

الفصول في الأصول

— أبواب الإجتہاد والقياس —

لأبي بكر محمد بن علي البرزنجي الحنفي المتوفى ٣٧٠هـ



تحقيق وتقديم وتعليق

الدكتور سعيد الله القاضي

بي - اے آنرز - ایم اے - پی - ایچ - دی - (بشاور)

ایم لت (کینتب)

الاستاذ بقسم العلوم الإسلامية ، بجامعة بشاور

المكتبة العلمية لاہور
پاکستان

إلى أستاذى المحترم مولانا الحافظ محمد عبدالقدوس
القاسمى رئيس السابق لقسم العلوم الإسلامية
بجامعة بشاور - باكستان»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّكْمَنِ الرَّكِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين . أما بعد ، فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم منزلة وارفعتها شأناً لأنه أساس علم الفقه والتشريع ومبناه وقد صنف فيه كثير من الكتب كالأصول للبزدوى رحمه الله والأصول للشاشي رحمه الله والتوضيح مع شرحه التلويح ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب القيمة لكن كتاب الفصول في الأصول للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى ٥٣٧٠ هـ مشتمل على نكاة غريبة ولطائف عجيبة ومن أقدم كتب في أصول الفقه جدير بغاية الاهتمام والاعتناء ولكن نسخته مخفية عن عامة أهل العلم فنشكر الله جل وعلا شأنه أن وفق أخانا الفاضل المحقق سعيد الله القاضي الأستاذ في قسم العلوم الإسلامية بجامعة بشاور أن يبذل غاية جهوده في تصحيح المخطوطة والتعليق عليها مع تحقيقات قيمة . فقد بذل الجهد التام في ذلك الإلهام وصدر الكتاب بمقدمته ما يتعلق بأهم مباحث المخطوطة والبحث والتنقيب في مسائل الفن .

نرجو الله سبحانه أن يجعل سعيه سعياً مشكوراً وينتفع به طلاب العلم وخاصة باحثي علم أصول الفقه ووقفه لخدمة الدين ونشر المعارف الدينية والكنوز الخفية من نواذر كتب المتقدمين وهو ولي التوفيق والسلام .

عبد المحي عفي عنه

مهتم دارالعلوم حقانيه اكوڑه خٹک

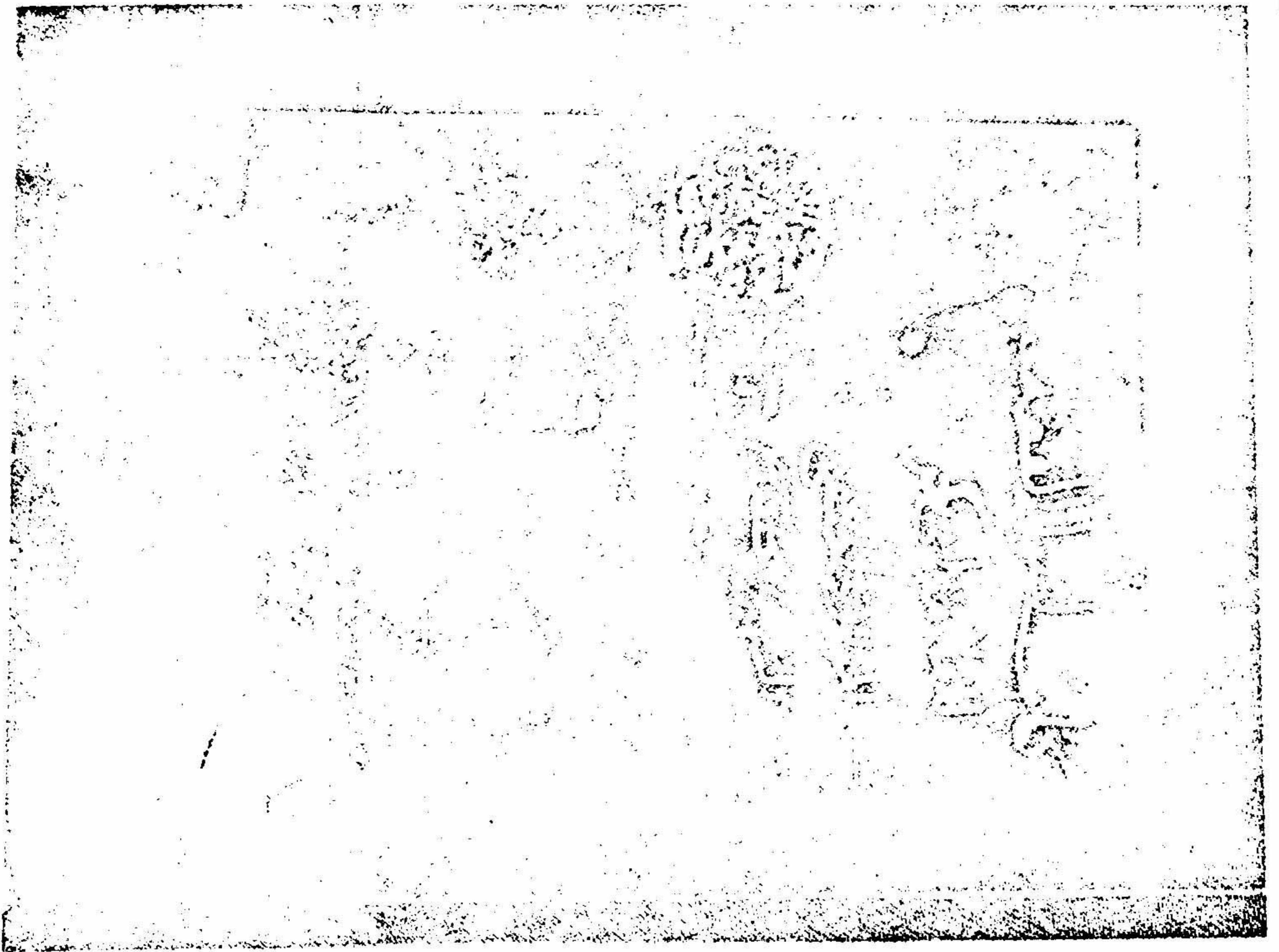
وخادم الحديث بها ٥ من ذى الحجة الحرام ١٤٠١ هـ

المحتوى

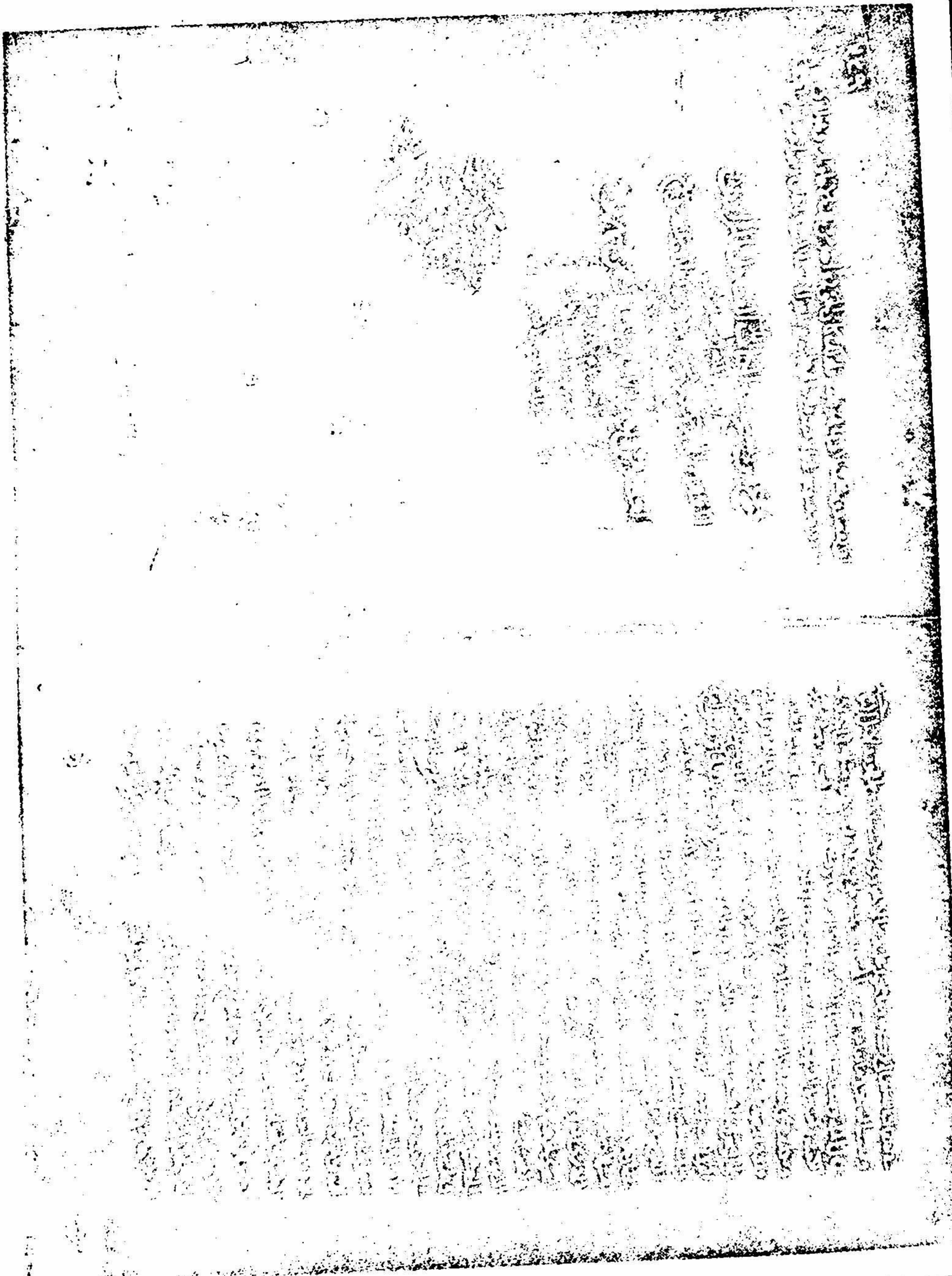
صفحة	تعريف
٤ - ١	مقدمة
٥٤ - ٥	(الباب الاول) باب الكلام في اثبات القياس والاجتهاد
٥٩ - ٥٥	(فضل في معنى الدليل والعلة والقياس والاجتهاد)
٥٥	(معنى الدليل)
٥٥ - ٥٦	(الامثلة لتعريف الدليل)
٥٦	(تعريف العلة)
٥٧	(الفرق بين العلة والدليل)
٥٧	(اقسام الاستدلال)
٥٨ - ٥٤	(وجوه القياس)
٥٨	(تعريف الاجتهاد)
٦٢ - ٦٠	(معنى لفظ الاجتهاد)
٦٠	(الباب الثانى) باب القول في الوجوه التى توصل بها الى احكام العوادم
٦١ - ٦٠	(احكام العوادم)
٦٣ - ١٠٩	(تقسيم الاجتهاد)
٨٦ - ٨٤	(الباب الثالث) باب ذكر الادلة على اثبات الاجتهاد والقياس فى احكام العوادم
٨٨ - ٨٦	(الادلة فى اثبات القياس والاجتهاد)
٩٩ - ٨٨	(دلائل مبطل القياس والاجتهاد)
١٠٩ - ١٠٠	(دلائل مثبتى القياس والاجتهاد)
١١٢ - ١١٠	(فصل فيما احتج به مبطلوا القياس) -
١٢٥ - ١١٣	(الباب الرابع) باب فى ذكر وجوه القياس
١٣١ - ١٢٦	(الباب الخامس) باب ذكر ما يمتنع فيه القياس
١٣٨ - ١٣٢	(الباب السادس) باب ذكر الاصول التى يقاس عليها
١٣٩	(الباب السابع) باب فى وصف العلل الشرعية و كيف استخراجها
١٤٠ - ١٥١	(الباب الثامن) باب فى ذكر الوجوه التى يستدل به على كون الاصل معلولا
١٥٢	(الباب التاسع) باب فيما يستدل به على صحة العلة
	(الباب العاشر) باب القول فى اختلاف الاحكام مع اتفاق المعنى واتفاقها مع اختلاف المعانى -

(ب)

صفحة	
۱۱۸ - ۱۱۷	(الباب الحادى عشر) باب فى ذكر سقوط الاحكام مع العلة
۱۲۰ - ۱۱۹	(الباب الثانى عشر) فى ذكر الاوصاف التى تكون علة للحكم
۱۲۳ - ۱۲۱	(الباب الثالث عشر) باب القول فى مخالفة علة الفرع لعلة الاصل
۱۲۹ - ۱۲۴	(الباب الرابع عشر) باب فيما يضمن الى غيره فيجعلان بمجموعهما علة الحكم وما يضمن اليه وما جرى مجرى ذلك
۱۳۷ - ۱۳۰	(الباب الخامس عشر) باب القول فى تعارض العلل والالزام و ذكر وجوه الترجيح
۱۴۰ - ۱۳۸	(الباب السادس عشر) باب ذكر وجوه الاستدلال بالاصول على احكام الحوادث
۲۱۵ - ۱۴۱	المراجع والتعليقات :
۱۴۳ - ۱۴۱	الباب الاول -
۱۴۴ - ۱۴۳	الباب الثانى -
۱۸۵ - ۱۴۴	الباب الثالث -
۱۸۹ - ۱۸۵	الباب الرابع -
۱۹۷ - ۱۸۹	الباب الخامس -
۲۰۰ - ۱۹۸	الباب السادس -
۲۰۴ - ۲۰۳	الباب السابع -
۲۰۹ - ۲۰۴	(الباب الثامن -
۲۰۹	(الباب التاسع -
۲۰۷ - ۲۰۹	(الباب العاشر -
۲۰۹ - ۲۰۷	(الباب الحادى عشر -
۲۱۱ - ۲۰۹	الباب الثانى عشر
۲۱۲ - ۲۱۱	الباب الثالث عشر
۲۱۳ - ۲۱۲	الباب الرابع عشر
۲۱۵ - ۲۱۴	الباب الخامس عشر
۲۱۹ - ۲۱۶	الباب السادس عشر
	المراجع



Handwritten text in Urdu script, appearing to be a list or a series of entries. The text is extremely faded and difficult to read, but it seems to be organized into two main columns or sections. The top section contains several lines of text, and the bottom section contains a longer list of entries, possibly names or titles, arranged in a structured manner. The handwriting is cursive and typical of Urdu script.



Handwritten text in Urdu script, consisting of approximately 15 lines. The text is very faint and difficult to read due to the quality of the scan.

Handwritten text in Urdu script, consisting of approximately 15 lines. The text is very faint and difficult to read due to the quality of the scan.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعريف

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي علم من أعلام القرن الرابع الهجري ،
ولد في «الري» سنة ٣٠٥/٩١٧ م ، وتوفي سنة ٣٧٠/٩٨٢ م . كان عالماً كبيراً وفقياً مجتهداً
قد ألف كتباً كثيرة في الفقه والتفسير مثل :

شرح مختصر الكرخي ؛

وشرح مختصر الطحاوي ؛

وشرح جامع الكبير ؛

وشرح الأسماء الحسنى ؛

وجوابات عن مسائل وردت عليه ؛

وشرح أدب القضاء للخصاف ؛

وشرح مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي ؛

وأحكام القرآن ؛

والفصول في الأصول المعروف بأصول الجصاص .

والمخطوطة في أيدينا — الفصول في الأصول — في الحقيقة، أول كتاب في أصول الفقه
الحنفي ، ألفه أبو بكر الجصاص ، ولهذا هو جدير بالتقدير .

وأصول السرخسى ، والشاهل لأبى حنيفة الأتقانى ، وأصول البزدوى ، وكشف الأسرار للشيخ
عبدالعزیز البخارى ، وكتاب الأم لمحمد بن ادریس الشافعى ، ورسالته ، وغيرهم .

وأخيرا أرجو من الله العلى العظيم أن ينفع بهذا المجهود طلاب العلم عامة وأصول
الفقه خاصة ، وأن يوفقنى لتصحيح وتحقيق بقية المخطوطة - آمين ، وبالله التوفيق ، والله
أعلم بالصواب .

الدكتور سعيد الله القاضى

الأستاذ المشارك فى قسم العلوم الإسلامية

بجامعة بشاور

جامعة بشاور/ ۱۲-۱۷

الكلية الإسلامية

۲۸ صفر ، ۱۳۹۸ هـ / ۷ فبراير ۱۹۷۸ م

مقدمة

أصول الفقه : يقصد لغة من الأصول « ما يبنى عليه ، وفي الاصطلاح يطلق على ما يبنى عليه الفقه »^(١) .

والفقه لغة « هو الفهم العميق النافذ الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال » ؛ واصطلاحاً « هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية »^(٢) .

وبالاختصار — « أصول الفقه إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه » ؛ معنى ذلك أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي ترسم المنهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية . فهو القواعد التي تبين استخراج الأحكام من الأدلة »^(٣) .

إن تاريخ أصول الفقه قديم قدم الفقه نفسه ، مع أن الفقه قد دون قبل أصول الفقه ، لأن وجود الفقه يقتضي المبادئ التي تستنبط في ضوءها الأحكام والقوانين المتعلقة بالقضايا التي تحدث من حين لآخر^(٤) .

إن الرسول ﷺ كان يلاحظ أصولاً خاصة في حل الأمور القانونية ، حتى عند ما كان ينزل الوحي ، وحينما كان الله سبحانه وتعالى يرشده في حل المشاكل القانونية^(٥) .

وبعد وفاة النبي ﷺ ، كان الصحابة والتابعون رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أيضاً يلاحظون أصولاً أساسية خاصة في استعمال الوسائل القانونية المختلفة لحل المشاكل المستحدثة بالاستمرار — المشاكل التي أم يكن يوجد لها حل خاص في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة^(٦) ، كما أن أساس الفقه العراقي كان على فتاوى وأحكام المدرسة العراقية لعبدالله ابن مسعود ، وكانت الأصول الخاصة تلاحظ من قبل الفقهاء الحنفيين في تقديم الأدلة في تأييد الآراء القانونية المتعددة أو في خلافها ، وإن لم تدون هذه الأصول في صورة الكتاب تدويناً منظماً^(٧) .

مع ذلك يقال أن الفضل في جمع أصول الفقه في صورة الكتاب يرجع إلى الإمام الشافعي رحمة الله عليه . كان ذلك الوقت الذي انتشر فيه الفقه الحنفي والمالكي ، وأم يدرس هو هذه المدارس الفقهية مع الإمام محمد والإمام مالك فحسب ، وإنما قرئ مع ذلك جميع الآثار للصحابة والتابعين (رضوان الله عليهم أجمعين) التي كانت قد دوت تدويننا منظما .

وقد علم أن أكثر هذه الآثار كانت بعضها مخالفة للبعض ، وأن معظمها كانت مخالفة للأحاديث الصحيحة ، حيث أن هذه الأحاديث الصحيحة لم تصل إلى الصحابة ، وأحكامهم المتعلقة بالقضايا المتعددة كانت قد سجلت في ضوء آرائهم الشخصية^(٨) .

ولذلك أراد الإمام الشافعي[ؒ] أن ينشأ قواعد خاصة للعمل بها لا في استخراج الضوابط والقواعد لحل المشاكل المستحدثة التي كانت تعترض إليهم في المستقبل فقط ، وإنما ليتمكنهم من الفرق بين الأحاديث والآثار المعتمدة وغير المعتمدة أيضاً . وقد ظهرت مساعيه في صورة كتاب شهير اسمه (كتاب الرسالة)^(٩) .

والذي اهتم بتدوين أصول الفقه بعد الإمام الشافعي[ؒ] كان هو الفقيه الحنفي — أبا الحسن الكرخي (٩٥١/٣٤٠) ، مع أن كتابه هذا كان مختصراً جداً إلا أنه كان بداية مفضرة في هذا الحقل^(١٠) .

وبعد الكرخي جاء تلميذه البارع أبو بكر الجصاص الذي صنف كتاباً جامعاً في أصول الفقه الذي استفاد فيه من أفكار استاذه أيما استفادة ، وسماه (الفصول في الأصول) المعروف بـ أصول الجصاص^(١١) .

قبل أن أنعرض للبحث عن الاجتهاد والقياس ، أحب أن أقدم صورة مختصرة عن الفقه الحنفي ، وعن مقامه القانوني مع آراء النقاد وتقديراتهم بشأنه .

مؤسس الفقه الحنفي هو الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت الزبوي ، ولد في ٦٩٩/٨٨٠ م ، وتوفي في ٧٦٧/٥١٥٠ م في السبعين من عمره .

ويعترض عادة على الفقه الحنفي بسبب أن في حياة مؤسسه الإمام أبو حنيفة كان أربع من صحابة النبي ﷺ : أنس بن مالك[ؓ] في البصرة ، وعبدالله بن أبي عوف[ؓ] في الكوفة ، وسهل بن سعد الساعدي[ؓ] في المدينة وأبو الطفيل عامر بن واثله[ؓ] في مكة كانوا على قيد الحياة ،

ولكن لم يقابلهم الإمام أبو حنيفة ولم يرو عنهم أحاديث كثيرة ، وقد وصل إليه سبعة عشر حديثا على سند أصحاب الرسول ﷺ (١٢) .

والنقاد في هذا ينقلون قول ابن خلدون في المقدمة مع أن ابن خلدون في الظاهر لا يتحمل مسئولية هذا القول بنفسه ويظهر ذلك مما قاله في هذا الشأن . والنقاد يؤيدون آراءهم بما نقل ابن خلدون في مقدمته دون النظر إلى أنها معتمدة أم غير معتمدة ، ولم يراعوا ما علق العلماء والباحثون الكثيرون على آراء ابن خلدون (١٣) .

بالإضافة إلى ذلك أن عدد الأحاديث التي رواها الإمام أبو حنيفة عن الصحابة مختلف - عند البعض عددها ٥٠٠ ؛ وعند البعض ٦٦٦ ؛ وعند البعض الآخر ٧٠٠ ؛ وعند البعض ١٠٠٠ ؛ وعند البعض ١٧٠٠ .

وبالإضافة أيضاً قد رأى الإمام أبو حنيفة أصحاب الرسول ﷺ ، وكذا يعتبر تابعياً (١٤) . بما أن الإمام أبو حنيفة كان تابعياً - وهذا هو الظاهر - أو لم يكن تابعياً ، ينبغي أن يلاحظ قيمة ما قدم للقانون الإسلامي حيث أن كثيرا من العلماء الذين لم يكونوا من الصحابة ولا من التابعين . ومع ذلك ما قاموا به للفقهاء الإسلامي كان أكثر مما قام به بعض الصحابة والتابعين (١٥) .

ومما يتعلق بالإمام أبي حنيفة ، فكان هو أحد الفقهاء العباقرة والشارحين في تاريخ القانون الإلهي والوطني . وقد قدم إليه تقديرات كثيرة بناء على تفقهه وتبصره وقوته المنطقية ، حتى أن ابن خلدون أيضاً قدم تقديراً إلى علمه حيث يقول أن مقياسه في قبول الأحاديث كان عالياً إلى حد أنه قبل ١٧ حديثاً طبق هذا المقياس (١٦) .

كما يقول ابن خلدون انه لا يجوز أن يقول أن الإمام أبا حنيفة لم يكن عالماً كبيراً ، ولم يكن في قلبه احترام للأحاديث النبوية ، وانه كان يرجح رأيه في مقابلة الحديث (١٧) .

إلا أن ناقديه كانوا على حق في أنه لم يكن عالماً بجميع الأحاديث - وليس لأحد أن يدعى ذلك لنفسه - وان كثيراً من أصحاب الرسول ﷺ لم يكونوا على علم بكثير من الأحاديث ، وأدركوها في ما بعد عن الآخرين (١٨) .

والإمام أبو حنيفة نفسه قال في مناسبات عديدة انه يازم أن توضع قضايا وآراءه امام القرآن والسنة النبوية فان وجد فيها أي شيء مخالفاً للقرآن والسنة ، فليرفض (١٩) .

والاعتراض على أن الإمام أبا حنيفة وأصحابه كانوا من أهل الرأي — انهم يكونوا فقههم على أساس آرائهم الخاصة — ليس بحق^(٢٠) ، لأن أهل الحديث وأهل الرأي متفقان على أن الأمور المستحدثة تعرض أولا على القرآن والسنة الصحيحة . إلا أنه إن لم يكن لها في القرآن والسنة الصحيحة أى حل واضح ، فهنا ينشأ الاختلاف بينهما . فأهل الحديث يرجحون أن يعرضوا ذلك أولا على الأحاديث ، لأنهم يخافون من أن يحلوا ذلك حسب آرائهم ، ولا يخافون في ذلك عن رواية الحديث عن النبي ﷺ .

وأهل الرأي محتاطون جدا في رواية الحديث عن النبي ﷺ ، ولا يباليون في حل المسئلة في ضوء آرائهم الخاصة ، ومع ذلك أن أهل الرأي يرجحون الأحاديث على آرائهم الخاصة ، إذا كانت هذه الأحاديث ترد رأيهم الخاص .

وبالاختصار — أن أهل الرأي لا يحولون الأمور المستحدثة على الأحاديث الضعيفة ، وأهل الحديث يفعلون ذلك على أن لا توجد علامة جلية على وضعية هذه الأحاديث^(٢١) .

بجانب ذلك كان أساس الفقه الحنفي على فتاوى عبدالله بن مسعود^{رضي} ، وعلى القضاء القمانوني لعلي كرم الله وجهه ، وفتاواه ؛ وعلى قضايا القاضي شريح . وبقية قضاة الكوفة . فأبو حنيفة قد استفاد من هذه الفتاوى — كما كان يستفيد — وبعد ذلك قام بالعمل على هذه الآثار بالمهارة ، كما قام أهل المدينة بالعمل على آثار أهل المدينة^(٢٢) .

ومع ذلك استفاد الإمام أبو حنيفة من مدرسة ابراهيم النخعي ومعاصريه ، وقليل ما تحول عن ذلك . وفي ضوء ذلك كان الإمام ماهرا جدا في استخراج الأحكام والقوانين — وكان ذا مقدرة فذة في إدراك أسباب استخراجها . وكان يعمل فيها بكل اعتماد وثقة . والحقيقة أن أحدا إذا عد أقوال ابراهيم النخعي ومعاصريه من كتاب الآثار للإمام محمد وجامع عبدالرزاق ومصنف أبي بكر بن أبي شيبة ، وقارنها بمدرسته ، لبدا جليا أن الإمام أبا حنيفة لم يتحول إلا قليلا عن هذا الطريق الكبير . وخاصة في هذه الأمور المستثناة يخالف — بالصعوبة الخاصة — مدرسة فقهاء الكوفة^(٢٣) .

الإمام أبو حنيفة لم يقطع رابطته مع أسلافه ، ولم يتغافل عن الأحداث التي كان يتوقع حدوثها في المستقبل . ولا يظهر أنه ادعى أن مذهبه هو الكلمة النهائية لا تقبل أى تغير وتبدل أو أى زيادة ونقص ، وإنما ترك بابيه مفتوحا للبحث والتحقيق في المستقبل وأجل القضايا

الفرعية . هذا هو مسلكه الواقعي الذي جعل مذهبه فعلا يعمل به أكثر من نصف عدد المسلمين في العالم (٢٤) .

القياس والاجتهاد ومقامه الشرعي

إن القياس والاجتهاد من مصادر الشرع الإسلامي التي لا بد منها : ولمعرفتها وتشريحها ينبغي أن ينظر إليهما بمنظار فعالية النظام الإسلامي الشرعي .

ولا شك أن القرآن والسنة النبوية هما المصدران الأساسيان للشرع الإسلامي ، لكنهما يعالجان القضايا الأساسية فقط . وبعبارة أخرى ان النصوص محدودة ، والقضايا غير محدودة ، ولا تحيط النصوص المحدودة بقضايا مختلفة غير محدودة . ويستنتج من ذلك أن القياس والاجتهاد من الوسائل الضرورية المتبادلة التي يازم الرجوع إليهما في استخراج الأحكام لحل الأمور التي تعتور في حياتنا اليومية بالاستمرار . سواء أكان ذلك في العبادات أم في المعاملات (٢٥) .

وبما أن القياس والاجتهاد أمران ضروريان ، لذا أعطى لهما الإسلام ، في البداية ، المقام الخاص في دائرته التشريعية — ولذا تجدهما في سنة الرسول الله ﷺ القولية والتعلية والتقريرية . وعندنا شواهد وأدلة وافرة لتأييد وإثبات دعوتنا هذه :

إن الرسول ﷺ قد شاور مع أصحابه في أسرى غزوة بدر أن يأخذ منهم الفدية أو يقتلهم (٢٦) .

وقد قدمت اقتراحات متعددة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين . فإشار أبو بكر رضي الله عنه بأن تؤخذ منهم الفدية ويطلق سراحهم ؛ وأشار عمر رضي الله عنه بأن تقطع رؤوسهم (٢٧) وقد قبل الرسول ﷺ مشورة أبي بكر رضي الله عنه ، وأطلق سراحهم على أخذ الفدية عنهم . فلو كان النص موجودا في هذا الأمر لما شاور النبي ﷺ أصحابه فيه (٢٨) .

كذلك جعل النبي ﷺ معاذًا حكما في أن يصدر أمره ، كما يرى هو ، في أمر أسرى بني قريظة (٢٩) . وقد حكم بأن تقتل الرجال ، وتؤخذ الصغار أسرى . فقال النبي ﷺ : ان أمره هو الصحيح . فمعاذ قد أصدر حكمه هذا حسب رأيه ، وقد قدر النبي ﷺ ذلك (٣٠) .

وهكذا يوجد دليل آخر في صالح الحديبية بين النبي ﷺ وبين سهيل بن عمرو (٣١) . أمر النبي ﷺ لعلي كرم الله وجهه أن يكتب في وثيقة الصلح «هذا ما اصطاح عليه محمد

رسول الله (ﷺ) وسهيل بن عمرو. (٣٢) فقال سهيل ! «لو علمنا أنك رسول الله ، ما كذبناك ، ولكن اكتب : «هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبدالله وسهيل بن عمرو» . فقال النبي (ﷺ) لعلي كرم الله وجهه : امح رسول الله واكتب بدله محمد بن عبدالله» . فقال علي كرم الله وجهه : ما كنت لأمحوها . فمحاها رسول الله (ﷺ) ، ولم ينكر علي على كرم الله وجهه انكاره عن محوها ، لأنه لم يقصد به مخالفة رسول الله (ﷺ) ، وإنما قصد به تعظيم رسول الله (ﷺ) وتبجيل ذلك الاسم ، ورأى أن لا يمحوه هو ، ليمحوه غيره ، ولو كان النبي (ﷺ) قال له : فرض الله عليك محوها ، لمحاها بيده . (٣٤)

وتقرير الاجتهاد عن النبي (ﷺ) يوجد في أمر أبي بصير تحت صاح الحديبية حين هرب من المشركين ، وجاء إلى النبي (ﷺ) . فأرسل قريش شخصين لاسترجاعه ، وكان علي النبي (ﷺ) أن يردده طبق المعاهدة .

وبعد رده وعند ما سافروا ، قتل أبو بصير واحدا منهما ، وذهب إلى سيف البحر — وكثيرا من أهل مكة جاءوا إليه — فكان عمل أبي بصير وأصحابه على حسب رأيهم ، ولم ينكر النبي (ﷺ) ذلك عليهم . وكان عمر بن الخطاب هو الذي أرسل إلى أهل مكة أن يذهبوا إلى أبي بصير ويقبموا هناك ، ولم يأخذ في ذلك الإذن عن النبي (ﷺ) ، ولم ينكر النبي (ﷺ) ما قام به عمر بن الخطاب ، ولا ما قام أبو بصير من القتل ، ولا سفره إلى سيف البحر ، ولا سفر الذين شاركوه (٣٥) . كذلك في غزوة موتة عند ما عين النبي (ﷺ) جعفر بن أبي طالب وزيد بن حارثة وعبدالله ابن رواحه كلا تلو الآخر أميرا على الجيش . واستشهدوا الثلاثة ، وصار الناس بدون قائد ، فعينوا بمشورتهم خالد بن الوليد أميرا عليهم ، ورأى النبي (ﷺ) قرارهم هذا صحيحا . وهم قد قاموا بعملهم هذا حسب اجتهادهم فقط . (٣٦)

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : بعث رسول الله (ﷺ) أسيد بن حضير — وأناسا معه — في طلب قلادة ، أضلتها عائشة ، فحضرت الصلاة ، فصلوا بغير وضوء ، فذكروا ذلك للنبي (ﷺ) ، فنزلت آية التيمم ، فالنبي (ﷺ) لم يعاتبهم على صلاتهم بغير الوضوء . لأنه إلى الآن لم ينزل شيء في أمر التيمم ، وقد صلوا بغير الوضوء حسب اجتهادهم ولم يأمرهم النبي (ﷺ) باعادة الصلاة . (٣٧)

ومنه حديث عمرو بن بجدان عن أبي ذر رضي الله عنه قال : ندوت بالإبل ، فكنيت أعزب عن الماء ، ومعى أهلي ، فتصيبني الجنابة ، فأصلي بغير طهور ، فأتيت النبي (ﷺ) ، فذكرته له ، فأمرني

أن اغتسل ، وقال : التراب كافيك ولو الى عشر حجج ، فاذا وجدت الماء فامسح جارك : فاعتاد أن يصلي بغير الوضوء باجتهاده ، ولا يأمره النبي ﷺ باعادة صلاته ، ولم ينكر عليه اجتهاده في أداء الصلاة بغير الطهور في ذلك الحال . (١٣)

وكذلك أن عمرو بن العاص تيمم في يوم بارد في غزوة ذات السلاسل وهو جنب ، وصلى بالناس ، وكان يعلم أنه لو اغتسل لأصيب بضرر فادح .

في العودة عرض الناس هذا الأمر على النبي ﷺ ، وقالوا : «يا رسول الله ، انه صلى بنا ، وهو جنب» فقال النبي ﷺ : يا عمرو ! صليت بهم وأنت جنب ؟ قال : «حسبت أن اغتسلت أهلك ، وقد سمعت الله تعالى يقول : ولا تقتلوا أنفسكم» . فضحك النبي ﷺ ، ولم يقل شيئاً (١٤) . فالنبي ﷺ لم ينكر عليه اجتهاده في ترك الاغتسال والقيام بالتيمم بدله . كذلك لم ينكر على أصحابه أيضاً اجتهادهم في وجوب استعمال الماء . (١٥)

وكذلك حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت : «أفطرنا يوماً من رمضان في غيم على عهد رسول الله ﷺ ، ثم طلعت الشمس» . فافطروا على غالب ظنونهم أن الشمس قد غابت . والنبي ﷺ لم ينكر ذلك عليهم . (١٦)

ومنه حديث حماد بن سلمة عن ثابت وحسيد عن أنس رضي الله عنه لما نزلت : «فول وجهك شطر المسجد الحرام» ، فمر رجل من بني سلمة ، فناداهم - وهم ركوع - في صلاة الفجر نحو بيت المقدس : ألا أن القبلة قد تحولت ، مرتين . فالناس ولوا وجوههم إلى الكعبة ، وكانوا في الركوع ، وكانت استدارتهم هذه إلى الكعبة في الصلاة جاءت بناءً على اجتهادهم ، وعدم اعادتهم نفس الصلاة كان أيضاً نتيجة اجتهادهم الشخصي . (١٧)

وهكذا حديث أبي بكرة أنه حين دخل المسجد ، والنبي ﷺ راكع ، قال : فركعت دون الصف ، ومشيت إلى الصف . فقال النبي ﷺ : زادك الله حرصاً ، ولا تعد . فقرر النبي ﷺ اجتهاد أبي بكرة الشخصي ، في أداء الركوع خارج الصف ، واشترأه مع الصف بعد ذلك . وبعد ذلك أخبره النبي ﷺ أن الطريق الصحيح أن يركع خارج الصف ، وأجاز له الركعة التي أداها باجتهاده الشخصي . (١٨)

وكذا حديث معاذ أيضاً يلقى ضوءاً على أن النبي ﷺ أجاز الاجتهاد الشخصي ، وهو - ان الناس كانوا إذا سبقوا بشيء من الصلاة خلف النبي ﷺ ، سئلوا ، فاجبروا ، فدخلوا

مع النبي ﷺ ، وبدءوا بالفاتح — ثم تابعوا النبي ﷺ فيما بقي حتى جاء معاذ بهض الصلاة ، فتابع النبي ﷺ ، وترك الفاتح حتى قضاه بعد فراغ النبي ﷺ ، فقال له النبي ﷺ : «ما حملك على ما صنعت» ؟ قال : «ما كنت لأجهدك على حال لا أتابعك عليها» . فقال النبي ﷺ : «سن لكم معاذ ، فكذلك فافعلوا» . فمعاذ فعل ذلك في ضوء اجتهاده الشخصي ، والنبي ﷺ اعتبره صحيحا ، حيث لم يعنفه النبي ﷺ ذلك ، وجعل ذلك سنة صحيحة لمن بعده (٤٥) .

القياس في زمن حياة النبي ﷺ

العمل بالقياس في زمن حياة النبي ﷺ كان مثل عمل بالاجتهاد ، ونحن في وضع يمكننا أن نقدم أمثلة كثيرة لتأييد موقفنا هذا —

وعن أبي ذرٍّ قال : قلت : يا رسول الله ! ذهب الأغنياء بالأجر — يتصدقون ، ويصومون . قال : «وأنتم قد تفعلون ذلك» . قلت : «يا رسول الله ! يتصدقون ، ونحن لا نتصدق» : قال : «وأنتم ! — فلك صدقة — رفعك العظم عن الطريق صدقة ؛ وثباتك عن الإثم صدقة ؛ وعونك الضعيف بفضل قوتك صدقة ؛ وبإضعافك امرأتك صدقة» . قال : «قلت : يا رسول الله ! أنأتى شهواتنا ونؤجر ؟ قال : «أرأيت ، لو جعلتموه في حرام ، أكنتم تأثمون ؟ قلت : نعم . قال : أفتحتسبون بالشر ولا تحتسبون بالخير» .

فهنا قاييس النبي ﷺ . ودل أبا ذرٍّ إلى الطريق الصحيح بذكر الأشياء المحظورة بمقايسته بالمباحة ، وأخبره أن حكم الشيء يمتد إلى نظيره . (٤٧)

وعن عبدالله بن عباس رضى عنه أنه أتى رجل إلى النبي ﷺ ، فقال : أبي شيخ كبير ، لم ينجح ، أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت ، لو كان على أهلك دين ، أكنت تقضيه ؟ قال : نعم . قال : فحج عنه . هنا قاييس النبي ﷺ أداء الحج للغير على أداء الدين عن الغير . (٤٨)

وكذلك امرأة من قبيلة خثعم قالت للنبي ﷺ : إن أبي أدركته فريضة الله في الحج ، وهو شيخ كبير ، لا يتمسك على الراحلة ، أفأحج عنه ؟ فقال النبي ﷺ : أرأيت ، لو كان على أهلك دين ، فقضيته ، أكان يجزى ؟ قالت : نعم . قال النبي ﷺ : فدين الله أحق . (٤٩)

هنا — في هذا الأمر — قاييس النبي ﷺ أداء الحج عن الغير على أداء الدين عن الغير . وجعل حكم الشيء ممتداً إلى نظيره . (٥٠)

وكذلك عمر رض مرة قبل امرأته ، وهو صائم ، فقال : يا رسول الله ! صنعت اليوم أمراً — قبلت ، وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : أرأيت ، لو تمضمضت ، وأنت صائم ؟ قلت : لا بأس به . فقال رسول الله ﷺ : ففيم إذا ؟ هنا قاييس النبي ﷺ ، ورد حكم الشيء إلى نظيره ، وأخبر عمر رض على وجه الرد إلى النظر . (٥١)

وهكذا روى عن النبي ﷺ انه قال : هذا أوان ذهاب العلم حتى لا يقدرُوا منه على شيء . فقال زياد بن لييد : كيف يا رسول الله ، وكتاب الله بيننا ، والله لنقرئنه أبناءنا وابقرئنه أبناءنا أبناءهم . فقال النبي ﷺ : ثكلتك أمك يا زياد بن لييد ! إن كنت لاعدك من فقهاء أهل المدينة ، أليس التوراة والإنجيل في يد اليهود والنصارى ، فهل أغنى عنهما ؟

هنا — أخبر النبي ﷺ زياد بن لييد بأن العلم ليذهب مع وجود القرآن في أيدينا (٥٢) .

ومنه حديث موسى بن عبيدة عن عبدالله بن عتبة أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ رض ، وأبي موسى رض ، حين بعثهما إلى اليمن : كيف نقضيان بين الناس ؟ قالا : بكتاب الله . قال : فان اتاكما ما ليس في كتاب الله ؟ قالا : بالسنة . قال : فان اتاكما ما ليس في السنة ؟ قالا : نقيس الأمر بالأمر ، فأيهما كان أقرب ، حملناه عليه . قال : اصبتما . (٥٣)

وكذلك حديث أبي هريرة رض انه قال : لقيني رسول الله ﷺ في طريق من طرق المدينة . فاختنست ، فذهبت ، فاغتسلت ، ثم جئت . فقال النبي ﷺ : أين كنت ؟ قلت . كنت جنباً ، فكرهت أن أجالسك على غير طهر . فقال النبي ﷺ : سبحان الله ! إن المسلم لا ينجس .

هنا أخبر النبي ﷺ أبا هريرة بأن الجنابة لا توجب نجاسة في كل حال ، وإن كانت تمنع المصلي من أداء الصلاة . وأيضاً أظهر النبي ﷺ التعجب باعتباره هذا بسبحان الله يعني كيف ذهب به هذا الاعتبار . (٥٤)

الاجتهاد والقياس في زمن الصحابة رض

الاجتهاد والقياس في زمن النبي ﷺ كان مختلفاً جداً من الاجتهاد والقياس في زمن الصحابة رض .

كما نعلم أن الاجتهاد والقياس يعمل بهما في وقت لا يوجد حل واضح للمشاكل المتعددة في القرآن والسنة واجماع الصحابة رض ، كما أن النبي ﷺ إذا حدث أمر ، ولم يجد له أي حل

في القرآن ، فحله حسب اجتهاده . ثم ان لم يرد نص ينسخ ذلك الاجتهاد ، صار هو حجة قطعية — سنة — في الشريعة الإسلامية . فان كان فيها أمر بالفعل ، أو نهى عنه ، لعد هذا سنة قولية ؛ وإذا فعل النبي ﷺ عملاً ، وأمر الصحابة^{رض} بعمله ، صار هذا سنة فعلية ؛ وإذا رأى أناساً يفعلون عملاً ولم يقل شيئاً خلافه ، صار هذا سنة تقريرية .^(٥٥)

هكذا عندما كان الصحابة^{رض} في حياة النبي ﷺ — كما ذكرنا كثيراً منهم — يفعلون عملاً ما باجتهادهم . كانوا يعرضون ذلك على النبي ﷺ ، فالنبي ﷺ كان يجعل عملهم هذا صحيحاً ، أو كان يعدل فيه ، أو كان يرده — وهذه الطريقة أيضاً أخذت صورة شرعية .

ومحفوظ عندنا أن الصحابة^{رض} اعتادوا أن يرجعوا إلى النبي ﷺ للإشارة الشرعية في حل الأمور المستحدثة ، وكان حكم النبي ﷺ فيها حكماً نهائياً ، وكان يعتبر قانوناً شرعياً ، وحجة قطعية .

ولكن بعد وفاة النبي ﷺ انقطع الوحي ، وتغير حقيقة الاجتهاد والقياس ، وانتشر مبدأ «كل مجتهد مصيب» أكثر ، لأن نظرة الصحابة^{رض} إلى المسائل الفرعية كانت مختلفة ، وكان هذا الاختلاف بينهم صحيحاً في ضوء حديث النبي ﷺ «اختلف أمتي رحمة» ، وكان حكم كل صحابي في مسألة ما إذا لم يخالف القرآن والسنة الصحيحة ، يعتبر حكماً صحيحاً ، وكان ينطبق مبدأ «كل مجتهد مصيب» على كل من كان يتصف بجميع الأمور التي كانت لازمة للإجتهاد .^(٥٦)

مبدأ «كل مجتهد مصيب» قد دفع كل صحابي إلى اجتهاد شخصي ، وبعد وفاة النبي ﷺ قد قاموا به مباشرة . فانتخاب أبي بكر الصديق^{رض} بصفته خليفة كان نتيجة اجتهاد الصحابة ، لأنه لم تكن توجد أحكام واضحة عن النبي ﷺ في هذا الشأن . وترشيح عمر^{رض} من قبل أبي بكر الصديق أيضاً كان نتيجة اجتهاد الصحابة^{رض} ؛ وتشكيل اللجنة الخاصة المكونة من ستة أشخاص كان أيضاً نتيجة الاجتهاد البحت فقط .

وكان الترغيب من قبل عبدالرحمن بن عوف لأعضاء اللجنة الثلاثة في إصدار أمرهم في حق عثمان^{رض} وعلي^{رض} ، وتمكين عبدالرحمن بن عوف من أن يختار واحداً منهما كان أيضاً نتيجة الاجتهاد .^(٥٧)

وهكذا لما عين أبو بكر الصديق^{رض} خليفة ، صمم أن يحارب أهل الردة ، وكان هذا نتيجة اجتهاده الشخصي مع أن بقية الصحابة^{رض} قد خالفوه في ذلك على أن النبي ﷺ قد قال : أمرت

أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها ، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله . فرد أبو بكر الصديق رضي الله عنه عليهم ، وقال : من حقها الزكاة ، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، ولو منعوني عقالا لقاتلتهم عليه . فهذا الرد من جانب أبي بكر الصديق رضي الله عنه قد اقنع بقية الصحابة ، فرجعوا عن اجتهادهم ، وقبلوا اجتهاد أبي بكر الصديق رضي الله عنه . (٥٨)

وهكذا كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري : وقس الأمور عند ذلك . (٥٩)

ويقول عبدالله بن مسعود رضي الله عنه : لقد أتى علينا زمان ، ولسنا نقضى ، ولسنا هناك ، فمن عرض له قضاء ، فليقض بما في كتاب الله تعالى ، وإن لم يكن في كتاب الله تعالى ، فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ فليجتهد رأيه . (٦٠)

ويقول الإمام أبو يوسف في كتابه الخراج ما معناه : لما فتحت أراضى الشام والعراق ، فشاور عمر رضي الله عنه أصحابه في شأن وضعهما مع أهوال الغنيمة الأخرى . فمعظم الصحابة بضمنهم بلال بن رباح ، وعبدالرحمن بن عوف كانوا في حق وضعهما ، وكان عمر رضي الله عنه لم يكن في حق الوضع ، وعثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه وطلحة رضي الله عنه كانوا يؤيدونه في ذلك .

وعند ما أُلح بعض الصحابة على وضعها قال عمر رضي الله عنه : أنا ، الآن ، وجدت أساساً لعدم وضعها يقول الله تعالى في القرآن الكريم : للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا . وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة . ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون (٥٩ : ٨-١٠) فقال عمر رضي الله عنه : كيف أنا أستطيع أن أضعها عليكم وأترك الجيل القادم . وأبعد إمكان التوضيح ، وتركها عند القابضين عليها . (٦١)

آراء الذين لا يعتبرون القياس مأخذا للقانون الشرعي

قد ذكرنا مفصلا في الصفحات السابقة أن الاجتهاد والقياس من مأخذ القانون الشرعي الأساسية . وفي الصفحات التالية نريد أن نبين آراء الذين لا يعتبرون الاجتهاد والقياس من مصادر الشريعة الإسلامية .

لا يوجد بين الصحابة رضي الله عنهم والتابعين رضي الله عنهم أي اختلاف في اعتبار الاجتهاد والقياس لاستنباط الأحكام الضرورية لحل القضايا المستحدثة التي تعترضنا في حياتنا اليومية باستمرار .

وأول شخص قد تحدى كون الاجتهاد والقياس سندا هو ابراهيم النظام الذي لم يرفض الاجتهاد والقياس فقط وإنما استعمل كلمات غير مستحسنة في شأن الصحابة رض أيضاً ، بسبب انهم كانوا يعملون بالاجتهاد والقياس . وقد نسب إليهم ما لا يتوقع من شخص معتدل .^(٦٢)

ثم جاء بعده أناس من متكلمي بغداد لم يذكروا الصحابة رض بالسوء . ولم يتهموهم ، وإنما قالوا ما قام به الصحابة رض من حل القضايا المستحدثة بين الفريقين المتنازعين حسب رأيهم كان ذلك لعقبة التحكيم والصلح فقط ، ولم يكن قصدهم جعل القياس والاجتهاد أساساً قانونياً نهائياً .

أتى بعدهم داؤد الاصفهاني الذي لم يحاول أن يفهم ما قال من سبقوه ، وإنما رفض جواز القياس رفضاً تاماً كمصدر موثوق للقانون الإسلامي . قال : ليس القياس مصدراً موثوقاً للقانون الإسلامي ، ولا يعمل به كقوانين الشريعة ، وقال : إن الله ورسوله قد بينا كل شيء بياناً كاملاً وليس للعقل أن يتدخل في الشؤون الدينية أي تدخل ، وكان اتباع هذه المدرسة يسمون بأهل الظواهر ، وكان ابن حزم الأندلسي من كبار شخصياتهم الناطقة .^(٦٣)

الأدلة التي أتى بها هؤلاء في تأييد رأيهم هي كثيرة ، ولا يمكن استيعابها كلها هنا إلا أننا نأتي ببعض منها للتقويم :

قال أبو بكر الصديق رض : أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله برأيي .^(٦٤)

وقال عمر رض : أجرؤم على الجذ أجرؤم على النار^(٦٥) وقال على كرم الله وجهه : من أراد أن يتفحم جرائم جهنم فليقل في الجذ .^(٦٦)

وقال عبدالله بن عباس رض : من شاء باهلته أن الجذءاب .^(٦٧)

وقال : ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن بمنزلة الابن ولا يجعل الجذ بمنزلة الأب .^(٦٨)

وقال علي رض : لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، لولا اني رأيت رسول الله صلوات الله عليه مسح ظاهر الخف .^(٦٩)

وقال عمر رض : إراكم وأصحاب الرأي ، فانهم أعبتكم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي .^(٧٠)

وروى مسروق عن عبدالله ، قال : قراؤكم وصلحائكم يذهبون ، ويتخذ الناس رؤوسا جهالاً
يقيسون الأمور برأيهم . (٧١)

وعن مسروق أنه قال : لا أقيس شيئاً بشيء ، فإني أخاف أن تزل قدمي . (٧٢)

وقال ابن سيرين : أول من قاس إبليس ، وإنما عبت الشمس والتمر بالمقاييس . (٧٣)

وقال اشعث : كان محمد بن سيرين لا يكاد أن يقول شيئاً برأيه . (٧٤)

وسئل الشعبي عن شيء فقال للسائل : لعلك من القايسين . (٧٥)

وتناقش الناس يوماً في القياس بين يدي الشعبي فقال : إن أخذتم به أحللتهم الحرام
وحرمتهم الحلال . (٧٦)

وقال بن أبي ليلى : كان الشعبي لا يقيس . (٧٧)

وقيل أن أبا سلمة بن عبدالرحمن كان لا يفتي برأيه . (٧٨)

في الواقع أن الاجتهاد والقياس من المصادر الثابتة ، ولا يمكن أن يتمشى أي نظام شرعي
فعال بدونهما . لهذا — ان أبا بكر الصديق لم يكن يقصد بقوله (أي أرض تقلني وأي سماء
تظلني إذا قلت في كتاب الله برأي) نفي الاجتهاد والقياس ، ويظهر هذا من أقواله الأخرى ،
مثلاً ، أي أرض تقلني وأي سماء تظاني إذا قلت في كتاب الله بغير ما أراد الله ، وإنما مراده
منع الاجتهاد والقياس مع وجود النص — الكتاب أو السنة أو اجماع الصحابة . (٧٩)

وقول عمر رضي (أجرؤكم على الجد أجرؤكم على النار) وقول علي رضي (من أراد أن يتقحم جرائم
جهنم ، فليقل في الجد) لا ينفيان الاجتهاد والقياس — هما في الحقيقة يقصدان من هذا أن
اشكال تورث الجد دقيق جداً ، وليس لكل شخص ابداء الرأي فيه ، إلا من عندهم أهلية
تامة لذلك . (٨١)

وقول عبدالله بن عباس (من شاء باهله أن الجداب) ، فانه في جواب من ينكر قوله ،
لأن الله تعالى جعل الجد بمنزلة الأب ، حيث قال : ملة أبيكم إبراهيم ؛ وقوله تعالى :
يا بني آدم . فعبدالله بن عباس لم يوجب المباهلة لمن خالفه في الحكم ، وإنما يوجبها لمن
خالفه في التسمية . (٨٢)

وقوله (ألا يتقى الله زيده يجعل ابن الابن بمنزلة الأب) كان يقصد بذلك أن يفهم زيده الحاق الجد بالأب. (٨٣)

وقول علي كرم الله وجهه (لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره) فهو يقصد به أن أصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس ، وإنما تثبت بآيات قرآنية ، وسنة نبوية صحيحة ، واجماع أصحاب الرسول ﷺ فيقتضى القياس أن يمسح باطن الخف ، لأنه يلاقى الأرض بما عاينها من طين أو تراب أو قدر ، ولا يلاقها ظاهره. (٨٤) إلا أن علي كرم الله وجهه لم يستعمل القياس ، لأنه رأى رسول الله ﷺ مسح ظاهر الخف وترك باطنه بدون المسح . فهذا يدل على أن مراده كان نفي القياس مع وجود النص. (٨٥)

وقول عمر رضي (إياكم وأصحاب الرأي ، فانهم أعيبتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي) لم يرو عنه بسند صحيح ، حتى لو فرضنا أنه مروى عنه بسند صحيح ، فلقوله معنيان : الأول أن بعض الناس يرجحون القياس على اخبار الاحاد ؛ والثاني : أن بعض القضاة يقضون في المسائل المستحدثة بأرائهم قبل ردها إلى النصوص . فعمر رضي قال هذا في مقابلة هذين القولين ، ولم يقصد به الرأي الشخصي ، حيث رأيه في جواز الرأي الشخصي نقلناه في الصفحات السابقة . وعمر رضي ينقد على من يحلون المشاكل المستحدثة بأرائهم قبل ردها إلى النصوص - القرآن والسنة الصحيحة واجماع الصحابة رضي. (٨٦)

وقول عبدالله (قراؤكم وصلحائكم يذهبون ويتخذ الناس رؤوساً جهالاً يقيسون الأمور برأيهم) يشابه قول عمر رضي ، لأنه نقد أيضاً للأشخاص الذين يقضون في المسائل المستحدثة بأرائهم الخاصة ، ولا يعلمون شيئاً من القرآن الكريم . والسنة النبوية واجماع الصحابة رضي. (٨٧)

وكذلك قول مسروق رضي (لا أقيس شيئاً بشيء لأنني أخاف أن تزل قدمي) فمعروف جداً أنه لم يكن يستعمل الرأي والاجتهاد. (٨٨)

وأما قول ابن سيرين (أول من قاس إبليس ، وإنما عبت الشمس والقمر بالمقاييس) فكان يقصد من هذا القياس الذي لم يكن قائماً على أسس ثابتة. (٨٩)

وقول الشعبي لأن أخذتم بالمقاييس أحللتهم الحرام وحرمتهم الحلال) فيظهر منه أنه لم يكن يعتبر صحيحاً ، في جميع الأحوال ، رد الشيء إلى نظيره ، إذا القياس يجوز في الظروف التي

لا يوجد أى حل فى القرآن والسنة واجماع الصحابة^{رض} . ولذا اجتنب عن القياس الذى يمكن أن يحل ما حرمة النص وبالعكس .^(٩٠)

فى الواقع أن آراء الشعبى فى الإجتهد والقياس واضحة جدا من أن معظم فقهاء الكوفة أخذوا أحكام القياس منه . ورأيه بشأن حجية القياس فى المشاكل المستحدثة مثل آراء حماد ابن أبى سليمان ، وحكم بن عتبة وعبدالله بن شبرمه وعبدالرحمن بن أبى ليلى .^(٩١)

يروى عن الشعبى أنه قال : بينى القضاء على ثلاثة أشياء : على الآية القرآنية ؛ أو على السنة النبوية الصحيحة أو على رأى المجتهد الشخصى .^(٩٢)

ويقول عيذاب بن أحنف : مرة قضى الشعبى ضد شخص فسل : اقض فى ضوء ما أراك الله . فقال : أنا اقض برأى الخاص .^(٩٣)

ويذكر أبو حصين أن الشعبى مرة قضى فى قضية ، ثم قال : لست متأكدا من انى مصيب أم مخطىء ، إلا اننى لا أرجع فيه .^(٩٤)

وأما القول أن الشعبى لم يستعمل القياس ، فلأنه قد تحفظ من الآثار ما لم يكن يحتاج معها إلى القياس . وبعبارة أخرى أنه لم يكن قويا فى القياس مثل أصحابه . ويروى أيضا أن الشعبى وبرايم ، وأبو الضحى اعتادوا بالبحث فى المسجد ، فعنى عرضت عندهم قضية لم يكن عندهم فيها دليل واضح ، عرضوها على ابرايم — وهذا يؤيد أن ابرايم كان أقوى من الشعبى فى القياس .^(٩٥)

أبوبكر الجصاص — حياته وآراؤه

تمهيد

في القرن الرابع الهجري وقعت الخلافة العباسية في مشاكل كثيرة — فمن ناحية ، كانت الأيدي التركية والإيرانية تسعى لخرابها ؛ ومن جانب آخر ، كانت الخلافات والتعصبات بين السنيين والشيعة تأكلها من الداخل . ففي الصفحات التالية نقدم خلاصة التدهور السياسي والتعصبات الدينية بين السنيين والشيعة . وبعد سنفهم البيئة التي ولد فيها أبوبكر الجصاص ، ونشأ فيها ، وتعلم فيها وتوفي فيها . وبعد ذلك سنقدم نبذة عن حياة أساتذته وتلامذته والذين روى عنهم الأحاديث . وبعد ذلك سيكون بيان مختصر عن «الفصول في الأصول» الذي اشتهر باسم «أصول الجصاص» .

كما يعلم كل طالب تاريخ ان الإيرانيين قد قاموا بدور هام في تأسيس الخلافة العباسية ، إذ ان الخليفة كان يعتمد عليهم ويثق بهم تمام الاعتماد والثقة . لذلك عينهم في المناصب الهامة من الأمور الإدارية .

ولكن عند ما كان يقل اعتماد الخليفة عليهم فكانوا لا يتأخرون ولا يتركون أي دقيقة لابعاده — وقتل أبي مسلم الخراساني والبرامكة وابن سهل قتلاً شنيعاً من أمثلة هذه الحاققة .^(١٦)

وبعد الإيرانيين ازداد أثر ونفوذ الأتراك في أمور الخلافة بسرعة هائلة ، فمن جانب جعلوا الخلفاء مقيدين — ليس لهم أي قوة ولا سلطان ، ومن جانب آخر لم يتركوا أية فرصة لابعاد الإيرانيين من المناصب الهامة .^(١٧)

فالإيرانيون قاوموا الأتراك في هذه الأمور مقاومة شديدة ، وأراد الإيرانيون أن ينتقموا منهم . كما كانوا يسعون مع ذلك لتحرير مدنهم من السلطة العباسية .^(١٨)

كان هذا الاشتباك مستمراً بين الأتراك والإيرانيين ، وجاء وقت كانت تبدو فيه بغداد ميداناً للحرب بين هاتين القوتين المتحاربتين .

وعلى سبيل المثال أن مردوايج الإيراني النسل ، حاكم طبرستان ، قد جعل له جيشين — جيش يضم أهالي جيلان . وديلم ؛ والجيش الآخر يضم الأتراك والخراسانيين ، وعلى الذين فتحوا له الري وما جاورها من البلاد . مرة أحس بأن الخليفة يميل إلى الأتراك أكثر ، وقد احتج الإيرانيون ضد ذلك ؛ وفي هذه النزاع قتل مردوايج بأيدي الأتراك . (٩٩)

والأتراك قد نجحوا في جعل الخلافة العباسية دويلات صغيرة ، والدليل على ذلك أن الطاهرية حكمت خراسان أربع وخمسين سنة (٢٠٥—٥٢٥٩) ؛ والصفارية على فارس ستة وثلاثين سنة (٢٥٤ — ٥٢٩٠) ؛ والسامانيون على فارس وعلى آسيا الصغيرة حوالي مائة وثمانية وعشرين سنة (٢٦١ — ٥٣٨٩) ؛ والزيارية على جرجان حوالي مائة وثمانية عشر سنة (٣١٦ — ٤٣٤م) وبنوبويه على بغداد مائة وسبع وعشرين سنة (٣٢٠ — ٥٤٤٧) . (١٠٠)

وازداد أثر الإيرانيين في أمور الخلافة باستمرار ، وفي عام ٥٣٤٤ الذي كان من أواخر أيام خلافة الخليفة المستكني ، قد جاء معز الدولة بن بويه إلى بغداد وتولى منصب أمير الأمراء (رئيس الوزراء) ولم يمنح الخليفة المستكني له ولأخوته ألقاب معز الدولة ، ركن الدولة وعماد الدولة فحسب ، وإنما ضرب أسماءهم بعملة البلاد أيضاً . (١٠١)

مع أن الخليفة المستكني قد أنعم على بني بويه بانعامات كثيرة إلا أنهم لم يقدروا ذلك . وعلى العكس في مناسبات كثيرة أهانوا الخليفة ، حيث مرة أحس معز الدولة بريب من قبل الخليفة ، فأخذ عدة الدبلوماسيين وذهب إلى الخليفة . وفجأة تقدم الدبلوماسيون إلى الامام كأنهم يقبلون أيدي الخليفة تعظيماً له ، ولكن الحيرة كل الحيرة أنهم قد أخذوا الخليفة من يده ، وجدوه على الأرض ، وهجموا على قصره ، وسلبوا جميع أمتعة القصر . ولم يكتفوا على ذلك وإنما ادخلوا سلاخاً محمية في عيون الخليفة وجعلوه يفقد البصر . (١٠٢)

صار بنو بويه أصحاب النفوذ إلى درجة أن تعيين الخليفة وابعاده كان في أيديهم ، قد أجبروا الخليفة المستكني بالاستقالة : وفي عام ٥٣٣٤ عينوا مطيع لله بن المقتدر خليفة بدلاً منه . وجعلوا راتبه مائة دينار شهرياً . (١٠٣)

وكان بنو بويه قد أحبطوا في زمن عروجهم هذا بأعداء — وبني حمدان كانوا من أشد هؤلاء الأعداء — وكان سبب العداوة أمرين : ان بني حمدان كانوا عربياً ، وبني بويه كانوا عجمياً ، إن بني حمدان ما كانوا يحبون استيلاء بني بويه على أمور الخلافة استيلاء جبرياً .

ونتج عن هذا التنافر والتعصب النسلي عدة حروب ، ولكن لم يوفق أى الفريقين فى إبادة الفريق الآخر . وأخيراً فى عام ٨٣٥٤ أحلوا نزعاتهم بالطريقة السلمية . (١٠٤)

والعدو الثانى لبنى بويه كان هو أبى القاسم البريدى الذى كان حاكم البصرة . وقد خرج البريدى على حكومة بغداد المركزية . وفى جوابه ، هاجم معز الدولة البصرة . وإباده إلى الأبد . (١٠٥)

والعدو الثالث لمعز الدولة كان هو عمران بن شاهين الذى كان حاكم بطيحة . وحاول معز الدولة لإبعاد ابن شاهين من الحكومة مراراً كثيرة إلا أنه لم يوفق فى مراده هذا . وفى نتيجة ذلك أسس ابن شاهين بسهولة تامة حكومة مستقلة له . (١٠٦)

والعدو الرابع لبنى بويه كان هو يوسف بن وجيه الذى كان حاكم على البحرين وُعمان . هجم ابن وجيه بمساعدة القرامطة على البصرة ، ولكن معز الدولة هزمه ، واستولى على عمان فى ٨٣٥٥ . (١٠٧)

بالإضافة إلى ذلك كان عهد بنى بويه عصر الخصومات المذهبية والتعصبات الدينية بين السنين والشيعة . كان الخليفة سنياً ، وبنو بويه من أهل الشيعة . ومع ذلك كان الخليفة فى أيدي بنى بويه ألعوبة ، جميع أمور الحكومة ، فى الواقع ، كانت فى أيدي بنى بويه . وبما أن بنى بويه كانوا شيعيين ، فكانوا يميلون إلى الشيعة فطرياً أكثر .

