢ - ٢٠٣ -

(٢٦) وكذلك جواز عقد الاجارة فانه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس الى ذلك فان العقد على

المنافع بعد وجودها لا ينتحقق لانها لا تبقى زمانين فلا بد من اقامة العين المنتفع به مقام

المنفعة فى حكم جواز العقد لحاجة الناس الى ذلك - اصول السرخسى ٢ - ٢٠٣ -

وقال ايضاً : وبهانه فيما اذا اختلف البائع والمشتري فى مقدار الثمن والبيع غير مقبوض فى

القياس القول قول المشتري لان البائع يدعى عليه زيادة فى حقه وهو الثمن والمشتري منكر

واليمين بالشئ فى جانب المنكر والمشتري لا يدعى على البائع شيئاً فى الظاهر اذ البيع صار

مملوكاً له بالعقد ولكن فى الاستحسان متحالفتان لان المشتري يدعى على البائع وجوب تسليم

البيع اليه عند احضار اقل الثمنين والبائع منكر لذلك والبيع كما يوجب استحقاق الطك على

البائع يوجب استحقاق اليد عند وصول الثمن اليه ثم هذا الاستحسان لكونه قياساً خفياً

يتمدى حكمه الى الاجارة والى النكاح فى قول ابن حنيفة ومحمد وجمعا الله والى ما لو

وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتنازعين والى ما بعد هلاك السلعة اذا اختلف بدلاً

بما ن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف فى الثمن بينهما بعد قبض المبيع فان

حكم التحالف عند قيام السلعة به يثبت بالنسب بخلاف القياس فلا يحتل التمديدية حتى اذا

كان بعد هلاك السلعة لا يجوز التحالف سواء اختلف بدلاً او لم يخلف وفى الاجارة بعد

استيفاء المعتود عليه لا يجوز التحالف وان كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة

لا يجوز التحالف ٢ - ٢٠٤

راجع ايضاً - اصول الفقه لابن زهرو ٢٥٢

(٢٤) نفس المصدر -

(٢٨) نفس المصدر -

(٢٩) نفس المصدر -

(٣٠) وانما فعلوه لضرورة الحاق الفرع باحد الاصلين فالحق به بالاشبه به كما تفعل العامة بالولد

" والقياس ما وجد في الفرع اوصاف الاصل بكماله - اما اذا وجد بعضها في الفرع لم يكن

قياساً - وانه قول الحنفية - ومثله بان يتجاوز الحادثة اعلان لك واحد منهما اوصاف

خمسة والحادث لا يجمع الخمسة بل بعضها فالحق بأكثرهما شياً (المتشدد بين الاصلين

يجب الحاقه باحد الاصلين وهو اشبههما به واقربهما اليه - للمصنف المسوده ٣٤٥ -

- ( ٣٤٦ )

(٣١) العلة التي يشهد لها اصول متعددة اولى من ذات الاصل الواحد خلافاً ليمض الشافعية

ومثله القاضي بالمبتوتة بدون الثلاث اذا تزوجت من اصحابها (المسوده ٣٤٦ - )

(٣٢) وتزوج احدى العلتين يكون اصلها اقوى مثل ان يكون اصلها جميعاً عليه والاخرى اصلها

مختلف فيه - المسوده ٣٨٢ -

واعلم انما هو المقصود من التحالف في الفقه هو التحالف بين الاصلين على ما هو عليه في الفقه لا التحالف بين الاصلين على ما هو عليه في الفقه

(٣٣) وقال السرخسي في اصوله : وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل متوصلاً بتمتة حكم

التعددية بالاتفاق - كقوله عليه السلام : الهرة ليست بمنجعة لانها من الطوائف عليكم و

الطوائف - ٢ - ١٢٩

فان ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذي هو صالح لان يكون علة

للمحكم بوجود في كل نص - فيكون جواز التعليل اصلاً في كل نص وتكون صفة الصلاحية اصلاً

في كل وصف فيكون التعليل به اصلاً ما لم يظهر المانع - بمنزلة السمل بالاختيار فان وجوب

السمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرح هو الاصل حتى يمنع منه مانع - نفس المصدر ٢ - ١٢٥

ايضاً انظر اصول الفقه لابن زهرو ٢٢٦ -



- ابوداؤد - كتاب الطهارة - باب صور العرة -  
 ترمذى - طهارة باب ما جاء فى صور العرة -  
 داوى - وضوء - باب العرة اذا ولغت فى الابعاد -  
 سنن نسائى - طهارة - باب صور العرة -  
 ابن ماجه - طهارة - باب الوضوء بمسور العرة والرخصة فى ذلك -  
 احمد بن حنبل ٥ : ٢٩٦ - ٣٠٣ - ٣٠٩

يقول النخاس : العلة الضموس عليها توجب اللاحاق بطريق اللفظ لا بطريق القياس المسوده

(٣٢)

- فى اصول الفقه لآل تيميه ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٩١ -  
 آمدى الاحكام فى اصول الاحكام مصر ١٩١٢ المجلد الرابع ٣٦ - ٢٤ - ٩١ - ٩٢  
 شمسثانى - الملك والنحل مصر ١٩١٩ - ١ - ص ٢٠٦ -  
 ابن حزم الاحكام - مصر - المجلد الخامس ص ٩٢٩ -  
 اصول السرخسى المجلد الثانى ٢ - ١١٨ - ١١٩  
 كشف الاسرار - شرح اصول البزدوى ١ / ٢٣٦ (المخطوطة فى مكتبة الكلية الاسلاميه  
 بجامعة يشارو) -

راجع امانى الاخبار شرح معانى الآثار (٩٢ - ٥٨) المجلد الثانى -

(٣٥)

احكام القرآن ١ - ٢٣٢ - ٢٣١ -

اصول السرخسى ٢ - ١٥٣

البحلى المجلد الاول ٢٠٢ وما يلبه -

المصير حواشيه رقم ٦ الباب الرابع -

المخارى - كتاب الوضوء - لا يجوز الوضوء بالنبيذ -

احمد بن حنبل -

ابوداؤد - كتاب الطهارة - باب الوضوء بالنبيذ -

٢ : ٣٩٥ - ٢٢٥ - ٢٨٩ - ٢٩١ - ٢٩٣ - ٥١٣ / ٥١٢ -

نفس المصدر -

(٣٩)

## (الباب السادس)

(١) الاصل في القياس يقع على النص وعلى الحكم وعلى العلة وعلى المحل والمحل قد يكون العقل وقد يكون العین - مسوده ٣٤١ -

(٢) "يجوز القياس على اصل ثبت بالقياس -

واذا ثبت الحكم في <sup>المحل</sup> اصل من الاصول بكتاب او سنة واستتبط منه معنى قياس به فرع من الفروع جاز ان يستتبط من الفرع علة لا توجد في الاصل ويقاس عليه فرع آخر يمتلك العلة لان الفرع قد ساوى الاصل في ثبوت حكم الوفاقية وجواز استنباط المعنى الذي ذكرناه فيصح قياس احد هما على الآخر وان اختلفا في كيفية ذلك المعنى الذي ذكرناه . ثم صرح في سوال المعارضة بأن الحكم الذي ثبت بالقياس انما يقاس عليه لغير العلة التي ثبت بها فان قاس عليه بحلته التي ثبت بها كان باطلاً -

ايضاً و صور القاضي في مقدمة المجرد وابن عقيل المسألة بقوله : اذا ثبت الحكم في فرع بالقياس على اصل جاز ان يجعل هذا الفرع اصلاً لفرع آخر يقاس عليه بحلته اخرى على اصلنا واهو الخطاب يقول : انا متمسكون بالقياس على الاصل وان لم ينص لنا على القياس عليه ولا اجمعنا الامة على تعليقه وبه قال اكثرهم - وقال مشو بن غياث العيصي لا يجوز القياس على اصل لم تجع الامة على تعليقه ولم ينص لنا على القياس عليه - وقال ابو هاشم : لا يقاس الا على اصل قد ورد النص فيه في الجملة فيقاس في التفصيل مثل ميراث الاخ مع الجد وكلاهما في اثناء المسألة يقتضى ان الممتنع عند العيصي كون التعليل ثابتاً بنص او اجماع فهو يمنع من القياس على اصل لم يثبت بنص او اجماع انه مطلق . ٣٩٢ - ٣٩٤ -

ويقول ابو زهوه في كتابه اصول الفقه : وقد قال بعض المالكية : ان الحكم الثابت بالقياس يصح ان يقاس عليه - وقد قال في ذلك ابن رشد الكبير :

" اذا علم الحكم في الفرع صار اصلاً وجاز القياس عليه بحلته اخرى مستتبطه منه وانما صي فرماً مادام متردداً لم يثبت له الحكم بعد وكذلك اذا قيس على ذلك الفرع بعد ان ثبت اصلاً بثبوت الحكم في فرع آخر بحلته مستتبطه ايضاً ثبت الحكم فيه صار اصلاً وجاز القياس عليه الى مالا نهاية " -

وليس كما يقال ان المسائل فروع فلا يصح قياس بعضها على بعض وانما يصح القياس على الكتاب والسنة والاجماع وهذا خطأ بين اذا الكتاب والسنة والاجماع هي اصول ادلة الشرع فالقياس عليها اولاً ولا يصح القياس على ما استنبط منها الا بعد تعذر القياس عليها فاذا انزلت النازلة ولم يوجد لها في الكتاب ولا في السنة ولا في ما اجمع عليه الامة نص ولا وجد في شيء من ذلك كله علة تجمع بينهما وبين النازلة ووجد ذلك فهما استنبط منها - وجب القياس على ذلك " - ص ٢٢٠ -

وان حادثة امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة فسدت صلواته ان نوى الامام امامتها والقياس لا يفسد - وهو قول الشافعي وحملة الله عليه - اعتباراً بصلاتها حيث لا يفسد وجه الاستحسان ما روينا وان من المشايخ وهو المصطفى به دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلواته دون صلواتها \* ١٠٥ - ١٠٢ (هداه) كتاب الرسولية واهناً \* ان من عقد على مال غيره او نفس غيره يبيع او تكاح او غير ذلك يفسد امره فيلغى الخبر فاجاز ذلك نفذ و صار الماقد كانه وكيله بذلك المقدم عندنا خلافاً للشافعي لانه لا يقول بتوقف المقدم \* اصول الكرخي تعليق الامام نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي \*

في آخر اصول البيهقي تاريخ الطبع غير معلوم ص ٣٤١ وما يابيه - و ايضاً : ان كل عقد له مجيز حال وقوته وتوقف للاجازة والا فلا - من مسائله اذا باع رجل مال صبي بمن مثله توقف على اجازة الولي لانه له ولاية البيع ولو طلق امرأته او اعتق عبده او تصدق بماله لم يتوقف لان لغيره الولي لا يملك ذلك - نفس المصدر ٣٤٢ - واما بيان الوجوب في مسائل : منها ان الجنس بانفراد هك يحرم النساء - فان الكلام فيه بطريق القياس للانبياء او للنبي باطل وانما طريق اثباته الرجوع الى النص او دلالة او اشارته او مقتضاه لان الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والوجوب للحكم لا يعرف الا بالنص كالحكم الواجب \* فلما ان حقيقة الفضل تكون بها فكذلك شبهة الفضل وللجنسية اثر في اظهار ذلك وكما ان القياس لا يكون طريقاً للانبياء هنا لا يكون طريقاً للنبي - الاختلاف في ان السفر هل يكون مستقلاً شرط الصلاة فانه لا يدخل للقياس هنا في الانبياء ولا في النبي وانما يعرف ذلك بالنص - اصول السرخسي ٢ - ١٩٢ - ١٩٥ -

- (٥) راجع حواشي رقم ٢ نفس الباب - واصل الله لابن زهره ص ٢٢٢ وما يليه -
- (٦) راجع احكام القرآن ٢ - ٣٢ -
- (٧) انظر حواشي رقم ٣٠ (الباب الخامس) ايضاً اصول الله لابن زهره ٢٢٢ وما يليه -
- (٨) راجع المعنى لابن قدامة المجلد الرابع ص ٢ وما يليه -
- (٩) احمد بن حنبل ٢ : ٢٩٥ - ٢٩٠ - ٢٣٠ : ٦
- (١٠) ابوداؤد باب من قال كان (زوج سرية) حراً باب متى كان لها الخيار -
- (١١) وفي المسود لآتيه : والملة التي اصلها من جنس الفرع اولى من التي اصلها من غير جنسه - ٣٤٤ -
- (١٢) نفس المصدر
- (١٣) اصول السرخسي ٢ - ١٨٩ -
- (١٤) راجع حواشي رقم ١٠ الباب السادسة عشر -
- (١٥) هداية - باب الجنائيات (كتاب الحج)
- (١٦) نفس المصدر -
- (١٧) وقال ابن رشد في بداية المجتهد : واختلفوا فيمن وطئ مراراً فقال مالك : ليس عليه الا هدى واحد وقال ابو حنيفة ان كروا لوطاً في مجلس واحد كان عليه هدى واحد وان كوره في مجالس كان عليه لك وطء هدى وقال محمد بن الحسن بجزئه هدى وان كور لوطاً
- بالم يهد لوطاً الاول ١ - ٣٥٩ -
- (١٨) راجع بداية المجتهد ١ - ٣٥٩٠ -
- (١٩) احمد بن حنبل ٢ : ٥

### الباب السابع

- (١) راجع اصول السرخسي ٢ - ١٤٤ - وما يليه -
- (٢) وقال السرخسي في اصوله : وكذلك لو قال ان الملة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة

- والعارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق . فان احداً لا يقول بتكثير مستحل سائر الاشربة مع وجود الشدة والعارة ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بحدوث ان الحكم معه وجوداً وهدماً فان المصير قبل ان يتخمر لا يكفر مستحله وبعده التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والعارة . ثم بعد التخلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والعارة ٢ - ١٨٢ -
- (٣) ثم لا خلاف ان جميع الاوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة . لان جميع الاوصاف لا توجد الا في المنصوص والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة ولا خلاف ان كل وصف من اوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها - فان الحنطة تشتمل على اوصاف فانها مكيلة بوزونة مطعومة مقتات مدخر حبيب شين \* جسم ولا يقول احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربا فيها بل العلة احد هذه الاوصاف . اصول السرخسي ٢ - ١٤٩ -
- (٤) وقال السرخسي في اصوله : وقد يكون هذا الوجه صف فوداً وقد يكون مثنى وقد يكون عدداً فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس او الكيل او الوزن عند اتحاد المعنى والمثنى نحو علة حرمة التفاضل فانه القدر مع الجنس والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سوراً <sup>السباع</sup> تلجأ بانه حيوان محرم الاكل لا للكرامة ولا يملو في سورة ٢ - ١٤٥ -
- وقوله : علك الشرع امارات قلنا - هي امارات من حيث انها غير موجهة بذواتها ولكنها موجهة للحكم بجعل الشرع اياها موجهة العمل بها او معلوم انه لا يمكن العمل بها الا بعد معرفة عينها وطريق ذلك التعمين بالنص او الاستنباط بالرأى <sup>اي</sup> ( اصول السرخسي ٢ - ١٤٩ - )
- (٥) راجع حوالته رقم (١) الباب الثامنة عشر -
- (٦) نفس المصدر -
- (٧) وقال السرخسي في اصوله : فان التعليل بالرأى يكون بعد الاجماع بالاتفاق - وكيفية استقيم ان لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأى الا بعد النص اي ما جعل التعليل الا لانهات الحكم فيما لا نص فيه - ٢ - ١٨١ -
- (٨) اصول السرخسي ٢ - ١٤٢ -
- ايضاً حوالته رقم ٢١٢ الباب الثالث -
- (٩) انظر التفصيل في تاريخ طبري - تاريخ الطبع غير معلوم - الطبعة الاولى المجلد الاول

- ١٩٣ - ١٨٨

قرآن الكهف ١٨ : ٤٩

" " ١٨ : ٨٠

" " ١٨ : ٨٢

راجع احكام القرآن للجصاص ١ - ٢٤ وما يليه -

ميسوط السوخي المجلد الثالثة عشر ص ٢ وما يليه -

هداية آخوين كتاب البيوع باب بيع القاسد -

ميسوط السوخي المجلد الثامنة عشر ص ١١٣

و المفتي لاي محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة -

المجلد الرابع طبعة الثالثة وقد علق عليه سيد محمود رشيد وشك رضا - طبع في مصر في

١٢٩٤ هـ قال المؤلف :

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الربا احاديث كثيرة - ومن اتعها ما روى عبادة

من الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : الذهب بالذهب مثلاً والفضة

بالفضة مثلاً والتمر بالتمر مثلاً والبر بالبر مثلاً والطح بالطح مثلاً والفضة

والشعير بالشعير مثلاً فمن زاد او ازيد انفق اربى - يبيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم

بدأ يبد ويبيعوا البر بالتمر كيف شئتم بدأ يبد ويبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم بدأ يبد

هذه الاعيان المنصوص عليها يشبه الربا فيها بالنس والاجماع ص ٢ وما يليه -

راجع ايضاً حواله رقم ٢١٢ الهاب الثالث -

انظر ايضاً شرح مختصر الطحاوي لاي بكر الجصاص الشامل المجلد السابع صفحه ٣٢٨

المخطوطة في مجلس علمي كراتشي -

(١١) لم اجد -

(١٢) كتاب الام للشافعي جلد ٩ مصر ١٣٢٢

عن سعيد ابن المسيب انه قال :

عقل العبد في ثمنه كجراح الحر في دينه - وقال ابن شهاب وكان رجال سواه يقولون

يقوم سلعة ( ٩٠ - ٢١ - ٢٢ ) ( قال الشافعي ) وقد خالف قول الزهري من الناس الذين  
 قالوا هو سلعة وخالف قول سعيد بن المسيب والزهري لم يحك فيه بالمدينة الاهذين  
 القولين ولم اعلم احداً تسط قال غير هذين القولين قبله فزعم في موضحة المبد ونقلته و  
 مأبوتته وجاغتتها انها في ثمنه مثل صراح الحر في دينته وزعم فيما بقي من جواحه انها مثل  
 جواح البعير فيه ما نقصه ص ٩٠ - ٢١ - ٢٢

وايضاً بمذاية المجتهد ٢ - ٢١٨ : ويقول ابن رشد : واما جواح المبيد وقطع اعضا<sup>تهم</sup>  
 ما نقص من ثمن المبيد ومنهم من رأى ان الواجب في ذلك من قيمته قدر ما في ذلك الجواح  
 من دينته فيكون في موضحته نصف عشر قيمته وفي عينه نصف قيمته به قال ابو حنيفة  
 والشافعي وهو قول عمر وعلي وقال مالك يمتير في ذلك كله ما نقص من ثمنه الاوضحة  
 ونقلته ومأبوتته ففيها من ثمنه قدر ما فيها في الحر من دينته عدة الفريق الاول تشبيهه  
 بالعروض وعدة الفريق الثاني تشبيهه بالثمن اذ هو مسلم ومكلف ومكلف .

( ١٢ ) نفس المصدر -

( ١٢ ) راجع حوالته رقم ٩ الباب الرابع -

( ١٥ ) قال بشر من غياث القوي<sup>س</sup> : لا يجوز القياس على اصل لم تنجح الامة على تحليله ولم ينص

لنا على القياس عليه - كان المعتبر عند العربي كون التماثل ثابتاً <sup>بعض</sup> بنص او اجماع  
 فهو يمنع من القياس على اصل لم يثبت بنص او اجماع -

انظر المسودة في اصول الفقه لآل تيمية مسر تاريخ الطبع غير معلوم ٣٩٤ -

الاحناف يخالفون جواز القياس على اصل ثبته بالقياس ٣٩٨ - عارن حوالته رقم ٧ الباب السادس

قال ابوهاشم : لا يقاس الا على اصل قد ورد النص فيه في الهيئة فيقاس في التخصيص ٣٩٤

\*\*\*\*\*

(الباب الثامن)

( ١ ) اصول السرخسي ٢ ١٢٩ - ١٨٤

ايضاً قرآن الحشر ٥٩ : ٤

احمد بن حنبل ٥ : ٢٢٠

ايضاً المعنى لاهن قدامة المجلد الرابع ص ٢ وما يليه -

\*\*\*\*\*

( الباب التاسع )

- ( ١ ) وقال السرخسي في اصوله : ثم لا خلاف ان جميع الاوصاف التي يشتمل عليها اسم الفاعل لا تكون علة لان جميع الاوصاف لا توجد الا في المنصوص والحكم في المنصوص ثابتهما النص لا بالعلة ولا خلاف ان كل وصف من اوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها بعضها . فان الحنطلة تشتمل على اوصاف فانها بكلمة موزونة مطبوعة بثلاث مدخر حب شين جسم ولا يقول احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة للحكم الربا فيها بل العلة احد هذه الاوصاف ٢ - ١٤٩ وانفقوا انه لا يتخير الممثل حتى يجعل اي هذه الاوصاف شاذلة من غير دليل - لان دعواه لوصف من بين الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم انه كذا فلما لا يسمع منه دعوى الحكم الا بدليل فكذلك لا يسمع منه الدعوى في وصف انه هو العلة الا بدليل ٢ - ١٤٩ -
- ( ٢ ) نفس المصدر -
- ( ٣ ) قد فعلوه لعل انظار التلميح في اصول السرخسي ٢ - ١٢٩ -
- ( ٤ ) ايضاً نفس المصدر ٢ - ١٨٤ -  
قرآن المصحف ٤ : ١٠٣
- ( ٥ ) يقول النظام : العلة المنصوص عليها توجب الالتحاق بطريق اللفظ لا بطريق القياس السوداء لآل تيمه ٣٩١ -
- ( ٦ ) وقال السرخسي في اصوله : فاذا قامت الدلالة على فساد سائر الاوصاف الا وصفاً واحداً تثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض اصحاب الطرد وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض اصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام بعلة ان الاوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها فاذا قام الدليل على فساد سائر الاوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الاجماع كاصل الحكم فان العلماء اذا اختلفوا في



حكم حادثة على القبول فاذا ثبت بالدليل فساد سائر الاقوال الا واحداً ثبت صحة ذلك القول وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد ففصلين فدعياه فاننا اذا افسدنا قول من يقول بالرجوع الى قول القائل وقول من يقول بالوعدة وقول من يقول بالتوقف انه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بانه يثبت النسب منهما جميعاً ٢ - ٢٢١

انظر التفصيل في "الرد المختار على الدر المختار" لابن عابد بن مصر ١٩٩٩  
المجلد الثالث طهمة الثانية ٩٩٦ - ٩٩٤ -  
نفس المصدر -

(٤)

بداية المجتهد ٢ - ٢٤٣ - ١٢٨ - ١٢٤

(٨)

وقال ابو زيد في التتويم : متى قلنا ان الشيب الصغيرة تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت الذكر والبكر الهالفة لا تزوج كرها لانها بالغة فاشبهت الذكر والنهيب كان تعليلاً بوصف موثو لان الصغول له اثر في اثبات الولاية ما لا وهذه الولاية من حبسها لانها من المصالح التي تعلق القوام بها ..... وكذلك قد اثر في حق البكر والذكر وكذلك الهلوع له اثر في قطع ولاية الغير في حق المال وفي حق الذكر والنهيب فكذلك في حق التفكاح لان الجنس واحد ٨ - ٩٨ - ١٩٤ -

(٩)

وقال السرخسي في اصوله : وقلنا في الشيب الصغيرة ان الاب يزوجها لانها صغيرة ولا يزوج البكر الهالفة الا برضاها لانها بالغة والخصم في الشيب الصغيرة لا يزوجها ابوها من غير رضاها لانها معها في البكر الهالفة يزوجها من غير رضاها لانها بكر فكان الوثو ما قلنا لان ثبوت ولاية الاستعداد بالمعقد يكون على وجه النظر للولى عليه باعتباره جزء عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة والموثو في ذلك الصغر والهلوع دون الثبابة والهكارة وكذلك في سائر المواضع انما ظهر الاثر للصغر والهلوع في الولاية لا للثبابة والهكارة ٢ - ١٩٠ هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون ملائمة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالاً بحلة مستتبطة بالرأى خصوصاً ٢ - ١٩١ -

انظر التفصيل في احكام القرآن وكشف الاستيعاب للمصنفين للشيخ محمد باقر المجلسي ٢ - ٩٢ - ٩٢  
وكشف الاسرار شرح يزدي - المخطوطة بكتبة الاسلامية بجامعة بشاور ٢/٢٥٢ -

- (١٠) بداية المجتهد ١ - ٣٣ وما يليه -
- (١١) انظر اصول السرخسي ٢ - ٨٤ - ١٤٩ - ١٨٠
- (١٢) المفتي لابن قدامة ٢ - وما يليه -  
ايضاً حواشي رقم <sup>المصدر</sup> ٢١٢ الباب الثالث -
- (١٣) اصول السرخسي ٢ - ٤٤ - ١٤٩ - ١٤٤
- (١٤) انظر حواشي رقم <sup>المصدر</sup> ٩ من هذا الباب -
- (١٥) قرآن النساء ٣ : ٨٢
- (١٦) قرآن المجزوء ٢ : ١١١
- (١٧)
- (١٨) راجع حواشي رقم <sup>المصدر</sup> ٢١٢ الباب الثالث -  
ايضاً انظر المفتي لابن قدامة ص ٢ وما يليها -  
ومبسوط للسرخسي ١٣ - ٢ وما يليها ١٢ - ١١٣ وما يليها -
- (١٩) قرآن النساء <sup>المصدر</sup> ٣ : ٨٢
- (٢٠) \* الانبياء ٢١ : ١٨
- (٢١) راجع حواشي رقم <sup>المصدر</sup> ١٨ من هذا الباب -

\*\*\*\*\*

الباب العاشر

- (١) ميسوط للسرخسي ١٣ - ٢ وما يليه -  
ايضاً هداية اخرين - كتاب البهوع - كتاب البهوع القاسد -  
ايضاً ميسوط السرخسي ١٢ - ١١٣ وما يليه -

\*\*\*\*\*

الباب الحادي عشر

- (١) ولو شهد رجلان على رجل انه اذبح عبده عام اول في رمضان فجاز القاضى شهادتهما

واعتقه ثم رجعا وضمنهما القيمة اولم يضمنها حتى شهد شاهدان انه اعتقه عام اول في شوال فانه لا تقبل شهادة الآخوين لانه حكم بمقتضى شهادة الاولين في اول يوم من رمضان الا ترى ان حكمه في ذلك الوقت في جزاء جنائمه وحدوده وغير ذلك حكم الاطوار فالفرق الثاني انما شهدوا باعناق من هو محكوم بحريته وذلك لغو وطى الاولين <sup>صمان</sup> ضمن القيمة يوم اعتقه القاضى لانهما بالوجوع اتفوا انهما اتلفا عليه ماليته حين اعتقه القاضى لشهادتهما بالزور والقران هما حجة عليهما فيضمنان قيمته في ذلك الوقت ٠٠٠٠ مسبوطة ١٤ - ١٣

ثم لو شهدا على الحق بمعينه وشهد آخر ان كذلك ثم رجعوا كان الضمان على الفريقين نصفين - ١٤ - ١٩

ولو شهد رجلان على رجل انه اعتق عبده وشهد عليه اربعة بالزنا والاحسان فأجاز القاضى شهادتهم وأعتقه ورجعه فعلى شهود المعتق قيمة العبد لولاه لانهم اتلفوا مالية المولى فيه بشهادتهم بالمعتق وعلى شهود الزنا الدية لولاه ايضاً ١٤ - ٢٢ -

\*\*\*\*\*

### باب الناحية عشر

وقال السرخسى في اصوله :

(١)

وكن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم العيين مع النص من بين الاوصاف التي يشتمل عليها اسم النص ويكون الفرع به نظيراً للأصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ وانما يقوم القياس بهذا الوصف - ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للأصل وذلك نحو ايجاب الزكاة عندنا في الجلى باعتباره صفة الثمنية في الاصل - وعند الحنفي اثبات حكم الربا في الذهب والفضة بحملة الثمنية والثمنية صفة لازمة لحذين للصبوح الجوهرين فانهما خلقا جوهرى الاثمان لا يشارعا هذا الوصف بحال - وقد يكون عارضاً او اسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان طهارة الطهارة : وانه دم عرق الفجر والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة - مثاله تحميل طماننا نص الربا بالكيل والوزن فان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاقااع - وقد يكون حكماً نحو قول

رسول الله عليه السلام للخشمية : (أرأيت لو كان على إبيك دين تقضيته) الحديث . فان الدين عبارة عن الوجوب في الذمة وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر وذلك دليل جواز التحليل بالحكم .

وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون متى وقد يكون عدداً فالفرد نحو تحليل ربا النعام بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى - والمثنى نحو طعة حزمة التفتا<sup>هل</sup> فانه التدرج الجنس والعدد نحو تحليلنا في نجاسة صور الطباع<sup>السباع</sup> بانه حيوان محرر الأكل لا للكرامة ولا يملأ في سورة ٢ - ٤٥ - ١٢٢ - ١٨٩ - ٢٠٣ -

وقال أبو زيد في التوهم : وعلى هذا التصطعللنا في الفروع قلنا : لا يملك مسح الرأس لانه مسح فاشبهه مسح الخف وقال الشافعي انه ركن في الوضوء فاشبهه الغسل فكان الصحيح ما ذهبنا اليه لان المسح في ذاته اخف من الغسل - انظر الشامل ٨ - ١٦٥ قرآن<sup>التصحيح</sup> ٥ : ٩٥

وقال ابن الأثير في بداية المجتهد : واختلفوا في قتل الصيد خطأ هل فيه جزاء ام لا فالجمهور على اتهمه الجزاء وقال اهل الظاهر لا جزاء عليه . واختلفوا في الجماعة يشتركون في قتل الصيد فقال مالك اذا قتل جماعة مجرمون صيدا فعلى كل واحد منهم جزاء كامل و به قال الثوري وجماعة وقال الشافعي عليهم جزاء واحد وفوق ابو حنيفة بين المجرمين يقتلون الصيد وبين المحليين يقتلونه في الحرم فقال : على كل واحد من المجرمين جزاء وعلى المحليين جزاء واحد - ١ - ٢٤ - ٢٢٦ -

وقال الجصاص في احكام القرآن : ( ومن قتله منكم متعمداً فجزاءه مثل ما قتل ) ينتظم الواحد والجماعة اذا قتلوا في ايجاب جزاء تمام على كل واحد لان من يتناول كل واحد على حمله في ايجاب جميع الجزاء عليه وكذلك قاتلوا الصيد كل واحد كانه مثل الصيد على حمله فتجب على كل واحد كفارة تامة ويبدل عليه ان الله تعالى سعى ذلك كفارة بقوله : ( او كفارة طعام مساكين ) وجعل فيها صواباً فاشبهت كفارة القتل ٢ - ٥٨٠ -

٥٨١  
انظر حاشية رقم ١٠ الهاب<sup>المصنف</sup> الواحة عشو -

(٢) وقال ابو زيد في التوقيف : ركن العلة ما جعل علماً على حكم النص من جطة ما اشتمل عليه اسم النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه كما وجد في الاصل لان العلة به تقوم فكان ركناً (واراد بالعلة القياس)

وقال ايضاً : قال النبي عليه السلام للمستحاضة : انه دم عرق انفجر توفى لك صلاحه فتقول : انه دم عرق تحليك والدم اسم طلع وانفجر صفة عارضة - وقال عليه السلام للتي سكتا<sup>لته</sup> عن الحج عن ايها ارايت لو كان على ايبيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال : دين الله احق - ظل بحكم آخر لحكم سئل عنه لان قولنا دين صادة عن ثابته في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقال علماءنا بيع المدير باطل لان الله تعلق بمطلق موت المولى

فاشبهه ام الولد والتعلق حكم ٠ الشامل ٨ - ٩٩ - ١٠٩ - ١١٠

ايضاً اصول السرخسي ٢ - ٢٠٢ - ١٨٤ - ١٤٥ - ١٤٦ -

ايضاً حوله رقم ١٨ الباب التاسع -

\*\*\*\*\*

لث  
(الهاب الثالثة عشر)

(١) مسبوط السرخسي ١٢ - ٩١

(رجل ذهب لرجل عبداً وقبضه الموهوب له - ثم جاء رجل واقام الهيئة انه كان اشتراه من الواهب قبل الهيئة والقبض ايهللت الهيئة ) لانه اثبت الشراء من المالك والشراء يوجب الطك بنفسه فتبين به انه وهب وسلم ما لا يطك ٩١ -

فان كان العبد في يد الواهب فاقام الموهوب له الهيئة انه وهبه لنفسه وقبضه قبل الشراء واقام المشتري الهيئة انه اشتراه قبل الهيئة وقبضه - فالعبد لصاحب الشراء لان سبب طكه اقوى من حبه ان الشراء يوجب الطك بنفسه وانه عقد ضمان وانه يوجب الطك في المدين وعند المعاوضة يتوجب اقوى السببين فان الضعيف مدفوع بالقوى ولا يظهر عند المناقشة بالمعنى بالقوى -

وقال ابو زهراء في اصوله :

اشتراط التعدية في الوصف الذي يصلح علة موضع خلاف بين فقهاء الشافعية والحنفية .

فالحنفية ترووا <sup>ان</sup> العلة لا تكون الا متعدية حتى يمكن ان يتكون فيصعد منها قياس والشا  
 قرووا جواز ان تكون قاصرة وحجتهم في ذلك ان الحكم يتبع العلة في محل النص كما هو  
 في الاصل وقد يكون التعليل لافادة تعلق الحكم بالوصف . ولو لم يكن ذلك الوصف متعديا  
 ووجوه قول الحنفية ان الحكم في موضع ثابته بالنص لا بالعلة لان اضافة الحكم في موضع  
 النص الى العلة في معنى الابطال للنص وفائدة تعرف العلة هو التعدية الى موضع لانص فيه  
 ٢٣٠ حواله وموقفه في تفسيره للعلة

انظر ايضاً الهداية - كتاب الملوحة - مسألة المحاذاة - وحواله رقم ٣ باب السادس -

(٢) ميسوط للسرخسي ١٢ - ٢٩ - ٢٨

ثم ان <sup>الربح</sup> (ولا تجوز الهبة الا مقبوضة) <sup>(جديته)</sup> دليل ان الهبة لا تتم الا بالقبض - ٢٩

ثم الملك لا يثبت في الهبة بالعقد قبل القبض فتدنا وقال مالك رحمه الله تعالى يثبت لان  
 عقد تملك فلا يتوقف ثبوت الملك به على القبض ٢٨ -

(٣) انظر احكام القرآن ٣ - ٥٢٢ - ٥٣٠

(٢) احكام القرآن ٣ - ٢٢٥ -

ميسوط للسرخسي ١٤ - ١٤٠ وما يليه -

وابو حنيفة وابو سفيان قالوا : البيع اقوى من الرهن لان البيع يوجب الملك في الهدلين والرهن  
 لا يوجب ذلك فعند تعذر العطل بالهيتين يترجح الاقوى وهو البيع (ميسوط للسرخسي  
 ١٩ - ١٩٣ -

قال : ليس الرهن كالهبة بالموض لان الهبة بالموض يبيع والرهن ليس يبيع فقد يرهق الر  
 دارك ولا يبيعك دارك ومعنى هذا ان الرهن دون البيع فلا يكون ناقصاً للبيع ١٩٣ -  
 لان الشراء اقوى من الرهن لان الشراء يوجب الملك في الهدلين والرهن لا يوجب لان  
 الشراء يلزم بنفسه وان لم يتصل به القبض والرهن لا يتم الا بالقبض والشراء يلزم من الجا  
 والرهن لا يلزم في جانب الرهن -

فان اتام احدهما الهينة على الشراء والآخر على الهبة والصدقة فصاحب الشراء اولى لان  
 الشراء عقد معاوضة يلزم بنفسه ويوجب الملك في الهدلين فيكون اقوى من التمور الذي لا يتم  
 بالقبض ١٩ - ١٩٦ -

فان ادعى احد هما الرهن والقهض وادعى الآخر الهبة على عوض والتقااض فاقام الهيئة فانه  
 يقتضى بهذا للذى يدعى الهبة على عوض لان الهبة بشروط العوض يحد التقاض بمنزلة البيع  
 وقد بينا انه يتزوج دعوى الشراء على دعوى الرهن عند تعارض الحجج ولو كانت هبة بشبه  
 عوض قضيت بها لصاحب الرهن من قبل انه قد نقل ماله فيه ينهى فى قياس القول الذى  
 قلنا قبل هذا ان يكون لصاحب الهبة ومعنى هذا ان صاحب الهبة فى القياس اولى لانه  
 يثبت بمبنيته مالك العين لنفسه والمرتهن لا يثبت ذلك ببيئته وكذا واحد من العقد من  
 لا يتم الا بالقهض فيترجح الوجوب للطرف فى العين منهما وفى الاستحسان الرهن اولى لانه  
 عقد ضمان فالقهض يترجح للمقهور لحكم الرهن ٠٠٠٠ والمقبوض بحكم الهبة لا يكون مضوناً اقوى من عقد  
 الشراء . فلهذا كانت هيئة صاحب الرهن اولى - ١٩ - ٦٤ - ١٩٩ - ٠٠٠ فلهذا جعلنا  
 الرهن اولى من الهبة .

\*\*\*\*\*

### باب الواهبية عشر

- (١) بداية المجتهد ١ - ٣٣ وما يليه -
- (٢) نفس المصدر -
- (٣) بداية المجتهد ٢ - ١٣٤ - ١٢٨ - ١٣٤ -
- (٤) راجع حواشي رقم ٢ الباب الثامنة عشر -
- (٥) انظر بداية المجتهد ١ - ٢٩٤ - ٢٨٥ - ٢٩٤ -
- (٦) نفس المصدر -
- (٧) قدورى - كتاب الموم -
- قارن : والاظهر انه لا يخطو بملكه بالكل ولا بالتقهور فى الاكليل ولا باقتلاع مالا  
 يتغذى كالحصاة -
- (٨) القياس لابن تيمية - ١٨ -

وقال ابن رشد فى بداية المجتهد : هل تجب الكفارة بالافطار بالاكل والشرب متعمداً فان  
 مالكا واصحابه رابا حنيفة واصحابه والثورى وجماعة ذهبوا الى ان من افطر متعمداً بالاكل

او شوب ان عليه القصاص والكفارة المذكورة - في هذا الحديه وذهب الشافعي واحمد واهل  
الظاهر الى ان الكفارة انما تلزم في الافطار من الجوع فقط ١ - ٩٢ - ٢٩  
قدوري كتاب الصوم -

(٩) انظر بداية المجتهد ١ - ٩٢ - ٢٩١ - وآمدى - الاحكام ٢ - ٨٩ -  
(١٠) نفس المصدر -

وقال ابن رشد في بداية المجتهد : هل يوتد على المختلعة طلاق ام لا - فقال مالك :  
لا يوتد الا ان كان الكلام متصلاً . وقال الشافعي : لا يوتد وان كان الكلام متصلاً  
وقال ابو حنيفة - يوتد ولم يفرق بين الفور والتراضي - وسبب الخلاف ان المدة عند الفريق  
الاول من احكام الطلاق وعند ابن حنيفة من احكام النكاح ولذلك لا يجوز عنده ان يتكح  
مع المبتوتة اختها فمن رآها من احكام النكاح ارتد الطلاق عنده ومن لم يكر ذلك لم يوتد  
ومنها ان جمهور العلماء اجمعوا على انه لا رجعة للزوج على المختلعة في المدة ٢ -  
٤٠ - ٩٩ -

(١١) نفس المصدر (٢) ٤٠ - ٩٩ -

(١٢) انظر بداية المجتهد ٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٩٩ - ٧٢ - ٧٣ -

(١٣) نفس المصدر -

(١٤) انظر بداية المجتهد ٢ - ٢١٠ - ٢٠١ - وحوالة رقم ١٢ الهاب السابع -

\*\*\*\*\*

### الهاب <sup>س</sup>الخاصة عشر

(١) احمد بن حنبل ٢ : ٢٤٤ -

البخارى كتاب الزكاة - باب فرض صدقة الفطر -

ابوداؤد - كتاب الزكاة - زكاة الفطر -

دارم - كتاب الزكاة - باب في زكاة الفطر -

نسائي - كتاب الزكاة - باب فرض زكاة رمضان -

ترمذى - ابواب الزكاة - باب ما جاء في صدقة الفطر -



- مسلم - كتاب الزكاة - باب زكاة الفطر على المسلمين -
- (٢) بداية المجتهد ١ - ٢٤٠ - ٢٤١ -
- (٣)
- (٤) نفس المصدر -
- (٥) بداية المجتهد ٢ - ١٢٨ - ١٣٢ -
- (٦) نفس المصدر ١ - ٣٣ وما يليه -
- (٧) انظر بداية المجتهد ١ - ٣٣ وما يليه -
- (٨) راجع <sup>المصدر</sup> حواشي رقم ١٠ الباب السابع -
- (٩) بداية المجتهد ٢ - ١٢٨ - ١٣٢ -
- (١٠) نفس المصدر ١ - ٢٥٢ -
- (١١) نفس المصدر ١ - ٣٣ وما يليه -
- (١٢) لمقتضيه نفس المصدر -
- (١٣) راجع <sup>المصدر</sup> حواشي رقم ٤ الباب الثاني عشر
- (١٤) انظر بداية المجتهد المجلد الثاني (٢٦٣)
- ايضاً نفس المصدر ٢٤٢ - ٣٤٨ -
- (١٥) انظر ايضاً بداية المجتهد المجلد الاول ١٢٥ -
- شكفاً ترمذي - ابواب العلم - باب الاخذ بالسنة واجتناب البدعة -
- ابن ماجه - مقدم - باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين -
- سنن داودي - مقدمه - باب اتباع السنة -
- احمد بن حنبل ٢ : ١٢٦ - ١٢٤ -
- ابوداؤد - كتاب السنة باب في لزوم السنة -
- (١٦) راجع اصول الفقه لابن زهره ٢٢٥ وما يليه -
- والقياس عند ابن تيميه
- و اصول الجصاص - بحث خبر احاد و حكمه -

( الباب  
السادس عشر )

- ( ١ ) وقال الجصاص في اصوله : ان الاحكام التي ليس فيها نص ولا اجماع طريق اثباتها وجهان :  
( ١ ) احدهما - ما كان لله تعالى دليل قاطع يوصل الى العلم به حتى لا يكون العادل  
عنه مصيباً بل مخطئاً تاركاً لحكم الله -  
( ٢ ) والثاني - ما كان طريقه الاجتهاد و غالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل الى  
العلم وهذا الذي يقول فيه اصحابنا ان كل كل مجتهد مصيب وان كان المطلوب واحد منهم  
- ٢٢ / ٢ -
- ايضاً احكام القرآن ٢ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ -
- ( ٢ ) قرآن ~~الطه~~ ٦٥ : ٢
- ( ٣ ) قرآن ~~الطه~~ ٢ : ٢٣
- الكلمة قرآن ~~التاج~~ ٥ : ٦
- ( ٤ ) قرآن ~~الطه~~ ٥٦ : ٨
- ( ٥ ) مشكل الآثار للطحاوي ٣ - ١٩٨ - كما قال : هل ترك لنا عقيل من رباع او دور .....  
( ٦ ) امانى الاخبار شرح معانى الآثار ١ - ٩٠ - ٤٩ -  
مسلم - كتاب الطهارة - باب حكم ولوغ الكلب -  
ابوداود - كتاب الطهارة - باب الوضوء بسور الكلب -  
احمد بن حنبل ٢ : ٢٢٤ -  
ترمذي كتاب الطهارة - باب ما جاء في سور الكلب -  
دارمي - كتاب الطهارة - باب في ولوغ الكلب -  
ابن ماجه - كتاب الطهارة - باب غسل اناص من ولوغ الكلب -  
البخارى - كتاب الوضوء - باب اذا شرب الكلب في الاناص -  
( ٧ ) راجع للتفصيل - امانى الاخبار شرح معانى الآثار للطحاوي جلد اول ٤٩ - ٨٠ -  
( ٨ ) بداية المجتهد ١ : ١٥٣ - ١٤٩ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - قدورى - هداية -

و ان كان قد صلى ثلثا من الظهر يتمها لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقص وكذلك من ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلث فانه لم يصل الظهر لمجموعة وقال محمد : قد ادرك فضل الجماعة - هداية - باب لصلوات ادراك الفريضة -

(وكذلك) من ادرك الامام في ركوعه فكبّر ووقف حتى رفع الامام رأسه لا يصير مدركاً لتلك الركعة خلافاً لغيره وهو يقول ادرك الامام فيها له حكم القيام ولنا ان الشوط هو المشاركة في افعال الصلوة <sup>ولم</sup> ولقد يوجد لا في القيام ولا في الركوع - هداية نفس الباب قدورى - باب صلوة الجماعة : ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبني عليها الجمعة وان ادركه في التشهد او في سجود السهو بني عليها الجمعة م عند ابي حنيفة وابي يوسف - وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بني عليها الجمعة وان ادرك معه اقلها بني عليها الظهر -

(١٠) ومن ترك من طواف الزيارة ثلاثة اشواط فما دونها فعله شاة لان النقصان بترك الاقل يسير " وعن هذا ذكر بعضهم ان الركن عندنا هو اربعة اشواط والثلثة الآخر واجبة لان تركها نجس بالدم وانما يجزى به الواجب وهذا حكم لا يحل به اذا جبر بقطرها بالدم ممنوع عند المخالف بل جبرها به لاقامة الاكثر مقام الكل وسبب ذلك اى اختصاص هذه العبادة بهذا الحكم دون الصلوة والصوم اذ لا يقام الاكثر مقام الكل (حاشية)

ومن ترك اربعة اشواط بقي محرماً ابداً حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلاً - هداية - كتاب الحج - باب الجنائيات (مع الحاشية)

(١١) نفس المصدر -

(١٢) انظر اصول الجصاص ٢٨٩/٢

بداية المجتهد ٢ - ٤٠

الهداية (كتاب الفكاك)

\*\*\*\*\*

العراج والمصادر

- (١) الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم الاندلسي -
- (٢) الاحكام في اصول الاحكام للامدى . مصر ١٩١٢ المجلد الرابع -
- (٣) احكام القرآن لابن بكر احمد بن علي الرازي الجصاص مطبعة الاوقاف الاسلامية ١٣٣٥ هـ
- (٤) احكام القرآن للجصاص مطبعة البهية المصرية ١٣٢٤ هـ -
- (٥) ابطال القياس . . . لابن حزم الاندلسي تحقيق سعيد الافغاني دمشق ١٩٩٠ -
- (٦) اخبار الغضاة لوكيع بن خلف بن حيان مصر ١٩٢٤ طبعة الاولى المجلد الاول -
- (٧) دراسات في الحديث النبوي للدكتور محمد مصطفى الاعظمي بيروت ١٩٦٨ الطبعة الاولى -
- (٨) الدر المنثور - للسيوطي طهران ٩ - ٣١٤ -
- (٩) الرد المختار على الدر المختار لابن عابدين مصر ١٩٦٦ طبعة الثانية المجلد الثالث
- (١٠) الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني المجلد الرابع -
- (١١) اصول التشريع الاسلامي على حسب الله مصر ١٩٥٩ طبعة الثانية -
- (١٢) اصول السرخسي مصر ١٩٥٢ -
- (١٣) اصول فقه لقاري حبيب الرحمن قرآن محل كراتشي -
- (١٤) اصول الفقه لابن زهرو مطبعة مخيم مصر تاريخ الطبع غير معلوم -
- (١٥) اصول فقه ر شاه ولي الله للدكتور مظهر بقاع لاهور ١٩٤٣ -
- (١٦) اصول الكرخي تعليق للامام نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النحفي في آخر اصول البيهقي -
- (١٧) اعلام الموقعين لابن القيم الجوزية مطبعة السعادة مصر ١٩٦٩ -
- (١٨) امانى الاخبار شرح معانى الآثار للمطحاوي -
- (١٩) بداية المجتهد لابن رشد الكبير تاريخ و مقام الطبع غير معلوم -
- (٢٠) تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الخفوي بك المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٩٦٠ طبعة السابعة -

- (٢١) تاريخ طبرى مصر تاريخ الطبع غير معلوم الطبعة الاولى -
- (٢٢) تفسير روح المعاني تفسير كبير وتفسير شافى  
تسهيل الوصول لمحمد عبدالرحمان المحلاوى ملتان ١٩٩١ -
- (٢٣) تفسير ابن كثير -
- (٢٤) تفسير النصوص لمحمد صالح اديبه المكتب الاسلامى طبعة الثانية -
- (٢٥) تقويم الادلة لقاضى ابى زيد " الشامل " مجلس علمى كراتشى -
- (٢٦) جامع ترمذى -
- (٢٧) سنن ابن ماجه -
- (٢٨) سنن ابى داوود -
- (٢٩) سنن دارى -
- (٣٠) السنن الكبرى للبيهقى -
- (٣١) سنن نسائى -
- (٣٢) لفظ " الشامل " لابي حنيفة امير كاتب بن امير عمر العميد المدعو بقوام النار ابى الاتقانى  
المخطوطة بمكتبة مجلس علمى كراتشى -
- (٣٣) شرح سير الكهبر لمحمد بن احمد السرخسى حيدرآباد دكن طبعة لفظى الاولى -
- (٣٤) شرح السير الكهبر للسرخسى حيدرآباد دكن تاريخ الطبع غير معلوم الطبعة الاولى
- (٣٥) شرح سير الكهبر لمحمد بن احمد السرخسى حيدرآباد دكن جلد <sup>الثانى</sup> ~~الاول~~ الطبعة الاولى  
- ١٢٤
- (٣٦) شرح صحيح مسلم للنووى دهلئ ١٢٢٩ هـ -
- (٣٧) شرح مختصر الطحاوى ( الشامل ) مجلس علمى كراتشى -
- (٣٨) صحيح بخارى -
- (٣٩) صحيح مسلم -
- (٤٠) علم اصول الفقه لميد الوهاب خلاف الدار الكريمية ١٩٦٨ الطبعة الثامنة -
- (٤١) فقه اهل العراق وحديثهم للعلامة محمد زاهد الكوثرى مكتب المطبوعات الاسلاميه ١٩٤٠  
طبعة الاولى -

- (٢٢) فوائح الروحوت شرح مسلم الثبوت للسلامة عبدالعلى محمد بن نظام الدين الانصارى  
مصر ١٢٢٢ هـ الطبعة الاولى -
- (٢٣) قدورى -
- (٢٤) قرآن -
- (٢٥) القياس فى الشرع الاسلامى ابن تيمية قاهرى ١٢٤٥ هـ الطبعة الثانية -
- (٢٦) الكامل لايى العباس محمد بن يزيد المبرود تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم مصر ١٣١٤ هـ  
المجلد الثالث -
- (٢٧) كتاب الاثار ابو عبدالله محمد بن الحسن الشيبانى (١٨٩) جلد الاول <sup>تبيين</sup>  
ابو الوفا الافغانى حيدرآباد دكن ١٩٦٥ هـ -
- (٢٨) كتاب الاربعين لمحمد بن عمر الرازى حيدرآباد دكن ١٣٥٢ هـ -
- (٢٩) كتاب الام للامام محمد بن ادريس الشافعى مصر ١٢٢٥ هـ طبعة الاولى -
- (٣٠) كتاب الام للشافعى مصر ١٢٢٢ هـ -
- (٣١) كتاب تأسيس النظر لايى زيد عبدالله بن عمر ابن عيسى الديوسى الحنفى طبعة الاولى  
مطبعة الاربية مصر -
- (٣٢) كتاب الرسالة الامام الشافعى -
- (٣٣) كتاب شرح الفقه الاكبر لايى حنيفة النعمان بن ثابت حيدرآباد دكن ١٢٦٥ هـ  
طبعة الثانية -
- (٣٤) كتاب الفصل فى الطل والاهواء والنحل ابن حزم الظاهرى (متوفى ٢٥٦ هـ )  
مصر ١٣١٤ -
- (٣٥) كتاب المستصفي للامام الغزالى مصر ١٢٢٢ هـ الطبعة الاولى المجلد الثانى -
- (٣٦) كشف الاسرار شرح اصول الهزدرى للشيخ عبدالعزيز المخطوطة بمكتبة كلية الاسلاميه  
بجامعة بشاور -
- (٣٧) كونه كقول العمال لعلى الصقلى -
- (٣٨) كنز الوصول الى معرفة الاصول لفخر الاسلام على بن محمد الهزدرى الحنفى المتوفى ٢٨٢ هـ  
كراتشى تاريخ الطبع غير معلوم -

- (٥٩) لسان العرب -
- (٦٠) مسبوطة للسرخسي -
- (٦١) مجمع البحار الانوار لعلي المتقي -
- (٦٢) المحلى لابن حزم الاندلسي مصر ١٣٢٤ هـ المجلد الاول -
- (٦٣) محمد صديق حسن خان حياته عصره وآراؤه لسعيد الله لاهور ١٩٤٣ -
- (٦٤) مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي لابي بكر الجصاص اسلام آباد ١٩٤١ -
- (٦٥) مختصر الطحاوي (الشامل) مجلس علمي كراتشي -
- (٦٦) المدخل الفقهي العام لمصطفى احمد الزرقاء دمشق ١٩٦٨ -
- (٦٧) مستد احمد بن حنبل -
- (٦٨) السوداء في اصول الفقه لآل تميم مصر تاريخ الطبع غير معلوم تحقيق لاحمد بن عبد الغنى -
- (٦٩) مشكل الآثار لابي جعفر الطحاوي دائرة المعارف دكن ١٣٣٣ هـ -
- (٧٠) مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه عبدالوهاب خلاف كويت ١٩٤٠ الطبعة الثانية -
- (٧١) مصنف ابن ابي شيبة -
- (٧٢) مصنف عبدالرزاق مجلس علمي كراتشي ١٩٤٠ -
- (٧٣) معاني الآثار للطحاوي -
- (٧٤) المعجم للفهرس لالفاظ القرآن الكريم محمد فؤاد عبدالهاتق -
- (٧٥) المعجم للفهرس لالفاظ الحديث محمد فؤاد عبدالهاتق -
- (٧٦) المفتي لابي محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة مصر ١٣٦٤ هـ طبعة الثالثة المجلد الرابع تعليق لمحمد رشيد رضا -
- (٧٧) الملل والنحل للشهر ستاني مصر ١٩٦١ المجلد الاول -
- (٧٨) موطا امام مالك (حاشيه كشف المعظم عن وجه الوطأ) لبولانا اشفاق الرحمان سند هي تاريخ الطبع غير معلوم -
- (٧٩) نيل الاثر لقاوي ومحمد بن علي الشوكاني (٨٠) الهداية للمفتي

ADDENDA.Foot Notes.