والدليل على ذلك أن فى عهد مطيع لله يعنى ٨٣٥١ حدثت حادثة . أن الشيعة مرة كتبوا على باب المسجد فى بغداد : إن لعنة الله على أشخاص كذا وكذا . وفى وقت الليل محاسبون ذلك من الباب ، ومعز الدولة كان يريد كتابته ثانياً ، ولكن وزيره المهلبى منعه من ذلك ، وأشار عليه أن يكتب بدله : «لعنة الله على من ظلموا أهل البيت» . (١٠٨)

يقال إن فى هذا العهد قد ازداد سب الصحابة إلى درجة أن علماء بغداد حرموا على أنفسهم الذهاب إلى الكرخ ، حيث كان الشيعة يسبون الصحابة سبباً كثيراً . وكان رد السنين على ذلك ظاهراً — وفى نتيجة ذلك الخصام والقتال بين الفريقين أمراً حتمياً . (١٠٩)

مع أن الخلافة قد صارت دويلات صغيرة مستقلة حيث صارت الحكومة المركزية فى بغداد ضعيفة إلا أن هذا التقسيم لم يكن حائلاً فيما كان يقوم به كل حاكم فى سبيل رعيته ، وإنما مالوا إلى العمل لرفاهية شعبه ومصالحتهم ، حيث انهم آنذاك كانوا يستطيعون صرف

الأموال من الخزينة لفلاح الشعب بحرية تامة ، واهتموا بتقريب العلماء والمفكرين والشعراء إليهم .

وبذلك كان العلماء والمفكرون والشعراء يقومون بأعمال علمية قيامة حسناً . وإن كان رأى الأمراء الدويلات المختلفة مختلفاً ، مع ذلك لم تكن هناك أية قيود على ذهاب العلماء من دولة إلى دولة أخرى . وكانت نتيجة تنقل العلماء والمفكرين والشعراء بحرية أنه إذا كان يحس بحاجة إلى خدمات عالم أو مفكر أو شاعر . فكانت هذه الحاجة تستوفى بكل سهولة . (١١٠)

وقبل الكتابة على حياة أبي بكر الجصاص وآراءه ، ينبغي البحث لازالة سوء الفهم الذى حدث فى شأن اسمه وكنيته ونسبته .

ومنها أن الشيخ عبدالحى اللكهنوى قد نقل فى كتابه : «الفوائد البهية» اقتباساً من كلام محمد بن عبدالباقى الزرقانى الذى كتب فى «شرح المواهب اللدنية» ، حيث يقول : أبو بكر الرازى أحمد بن على بن حسين الإمام الحافظ محدث نيسابور — من أئمة الحنفية — سمع أبا حاتم وعثمان الدارمى ، وعنه أبو على وأبو أحمد الحاكم — قال ابن عقدة : كان من الحفاظ . مات سنة خمس عشرة وثلاث مائة (١١١) فالاسم الذى ذكره الزرقانى ليس هو أبابكر الجصاص ، وإنما هو عالم آخر من نيسابور ، ذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ . وقد توفى عام ٥٣١٥ ، والشيخ عبدالحى حسب أن أحمد بن على بن حسين هو أحمد بن على الرازى الجصاص — وهذا غير صحيح . (١١٢)

ومنها ، أن الخطأ الثانى قد جاء فى الفرق بينه وبين سمييه . فعند البعض أبوبكر الرازى الجصاص شخصان مختلفان ؛ وعند البعض أبوبكر الرازى الجصاص شخص واحد . (١١٣)

الحقيقة أن أبابكر الرازى اسم لثلاثة أشخاص — فالشخص الأول هو أبوبكر أحمد ابن على بن حسين الرازى الذى توفى عام ٥٣١٥ . (١١٤)

والثانى هو أبوبكر أحمد بن على الرازى الجصاص الذى توفى عام ٥٣٧٠ . والذى نبهت عنه . (١١٥)

والثالث — هو أبوبكر أحمد بن على الرازى الاسفرابنى الذى توفى فى أواخر الربع الأول أو فى أول الربع الثانى من القرن الخامس الهجرى . (١١٦)

ولذا يمكن البت في الأمر بكل سهولة أن الشيخ عبدالحى قد اشتبه عليه الأمر في الفرق بين الشخصين ، وخلط الشخص الأول مع الشخص الثانى ؛

والأستاذ عمر رضا كحاله قد خلط الشخص الثانى مع الثالث . (١١٧)

الخطأ الثالث الذى لا يمكن لأصحاب التراجم توضيحه ، الكلام فى نسبة أبى بكر الجصاص «الرازى» لماذا يقال له «الرازى» ؟ — هذا سؤال يتطلب الجواب :

لم يعين أصحاب التراجم موضع ولادة أبى بكر الجصاص إلا اثنين : أحدهما ، الشيخ عبدالحى الكهنوى ؛ والثانى على أكبر دهخدا .

ذكر الشيخ عبدالحى أنه ولد فى بغداد ، وذكر على أكبر دهخدا أنه ولد فى «الرى» . (١١٨)

أما بيان الشيخ عبدالحى فمبنى على عدم الفهم ، (١٢٠) لأن الخطيب البغدادى — وإن لم يعين مكان ولادة أبى بكر الجصاص — إلا أنه قد كتب أنه قد ورد إلى بغداد فى أيام شبابه ؛ وتلاميذ على يد أبى الحسن الكرخى . (١١٩)

وكذا نقل عبدالقادر القرشى كلام أبى عبدالقادر الصيمرى حيث قال أنه دخل إلى بغداد فى سن ١٩ — ٥٣٣٥هـ — وتلاميذ على يد أبى الحسن الكرخى . وبعد ذلك ذهب إلى الأهواز ، ثم عاد إلى بغداد ، وبعدها ذهب مع أبى عبدالله الحاكم إلى نيسابور ، ثم رجع إلى بغداد فى سن ٣٩ — ٥٣٤٤هـ . (١٢١)

ما يتعلق بكلام الخطيب فهو يستعمل كلمة «رجع» و«عاد» للأشخاص الذين ذهبوا لغرض ما إلى الخارج ، ثم رجعوا إلى موضع ولادتهم . فإذا كان أبوبكر الجصاص قد ولد فى بغداد لاستعمل الخطيب البغدادى كلمة «رجع» و«عاد» ، بدل «ورد» . وتشير كلمة «ورد» إلى حقيقة أن أبابكر الجصاص جاء فى سن ١٩ لأول مرة من بلد آخر إلى بغداد . وفى الغالب هذا البلد هو «الرى» ، لأن نسبة لفظ «الرازى» يكون إلى الأشخاص الذين قد ولدوا فى «الرى» . (١٢٢)

وأما بيان أبى عبدالله الصيمرى فهو يؤيد كلامنا . مثلاً — لما دخل أبوبكر الجصاص لأول مرة إلى بغداد فى سن ١٩ ، فاستعمل الصيمرى له لفظ «دخل» ، وعندما جعل هو بغداد مقراً مستقلاً له ، وبعد ذلك ذهب من بغداد إلى الأهواز ، فاستعمل لفظ «رجع» و«عاد» . وبعبارة أخرى أن أبابكر الجصاص ذهب إلى الأهواز ، ثم عاد إلى بغداد ، ثم ذهب إلى نيسابور ،

ثم رجع إلى بغداد . واذلك يقال حتمياً أن مولد أبي بكر الجصاص ليس بغداد ، لأن أصحاب التراجم قد استعملوا كلمات «رجع» و«عاد» لا كلمات «ورد» و«دخل»^(١٢٣) لذلك قول علي أكبر دهخدا بأن أبابكر ولد في «الري» يبدو صحيحاً في ضوء الأدلة المذكورة السابقة :

وقد قام السمعاني في كتابه — كتاب الأنساب — بتوضيح نسبة الثانية تحت عنوان «الجصاص» . فيقول أن هذه النسبة تستعمل عادة للأشخاص الذين كانت مهنتهم تلميع الجدران والحيطان بالاسمنت أو ما شاكل الاسمنت . لذا ينبغي أن تفهم نسبة أبي بكر إلى «الجصاص» في هذه المناسبة .^(١٢٤)

حياته — لم يتمكن أصحاب التراجم من كتابة حياة أبي بكر الجصاص كتابة مفصلة ، ومع ذلك من وسعى أن أقدم حياته إلى القارئ الكرام في ضوء المعلومات التي حصلت عليها . ولد أبوبكر أحمد بن علي المرادي الجصاص عام ٥٣٠٥ هـ في الري وفي عام ٥٣٢٥ هـ في سن ١٩ جاء إلى بغداد ، واشترك في درس أبي الحسن الكرخي .^(١٢٥)

ومن بغداد ذهب إلى الأهواز لطلب العلم . ومن الأهواز رجع إلى بغداد ، واشترك في دروس أبي الحسن الكرخي وغيره من الأفاضل .^(١٢٦) وبعد مدة ذهب بمشورة أستاذه أبي الحسن الكرخي مع أبي عبدالله الحاكم إلى نيسابور ، وهناك بدأ في تحصيل العلم حسب إرشاده .^(١٢٧)

توفي أبو الحسن الكرخي عام ٥٣٤٠ هـ ، وعين أبو علي أحمد بن محمد الشاشي خلفاً رشيداً له . وعندما مرض الشاشي عام ٥٣٤٤ هـ ، ترك أبوبكر الجصاص نيسابور ، وعاد إلى بغداد .^(١٢٨)

توفي الشاشي عام ٥٣٤٤ هـ ، وفوض أمر التدريس إلى أبي بكر الجصاص ، واشتغل بالتدريس في مسجد أبي الحسن الكرخي . وكان في ذلك الوقت هو عالماً متبحراً في الفقه الحنفي . كان قد أخذ الحديث والفقه من كبار العلماء . ومع ذلك خرج تلامذة كباراً . وقد ألف كتباً هامة في الفقه الحنفي . سنبحث عنها في الصفحات التالية — توفي يوم الأحد في السابع من ذي الحجة سنة ١٤/٥٣٧٠ هـ يونيو ٩٨١ م . إنا لله وإنا إليه راجعون .

كان أبوبكر الجصاص رجلاً صالحاً جداً ؛ وعرض عليه منصب القضاء مراراً ولكنه رفض ذلك في كل مرة .^(١٢٩)

مسلكه : كان أبو بكر الجصاص من علماء المدرسة الحنفية ؛ وكان مجتهدا في المسائل .
وان كان بعض مخالفه يعدونه من أصحاب التخريج .

على كل فان أبابكر كان شخصاً جامع الصفات — ولا يمكن لأحد أن ينكر من أن
أبابكر الجصاص كان شخصاً عالماً ذكياً وفقهاً متبحراً .

آراؤه : النسخ والمنسوخ

ليس عند أبي بكر الجصاص معنى النسخ رفع الحكم وإنما يقصد به : «إن الحكم
المنسوخ لم يكن مراداً في هذا الوقت» . وإذا وقع أى حكم مرة واحدة ، فعنده لا يجوز
زفعه (نسخه) . (١٢٤)

عند أبي بكر الجصاص ينسخ القرآن القرآن ، والسنة السنة . وهكذا القرآن ينسخ
السنة ولكن الخبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا السنة : (١٢٥)

وأما نسخ القرآن بالاجماع ، فلا يحسبه أبو بكر صحيحاً ، لأن الاجماع جاء إلى الوجود
بعد وفاة النبي ﷺ . (١٢٦)

الخبر الواحد : يقسم أبو بكر الجصاص الخبر الواحد إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول
— هو الذى رواه راو مشهور ، عام ، ثقة ، عالم ، ولم يخالف روايته أحد من المتقدمين .
إلا إذا كان هذا الخبر الواحد مخالفاً للقرآن والسنة المتواترة واجماع الصحابة . فلا يعمل به .
وهذا النوع من الخبر الواحد يقدم على القياس .

القسم الثانى : هو الذى رواه راو لا يعلم عدله وثقته ، ولا يكون مشهوراً بين الناس
بعلمه ، إلا أن الرواة الثقة والعادلة قد رووا عنه هذا الخبر . ورواية مثل هذه الرواة الثقة
والعادلة منه تكفى لكونه عادلاً . ومثل هذا الخبر الواحد يعمل به على شرط أن لا يكون
مخالفاً لقياس الأصول .

القسم الثالث : هو الذى رواه راو مشهور ، ولكن المتقدمين لم يعتمدوا عليه . وقد
ثبت اتهام خطأ الراوية ضده . ومثل هذه الرواية تكون قابلة للعمل على شرط أن لا تكون
مخالفة الأصول . وإذا كانت مخالفة للقياس فترد . وبعبارة أخرى — إذا روى راو عادل ثقة خبراً
واحداً ولم يخالف أحد المتقدمين ذلك . فمثل هذا الخبر الواحد يقدم على قياس الأصول . (١٢٧)

وأما مراسيل الصحابة والتابعين وتبع التابعين • فيعتبرها أبو بكر الجصاص قابلية للعمل على شرط أن لا يكون الراوى مشهوراً بعدم الاعتماد وعدم العدل . (١٣٨)

إذا كان راو لحديث واحداً ، ولكن عدة الرواة قد رووا عنه ذلك الحديث مع الزيادة والنقص . فالرواية التي تكون مع الزيادة تقدم على الرواية التي تكون مع النقص ، لأن النقص في متن الحديث علامة عدم احتياط الراوى . (١٣٩)

وإذا كان تلميذ يروى حديثاً ، والأستاذ يسمع فهذا الحديث معتبر أكثر من الحديث الذي يرويه محدث ويسمعه التلميذ • كما قبل : قراءتك على المحدث أثبت من قراءته عليك (١٤٠)

الاجماع : إن أبا بكر الجصاص لم يكن يعتبر اجماع أهل المدينة حجة قطعية ، لأن أهل المدينة وغير أهل المدينة في هذا الأمر سواء عنده • وجعل اجماعهم حجة قطعية للغير ليس بحقيقة . (١٤١)

لا يعتبر اجماع طائفة من علماء عصر خاص وعلاقة خاصة حجة قطعية إلى أن يتوفى علماء ذلك العصر • ولا يوجد العلم بمخالفة هذا الاجماع منهم •

إن اجماع علماء كل عصر حجة قطعية عند أبي بكر الجصاص سواء سلم ذلك أو لم يسلم • ولا يسمع فيه أى اختلاف . (١٤٢)

وبعد ذلك تأتي مسألة : « كل مجتهد مصيب » لكن في نفس المسئلة يكون قضاء مجتهد واحد صحيحاً فحسب • ولا ينبغي أن نخطأ في الفهم ، كما يقال أن قضاء كل مجتهد يعتبر صحيحاً ، لأنه لا يتوقع من كل مجتهد أن ينجح في إيجاد الحل القطعى لمسئلة ما في ضوء رأيه الشخصى • ومثل هذا من المستحيل •

يجوز أن يخطأ مجتهد في إيجاد حل لمسئلة ما — وهذا خارج عن وسعه — لأنه نتيجة رأيه الشخصى دون أى شك وريبة ، ولا يمكن لأى أحد أن يلومه على هذا الخطأ ، لأن النبى ﷺ قد أجاز في ضوء العلم الشخصى الوصول إلى النتيجة التي تكون في رأيه صحيحة جداً •

ولذا إذا أخطأ المجتهد من غير قصد في إيجاد الحل لمسئلة ما • فبشر له بأجر واحد ، وهذا بسبب أن بذلك يقصد تشجيع المجتهد في أن يسعى في ضوء اجتهاده الشخصى لإيجاد الحل للمسائل التي لا يوجد لها حل واضح في القرآن والسنة • وينقل في هذه المناسبة قول أبي بكر الجصاص : إن الحق في جميع اقوال المختلفين فيما طريقه الاجتهاد في أحكام الحوادث .

مسلكه السياسى

لم يكن أبوبكر الجصاص يعتبر خلافة الأمير معاوية وخلفائه جائزة : وفي رأيه قد سلب الأمير معاوية وخلفاءه الخلافة من مستحقيها — على كرم الله وجهه وحسين رضى الله عنه — بالقوة . (١٤٤)

عذاب القبر

يكتب أبوبكر الجصاص في تفسير الآية : ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أمواتا بل أحياء ولكن لا تشعرون ، أن الناس سيحيون في القبور ، ويرزقون أيضاً ، وكذلك يحشر المشركون أيضاً في قبورهم ، ويعاقبون بسبب أعمالهم السيئة . (١٤٥) ولكن ينشأ سؤال بأن الموتى لما صاروا عظاماً نخرة ، فكيف يحيون من جديد ؟ فإرد أبوبكر الجصاص على ذلك ويقول : (١) إن الإنسان في الواقع اسم للروح التي هي ليست مرئية ، وتجزى هي بالثواب والعقاب لا الجسم ؛ (٢) إن الإنسان اسم للجسم الكثيف ، والله سبحانه وتعالى يجزى أعضاء هذا الجسم الخاصة التي تقوم حياته عليها طبق أعماله . فالله سبحانه وتعالى يبديها مثل بقية الخلق قبل الساعة ، ثم يحشرهم يوم القيامة مرة أخرى للحساب . (١٤٦)

وفي الأخير يقدم أبوبكر الجصاص حديثاً لا يثبت قولهم : نسمة المسلم طير يخلق في شجر الجنة حتى يرجع إليه . (١٤٧)

السحر

لا يعتقد أبوبكر الجصاص في السحر كما يعتقد فيه بقية الناس . فكل عمل عنده ، في شأنه أن يوقع الإنسان في الخدعة ، ويكون المراد منه خداع الناس ، أو كل عمل غير حقيقى يقدم في صورة العمل الحقيقى يقال له سحراً . (١٤٨)

وتوضيحا لكلامه يقول أبوبكر الجصاص أن كل شيء له معنيان : ظاهر وباطن ، ويفهم هذا المعنى الأشخاص الذين عندهم علم بذلك . والأميون — فهم يعتبرون فهم المعنى الباطنى فوق فهم الإنسان ، مثلاً إذا كان شخص يسافر في الباخرة ، فهو يعتبر الأشجار والمباني على ساحل البحر متحركة معه . (١٤٩)

وهكذا في الليلة المقمرة إذا انتشرت السحب في السماء ، وكانت تتحرك إلى الشمال ، فيبدو أن القمر يتحرك إلى جانب الجنوب ، والحقيقة أن السحب هي التي تتحرك لا القمر : (١٥٠) وكذا إذا وضعت حبة في كأس مملوء بالماء فتبدوا أكبر من حجمها الأصلي ؛ وكذلك يبدو في الكهر الولد الصغير شخصا كبيرا ؛ وكذلك يبدو قرص الشمس وقت الطلوع لوجود البخارات في الجو كبيرا ، وعندما ترتفع الشمس يبدو قرصها صغيرا ؛ وكذا يبدو قلم الرصاص في كوب من الماء مكسرا أو معوجا .

والخلاصة — أن كثيرا من الأشياء تبدو في الظاهر حقيقية ، ولكن في الواقع لا تكون حقيقية . والسحرة يستعملون مثل هذه الحيل ، ويظهرون للناس انهم يذبجون طيرا ثم يحيي فجأة . ويبدو طائرا في الجو ، والحقيقة أن عنده طيرين ، هو يذبح واحدا ويحني آخر ، لا يستطيع الناس رؤيته ، والطير الذي يطير في الواقع ليس هو الطير المذبوح ، وإن كان يظهر للناس أنه هو الطير المذبوح . (١٥١)

ولا يعتقد أبوبكر في أن السحرة يستطيعون أن يجعلوا شخصا حمارا ، أو الحمار إنسانا — هذا من المستحيلات قطعيا .

ولا يستطيع السحرة في حالة من الأحوال أن يفعلوا ما هو خارق العادة . لو كانوا يستطيعون ذلك ، لما عجزوا أمام موسى عليه السلام . عنده لا يستطيع السحرة أن ينفخوا شخصا أو يضروه . (١٥٢)

لا يعتقد أبوبكر الجصاص في تسخير الجن أيضا . عنده ، تسخير الجن من المستحيلات قطعيا . ومن الخطأ أيضا أن الجن تستطيع أن تقوم بعمل مدهش لشخص ما . والذين يروون مثل هذه القصص ، فهي اشاعات فقط . وهم عملاء السحرة ، يقومون بهذه الاشاعات ، ليؤثروا في الناس كي يجعلوهم يعملون حسب مرضاتهم . (١٥٣)

اساتذة أبي بكر الجصاص

درس أبوبكر الجصاص على أستاذين : أبو الحسن الكرخي ، وأبو سهل الزجاجي .

أبو الحسن الكرخي

هو عبيدالله بن الحسين بن دلال بن دلهم المعروف به وأبي الحسن الكرخي . ولد عام

٥٢٦٠ في كرخ جردان ، وأقام ببغداد ، وصار إماما للفقهاء الحنفي بعد القاضي أبي حازم وأبي سعيد البردعي . (١٥٥)

درس الفقه على أبي سعيد البردعي الذي كان تلميذا لموسى بن نصر الرازي . (١٥٦)

وكذلك مثل أحمد بن علي الرازي الجصاص وأبو عبدالله الدامغاني وأبو علي الشاشي ، وأبو حامد الطبري وأبو القاسم التنوخي وأبو عبدالله الجرجاني ، وأبو زكريا الضرير وأبو عبدالله المعتزلي ، ومن العلماء والفقهاء الكبار درسوا الفقه عليه .

وهو درس الأحاديث على القاضي اسماعيل بن اسحاق وعلى محمد بن عبدالله الحضرمي . وكان أحد المحدثين الكبار ، ولذا روى عنه الأحاديث مثل أبي عمر الحيوية وأبي حفص بن شاهين - من كبار العلماء . وكان من كبار المجتهدين . ولذا كان يأتي بكل سهولة بالحل للمسائل التي لا يوجد لها حل واضح في القرآن والسنة .

وعرض عليه مرة منصب القضاء ، ولكنه لم يقبل ذلك ، وهو كان يقطع العلاقات مع الأشخاص الذين كانوا في مناصب القضاء .

وقد كتب كتبا قيمة ، مثل مختصر ، شرح جامع الكبير وجامع الصغير . وكذا كتب كتابا صغيرا في أصول الفقه أيضاً .

وفي سن ٨١ أصيب بالفالج ، ولم يكن عنده مبلغ للأدوية ، وتلامذته طلبوا المساعدة من حاكم الشام السني - سيف الدولة بن حمدان - وعند ما علم أبو الحسن الكرخي بذلك ، بكى . وعلى كل عند وصول مساعدة ألف درهم من قبل سيف الدولة ، كان قد توفي .

توفي في ١٥ شعبان ٥٣٤٠ . وخلف عنه تلميذه الرشيد أبو علي الشاشي . كان متقيا ، إلا انه كان في آخر العمر بدأ يميل إلى المعتزلة ، ولذلك كان هدفا للنقد . (١٥٧)

أبو سهل الزجاجي

والأستاذ الثاني لأبي بكر الجصاص كان أبا سهل الزجاجي الذي كان تلميذا لأبي الحسين الكرخي .

درس عليه كبار فقهاء نيسابور . كان صاحب شخصية جذابة وكان الغلبة له في المباحث

العلمية : كان ماهرا جدا في فن المجادلة وكان يشتغل في تجارة الزجاج ، ولذا يقال له الزجاجي .
وقد توفي في نيسابور ، وكتابه — كتاب الرياض — مشهور جدا . (١٥٨)

تلاميذ أبي بكر الجصاص

من تلاميذ أبي بكر الجصاص علماء أفاضل . وهنا نقدم حياة بعضهم بالإختصار :

١- الجرجاني — هو أبو عبدالله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني ، من كبار فقهاء الأحناف في جرجان . درس الفقه على أبي بكر الجصاص وروى الأحاديث عن عبدالله بن اسحاق بن يعقوب البصري وعن أبي أحمد الغطريف . ومنه أخذ الفقه أبو الحسن القدوري وأحمد بن محمد الناطقي ، والأحاديث أبو سعد اسمعيل بن علي السمان الرازي وأبو نصر الشيرازي . كان يقيم في بغداد ويقوم بالتدريس في مسجد تطيعة الربيع . وإن كان هو تلميذا لأبي بكر الجصاص إلا أنه يختلف معه في مسائل كثيرة .

توفي في بغداد يوم الأربعاء ، ٢٠ من رجب ، عام ٣٩٨ هـ ودفن قريبا من مدفن الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان . (١٥٩)

٢- الخوارزمي — محمد بن موسى بن محمد الخوارزمي ، كان من كبار علماء بغداد . درس الفقه على أبي بكر الجصاص ؛ ودرس عليه الفقه أبو عبدالله الحسين بن علي الصيمري وأبو القاسم مسعود بن محمد الخوارزمي .

وكان صاحب خبرة تامة في الافتاء . وكان عنده ملكة وهوبة في حل المسائل . وكان أستاذا بالفطرة . وكان رجلا غنيا لم يقبل هدية من أحد .

توفي يوم الجمعة في ١٨ جمادى الأولى عام ٤٠٣ هـ . (١٦٠)

٣- الزعفراني — هو أبو الحسين محمد بن أحمد بن محمد بن عبدوس بن كامل الدلال المعروف بالزعفراني . وكان محدثا ثقة وفتيا متقيا . درس الفقه على أبي بكر الجصاص مع أنه كان يختلف معه في أكثر المسائل .

وقد درس الأحاديث على حسن بن علي بن محمد المصري وعلي عثمان بن أحمد السالك وعلي أبي بكر محمد بن الحسن بن زياد النقاش وعلي أبي بكر محمد بن عبدالله الشافعي وعلي حبيب الحسن .

وقد روى الأحاديث عنه: أبو القاسم علي بن الحسن التنوخي - قد توفي عام ٥٣٩٣ هـ. (١٦١)

٤- أبو جعفر النسفي - هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمود النسفي وكان فقيها مشهوراً في عصره . درس الفقه على أبي بكر الجصاص . وروى عنه الأحاديث أبو حاجب الاستر آبادي وأبو بكر نصر الشيرازي .

وكان صاحب بصيرة تامة في حل المسائل الفقهية . وكان خبيراً في موضوع اختلاف الفقهاء . وكان متقياً ، مستحيياً وقانعاً .

ويروي ابن النجار عن أبي حاجب محمد بن اسمعيل أن القاضي أبو جعفر قد أنشد الأبيات التالية في بغداد :

أقبل معاذير من يسأتيك معتذرا
إن برّ في ما قال أو فجرا
فقد أطاعك من يرضيك ظاهره
وقد أجلك من يعصيك مسترا

وقد توفي يوم الأربعاء في ١٨ شعبان عام ٥٤١٤ هـ. (١٦٢)

٥

٥- ابن المسلمة : هو أبو الفرج أحمد بن محمد بن عمر بن الحسن المعروف بابن المسلمة . ولد عام ٥٣٣٧ هـ . وقد أخذ الأحاديث من والده ومن أحمد بن كامل ، والفقه من أبي بكر الجصاص . وكان يعقد في شهر محرم ، في كل سنة ، مجلساً . وكان ثقة وعالماً . وكان بيته منتدى العلماء . وكان يصوم أكثر أيام السنة ، وكان يتلو سبعة أجزاء من القرآن الكريم يومياً ، ويعيدها في صلاة الليل . كان يسكن في شرق بغداد . توفي في شهر ذي القعدة عام ٥٤١٥ هـ. (١٦٣)

٦- كماري - أبو الحسين محمد بن أحمد بن طيب بن جعفر بن كمار الكماري ، والد قاضي واسط ، كان فقيها شهيراً في العراق . درس الفقه على أبي بكر الجصاص ، وروى الأحاديث عن والده أحمد بن طيب بن جعفر بن كمار السواسطي ، وعن بكر بن أحمد . توفي عام ٥٤١٧ هـ. (١٦٤)

نبذة عن حياة المحدثين الذين روى عنهم أبو بكر الجصاص الأحاديث :

١- أبو العباس الاصم — هو أبو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان الأموي النيسابوري . قد ولد في نيسابور عام ٥٢٤٧ هـ وفي عام ٥٢٦٥ هـ سافر به أبو يعقوب الوراق إلى الشرق الأوسط كله . وفي أثناء ذلك استفاد علميا من علماء كل منطقة . (١٦٥)

وروى عنه الأحاديث كبار العلماء والافاضل . وقد قام بالاذان في مسجده سبعين سنة باستمرار . وكان اصم ، ولذا لقب بالاصم ، مع أنه كان يكره هذا الاسم كراهة تامة . (١٦٦)

وتوفي في ربيع الآخر عام ٥٣٤٦ هـ ، ودفن في مقبرة شاهنبر . (١٦٧)

٢- غلام ثعلب — هو أبو عمرو محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم الزاهد المعروف بـ غلام ثعلب . كان عالما كبيرا . وروى الأحاديث عن الكديمي وموسى بن سهل الوشاع وغيرهما من المحدثين . كان صاحب ذاكرة قوية ، مع أنه كان يتهم بالكذب لاجل بعض الروايات .

وتوفي يوم الأحد في ١٣ ذي القعدة عام ٥٣٤٥ هـ . (١٦٨)

٣- عبد الباقي بن قانع — هو أبو الحسين عبد الباقي بن قانع بن مرزوق ، ولد عام ٥٢٦٥ هـ . درس الأحاديث على حارث بن أبي عثمان وإبراهيم بن الهيثم البليدي وإبراهيم الحرابي ومحمد بن مسلمة وغيرهم . وروى عنه الأحاديث الدارقطني وأبو الحسن رزقويه وغيرهما من المحدثين .

قد قام بأسفار طويلة ، وحفظ كثيرا من الأحاديث . وفي رواية الأحاديث في شأنه أقوال مختلفة — عند البعض كان محدثا ثقة وعادلا ، وعند البعض لم يكن ثقة .

وحسب قول الدارقطني كان يخطأ . ثم يتمسك على ذلك وكان له روابط خاصة مع أبي بكر الجصاص . وقد توفي في شوال ٥٣٥١ هـ . (١٦٩)

٤- الطبراني — هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير (تصغير مطر) اللخمي ولد عام ٥٢٦٠ هـ في طبرية الشام . ولأجل الحصول على الأحاديث ، سافر إلى بلاد بعيدة . وبدأ دراسة الأحاديث في سن ١٣ . وفي سن ١٥ ذهب إلى قيسارية وأخذ الأحاديث عن تلاميذ محمد بن يوسف الفريابي . ومكث بعيد عن بلده حوالي ٣٣ سنة . وفي أثناء ذلك درس الأحاديث على حوالي ألف استاذ .

وقد كتب كتباً قيمة ، منها معاجم ، أشهرها المعجم الكبير والمعجم الأوسط والمعجم الصغير . كان محدثاً عادلاً وثقة . وكان صاحب خبرة في علم الجرح والتعديل . توفي يوم السبت في ١٨ ذي الحجة عام ٥٣٦٠ هـ في اصفهان . (١٧٠)

٥- أبو محمد الاصفهاني - هو أبو محمد عبدالله بن جعفر بن أحمد بن فارس بن الفرّج الاصفهاني . ولد عام ٥٣٤٨ هـ ، ودرس الاحاديث على كبار العلماء ، كما درس عليه الأحاديث كبار العلماء أيضاً . وتوفي في شوال عام ٥٣٤٦ هـ . (١٧١)

اعماله العلمية : أن أبابكر الجصاص قد كتب تسعة كتب ، منها كبيرة وصغيرة ، وجميعها تتعلق بعلم الفقه وأصوله .

١- كتابه أحكام القرآن - في ثلاثة اجزاء - من اتناجه الهمام ، وهو ليس التفسير فقط ، وإنما هو في أصول الفقه أيضاً . وفي هذا الكتاب قد وضع كل مسألة فقهيته توضيحاً كاملاً ، ولم يترك أي قسم منها مبهما .

وفي بحثه على المسائل قام بطريقة المناقشة ، واثبت رأيه بالأدلة كما رد رأى الآخرين بالأدلة أيضاً .

والشيء المفيد في هذا الكتاب هو أنه لم يجمع في هذا الكتاب آراء الصحابة والتابعين والائمة الآخرين فقط ، وإنما آتى بآراء الاوزاعي ، والامام الثوري وعثمان البتي وابن أبي ليلى وابن شبرمه وغيرهم أيضاً . وعند ما لم نجد آراء هؤلاء الناس في صورة كتابية مستقلة ، فترجع إليها في كتاب أحكام القرآن الذي توجد فيه آراءهم المتعلقة بالمسائل المنفرقة .

٢- شرح مختصر الكرخي .

٣- شرح مختصر الطحاوي .

٤- شرح الجامع الكبير لإمام محمد بن حسن الشيباني .

٥- شرح الاسماء الحسنی .

٦- جوابات عن مسائل وردت عليه .

٧- شرح ادب القضاء للخصاف .

٨- اختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي .

إن نسبة مختصر اختلاف الفقهاء للإمام الطحاوي إلى الإمام أبي بكر الجصاص هي امر محقق لا نزاع فيه ولكن أصبحت هذه النسبة متنازعة منذ حقق الأستاذ صغير حسن المعصومي اختلاف الفقهاء تحت عنوان «اختلاف الفقهاء للطحاوي» مع مقدمة المستفيضة . وقد وجد الأستاذ المعصومي أثناء تحقيق المتن بعض الإشارات الواضحة التي تؤيد أن مؤلف هذا الكتاب كان أبا بكر الجصاص ، لا أبا جعفر الطحاوي غير أنه اعترض عن هذه الإشارات ، ولم يدخر وسعه في إثبات هذا الكتاب لأبي جعفر الطحاوي وأنه ليس مختصر للجصاص — ونذكر فيما يلي بعض تلك الإشارات التي نجدها على صفحة عنوان المخطوطة رقم ٢ ، العبارة التالية : «الجزء الثاني من أحكام القرآن للإمام أبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص» كما نجد أيضاً على هامشها الأيسر عبارة حول أبي بكر الجصاص ما نصه : «هو الامام أبو بكر أحمد ابن علي الرازي الحنفي المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٥٣٧٠ بعد الإمام أبي جعفر الطحاوي بتسع وأربعين سنة وكتبه محمد مرتضى الحسيني» . (١٧٢)

وقد اطال الأستاذ المعصومي في نقض هذا الدليل ورده قائلاً : إن ليست هناك أية نسبة لهذا الكتاب إلى أحكام القرآن بأي طريق . ويبدو أن أبا بكر الجصاص لم يؤلف أي كتاب تحت عنوان «اختلاف الفقهاء» . فذلك يظهر أن اسناد هذا الكتاب إلى أبي بكر الجصاص ليس صحيحاً . وأن تكرار كلمة «أبي جعفر» في خلال المتن يشهد على أن هذا الكتاب للإمام أبي جعفر الطحاوي . وناقش الأستاذ المعصومي أيضاً الملاحظات التي قدمها المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري الذي كان يعتقد أن هذا الكتاب للإمام أبي بكر الجصاص الرازي — وكذلك نقض الأستاذ المعصومي رأى الدكتور فريدريك كرن الذي كان يرى أن هذا الكتاب هو جزء من مختصر اختلاف الفقهاء لأبي بكر الجصاص الرازي ، لأن اسمه أبو بكر يوجد مرارا في متن الكتاب . (١٧٣)

قد نشر مؤخراً مجمع البحوث الإسلامية الجزء الأول من اختلاف الفقهاء للإمام أبي جعفر الطحاوي الذي حققه وعلق عليه الدكتور محمد صغير حسن المعصومي — الأستاذ بالجمع سابقاً — وإن إبراز هذا الكتاب آثار بحثاً علمياً مفيداً بين أهل العلم حول مؤلف هذا الكتاب — هل هو الامام أبو جعفر الطحاوي كما أثبتته الأستاذ المعصومي أم هو الامام أبو بكر الجصاص كما يعتقد جمهور العلماء — وفيما يلي أقدم نقاشاً علمياً حول هذا الكتاب .

التجريب — الدكتور سعيد الله
تعريب : الدكتور أحمد حسن

وبلاحظ أن نقد الأستاذ المعصومي على ملاحظات الشيخ الكوثري لم يبق غير مسموع — فقد ناقشه الشيخ محمد يوسف البنوري ، من علماء باكستان ، ودحض دلائل الأستاذ المعصومي . وقد نشر مقاله القيم عن هذا الموضوع في مجلته الشهرية «بينات» — ويرى الشيخ البنوري أن هذا الكتاب هو مختصر للإمام أبي بكر الجصاص بدون أي شك . وقدم حججاً كثيرة في تحقيق دعواه ، منها أن حاجي خليفة يذكر هذا الكتاب في كشف الظنون وينسبه إلى الامام أبي بكر الجصاص . وعدا ذلك فإن كتاب أبي جعفر الطحاوي لا يمكن أن يكون في مثل هذا الحجم الصغير ، وأنه يذكر الاحاديث والآثار بتمام اسانيدھا — ولذلك فإن تأليفه اختلاف الفقهاء ينقسم إلى عدة مجلدات ضخمة . ورد الشيخ البنوري استشهاد الأستاذ المعصومي ، أن الجصاص لم يذكر هذا الكتاب في تأليفه أحكام القرآن ، قائلا : «لا يجب على مؤلف أن يذكر أسماء جميع مؤلفاته في تصانيفه أو يشير إليها ولا يستلزم عدم ذكر هذا الكتاب في أحكام القرآن أنه لم يصنف هذا الكتاب» . (١٧٤)

ويضاف إلى ذلك أنه لا يعرف يقينا أي الكتابين صنفه الجصاص أولا ، أحكام القرآن أم اختلاف الفقهاء ؟ فإذا ألفت الجصاص أحكام القرآن أولا مثلاً ، كيف يمكنه ذكر تأليفه المتأخر في تأليفه المتقدم ؟ هل هناك حجة قطعية لدى الأستاذ المعصومي التي تدل على أن الامام أبابكر الجصاص ألفت أحكام القرآن في آخر عمره ، لكي يذكر فيه أسماء جميع مؤلفاته ؟ ثم أن الجصاص ، لم يذكر كتابه أصول الفقه في كتابه أحكام القرآن ، ومع ذلك فالأستاذ المعصومي يسلم أن نسبة أصول الفقه إلى الجصاص صحيح . ومن المعلوم أن أصول الفقه هو مقدمة لكتابه أحكام القرآن ولذلك يذكر كثيرا من المسائل الأصولية في هذا الكتاب . وهذا يدل على أنه ألفت أحكام القرآن بعد أصول الفقه ، وبإباح أن تأليفه مختصر اختلاف الفقهاء هو تأليف أخير في الفقه ، على أن هذا الأمر لا بد لنا من توكيده بعد دراسة مؤلفاته الخطية الأخرى التي لا توجد عندنا حاليا . (١٧٥)

وقد كتب الأستاذ المعصومي مقالا في نقاش هذه الملاحظات للشيخ البنوري ، وبذل قصارى جهده ، لرد استدلاله ، وسعى مرة ثانية بدون جدوى لإثبات دعواه ، وليس هناك طائل في إعادة مناقشة الأستاذ المعصومي في رده على الشيخ البنوري ، لأن دلائله ضعيفة جدا — بيد أن الأستاذ المعصومي يود أن يقف موقفا متحجرا ، سواء كان موقفه صوابا أم خطأ ، قويا أم واهنا . على كل نحن نقدم بعض الحجج التي تدل على أن هذا الكتاب هو للإمام أبي بكر الجصاص الرازي ، يقول حاجي خليفة في كشف الظنون : اختلاف الفقهاء صنف فيه جماعة ،

منهم الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي المتوفى سنة احدى وعشرين وثلاث مائة - ويقال له اختلاف الروايات - وهو مائة ونيف وثلاثين جزء ، وقد اختصره الإمام أبو بكر أحمد ابن علي الجصاص الحنفي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة . (١٧٦)

ويقول المستشرق الدكتور فريدريك كرن في مقدمته لاختلاف الفقهاء للطبري : «جزء واحد فقط بالقاهرة ، وعنوان النسخة ، الجزء الثاني من أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي ، ولكن موضوعه اختلاف الفقهاء . وكذلك كتب عليه السيد مرتضى الزبيدي أنه من اختلاف الفقهاء للطحاوي وحجته تكرير عبارة : «قال أبو جعفر» ولكني أظنه مجلداً من مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي ، للجصاص ، لقصر الكلام في كل فرع ولوجود (قال أبو بكر) مرارا . (١٧٧)

ويقول العلامة الكوثري في مقالاته : «ومنه اختلاف علماء الامصار في ١٣٠ جزء ، اختصره أبو بكر الرازي واختصاره هو الموجود في مكتبة جبار الله باستنبول ، وأما القطعة الموجودة بدار الكتب المصرية فهي من المختصر» . (١٧٨)

والأستاذ علي اكبر ده خدا يلاحظ في مؤلفه الشهير لغتنامه - «اوراست اختصار اختلاف لعلماء طحاوي» أي «له مختصر اختلاف العلماء للطحاوي» . (١٧٩)

ويقول الأستاذ اوسبيس (O. Spies) مؤلف مقال «الجصاص» في دائرة المعارف الإسلامية (بالاردوية) : وهذه هي المقتبسات من تأليفه مختصر اختلاف لأبي جعفر الطحاوي . (١٨٠)

ويذكر قاسم بن قطلوبغا هذا الكتاب باسم «اختلاف علماء الامصار» في كتابه تاج التراجم الحنفية ، وينسب مختصره إلى الإمام أبي بكر الجصاص . (١٨١)

ويلاحظ أن هناك توجد كلمات «قال أبو بكر» مراراً (٢٤ مرة) في خلال المتن كما يعترف الأستاذ المعصومي نفسه ، وهذا يدل بوضوح على أن هذا الكتاب هو للإمام أبي بكر الجصاص . ويقول الأستاذ المعصومي في رد هذا الشاهد : أنه من الممكن أن تكون عبارة «قال أبو بكر» في عدة مواضع على هامش الكتاب ، مكتوبة على الهامش من بعض العلماء أثناء دراسة لهذا الكتاب كملاحظاته ، وادرج النساخ فيما بعد هذه العبارة من الهامش إلى المتن خطأ ولذا فإن كلمة «قال أبو بكر» لا تعدل على أن هذا التأليف للإمام أبي بكر الجصاص . لكننا إذا سلمنا صحة دليل الأستاذ المعصومي ، وقمنا في شك من صحة جميع الكتب للقدهاء التي حققها

العلماء في عصرنا ، لأن الناسخ المسكين إذا لم يستطع أن يميز المتن من الهامش ، فكيف نثق بكونه ناسخا امينا ، ويكون سائر المخطوطات القديمة محفوظة وخالية من مثل هذا الادراج من النساخين ؟ وليت شعري أى دليل عند الأستاذ المعصومي أن هذه الكلمة المكررة كانت مكتوبة أولا في الهامش دون المتن ؟ (١٨٣)

ثم إن أبا بكر الجصاص استشهد كثيرا في كتابه أصول الفقه بآراء شيخه الكرخي قائلا قال شيخنا «أبو الحسن» — ولكنه إذا اختلف عنه في بعض المسائل يقول : «قال أبو بكر» وكذلك سلك الجصاص نفس المسلك في تأليفه مختصر اختلاف الفقهاء ، وهذا يدل جليا على أن هذا الكتاب الذى حققه الأستاذ صغير حسن المعصومي ونشره المجمع هو للإمام أبي بكر الجصاص ، وهو مختصر لاختلاف الفقهاء للطحاوى ، لا للطحاوى نفسه . (١٨٤)

٩- أصول الجصاص ،

الفصول فى لأصول المعروف بـ أصول الجصاص فى الحقيقة هو العمل المنظم الاول فى جمع الأصول الفقهية فى صورة كتابية ، الذى يعتبر من اهم أعمال المدرسة الحنفية الفقهية كما يعتبر مقدمة جامعة لكتابه أحكام القرآن . والمخطوطة فى ايدينا صورة فوتو غرافية للنسخة الاصلية الوحيدة فى دارالكتب المصرية . (١٨٥)

وهذه المخطوطة قد نسخها محمد بن قاضى فى المسجد الاقصى عام ٥٧٤٨ . مقياسها ٦٤ ، وكل صفحة تشتمل على خمسة وعشرين سطرا .

ورسم خطها يختلف فى بعض النواحي فى رسم الخط حديثا ، مثلا ، الكلمات ماء ، قضاء ، بناء كتبت مثل ما ، قضا ، وبنا — الالف الممدودة فى أكثر المواضع حذفت .

وحروف التهجى مثل ب ، ت ، ث ، ج ، خ ، ذ ، ز ، ش ، ض ، ظ ، غ ، ف ، ق ، ن ، لم تشكل . وينبغى على الناسخ احتياطا كثيرا فى نقلها .

وهى تشتمل على أكثر من ١٠٥ باب . بانخراج بعض الأبواب التى لا توجد فى اولها ، وتوجد فى الفهرس .

والأبواب التى تحتوى عليها المخطوطة هى كالآتى :

باب صفة العموم .

- باب صفة الخصوص .
- باب صفة النص ٨-١ .
- باب معاني حروف العطف وغيرها ٨-١٠ .
- باب اثبات القول بالعموم وذكر الاختلاف فيه ١٠-١٩ .
- باب القول في اللفظ العام إذا أريد به الخصوص ١٩-٢٠ .
- باب في الوجوه التي يقع بها التخصيص ٢٠-٢٢ .
- باب في تخصيص العموم بخبر الواحد ٢٢-٣٣ .
- باب القول في تخصيص العموم بالقياس ٣٣-٤١ .
- باب القول في اللفظ العام إذا خص منه شيء ما حكم الباقي ؟ ٤١-٤٣ .
- باب القول في حكم التحليل والتحریم إذا علقا بما لا يصلح أن يتناولاه في الحقيقة :
- ٤٣-٤٥
- باب القول في الاستثناء ولفظ التخصيص إذا اتصل بالخطاب ما حكمهما ؟ ٤٥-٤٩
- باب القول في الاجماع . ٤٩
- باب القول في دليل الخطاب وحكم المخصوص بالذكر : ٤٩-٥٨
- باب القول في حكم المجمل . ٥٨-٦٠
- باب حكم الكلام الخارج عن سبب . ٦٠-٦٢
- باب حرف النفي ما حكمه إذا دخل على الكلام . ٦٢-٦٣
- باب القول في الحقيقة والمجاز . ٦٣-٦٦
- باب القول في المحكم والمتشابه . ٦٦
- باب القول في الخاص والعام والمجمل والمفسر . ٦٦-٧٦
- باب القول في الخبرين إذا كان كل واحد منهما عاماً من وجه وخصاً من وجه آخر . ٧٦
- باب صفة البيان . ٧٦-٨٠
- باب القول في وجوه البيان . ٨٠

باب فيما يحتاج إلى البيان وما لا يحتاج إليه . ٨٠

باب ما يقع به البيان . ٨٠-٨٣

باب القول في تأخير البيان . ٨٣-٩٢

باب القول في الأمر ما هو ؟ ٩٢-٩٣

باب القول في لفظ الأمر إذا صدر ممن يجب طاعته ، على الوجوب هو أو على الندب .

٩٣-٩٧

باب القول في الأمر إذا صدر غير موقت هل هو على الفور أو على المهلة . ٩٧-١٠٠

باب القول في الأمر الموقت . ١٠٠-١٠٢

باب القول في الأمر المطلق هل يقتضى التكرار ؟ ١٠٢-١٠٥

باب القول في الأمر إذا تناول أحد أشياء على جهة التخيير . ١٠٥-١١٠

باب القول في النهي هل يوجب فساد ما تعاق به من العقود والقرب أم لا . ١١٠-١١٥

باب الكلام في النسخ والمنسوخ . ١١٥-١١٦

باب القول فيما يجوز نسخه وما لا يجوز . ١١٦-١١٨

باب الدلالة على جواز النسخ في الوجوه التي بينا . ١١٨-١٢٠

باب نسخ الحكم بما هو انقل منه . ١٢٠-١٢١

باب القول في نسخ الحكم قبل مجيء وقته . ١٢١-١٢٧

باب في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم . ١٢٧-١٣١

باب القول في الوجوه التي يعلم بها النسخ . ١٣١-١٤٥

باب القول في نسخ بعضه ببعض وما لا ينسخ . ١٤٥-١٥٠

باب القول في نسخ القرآن بالسنة . ١٥٠-١٥٧

باب ذكر نسخ النسخ من الأحكام . ١٥٧-١٥٨

باب آخر في النسخ . ١٥٨

باب القول في لزوم شرائع من كان قبلنا . ١٥٨-١٦٢

- باب الكلام في الأخبار (باب اختلاف الناس في أصول الأخبار) . ١٦٢
- باب ذكر وجوه الاخبار ومراتبها وأحكامها . ١٦٢-١٦٣
- الكلام على من حكينا أقاويلهم في الباب الأول . ١٦٣-١٧١
- باب القول في بيان موجب اخبار الاحاد وما في معناه . ١٧١-١٧٤
- باب الكلام في قبول أخبار الاحاد في أمور الديانات . ١٧٤-١٨٦
- باب الخلافة في قبول شرائط أخبار الأحاد . ١٨٦-١٨٩
- باب القول في اعتبار أحوال رواة اخبار الاحاد . ١٨٩-١٩٣
- باب القول في الخبر المرسل . ١٩٣-١٩٧
- باب الخبر في المتضادين . ١٩٧-٢٠١
- باب القول في اختلاف الرواية في زيادات الفاظ الحديث . ٢٠١-٢٠٢
- باب القول فيمن روى عنه الحديث وهو ينكره . ٢٠٢
- باب القول في رواية المدلس وغيره . ٢٠٢-٢٠٣
- باب قول الصحابي : امرنا بكذا ونهينا عن كذا والسنة كذا . ٢٠٣-٢٠٤
- باب القول في الصحابي إذا روى خبراً ، لم يعمل بخلافه . ٢٠٤-٢٠٥
- باب القول في راوي الخبر كيف سبيله أن يؤديه . ٢٠٥-٢٠٦
- باب القول في أفعال النبي ﷺ . ٢٠٦-٢١٠
- باب القول فيما يستدل به على أحكام افعاله عليه السلام . ٢١٠-٢١١
- باب القول في سنن رسول الله ﷺ . ٢١١-٢١٢
- باب هل كان النبي عليه السلام ليس في طريق الاجتهاد . ٢١٢-٢١٣
- باب القول في أحكام الاشياء قبل ورود السمع في الحظر والاباحة . ٢١٣-٢١٥
- باب الكلام في الإجماع . ٢١٥-٢١٨
- باب القول في اجماع أهل الامصار . ٢١٨-٢١٩
- باب القول فيما يكون عند الإجماع . ٢١٩-٢٢١

- باب القول في صفة الاجماع الذي هو حجة لله تعالى . ٢٢١-٢٢٣
- باب القول فيمن ينعقد بهم الاجماع . ٢٢٣-٢٢٧
- باب القول في وقت انعقاد الاجماع . ٢٢٧-٢٢٨
- باب القول في خلاف الاقل على الاكثر . ٢٢٨
- باب القول في اجماع أهل المدينة . ٢٢٨-٢٣٠
- باب القول في الخروج عن اختلاف السلف . ٢٣٠-٢٣١
- باب القول في التابعي هل يعد خلافا على الصحابة . ٢٣١
- باب القول بالاجماع بعد الاختلاف . ٢٣١-٢٣٤
- باب في وقوع الاتفاق بين شيئين في الحكم . ٢٣٤
- باب القول في اعتبار الاجماع في موضع الخلاف . ٢٣٤-٢٣٥
- باب القول في تقليد الصحابي إذا يعلم خلافه . ٢٣٥-٢٣٧
- باب القول في وجوب النظر ودم التقليد . ٢٣٧-٢٤١
- باب القول في النافي وهل عليه دليل ؟ ٢٤١-٢٤٥
- باب الكلام في اثبات القياس والاجتهاد . ٢٤٥-٢٤٦
- باب القول في الوجوه التي توصل بها إلى أحكام الحوادث . ٢٤٦-٢٤٧
- باب ذكر الدلالة على اثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث . ٢٤٧-٢٦٧
- باب في ذكر وجوه القياس . ٢٦٧-٢٦٨
- باب ذكر ما يمتنع فيه القياس . ٢٦٨-٢٧٤
- باب ذكر الأصول التي يقاس عليها . ٢٧٤-٢٧٧
- باب في وصف العلل الشرعية وكيف استخراجها . ٢٧٧-٢٨٠
- باب في ذكر الوجوه التي يستدل بها على كون الاصل معلولا . ٢٨٠
- باب فيما يستدل بها على صحة العلة . ٢٨٠-٢٨٥
- باب القول في اختلاف الأحكام مع اتفاق المعنى وانفاقها مع اختلاف المعاني : ٢٨٥

- باب في ذكر سقوط الحكم مع العلة . ٢٨٥-٢٨٦
- باب في ذكر الأوصاف التي تكون علة للحكم . ٢٨٦
- باب القول في مخالفة علة الفرع لعللة الاصل . ٢٨٦-٢٨٧
- باب فيما يضم إلى غيره فيجعلان بمجموعهما علة للحكم وما يضم إليه وما جرى مجرى ذلك . ٢٨٧-٢٨٩
- باب القول في تعارض العال والالزام وذكر وجود الترجيح . ٢٨٩-٢٩٣
- باب ذكر وجوه الاستدلال بالاصول على أحكام الحوادث . ٢٩٣
- باب القول في الاستحسان . ٢٩٣-٢٩٤
- باب القول في ماهية الاستحسان وبيان وجوهه . ٢٩٤-٢٩٩
- باب القول في تخصيص أحكام العلل الشرعية . ٢٩٩-٣٠٠
- باب الاحتجاج بما قدمنا ذكره . ٣٠٠-٣٠٣
- باب القول في صفة من يكون من أهل الاجتهاد . ٣٠٣-٣٠٤
- باب القول في تقليد المجتهد . ٣٠٤-٣٠٦
- باب القول بالاجتهاد بحضرة النبي ﷺ . ٣٠٦
- باب القول في حكم المجتهد واختلاف أهل العلم فيه . ٣٠٦-٣٢٥
- باب القول في اثبات الاشبه المطلوب . ٣٢٥-٣٢٧
- باب الكلام على عبيدالله الحسن العنبري . ٢٢٧-٣٢٩

المراجع

- ۱- أبو زهرة ، أصول الفقه (ص ۶ ، ۷) .
- ۲- نفس المصدر .
- ۳- نفس المصدر .
- ۴- نفس المصدر .
- ۵- انظر المراجع (ص ۲۲ ، ۲۳) .
- ۶- نفس المصدر .
- ۷- شاه ولی الله ، حجة الله البالغة (ج ۱ ، ص ۳۲۸ ، ۳۲۳ ، ۳۳۴) .
- ۸- ابو زهره ، أصول الفقه (ص ۱۲ ، ۱۳) .
حجة الله البالغة (ج ۱ ، ص ۳۳۵) .
الاسنوی ، الكوكب الدری ، مخطوطة رقم ۶۱۳ ، فی مكتبة كاية الاسلامیة ، جامعة
بشاور ۲ (نام بتصحیحها (الكوكب الدری) صدیقی المحترم الاستاذ القاضي محمد مبارك ، الأستاذ
المساعد فی تسم اللغة العربیة ، بجامعة بشاور ، وسیة لیسها لنیل شهادة الدكتوراة إلى
جامعة بشاور) .
- ۹- حجة الله البالغة (ج ۱ ، ص ۳۳۵) .
- ۱۰- ابو زهرة ، أصول الفقه (ص ۱۳ ، ۱۴ ، ۲۲) .
أصول السرخسی ، حیدرآباد دکن ۱۳۷۲ھ (ج ۱ ، ص ۳) .
- ۱۱- ابو زهره ، اصول الفقه (ص ۲۲) .
- ۱۲- شیروانی (ادام ابو حنیفه اور اس کے نانڈین) (ص ۵۲) .
نواب صدیق حسن خان ، اتحاف النبلاء المتقین (ص ۴۲۲ ، ۴۲۴) .
« « « « لفظة العجلان ۱۸۷۹م (ص ۲۲۸) .
« « « « التاج المکمل (ص ۱۳۶) .
« « « « ابجد العلوم (ص ۴۴۸) ومرجع رقم ۲۴ .
- ۱۳- ابن خلدون ، المقدمة ، بیروت ۱۸۷۹م (ج ۱ : ص ۳۸۸ ، ۳۸۹) ابن خلدون قد استعمل
لفظة «يقال» - بصيغة المجهول - فلا تعتبر كمصدر موثوق .

- ١٤- ابن خلدون ، المقدمة (ص ٣٨٨ ، ٣٨٩) الحاشية .
 عبدالحى الكنوى ، تذكرة الراشد (ص ٢٧٩ ، ٢٨١) .
 الكوثري - فقه أهل العراق وحديثهم - التعليق رقم (١ ، ص ٩٥) .
- ١٥- الامام البخارى ، الطبرى ، ابن حجر العسقلانى ، ابن تيمية وغيرهم .
- ١٦- فقه أهل العراق (ص ٣٦ ، ٣٩) . مثل الامام الشافعى مرة عن رأيه فى أبى حنيفة ، فقال : هو عالم كبير ، ويستطيع أن يجعل عمود الخشب عمود السذهب بالدلائل . وقال أيضا أن الناس عيال على أبى حنيفة فى انفقته . انظر للتفصيل : اتحاف النبلاء المتقين ، للنواب صديق حسن خان (ص ٤٢٢) ، وابن خلدون ، المقدمة (ص ٣٨٨ ، ٣٨٩) .
- ١٧- نفس المصدر .
- ١٨- التاج المكل (ص ١٣٨) لقطة العجلان وخبيثة الاكوان ، ١٨٧٩ م (ص ٢٢٨ ، ١٠٢) (لنواب صديق حسن خان) .
- ١٩- ابن حزم - ملخص ابطال القياس ، دمشق ١٩٦٠ م (ص ٤ ، ٥) حجة الله البالغة ، كراتشى ، المجلد الاول (ص ٣٣٩) .
- ٢٠- أبو زهرة ، ابن تيمية - عصره ، وحياته ، مصر ، ١٩٥٢ م ، الطبعة الاولى .
- ٢١- فقه أهل العراق وحديثهم (ص ٢١ ، ٢٣) .
- ٢٢- حجة الله البالغة (ج ١ ، ص ٣٢٨) .
- ٢٣- نفس المصدر (ص ٣٣٤) .
- ٢٤- امام أبو حنيفة اور اس کے ناقدین (ص ٥٢) .
- ٢٥- الشهرستانى ، المال والنحل (ج ١ ، ص ١٩٩) .
- ملاحظة : الاجتهاد ، لغة ، بذل الجهود ، واصطلاحاً ، هو رأى المجتهد لحل المسئلة المستحدثة التى لا يوجد لها حكم ظاهرى فى النصوص (أى الكتاب والسنة والاجماع) .
 والقياس لغة ، التقدير ، أو تقدير الفرع بالأصل فى الحكم والعللة ، أو رد الشىء إلى نظيره .
 وبعبارة أخرى : رد المسئلة التى لا يوجد فيها نص إلى المسئلة التى يوجد لها النص ، بسبب اشتراكهما فى المعنى ، مثلاً الخمر ، انما حرم الله تعالى بعلته السكر ، فالسكر - علة التحريم - إن وجد فى النبيذ ، فحكمه الشرعى التحريم مثل حكم الخمر يبنى إن النص لا يوجد فى النبيذ فيقاس على الخمر بسبب اشتراكهما فى العلة .
- فالأول (أى الذى ليس فيه نص) فرع ، والثانى (أى الذى فيه نص) اصل . والسكرهى العلة التى بها نعدى حكم الاصل إلى الفرع ، والحكم هى الحرمة . ومن ثم لا بد لنا للقياس من أربعة اركان :
 المقيس ، والمقيس عليه ، والعللة ، والحكم .
- ٢٦- صحيح المسلم ، كتاب الجهاد ، باب اسداد الملائكة فى غزوة بدر . مسند أحمد بن حنبل ، (ص ٣ : ٢٤٣) وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٠) .
- ٢٧- نفس المصدر .
- ٢٨- نفس المصدر .

- ٢٩ - صحيح البخارى ، كتاب المغازى ، باب مرجع النبى صلى الله عليه وسلم من الاحزاب ، ومخرجه إلى بنى قريظة ومحاصرته .
- ٣٠ - نفس المصدر .
- ٣١ - صحيح البخارى ، كتاب الشروط ، باب الشروط فى الجهاد والمصالحة مع اهل الحرب ، وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥١) .
- ٣٢ - نفس المصدر .
- ٣٣ - نفس المصدر .
- ٣٤ - نفس المصدر .
- ٣٥ - نفس المصدر .
- ٣٦ - صحيح البخارى ، كتاب الجهاد ، باب من تأمر فى الحرب من غير امره إذا خاف العدو ؛ وكتاب المغازى ، باب غزوة موتة من أرض الشام ؛ وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥١) .
- ٣٧ - صحيح البخارى ، كتاب التيمم ، باب إذا لم يجد ماءً ولا تراباً ؛ كتاب التفسير ، باب وإن كنتم مرضى أو على سفر ؛ أصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥١) .
- ٣٨ - سنن أبى داود ، كتاب الطهارة ، باب الجنب يتيمم ؛ أصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥١) .
- ٣٩ - صحيح البخارى ، كتاب التيمم ، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت ؛ وأصول الجصاص (ص ١ : ٢٥١) .
- ٤٠ - نفس المصدر .
- ٤١ - صحيح البخارى ، كتاب الصوم ، باب إذا أفطر رمضان ثم طلعت الشمس ؛ وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٢) .
- ٤٢ - صحيح المسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة ؛ وأصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٢) .
- ٤٣ - صحيح البخارى ، كتاب الأذان ، باب إذا ركع دون الصنف . وأصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٢) .
- ٤٤ - نفس المصدر .
- ٤٥ - أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٢) .
- ٤٦ - مسند أحمد بن حنبل (ج ٥ ، ص ١٥٤-١٦٧) ؛ وأصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٣) ، (ج ١ ، ص ٢٥٤) .
- ٤٧ - نفس المصدر .
- ٤٨ - مسند أحمد بن حنبل (ج ١ ، ص ٢١٢ ، ج ٦ ، ص ٤٢٩) ؛ وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٤) .
- ٤٩ - صحيح البخارى ، كتاب المناسك ، باب الحج عن من لا يستطيع الثبوت على الرحلة . وباب حج المرأة عن الرجل ؛ وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٤) .
- ٥٠ - نفس المصدر .
- ٥١ - سنن أبى داود ، كتاب الصوم ، باب القبلة للصائم ، أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٤) .
- ٥٢ - الطحاوى ، مشكل الآثار (ج ١ ، ص ١٢٢-١٣٠) الجامع الترمذى ، أبواب العلم ، باب ما جاء فى ذهاب العلم ؛ أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٤) .

- ٥٣- سنن الدارمی (ص ٣٣-٣٤) ؛ وأصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٤) .
- ٥٤- صحیح البخاری ، کتاب الغسل ، باب الجنب یخرج ویشئ فی السوق .
- ٥٥- الشهرستانی ، الملل والنحل (ج ١ ، ص ٢٠٠) . أصول الجصاص (ص ٣٠٦) وما یلیه ؛ اختلاف الصحابة والأئمة ، للمعصومی ، دمشق ١٩٧٤م ، ٨ وما یلیه ، و١٦ وما یلیه .
- ٥٦- نفس المصدر .
- ٥٧- صحیح البخاری ، کتاب الاحکام ، باب کیف یباع الناس الامام ؛ مسند أحمد بن حنبل (ج ١ ، ص ٧٥) . أصول السرخسی (ج ١ ، ص ١٣٢) .
- ٥٨- صحیح البخاری ، کتاب الزکاة ، باب وجوب الزکاة ، کتاب الاعتصام ، باب الانتداء بسنن رسول الله صلی الله علیه وسلم ؛ ومقدمة اختلاف الفقهاء للطحاوی للمعصومی .
- ٥٩- كشف الاسرار ، شرح أصول البزدوی (ج ١ ، ص ٢٣٤) ، المخطوطة فی مكتبة الكلية الاسلامية ؛ وأصول السرخسی (ج ٢ ، ص ١٣٤) .
- ٦٠- سنن الدارمی ، المقدمة ٣٤ واختلاف الصحابة للمعصومی (ص ٧) وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٦) وأصول السرخسی (ج ٢ ، ص ١٣٣) .
- ٦١- کتاب الخراج ، للإمام أبی یوسف (ص ٣٥-٣٨) ومقدمة اختلاف الفقهاء للطحاوی ، للمعصومی ١٩ ، وما یلیه ؛ وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٦) .
- ٦٢- أصول السرخسی (ج ٢ ، ص ١١٨ ، ١١٩) . الكوثری ، فقه أهل العراق (ص ١٥) .
- ٦٣- نفس المصدر ؛ وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٤٨) .
- ٦٤- الغزالی ، کتاب المستصفی (ج ٢ ، ص ٢٤٧) وأصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٧) .
- ٦٥- سنن الدارمی - المقدمة ، الفتيا وما فیہ من الشدة ؛ وکنز العمال ، لعلی الملقی (ج ٦ ، ص ١٦) (١٢٤٤) .
- ٦٦- کتاب المستصفی (ج ٢ ، ص ٢٤٣) ؛ ومجمع البحار الانوار - قجم .
- ٦٧- سنن الدارمی ، کتاب الفرائض ؛ قول ابن عباس رضی فی الجسد . أحكام القرآن للجصاص (ج ١ ، ص ٨١-٨٤) .
- ٦٨- نفس المصدر .
- ٦٩- الجامع الترمذی ، کتاب الطهارة ؛ باب المسح علی الخفين ظاهرهما .
- ٧٠- أصول السرخسی (ج ٢ ، ص ١٢١-١٣٢) . أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٧) .
- ٨١- سنن الدارمی ، المقدمة ؛ باب تغير الزمان وما يحدث فیہ .
- ٧٢- نفس المصدر .
- ٧٣- نفس المصدر .
- ٧٤- سنن الدارمی ؛ باب التورع عن الجواب فیما لیس فیہ کتاب ولا سنة .
- ٧٥- نفس المصدر .