- 127- As we have already explained, 'Ulama' could freely move from one amārat to another- and Abu Bakr's movement to Naisabur and other places could be explained in this context. However, there could be other reasons for his movement to these places. Naisabur, by this time, was a great seat of learning of the Hanafi school of thought ( see Zuhr al-Islām, i, 259-261); and majority of its residents were Hanafites. Besides, by this time, Shi'ah-Sunni clashes were at their zenith at Baghdad; and Abu al-Hasan al-Karkhi did not want the young Abu Bakr to get mentally disturbed by them. So he thought it wise for him to go to Naisabur and study with Abu 'Abd Allah al-Hakim, a great muhaddith of the time.
- 148- In the interpretation of Sihr, Abu Bakr seems to have followed Mu'tazila's point of view. ( For detail, cf. Tafsīr Rūh al-Ma'ānī, Tafsīr al-Kashshāf and Kabīr, the verse concerned)
- 157- Why Abu al-Hasan's pupils wrote for help to Saif al-Dawlah bani Hamdan? The reason, it seems to me, is that Muti' Lillah used to get 100 dirhams a month, which could hardly suffice for his own requirements. Moreover, Mu'izz al-Dawlah bani Buwayh was a Shi'ah; and Abu al-Hasan's pupils did not, therefore, think it appropriate to request him for help. On the contrary, Saif al-Dawlah was the most generous ruler of his time. So they requested him for help, which he readily replied to.



Saeedullah, Life and works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Huwāb of Bhopal, Lahore, 1973.

Sahih Bukhārī.

Sahih Muslim.

al-Sam'ānī, Kitāb al-ansāb, Gibb Memorial Series, London, 1912.

Sarakhsi, Shams al-'a'immah, Uṣūl al-Sarakhsī, Egypt, 1372.

Shahrastani, al-Milal wa-al-nihal, Egypt, 1961.

Shah 'ali Allah, Hujjat Allāh, i.

Shaykh 'Abd al-'Aziz, Kashf al-asrār, Ms. Islamia College, Peshawar Library.

Shirwani, Imām Abū Hanīfah and his critics, Karachi, n.d.

Imām Abū Hanīfah awr unke nāqidīn, Karachi, n.d.

Siddiq Hasan Khan, Abjad al-'Ulūm, Bhopal, 1878; al-Tāj al-mukallal;

Bombay, 1963; and Luqṭat al-'jlān, Bhopal, 1879.

Ithāf al-nubalā' al-muttaqīn, Cawnpore, 1872.

Sunan Abī Dāwūd.

Sunan Dārimī.

Suyūṭī, Jalal al-Din, Ta'rikh al-khulafā', Karachi, 1959.

Tahāwī, Muṣṭakil al-āthār.

Urdu Dā'irat al-ma'ārif al-Islāmiyyah.

Uṣūl al-Bazdawī.

al-Yafi'i, Mir'āt al-janān.

al-Zirikli, Khayr al-Din, al-'Alām, Egypt, 1927.

- Ibn Hajar al-'Asqalānī, Tahzīb al-tahzīb, Medinah, n.d.
- Ibn Hazm, al-Ahkām fī usūl al-ahkām, Egypt, n.d.  
Mulakhkhas ibtāl al-Qiyās..., Dimashq, 1960.
- Ibn al-'Imad, Abu al-Falāh 'Abd al-Hayy, Shadharāt al-dhahab, Cairo, 1350 A.H.
- Ibn al-Jawzi, al-Muntazam.  
Kitāb Siffat al-Safwah/sufwah, Hyderabad Deccan, 1355 A.H., 1st.ed.
- Ibn Kathīr, al-Bidāyah wa-al-nihāyah, 1966, 1st.ed.xi.
- Ibn Khaldun, Muqaddimah, Beirut, 1879, i.
- Ibn Majah, Sunan,
- Ibn Nadim, al-Fihrist, Cairo, nd.
- Ibn Qatlubugha, Tāj al-tarājim, Baghdad, 1962.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, I'lām al-Muqi'in,
- Ibn Taimiyyah, Iqtidā' al-sirāt al-mustaqīm, 1950, 2nd.ed.  
Jāmi' Tirmidhī.
- Kahhālāh, Umar Ridā, Mu'jam al-mu'allifin.
- Kawthari, Muhammad Mahid, Fiqh Ahl al-'Irāq wa hadīthuhum, 1970, 1st.ed.  
Maqālāt al-Kawtharī, Cairo, n.d.
- Khatīb Baghdādī, Ta'rīkh-i-Baghdād, Beirut, n.d.
- Kirn, Ikhtilāf al-fuqahā' littabari, Cairo, 1902, 1st.ed.
- Lacknawi, Mawlānā 'Abd al-Hayy, al-Fawā'id al-Bahiyyah.  
Tadhkirat al-Rāshid, India, 1884.
- al-Mahallāwī, 'Abd al-'ahman, Tashīh al-wusūl, Multan, 1961.
- Ma'sūmī, Dr. Saghir Hasan, Introduction to Tahāwī's Ikhtilāf al-fuqahā'  
Islamic Research Institute, Islamabad, 1971; Ikhtilāf al-Sahābah  
Wa-al-'a'immah, Dimashq, 1974.
- Maskawayh, Tajarib al-umam, Egypt, 1915, ii.
- al-Mubarrid, al-Hamil, edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Egypt,  
1317 A.H., 3rd. volume.
- Musnad Ahmad ibn Hanbal,
- Nadvi, Mu'in al-Din, Ta'rīkh-i-Islām, 1973, iv.
- al-Nawawi, Abu Zakariyya Muhyid Din ibn Sharaf, Tahzīb al-asmā'...,  
Nizāmī Badāyūnī, Qāmūs al-Mashāhīr, Badāyūn, 1924.
- Qarshi, 'Abd al-Qadir, al-Jawāhir al-mudī'ah, 1332 A.H,

BIBLIOGRAPHY.

- Abu Bakr al-Jassās, Ahkām al-Qur'ān, Matba'at al-Islamiyyah, 1335 A.H.
- Abu al-Fidā' 'Imād al-Din Isma'il, Kitāb al-mukhtasar fī akhbār al-bashar, Egypt, n.d., 1st. ed., ii.
- Abu al-Hasim, Hamzah ibn Yusuf ibn Ibrahim, Ta'rikh-i-Jurjān, Hyderabad Deccan, 1950, 1st. ed.
- Abu Zahrah, Imām Ibū Hanīfah-hayātuhū, 'asruhū, ..., 1960, 3rd. ed.  
Ibn Taimiyyah-'Asruhū, ..., Egypt, 1952, 1st. ed.
- Ahmad Amin, Zuhr al-Islām, Beirut, 1969, i, ii.
- 'Ali al-Muttaqi, Kanz al-'ummāl, any edition.
- Al-i-Taimiyyah, al-Musawwadah fī usūl al-fiqh, edited by Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abd al-Ghani, Egypt, n.d., 21.
- Amidi, al-'Ihkām fī usūl al-ahkām, Egypt, 1914, iv.
- al-Asnawi, al-Kawkab al-durri, Ms. No. 613, Islamia College, Fesjavar Library.
- Bayyināt, monthly magazine, Madrasah 'Arabiyyah Islamiyyah, New Town, Karachi, Sep., 1972.
- Brockelmann, GDL., Sup. 1st., 335.
- al-Dhahabi, Abu 'Abd Allah Shams, al-Din Muhammad, Tadhkirat al-Haffās, Hyderabad Deccan, 1957, iii.  
Kitāb al-'Ibar.
- Dihkhudā, 'Ali Akbar, Lughatnāmah, Tehran, 1325, i.
- al-Dulābī, Muhammad ibn Ahmad ibn Hammad, Kitāb al-Kunnā wa-al-asmā', Hyderabad Deccan, 1322 A.H.
- Encyclopaedia of Islam, New edition.
- Fikr-o-Nazar, Islamic Research Institute, Islamabad, Urdu (monthly) magazine, October, 1973.
- al-Ghazālī, Abu Hamīd, Kitāb al-mustasfā, Egypt, 1324 A.H., 1st ed., ii.
- Hājji Khalīfah, Kashf al-zunūn.
- al-Hakim, Abu 'Abd Allah, Ta'rikh-i-Naishāpūr, abridged by Ahmad ibn Muhammad ibn al-Hasan, known as al-Khalifah al-Naishāpūrī, n.d.
- Hamawī, Mu'jam al-Buldān, Leipzig, 1869, iv, 254-6.
- Ibn al-Athīr, Ta'rikh al-Kāmil, n.d. viii.

175. Ibid.
176. Ibid.
177. Ibid. Also Kirn's Ikhtilāf al-Fuqahā' of al-Tabarī, Cairo, 1902, 1st ed. 5, footnote no. 5.
178. See his Tafsīrah Ikhtilāf al-Fuqahā' al-Tahāwī, Monthly Bayyināt, Sēp., 1972, 28.
179. Ibid.
180. Maqālāt al-Kawtharī, 472; also Ibid.
181. Ibid., 32-3; Ikhtilāf al-Fuqahā', 101.
182. Bayyināt.
183. Ibid.
184. Imām Tahāwī kī kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā', Fikr-o-Nazar, Islamic Research Institute, Islamabad, Oct., 1973, 193 ff.
185. Ibid. Also Kashf al-Zunūn, Ikhtilāf al-Fuqahā'.
186. Page 5, foot-note 5. Also Ma'sūmī's Ikhtilāf al-Fuqahā', Muqaddimah, 43-4.
187. Maqālāt al-Kawtharī, 472.
188. Volume first, 578.
189. Volume vii.
190. Cf. first page of his Usūl al-Fiqh
191. Fikr-o-Nazar, 193 ff.

164. Mawlana, 'Abd al-Hayy, al-Fawā'id al-Bahiyah, 127-8  
Qarshi, al-Jawahir al-mudī'ah, i, 85, ii, 13, 342.  
al-Sam'ānī, al-Ansāb, Kamārī. (Kamārī is an ascription to  
the grand-grandfather of Ahmad ibn Tayyib, father of Abu  
al-Musain and grand-father of Qādī Wāsīt.)
165. al-Dhahabi, Tadhkirat al-Muffāz, iii, 860 (835); also  
Ibn Kathir's al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, 346 A.H. and  
Hamawai's Mu'jam al-Buldān, iii, 362.
166. Ibid.
167. Ibid.; also Abu 'Abdullah al-Hakim, Ta'rīkh-i-Naishāpūr,  
145; and ibn-al-Jawzi, al-Muntazam, 346 A.H. O. Spies in his  
article on al-Jassās in Urdu Dā'irat al-Ma'arif has reported  
the name of al-Asamm as al-'Asim, which is wrong. However  
this seems to be the mistake of the translator, as in the  
Encyclopaedia of Islam, new edition, the name has been  
recorded as al-Asamm, not al-'Asim.
- Moreover, in the Urdu article on al-Jassās, the  
translator has introduced someone like Gujrati among his  
teachers, which seems to be a strange addition, as I have  
not been able to trace this man anywhere).
168. Ibn Kathir, al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, xi, 231;  
Ibn al-Jawzi, al-Muntazam, 345 A.H.
169. See al-Dhahabi, Tadhkirat al-Muffāz, 883 (851);  
al-Jawāhir al-Mudī'ah, i, 293;  
Ibn al-'Imād, Shadharāt al-Dhahab, 351, A.H.;  
Ibn Qatlubugha, Tāj al-Tarājim, 91 (93).  
He has recorded the name as 'Abd al-Baqi ibn Jami', which  
seems to be a printing mistake.
170. For his biography, see: al-Dhahabi, Kitāb al-'Ibar, 360 A.H.;  
Ibn al-'Imād, Shadharāt al-Dhahab, 360 A.H.;  
Ibn al-Jawzi, al-Muntazam, 360 A.H.  
Ibn Khillikank Wafayāt al-a'yān, ii, 141 (260).  
al-Sam'ānī, Kitāb al-Ansāb, al-Tabarānī.
171. al-Sam'ānī, Kitāb al-Ansāb, al-Isfahānī, ;  
Ibn al-'Imād, Shadharāt al-Dhahab, 346, A.H.
172. In the article on al-Jassās in Urdu Dā'irat al-Ma'arif  
al-Islāmiyyah his 'Kitāb al-Usūl' has been described as the  
sharh of Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani's Jāmi' al-Kabīr,  
which is wrong. These are actually two separate books, and  
have no relation with one another.
173. The books from serial no. 4 to 8 are not available to us.
174. Ikhtilāf al-Fuqahā', i, 42-3.

158. al-Fawā'id al-Bahiyyah, 69;  
Tāj al-Tarājim, serial no. 277.  
Ta'rīkh-i-Mudī'ah, Baghdād, vi, 89-93.  
Kitāb al-Ansāb, al-Zujajī.  
Al-Jawāhir al-Mudī'ah, ii, 254.
159. Al-Fawā'id al-Bahiyyah, 162;  
al-Muntazam, 398 A.H.;  
Ta'rīkh-i-Baghdād, iii, 433;  
al-A'lām, Ibn Mahdī al-Jurjānī; and  
al-Jawāhir al-Mudī'ah, ii, 143.
160. al-Fawā'id al-Bahiyyah, 162;  
Kitāb al-'Ibar, iii, 86 (403 A.H.);  
al-Muntazam, 403 A.H.;  
Shadharāt al-Dhahab, 403 A.H.;  
al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, xi, 351 (403 A.H.);  
al-Jawāhir al-Mudī'ah, i, 85, ii, 135, 273;  
Mir'āt al-Janān, 403 A.H.

Note:; Qarshi, in his al-Jawāhir, and O Spies in his article on al-Jassās in the Encyclopaedia of Islam (new edition) have wrongly reported the name of al-Khwarizmi as Ahmad ibn Musa. However, Qarshi has not repeated this mistake in other places while O Spies has. See Urdu Dā'i-rat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, vii. As he seems to have traced his information to Qarshi's article on al-Jassas, he has not been able to report the right name.

161. al-Fawā'id al-Bahiyyah, 127;  
Ta'rīkh-i-Baghdād, i, 265;  
al-Jawāhir, i, 6; ii, 312;  
al-Sam'āni, al-Ansāb, al-Za'frānī.  
 According to al-Sam'āni, the nisbat of al-Za'frānī is either to the town of Za'frāniyyah near Baghdad, or to those who deal in Za'frān, or to a town between Hamadan and Asadabad.
162. For his biography, see: Mawlana 'Abd al-Hayy, al-Fawā'id al-Bahiyyah, 129;  
Ibn al-Jawzi, al-Muntazam, 414 A.H.;  
 Qarshi, al-Jawāhir al-Mudī'ah, ii, 24-5;  
 al-Sam'ani, Kitāb al-Ansāb, Nasafi.
163. Ibn Kathir, al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, xii, 17;  
 Ibn al-Jawzi, al-Muntazam, 415 A.H.

It is also related that the outburst of Qaramith had engulfed the whole of Yaman, Syria, and 'Iran. One of its leaders- 'Ali ibn Fadl- was from Yaman. He and his followers looted every city, and killed many innocent people. It is related that, in 317 A.H., Abu Tahir al-Qirmati, alongwith his 900 followers, entered Mecca and killed a great number of pilgrims. He and his followers even went so far as to kill the about 1700-13000 pilgrims inside the House of Allah. (For the above, see al-Fawā'id al-Bahiyah, 15416; al-Dhahabi, Kitāb al-'Ibar, 317 A.H.; Ibn Nadim al-Fihrist p. 307; Ta'rikh-i-Baghdād, i, 99 (1751); Ibn al-'Imad, Shadharat al-Dhahab, 317 A.H.; Ibn al-Jawzi, al-Muntazam, 317 A.H.; Ibn Kathīr, al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, 317 A.H.; al-Zirikli, al-A'lam, Ahmad ibn Husain, Abu Sa'id al-Barda'i; Qarshi, al-Jawāhir al-Mudī'ah, i, 66-7; al-Sam'āni, Kitāb al-Ansāb, under Qirmiti; and al-Yāf'i, Mir'āt al-Janān, 317 A.H.

Note: Karkh, in the times of Bani Buwayh, was a mahallah in the middle of Baghdad, and was populated mainly by Shi'ah. So far as Karkh Juddan, the birth place of Abu al-Hasan al-Karkhi, is concerned, it was the last town of the Province of 'Iraq; and was considered to be a boundary line between 'Iraq and Shahrzor. (See Hamawi's Mu'jam al-Buldān).

156. Abu Sahl Musa ibn Nasr al-Razi was the pupil of Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani. He taught fiqh to Abu 'Ali al-Daqqaq and Abu Sa'id al-Barda'i. He narrated ahādīth from 'Abd al-Rahman Abu Zuhayr.

He is known to have given a famous fatwā -that whoever continuously gives up the four rak'at sunnah prayer before the Zuhr (mid-day) prayer, his evidence shall never be accepted. (For the above, see: al-Fawā'id al-Bahiyah, p. 172; al-Jawāhir al-Mudī'ah, ii, 188, 259; Tāj al-Tarājam, serial no. 225; al-Razi's Ahkām al-Qur'an, i, preface.

Note: There is no agreement among the scholars <sup>about</sup> ~~in~~ reporting the name of Musa's father. Some have reported his name as Nasr; some Nusayr; and others Nasir. I have preferred Nasr, as it has frequently been reported.

157. al-Fawā'id al-Bahiyah, 92; Kitāb al-'Ibar, 340 A.H.; Shadharāt al-Dhabab, 340 A.H.; al-Muntazam, 340 A.H.; al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, 340 A.H.; Ibn Nadim, al-Fihrist, 307 A.H.; Tāj al-Tarājim, serial no. 115; al-Jawāhir al-Mudī'ah, ii, 340; Kitāb al-Ansāb, Karkhi; Mir'āt al-Janān, 340 A.H.; and Maqālāt al-Kawtharī, 522; and Ueul al-Bazdawī, 366. Also see

addenda

134. Usūl al-Jassās, 116/1.  
 135.        "-        , 135/2.  
 136.        2"-       , 145.  
 137.        "-       , 192/1, 192/2.  
 138.        "-       , 193/2, 194/1.  
 139.        "-       , 201/1.  
 140.        "-       , 203/1.  
 141.        "-       , 228.  
 142.        "-       , 226.  
 143.        "-       , 207.  
 144.        "-       , 228/2.  
 145. Ahkām al-Qur'an, 1, 93, 94.  
 146. Ibid.  
 147. Ibid.  
 148. Ahkām al-Qur'an, i, 42, 43. *Also see addenda*  
 149. Ibid.  
 150. Ibid. 45.  
 151. Ibid.  
 152. Ibid.  
 153. Ibid. 44.  
 154. Ibid. 46-47.  
 155. Abu Sa'id Ahmad ibn al-Husain al-Barda'i has been one of the greatest fuqahā' of Baghdad. He had the honour of attending lectures with Abu 'Ali al-Daqqaq and Musa ibn Nasr al-Razi; while his lectures were attended by Abu al-Hasan al-Karkhi, Abu Tahir al-Dabbab, and by Abu 'Amr al-Tabarī. He was the contemporary of Dawud ibn 'Ali al-Zahir; and was immensely impressed by his views.

Abu Sa'id lived in Baghdad for many years, during which time, he imparted knowledge to students from different areas. He was killed in 317 A.H. alongwith other pilgrims, in the conflict of Qaramitah, when he was out for performing pilgrimage to Mecca. (The conflict of Qaramitah has been attributed to the name of a person from the outskirts of Kufah, known as Qirmit. He instigated people against the Sunni Muslims by saying that their kings were cruel enough to kill the grandchildren of the Holy Prophet.

'contd' on the following page.



Mashāhīr, Badāyūn, 1924, 64, O. Spies, Urdu Dā'irat al-Ma'ārif, vii al-Jassas; O. Spies Encyclopaedia of Islam, new edition, ii, 486, under al-Jassas; and Qarshi, al-Jawāhīr al-Mudī'ah, i, 84, ii, 239: al-Yāfi'i, Mir'āt al-Janān, 370 A.H.

130. Brockelmann, in his GDL SUPP. Ist, 335, has wrongly reported the place of al-Jassas's death as Naisabur. The same mistake has been repeated by O. Spies in his article in both the Urdu Dā'irat al-Ma'ārif, vii, and Encyclopaedia of Islam, new edition, ii, 486.
131. Khatib and Qarshi have reported this nisbat as al-Sawā'ī, but Sam'ani has not recorded it. On the other hand Kawathari has reported this nisbat as al-Sharabi- and Sam'ani has recorded this. So I preferred al-Sharabi to al-Jawa'i.
132. Khatib Baghdadi, iv, 314; Maqalat al-Kawthari, 524.
133. Ahkām al-Qur'ān, i, Preface. Also al-Mahallāwī Tashīl al-Uṣūl, 325. Abu Zahra, Imām Abū Hanīfa- Hayātuhū... 3rd edition, 1960, 443.
- 'Ulamā' have divided mujtahidīn into four categories:
1. Mujtahid Fi-al-Shar':- The one who is capable of deducing rules of law from the Qur'ān and Sunnah, and are not following blindly anyone in their independent judgement-neither in problems of fundamental, nor of derivative, nature.
  2. Mujtahid Fi-al-Madhhab- The one who, under specified regulations, are capable of deducing rules of law in accordance with the evidence being fixed by the Hanafi School of Jurists.
  3. Mujtahid Fi-al-Masā'il:- The one who follows his Imam in both fundamental and derivative matters; but deduces independently rules of law for those problems, for which no instructions have been reported from the Imam.
  4. Sāhib al-Takhrīj:- The one who is not capable of deducing independently rules of law even for matters of derivative nature, matters for which the Predecessors seem to have formed no definite procedure. However, he can prefer on sound bases, one decision of the Imam to another decision of his.)
- (Some 'Ulamā' consider Abu Bakr as mujtahid fi-al-madhhab, while others call him as one of Ashāb al-Takhrīj. Both parties have exaggerated his position. He is neither mujtahid fi-al-madhhab nor Sāhib al-Takhrīj. He is mujtahid fi-al-masā'il. However, Abu Bakr, according to the categorization of Abu Zahra, could be mujtahid fi-al-madhhab, as this mujtahid fi-al-madhhab, according to the categorization of Ibn 'Abidin, is equivalent to mujtahid fi-al-masā'il. So there should not be any confusion about it.