- ٧٦- راجع المصدر (رقم ٤٧) .
- ٧٧- ابن حزم ، أبطال القياس (ص ٦٣) .
- ٧٨- راجع المرجع (رقم ٤١) .
- ٧٩- أصول السرخسي (ج ٢ ، ص ١٣٣) . أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٧ ، ج ١ ص ٢٥٨) .
- ٨٠- سنن الدارمي ، كتاب الفرائض : باب الكلاله . أحكام القرآن للجصاص (ج ٣ ، ص ٤٢١ وما يليه ، و ج ١ ، ص ٣٢١ وما يليه) أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٥ ، ج ١ ، ص ٢٥٨) .
- ٨١- كنز العمال (ج ٦ ، ص ١٧) (١٢٧٤) ؛ وأصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٥٨) .
- ٨٢- سنن الدارمي ، كتاب الفرائض ، قول ابن عباس رضي في الجهد ؛ وأحكام القرآن (ج ١ ، ص ٨١) وما يليه .
- ٨٣- راجع المصدر (رقم ١٢٤) والآمدي ، الأحكام (ج ٤ ، ص ٦٠) .
- ٨٤- أصول السرخسي (ص ٢ : ١١٠) . ٨٥- نفس المصدر .
- ٨٦- أصول الجصاص (ص ٢ : ٢٥٨) ؛ وأصول السرخسي (١ : ٣٢١ ، ٢ : ١١٠) .
- ٨٧- راجع المصدر (رقم ٥٢) : وصحيح البخاري ، كتاب العلم : باب كيف يقبض العلم .
- ٨٨- أصول السرخسي (ص ٢ : ١١٩) ، وأصول الجصاص (ص ٢ : ٢٥٨) .
- ٨٩- أحكام القرآن (ص ١ : ٢٦ ، ٣٠) ؛ وأصول الجصاص (ص ١ : ٢٥٩) .
- ٩٠- أحكام القرآن (ص ٢ : ٢٥٨ وما يليه) وأصول الجصاص (ص ١ : ٢٥٩) .
- ٩١- اعلام الموقعين ، لابن القيم الجوزية (ج ١ ، ص ٢٦) . وأصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٩) .
- ٩٢- أصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٥٩) . ٩٣- نفس المصدر .
- ٩٤- نفس المصدر (ج ٢ ، ص ٢٥٩) .
- ٩٥- نفس المصدر ، والكوثري ، فقه أهل العراق ، ٤٧ وما يليه .
- ٩٦- احمد أمين ، ظهر الاسلام ، بيروت ١٩٦٩ م (ج ١ ، ص ٤٩) .
- ٩٧- نفس المصدر .
- ٩٨- نفس المصدر .
- ٩٩- نفس المصدر .
- ١٠٠- نفس المصدر (ج ١ ، ص ٥٠) .
- ١٠١- السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، كراتشي ١٩٥٩ م (ص ٣٠١) .
- ١٠٢- نفس المصدر ، ومسكويه ، تجارب الامم ، مصر ١٩١٥ م (ج ٢ ، ص ٨٦) وابن الاثير ، تاريخ الكامل (ج ٨ ، ص ١٧٦) .
- ١٠٣- نفس المصدر .
- ١٠٤- الكامل (ج ٨ ، ص ٢١٧-٢١٨) ؛ ومعين الدين ندوي ، تاريخ اسلام كراتشي ١٩٧٣ م (ج ٤ ، ص ٢٤-٢٥) .
- ١٠٥- تاريخ اعلام (ج ٤ ، ص ٢٦) ؛ الكامل (ج ٨ ، ص ١٨٥) .

- ١٠٦- الكامل (ج ٨ ، ص ١٩٣) . ١٠٧- نفس المصدر .
- ١٠٨- الكامل (ج ٨ ، ص ٢١٤) ؛ وظهر الاسلام (ج ١ ، ص ٥٤) .
- ١٠٩- ظهر الاسلام (ج ٢ ، ص ٦) . ١١٠- نفس المصدر (ج ٢ ، ص ٣) .
- ١١١- الفوائد البهية ، للكنوي ، ٢٢ ؛ وأحكام القرآن ١ : المقدمة .
- ١١٢- الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ٣ : الرقم المسلسل ٧٨١ .
- ١١٣- الجواهر المضيئة ، للقرشي ، (ص ٨٤-٨٥) .
- ١١٤- تذكرة الحفاظ ، للذهبي ، ٣ : الرقم المسلسل ٧٨١ .
- ١١٥- الجواهر المضيئة ، للقرشي (ص ٨٤-٨٥) .
- ١١٦- تذكرة الحفاظ (ص ٣) : الرقم المسلسل ٩٨٨ .
- ١١٧- الفوائد البهية (ص ٢٢) ؛ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحاله ، الجصاص .
- ١١٨- الفوائد البهية (ص ٢٢) ؛ لغت نامه ، لعلي أكبر دهخدا (ج ١ ، ص ٣٧٨) .
- ١١٩- الفوائد البهية (ص ٢٢) .
- ١٢٠- تاريخ بغداد ، للبغدادي (ج ٤ ، ص ٣١٤) .
- ١٢١- الجواهر المضيئة (ج ١ ، ص ٨٥) .
- ١٢٢- تاريخ بغداد (ج ٤ ، ص ٣١٤) ؛ لغت نامه ، الرازي .
- ١٢٣- الجواهر المضيئة (ج ١ ، ص ٨٥) .
- ١٢٤- السمعاني ، كتاب الانساب ، الجصاص ؛ والفوائد البهية (ص ٢٢) ؛ ودائرة المعارف الاسلامية ، الجصاص .
- ١٢٥- الجواهر المضيئة (ج ١ ، ص ٨٤) . ملاحظة : كتب حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون تحت عنوان أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي اسم أبي بكر الجصاص محمد بن علي المعروف بالجصاص الحنفي - وهذا خطأ . ولكن تحت عناوين أخرى كأصول الفقه وشرح ادب القضاء وشرح الجامع الصغير كتب اسمه أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي وهذا صحيح .
- ١٢٦- نفس المصدر .
- ١٢٧- تاريخ بغداد (ج ٤ ، ص ٣١٤) ؛ ملاحظة : كما ذكرنا في الصفحات السابقة أن العلماء كانوا يستطيعون أن يذهبوا من دويلة إلى دويلة أخرى بدون أي قيد، وذهب أبي بكر الجصاص إلى نيسابور والبلاد الأخرى كان من هذا القبيل. ومع ذلك يمكن أن تكون الأسباب الأخرى لتجواله في البلاد المختلفة .
- وكانت نيسابور ، وقتئذ ، أكبر معهد للمدرسة الحنفية (راجع ظهر الاسلام ج ١ ، ص ٢٥٩
- ٢٦١) ومعظم سكانها كانوا أحناف .
- وبالإضافة إلى ذلك ، وفي ذلك الحين النزاع الشيعي والسني في بغداد قد بلغ إلى أوج الكمال . فاستحسن الكرخي أن يبعد أبا بكر الجصاص من هذا النزاع ، فلذا رأى مستحسناً لأبي بكر الجصاص أن يذهب إلى نيسابور ويدرس على أبي عبدالله الحاكم المحدث الكبير في عصره .

- ١٢٨ - مقالات الكوثري (ص ٥٢٤) .
- ١٢٩ - نفس المصدر - راجع لترجمة أبي بكر الجصاص إلى :
 اللكنوى - الفوائد البهية (ص ٢٢) .
 بروكلمان - تاريخ الادب العربي ، الضميمة الاولى : ٣٣٥ .
 الذهبي ، كتاب العبر . ٥٣٧ .
 علي اكبر دهخدا ، لغت نامه ، تهران ١٩٦٦ م (٤٢١٢) .
 ابن العماد ، شذرات الذهب . ٥٣٧ .
 ابن الجوزي ، المنتظم . ٥٣٧ .
 الجصاص ، أحكام القرآن (ج ١ ، ص ١-٢) .
 ابن كثير ، البداية والنهاية (ج ١١ ، ص ٢٦٦) . ٥٣٧ .
 ابن النديم ، الفهرست (ص ٣٠٧-٣٠٨) .
 ابن قطلوبغا ، تاج التراجم (ص ٦ ، رقم ١١) .
 الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد (ج ٤ ، ص ٣١٤) .
 خير الدين الزركلي ، الاعلام ، أبوبكر الجصاص .
 الكوثري ، مقالات الكوثري (ص ٥٢٤) .
 نظامي بدايوني ، قاموس المشاهير ، بدايون ١٩٢٤ م ، ٦٤ .
 او سبائيز ، دائرة المعارف الاسلامية (انجليزية) الطبعة الحديثة (ج ٢ ، ص ٤٨٦) تحت
 عنوان الجصاص .
 القرشي ، الجواهر المضيئة (ج ١ ، ص ٨٤ ، ج ٢ ، ص ٢٣٩) .
 اليانعي ، مرآة الجنان . ٥٣٧ .
- ١٣٠ - ملاحظة : ما كتب بروكلمان في تاريخ الادب العربي ، الضميمة الاولى (ص ٣٣٥) ، ان
 أبابكر الجصاص توفي بنيسابور ، خطأ وهذا الخطأ موجود في دائرة المعارف الاسلامية في اللغة
 الاردية والانجليزية كليهما .
- ١٣١ - كتب الخطيب والقرشي هذه النسبة «السوائي» ولم يذكرها السمعاني في كتابه «الانساب» بل
 ذكر الشرايبي . وقلد الكوثري السمعاني في ذكر الشرايبي ، فاخذنا الشرايبي بدل السوائي .
- ١٣٢ - تاريخ بغداد (ج ٤ ، ص ١٤) ؛ ومقالات الكوثري (ص ٥٢٤) .
- ١٣٣ - أحكام القرآن ، ١ : التمهيد ؛ والمحلاوي - تسهيل الاصول (ص ٣٢٥) ؛ وأبو زهرة ، امام
 أبو حنيفة - حياته ، الطبعة الثالثة . ١٩٦٠ م (ص ٤٤٣) .
 ملاحظة : المجتهدون عند العلماء على أربعة أقسام :
- ١- المجتهد في الشرع ؛ وهو الذي عنده الاهلية لاستخراج المسائل من الكتاب والسنة ،
 ولا يتلد أحدا في حل المسئلة المستحدثة - لا في الاصول ولا في الفروع .
- ٢- المجتهد في المذهب ؛ وهو الذي يستطيع استنباط أحكام المسائل الفقهية في ضوء الاصول
 المختصة للمدرسة الحنفية .

٣- المجتهد في المسائل : وهو الذي يقلد الامام في الاصول والفروع كليهما ، ولكن يستنبط الاحكام لحل المسائل التي لم ينقل لها حل واضح من الامام في مذهبه .

٤- صاحب التخريج : وهو الذي لا يستطيع امتنباط الاحكام لحل المسائل الفرعية التي لم يعين لها المتقدمون طريقة واضحة ، ومع ذلك هو يستطيع ان يرجح قضية امامه في المذهب دون قضيته . وبعض العلماء يعتبرون ابا بكر الجصاص المجتهد في المذهب بينا البعض الآخر يعتبرونه من اصحاب التخريج ، والحقيقة ان الفريقين قد بالغوا في شأنه ، لانه لم يكن من المجتهدين في المذهب ولا من اصحاب التخريج ، وانما هو من المجتهدين في المسائل . على كل حال ، ان ابا بكر في ضوء تقسيم ابي زهرة للمجتهدين ، يمكن ان يكون مجتهدا في المذهب ، لأن هذا المجتهد في المذهب في ضوء تقسيم ابن عابدين للمجتهدين ، يساوي للمجتهد في المسائل فلذا لا ينبغي لأحد التشكيك في ذلك الامر .

- ١٣٤- أصول الجصاص (ج ١ ، ص ١١٦) . ١٣٥- أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ١٣٥) .
 ١٣٦- أصول الجصاص (ص ١٤٥) . ١٣٧- أصول الجصاص (ج ١ ، ص ١٩٢) .
 ١٣٨- أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ١٩٣ ؛ ج ١ ، ص ١٩٤) .
 ١٣٩- أصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٠١) . ١٤٠- أصول الجصاص (ج ١ ، ص ٢٠٣) .
 ١٤١- أصول الجصاص (ص ٢٢٨) . ١٤٢- أصول الجصاص (ص ٢٢٦) .
 ١٤٣- أصول الجصاص (ص ٢٠٧) . ١٤٤- أصول الجصاص (ج ٢ ، ص ٢٢٨) .
 ١٤٥- أحكام القرآن (ج ١ ، ص ٩٣-٩٤) . ١٤٦- نفس المصدر .

١٤٧- نفس المصدر .

١٤٨- نفس المصدر (ج ١ ، ص ٤٢-٤٣) - ملاحظة : في تشريح السحر قلد ابوبكر المعتزلة - راجع للتفصيل : تفسير روح المعاني ، والكشاف ، والكبير ، الآية المتعلقة :

١٤٩- نفس المصدر . ١٥٠- نفس المصدر .

١٥١- نفس المصدر . ١٥٢- نفس المصدر .

١٥٣- نفس المصدر (ج ١ ، ص ٤٤) . ١٥٤- نفس المصدر (ج ١ ، ص ٤٦-٤٧) .

١٥٥- كان ابو سعيد احمد بن الحسين البردعي من احد الفقهاء الكبار من بغداد ، درس على ابي علي الدقاق ، وموسى بن نصر الرازي ، ودرس عليه ابو الحسن الكرخي ، وابو طاهر الدباغ ، وابو عمرو الطبري ، وكان معاصرا لداود بن علي الطاهري ، وكان متأثرا به كثيرا - وعاش في بغداد مدة طويلة ، وفي هذه الفترة استفاد منه الطلاب من البلاد المتعددة . وقتل في ١٧٠٣ هـ مع الحجاج الآخر في الحرب مع القرامطة حينما كان في مكة المكرمة لاداء فريضة الحج .

و حرب القرامطة تنسب إلى «قرمط» الذي كان قاطنا في ضواحي الكوفة ، وآثار الناص ضد أهل السنة ، حيث قال ان ملوكهم قتلوا احفاد النبي صلى الله عليه وسلم ظلما .

ويروى ايضا أن حزب القرامطة تسد احاطت اليمن والشام وفارس في ناراها . واحد قوادها - علي بن الفضل - كان من اليمن ، وهو الذي قد اغار هو واتباعه على مكة المكرمة وارقوا

دماء المسلمين المظالمين - يروي أن أبا طاهر القرمطي وزملائه دخلوا في ٥٣١٧ مكة المكرمة وقتلوا حوالي ٧٠٠/١٣٠٠ من الحجاج في المسجد الحرام .

الظر التفصيل في : الفوائد البهية (ص ١٥-١٦) .

الذهبي ، كتاب العبر ٥٣١٧ .

وابن النديم ، الفهرست (ص ٣٠٧) .

تاريخ بغداد (ج ١ ، ص ٩٩) ١٧٥١ .

ابن العماد ، شذرات الذهب ٥٣١٧ .

ابن الجوزي ، المنتظم ٥٣١٧ .

ابن كثير ، البداية والنهاية ٥٣١٧ .

الزركلي ، الاعلام ، أحمد بن الحسين البردعي .

القرشي ، الجواهر المضية (ج ١ ، ص ٦٦-٦٧) .

السمعاني ، كتاب الانساب ، تحت عنوان القرمطي

اليافعي ، مرآة الجنان ٥٣١٧ .

ملاحظة : الكرخ كان في عهد بني بويه حتى في وسط بغداد ، ومعظم سكانه اهل التشيع ؛ وأما «كرخ جدان» ، مولد أبي الحسن الكرخي ، فهو قسبة اخيرة لاقليم العراق ، ويعتبر الحد الفاصل بين العراق وشهر زور . راجع للتفصيل إلى : معجم البلدان ، لياقوت الحموي .

١٥٦- كان أبو سهل موسى بن نصر الرازي ، تلميذا لمحمد بن الحسن الشيباني ، درس النقه على أبي علي الدقاق وعلي أبي سعيد البردعي ، وسمع الاحاديث عن عبدالرحمن أبي زهير ، واشتهر بالفتوى ان من ترك السنة قبل صلاة الظهر فلا تقبل شهادته ابدا - انظر التفصيل في : الفوائد البهية (ص ١٧٢) . الجواهر المضية (ج ٢ ، ص ١٨٨-٢٥٩) ، تاج التراجم ، العدد المسلسل رقم ٢٢٥ وأحكام القرآن ، ١ : التمهيد .

ملاحظة : لا يوجد الاتفاق بين العلماء على اسم أبي موسى ، فعند البعض اسمه نصر ، وعند البعض الآخرين «نصير» وعند البعض نصير ، ونحن نرجح نصر حيث ذكر كثيرا .

١٥٧- الفوائد البهية (ص ٩٢) .

كتاب العبر . ٥٣٤ .

شذرات الذهب . ٥٣٤ .

المنتظم . ٥٣٤ .

البداية والنهاية . ٥٣٤ .

ابن النديم ، الفهرست (ص ٣٠٧) .

تاج التراجم ، العدد المسلسل ١١٥ .

الجواهر المضية . ٥٣٤ .

كتاب الانساب ، كرخي .

مرآة الجنان . ٥٣٤ .

مقالات التكوثرى ٥٢٢ .

أصول البزدوى (ص ٢٦٦) .

ملاحظة : لماذا كتب تلامذة أبى الحسن الكرخى لسيف الدوله بنى حمدان للمساعدة المالية ؟
- فى رأى ان مطيع لله كان يأخذ مائة درهم شهريا ، وكان هذا غير كاف لحوائجه اليومية ،
فلذا كان لا يستطيع ان يقوم بمساعدته المالية لأبى الحسن الكرخى وبالإضافة إلى ذلك أن
معز الدولة كان من اجود الناس فى عصره ، فلذا قدموا له الطلب للمساعدة . واجاب لطلبهم
بدون أى عذر .

١٥٨- الفوائد البهية (ص ٦٩) ؛ وتاج التراجم (ص ٢٧٧) وتاريخ بغداد ، (ج ٦ ، ص ٨٩-٩٣) ؛
وكتاب الانساب ، الزجاجى ؛ والجواهر المضيئة ، (ج ٢ ، ص ٢٥٤) .

١٥٩- الفوائد البهية (ص ١٦٢) ؛ والمنتظم ٥٣٩٨ ؛ وتاريخ بغداد (ج ٣ : ص ٤٣٣) الاعلام ،
ابن مهدي الجرجانى ؛ والجواهر المضيئة (ج ٢ ، ص ١٤٣) .

١٦٠- الفوائد البهية (ص ١٦٢) ؛ وكتاب العبر (ج ٣ ، ص ٨٦) ٤٤٠٣ والمنتظم ٥٤٠٣ ؛ وشذرات
الذهب ٥٤٠٣ ، البداية والنهاية (ج ١١ ، ص ٣٥١) ٥٤٠٣ ؛ والجواهر المضيئة (ج ١ ،
ص ٨٥ ؛ ج ٢ ، ص ١٣٥-٢٧٣) ؛ ورسالة الجنان ٥٤٠٣ .

ملاحظة : قد اخطأ القرشى فى الجواهر وأوسبائيز فى مقالته على الجصاص فى دائرة المعارف
الاسلامية فى ذكر اسم الخوارزمى أحمد بن موسى ، ولكن القرشى لم يكرر هذا الخطأ فى مواضع
أخرى وأوسبائيز كرر . (انظر دائرة المعارف الاسلامية المجلد السابع ، وبما أن أوسبائيز استفاد
من مقالة القرشى على الجصاص فلذا لم يتمكن من ذكر هذا الاسم صحيحا .

١٦١- للفوائد البهية (ص ١٢٧) ؛ وتاريخ بغداد (ج ١ ، ص ٢٦٥) الجواهر المضيئة (ج ١ ،
ص ٦ ؛ ج ٢ ، ص ٣١٢) ؛ والسمعانى ؛ كتاب الانساب ، الزعفرانى .

ملاحظة : عند السمعانى نسبة الزعفرانى أما إلى مدينة الزعفرانية فى جوار بغداد أو إلى من
يتجرون فى الزعفران أو إلى المدينة التى تقع بين همدان واسد آباد .

١٦٢- الفوائد البهية (ص ١٢٩) ؛ والمنتظم ٥٤١٤ . الجواهر المضيئة (ج ٢ ، ص ٢٥٠-٢٤) ؛ وكتاب
الانساب ، نسفى .

١٦٣- ابن كثير ، البداية والنهاية (ج ١٢ ، ص ١٧) ؛ والمنتظم ٥٤١٥ .

١٦٤- الفوائد البهية (ص ١٢٧-١٢٨) ؛ والجواهر المضيئة (ج ١ ، ص ٨٥ ؛ ج ٢ ، ص ١٣-٣٤٢) ؛
وكتاب الانساب ، كيارى .

كيارى نسبة لجد أحمد بن طيب ، أب أبى الحسن وجد قاضى واسط .

١٦٥- الذهبى ، تذكرة الحفاظ (ج ٣ ، ص ٨٦٠) ٥٨٣٥ ابن كثير ، البداية والنهاية ٥٣٤٦ ؛
حموى ، معجم البلدان (ج ٢ ، ص ٣٦٢) .

١٦٦- نفس المصدر .

- ١٦٧- نفس المصدر ، وتاريخ نيسابور لأبي عبدالله الحاكم (ص ١٤٥) المنتظم ٥٣٤٦ . قد ذكر أوسبائيز في مقالته على الجصاص في دائرة المعارف الاسلامية في اللغة الاردية اسم الاصم العاصم ، وهذا خطأ ، ولكن يمكن أن يكون هذا الخطأ من المترجم لأنه ذكر هذا الاسم صحيحاً في دائرة المعارف الاسلامية في اللغة الانجليزية .
- وبالاضافة إلى ذلك ، المترجم ذكر جوجراتي/كجراتي في اسماء اساتذة أبي بكر الجصاص . ولكن ما وجدت هذا الاسم في أي كتاب .
- ١٦٨- البداية والنهاية (ج ١١ ، ص ٣٢١) ؛ والمنتظم ٥٣٤٥ .
- ١٦٩- تذكرة الحفاظ (ص ٨٨٣) ٥٨٥١ ؛ والجواهر المضيئة (ج ١ ، ص ٢٩٣) ؛ وشذرات الذهب ٥٣٥١ ؛ وتاج التراجم (ص ٩١) ٥٥٩٣ إلا أنه ذكر عبدالباق بن جامع بدل عبدالباق بن قانع .
- ١٧٠- كتاب العبر ٥٣٦٠ ؛ وشذرات الذهب ٥٣٦٠ ؛ والمنتظم ٣٦٠ ؛ وابن خلكان ، وفيات الاعيان (ج ٢ ، ص ١٤١) ٥٢٦٠ ؛ وكتاب الانساب ، الطبراني .
- ١٧١- كتاب الانساب ، الاصفهاني ؛ وشذرات الذهب ٥٣٤٦ .
- ١٧٢- اختلاف الفقهاء (ج ١ ، ص ٤٢-٤٣) بمساعدة مجمع البحوث الاسلامية باسلام آباد .
- ١٧٣- نفس المصدر ؛ واختلاف الفقهاء للطبري لكن ، القاهرة ١٩٠٢ م ، الحاشية رقم ٥ .
- ١٧٤- بينات ، مجلة الشهرية ، تصدر من جامعة العلوم الاسلامية ، «بتمبر ١٩٧٢ م ، ٢٨ .
- ١٧٥- نفس المصدر .
- ١٧٦- امام طحاوي في كتاب اختلاف الفقهاء «فكر ونظر» المجلة الشهرية في اللغة الاردية ، تصدر من مجمع البحوث الاسلامية باسلام آباد ، اكتوبر ١٩٧٣ ١٩٣ وما يليه ؛ وكشف الظنون ، اختلاف الفقهاء .
- ١٧٧- (ص ٢٥) الحاشية رقم ٥ . أيضاً اختلاف الفقهاء للمعصومي ، المقدمة (ص ٤٣-٤٤) .
- ١٧٨- مقالات الكوثرى (ص ٤٧٢) .
- ١٧٩- المجلد الأول (ص ٣٧٨) .
- ١٨٠- أوسبائيز - دائرة المعارف الاسلامية ، الجصاص .
- ١٨١- تاج التراجم .
- ١٨٢- فكر ونظر - ومر ذكرها .
- ١٨٣- نفس المصدر .
- ١٨٤- راجع إلى اصوله الفقه .
- ٨٥- راجع إلى المخطوطة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الباب الأول)

باب الكلام في اثبات القياس والاجتهاد

فصل في معنى الدليل، والعلة، والقياس، والاجتهاد

(معنى الدليل^(١))

الدليل هو الذي إذا تأمله الناظر والمستدل، أوصله إلى العلم بالمدلول، وسمى دليلاً، لأنه كامن به على النظر المؤدى إلى المعرفة، والمشعر له إليه، وهو مشبه بهادي القوم ودليلهم الذي يرشدهم إلى الطريق، فاذا تأملوه، واتبعوه أوصلهم إلى الغرض المقصود من الموضوع الذي يؤمنونه، ألا ترى أنا نقول: إن في السموات والأرض دلائل على الله تعالى، لأنها توصل المتأمل بحالها إلى العلم بالله عز وجل.

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

قال أبو بكر: والأول أظهر في اللغة، لأن أحداً لا يطلق أن الله تعالى دليل، ولا يدعو به أن يقول: يا دليل! إلا أن يقيدوه، فيريدوه به المنجى من الهلكة على معنى الدليل، الذي ينجيهم بهدايته، فيقولون: يا دليل المتحيرين! يا هادي المضلين!

(الأمثلة لتعريف الدليل)

وقال الله عز وجل: وأن الله لهادي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم^(٢). يعني يدلهم عليه. ويقول الناس: إن الله تعالى قد دلنا على نفسه بآثار صنعته، فيقيدون اسم الله الدليل

في هذه المواضع إذا وصنموا الله تعالى به ، او المراد المنجى والمبين ، ونحو ذلك . والأول أظهر وأبين ، لأن (الف) اطلاق لفظ الدليل موجود فيه من غير تقييد .

وقد يقول الناس للاعلام المنصوبة لمعرفة الطريق ، نحو الاميال المبنية في البادية ، أنها دلائل على الطريق ، ولا يسمون الذي بناها هناك دليلاً ، وإنما يسمون ما يستدل به المتأمل لها دليلاً دون الواضع لها^(٣) ، ويدل على ما ذكرنا أن المستدل يقول: الدليل على صحة قولي كيت وكيت ، وهو يريد به الدلالة والاعلام المنصوبة للاستدلال بها ، ويقول السائل للمجيب : ما الدليل على صحة قولك ؟ ولا يجوز أن يقول : من الدليل على صحة قولك ؟ فثبت بما وصفنا أن الدليل هو الذي يوصل المتأمل والناظر فيه إلى العلم بالمدلول .

ومن الناس من يزعم أن الدليل هو علامك بالشئ ووجودك له ، قال : لأنه إذا قيل له : ما الدليل على كذا ؟ جاز أن يقال : علمي بكذا (ووجدى) (ب) لكذا .

قال أبو بكر : وليس فيما ذكرنا من وصف الدليل على شئ أبعد من هذا ولا أضعف ، لأن قائلاً لو قال : ما الدليل على حدث الاجسام ؟ لم يصح ان (يقال أن) (ج) علمي بأنها لا تنفك من (الحوادث) (د) ، بل يقول : الدليل على حدوثها انها لا تنفك من الحوادث ، ويوجب هذا ايضاً أن تكون المحسوسات معلومة من جهة الدلائل ، لعلمنا بها ووجودنا ايادها ، والعلم عند القائل هو الدليل^(٤) .

قال أبو بكر : وليس الدليل موجبا للمدلول عليه ، ولا سبباً لوجوده ، كما أن دليل القوم الذي يهديهم ويرشدهم إلى الطريق ، ليس هو سبباً لوجود الموضوع المقصود الذي يوصل إلى علمه بدلالته ، وإنما هو سبب للوصول إلى العلم به .

(تعريف العلة)

وأما العلة ، فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقاً بوجودها ، ومتى لم تكن العلة ، لم يكن الحكم . هذه قضية صحيحة في العقليات^(٥) ، وأصله في العلة التي هي المرض ، لما كان بحدوثها يتغير حال المريض ، سميت المعاني التي تحدث بحدوثها الاحكام العقلية عللاً ، لان حدوثها يوجب حدوث اوصاف وأحكام ، لو لاها ، لم

(ب) في الاصل «ووجدى» .

(د) في المحفوظة «الحوادث» .

(الف) في الاصل «لا» .

(ج) لا يوجد في الاصل .

تكن ، نحو قولنا : حدوث السواد في الجسم علة لاستحقاق الوصف ، بانه أسود ، وحدثت الحركة فيه علة لكونه متحركاً :

(الفرق بين العلة والدليل)

ونقول في الدليل : ان استحالة تعري الجسم من الحوادث دلالة على حدوثه ، وليس هو علة لحدوثه ، وإن الحدث دلالة على محدثه ، ولا نقول انها علة لمحدثه ، فبان بما وصفنا الفرق بين الدليل والعلة ، وإن الدليل انما حظه ايبصال الناظر فيه ، والمتأمل له ، إلى العلم بالمدلول ، ولا تأثير له في نفس المدلول ، وإن العلة سبب لوجود ما هو علة له ، ولولاها لم يوجد على الحد الذي بيناه ، وقد تسمى العلة دليلاً على ما هي له ، من حيث كان تأملها (موصولاً) (الف) إلى العلم بما هو علة له . فيحصل من هذا أن كل علة دليل ، وليس كل دليل علة ؛ فالاستدلال هو طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلى العلم بالمدلول .

(اقسام الاستدلال)

(القسم الأول) : والاستدلال على ضربين : احدهما ، يوصل إلى العلم بالمدلول - وهو النظر في الدلائل العقلية إذا نظر فيها من وجه النظر - وكثير من دلائل احكام الحوادث التي ليس عليها إلا دليل واحد قد كلفنا به اصابة المطلوب .

(القسم الثاني) : والضرب الثاني يوجب علينا الرأي واكبر الظن ولا يفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب ، وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد ، ولم نكلف فيها اصابة المطلوب ، إذا لم ينصب الله تعالى عليه دليلاً قاطعاً يفضي إلى العلم ، فسمى ذلك دليلاً على وجه المجاز ، تشبيهاً له بدلائل العقلية ودلائل احكام الحوادث التي ليس لها إلا طريق واحد وسنين ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

(وجه القياس)

وكذلك القياس على وجهين : احدهما القياس على علة حقيقية (ب) - موجبة للحكم المقيس ، وهي علل العقلية على الحد الذي وصفنا ؛ والثاني ، قياس أحكام الحوادث على أصولها من النصوص ، ومواضع الاتفاق . وغيرها : فما كان هذا وصفه فليس بعلة على الحقيقة ، لأننا قد بينا أن العلة على الحقيقة هي ما كانت - موجبا للحكم ، يستحيل وجودها

(ب) في الاصل «حقيقة» .

(الف) في الاصل «موصولاً» .

عارية من أحكامها ، وعلل الشرع التي يقع القياس عليها لا تستحيل وجودها عارية من أحكامها ، ألا ترى أن سائر العلل التي تقيس بها أحكام الحوادث قد كانت موجودة غير موجبة لهذه الأحكام ، إذ كانت هذه العلل هي بعض أوصاف الاصل المعلن ، وهذه الاوصاف قد كانت موجودة قبل حدوث الحكم غير موجبة له ، وإنما هي سمات وامارات الاحكام يستدل بها عليها ، كدلالة الاسماء على مسمياتها في الأحكام المتعلقة بها ، فلا تكون موجبة لها لوجودنا هذه الاسماء غير موجبة لهذه الأحكام ، وإنما هي سمة وعلامة جعلت اشارة للحكم ، فجازان تجعل اشارة له في حال ، ولا تجعل اشارة له في أخرى . كذلك علل الشرع التي يقع عليها القياس هذه سبيلها .^(٦)

(تعريف الاجتهاد)

وأما الاجتهاد فهو بذل المجهد فيما يقصده المجتهد يتحراه ، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم (الف) بالمطلوب منها ، لان ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهاداً ؛ ألا ترى أن احداً لا يقول . إن علم التوحيد وتصديق الرسول ﷺ من باب الاجتهاد ، وكذلك ما كان لله تعالى عليه دليل قائم من أحكام الشرع ، لا يقال : إنه من باب الاجتهاد ، لان باب الاجتهاد اسم قد اختص في العرف ، وفي عادة أهل العلم ، بما كلف الإنسان به غالب ظنه ومبلغ اجتهاده ، وذلك اصابة المطلوب بعينه . فاذا اجتهد المجتهد فقد ادى ما كلف ، وهو ما أدى إليه غالب ظنه . وعلم التوحيد ، وما جرى مجراه فان عليه دليلاً قائماً كلفنا بها اصابة الحقيقة لظهور دلائله ووضوح آياته .^(٧)

(معنى لفظ الاجتهاد)

واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معان : (المعنى الاول) احدها ، القياس الشرعي على علة مستنبطة ، أو منصوص عليها ، فيرد بها الفرع إلى اصله ، ويحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما ، وإنما صار هذا من باب الاجتهاد — وإن كان قياماً من قبل — إن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه ، وكانت كالامارة ، وكان طريق اثباتها علامة للحكم الاجتهاد ، وغالب الظن ، لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب ، فلذلك كان طريقه الاجتهاد .^(٨)

.....
(الف) في الاصل «الحوادث» .

(المعنى الثانى) والضرب الآخر من الاجتهاد - هو ما يعلم فى الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الاصل ، كلاجتهاد فى تحرى جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها ، وكنقويم المستهلكات ، وجزاء الصيد ، والحكم بمهر المثل ونفقة المرأة والتمتع ، ونحوها ، فهذه الضروب من الاجتهاد كلفنا فيه الحكم بما يودى إليه غالب الظن من غير علة يقاس بها فرع على أصله .^(٩)

(المعنى الثالث) والضرب الثالث ، الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس .

ويصح اطلاق الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعاً ، لأننا قد نقول : استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس ، ومن جهة الاجتهاد ، وإنما يسمى ذلك استدلالاً فيما كان من باب الاجتهاد مجازاً لا حقيقة ، والدليل على أنه ليس بحقيقة فيما كان طريقه الاجتهاد انه لا يوصل إلى العلم بالمطلوب ، وكذلك لم تكلف فيه اصابة المطلوب ، ولو كان لله تعالى عليه دليل قائم لكلفنا فيه اصابة المطلوب ، كسائر الاشياء التى تولى الله تعالى نصب الدلائل عليها ، ثم كلفنا فيها اصابة مدلولها ، وإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل ، وورود العبادة فيه باحكام مختلفة . تارة بحظر ، وأخرى بالاباحة ، وأخرى بالايجاب ، على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح . فاما ما لا يجوز وقوعه فى حكم العقل إلا على وجه واحد من حظر أو ايجاب ، فليس هو من باب الاجتهاد ، إذا كلفنا حكمه فنكون حينئذ متعبدين فيه باصابة حقيقة الحكم ، ويكون الحق فى واحد من أقاويل المختلفين .^(١٠)

(الباب الثاني)

باب القول في الوجوه التي نوصل بها الى أحكام الحوادث

(أحكام الحوادث)

قال أبو بكر : يستدرك أحكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين : أحدهما استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحمل إلا معنى واحداً ؛ والآخر الاجتهاد ، وهو فيها لم نكلف فيه اصابة المطلوب ، وذلك ينقسم ثلاثة اقسام :

(القسم الأول)

احد(الف) (ها) استخراج علة من أصل يرد بها علة الفرع وبحكم له بحكمه :

(القسم الثاني)

وهو الذي نسميه قياساً^(١) ؛ والآخر الاجتهاد وما يغلب في الظن ، لا على وجه القياس ولا استشهاد عليه بالأصول ؛

(القسم الثالث^(٢))

والثالث الاستدلال على الحكم بالأصول من غير جهة القياس والاجتهاد الذين ذكرنا :

فأما الوجه الأول ، فنحو احتجاج أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، حين خالفه الصحابة في قتال مانعي الزكاة ، فقال : لا قاتان من فرق بين الصلاة والزكاة ؛ فقالوا : قال النبي ﷺ : امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها ، عصوا مني دماً (ء) هم وأموالهم إلا بحقها ؛ فقال أبو بكر : «هذا من حقها» . فبينوا صحة استخراجها ، ورجعوا .^(٣)

.....
(الف) في الاصل احدهما .

ومثله احتجاج عمر رضى الله عنه على الزبير وبلال ونفر معهما حين سألوه قسمة السواد ، وراجعوه فيه مرة بعد أخرى^(٤) ، فقال : قال الله تعالى : «ما أفاء الله على رسول من أهل القرى» إلى قوله تعالى : «كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم»^(٥) «وقوله تعالى» : «والذين جاءوا من بعدهم»^(٦) فلو قسمت السواد بينكم ، كانت دولة بين الاغنياء منكم ، وبقي آخر الناس لا شيء لهم فعرفوا صحة استدلاله ، ورجعوا إلى قوله لظهور دلالة^(٧) .

وكذلك قوله تعالى : «فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط (الابيض) (الف) من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام إلى الليل ، على أن الجنابة لا تمنع الصوم ، لان في الآية اباحة للجماع إلى آخر الليل ، ومعلوم أن من جامع في آخر الليل ، فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنباً ، وقد حكم الله تعالى بصحة صيامه ، بقوله تعالى : «ثم اتموا الصيام إلى الليل ، فكانت هذه دلالة في أن الجنابة لا تنفي صحة الصوم»^(٨) .

ونحوه استدلال ابن عباس رضى الله عنه على أن الحمل قد يكون ستة اشهر ، بقوله تعالى : «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً»^(٩) فجعل الحمل ستة اشهر^(١٠) ونحوه قول معاذ لعمر حين أراد أن يرحم حبله ؛ أن يكن لك عليها سبيل ، فلا سبيل لك على ما في بطنها . ولم يكن عمر ممن يشكل عليه وجه ذلك ، وقد كان عمر أعلم من معاذ ، ولكنه لم يعلم من حملها ما علم معاذ^(١١) .

فان قال : إنما أراد أن يرحمها لأجل الحمل ، قيل له : ليس كذلك عندنا ، لأن ظهور الحمل لا يوجب الحد عند سائر الفقهاء ؛ فعلمنا أن الزنا كان ثابتاً من غير جهة الحمل . فان قيل : ما معنى قوله : «لولا معاذ (ل) هلك عمر» ؛ قيل له : عني - لو لا اخباره إياه انها حبله ، لرحمها ، فيتلف ولدها ، كما يقول من جرى على يده قتل رجل خطأ «قد هلكت» وهو لم يأثم ، ولكنه يقوله استعظماً لمثل هذا^(١٢) .

ونحوه قوله تعالى : «وورثه ابواه فلأبيه الثلث» ، فعلم أن الثلثين للأب^(١٣) ونحو قوله تعالى «ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن» ، فدل حين وعظها في ترك الكتمان ، على أن القول قولها في انقضاء عدتها ، وفي طهرها وحيضها ، ولو لا أن قولها مقبول في ذلك ، لما وعظها بالكتمان^(١٤) .

.....
(الف) لا يوجد في الاصل .

ونحو قوله تعالى : «وليملل الذي عليه الحق واليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً»
(لما) (الف) وعظه في البخس ، دل على أن قوله مقبول فيما قال . (١١)

ومنه قوله تعالى : «إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه» . إلى قوله تعالى : «فان امن بعضكم بعضاً فليود الذي أوتى امانته» (١٢) فدل على (ان) (ب) امره بالاشهاد على المدائنة استيثاق لما يخشى من الجحود في العاقبة ، فلم يجب من اجله أن يختلف بيع الاعيان وعقد المدائينات ، ونظائر ذلك كثيرة ، ومنها ما هو أغمض والطف مما ذكرنا وهو يفضى مع ذلك إلى العلم بالمطلوب ، فما كان من هذا القبيل من الدلائل فانا قد كلفنا فيه اصابة المطلوب .

وأما قسم الاجتهاد الذي ذكرنا أنه ينقسم إلى قياس ، وإلى غالب الظن ، وإلى الاستدلال ، فانا لم نكلف فيه اصابة المطاوب ، والحكم الذي نعقد ، فانه هو ما يغلب في الظن عند الاجتهاد ، ويكون عند المجتهد اشبه الأصول بالحادثة ، فيحكم لها بحكمه ، ويدل على أن أحكام الحوادث على هذين القسمين الذين ذكرنا ، إنا وجدنا الصحابة اختلفت في أحكام الحوادث على ضربين ، فسوغوا الخلاف والتنازع في (احدهما) (ج) — وهي مسائل الفتيا — وأنكروه في الآخر ، وخرجوا عنه إلى التلاعن ، والإكراه ، ونصب الحرب والقتال ، لان دليل الحكم كان قائماً قد كلفوا فيه اصابة الحقيقة ، فكان عندهم أن الذهاب عنه ضال ، آثم ، تارك لحكم الله تعالى ؛ وما كان طريقه الاجتهاد وغلبة الظن ، لم يخرجوا فيه إلى هذه الأمور . فدل على انهم (١٣) لم يكلفوا فيه اصابة المطلوب ، إن لم يكن لله تعالى عايه دليل قائم . (١٤)

.....
(الف) لفظة «لما» وردت مكررة في الاصل . (ب) في الاصل «لا يوجد» .
(ج) في الاصل احديهما .

باب ذكر الدلالة على اثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث

قال أبوبكر رحمه الله : نبتدىء — بعون الله تعالى وتوفيقه — بالكلام على مخالفينا في القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث ، ثم نقبه ببيان وجوه القياس الشرعى ، ثم نذكر أقاويل المختلفين في حكم المجتهدين ، ومذاهب اصحابنا فيه .

قال أبوبكر : لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في اجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث ، وما نعلم احدا نفاه وحظره من اهل هذه الاعصار المتقدمة ، إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله لا معرفة لهم بطريقة السلف ، ولا توفى للإقدام على الجهالة ، واتباع الأهواء البشعة التي خالفوا فيها اصحابهم ومن بعدهم من اخلافهم .

١- فكان أول من تقي القياس والاجتهاد في احكام الحوادث ابراهيم ،^(١) وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس ، ونسبهم إلى ما لا يليق بهم ، وإلى ضد ما وصفهم الله تعالى به ، وأثنى به عليهم بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن .^(٢)

٢- ثم تبعه على هذا القول نفر من متكلمي البغداديين ، إلا انهم لم يطعنوا على السلف كطعنه ، ولم (الف) يعيبوهم ، لكنهم ارتكبوا من المكابر (وجحد) (ب) الضرورة ، امراً شنيعاً ، فراراً من الطعن على السلف في قولهم بالاجتهاد والقياس ، وكذلك انهم زعموا أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم ، وعلى جهة ثور المسائل ، لا على وجه قطع الحكم و ابرام القول ، فكان عندهم انهم قد حسنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة ، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظام بتخبطة السلف .

(الف) لفظة «ولم» وردت في الاصل مكررة . (ب) في الاصل حجة .

ثم تبعهم رجل من المحشو متجاهل ، لم يدر ما قال هؤلاء ، ولا ما قال هؤلاء ، وأخذ طرفاً من كلام النظام ، وطرفاً من كلام بعض متكلمي نفاة القياس ، فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد ، مع جهله بما تكلم به الفريقان ، من مثبتى القياس ، ومبطليه ، وقد كان مع ذلك ينفي حجج العتول ، ويزعم أن العقل لاحظ له في ادراك شيء من علوم الدين ، فانزل نفسه منزلة البهيمة ، بل هو أضل منها ، كما قال الله تعالى : «إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل» (٣).

(الأدلة التي جاءت في اثبات القياس والاجتهاد)

ونحن نذكر ما احتج به أهل الحق في اثبات القياس ، والاجتهاد ، من الكتاب ، والسنة ، واتفاق الأمة ، ثم نعقبه ببيان وجوه القياس وفروعها ، وما يتعلق بها ، إن شاء الله .

(فمما) (الف) احتجوا به في اباحة الاجتهاد في الاحكام من كتاب الله تعالى : «والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ؛ إلى قوله تعالى : «فان ارادا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما» (٤) . فدللت هذه الآية على جواز الاجتهاد من وجهين احدهما ، قوله تعالى : «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف» (٥) والمعروف انما يوصل إليه بغالب الظن والرأى ، إذ ليس له مقدار معلوم من نص الكتاب والسنة واجماع الامة ، وانما هي على قدر الحال ، ومما يحتاج إليه المرضع والمرضعة ؛ والوجه الآخر ، قوله تعالى : فان ارادا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح (٦) عليهما ، وليس لما يقع التراض عليه حد معلوم على حسب ما يغلب في الظن ، لأنه علقه بالمشاورة ، والمشاورة لا تقع في شيء فيه توقيف أو اتفاق أو دليل قائم ، وانما هي استخراج رأى على غالب الظن .

ومن ذلك قوله تعالى : «ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف» (٧) ، وقال تعالى : «وللمطالقات متاع بالمعروف» (٨) ؛ وفي موضع آخر : «إن متعوهن وسرحوهن» (٩) ، ولا سبيل إلى الوقوف على مقدار هذه المتعة إلا من طريق الاجتهاد وغالب الظن .

ومنه قوله تعالى : «فان خفتن أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افئتت (١٠) به ، وهذا الخوف انما هو على غالب ما يستولى عقولنا منه وقوله تعالى : «ويستأونك عن اليتيم قل اصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فاخوانكم» (١١) ، واصلاح مال اليتيم انما يكون بتحري الاحتياط في تميزه ، وحفظه واحرازه ، وذلك انما يكون بغالب الظن .

(الف) في الاصل «فيما» .

ومنه قوله تعالى : «فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله» (١٢) وقد كان النبي ﷺ يشاور اصحابه فيما لم يلوح إليه بشيء ، ثم يختار من آرائهم ما كان عنده أنه أقرب إلى الصواب في أمر الحروب ومكائد العدو . (١٣)

فان قال قائل : إنما أمره بمشاورتهم تطيباً لأنفسهم وليس في عنه الفظاظه التي أمره الله تعالى باجتنابها ، ولم يكن يرجع إلى آرائهم ، وإنما كان يعمل على (ما) (الف) ينزل به الوحي . قيل له : غير جائز أن يكون أمره بمشاورتهم من غير رجوع إلى آرائهم باعتبار الصواب فيها باجتهاده ورأيه ، لأنهم إذا علموا انهم يشاورون ، ثم لا يلتفت إلى رأيهم ، زاد ذلك في وحشتهم وانخزالهم ، وهو مع ذلك يجري مجرى العبث ، وما لا فائدة فيه ، وهذه منزلة يرتفع النبي ﷺ عنها ، إذ هو بالحزو والاستخفاف اشبه منه بما يوجب تطيب النفوس . ألا يرى أنه لا يشاورهم أن الظهر أربع والمغرب ثلاث ، من حيث كان طريق معرفته الوحي ، فعلمنا أنه إنما امر بمشاورتهم ليظهروا آرائهم ، وما يؤديهم إليه اجتهاده فيجتهد معهم ويختار الصواب عنده منها . (١٤)

ويدل على ذلك أن الحباب بن المنذر قال النبي ﷺ لما نزل منزلاً يريد المشركين في رقعة بدر : أرأيت يا رسول الله هذا المنزل نزلته ، بأمر الله هو ، فنسلم لامر الله ، ام بالرأى والمكيدة ؟ قال النبي ﷺ : «هو بالرأى» . فقال : «أرى أن نبادر إلى الماء ، فنزل عليه قبل أن يسبق المشركون إليه» . فقبل ذلك . (١٥)

وكذلك يوم الاحزاب لما عزم النبي ﷺ على أن يعطى عتبة بن حصن وقوماً معه نصف ثمار المدينة على أن لا يعاونوا قريشا عليه ، قالت الانصار : ارأى رأيتك ، يا رسول الله ﷺ ! أم وحي ؟ فقال : بل رأى ، رأيت العرب قدر متكم عن قوس واحد ، فرأيت أن ادفعهم عنكم إلى يوم ما . فقالت الانصار : والله ما كانوا يطعمون فيها ونحن على الشرك إلا قرى أو شرى ، فكيف نعطيهم الآن ، وقد اعزنا الله بالإسلام ، لا نعطيهم إلا بالسيف . فلم يعطهم شيئاً — هذا يدل على انهم قد كانوا عهدوا النبي ﷺ يشاورهم في أمور لم ينزل عليه فيها وحي ، ثم يجتهد معهم ، فيختار منها ما يراه صواباً ، ولو لا ذلك ، لما قالوا له : ارأى هو أم وحي ؟ ثم قال لهم النبي ﷺ : بل هو رأى ، وبان وجه اجتهاده وغالب ظنه فيه . (١٦)

(الف) لا يوجد في الاصل .

وروى عن علي كرم الله وجهه أن قال : قلت يا رسول الله ﷺ ! انك توجهنى فى امر فأكون فيه كالسكة المحممة أم الشاهد يرى ما لا يراه الغائب . فقال : بل الشاهد يرى ما لا يراه الغائب .^(١٧) فهذا أيضاً يدل على ما ذكرناه ، لأنه لو كان كل ما يأمر به من جهة الوحي ، لما اختلف فيه حكم الشاهد والغائب ، إذ كان الله تعالى شاهد (آ) (الف) فى كل حال ، عالماً بالعواقب . فدل على أن ما أمر به كان يكله إلى الاجتهاد ورأيه .^(١٧)

ومنه قوله تعالى : «فانكحوا ما طاب لكم من النساء ، إلى قوله تعالى : فان خفتن أن لا تعدلوا فواحدة ، وهذا الخوف إنما هو فى غالب الظن ، لأن الانسان لا يحيط علمه بما يؤثره فى مستقبل اوقاته .^(١٨)

ومنه قوله تعالى : «وابتلوا اليتيم حتى إذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم» — والابتلاء وايناس الرشداً إنما يكونان بالاجتهاد ، وغالب الظن ، على حسب ما يظهر من حزم اليتيم وحفظ لامواله .^(١٩)

وقال عز وجل : «واللذان يأنيانها منكم فأذوهما فان تابا واصلحا فأعرضوا عنهما» ؟ وكان كذلك حد الزانيين ، ولم يكن للرأى حد معاوم بصار إليه ، وإنما كان على حسب ما يغلب فى الظن أنه اذى .^(٢٠)

وقال تعالى : «واللاتى تخافون نشوذهن فعظوهن وأهجروهن فى المضاجع واضربوهن ، وهذا الوعيد إنما هو بحسب ما يؤدى إليه الاجتهاد ، وكذلك الهجران والضرب ؛^(٢١)

وقال تعالى : «وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو اعراضاً فلا جناح عليهما (أن يصلحا) (ب) بينهما صلحا» ، وهذا الخوف على حسب ما يغلب على الظن ، وكذلك الصلح على حسب ما يريانه صلاحاً فى غالب رأيهما ؛

وكذلك قوله تعالى : «أو اصلاح بين الناس» — معناه — يراه صلاحاً لهم فى الاجتهاد برأيه ، وما يغلب فى ظنه ، أنه ادعى إلى الألفة واجتماع الكلمة ، وانقى للتنافر ، وتفرق الكلمة .^(٢٢)

وقال تعالى : «فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة» ، وحكم العدلين بالمثل (إنما ج) هو من طريق الرأى ؛^(٢٣)

.....
(الف) فى الاصل شاهد .

(ج) لفظة «إنما هو» وردت مكررة فى المخطوطة .

(ب) فى الاصل «أن يصلحا منهما» .

وكذلك قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»^(٢٤)؛ وقال تعالى: «وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل» ، وإنما يؤتون ما يغلب في الظن أنه مقدار الكفاية وسد الخلة^(٢٥). وقال تعالى: (والذين إذا انفقوا لم يسرفوا لم يقتروا وكان بين ذلك قواماً) ، والعدل الذي بينهما ، لا يوصل إليه إلا من طريق الاجتهاد^(٢٦)؛ وقال تعالى: («وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم») الآية ، واجمعت الأمة — غير الرافضة — أن هذا الاستخلاف إنما يكون في كل وقت باجتهاد المسلمين وآرائهم ، فمن يرويه موضعاً للخلافة ، لفضله ، وإنه أصلح الأمة من غيره^(٢٧)؛ وقال تعالى: («فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر») ، وظاهره يقتضى أن التنازع واقع في غير المنصوص عليه ، إذ كانت العادة أن التنازع والاختلاف بين المسلمين لا يقعان في المذكور بعينه ، فإنه امر برد المنازع فيه إلى كتاب الله تعالى ، وإلى رسوله ﷺ ، وسنته بعد وفاته ، والرد إلى الكتاب والسنة ، إنما هو باستخراج حكمه منهما بالاجتهاد والنظر^(٢٨).

فإن قيل : ما انكرت أن يكون معنى قوله تعالى : «فردوه إلى الله والرسول» ، الرد إلى نص الكتاب ، ونص السنة ، لا من جهة القياس والرأى .

قيل له : هذا غلط من وجوه : أحدها ، ان الأظهر أن التنازع إنما يقع بين المسلمين في غير ما نص عليه ، لا يجوز حمل الآية على خلاف الظاهر من أمرها ؛ والثاني ، انك تجعل تقدير الآية على الوضع أن اتبعوا الكتاب والسنة ، وهذا واجب في حال التنازع وغيرها ، فتخل الآية من فائدة ذكر التنازع ؛ والثالث ، انك خصصت الامر بالرد فيما قد نص عليه ، دون ما لم ينص عليه ، وعموم اللفظ يقتضى وجود الرد في الحالين ، سواء كان المنازع فيه منصوصاً عليه ، أو غير منصوص عليه ، فلا جائز لاحد تخصيصه ، والاقتصار به ، على حال وجود النص ، دون غيره . فثبت انها قد اقتضت جواز وجود الرد عند التنازع إلى الكتاب والسنة واتباع موجبها نصاً ودليلاً ؛ ويدل عليه قوله ايضاً : («ولو ردوه إلى الرسول وإلى اولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم») ، فامر باستنباط ما اشكل عليه حكمه^(٢٩).

وقد قيل : أن اولى الأمر هم امراء (الف) السرايا . وقيل : انهم اولوا العلم — ولا محالة

.....
(الف) في المخطوطة «الهم» .

أن اولى (الف) العلم مرادون بذلك ، لأن امراء السرايا إن لم يكونوا ذوى علم بالاستنباط ، كانوا بمنزلة غيرهم . (٣٠)

فان قيل : انما هذا في امر الخوف والامن ، لأنه تعالى قال (وإذا جاءهم امر من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول .

قيل له : إنه ، وإن كان كذلك ، فدلالته قائمة على ما ذكرنا ، لان امر الخوف والامن (و) (ب) مكائد العدو وتدبير الحرب وما جرى مجرى ذلك من أمور الدين ، فاذا جاز الاستنباط فيه لعدم وجود النص ، جاز في سائر احكام الحوادث التي لا نص فيها .

٧- فان قيل : قال (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ، والقياس الشرعى لا يفضى إلى العلم ، فعلمنا أنه لم يرد به . (٣١)

قيل له : هذا غلط ، لأن (ج) من يقول : «أن كل مجتهد مصيب» (٣٢) ، يقول : قد علمت أن ما ادانى إليه قياس ، فهو حكم الله تعالى ، وأما من قال : «أن الحق في واحد» ، فإنه يقول : «هذا علم هو الظاهر ، كخبر الواحد ، وكالشهادة» وكقوله : «فان علمتموهن مؤمنات» . (٣٣)

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء» (٣٤) ؛ وقوله تعالى : «اليوم اكملت لكم دينكم» (٣٥) ؛ وقال تعالى : «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (٣٦) . فاذا لم يجد فيه كل حكم منصوصاً ، علمنا أن بعضه مدلول عليه ، ومودع في النص ، نصل إليه باجتهاد الرأى في استخراجه .

ويدل عليه قوله تعالى : «لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلمهم يتفكرون» ، قد حوت هذه الآية ثلاثة معان :

احدها ، ما انزل الله تعالى (٣٧) منتظراً ، الآخر . بيان الرسول ﷺ لما يحتاج منه إلى البيان ؛

والثالث — التفكير فيما ليس بمنصوص عليه ، وحماه على المنصوص . (٣٨)

قال أبوبكر : واحتج ابراهيم بن عليه لاثبات القياس بقوله تعالى : فاعتبروا يا اولى الابصار .

.....
(الف) في الاصل «اولو» . (ب) لا يوجد في المخطوطة . (ج) في الاصل «لا» .

قال ابوبكر : وقد حكى عن ثعلب أن رد حكم الحادثة إلى نظيره - من الأصول يسمى اعتباراً . (٣٩)

قال ابوبكر : ويدل على صحة هذا المعنى ابتداء الآية التي فيها ذكر الاعتبار ، لأنه تعالى قال : «وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين» ، فاخبر عن ظنهم الكاذب أن حصونهم مانعتهم من الله تعالى ؛ ثم اخبر ما استحقوه من الخزي ، والعذاب ، والذل ، والخذلان ، بقوله تعالى : «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» .

ثم قال تعالى : «فاعتبروا يا اولى الأبصار» - والمعنى - والله اعلم - أن احكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالى ، لئلا يقدموا على مثل ما قدموا عليه ، فيستحقوا مثل ما استحقوا . فدل على أن الاعتبار هو أن يحكم النبي بحكم نظيره المشار له في معناه الذي تعلق به استحقاق حكمه . (٤٠)

قان قيل : «الاعتبار هو التفكير والتدبر» ؛

قيل له : هو كذلك ، إلا أنه تفكر في رد الشيء إلى نظيره على الوجه الذي قلنا . ألا ترى انك تقول : قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب ، إذا قومه بمثل قيمته ، فكان المعنى - انك رددته إليه وحكمت له بمثل حكمه ، إذ كان مثله ونظيره . (٤١)

وحكى لي بعض اصحابنا عن أبي عبدالله بن زيد الواسطي ، قال : رأيت القاشاني وابن سريج ، قد صنفا في القياس نحو الف ورقة ، هذا في نفيه ، (الف) ، وهذا في اثباته ، اعتمد القاشاني فيه على قوله تعالى : أو لم يكفهم أنا انزلنا عليك (الكتاب) (ب) يتلى عليهم ؛ واعتمد ابن سريج في اثباته (على قوله تعالى) (ج) : «فاعتبروا يا اولى الأبصار» . (٤٢)

ومما يدل على ذلك من جهة السنة أن النبي ﷺ شاور الصحابة في أسرى بدر في قتلهم وفدائهم ، فآشار عليه ابوبكر الصديق رضي الله عنه بالفدى ؛ وآشار عمر رضي الله عنه بالقتل ، فقال النبي ﷺ : «أما انت» يا أبابكر ، فاشبهت ابراهيم عليه السلام ، فانه قال «فمن تبغني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم» : وأما انت ، يا عمر ، فانك اشبهت نوحاً عليه السلام ،

(الف) لفظة «هذا في نفيه» وردت في الاصل مكررة .

(ب) لا يوجد في المخطوطة .

(ج) لا يوجد في الاصل ويوجد في اقتباس «الشامل» من اصول الجصاص .

(فانه) (الف) قال : «رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً» ، ووافق رسول الله ﷺ اجتهاد أبي بكر رضى الله عنه ، فمن عليهم ، واخذ الفداء ، وكان ذلك شيئاً من أمر الدين ، ولو كان هناك نص من الله تعالى في احد الحكمين ، لما شاور فيه احداً . (٤٣)

فان قال قائل : فان الله تعالى قد عاتبه في اخذه الفداء ، في قوله تعالى : «ما كان لنبى أن يكون له أسرى ، إلى قوله تعالى : «لو لا كتاب من الله سبق» ، فدل على أن الفداء لم يكن جائزاً .

قيل له : قد اختلف في تأويل هذه الآية ، فأبى بعضهم ما ذكرت ، وأجازه آخرون ، والكلام في صحة أحد هذين القولين خروج عن مسئلتنا ، لأنه كلام بين من قال : «كل مجتهد مصيب ، والحق في جميع اقوال المختلفين ، وبين من قال : «الحق في واحد ، بعد تسليم جواز الاجتهاد والاستدلال بالخبر الصحيح ، على ما ذكرنا في جواز الاجتهاد ، لأنه إن كان ابوبكر مخطئاً في الفداء ، فعمر مصيب في الاشارة بالقتل ، ولم يختلفوا أن الله تعالى لم يعاتبه في المشاورة في استعمال اجتهاد الرأى فيه . (٤٤)

ومنه حديث قصة الأذان ، وان رسول الله ﷺ اهتم للصلاة ، فاذا رأوها اذن بعضهم بعضاً ، فلم يعجبه ، وذكروا له شبور اليهود ، فلم يعجبه ، وقال : «هذا من امر اليهود» ؛ وذكروا له الناقوس ، فقال : «هو من امر النصارى» ؛ ثم أرى عبدالله بن زيد الاذان ، فجاء فاخبر النبي ﷺ ، فقال : «لقنها بلالا» . فشاور النبي ﷺ اصحابه في جهة اعلام الناس بالصلاة ، فاجتهد قوم في الراية ، وقوم في الشبور ، وقوم في الناقوس ، ولم يعنفهم النبي ﷺ في اجتهادهم . (٤٥)

ومن ذلك تحكيم النبي ﷺ سعد بن معاذ في سبى قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحاً ، فحكم بقتل الرجال وسبى الذرية ، فقال النبي ﷺ : «حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع سموات» . (٤٦)

فان قيل : انما اجاز رسول الله ﷺ ، لأنه وافق حكم الله تعالى :

قيل له : هذا غلطٌ وسنييه ؛ ومع ذلك ، فدلالة الخبر صحيحة على ما ذكرنا ،

.....
(الف) لا يوجد في المخطوطة .

وهو تحكيمه اياهم بمبلغ علمه واجتهاده ، وأن يكون وافق حكم الله عز وجل ، أو لم يوافق ، غير قاذح في صحة ما ذكرنا ، وإنما هو كلام من القائلين بالاجتهاد بعد تسليم الاصل . وعلى أن ما ذكرت غلط ، لا يوجب أن يكون ، لو كان حكم فيهم بالجزية ، أن لا يجيزه رسول الله ﷺ ، ومعلوم أن النبي ﷺ لم يشترط على اليهود أنه إن لم يوافق حكمه حكم الله تعالى لم يجزه ، وإذا كان ذلك كذلك ، علمنا أنه لو حكم بغير ذلك ، لاجاز حكمه ، لأنه قد ساط على الحكم بما يراه .

فان قيل : يجوز أن يكون انما حكم سعدا ، لأنه علم أن حكمه سيوافق حكم الله تعالى ، ولذلك اباح له الاجتهاد .

قيل له : وكذلك يقول القائلون بأن «كل مجتهد مصيب» في سائر الحوادث ، أن الله عز وجل انما اباح لهم الاجتهاد ، لأنه علم انهم سيوافقون حكم الله تعالى فيه .

ومن ذلك ايضاً أن النبي ﷺ لما امر بكتب الكتاب يوم الحديبية بينه وبين سهيل بن عمرو . وكان الكاتب علي بن أبي طالب رضی الله عنه . كتب : «هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله ﷺ وسهيل بن عمرو» ، فقال سهيل : «او علمنا انك رسول الله ﷺ» ما كذبتك ، ولكن اكتب :

«هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبدالله» ، فقال النبي ﷺ لعلي : «امح رسول الله ﷺ» ، واكتب محمد بن عبدالله ، فقال علي : «ما كنت (لا محوها) (الف) ، فمحاهما رسول الله ﷺ» ، ولم ينكر علي رضی الله عنه اجتهاده في ترك محوها ، لأنه لم يقصد به مخالفة رسول الله ﷺ ، وإنما قصد به تعظيم رسول الله ﷺ وتبجيل ذلك الاسم ، ورأى أن لا يمحوه هو ليمحوه غيره . فقال ذلك طاعة منه لله تعالى ، ولو كان النبي ﷺ قال له : «فرض الله عليك محوها» ، لمحاهما بيده . (٤٧)

ومن ذلك أن أبا بصير لما هرب من المشركين بعد الصلح إلى رسول الله ﷺ ، بعثت قريش رجلين إلى رسول الله ﷺ ، وسألوا رده عليهم على ما أوجبه الشرط الذي شرطه لهم من كتاب الصلح ، فرده النبي ﷺ ، فلما خرجوا من المدينة ، قتل أبو بصير (أحدهما) (ب) ، وهرب الآخر ، راجعاً إلى المدينة واخبره بما فعل أبو بصير ، ولحق أبو بصير بسيف البحر ،

.....
(الف) في الاصل لامحها .

(ب) في الاصل «احديهما» .

ولحق به من كان بمكة من المسلمين ، فجعلوا يغيرون على أموال المشركين ؛ وكان فعل أبي بصير ذلك ومن صار معه اجتهاداً ، ولم ينكر النبي ﷺ ، وكان الذي كتب إلى من كان بمكة من المسلمين أن يلحقوا بأبي بصير عمر بن الخطاب بغير أمر النبي ﷺ ، فلم ينكر النبي ﷺ على عمر رضي الله عنه ذلك ، ولم ينكر على أبي بصير قتله الرجل ، ولا لحاقه بسيف البحر ، ولا على أحد ممن لحقه . (٤٨)

ومن ذلك أن جعفر ابن أبي طالب وزيد بن حارثة وعبدالله بن رواحة رحمة الله عليهم لما قتلوا بموتة ، وكانوا أمراء رسول الله ﷺ ، وبقي القوم بلا أمير ، اجتمعوا على خالد بن الوليد ، فولوه أمرهم ، فأنحاز بهم فصوب النبي ﷺ ذلك من فعلهم ، وكان فعلهم ذلك باجتهاد من آرائهم ، لا بتوقيف من النبي ﷺ . (٤٩)

ومنه — ما أجمع المسلمون عليه من أن النبي ﷺ جعل اليهم أن يقيموا بعد وفاته لأنفسهم إماماً في كل عصر ، إذا خلوا من امام ، على أغلب رأيهم في الأفضل والاصح . وكذلك الامام — يولى امراء السرايا والمقضاة وجباة الصدقة — كل ذلك بالرأى والاجتهاد ، ونظير ذلك من الأخبار الموجبة لجواز الاجتهاد في امور الدين لا توقيف فيها ولا اجماع أكثر من أن تحصى . وفيها ذكرنا كفاية لمن وفق لرشده .

وجميع ما قدمنا ذكره من هذه الأخبار قد ورد من طريق التواتر من حيث لا يسع الشك فيها ، وقد روى في ذلك من طريق الاحاد — غير ما عذكرنا — اخبار كثيرة ، وهي بمجموعها توجب العلم بمضمونها من وجهين . احدهما : انها تصير في حيز التواتر على الحد الذي (الف) بيناه في الكلام في الأخبار ، لامتناع جواز الغلط والكذب في جميعها ، والجهة الأخرى ، انها مستفيضة في الأمة قد تلقتها بالقبول . (٥٠)

فمن ما روى أن عامر بن الأكوع رجع عليه سيفه يوم خيبر ، فقتله ، فشك في أمره ، وهابوا الصلاة عليه ، فسأل سلمة — أخوه — النبي ﷺ في أمره ، فقال : «مات جاهداً مجاهداً ، مرتين ؛ وكان ذلك منه على غالب ظنه ، أنه يضرب العدو ، فأخطأهم ، فلم يعنفه النبي ﷺ ، ولم يعب القوم الذين هابوا الصلاة عليه باجتهادهم . (٥١)

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها (قالت) (ب) : بعث رسول الله ﷺ أسيد بن حضير — وأناساً معه — في طلب قلادة ، أضلتها عائشة ، فحضرت

(ب) في المخطوطة «قال» .

(الف) في الأصل «الذ» .

الصلاة ، فصلوا بغير وضوء ، فذكروا ذلك للنبي ﷺ ، فنزلت آية التيمم ، فلم يعنفهم النبي ﷺ على صلاتهم بغير وضوء ، إذ لم يكن أنزل عليهم التيمم ، فصلوا باجتهادهم كذلك ، ولم يؤمروا باعادة .^(٥٢)

ومنه حديث عمرو بن بجدان عن أبي ذر قال : «ندوت بالإبل ، فكنت أعزب من الماء ، ومعى أهلى ، فتصيبني الجنابة ، فأصلي بغير طهور ، فأتيت النبي ﷺ ، فذكرته له ، فأمرني أن أغتسل ، وقال : «التراب كافيك ، ولو إلى عشر حجج ، فإذا وجدت الماء فامسه جلدك» . فكان يصلي بغير وضوء باجتهاده ، ولا يأمره النبي ﷺ باعادة ، ولم ينكر عليه اجتهاده في فعل الصلاة بغير طهور في ذلك الحال .^(٥٣)

١٣- فان قيل : إنه اجتهد مع وجود النص ، ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص ، ولم يأمره مع ذلك بالإعادة ، ولم ينكره عليه ، فاذا لم يدل ذلك على جواز الاجتهاد مع وجود النص ، كذلك لا يدل على جوازه مع عدمه .

قيل له : لم نجتهد مع وجود النص ، لأن جواز التيمم للجنب غير منصوص عليه في القرآن ، لأن قوله تعالى : «أو لاستم النساء فلم تجدوا ماء» يحتمل الجماع ، ويحتمل اللمس باليد ، وكان عمر وعبدالله بن مسعود يريان أن المراد بهذا اللمس باليد ، وكانا لا يريان التيمم للجنب ؛ وكان علي وابن عباس يقولان : «ان المراد بها الجماع» ويريان للجنب أن يتيمم ، وهو موضع يسوغ الاجتهاد فيه ، فلذلك لم يأمره باعادة صلاة صلاحها بالاجتهاد قبل وجوب التيمم على الجنب في حال عدم الماء .^(٥٤)

فان قيل : قد كان من النبي ﷺ نص قبل جواز التيمم للجنب .

قيل له : يحتمل أن لا يكون قد تقدم منه القول فيه قبل الوقت الذي خاطب به أبا ذر . ومنه حديث عمرو بن العاص حين تيمم ، وهو جنب ، في يوم بارد في غزوة ذات السلاسل . وصلى بهم لأنه خاف ضرر استعمال الماء ، فلما أتوا النبي ﷺ ، قالوا : «يا رسول الله ﷺ ! انه صلى بنا وهو جنب ، فقال : «يا عمرو ! صليت بهم وأنت جنب» ؟ قال : حسبت أن اغتسلت أهلك ، وقد سمعت الله تعالى يقول : «ولا تقتلوا أنفسكم» فضحك النبي ﷺ ، ولم يقل شيئاً ، فلم ينكر على عمرو الاجتهاد في ترك استعمال الماء ، والعدول عنه إلى التراب ، ولم ينكر على أصحابه أيضاً الاجتهاد في وجوب استعماله ، إذ كانت الحال عندهم - وفي اجتهادهم - غير مختلفة .^(٥٥)

ومنه حديث جابر أن علياً قدم على النبي ﷺ مكة في حجة الوداع ، فقال له : وماذا اهللت ؟ فقال اهللت (كاهلال) (الف) النبي ﷺ . وروى أن أبا موسى فعل كذلك . فقال النبي ﷺ : «إني سقت الهدى ، فلا أحل إلى يوم النحر ، فكانا مجتهدين في الاحرام بشيء مجهول عندهما على تحرى موافقة اهلال رسول الله ﷺ ، وأجاز النبي ﷺ لهما ذلك .» (٥٦)

ومنه حديث أسماء بنت أبي بكر قالت : «افطرننا يوماً من رمضان في غيم على عهد رسول الله ثم طلعت الشمس ، فافطروا على غالب ظنونهم ان الشمس قد غابت ، ولم ينكره النبي ﷺ .» (٥٧) وحديث ابن عمر أن النبي ﷺ صلى صلاة ، فليس عليه في القراءة ، فلما انصرف ، قال (لأبي) (ب) «أصليت معنا» ؟ قال : «نعم» . قال : «وما منعك» ؟ فأخبره أنه قد كان له أن يجتهد في الفتح عليه . (٥٨)

ومنه حديث سهل بن سعد أن النبي ﷺ ذهب إلى بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم ، فحانت الصلاة ، فجاء بلال إلى أبي (بكر) (ج) ، فقال : «أتصلي بالناس» ؟ قال : «نعم» ، فصلى أبوبكر ، فجاء رسول الله ﷺ — والناس في الصلاة — فتخلص حتى وقف في (د) الصلاة فصنف الناس — وكان أبوبكر لا يلتفت في الصلاة — فلما أكثر الناس التصفيق ، التفت ، فرأى رسول الله ﷺ ، (فأشار إليه) (هـ) رسول الله ﷺ : «ان امكث مكانك» ؛ ورفع أبوبكر يديه فحمد الله عز وجل على ما امره به رسول الله ﷺ من ذلك ، ثم استأخر أبوبكر حتى استوى في الصف ، وتقدم رسول الله ﷺ ، فلما انصرف ، قال : «يا أبابكر ! ما منعك أن تثبت إذ أمرتك» ؟ قال أبوبكر : «ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي (بين يدي) (و) رسول الله ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : «ما لي رأيتم أكثرتم التصفيق» من رابه (ز) شيء في صلواته فليسبح فانما التصفيق للنساء .» (٥٩)

قال أبوبكر : قد حوى هذا الخبر ضرورياً من الدلالة على جواز الاجتهاد : احدها ، أن رسول الله ﷺ لما غاب ، اقاموا رجلاً مكانه باجتهادهم ، فصلوا خلفه ، ثم حين صنف الناس

(ب) في المخطوطة «أبي» .

(الف) في الأصل «كاهلالك» .

(ج) لا يوجد في الأصل .

(د) في المخطوطة «الصلاة» وفي الحديث «الصف» .

(هـ) لا يوجد في الأصل .

(و) «برسول الله» في المخطوطة .

(ز) في الحديث «نايه» .

باجتهادهم أن لهم ذلك ، فلم يلتفت أبو بكر بديا باجتهاده ، ثم لما أكثروا التصنيق ، التفت حين أداه اجتهاده إلى أن له ذلك ، فأشار إليه النبي ﷺ «ان امكث مكانك» ، ورفع يديه ، وحمد الله تعالى باجتهاده ، ان له أن يحمد الله تعالى في تلك الحال ، ورفع يديه لغير عمل الصلاة ، ثم استأخر باجتهاد رأيه بعد أمر رسول الله ﷺ له بالثبات ، لأنه غلب في رأيه أن ذلك ليس بأمر إيجاب ، ورأى التأخير أولى ، تعظيما لرسول الله ﷺ أن يتقدم امامه ، كاعظام على عليه السلام أن يحو ذكر رسول الله ﷺ من كتاب الصلح .

ومنه حديث جابر في قصة جيش الخبط مع أبي عبيدة بن الجراح حين وجدوا حوتا ميتا على الساحل ، فامتنعوا من أكله ، وقالوا : هو ميتة ، ثم قالوا : نحن رسل رسول الله ﷺ وفي سبيل الله وقد اضطررتم ، فكلوا ، فأكلوا . فلما قدموا سألوا رسول الله ﷺ ، فأجاز لهم ، ولم يعنفهم على اجتهادهم . (٦٠)

ومنه حديث حماد بن سلمة عن ثابت وحميد عن أنس انه لما نزلت (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ، فمر رجل من بني سلمة ، فناداهم وهم ركوع في صلاة الفجر نحو بيت المقدس : «ألا إن القبلة قد حولت ، مرتين . فمالوا ، كما هم ركوعا ، إلى الكعبة ، وكانوا مجتهدين في استدارتهم إلى الكعبة في صلاتهم ، ومجتهدين في تركهم استئناف الصلاة . (٦١)

ومنه حديث أبي بكر أنه حين دخل المسجد ، والنبي ﷺ راكع ، قال : فركعت دون الصف ، ومشيت إلى الصف ، فقال النبي ﷺ : زادك الله حرصا ، ولا تعد . فأجاز اجتهاد أبي بكر في ركوعه دون الصف ، ومشيه إليه ، ثم أخبره أن السنة أن لا يركع دون الصف ، وأجاز له الركعة التي فعلها باجتهاده . (٦٢)

ومنه حديث معاذ انهم كانوا إذا سبقوا بشيء من الصلاة خلف النبي ﷺ سألوا ، فأخبروا ، فدخلوا مع النبي ﷺ ، وبدأوا الفاتحة ، ثم تابعوا النبي ﷺ فيما بقي ، حتى جاء معاذ بعض الصلاة ، فتابع النبي ﷺ ، وترك الفاتحة ، حتى قضاه بعد فراغ النبي ﷺ ، فقال له النبي ﷺ : ما حملك على ما صنعت ؟ قال : «ما كنت لأجهدك على حال لا أتابعك عليها» ، فقال النبي ﷺ : «سن لكم معاذ ، فكذلك فافعلوا» (٦٣) فاجتهد معاذ في ترك الفاتحة في اتباع النبي ﷺ ، وأجاز ذلك له ، ولم يعنفه ، وجعله سنة لمن بعده .

فان قيل : إن صح هذا ، فان معاذاً اجتهد في ترك النص ، لأن السنة كانت عندهم قضاء الفاتحة ، ثم متابعة الإمام ، وأتم لا تجيزون الاجتهاد في مخالفة النص .

قيل له : ليس معنا أن النبي ﷺ قد كان تبين لهم ذلك ، وجاز أن (يكون) النبي ﷺ قد كان تركهم ، وما فعلوا ، لأنه كان جازاً ، وكان جازاً أيضاً ترك الفائت عنده ، وكانوا محيزين ، فاختر معاذ اتباع النبي ﷺ ، وترك الفائت ، وكان وجه اجتهاده ما بين أنه ما كان ليجده على حال لا يتابعه عليها ؛ فبين النبي ﷺ ذلك ، واستمر قصد معاذ فيه ، وتحريه ، لمتابعة النبي ﷺ في كل حال ، فلم يصادف (اجتهاد معاذ) (الف) مخالفة النص . (٦٤)

ومنه ما روى عن سعد القرظ ، وسعيد بن المسيب أن بلالاً أتى رسول الله ﷺ ليؤذنه لصلاة الفجر بعد ما أذن ، فقيل : ان رسول الله ﷺ نائم ، فنادى بلال بأعلى صوته (الصلاة خير من النوم) ، فأقرت في نأذين الفجر ، وكان قول بلال ذلك باجتهاد منه . (٦٥)

ومنه ما روى أن أهل قباء كانوا يستنجون بالماء ، فأنزله الله تعالى (فيه رجال يحبون أن يتطهروا) ، فقال رسول الله ﷺ : (يا معشر الأنصار ! ما الذي أحدثتم ، فقد أنزل الله عليكم الثناء ؟ فقالوا : «انا نستنجى بالماء» . وكان القوم أحدثوا الاستنجاء بآرائهم من غير سؤال رسول الله ﷺ ، حتى أنزل الله تعالى هذه الآية ؛ ولو لا انهم علموا جواز الاجتهاد في مثل ذلك ، لما اقدموا عليه . (٦٦)

ومنه ما روى حارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن ، قال : «كيف تقضى» ؟ قال : «بكتاب الله عز وجل» ، قال : «فان لم يكن في كتاب الله ؟ فقال : «بسنة رسول الله ﷺ» ، قال : «فان لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : «أجتهد برأبي» ، فقال : «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب رسول الله ؛ فأجاز له الاجتهاد فيما لا نص فيه .

فان قيل : إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ .

قيل له : لا يضره ذلك ، لأن اضافته ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ يوجب تأكيد كيدته ، لأنهم لا ينسبون إليه انهم من أصحابه ، الا وهم ثلاث مقبولون الرواية عنه . ومن جهة أخرى أن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول ، واستفيض ، واشتهر عندهم من غير تكبير من أحد منهم على روايته ولا رد له ، وأيضاً فان أكبر أحواله أن يصير مرسلًا ، والمرسل عندنا مقبول . (٦٧)

(الف) في الاصل «اجتهاده بمعاذ» .

ومنه حديث عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال : «إذا اجتهد الحاكم ، فأصاب ، فله أجران ، وإن اجتهد ، فأخطأ ، فله أجر ، وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ مثل ذلك ، وروى أيضاً عن عمرو بن العاص ، قال : «جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ ، فقال : اقض بينهما ، يا عمرو» ! قلت : «يا رسول الله ! اقضى ، وأنت حاضر» ! قال : «نعم» قلت : «فعلى ما أقضى» ؟ قال : «إن أصبت ، فلك عنه حستان ، وإن اجتهدت ، فأخطأت فلك حسنة» ؛ وعن عقبه ابن عامر أن النبي ﷺ قال بمثل ذلك ، وقال فيه كذلك . (٦٨)

ومنه قول النبي ﷺ : «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله تعالى ، فإن كانوا في القراءة سواء ، فأعلمهم بالسنة ، ولا يوصل إلى معرفة أعلم المتقاربين بالسنة إلا من طريق الاجتهاد . (٦٩)

ومنه حديث عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ في الشاك في الصلاة ، فانه يبنى على أكثر ظنه . (٧٠)

ومنه قصة عبدالله بن سعد ابن أبي سرح حين جاء به عثمان يشفع فيه ، فأمسك النبي ﷺ عن بيعته رجاء (الف) أن يقتله بعضهم ، لأنه قد كان تقدم بقتله ، وكان فعل عثمان ذلك اجتهاداً ، فلم ينكره النبي ﷺ ؛ (٧١) وحديث عثمان ابن أبي العاص أن النبي ﷺ قال له : «أنت إمام قومك ، فاقتد بأضعفهم» ؛ وإنما يعلمه من طريق الاجتهاد . (٧٢) وقال النبي ﷺ : «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» ، يدل على ذلك أيضاً ، لأن المنقول إليه قد يعرف من استخراج المعاني ما لا يعرفه كثير من الناقلين . (٧٣)

وقد روى عن النبي ﷺ في اباحة المعالجة ، واستعمال الطب ، والأدوية ، أخبار كثيرة ؛ وطريق ذلك كله الاجتهاد في الرأي - فهذه الأخبار على اختلاف متونها ، وطرقها ، توجب التوقيف من النبي ﷺ في اباحة الاجتهاد في أحكام الحوادث ، وهي وإن كان كل واحد منها وارداً من طريق روايات الافراد ، وإنها في حيز التواتر من حيث يمتنع في العادة أن تكون جميعها كذباً ، أو غلطاً ، أو وهماً ، على النحو الذي بيننا ، في أقسام التواتر ، وشبهناه بالمقبلين يوم الجمعة بعد الصلاة من طريق الجامع أن اخبارهم عن فعلهم صلاة الجمعة يشتمل على صدق ، وإن كان كل واحد منهم على الانفراد ، جائز أن يكون كاذباً فيما أخبر به عن نفسه ، فكذلك هذه الاخبار مع كثرتها من حيث كانت متوافية على توقيف النبي ﷺ إياهم على اباحة الاجتهاد ، فقد أوجبت العلم بصحة مخبرها من وجوه التوقيف بذلك ،

(الف) لفظة (أن) وردت مكررة .

ومن خالفها بعد «معاها» : فانما يرد على النبي ﷺ اباحته للاجتهاد . (٧٤)

وقد روى عن النبي ﷺ في تشبيه الشيء بمثله، واعتباره بنظيره ، في الحكم أخبار كثيرة ،
توجب العلم بصحة مخبرها على النحو الذي بينا في اباحة الاجتهاد ، حذف أسانيد كراهة
الاطالة ، ولأنها أخبار مشهورة عند أهل العلم . (٧٥)

ومنه حديث أبي ذر قال : قلت : يا رسول الله ! ذهب الأغنياء بالأجر — يتصدقون ،
ويصومون . قال : «وأنتم قد تفعلون ذلك» . قالت : يا رسول الله (الف) ! يتصدقون ، ونحن
لا نتصدق . قال : «وأنت ، فلك صدقة — رفعك العظم عن الطريق صدقة ، وثباتك عن
الأثم صدقة ، وعونك الضعيف بفضل قوتك صدقة ، ومباضعك امرأتك صدقة ، قال : قلت :
يا رسول الله (ب) ! انأني شهواتنا ، ونؤجر ؟ قال : «أرأيت ، لو جعلتموه في حرام أكنتم
تأثمون» ؟ قلت : نعم . قال : «أفتحتسبون (با) (ج) لشر ولا تحتسبون بالخير ! فقايسه رسول
الله ﷺ ، ودله بذكر المحذور على ما قابله من المباح ، واعلمه أن حكم الشيء حكم نظيره . (٧٦)

وقد اعترض النظام على هذا الحديث ، وزعم أن النبي ﷺ لا يجوز أن يوجب استحقاق
الأجر بالوطني المباح لأن المباح لا يستحق به الأجر ، ولو كان المباح يستحق به الأجر ،
لكان لا فعل إلا محظوراً ، أو نافلة ، ولبطل القسم المباح . (٧٧)

فيقال له : ما ينكر أن يستحق به الأجر إلا (إذا قصد) (د) به العفة، والاستغناء عن الحرام
وشكر الله تبارك ، وتعالى ، على تمكينه إياه من الحلال ، ولما يتكلفه من الاغتسال ، والمبالغة
فيه ، فيكون هذا الضرب من الوطي المقصود به هذه المعاني ، والمفارق لهذه الأحوال هو
الذي يستحق به الأجر ، دون ما يقصد به التلذذ الذي لا تجامعه هذه الأصناف ، فلا يكون في
إيجابه استحقاق الأجر بهذا الوطي ما يوجب قدحاً في الخبر ، ولا تمنع أن يكون هاهنا وطي
آخر مباح لا يستحق به الأجر ، فلا يبطله القسم المباح من الأفعال على (ما ثبت) (هـ)
من القاعدة .

ومنه حديث ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ ، فقال : «أبي شيخ كبير لم يحج ،

(ب) لا يوجد في المخطوطة .

(د) في المخطوطة «اقصد» .

(الف) لا يوجد في الاصل .

(ج) في الاصل «الشر» .

(هـ) في الاصل «ثبتت» .

أفأحج عنه ؟ قال : «أرأيت ، لو كان على أهلك دين ، أكنت تقضيه» ؟ قال : «نعم» : قال : «فأحج عنه» . (٧٨)

وحديث الخثعمية ، حين سألت النبي ﷺ ، فقالت : «إن أبي أدركته فريضة الله في الحج ، وهو شيخ كبير لا يستمسك على الرحلة ، أفأحج عنه» ؟ فقال : «أرأيت ، لو كان على أهلك دين ، فقضيته ، أكان يجزي» ؟ قالت : «نعم» ، قال : «فدين الله أحق» . (٧٩)

وروى ابن عباس أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ ، فقال : «إن اختي نذرت (الف) أن تحج ، فماتت ، فقال رسول الله ﷺ : «أرأيت ، لو كان عليها دين ، أكنت قاضيه ، قال : «نعم» . قال : «فاقضوا الله ، فانه أحق بالوفاء» . وفي هذه الاخبار اثبات المقائسة والتشبيه على الرد إلى النظائر . (٨٠)

وروى عن محمد بن المكندر أن رسول الله ﷺ سئل عن قضاء رمضان ، أيفرق ، فقال : «أرأيت ، لو كان لرجل على رجل دين ، فقضاه أولاً ، فاو لا ؟ قال : لا بأس ، قال : «فالله أحق بالتجاوز» ؛ فقايسه واره موضع الشبه والنظير . (٨١)

ومنه حديث أبي هريرة ، قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ ، فقال : «إن امرأتى ولدت غلاماً أسود» ، فقال : «هل لك من ابل» ؟ قال : «نعم» . قال : «ما الوانها» ؟ قال : «حمر» ، قال : «فهل فيها من اورك» ؟ قال : «إن فيها لورقاً» ، قال : «فاني تراه» ؟ قال : «عسى أن يكون نزع عرق ، قال : وهذا عسى أن يكون نزع عرق ؛ فقايسه رسول الله ﷺ ، ورده إلى امر كان قد تقرر عنده من نظير ما سأل عنه ونبهه على أن يحكم له بحكمه . (٨٢)

ومنه حديث عمر ، قال : هششت ، فقبلت ، وأنا صائم ، فقالت : يا رسول الله ! صنعت اليوم امرأ عظيماً . قبلت ، وأنا صائم ، قال : «أرأيت ، لو تضمضت بماء ، وأنت صائم» ، قلت : «لا بأس به» ، قال : «فقيم إذا» ؟ فقايسه رسول الله ﷺ ، ورده إلى نظيره ، ثم نبهه على وجه الرد . (٨٣)

وما روى عن النبي ﷺ أنه قال : «هذا اوان ذهاب العلم (حتى لا يقدرؤا منه على (ب) شيء ، قال) زياد بن لييد : كيف يا رسول الله ، وكتاب الله بيننا ، والله ، لنقرئنه أبناءنا ، وايقارئه ابناؤنا أبناءهم ؟ فقال النبي ﷺ : «شكلك املك يا زياد بن لييد ! إن كنت لأعدك

(الف) لفظة «ان نذرت» وردت مكررة في الأصل .

(ب) لا يوجد في الأصل .

من فقهاء أهل المدينة ، أليس التوراة والإنجيل في يد اليهود والنصارى ، فهل اغنى عنهما ؟
فنبه رسول الله ﷺ على اعتبارك إنهم مع كون الكتاب في أيدينا . (٨٤)

(و) (الف) روى موسى بن عبيدة عن عبدالله بن عتبة أن رسول الله ﷺ ، قال لمعاذ ،
وأبي موسى حين بعثهما إلى اليمن : «كيف تقضيان بين الناس» ؟ (قالا) (ب) : «بكتاب الله» ،
قال : «فإن أتاكما ما ليس في كتاب الله» ؟ قالوا : «بالسنة» ، قال : «فإن أتاكما ما ليس في
السنة» ؟ قالوا : «نقيس الأمر بالأمر» ، فأيهما كان أقرب حملناه عليه» ، قال : «أصبتما» . (٨٥)

ومنه حديث عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة عن علي أن رسول الله ﷺ ، قال : «كل
قوم على بيعة من أمرهم ، ومصلحة من أنفسهم ، يزرون علي من سواهم ، ويتعين الحق بالمقائسة
بالعدل عند ذوى الالباب» . (٨٦)

ومنه حديث عائشة أن النبي ﷺ ، قال لها : «ناوليني الخمرة» ، فقالت : «إني حائض» ،
فقال : «إن حيضتك ليست في يدك» ، فنبهها على اعتبار المعنى ، وإنها في سائر أعضائها
بمنزلة الطاهر . (٨٧)

ومنه حديث أبي هريرة ، قال : «لقيني رسول الله ﷺ في طريق من طرق المدينة ،
(فاختنست) (ج) ، فذهبت ، فاغتسلت ، ثم جئت ، فقلل : «أين كنت» ؟ (قلت) (د) : «كنت
جنباً ، فكرهت أن أجالسك على غير طهر» ، فقال : «سبحان الله» ؟ إن المسلم لا ينجس ،
فنبهه على أن الجنابة لا توجب نجاسة ، وإن كان ممنوعاً من أجلها من الصلاة ، وظهر التعجب
منه ، بقوله : سبحان الله يعني كيف ذهب عليك هذا الاعتبار . (٨٨)

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرت من الاعتبار من الكتاب ، والسنة ، إنما يدل على جواز
الاجتهاد فى الموضوع الذى ورد فيها ، فما المدليل على جوازه فى غيرها ؟ وما أنكرت أن
يسكون جوازه مقصوراً على هذه المواضع ، إذ لا يمتنع فى حجة العقل أن يبيع الله تعالى الاجتهاد
فيما نص عليه فى كتابه ، وبينه على لسان نبيه ﷺ ، ويحظره فيما عدا المنصوص على موضعه ،
فيحتاج إلى إقامة الدلالة على جوازه فى الموضوع المنازع فيه بيننا من أحكام الحوادث . (٨٩)

(ب) فى الاصل «قال» .

(د) فى الاصل «قال» .

(الف) لا يوجد فى الاصل .

(ج) لا يوجد فى الاصل .

قيل : كثير من الآي التي قدمنا ذكرها قد تضمن الامر بالاجتهاد مطلقا غير مقيد بحال ، ولا شرط ، منها ، قوله تعالى : «وشاورهم في الامر» ، وذلك عموم في سائر الأمور ، لأنه ادخل الألف واللام ، فصار للجنس ، وما خوطب به النبي ﷺ ، فنحن مخاطبون به ، إلا أن تقوم الدلالة على تخصيصه بشيء دوننا .^(٩٠)

ومنه قوله تعالى : «فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» ، وقد بينا ، المراد به إلى كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ، فصار دليلاً (مطلقاً عاماً) (الف) في سائر الاشياء .

ومنه قوله تعالى : «ولو ردوه إلى الرسول وإلى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» ، وهو عموم في جميع ما كان بالوصف المذكور في الآية .^(٩١)

ومنه قوله (تعالى) (ب) «فاعتبروا يا اولى الابصار» ، وهو عام في سائر الاشياء ؛ ومما يوجبه — ايضاً من السنة^(٩٢) — حديث معاذ ، وتصويب النبي ﷺ إياه في استعمال الاجتهاد في أحكام الحوادث التي ليس فيها نص ، ولا اتفاق ، وحديث عمرو بن العاص ، وعقبة بن عامر — وقد تقدم ذكرهما^(٩٣) وايضاً ، فقد صح عن الصحابة القول بالقياس ، والاجتهاد في أحكام الحوادث بالاخبار المتواترة الموجبة للعلم ، بحيث لا مساغ للشك فيه ، كل واحد منهم يقول : «اجتهد رأيي» ، «فاقول فيها برأيي» ، ويستعمل القياس ، ويأمر به غيره لا يتناكروا ، ولا يمنعون انفاذ القضايا ، والأحكام به . وكذلك حال التابعين وأتباعهم مستفيضا ذلك بينهم ، وقد وقع العلم لنا بوجوده منهم ، كعلمنا بوجود الخلاف كان بينهم في كثير .

احدها ، انهم لو لا علمهم بتوقيف النبي ﷺ ، وأن ذلك كان منهم متقراً معلوماً من شريعته قد تلقوه عنه ، وعرفوه من الله تعالى ، لما اطبقوا على القول به هذا الاطلاق حتى لا يوجد فيهم منكر له ، ولا متوقف متهيب عن الاقدام عليه . فثبت انهم قد كانوا تلقوه من النبي ﷺ توقيفاً ، لما علمنا باجماعهم على تولية امام ينصبونه بعد رسول الله ﷺ أنهم تلقوا وجوب اجتهاد الرأي في ذلك توقيفاً ، وانهم عرفوه من مناج بني بعينه ، وإن كان دينه لولا ذلك ، لما توافقت همهم على القبول .

والوجه الآخر : أن اجماعهم حجة ، لا يسغ خلافه ، ولا الخروج عنه ، على ما سلف منا القول فيه ، وقد استقر اجماعهم حجة بنا قدمنا على تسويغ الاجتهاد في أحكام الحوادث ، والرجوع إلى النظر والمقائس في الاستدراك لحكمها .

(ب) لا يوجد في الاصل .

(الف) في الأصل «مطلق عام» .

فان قال قائل : فمن أين لك أنهم اجمعوا على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث ؟

قيل له : هو أشهر ، واظهر من أن يخفى على من عرف شيئاً من اقاويل الساف ، وطريقهم ، ألا ترى ؟ أنهم اختلفوا في الحد ، فقالوا فيه باجتهادهم ، ولم يكن عند واحد منهم نص من كتاب ، ولا سنة ؛ واختلفوا في المشاركة ، فلم ير عمر^{رض} التشريك أولى ، فقال له الاخوة من الاب والام : «هب أن ابانا كان حماراً ، اليس امنا أم الذين ورثتهم» ؟ فترك قوله الأول ، ورأى التشريك حين قايسوه .

فقيل له : لم تشرك بينهم عام الأول ، وشركت العام ؟ فقال : «ذاك على ما قضينا ، وهذا على ما (نقضى)» (الف) . (٩٤)

واختلفوا في الحرام على اقاويل مختلفة ، جعلها بعضهم رجعياً ، وبعضهم واحدة بته ، وبعضهم ثلثاً ، وجعلها بعضهم يميناً ، واختلفوا في الخلية ، والبرية ، والبائن ، ونحوها من الكنايات ، وفي المدبر ، والمكاتب ، وفي الكلالة ، قال ابوبكر الصديق : «اقول فيها برأى ، فان يك صواباً فمن الله تعالى ، وإن يك خطأ فمضى (ومن الشيطان)» (ب) . (٩٥)

وقال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها ، ولم يسم لها صداقاً : «أقول فيها برأى ، فان يك صواباً فمن الله تعالى ، وإن يك خطأ فمضى ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان» . (٩٦)

وقال علي : «اجمع رأى ورأى عمر في جماعة المسلمين أن لا يبعن أمهات الأولاد ، ثم رأيت أن أرقهن» ، فاخبر عن رأيه ، ورأى الجماعة من غير توقيف ، لأن التوقيف لا يكون رأياً . (٩٧)

ومنها ، أيضاً اختلافهم في المكاتب ، والمدبر ، وفي تفضيل اروش الأصابع ، والتفضيل بينهما ، وكان ابوبكر الصديق يرى التسوية في العطاء ، وكان عمر يرى التفضيل ، ثم كان علي يرى التسوية . واختلفهم في المسائل التي طريقها اجتهاد والرأى اكثر من أن يحتمله هذا الكتاب ، واظهر من أن يخفى على ذي معرفة . (٩٨)

وأجمعوا على عقد البيعة لأبي بكر بآرائهم ، ولم يدع أحد منهم نصاً على أبي بكر ولا غيره ، ولو كان هناك نص ، لما خفى عليهم ، وهو معظم أمر دينهم ودنياهم .

(الف) في الاصل «قضينا» . (ب) لا يوجد في الاصل .

ولما قالت الأنصار : «منا أمير ومنكم أمير» ، ولو كان هناك نص على رجل بعينه ، لما اجتمعت الصحابة على جواز الشورى ، لأن الشورى لا يجوز إلا فيما (لا) (الف) يجوز فيه نص من الرسول ﷺ . فثبت أن النبي ﷺ لم ينص على أبي بكر ، ولا على غيره في الامامة وإنه وكلهم إلى اجتهادهم في عقد الامامة لمن يروونه اهلالها ، وصلاحا للكافة ، وعلمنا حين عقدها لأبي بكر باجتهادهم ، انهم لم يفعلوه ، إلا وقد كان من النبي ﷺ توقيف لهم ، أن عليهم نصب امام باجتهاد آرائهم ، ثم إن عمر جعلها شورى بين ستة ، ورضيت الستة ، والجماعة بذلك ، لم ينكره منهم منكر ، وكان ذلك باجتهاد رأى منه ،^(٩٩) والشورى إنما هي الاجماع على الرأى ، وتوايه من يرون ذلك له ، ثم اجتهد الستة ، فجعلوا الامر إلى عبدالرحمن بن عوف على أن يخرج نفسه منها ويختار منها من يرى عبدالرحمن أن يوليه من يتبع سنة النبي ﷺ ، وسيرة أبي بكر ، وعمر ، (فعرض) (ب) ذلك على علي رضي الله عنه ، فقال علي : «اعمل بكتاب الله وسنة نبيه واجتهاد رأيه» ، وعرضه على عثمان ، فقبله على ما شرطه عليه ، فرأى عبدالرحمن أن يوليه بسنة النبي ﷺ ، وسيرة أبي بكر (ج) ، وعمر ، لأنه رأى الناس قد صالحوا على سيرتهما ، وفتحت الفتوح في أيامهما ، ووجدت فيهم الصفة التي وصفهم الله تعالى بها ، ورأى موعود الله تعالى قد صح فيهم من قوله تعالى : «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم «إلى آخر الآية» .^(١٠٠)

وانفقت آراؤهم على جواز الشورى ، وانفقت ايضاً في جعل الأمر إلى عبدالرحمن ،^(١٠١) واختلف في أمور آخر ، فلم ينكر بعضهم على بعضهم اجتهاد رأيه ، وما اذاه إليه اجتهاده .

واجتمعوا باجتهادهم على وضع الجزية على الطبقات المعاومة ، وعلى وضع الخراج على أرض السواد ، وعلى مضاعفة الصدقات على بني تغلب . والقضايا التي اختلفوا فيها باجتهاد آرائهم أكثر من أن يمكن الشك فيها ، أو أن يعرض فيها ريب لذي فهم ودراية .^(١٠٢)

وشبهه على عليه السلام الجذ بنهر يأخذ منه جدول ، ثم يتشعب منه شعبتان ؛ وشبهه زيد بن ثابت بغصن نبت من شجرة ثم نبت من الغصن غصنان .^(١٠٣)

وقال عمر في رسالته المشهورة إلى أبي موسى : «وقس الأمر عند ذلك» .^(١٠٤)

(ب) في الاصل «فعرض» .

(الف) لا يوجد في الاصل .

(ج) في المخطوطة «أبي بكر» .

وقال ابن مسعود : ولقد أتى علينا زمان ، واسنا نقضى واسنا (هناك) (الف) ، فمق عرض له قضاء ، فليقض بما في كتاب الله تعالى ، وإن لم يكن في كتاب الله ، فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ ، فليجتهد رأيه .

ولو لم يكن الاجتهاد في إدراك أحكام الحوادث عندهم سائفاً ، لأنكره بعضهم على بعض (١٠٥) ، ولما جاز منهم وقوع التواطن على ترك النكير على القائل به ، وكان لا أقل أن يقع بينهم فيه خلاف ، فيقول به بعضهم ، وينفيه بعضهم ، كسائر ما اختلفوا مما طريقه الاجتهاد ، وإن لم يظهر منهم نكير على القائل به ، فلما توافوا كلهم على تجويزه ، أما رجل قد يستعمله ، وأخبر عن نفسه به ، وأما رجل لم ينكره ، أو لم يحفظ عنه قول في المسائل ، ثبت بذلك اجماعهم عليه ، ألا ترى انهم لما اختلفوا في طريق الحق فيه واحد ، ولا يسوغ الاجتهاد في العدول عنه ، خرجوا منه إلى اللعن ، والبراءة ، ونصب الحرب ، والقتال كنحو 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 الخلاف في الجد ، والخلية ، والبرية ، والحرام وما أشبه ذلك فدل ما وصفنا على انعقاد اتفاق السلف على تسويغ الاجتهاد في أحكام الحوادث . (١٠٦)

فان قال قائل : روى عن النبي ﷺ أنه قال : «القضاة ثلاثة . فقاض اجتهاد ، فأصاب فهو في الجنة ؛ وقاض حكم بغير الحق متعمداً ، فهو في النار ، وقاض ، اجتهاد ، فأخطأ ، فهو في النار» .

قيل له : أول ما في هذا أن الخبر قد دل على اباحة الاجتهاد ، لأنه حكم لمن أصاب في اجتهاده بالجنة ، ولو لا أن الاجتهاد مأمور به ، لما استحق الجنة عند الاصابة في اجتهاده ، لأن الاجتهاد لو كان محظوراً لما استحق الثواب على ما اداه إليه ، لأن السبب إذا كان محظوراً ، فغير جائز أن يستحق الثواب على مسببه ، ألا ترى ، أن من رمى مسلماً محظور الدم ، فأصاب كافراً حربياً ، أنه لا يستحق الثواب بهذه الاصابة ، لكون السبب الذي عنه كان محظوراً . (١٠٧)

وأما قوله في الذي اخطأ أنه في النار ، فان الجواب عنه من وجهين : احدهما ، انا

.....
(الف) وفي الحديث «هنالك» .

لا نسوغ الاجتهاد في كل شيء ، وانما (الف) نجيزه في بعض الاشياء ، دون بعض على ما بيننا فيما سلف .

وعلى ما حكينا عن الصحابة في تقسيمنا ، اختلافهم على قسمين : احدهما ، ما كان من باب الاجتهاد ؛ والآخر خارج من باب الاجتهاد ، ودخل في (الأمور) (ب) التي (كلفنا فيها) (ج) إصابة المطلوب ، فجاز أن يكون وعيد النبي ﷺ في ذلك انما خرج على من اجتهد فيما قد قامت دلالاته ، وظهرت حجته ، فاختطأ كخطاء الخوارج ، وضربهم ، فهم في النار .

وقد روى أن علياً عليه السلام سئل عن معنى هذا الحديث — وقد رواه — فقال : «هذا الحروري مجتهد ، وهو في النار» .^(١٠٨)

وقال الحسن : «مر بي أنس ، وقد بعثه زياد إلى أبي بكره يعاتبه ، فانطلقت معه ، فدخلنا على الشيخ وهو مريض ، فأبلغه عنه ، وقال انه يقول : «ألم استعمل عبدالله على فارس ، ألم استعمل رواداً على دار الزرق ؟ ألم استعمل عبدالرحمن على الديوان ، وبيت المال ؟ فقال أبو بكره : هل زاد على أن أدخلهم النار» ! قال أنس : لا اعلمه إلا مجتهداً ، فقال الشيخ : «اقعدوني اني لا اعلمه إلا مجتهداً» . فأهل حرورا قد اجتهدوا ، فأصابوا ، أم اخطأوا ، قال الحسن : «فرجعنا مخصومين»^(١٠٩) فجاز أن يكون ما ورد من وعيد المخطيء في اجتهاده فيما كان من هذا القبيل .

والوجه الثاني ، أن يجتهد ، وليس من أهل الاجتهاد جاهلاً بالاصول ، أو حافظاً لها جاهلاً بطريق الاجتهاد ، ووجوه المقائيس ، فلا يجوز له حينئذ الاجتهاد .^(١١٠)

وروى أبو العالية هذا الحديث عن علي من قوله : «قال» : «فقلت» : «ما هذا الذي اجتهد فأخطأ» ؟ قال : «كان قوله : إذا لم يحسن أن يقضى أن لا يقضى» .^(١١١)

فان قيل : إن النبي ﷺ لم يفصل بين المجتهدين ، وعم الجميع إذا أخطأوا .

قيل له : خصصناه فيمن ذكرنا لدلائل التي قدمنا في اباحة الاجتهاد ، واتفاق الصحابة عليه ، وعلى أن هذا ، انما هو كلام بين من يقول : «الحق في واحد ، وبين من يقول» : «كل مجتهد مصيب . ولا يعترض على القول بالاجتهاد ، لأن فيه اباحة الاجتهاد ، والحكم باستحقاق الثواب للمصيب على ما قدمنا» .^(١١٢)

(الف) لفظة «انما» وردت مكررة في الاصل . (ب) في الاصل في امور .
(ج) في الاصل «كلفها» .

فان قيل : روى أن رجلاً أجنب في سفر وهو مريض ، فاستفتى جماعة كانوا معه في التيمم ، فقالوا : «ما نرى لك إلا الغسل» ، فاغتسل فمات ، فبلغ النبي ﷺ خبره ، فقال «قتلوه ، قتلهم الله ، ألم يكن شفاء العي السؤال»! (١١٣) وروى في خبر حمل بن مالك حين قضى النبي ﷺ بدية الجنين على عاقلة المرأة ، فقال المتقضى عليه : «كيف تدي من لا أكل ، ولا شرب ، ولا صاح ، فاستهل ، فمثل ذلك يطل» ، فقال النبي ﷺ : «اسجع كسجع (العرب) (الف) ، وقضى فيه بالغرّة ، فكان هؤلاء مجتهدين ، ولم يكونوا معذورين عند النبي ﷺ في الاجتهاد . (١١٤)

قيل له : نحن لا نجيز الاجتهاد مع نص الكتاب والسنة ، واجماع الأمة ، ولا مع دليل قائم من واحد من هذه الأصول .

فاما الأولون ، فانهم اشاروا على المريض بالغسل مع خوف التلف ، وليس هذا موضعاً نسوغ فيه الاجتهاد ، ألا ترى أن عمرو بن العاص قال في مثل ذلك للنبي ﷺ : «سمعت الله يقول» : «ولا تقتلوا أنفسكم» (١١٥) فرضى النبي ﷺ فعله ، فمن أجل ذلك انكر النبي ﷺ عليهم ذلك ، ولأن الله تعالى يقول : «وما جعل عليكم في الدين من حرج» (١١٦) ، وقال عز وجل : «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» (١١٧) ، ونحو ذلك من الآي ، وابعاج للمريض التيمم ، لخوف الضرر الذي يلحقه باستعمال الماء ، ومثل ذلك لا يسوغ الاجتهاد معه ، فلذلك انكره النبي ﷺ . (١١٨)

وأما حديث حمل ، فان القائل فيه اعترض على النص بعد سماعه النبي ﷺ بوجوب الغرة على العاقلة ، فكان قوله منكراً مردوداً . (١١٩)

فان اعترض معترض على ما قدمنا من اتفاق الصحابة على جواز الاجتهاد ، وتسويغهم له في أحكام الحوادث ، وتركهم النكير من بعض على بعض فيه ، فان الصحابة قد يظهر منها النكير من بعضهم على بعض في الاجتهاد ، وخرجوا فيه إلى التلاعن ، وإلى استعظام الاجتهاد في مسائل الفتيا .

من ذلك قول أبي بكر رضى الله عنه : «أى أرض تقانى ، وأى سماء نظانى ، إذا قلت في كتاب الله برأى» . (١٢٠)

.....
(الف) في الحديث «الاعراب» .

- وقال عمر : «أجرؤكم على (الجد) (الف) اجرؤكم على النار» . (١٣١)
- وقال علي كرم الله وجهه : «من أراد أن (يتقحم) (ب) جرائم جهنم فليقل في الجد» . (١٣٢)
- وقال عبدالله بن مسعود : «من شاء باهله أن سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى يعنى قوله تعالى : «أولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن» نزلت بعد قوله تعالى : «أربعة أشهر وعشرا» . (١٣٣)
- وقال ابن عباس : «من شاء باهله أن الجد أب» ، وقال : «ألا يتى الله زيد يجعل ابن الابن بمنزلة الابن ، ولا يجعل الجد بمنزلة الأب» . (١٣٤)
- وقالت عائشة للمرأة التى اخبرتها انها باعت من زيد بن أرقم خادماً بستمائة درهم ، ثم اشترته بثمان مائة درهم ، فقالت : «بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ، اخبرى زيد بن ارقم أن الله قد ابطال جهاده مع رسوله» ، وهذا غاية النكير والوعيد . (١٣٥)
- وقال علي : «لو كان الدين بالقياس ، لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، لو لا إني رأيت رسول الله ﷺ مسح ظاهر الخف» . (١٣٦)
- وروى عن عمر (أنه) (ج) قال : «إياكم وأصحاب الرأى ، فانهم أعينهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى» . (١٣٧)
- وروى مسروق عن عبدالله قال : «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤوسا جهالا يقيسون الأمور برأيهم» . (١٣٨)
- وعن مسروق أنه قال : «لا اقيس شيئاً بشيء ، فاني اخاف أن تزل قدمي» . (١٣٩)
- وقال ابن سيرين : «(اول من قاس إبليس) (د) ، وإنما عبت الشمس والقمر بالمقائس» . (١٤٠)
- وقال اشعث : «كان محمد بن سيرين لا يكاد أن يقول شيئاً برأيه» . (١٤١)
- وسئل الشعبي عن شيء فقال للسائل : «لعلك من القائسين» . (١٤٢)
-
- (الف) وفي الدارمي «الفتيا» .
- (ب) في الاصل «أن يتفجر» .
- (ج) في المخطوطة «أن» .
- (د) في الدارمي «أول من قاس إبليس وفي الاصل أول قانس إبليس» .

وتذاكروا القياس يوماً بين يدي الشعبي ، فقال : «إن أخذتم به ، أحللتهم الحرام ، وحرمتهم الحلال» . (١٣٣)

وقال ابن أبي ايلي : «كان الشعبي لا يقيس» . (١٣٤)

وروى أن أبا سلمة بن عبدالرحمن كان لا يفتي برأيه . (١٣٥)

الجواب

إنه قد ثبت عن السلف القول باجتهاد الرأي ، واستعمال المقائيس ، في أحكام الحوادث بالاخبار المتواترة ، والآثار المشهورة التي يعجز الكتاب عن ذكرها ، ولا يمكن (لأحد) (الف) سماعها ، الشك فيها . (١٣٦)

فأما ما روى عن أبي بكر مما ذكرت ، فإنه مشهور عن أبي بكر أنه قال في الكلالة : «اقول فيها برأبي ، فإن يك صواباً فمن الله وإن يك خطأ فعني (ومن الشيطان) (ب) — وثبت عنه القول بالاجتهاد في كثير من المسائل — فإن صح عنه ما رويت من قوله : «أى أرض تقلني وأى سماء تظاني إذا قلت في كتاب الله عز وجل برأبي» ، فإنه قد روى عنه في هذا الخبر بعينه : «إذا قلت في كتاب الله بغير ما اراد الله» ، وإنما مراده منع الاجتهاد مع وجود النص ، أو دليبه ، ولسنا نجيز الاجتهاد في مثله . (١٣٧)

وأما قول عمر : «أجرأكم على الجحد أجرأكم على النار» ، وقول علي «من أراد أن يتقحم جرائم جهنم ، فليقل في الجحد» ، فأنما مرادهما أن القول في الجحد لطيف المعنى ، غامض المسلك ، فلا يجوز لأحد القول فيه إلا لمن كان بارعاً متقدماً في النظر ، عالماً بوجوه المقائيس ، والاستدلال ، ألا ترى ، انهما قد قالوا في الجحد ، فعلمنا انهما لم يريدوا بذلك منع انفسهما ، وأمثالهما ، في القول في الجحد بالاجتهاد ، وإنما أراد بذلك من تقصير منزلته عن القول فيه، (١٣٨) كما قال عمر لأبي هريرة في شيء ذكره له أنه افتى به ، فقال له : «لو قلت غير هذا لأوجعتك» . (١٣٩)

وأما قول عبدالله ابن مسعود : «من شاء باهله ان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى» ، (١٤٠) فأنما ذكر المباهلة بينه وبين من خالفه في تاريخ السورتين ، والصحابة لم يخالفه في ذلك ، وإنما خالفه علي ، وابن عباس رضی الله عنهما ، في حكمهما ، فقالا باستعمال الآيتين ،

(الف) في المخطوطة «احدا» . (ب) لا يوجد في الاصل .

وجعلا عدة المتوفى عنها زوجها ، إذا كانت حاملا أبعد الأجلين ، ورأى عبد الله أن قوله تعالى : «وأولات الأحمال أجلهن ان يضعن حملهن» مخصص لقوله تعالى «أربعة أشهر وعشرا» فلم تكن المباهلة المذكورة هاهنا في تأويل الآيتين ، وإنما ذكرها في تاريخهما ، ولم يخالفه أحد في تاريخهما ، إلا أنه دعا من خالفه إلى اعتبار آخرهما نزولا فيما وردت فيه دون غيرها ، وهو قوله تعالى «وأولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن» . (١٤١)

وأما قول ابن عباس «من شاء باهله أن الجد أب» ، فانه موضع يوجب المباهلة لمن أنكر ما قال ، لأن الله تعالى قد سمي الجد أبا ، لقوله عز وجل «ملة أبيكم ابراهيم» ، وقوله تعالى : «يا بني آدم» ، ولم يوجب المباهلة لمن خالفه في الحكم ، وإنما أو جبهها لمن خالفه في التسمية . (١٤٢)

وأما قوله : «ألا يتق الله زيد» ، فانما نبهه به على وضوح الدلالة في الحاق الجد بحكم الأب ، وهو ما استدل به من ابن الابن ، وليس فيه داليل على الانكار ، وإنما هو تنبيه على الاستدلال . (١٤٣)

وأما حديث عائشة في قصة زيد بن أرقم ، فانما قالته عندنا توقيفاً ، لا اجتهادا ، لأن ما كان طريقه الاجتهاد لا يلحق فاعله فيه الوعيد ، وليس في الخبر أن زيدا قام بعد قولها على ذلك البيع ، وعلى أن انكار عائشة على زيد لا يخلو من أن يكون لما عرفت من طريق التوقيف ، أو الاجتهاد ، فإن كانت قالته توقيفاً ، فهو ما قلنا — ولا معنى لذكره هاهنا — وإن قالته اجتهاداً ، فقد استعملت الاجتهاد في ابطال ذلك البيع ، واطهار النكير فيه على زيد ، فانت من حيث اردت أن تثبت عنها نفي الاجتهاد ، فقد أثبت قولها بالاجتهاد ، ثم يصير حينئذ الكلام فيه بين من يقول «أن الحق في واحد» ، أو في جميع أقاويل المختلفين» ، وهذا الباب لا مدخل لمبطلي الاجتهاد فيه . (١٤٤)

وأما قول علي «لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره» ، فانما أراد أن أصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس ، وإنما طريقها التوقيف ، وغير جائز استعمال القياس في رد التوقيف ، فكان القياس أن يكون باطن الخف أولى بالمسح ، لأنه يلاقي الأرض بما عليها (من) (الف) طين أو تراب وقندر (ولا يلاقيها) (ب) ظاهره) ، إلا إنه لم يستعمل القياس ، لأنه رأى رسول الله ﷺ مسح ظاهر الخف دون باطنه . فهذا يدل على أنه كان مراده نفي القياس مع النص . (١٤٥)

(ب) في الاصل (ولا تلاتيها طهارة)

(الف) لا يوجد في الاصل .

وأما ما روى عن عمر أنه قال : «إياكم وأصحاب الرأي ، فانهم أعيبتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى» ، فانه لا يروى عنه من وجه يصح ، ولو ثبت ذلك عنه ، فانه ، وما اشبهه من الاخبار التي فيها ذم القياس والرأى ، ينصرف القول فيها إلى وجوه : أحدها ، أن قوماً يقدمون القياس على أخبار الآحاد ، وقوم آخرون يقولون : إن للفقهاء أن يقولوا بآرائهم ، وبما يسنح (من) (الف) أوهاهم ، ويخطر ببالهم ، في الباب الذي فيه الحادثة ، من غير احتذاء منهم على أصل ، ولا رد على نظير ؛ وقوم يجتهدون قبل حفظ الأصول واتفاقها ، فانصرف ذم من ذم الرأى إلى أحد هذه الطوائف ، لأنه قد ثبت عندهم القول بالرأى عند عدم النصوص ، ويدل على أن عمر إنما أراد من قال بالرأى قبل حفظ الأصول من الكتاب والسنة ، والاجماع ، قوله «إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعيبتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى» ، فخص بالذم من ترك أحاديث رسول الله ﷺ أن يحفظها ، وأقدم على القول بالرأى قبل العلم بها ، وفاعل ذلك مذموم عندنا ، غير مسوغ له الاجتهاد .^(١٤٦)

وكذلك قول عبدالله «ويتخذ الناس رءوساً جهالاً يقيسون الأمور برأيهم» هو على هذا المعنى ، لأنه ذمهم على هذا القول بالرأى مع الجهل بالأصول المنصوصة .^(١٤٧)

وأما ما روى عن مسروق أنه قال : «لا أقيس شيئاً بشيء ، فاني أخاف أن تزل قدمي» فان مسروق (قأ) (ب) كان ممن يقول بالرأى والاجتهاد - مشهوراً ذلك عنه .^(١٤٨) وقد روى عن مسروق انه كان يقول : قال عبدالله في الأخوات من الأب والام ، والأخوة والأخوات من الأب : «يجعل ما فضل عن الثلثين للذكور ، دون الاناث» . فخرج خرجة إلى المدينة ، فجاء ، وهو يرى ، أن يشرك بين الأخوة والأخوات فيما زاد على الثلثين ، فقال له علقمة : «ما ردك عن قول عبدالله ، القيت آخرأ هو أوثق في نفسك منه ؟ قال : لا ، ولكن لقيت زيد بن ثابت ، فوجدته من الراسخين في العلم» . ومعلوم أنه لم يرجح قول زيد في نفسه ، ولم ينتقل عن قول عبدالله إليه إلا باجتهاد ، ورأى ، أوجباً ذلك عنده ، وعلى أنه ليس في قوله «أقيس شيئاً بشيء» دلالة على أنه كان لا يرى القول بالقياس جائزاً ، كما لو قال : «لا أفتى ، لأني أخاف أن تزل قدمي» . لما دل ذلك على أنه كان لا يرى الفتيا جائزة ، وإنما يدل ذلك على التوقى لما قد كفاه غيره ،^(١٤٩) كما قال عبدالرحمن ابن أبي ليلى : «ادركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ ، ما منهم رجل يستفتى لإلود أن صاحبه كفاه» ، وبمحتمل أن يريد أنه لا يقيس قبل

.....
 (الف) لفظة «من» وردت مكررة في الاصل . (ب) في الاصل «مسروق» .

حدوث الحادثة،^(١٠٠) كما روى عن أبي أنه سئل عن شيء ، فقال : «أكان هذا؟» فقال السائل : «لا» ، فقال : «أحمننا (الف) حتى يكون» .^(١٠١)

وأما قول ابن سيرين : «أول من قاس إبليس ، وأن الشمس والقمر إنما عبدا بالمقاييس» ، فإنما أراد به المقاييس الفاسدة التي لم يقف بناؤها على أصول صحيحة ، لأنه لا يجوز أن يظن به أنه كان لا يرى المقاييس الصحيحة ، والاستدلال على التوحيد ، وعلى صدق الرسول ، جائزاً ، وكيف يجوز على مثله أن يقول ، وهو يسمع الله تعالى ، وهو يحكمه عن إبراهيم الاستدلال على حدث الشمس والقمر ، وانهما كانا كسائر المخلوقات ، لما فيهما من آثار الصنعة ، والتغير بالحركة ، والزوال ، في قوله تعالى : «فأما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل» إلى آخر القصة ، ثم قال تعالى : «وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه» ، ثم قال تعالى : «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» ، فعلمنا أن مراده كان المقاييس التي (لا) يقع بناؤها على أصول صحيحة .^(١٠٢)

وأما قول الشعبي «إن أخذتم بالمقاييس احللتهم الحرام ، وحرمتهم الحلال» ، وما روي عنه أنه كان لا يقيس ، فإن هذا إنما يدل من قوله على أنه كان لا يرى القياس جائزاً في كل شيء — ولسنا نجيز القياس في كل شيء ، وإنما نجيزه في ما لا نص فيه — وإنما منع قياساً يحرم ما أباحه النص ، أو يبيح ما حرمه النص ، وذلك لأن مذهب الشعبي في الاجتهاد والقياس أظهر من أن ينحى^(١٠٣) ، وجل فقهاء الكوفة إنما أخذوا طريق القياس عنه ، وعن أمثاله ، وما علمنا أن الشعبي كان يرى القياس إلا كعلمنا بأن حماداً (ابن أبي سلمان) والحكم (ابن عتيبة) وبعدهما (عبدالله) ابن شبرمة و(عبدالرحمن) (ب) ابن أبي ليلى كانوا يرون القياس جائزاً في الحوادث؛^(١٠٤) وقد روى عن الشعبي أنه قال : «القضاء على ثلاثة — آية محكمة ، أو سنة متبعة ، أو رأى مجتهد»^(١٠٥) وقال العيذاب بن أحنف «قضى الشعبي على رجل ، فقبل له : «اقض بما أراك الله» ، فقال : «إنما أقضى برأبي» . وذكر أبو حصين أن الشعبي قضى بقضية ، ثم قال : «ما أرى أصبت أم أخطأت ، ولكن لم آل» . وأما ما روى عنه أنه كان لا يقيس ، فإنه قد روى عنه أنه كان صاحب آثار ، ويشبه أن يكون هذا أصل الحديث ، وإنما عبر عنه الراوي بالمعنى كان عنده على وجه التأويل ، وقد كان حفظ الآثار أغلب عليه من القياس ، فمعنى قوله «أنه كان لا يقيس» أنه لم يكن (له) نفاذ في القياس كنفاذ غيره ، كما روى وأن

(الف) في الدارمي «اجلنا» «فأعفنا» . (ب) ما بين التوسمين لا يوجد في الاصل .

الشعبي ، و ابراهيم ، وأبا الضحى ، كانوا يجتمعون في المسجد يتذاكرون ، فاذا جاءهم شيء ليس عندهم فيه رواية ، رموا ابراهيم بأبصارهم ، فهذا يدل على أن ابراهيم كان في القياس أنفذ منه ، وكان الشعبي أحفظ للآثار ، فلذلك كان لا يقيس وهو يعني أن حفظ الآثار كان يغلب عليه من القياس ، كما يقال : فلان صاحب آثار ، (وفلان) (الف) صاحب قياس ، وإن كانا جميعاً يقولان بالآثار ، فنسب كل واحد منهما إلى أغلب الأمرين عليه . (١٥٦)

فان قال قائل : ما أنكرت أن يكون اختلاف الصحابة في الحوادث وأقاويلهم فيها إنما كانت من طريق التوسط بين الخصمين والصلح ، أو على جهة ثور المسائل ، لا جهة قطع الحكم ، و ابرام القضي .

قيل له : الذين نقلوا إلينا أقاويلهم كانوا عالمين بفصل ما بين التوسط والصلح ، وبين فصل انقضاء و ابرام الحكم ، لأنهم كانوا قوماً فقهاء ، عارفين بمعاني الكلام ، ووجهه ، نقلوا إلينا قضاياهم وقطعهم للحكم بالأقاويل التي ذهبوا إليها ، فان جاز أن يقال على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم ، لجاز منه فيما نقل عن النبي ﷺ ، فلما امتنع أن يقال ذلك في أحكام النبي ﷺ ، وقضاياء ، لأن الناقلين لها قد بينوا انها كانت على وجه القضاء و ابرام الحكم ، وهم قوم لا يجوز على مثلهم في مثل حالهم الغلط ، واشتباه امر القضاء والصلح بينهم حتى لا يفصلوا بينهما ، علمنا سقوط قول من تأول مثله في أقاويل السلف في الحوادث ، وما علم الناقلين ، بأن تلك الأحكام لم تكن إلا على وجه القضاء والزام الحكم إلا كعلمنا بأقاويل فقهائنا ، وجوابات مسائلهم انها ليست منهم على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم ، وانهم أجابوا فيها على انها اخوة تلك المسائل ، وأحكامها ، دون غيرها .

وأيضاً ، فان فيما نقلوا إلينا من أقاويلهم وقياسهم عادات ليست من حقوق الآدميين ، ولا مدخل للصلح ، والتوسط فيها ، نحو مسائل الصلاة ، والصيام ، والعق ، والطلاق ، مما لا يجوز الاصطلاح فيه على خلاف حكم الواجب ، أجاب فيها كل منهم بجوابه فيها على وجه ابرام الحكم والزام القضية ، فدل على سقوط هذا السؤال . (١٥٧)

قال أبو بكر : قد ذكرنا صدرأ مما احتج به لاثبات القياس والاجتهاد من دلائل الكتاب ، والسنة ، واتفاق الأمة ، ونذكر الآن ما يدل عليه من جملة حجج العقول ، والنظر الصحيح ،

(الف) في الاصل «وكان» .

فنقول - وبالله التوفيق - إن العبادات ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاثة - (الأول) (الف) واجب في العقل ، فيرد (الشرع) (ب) بإيجابه تأكيدياً ، لما كان في العقل من حاله ، وذلك نحو التوحيد ، وصدق الرسول ﷺ ، وشكر المنعم ، والانصاف ، وما جرى مجراه . (١٥٨)

والثاني ، محذور في العقل ، فيرد الشرع بحظره تأكيدياً ، لما كان في العقل من حكمه قبل وروده (نحو) (ج) الكفر والظلم ، والكذب ، وسائر المقبحات في العقول ، فهذان (البابان) (د) لا يجوز ورود الشرع (فيهما) (هـ) بخلاف ما في العقل ، ولا يجوز (فيهما) (و) النسخ والتبديل . (١٥٩)

وقسم ثالث ، وهو واسطة بينهما - ليس في العقل حظره ، ولا إيجابه ، إلا على حسب ما تقتضيه حاله من حسن أو قبح ، وفي العقل تجوز كونه من خبر الواجب ، أو المحذور ، أو المباح ، فإذا حظره السمع علمنا قبحه ، وإن أوجبه ، أو أباحه ، علمنا حسنه ، (١٦٠) فإذا ثبت ذلك ، ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب آرائنا واجتهادنا في اختلاف المنافع لأنفسنا بها ، ودفع المضار عنها ، نحو التصرف في التجارات ، والرحلة للأسفار ، طلباً للمنافع (وزراعة) (ز) الأرضين ، وأكل الأطعمة ، والتعالج ، والأدوية ، على حسب اجتهادنا ، والغالب في ظنوننا أننا نجتنب بها نفعاً ، ولو غاب على ظنوننا أننا لا نجتنب بها نفعاً ، أو نجتنب بها ضرراً ، لكان تصرفه فيها قبيحاً ، وعبثاً ، وسفهاً ، ثم كانت إباحته ذلك لنا على هذا الوجه مصلحة ، ودلالة على حسنه مع كون هذه الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا ، ومقصورة على مبلغ آرائنا ، وغالب ظنوننا ، وقد كان قادراً على أن يتولى ذلك لنا ، ويكفيها المؤنة فيه ، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة ، ولكنه وكل ذلك إلى آرائنا واجتهادنا ، لما علم لنا فيه من المصلحة ، والتنبه على أمر الآخرة ، ويشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي ، والتزهد ، في الدنيا والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا نصب ، وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط (علمنا) (ح) بها . (١٦١)

وإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح ، كتعلق المحظورات والواجبات مما يجوز فيه النسخ والتبديل ، ثم كان ذلك موكولاً إلى اجتهادنا ، وغالب ظنوننا ،

- (ب) في الاصل «العقل» .
 (د) في الاصل «البان» .
 (و) في المخطوطة «فيها» .
 (ح) في المخطوطة «علمنا» .