111. See al-Fawā'id al-Bahiyyah, 22. Also Jassās's Ahkām al-Qur'an, i, forward.
112. See al-Dhahabī, Tadhkirat al-Huffāz, iii, serial no. 781.
113. al-Jawāhir al-Mudī'ah, 84.
114. al-Dhahabi, Tadhkirat al-Huffāz, iii, serial no. 781.
115. al-Jawāhir al-Mudī'ah, 84-5.
116. Tadhkirat al-Huffāz, iii, serial no. 988.
117. al-Fawā'id al-Bahiyyah, 22; Kahhālāh, Mu'jam al-mu'allifīn, al-Jassās.
118. al-Fawā'id al-Bahiyyah, 22-; Lughatnāmāh, i, 378.
119. al-Fawā'id, 22.
120. Ta'rīkh-i-Baghdād, iv, 314.
121. al-Jawāhir al-Mudī'ah, i, 85.
122. Ta'rīkh-i-Baghdād, iv, 314; Lughatnāmāh, al-Rāzī.
123. ~~مکرم~~ al-Jawāhir al-mudī'ah, i, 85.
124. al-Sam'ānī, Kitāb al-Ansāb, al-Jassās; al-Fawā'id al-Bahiyyah, 22, Urdu Dāirat al-Ma'arif al-Islāmiyyah, al-Jassās.
125. Qarshi's al-Jawāhir al-Mudī'ah, i, 84. (Hājji Khalifah has committed mistake in recording, in his Kashf al-Zunūn, under Ahkām al-Qur'an and Shurrāh Mukhtasar al-Karkhi, the name of Abu Bakr al-Jassās as Muhammad ibn 'Ali, known as al-Jassās al-Hanafi- which is incorrect. However, in other places-like Usul al-Fiqh, Shurrāh Adab al-Qadā', and Shurūh al-Jāmi' al-Saghir, he has reported his name as Ahmad ibn 'Ali, known as al-Jassās al-Razi, which is the correct name.
126. Ibid.
127. Khatīb Baghdādī, Ta'rīkh-i-Baghdād, vi, 314. Also see addenda
128. Maqālāt al-Kawtharī, 524.
129. Ibid. For Abu Bakr's biography, see Mawlana 'Abd al-Hayy Lacknoawi, al-Fawā'id al-Bahiyyah, 22; Brokelmann, GDL, sup. Ist, 335; al-Dhahabi, Kitāb al-'Ibar, 370 A.H.; Dihkhuda, 'Ali Akbar, Lughatnāmāh, Tehran, 1966, 1242; Ibn al-'Imād, Shadhārāt al-Dhahab, 370 A.H.; Ibn al-Jawzi, al-Muntazam, 370 A.H.; al-Jassās, Ahkām al-Qur'an, i, Ist page; Ibn Kathir, al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, xi, 266, /370 A.H. Ibn Nadim, al-Fihrist, 307-8; Ibn Qatlubugha, Tāj al-Tarājim, 6, no. 11; Khatīb al-Baghdādī, Ta'rīkh-i-Baghdād, iv, 314; Khayr al-Din al-Zirikli, al-A'lām, Ahmad ibn 'Ali, under Abu Bakr al-Jassās. Muhammad Zahid al-Kawthari, Maqālāt al-Kawtharī, 524; Nizāmī Badāyuni, Qāmūs al-

84. Usūl al-Sarakhsī, 2, 110
85. Ibid.
86. Usūl al-Jassās, 258/2.  
Usūl al-Sarakhsī, 1, 321; 2, 110.
87. See above, 52. S. Bukhārī, Kitāb al-'Ilm, باب كيف نقيض العلم
88. Usūl al-Sarakhsī, 2, 119. Usūl al-Jassās, folio, 258/2.
89. Jassās, Ahkām al-Qur'ān, 1, 26, 30. Usūl al-Jassās, 259/1.
90. Jassās, Ahkām al-Qur'ān, 2, 258 ff. Usūl al-Jassās, Usūl, 259/1.
91. Ibn al-Qayyim, I'tām al-Muqi'in, 1, 26. Reference No. 154, iii.  
Jassās's Usūl, 259/1.
92. Usūl al-Jassās, 259/1.
93. Ibid.
94. Ibid 259/2.
95. Ibid. Also, Kawtharī, Fiqh Ahl al-'Irāq ...., 1970, 47 ff.
96. Ahmad Amin, Zuhr al-Islām, Beirut, 1969, i, 49.
97. Ibid.
98. Ibid.
99. Ibid.
100. Ibid., 50.
101. al-Suyūṭī, Ta'rīkh al-Khulafā', Karachi, 1959, 301.
102. Ibid. Also Maskawayh, Tajārib al-Umam, Egypt, 1915, ii, 86.  
Also Ibn al-Athīr, Ta'rīkh al-Kāmil, n.d.viii, 176.
103. Ibid.
104. Ibn al-Athīr, Ta'rīkh al-Kāmil, viii, 217-8. Also Mu'in al-Dīn Nadvi, Ta'rīkh-i-Islām, Karachi, 1973, iv, 24-5.
105. Ta'rīkh-i-Islām, iv, 26; al-Kāmil, viii, 185.
106. al-Kāmil, viii, 193.
107. Ibid.
108. al-Kāmil, viii, 214; Zuhr al-Islām, i, 54.
109. Zuhr al-Islām, ii, 6.
110. Ibid., 2, 3.

to Tahāwī's Ikhtilāf ....., <sup>476</sup>19 ff.

62. Usūl al-Jassās, folio, 256/1.

62. Usūl al-Sarakhsī, 2, 118, 119. Muhammad Zahid al-Kawtharī, Fiqh ahl al-'Irāq wa hadīthuhum, 1970 15.

63. Ibid; also Usūl al-Jassās, folio, 248/1.

64. Ghazālī, Kitāb al-Mustasfā, 2, 247, also reference No. 120, iii. Usūl al-Jassās, 257/2.

65. Sunan Dārimī, Muqaddimah, القصار ما فيه من الشدة  
Ali Muttaqi Kanz al-'Ummāl, 6, 16 (1244).

66. Kitāb al-Mustasfā, 2, 243. Majma' al-Bihāḡ al-anwāḡ, Qahm.  
Usūl al-Jassās, 257/2.

67. Sunan Dārimī, Kitāb al-Farā'id, قول ابن عباس في الجدة  
Jassās Ahkām al-Qur'an, 1, 81-84.

68. Ibid. Also reference No. 124, iii.

69. Jāmi' Tirmidhī, Kitāb al-Tahārah, باب المسح على الخفين ظاهراً  
also reference No. 126, iii.

70. Usūl al-Sarakhsī, 2, 121, 132, reference No. 127, iii.  
Usūl al-Jassās, 257/2.

71. Sunan Dārimī, Muqaddimah, باب تذكير الزمان وما يحدث فيه  
reference No. 128, iii.

72. Ibid.

73. Ibid.

74. Sunan Dārimī, باب التورع عن الجوابين ليس فيه كتاب ولا سنة

75. Ibid.

76. See the above, 47.

77. Ibn Hazm, Ibtāl al-Qiyās....., Dimashq, 1960, 63.

78. See above, 41.

79. Usūl al-Sarakhsī, 2, 133. Usūl al-Jassās, folio 257/2 & 258/1.

80. Sunan Dārimī, Kitāb al-Farā'id, باب الكلافة  
Jassās Ahkām al-Qur'an, 3, 421 ff.; 1, 321 ff. Usūl al-Jassās,  
folio, 255/2 & 258/1.

81. Kanz al-'Ummāl, 6, 17 (1274). Also reference No. 122, iii;  
Usūl al-Jassās, 258/2.

82. Sunan Dārimī, Kitāb al-Farā'id, قول ابن عباس في الجدة  
Ahkām al-Qur'an, 1, 81 ff.

83. See reference No. 124. Amidi, al-Ihkām, 4, 60.

48. Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 1: 212; 6: 429 Usūl al-Jassās, folio, 254/1.
49. S. Bukhari, Kitāb al-Manāsik <sup>باب الحج عن الاستطیع الثبوت علی الرحلة و باب حج المرأة عن الرجل</sup> Usūl al-Jassās, 254/1, reference No. 79 & 80, iii.
50. Ibid.
52. Sunan Abi Dāwūd, Kitāb al-Sawm, <sup>باب لقبله الصائم</sup> Usūl al-Jassās, folio, 254/2; reference No. 83, iii.
52. Tahāwī, Mushkil al-āthār, i, 122-130.  
Jami' Tirmidhi, Abwāb al-Islam, <sup>سورة</sup> Usūl al-Jassās, folio, 254/2; reference No. 84, iii. <sup>باب ما جاء في ذمها بالعلم</sup>
53. Sunan Dārimī, 33, 34. Usūl-al-Jassās, folio, 254/2.
54. S. Bukhārī, Kitāb al-Ghusl, <sup>باب الجنب يحتاج ويمشي في السوق</sup> Reference No. 88, iii.
55. Sahih Muslim, Kitāb al-Hayd, <sup>باب جواز غسل الحائض رأس زوجها</sup> Reference No. 87, iii.
56. Shahrastani, al-Milal wa-al-Nihal, 1, 200. Also see reference No. 216, iii Usūl al-Jassās, folios 306 ff.  
Ma'sūmi's Ikhtilāf al-Sahābah wa-al-a'imma, Dimashq, 1974, 8 ff; 16 ff.
57. S. Bukhārī, Kitāb al-Ahkām, <sup>باب كيف يبائع الناس الامام</sup> Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 1: 75; Usūl al-Sarakhsī, 1, 132.
58. S. Bukhārī, Kitāb al-Zakāt, <sup>باب وجوب الزكاة</sup> Kitāb al-I'tisām, <sup>باب الاقذار لبس النبي صلى الله عليه وسلم</sup> Reference No. 3, ii; also Ma'sūmi's Muqaddimah Tahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā', 17.
59. Kashf al-Asrār (Sharh Usūl al-Bazdawī), 234/1. Ms. — Iktat I.C. Peshawar, Library; Usūl al-Sarakhsī, 2, 133.
60. Sunan Dārimī, Muqaddimah, 34; Ma'sūmi's Ikhtilāf al-Sahābah ... Dimashq, 1974, 7. Usūl al-Jassās, folio 256/1.  
Usūl al-Sarakhsī 2, 133.
61. Abu Yusuf, Kitāb al-Kharāj, 35, 38; Ma'sūmi's Muqaddimah to

31. <sup>al-</sup>S. Bukhārī, Kitāb al-Shurūt باب الشرط في الجهاد والمصالح المحتج على أهل الحرب  
Uṣūl al-Jassās, folio 251/1; also reference No. ~~47~~, iii.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. Ibid.
35. Ibid: ~~also reference No. 48~~, iii.
36. <sup>al-</sup>S. Bukhārī, Kitāb al-Jihād, باب من تأمر في الحرب من غير امره إذا خاف العدو  
 -" - , Kitāb al-Maghāzī, باب غزوة موتة من أرض الشام  
Uṣūl al-Jassās, folio 251/1; reference No. ~~49~~, iii.
37. <sup>al-</sup>S. Bukhārī, Kitāb al-Tayammum, باب إذا لم يجد ماء ولا ترابا  
 -" - , Kitāb al-Tafsīr, باب وإن كنتم مرضى أو على سفر  
Uṣūl al-Jassās, folio, 251/1; reference No. ~~52~~, iii.
38. Sunan Abū DĀWŪD, Kitāb al-Taharah, باب الجنب يتيمم  
Uṣūl al-Jassās, folio, 251/1; reference No. ~~53~~, iii.
39. <sup>al-</sup>S. Bukhārī, Kitāb al-Tayammum, باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت  
Uṣūl al-Jassās, folio, 251/2; reference No. ~~55~~, iii.
40. Ibid.
41. <sup>al-</sup>S. Bukhārī, Kitāb al-Ṣawn, باب إذا فطر رمضان ثم طلعت الشمس  
Uṣūl al-Jassās, folio, 252/1; reference No. ~~57~~, iii.
42. S. Muslim, Kitāb al-Masājid wa-Mawādi' al-Slāt, باب يؤم القبلتين من القدس إلى الأكمة  
Uṣūl al-Jassās, folio 252/2, reference No. ~~61~~, iii.
43. <sup>al-</sup>S. Bukhārī, Kitāb al-Adhān, باب إذا ركع دون الصف  
Uṣūl al-Jassās, folio, 252/2; reference No. ~~62~~, iii.
44. Ibid.
45. Uṣūl al-Jassās, folio, 252/2.
46. Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 5: 154, 167.  
Uṣūl al-Jassās, folio, 253/2 & 254/1.
47. Ibid.

19. Ibn Nazm, Mulakhkhas, Ibtāl al-Qiyās..., Dinashq, 1960, 4, 5,; also Hujjat Allāh, Karachi, n.d.i, 339.
20. Abu Zahrah, Ibn Taimiyyah, 'Asruhu..., Egypt, 1952, 1st. ed. 217; also Fiqh Ahl al-'Iraq, 21-23.
22. Hujjat Allāh, i, 328.
23. Ibid. 334.
24. Imām Abū Hanifah awr unke Nāqidīn, n.d., 52.
25. Shahrastani, al-Milal wa-al-Nihal, i, 199.  
Ijtihad literally means endeavour; and technically, 'independent judgement in a legal or theological question, based on the interpretation and application of the four usul'. (Modern English Arabic Dictionary by Hans Wehr).

Qiyās literally means measuring of one thing by another; or to compare one thing with another similar thing; or to refer one thing to the like of it.

Technically, Qiyās means-reference of a problem, for which there is no fixed rule of law, to another problem, for which there is a fixed rule of law, on the basis of their having a similar effective cause. For example, Allah, in the Holy Qur'an, has prohibited wine on the ground that it is intoxicant. So if intoxication-which is the cause of prohibition- is found in the beverage made of dates or raisins, its legal effect (prohibition) will be the same as that of wine. As there is no fixed rule of law for the beverage made of dates or raisins, we have to refer it to wine-the former being far' (فَر) and the latter asl (أَسْل)- in order to extend the hukm (rule of law) of asl (wine) to far' (the beverage made of dates or raisins) on the ground that the 'illat (effective cause, i.e. intoxication) of asl (wine) is found in far' (beverage made of dates or raisins).

Hence, we have four fundamental principles for a sahih qiyās-  
asl, i.e. a case for which there is a fixed rule of law;  
far', i.e. a case for which there is no fixed rule of law;  
'illat, i.e. effective cause; and hukm, i.e. legal effect of a rule of law.

26. Sahih Muslim, Kitāb al-Jihād, باب امداد الملائكة في غزوة بدر  
Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 3: 243; Usūl al-Jassās, folio, 250/1.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. S. Bukhārī, Kitāb al-maghānī, باب مرجع النبي من الأحزاب فخرج به الى النبي فلهذا دعاه  
also reference No. 46, iii, and يا صهر
- Usūl al-Jassās, 250/1.
30. Ibid.

## Notes

1. Abu Zahrah, Usūl al-Fiqh, n.d., 6,7.
2. Ibn Khaldun, Muqaddimah, Eng. trans. by Franz Rosenthal, London, 1967, 345.
3. Abu Zahrah, Usūl al-Fiqh, 7.
4. Ibid., 11.
5. See references: No. 22-23.
6. Ibid.
7. Hujjat Allāh, 1, 328; 333-4.
8. Abu Zahrah, Usūl, 12,13; Hujjat Allāh, 1, 335; al-Asnawi, al-Kawkab al-Durrī, Ms. No. 613, Islamia College, Peshawar Library, 2/1.
9. Hujjat Allāh, 1, 335.
10. Abu Zahrah, Usūl, 13-4, 22, Usūl al-Sarakhsī, Hyderabad Deccan, 1372 A.H., i,3.
11. Abu Zahrah, Usūl, 22.
12. Imām Abū Hanīfa awr unke Nāqidīn, 52 ; Siddiq Hasan Khan, Ithāf al-Nubalā' al-Muttaqīn, 422-4; Luqat al-'Ajlān, 228 (1296/1879) print); al-Tāj al-Mukallal, 136; Abjad al-'Ulūm, 448. Also reference No. 24.
13. Ibn Khaldun, Muqaddimah, Beirut, 1879, i,388-9. He has used the word yugālu, which is in the passive tense. Apparently, its authority is unknown, and so, cannot be relied upon as an authentic source.
14. Ibn Khaldun, Muqaddimah, 388-9, foot notes:-: Mawlana 'Abd al-Hayy, Tadhkirat al-Rāshid, 279, 281, and Kawthari's Fiqh Ahl al-'Irāq wa hadīthuhum, foot note No. 1, p.59
15. Bukhārī, Ṭabarī, Ibn Hajar al-'Asqalānī, Ibn Taimiyyah, etc.
16. Fiqh Ahl al-'Irāq....., 36-39. Imam Shafi'i was once asked for his opinions about the learning of Imam Abu Hanifah. He (Malik) said: 'He is such a great man (scholar) that if you want him to turn this (wooden) pillar into a golden one, with the force of arguments, he can do it. Also Imam Shafi'i said: 'Anyone who wants a profound knowledge of fiqh, he is a child (in learning) against the profound knowledge of) Abu Hanifa.' See Ithāf al-Nubalā' al-muttaqīn, 422. Ibn Khaldun, Muqaddimah, 388-9.
17. Ibid.
18. al-Tāj al-Mukallal, 138; Luqat al-'Ajlān and Khabī' at al-akwān, 1296-1879 print, 228, 102.



Chapter (101) - Concerning argumentation by what we have already mentioned.

- (102) - Regarding discussion on the qualifications of mujtahidūn-those who are qualified for resolving cases in accordance with their independent judgment.
- (103) - Concerning discussion on following a legist (mujtahid) blindly.
- (104) - Concerning discussion on ijtihād being exercised in the life time of the Prophet Muhammad. ~~(S.A.S.)~~ (S.A.S.).
- (105) - Concerning discussion on the verdict of a legist, and the disagreement in it of the jurists.
- (106) - Concerning discussion on the affirmation of the more resembling with that which is desired.
- (107) - Concerning declaration against the viewpoint of 'Ubaid Allah ibn al-Hasan al-'Anbari.

.....

- Chapter (89th) - On mentioning the causes, from which is inferred effective cause of the asl.
- (90th) - Concerning that, from which the validity of the cause is inferred.
- (91st) - Concerning discussion on the disagreement in the legal consequences of the cases, while their essence is similar; and the agreement in the legal consequences of the cases, while their essence is <sup>dis</sup>similar.
- (92nd) - On discussing the nullification of the legal effect along with the effective cause.
- (93rd) - On the description of the characteristics that are an effective cause for the legal effect.
- (94th) - Concerning discussion on the effective cause of Farḥ (the subsidiary) being in conflict with the effective cause of the Asl (major).
- (95th) - Concerning the adding of one characteristic to another- and then making the sum-total of the two an effective cause of the legal effect-, and that which is added to it, and the like.
- (96th) - On the description of contradictory effective causes; and that one can be preferred to another.
- (97th) - On mentioning the causes of Inductive reasoning.
- (98th) - Concerning discussion of Istihsān (juristic equity).
- (99th) - On the description of Istihsān, and ~~the~~ its different kinds.
- (100th) - Concerning discussion on the specification of the rules of legal effective causes.

- Chapter (75th) - Concerning discussion on a tābi'ī. Will his disagreement with a Sahābī be accepted as legally right.
- (76th) - Regarding discussion on Ijmā' after disagreement.
- (77th) - On similarity of two things with respect to their legal effect.
- (78th) - Regarding discussion on the validity of Ijmā', where there is disagreement.
- (79th) - Regarding discussion on adopting the legal decision of a Sahābī despite the fact that contrary to his decision is known.
- (80th) - Regarding discussion on the necessity of careful study, and dispraise of the blind following.
- (81st) - Regarding discussion on the one who denies (something). Has he to furnish a proof for it?
- (82nd) - Concerning discussion on the legalization of Qiyās and ijtihad.
- (83rd) - Concerning discussion on the means by which one can attain access to the new cases.
- (84th) - On furnishing proofs indicating the legality of Qiyās and ijtihad in relation to the decisions of new cases.
- (85th) - On mentioning the different kinds of analogy.
- (86th) - On mentioning the occasions, on which analogical deductions are allowed.
- (87th) - On mentioning the principles, which cases can be referred to.
- (88th) - On the descriptions of legal causes; and how these are to be deduced?

- Chapter (61st) - Regarding the practices of the Holy Prophet.
- (62nd) - Concerning that, from which is inferred the legal consequences of the practices of the Holy Prophet.
- (63rd) - Concerning the sayings, practices and approbations of the Holy Prophet.
- (64th) - Was not the Prophet coming under the process of ijtihād (was not the Prophet deducing rules according to his independent judgement)?
- (65th) - Concerning discussion on the legal consequences of the things before their being lawful or otherwise was confirmed.
- (66th) - Regarding discussion on Ijmā'.
- (67th) - Regarding discussion on the Ijmā' of different eras.
- (68th) - Regarding discussion on that which results from Ijmā'.
- (69th) - Regarding description of Ijmā' (of a kind) that is a valid argument before Allah.
- (70th) - Regarding description of those, on whose account Ijmā' can be established.
- (71st) - Regarding discussion on the time in which Ijmā' comes into force.
- (72nd) - Regarding discussion on the disagreement of the minority with the majority.
- (73rd) - Regarding discussion on the Ijmā' of the Madanites.
- (74th) - Regarding discussion on finding a safe way out from the disagreement of the ~~KẒĀM~~ Predecessors.

- Chapter (50th) - Concerning discussion on accepting (as authentic) akhbār al-āhādīn matters of religion.
- (51st) - Concerning discussion on accepting the sharā'it (conditions) of akhbār al-āhād.
- (52nd) - Concerning discussion on taking into consideration the life histories of the narrators of akhbār al-āhād.
- (53rd) - Concerning discussion on al-Khabar al-mursal (A prophetic tradition that rests on a chain of authorities that goes no further back than the 2nd generation ~~after~~ after the Prophet).
- (54th) - Concerning information on two contradictory reports.
- (55th) - Concerning ikhtilāf al-riwāyah (disagreement in the reporting) with respect to additions in the text of the hadīth.
- (56th) - Concerning statement about the one on whose authority a hadīth, was narrated, while he denied it.
- (57th) - Concerning discussion on the narrative of a Mudallis (the one who misleads people by his report), and the like.
- (58th) - Concerning the saying of the Sahābī- we were ordered to do this; or we were prohibited from doing this; or the Sunnah is this.
- (59th) - Concerning statement about a Sahābī, when a report is reported from him. Why did he act contrary to it?
- (60th) - Concerning statement about the reporter of a report. How he should report it?

- Chapter (36th) - abrogation in the factors that we already described.
- (37th) - Concerning the abrogation of a rule of Law by a more burdensome one.
- (38th) - Concerning abrogation of a rule of law before it is being enforced.
- (39th) - Concerning abrogation of recitation, with the rule of law being in force.
- (40th) - Concerning the factors that lead to the knowledge of abrogation.
- (41st) - Concerning abrogation of some by some; and that which does not abrogate.
- (42nd) - On the abrogation of the Qur'an by Sunnah.
- (43rd) - Concerning discussion on the abrogation of the  $\text{of } \pm$  abrogating rules of law.
- (44th) - Another chapter on abrogation.
- (45th) - Concerning discussion on the effectiveness of the canonical laws of the preceding Nations.
- (46th) - Concerning discussion on Akhbār(re-ports). Chapter on the disagreement of the people in the basic principles (laid down for the validity or otherwise) of the reports.
- (47th) - On the description of different kinds of the reports, their categorization and their legal consequences.
- (48th) - Concerning declaration against those whose statements we related in chapter Ist.
- (49th) - Concerning the statement about the factors that necessitate akhbar al-ahad (single individual reports), and the like.

- Chapter (25th) - Concerning the styles, through which clarification is made.
- (26th) - Concerning discussion on ta'khīr al-bayān (delaying the explanation).
- (27th) - Concerning discussion on Amr (imperative); what is it?
- (28th) - Concerning discussion on lafz al-amr (word of imperative), when it emanates from the One, whose obedience is compulsory. Will it (lafz al-amr) be conveying the meaning of compulsoriness or of recommendation?
- (29th) - Concerning discussion on the imperative when it is issued without being scheduled for a given time. Does it come into force with immediate effect or with delay i.e. whenever it is convenient.
- (30th) - On giving opinion on the imperative scheduled for a given time.
- (31st) - Concerning discussion on amr al-mutlaq (absolute imperative)- does it require repetition?
- (32nd) - On giving opinion on the imperative, when it takes one of the things as optional.
- (33rd) - On giving opinion on al-Nahy (Prohibition). Does it necessitate or not the invalidation of the contracts related with it.
- (34th) - Concerning discussion on al-Nāsikh wa-al-mansūkh (the abrogating and abrogated).
- (35th) - Concerning discussion on that which can be abrogated, and that which cannot.
- (36th) - Concerning Indication of the legality of

communication from Allah)-what will be the legal effect of the two?

Chapter (13th)- Concerning discussion on ijmā' (consensus of opinion).

- (14th) - Concerning discussion on dalīl al-khitāb (The directive of the communication of <sup>the</sup>), and the legal effect of the specifically mentioned case.
- (15th) - Concerning discussion on the legal effect of mujmal (vague).
- (16th) - On the legal effect of kalam (declaration), parting with the cause.
- (17th) - On harf al-nafy (particle of negation)-what will be its legal effect when it is added to kalam (declaration).
- (18th) - Concerning discussion on haqiqat and majāz (factual and figurative expressions).
- (19th) - Concerning discussion on muhkam (a word the meaning of which is unalterably fixed) and mutashābih (ambiguous).
- (20th) - Concerning discussion on khāss (particular), 'āmm (general) mujmal (vague), and mufassar (clear).
- (21st) - Concerning discussion on two reports, when either of the two is general in one way and particular in other.
- (22nd) - On the description of bayān (perspicuous declaration).
- (23rd) - Concerning discussion on different kinds of bayān.
- (24th) - Concerning that which needs clarification, and that which needs not.