- (الف) لا يوجد في الاصل .
 (ج) في الاصل لحوار من غير النقط .
 (هـ) في المخطوطة «فيها» .
 (ز) في الاصل «فزراعة» .

وكان ذلك في أمور الدين ، إذ كان أكبر المصالح ما كان في أمر الدين ، فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين ، مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه ، ولم تنفق الأمة عليه . (١٦٣)

وأيضاً ، فقد وافقنا خصوصاً من نفاة القياس على وجوب استعمال الرأي ، والاجتهاد ، والعمل بما يؤدي إليه غالب الظن ، في تدبير الحروب ، ومكاييد العدو ، وما يقاتلون به على وجه يكون في غالب ظنوننا أنه ادعى إلى قوة أمر الإسلام ، وعأو أمره ، ووهن الكفر وسقوطه ، وذلك كله في أمور الدين ، فإذا جاز ذلك في بعضه ، كان الجميع بثابته ، كما أنه لما جاز ما وصفنا في بعض أمور الحرب ومكاييد العدو ، وكان جميعه بمنزلة بعضه .

ويدل على وجوب الاجتهاد فيما ذكرنا اتفاق الجميع على أن رجلاً لو قصد رجلاً بسيف مشهور ، أن الواجب على المقصود بذلك استعمال الاجتهاد في أهوره ، (فان) (الف) غلب ظنه أنه مازح ، لاعب ، لم يجزله قتله ، وإن غلب في ظنه أنه قاصد قتله ، كان له أن يقتله ، فصار حكم جواز الإقدام على قتله منوطاً بغلبة الظن ، وإذا جاز الحكم بغلبة الظن في مثله ، فما دونه أجرى بجواز ذلك فيه . (١٦٤)

ومما يدل على ذلك أيضاً أن أحكام الشرع لا تخلو من أن تكون مستدركة طريق النص ، والاتفاق ، أو من هاتين الجهتين ، (أو) (ب) من جهة معان مودعة فيها ، يجب اعتبار الأحكام بها ، (١٦٥) فلما وجدنا الأمة متفقة على أن الحكم قد يرد من الله تعالى ومن رسوله ﷺ ، في أشخاص بأعيانها في أمور منصوص عليها ، فيكون ذلك الحكم جائزاً في أعيانها ، لما ذكرنا لها في معانيها ، نحو قوله تعالى : «ولا تقل لهما أف» علم به النهي عن السب والضرب ، (١٦٦) ونحو قوله تعالى : «ولا تظلمون فتبلاً» ، وقوله تعالى : «ولا يظلمون نقيراً» ، ونحو قوله تعالى : «ومنهم من إن تأمنه بتمنظار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك» ، فلم يكن الحكم المذكور مقتصرأ به على المنصوص عليه ، بل كان حكماً فيه ، وفي غيره ، مما يشاركه في معناه ، علمنا بذلك أن الحكم قد يجب بالنص ، والاتفاق ، وقد يجب بالمعنى ، وإن لم يكن مذكوراً . (١٦٧)

ومثله ما روى عن النبي ﷺ في حكمه في أشخاص ، وأمور معينة ، لم يعلق الحكم فيها باسم عموم ، وكان الحكم جارياً في معان مودعة في النص ، نحو حكمه بالغرة في العجين ،

وكان ذلك حكماً في شخص بعينه، (١٦٨) وحكمه في الفأرة إذا ماتت في همن ، أنه إن كان جامدا ألقيت وما حولها ، وإن كانت مائعاً ، أريق ؛ (١٦٩) ونحو رجمه ماعزا حين (١٧٠) زنا ؛ وبتخييره بريرة حين أعتقت ، ولها زوج ؛ (١٧١) وأمره ابن عمر أن يراجع امرأته حين طلقها في الحيض ؛ ثم كان حكم الزيت حكم السمن إذا ماتت فيه فأرة ، وكانت العصفور بمنزلة الفأرة إذا ماتت فيها ، وكان حكم غير ماعز من الزناة المحصنين حكم ماعز ، وكان حكم غير بريرة ، وحكم ابن عمر حكم ما ورد فيه الأثر ، ونص عليه ، لوجود المعنى فيه ، وإن لم يكن منصوباً عليه باسمه .

ثبت بذلك أن من الأحكام ما هو منصوب عليه ، وأن منها ما هو مودع في النص ، يجب اعتباره ، واجراء الحكم عليه ، من المعاني ما يكون جلياً ظاهراً ، ومنها ما يكون (خفياً غامضاً) (الف) ، فالجلى منها ، نحو ما ذكرنا مما لا يحتاج معه إلى نظر ولا استدلال ؛ والخفى منها يحتاج إلى نظر واستدلال ، فحيث ما وجدنا المعنى ، وجب اجراء الحكم عليه ، إذ قد ثبت أن الحكم قد يتعلق بالمعنى ، كما يتعلق بالاسم ، وبالعين ، كما أنه إذا علق الحكم بالاسم ، وجب اعتباره به حيث وجده . (١٧٣)

فان قال قائل : إنما وجب عند ورود الحكم في شخص بعينه الحكم بمثله في غيره من الأشخاص من قبل أن الجميع مخاطبون بالشرعية ، متساوون فيها إلا من خصته الدلائل بشيء ، دون سائرهم ، وقد عقلنا قبل ذلك أن كل حكم حكم به في شخص ، فهو لازم في جميع الأشخاص ، فمن هذه الجهة وجب ما ذكرت من جهة اعتبار المعنى واجراء الحكم على من شاركه فيه ، (١٧٤) ألا ترى أن حكم النبي ﷺ في الجنين ليس هو حكماً فيمن لم يكن في مثل معناه ، وأن حكمه في السمن الذي ماتت فيه الفأرة ليس هو فيما لم يشاركه في المعنى ، وان حكمه برجم ماعز ليس هو حكم في سائر الناس ممن لم يوجد منه الزنا ، وكذلك حكمه في بريرة بالتخيير ، ونظائر ذلك مما يكثر تعداده إنما هو حكم في غيرهم من جهة المعنى ، واعتباره به فثبت بذلك وجوب اعتبار المعنى في ايجاب الأحكام على الوجه الذي ذكرنا ، فان قيل : ولم وجب اعتبار المعنى في ايجاب الأحكام على الوجه الذي ذكرنا ، فان قيل : ولم وجب اعتبار المعنى في ايجاب الأحكام من حيث وجب اعتبارها فيما استشهدت به ، وهو موضع الخلاف بيننا وبينكم .

(الف) في الاصل «خفى غامض» .

قيل له : لما ثبت تعلق الأحكام بالمعاني على الوجوه التي وصفنا لزوم اعتبارها في أغيارها مما فيه المعنى ، كما وافقتنا خصوصاً في العقلية أن الحكم إذا تعلق بالمعنى وجب اعتباره ، ولأنه لما ثبت تعلقه بالمعنى على الوجه الذي ذكرنا فمن حيث وجد ، ساواه غيره في المعنى ، وجب أن يكون حكمه حكمه ، ألا ترى أن كل من اختار اعتبار المعنى واجراء الأحكام عليها في نوع من الحوادث ، أجازة في جميعها مما طريقه الاجتهاد .

فلو قال قائل : إني أجزيت اعتبار المعاني والقياس عليها في الطلاق دون العتاق ، وفي الصلاة دون الزكاة ، لكان قوله ساقطاً مردولاً . كذلك من أجاز اعتبار المعاني ، وأجرى الحكم عليها في بعض الأشياء ، ومنع في بعضها مما شاركه في المعنى فقوله ساقط .

وجميع ما ذكرنا من جهة حجج العقول في اثبات القياس ، فانما تكلم به قوم عقلاء ، أثبتوا حجج العقول وأحكامها ،^(١٧٥) فاما من أنزل نفسه منزلة البهيمة ، وقال ببل على العقول ، ونفى أن في السموات والأرض دلائل على الله تعالى ، فانه جدير بالتهمة بالإسلام ، وأن يكون من دسيس الملحدين ، والزنادقة ، في الصدق عن الاستدلال على التوحيد ، وعلى أحكام الله تعالى .

ومثله إنما يثبت عليه القول بحجج العقل بحيث لا يمكنه دفعه على ما بيناه في بابه ، ثم يلزم اعتباره في أحكام الحوادث على الوجه الذي ذكرنا ، هو تكلم على هذا الموضوع بعموم الآيات التي قد منا ذكرها في الأمر بالاعتبار والاستنباط بالرد إلى كتاب الله تعالى ، وإلى الرسول ﷺ ، فاذا لم نجد حكم الحادثة منصوصاً في الكتاب ، علمنا وجوب الرد إليهما من جهة المعنى ،^(١٧٦) إذ قد ثبت اعتبار المعاني بما ذكرنا من تعلق الحكم بها وإن حكم بها في أشخاص بأعيانهم ، وما جرى مجرى ذلك مما يعرف هو بلزومه ، وثبوت حجته ، من العموم ، وظواهر الأسماء ، وبالله التوفيق .

وقد كان أبو الحسن يمتنع لاثبات القياس بأنه ما من حادثة إلا والله تعالى فيها حكم اما يحظر ، أو اباحة ، أو بايجاب ، فلا يخلو حينئذ الحكم فيها من أن يكون مستدركا من طريق النص ، أو من غير جهة النص ، فيرد إلى النص ، ويبنى عليه ، فلما امتنع وجود النص في جميع الحوادث ، لأنها لو كانت منصوصاً على حكمها ، لما كانت حوادثاً ، ولكانت أصولاً ، ولأننا لم نجد في سائر الحوادث نصوصاً ، ولأنه يستحيل وجود النص فيها ، إذ كانت الحوادث لا غاية لها تحيط عليها بها ، ثبت أن أحكام الحوادث كلها ليست منصوصاً عليها ،^(١٧٧) ثم

لا يخلو بعد ذلك القول فيها من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون مستدركا من جهة الظن والتخمين ؛ وإما أن يسبق إلى الوهم من غير رد إلى أصل ؛ أو الوقف فيها ، أو ردها إلى الأصول المنصوص عليها بالمعاني التي جعلت علما لأحكامها على ما قال القانسون . والقول بالوقف والتخمين باطل عند الجميع ، فثبت وجوب ردها إلى الأصول بالمعاني التي تضمنها ، وجعلت علما للحكم فيها ، فحكم لها بحكمها ، وهذا هو القياس الشرعي الذي نقوله . (١٧٨)

فان قال قائل : ما أنكرت أن يكون النص على وجهين : نص جلي ، ونص خفي . فاما الجلي : فهو الذي يعقل معناه من لفظه ؛ وأما الخفي ، فهو الذي يدرك بالتأمل ، والتدبر ، والفكر ، والنظر ، فتكون أحكام الحوادث مأخوذة من هذه الجهة ، وقد استغينا به عن القياس والاجتهاد .

قبل له : أول ما في هذا أن قولك بالنص الخفي متناقض فاسد : لأن النص في اللغة المبالغة في اظهار المعنى الذي هو متناقض منه ، ومنه قولهم : نصبت الحديث إلى فلان ، يعني أظهرت أصله ، ومخرجه ، وقال الشاعر :

انص الحديث إلى أهله فان الأمانة في نصه

ويقولون : نصبت الدابة في السير ، إذا بالغت في اظهار ما في وسعها وطاقتها من ذلك ، والمنصة سميت بذلك لان الجالس عليها يكون ظاهرا للحاضرين ، فاذا كان النص هو الاظهار والابانة ، تناقض قول القائل نص خفي ، لأنه يكون حينئذ بمنزلة من قال : ظاهر خفي ، وواضح غامض ، وهذا متناقض فاسد ، فبان بذلك بطلان قول من قال نص خفي . (١٧٩)

ثم لو سلمنا له اللفظ ، لم يضرنا ذلك فيما أردنا اثباته ، ولم يقدح فيما ذكرنا ، لأنه لا يخلو من أن يكون ذلك النص الخفي طريق إدراكه اجتهاد الرأي على ما قلنا ، ويكون عليه دليل قائم يفضى بالنظر إلى العلم به ، فان كان مدركا من طريق الاجتهاد ، فهو الذي قلنا ، وإن كان عليه دليل قائم يفضى بالنظر إلى العلم به ، فأين كانت الصحابة عنه حين نظروا في أحكام الحوادث ، واختلفوا ، فلم يعنف بعضهم بعضاً ، فلما وجدناهم مختلفين فيها ، ولم يدع بعضهم بعضاً إلى استدراك حكمها من الجهة التي ذكرت ، بل إنما فرغوا إلى القياس ، واجتهاد الرأي ، علمنا به بطلان قواك (١٨٠) وأيضاً ، فلو كان عليه دليل قائم لله تعالى ، ولم تكن طريقه الاجتهاد ، لكان سبيل المخطيء فيه عند الصحابة سبيل المخطيء في الأمور التي خرجوا فيها

عند وقوع الخطأ إلى اللعن والبراءة ، وإلى التحزب والقتال ، فلما لم نجد لهم فيها كذلك ، ثبت بطلان قولك أن النص الخفي هو الذي عليه دليل قائم .

فان قالوا : ان النص الخفي ، هو كقوله تعالى : «ولا تقل لهما أف» عقل به النهي عما فوقه ، وكقوله تعالى : «وورثه أبواه فألمه الثلث» علم أن الثلثين للأب ، ونظائر ذلك :

قيل له : فهذا الضرب من المعاني مما لا يقع فيه خلاف بين الصحابة ، ولا بين أحد من الفقهاء ، فقد آل الأمر بنا إلى الرجوع إلى اجتهاد الرأي ، وصار المدعى النص الخفي إنما عبر به عن الاجتهاد .^(١٨١)

وكذلك من ادعى أن أحكام الحوادث مستدركة من جهة الدليل الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحداً ، فانه يقال له : خبرنا عن اعتبارك هذا الدليل دون غيره ، اقلته بنص ، أو اجماع ، أو بدليل مثله ، فان ادعى فيه نصاً ، أو اجماعاً ، طواب بايجاده — ولا سبيل له إليه — (وإن) قال : قلته بدليل مثله ، قيل له : ففيه شائت ، فمن أين أتيت ، وعلى أنه يطالب باظهاره ، ولا سبيل له إلى اثباته ، لأن ما لا يحتمل إلا معنى واحداً ، لا تختلف فيه الصحابة ، فان قال : قلته من جهة اللغة ، قيل له : فخيرنا عما لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحداً ، هل يجوز وقوع الخطأ فيه من أهل المعرفة بمعاني اللغة ؟ فان قال : نعم ، قيل له : فكأنهم لم يعرفوا موضوع لغاتهم ولا دلالاتها ، وإن قال : لا ، قيل له : فانما نسلك عن عرف موضوع اللغية ودلالاتها ، وكان من أهلها ، ومن نزل القرآن بلسانه ، فان قال : لا يجوز وقوع الخلاف فيما كان هذا وصفه بين من ذكرت من أهل اللغة ، قيل له : فلم اختلفت الصحابة في أحكام الحوادث مع وجود الدلالة التي لا تحتمل في اللغة إلا معنى واحداً ، وخبرني عن النص الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحداً ، هل يجوز وقوع الخلاف في معناه ، وموجب حكمه بين الصحابة الذين هم من أهل اللغة ، والعارفون لمعانيه ، ودلالات لفظه ، فلما وجدناهم مختلفين في أحكام الحوادث ، علمنا بذلك بطلان قولك ، إذ لو كان ما قلت صحيحاً ، لكنت الصحابة أولى باعتبارها ، والرجوع إليه ، ولو خفي ذلك على بعضهم ، لنبه الباكون عليه ، فكان يضرب بمنزلتهم في معرفته ، واستدراك حكمه ، إذ كان ذلك سبباً مستدركا من طريق اللغة ، ودلالة الخطاب ، وعلى أنه ليس يمكن قائل هذا القول أن يرى ما في كل مسألة من الحوادث ، كالمكانب إذا أدى بعض كتابته ، وكالمخيلة ، والبرية ، وغيرها من المسائل التي اختلفوا فيها ، دليلاً لا يحتمل إلا معنى واحداً ، فعلمنا أن قائل هذا القول إنما عبر عن اجتهاد الرأي بالدليل الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً ، فأخطأ في تسميته .

فان قال : إن تلك الدلالة تحتل الوجوه المختلفة ، والمعاني المتغايرة :

قيل له : فقد وافقتنا على اثبات الاجتهاد في ادراك حكم الحادثة ، لأننا كذلك نقول فيما كان طريقه الاجتهاد ، وحصل خلافاً لنا في العبارة . (١٨٢)

فان قال : ما انكرت أن يكون الواجب في حكم الحادثة أن يترك الأمر فيها على ما كان عليه حكمه في العقل قبل ورود السمع ، فان كان مباحاً في العقل ، اقر عليه ، وإن كان العقل يوجب حظره أو إيجابه ، كان محمولاً على ذلك ، وما قد دل عليه السمع أيضاً ، في قوله تعالى : «عفا الله عنها» وقول النبي ﷺ : «وما سكت عنه فهو عفو» . (١٨٣)

قيل له : هذا فاسد بدلالة الكتاب ، والسنة ، وانفاق الأمة ، وذلك أن الله تعالى قد أمرنا بالاستنباط ورد الفروع إلى أصولها ، بقوله تعالى : «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» ، وقواه تعالى : «فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» ، (١٨٤) وقوله تعالى : «فاعتبروا بأولى الأبصار» ، (١٨٥) وقوله تعالى : «لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون» . (١٨٦) وسائر ما ذكرنا من أخبار النبي ﷺ في اباحة الاجتهاد ، واستعمال السلف النظر والاستدلال في حكم الحوادث من نحو الخلية والبرية والحرام والبسة ، ولم يقل واحد منهم : اتركوها زوجته على أصل ما كانت عليه ، ولا تنظروا في حكم اللفظ ؛ (١٨٧) ثم ها هنا مسائل لا بد فيها (من) (النس) اجتهاد الرأي كنهو تحرى القبلة عند الغيبة عنها ، وكأروش الجنائيات التي ليس فيها نص على مقاديرها ، (١٨٨) وقيم المستهلكات ، ونفقات الزوجات ، وعلى أن القائل بهذه المقالة مناقض في قوله ، لأنه قد أوجب رد حكم الحادثة إلى الأصل الذي كان عليه حال المبتلى بالحادثة ، وهذا القول حكم منه في الحادثة بغير الأصل الذي ذكر أنه يجب الرد فيه .

قال أبوبكر: وعلى أن القائلين بنى القياس من سائر من ذكرنا اعتراضاتهم ممن يقول منهم بالنص الخفي ، أو بالدليل الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحداً ، ومن يقول بترك الشيء على أصل ما كان عليه ، لا ينفكون من استعمال القياس واجتهاد الرأي في مسائل الحوادث ، من حيث لا يعلمون ، أو يعلمون ، فيكابرون ، ويسمونيه بغير اسمه قصداً منهم إلى الخلاف ، وليذكروا في المخالفين . وكذلك لا نجد أحداً ممن ينفي حجج العقول إلا وهو يستعملها ضرورة ، وهو لا يعلم أنه يستعملها ، أو يعلمه ويكابر . وكذلك من ينفي خبر الواحد ، فانما ينفيه بالقول ، فاذا فتشت مذاهبه وجدته يستعمل أخبار الاحاد ، ويقول بها من حيث لا يشعر .

.....
(الف) لا يوجد في الاصل .

(فصل فيما احتج به مبطلوا القياس.) (١٨٩)

احتجوا من ظاهر الكتاب ، بقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله» (١٩٠) فزعموا أن استعمال القياس واجتهاد الرأي تقدم بين يدي الله ورسوله ؛ وقوله تعالى : «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» (١٩١) «قالوا : من حرم أو حلل بغير نص فقد شمله حكم هذه الآية ؛ وبقوله تعالى : «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (١٩٢) وبقوله تعالى : «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم» (١٩٣) وبقوله عز وجل : «ولا تقف ما ليس لك به علم» (١٩٤) وبقوله تعالى : «ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون» (١٩٥) والقياس الشرعي لا يفضى بقائمه إلى حقيقة العلم ، فهذا باطل .

الجواب — وبالله التوفيق — أن قوله : «لا تقدموا بين يدي الله ورسوله» لا دلالة فيه على نفي القياس ، لأن حكم الله تعالى مستدرك من وجهين : نص ، أو دلالة ، والقائسون إنما اتبعوا الدلائل عند عدم النص ، فإذا كان الله تعالى هو المتولى لنصب الدلائل على أحكامه ، فليس متبع الدليل متقدماً بين يدي الله ورسوله ، ويقاب هذا عليهم ، فيقال لهم : «ما أنكرتم أن يكون نفي القياس تقدماً بين يدي الله ورسوله ، لأن الله تعالى لم ينص على نفي القياس ، وكل قول رجع إلى قائله من حيث يريد به الزام خصمه ، فهو ساقط» .

وقوله تعالى : «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» فانما حظر به القول بالتحايل والتحرير فيما كان قائله كاذباً ، وليس هذه صفة القائسين ، لأنهم صادقون في قولهم بإباحة القياس ، وما يوجب من الأحكام ، ثم يصير الكلام بيننا وبينكم في أن القياس حكم لله تعالى ، فيكون صدقاً ، أو ليس بحكم ، فيكون القائل بإباحته كاذباً ، وسقط اعتراضه بهذه الآية ، وعلى أن هذا القول يرجع عليه حسب ما ذكرنا في الآية الأولى ، لأنه لا يجد نصاً في قوله أن القياس حرام ، فهو قائل على الله تعالى الكذب بنفيه القياس على قضية .

وأما قوله تعالى : «ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون» (١٩٦) فان القائسين فريقان : أحدهما يقول : أن الحق في جميع أقاويل المختلفين ، فمن قال بهذا ، سقط عنه هذا السؤال ، لأنه يقول : قد علمنا أن ما أدى إليه القياس فهو حق ، وأنه ليس على حكم غيره ، وأما من قال : إن الحق في واحد ، فانه يقول : ما أدى إليه القياس ، فهو ضرب من العلم مع تجويزي الخطأ فيه ، كقوله تعالى : «فان علمتوهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار» ، ونحوه فيما

ذكرنا من قبول خبر الواحد ، فلم ينفك القائس من أن يكون قائلاً بعلم ، من حيث قام الله تعالى له الدليل على القول به .^(١٩٧)

ويلزمه أيضاً ابطال الاجتهاد في نفقات الزوجات ، وفي سائر ما (لم ينص) (الف) الله تعالى عليه ، ووكله إلى اجتهادنا من جزاء الصيد ونحوه ، وبقلب هذا عليه أيضاً في نفي القياس ، فيقال له : ما انكرت أن تكون هذه الآية مبطله لقولك بنفي القياس ، لأنه ليس معك دليل يوجب العلم بصحته . فان قال : «قد علمت يقيناً بطلان القياس» قال لك القائسون مثله في بطلان قولك ، فيساوونك في دعواك ، وبصير سवालک (ساقطاً) (ب) .

وأما قوله تعالى : «ما فرطنا في الكتاب من شيء»^(١٩٨) فان القياس مما قد دل عليه الكتاب على ما تقدم من بيانه ، وهو غير خارج عنه ، لأنه معلوم أنه لم ترد الاخبار عن حكم حادثة نصاً في الكتاب ، وإنما المراد نصاً ودليلاً ، فلم يكن القول بالقياس خارجاً عن حكم الكتاب .^(١٩٩) وكذلك قوله تعالى «اتبعوا ما انزل إليكم من ربكم»^(٢٠٠) لأن القياس من موجب ما انزل إلينا ، وينقلب هذا أيضاً عليهم في قولهم بنفي القياس ، لأننا نقول لهم : خبرونا عن قولكم بنفي القياس ، اهو في الكتاب ؟ فان قالوا : «لا» ، قيل لهم : «فقد خالفتم حكم الله تعالى ، واتبعتم غير ما انزل إليكم من ربكم» ، فان قال : «هو في الكتاب ، من حيث قامت دلالة فيه» ، قيل له : مثله نفي اثباته ، وبصير الكلام بيننا حينئذ في اعتبار الدلالة على (نفيه) (ج) أو اثباته فلا يكون للأية حظ في الاعتراض بها على نفي القياس .

واحتج بعض مبطلي القياس بان أصول التشريع لم تثبت إلا من طريق السمع ، فوجب أن لا يثبت منها شيء إلا من جهة السمع ، قال : وليس ذلك حكم العقلية ، لأن أصولها ثابتة من غير جهة السمع .^(٢٠١)

والجواب : أن هذا فاسد ، لأنه يقتضي أن لا يثبت المستدل عليه إلا من حيث يثبت دليله ، وقد ثبت معرفة الباري تعالى من جهة الاستدلال (بالمحسوسات) (د) ، وإن لم يكن هو الله تعالى محسوساً فانتقضت هذه القاعدة^(٢٠٢) . ولما جاز أن تثبت لنا معرفة الباري تعالى من جهة دلالة المحسوسات عليه ، وكان العلم بالمحسوسات علم اضطرار ، والعلم بالباري تعالى علم اكتساب ، جاز أيضاً أن تكون أصول الشرع مأخوذة من طريق السمع ، وتكون فروعها

(ب) في الاصل "ساقط" .
(د) في الاصل (لان بالمحسوسات) .

(الف) في الاصل "مالص" .
(ج) في الاصل "لسعيه" .

معلومة من جهة الاستدلال بالسمع على الوجه الذى ذكرناه ، على أن هذا القائل مناقض في احتجاجه بهذا في نفي القياس ، لأن تحريمه القياس حكم من جهة الشرع ، وقد اثبتته (من جهة القياس من غير طريق السمع ، فمن حيث رام بما ذكرنا نفي القياس ، فقد اثبتته) (الف) وناقض احتجاجه . (٢٠٣) فان قال : انما احتججت في نفي القياس الشرعى بقياس عقلى ، ولست أبى (ب) القول بالقياس العقلى ، قيل : وكذلك اثباتنا للقياس الشرعى ، انما اثبتناه بالقياس العقلى ، اما في الأصول من الدلائل عليه ، ولزوم القول به .

واحتج آخرون منهم بأن احكام الشرع ليست مبنية على مقادير العقول ، لانا وجدنا الله تعالى قد حكم في اشياء مشتبهة بأحكام مشتبهة ، وفي اشياء مختلفة بأحكام مختلفة (٢٠٤) ، منها : اباحة الوطء بملك اليمين بغير عدد ، وحصر عقد النكاح على عدد معلوم ، لا يجوز مجاوزته (٢٠٥) ، وحرم النظر إلى شعر الحرة الشواء ، وابعاه إلى شعر الامة الحسنة (٢٠٦) ، ووجب الصدقة في السوائم ، واسقطها في العوامل (٢٠٧) ، وحرم التفاضل في الاصناف الستة عند وجود الجنس ، وابعاه عند اختلاف الجنس (٢٠٨) ، وسوى بين الدراهم والدنانير في اجاب ربع العشر فيهما (٢٠٩) ، وفرق بين صدقة البقر والغنم (٢١٠) ، وذكر اشياء من نحو هذا .

قال : فاذا كان الله تعالى قد حكم بأحكام مختلفة في اشياء مختلفة مشتبهة (ج) ، وفي اشياء مشتبهة في أحكام مختلفة ، وبأحكام مشتبهة وبأحكام مختلفة في اشياء مختلفة لم يكن رد الفرع إلى اصل من حيث الاشتباه والتسوية باولى من رده إلى اصل آخر من حيث الاختلاف ، فيوجب المخالفة بين حكميهما ، إذ ليس احد الوجهين باولى من الآخر ، وسقط اعتبار الحكم بالمثل والنظر ، وإذا بطل ذلك ، ثم حدث التنازع في مسألة فرع ، حملناها على حكم الله تعالى فيها قبل التنازع ، وثبتناها على ما كانت عليه حاله قبله ، ولم نقلها عن ذلك باختلاف .

الجواب — انما قال هذا القائل استعمال قياس فيمن نفي القياس ، وقائه مناقض من وجهين : احدهما ، أنه دعى إلى نفي القياس بالقياس ، والثانى - إنه زعم أن وقوع التنازع فيما طريقه السمع يوجب رد المتنازع فيه إلى الأصل الذى كان عليه حاله قبل وقوع التنازع ،

.....

(الف) العبارة في ما بين القوسين أنت مكررة . (ب) في الاصل "ابا" من غير النقط .

(ج) هكذا في الاصل .

وقد علمنا أن الأصل في هذه الأشياء الإباحة ، حتى تقوم دلالة الحظر ، فلزم على أصالة أن لا يحظر القياس عند وقوع التنازع ، وأن يبيحه حتى تقوم دلالة الحظر .

فان قال : انما اعتبرت في هذه الأصول قياسا عقليا ، لأني حين تأملت موضعها فوجدتها على الوصف الذي ذكرت ، علمت أنه لاحظ (للقياس) (الف) في اثبات شيء منها ، فقبل له : فاقبل منا إذا قلنا لك أن قياسنا هذا الذي ذكرناه قياس عقلي ، لوجود الأصول الدالة على وجوب استعماله في مواضعه .

وأما ما ذكره لإختلاف أحكام الأشياء المشبهة، وأحكام الأشياء المختلفة، فلا معنى له، لانا لم نقل بوجوب القياس من حيث اشتبهت المسائل في صورها ، واعيانها ، واسمائها ، ولا أوجبنا المخالفة (بينها) (ب) من حيث اختلفت في الصور ، والاعيان ، والاسماء ، وانما يجب القياس بالمعاني التي جعلت امارات للحكم ، (و) بالاسباب الموجبة له ، فنعتبرها في مواضعها، ثم لا نبالي باختلافها ، ولا اتفاقها ، من وجوه اخر ، غيرها .^(٢١١) نظير ذلك أن النبي ﷺ لما حرم التفاضل في البر بالبر من جهة الكيل ، وفي الذهب بالذهب من جهة الوزن ، استدللنا به على أن الزيادة المحظورة معتبرة من جهة الكيل والوزن مع الجنس ، فحيث وجدا اوجبا تحريم التفاضل ، وإن اختلف المبيعات من وجود اخر (كالحمص) (ج) وهو مكيل ، فحكمه حكم البر من حيث شاركه في كونه مكيلاً ، وإن خالفه (من) وجوه اخر كالرصاص (و) هو موزون ، فحكمه (د) حكم الذهب في تحريم التفاضل ، وإن خالفه في اوصاف اخر ، فمضى تحصل المعنى الذي به تعلق الحكم وجعل علامة له ، وجب اعتباره حيث وجد ،^(٢١٢) ألا ترى أن النبي ﷺ رجم ماءزا حين زنا وهو محصن ، (وكان) (ر) الحكم متعلقا بوجود الفعل ، إذا كان الفاعل على وصف ، كان ذلك الحكم جاريا في (من) (ز) الفاعلين لمثل فعله إذا كانوا محصنين . (وأنه) لما حكم في الفأرة تموت في السمن ، وفرق فيه بين الجامد والمائع ، علم بذلك أن المعنى في ايجاب التنجس مجاورته للنجاسة ، اجري هذا المعنى في الزيت والشيرج ، وسائر ما تجاوره النجاسات . كذلك ترد الفروع إلى الأصول بالمعاني التي بها تعلق الحكم ، فيكون الحكم تابعا للمعنى حيث وجد ، إلا أن من المعاني التي تتعلق بها الاحكام ما يكون جليا ظاهراً ،

(ب) في الأصل "بينهما" .

(د) في الأصل "في" .

(ز) هكذا في الاصل ، ولكن زائدة .

(الف) في الأصل "القياس" .

(ج) في الأصل "الحص" .

(ر) في المخطوطة "فكان" .

ومنها ما يكون خفياً غامضاً ، فيستدل عليه بالدلائل (التي نصبها) (الف) الله عليه ، ثم لوجاز اعتبار المعنى في احد الموضوعين من الجلي والخفي دون الآخر ، لجاز أن يقتصر بجواز القياس على نوع من الفقه دون غيره ، فيجوز في الطلاق ، ولا يجوز في البيوع ، أو يجوز في الصلاة ، ولا يجوز في الصوم ، فلما بطل هذا ، لأن المعنى إذا تعلق به الحكم وجب اعتباره فيما وجد فيه ، كذلك إذا قامت الدلالة على المعنى الذي جعل علماً للحكم ، لزم اعتباره في جميع ما وجد فيه ، وسقط بهذا سوال السائل في الخلاف والوفاق ، إذ لم نجعل الخلاف علة لوجوب المخالفة في الحكم ، ولا الوفاق علة لوجوب الاتفاق في الحكم ، وإنما الاعتبار بالسبب الذي قد جعل اشارة للحكم ، وعلماءه ، وذلك (بامتراء) (ب) امره ، والاستدلال على استخراجها ، فالمعترض بنا وصنمنا جاهل بطريقة القياس في أحكام ، وهذه التي نسميها علة الحكم جارية عندنا مجرى الاسم ، إذا علق به الحكم ، فيجوز الحكم عليه حيث وجد ، ولا يمنع أن يكون ما تحت الاسم مختلفاً ، واختلافه لا يمنع من اعتبار الحكم فيما شمله الاسم ، نحو قول النبي ﷺ : فيما سميت السماء العشر ،^(١١٣) وما سميت السماء اجناس مختلفة ، واختلافه لا يمنع من اعتبار الحكم فيما شمله الاسم ، نحو اجراء الحكم على الاسم لشموله 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 بينا في الاسم ، وسنذكر ، إن شاء الله تعالى ، كيفية وجود الاستدلال على المعاني التي هي علة الاحكام ، وامارات لها ، وإنما ذكرنا ههنا مثلاً لنبين به اغفال المعترض ، بما ذكرنا ، حقيقة قول القاشين ، وجهله بمذاهبهم ، وهذه الاسئلة التي ذكرنا ، انما هي لقوم متكلمين من نفاة القياس ، وقد سرقتها بعض أهل الحشو ممن ليس له حظ في هذا الشأن ، فنكلم بهذا بما لا احسبه عرف معناه على الحقيقة ، وهو مع ذلك ينفي حجج العقول ، فناقض في استعماله لها في هذا الموضوع ، إلا أن يقول : إني إنما قلدت في هذا الحجاج من تقدمني من المتكلمين ، فنقول له : فهلا قلدتنا في جوازه دون من اخترت تقليده في نفيه وعلى أنه لا يعترف بتقليدهم ، لأنه معهم في طرفي نقبض في اعتقاد أصول الدين ، إذ كان لو قصد قاصداً إلى أن لا يعتقد إلا شر المذاهب ، واقبحها ، واشنعها ، ثم اصتمرخ جهاده فيه ، لم يبلغ مبالغه في سوى الاختيار ، وقبح الاعتقاد ، لأن الله تعالى اياه .

فان قال قائل : إن كانت علة الحكم في العلامة التي تعلق بها الحكم ، فكيف اختلفت على المجتهدين ، وإنما هي علة واحدة . قبل له : إذا كانت طريق استخراج علة الحكم الاجتهاد ،

(ب) في المخطوطة "بامتراء" .

(الف) في الاصل "لصبيها الله" .

فليس يمتنع أن يكون عند بعض المجتهدين أن علة الحكم الكيل في البر بالبر ، وعند بعضهم الاكل ، وعند آخرين القوت والادخار على حسب رجحان أحد المعاني في نفسه ، (فما) (الف) يجتهد المجتهدون في العلة التي هي علم الحكم ، (و) (ب) لا يقدر في صحة وجوب الاجتهاد في طلب الحكم ، وعلى أن الأمور العقلية عللها موجبة لاحكامها ، ولم يمتنع وقوع الخلاف بين المستدلين عليها ، ولم يدل وقوع الاختلاف فيها على بطلان النظر والاستدلال . (٢١٤)

وأما قولك ان هناك علة واحدة للحكم ، وأن هذا كلام بين المجتهدين ، فمن قال منهم : أن الحق في واحد ، فلا يجعل كل مجتهد مصيباً ، فانه يقول : ان هناك علة لحكم واحد ، ومن جعل الحق في جميع اقاويل المختلفين ، فقال : ان هناك علل لاحكام مختلفة ، وسنبيته ، إذا انتهينا إلى القول في الاجتهاد . (٢١٥)

واحتج بعضهم في ابطال القياس بان من قال من القائسين : إن الحق في واحد — وهو أشبه الأصول بتلك الحادثة — فلا يصح له استعمال القياس إلا بعد احاطة علمه بسائر الأصول ، ومعلوم أن احداً لا يصح له دعوى احاطة العلم بسائر الأصول حتى لا يشذ عنه منها شيء — لا سيما إن كان مع ذلك من القائلين لاخبار الاحاد ، وموجبى العمل بها — ، وإذا لم يحط علما بالأصول ، لم يصح له القياس على الاشبه ، (لأنه) (ج) لا يأمن أن يكون الاشبه هو ما غاب علمه عنه ، وإذا كان ذلك كذلك ، يبطل القياس على تشبيه الأصول بالحادثة لتعذر وجود علم الأصول عند واحد من القائسين ، وإن كان الجميع موجوداً متفرقاً ، غير خارج عن علماء الأمة .

الجواب : إن هذا القائل لا يخلو من أن يكون من القائين بالنص الخفي ، أو بالدلائل التي لا تحتل إلا معنى واحداً ، أن يوجب رد حكم الحادثة إلى أصل قبل ورود الخبر ، إذ كان مبطلوا القياس على أحد هذه المذاهب التي اختلفوا في العبارة عنها ، وإن آل قولهم عند التحصيل إلى استعمال القياس ، وإنما يعبرون عنه بغير اسمه ، فنقول : إن هذا الحجاج ، إن صح ، أبطل مذهب كل قائل في الحوادث بشيء كائنا ما كان ذلك الشيء ، وذلك لأنه لا يصح له دعوى الاحاطة بجميع الأصول حسب ما حكم به على مثبتى القياس ، فلا يأمن ، إذا كان ذلك حاله ، أن يستعمل نص الخفي ، وهذا كنص جلي قد غاب عنه علمه ، أو يستعمل حكم

(ب) لا يوجد في الاصل .

(الف) في الاصل "عما" .

(ج) في المخطوطة "أن" .

الدليل مع النص الذي قد خفي عليه ، أو رد حكم الحادثة إلى اصل ما كان عليه حكمها قبل ورود الخبر ، وهناك نص قد نقل حكمه عما كان عليه ، فلا يصح له القول بشيء من هذه المذاهب على حسب ما رام به ابطال القياس ، فهو من حيث اعترض بما ذكر على القياس مفسد لاصله ، هادم لمقالته ، وكل سؤال رجع إلى سائله من حيث رام به التزام خصمه ، فهو ساقط من أصله ، ومع هذا ، (فانا) (الف) نجيبه — وإن لم يلزمنا ذلك لحق النظر — فنقول : إن الذي يجوز له القياس من الفقهاء من قد حفظ أكثر الأصول ، وعرفها ، وعرف طرق المقائيس ، ورد الفروع إلى الأصول ، فمن كان بهذه المنزلة ، جاز له القياس — وإن خفي عايه بعض الأصول — ولم يكلف حينئذ حكم ما خفي عليه ، وإنما يرد الحادثة إلى شبه الأصول التي تحضره ، ويخطر بباله عند اجتماع رأيه : وحضور ذهنه ،^(٢١٦) كما يجوز الاجتهاد في تحرى القبلة لمن احتاج إليه ، وإن كان غير عالم بجميع الاشياء التي يستدل بها عليها ، الا ترى أن حال الاعمى والبصير متفاوت في المعرفة بجهة القبلة ، ولم يمنع ذلك الاعمى من جواز الاجتهاد في طلبها عند الحاجة إليه ، وهو قد خفي عليه كثير من العلامات التي يعرفها البصير بجهة القبلة ، وكذلك قد يجوز للإنسان الاجتهاد في تدبير الحرب ومكاييد العدو على حسب ما يغلب في ظنه ، وإن لم يحط علماً بجميع ما يحتاج إليه في ذلك — وكذلك القياس قد يجوز لمن عرف أكثر الأصول — وإن خفي عليه بعضها فيقيس حينئذ على شبه الأصول بالحادثة في علمه ، وما يحضره .

واحتج بعضهم في ابطال القياس ، بان القائسين فرعيان : من يقول : «الحق في واحد» ومن يقول : «الحق في جميع» . اقاويل المختلفين ، وعظم من يقول : «الحق في واحد» ، يعذر المخطيء للحكم ، ويوجب له الاجر فضلاً أن يجعل فعله كسائر الافعال المباحة التي يستحق عليها الاجر ،^(٢١٧) فالذي يدل على فساد قول الطائفتين ، وعلى أن القياس لا يجوز أن يكون ديناً لله تعالى أنه لو جاز ذلك ، لوجب تنافي احكامهم ، وتضادها ، لتحريم بعضهم ما يحله الآخر ، وتحليل بعضهم ما يحرمه غيره ، لان المستفتى إذ سئل هذا ، وقال : انى قلت لامرأتى : «انت على حرام» فقال له : «حسرت عليك» ، فاذا سئل الآخر ، قال : «هى مباحة لك على النكاح الأول» ، وغير جائز ان يبيع الله عز وجل ما يوجب تضاد احكامه ، وتنافيها ،^(٢١٨) ، فيقال له : إن أصل ما بنى عليه هذا الباب ينبغي أن يضبطه حتى تزول عنه فيه الشبهة من هذه الجهة ، وتكفيينا ونفسك فيه المؤنة ، وهو أن القائسين إنما يجيزون اجتهاد الرأى على الوصف الذي ذكرت فيما يجوز فيه النسخ والتبديل ، وفيما يجوز ورود التعبد فيه

.....
(الف) في الاصل "فاذا" .

بالحظر تارة ، وبالاباحة اخرى ، ويجوز فيه المخالفة بين أحكام المتعبدين ، كما حظر على الحائض الصلاة ، والصوم ، واوجبتهما (الف) على الطاهر ، وجعل فرض المسافر ركعتين ، وفرض المقيم أربعاً ،^(١٩) وإذا كان ما يجوز فيه الاجتهاد من المسائل هو من هذا القبيل ، لم يقع في آراء المجتهدين تضاد ، ولا تنافي ، لان كل واحد ، فانما تعبد بما (يؤدى) إليه اجتهاده ، فتعبد هذا بالحظر ، وهذا بالاباحة ، على وجه يجوز ورود النص بمثله ، فان استوت عند المجتهد جهة الحظر ، وجهة الاباحة عند من يجيز تساوى الجهتين فيهما ، كان مخيراً في أن يلزم نفسه أيهما شاء ، فينفذه ، ويمضى عليه — وسنوضح القول فيه ، إن شاء الله تعالى ، إذا انتهينا إلى الكلام في الاجتهاد .

وأما المستفتى ، فانه إذا افتاه مفت بالحظر ، وآخر بالاباحة ، فان المفتى غير جائز له (أن) (ب) يفتيه بمذهبه على جهة اطلاق القول فيه ، غير مضمن بشريطة ، وهو أن يقول له : انت اخترت فتياى ، والزمته نفسك ، فهذه المرأة حرام عليك ، وإن اخترت فتيا من يفتيك بالاباحة ، فهي مباحة لك ، فيكون الذى يلزم المستفتى احد شيئين ، من حظر ، أو اباحة ، وهو ما يختاره من قول احدهما ، ويكون الذى يعلق به الحظر والاباحة فى الحقيقة ، إنما يتناولان فعل المباح له ذلك من الاستمتاع ، والنظر ، والوطى ، ونحوه ، والوطى الذى له عند اختياره لفتيا الآخر ، ومن أهل العلم من يقول أن الوطى الذى تعلق به التحريم عند قبوله فتيا هذا هو الوطى الذى يتعلق به التحليل عند قبوله فتيا الآخر ، ولا يمتنعون من اجازة تعلق الحظر والاباحة بفعل واحد على وجهين مختلفين ، ونظيره — أن سجوداً واحداً تكون طاعة لله تعالى إذا اريد الله تعالى به ، ومعصية إن اريد به غير الله عز وجل ، ومن يخالف فى ذلك يقول : إن السجود الذى تعلق به الحظر غير السجود الذى تعلق به الاباحة ، وأى الوجهين صح ذلك ، فانه غير مؤثر فيما ذكرنا من تعلق الحظر والاباحة بفعلين ، أو تعلقهما بفعل واحد ، على وجهين مختلفين ، وليس يجوز للمفتى أن يقول للمستفتى : «هذه المرأة حرام عليك» ، فيطلق له القول فيه من غير تضمين له بالشريطة التى ذكرنا ، لان هذا يوجب أن يكون المختلفون من أصحابه فى مسائل الفتيا قد كان فى اعتقادهم أن مخالفهم فى مثل ذلك ميقنون على فروج محظورة ، وغاصبون لأموال محرمة فيما افتوا به من ذلك ، وهذا غير جائز عليهم عندنا ، لأنه لو كان الامر كذلك عندهم ، لانكره بعضهم على بعض ، ولخرجوا فيه إلى

(الف) لفظة على وردت مكررة فى الاصل . (ب) فى الاصل «ابفتيه» .

اللعن والبراءة ، كما خرجوا إليه فيما لم يسوغ الاجتهاد فيه ، فلما لم ينكر بعضهم على بعض الخلاف في مسائل الفتيا حسب انكارهم في غيرها ، علمنا أن كل قول ذهب إليه قائل فيما خالفه فيه غيره ، فقد سوغ لغيره ذلك الخلاف ، فانه كان عنده غير محذور عليه القول بما اداه إليه اجتهاده .

فثبت أن فتيا المفتي في مسائل الاجتهاد ينبغي أن تكون مقيدة بالشريعة التي وصفنا ، فلا يؤدي إلى التضاد والتنافي ، إذ كان جائز ورود النص بمثله بان يقول : «إن اخترت قول فلان ، فهذا الفرج محذور عليك ، وإن اخترت قول فلان ، فهو مباح لك» ، كما قال : «إن سافرت ، ففرضك ركعتان ، والافطار مباح لك في رمضان ، وإن اقدت ، ففرضك أربع ، ومحذور عليك الافطار» ، وكما يقول للمكفر عن يمينه : «إن كفرت بالطعام ، فهو فرضك ، دون غيره ، وإن كفرت بالعتق فهو فرضك دون غيره ، والكسوة» .^(٢٢٠) فإن احتج بعضهم في ابطال القياس بأنه معلوم فيما بيننا أن رجلا لو قال لرجل : «اعتق عبدى فلاناً ، لأنه اسود» ، أنه غير جائز للمأمور عتق سائر عبيده السود لأجل هذا الاعتلال ، وخطاب الله تعالى لنا محمول على المعقول من خطابنا في تعارفنا ، لقوله تعالى : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم» ،^(٢٢١) وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون الله تعالى لو نص على العلة بأن يقول : «حرمت عليكم التفاضل في البر ، لأنه مكيل» ، ان لا يجوز لنا تحريم التفاضل في الارزء لأجل وجوب الكيل فيه .^(٢٢٢)

الجواب : أن هذا غلط من قائله ، من وجهين : احدهما ، أن القائل لم يأمرنا باعتبار أوامره ، ورد ما لم ينص لنا عليه إلى نظيره من النصوص ، وإذا كان كذلك ، لم يجوز لنا أن نتعدى في أمره موضع النص ، والثاني ، أن القائل منا ذلك يجوز عليه العبث ، ووضع الكلام في غير موضعه ، فاذا قال : «اعتق عبدى فلان ، لأنه اسود» ، لم يثبت عندنا صحة اعتلاله ، وانه سبب موجب لعتقه ، فلم يجب اعتباره ، لأن العلة التي يقاس بها ، سبيلها أن تكون علة صحيحة ، تكون علما للحكم ، وأما (ما) نص الله تعالى عليه من العال ، أو اقام عليه الدلائل ، فانها عال صحيحة ، وقد امرنا مع ذلك باعتبارها ، ورد النظائر اليها ، بما اقمنا من الدلالة على وجوب القول بالقياس ، فلزم اجراء اعتلاله في معلولاته (عليه) . (الف)

ومن جهة أخرى ، إنا نعلم أنه تعالى لا يجوز عليه فعل (العبث) ، (ب) ولا وضع الكلام في غير موضعه ، وان افعاله تجري إلى غرض محمود ، فوجب أن يكون تعليقه للنص موجبا

(ب) في المخطوطة "العبد" .

(الف) في الاصل "على" .

للحكم في نظائره ، ما لم ينص عليه ، وإلا فبطلت فائدة التعليل ، وصار وجوده كعدمه .
 وسئل داؤد القائسين سوألاً دل على جهله بمعنى القياس ، فقال : خبروني ، اصل هو أم فرع ، فان كان اصلاً فلا ينبغي أن يقع فيه خلاف ، وإن كان فرعاً ، ففرع على أي اصل؟ (٢٢٢)
 قال ابوبكر : والقياس انما هو فعل القائسين ، ولا يجوز أن يقال لفعل القائسين أنه أصل أو فرع ، كما لا يقال لقيامه ، وعوده ، وسكونه ، وحركته ، أنه أصل أو فرع . والدليل على أن القياس فعل القائس ، انك تقول : قاس فلان قياساً ، فتجعله فعلاً له ، كما تقول : «قعد قعوداً ، وقام قياماً» ، وانما وجه تصحيح السؤال أن تقول : خبرني عن وجوب القول بالقياس ، أو الحكم بجواز القياس ، (أهو اصل (الف) أم فرع)؟ فيكون الجواب عنه — أن القياس اصل لما بنى عليه ، وفرع على ما بنى عليه فاصلنا الذي بنى عليه الكتاب والسنة واجماع الامة على حسب ما تقدم من بيانه ، وفرعه الذي بنى عليه سائر المسائل الحوادث القياسية التي لا توقيف فيها ولا اجماع ، ويقال له : خبرنا عن وجوب القول بالدليل الذي زعمت أنه لا يحتمل إلا معنى واحداً ، اصل هو أم فرع ؟ ويسحب عليه السؤال الذي سئل في القياس ، (فما) (ب) أجاب به ، فهو جواب القائسين في القول بالقياس .



.....
 (الف) في الاصل "اهل هو اصل أم فرع" .

(ب) في الاصل "فيما" .

باب في ذكر وجوه القياس

قال أبوبكر : لا يكون القياس إلا برد فرع إلى اصل لمعنى يجمعهما ، ويوجب التسوية بين حكمهما ، وهو^(١) على ضربين : احدهما ، القياس على علة منصوص عليها ، كقوله تعالى : «كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم» ، وكقوله ﷺ : «انها دم عرق» ، ونحو ذلك ؛ والآخر ، القياس بعلة مستنبطة مدلول عليها ، كعلة الربا ، ونحوها — وسنبين فيما بعد كيفية الاستدلال عليه ، إن شاء الله تعالى .^(٢)

ومن الناس من يجعل كل معنى جميع حكم المنصوص عليه ، وغير المنصوص عليه ، قياساً ، سواء كان الجميع بنظر ، أو استدلال ، أو كان معقولا من فحوى النص ، فيجعل منع ضرب الأبوين ، وشمهما ، قياساً على قوله تعالى : «ولا تقل لهما أف» ، ويجعل منع جواز العمياء في الاضحية قياساً على العور المنصوص عليها ،^(٣) ويجعل حكم الزيت حكم السمن في موت الفأرة فيه قياساً على ما ورد من الاثر في السمن ، ويجعل رجم غير ماعز قياساً على ماعز ، وغير ذلك مما عقل به ورود اللفظ حكمه ، وإن لم يكن مذكوراً في النص بعينه بعد أن يكون الحكم فيه ، وجب فيه للمعنى الموجود في النص فيه ، ويسمى هذا القياس الجلي ، ويسمى ما يوصل إلى المعنى الموجب للحكم بالنظر والاستدلال القياس الخفي .

قال أبوبكر : وهذا الذي سموه القياس الجلي ، عندنا ليس بقياس ، وذلك ، لأن القياس يقتصر في اثبات الحكم به إلى ضرب من النظر ، والاعتبار والتأمل ، بحال الفرع والاصل ، والجمع بين حكمهما بعد الاستدلال على المعنى الموجب للجمع ، وليس هذه القضية موجودة فيما سموه قياساً جلياً ، لأن المعنى فيه معقول مع ورود النص في اعتباره فيما لم يتناوله النص قبل النظر والاستدلال ،^(٤) وقد يفعل ذلك العامى العقل الذي لا يدري ما القياس ، وعسى لم يخطر بباله ، وتبين ذلك أن الناس مختلفون في جواز القياس ، ومنفقون على هذا ، وغير جائز أن يكون

المختلف فيه هو المتفق عليه ، فثبت أن ما كان معقولا من فحوى النص ، فليس المحكم به من طريق القياس ، ويصح عند الاستدلال بما ذكرت على اثبات القياس من جهة تعليق الحكم فيهما بالمعنى ، وإن كان أحدهما قياسا ، والآخر ليس بقياس .

ومن نظائر ذلك مما ليس بقياس عندنا ، وكثير من نفاة القياس يقولون به مع نفهم القياس ، أن يساوى حكم الشئين في الاصل ، ثم يرد اثر بحكم في بعض ما (ثبتت) (الف) فيه المساواة في الاصل بينه وبين غيره ، فيفيدنا ما قد عقلنا من المساواة بينهما بدهيا أن ما لم يرد فيه الاثر مساو لما ورد فيه فيما كانت عليه حالهما من وجوب المساواة من حكمهما ، وذلك نحو الجمع بين الجماع والاكل ناسيا في عدم وقوع الافطار بهما ، وذلك : لأنه قد ثبت في الأصل أن الصوم هو الامسك عن الأكل والشرب والجماع ونحو هذا هو الصوم الشرعى ، فلما ورد الخبر في أن الاكل ناسيا لا يفطر الصوم ، فقد أفاد أن الجماع ناسيا لا يفسده ، لا من جهة القياس ، لكن من جهة تساويهما في الأصل في كونهما شرطا في صحة الصوم الشرعى . فمن حيث ثبت أن ترك الاكل في حال النسيان ليس من شرطه ، افاد في الجماع مثله ،^(٦) وهو كما قلنا في أن الزيت ، والسمن ، والشير(ب) ، متساوية في الأصل في باب جواز اكلها ، إذا كانت طاهرة ، ومتساوية في امتناع جواز اكلها في حال النجاسة ، فكان الاثر الوارد في موت الفأرة في السمن قد افاد في الزيت مثله ،^(٧) وكذلك الفأرة الميتة ، (والعصفور) (ج) الميت ، لما تساويا في الأصل من جهة النجاسة ، ثم ورد الاثر في الفأرة الميتة في السمن ، افاد العصفور الميت مثله .^(٨)

وكذلك قوله ﷺ «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ، ولا يغتسل فيه من جنابة»^(٩) ثم قد افاد النهى عن التغوط في الماء الدائم ، وافاد نهى غير السائل عن الاغتسال فيه عن طريق علمنا بتساوى أحكام النجاسات عند حصولها في الماء ، لتساوى أحكام المكلفين في لزوم اجتنابها ، وليس ذلك عندنا بقياس ، لكن من جهة أنه 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 الخطأ ، لأنه قد ثبت قبل ذلك وجوب مساواة جنایات الاحرام في الخطأ والعمد ، فلما ورد النص بوجوب الجزاء على العمد ، افاد علمنا

(الف) في الاصل "ثبت" .

(ج) في الاصل "العصور" .

(ب) في المخطوطة "الشيرق" .

قبل ذلك بمساواة المخطيء له أن حكمه حكمه: (١٠) وكذلك التيء ، والرعاف ، وسائر الاحداث ، لما كانت متساوية في منع الصلاة ، ثم ورد الاثر في جواز الطهارة ، والبناء معهما على الصلاة ، إذا وقعا فيها ، عقلنا بذلك حكم سائر الاحداث التي يسبق المصلي من غير فعله : (١١) وانفصل حكم ما يقع من الآدمي من الشجرة ، ونحوها عن هذا الحكم ، لاختلاف أحكام فعل الآدمي ، وفعل الله تعالى فيما يتعلق به من اسقاط فرض أو غيره — وهذا باب لطيف ينبغي أن يراعى في نظائر ما ذكرنا ، لئلا يلتبس طريقة التماس بطريقته (١٢) — وهذا نظير ما ذكرنا في المعاني المعقولة من الاعيان المحكوم فيها ، ومساواة اعتبارها لها ، وإن لم يكن منصوصاً عليه مما ظنه بعضهم قياساً على حسب ما تقدم القول فيه آنفاً .

باب ذكر ما يمتنع فيه القياس

قال أبوبكر : لا يجوز استعمال في رفع النص ، سواء كان النص بالكتاب والسنة المستفيضة ، أو باخبار الاحاد لا يجوز القياس في رفعه ، ولا يجوز القياس في مخالفة الاجماع ؛ ولا مدخل للقياس في اثبات المقادير التي هي حقوق لله تعالى ، من نحو ما ذكرنا من مدة الحيض ، ومدة (هـ) النفاس ، والاقامة — وقد بينا ذلك — ؛ ولا مدخل للقياس فيما طريقه الاجتهاد على جهة رد الفرع إلى الأصل ، نحو تقويم المستهلكات ، ومقدار المتعة ، وتحري الكعبة ، ونحوها ؛ ولا يسوغ القياس في اثبات الحدود ، ولا الكفارات ؛ ولا يجوز قياس المنصوصات بعضها على بعض ؛ ولا يجوز النسخ بالقياس ؛ ولا يجوز القياس في تخصيص العموم الذي لم يثبت خصومه من الكتاب والسنة الثابتة من جهة الاستفاضة ؛ ولا مدخل للقياس في اثبات الائمة ؛ ولا يجوز القياس على الاثر المخصوص من جملة موجب القياس لإعلى شرائط ، نذكرها ، إن شاء الله تعالى .^(١)

فأما امتناع جواز القياس من رفع النص والاجماع ، فلا خلاف فيه ، ولان النص والاخبار يوقعان العلم بموجبهما ، والقياس يوقع العلم بموجبه بالمطلوب ، فلم يجر الاعتراض به عليهما .^(٢)

وأما المقادير التي هي حقوق لله تعالى ، قدمنا القول (فيها) (الف) فيما سلف .

وأما الحدود ، والكفارات ، فان من الكفارات ما هي عقوبة ، نحو كذارة الافطار في رمضان ، والدليل على انها عقوبة انها لا تستحق إلا مع المائم ، وتسقطها الشبهة ، فكانت كالحدود من هذا الوجه ، ومنها ما ليس بعقوبة ، ككفارة قتل الخطاء ، وفدية الاذى ، وكفارة اليمين ، ونحوها ، ولا مدخل للقياس (فيها) (ب) اما ما كان عقوبة ، فلانها بمنزلة الحدود ،

(ب) في الاصل «منها» .

(الف) في الاصل «فيهما» .

ولا يجوز اثبات الحدود قياساً ، لما نبينه . وأما ما ليست بعقوبة ، فلانها مقدرة ، فهي من قبيل المقادير التي ذكرنا انها لا تثبت قياساً ، وأما ما كان عقوبة من الكفارات ، والحدود ، فانما امتنع اثباتها قياساً ، من وجهين : احدهما ، انها مقدرة ، ولا سبيل إلى اثبات هذا الضرب من المقادير بالقياس ، على ما تقدم من بيانه ؛ والوجه الآخر ، ان مقادير عقاب الاجرام لا تعلم إلا من طريق التوقيف ، وذلك أن العقوبات انما تستحق على الاجرام ، فحسب ما يحصل بها من كفران (النعمة) ، (الف) ومعلوم أن مقادير نعم الله تعالى على عبده لا يحصيها احد غيره ، فلا سبيل اذاً إلى علم مقدار ما يستحق من العقاب بالاجرام إلا من طريق التوقيف ، فلذلك لم يجز اثباتها قياساً .

فان قال قائل : قد اثبتتم الحدود بالاستحسان فضلاً عن القياس ، لأنكم قلتم في أربعة شهدوا على رجل بالزنا (شهد اثنان منهم) (ب) انه زنا) في تلك الناحية ، وشهد اثنان انه زنا بها في تلك الناحية ، أن القياس أن لا يحد ، ويحد استحساناً ، وكتبكم مائة من المسائل القياسية في الحدود ، وهذا بخلاف ما اصلت في نقي القياس في اثبات الحدود .^(٣)

قيل له : أما قولك إنا اثبتنا الحدود بالاستحسان ، فليس كما ظننت ، والأصل الذي عقدناه في نقي اثبات الحدود بالقياس صحيح ، لا يعترض عليه ما ذكرت في ذلك ، لأننا إنما اردنا بقولنا : لا تثبت الحدود قياساً ، لا نبتدى ايجاب حد بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف ، فلا نوجب حد الزنا في غير الزنا^(٤) قياساً ، كما اثبتنا تحريم التفاضل في غير البر قياساً عليه ، ولا نثبت حد السرقة في غير السرقة من نحو التعويض قياساً ،^(٥) ولا نثبت كفارة رمضان (في الافطار في غير (ج) رمضان) قياساً على الافطار في رمضان ، وإن بعض الفقهاء قد اوجبها في الافطار في قضاء رمضان قياساً على رمضان ،^(٦) وبعضهم اوجب حد القذف في التعريض .^(٧)

وأما الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود ، فهو جائز عندنا ، بعد أن لا يكون فيه ايجاب حد في غير ما ورد فيه التوقيف . وكذلك يجوز الاستدلال على مواضع الكفارات بالقياس ، ألا ترى أن الله تعالى وإن اوجب حد الزنا على الزاني ، فان من الزناة من لا يجب عليه الحد ، فنحن متى استعملنا القياس في ايجاب حد الزنا ، فانما نستدل بالقياس على أنه ممن دخل في الآية ، واريد بها ، وأنه من الزناة المخصوصين من الآية . وكذلك سائر الحدود متى

(الف) في الاصل «العمة» .

(ب) لا يوجد في الاصل .

(ج) في الاصل في غير الافطار في رمضان .

استعملنا القياس في ذلك في اثباتها ، فانما يقع القول فيها على هذا الحد فيكون الحد حينئذ موجبا بالآية ، ويستدل بالقياس على أنه ليس هو من القبيل الذي يرد بها .

فان قال قائل : قد اوجبتم الكفارة على الأكل في رمضان قياساً على المجامع ، والأثر انما ورد في المجامع ، قيل له : ليس كما ظننت ، لأنه قد ورد في إيجاب الكفارة لفظ ، يقتضى ظاهره وجوبها على كل مفطر ، وهو ما روى أن رجلاً قال^(٨) : «يا رسول الله ! افطرت في رمضان» ، فامره بالكفارة ، ولم يسئله عن جهة الافطار ، وظاهره يقتضى وجوبها على كل مفطر ، وإيضاً ، فلو لم يرد فيه غير ما روى في المجامع ، لما كان إيجابنا الكفارة على الأكل (من) (الف) جهة القياس ،^(٩) وذلك ، لأن الفقهاء متفقون على أن وجوب هذه الكفارة غير مقصور على الجماع ، لأن مالك بن أنس^(١٠) يوجبها على كل مفطر ، غير معدود^(١١) والشافعي^(١٢) يوجبها بالإبلاج في أحد السببين ، وفي البهيمة أيضاً ، والخبر لم يرد الا في جماع^(١٣) المرأة في الفرج ، ونوجبها نحن على كل من كان مأثمه بالافطار فيه مثل مأثم المجامع ، فلما اتفق الجميع على أن هناك معنى غير ما ورد الاثر به ، تعلق وجوب الكفارة ، واحتجنا إلى طلب المعنى عند وقوع الخلاف ، ثم استدللنا على أن ذلك المعنى هو افساد صوم رمضان بضرب من المأثم ، وهو أن يكون مأثمه مثل مأثم المجامع ، وكانت هذه الكفارة مستحقة عليه على جهة العقوبة لما اجترمه من المأثم ، ثم وجدنا مأثم الأكل مثل مأثم المجامع — واكثر الدلائل قد دلت عليه فقد الكفارة ، وهذا استدلال على أن المعنى الذي به تعلق وجوب الكفارة هو حصول الافطاره بضرب من المأثم ، فاثبتنا المعنى بالاتفاق ، ثم استدللنا عليه بما وصفنا ، وليس ذلك قياساً في اثبات الكفارة ولا غيرها .^(١٤)

وأما امتناع جواز قياس المنصوص على المنصوص ، فقد بيناه فيما سلف من هذا الباب ، وحكيما ما قال محمد في السير في هذا الباب ، وكرهت اعادته ، وقد بينا (ايضاً) (ب) فيما تقدم امتناع جواز النسخ بالقياس ، وامتناع جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة الثابتة التي لم تثبت مخصوصة .

وأما امتناع اثبات الاسماء مخصوصة الأصل ، أن الاسماء على ثلاثة انحاء مختلفة : فمنها اسماء الاجناس ، كقولك حيوان ، ورجل ، وفس ، وحجر ، وما جرى مجرى ذلك - هذا الضرب من الاسماء مأخوذ من اللغة ؛ ومنها اسماء الاشخاص ، فهو ما يسمى به

(ب) في الاصل "سما" من غير النقط .

(الف) لا يوجد في الاصل .

الشخص الواحد للتمييز بينه وبين غيره ، ولا يفيد فيه معنى ، وإنما هو لقب لقب به لتعريفه ، وتمييزه من غيره ، كقولك زيد وعمرو وخالد ولا يتعلق ذلك باللغة ، ولا بموضوعات أهلها ، واصطلاحهم ، لأن لكل أحد أن يسمى نفسه (بما) (الف) شاء ، غير محذور بذلك عليه ، ومنها أسماء هي أوصاف للمسمى بها . وهي مشتقة من أفعال الموصوفين ، أو أحوال يكونون عليها ، أو صفات تكونون بها . كقولك قائم . وقاعد ، ومؤمن ، وكافر ، واحمر ، واسود ، وحى ، وقادر ، ونحو ذلك — فهذا الضرب من الأسماء يفيد أوصافاً في المسمى —؛ وأسماء أخرى ، وهي أسماء الشرع ، وهي مقصورة على ما يرد به التوقيف ، نحو الكافر ، والمؤمن ، والمنافق ، ونحو الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والربا ، ونحوها ، هذه أسماء شرعية قد وضعت في الشرع لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة ، فما كان من أسماء اللغة ، فإنه لا تكون أسماء إلا بمواضع أهلها ، واصطلاحهم عليها ، حتى يكون كل من كان من أهل اللغة إذا سمعها عرف المراد بها بموضوعها ، ومتى لم تكن كذلك ، لم تكن أسماء لأهل اللغة ، وكذلك الأسماء التي هي مشتقة من الصفات المسمى بها في أصل اللغة سبيلها الاصطلاح ، ومواضع أهل اللغة على معانيها في الأصل ، (أو من) (ب) حكمها أن لا يستشكل معانيها عند سماعها على ما كان من أهل تلك اللغة . (١٢)

وأما أسماء الأشخاص ، وهي الألقاب التي لا يتعلق وصفها باللغة ، ولكل أحد أن يسمى بما شاء منها ، وليس طريقها اللغة ، ولا مدخل لها فيما قصدناه ، ولا يعتبر فيها الاتباع والسمع ، أو غير محذور على كل أحد أن يسمى بما شاء منها .

وأما أسماء الشرع ، فسبيلها التوقيف ، وهي تجرى في بابها مجرى أسماء الاجناس في (باب ج) علمها ، أن أهل الشريعة سبيلهم أن يعرفوها ، كما عرف أهل اللغة الأسماء اللغوية . وإذا تعذر حكم الأسماء على الوجوه التي ذكرنا ، وكان معلوماً مع ذلك أن رجلاً أو سمى الماء خبزاً ، أو سمى الذهب كأساً ، أو سمى الفرس بعيراً ، أن ذلك لا يصير اسماً له في لغة ، ولا في شرع ، فما لا يخلو المثبت للأسماء قياساً من أن يثبتها على أنها يصير اسماً لمسمياتها في اللغة والشرع ، فإن كان ما اثبتته من ذلك قياساً إنما يصير اسماً لغوياً ، فهذا خلف من القول ، لأن أسماء اللغة إنما تثبت . وتصير من اللغة ، باصطلاح أهلها ، ومواضعاتهم عليها ، حتى يشترك

(ب) في الأصل «وامن» .

(الف) في المخطوطة «ما» .

(ج) في الأصل «باب أن علمها» .

فی معرفتها سائر أهلها ، ومعلوم أن ما ثبت من جهة القياس ، لا يعرفه اسماً للمسمى به إلا القائس الذي اداه قياسه بزعمه إلى اثباته .^(۱۳) فبطل من هذا الوجه أن يكون الاسم المثبت من طريق القياس اسماً لغوياً ، وإن كان ما يثبت بالقياس بصير اسماً شرعياً ، وإن سبيل أسماء الشرع أن يشترك في معرفته علماء الشرع ، كما يشترك أهل اللغة في المعرفة بأسماء اللغة . ألا ترى أنهم قد علموا الصلاة ، والزكاة ، والإيمان ، والكفر ونحوه من أسماء الشرع ، وغير جاز أن يختص (به القائس) ، (الف) دون غيره ، فلما كان ما يثبت القائس من هذه الأسماء خارجاً عن هذا الحد ، علمنا أنه لا يصح اثباته اسماً شرعياً من طريق القياس ، لأنه حينئذ إنما يصير اسماً له عند هذا القائس ، دون من لم يقس ، وما اختص به بعض الناس في اثباته دون بعض ، لا يكون اسماً للقسم المسمى به ، مع كونهم جميعاً من أهل المعرفة بأمر الشرع ، وأصوله ، وإثبات الأسماء من أصوله ، فسبيله أن يكون ظاهراً ، مشهوراً ، متعالماً ، مدركاً ، من طريق التوقيف الذي يشترك الجميع فيه ، دون القياس الذي يختص به بعضهم دون بعض ، كما كانت أسماء اللغة الموضوعية للأجناس ، والمشتقة من أوصاف المسمين مشهورة ، معروفة ، عند أهلها ، قد عرفوها من جهة السماع ، والتلقي ، دون ما يختص به بعضهم دون بعض .^(۱۴)

فإن قال قائل : إذا جاز أن تكون الأحكام على ضربين : ضرب مدرك من طريق النص ؛ وضرب من طريق الدليل ، فهلا جوزت مثله في الأسماء ؟ قيل له : الفصل بينهما : أن الأحكام قد يجوز أن تختلف فيها أحكام المكلفين ، فيكون بعضهم متعبداً لحظر شيء ، وآخر متعبداً في تلك الحال بإباحته ، وجاز أن يكون المكلف متعبداً في حال بالحظر ، وفي حال أخرى بالإباحة ، فلما اختلفت أحكام المكلفين في العبادات جاز أن يكون بعضها منصوصاً عليه ، يشترك الجميع في حكمه ، وبعضها مدلولاً عليه ، مستدركاً من طريق القياس ، فعن اداه قياسه إلى الحظر ، كان متعبداً به ، دون غيره ممن اداه قياسه إلى الإباحة ،^(۱۵) وليس في الأصول تكليف بعض الناس تسمية شيء باسم ، وتكليف بعض آخرين أن يسموا ذلك الشيء بعينه بغير ذلك الاسم ، وأن لا يسميه بالاسم الذي كلف الآخر تسميته به ، ولا وجوب تسميته في حال ، وحظرها في أخرى ، مع تساوي أحوال المسميات . ألا ترى أن اسم الصلاة ، والصوم ، والإيمان ، والكفر ، قد تساوى الناس كلهم في تسميتها على حسب ما ورد الشرع بها ، ولم يكلف بعض الناس أن يسميها ، وبعضهم أن لا يسميها ، صلاة مع استواء الحكم

(الف) في الأصول «يختص القياس» .

فيها في الحالين . وكذلك لم يكلف أحد أن يسميها اليوم صلاة ولا يسميها بها غداً ، وكذلك سائر أسماء الشرع . فلما كان ذلك كذلك ، علمنا انها جارية مجرى أسماء اللغة ، فلو أن انساناً سمى الماء خمراً ، وسمى الفرس رجلاً ، لما صار ذلك اسماً لها في اللغة ، سواء قاله قياساً ، أو وصفاً من غير قياس على اصل ، كذلك أسماء الشرع بهذه المثابة لا يصير ، بما يثبت فيها قياساً ، اسماً له ، إذ كان إنما يختص به القياس ، ولا يصير به متعالماً مشهوراً عند أهل الشريعة لا فرق بين أن نسميه بذلك قياساً ، أو وصفاً من غير قياس ، في باب أنه يصير اسماً له في الحالين .

وإن قيل : أسماء الالقاب ليست مستحقة لمسمياتها في اللغة ، ولم يمنعها ذلك من أن يكون اسماً صحيحاً ، فما انكرت من مثله في اثبات أسماء الشرع قياساً .

قيل له : إن أسماء الالقاب التي هي موضوعة لاشخاص باعيانها ، ليس طريق اثباتها القياس ، بل لكل احد أن يبتدى وضعها ، فيسمى نفسه ، وفرسه ، وغلماه ، بما شاء منها ، من غير قياس ، فهل تميز مثله في أسماء الشرع ، وأسماء اللغة ، فثبتها وصفاً من غير قياس ، ثم يصير اسماً للمسمى به ؟ فإن قال : «نعم» ، قيل له : فما حاجتك إلى استعمال القياس في اثباتها ، وقد استغنيت عنه ، إذ جاز لك أن تبتديها وضعاً من غير قياس ، وعلى أن هذا ضرب من الهذيان ، لأن ما يبتديه الانسان من الاسماء ، والاجناس ، أو شرع ، لا يصير اسماً للمسمى به ، لا لغة ، ولا شرعاً ، فإن قيل : قد اثبتتم أسماء الأوصاف المشتقة من صفات المسمين بها قياساً ، قيل له : ليس كذلك ، لأن في اللغة ذلك ، لأنهم يقولون : قام : فهو قائم وقعد فهو قاعد ، فهذا سماع ليس بقياس^(١) ، فإن قيل : لما وجدنا (العصير) (الف) لا يسمى (خمراً) (ب) قبل حدوث الشدة فيه ، ثم وجدناه يسمى خمراً عند وجودها ، ثم وجدناها يزول عنها اسم الخمر عند زوال الشدة ، وحدث الحموضة ، وجب اعتبار الاسم لحدوث الشدة ، وزواله بزوالها — يسمى كل ما حدث فيه هذا الضرب من الشدة خمراً ، فيوجب هذا أن يسمى كل مسكر خمراً ، ثم يصير الجميع (محرمًا) (ج) تحريم الخمر . قيل له : قد بينا فساد هذا الاعتبار ، وأنا لو اعتبرناه ، لما صار ذلك اسماً لغير الخمر ، إذا كان سبيل أسماء الاجناس في اللغة ، والشرع ، أن تشترك أهلها في معرفتهما ، (و) (د) غير جائز أن يكون اسماً لبعضهم دون بعض ، لأن الاسم هو السمة والعلامة التي يتميز بها المسميات بعضها من بعض عند السامعين لها من اللغة أو الشرع ، فلما يحصل ما ذكرته سمة لما سميت به عند أهل اللغة ، ولا الشرع ، ولم يتميز

(ب) في الأصل «خبزاً» .

(د) في المخطوطة «أو» .

(الف) في الأصل «العصير» .

(ج) لا يوجد في الأصل .

عندهم المسمى به مما سواه ، لم يثبت اسماً ، وعلى أن هذا الاعتبار ينتقض على قائله ، لأنه يلزمه أن يقول : لما كان البر محرماً فيه التفاضل حين كان مأكولاً ، والثياب لما لم تكن مأكولة جاز فيها التفاضل ، وجب أن يكون تسميته برا متعلقة بكونه مأكولاً ، فيسمى كل مأكول برا ، فيكون الارز محرماً بقوله عليه السلام «البر بالبر مثلاً بمثل»، وكذلك سائر المأكولات . ومن بلغ هذا الحد ، صار في حيز المجانين وخرج من حدود العقلاء ؛ وأيضاً ، فإن القياس إنما هو لإثبات الأحكام ، وليس بحكم لا يصح اثباته بالقياس ، وليست التسمية حكماً قد تعبدنا بها ، إذ ليس في شيء تعبد من الله تعالى بالتسمية ، دون حكم ما يتعلق المسمى به ، فنكون التسمية لأجل المعنى ، لا لنفسها ، كنعو المؤمن ، والكافر ، والمناذق ، وسائر الاسماء المفيدة للمدح أو الذم .

لما كان ذلك كذلك ، لم يحز اثبات الاسماء قياساً لما فيه من اثبات حكم في الاسماء لم يرد به الشرع ، وإيضاً ، فإن قياس الاسماء لا يخلوا من أن يكون لاثبات احكام أو لغيره ، فإن كان للأحكام ، فقد اقام الله عز وجل لنا الدلائل على احكامه ، وعلقها باسماء ثابتة في اللغة والشرع بتوقيف منه ، أو دلالة ، ولا حاجة بنا إلى اثبات الاسماء قياساً لأجل اثبات الأحكام ، وإن كان قياس الاسماء لغير الأحكام ، فهذا ما لا فائدة فيه ، لأنك إنما تثبتت اسماً للقائس دون غيره ، فهو كمن ابتداء وضع اسم لنفسه ، فسمى به شيئاً ، نحو أن يسمى الرجل فرساً ، فهذا ما لا معنى له ، إذ لا فرق بينه وبين من ابتداء وضع اسم لشيء ، لا يعرفه غيره ، وهذا لا فائدة فيه .^(١٧) وقد كان قوم هاهنا يبغداد في حدود المجانين عند العقلاء ، ممن يتعاطى شيئاً من النحو ، يدعون جواز قياس الاسماء ، فينظرون إلى أصل الاسم في اللغة ، وإلى اشتقاقه ، فيقيسون عليه ما في معناه ، مما لا يعرفه العرب ؛ ولقد بلغني أنه قيل لبعضهم : ما اشتقاق الجرجير ، وما أصله ؟ قال : «إنما سمي جرجيراً ، لأنه يتجرجر ، إذا خرج من الأرض ، يعني يتحرك» . قيل له : «فينبغي أن تكون لحبتك جرجيراً ، لأنها تتحرك» . وقال بعضهم : «إن القارورة إنما سميت بهذا الاسم ، لأنها يستقر فيها ما يحمل فيها» ، ثم قاس على هذا كل ما كان في معناه ، فيسمى جوف الانسان قارورة ، وسمى البحر قارورة ، وكان الناس ينسبون قائل هذا القول إلى الهوس ، والجنون ، ويحكى عنه ، وعن امثاله ، هذه الحكايات على جهة الهزو والسخرية ، وتعجب الناس من بلههم .^(١٨) فصل . قال أبو بكر : وكان أبو الحسن يحكى أن من مذهب أصحابنا أن ما خص بالاثر من جملة قياس الأصول ، لا يقاس عليه ، وأن القياس الاصلى الذى ورد الاثر بتخصيصه اولى أن لا يكون الاثر معللاً ، فيقاس عليه بتلك

العلة ، أو يتفق الفقهاء على جواز القياس عليه نظائره ، وإن خالف قياس الأصول ، وذلك نحو قولهم في إيجاب الوضوء بالقهقهة في الصلاة أنه مخصوص من جملة قياس الأصل ، قد كان القياس عندهم أن لا تكون القهقهة حدثاً في الصلاة ، لأن في الأصول أن ما كان حدثاً في الصلاة فهو حدث في غيرها ، وقد اتفق الجميع على أنها ليست حدثاً في غيرها ، فكان القياس ألا يكون حدثاً فيها ، إلا أنهم تركوا القياس فيها للأثر الوارد فيها ثم لم يقيسوا عليها القهقهة في الصلاة على الجنابة ، وفي سجدة التلاوة ، لأن الأصل الذي خصها من جملة القياس إنما ورد في صلاة فيها ركوع وسجود .^(١٩)

ومثله ما قال أبو حنيفة في جواز الوضوء بنبيد التمر للأثر الوارد فيه ، ولم يقس عليه سائر الأنبذة ، لأن قياس الأصل يمنع جواز الوضوء بنبيد التمر ، فورد الأثر مخصصاً له من جملة موجب القياس ، فترك القياس فيما ورد فيها الأثر ، وحمل ما لم يرد فيها الأثر على الأصل .^(٢٠)

ومثله ما ورد في الأثر في صحة الصوم مع الأكل ناسياً ، وكان القياس أن يفسد صومه ، وسلم للأثر ما ورد فيه ، ولم يقس عليه المكروه على الأكل ، ولا من افطر وهو يرى أن الشمس قد غابت ، ولم يقس عليه الأكل في الصلاة ناسياً ، ولا الكلام والجماع فيها ناسياً ، لأن القياس عندهم يوجب أن لا يختلف حكم الناس ، والعامد ، والمعذور وغيره ، في باب افساد هذه الضروب ، بوجود هذه الأشياء فيها إلا أنهم تركوا القياس للأثر ، وحملوا ما لم يرد فيه الأثر على القياس .^(٢١)

ونحوه ، قولهم فيمن سبقه الحدث في الصلاة أن القياس أن يستقبل ، إلا أنهم تركوا القياس للأثر ، واجازوا له البناء بعد الطهارة ، ولم يقس عليه أبو حنيفة وجوب الحدث إذا كان من فعل آدمي ، نحو أن يشجه انسان ، لأن النبي ﷺ قال عمر : «من قاء، أو رعف، وهو في الصلاة، فليتنصرف ، فليتوضأ ، وليبن على ما مضى من صلاته . فأنما خص من جملة القياس بالأثر من سبقه الحدث من غير فعل آدمي ، فاما ما كان من فعل آدمي ، فلم يقسه عليه ، لأن الأثر لم يرد فيه ؛^(٢٢) وقد قال اصحابنا فيمن (احتم) (الف) في صلاته ، أو فكر فامنى ، أنه يقتل ، ولا يبنى ، وقالوا: إنه القياس على ما ورد به الأثر أن يبنى ، واستحسن ألا يبنى ، بما وصفنا ،

من أن القياس في الاصل يمنع البناء مع حدث ، ثم سلموا جواز البناء مع الحدث للأثر، وتركوا القياس فيه . فكانت الجناية محمولة على قياس الاصل ، إذ لم يرد فيها أثر . (٢٣)

فان قيل : قد قست على التقيء والرعاف البول والغائط وسائر ما يخرج من النجاسات من بدن الانسان إذا لم يكن خروجها بفعل آدمي ، وقست المجامع في رمضان ناسياً على الاكل ناسياً ، قيل له : لم نوجب شيئاً مما ذكرته قياساً ، وانما سويينا بين الرعاف ، والبول ، وغيره ، إذا سبقه ، لاتفاق الجميع من الفقهاء أنه لا فرق بينهما ، لأن 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 ، لأنه لا فرق بينهما . وكذلك المجامع في رمضان ناسياً انما هو في حكم الأكل ناسياً ، لأن كل من لم يفطره بالأكل لم يفطره بالجماع ، فلما صح عندنا الاثر في ترك الافطار به كان الجماع مثله بالاتفاق ، وأيضاً ، فان هذا الضرب من الجمع بين حكم الاكل والمجامع ، وبين سائر الاحداث التي تسبق المصلي ، وبين التقيء والرعاف ، ليس بقياس ، عندنا ، لما بينا فيما تقدم من (ب) أن الصوم الشرعي هو الامسك عن الأكل ، والشرب ، والجماع ، فاذا ورد الخبر في أن الأكل ناسياً لا يفطر ، فقد افاد أن الجماع في حكمه لتساويهما في الاصل ، في باب أن عدمهما شرط في صحة الصوم الشرعي ، على ما بيناه فيما سلف . (٢٤)

ومن نظائر ما تركوا من ترك القياس على المخصوص ما قالوا في الاستصناع أن القياس عندهم لا يجوز ، لأنه بيع ما ليس عند الانسان في غير السلم ، واجازوه لمشاهدتهم فقهاء السلف ، غير منكرية على فاعليه ، مع شهرته واستفاضته ، في العامة حينئذ ، فكان ذلك عندهم اتفاقاً منهم على جوازه ، ثم لم يقيسوا عليه جواز الاستصناع في الثياب ، ونحوها ، فيما لم تجر العادة من الناس باستصناعه في ذلك الزمان ، إذ كان القياس في الاصل مانعاً منه ، فما خص من جملة موجب القياس بأثر ، أو اتفاق ، كان مسلماً له ، وما عداه فهو محمول على قياس الاصل ، والدليل على صحة هذا الاصل أن القول بوجوب القياس قد ثبت عندنا بما قدمنا ، فهو واجب ابدأ حتى تقوم الدلالة على تخصيصه ، فاذا خص منه شيء ، لم يبطل حكم موجب القياس الاصل في لزوم اجراء علقته في معاولاته ، والحكم الفرع بحكم اصله ، إلا بأثر أو اتفاق . (٢٥)

(ب) لفظة أنه قد اتت في المخطوطة زائدة من قواعد العربية (ص ١٢) .

فان قيل : فقد صار الأثر المخصوص له وجب القياس أصلاً ، فملاقست عليه نظائره مما هو في علته ؟ قيل له : إذا كانت الاصول الأخر تمنع منه ، فغير جائز اثباته مع وجود المانع منه ، فان قيل : فان الأثر الوارد في التخصيص قد جوزده ، فلم جعلت المانع اولى من المجوز ؟ قيل له : لان لقياس الاصول مزية 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 الامر فيه على ما وصفنا يعارضه قياس الاصول ، فلا يثبت قياس الاثر مع معارضته قياس الاصل أنه الموجب بضد حكمه ، وكان يكون حينئذ اقل احوالها أن ستمطا ، ويبقى الشيء على ما كان عليه حكمه فيما عدا الاثر قبل وروده فيبطل القياس عليه من هذا الوجه . فان قيل : إذا عارضه قياس الاصول ، فهو ايضاً يعارض قياس الاصول ، فيتعارضان على ما ذكرت ، فيوجب ذلك بطلان كل واحد من القياسين بالآخر ، وهذا يوجب بطلان قياس الاصل ايضاً : فان قيل : قد تتركون انتم القياس إلى قياس آخر ، وهو احد ضروب الاستحسان عندكم ، فهلا اجزت ترك القياس الاصل بالقياس على الاثر المخصص له ؟ قيل له : ليس هذا مما ذكرنا في شيء من قبل أن ترك القياس إلى قياس آخر انما يكون في المواضع التي يكون كل واحد من القائسين يضرب من الرجحان (بوجب) الحاق الفرع به دون الآخر ، وأما مثلتنا ، فانما هي في قياس يوجب 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 يزيد قياسه على الاثر ، فكان حكم القياس الاصل ثابتاً على الوصف الذي ذكرنا ، غير جائز تركه لما بينا .

فان قيل : فقد قلتم في المتبايعين إذا اختلفا في الثمن أن القياس أن يكون القول قول المشتري مع يمينه ، وأن لا يتحالفوا ، وتركتم القياس للأثر في ايجاب التحالف والتراد ، ثم قسم عليه الاختلاف في الاجارة .^(٢٩)

قال أبو بكر : كان أبو الحسن يقول : القياس ما ورد به الأثر ، لأن كل واحد منهما مدع لاستحتماق ملك الغير بوجه يدعيه مخالفه الاخر فيه ، وقولهم إن القياس أن يكون القول قول المشتري ، انما هو قياس على اصل ، وهناك اصل آخر يوجب التحالف والتراد ، غير الاثر ، فانما ذكروا احد وجهي القياس ، والكلام في بيان هذه المسئلة بعينها خروج عما نحن فيه ، ولكننا اردنا أن نبين لهم انهم لم يريدوا بقولهم القياس : عندي أن الاصول موجبة لهذا

القياس ، فالسؤال من هذا الوجه ساقط عنا فيما نحن فيه . فكان أبو الحسن تجنب عن سؤال الاجارة مع تسليمه لصحة السؤال ، وان القياس يمنع ايجاب التحالف ، وانما خص حال الاختلاف بالأثر ، لانما لم يوجب التحالف في الاجارة قياساً على البيع ، بل القياس فيه يوجبه (الف) في الاجارة ، كسائر الدعاوى ، لان كل جزء من المنافع كانه معقود عليه بنفسه ، إذا لم يملك بعقد الاجارة ، وانما يملك حالاً فحالا على حسب حدوثها ، فلما لم يحصل ملك المنافع للمستأجر بالعقد ،^(٢٧) وانما يريد أن يملكها في حال ثابتة ، صار كمن ادعى على رجل أنه باعه هذا العبد ، وهو يجهل البيع ، فيجب اليمين عليه . كذلك الاجارة إذا لم يثبت بعد ملك المستأجر في المنافع .^(٢٨) ألا ترى أن تسليم المدار لا يقع بها تسليم المنافع ، فصار المستأجر بمنزلة من ادعى في شراء عبد يجهده البائع ، فيجب اليمين على البائع ، وليس كذلك البيع ، لان العين المبيعة موجودة ، يملكها البائع باتفاقهما جميعاً ، والبائع معترف بذلك ، وانما يدعى زيادة اليمين ، فكان القياس أن يكون القول قول المشتري ، وتركوا القياس فيه للأثر .^(٢٩)

فان قال قائل : فاجعل الاثر الوارد في تخصيص القياس اصلاً ، تقيس عليه نظائره ، كما اعتبرت القياس الاصل في مقابلة هذا القياس ، وتخصيصه على جهة ترجيح احد القياسين على الاخر ، وكما تقول في الفرع الذي يتجاذبه اصلان ، فتلحقه باحدهما ، دون الآخر ، بضرب من الترجيح ، نوجبه ، كذلك الأثر لما كان اصلاً ، وكان القياس الذي خصه الأثر مبنياً على اصل ، فقد تجاذب الفرع اصلان : احدهما ما أوجب القياس الاصل ، والآخر ما يوجبه الأثر ، أو هو اصل .

قبل له : لو اعتبرنا ما ذكرت ، كان القياس الاصل اولى من القياس على الخصوص ، وذلك لأن شهادة سائر الاصول لقياسها اولى من شهادة المخصوص لقياسه ،^(٣٠) إذ كان ما دل عليه اصلان من القياس ارجح واقوى في النفس مما دل عليه اصل واحد ،^(٣١) ومن جهة أخرى أن قياس الأصول ثابت بالاتفاق في بعض المواضع مع ورود الاثر المخصص له ، وقياس المخصوص له غير ثابت بالاتفاق ، وقياس ثابت بالاتفاق اولى من قياس مختلف فيه .^(٣٢)

(الف) لفظة «بوجبه» قد وردت مكررة في الاصل .

فان قال : يلزمك على هذا أن (ترجع قياس (الف) الأصول) على المخصوص ، وإن كان معللاً للعلة التي ذكرت . قيل له : لا يجب ذلك لأن علة منصوصاً (ب) عليها أولى من علة مستنبطة ، كما أن حكماً منصوصاً (ج) عليه أولى من حكم مستنبط ، فصار لو رُود النص بالتعليل مزبنة ليست للقياس الاصلى ، فصار من أجل ذلك أولى منه . وأما إذا ورد الأثر المخصوص للقياس معللاً ، فان أبا الحسن كان يذكر أنه يجب القياس عليه بتلك العلة ، نحو ما روى عن النبي ﷺ في الهرة «انها ليست بنجس ، انها من الطوافين عليكم والطوافات ، وانها من ساكني البيوت» ، فاعتبر اصحابنا هذا المعنى في نظائره — من الفارة ، والحية ، ونحوها ، مما لا يستطاع الامتناع من سؤره ، لأن قوله «من الطوافين» وقوله «انها من ساكني البيوت» يفيد هذا المعنى ، وانما وجب اجراء هذا المعنى في نظائره من قبل أن التعليل يوجب اعتبار المعنى الذي جعل علة للحكم ، واجراءه عليه لو لا ذلك ما كان فيه فائدة ، ولكن يكون وجوده وعدمه بمنزلة ، ألا ترى أن علل العقليات يوجب ذلك ، ويفيده ، فاذا ورد النص بتعليل معنى علمنا أنه قد اريد منا اعتباره في نظائره ، واجراء الحكم عليه فيما وجد فيه ما لم يمنع منه مانع ، وقد قال النظام — وهو من نفاة القياس — إن ذلك بمنزلة لفظ العموم يجب اعتباره فيما وجد فيه ، ولم يجعل وجوب اجراء الحكم عليه من طريق القياس ، بل جعله بمنزلة المنصوص على حكمه ، وهذا عندنا ، وإن لم يكن نصاً في ايجاب الحكم فيما وجد فيه ، فانه يفيد من جهة الدلالة أن يكون الحكم منصوصاً ، فاعتبرا به ، ومن لا يعتبره فانه يسقط فائدة التعليل ، ويجعل وجوده وعدمه بمنزلة ، وذلك لا يجوز عندنا في كلام الله تعالى ، ولا في كلام الرسول ﷺ . (٢٤)

فان قيل : يلزمك على هذا الأصل قياس سائر الانبذة على نبيذ التمر في جواز الوضوء به ! لقوله ﷺ «تمر طيبة وماء طهور» ، لأن نبيذ الزبيب زبيب طيب ، وماء طهور ؛ ويلزمك أن تقيس الاكل في الصلاة على الاكل في الصوم ، وقياس المكروه على الاكل ناسياً ، لتعليل النبي ﷺ الاكل ناسياً في الصوم ، بأن الله اطعمه وسقاه ، وذلك موجود في المكروه ، وفي الذي يظن أن الشمس قد غابت ، والذي يظن أن الفجر لم يطلع ، فاكل ، لأن الله تعالى قد اطعمهم وسقاهم حين اباح لهم الاكل في هذه الاحوال .

(ب) في الاصل «منصوص» .

(الف) لا يوجد في المخطوطة .

(ج) في المخطوطة «منصوص» .

قيل له : لا يجب ذلك من وجهين : احدهما ، إن ما عال به نبيذ التمر موجود في سائر الانبذة ، لأنه قال : «تمر طيبة وماء طهور» ، وهذا المعنى غير موجود في نبيذ الزبيب ، والوجه الآخر ، أن من يوجب اعتبار القياس في ذلك يجعل مراد قوله «تمر طيبة وماء طهور» إن اصل التمر والماء طاهر ، فلا يمنع ما عرض في الماء والتمر من الاستحالة إلى النبيذ من جواز الوضوء به ، وهذا الاعلال غير معتبر عند جميع الفقهاء ، لأنه لو وجب اعتباره ، لجاز الوضوء بالخل الطيب الذي كان منه ، وطهارة الماء الذي خالطه ، ولجاز الوضوء بالمرق ، وماء الورد ، لهذه العلة . وهذا قياس مدفوع عند الجميع .

وعلى هذا المنهاج نقول في قوله «إن الله اطعمك وسقاك» على الوجهين اللذين ذكرنا ، فمن قوله «تمر طيبة وماء طهور» من قبل أن قوله «إن الله اطعمك وسقاك» لا يوجد في غير الأكل ، (والشرب) ، (الف) والوجه الآخر ، اتفاق الجميع على أن الأكل في الصلاة يفسدها ، فلم يجزه احد في الباب مجرى التعليل بما ذكره ، وغير جائز أن يكون المراد اباحة الأكل ، لأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل من ابيع له الأكل من مريض ، أو مسافر ، أو حائض ، أن لا يفطره ذلك ، ولا يجب عليه القضاء فدل ذلك على أن هذا القول لم يخرج مخرج الاعلال الذي يجب اعتباره في غيره من نظائره (٣٥) .

فان قيل : المراد بقوله «إن الله اطعمك وسقاك» أن النسيان الذي من اجله كان الأكل من فعل الله تعالى ، فكانت هذه علة المنع في ايجاب القضاء .

قيل له : فينبغي أن لا يجب على الحائض ، والمريض (القضاء) ، (ب) لأن الحيض والمرض من فعل الله تعالى ، وهذا لا يقوله احد . فثبت أنه لم يرد بذلك تعليل النسيان ، فلم يجب القياس عليه . (٣٦)

.....
(الف) في الاصل «والساراب» من غير النقط . (ب) في الاصل «القضى» .

باب ذكر الاصول^(١) التي يقاس عليها

قال ابوبكر: كل حكم ثبت وصح من الوجوه التي تثبت بها الاحكام، فجاز القياس عليه إذا قامت الدلالة على وجود المعنى الذي هو علم للحكم فيه، سواء كان ما فيه المعنى اصلاً ثابتاً بتوقيف وانفاق، أو بدلالة غيرهما. فالقياس واجب على نص الكتاب، والسنة، وعلى اجماع الامة، وعلى ما ثبت من طريق اخبار الاحاد، بعد أن لا يكون مخصصاً للقياس موجباً للحكم بخلاف القياس على ما تقدم من بيانه.

ويجوز القياس ايضاً على حكم قد ثبت من طريق القياس وإن كان مختلفاً فيه،^(٢) وذلك نحو أن تقول: لما ثبت عندنا جواز البيع الموقوف بالدلالة الموجبة له، كان النكاح بمثابة في جواز وقوفه، لأن كل واحد من العقدين له مجيز، فمن حيث وقف احدهما إذا عقد بغير امر ماله، كان كذلك حكم الاخر للعلة التي ذكرنا، كما نقول في افساد صلاة الرجل محاذة المرأة، إذا اشتركا في صلاة واحدة، قياساً على افسادها، إذا قام قدام الامام، وقد ثبت عندنا أن قيامه قدام الامام يفسدها، وإن خالفنا بعض الفقهاء فيه، فجاز لنا أن نبنى هذا الفرع على ما قد ثبت عندنا من ما ذكرناه مبيع وجود الخلاف فيه، وتكون العلة الجامعة بينهما أنه قام مقاماً لا يجوز أن يقوم فيه بحال مع اختصاصه بالنهي على ما بيناه في موضعه.^(٣)

وكما نبنى تحريم النساء بوجود الكيل، أو الجنس على اصلنا في اعتبارهما في تحريم التفاضل،^(٤) ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، وإنما اردنا أن نبين وجه جواز القياس على حكم ثبت من طريق القياس مع وجود الخلاف في الأصل، فاذ قد بينا الأصول اولاً في كونه (معاولاً)، (الف) ثم يقاس عليه اولاً، اعتباراً بذلك، ويقاس على كل اصل ما منع (ب) منه، وكان أبو الحسن

(الف) في الأصل «معلوماً» .

(ب) كذا في الاصل - ويمكن أن تكون العبارة هكذا «على كل اصل ما لم يمنع منه مائع» .

يقول : لما ثبت وجوب القول بالقياس ، كان لى أن أقيس على كل اصل حتى تقوم الدلالة على أن اصلاً ليس بمعلول (ل) ، (الف) فلا يجوز حينئذ القياس عليه . قيل لأبي الحسن : فاذا ثبت أن هاهنا اصلاً يقاس عليه ، واصلاً لا يقاس عليه ، فما انكرت ممن قال أن القياس غير سائغ على شيء من الأصول ، حتى تقوم الدلالة على اصل بعينه أنه معاول (ل) ، (ب) فاجاب بانه ليس هاهنا دليل يدلنا على اصل من الأصول بعينه أنه معاول الا ما ذكرناه من صحة وجوب القياس في الجملة ، فلو انا توقفنا عن القياس ، حتى تقوم الدلالة على اصل بعينه أنه معاول (ل) ، (ج) لادى ذلك إلى ابطال القياس ، لأننا لم نجد على ذلك دليلاً وما ادى إلى ابطال القياس فهو فاسد لأن وجود القياس قد صح في الجملة بالدليل الذي ذكرناه .^(٩) قيل له : قد اختلفت الصحابة في مسائل ، وبنى كل واحد منهم مذهبه على اصل ، فاجماعهم على ذلك دليل على أن هناك اصلاً معلولاً وفي ذلك اثبات اصل معلول على غير الجهة التي ذكرت ، فأجاب بأن الصحابة لما اختلفت ، فان كل واحد منهم يرد المسئلة إلى اصل لم يرد لها عليه الآخر ، فلم يجمعوا على اصل واحد أنه معلول .^(٩)

قال ابوبكر : هذا الذي سمعت ابا الحسن يقوله في هذا الفصل معناه عندي أن الفقيه لا يحتاج عند حدوث الحادثة أن يتوقف على عرضها على الأصول ، واعتبارها بنظرها منها حين يجد اصلاً معلولاً لهذه الحادثة بعينها ، بل الواجب عليه عرضها على سائر الأصول ، والحاقيها بالاشبه منها ، حتى تقوم الدلالة أن شيئاً منها غير معلول ، فلا يرد الحادثة إليه ، وهذا هو الصحيح عندنا ، وذلك لأن من الأصول ما قد قامت دلالة أنه معلول يجب القياس عليه ، اما من جهة الاتفاق ، واما من جهة النص ، أو بدلالة فحوى الخطاب ، فمتى ثبت أنه معلول باتفاق القائسين ، (كتحريم)^(د) النبي ﷺ التفاضل في الأصناف الستة ، واتفق القائلون بالقياس أن هذا الأصل معلول بمعنى ، يجب اعتباره في اعتباره ، وحمل ما سواه عليه مما يشاركه في علته ، ودلالة فحوى الخطاب ظاهرة في كونه معللاً ؛ وقوله في سياق اللفظ ، فاذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد ، فلما منع التفاضل عند وجود الجنس فيما ذكروا اباحة عند عدمه ، دل على أن هناك معنى من أجله وقع التفاضل بينهما ، فدل على أن الخبر معلل بمعنى يجب الاستدلال عليه ، واعتباره في نظائره ، فوجب حينئذ طلب المعنى الذي هو علم للحكم ، ويستدل عليه بدلالة .^(٩)

(ب) في الاصل "معلوم" .
(د) في الاصل "توزيع" .

(الف) في الاصل "معلوم" .
(ج) في الاصل "معلوم" .

ونحوه ، قوله ﷺ حين سئل عن فارة وقعت في سمن «إن كان جامداً فالقوها ، وما حولها ، وإن كان مائعاً فاريقوه» ، ففرق بين المائع والجامد ، فدل به على أن هناك معنى به تعلق حكم النجاسة من أجله اختلف حكم الجامد والمائع ، فثبت أنه معلول (الف) ووجب طلب المعنى حينئذ بالاستدلال عليه .^(٩)

ومن الأصول ما تكون (معلولة) (ب) بعلّة منصوص (ج) عليها ، كقوله ﷺ في الهرة «إنها من الطوافين عليكم» ، وقوله ﷺ ، ملكت بضعتك فاخترى .^(١٠)

ثم اختلف أهل العلم في رد الحادثة إلى الأصول من وجه آخر ، فمنهم من قال أن الواجب عرضها على الأصول ، والحاقها بالاشبه منها ، سواء كان ذلك الجنس من الأصل من جنسها ، أو من غير جنسها بعد اشتراكهما في المعنى الذي هو علم للحكم ؛ وكان أبو الحسن يقول : إن الحادثة إذا تجاذبها أصلان ، فردها إلى ما قرب منها ، وإلى ما هو من بابها ، ومن جنسها ، أولى من ردها إلى ما بعد منها ، وإلى خلاف جنسها . وكذلك قوانا في الاعتكاف لما كان لبثاً في مكان ، وجب أن لا يصح إلا بانضمام معنى آخر إليه هو قرينة في نفسه ، قياساً على الوقوف بعرفة من حيث كان بشأ في مكان لا يصح الانضمام معنى إليه هو قرينة في نفسه . فتعارضونا بالصوم أن الامساك ليس بقرينة في نفسه ، ثم يصير قرينة بمضامة النية إياه ، فهلا كان المعنى المضموم إلى الاعتكاف في كونه قرينة هو النية حسب ما قلنا في الصوم .^(١١)

وكان أبو الحسن ، إذا لزم مثل هذا يقول أن رد الاعتكاف إلى الوقوف بعرفة أولى من رده إلى الصوم ، لأنه من جنسه ، إذ كان الاعتكاف لبثاً كالوقوف ، وما وجدنا لها نظيراً من جنسه ، فنحملها عليه ، وردها إليه (أولى من ردها) (د) إلى ما ليس من جنسه ، فكان الذي اعتبر في صحة الصوم الشرعي مع الامساك هو النية ، والنية في نفسها ليست بقرينة ، والذي اعتبر في كون الوقوف قرينة ، هو الاحرام ، وهو قرينة في نفسه فكان شرط الصوم في الاعتكاف أولى من شرط النية ، إذ كان الصوم قرينة في نفسه ، وإن انفرد من الاعتكاف بعلّة انهما جميعاً لبث (هـ) في مكان .^(١٢)

قال أبو بكر ومن نظائر ذلك أنا إذا اختلفنا في عدد مسح الرأس في الطهارة ، كان قياسه على سائر الممسوحات من نحو المسح على الخفين ، ومسح التيمم في كونه مرة ، أولى من قياسه

(ب) في الأصل "معلولا" .

(د) لا يوجد في المخطوطة .

(الف) في الأصل "معلوم" .

(ج) في الأصل "منصوصاً" .

على المغسول من الاعضاء ، لأن رد المسح إلى مسح هو من بابه ومن جنسه ، أولى من ردها إلى غسل ليس هو من بابه ،^(١٣) ونحوه إذا اختلفنا في زكاة الحلي ، فردوه إلى ثياب البذلة في سقوط الزكاة ، كان ردنا اياه إلى السبائك ، والنقد أولى في باب ايجابها ، لأنه من جنسها وليس كذلك الثياب . وكقولهم في أن أكثر الطواف يقوم مقام الكل في باب الاحرام ، والوقوف بعرفة ، وطواف الزيادة ، ثم إذا وقف بعد الاحرام ، لم يلحقه فساد ، وقام مقام الجميع ، ولم يقيسوا فعل أكثر الطواف في باب الاحرام (م) (الف) على ركعات الصلاة في باب ، أكثرها لا يقوم مقام الجميع في باب الاحرام (م) (ب) ، إذ كان رد الطواف إلى ما هو في بابه من افعال الاحرام ، أولى من رده إلى ما ليس من بابه من افعال الصلاة .^(١٤)

وكان أبو الحسن يقول في الحادثة إذا كانت من أصل (مخالف) (ج) لأصل آخر في موضوعهما فانه لا يرد إلى الاصل الذي (د) [لا يتصل بالحادثة] في موضوعه .

قال أبو بكر : وظاهر هذا القول يقتضى أن لا يرد إلى الاصل الذي خالف أصل الحادثة رأساً ، كقولهم في مسألة المحرم إذا حلق ربع رأسه أن عليه دمًا ، وقدروا الربع اجتهاداً مع كون الرأس عضواً بنفسه لا نظير له في البدن ، وفرقوا بين حلقه ربع الرأس وبين حلق ربع أحد الابطين ، لأن له في البدن عضواً نظيره ، فصار أخف حكماً من الرأس الذي لا مشارك له في البدن ، ولم يكن هذا عندهم ككشف العورة ، في أنه لا يختلف حكم ما له منها نظير ، وما نظير له منها في أن كشف الربع يفسد الصلاة ، فكان يمنع قياس احدهما على الآخر ، لأن موضوع الصلاة في الاصل مخالف موضوع الاحرام في احكامها ،^(١٥) ألا ترى أن يسير كشف العورة في الصلاة لا حكم له ، وأن يسير الحلق في الاحرام لا يخلوا من ايجاب شيء ، فلما اختلف موضوع احكامها (هـ) (مهما) في الاصل ، امتنع قياس احدهما على الآخر ،^(١٦) قال ، وذلك ، لأن الاحكام انما يختلف بحسب اختلاف العليل والمعاني ، فاذا اختلف (الاصلان) (و) في موضوعهما ، استدللنا بذلك على اختلاف عليهما (الموجبة) ، (ز) لاختلاف احكامهما : ولا يصح اتفاق الحكمين مع اختلاف العلل الموجبة ، لاختلاف الاحكام . قال : ومن أجل

.....
(الف) "احرام" في الاصل .

(ب) في الاصل "احرام" .

(د) في المخطوطة "لاصل العامة" من غير النقطة .

(هـ) في الاصل "احكامها" .

(و) في الاصل "الاصلين" .

(ز) في الاصل الموجب والصحيح الوجهة .

ذلك ، لم يلزم قياس الاضحية على الحلق ، ولا كشف العورة في اعتبار الربع فيما يذهب من الاذن ، والعين ، أو الذنب ، بل اعتبروا فيها بقاء الاكثر ، ومنعوا قياسه على الحلق ، وكشف العورة كما وصفنا .

قال أبو بكر ومن (٥) نظائر ذلك ما اختلف فيه أبو حنيفة ، وأبو يوسف فيمن جامع مراراً في احرامه في مجالس مختلفة ، أنه يجب بكل جماع دم عندهما ، وعند محمد دم واحد ما لم يكفر ، قياساً على كفارة رمضان ، ولم يرداهما على كفارة رمضان ، لمخالفة كفارة الاحرام لكفارة رمضان في موضوعهما في الاصل ، ألا ترى ، أن كفارة الاحرام لا يسقطها العذر ، وأن كفارة رمضان لا تجب مع العذر ؛ فلما اختلف موضوعهما في الاصل ، لم يرد أحدهما على الاخرى . (٦) وكان يقول : ليس هذا بمنزلة قياسنا الخلع على دم العمد مع اختلاف اصلهما ، لانهما غير مختلفين في موضوع احكامهما ، لأن البضع ليس بمال ، وكذلك دم العمد ، وكل واحد من الطلاق والعفو عن الدم لا يلحقه الفسخ بعد وقوعه ، ويجوز اسقاطه في المرض بغير عوض ، ويجوز كل واحد منهما على ضرر من الجهالة لا تجرى مثلها في البياعات فلما لم يختلفا في موضوع احكامهما في الاصل ساغ قياس احدهما على الآخر .

قال أبو بكر : وما قدمنا حكايته عن أبي الحسن في الفصل المتقدم ، هو ضرب من ترجيح العلة إذا عارضتها علة غيرها ، فيكون الحاقها بجنسها ، وهو من بابها ، وفي حكمها ، أولى ، فاما أن يكون جواز القياس مقصوراً على رد الحادثة إلى ما هو من جنسها دون غيرها ، فدليل القياس جائز على ما هو من جنس الحادثة ، وعلى ما يعد منها بعد اشتراكها في المعنى الذي هو علم الحكم . ومسائل اصحابنا ، واعتلالاتهم تدل على ذلك ، وما أعلم أحداً من القائسين يمنع من تجويز ذلك في كثير من المواضع ، وقد كان أبو الحسن يرد الوطاء الكثير الواقع في الاحرام على جهة الرفض ، والاحلال في باب وجوب الاقتصار به على دم واحد على الوطاء الكثير الواقع في النكاح الفاسد ، لما وقع على وجه واحد ، لم يجب إلا مهراً واحداً ، كان بمنزلة الوطاء الواحد ، (٧) وقد رد النبي ﷺ قضاء الحج عن الغير إلى قضاء الدين ، بقوله «أرأيت لو كان على أبيك دين قضيته أكان يجزى عنه» . قال : «نعم» قال : فدين الله تعالى أحق» (٨) ورد اباحة القبلة للصائم إلى المضمضة ، وليست من جنسها ، (٩) فان اعتبر بعض القائسين ما حكيناه عن أبي الحسن في اعتبار الحادثة بما هو من جنسها على الوصف الذي ذكرنا ، كان سائغاً ، وكان ما دفعت إليه من ذلك وجهاً (يقوى) (الف) في النفس رجحان العلة على غيرها ، وإن

.....
(الف) في الاصل "يقدي" .

ترك به اعتبار الجنس ، واعتبر المعنى على حسب ما تدل عليه شواهد الأصول فتكون ذلك مقويا لاعتباره في نفسه ولم يرد إلى جنسه ، كان جائزاً . وجملة الأمر فيه أن طريق العلل الشرعية ، وترجيح بعضها على بعض اجتهاد ، وغالب الظن ، فمن اعتبرها ببعض الوجوه الذي ذكرنا ، ساغ له على حسب ما يغلب في ظنه أنه علم الحكم ، وامارته ، وانه أشبه بالحادثة من طريق الحكم وغيره .

باب في وصف العلل الشرعية ، وكيف استخراجها

قال أبو بكر : العلل الشرعية سببها أن يكون وصفاً للاصل المعلول ، ولا فرق بين أن يكون ذلك الوصف لازماً للاصل لا يزايله ، وبين أن لا يكون لازماً ، بل يكون موقوفاً على عادات الناس فيه ، فمن الأوصاف اللازمة للاصل ما هي علة فيه ، نحو صفة دم الاستحاضة أنه دم عرق ، وكونه دم عرق صفة لازمة لسائر الدماء الخارجة من بدن الانسان ما خلا الحيض والنفاس ، وجعل النبي ﷺ هذا الوصف علة لنقض الطهارة ، ومما لا يكون وصفاً لازماً للاصل ، وإنما تلحقه الصفة على حسب عادة الناس في التعامل به ، الكيل والوزن في المكيلات والموزونات ، وليس ذلك صفة لازمة للاصل المعلول إذ جائز أن يترك الناس التعامل بها كيلاً أو وزناً ، ولا فرق عندنا بين ما هذا وصفه من المعلول ، وبين الأوصاف اللازمة للاصل مما لا يفارقه ، وليس يكون هذا الوصف غير مفارق له مزيداً على الآخر في باب العلل .^(١) ألا ترى ، ان مخالفنا قد جعل الشدة علة التحريم للخمر ، وقد يجوز أن يفارقها ، فيصير خلا .^(٢)

قال أبو بكر : وقد تكون علة الحكم وصفين من أوصاف الاصل ، وأكثر ، وقد يكون وصفاً واحداً ، وغير جائز أن تكون جميع أوصافه علة للحكم ، فإذا كانت العلة ذات أوصاف ، فجميع تلك الأوصاف علة واحدة ، وغير جائز أن يقال أن كل وصف منها علة ، لأن العلة ما توجب الحكم ، ولو كان كل وصف مما ذكرنا علة ، لوجب أن يكون موجبا للحكم بانفراده .^(٣) فمن العلل التي تكون ذات أوصاف ، نحو تحريم البيع في البر بالبر ، إذا اردنا قياس غيره عليه عند وجود التفاضل ، فنقول : إن علة تحريم البيع وجود زيادة كيل في جنس ، فكانت زيادة الكيل مع الجنس (بمجموعهما) (الف) علة لفساد البيع ، ولا يجوز أن يقال : إن الجنس على الانفراد علة في ذلك ، ولا الكيل على الانفراد لما وصفنا .^(٤)

.....
(الف) في الاصل "مجموعها" .

ونظير قولنا في سؤر السباع التي يستطاع الامتناع من سؤرها أنه نجس ، قياساً على الكلب بعله أنه محرم الأكل لا لحرمة ، ويستطاع الامتناع من سؤره ، فالعلة هاهنا ذات اوصاف ثلاثة : احدها أنه محرم الأكل ، والثاني أن تحريم اكله لا لحرمة ، والثالث أنه يستطاع الامتناع من سؤره في العادة ، ومتى احللت شيئاً من هذه الاوصاف انتقصت العلة فصارت هذه الاوصاف بمجموعها علة لتحريم السؤر .^(٥)

ومما تكون العلة فيه وصفاً من اوصاف الأصل ، (فقولنا) (الف) ان الجنس بانفراده يحرم النساء 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 جهة ايجابها لها ، كايجاب العلل العقلية لاحكامها على حسب ما تقدم بيانها في ذكر وصف العلل ، فانما (تعلق) (ب) الاحكام بها حسب تعلقها بالاسماء ، فيكون الاسم (دالاً) (ج) على (وجوب) (د) الحكم لا على جهة ايجابه له ، كذلك العلل الشرعية هذه سبيلها .^(٦)

ومن أجل ما ذكرنا جاز وجود هذه الاوصاف التي هي علل الاحكام عارية من احكامها ، وغير جائز أن يكون (حكم) (هـ) علة الشرع مقصوراً على موضع النص ، والاتفاق ، غير متعد إلى فرع مختلف فيه ، لأنها إذا كانت بهذا الوصف ، لم تكن عللاً ،^(٧) وعند أصحاب الشافعي أنه قد يكون من علة الشرع ما لا يتعدى إلى فرع ، ولا يفارق المنصوص ، أو الاتفاق نحو قولهم ان علة تحريم التفاضل في الذهب والفضة انهما اثمان الاشياء .^(٨)

وقولهم ان اولاد الماشية ضمت إلى امهاتها ، إذا حدثت في الحول ، لأنها منها . وهذا ، عندنا ، لا يقوله من يعرف علل الاحكام ، ومعانيها ، ومع ذلك قول واضح الفساد من قبل أن هذه العلل إنما تستخرج لايجاب الاحكام بها ، والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لايجاب ، فلا معنى لاستخراجها له ، ولا فائدة فيه . ألا ترى ، أن سائر الاحكام لو كانت منصوباً عليها ، لا غنى ذلك عن القياس ، واستخراج العلل ، فكذلك ، ما علم بالنص ، فلا معنى لاستخراج علة ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع ، لا لنفسه .

(ب) في الاصل "تعلق" .

(د) في الاصل "الوجوب" .

(الف) في الاصل "قولنا" .

(ج) لا يوجد في الاصل .

(هـ) لا يوجد في الاصل .

وأيضاً ، فإن علل الاحكام إنما تستخرج للقياس بها على النصوص ، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة ، فلا معنى لها إذا ؛ وأيضاً ، فإن النبي ﷺ ما اجاز اجتهاد الرأي مع وجود النص في استخراج علته ، كما سقط في استخراج حكمه . وكذلك الصحابة إنما كانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلل عند الحوادث ولم يكونوا يجتهدون في استخراج علل النصوص من غير رد لغيرها إليها ، ولو كان ذلك مما يجوز ، لما خفي عليهم ، ولتكلّموا فيه ، واختلفوا في علل النصوص ، وإن لم يقيسوا بها . كما اختلفوا في علل القياس ، ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم واقاويلهم في اعيان المسائل ووجوه استخراجاتهم ؛ فدل تركهم لذلك على أنه إنما لم يفعلوه ، لأنه لم تكن عندهم في اعتباره فائدة ، ولا معنى .

وأيضاً ، فإن العلل إنما تستخرج لأعيان المسائل ، فأما الأصل المستخرج منه العلة ، فغير جائز أن تكون علة لنفسه ، ألا ترى ، أنه غير جائز أن تكون علة المسئلة جميع أوصافها ، لأنها (لا) (الف) تتعدى إلى غيرها ، فكذلك (غير) (ب) جائز أن تكون علتها بعض أوصافها الذي لا تتعدى به .

فإن قال قائل : الفرق بين الحكيم والسفيه ، أن الحكيم تتعلق افعاله باغراض محمودة ، فوجب أن تكون أحكام الله تعالى ، وأفعاله ، متعلقة باغراض محمودة من حيث كان حكيماً ، لا يجوز منه العبث . وذلك الاغراض هي العلل التي لا تتعدى أصولها .

قيل له : من هاهنا اثبت ذلك ، لأنك حين جهلت علل المصالح ، وعلل الأحكام ، ولم ينفصل عندك احدهما من الاخرى ، أجريتهما مجرى واحداً ، وعلل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث ، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف . ألا ترى أن صاحب موسى عليهما السلام لما فعل تلك الافاعيل التي استنكر موسى ظاهرها ، مما لم يقف موسى عليه السلام على عللها من طريق النظر والرأي ، ولم يعملها إلا من طريق التوقيف حين بينهما له ، بقوله «أما السفينة فكانت» و«أما الغلام» و«أما الجدار» وعلل الأحكام^(٩) إنما هي اوصاف في الأصل المعلول ليست من علل المصالح في شيء ، والمصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها ، وقد علمنا عند ورود النص انه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً ، وإن لم يقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه . وعلل هذه المصالح إنما هي في المتعبدين

.....

(ب) لا يوجد في الاصل .

(الف) لا يوجد في الاصل .

لا في الحكم وذلك لأنه جائز أن يكون في المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا ، وإذا تعبدنا بها ، صلحنا ، وليس ذلك من علل الأحكام في شيء .

فإن قيل : ما أنكرت أن تكون العلل التي تستخرجها مما لا تتعدى هي من علل المصالح .

قيل له : هذا غلط ، لأن كون الذهب ، والفضة أثمناً ليس من علل المصالح ، لأن كونهما أثمناً إنما كان باصطلاح الناس عليه ، وكون الأولاد من الامهات ليست من علل المصالح في شيء ، وأنت إذا استخرجت علة النصوص ، فانما تستخرجها لتجعلها علة للحكم المنصوص عليه . ولو كانت علة الاحكام علة المصلحة ، لوجب أن يكون الاكل (علة) (الف) في البر بالبر ، لما كان عندك علة لتحريم التفاضل أن يكون التحريم ابداً موجوداً ، وأن لا يصح اباحة التفاضل فيهما مع وجودهما . لأن علل التفاضل غير جائز وجودها عارية من أحكامها ، وقد علمنا وجود كونها ما كولاً مع اباحة التفاضل قبل التحريم؛ فدل أن علل الأحكام ليست من علل المصالح في شيء ، فان علل الأحكام سبيلها أن تكون أوصافاً للأصول المقتضبة منها العلل؛ وعلل المصالح إنما هي معان في المتعبدين لا في الأصول المتعبد بها ، وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف ، وإن كنا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به .

فإن قال : قولكم : انه لا فائدة في استخراج علة لا تعدوا النص ، غلط ، لأن فائدته أن يعلم الله تعالى حرمة لهذه العلة ، فقد استفدنا معنى لو لم تكن هذه العلة لم نستفده ، ونستحق بالتوصل الى هذا العلم ثواباً فيكون ذلك فائدتنا فيه .

قيل له : أتعني بقولك ان الله تعالى حرمه لهذه العلة ، وإن هذه العلة كانت موجبة للتحريم لا محالة ، أو عني ان المعنى كان يجوز وجوده غير موجب للحكم ، إلا ان الله تعالى جعله علة للحكم المذكور نصاً .

فإن قال لم يكن المعنى موجبا للتحريم من طريق الحكمة ، وقد كان جائزاً ان لا يحرمه الله تعالى مع وجود المعنى .

قيل له : فقد اجزت على الله تعالى فعل العبث ، لأن المعنى اذا لم يقتض التحريم ،

.....
(الف) لا يوجد في الأصل .

ولم يوجبته من طريق الحكمة ، فغير جائز ان يقول الله عزوجل انى حرمة لأجل المعنى ، كما لا يجوز أن يقول حرمة لأجل انى خلقت السموات والأرض بالاتفاق ، وكذلك الحكم . فان قال يلزمك مثله فى العلل المتعدية الى فروعها من غير المنصوص ، لانها عندك غير موجبة لتلك الأحكام ، وقد جعلتها عالماً ، قيل له : ليست تلك عللاً على الحقيقة عندنا ، ولا يعلق وجوب الحق بها ، وانما هى علامات كالأسماء على النحو الذى بينا ، وانت حين عللت النص ، فانما رمت اثبات علله انها موجبة للحكم المنصوص ، لا على معنى انها علامة ، لأن ما قد علم ثبوته بالنص لا يحتاج الى علة تكون علامة لحكمه .

فان قال : لا بد أن يكون ما حرم الله تعالى الشئ لأجله موجب التحريم بمثل طريق الحكمة .

قلنا له : فهذه علل المصالح التى ذكرنا ، انها انما تكون معانى المتعبدين ، من اجلها وجب ان يتعبدوا بهذه الاحكام ، اذ كانوا بها يصلحون ولو لم يفعلها ، لفسدوا عنده ، ولا تكون ذلك امارات الأحكام ، فقولك : ان فائدة العلل التى لا تتعدى الى علم الله لم حرما ، كلام ساقط - لا معنى له .

قال ابوبكر : وانما احتجنا الى الكلام فى هذا المعنى ، لان كثيراً من المخالفين لا يعرفون معانى علل الشرعيات والعقليات ، وانما يقلدون فيها قوماً جهالاً مثلهم ، ثم يعارضون على همل حادثة فى فروع مختلف فيها ، بعلى يستخرجونها من ذلك الأصل . غير متعدية الى فرع وهى مع ذلك موجبة لمثل الحكم الذى تنازعه فى الفروع ، ويظنون ان مثله يكون معارضاً لتلك العلل الصحيحة ، والمتعدية الى مواضع الخلاف ، فينتظمون به الخطأ من وجهين : احدهما ، اعتلالهم بعلة لا تعدوا موضع النص ، أو الاتفاق ، والثانى ، ان ما ذكروه لو صح علة ، لما عارض اعتلال الخصم ، لانهما حينئذ يوجبان حكماً واحداً ، الا ان احدهما أعم من الأخرى فيما يوجب منه ، وذلك نحو قولنا فى علة تحريم البيع فى الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة اذا تفاضلا (انها) (الف) وجود زيادة فى جنس ، فيعارضون عليها بان يقولون : ما انكرت ان تكون العلة فى الذهب والفضة انهما أثمان الأشياء ، وكونهما أثمان الأشياء لا يتعدى الى فرع ، واذا عللنا وجوب ضم الأولاد الى الأمهات لأنها زيادة مال فى الحول على نصاب قالوا : العلة فى الأولاد (انها) (ب) من الأمهات ، فيجعلون ما ذكروا من المعنى علة للحكم ويرومون

(ب) لا يوجد فى الاصل .

(الف) فى الاصل «انها» .

به معارضتنا في اعتلالنا بما وصفنا ، وهذا خبط وجهل^(١٠) مفرط . واذا قلنا : ان هذه العلة لا فائدة فيها ، لأن العلل تقتضب لايجاب الاحكام ، وهذا حكم معلول بالنص ، قالوا : فائدته ان الله عز وجل أراد ان يعلمنا لم حرمه فيعدلون عن بعض الكلام في المسئلة الى غيرها ، لأن علمنا بذلك ليس هو الحكم الذي تنازعناه ، وانما نحتاج ان يعارضنا بعله بوجب الحكم فيما اختلفنا فيه بضد موجب علتنا ، والا كانت معارضة ساقطة ، ولا فرق بين من جعل علة المسئلة وصفا من اوصافها ، لانها تعدوها ، امتنع ان تكون بعض اوصافها علة مما لا تعدوها فدية ، واما وجه استخراج العلل الشرعية ، والقياس بها ، فان الفقهاء مختلفون فيه فمنهم من يعتبر تشابه الاصل ، والفرع في صورتيهما (وذواتيهما) (الف) دون غيرهما مادام تعبد له شيئا من هذا الوجه ، ومنهم من يعتبر اشباهها من جهة الاحكام . فالوجه الأول ، كقوله قول الأصم في أن ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها ، قال ولا شيء أشبهه بالقعدة من قعدة اخرى غيرها هما مفعولتان في صلاة واحدة ، فوجب قياس إحداهما على الأخرى .^(١١) وكقوله في بقية فرض القراءة في الصلاة ، لاتفاق الجميع على نفي ايجاب سائر الأذكار المفعولة من الصلاة ، كتسبيح الركوع ، والسجود ، وقراءة التشهد في القعدة الاولى ، وذكر الاستفتاح ، ونحوه فوجب أن يكون كذلك حكم القراءة ، لانها ذكر مفعول في الصلاة فأشبهت سائر الأذكار التي ذكرنا ، وكقوله أن تكبيرة الإفتتاح مثل سائر التكبيرات المفعولة . بعدها في الصلاة ليست فرضاً ، فلم يكن شيء أشبه بتكبير الإفتتاح من سائر التكبيرات المفعولة فيها .

قال ابو بكر : وهذا عندنا انما نعتبره (اذا) (ب) وجد في الاصول شبهه للحادثة من هذه الجهة ، واما اذا لم نجد للحادثة شيئا في الاصول من هذه الجهة ، فلا بد من اعتبار اوصاف آخر غير ما ذكرنا . وقد اعتبر الشافعي نحو ذلك ، فقال في الجنابة على العبد فيما دون النفس انه يعتبره 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 تلازمه العبادة ، وفي قتله الكفارة ويجب القصاص فيما بين العبيد ، ويشبه البهيمة من وجه انه سلعة يباع ، ويشترى ، وان على متلفه القيمة ، فاعتبر في هذا الموضع الشبه من هذه الوجوه ، وهذا القول يضارع قول الاصم من وجه ، ويخالفه من وجه آخر . فموافقته الاصم من جهة انه اعتبر ظاهر الشبه وعدد وجوهه على ما حكيناه^(١٢) . كما ذكر الاصم ظاهر الشبه من الوجوه التي ذكرها ، ويخالف قول الاصم من جهة ان الاصم اعتبر الشبه من جهة أعيان المسائل ، وذواتها ،

(الف) في الاصل «ما» .

(ب) في الاصل «ورواسها» .

وصورها ، وجمع بين حكم الفرع والاصل من هذه الجهات والشافعي اعتبر الشبه من هذه الاحكام ، لانه عد احكام الحر ، واحكام البهيمة ، فجعل العبد مشبها بالحر في تلك الوجوه ، ومشبها بالبهيمة من وجوه آخر في الاحكام لا في الاعيان والصور . (١٣)

قال ابو بكر : ومن الفقهاء من يعتبر كثرة الشبه في الاحكام (فما) (الف) أشبه الحادثة من وجهين في احكامها اولى من ما اشبهها من وجه واحد . وكذلك كلما كثرت جهات الشبه ، كان الحكم للكثرة عندهم ، نحو قول من ينخص ايجاب كفارة الافطار في رمضان بالجماع دون الاكل ، لان الجماع رغم يفسد به الحج ، ويجب به الهدى ، وموجب الحد ، إذا صارف غير ملك ولا شبهة وبوجب الغسل . فلما كانت الاحكام المتعلقة بالجماع أكثر منها بالأكل في هذه الوجوه ، إذا كان الأكل إنما يؤثر في افساد الصوم ، فحينئذ وجب ان يكون اعتبار الجماع دون غيره في ايجاب الكفارة به اولى . (١٤)

ويحكى عن بشر بن غياث انه كان يقول : لا قياس لقائس إلا على اصل معلول ، اجمعت الأمة عليه . (١٥)

قال أبو بكر : كأنه انما اعتبر اجماع القائسين على كون الاصل معلولا ، ومنى لم يجمعوا على انه معلول لم يقس عليه ، ولم يقتد بنفاة القياس في هذا الاجماع . وقال جل من يعتمد عليه من الفقهاء الناظرين : انما الاعتبار في لحاق الحادثة باصولها يتشابهها في المعنى الذي هو علم الحكم ، وامارته ، يجب على الناظر طلبه ، وتتبعه بالاستدلال عليه ، فاذا ثبت المعنى بالدلالة عليه ، وجب اجراؤه في فروعها والحكم لها بحكمه ، سواء كان ذلك المعنى شبيهاً من جهة الصورة ، او من جهة الحكم او من جهة الاسم ، اذ جائز عندهم ان يرد الفرع الى الاصل بالاسم اذا تعلق الحكم بالاسم فيكون الاسم حينئذ (علم) (ب) الحكم ، والوصول الى معرفة المعنى الذي هو علم الحكم وامارته ؛ وتسمية علته من وجهين : احدهما ، بالتوقف عليه ، والآخر بالنظر والاستدلال ، وهذا القول هو الصحيح عندنا ، وهو طريقة أبي الحسن التي كان يسلكها ، ويعتبرها في المسائل القياسية ، وهي عندي مذهب اصحابنا فيما تدل عليه مسائلهم .