In the beginning, a few chapters are missing, as the scribe has included them in the list while the text does not contain them.

The Ms. in hand consists of the following chapters:-

- Chapter (1st) - On the description of 'Umūm (generality)
- (2nd) - On the description of Khusūs (particularity).
- (3rd) - On the description of Nass.
- (4th) - On the meaning of Hurūf al-'atf (conjunctive particles).
- (5th) - On the documentation of the statement about 'Umūm (generality); and the description of the disagreement in it.
- (6th) - Concerning discussion on lafz al-'amm (general word), intended by it khusūs (particularity).
- (7th) - On the causes that lead to specification.
- (8th) - On the specification of generality by khābar-i-wāhid (single individual report).
- (9th) - On the statement about takhsīs al-'umūm (specification of generality) by qiyās (analogy).
- (10th) - On the statement about lafz al-'amm (general word), when something is singled out from it. What will be the hukm (legal effect) of the remainder.
- (11th) - On the statement about the legal effect of making something lawful or unlawful.
- (12th) - Concerning discussion on i'tithnā (exception), and lafz al-takhsīs (specifying word); when the two are associated with khitāb (declaration-

Ahkām al-Qur'ān, but still it is his work. On the contrary, Usūl al-Fiqh is a Muqaddimah to his Ahkām al-Qur'ān, and, therefore, refers, in his Ahkām al-Qur'ān, many problems to it; which clearly indicates that he wrote Ahkām al-Qur'ān after Usūl al-Fiqh. Likewise, it appears that the Mukhtasar is his latest work in the field of fiqh, though this could only be ascertained from the reading of his other unpublished works, which are, at the moment, not available to us.

The Manuscript - Usūl al-Jassās.

The Ms. in hand is the microfilm copy of the only Ms. available to us- the original being in Dar al-Kutub al-Misriyyah. It has been transcribed, in 748 A.H., by Muhammad ibn Qādī in Masjid al-Aqsā. Its size is 4"x6"; and every half man folio consists of 25 lines.

The Ms. begins with الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى, followed by-

فهذه البراهين باصول الفقه لابن بكر الزبي

كان الحق في واحد من تلك الاقوال وهو الذي صادف حقيقة المطالب على ما هو عليه

وباعده فضلال وباطل والله اعلم بالصواب

The script of the Ms. differs in some respects from the modern ones. For examples, the words ماء قضاء بنا, have been transcribed as ماء قضى, and بنا; <sup>and</sup> by alif mandūda, in most cases, has been dropped.

The alphabetical letters like ب ت ث ج ح ز ذ ظ <sup>خ</sup> ق ك ن ي

have no diacritical points; and one, therefore, has to be very careful in <sup>trans</sup>scribing the text.

and not Ṭahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā'.

Moreover, Jassās has given a list of the contents at the beginning of his Usūl al-Fiqh; and this kind of list can also be found at the beginning of Ṭahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā' (sic), but such lists are not given at the beginning of Ṭahāwī's Mushkil-and Ma'ānī-al-āthār. As such, resemblance in style of presentation of Ṭahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā' and 'Usūl al-Jassās' further confirm the viewpoint that the book under discussion is Jassās's Mukhtasar. 190

Besides, Dr. Ma'sūmi has now confessed that the words (Abu Bakr said) are to be found 24 times in the Ms. Hence, referring this 24 times أبو بكر (Abu Bakr Said) to the context of the title on the Ms. 'part 2nd of the Ahkām al-Qur'ān of al-Jassās's - which clearly enough relates the two points together-, the point can easily be inferred that the book under discussion is Jassās's Mukhtasar. 191

Furthermore, Jassās, in his 'Usūl al-Fiqh, usually quotes his grand-teacher Abu al-Hasan al-Karkhi as 'Our Shaykh Abu al-Hasan said'; but wherever, he disagrees with him on some points, he immediately contradicts his statement by saying: 'Abu Bakr said'- and this is what he has exactly done in his Mukhtasar. 192

As regards Dr. Ma'sūmi's statement-had Ikhtilāf al-Fuqahā' been the Mukhtasar of al-Jassās, he would have referred to it in his Ahkām al-Qur'ān, but it cannot be considered as acceptable; because, Jassās has not referred, in his Usūl al-Fiqh, to his

the Jurists. This is why al-Sayyied Murtada al-Zabidi wrote on this that it is a part of Tahawi's 'Disagreement of the Jurists', the argument being the repetition of the words 'Abu Ja'far said: but I think it is a volume of Jassās's abridgement of Tahawi's 'Disagreement of the Jurists'; as the wordings are brief; and that the words 'Abu Bakr said' are repeatedly found. 186

'Allama Kawthari, in his Maqālāt, states:

ومننا خلافاً لعلماء الامصار في نحو ١٣٠ جزءاً اختصره ابو بكر الرازي واختصاره هو الموجود في كتبه جار الله  
باصطناعه وغيره. واما الاصل فلما نظره واما القطعة الموجودة بدار الكتب المصرية فهي من المختصر.

(And one of his books is the 'Disagreement of the Jurists' from different countries' in about 130 parts; and it was abridged by Abu Bakr al-Razi; and the abridgment is available in Jarullah Library, Istanbul. As for the original, I could not find it. As regards the piece available in Dār al-Kutub al-Misriyyah, it is a part of Nukhtasar. 187

'Ali Akbar Dihkhuda, in his famous Lughatnamah, states:

اوراست اختصاراً لاختلاف العلماء طحاوي

(Ikhtisār of Tahāwī's Ikhtilāf al'Ulamā, belongs to him (i.e. Abu Bakr al-Jassās). 188

O Spies, in his article on al-Jassās in Urdu Dā'irat al Ma'ārif al-Islāmiyyah, writes:

اس کے اقتباسات طحاوی کی کتاب اختلاف الفقہاء سے

(his extracts from Tahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā). 189

After making an assessment of the above reports one can confidently arrive at the conclusion that the Ikhtilāf al-Fuqahā

published by Islamic Research Institute, is Jassās's Nukhtasar.

of his mistakes as well. He tried once again to establish the fact that the work is Tahawi's *Ikhtilāf al-Fuqahā*, and not Jassās's *Mukhtasar*.<sup>184</sup> Anyhow, I am not going to reproduce Dr. Ma'sumi's points of counter-criticism here; nevertheless, I shall produce here some of the valid evidences, to prove the contention- that the ascription of the book of Jassās is correct.

Hajji Khalifah, in his *Kashf al-Zunūn*, states:

اختلاف العلماء صنف فيه جماعة منهم الامام ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوي المختصر المتوفى  
سنة احدى وعشرين وثلثمائة ويقال له اختلاف الروايات وهو في مائة ودينف وثلثين  
جزءاً وقد اختصر الامام ابو بكر احمد بن علي الجصاص المختصر المتوفى سنة سبعين وثلثمائة

(In the field of *Ikhtilāf al-Ulamā*; many people wrote books. One of them is Imam Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad al-Tahāwī, who died in 321 A.H.; and his work is called *Ikhtilāf al-Riwayāt*- which is in more than 130 parts. And it was abridged by Imam Abu Bakr Ahmad ibn 'Alī al-Jassās al-Hanafī, who died in 370 A.H.<sup>185</sup>

Fredrik Kirn, in his *Ikhtilāf al-Fuqahā* of al-Tabarī, states:

جزء واحد حفظه بالظاهر وعنوان النسخة: الجزء الثاني من أحكام القرآن للابن بكر احمد بن علي  
الجصاص الرازي ولكن موضوعها اختلاف الفقهاء ولذلك كتب عليها السيد الخليل الرازي  
انها من اختلاف الفقهاء للطحاوي وجمعة بكر عبد الله قال ابو جعفر وكنت اظننا  
مجلداً من مختصر اختلاف <sup>الفتاوى</sup> الطحاوي للجصاص. نعم الكلام في الاختلاف وتوجد (قال ابو بكر) ما

(Only one part is in Cairo. And the title of this copy is: Part 2nd of Abu Bakr Ahmad ibn 'Alī al-Jassās al-Rāzī's *Ahkām al-Qur'an*; but the subject matter of the book is 'Disagreement of

However, Dr. Ma'sumi's criticism did not pass unnoticed; and Mawlana Muhammad Yusuf al-Banori, a learned scholar, and author of the well-known work Ma'arif al-Sunnah Sharh Jāmi' al-Tirmidhi, commenting on the book, stated that the work is not Tahāwi's Ikhtilāf al-Fuqahā'- it is rather Jassās's Mukhtasar of Tahāwi's Ikhtilāf al-Fuqahā'.<sup>178</sup> He quoted several authorities to substantiate his view, for example:

'Allamah Banuri stated that Hajji Khalifah, an expert in the field of MSS.'s evaluation, in his Kashf al-Zunūn, has mentioned this work as of al-Jassās.<sup>179</sup> Likewise, Muhammad Zahid al-Kawthari has also shown this MS. as his.<sup>180</sup>

Besides, 'Allamah Banuri produced an extract from the book concerned, documenting thus his view-point further.<sup>181</sup> He stated that Tahawi's work cannot be so small, as he mostly produces ahādīth and athār with full asānīd; and this should have turned his work into many volumes.<sup>182</sup>

'Allamah Banuri further refuted Dr. Ma'sumi's contention- namely, that, as Jassās has not mentioned this work in His Ahkām al-Qur'an, it cannot be his- by stating that it is not necessary that an author must mention the names of his works in all his books, as otherwise, the ascription of a certain work to his name shall be considered as invalid.<sup>183</sup>

However, Dr. Ma'sūmī did not leave this matter rest there. Coming on the attack, he wrote an article, in which he refuted 'Allamah Banuri's arguments, confessing, at the same time, some

Ikhtilāf al-Fuqahā'. For example, the title of the book on the 2nd page runs as this: الجزء الثاني من احكام القرآن للامام ابى بكر الرازى الحنفى

المعروف بالخصاص (Part 2nd of Ahkām al-Qur'ān of Imam Abu Bakr al-Razi al-Hanafi, known as al-Jassās.<sup>174</sup> It also contains in the left margin the following comment on al-Imām Abu Bakr':

هو الامام ابو بكر احمد بن على الرازى الحنفى المعروف بالخصاص، المتوفى ٣٧٠ هـ  
لحد الامام ابى جعفر الطحاوى بتبعه والى بين سنة وكنهه محمد بن الحسين

(He is Imam Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Hanafi, known as al-Jassās- (died in 370 A.H.)-forty-nine years after Imam Abu Ja'far al-Tahāwi. This was written by Muhammad Murtada Husainni<sup>175</sup>)

Refuting these remarks, Dr. Ma'sumi stated that Ahkām al-Qur'ān has no relation whatsoever with this work in any way; and that al-Jassās seems to have not written any work of the title of Ikhtilāf al-Fuqahā'. As such, the ascription of this work to him (al-Jassās) is not correct. The repetition of 'Abu Ja'far said' in every folio bears upon the fact, said Dr. Ma'sumi, that the work belongs to al-Tahāwī. <sup>176</sup>

By these arguments, Dr. Ma'sumi then refuted the statement of Muhammad Zahid al-Kawthari, who considered this work as part of al-Jassās's Mukhtasar of Tahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā'. He even refuted the remarks of Dr. Fredrik Kirn stating 'Some Orientalists have also followed al-Shaykh al-Kawthari and have reasoned with regard to fact'-according to Kirn, the work seems to be a part of Jassās's Mukhtasar of Tahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā', as the name of Abu Bakr has frequently been mentioned in it. <sup>177</sup>

One of the best and useful thing in this book is that the author has reported not only the views of the Sahābah and Tābi'ūn and other a'immah but also those of al-Awza'i, al-Thawri, 'Uthman al-Batti, Ibn Abi Layla, Ibn Shubrumah, and the like. As no independent separate accounts of the views of these scholars are available to us, we can confidently refer to Ahkam al-Qur'an, where their views regarding different problems have been accumulated.

3. Sharh Mukhtasar al-Karkhi.
4. Sharh Mukhtasar al-Tahāwī;
5. Sharh Jāmi' al-Khawāṣṣ Kabīr of Muhammad ibn Hasan al-Shaybani; 172
6. Sharh al-Asmā' al-Husnā;
7. Jawābāt 'an masā'il waradat 'alayh;
8. Sharh of Khassāf's Adab al-Qadā'; and 173
9. Mukhtasar of Tahāwī's Ikhtilāf al-'Ulamā'/Fuqahā'.

The ascription of Abu Bakr of Mukhtasar Ikhtilāf al-Fuqahā' has been an established fact; but it became a disputed problem, when, in 1971, Dr. Muhammad Saghir Hasan Ma'sumi, the then Director of the Islamic Research Institute, Islamabad, published a book entitled اختلاف الفقهاء للطحاوي (Tahāwī's Disagreement of the Jurists', with an Introduction of his own.

Dr. Ma'sumi, during the editing of the Ms., came across some factors which were bearing upon the fact that the Ms. was not Tahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā', but Jassās's Mukhtasar of Tahāwī's



Abu Mas'ud Ahmad ibn al-Furat al-Razi Muhammad ibn 'Asim, Yunus ibn Habib, Khalid ibn Muhammad, Ahmad ibn 'Isam, and with Ahmad ibn Yunus. From him ahādīth were narrated by: Abu Bakr al-Muqri' Abu Bakr ibn Mardawayh, Abu Nau'aim al-Hafiz, and by many others.

He died in Shawwal, 346 AH. <sup>171</sup>

The works of Abu Bakr al-Jassās.

Abu Bakr al-Jassās has written about nine books; big and small-, and all of them are related with the science and principles of jurisprudence.

1. His work al-Fusūl fi-al-'Usūl, known as 'Usūl al-Jassās, is, as a matter of fact, the first systematic attempt in composing in book form the principles of jurisprudence that can confidently be called the magnum opus of the Hanafi school of jurisprudence, and a comprehensive Muqaddimah to his Ahkām al-Qur'ān.

It consists of more than 105 chapters, excluding the ones that are missing in the beginning.

2. His second work Ahkām al-Qur'ān- in three volumes- is another important contribution not only to the science of tafsīr but also to the science of the principles of Jurisprudence. In this work he has made every problem abundantly clear; and has left nothing in any kind of ambiguity.

In his discussion on different problems he has adopted the method of dialecticism-he has documented his view-point with ample evidences; and has refuted the view-points of his opponents with ample evidences/ as well.

4. al-Tabarānī. Abu al-Qasim Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayub ibn Mutayr (the diminutive of matār) al-Lakhmi (ascription to Lakhm, i.e. Malik ibn 'Adi) al-Tabarānī was born in 260 A.H. in Tabariyyat al-Shām. He travelled far and wide for acquiring the science of hādīth. He first started attending lectures in ahādīth at the age of 13. At the age of 15, he travelled to Qaysariyyah and attended lectures in ahādīth with the pupils of Muhammad ibn Yusuf al-Faryabi. He then travelled to Hims, Jabalah, and Mada'in al-Sham and performed pilgrimage to Mecca. After that he went to Yaman, where from he set out for Egypt. From Egypt, he came to Iraq, Isfahan and Faris. In short, he remained abroad for about ~~44~~ 33 years, during which time he read ahādīth with nearly 1000 teachers.

He wrote many useful and helpful books, of which the three Ma'ājim-al-Kabīr, al-Awsat, and al-Saghir are well-known.

Hāfiz Abu Nu'aim and many others narrated ahādīth from him.

He narrated ahādīth from Abu Zur'ah al-Dimashqi and Ishaq al-Dayri.

He was a reliable and truthful Muhaddith-possessing a vast memory. He was penetrating in the science of أبجزة والتدليل (testing the reliability or otherwise of the narrators of ahādīth).

He died in 'Isfahan on Saturday, the 18th<sup>of</sup> Dhu al-Hijjah, 360 A.H. 170

5. Abu Muhammad al-Isfahani. Abu Muhammad 'Abd Allāh ibn Ja'far ibn Ahmad ibn Faris ibn al-Faraj al-Isfahani was born in 348 A.H. He studied ahādīth with Harun ibn Sulaiman al-Jawwas

these two verses are concerned, Tha'lab recited them in your presence, and you wrote them in your such and such register', Qādī Abu 'Umar asked for the register- and here were the two verses in it.

When Ibn Duraid learnt this, he refrained from accusing Abu 'Umar in future.

He died on Sunday, the 13th of Dhu al-Qa'dah, 345 A.H. 168

3. 'Abd al-Bāqī ibn Qānī'. Abu al-Husain 'Abd al-Baqi ibn Qani' ibn Narzuq ibn Wathiq al-Umawi was born in 265 A.H. He studied ahādīth with: Hārith ibn Abi Usmah, Ibrahim ibn al-Haytham al-Baladi, Ibrahim al-Harbi, Ishaq ibn al-Hasan al-Harbi, Muhammad ibn Maslamah and with Isma'il ibn al-Fadl al-Balkhi.

From him ahādīth were narrated by: al-Daraqutni, Abu al-Hasan al-Rizqawaih Abu al-Hasan al-Qattar, Ahmad ibn 'Ali al-Badi, Abu<sup>al</sup> ibn Shādhān, Abu al-Qasim ibn Bishrān, and others.

He travelled far and wide, thus having in his account a great number of ahādīth.

Different opinions have been expressed in regard to his reliability or otherwise in the narration of ahādīth. According to some, he is a reliable and trustworthy muhaddith; while, according to others, he could not be trusted-Daraqutni states that he used to commit mistakes, and then insisted upon them.

He had special relation with Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās . He died in Shawwal, 354 A.H. 169

(al-Asamm) which he disliked very much. He even lost his eyesight; even this did not stop him from keeping the candle of learning burning. <sup>166</sup>

He died in the month of Rabī' al-Ākhir, 346 A.H., and was buried in the grave-yard of Shāhanbar. <sup>167</sup>

2. Abu 'Amr Ghulam-i-Tha'lab. Abu 'Amr Muhammad ibn 'Abd al-Walīd ibn Abi Hashim al-Zahid, known as Ghulam-i-Tha'lab, was a knowledgeable, pious, and intelligent man. He narrated ahādīth from al-Kudaymi (see Sam'ani's Ansab) and Musa ibn Sahl al-Washsha', and from many others; while Abu 'Ali al-Shadhan and many others narrated ahādīth from him.

He had a vast-and retentive-memory-whatever he learnt by heart, he could easily recollect them. However, because of his many unusual narratives, some transmitters accused him of telling a lie.

Once, Abu 'Amr was training his pupil, by dictating to him, from his memory, thirty problems, documenting them with ample evidence from Arabic literature. He quoted two unusual verses in support of some of his assertions. Qādī Abu 'Umar, who watched all this, reported this to Ibn Duraid and Abu Bakr al-Abhari; but they could not make them out. So Ibn Duraid said: 'This is the creation of Abu 'Amr.' When Abu 'Amr came, and Qādī Abu 'Umar told him about what Ibn Duraid had said, he brought his books, and started documenting, one by one, with ample evidences all the thirty problems-which he did. Then he said: 'So far as

with Ahmad ibn al-Fadl al-Sa'igh, in Beirut, with 'Abbas ibn al-Walid; in Damascus, with Yazid ibn 'Abd al-Samad; in Hims, with Abu 'Utbah al-Hijāzī, and with Muhammad ibn 'Awf al-Tā'ī; in Tarsus, with Hāfiz Abu Umayyah; in Raqqah, with Muhammad ibn 'Ali ibn Maimun; in Kufah, with Hasan ibn 'Ali ibn 'Affān, Sāhib-i-Ibn 'Uyaynah, and with Ahmad ibn 'Abd al-Jabbar al-'Utāridī; in Baghdad, with Zakariyyah ibn Yahya al-Marw al-Shāhjānī (see Sam'ānī's Ansāb), Abu Ja'far al-Munadi and with al-Dūrī and al-Saghani. 165

From him, ahādīth were narrated by: Abu 'Abd Allah ibn al-Akhrām, Abu Bakr al-Sibghī; Yahya al-Anbārī, Abu al-Walid Hassan ibn Muhammad and by Abu 'Ali al-Hāfiz.

Ahādīth were also reported on his authority by: al-Hākim, Abu 'Abd al-Rahman al-Salami, Yahya ibn Ibrahim al-Jurjani, Abu Sadiq Muhammad ibn Ahmad ibn Abi al-Fawāris, Abu Sa'id Mas'ud ibn Muhammad al-Jurjani, and by many others.

He lived for 76 years, and no change was ever witnessed in his truthfulness and accurate reporting of ahādīth. For seventy years, he delivered adhān (call to prayer) in his mosque. He was very generous, and had excellent character. Whenever he ran out of pocket, he never asked anybody to give him something to eat-rather he used to eat leaves of the trees. He disliked to receive remuneration for the teaching of ahādīth.

He became deaf after his return from his life-long tour of the Middle Eastern countries. So people called him deaf

month of Muharram. He was a reliable, wise and knowledgeable man. His house used to be the resort of scholars.

He used to keep fast throughout the year; and recited daily seven paras of the Holy Qur'an, which he used to repeat in his midnight prayer.

He lived in eastern Baghdad. He died in Dhu al-Qa'dah, 415 A.H. 163

6- Kamārī. Abu al-Husain Muhammad ibn Ahmad ibn Tayyib ibn Ja'far ibn Kamār al-Kamārī, father of Abu 'Ali Isma'il ibn Muhammad al-Faqīh, known as Qādī Wāsīt, has been a righteous jurist of 'Iraq. He read fiqh with Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās; and narrated ahādīth on the authority of his father-Ahmad ibn Tayyib ibn Ja'far ibn Kamār al-Wāsītī al-Tahhān- and Bakr ibn Ahmad.

He died in 417 A.H. 164

A BRIEF INTRODUCTION TO THOSE WHOM HE NARRATED AHĀDĪTH FROM

1. Abu al-'Abbās al-Asamm.

Abu al-'Abbas Muhammad ibn Ya'qub ibn Yusuf ibn Ma'qil ibn Sinan al-Umawi al-Naisaburi was born in Naisabur in 247 A.H. In 365 A.H., his father-Ya'qub al-Warrāq-took him with him on a study tour which last for nearly all his life. During this tour, he studied ahādīth; in Isfahan, with Harun ibn Harun ibn Sulaiman and Usaid ibn 'Asim; in Mecca, with Ahmad ibn Shayban al-Ramli; in Egypt, with: Ibn 'Abd al-Hakam, al-Rabi', Bahr ibn Nasr, Ibrahim ibn Munqidh, and with Bakkar ibn Qutaybah; in 'Asqalan,

He died in 393 A.H. 161

4- Abu Ja'far al-Nasafi. Abu Ja'far Muhammad ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nassafi was one of the leading jurists of his time. He studied fiqh with Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās; while on his authority ahādīth were narrated by Abu Hājib al-Istirābādī and Abu Nasr al-Shirāzī.

He was penetrating in legal problems of delicate nature; and was an expert commentator on the disagreement of the jurists. He was a pious, modest and contented man.

Ibn al-Najjar, on the authority of Abu Hājib Muhammad ibn Isma'il al-Istrabadi, reports that Qādi Abu Ja'far recited in Baghdad the following couplets

اقبل معاذير من يأتيك معتذرا + ان برئنا قال او فجا

(whosoever comes to you for making an apology, forgive him, no matter whether he is true or false in it)

فقد اطاعك من يرصيك ظاهرا + وقد اجلك من ليصيك سترا

(If some one's outward pleases you, he, in fact, submits to you; and if some one disobeys you secretly, he, in fact, deems you too high.)

He died on Wednesday, the 18th of Sha'ban, 414 A.H. 162

5- Ibn al-Maslamah. Abu al-Faraj Ahmad ibn Muhammad ibn 'Umar ibn al-Hasan, known as ibn al-Maslamah, was born in 337 A.H. He studied ahādīth with his father and Ahmad ibn Kamil, and fiqh with Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās.

He used to hold-and enjoy- a gathering every year in the

Although he was the pupil of Abu Bakr al-Jassās, yet he used to hold discussions- and differed-with him in many problems.

He died on Wednesday, the 20th of Rajab, 398 A.H. in Baghdad- being semiparalysed-, and was buried near the grave of Imam Abu Hanifah. <sup>159</sup>

2- al-Khwārizmī. Muhammad ibn Musa ibn Muhammad al-Khwārizmī was a reliable scholar, and an intelligent jurist of Baghdad. He studied fiqh with Abu Bakr al-Jassās; while Abu 'Abd Allah al-Husain ibn 'Ali al-Saymari and Abu al-Qasim Mas'ud ibn Muhammad al-Khwarizmi studied fiqh with him.

He was the best at giving fatawā (legal verdicts), resolving problems, and imparting knowledge. He was a man of utmost integrity-he never accepted anything from anybody.

He died on Friday, the 18th of Jamad al-Awwal, 403 A.H. <sup>160</sup>

3- al-Za'frānī. Abu al-Husain Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abdus ibn Kāmil al-Dallal, known as al-Za'frānī, was a reliable muhaddith, and a pious faqīh.

He read fiqh with Abu Bakr al-Jassās; but used to differ with him in many problems.

He read ahādīth with: Hasan ibn 'Ali ibn Muhammad al-Misri, 'Uthman ibn Ahmad al-Sammak, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan ibn Ziyad al-Naqqash, Abu Bakr Muhammad ibn 'Abd Allah al-Shaf'i, and with Habib al-Hasan.

Abu al-Qasim 'Ali ibn al-Hasan al-Tanukhi narrated ahādīth from him.



of (I'tizāl).<sup>157</sup>

Abu Sahl al-Zujājī, Abu Bakr al-Jassās's second teacher was Abu Sahl al-Zujājī, the pupil of Abu al-Hasan al-Karkhi. Many prominent fukahā' from Naisabur attended his lectures.

He had an impressive personality, and whenever he participated in scholarly discussions, his opponents used to give way. He was very confident and good at dialectics. As he was dealing in glasses, he was given the ascription as al-Zujājī.

He died in Naisabur, leaving behind him a famous book Kitāb al-Riyād.<sup>158</sup>

His pupils- their brief introduction. Many prominent students, who later on, gained considerable popularity in scholarship, attended the lectures of Abu Bakr al-Jassās. It will not be impertinent if I give here a brief introduction to some of them.

1- al-Jurjānī. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Yahya ibn Mahdi al-Jurjānī was a Hanafi jurist of Jurjan. He read fiqh with Abu Bakr al-Jassās and narrated ahādīth on the authority of 'Abd Allah ibn Ishaq ibn Ya'qub al-Basri, and Abu Ahmad al-Ghitrīfī.

He taught fiqh to Abu al-Hasan al-Qudūrī, and Ahmad ibn Muhammad al-Nātifī.

Abu Sa'd Isma'il ibn 'Ali al-Sammān al-Rasi and Abu Nasr al-Shirazi narrated ahādīth from him.

He lived in Baghdad, and used to teach in the mosque of Qatī' at al-Rabī.

Qasim al-Tanūkhī, Abu 'Abd Allah al-Jurjani, Abu Zakariyyah al-Darīr, and Abu 'Abd Allah al-Mu'tazili studied fiqh with him.

He studied ahādīth with Qādī Isma'il ibn Ishaq and Muhammad ibn 'Abd Allah al-Hadrami. He was one of the greatest Muhaddithīn, and, therefore, knowledgeable people like Abu 'Umar al-Hayawāh and Abu Hafs ibn Shāhīn narrated ahādīth from him.

He was considered to be one of the ablest mujtahidīn, capable of resolving the most complicated problems—problems, for which no provision could be found in the Holy Qur'ān and Sunnah of the Holy Prophet.

He was once asked to take over as Qādī (Judge); but he did not accept this offer. He even dissociated himself from those who accepted the post of a qādī.

He wrote very important books, like Mukhtasar, sharh Jāmi' al-Kabīr wa-al-Saghīr, and a booklet on Usul-al-fiqh.

At the age of 81, he was semiparalysed. As there was nothing to be spent on his treatment, his pupils wrote for help to Saif al-Dawlah ibn Hamdan, the ruler of Syria at that time. When Abu al-Hasan al-Karkhi learnt this, he wept. However, he passed away before Saif al-Dawlah sent him a sum of one thousand dirham.

He died on the 15th of Sha'bān, 340 A.H.; and was succeeded by his able pupil Abu 'Ali al-Shashi.

He is said to have lived the life of a pious man, except that he has always been criticised for being the champion

Abu Bakr, furthermore, does not believe that magicians can turn a man into a donkey or a donkey into a man. This is absolutely impossible, says Abu Bakr. Magicians cannot actually do supernatural things. Had they been capable of doing so, they would not have surrendered to Moses. He further says that magicians, because of their magic, cannot do any good or bad to anybody. 153

Abu Bakr does not believe in demons and <sup>genii</sup> ~~genies~~. He says that it is totally false that <sup>genii</sup> ~~genies~~ can be tamed; and that they would do for the tamer extraordinary things. These are nothing but rumours, and are spread by their agents just to exert influence on the innocent public, so that they may make them do for them things that they want. 154

#### His teachers- their introduction.

Abu Bakr al-Jassas attended lectures with Abu al-Hasan al-Karkhi and Abu Sahl al-Zujaji, the prominent jurists of his time.

#### Abu al-Hasan al-Karkhi.

'Ubaid Allah ibn al-Husain ibn Dallal ibn Dalham, known as Abu al-Hasan al-Karkhi, was born in Karkh Jaddan/Juddan in 260 A.H. He lived in Baghdad and, after Qādī Abu Hazim and Abu Sa'id al-Barada'i, became as head of the Hanafi school of Fiqh.

In fiqh, he took lessons from Abu Sa'id al-Barada'i, 155 the pupil of Musa ibn Nasr al-Razi. 156 Likewise, many prominent jurists like: Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassas, Abu 'Abd Allah al-Damaghani, Abu 'Ali al-Shashi, Abu Hamid al-Tabari, Abu al-

of it. Those who are ignorant the implicit meaning of a particular thing appears to them as beyond the grasp of human understanding. For instance when a man travels in a boat, the trees and the buildings on the sea-shore appear to be travelling alongside with him. 149

Likewise, <sup>on</sup> at a cloudy moonlit night, when the cloud is moving northward, the moon appears to be moving southward. The fact is that it is the cloud- and not the moon- that moves fast. 150

Similarly, a small coin in a cup full of water, appears bigger than its usual size. In mist a small boy appears like a big man; and at sunrise, the Disk of the sun appears very big due to the vapours of the lower atmosphere; and as it starts coming up, its size goes on decreasing. 151

In like manner, a pencil would appear broken or crooked in a tub of water. As such, there are many things which appear to an outward eye as real while they are not so.

Similarly, jugglers and conjurers use the same tricks in the performance of their feats. They give the people the impression that they kill a sparrow; and, suddenly, the same killed bird appears to the public as flying. The fact is, says Abu Bakr that they keep with them two birds. They kill one and hide the other, which the people do not see. The bird that flies is not actually the bird that has been killed, though to the public the killed bird appears flying. 152

will be punished there for their wrong deeds. <sup>145.</sup>

But how would the deads be resurrected while they are <sup>just</sup> decayed bones in the dust? To this, Abu Bakr replies in two-ways-firstly, Insān (human being) is actually the name of Rūh (soul) which is a little invisible body; and the comforts and tortures are given to it, and not to the physical body; secondly, Insān is the name of a visible solid body; and Allah selects from amongst its various organs a few such major parts as on which its life depends; and comforts and punishment, whatever the case may be, are given to them in accordance with what they actually deserve. Then Allah would destroy them as He would destroy the rest of the creatures-living and non-living-before the actual Hour of resurrection comes. Then Allah would raise them again for final interrogation on the Day of Judgement. <sup>146</sup>

In the end he quotes a hadith <sup>†</sup> in the support of his view-point-

نسمة المسلم طير تحاق في شجر الجنة حتى يرجع اليه

(The soul of a Muslim is a bird that clings to the Tree of Paradise till its reunion with its former body.) <sup>147</sup>

#### Sihr (Magic).

Abu Bakr does not believe in magic as other people do.

According to him every act which is confusing, and by which is intended deception, and exposition of a thing unreal to appear as real is called Sihr (Magic). <sup>148</sup>

Explaining his point further, Abu Bakr says that every thing has got two meanings- implicit and explicit; and these meanings are comprehended only by those who have the knowledge

A legist might slip somewhere in arriving at a decision, but doing so is beyond his power, as it is purely a matter of independent<sup>ent</sup> thinking, and no one is allowed to blame him for this, because, the Prophet has allowed him to arrive at a conclusion which, so far as his knowledge is concerned, is the best. Therefore if a legist commits a mistake unintentionally in arriving at a certain decision, he is promised to be awarded one reward for it, as it is going to encourage the legists to work hard and resolve problems in accordance with their independent judgements, problems for which there could be found no clear cut injunctions in the Qur'an and Sunnah. And Abu Bakr's most comprehensive statement in this regard reads as this: ان الحق في جميع ما يرد (Truth lies in all differing decisions that are arrived at in accordance with independent judgements regarding new cases. 143)

#### Political View.

Abu Bakr does not consider as <sup>valid</sup> genuine the khilafat of Amir Mu'awiyah and his successors. He is of the opinion that Amir Mu'awiyah and his successors usurped khilafat from its rightful claimants—Hadrat 'Ali and Imam Husain. 144

#### Punishment in the Grave.

Abu Bakr, during his explaining the verse (And speak not of those who are slain in Allah's way as dead. Nay, (they are) alive, but you perceive not) writes that people will be resurrected, and will be given sustenance in their graves. Likewise, the polytheists will also be raised in their graves, and

the muhaddith, it is more reliable than the one which is narrated by the muhaddith and is listened to by the reporter, as it is reported:

قراءتك على الحديث اشد من قرأته عليك

(Your recital of a hadīth to a muhaddith is more reliable than his recital to you. 140

Ijmā' Abu Bakr does not agree with the viewpoint of those who say that ijmā' of the people of Medinah is a binding argument for all. According to him, Medinites and non-Medites are all alike in this respect- and there is no reason why their ijmā' should be considered as a binding rule for all. 141

Ijmā' of a particular group of 'ulamā' of a particular area in a particular era cannot be accepted as valid, says Abu Bakr unless 'ulamā' of that era pass away, and no opposition on their part is reported to have arisen as to its validity or otherwise.

According to Abu Bakr, ijmā' of the 'ulamā' of every era is a binding argument, whether it is taken for granted or not. No disagreement, whatsoever, will be accepted therein. 142

There, then, comes the problem of كل مجتهد صواب (every 1-egist is right in arriving at a decision in accordance with his personal judgement); but the decision of one legist regarding the very problem is supposed to be a right one, says Abu Bakr. However, this should not lead us to underestimating the viewpoint of those who say that the decision of every legist is correct, as he is not supposed to arrive, in the light of his personal judgement, to a definitely right conclusion, which is practically impossible.

reliable and trustworthy reporters narrate this report from him. So this kind of narration from him by reliable and trustworthy reporters is sufficient for his 'adālat (accuracy and reliability) and this kind of khābar is acceptable <sup>on</sup> the condition that Qiyās al-usūl does not contradict it; 3) which has been narrated by a well known reporter; but Predecessors are reported to have expressed distrust in him; and have accused him of committing mistakes in the reporting of the khābar. This riwāyat (reporting) IS ACCEPTABLE ON THE CONDITION that it does not come in conflict with usūl. And if it does come in conflict with Qiyās, it is to be rejected. In other words, if a khābar-i-wāhid is reported by a trustworthy and reliable reporter, and none of the Predecessors are known to have disapproved of it, it has to be preferred to Qiyās al-usūl. 137

So far as marāsīl of the ṣaḥābah, tābi'ūn and tab' tābi'īn are concerned, they are acceptable on the condition that they (the reporters) have not been known for any kind of mistrust or unreliability- and this actually is in accordance with the Hanafi school of thought. 138

If the narrator of a hadīth is one, but several narrators, with additions and omissions, narrated this hadith from him, the report which has been reported with additions will be preferred; because, omission in the text reflects the carelessness of the reporter. 139

If a hadīth is narrated by a narrator and is listened to by



irrelevant remarks about him of his opponents should not mislead us towards underestimating his grand personality.<sup>133</sup>

#### His Views:

##### Nāsikh wa mansūkh.

Nāsikh, according to Abu Bakr does not mean raf' al-hukm (lifting of a rule of law); but that الكلم المنسوخ لم يكن مراداً في هذا الوقت (the abrogated rule of law was not applicable by that time). He is of the opinion that whenever a rule of law is established, its raf' (lifting) is not lawful.<sup>134</sup>

According to Abu Bakr, Qur'ān can abrogate Qur'ān and sunnah, sunnah. Likewise, Qur'ān can abrogate the sunnah. However, Khābar-i-wāhid cannot abrogate the Qur'ān and the Sunnah.<sup>135</sup>

So far as the abrogation of the Qur'ān by ijmā' is concerned, Abu Bakr does not think it right; because, the institution of ijmā' evolved after the demise of the holy Prophet.<sup>136</sup>

Abu Bakr divides Khābar-i-wāhid into three categories:-

1. which has been narrated by a well-known narrator who is reliable, accurate and knowledgeable; and whose narration has not been disapproved of by any of the Predecessors. However, if it is in conflict with the Qur'ān, sunnah and ijmā' of the sahābah, it cannot be considered as an acceptable one. This kind of Khābar-i-wāhid is preferred to Qiyās;
2. Which has been narrated by a narrator whose accuracy and reliability is unknown, - and is not famous for his scholarship either-; but

to him Abu Bakr al-Razi al-Jassās. Hence, Abu al-Hasan al-Sharābī requested me to help him in this. He offered Abu Bakr this post, but he refused. Then I met Abu Bakr alone, who consulted me in this. I told him that I did not think it right for him.<sup>131</sup>

Then Abu al-Hasan al-Sharābī took me to him. When Abu Bakr al-Razi saw me, he said to me: 'Did you not advise me not to accept it?' On hearing this, Abu al-Hasan al-Sharābī said: 'You refer to me a person, and then advise the very person not to accede to my request.' I said: 'Yes; but in this I follow Malik ibn Anas, who advised the people of Madinah to prefer Nafi' (to lead the prayer) in the mosque of the Prophet, and, at the same time, advised Nafi' not to do that. Malik ibn Anas was therefore criticised for this. To this he replied: 'I prefer Nafi' to you, because, I do not know any one else as his like; and I advised him not to do that, because, he will be provoking grudge against himself. Likewise, I referred Abu Bakr al-Jassās to you, because, I do not know any one else as his like; and I advised him not to accept the offer, because, he has kept his Dīn absolutely pure.'<sup>132</sup>

His Maslak. Abu Bakr al-Jassās is a strong upholder of the Hanafi school of thought, and is considered to be a mujtahid fī-al-masā'il, though his ill-wishers, because of their prejudiced attitude, deny him this title, and consider him as one of Ashāb al-takhrīj. However, no one can deny the fact that Abu Bakr has been acknowledged as a highly qualified scholar; and the

After some time, his teacher-Abu al-Hasan al-Karkhi- asked him to accompany Abu 'Abd Allah al-Hakim al-Naisaburi and study in Naisabur under his guidance. <sup>127</sup>

Abu al-Hasan al-Karkhi, his illustrious teacher, died in 340 A.H., and was succeeded by Abu 'Ali Ahmad ibn Muhammad al-Shāshī. However, in 344 A.H. when Abu 'Ali Ahmad ibn Muhammad al-Shashi fell seriously ill, Abu Bakr al-Jassās left Naisabur and came down to Baghdad. <sup>128</sup>

Abu 'Ali Ahmad ibn Muhammad al-Shashi died in 344 A.H., and the responsibility of teaching was entrusted to Abu Bakr al-Jassās. He by this time had grown into a great scholar and acknowledged leader of the Hanafi school of jurisprudence. He started imparting education to the students in the mosque of Abu-al-Hasan al-Karkhi. <sup>129</sup>

He had studied Fiqh and ahādīth with distinguished scholars; and taught many prominent pupils. He wrote many important books, mostly on jurisprudence. He died on Sunday, the 7th of Dhū al-Hijja 370 A.H., i.e. 14th of June, 981 A.D. <sup>130</sup>

Abu Bakr al-Jassās was a pious man. He was offered the post of a Qādī, which he declined. Abu 'Abd Allah al-Saymari, on ~~the~~ <sup>the</sup> authority of Abu Ishaq Ibrahim ibn Ahmad al-Tabari, and Abu Ishaq al-Tabari on the authority of Abu Bakr al-Abhari states that he ( Abu Bakr al-Abhari ) said: 'Abu al-Hasan ibn Abi 'Amr al-Sharābī, an envoy of Muti' Lillah, the caliph of Baghdad, asked me to assume the responsibility of a Qādī. But I refused, and referred

'adad- came back-, and not warada - came down- and dakhala-entered<sup>123</sup>

Thus, the statement of 'Ali Akbar Dihkhuda- that al-Jassās was born in al-Raiy, can, in the above context, be considered as conclusive.

The second nisbat of Abu Bakr as 'al-Jassās' has been explained by al-Sam'ani in his Kitāb al-Ansāb under the heading 'al-Jassās! He states that this nisbat has been ascribed to all those who dealt in gypsum, or ~~that~~ worked as plasterers. Thus, the nisbat of al-Jassās to Abu Bakr al-Razi has to be explained and understood in this context as well.<sup>124</sup>

#### BIOGRAPHY.

Biographers and historians have not been able to provide us, from their accounts, any detailed information about the life history of Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās. However, an attempt can be made to sketch briefly the life of Abu Bakr al-Jassās from whatever information available scattered here and there.

Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās was born in al-Raiy in 305 A.H., i.e. 917 A.D. He came down to Baghdad in the year 325 A.H., i.e. 937 A.D., when he was 19 years old, and joined the lectures of Abu al-Hasan al-Karkhi.<sup>125</sup>

From Baghdad he went to al-Ahwaz-perhaps for acquiring knowledge. From al-Ahwaz, he came back to Baghdad and started attending lectures of Abu al-Hasan al-Karkhi, and of many other scholars.<sup>126</sup>

( He entered Baghdad at the age of 19, i.e. 325 A.H., and joined the lectures of al-Karkhi. He then went to al-Ahwaz, then returned to Baghdad; then went out to Naisabur with Abu 'Abd Allah al-Hakim al-Naisaburi;... then returned to Baghdad at the age of 39, i.e. 344 A.H. <sup>121</sup>

So far as the statement of Khatib Baghdadi is concerned, he mostly uses the words raja'a ( رجا )-returned-, and 'ada ( ادا )-came back- for those persons who return to the places of their birth after they leave them for one purpose or another and go abroad. Had al-Jassas been born in Baghdad, Khatib would have used the words raja'a ( رجا ), and 'ada ( ادا ), and not warada ( ورد ). The word warada ( ورد ) is, therefore, indicative of the fact that al-Jassas, for the first time, came down to Baghdad at the age of 19 from another place, -perhaps from al-Ray, as the word al-Razi is usually attributed to all those who are born in al-Ray. <sup>122</sup>

As regards the statement of Abu 'Abd Allah al-Saymari, it confirms our point of view further. For instance, when al-Jassas, for the first time, came down to Baghdad at the age of 19, al-Saymari used the word dakhala ( دخل )- entered-; and when he made Baghdad as his permanent abode, and went out to al-Ahwaz, etc., he used the words raja'a ( رجا ) and 'ada ( ادا ). In other words, al-Jassas went out to al-Ahwaz; then returned to Baghdad; then went out to Naisabur; and then returned to Baghdad. From this it can quite confidently be inferred that al-Jassas's birth place was not al-Baghdad, as biographers have used the words raja'a- returned- and

Who died in 315 A.H.;<sup>114</sup> the second one is Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās, who died in 370 A.H., and with whom we are mainly concerned here;<sup>115</sup> the third one is Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Isfara'ini, who either died at the end of the first, or beginning of the second, quarter of the fifth century A.H.<sup>116</sup> It could therefore be inferred that Ḥadrat Mawlānā 'Abd al-Hayy Lacknawi confused the first with the second; and 'Umar Ridā Kahhāla the second with the third.<sup>117</sup>

The third point which biographers have not been able to explain is Abu Bakr's nisbat of al-Razi. Why is he called al-Razi?—is a question which needs clarification.

Abu Bakr's birth place has not been precisely determined by any of his biographers. Only two persons—namely, Mawlana 'Abd al-Hayy Lacknawi and 'Ali Akbar Dihkhuda—have determined the place of his birth—the former has reported the place of his birth as Baghdad; the latter as al-Raiy.<sup>118</sup>

So far as the statement of Mawlana 'Abd al-Hayy is concerned, it is obviously misconceived;<sup>119</sup> because,

Khatib Baghdadi—although he has not been able to determine the place of al-Jassās's birth—has reported that:

(He came down to Baghdad in his youth, and attended the lectures of Abu al-Hasan al-Karkhi.)<sup>120</sup>

Similarly, 'Abd al-Qadir al-Qarshi has noted the statement of Abu 'Abd Allah al-Saymari as under:

by Mawlana 'Abd al-Hayy Lacknawi, who, in his Fawā'id al-Bahiyah, has produced the following statement of Muhammad ibn 'Abd al-Baqi al-Zarqani in his Sharh al-Mawāhib al-Laduniyyah: ابوبكر الرازي  
المر بن علي بن حسين الامام الحافظ محدث نيسابور من أئمة الحنفية  
سمع اباحاته وعثمان الدارمي وعنه ابو علي والواحد الحاكم قال  
ابن عقدة: كان من الحفاظ مات سنة ثمان وعشرون وثلاث مائة .

( Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali ibn Husain al-Razi was one of the leading Hanafi Muhaddithūn ( reporters of the ahādīth ) from Naisabur. He studied ahādīth with Abu Hatam al-Razi and 'Uthman al-Darimi; and from him ahādīth were narrated by Abu 'Ali and Abu Ahmad al-Hakim. According to Ibn 'Uqda, he was Hāfīz-i-ahādīth; and he died in 315 A.H.) 111

The name mentioned by al-Zarqani is actually not Abu Bakr al-Jassās - he is rather another scholar from Naisabur, whose biography has been recorded by al-Dhahabi in his Tadhkirat al-Huffāz, iii, serial no. 781, and who died in 315 A.H.. So Mawlana 'Abd al-Hayy seems to have mistaken Ahmad ibn 'Ali ibn Husain for Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassās. 112

Secondly, some scholars are confused in the identification of al-Jassās and his other namesakes. Some opine that Abu Bakr al-Razi, and al-Jassās are two different persons, while others say that Abu Bakr al-Razi al-Jassās is a single person. 113

Actually there are three persons of the name of Abu Bakr al-Razi- the first one is Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali ibn Husain

It is said that the custom of abusing the Sahābah was so common in those days that 'Ulamā' from Baghdad had declared for them as unlawful to go to Karkh, as this custom was very common there. The Shi'ah used to abuse the Sahābah; and the Sunnis reaction to this was quite natural. Obviously, this used to lead to mutual squabbles and bloodshed. 109

Despite the fact that, by being torn apart into many small independent amārāt, the foundations of the central government at Baghdad were shaken, but this did not lead to any kind of retardation in the normal activities of the rulers in regard to their people. Rather this enabled them to devote themselves exclusively to the uplift of their subjects, as they could now confidently spend their state income for their welfare in the way they liked. They started excelling one another in patronizing efficient Qudāt, scholars and poets; and this policy easily paved the way for creative literary activities in their capitals.

Although the rulers of the amārāt followed different schools of thought, yet there was no restriction on the movement of 'Ulamā' from one amārāt to another. This unrestricted mobility of the 'Ulamā' helped in filling the cacuum if ever created in any of the capitals. 109

Clarification of some ~~poor~~ wrong notions about Abu Bakr's name and ascriptions.

The first point in this connexion is the mistake committed



the ruler of Basrah. Ibn Baridi revolted against the central government at Baghdad, in retaliation to which Mu'izz al-Dawlah invaded Basrah and broke his power once for all. <sup>105</sup>

Mu'izz al-Dawlah's third opponent was 'Imran ibn Shahin, the ruler of Batihah. Mu'izz al-Dawlah attempted several times to oust Ibn Shahin, but could not do so. As a result, Ibn Shahin very securely established an independent state of his own. <sup>106</sup>

Bani Buwayh fourth rival was Yusuf ibn Wajih, the ruler of Bahryan and 'Umman. Ibn Wajih invaded Basrah with the help of Qaramitah, but Mu'izz al-Dawlah defeated him, and occupied 'Ummah in 355 A.H. <sup>107</sup>

Apart from the above, Bani Buwayh's era was full of religious upheavals involving the Sunnis and the Shi'ahs. The caliph was a Sunni and Bani Buwayh Shi'ah; the caliph was practically no more than a figure head, as the actual power lay in the hands of Bani Buwayh. Naturally, Bani Buwayh inclined more towards the Shi'ah, which is evident from the fact that, in the time of Muti' Lillah in 351 A.H., it so happened that Shi'ahs once wrote on the gates of the mosques in Baghdad: 'May Allah's curse be upon Mu'awiyah, and upon such and such persons...' When night fell, the Sunnis obliterated this writing from the gates. Mu'izz al-Dawlah wanted to write it again; but his minister-al-Muham<sup>1</sup>labi advised him not to do so; rather he advised him to write instead: 'May Allah's curse be upon those who wronged members of the Prophet's family. <sup>108</sup>

a little suspicious of Mustakfi. He came to the caliph along with other Daylamis. Suddenly two Daylamis came forward as if, they were, as a mark of respect, kissing the caliph's hands. But surprisingly enough, they dragged the caliph into the ground, attacked his palace and took away all his possessions. Even this did not subside their anger; and they put hot rods into his eyes and made him blind. 102

Bani Buwayh by now had acquired the position of king makers- they forced Khalifah Mustakfi to resign; and replaced him, in 334 A.H., by Muqtadar's son Muti' Lillah as the Khalifah, and was allowed, for his sustenance, a lump sum of hundred dinars a month. 103

Bani Buwayh, during their ministerial-cum khilafat responsibilities, were surrounded by several bitter enemies, who, on many occasions, had been challenging their unquestionable authority- the chief among them being Bani Hamdan, the rulers of Syria. The reason for this enmity was twofold- Bani Hamdan were 'Arabs and Bani Buwayh non-'Arabs. Moreover, Bani Hamdan did not like Bani Buwayh's usurpation of the caliph's power. This hatred and racial prejudice therefore culminated in several battles between the two; but neither side succeeded in vanquishing the other. At last, in 354 A.H. they settled their accounts peacefully. 104

Bani Buwayh's second enemy was Abu al-Qasim ibn Baridi,

him al-Ray and the surrounding areas. Once when he appeared to be inclining a little towards the Turks, it caused considerable uproar among the Persians, and finally led to his assassination by the Turks.<sup>99</sup>

The Persians, briefly speaking, succeeded in tearing the Abbasid Caliphate apart; this is more than evident from the fact that Tahiriyyah remained the rulers of Khurasan for about 54 years, i.e. 205-259 A.H.; Saffariyyah ruled over Faris for about 36 years, i.e. 254-290 A.H.; Samanis ruled over Faris and Transoxiana for about 128 years, i.e. 261-389 A.H.; al-Ziyariyyah remained the rulers of Jurjan for about 118 years, i.e. 316-434 A.H.; and Bani Buwayh practically ruled over Baghdad for 127 years, i.e. 320-447 A.H.<sup>100</sup>

Persian influence increased day by day in the affairs of the Caliphate; and, in 334 A.H., in the last days of Khalifah Mustakfi, Mu'izz al-Dawlah ibn Buwayh came down to Baghdad and took over as Amir al-umarā'- Prime minister. Khalifah Mustakfi not only bestowed upon him and his brothers the titles of Mu'izz al-Dawlah, Rukn al-Dawlah, and 'Imad al-Dawlah respectively, but also inscribed, as a mark of dependence on them, their names on the state currency.<sup>101</sup>

Despite the fact that Khalifah Mustakfi showered generously his favours on Bani Buwayh, but they did not reciprocate the way they should have- rather they, on several occasions, insulted him publicly. For instance, Mu'izz al-Dawlah once grew

including his teachers, pupils, and the ones from whom he narrated ahādīth. This will be followed by a brief description of the Manuscript in hand ( Usūl al-Jassās ) .