باب في ذكر الوجوه التي يستدل بها على كون الاصل معلولاً

قال ابو بكر : قد نعلم الاصل معلولاً باتفاق القائسين على انه معلول ، لانه حينئذ يكون القول فيه من احد وجهين : اما قول نفاة القياس في نفي العلة ، او قول مثبتية في اثباتها . فلما صح عندنا وجوب القول بالقياس ، وصحته ، وبطلان قول نفاته ، ثم اجمع مثبتوه على كون الاصل معلولاً ، صار اجماعهم على ذلك موجباً لصحته . وقد يثبت الاصل معلولاً بالتوقيف على العلة ، وبفحوى النص ، وبلاستدلال عليه ، فاما ما ثبت معلولاً باتفاق القائسين ، فهو خبر تحريم التفاضل في الاصناف الستة ، وما ثبت معلولاً بالتوقيف ، كقوله تعالى «كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم» ، وقول النبي ﷺ «انه دم عرق» ، وقوله ﷺ «لبريرة ملكة تضعك فاخترى» ، وما جرى مجرى ذلك ؛ وما يعلم بفحوى النص ، قوله ﷺ «فاذا اختلف النوعان ، فيبعض كيف شتم بدأ بيد» ، دل به على ان هناك معنى به تعلق حكم التحريم ، وبزواله زال ؛ وكقوله في السمن الذي ماتت فيه الفأرة «ان كان مائعاً فأريقوه ، وان كان جامداً فالقوها ، وما حولها» دلنا فحوى خطابه على ان هناك معنى به تعلق حكم المتنجس ، ومنها ما يستدل على كونه معلولاً بدلائل الاصول نحو انتقاض الطهارة بخروج البول ، وامتناعه بخروج العرق ، والدم ، ونحوها ، فدلنا ذلك على (ان) انتقاضها بخروج البول معلل ، يجب اعتباره لتعلق الحكم به ، دون غيره ، من الاشياء الظاهرة في نقض الطهارة ، فيحتاج حينئذ الى اعتبار تصحيح المعنى .^(١)



باب فيما يستدل به على صحة العلة

قال ابو بكر : بينا فيما سلف 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 بعينها ، وكان يكون حكمها معاولا من غير جهة القياس ، واقتضاب العلل ، 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) (الف) (١) . الا ترى ان من اوصاف البرانه مكيل ، وانه مما تخرج الارض ، وانه ما كول ، وانه مقتات مدخر ، وانه مما يجب فيه العشر ، وانه حب ، وانه شيء ، وانه موجود ، وانه جسم ، وغير جائز ان يكون كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم على حiale ، ولا يجوز أيضاً ان يجعل علة الحكم وصفاً ، اى وصف شاء القائس جعله علة ، هذا ممنوع ، غير جائز ، فواجب اذا ان تكون علة الحكم بعض اوصافه ، او (ب) وصف واحد ، او وصفان ، او ثلاثة ، ونحوها ، بعد ان لا يستغرق جميع اوصافه ، واذا كان ذلك كذلك ، فالوصف الذى هو علم للحكم ، وامارته ، ويعبر عنه بانه (علة) (ج) ، لا يعلم انه كذلك الا بالاستدلال عليه ، ولا يسوغ لأحد اقتضاب بعض اوصافه ، وجعله علة للحكم من غير دلالة ، وذلك (٢) لأن الخلاف بين المختلفين فى علة المسئلة ، فاذا لم يجز أن نسلم لمدعى الحكم دعواه بغير دلالة ، كذلك مدعى العلة لا يجوز له الاقتصار بها على دعواه لها دون اقامته البرهان عليها .

(و) (د) وجوه دلائل العلل مختلفة ، فمنها ان تكون العلة منصوباً عليها ، فيجب اعتبارها

(ب) فى الاصل «او ما وصف»

(د) فى الاصل «من»

(الف) فى الاصل «علقص»

(ج) لا يوجد فى الاصل

في نظائرها ، كما اعتبر عمر رضى الله عنه قوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) ،
وفيما خالفه فيه قوم من الصحابة في قسمة السواد ، فحين نبههم على موضع الاعتلال ، عرفوا
صحة استدلاله ، ورجعوا الى قوله^(٣) ؛ وكقوله تعالى ، بعد ذكر صلاة الخوف «ود الذين كفروا
لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيمبلون عليكم ميلا واحدا» ، فجعله العلة في اباحة صلاة
الخوف عند لقاء المشركين ما ذكر من محبتهم لاستغفالننا عن التأهب لقتالهم ، فلو قابنا
البغاة والخوارج ، جاز لنا صلاة الخوف لهذه العلة - وإن كانت الآية نازلة في المشركين
لوجود العلة التي ذكرها في البغاة والمحاربين ،^(٤) نحو قول النبي ﷺ «ملك بضعك
فاختارى» ، وقوله لفاطمة بنت أبي حبيش «انه دم عرق وليست الحيضة ، فتوضئى» .

فان قيل : قوله «انها دم عرق» (الف) لم يخرج مخرج الاعتلال ، لانها سئلته عن دم
الحيض ، فاعلمها ان الذي بها دم الاستحاضة ، وهو دم عرق .

قيل له : لو أراد ذلك لاكتفى بقوله «انها ليست الحيضة» ، فلما لم يقتصر على ذلك
وقال «انها دم عرق» ، علمنا انه قد افادها بذلك معنيين : احدهما ، انه ليس بالحيضة
والثاني ، تعليله 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 الأمرين
علمنا انه أراد بقوله «انها دم عرق» التنبيه على العلة ، وايضاً ، فان ما خرج مخرج الاعتلال ،
فظاهره انه حلة يجب القياس عابها ، ورد نظائرها اليها حتى تقوم الدلالة على غير ذلك ، وقوله
«انها دم عرق» خارج مخرج الاعتلال . ونحوه قوله ﷺ في الهرة «انها من الطوافين عليكم
والطوافات» ، فعلل الهرة لمعنى ، وجب اعتباره في اشباهها .

قال أبو بكر : الناس في هذا الضرب من التعليل على قولين : منهم من يجعله نصاً على
كل ما فيه العلة ، ويجريه مجرى لفظ العموم - والنظام . ممن يقول بذلك - وهو من نفاة
القياس - وقال : لو أن الله تعالى قال حرمت عليكم الماعز لانه ذو أربع ، عقلنا من اللفظ
تحريم كل ذى اربع^(٥) ؛ وقال آخرون ليس ذلك في معنى العموم ، ولا النص في جميع ما
فيه العلة ، فمن قال بالقياس من هذه الطائفة ، أوجب اعتبار المعنى فيما يوجد فيه من
طريق القياس ، وأما من نفي القياس منها ، فانه يجعل وجود هذا التعليل - وعدمه - سواء ،

(الف) في الاصل «ولم يخرج»

ويجعل الحكم مقصوداً على موضع النص مما تناوله الاسم ، دون ما توجد فيه العلة مما لم ينص عليه .

قال أبو بكر: والأظهر أن الحاق ما يوجب فيه هذه العلة بحكم الاصل إنما هو من طريق القياس لا من طريق النص والعموم ، لأن المنصوص عليه هو ما تناوله الاسم ، وقوله «في دم الاستحاضة الوضوء لأنها دم عرق» لم يتناول الاسم منه إلا دم الاستحاضة ، وقوله «إنها دم عرق» ليس بعموم في غير دم الاستحاضة ، وإنما هو صفة من صفات المذكور بعينه ، دون غيره مما لم يذكر ، وليس ، لان غير (الف) مشارك له في هذه الصفة (لا) (ب) يوجب أن يكون مذكوراً معه ، لأن رجلاً لو قال : زيد قائم ، لم يوجب ذلك أن يكون كل قائم مذكوراً معه بمشاركة إياه في القيام ، وإذا لم يكن جميع ما فيه تلك العلة مذكوراً في اللفظ ، فإنما يجب اجراء الحكم عليها من طريق القياس ؛ وإنما وجب القياس عليها ، لأن العلة سبيلها أن تكون (موجبة) (ج) (الأحكام) التي هي علة لها ، على حسب ما بينا في حكم العلة العقلية ، فمتى انفصل الحكم من الله تعالى ، ومن رسوله ﷺ معللاً بوصف من الاوصاف المذكورة ، علمنا أنه قد أراد منا اعتباره فيما وجد فيه ، واجراء الحكم عليه في نظائره ، ويعتبر خروج الوصف مخرج التعليل بمنزلة قوله ، لو قال لنا . هذا الوصف هو (علة) (د) الحكم ، وذلك لأنه يمتنع في خطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ ، وضع الكلام في غير موضعه ، فما أخرجه مخرج التعليل ، فحقيقته أنه قد اراد منه اجراء الحكم عليه ، واعتباره به .

ومما يستدل به على صحة العلة أن ننحصر على القائسين على وجوه معاومة ، ثم تقدم الدلالة على فساد سائر الوجوه إلا وجهاً واحداً منها ، فيكون في فساد قوله ما عداه من الوجوه مع العلم ، بأنه لا بد من أن تكون العلة أحد الوجوه دلالة على صحة كونه علة ، وذلك ، لانهم لما اجمعوا على أن هناك علة قد تعلق بها الحكم ، واجمعوا على أن لا علة في الاصل إلا احدي ما عللوا به ، فلا بد من صحة واحدة منها ، إذ غير جائز أن يكون جميعها فاسداً ، مع اتفاقهم أن الاصل معلول بعلة يجب بها القياس عليه ، ومع اتفاقهم أنه لا علة هناك غير ما ذكروا على اختلافهم فيها ، وغير جائز أيضاً أن يكون جميعها صحيحة على اختلافها ، فاذا قامت الدلالة على فساد سائر ما عدا الواحدة منها ، صحت الواحدة التي لم تقم الدلالة على

.....

(ب) في المخطوطة «ما» .

(الف) في الاصل «غيره» .

(د) في الاصل «عليه» .

(ج) في الاصل «موجوبة لاحكامها» .

فسادها ، وهذا ، كما تقوله أيضاً ، في المذاهب وأقاويل الفقهاء في المسئلة انهم متى اختلفوا فيها على وجوه معلومة ، ثم قامت الدلالة على فساد سائر أقاويل المختلفين إلا واحداً منها ، كان قيام الدلالة على فساد سائر الأقاويل غير الواحد منها دليلاً على صحة ذلك القول^(٩) ، نحو قولنا في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه 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 أنه يوقف الامر ، ولا يثبت نسبه (من) (الف) واحد منهما ، صح القول الرابع ، وهو أنه ولدهما ثابت النسب بينهما^(١٠) . وكذلك سبيل العلل إذا اختلفوا فيها ، فلا فرق بينهما وبين الاختلاف في المذاهب .

ومما كان يعتبر أبو الحسن في (تصحيح) (ب) العلل . وهو اصح الوجوه عندنا فيما طريقه النظر والاستدلال . ان ينظر إلى علل القائسين على اختلافهم فيها ، فما تعلق بها الاحكام ، وكان له تأثير في الاصول ، فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الاحكام ، ولا تأثير له في الاصول . نظير ذلك انا إذا اختلفنا في علة تحريم البيع عند وجود التفاضل في البر على الوجوه المعلومة في اختلاف الفقهاء فيها ، وجدنا اعتبار الكيل والوزن لتعلق الاحكام بهما في جواز البيع ، أو فساده ، دون القوت ، والادخار ، ودون الأكل ، على حسب ما بيناه في مسئلة الربا ، وإنما وجب اعتبار تعلق الاحكام بالمعنى الذي هو علة للحكم ، فما تعلق به الحكم في الباب الذي اختلفوا فيه ، هو أولى بكونه علة فيما لا يتعلق بالحكم . إذا كانت العلة مقتضية لايجاب الاحكام ، ومن جهة أخرى أن البر بالبر أو تفاضلاً في الجودة في كونهما ما كولين ، أو مقتاتين ، لم يتعلق بهذه الاوصاف حكم في جواز البيع ، ولا فساده ، إذا تساويا في الكيل ، ولو تساويا في سائر الصفات ، وتفاضلاً في الكيل ، لم يجز البيع . فعلمت أن سائر الأوصاف التي اعتبرها مخالفونا لم يتعلق بها حكم ، وإنما تعلق الحكم بالزيادة الموجودة في الجنس من جهة الكيل ، فكان اعتباره أولى .

ومن نظائر ذلك إذا اختلفنا في البكر البالغ يزوجهما أبوها بغير اذنها ، فأجازها مخالفونا قياساً على البكر الصغيرة ، وجعلوا العلة الموجبة (لذلك) (ج) كونها بكرأ . وهذا قول الشافعي — ومنعنا نحن ذلك إلا برضاها ، ورددناه إلى الثيب الكبيرة بعلة أنها بالغ عاقل ،

(ب) في الاصل «صحيح» .

(الف) لا يوجد في المخطوطة .

(ج) في المخطوطة «ذلك» .

واستدللنا على صحة علتنا بأنا وجدنا البلوغ معنى تستحق به الولاية ، بدلالة أن البكر والثيب لا تختلفان في استحقاق الولاية على انفسهما في الشرى والبيع ، ولم نجد للبكارة تأثيراً في استحقاق الولاية عليهما في موضع متفق عليه ، فكانت علتنا اولى بالصحة لما لها من التأثير في الأصول ، وتعلق الاحكام بها ، وكان رد البكر البالغ إلى الثيب البالغ اولى من ردها إلى البكر الصغيرة ، ومثله إذا قالوا: لا يجوز للأب تزويج البنت الثيب الصغيرة ، لأنها ثيب ، قياساً على الثيب الكبيرة، فقلنا نحن أنه يزوجهما قياساً على البكر الصغيرة بعله انها صغيرة، كانت علتنا صحيحة لقيام الدلالة عليها من الوجه الذي ذكرنا ، من أن الصغر معنى تستحق به الولاية على الصغير في الشرى والبيع ونحوها ، ولم يكن لكونها ثيباً تأثير في منع التصرف عليها في مالها ، وإنما تعلق استحقاق الولاية عليها بالصغر ، وزوال الولاية عليها بالبلوغ ، فكانت اعتبار الصغر اولى لكونه علة فيما وصفنا ، إذ كان جواز عقد الأب عليها النكاح ضرباً من الولاية^(٩) . ونظيره أيضاً قولنا أن اعتبار الخارج النجس اولى بإيجاب نقض الطهارة من اعتبار السبيل لوجودنا المحكم يختلف لأجل اختلاف الخارج ، والسبيل واحد في الحالين ، فكان اعتبار الخارج النجس اولى لتعلق (الحكم) (الف) دون السبيل^(١٠) .

ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلل وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها وكان أبو الحسن يابى أن يكون هذا دليلاً في علل الشرع ، ويقول : «إن مثله يكون دليلاً في علل العقليات» ، قال «وذلك لأننا وجدنا المختلفين في علة تحريم التفاضل كل واحد منهم يمكنه الاستدلال على صحة علته بوجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها ، مع اتفاقهم أن الصحيحة واحدة منها مع وجود هذا الضرب من الاستدلال في جميعها» .

قال أبو بكر : وهذا الذي منع من أجله أن يكون ما ذكرنا دليلاً على صحة العلل موجود «في كثير من العلل الموجبة للاحكام المتضادة ؛ وفي معان ، قد اتفق الجميع انها ليست بعله للحكم مع وجود هذا الضرب من الاستدلال . ألا ترى أن قائلًا لو قال : إن وجود الشدة في الخمر علة في تكفير مستحلها ، كان قائلًا قولاً فاسداً ، قد اتفق الجميع على فساده ، لأنها يوجب تكفير مستحل الأنبذة المسكرة لوجود الشدة فيها ، وقد يمكن من نصب هذه العلة لتكفير مستحل الخمر أن يستدل عليها بوجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها ، وذلك أن العصير لما لم تكن فيه شدة ، لم يكفر مستحله ، ثم لما حدثت فيه الشدة ، كان

(الف) في الاصل «الحكمة» .

مستحله كافرأ ، ثم إذا صارت خلا ، وزالت الشدة ، زال الحكم بتكفير مستحله ، فكان حكم التكفير المستحل متعلقا بوجود الشدة ، موجوداً بوجودها ومعدوماً بعدمها ، مع اتفاق الجميع على أن هذا المعنى ليس بعلة لتكفير المستحل ، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى^(١) ، فكان أبو الحسن يذهب هذا المذهب .

قال أبو بكر : وليس يمنع عندي أن يكون (مثله) (الف) دليلاً على صحة علل الشرع ، وإن كان قد يوجد مثله في حال ، غير موجب لكون المعنى علة ، لأن دليل أحكام الشرع يجوز عندنا فيها التخصيص ، كتخصيص الاسم ، وتخصيص العلة نفسها ، واعتبار صحة العلة ، بوجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها ، هو عندي وجه قوى في هذا الباب — وما ينفك أحد من القائسين مع استعماله — وقد كنت أرى أن أبا الحسن يستعمله في أكثر المواضع وكثير — مما في فحوى النص — من الدلالة على صحة العلة يجرى هذا المجرى . ألا ترى أن قوله عليه السلام في السمن الذي ماتت فيه الفأرة «إن كان مائعاً فارقوه، وإن كان جامداً فالتقوها وما حولها» قد دل به على أن مجاورة النجاسة هي علة التنجيس ، لأنه حين جاورت السمن الجامد ، أمر بالقائها ، وما حولها ، مما جاورها دون ما لم يجاور (ر) ها ، ولما جاور المائع أو عامته ، أمر بآراقة الجميع فعلق حكم التنجيس بمجاورته للنجاسة ، وزواله بزوالها . فكان ذلك دالاً من فحوى الخطاب على المعنى الذي علق الحكم به . وكذلك قوله عليه السلام «وإذا اختلفت النوعان ، فبيعوا كيف شئتم بدأ بيد» ، بعد ذكره لتحريم التفاضل في الجنس الواحد من الأصناف الستة ، دل بوجود التحريم عند وجود الوصفين اللذين هما الكيل والجنس ، أو الوزن والجنس على انهما بمجموعهما علة تحريم البيع عند وجود زيادة الكيل أو الوزن ، ودل بإباحته التفاضل عند وجود أحد الوصفين على أن عدم أحدهما علة الجواز ، فعلق الحكم بوجود المعنى ، وازالته بزواله^(٢) .

فان قال قائل : قد حكيت عن أبي الحسن قبل هذا الفصل أن احد(أ) (ب) ما يجب اعتباره في تصحيح العلل أن يكون للمعنى تأثير في الأصول ، وتعلق به الاحكام وهل هو إلا أن يكون الحكم موجوداً بوجوده ، معدوماً^(٣) (بعده) (ج) :

قيل له : بينهما فصل — وهو لطيف ، ينبغي أن يتأمله — ذلك (أن) يعتبر تأثيره في

(الف) في المخطوطة «مثلاً» .

(ب) في المخطوطة «أحد» .

(ج) لا يوجه في الاصل .

الأصول من غير اقتصار به على الأصول الذي اقتضت العلة فيه ، حسبما قلنا من سقوط اعتبار الثبوتة والبكارة من استحقاق الولاية بها في النكاح ، أو زوالها ، ووجوب اعتبار الصغر والبلوغ في باب استحقاق الولاية أو زوالها ، لما ذكرنا من تعاق حكم الولاية على الصغير لأجل الصغر ، وزوالها عنه بالكبر على النحو الذي بينا فيما ذكرته من وجود الحكم بوجود المعنى ، وزواله بزواله ، نحو أن يقول لنا المخالف في هذه المسئلة : لما وجدت البكر الصغيرة يزوجها أبوها ، والثيب الكبيرة لا يزوجها ، علمت أن العلة (الف) (الموجبة) للولاية في تزويج الاب هي البكارة ، لوجود الحكم بوجودها ، وزواله بزوالها ، فيعارضه خصمه بأن يقول لما وجدت الثيب الكبيرة لا يزوجها الاب ، والبكر الصغيرة يزوجها ، دل أن العلة في منع تزويج الثيب الكبيرة انها كبيرة ، وهي موجودة في البكر الكبيرة ، فيكون ، (دليلا) (ب) على صحة وجوب الحكم بوجودها ، وزواله بزوالها ، فقد تعارضت علتان من هذا الوجه ، ولا يمكن خصمنا أن يعارضنا في استدلالنا على صحة العلة بما وصفنا من وجود تأثيرها في الأصول ، وتعلق الاحكام بها ، بمثل استدلالنا فيصير حيثند علتنا أولى^(١٤) فبين هذا وبين ما حكينا عن أبي الحسن مما كان ياباه فرق .

فان قال قائل : من قال بهذا الضرب من الاستدلال على صحة العلة أعني وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها ، لا يصح له القول بتخصيص العلة ، لأنه إذا كان يجوز وجود العلة مع عدم الحكم ، كيف يجوز له أن يستدل على كون المعنى علة بوجود الحكم بوجوده ، وعدمه بعدمه ، لأنه متى اعتبر هذا ، قال له خصمه : لما وجدت الحكم معدوماً مع وجوده ، وموجوداً مع عدمه ، علمت أن ما ذكرته ليس بعلة . قيل له : لا يجب ذلك ، لأنه ليس يمتنع أن يكون هذا المعنى دلالة صحيحة في الاصل على صحة العلة ، ويكون الحكم جارياً عليها متعلقاً بها ، ما لم يمنع منه مانع ، استغناء من ايجاب الحكم ، وإن كانت العلة موجودة ، ولا يوجب ذلك فساد الدلالة ، كما يقول مخالفنا : إن علة تحريم الخمر وجود الشدة ، لوجود التحريم . عند وجودها ، وعدمه عند عدمها ، فتجرى هذه العلة في النبيذ ، ثم وجدنا حكم النكثير 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 ، وأيضاً ، فإنه من حيث جاز عندنا تخصيص العلة ، جاز تخصيص دلالتها على ما بينا ، ومن حيث جاز

تخصيص الاسم الذي هو مقنضية منه ، جاز تخصيصها ، ولا يمنع ذلك من اعتبارها فيما لم تقم فيه دلالة التخصيص ؛ وأيضاً ، فانا انما نميز تخصيص العلة بعد اقامة الدلالة على صحتها في الأصل ، ووجود دلائل تصحيح العلة مختلفة ، ليس لها طريق واحد على حسب ما ذكرنا ، (فانا) (الف) نميز تخصيص العلة بعد قيام الدلالة على صحتها في الأصل ؛ وأما ما لم تقم الدلالة على صحة كونه علة ، فانا نعتبره علة ، وقد ذكرنا قبل ذلك أن ابا الحسن قد كان يستعمل في الاستدلال على العلة وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها ، وإن احداً من القائمين ليس يخلوا من اعتباره في الحقيقة ، ولكنه مع ذلك يجوز أن يقال : إنه متى تعارضت علتان متضادتان فيما توجبانه من الاحكام ، واجداهما يتعلق بها الحكم على النحو الذي حكينه عن أبي الحسن من وجود تأثيره في الأصول ، والأخرى لا دلالة عليها إلا من جهة وجود الحكم بوجودها ، وزواله بزوالها ، أن ما شهد له المعنى الأول منهما اولى بالاعتبار ، وكان ذلك ضرباً من الترجيح ، موجباً لكونه اولى بان تكون علة - وبالله التوفيق .

ومن الناس من يجعل جرى العلة في معلولاتها دلالة على صحتها ، وإن لم يقصد بها دلالة غيره ، وهذا قول ، عندنا ، ظاهر السقوط ، لا يرجع القائل به إلا إلى دعوى عارية من البرهان ، وذلك لأن مذهبه الذي يعمله بهذا الضرب من التعلل يشتمل على ثلاثة دعاو : احدها ، دعوى المذهب الذي يخالفه فيه خصمه ؛ والثانية ، دعواه العلة التي خالف خصمه إياه فيها في نفس المقالة ؛ والثالثة ، أنه قرن إلى دعواه الثانية دعوى ثالثة ، فجعلها حجة لمقاتلتها ، لزعمه أنه حين قال : فهذه العلة في هذه المسئلة ، وقال بها أيضاً في مسئلة أخرى ، قد خالفه خصمه فيها ، وهي دعوى ثالثة ، لا دلالة عليها ، صح المذهب ، فكان حقيقة قوله - وتخصيله - أن الدليل على صحة دعوى هذه : انى ادعيت دعوى أخرى مثلها في موضع آخر ، والسؤال عليه في دعواه الثالثة ، كهم في الثانية ، والاول ، لأن الدعوى لا تصح بأنفسها ، انما تصح بدلائلها ، وكان بعض أصحابنا يضرب لهذا مثلاً ، ويقول : هذا بمنزلة رجل ، قيل له : لم سرقت اليوم ؟ فيقول : لأنى سرقت أمس ، ولو جاز الاقتصار على مثله في تصحيح العلة ، لجاز الاقتصار على دعوى العلة نفسها ، فيقول : الدليل على صحة عنتى أنى قلت بها ، ولو جاز هذا لجاز أن يقول مثله في نقض المذهب الذى طواب تصحيحه ، فيقول : الدليل على صحة مذهبي دعواى أنه صحيح ، وهذا كله جهل وخبط ، لا يعتمد على مثله إلا عبي .

.....
(الف) في الاصل «فانما» .

فان قال : الدليل على صحة هذا الاعتبار ، ان استمر ، بأن العلة في فروعها وعدم انتقاضها تدفع الاصول لها ، وفقد مقاومة علة أخرى لها موجبة للحكم بخلاف ما يوجبها تدل على أنها من عند الله تعالى ، لأنها لو كانت من عند غير الله عز وجل ، لانتقضت ، ودفعتها الأصول ، وقاومها من العلل ما يوجب فسادها ، بقوله تعالى : ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^(١٥) . فكان اتساقها ، وعدم الأصول لها ، ومقاومة علل آخر إياها ، هي الدلالة الموجبة لصحتها ، فلم يكن فيما ادعينا من صحة العلة مقتصرين على الدعوى حين عضدناها بدلالة غيرها ، وهي ما وصفنا .

قيل له : قولك أنه لم يدفعها اصل غلط ثان ، بل الأصول كلها يدفعها ، لأن الأصول التي هي الكتاب ، والسنة ، والاتفاق ، وحجة العقل ، قد حكمت ببطلان قول ، لم يقصده قائله بدلالة . قال الله تعالى : «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»^(١٦) 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 أن الدلالة لم تقم على فسادها .

وقول القائل — إن الدلالة لم تقم على فسادها — دعوى ، ليس بدلالة على صحة الدعوى ، لأن لخصمه أن يقول له : «أفأقمت الدلالة على صحتها؟» فان قال : «نعم» قيل له : «فهل تلك الدلالة» ، وإن كان ليس هاهنا دلالة على صحتها غير عدم الدلالة على فسادها .

وأما قوله ان اتساقها ، وعدم مقاومة أخرى لها ، دلالة على صحتها ، فانا قد قلنا ان الاصول قد دفعتها من الوجه الذي ذكرنا ، ولو كان مثله دليلاً على صحة العلة ، لجاز أن يقال مثله في نفس المذهب ، فيقول : إن الدليل على صحة مذهبي أنه متسق لا يدفعه اصل ، ولا يقاومه مذهب غيره ، ولم تقم الدلالة على فسادها ، لأنه لو كان من عند غير الله ، لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^(١٧) . فلما امتنع أن يكون مثله دليلاً على صحة المذهب ، كان كذلك حكم العلة ، فان قال : إن دعوى المذهب يقاومها دعوى الخصم بفسادها ، قيل «ودعوى العلة يقاومها دعوى الخصم انها علة فاسدة ، وإن مذهبي صحيح . فدل على صحة اعتلاك . ألا ترى أن جرى العلة معلولها انما هو دعواك ، وقولك غير(الف) مقرون بدليل ، لأنك إذا سئلت عن علة تحريم التفاضل في البر بالبر ، فقلت أنه مأكول جنس ، فاستدللت عليه بأنه جاز في

معلوله كان حقيقة هذا القول — أن الدليل عليه — انى قلت فى البطيخ ، والرمان ، والعدس ، والأرز، ونحوها ، من المأكولات ، فلم يحصل منها الا على الدعوى ، وهذا الضرب من الدعاوى لا يمكننى فى معارضتها قول الخصم^(١٨). ليس هذا ، كما ادعيت ، لا فى هذا إلا صل الذى ذكرت ، ولا فى غيره ، كالمذهب نفسه إذا خالفك خصمك فيه ، كان خلافه إياك معارضاً لقوائك ، ومقارماً لمذهبك ، إذ لم تقصده بدلالة ، فتحصل أنت وهو على الدعوى ، ويقال له : أليس القائلون بعلة تحريم التفاضل على اختلافهم فيها قد اجرى كل منهم علته فى معاولها ، فواجب على هذه القضية أن تكون (علتها) (الف) صحيحة ، وهذا خلاف الاجماع ، لأن الاتفاق قد حصل أن الصحيح من هذه العلة هى واحدة منها ، ثم قد قاومت كل واحدة صاحبها فى باب جريها فى معلولها ، ثم مع ذلك لا يعوز خصمك فى كل علة يعتل بها ، ويقتصر فى الاستدلال على صحتها ، على ما ذكرت ، إن ينصب علة بازاء علتك ، موجبة للحكم بصد موجب علتك ، معارضة لها ، ويجريها فى معاولها ، ويقول : الدليل على صحة عاتى جريها فى معلولها ، ولا ينفك حينئذ من احد امرين : اما أن يسوغ له ذلك ، فتصحح العلتان جميعاً ، وهما يوجبان حكمين متغايرين ، وبازمك القول بهما جميعاً ، واعتقاد وجوب حكمين متضادين فى شىء واحد فى حال واحدة ، وهذا هو الاختلاف فيه ، الذى نفاه الله تعالى عن احكامه ، بقوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» .

فيقال له : ما انكرت أن يكون ما يؤدى إلى هذا التضاد والاختلاف من عند غير الله تعالى ، لأنه لو كان من عند الله عز وجل لما أدى إلى هذا الاختلاف ، إذ لا يسوغ له ذلك ، فيقول : القول بالاستدلال على صحتها بجريها فى معلولها ، فهذا التضاد الذى ذكرنا ضرب من الاختلاف الذى هو منى عن أحكام الله تعالى اختلاف ثان ، هو منى أيضاً أن يكون من عند الله تعالى ، وهو ما ذكرنا من اتفاق الجميع على أن العلة احد المعانى التى اختلفوا فيها دون جميعها ، ثم الجميع تجرى عنته فى معلولها ، مع اتفاقهم أن الصحيح واحدة منها ، ولو كان جرى العلة فى معلولها علامة لصحتها ، لما قاومتها علة فاسدة ، لأن الحق لا يقاومه الباطل حتى لا ينفصل منه . قال الله تعالى : «بل يقذف بالحق على الباطل فيدهغه فاذا هو زاهق»^(٢٠)، فمتى وجدنا فى مذهب هذا الاختلاف ، علمنا أنه ليس من عند الله تعالى . فنحن لو استدللنا بالآية على فساد هذه المقالة ، لكانت كافية فى افسادها ، فقد بان فساد هذا القول مع وجوه :

(الف) فى الاصل «عليها» .

أحدها ، ان قائله لم يرجع في اثباته إلا إلى دعوى ؛ والآخر ، إن الاصول قد حكمت بفساد كل قول لا دلالة لقائله على صحته ؛ والآخر ، انه يؤدي الى تضاد الاحكام والمقالات ، وذلك منتف عن أحكام الله تعالى بقوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» .

ومن أشكال ذلك ما يقوله بعض أصحاب الشافعي في العلتين اذا وجبت حكما واحداً ، وإحدهما اعم من الاخرى ، ان اعمها أولى بالصحة ، فيقتصر في تصحيح اعمهما على هذا القول من غير أن يعضده بدلالة ، وذلك نحو قولهم في علة الاكل ، انها اعم من علة المقتات المدخر ، لأن كل مقتات مأكول ، وليس كل مأكول مقتاتاً ، ونحو ما يقوله في علة نقض الطهارة بخروج النجاسة ، وعلة من يعتبرها بخروج النجاسة من السبيل ، فعلتنا اعم ، ولا يصح لنا أن نقول أن علتنا أولى ، لكونها اعم من غير أن نقرنه بدلالة ، وهو نظير ما قدمناه في انكار الاحتجاج لصحة العلة بجريها في معلولها ، وذلك ، لأن القائل بأعم العلتين إنما اقتصر على الدعوى في زيادة المعلولات التي ادعاها من غير أن يعضدها بدلالة ، فقولك ساقط ، بل لو قال قائل : إن اخصهما أولى ، جاز له الاحتجاج به على خصمه ، لانفاقها على وجود حكم الأخص ، واختلافهما في الأعم مع عدم الدلالة على ثبوتها ، والذي يلزم القائل بالأعم اقامة الدلالة على صحة علته على الشروط التي ادعاها ، فاذا صححتها الدلالة ، صح حينئذ اعتبار عمومها ما لم تعرض فيها ما يوجب تخصيص حكمها .

فان قال قائل : القول بأعم العلتين واجب ، كوجوب القول بأعم اللفظين إذا اوجبا حكما واحداً .

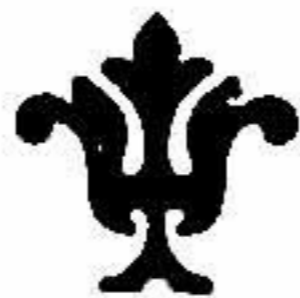
قيل له : لعمري أن القول بأعم العلتين واجب إذا قامت الدلالة على صحتها ، فأما اعتبار اعمها قبل اقامة الدلالة على كون المعنى الأعم علة للحكم ، فقول ساقط مردول ، وإنما وجب القول بأعم اللفظين ، لأنه قد ثبت أن الأعم اسم للخاص ، ولغيره ، فوجب اعتباره إذا علق الحكم به ، ونظيره أن يثبت أن الأعم فيما ذكره علة بدلالة توجبه ، فتكون حينئذ بمنزلة اللفظين ، إذا كان احدهما اعم من الآخر وما يغالط به المخالفون في هذا الباب قولهم ، أن علة الأكل أولى من علة الكيل ، لأنها تستوعب التمرة بالتمرتين ، ونحو ذلك مما لا يدخل تحت الكيل ، ويوجب من الحكم أكثر مما يوجبه الآخر ، وهذا لا معنى له ، لأنه لا يرجع منه إلا إلى دعوى حسب ما بينا في افساد قول القائلين بجري العلة ، والقائلين بأعم العلتين ، ثم هو

مع ذلك مفارق لما ذكرنا في اعم العلتين ، لأن الكيل والوزن يعمان أكثر المأكولات، (الف) وكثيراً من الأشياء التي ليست بما كولة ، كأنواع الطيب ، والاصباغ والحديد ، والرصاص ، وسائر جواهر الأرض ، وما جرى مجرى ذلك ، يستوجب حكم تحريم التفاضل في سائر هذه الأشياء ، وهذا الضرب من الاعتبار ، ان صح ، احتجنا أن نعد المكيلات والموزونات ، ونعد المأكولات ، فتنظر ايهما اكثر انواعاً فيكون اولى ، وهذا الاعتبار ساقط ، لا يقول به احد ، وعلى أن قول القائل في مثل هذا بأعم العلتين لغو ، لا معنى له ، إذ كانت كل واحدة منهما عامة في نوعها ، جارية في معلولها ، فليست إحداهما بأعم من الأخرى في بابها^(٢١) .



باب القول في اختلاف الاحكام مع اتفاق المعنى ، (واتفاقها) (الف) مع اختلاف المعاني

قال أبو بكر : يجوز أن يتعلق بالمعنى الواحد أحكام مختلفة ، كتعلق ايجاب كفارة رمضان ودم الاحرام بالجماع ، وكنحرير أم المرأة بعقد النكاح ، وتعلق اباحة المنكوحه بذلك العقد بعينه ، وكاباحة الافطار بوجود الحيض ، وحظر وطبها ، ونظائر ذلك اكثر من أن تحصي ، وانما كان كذلك ، لأن هذه العلل لما كانت امارات الاحكام على حسب ما يجعلها الله تعالى علامة فيها ، لم يمنع أن يجعل المعنى الواحد علامة لاحكام مختلفة ، كالاسم لما كان علامة للحكم المضمر به ، لم يمنع أن يكون الاسم الواحد علماً لتحريم شيء ، وعلماً لاباحة شيء آخر . ألا ترى أن اسم الكفر قد صار علماً لاباحة قتل المحربي ، وعلماً لتحريم التوارث بيننا وبينه ، ويمنع قبول الشهادة ، وما جرى مجرى ذلك . فكذلك علل الشرع جارية هذا المجرى ، لا يمنع فيه كون المعنى الواحد عنده لحكمين مختلفين ، وجائز أيضاً اتفاق الاحكام لعلل مختلفة ، ألا ترى أن البيع قد يفسد ، لأنه بيع ما ليس عنده ، ويفسد أيضاً ، لأنه بيع ما لم يقبض ، ولأنه بيع غرر ، أو مجهول ، وقد يجب القتل للردة ، والقصاص ، والكفر ، ولمعان آخر ، فليس يمنع تعلق الحكم الواحد بعلل مختلفة ، وكقولنا أيضاً أن النساء يحرم بوجود الجنس على حباله ، ويحرم أيضاً بوجود الكيل أو الوزن ، وهذا اظهر من أن يخفى على ذي فهم^(١) .



باب فى ذكر سقوط الحكم مع العلة

قال أبوبكر : وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدمها (الف) ، فلا يكون للعلة تأثير فى ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها ، وإن لم تكن تلك الشرائط موجبة له ، وذلك نحو قولنا إن الزنا يوجب الرجم مع شرط الإحصان ، وإن لم يكن للإحصان تأثير فى إيجابه مع الزنا ، وذلك أن الرجم عقوبة ، والإحصان اسم يشتمل على معان ، لا يجوز أن يستحق العقاب عليها ، لأنه البلوغ ، والابلام ، والتزويج ، والدخول ، وليس هذه المعانى مما يستحق عليه العقوبة ، لعلمنا أن الرجم يستحق بالزنا ، لا بغيره ، وإن لم يجب إلا بوجود الإحصان .

ومما تبين الفصل بين السبب الموجب للحكم وبين ما لا يوجب ، وإن كان شرطاً فى إيجابه ، أن ما يجب الحكم عند وجوده هو الموجب للحكم عند تقدم تلك الشرائط ، وإن ما لا يجب الحكم بوجوده ليس هو الموجب له ، ألا ترى أن الإحصان قد كان موجوداً ، غير موجب للرجم ، حتى لما وجد الزنا بعد الإحصان ، وجب الرجم ، ولو وجد منه الزنا قبل الإحصان ، ثم احصن قبل إقامة الحد ، لم يجب الرجم ، فعلمت أن وجوب الرجم متعلق بوجود الزنا ، دون وجود الإحصان ، وكذلك لم يوجب أصحابنا على شهود الإحصان موجبين له .

ومن أجل ذلك احتيج فى اثبات الزنا أربعة شهداء ، واكتفى فى اثبات الإحصان بشهادة شاهدين ، وتدل أيضاً من مذهبهم على ما ذكرنا على أصلهم من اعتبار المعنى الذى نعلق الحكم بوجوده ، دون وجود غيره فى كونه موجباً له . قولهم فى شاهدين شهدا على رجل أنه اعتق عبده أمس ، ففضى القاضى عليه بعنقه ، ثم شهد شاهدان آخران أن عبده كان جنى أول من أمس ، وأن المولى علم بالجناية ، فألزمه القاضى الدية ، وجعله مختاراً ، ثم (رجع) (ب)

(الف) فى الأصل «تقدمها» .

(ب) فى الأصل «رجعوا» .

الشهود كلهم أن ضمان الدية على شهود الجناية ، وضمان القيمة على شهود العتق ، لأن القاضى الزمه الدية بشهادة شهود الجناية ، وإن لم تكن الجناية مما لم يلزم به الدية إلا بعد العتق ، لأن العتق قد كان موجوداً بشهادة الاخرين غير موجب لها على المولى ، فلما وجد شهادة شهود الجناية ، الزمه الدية ، وقالوا : لو كان شهود الجناية شهدوا أولاً بالجناية ، فلما حكم الحاكم بها . ثم شهد شاهدان أنه اعتقه بعد الجناية ، فألزمه القاضى الدية ، ثم رجع الشهود كلهم ، ان شهود العتق يضمنون في هذا الحال الدية ، لان لزومها تعلق بشهادتهم ألا ترى أن شهادة شهود الجناية قد كانت موجودة ، غير موجبة للدية ، ثم لما وجدت شهادة شهود العتق الزمه بها الدية فغلبوا وجوب الحكم بالمعنى الذى عند وجوده وجب ، دون ما هو شرط فيه فيما تقدمه^(١) .



في ذكر الاوصاف التي تكون علة للحكم

قال أبوبكر : وقد تكون علة الحكم وصفاً لازماً للاصل المقيس عليه ، كقولنا إن علة تحريم النساء وجود الجنس ؛ وقد تكون وصفاً غير لازم للاصل ، لكنه تقع عادة الناس في التفاضل به ، كقولنا إن كونه مكيلاً علة لتحريم النساء أيضاً ، وكونه مكيلاً ليس هو وصفاً لازماً له ، وإنما يصير كذلك لجريان العادة بالتعامل به كيلاً ، وكاعتلالنا لايجاب العشر فيما تخرجه الأرض من الحصد ونحوها بعله انها مما تقصد الارضون بزراعتها قياساً على الحنطة ، وكونه مما يقصد بزراعتها إنما هو عادة جارية من الناس فيها وليس هو صفة لازمة لنفس المزروع ؛ وقد تكون العلة نفس الاسم ، كقولنا إن مسح الرأس مرة واحدة قياساً على سائر المسوحات ، من نحو المسح على الخفين ، ومسح التيمم ، بعله أنه مسح^(١) .

وقد كان أبو الحسن يحتج للمحرمين اذا قتلوا صيداً أن على كل واحد منهما جزاء كاملاً ، بأن هذه كفارة فيها صوم ، لقوله تعالى «أو كفارة طعام مساكين» ، فسماه كفارة ، فأشبهت كفارة قتل الخطأ لما كانت كفارة فيها صوم ، لزم كل واحد من القائلين كفارة كاملة^(٢) . فالقياس بالاسم صحيح على هذا الوجه ، وإنما لا يصح (الاعتلال) (الف) بالاسم ، إذا لم يتعد إلى فرع ، كما لا يصح الاعتلال بشيء من اوصاف الاصل إذا لم يتعد إلى فرع ، وكان موقوف الحكم على الاصل على ما بيناه فيما سلف من فساد قول القائلين بذلك ؛

وقد تكون العلة حكماً من أحكام الاصل ، فينصب علة للفرع يجب فيه الحكم المتنازع بوجوده ، كما قلنا في المحرمين إذا قتلوا صيداً ، وجمعنا بينهما وبين قاتل الخطأ ، بأن هذه كفارة فيها صوم وهذا جميعاً حكمان ؛ وكقولنا أن الرجل ممنوع من تزويج أخت امرأته في

(الف) في الاصل «الاعلال» .

عدتها منه بعله انها معتدة ، قياساً على منع تزويجها زوجاً آخر إذ كانت معتدة ، وتحريم الأختين والزوجين من طريق الجمع فيهما حكم واحد عليهما كونها معتدة ، وكونها معتدة إنما هو حكم^(٢) .

وكقولنا — إن المنى نجس ، لأن خروجه يوجب نقض الطهارة حكم :

وقد تشتمل العلة على أوصاف ، بعضها صفة لازمة للأصل ، والآخر حكم والآخر وصف عارض فيه ، كقولنا إن سيلان الدم من الجرح إلى موضع الصحة علة لنقض الطهارة ، لأنه دم عرق ، خارج ، نجس ، فكونه دم عرق صفة لازمة له ، وكونه خارجاً وصف عارض فيه ، وكونه نجساً إنما هو حكم ، ليس هو وصفاً له لازماً ولا عارضاً .

وقد تشتمل أيضاً على اوصاف ، بعضها حكم ، وبعضها عادة ، كقولنا في علة نجاسة سؤر السبع أنه محرم الأكل ، لا لحرمة ، ويستطاع الامتناع من سؤره ، قياساً على الكلب : فقولنا محرم الأكل حكم ، وقولنا يستطاع الامتناع من سؤره متعلق بالعادة .

وقد تشتمل على وصفين هما جميعاً حكم ، كقولنا إن النساء ، محرم في الحديد ، والنحاس ، لأن الوزن فيه احد وصفي علة تحريم التفاضل وهو من جنس ما يتعين . فقولنا : احد وصفي علة تحريم التفاضل حكم ، وقولنا : فيما يتعين حكم أيضاً^(٤) .



باب القول في مخالفة علة الفرع لعلة الاصل

قال أبوبكر : وقد يكون حكم الأصل الذي منه تقتضب العلة متعلقاً بمعنى ، وتكون علة الفرع غير المعنى الموجب للحكم في الاصل — هذا جائز في علل الشرعيات — وذلك نحو قولنا إنه علة تحريم التفاضل في الارز أنه مكيل جنس ، قياساً على (البر) (الف) ، وليس هذا الحكم موجبا في البر بهذه العلة ، لأن البر إنما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى ، إذ كان دخوله تحت النص مغنياً عن تعليقه لإيجاب حكمه ، وإنما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه . ألا ترى أنه لو لا الفرع لكان ذكر الاعتلال للأصل لغواً — لا معنى له — على ما بينا فيما تقدم .

وكذلك كل اصل ثبت بنص أو اتفاق ، (فانا) (ب) متى قسنا عليه بعلة ، أو اقتضيناها ، فحكم الاصل يتعلق بالنص ، أو الاتفاق ، وحكم الفرع متعلق بالعلة المستنبطة منه . وقد يعرض مثل هذا كثير مما ثبت حكمه من طريق الاستنباط قياساً عليه بعلة غير علة الاصل ، نحو قولنا إن محاذاة الرجل المرأة في صلاة واحدة تفسد صلاته ، والعلة فيه أنه قد قام مقاماً لا يجوز أن يقومه بحال مع اختصاص بالنبي ، قياساً على افساد صلاة من قام قدام الامام — وقد ثبت عندنا فساد صلاته — وما ذكرناه من العلة بوصف من اوصاف الاصل المقيس عليه ، والعلة التي بها افسدنا صلاة من صلى قدام الامام ليست بهذه دائماً ، وإنما هي أنه مأمور بالالتزام بالإمام واتباعه ، فمن صلى قدام الإمام ، غير مؤتم به ، ولا متبع له ، وقد تبين أن العلة التي بها أثبتنا حكم الاصل المقيس عليه غير العلة التي بها ثبت حكم الفرع المقيس . ونظير ذلك أيضاً قولهم في رجلين اقام احدهما البيعة على عبد في يدي رجل أنه وهبه

(ب) في الاصل «فانما» .

(الف) لا يوجد في الاصل .

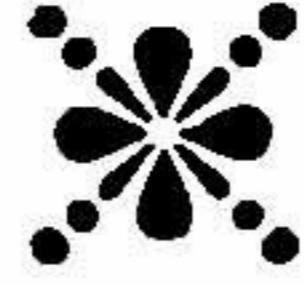
له ، وقبضه ، واقام الاخر البينة أنه باعه منه ، ولم توقت البينتان ، إن بيته الشرى اولى ، لأن عدم «تاريخ الضدين في شهادة الشهود يوجب الحكم بوقوع العقدين»^(١) معاً ، ومتى حكمنا بوقوع البيع والهبة مما سبق وقوع الملك بالشرى الملك بالهبة ، لأنه يوجب الملك بنفس العقد ، والهبة لا توجبه إلا بعد القبض ، فكانت العلة الموجبة للمحكم بالبيع دون الهبة ما ذكرنا^(٢) .

ثم قالوا : لو أقام احدهما البينة على الرهن ، والآخر على الهبة ، وشهدت البيئات بالقبض ، كان الرهن اولى من الهبة ، لأنهما قد تساوبا في أن من شرط كل واحد منهما القبض ، والرهن يشبه البيع في باب ما يتعلق به من ضمان اليدين ، كما يتعلق بالبيع ضمان الثمن ، فقايسا الرهن على البيع في هذا الوجه بغير العلة الموجبة ، لكون البيع اولى من الهبة^(٣) ، ونحوه ، إذا أقام رجل البينة على شراء العبد من مالكه ، واقام العبد البينة أن مولاه اعتقه ، فيكون العتق اولى ، لأن فيه قبضاً ، فصار كاقامة رجلين البينة على الشرى ، وشهدت بيته احدهما بالقبض ، فيكون صاحب القبض اولى . ثم جعلوا التدبير مثل العتق في كونه اولى من الشرى ، وإن لم يكن فيه قبض ، بعله أنه لا يلحقه الفسخ ، كما لا يلحق العتق ، فالعلة التي قاسوا بها التدبير على العتق في كونه اولى من الشرى ، غير العلة الموجبة لكون العتق في الاصل اولى من الشرى ، ونظائر ذلك كثيرة في مسائل الفقه ، وانما جاز هذا في العلل الشرعية^(٤) من قبل انها لما كانت علما للمحكم على ما بينا فيما سلف غير موجبة ، لم يمنع ايجاب حكم الاصل بمعنى ، ثم تجعل بعض اوصافه علما لحكم آخر يقاس به عليه ، إذ كانت هذه الاوصاف انما صارت عللا على حسب ما جعله الله تعالى علامة الاحكام ، والنكته التي عليها مدار الامر في اعتبار هذه المعاني (عللا) (الف) على الاوصاف التي قدمنا انها لم تكن موجبة لاحكامها المتعلقة بها ، وانما كانت (امارات) (ب) لها على حسب ما ينصها الله تعالى اماراً ، لم تمنع أن تكون بعض الاوصاف علامة لحكم ، ثم تكون بعض اوصاف هذا الحكم علامة لحكم آخر غيره ، يجب اعتباره به ، ومن هذه الجهة أجزنا تخصيص أحكام العلل الشرعية مع وجودها ، فلذلك امتنعنا اوصاف علة لا يتعدى إلى فرع ، ولا يتجاوز . وضع النص أو الاتفاق لخروجها من أن تكون علامة لحكمه ، إذ كانت ما يثبت من هذه الوجوه ، لا تكون بعض اوصافه علامة له ، مقيداً للمحكم فيه ، ومن خالف فيما ذكرنا من هذه الوجوه ، فانما خالف فيها لجهله

(الف) في المخطوطة «علل» .

(ب) في الاصل «امارة» .

بمعاني العلل الشرعية ، وظنه انها بمنزلة العلل العقلية ، فامتنعوا ، من أجل ذلك ، من تجويز هذه الأشياء التي ذكرنا فيها ، فمنعوا تخصيصها ، واجازوا كون علة لا تتعدى إلى فرع ، ولا تتجاوز موضع النص ، ومنعوا وجوب حكم الاصل بعلة ، وحكم الفرع بعلة أخرى ، غيرها ، إذ كان هذا الفرع مبنيًا على ذلك الأصل . ولو قد كانوا عرفوا معاني ما تسميه عللاً ، يوجب بها قياس الاحكام الشرعية ، لحقت المؤنة عليهم في فهم هذه المواضع .



باب فيما يضم الى غيره ،

فيجعلان مجموعهما علة للحكم ، وما يضم إليه ، وما جرى مجرى ذلك

قال أبوبكر : كل وصف قامت الدلالة على كونه علة الوجوه التي تثبت علل الشرع منها ، فانه يجب اعتباره في اجاب الحكم به من غير ضم معنى آخر إليه . فان رام احد ضم وصف آخر اليه حتى يكونا بمجموعهما علة للحكم ، لم يكن ذلك إلا بدلالة تدل على أن الوصفين بمجموعهما علة الحكم ، فان الحكم متعلق بهما دون احد هما ، وذلك نحو قولنا إن العلة في وجوب نقض الطهارة بخروج البول كونه نجسا خارجا بنفسه إلى موضع يلحقه حكم التطهير للدلائل الموجبة لصحة ذلك^(١) .

فان قال لنا قائل : ما انكرتم أن تكون العلة في البول مما وصفت أنه خارج من السبيل ، لم يصح ذلك ، لان ما ذكرناه علة صحيحة قد قامت الدلالة عليها ، غير مفتقرة في كونها علة إلى ما ذكرت ، ولم يثبت أن للسبيل تأثيراً في نقض الطهارة وأن الحكم يتعلق به في زوالها ، فغير جائز كونه مشروطاً مع ما وصفنا^(٢) .

وكذلك إذا دللنا على أن علة التحريم التفاضل كونه مكيلاً جنس ، فقال لنا : ما انكرتم أن تكون العلة فيه مكيلاً ما كول جنس ، لم يصح له ذلك ، لانا لم نجد الاكل يتعلق به حكم في هذا الباب ، فلا اعتبار به ، وقد وجدنا الحكم يتعلق بالكيل والجنس ، فغير جائز ضم الاكل اليهما مع استغنائهما عنه في كونهما علة . ولذلك نظائر كثيرة ، يجب مراعاتها فيما يعتبره المخالف^(٣) فان كان الوصف الذي يزيد صحة إلى العلة مما له تأثير في الحكم ، فلم تستقم العلة إلا بضمه اليها ، ضمناً اليها ، والذي يجب ضمه إلى غيره وجعلهما علة هو ما لا تستقيم العلة إلا به ، ولا يصح إلا بوجوده ، ويكون مع ذلك كله تأثير في الحكم

على الوجه الذي يعتبر فيه . فقول قائل لو قال : إن العلة في نجاسة سؤر السباع أن السبع محرم الأكل قياساً على الكلب ، فهذا لا يصح لأن الإنسان والهر كليهما محرم ، وسؤرهما طاهر ، فاحتجنا من أجل ذلك إلى تقييد العلة بوصفين ، لكل واحد منهما تأثير في الأحكام وهو أن يقول : محرم الأكل لا لحرمة ، ولا يستطاع الامتناع من سؤره ، لانا لو اقتصرنا على قولنا محرم الأكل لا لحرمة ، لزم عليه سؤر الهر ، لأنه محرم الأكل لا لحرمة ، فاحتجنا إلى تقييده أيضاً بأنه لا يستباح الامتناع من سؤره ، وإنما صح الحاق هذين الوصفين بالمعنى الذي ذكرنا في صحة كون الجميع علة للحكم لتعلق الأحكام بهما . الا ترى أن سؤر الكلب نجس ، وسؤر الهر طاهر ، ولم يفترقا في الحكم الا من جهة أن الكلب يستطاع الامتناع من سؤره في العادة عو لا يستاع الامتناع من سؤر الهر ، وكذلك الكلب سؤره نجس وسؤر الإنسان طاهر ، مع كونهما محرمي الأكل ، وإنما اختلفا من جهة أن تحريم اكل الكلب لنجاسته ، وتحريم اكل الإنسان لحرمة ، لا لنجاسته . فاعتبر شروط العلل ، وما يصح ضمه اليها ، مما لا يصح ، بما وصفنا ، ونظائر هذا كثيرة في المسائل المختلف فيها^(٤) ، وفيما ذكرنا تنبيه على ما تركنا ، ومما تشاكل ما قدمنا في هذا الباب ، مما يجب اعتباره في دعوى العلة في الاصل على النحو الذي ذكرنا في دعوى مضموم دعوى الخصم الدلالة على صحة المعنى الذي يدعيه عليه لوجوب الحكم ، ويستدل عليه بوجود الحكم بوجودهما ، وارتفاعه بارتفاعهما . فالواجب في مثل هذا أن يراعى المعنى الذي ادعاه علة الحكم ، هل كان الحكم متعلقاً به لاجل وجوده ، وزائلاً بزواله ، أو كان وجوب ذلك لمعنى غيره ، فانه ربما كان هذا الوصف موجوداً لبعض المعاني ، ويكون الحكم موجوداً بوجود معنى غيره ، وزائلاً بزوال غيره من المعاني ، فأدبت هذا المعنى في الاصل الذي اعتبر ذلك فيه ، فبجعل الخصم وجود الحكم ، وزواله ، بهذا الوصف دلالة على صحة المعنى الذي ادعاه عليه من غير تعلق الحكم به ، وذلك نحو قول المخالف في اسقاط الكفارة عن اكل الطعام في نهار رمضان متعمداً^(٥) ، من غير عذر ، واعتلال ، بانه مفطر بالاكل ، فيجعل افطاره بالاكل علة في سقوط الكفارة بدلالة أن المريض والمسافر يفتران بالاكل ، ولا كفارة عليهما ، وإن اختلفا من جهة أن هذا معذور ، وذلك غير معذور ولا يمنع الجمع بينهما عند اشتراكهما في علة الاكل^(٥) ، ويستدل على أن الافطار بالاكل علة في ذلك بانفاق الجميع على وجوب الكفارة على المجامع في نهار شهر

.....
(الف) في الاصل «متعمداً» .

رمضان من غير عذر وسقوطها عن المريض والمسافر إذا افطرا بالاكل فعلمت أن كونه مفطرا بالاكل علة سقوط الكفارة لوجود (الف) الحكم بوجوده وارتفاعه بارتفاعه فنحن متى اعتبرنا هذا الاستدلال لم يصح له ما ادعاه فيه وذلك لأن ما ادعاه في المريض والمسافر من أن الكفارة انما سقطت عنهما من انهما مفطران باكل ليس كما ادعاه لأن المريض والمسافر انما لم تلزمهما الكفارة لانهما معذوران فيه والعذر له تاثير في اسقاط كفارة رمضان الا ترى انهما لو افطرا بجماع لم يلزمهما كفارة ، ولم يختلف حكم الجماع والاكل من هذا الوجه فعلمت أن سقوط الكفارة عنهما في هذا الحال لم يتعلق بالافطاء ، بالاكل وانما عليك أن ترى أن حصول الافطار بالاكل له تاثير في سقوط الكفارة أن كانت للمسئلة التي جعلتها اصلاً في ذلك انما سقطت الكفارة فيها لمعنى غير الاكل فإن بذلك سقوط ما ادعاه من شروط الكفارة بالاكل لوجودنا الحكم موجودا بوجوده ومعدوماً بعدمه (ب) .

وكان كذلك إن قال : انفقنا أن من بلع حصاة لم يلزمه كفارة والمعنى فيه أنه افطر بالاكل به لالة أن الجماع يوجبها والاكل على هذا الوجه لا يوجبها فصار الحكم متعلقا بوجود الاكل زائلا بزواله فيقال له . غلظت في دعواك أن الحكم إذا تعلق بوجود الاكل (٩) وزال بزواله وانما تعلق بمعنى آخر (ج) لا بالمعنى الذي ادعيت ، لأن الاصل الذي استشهدت به إذا اشتمل على اوصاف ثم وحدنا الحكم قد يجب بوجود وصفين أو ثلاثة ويحول بزوالها فليس لك أن تجعل الحكم متعلقا ببعض تلك الاوصاف ، الا ولخصمك أن يعلقه بوصف آخر وتأتي الاوصاف ، فاذا كان الذي بلع الحصاة ، فقد اشتمل فعله ذلك على وصفين : احدهما ، انه اكل ، والثاني ، ان ما ثمه دون ما ثم المجامع ، ودون ما ثم اكل الطعام ، فليست باسعد بملك الاكل على الاطلاق علة للحكم من خصمك يجعله حصوله افطاره بما ثم دون ما ثم المجامع علة في ذلك ، ويكون ذلك علة صحيحة لتعديها إلى نوع مختلف فيه ، وهو قول مالك في ايجابه الكفارة على كل مفطر غير معذور (٨) .

ثم تجادل في استدلالك بمثل دلالتك على صحة المعنى بوجود الحكم بوجوده ، وارتفاعه بارتفاعه ، فلا تجعل حينئذ إلا على دعوى مجردة في قولك أن الحكم كان موجودا بوجوده ، والاكل على الاطلاق معدوماً بعدمه . ثم ينفصل خصمك منك ، وتسقط معارضتك اياه ، فان

.....

(الف) في الاصل «لوجوب» .

(ب) في المخطوطة «الحكم» .

(ج) العبارة «أن الاكل وبزواله «زال» ته وردت زائدة في الاصل .

للمعنى (الف) الذي اعتبره في مقدار المأثم تأثير في إيجاب الحكم ، ولزواله تأثير في زواله . لا ترى أن المجامع في الفرج تلزمه الكفارة لحصول افطاره بمقدار من المأثم وأن المجامع فيما دون الفرج لا يلزمه الكفارة لقصور مأثمه عن مأثم المجامع ، وإن وجوب الحد يتعلق بالمجامع في الفرج ، ولا يتعلق بالمجامع فيما دون الفرج ، لاختلافهما مقدار الأثم ، وكان اعتبار المأثم الذي مقداره مقدار مأثم المجامع فيما يحصل به الإفطار أولى من اعتبار الأكل على الإطلاق لتعلق الحكم به على الوجه الذي (*) ذكرنا .

ومن نظائر ذلك احتجاج المخالف في المختلعة لا يلحقها الطلاق ، وإن كانت في عدة بانها بائنة منه ، أو بانها لا يصح الظهار منها ، ويستدل على صحة المعنى باتفاق الجميع على وقوعه قبل البيونة ، واتفاقهم جميعاً على امتناع وقوعه بعد انقضاء العدة . فدل ذلك على أن العلة في منع وقوع الطلاق بعد انقضاء العدة أنها بائن منه ، أو أنها لا يلحقها (*) ظهاره . فأتت حينئذ بالخيار ، إذا كان خصمك مجيباً ، إن شئت عارضته على هذه العلة قبل (النظر) (ب) في صحة استدلاله ، فتنبه إيقاع علة بازائها ، وتستدل عليها بمثل دلالته عليها بأن تقول له : ما أنكرت أنها لما كانت معتدة من طلاق رجعي ، كان زوجها مالكا لا يقاع بقية طلاقها بعله أنها معتدة من طلاق ، والدليل على صحة هذه العلة أنها متى انقضت عدتها ، لم يلحقها طلاقه لزوال العلة التي وصفها ما ذكرنا ، وما دامت معتدة ، لحقها طلاقه (١١) . فدل على صحة المعنى بوجود الحكم بوجوده ، وإيقاعه بإيقاعه . فإذا عارضته بذلك ، فقد سقط اعتلاله ، واستدلاله عليه ، فإن رأيت حينئذ ترجيح علة بشيء آخر ، لم يصح له ذلك ، ويكون حينئذ منتقلاً عن استدلاله الأول ، ويكون (هذا) (ج) ضرباً من الانقطاع ، لأنه قد تضمن بدو تصحيح علة بما ذكر من استدلاله غير مضمن (د) بمعنى غيره ، وإذا رام ترجيح (اعتلاله) (ز) بعد معارضتك إياه بمعنى آخر ، فقد ترك الاستدلال ، وأقل أحواله أن يكون استعماله بمعنى غيره مما يوجب عنده ترجيح علة اعترافاً منه ، بأن الأول غير مستقل بنفسه في جهة الدلالة ، وتصحيح المقالة ، وإن شئنا نظرنا في جهة استدلالها ، هل هو على ما ادعى أم لا ؟ وهذا أولى الأمرين ، وأصحهما في حق النظر ، فنقول : ما الدلالة على أن الحكم فيما ذكرت يتعلق بالبيونة ، فحسب ، ولم قلت إن امتناع وقوع إطلاقه متعلق بزوال النكاح ، ووقوع

(ب) في الاصل «الفطر» .

(د) لفظة غير مضمن وردت في الاصل مكررة .

(الف) في المخطوطة «المعنى» .

(ج) في المخطوطة «بهذا» .

(ر) في الاصل «اعلاله» .

البيونة موجود مع وجوده ، و(معلوم) (الف) مع عدمه ، وما انكرت أن يكون امتناع وقوع بعد انقضاء العدة متعلقا بانقضاء العدة ، وبزوال جميع احكام النكاح ، ويكون هذا المعنى اولى بالاعتبار أن بقاء العدة يوجب بقاء كثير من احكام النكاح ، (واو) (ب) قوع البيونة تاثير في زوال هذه الاحكام ، ويكون اعتلالنا بكونها معتدة من طلاق اولى بالحكم الذى ذكرنا ، انه موجود بوجوده ، ومعلوم بعدمه ، تعاق ، كما وجدنا ، البقاء العدة من التاثير في بقاء شيء من (احكام) (ج) النكاح ، ولم يكن لوقوع البيونة تاثير في وقوعها^(١١) ، وكذلك نقول في احتجاجهم ببطلان (الظهار) (د) ، لأن امتناع صحة (الظهار) (ر) لم يؤثر في رفع هذه الاحكام مع بقاء العدة ، فلا يؤثر في بطلان الطلاق ، وكان استدلالنا بما وصفنا من تعلق الحكم ببقاء العدة عن الطلاق اولى لما وصفنا^(١٢) .