As is well known, the Persians played an important role in the establishment of the Abbasid Caliphate; and, being in the confidence of the caliphs, they were entrusted with important positions in the administration of the state. But whenever a caliph began losing trust in them, they never hesitated in crushing him mercilessly. The ruthless execution of Abu Muslim Khurasani, Baramika, and of Ibn Sahl are a few instances of it.<sup>96</sup>

Next to Persians, the influence of Turks in the affairs of the Abbasid Caliphate rose rapidly. They not only tried their best to usurp all power of the khulafā', but also made incessant efforts to oust Persians from responsible positions.<sup>97</sup>

The Persians resented very much<sup>c</sup> this attitude of the Turks; and they, in return, started taking revenge from them on the one hand<sup>and</sup> devised various ways and means to free their cities from the Abbasid control on the other.<sup>98</sup>

These scuffles between the Turks and the Persians continued; and a time came when Baghdad became a battle-field between these two contending parties. For instance, Mardawij, a Persian by birth and the ruler of Tabaristan, had kept two armies- one consisted of the residents of Jilan and Daylam; the other of Turks, Khurasanis and of those who had ~~acquired~~ conquered for

deductions. So it has been narrated from him too that he had committed to memory a considerable number of āthār, which he used more frequently than analogical deductions. In other words he had not so penetrating an insight in analogical deductions as his counterparts had; as it has been narrated that al-Sha'bi, Ibrahim, and Abū al-Duhā used to hold collective discussions in the mosque. So if there came to them a case about which there was no narrative with them, they used to refer it to Ibrahim- this indicates that Ibrahim was a far greater expert in analogical deductions than al-Sha'bi. 95

Life History of Ahmad ibn 'Ali, known  
as Abu Bakr al-Razi al-Jassās.

GENERAL BACKGROUND:

In the 4th century A.H. Abbasid Caliphate was facing abnormal situation. On the one hand the caliphate was passing through the stage of political degeneration at the hands of Turks and Persians while on the other the religious rivalries among the Sunnis and Shi'ahs were shaking the fabric of the Abbasid society as whole. In the following pages follows a brief history of this political degeneration, along with a short description of the religious rivalries among the Sunnis and Shi'ahs, in order to understand the background in which our author- Abu Bakr al-Jassās - was born, grew up, acquired education, and passed away. This will be followed by Abu Bakr al-Jassās's biography,

circumstances, as Qiyās is allowed only when specific provision does not exist in the Book of Allah, Sunnah of the holy Prophet, and in the Ijmā' of the Sahābah. Hence, he abstained from such comparisons as would make unlawful those things which Nass has made lawful; and would make lawful those things which Nass has declared to be unlawful.<sup>90</sup>

In fact the views of al-Sha'bi regarding Ijtihād and Qiyās are abundantly clear from the fact that the illustrious jurists of Kufah learned the rule of Qiyās from him and others like him; and his opinion about the lawfulness of Qiyās in new problems is nothing more than that of Hammad ibn Abi Sulaiman and Hakam ibn 'Utaybah and of 'Abd Allah ibn Shubrumah and 'Abd al-Rahman ibn Abi Layala.<sup>91</sup>

It is narrated from al-Sha'bi that he said: 'Judgment can be based on three things- on the precise verse of the holy Qur'an, or on the Sunnah of the holy Prophet that has been adhered to, or on the opinion of a legislator formulated independently.'<sup>92</sup>

And 'Aydhab ibn Ahnaf says: 'al-Sha'bi once gave a judgment against a man. So he was asked: 'Give your judgment in the light of what Allah has revealed to you.' So he said: 'I give my judgment in accordance with my personal opinion.'<sup>93</sup>

And Abu Husayn mentions that al-Sha'bi once gave his verdict about a case. Then he said: 'I am not sure whether I am right or wrong but I am not to go back on it.'<sup>94</sup>

As regards the statement that al-Sha'bi did not use analogical

the preceding pages. Hence, Hadrat 'Umar in his saying criticised those who resolved new problems independently without first referring them back to the Qur'an, the Sunnah of the holy Prophet, and Ijmā' of the Sahābah. 86

Likewise, the saying of 'Abd Allah ( Your well-versed and righteous people will go away; and people will accept as their leaders ignorant people who will measure things by their personal opinions ) is identical with that of Hadrat 'Umar, as he has also criticised the use of Ra'y ( personal opinion ) by those who are ignorant of the fundamentals- the Book of Allah, the Sunnah of the holy Prophet, and Ijmā' ( consensus of opinion ) of the Companions of the Prophet of Islam. 87

As regards Masruq's statement ( I do not measure one thing by another, as I am afraid I might slip ( commit/ mistake ) somewhere ), it is well known that Masruq was one of those who did not use Ra'y ( personal opinion ) and Ijtihād. 88

So far as the saying of Ibn Sirin ( Iblīs was the first to argue conjecturally; and that the sun and the moon were worshipped by mere conjectures ) regarding Qiyās is concerned, he intended by it those unsound analogical deductions which cannot be based on sound principles. 89

As regards the statement of al-Sha'bi ( if you act upon analogical deductions you will make lawful the unlawful and the unlawful lawful, it evident that he did not think as right the reference of one case to another similar case under all

upper one ), his intention was that the fundamentals of Dīn cannot be ascertained by the way of analogical deductions. These have to be ascertained by way of specific injunctions of the holy Qur'ān, the Sunnah of the holy Prophet, and Ijmā' of the Companions of the holy Prophet. according to analogical deductions, the lower side of the leather-boots was fitter to be wiped out with hand than the upper one, as the former touches the ground on which there is either mud, or dust and dirt, while the latter does not. 84

But Hadrat 'Ali did not act according to analogy, because he saw the Prophet of Iḥlām wiping out with hand the upper part of the leather-boots, leaving aside the lower one. So it shows that his intention in saying so was the negation of Qiyās in the presence of Hass 85

The saying of Hadrat 'Umar ( Beware of schismatics, because they are tired of committing to memory the traditions of the holy Prophet. So they use their personal opinion ) has got been narrated from him on authentic basis. Even if it is established that it has been narrated from him on authentic basis, then the meaning of this athar can be explained in two ways: First, some people prefer Qiyās to akhbār al-āhād ( Ahādīth which have been reported by one single individual reporter ); secondly, some jurists use their personal opinions in resolving new problems without first referring them back to Nuṣus. So Hadrat 'Umar criticised these two kinds of people, and not independent judgment as such, as his statement in favour of using personal opinion has already been referred to in



the devil.' 80

The saying of Hadrat 'Umar ( the boldest amongst you in giving decisions is the boldest amongst you in entering Hell), and of Hadrat 'Ali ( whosever intends to rush blindly into the bottom of Hell, he should speak on the problem of inheritance of grandfather ) do not negate Ijtihād <sup>OR</sup> Qiyās. What they actually mean was that the problem of the inheritance of grandfather is very delicate, and no one should express opinion on it, except those who are fully qualified to do ~~do~~<sup>so</sup>. 81

The saying of 'Abd Allah ibn 'Abbas ( whosever is willing, I shall do mubāhalah ( imprecation ) with him on the ground that grandfather is father ) is in <sup>P</sup>resence to those who deny his statement, because, Allah has designated grandfather as father- He says in the Qur'an: ' The faith of your father Abraham ( is yours ); 'and: 'O the son of Adam!' Hence, 'Abd Allah ibn 'Abbas does not necessitate mubāhalah ( imprecation ) with those who disagreed with him in its legal effect- rather he necessitated imprecation with those who disagreed with him as to its nomenclature. 82

So far as his statement ( Does not Zayd fear Allah that he makes the son of the son like the son, and does not make grandfather like the father ) about Zayd is concerned, by this he wanted to make Zayd understand the clarity of the meaning in affiliating grandfather with father. As regards the saying of Hadrat 'Ali ( were Din to be based on analogical deductions, the lower side of the leather-boots was fitter to be wiped out with hand than the

So he said: ' If you act upon analogical deductions, you will make lawful the unlawful and the unlawful lawful.' 76

And Ibn Abi Layala says: ' al-Sha'bi never referred cases to analogical deductions.' 77

And it is said that Abu Salamah ibn 'Abu al-Rahman did not settle cases in the light of his personal opinion.' 78

The fact is that Ijtihad and Qiyas are important legal institutions, and no dynamic legal system can function without them. As such:

Abu Bakr by his saying ( what earth will carry me and what sky will cover me when I use my personal opinion in the interpretation of the holy Qur'an ) does not mean the negation of Ijtihad and Qiyas; and this has been explained in another saying of his, in which he says: ' What earth will possess me and what sky will cover me when I mean by the Book of Allah other than the meaning intended by Allah.' Hence, he negates Ijtihad and Qiyas only when there exists Hass of the holy Qur'an or Sunnah of the holy Prophet, or Ijma' of the Sahabah - and no one can allow practising Ijtihad and Qiyas in the presence of Kusus ( the Qur'an, the Sunnah of the Prophet, and Ijma' of the Sahabah ). 79

Abu Bakr has practised Ijtihad and Qiyas in resolving different problems, and has made his case abundantly clear, when he says: ' I give my verdict in regard to certain cases in accordance with my independent judgement. So, If I am right in my judgment, it will be from Allah; and if I commit a mistake, it will be from me and from

Hadrat 'Abd Allah ibn 'Abbas said: 'Whosoever is willing, I shall do mubāhalah (Cursing one another) with him on the ground that grandfather is father.' 67

He further said: 'Does not Zayd fear Allah that he makes the son of the son like the son, and does not make grandfather like the father.' 68

Hadrat 'Ali said: 'were Din to be based on analogical deductions, the lower side of the leather-boots was fitter to be wiped out with hand than the upper one.' 69

Hadrat 'Umar said: 'Beware of the schismatics, because they are tired of committing to memory traditions. So they use their personal opinion.' 70

Masruq, on the authority of 'Abd Allah, says: 'Your well-versed and righteous men will go away, and people will accept as their leaders ignorant people who will refer things to their personal judgement.' 71

Masruq says: 'I do not measure one thing by another, because, I am afraid I might slip (commit mistake) somewhere.' 72

Ibn Sirin says: 'Iblīs was the first to argue conjecturally; and the sun and the moon were worshipped by mere conjectures.' 73

*Ash'ath*  
Hadrat 'Abdullah said: 'Muhammad ibn Sirin never said anything in the light of his personal opinion.' 74

And al-Sha'bi was once asked about a thing. He said: 'You are one of those who infer conjecturally.' 75

And people one day discussed Qiyās in the presence of Al-Sha'bi.

alists from Baghdad, who, unlike Nazzām, did neither speak ill of the Sahābah, nor did charge them with baseless charges, but contended that whenever the Sahābah resolved, according to their independent judgement, new cases between two contending parties, they did so just to reconcile- and mediate between- them, and not to adduce analogical deductions as final rule of law.

They were followed by Dawud al-Isfahani, who bothered very little to understand what his predecessors projected, but totally rejected the lawfulness of Qiyās as an authentic source of Islamic law. He said: 'Analogical deductions cannot be considered as a tenable source of Islamic law, nor can they be acted upon as laws of the Shari'at.' He further said that Allah and His Messenger have explained every thing sufficiently, and reason has got nothing to do with the affairs of religion. The followers of this school were called Ahl al-Zawāhir, Ibn Hazm al-Andalusi being their most vocal spokesman. <sup>63</sup>

The arguments put forward by this school in the support of their contention are numerous. However, we would bring forward some of these arguments in order to make an attempt to evaluate them, i.e.

Ḥadīrat Abu Bakr said: 'What earth will carry me and what sky will cover me when I interpret the Book of Allah in accordance with my personal opinion.' <sup>64</sup>

Ḥadīrat 'Umar said: 'The boldest amongst you in giving Fatāwā is the boldest amongst you in entering Hell.' <sup>65</sup>

Ḥadīrat 'Ali said: 'Whosoever intends to rush blindly into the bottom of Hell, he should speak on ( the problem of inheritance of)

grandfather. <sup>66</sup>

-show their affection to such As Came to them for refuge, And entertain no desire in their hearts from things given to the (latter) But give them preference over themselves, even though Poverty was their (own lot). And those saved from the covetousness of their own souls,- they are the ones that achieve prosperity. And those who came after them say.....' (59:8-10). So 'Umar said: ' How can I distribute them amongst you and leave aside the succeeding generations.' So he ruled out the possibility of distribution, and left them with the settlers. <sup>61</sup>

Viewpoints of those who do not consider Qiyās-  
(analogical deductions-)as the source of Islamic law.

In the preceding pages, we explained at a considerable extent the validity of Qiyās and Ijtihād as being the authentic sources of Islamic law. In the following pages we would make an attempt to explain the points of view of those who invalidate analogical deductions and independent judgement as sources of Islamic law.

No disagreement can be reported among the Sahābah, Tābi'ūn, and Tab' Tābi'īn as to the lawfulness of Ijtihād and Qiyās in deducing rules for problems that confront us in our day to-day life. The first man who challenged the validity of Ijtihād and Qiyās was Ibrahim Nazzām; who not only rejected the institutions of Ijtihād and Qiyās, but also spoke ill of the Sahābah because of their practising them. He attributed to them such things as could not be expected of a sensible man. <sup>62</sup>

He was then followed in this line of thinking by some ration-

\*Find out similar cases and settle the things with reference to them<sup>50</sup>

'Abd Allah ibn Mas'ud says: ' There was a time that we were not used to be asked to make decisions- and we were not of that status either. Now, as you see, Allah has enabled me to reach that status (- and I am asked to make decisions. So when you-my pupils- also reach that status- and people ask you to make decisions- my advice to you is): ' Whosoever is confronted with a decision, he should make it in accordance with the Book of Allah; and if there was no specific provision for it in the Book of Allah, then in accordance with the Sunnah of the holy Prophet; and if there was no provision for it in the Sunnah of the holy Prophet, then in accordance with his independent judgement.'<sup>60</sup>

Imam Abu Yusuf, in his Kitāb al-kharāj, says: ' When the lands of Syria and 'Iraq were captured, Hadrat 'Umar consulted the Sahābah in regard to their distribution along with other war booty. Most of the Sahābah, including Bilal ibn Rabāh and 'Abd al-Rahman ibn 'Awf, were in favour of their distribution.

On the contrary, Hadrat 'Umar was not in favour of this distribution- and Hadrat 'Uthman, Hadrat 'Ali and Hadrat Talhah sided with him. And when some of the Sahābah insisted on their distribution, Hadrat 'Umar said: 'I have now found ground for not distributing them- Allah says in the holy Qur'ān: ' Some part is due to the indigent muhajirs, those who were expelled from their homes and their property while seeking Grace from God And (His) good pleasure, and aiding God and His Apostle: Such are indeed the sincere ones;- But those who, before them, had homes ( in Madinah ) And had adopted the Faith

the necessary qualifications of Ijtihād.<sup>56</sup>

The principle of 'kullu mujtahidin musibun' encouraged the Sahābah to take independent decisions; and, so, they started doing so immediately after the demise of the holy Prophet. The election as caliph of Hadrat Abu Bakr came about as the result of the Sahābah's Ijtihād, as there were no clear cut injunctions from the holy Prophet in this connexion. The nomination of Hadrat 'Umar by Abu Bakr as a caliph was also the result of his Ijtihād; the formation of the committee of six for selecting khalīfah was the outcome of sheer Ijtihād. The persuasion by 'Abd al-Rahman ibn 'Awf of the three members of the committee to give their verdict in favour of 'Uthman and 'Ali, and empowering 'Abd al-Rahman ibn 'Awf to select either of the two was done in the light of Ijtihād.<sup>57</sup>

Moreover, when Abu Bakr was proclaimed as caliph, he decided to fight the Ahl al-riddah- this decision was arrived at in the light of his personal judgement-, while the rest of the Sahābah opposed him on the ground that the Messenger of Allah has said: 'I have been commanded to fight the people unless they declare that 'there is no God but Allah. Whenever they did so they preserved from me their blood and possessions, except what is rightful thereof.' To this he replied: 'To the rightful thereof belongs the Zakāt. By God! I will fight all those who cut asunder Zakāt from Salāt. If they withhold from me a camel rope, I will surely fight them for the same.'<sup>58</sup> This reply of Abu Bakr convinced the rest of the Sahābah, and they, therefore, refrained from their own Ijtihād and accepted that of Abu Bakr.

Similarly, Hadrat 'Umar wrote to Abu Musa al-Ash'ari, saying:;

Sunnat-i-qawli, i.e. sayings of the Prophet; and if he did something and asked the Sahābah to do the same, it was called Sunnat-i-fi'li, i.e. practices of the holy Prophet; and if he saw some people doing something, and he did not say anything against it, it was called Sunnat-i-taqriri, i.e. approbations of the holy Prophet.

Similarly, in the life time of the Prophet, when the Sahābah did something in accordance with their independent judgements- and we have already reported a good number of such cases-, they reported their decisions back to the Prophet. The Prophet either considered this act of theirs' as right, or made necessary amendments. This procedure assumed the shape of an established rule of law.

We have on record that the Sahābah, in most cases, used to turn to the Prophet in order to obtain legal guidance in connexion with a particular case; and the decision of the Prophet regarding such case was final, and considered to be a rule of law.

But at the death of the Prophet, revelation stopped; and the nature of Ijtihād and Qiyās completely changed. Now the principle of 'kullu mujtahidin musibun' gained further momentum, as the Sahābah's approach to problems of derivative nature differed; and this difference in opinion regarding such problems was approved of in the light of the saying of the holy Prophet ( اختلاف امتي ) (difference in opinion among my followers in problems of derivative nature is a bounty of Allah). Hence, the decision of a particular Sahābī, if it did not contradict the Qur'an and Sunnah, is as valid as the decision of another Sahābī, regarding the same case. And therefore, the rule

of kullu Mujtahidin Musibun would encompass all those who possess



one case with another, i.e. we would refer one case to another similar one.' The Prophet said: 'You would be acting properly.'<sup>53</sup>

Abu Hurayrah says: 'The Prophet came across me in a certain street of Madinah. So I hid myself, and took bath and came to him. The Prophet asked: 'Where were you?' I replied: 'I was impure; and I disliked to sit with you being impure.' He said: 'A muslim does not become unclean.' So the Prophet informed him that major impurity does not necessarily mean uncleanliness, though he could not offer prayer with it.'<sup>54</sup>

A similar case has been reported by Hadrat 'A'ishah. She says that the Prophet of Islam once said to her: 'Give me this bucket.' 'I am menstruating,' she said. He said: 'Your menstruation is not in your hand.' So the Prophet of Islam showed her the effective cause of comparison that she was like a clean woman in regard to all parts of her body.'<sup>55</sup>

#### Ijtihād and Qiyās in the time of the Sahābah.

The nature of Ijtihād and Qiyās in the time of the Prophet was quite different from that of the times of the Sahābah after the demise of the holy Prophet. As we know, Ijtihād and Qiyās are allowed only if the Qur'ān, Sunnah, and Ijmā' of the Sahābah cannot provide clear cut decision for the solution of a particular problem. As such, if the Prophet, in the absence of any clear cut decision in the holy Qur'ān did something according to his independent judgement, and, after that no Nass was revealed as to abrogate or amend it, this judgement of the Prophet took the shape of an established rule of law—Sunnah—in the Shari'at of Islam. If the nature of this judgement was to command people to do, or abstain from doing, something, this was called

He said: 'Why, then, should there be harm in kissing while one is fasting?'

So the Prophet made the comparison, and referred it to the like of it. He then showed him ('Umar) the reason of reference to the like. <sup>51</sup>

Similarly, it has been narrated from the holy Prophet that he once (with reference to an occasion, on which he fixed his eyes on the sky and it was revealed to him the times that knowledge would depart from the people) said: 'These are the times of when knowledge shall depart, and the people would not be able to do something about it.' Ziyād ibn Labīd said: 'O Messenger of Allah! How would it depart from us while the Qur'an is in our hands?' By Allah, we would teach it to our children; and our children would teach it to their children.' The Prophet said: 'May your mother lose you, O Ziyad ibn Labīd! I was considering you as one of the learned from amongst the people of Madinah. Did not the Jews and the Christians possess the old and the new testaments; did it help them much?' So the Prophet explained to him by way of comparison, and said that knowledge would depart from us even if the Qur'an is in our hands. <sup>52</sup>

Musa ibn 'Ubaydah narrates from 'Abd Allah ibn 'Utbah that the Prophet of Islam asked Mu'adh and Abu Musa al-Ash'ari, when he was deputing them to al-Yaman: 'How would you administer justice among the people?' They said: 'We would decide cases in accordance with the rules laid down in the Qur'an.' The Prophet said: 'If you were confronted by such cases as for which you would not find provision in the Qur'an?' They said: 'We would do it according to the Sunnah of the holy Prophet.' The Prophet (again) asked: 'If you come across such cases for which you would not find provision in the Sunnah?' They replied: 'We would compare

be punished for your bad deeds; will you not be rewarded for your good ones?<sup>46</sup> So the Prophet made a comparison, and showed him the right way by mentioning the prohibited things, comparing them with the permissible ones; and he made him understand that legal effect of a thing is extendable to the like of it.<sup>47</sup>

'Abd Allah ibn 'Abbas says that a man came to the Prophet and told him that his father was an old man, and, therefore, could not perform pilgrimage to Mecca. Could he perform hajj on his behalf? The Prophet said: 'If your father had some dues against him, would you be clearing them?' He said: 'Yes.' The Prophet said: 'So perform hajj on his behalf.' Here, the Prophet compared performance of hajj with the clearance of dues for others.<sup>48</sup>

Similarly, a woman from Khath'am tribe once said to the Prophet: 'My father is old, and cannot sit on the camelback. Can I perform hajj on his behalf?' The Prophet said: 'If there are some debts against him, and you pay them, would this suffice?' She said: 'Yes.' The Prophet said: 'So the payment of Allah's debt is most necessary.'<sup>49</sup> In this case the Prophet of Islam compared the performance <sup>of</sup> hajj on others' behalf with the payment of debt for others, and extended the legal effect of a thing to the like of it.<sup>50</sup>

Hadrat 'Umar says that once <sup>he</sup> kissed his wife while he was keeping fast. He reported this <sup>to</sup> the the Prophet, saying: 'O Messenger of Allah! Today I have committed a strange thing- I kissed my wife and I was fasting.' The Prophet said: 'What do you think, if you put water into your mouth, and you<sup>f</sup> are fasting?' I said: 'There is no harm in it.'

came and joined the Prophet in some portion of the prayer, leaving out the missing portion to be accomplished after the Prophet finishes with the prayer. The Prophet asked him as to why did he do that? He replied 'I cannot help not following you in whatever position I find you.' The Prophet said: 'Mu'adh established a right tradition for you. So do as he did.' <sup>44</sup>

Hence, Mu'adh did so according to <sup>his</sup> independent judgement, and the Prophet considered it as right, as he did not rebuke him for doing so, making it a right tradition for all those who followed him. <sup>45</sup>

#### Qiyās in the life time of the Prophet

The administration of Qiyās in the life time of the Prophet was as frequent as was Ijtihād. We are in a position to produce a good number of examples to substantiate this point of view.

Abu Dharr, in a hadīth, says: 'I said to the Prophet: 'O Messenger of Allah! Rich people took away all the good recompense—they give alms and keep fast.' The Prophet said: 'You do it as well.' I said: 'O Messenger of Allah! They give alms, and we do not.' He said: 'You!—for you, there are legal alms— your picking up a bone from a path is like giving legal alms; and your keeping away from sins is a sadaqah; and your helping the poor with what is surplus with you is a sadaqah; and your sexual intercourse with your wife is <sup>a</sup> sadaqah.' I said: 'O Messenger of Allah! Are we going to be rewarded, while we are fulfilling our sexual desires?' The Prophet said: 'Do you know that you are committing sin when you satisfy your sexual urge unlawfully?' I said: 'Yes.' The Prophet said: 'Your bad actions are going to be taken into consideration. Are your good actions not to be taken into consideration; or you will

of it.<sup>41</sup>

Similarly, Hammad ibn Salama narrates from Thābit, and Humayd from Anas that when the verse 'turn your faces towards Ka'bah' revealed a man from Bani Salama came and called the people, while they were offering their prayer towards Bayt al-Maqdis: 'Know that Qiblah has been changed<sup>1</sup> and he repeated this twice! Hence, people turned towards Ka'bah while they were in rukū'. Their turning around in prayer towards Ka'bah came about as a result of ~~their~~ their independent judgement; and their not repeating the same prayer was also the result of their independent decision.<sup>42</sup>

Likewise, Abu Bakra says that he once entered the mosque, and the Prophet was bowing to the ground. So he (Abu Bakrah) performed rukū' outside the saff (line), and then joined the saff. The Prophet said: 'May Allah increase your interest in prayer, but do not repeat this again (do not perform rukū' outside the saff in future). Hence, the Prophet approved of Abu Bakrah's independent decision in performing rukū' outside the saff, and his joining the saff afterwards. Then the Prophet informed him of the right way- that he should not perform rukū' outside the saff; and he considered as lawful his one rak'at prayer, which he had performed in accordance with his independent decision.<sup>43</sup>

Similarly, Mu'adh's hadīth also throws vivid light on Ijtihād being allowed by the Prophet Muhammad. The people, when missed a portion of the prayer, used to ask, and were to be told about the missing portion. Hence, they used to start first with the missing prayer and then joined the people in the rest of it. Once, Mu'adh

by my wife. So I used to be in the state of 'major impurity'; and I used to offer my prayer without being purified. I came to the Prophet and reported to him all this about. The Prophet asked me to take bath, and said: 'Tayammum on the earth is sufficient for you, even if it is for ten years; and when you find water, then take bath.' So, he used to offer his prayer without making ablution, according to his own Ijtihād; and the Prophet did not ask him to repeat this prayer, nor did he disapprove of his Ijtihād in offering his prayer without being purified. 38

'Amr ibn al-'Ās, in the battle of Dhāt al-Salāsīl (after the name of a high land in Syria), once performed tayammum, while he was in the state of 'major impurity', at a severely cold night, and led the prayer as he was mindful of the harm that taking bath would do him. On their return, people reported the case to the Prophet, saying: 'O Messenger of Allah! He led our prayer while he was in the state of 'major impurity'. The Prophet asked him: 'O 'Amr! You led the prayer and you were in the state of 'major impurity'. He said: 'In case I had taken bath, I would have died; and I remember, Allah, the exalted one, has said: 'And do not put yourself to death!' The Prophet smiled and said nothing. 39 Thus,

the Prophet did not disapprove of his Ijtihād in not taking bath, and performing tayammum instead. Likewise, he did not disapprove, as well,

'Amr's Companion's Ijtihād in the use of water being necessary. 40

Asmā' bint Abi Bakr says: 'In the time of the Prophet, we once, in the month of Ramadān, broke our fast, as the atmosphere was cloudy, and then the sun appeared'. So, they broke their fast, as, in their most probable opinion, the sun had set; and the Prophet did not disapprove

went to Sif al-Bahr; and many a muslim from Mecca joined him there. Hence, this act of Abu Basir and of his companions was based on their own Ijtihād, and the Prophet did not disapprove of it. Again it was Hadrat 'Umar, who wrote to those at Mecca to join Abu Basir without the permission of the holy Prophet, and the Prophet did neither disapprove of this act of Hadrat 'Umar, nor did he find fault with the killing of a man by Abu Basir, or his flight to Sif al-Bahr or those who joined him. <sup>35</sup>

Likewise, in the battle of Muta, when Ja'far ibn Talib, Zayd ibn Hāritha and 'Abd Allah ibn Rawāhah, whom the Prophet had appointed generals one after the other, were killed, and the people remained without a general, they unanimously mad Khalid their general. The Prophet thought this decision of theirs as right- and they had made this decision on their own Ijtihād, as this was done in addition to what the Prophet had told him to do. <sup>36</sup>

Hadrat 'Ā'ishah says that the Prophet of Islam sent Usayd ibn Hudayr- and some people with him- to search for the necklace she had lost. There came the time of prayer. They prayed without making ablution. They mentioned this to the Prophet- and the verse about tayammum was revealed. The Prophet did not blame them for their offering prayer without ablution. As no verse about tayammum had yet been revealed, they offered their prayer without ablution, according to their Ijtihād, and the Prophet did not order them to reoffer the prayer. <sup>37</sup>

'Amr ibn Bujdan, on the authority of Abu Dharr, says: 'I went after my runaway camels; and I was far away from water, and was accompanied

He gave the decision that men should be killed and children imprisoned. The Prophet said that his decision was correct. Hence, Mu'adh arrived at this decision in accordance with his independent judgment; and the Prophet approved of it.<sup>30</sup>

Another example of this kind can be traced in the peace treaty of Hdaybiyyah between the Prophet and Suhail ibn 'Amr.<sup>31</sup> The Prophet asked 'Ali to write in the peace treaty: 'This is what Muhammad, the Messenger of Allah, and Suhail ibn 'Amr reconciled upon.'<sup>32</sup> Suhail said: 'Were we to believe you as the Messenger of Allah, we would have considered you as truthful; but write this: ' This is what Muhammad ibn 'Abd Allah and Suhail ibn 'Amr reconciled upon.'<sup>33</sup> The Prophet asked 'Ali to remove the word ' the Messenger of Allah' and write Muhammad ibn 'abd Allah instead. Hadrat 'Ali said that he would not do so. So the Prophet himself did it; and he did not think ill of Hadrat 'Ali for his reluctance to do so, as Hadrat 'Ali, in fact, did not mean to disobey the Prophet- rather he held him in the highest esteem and as such dared not omit the word ' the Messenger of Allah', thinking that some one else would do it. Had the Prophet of Islam told him that doing so was incumbent upon him, he would have certainly done it.<sup>34</sup>

The approval of Ijtihad by the Prophet can be traced in the case of Abu Basir, when he fled from the mushrikīn (polytheists), after the treaty of Hdaybiyyah, and came to the Prophet. Quraysh sent two persons demanding his return. The Prophet, according to the treaty, had to return him. On their way, Abu Basir killed one of the two persons and



cover only certain problems of fundamental nature. In other words, Nusūs are limited and problems unlimited, and as limited rules cannot encompass unlimited problems of different nature, the conclusion can confidently be drawn arrived at that Ijtihād and Qiyās are the only alternative to turn to for further legislation in order to find out solution for the whole corpus of the ever emerging new problems that confront us in our daily life in both 'ibādāt and mu'āmalāt.<sup>25</sup>

Therefore, Ijtihād and Qiyās being so vitally important institutions, Islam, from the very beginning permitted sufficient accommodation for them in its legal framework. That is because, they are to be traced back to right to Sunnat-i-qawli ( sayings ), Sunnat-i-fi'lī (practices ), and Sunnat-i-tagrīrī ( approbations ) of the holy Prophet; and we are in a position to reproduce numerous instances to corroborate this point of view.

The Prophet of Islam consulted his Companions in connexion with the prisoners of the battle of Badr whether to kill them or set them free on payment of ransom.<sup>26</sup> Different suggestions came forth from different Companions. Hadrat Abu Bakr suggested that they should be set free on payment of ransom, while Hadrat 'Umar suggested that they should be beheaded.<sup>27</sup> The Prophet accepted the suggestion of Hadrat Abu Bakr, and set them free on payment of ransom. Had there been Nass in either of these cases, the Prophet would not have consulted anyone in this connexion.<sup>28</sup>

Likewise, the Prophet appointed Mu'adh as an arbitrator to settle -, as he thought right, the case of the prisoners of Bani Qurayzah.<sup>29</sup>

Again Imam Abu Hanifah held fast to the school of Ibrahim Nakh'i and his contemporaries, and hardly deviated from them except in rare cases. He was at his best in deducing rules and regulations in accordance with his ( Nakh'i's ) school. He had penetrating insight in finding out the causes of derivations- and dealt with them very confidently. In fact if one were to sum up the sayings of Ibrahim and his contemporaries from Imam Muhammad's Kitāb al-āthār, from Jāmi' 'Abd al-Razzaq, and from Musannaf of Abu Bakr ibn Abi Shaybah and compare them with his school, it will be evident that Abu Hanifah has rarely deviated from this high-way. And even in these exceptional cases, he hardly differs from the school of the Fuqahā' of Kufah. <sup>23</sup>

Imam Abu Hanifah, therefore, seems to have never broken his links with his predecessors, nor did he ever neglect the great corpus of the new problems that were going to confront the coming muslim generations. He never seems to have tried to make his school infallible and immutable- rather he left the door open for later research and disagreement in tackling problems of derivative nature. It is this realistic approach of Abu Hanifah to new problems of this nature that turned his school into a dynamic legal system, cherished by more than half of the muslim population of the world. <sup>24</sup>

#### Qiyās and Ijtihād and their legal position.

The institution of Ijtihād and Qiyās as unavoidable sources of Islamic law are to be explained and understood within the perview of the dynamic legal system of Islam. The basic sources of Islamic law, no doubt, are the Qur'ān and Sunnah of the Prophet, but they

obtained later on from others. <sup>18</sup> Abu Hanifah himself said on several occasions that his decisions and interpretations should be put to the test of the Qur'an and Sunnah, and if anything was found contradictory to the dictates of the Qur'an and Sunnah, it should be rejected. <sup>19</sup>

The criticism that Imam Abu Hanifah and his followers were Ahl al-Ra'y- that they derived their Fiqh from their independent judgements- cannot be held justifiable either; <sup>20</sup> because, Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y are agreed upon the fact that new cases must be referred in first to the Qur'an and Sunnat al-Sahihah; but if there is no specific provision for them in the Qur'an and Sunnat al-Sahihah, then difference in opinion emerges among them. Ahl al-Hadith prefer to refer a particular case to a hadith, as they do not fear so much ~~the~~ narrating ahadith from the Prophet <sup>as</sup> ~~or~~ using their own independent judgement. On the contrary, Ahl al-Ra'y are very cautious in narrating ahadith from the Prophet, and do not so much refrain from referring cases to their independent judgement. Nevertheless, Ahl al-Ra'y prefer ahadith to their independent judgement, if it contradicts their view. In other words, Ahl al-Ra'y do not refer cases to da'if ahadith ( weak narratives), while Ahl al-Hadith do, provided there is no indication of their being forged. <sup>21</sup>

Besides, ' the basis of Abu Hanifah's Fiqh are the Fatawa ( legal verdicts) of 'Abd Allah ibn Mas'ud, the legal judgements of Hadrat 'Ali, and his Fatawa, and the decisions of Qadi Shurayh, and other Qudat from Kufah. So he benefitted from these Fatawa as much as he could. Then he worked on these athar as skilfully as the medinites did on theirs. <sup>22</sup>

critics support their claim by producing Ibn Khaldun references without consideration as to their reliability or objectivity. They fail to take into account stock of the comments of many scholars on Ibn Khaldun's views. <sup>13</sup>

Moreover, the number of ahādīth narrated by Abu Hanifah on the authority of the Companions of the holy Prophet varies. According to some authorities, he narrated 500 such ahādīth while, according to others, 700, 1000, 1700 or 666. Furthermore, Abu Hanifah saw the Companions of the holy Prophet and, as such, he is a Tābi'ī. <sup>14</sup>

Whether Abu Hanifah was Tābi'ī- which is obvious-or not, one should see and judge the intrinsic value of his contributions to Islamic law. After all, <sup>there</sup> ~~others~~ have been scholars who were neither Ashāb nor Tābi'ūn, but their contributions were much more than those of some Companions of the Prophet. <sup>15</sup> As far as Abu Hanifah is concerned, he was one of the most intelligent jurists and interpreters in the history of divine and secular law<sup>s</sup>/of Islam. Rich tributes have been paid to him for his intelligence, deep perception and powerful logic. Even Ibn Khaldun paid homage to his learning by saying that his standard for the acceptance of a hadīth was so high that only 17 ahādīth stood to his test. <sup>16</sup> He goes on to say that it may not be assumed for a moment that he was not a renowned scholar, or that he lacked respect for the ahādīth and preferred his personal opinion to them. <sup>17</sup>

However, his critics are justified in saying that Imam Abu Hanifah did not possess a complete knowledge of the whole corpus of the traditions- and none can claim otherwise. Even some of the close Companions of the holy Prophet did not know many ahādīth which they

(d. 340 A.H.). Although his treatment was very sketchy, yet it was a fruitful start in the field concerned. <sup>10</sup>

Abu al-Hasan al-Karkhi was followed by his able pupil-Abu Bakr al-Jassās-, who composed on Usūl al-Fiqh a comprehensive book, in which he made the best use of the ideas of his illustrious teacher, and named it al-Fusūl fī-al-Usūl, known as Usūl al-Jassās. <sup>11</sup>

Before I proceed to discussion on Qiyās and Ijtihād- the theme of the thesis in hand-, I would like to give a brief account of the Hanafi Fiqh and its legal position, along with points of views of critics, and their <sup>12</sup>revaluation, about it.

The founder of the Hanafi Fiqh is Imam A'zam- Abu Hanifah al-Nu'man ibn Thabit al-Zotī. He was born in 80 A.H.; and died in 150 A.H. at the age of 70.

Hanafi <sup>13</sup>Fiqh is usually criticised on account of the fact that during the life time of the founder- Imam Abu Hanifah-four Companions of the Prophet- namely, Anas ibn Malik in Basrah, 'Abd Allah ibn Abi Awfa' in Kufah, Sahl ibn Sa'd al-Sa'idi in Madinah, and Abu al-Tufail 'Amir ibn Wathilah in Mecca- were alive but neither did Abu Hanifah see them nor narrate a good number of ahādīth on their authority, and that only 17 ahādīth on their authority of the Companions of the holy Prophet reached <sup>12</sup> The critics in this connection usually quote Ibn Khaldun, although Ibn Khaldun himself apparently did not commit himself to confirming the accuracy of statements which he quoted in his Mugaddimah in all cases. This is implicit in the word Ibn Khaldun used in this connection. The

Likewise, 'Iraqi Fiqh is based on the Fatawā and decisions of the 'Iraqi school of 'Abd Allah ibn Mas'ud; and definite principles were observed by Hanafi Jurists in advancing arguments in favour of or against a particular legal view, though these principles were not systematically composed in ~~the~~ <sup>the</sup> form of a treatise. <sup>7</sup>

However, it is said that the credit of Usūl al-Fiqh being systematically evolved in the form of a treatise goes to Imam Shafi'i. His were the times when Hanafi and Malik Fiqh were flourishing and he not only studied these schools of Fiqh with Imam Muhammad and Imam Malik respectively, but also read thoroughly the entire corpus of the āthār ( sayings of the Sahābah and Tābi'un ) which, at that time, had systematically been compiled. He, therefore, discovered that many of these sayings were found contradictory to one another, and that most of them were found contradictory to the Sahīh ahādīth, as these Sahīh ahādīth had not been reached the Sahābah, and their decisions regarding particular cases had been recorded in the light of their independent judgement. <sup>8</sup>

Imam Shafi'i, therefore, decided to evolve certain basic norms, to be followed not only in deducing rules and regulations for the solution of new problems that would confront them in future, but also enable them to differentiate between reliable and unreliable āthār and ahādīth. His efforts thus culminated in the form of his famous book- Kitāb al-Risālah. <sup>9</sup>

Imam Shafi'i was followed in this monumental work on the principles of jurisprudence, by a Hanafi Jurist-Abu al-Hasan al-Karkhi

## INTRODUCTION.

Usūl al-Fiqh has got two components- Usūl and Fiqh. Usūl literally means the fundamentals. Technically, it means the science of the precepts that prescribe a defined code of principles for deducing rules from available evidence.<sup>1</sup> And Fiqh, literally, means understanding, and, technically, 'the knowledge of the classification of the laws of God, which concern the actions of all responsible muslims, as obligatory, forbidden, recommendable, disliked or permissible. These are derived from the Qur'ān and the Sunnah (traditions) and from the evidence (that) Muhammad has established.'<sup>2</sup>

Accordingly, Usūl al-Fiqh would mean 'the principles that make explicit the method of deducing rules from elaborate evidence- the Qur'ān, Sunnah, Ijmā', and Qiyās.'<sup>3</sup>

The history of Usūl al-Fiqh is as old as Fiqh itself- though Fiqh has been compiled long before the composition of Usūl al-Fiqh, because, as long as there is Fiqh, there might be a defined code of principles for deducing rules and regulations.<sup>4</sup>

As such, the Prophet of Islam observed certain principles in resolving legal matters even when the revelation was on; and that he used to be divinely guided in the solution of different legal problems.<sup>5</sup>

After the Prophet's death, the Sahābah and Tabi'ūn also observed certain basic norms in using different legal means in order to resolve the ever emerging new problems, for which there could be found no specific provision in the Qur'ān and Sunnah of the Prophet.<sup>6</sup>

- Chapter 11th. On discussing the nullification of the legal effect along with the effective cause. 117-118.
- 12th. On the description of the characteristics that are an effective cause for the legal effect. 119-120.
- 13th. Concerning discussion on the effective cause of Far' (the subsidiary) being in conflict with the effective cause of the asl (major). 121-123.
- 14th. Concerning the adding of one characteristic to another -and then making the sum-total of the two an effective cause of the legal effect-, and that which is added to it, and the like. 124-129.
- 15th. On the description of contradictory effective causes; and that one can be preferred to another. 130-137.
- 16th. On mentioning the causes of Inductive reasoning. 138-140.

Notes and references.

- Chapter 1st. 141-143.
- 2nd. 143-144.
- 3rd. 144-185.
- 4th. 185-189.
- 5th. 189-198.
- 6th. 198-200.
- 7th. 200-205.
- 8th. 203-204.
- 9th. 204-206.
- 10th. 206.
- 11th. 206-207.
- 12th. 207-209.
- 13th. 209-211.
- ~~14~~th. 211-212.
- 15th. 212-213.
- 16th. 213-215.

Bibliography. 215 ff.



Arabic Text.

Contents. p.2 ff.

Chapter 1st. Concerning discussion on the legalization of  
Qiyās and Ijtihād. 1-6.

Chapter 2nd. Concerning discussion on the means by which one  
can attain access to the new cases. 7-10.

3rd. On furnishing proofs indicating the legality of  
Qiyās and Ijtihād in relation to the decisions  
of new cases. 11-67.

4th. On mentioning the different kinds of analogy.  
68-70.

5th. On mentioning the occasions, on which analogical  
deductions are allowed. 71-83.

6th. On mentioning the principles, which cases can  
be referred to. 84-91.

7th. On the description of legal causes; and how  
these are to be deduced? 92-100.

8th. On mentioning the causes, from which is inferred  
effective cause of the asl. 101.

9th. Concerning that, from which the validity of  
the cause is inferred. 102-115.

10th. Concerning discussion on the disagreement in the  
legal consequences of the cases, while their  
essence is similar; and the agreement in the  
legal consequences of the cases, while their  
essence is dissimilar. 116.

vi) Sihr ( magic) 43-45.

V) His teachers:

i) Abu al-Hasan al-Karkhi. 45-46.

ii) Abu Sahl al-Zujaji. 47.

VI) His pupils:

i) al-Jurjānī. 47.

ii) al-Khwārizmī. 48.

iii) al-Za'frānī. 48-49.

iv) Abu Ja'far al-Nasafi. 49.

v) Ibn al-Maslamah. 49-50.

vi) Kamārī. 50.

VII) A brief introduction to those whom he narrated ahādīth from-

i) Abu al-'Abbās al-Asamm. 50-52.

ii) Abu 'Amr-Ghulam-i-Tha'lab. 52-53.

iii) 'Abd al-Bāqī ibn Qānī'. 53.

iv) al-Tabarānī. 54.

v) Abu Muhammad al-Isfahānī. 54-55.

VIII) ~~The~~ works of Abu Bakr al-Jassās. 55-56. Critical evaluation

of the ~~hask~~ view about the book edited by Dr. Saghir Hasan

Ma'sumi, published by Islamic Research Institute, Islamabad;

and whether this book is Tahāwī's Ikhtilāf al-fuqahā' or Abu-

Bakr's Mukhtasar of Tahāwī's Ikhtilāf al-fuqahā'. 56-62.

IX) The Manuscript-Uṣūl al-Jassās, and its contents.

Notes and references. 72-84.

Bibliography. 85-87.

CONTENTS.

Foreword: ii-iv.

I) Introduction:

- i) A brief introduction to the evolution of the science of Usūl al-fiqh. 1-3.
- ii) Hanafi fiqh and its legal position. 3-6.
- iii) Qiyās and Ijtihād and their legal position. 7-12.
- iv) Qiyās in the life time of the Prophet. 12-15.
- v) Qiyās and Ijtihād in the time of the Sahābah-16-20.
- vi) View-points of those who do not consider Qiyās as the source of Islamic law, and their evaluation. 20-27.

II) Life History of Ahmad ibn 'Ali, known as Abu Bakr al-Razi al-Jassās.

- i) General Background. 27-32.
- ii) ~~Expān~~ Explanation of a few points, regarding Abu Bakr's name and ascription, that have created confusion and need elaboration. 32-36.
- iii) Biography. 36-38.
- iv) His maslak:
  - i) Nāsikh wa mansūkh. 39.
  - ii) Khabar-i-wāhid. 39-40.
  - iii) Ijmā'. 41-42.
  - iv) Political view. 42.
  - v) Punishment in the grave. 42-43.

NOTE ON TRANSLITERATION:Arabic, Persian and Urdu.

A	الف	B	ب	P	پ	T	ت, ٹ	TH	ث
J	ج	CH	چ	H	ح	KH	خ	D	د, ڈ
DH	ذ	R	ر	Z	ز	S	س	SH	ش
S	ص	D	ض	T	ط	Z	ظ	.	ع
GH	غ	F	ف	Q	ق	K	ک	G	گ
L	ل	M	م	N	ن	W, U	و	H	ه
.	ع	Y	ی	ے					

Vowels:

Short vowels: A, E, I, U.

Long vowels: Ā, Ī, Ū.

ا (Alif maqsūrah) Ā.

آ (Alif mamdūdah) Ā:

Tashdīd:

Every mushaddad word has been doubled.

Tā marbūtah:

ah/at.

Note: Note on transliteration has been reproduced from my work-  
 'The life and works of Nuwwab Siddiq Hasan Khan of Bhopal; Lahore,  
 1973.

available material, the views of Abu Bakr al-Jassās as accurately as possible. Nevertheless, if any mistake has been committed in the interpretation of his views, it is always open to correction.

The text from Usul al-Jassās has been supported and elaborated by producing extracts from the works of those renowned Jurists who immediately preceded and followed Abu Bakr al-Jassās.

Moreover, in the Introduction and in the Arabic text, some books are briefly quoted in notes and references. Full details of references could, therefore, be looked up in Bibliography that follows the Arabic text.

In the end I pray to Allah, the Almighty, to fructify my humble efforts into a source of help to the students of the 'Principles of Muslim Jurisprudence. Āmīn

20.9.1975/13.9.1395.

*Saeedullah*  
Saeedullah,

Assistant Professor,  
Theology Madrasah,  
Islamia College, Peshawar.

Arabic, University of Peshawar, whose continuous advice inspired me to undertake this project; Qadi Muhammad Mubarak, Lecturer, Department of Arabic, University of Peshawar, for his precious help in reading and correcting the proofs; and to my teacher Mawlana Muhammad Ashraf Chairman, Department of Arabic, Islamia College, Peshawar, for his help in tracing out some important references.

I would also be failing in my duty if I do not express my humble gratitude to: the University of Peshawar for its generous contribution to my study tour to Karachi, Lahore, and Islamabad; to Mawlana Muhammad Tasin, Director, Majlis-i-'Ilmi Library, Karachi, for generously placing at my disposal all rare material in his Library; Mawlana Muntakhab al-Haqq, ex-Chairman, Department of Islamiyat, University of Karachi, for his valuable advice on many points; Professor Sayyid Husain Shah, Registrar, University of Peshawar, for his unforgettable help in giving finishing touches to my Introduction; staff of the Karachi Punjab, Islamia College Peshawar, and Islamic Research Institute, Islamabad, Libraries; and to Qurayshi Sahib, incharge of the Islamic section, Peshawar University library.

I should also like to thank Mr. Fargam, Director, Iran Cultural Centre, Peshawar, for his help; Mr. Ghulam Rasul, P.A. to the Principal, Islamia College, Peshawar, for typing out the 'Introduction'; and Mr. Muhammad Anwar Khan, Urdu, Pashto, and Arabic typist, Pashto Academy, University of Peshawar, for typing out the Arabic text.

I should like to avail myself of this opportunity to state that every effort has been made to put forth, in the light of all

PREFACE

The Manuscript in hand, truly speaking, is the first systematic attempt at composing a treatise on the principles of muslim jurisprudence- and Abu Bakr al-Jassās deserves to be commended for it-; but unfortunately his efforts were not duly appreciated, and his work still remains hidden from the public eye in the shelves of Dar al-kutub al-Misriyyah, awaiting the light of the day.

The editing of Usūl al-Jassās, in our humble opinion, is a debt that is yet owed by the students of muslim Jurisprudence; and thank Allah, Who, in His boundless mercy, provided me with this valuable opportunity to shoulder the enormous responsibility of editing it; and, as He has rightly said: *ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء*  
( it is the favour of Allah; and bestows it upon those whom He wishes to).

Though the thesis in hand consists only of chapters on Ijtihād and Qiyās of his work, yet if Providence spared me, the remaining portion of Usūl al-Jassās will be taken up in due course.

In undertaking this work I am highly indebted to: my supervisors -Hafiz Muhammad 'Abd al-Quddus Qasmi, ex-chairman, Department of Islamiyat, University of Peshawar, who very kindly suggested Usūl al-Jassās as the project of my research, extending, at the same time, incessant help in undertaking it; and Dr. Qadi Mujeeb al-Rahman, Chairman, Department of Islamiyat, University of Peshawar, but for whose last minute advice I would not have started conducting research on this Ms; Qadi Fadl-i-Ma'bud, Assistant Professor, Department of

(i)  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

CRITICAL EDITION OF USŪL AL-JASSĀS

( Chapters on Qiyās and Ijtihād )

Thesis

SUBMITTED FOR THE DEGREE OF PH.D.

AT THE UNIVERSITY

OF

PESHAWAR

EDITED AND ANNOTATED

BY

SAEEDULLAH

(B.A. (Hons), M.A. Peshawar,

M.LITT. CANTAB.)

ON

1.10.1975/ 24.9.1395.