ومثله قول من خالفنا في المعجزة بقيمة العبد دية الحر اذا قتل خطأ واعتلاله بأنه مال ، كالدابة ، والثوب ، واستدلاله عليه بان العبد لما كان مالا ، وجبت قيمته بالغة ما بلغت ، وان الحر لما لم يكن مالا ، لم تجاز به الدية ، وقلنا : نحن لا نجازه به دية الحر ، (لأنه) (س) (اتلفت) (ش) نفس ادهى من جهة الجنابة ، وضمان الجنابة مخالف لضمان الأموال . ألا ترى أن فائله يلزمه الكفارة في الخطأ ، والقصاص في العمد ، وان كونه (مالا) (ص) لم يؤثر في سقوط الكفارة والقصاص ، اذ كان اتلافه من طريق الجنابة على ما ذكرنا ، وكذلك لا يؤثر في جواز مجاوزة الدية بقيمته . فكان اعتبارنا اولى ، اذ كان كونه ما لا يؤثر في سقوط الكفارة عن فائله في الخطأ ، والقصاص في العمد ، وما ذكر من وجود الحكم بوجود كونه مالا ، وارتفاعه بارتفاعه ، في الدابة المثلفة ، فعلى غير ما ذكرنا ، لأن الحكم لم يتعلق بكونه مالا ، (لأن) (ض) ما ذكرنا من أن ضمانه لم يكن على جهة ضمان الجنابات فكانت قيمته معتبرة بديهة الحر في منع مجاوزتها ، ونقصانها عن الدية لم يخرجها عن ديات الجنابة ، لأن ديات الاحرار قد تنقص ، ولا تزداد على المقدار المؤقت . ألا ترى أن دية المرأة على النصف ، وأن دية الجنين خمسمائة ، فعلى هذا الوجوه التي ذكرنا يجب اعتبار المعاني . والله عز وجل الموفق للصواب^(١٣) .

(الف) في الاصل «معدوما» .

(ب) في الاصل «ووقوع» .

(د) في الاصل «الطهارة» .

(س) في الاصل «اله» .

(ص) في الاصل «مال» .

(ج) في الاصل «الاحكام» .

(ر) في الاصل «الطهارة» .

(ش) في الاصل «اتلفت النقطة» .

(ض) لا يوجد في الاصل .

باب القول في تعارض العلل والالزام وذكر وجوه الترجيح

قال أبو بكر : لا يكون تعرض العلتين الا على وجه منافاة كل واحدة منهما لحكم الأخرى ، وهو كتعارض الأخبار ، ان ذلك لا تكون فيها الا أن يكون كل واحد منهما موجبا لصد حكم الآخر ، ومتى لم يكن الخبر ان على هذا الوجه ، لم يكونا متعارضين ، وذلك لأن العلتين اذا اوجبتا حكما واحدا ، فليس يمتنع أن تكونا جميعا صحيحتين ، فتجرى كل واحدة منهما على حسب مقتضاها ، وموجبها ، وان كانت كل واحدة منهما جارئة في فروع ، لا تجرى الأخرى فيها . وكذلك إن كانت إحداهما أعم من الأخرى ، فليس يمتنع أن تكونا صحيحتين جميعاً ، وتكون كل واحدة منهما موجبة لحكمها فيها يوجد فيه ، وهي مثل الخبرين إذا كان احدهما اعم من الآخر ، وما يتعلق بهما حكم واحد ، فيستعملان جميعاً ، نحو ما روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع ما لم يقبض ، فهذا اعم من الاول في اعيان الحكم ، وايضا معارضين لا يجابهما حكما واحدا . وما روى عن النبي ﷺ أنه قال : «ادوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد ، صغير وكبير»^(١) فهو عام في الكافر والمسلم^(٢) ، وروى في خبر آخر: فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين^(٣) . فنستعملهما جميعاً^(٤) ، لانهما ليسا معارضين . كذلك ما ذكرنا في حكم العلتين يجرى على هذا السبيل ، ونظيره العكس إذا اوجبتا حكما واحدا ، وتعلق بكل واحدة منهما معلومات ، لا يتعلق بالآخر ، في اختلاف القائسين في علة تحريم التفاضل في البر ، فمنهم من قال : «الكيل مع الجنس» . وقال آخرون : مقتات مدخر في جنس ، وقال آخرون : «بالاكل مع الجنس ، فليست هذه العلة متعارضة ، (و) (الف) إن كان لبعضها معلولات ليس للآخر ، ولو كنا خلينا واياها ، لما امتنع أن تكون كل واحدة منها علة صحيحة ، موجبة لحكمها في فروعها ، إذا قامت الدلالة

(الف) في الاصل «فان» .

عليها ، ألا ترى أنها لو وردت اخبار مثلها ، كان خبرا إذا لم تكن معارضة ، لأنه جاز أن يقول : إذا وجدتم الكيل مع الجنس ، فحرموا التفاضل ، وحرّموا أيضاً في المقنات والمدخر مع الجنس ، وحرّموا أيضاً في كل مأكول جنس ، ولو كان ذلك تعارضاً لما صح ورود الخبر ، وإنما لم يكن ذلك تعارضاً ، لأن جميعه يوجب حكماً واحداً ، إلا أنه قد ثبت عندنا باتفاق الفقهاء أن الصحيحة واحدة منهما ، ولولا الاتفاق لجاز أن يقال أن كلها صحيحة ، إذا قامت الدلالة عليه ، وما تكون احد(ى)(الف) العلتين فيه اعم من الاخرى ، فلا تتعارضان إذا كا(ننا)(ب) توجبان حكماً واحداً ، فنحو اعتلالنا لنقض الطهارة بخروج النجاسة بنفسها إلى موضع يلحقه حكم التطهير قياساً على البول والغائط ، فلا يصح لمخالفتنا أن يعارضنا عليها بأن يقول : ما أنكرت أن تكون العلة في البول أنه نجاسة خارجة من السبيل ، لأنه اقتضبه من هذا الاصل علة للحكم الذي يوجبه عاتى ، (فهما)(ج) توجبان حكماً واحداً ، فليستا إذا متعارضتين . ألا ترى أنه لا يصح ورود النص بهذا فنحن نقول بهما جميعاً ونصححهما ، فتوجب نقض الطهارة بخروج النجاسة من السبيل ، وتوجبه أيضاً بخروجها من سائر البدن بالعلة التي ذكرنا(٧) ، كما قلنا بالخبرين في نهيه عن بيع الطعام قبل القبض ، وعن بيع ما لم يقبض(٨) .

واكثر معارضات المخالفين (لنا)(د) على اعتلالنا بهذا الضرب من الاعتلال ، ويظنون أن مثله أن يكون معارضة ، وهذا جهل ممن يظنه بوجوه المعارضات ، وكثير مما يعارضون أيضاً بعلة لا تتعدى المنصوص عليه موجبة لحكم يعارضون بها علة موجبة لذلك الحكم بعينه ، مدعية إلى فرع مختلف فيه ، نحو قولنا : إذا قلنا أن العلة في تحريم التفاضل في الذهب بالذهب أنه موزون جنس ، فيقولون : ما أنكرت أن تكون العلة فيه أنه اثمان الاشياء(٩) ، ونحو قولنا : إذا نحن عللنا الاولاد في وجوب ضمها إلى الامهات بأنها زيادة مال في الحول على نصاب ، وهي موجودة في الفائدة ، فيقول : ما أنكرت أن تكون العلة انها من الامهات(١٠) ، ونحو قولنا أن عتق بريرة إنما اوجب لها الخيار ، لانها ملكت بضعها بالعتق ، فيقولون : ما أنكرت أن تكون العلة فيه أن زوجها كان عبداً ، وهذا ابعد من الأول ، من جهة المعارضة ، لما بينا فيما سلف ، أن العلة لا تتعدى الاصل المعاول ، فليست بعلة فهذه ساقطة من هذا الوجه ، ولو

(ب) في الاصل "كالا" .

(د) في الاصل "انا" .

(الف) في الاصل "احد العلتين" .

(ج) في المخطوطة "نمهما" .

سلمنا لهم أن مثلها تكون علة ، لما كانت معارضة لما ذكرنا ، لأننا نقول لهم : تصحح العلتين جميعا ونستعملها ، فتوجب الحكم بهما ، إذ ليس يمتنع إيجاب حكم واحد لعتين مختلفين ، وإنما المعارضة أن ينصب علة بازاء علة الحكم توجب حكما بضد موجب علة ، فتكون حينئذ معارضة صحيحة إذا وقعت على شروطها إلى سبيل المعارضة أن تكون علتها (الف) ، نحو أن نقول في علة نقض الطهارة بخروج النجاسة : لما اتفقنا على أن البسير من القيء لا ينقض الطهارة ، وكان المعنى فيه أنه نجاسة خارجة من غير السبيل ، كان كذلك حكم سائر النجاسات الخارجة من غير السبيل ، فيكون هذا معارضة صحيحة على اعتلالنا بخروج النجاسة بنفسها إلى موضع يلحقه حكم التطهير ، فيجب حينئذ قبولها ، والنظر فيها ، وحملها على شروطها التي تصح المعارضة عليها .^(١)

وأما الوجه الاول الذي ذكرنا ، فانه لا يجوز لناظر قبولها ، ولا الاشتغال بها في التمثيل بينها وبين علة التي اعقل بها ، ولا تصح المعارضة إلا أن يكون ما عارض به في وزن اعتلال المعتل ، وفي عروضه ، فان اعتل المجيب بعله لم يعضدها بدلالة ، جاز للسائل معارضته بعله موجبة للحكم بضد موجب حكمها ، ولا يقرنها بدلالة ، ويكون مساوياً له في اعتلاله ، فيحتاج المجيب حينئذ إلى الانفصال مما عارضه به السائل ، أما أن يقرن علة بدلالة تبين بها مما عارض به ، أو يفسد اعتلال السائل بضرب من الضروب التي يفسد بها العلل . والاولى بالسائل مطالبة المجيب باقامة الدليل على صحة العلة ولا يشتغل بالمعارضة قبل اظهار المجيب دلالة على صحة اعتلاله . فان عارضه على دعواه العلة بعله ادعاها ، جاز ، وكان بمنزلة من عارض على المذهب قبل المطالبة بالدلالة على صحة مذهب يضاده ، ولا يجد بدا حينئذ من أن يضطر إلى اقامة الدلالة على خصمه ما ادعاه دون ما ادعاه خصمه وإن قرن المجيب علة بدلالة لم يصح للسائل المعارضة عليه ، إلا بعله مقرونة بدلالة ، وإلا لم تكن معارضة ، وللمجيب أن لا يقبلها ، ولا يشتغل بها ، فان قبلها ، كان انفصاله منها بأن يقول : إن علتى مقرونة بدلالة توجب صحتها ، وعلتك غير مقرونة بدلالة ، فلا نقدح فيها . ومتى صحت المعارضة على الشرط الذي قدمنا ، لزمت المجيب حينئذ الانفصال مما عارض به بضرب من الترجيح تبين به اعتلاله اولى من اعتلال خصمه .

ووجه الترجيح مختلفة ، فمنها أن المجيب إذا اعتل بعله منصوص عليها ، فعارضه

(الف) كذا في الاصل .

السائل بعلة مستنبطة ، كان له أن يقول : علمي اولى ، لانها منصوص عليها ، وعلتك مستنبطة ، ولا حظ للاستنباط مع النص ، وذلك نحو معارضة المخالف لنا على علة نقض الطهارة بظهور النجاسة ، فان قليل التيمم لا ينقضها ، والمعنى فيه أنه نجاسة خارجة من غير السبيل ، ويصح على صحة اعتلاله بان النجاسة إذا خرجت من السبيل ، اوجبت نقض الطهارة ، وهو البول ، وإذا خرجت من غير السبيل ، لم توجبها وهو يسير التيمم^(١٢) ، فقال : إن اعتلالنا اولى ، لأنه مبني على علة منصوص عليها ، وهو قوله عليه السلام في دم الاستحاضة «انها دم عرق»^(١٣) ، فهو اولى مما ذكرت ، فتسقط معارضته : (ونحوه) الف) إذا اعتل في منع خيار المعتقد إذا كان زوجها حراً ، بان الزوج . كقولها في هذه الحال ، فصار كسائر عقود النكاح إذا وجبت فيها الكفارة ، ولا يجب الخيار ، فنقول : إن اعتلال من اعتل لا يجاب الخيار بانها ملكت بضعها بالعتق اولى ، لأنه منصوص عليه ، بقوله عليه السلام لبريرة «ملكك بضعك فاخترى» ، فكانت العلة المنصوص عليها اولى من علة مستنبطة ، لأنه لا حظ للاستنباط مع النص . ألا ترى أنه لاحظ لحكم مستنبط مع حكم منصوص عليه^(١٤) ، فكذلك العلل . ومتى تعارضت علتان أن احدهما قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير في الاصول ، وتعاق الاحكام بها ؛ والاخرى ، دلالتها وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها ، كان ما طريق اثباتها تعلق الاحكام وتأثيرها في الاصول اولى من الاخرى ، لأن الاولى يشهد لها الاصول ، وشهادة الاصول اولى بالاعتبار مما ذكر ، إذ ليست في وزانها ومنزلتها ، وترجيح احدي العلتين بمعاوضة العموم لها يكون اولى مما يناق العموم ، ويخصه ، لان العموم اصل ، وهو شاهد بصحة هذا الاعتلال ، فهو اولى مما يناق العموم ، وبضاده ، وإذا كانت احدي العلتين موجبة لرد الحكم إلى ما قرب منها ، وهو من جنسها ، والاخرى توجب ردها إلى ما بعد منها وما ليس من جنسها ، فان ما يوجب حملة 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 الراس مرة واحدة على سائر الممسوحات بعلة أنه مسح ، وموضوعه التخفيف ، فهذا اولى من رده إلى الغسل ، لان المسح من باب المسح ، ومن جنسه ، وما قرب منه ، ومتى تعارض قياسان ، ومع احدهما قول من صحابي ، لا يعلم عن غيره خلافة من نظر انه جاز أن يرجح الذي معه قول الصحابي ، ويكون من اجل ذلك اولى من الآخر .

.....

(الف) كذا في الاصل .

وقد حكينا عن أبي يوسف قبل هذا أنه يترك القياس لقول الصحابي إذا لم يعرف هن أحد من نظر انه خلافه . فاذا عاضد قول الصحابي احد القياسين ، كان لما عاضد قول الصحابي مزية ليست الاخر عند كثير ممن لا يرى أيضاً تقليد الصحابي ، إذا كان قوله بخلاف ما يوجب القياس عنده ، وكذلك القياس الذي يعضده قول الخلفاء الراشدين هو اولى من قياس مخالفة قول هؤلاء الخلفاء إذا عارض القياس الاول ، فيكون لهذا القياس ضرب من الرجحان، لقوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»^(١٥) وقد يقوى احد القياسين بأن يعضده اثر عن رسول الله ﷺ ، لو انفرد بنفسه ، لم يوجب حكماً لضعف مخرجه ، فاذا عاضد احد القياسين صار لهذا القياس مزية ورجحان على الآخر بهذا الخبر ، فيكون اولى . وإذا اعتل احد الخصمين لحكم ، واعتل الآخر لضعف ذلك الحكم بعلة من أصول مختلفة فان من القياس أن يجعل الحكم للذي عضدته علتان اولى من الآخر الذي لم يوجب له إلا علة واحدة ، ويجعله بمنزلة علة شهدت لها أصول كثيرة ، والاخرى شهد لها أصل واحد ، ومنهم من يجعل العلة الواحدة معارضة للعلة الكثيرة ، ولا يوجب الترجيح بالكثرة ، وهو عندنا موضع اجتهاد يحتمله كل واحد من القولين . وإذا تعارضت علتان احدهما مثبتة والاخرى نافية ، فلا مزية للمثبتة . لأنها على الاخرى ، لاجل الاثبات ، وانما نحتاج أن نطلب وجه الترجيح من غير هذه الجهة ، لأن نفيه الحكم هو حكم من النافي ، واثبات اعتقاد منه بصحة نفيه ، وهو كما قلنا أن النافي والمثبت مساويان في أن كل واحد منهما عليه اقامة الدليل (الف) على صحة دعواه ، ومتى اعتدل في نفس المجتهد القياسان جميعاً ، وكل واحد منهما يوجب ضد ما يوجب الآخر ، فان من الناس من يأبى وجود ذلك ، ويقول : إذا كان طريق استدراك الحكم من احد هذين الوجهين ، استحال أن يجلي الله تعالى المجتهد من أن يغلب في ظنه رجحان احدهما ، فيصير إليه ، ومنهم من لا يمنع من اجازة ذلك ، ويجعله بالخيار ، يحكم بايها شاء .

وأما القول الاول ، فانه تحكم من قائله بغير دلالة^(١٦) ، وذلك لانا قد وجدنا مثل ذلك سائغاً في المتحرى لجهة القبلة ، وفي الشاك في الصلاة وفي الاجتهاد ، وفي تدبير الحروب ، والاقدام على الامور وهو موجود في كثير من مسائل الاجتهاد أيضاً ، فيعتد عند المجتهد الاقوال المختلفة حتى (ب) لا تكون عنده لبعضها على بعض مزية ، وإذا وقع ذلك ، كان المجتهد بالخيار في الحكم بأى القولين شاء كان النص ورد بمثله .

(ب) لفظة «لا» وردت في الاصل مكررة .

(الف) في الاصل «الدلالة» .

فقبل له في ذلك بأى هذين الوجهين اجبت ، ألا ترى أن المتحرى لجهة القبلة إذا استوت الجهات عنده ، كان له أن يصل إلى أى جهة (الف) شاء ، ومن يأبى هذا القول ، ويمنع منه ، يذهب إلى أنه إذا كان أحد القياسين يوجب حظراً والآخر اباحة ، واستوى عند المجتهد القياسان حتى لا يكون لاحدهما مزية على الآخر ، فغير جائز أن يكون مخيراً ، لأن موجب أحد القياسين الحظر ، وموجب القياس الآخر الاباحة ، فلو انفرد كل واحد منهما على الآخر ، كان موجبا لحكمه ، فغير جائز أن يكون وجود القياس الآخر معه موجبا للتخير ، لأن التخير ليس هو من موجب أحد القياسين ، وتساويهما عنده اطراحهما ، وظلت دلالة الحكم غيرهما كالخبرين المتضادين إذا نزلا بهذه المنزلة ، ومن يقول بالتخير في القياسين إذا تعارضا ممن حكينا قوله ، يقول في الخبرين المتضادين إذا كان هذا (سبيلهما) (ب) مثل ذلك ، ومن اوجب التخير في مثل ذلك ، فانه يقول : إذا اختار المجتهد أحد القولين من غير رجحان تبين له في القول الذي اختاره ، ثم اختصموا إليه في مثلها ، واستفتى فيها ، وحاله في الاجتهاد على ما كان عليه من رجحان حصل لاحد القولين ، بأن يقول إنه يمضى على الحكم الاول ، ولا يعدل عنه إلى غيره إلا برجحان تبين له في القول الآخر . قال : لانه لو جاز ذلك ، لجاز له إذا استفتاه رجلان يفتى احدهما بأحد القولين ، ويفتى الآخر ،؛ بالقول الآخر في الحال ، وهذا مستنكر عند العقلاء ، وأهل التمييز يعدونه ضرباً من التنقل في الرأي وضعف العزيمة ، ومضيه عن رأى واحد ، وملازمته المنهاج الواحد ، احسن في آراء العقلاء من التنقل في الامور من غير سبب يوجب التنقل . فقد صار القول المحكوم به بدياً . هذا الضرب من الرجحان كان اولى بالثبات عنده ، ولا يصح الالتزام على علة منصوصة (لحكم) (ج) حكماً آخر ، غير ما جعل ذلك المعنى علة له . نظير ذلك أن من جعل علة تحريم التفاضل كيبلا في الجنس ، لا يجوز أن يلزم على هذه العلة ايجاب العشر في كل مكيل جنس ، ومن جعل (خروج) (د) النجاسة علة نقض الطهارة ، (فو) (ر) جوب الطهارة حكم غير نقضها ، بل لو جعل خروج النجاسة علة لايجاب الطهارة ، لزمه ايجاب الغسل بخروج النجاسة ، لأنه جعل هذه المعنى علة لايجاب الطهارة على الاطلاق ، والغسل طهارة ، ويلزمه ايجابه بتلك العلة ، وإذا كانت الواحدة والزيادة على العشرين والمائة من الإبل عفو ، وجعلنا كونها عفواً علة لامتناع تغير الفرض بها ، لم

.....
(الف) في الاصل «الجهات» .

(ب) في الاصل «سبيلها» .

(د) لا يوجد في المخطوطة .

(ج) في الاصل «لكم» .

(ر) في الاصل «ووجوب» .

يصح أن يلزم عليها أن الاخوة من الأم قد يجربون ولا يرثون ، لأننا جعلنا كون الواحدة عفواً ، لا شيء فيها علة لغير فرض الزكاة في الجملة ، وهذه العلة التي ذكرناها غير موجودة فيما الزم هؤلاء حكمها فهذا الزائد ساقط لا يلجىء إليه إلا جاهل بالنظير ، وكثير من الزامات المخالفين تجرى هذا المجرى وإنما الذي يحتاج إليه في اسقاطها (الف) تحقيق المعنى ، فانها متى حقت المعنى فيها اضمحلت ، وإذا انتقضت علة لحكم مقيدة بوصف ، أو شرط ، لم يلزم عليها ايجاب ذلك الحكم مطلقاً ، غير مقيد بذلك الوصف ، أو الشرط . نظير ذلك انا إذا جعلنا بيعة لما ليس عنده علة لفساد بيع ما في الذمة حالا ، لم يلزمنا علته السلم المؤجل ، لأنه تغير الوصف الذي جعل العلة له ، وإذا جعلنا خروج النجاسة علة لايجاب نقض الوضوء ، لم يلزمنا عليها ايجاب الغسل . وكذلك هذا فيما اشبهه .

وكان أبو الحسن يقول : إذا جعلنا وقوع الأكل على وجه النسيان علة في سقوط القضاء عن الصائم ، لم يلزمنا عليه قياس المتكلم ناسياً في الصلاة ولا الأكل ناسياً فيها وذلك لأن الحكم ههنا سقوط قضاء الصوم ، والعلة وقوع الأكل على وجه النسيان . قال : (وكذلك كل علة نصبناها لحكم ، فانه لا يلزمه عليها إفساد النكاح لجهالة المهر (ب) وكذلك إذا ابطالنا بيع المعدوم ، لأنه معدوم ، لم يلزمنا عليه ابطال الاجارة ، وإن كانت المنافع معدومة . واذا اسقطنا عن الحائض قضي الصلاة لأجل الحيض ، لم يلزمنا عليها اسقاط قضي الصوم .

(ب) كذا في الاصل .

(الف) في الاصل «في اسقاطها» .

باب ذكر وجوه الاستدلال بالأصول على احكام الحوادث

قال ابوبكر : تقدم القول منا في تقسيم الوجوه التي منها تستدرك احكام الحوادث ، فقلنا : انها يستدرك من وجهين : احدهما ، ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم ، فالحق في واحد من أقاويل المختلفين فيه ؛ والآخر ، ما طريقه الاجتهاد ، وليس عليه دليل قائم يفضى بالمجتهد الى العلم بحقيقة المطلوب ، وان هذا الوجه ينقسم الى اقسام ثلاثة : احدها ؛ القياس ؛ والآخر الاجتهاد على غالب الظن من غير رد فرع إلى اصل ، كما قال في تحرى القبلة ، وتدبير الحروب ، ونفقات الزوجات ، وتقدير المتعة ، ومهر المثل ، ونحوها ؛ والثالث الاستدلال على الحكم بالأصول ، وقد بينا معاني الوجهين الاولين ، وكيفيتهما^(١) ، ونذكر الآن الوجه الثالث ، وطرقه ، ووجوهه ، مختلفة الا انا نذكر منها ما يستدل به على جملته على حسب ما كان ابو الحسن يعتبره . فمنها . قوله تعالى : «واللاني يثنى من المحيض من نساءكم»^(٢) فدل على أن الاصل هو الحيض ، لانها نقلها الى المشهور عند عدمه ، كقوله تعالى : «فلم تجدوا ماء فتيمموا»^(٣) ، وكقوله تعالى : «للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم»^(٤) فدل على أن أهل الحرب يملكون علينا ما يغلبون عليه من أموالنا ، لأنه وصفهم بالفقر بعد اخباره بكونهم ذوى أموال قبل اخراج المشركين اياهم من ديارهم وأموالهم ، وغلبتهم عليها ، لأنها لو كانت باقية في ملكهم بعد غلبتهم عليها ، لما كانوا فقراء . وكذلك قول النبي ﷺ : «وهل ترك لنا عقيل من داره حين قيل له : الا تنزل دارك»^(٥)

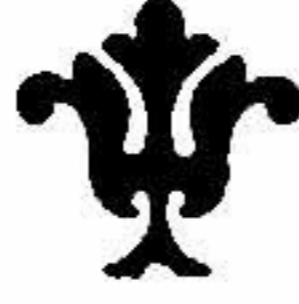
وكان أبو الحسن يحتج لنجاسة سؤر الكلب بأن النبي ﷺ قد أمر بغسل الاناء من سؤره ، وليس في الأصول غسل الاواني تعبدا من غير نجاسة ، فوجب حمله على ما في الأصول ، إذ ليس هو في نفسه اصلا .^(٦)

وكذلك قوله عليه السلام : «ظهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب يغسل سبعة»^(٩) قد دل على النجاسة ، لأن اسم التطهر في الأصول لا يطلق الا في الأواني من النجاسة .

ومن دلائل الأصول ما كان يقول في ان كفوراً لأمة الكتابية لو كان مانعاً من نكاحها ، لمنع وطبها بملك اليمين ، كالوثنية ، والمجوسية ، والمرتدة ، اذ لم يكن تحريم وطبها من جهة العدد ، وانما هو لمعنى نفس الموطوءة . ونحوه ، اذا ثبت حكم الفعل من الافعال ، الحق به ما كان في بابه ، واعتبرت به دون غيره ، كما نقول : لما ثبت أن مدرك الامام في أكثر افعال الركعة مدرك للركعة ، وجاز له الاعتداد بها ، والبنى عليها ، ومدركه في اول افعالها غير مدرك لها^(١٠) ، دل ذلك على أن الامام اذا نفر عنه الناس . يوم الجمعة بعد التحريمة ، أن صلاته تفسد ، عند أبي حنيفة ، وإن نفرأ عنه بعد ما أتى بسجدة ، علمنا انها ماضية ، إن أتى بأكثر افعالها ، كما أن مدرك الامام في أكثر افعال الركعة يصح له الاعتداد بها .^(١١) وكما قالوا فيمن صلى الظهر خمسا إذا عقدها بسجدة أنه لا يعتد بها ، ويبنى عليها السادسة ، ولم يكن للأقل حكم في هذه الوجوه ، فجعلوا الحكم لأكثر افعال الركعة استدلالاً بمدرك الامام في أكثر افعالها ، وجعلوا الأقل كالكل في هذا الحكم خاصة دون غيره ، لأنه معلوم أن أكثر ركعات الصلاة لا تقوم مقام الكل في باب الجواز ، وانما استدلوأ بما ذكرنا على حكم الاعتداد بالركعة في جواز البناء عليها على الوجه الذي ذكرنا^(١٢) ، وجعلوا أكثر الطواف قائما مقام الكل في باب الاجزاء استدلالاً بقيام أكثر اركان الحج مقام جميعها في باب الاجزاء ، ولم يردوه إلى أصل ، ولا ردوا الصلاة إليه في هذا الوجه ، لأن حكم كل شيء من ذلك أن يستدل عليه بما هو من بابه دون غيره .^(١٣)

ونحو قولنا : إن العدة تمنع من الجمع ما يمنعه نفس النكاح ، بدلالة أن المرأة ممنوعة من الجمع بين الزوجين ، كما أن الرجل ممنوع من الجمع بين الاختين ، ثم كان حال عدتها في باب منع الزوج تزويج اختها بمنزلة حال بقاء عقدها .^(١٤) فهذا ونظائره ، ضروب من الاستدلال بالأصول على الاحكام من غير ذكر علة ، ولا قياس ، يكتفى فيه بذكر وجه الدلالة مع الاصل المتفق عليه على الحكم ، وهو ضرب من ضروب الاجتهاد في الاستدلال على حكم الحادثة بالأصول ، وقد يمكن أكثرها أن يحمل على وجه القياس بعلة تجمع بينها وبين الاصل ، ويكون اقطع للشغب ، والاكتفاء بما ذكرناه من وجه الدلالة سائق ، وان خالفك فيه مخالف ، طالبك بجهله على محض القياس ، كان لك أن تجيبه إليه ، ونقول : إن هذا عندي جهة من

جهات الاستدلال على المحكم ، وضروب الاجتهاد ، فان خالفتنى فليكن الكلام فى الاصل ، ويكون فى الاشتغال بتصحيحه خروج عن المسئلة التى نحن فيها ، وهذا الذى قلناه انما هو فيما ذكرناه من دلائل الأصول ، فأما ما قدمنا ذكره فى صدر هذا الباب من دلائل الخطاب ، فانه ظاهر واضح ، لا تحتاج معه إلى قياس ، ولا غيره — وبالله التوفيق .



المراجع والتعليقات

الباب الأول

١- ويقول السرخسي في أصوله : والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته ، كالدخان دليل على النار ، والبناء دليل على انباني ، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلاً ، وما يكون دليلاً محضاً لا يجوز أن يسمى علة ؛ ألا ترى أن حدوث الاعراض دليل على حدوث الاجسام ، ولا يجوز أن يقال انها علة لحدوث الاجسام ، والمصنوعات دليل على الصانع ، ولا يجوز أن يقال أنها علة للصانع تعالى . فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة ، وقد تكون العلة دليلاً . (٢ : ٣٠٢-٣٠٣) انظر أيضاً تسهيل الوصول لمحمد عبدالرحمن المحلاوي ملتان ١٩٦١-١٢-٢٢ . ويقول ابن حزم في كتابه - ابطال القياس - فان سألونا متى يجوز الاجتهاد في القول بالدليل ، قلنا : في كل وقت ، لأن الدليل هو النص (ص ٤١) .

٢- قرآن ، ٢٢ : ٥٤ .

٣- «العلامة هي لغة المعروف بمنزلة الميل والمنارة - والميل علامة الطريق لأنه معروف له ، والمنارة علامة الجامع لأنها معرفة له .

ولكن في أحكام الشرع العلامة ما يكون معروفاً للحكم الثابت بعلمته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوباً عندها» . (أصول السرخسي ٢ : ٣٠٤-٣٠٤) .

٤- راجع «لسان العرب» .

٥- العلة هي معنى في المنصوص ، وهو تغير حكم الحال بحلوله بالمحل يوقف عليه بالاستنباط (أصول السرخسي - ٢ : ٣٠١) .

أيضاً أصول التشريع الاسلامي - لعلي حسب الله مصر ١٩٥٩ الطبعة الثانية (ص ٩١-١٠٥) والمسودة في أصول الفقه - لابن تيمية تعليق أحمد بن عبدالغني (ص ٣٧٤) وما يليها - وقال الامام الغزالي في كتابه - المستصفي : «اعلم انا نعتي بالعلة في الشرعيات مناط الحكم ، أي ما اضاف الشرع الحكم إليه ، وناطه به ، ونصبه علامة عاينه» (٢ : ٢٣٠) ولكن قارن هذا مع ما يلي : ولا علة لشيء من أحكام الله تعالى إذ دعوى العلة في ذلك قول بلا حجة . ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الاندلسي تحقيق سعيد الافغاني دمشق ١٩٦٠ (ص ٥) .

۶- تعريف القياس : 'يقول الامام الغزالي في كتابه المستصفي : إنه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما' مصر ۱۳۲۴ ، الطبعة الاولى المجلد الثاني (ص ۲۲۸) .

وقال بعض الفقهاء : 'القياس هو الاجتهاد' وهو خطأ ، لأن الاجتهاد اعم من القياس' - نفس المصدر (ص ۲۲۹) .

«إن صحيح القياس إذا قست الشيء بالشيء أن يحكم له بحكمه» - الرسالة للامام الشافعي (ص ۷۲) - وقال الصالح اديب في تفسير النصوص : 'أما القياس فهو استفراغ الوسع فيما لا نص فيه للاحاقه ، كما فيه نص والتسوية بينهما في الحكم ، إذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة ، فالاجتهاد اعم من القياس ، وهكذا كان كل قياس اجتهاداً ولا عكس (ص ۱ : ۸۱) .

۷- تعريف الاجتهاد : يعرف صاحب لسان العرب الاجتهاد هكذا : الاجتهاد بذل الوسع والمجهود . وفي حديث معاذ 'اجتهد رأي الاجتهاد' بدل الوسع في طلب الامر ، وهو افتعال من الجهد والطاقة - والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة ، ولم يرد الرأي الذي راه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب والسنة .

وقال الصالح اديب في تفسير النصوص : فالاجتهاد في اصطلاح الاصوليين : هو بذل الفقيه جهده للوصول إلى حكم شرعي من دليل تفصيلي من الادلة التي يضعها الشارع للدلالة على الاحكام (۱ : ۷۸) انظر التفصيل في نفس المصدر (ص ۸۱) وما يليه .

ويقول ابن حزم في تعريف الاجتهاد : «والاجتهاد هو طلب حكم الله من القرآن والسنة فقط» ابطال القياس (ص ۴۲) .

۸- راجع المصدر رقم ۶ (باب الأول) .

۹- انظر الرسالة للامام الشافعي (ص ۶۶-۶۹) .

۱۰- وقال الجصاص في احكام القرآن : لأن أحكام الشرع في الاصل على انحاء - منها ما لا يجوز الخلاف فيه ، وهو الذي دلت العقول على حظره في كل حال أو على ايجابه في كل حال ، فأما ما جاز أن يكون تارة واجبا ، وتارة محظورا ، وتارة مباحا ، فإن اختلاف في ذلك مائع ، يجوز وروده العبادة به ۲ : ۳۴ - أيضاً نفس المصدر ۲ : ۹۰-۹۱ .

الظر أيضاً أصول الجصاص (۱/ ۱۱۶) .

الباب الثاني

۱- انظر المصدر رقم ۶ (الباب الأول) .

۲- انظر المصدر رقم ۷ (الباب الأول) .

بخاري : كتاب الزكاة : باب وجوب الزكاة والاعتصام : باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

- ٣- البخارى : كتاب الايمان - باب فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة - الخ .
 البخارى : كتاب الزكاة - باب وجوب الزكاة .
 البخارى : كتاب الصلاة - باب فضل استقبال القبلة - الخ .
 البخارى : كتاب الاعتصام - باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم - باب قول
 الله : 'وأمرهم شورى بينهم' .
 مسلم : كتاب الايمان - باب الامر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .
 أبو داود : كتاب الزكاة - أول كتاب الزكاة .
 أبو داود : كتاب الجهاد - باب على ما يقاتل المشركون .
 ترمذى : كتاب الايمان - باب ما جاء امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الخ .
 نسائى : كتاب الزكاة - باب مانع الزكاة .
 نسائى : كتاب الايمان - باب على ما يقاتل الناس .
 نسائى : كتاب الجهاد - باب وجوب الجهاد .
 ابن ماجه : مقدمه - باب فى الايمان .
 ابن ماجه : كتاب الفتن - باب الكف عن من قال لا إله إلا الله .
 الدارمى : كتاب السير - باب فى القتال على قول النبي صلى الله عليه وسلم امرت أن اقاتل
 الناس الخ .
 أحمد بن حنبل ١ : ١١ : ٣٥٠ .
 ٢ : ٣١٤ - ٣٤٥ - ٣٧٧ - ٤٢٣ - ٤٣٩ - ٤٧٥ - ٤٨٢ - ٥٠٢ - ٥٢٧ - ٥٠٠ : ٢٤٦ .
 ٤- كتاب الخراج لأبى يوسف .
 ٥- نفس المصدر ؛ وقرآن ٥٩ : ٧ .
 ٦- نفس المصدر ؛ وقرآن ٥٩ : ٧ .
 ٧- نفس المصدر .
 ٨- أحكام القرآن للجصاص ١ : ٢٣٢ وقال : بان المجامع فى آخر الليل إذا صادف فراغه من الجماع
 طلوع الفجر يصبح جنباً ، ثم حكم مع ذلك بصحة صومه ، آيت : قرآن ٢ : ١٧٨ .
 ٩- قرآن ٤٦ : ١٥ ونفس المصدر .
 ١٠- موطأ امام مالك : حدود .
 ١١- مسلم : كتاب الحدود - باب حد الزنا .
 ١٢- البخارى : كتاب الحدود - باب رجم للعجلى إذا احصنت .

- ۱۳- نفس المصدر - رقم ۱۱ نفس الباب .
 ۱۴- أحكام القرآن ۲ : ۹۰ وما يليه .
 النساء ۴ : ۱۱ .
 ۱۵- أحكام القرآن ۲ : ۹۰ وما يليه ؛ قرآن ۲ : ۲۲۸ .
 ۱۶- ۲ : ۲۸۲ .
 ۱۷- قرآن ۲ : ۲۸۳ .
 النظر احكام القرآن ۲ : ۳۴ .
 ۱۸- أحكام القرآن ۲ : ۳۴ .

الباب الثالث

۱- هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام ابن اخت أبي الهذيل العلاف احد كبار المعتزلة ، وقيل له النظام ، لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، وهو احد الملاحدة «الخبثاء الذين تستروا بالاعتزال خوفاً من سيف الشرع» (فقه أهل العراق وحدثهم للعلامة محمد زاهد الكوثري مكتب المطبوعات الاسلامية ۱۹۷۰ . انظر فيه التفصيل أيضاً (ص ۱۵) .

۲- راجع أحكام القرآن ۲ صفحات ۳۴-۱۰۴-۱۰۷ .

وقال السرخسي في أصوله : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من ائمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الاصول التي تثبت احكامها بالنص ، لتعدية حكم النص إلى انفروع جائز ، مستقيم ، يدان الله به . وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء ؛ وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه ، والعمل باطل اصلاً في أحكام الشرع . وأول من احدث هذا القول ابراهيم النظام ، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ، ولسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به : فخلق به ربة الاسلام من عنقه (۲۰-۱۱۸) ، وكان ذلك منه أما لتقصيد إلى افساد طريق المسلمين عليهم أو للجهل منه بفقه الشريعة ؛ ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد ، ولكن تمرز عن الطعن في الساف قراراً من الشيعة التي لعنت النظام ، فذكر طريقاً آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس ، هو دليل على جهله ، وهو - انه قال : ما جرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس ، وإنما كان على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم ، وذكر المسائل لتقريب ما قصدوه من الصلح إلى الافهام . . . ؟

ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داؤد الاصبهاني ، فابطل العمل بالقياس من غير أن يتقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ، ولكنه اخذ طرفاً من كل كلام ، ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساد .

قال : القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع - وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كألوا مثله في ترك التأمل . وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين

وهو افتراء عليهم . فقد كانوا جل من أن ينسب اليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت لقله عنهم ٢ : ١١٩ نفس المصدر .

٣- نفس المصدر ومصدر رقم '١' هذا الباب . قرآن ٢٥ : ٤٤ .

٤- قرآن ٢ : ٢٣٣ .

٦- قرآن ٢ : ٢٣٣ .

٥- قرآن ٢ : ٢٣٣ .

٨- قرآن ٢ : ٢٤١ .

٧- قرآن ٢ : ٢٣٦ .

١٠- قرآن ٢ : ٢٢٩ .

٩- قرآن ٣٣ : ٤٩ .

١١- قرآن ٢ : ٢٢٠ أحكام القرآن ٢ ، ٧٣ وما يليه .

١٣- أحمد بن حنبل ١ : ٣٢-٣٠ .

١٢- قرآن ٣ : ١٥٩ .

٤ : ٣٣٣

٦ : ١٦

٣ : ١٤٣-١٨٨-١٠٥

البخارى : كتاب التفسير باب قول الله : وامرهم شورى بينهم .

البخارى : كتاب الاعتصام - باب الافتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرهم شورى بينهم .

١٤- ويقول السرخسى فى اصوله : ولا معنى لقول من يقول أنه إنما كان يستشيرهم فى الأحكام لتطيب نفوسهم ، وهذا لأن فيما كان الوحي فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم ، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو أما إن كان يعمل برأيهم أو لا يعمل ، فإن كان لا يعمل برأيهم ، وكان ذلك معلوماً لهم ، فليس فى هذه الامتشارة تطيب النفس ، ولكنها من نوع الامتنعاه ، ولن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال . وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم ، فلا شك أن رأيه يكون أقوى من رأيهم ، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه ، فجوز ذلك برأيه أولى - (٢ ، ٩٤) .

١٥- أحمد بن حنبل ١ : ١١٧ .

٣ : ١٣٦ .

٤ : ٢٩٣ .

ويقول السرخسى فى اصوله :

«ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الجباب بن المنذر رضى الله عنه : إن كان عن وحي فسمعاً وطاعة ؛ وإن كان عن رأى فانى ارى الصواب أن تنزل على الماء ، وتتخذ الحياض ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء» (٢ : ٩١) .

١٦- ويقول السرخسى فى اصوله : ولما أراد يوم الاحزاب أن يعطى المشركين شطراً ثمار المدينة لينصرفوا ، قام سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضى الله عنهما وقالوا : إن كان هذا عن وحي

فسمعاً وطاعة : وإن كان عن رأى فلا تعطيتهم إلا السيف - قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكلوا لا يطعمون في ثمار المدينة إلا بشرى أو بقري ، فاذا اعزنا الله تعالى بالدين تعطيتهم الدنية ، لا لعطيهم إلا السيف ؛ وقال عليه السلام : انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد ، فاردت أن اصرفهم عنكم ، فاذا ايتم اتم وذاك» ، ثم قال للذين جاءوا لاصلاح : اذهبوا ، فلا تعطيتكم إلا السيف (٢ : ٩٢) .

أحمد بن حنبل ١ : ٨٣ .

١٧- وقال السرخسى في اصوله : ألا ترى أن (علياً) قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك متبعثنى في امر أناكون فيه كالمسكة المحماة ، أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب ؟ فقال : بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب «فهذا تبين أنه عرف بان ذلك الأمر منه لم يكن الزاماً ، وراه اظهاراً لصلابة في الدين بحضرة من المشركين عزيمة ، فتمسك به» . (٢ : ١٢٧) أحمد ابن حنبل

١ : ٨٣ .

١٨- قرآن ٤ : ٣ .

قرآن ٤ : ٣ .

١٩- وجاء ابوبكر في احكام القرآن بمثال آخر : (قل اصلاح لهم خير) وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث ، لأن اصلاح الذى تضمنته الآية انما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ، ويدل على أن لولى اليتيم أن يشتري من ماله لنفسه إذا كان خيراً لليتيم ، وذلك ، بان ما يأخذه اليتيم أكثر قيمة مما يخرج عن ملكه ، وهو قول ابى حنيفة ، وبيع أيضاً من مال نفسه لليتيم ، لأن ذلك من اصلاح له . ١ : ٣٢٠ : ٣٢١ . ٥

الظر نفس المصدر ٢-٣٣-٣٤-٣٥٨ إلى ٢٦٢ ؛ ٣٧٣-٣٨٢ .

قرآن ٤ : ٦ .

٢١- قرآن ٤ : ٣٤ .

٢٠- قرآن ٤ : ١٦ .

٢٢- قرآن ٤ : ١٢٨ .

قرآن ٤ : ١١٤ .

٢٣- ويقول ابوبكر في احكام القرآن : ومن جهة النظر لما اتفقوا في جزاء الصيد أنه محله الحرم (هديا بالغ الكعبة) - وذلك جزاء الصيد (١ : ٢٨٢ : ٢٩ : ٥٧٢-٥٧٣) ويقول الشافعى في الرسالة : وقال الله عز وجل : «لا تقتلوا الصيد والتم حرم» إلى قوله : «هديا بالغ الكعبة» فامرهم بالمثل وجعل المثل إلى عدلين يحكمان فيه ٦٨ .

قرآن ٥ : ٩٥ .

٢٥- قرآن ١٧ : ٢٦ .

٢٤- قرآن ٢ : ١٩٤ .

٢٧- قرآن ٢٤ : ٥٥ .

٢٦- قرآن ٢٥ : ٦٧ .

٢٨- راجع المصدر رقم ٣١ هذا الباب .

قرآن ٤ : ٥٩ -

٢٩- وقال السرخسي : والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى ، (٢ : ١٢٨) أيضا

احكام القرآن ٢-٢٥٨-٢٦٢ .

قرآن ٤ : ٥٩ .

قرآن ٤ : ٨٣ .

٣- وقال السرخسي في اصوله : وقيل المراد بأولى الأمر امراء السرايا ؛ وقيل : المراد العلماء

وهو الاظهر ، فان امراء السرايا انما يستنبطون بالرأى إذا كانوا علماء ، واستنباط المعنى من

المنصوص : بالرأى أما أن يكون مطلوبا لتعدية حكمه إلى نظائره - وهو عين القياس .

٢-١٢٨ انظر أيضاً مشكل الآثار (أبو جعفر الطحاوي) دائرة المعارف دكنن ١٥١٣٣ : ٤٧٦-٤٧١ .

وأحكام القرآن ٢ : ٢٥٨-٢٦٢ .

٣١- وقال الجصاص في احكام القرآن : فان قيل : ليس هذا استنباطا في احكام الحوادث ، وإنما هو في

الامن والخوف من العدو ، ولقوله تعالى (وإذا جاءهم امر من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو

ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) فانما ذلك في شان الارجيف

التي كان المنافقون يرجفون بها ، فامرهم الله بترك العمل بها ، ورد ذلك إلى الرسول وإلى

الامراء حتى لا يفتوا في اعضاء المسلمين إن كان شيئا يوجب الخوف ، وإن كان شيئا يوجب

الامن يامنوا ، فيتركوا الاستعداد للجهاد ، والحذر من الكفار ، فلا دلالة في ذلك على جواز

الاستنباط في احكام الحوادث ، قيل له : قوله تعالى : (وإذا جاءهم امر من الامن أو الخوف)

ليس بمقصود على امر العدو ، لان الامن والخوف قد يكونان فيما يتعبدون 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 الارجيف بالامن والخوف في امر

العدو، بل جائز أن يكون عاما في الجميع وحظر به على العاصي أن يقول في شيء من حوادث

الاحكام ما فيه حظر ، أو اباحة ، أو ايجاب ، أو غير ذلك والزمهم رده إلى الرسول وإلى أولى

الامر منهم ليستنبطوا حكمه بالاستدلال عليه بنظائره من المنصوص .

وأيضاً فلو سلمنا لك أن نزول الآية مقصور على الامن والخوف من العدو، لكنت دلالة قائمة

على ما ذكرنا ، لانه إذا جاز استنباط تدبير الجهاد ومكايد العدو ياخذ الحذر تارة ، والاقدام في

حال والاحجام في حال اخرى ، وكان جميع ذلك مما تعبدنا الله به ، ووكل الامر فيه إلى آراء أولى

الامر ، واجتهادهم ، فقد ثبت وجوب الاجتهاد في احكام الحوادث من تدبير الحروب ، ومكايد

العدو ، وقتال الكفار ، فلا فرق بينه وبين الاجتهاد والاستدلال على النظائر من سائر الحوادث

من العبادات وفروع الشريعة إذا كان جمع ذلك من احكام الله تعالى، ويكون المانع من الاجتهاد في

مثله كمن اباح الاستنباط في البيوع خاصة ، ومنعه في المناكحات وابعاه في الصلاة ، ومنعه في

المناسك - وهذا خلاف من القول ٢ : ٢٥٨-٢٦٢ .

قرآن ٤ : ٨٣ .

٣٢- البخارى : كتاب الاعتصام - باب اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو اخطأ - أحمد بن حنبل

٢ : ١٨٧ .

٤ : ٢٠٥ .

مسلم : كتاب الإفضية - باب بيان اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو اخطأ .

أبو داود : افضية .

نسائي : أحكام - باب الاصابة في الحكم .

نسائي قضاة : باب إذا قضى القاضى .

ابن ماجه : أحكام - باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق .

أحمد بن حنبل ٤ : ٢٠٤-١٩٨ .

٣٧- قرآن ٦ : ١٠ .

٣٤- وقال الجصاص في احكام القرآن في ضمن تفسير هذه الآية : «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء»

- يعنى به - والله اعلم تبيان كل شيء من امور الدين بالنص والدلالة ، فما من حادثة جليمة

ولا دقيقة إلا والله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصا أو دليلا ، فما بينه النبي صلى الله عليه وسلم ،

فانما صدر عن الكتاب بقوله تعالى : «وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» ،

وقوله تعالى : «وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله» وقوله : من يطع الرسول فقد اطاع

الله» ، فما بينه الرسول فهو من الله عز وجل ، وهو من تبيان الكتاب له لامر الله اياها بطاعته

واتباع امره ، وما حصل عليه الاجماع فمصدره أيضاً عن الكتاب ، لأن الكتاب قد دل على صحة

حجة الاجماع ، وانهم لا يجتمعون على ضلال . وما اوجبه القياس واجتهاد الراى وسائر ضروب

الاستدلال من الاستحسان وقبول خبر الواحد جميع ذلك من تبيان الكتاب ، لانه قد دل على

ذلك اجمع ، فما من حكم من احكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه من الوجوه التي ذكرنا ، وهذه

الآية دالة على صحة القول بالقياس ، وذلك لانا إذا لم نجد للحادثة حكماً منصوصاً في الكتاب

ولا في السنة ولا في الاجماع ، وقد اخبر الله تعالى أن في الكتاب تبيان كل شيء من امور الدين ،

ثبت أن طريقه النظر والاستدلال بالقياس على حكمه إذ لم يبق هناك وجه يوصل إلى حكمها

من غير هذه الجهة . ومن قال بثبوت خفى أو بالاستدلال فانما خالف في العبارة وهو موافق في

المعنى ، ولا ينفك من استعمال اجتهاد الراى والنظر والقياس من حيث لا يشعر : ٣ : ١٨٩-١٩٠ .

٣٥- نفس المصدر .

قرآن ٥ : ٣ .

٣٦- نفس المصدر .

قرآن ٦ : ٣٨ .

٣٧- وقال السرخسي في أصوله :

«واصبح الاقويل عندنا - أنه عليه السلام فيما كان يبثلى به من الحوادث التي ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار ، ثم كان يعمل بالراي والاجتهاد ، ويبين الحكم به ، فاذا اقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم» . (٩١-٢)

قرآن ١٦ : ٤٤ .

٣٨- راجع المصدر رقم ٣٤ هذا الباب .

أصول السرخسي ١٢٥-٢ .

٣٩- وقال السرخسي في اصوله : فمن دلائل الكتاب قوله تعالى : «فاعتبروا يا اولى الابصار» حكى عن ثعلب قال : «الاعتبار في اللغة هو : رد الشيء إلى نظيره ، ومنه يسمى الاصل الذي يرد إليه النظائر عبرة» (١٢٥-٢) .

قرآن ٥٩ : ١

أصول السرخسي ١٢٥-٢ .

٤٠- قرآن ٣٣ : ٢٦ .

قرآن ٥٩ : ٢ .

قرآن ٥٩ : ٢ .

٤١- وقال السرخسي في اصوله : «فان قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكر فيما اخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية ، قلنا : «هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه ، بل ليعتبر حاله بحالهم فينجزروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب إذا المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة . ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره والرجل يقول : اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب ، أى سويته به في التقدير ، وهذا هو حد القياس . فظهر أنه مأمور به بهذا النص» . (١٢٥-٢) .

٤٢- انظر الشامل مجلس علمي كراتشي ٧ (ص ٢٣٨) . القرآن ٢٩ : ٥١ .

٤٣- ويقول السرخسي في اصوله : ووجه آخر انه عليه السلام يشاور اصحابه في أمور الحرب تارة وفي أحكام الشرع تارة ، الا ترى أنه شاورهم في مفاداة الاسارى يوم بدر حتى اشار أبو بكر عليه بالفداء : و اشار عمر رضی الله عنه بالقتل ، فاستحسن ما اشار به كل واحد منهما برأيه حتى شبه أبا بكر في ذلك بإبراهيم ، وشبه عمر بنوح (١٣١-٢) .

قرآن ١٤ : ٣٦ ؛ أحمد بن حنبل ٣ : ٢٤٣ .

مسلم : كتاب الجهاد - باب الامداد بالملائكة في غزوة بدر .

قرآن ٧١ : ٢٦ .

أيضاً مشكل الآثار للطحاوي ٤ : ٢٩١-٢٩٤ .

٤٤- ويقول السرخسي في اصوله : فان قيل : ففي ذلك نزل قوله : «لولا كتاب من الله سبق لمسكم

فيما اخذتم» (الآية) ، ولو كان مستحسننا لما عوتبوا عليه . قلنا : العتاب ما كان في المشورة ، بل فيما نص الله عليه بقوله : «لمسكم فيما اخذتم» ثم هذا انما يلزم من يقول أن كل مجتهد مصيب ، ونحن لا نقول بهذا ، ولكن نقول إعمال الراي والمشورة مستحسن ، ثم المجتهد قد يخطئ . وقد يصيب كما في هذه العادة ، فقد شاورهما رسول الله ، واجتهد كل واحد منهم رايه ، ثم اصاب احدهما دون الآخر ، وبهذا بين أن قوله «وشاورهم في الامر» ليس في الحرب خاصة ، ولكن يتناول كل ما يتأني فيه افعال الراي . (٢-١٣١)

الظر أيضاً الاحكام للامدى ٤-٢٣٩-٢٥٧ ؛ والرسالة للامام الشافعي باب الاجتهاد والاستحسان .

قرآن ٨ : ٦٨ .

أحمد بن حنبل ٣ : ٢٤٣ .

٤٥ . ويقول السرخسي في اصوله :

وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم في اوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبدالله بن زيد رضى الله ، وذكر ما راي في المنام من امر الاذان ، فاخذ به ، وقال : القها على بلال ، ومعلوم انه اخذ بذلك بطريق الراي دون طريق الوحي . ألا ترى انه لما اتى عمر ، واخبره انه راي مثل ذلك ، قال : الله اكبر ! هذا اثبت» (٢ : ٩٤-٩٣) .

ترمذى : كتاب الصلاة - باب ما جاء في بدء الاذان .

مسلم : كتاب الصلاة - باب في بدء الاذان .

البخارى : كتاب الاذان .

أبو داؤد : كتاب الصلاة - باب في بدء الاذان وباب كيف الاذان .

ابن ماجه : كتاب الاذان - باب بدء الاذان .

اسانئ : كتاب الاذان - بدء الاذان .

٤٦ - البخارى : كتاب المغازى باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الاحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة ، ومحاصرته اياهم .

كتاب الجهاد - باب جواز قتال من نفض العهد ، جواز انزال أهل الحصون على حكم حاكم عدل اهل للحكم .

البخارى : كتاب الجهاد - باب إذا نزل العدو على حكم رجل .

البخارى : كتاب المغازى - باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الاحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته اياهم .

٤٧ - البخارى : كتاب الشروط - باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل العرب .

مسلم : جهاده الشروط - باب صلح الحديبية في الحديبية .

البخارى : كتاب الصلح - باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان بن فلان .

البخارى : كتاب المغازى - باب غزوة الحديبية .

۴۸- دارمی : میر - صلح النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبۃ .

ابو داؤد : کتاب الجہاد - باب فی صلح العدو .

۴۹- أحمد بن حنبل ۱ : ۲۰۴ .

البخاری : کتاب الجہاد . باب من تأمر فی الحرب من غیر امرہ إذا خاف العدو .

کتاب المغازی - باب غزوة موتة من أرض الشام .

(صحیح البخاری ، تعلیق أحمد علی السہارنفوری بمبئی ۵۱۲۸۰) .

۰۰- نفس المصدر .

۰۱- الاصابة فی تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلانی المجلد الرابع ص ۹ (رقم ۴۳۸۹) .

البخاری : کتاب المغازی - باب غزوة خیبر (۹۰۳) .

البخاری : کتاب الادب - باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء (۹۰۷) .

البخاری : کتاب الدية - باب إذا قتل نفسه خطأ فلا دية له .

مسلم : کتاب الجہاد - باب غزوة خیبر .

ابو داؤد : کتاب الجہاد - باب فی الرجل يموت بسلاحه .

لسانی : کتاب الجہاد - باب من قاتل فی سبیل اللہ فارتد علیہ سيفه فقتله .

أحمد بن حنبل ۴ : ۴۷-۴۸ .

۰۲- البخاری : کتاب التيمم - باب إذا لم يجد ماء ولا ترابا .

البخاری : کتاب التفسير - باب وإن كنتم مرضى أو على سفر الخ .

ابو داؤد : کتاب الطهارة - باب التيمم .

۰۳- ابو داؤد : کتاب الطهارة - باب الجنب تيمم .

۰۴- القرآن : ۴ : ۴۳ .

تفسير خازن آية متعلقة .

۰۰- والمصدر الآخر : أخبرنا عبدالرزاق قال : أخبرنا ابن جريج ، قال : أخبرني ابراهيم بن

عبدالرحمان الانصاري عن ابي امامة بن سهل بن حنيف وعبدالله بن عمرو بن العاص عن عمرو

ابن العاص انه اصابته جنابة وهو امير الجيش ، فترك الغسل من اجل آية ، قال : إن اغتسلت

مت ، فصلي بمن معه جنبا . فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه بما فعل والباه

بعذر فأقر وسكت . مصنف لعبد الرزاق مجلس علمي كراچی . ۶۱۹۷ ، ص ۲۲۷ حديث

رقم ۸۷۸ .

البخاری : التيمم - باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت الخ .

ابو داؤد : کتاب الطهارة - (باب التيمم) باب إذا خاف الجنب البرد يتيمم .

٥٥٩ - والمصدر الآخر : قال الجصاص في أحكام القرآن : وقد قيل في أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بالاهلال معنى آخر ، وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد في قصة اهلال النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال في آخره قلت لمجاهد : اكلوا فريضوا الحج وامرهم أن يهلوا أو ينتظرون ما يؤمرون به ، وقالوا أهلوا باهلال النبي صلى الله عليه وسلم وانتظروا ما يؤمرون به ، وكذلك قال كل واحد من علي وأبي موسى : اهلت باهلال كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم . وكذلك كان احرام النبي صلى الله عليه وسلم بديا ، ويدل عليه قوله : لو استقبلت من امرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة ، فكاله خرج ينتظر ما يؤمر به ، وبه امر أصحابه . المجلد الاول (ص ٢٩١-٢٩٢) .

البخارى : كتاب المناسك - باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم .

البخارى : كتاب المناسك - (أو الحج) (أبواب العمرة) باب عمرة التنعيم :

مسلم : كتاب الحج - باب اهلال النبي صلى الله عليه وسلم وهدية . وباب حجة النبي صلى الله عليه وسلم .

ابن ماجه : كتاب المناسك - باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أبو داؤد : كتاب المناسك - باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم .

أبو داؤد : كتاب المناسك - باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم .

٥٧ - البخارى : كتاب الصوم - باب اذا افطر رمضان ثم طاعت الشمس .

أبو داؤد : كتاب الصوم - باب الفطر قبل غروب الشمس .

٥٨ - أبو داؤد : كتاب الصلاة - باب الفتح على الامام في الصلاة .

٥٩ - أيضاً انظر مشكل الآثار للطحاوى ٢ : ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

البخارى : كتاب الصلاة - باب إذا كلم وهو يصلى وأشار بيده واستمع .

أيضاً البخارى : كتاب الاحكام - باب الامام يأتي قوما فيصلح بينهم .

البخارى : الامامة - باب من دخل ليؤم الناس في الامام الاول .

أبو داؤد : كتاب الصلاة - باب التصفيق في الصلاة .

مسلم : كتاب الصلاة - باب تسبيح الرجل وتصفيق المرأة اذا نأى بهما شيء في الصلاة .

النسائي : كتاب الافتتاح - باب التصفيق في الصلاة .

٦٠ - وقال الجصاص في مختصره لاختلاف الفقهاء للطحاوى .

قال أصحابنا : لا يؤكل السمك الطافي ويؤكل ما سواه من السمك ولا يؤكل شيء من حيوان

البحر إلا السمك (١-٧٦) .

قال ابو جعفر : روى اسماعيل بن اسامة عن ابي الزبير عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم : ما التى البحر أو جوز عنه ، فكلوا ، وأما ما طفا فلا تأكلوه ؛ ٧٦-١ . وأيضاً في

مختصر الطحاوى نيل : «والسمك ذكى على أى حال وجد وبأى حال مات غير ما طفى منه على

الماء ، فانه لا يؤكل (١-٩٦) .

- ابو داؤد : كتاب الاطعمة - باب في اكل الطافي من السمك .
 البخارى : كتاب الذبائح والصيد - باب قول الله تعالى : أحل لكم صيد البحر .
 مسلم : كتاب الصيد والذبائح - باب اباحة ميتة البحر .
- ٦١- النظر التفصيل في أحكام القرآن ، المجلد الاول . ٩٠-٩٢ .
 مسلم : كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة .
 البخارى : كتاب الصلاة - باب التوجه نحو القبلة .
- ٦٢- البخارى : كتاب الاذان - باب إذا ركع دون الصف .
 أبو داؤد : كتاب الصلاة - باب الرجل يركع دون الصف .
 نسائي : كتاب الامامة - الركوع دون الصف - أحمد بن حنبل ٥ : ٣٩-٤٥-٤٦-٥٠ .
- ٦٣- وقال السرخسى في اصوله : وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ بقضاء ما سبق به ، ثم يتابع ،
 الامام حتى جاء معاذ يوماً ، وقد سبقه رسول الله (ص) ببعض الصلاة ، فتابعه فيما بقي ، ثم قضى
 ما فاته ، فقال له رسول الله (ص) : ' ما حملك على ما صنعت ' . قال : ' وجدتك على شيء
 فكرهت أن اخالفك عليه ' . فقال : ' من لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها ' وكان هذا منه عملاً
 بالرأى في موضع النص ثم استصوبه رسول الله في ذلك ' (ص ١٣٥-٢) .
 أحمد بن حنبل ٥ : ٢٤٦ .
 ابو داؤد : كتاب الصلاة - كيف الاذان ٧٤ .
- ٦٤- نفس المصدر .
- ٦٥- أبو داؤد : كتاب الصلاة - باب كيف الاذان ٧٢-٧٣ .
 ابن ماجه : كتاب الاذان - باب السنة في الاذان .
 نسائي : كتاب الاذان .
- ٦٦- ابن ماجه : كتاب الطهارة - باب الاستنجاء بالماء .
 البخارى : كتاب الوضوء - باب الاستنجاء بالماء .
 مسلم : كتاب الطهارة - باب الاستنجاء بالماء من التبرز .
 نسائي : كتاب الطهارة - باب الاستنجاء بالماء .
 آية التوبه يعنى ٩ : ١٠٨ .
- ٦٧- أبو داؤد : كتاب القضاء - باب اجتهاد الراى في القضاء .
 أحمد بن حنبل ٥ : ٢٤٢-٢٤٦ .
- ٦٨- البخارى : اعتصام - باب اجر الحاكم إذا اجتهد فاصاب أو اخطأ .
 نسائي : قضاة - باب إذا قضى القاضى .
 مسلم : اقضية - باب بيان اجر الحاكم إذا اجتهد فاصاب أو اخطأ .
 نسائي : أحكام - آداب القضاة - باب الاصابة في الحكم .
 أحمد بن حنبل ٤ : ٤ : ١٩٨-٢٠٤-٢٠٥ ؛ ابن ماجه : أحكام - الحاكم يجتهد فيصيب الحق .

- ابو داؤد : كتاب القضاء - باب في القاضي يخطى .
 أحمد بن حنبل ۲ : ۱۸۷-۴ : ۲۰۵ .
- ۶۹- البخارى : الامامة - باب إذا استووا في القراءة فليؤمهم الكبرهم .
 ابو داؤد : كتاب الصلاة - باب من احق بالامامة .
 ابن ماجه : كتاب الاذان - باب من احق بالامامة .
 مسلم : كتاب الصلاة - باب من احق بالامامة .
 أحمد بن حنبل ۳ : ۴۸-۵۱ (راوى ابو سعيد الخدرى) ۸۴ .
 ۳ : ۱۶۳ (النس بن مالك) .
 ۴ : ۴۷۵ (عمرو بن سلمة) .
 ۴ : ۱۱۸ (راوى ابو مسعود الانصارى) ۱۲۱ .
 ۵ : ۷۱ (عمرو بن سلمة) .
 ۵ : ۲۷۲ (أبو مسعود الانصارى) .
 ترمذى : كتاب الصلاة - باب من احق بالامامة .
 نسائى : كتاب الامامة - باب من احق بالامامة .
- ۷۰- نسائى : كتاب الصلاة - (الافتتاح) باب امام المصلى على ما ذكر إذا شك .
 نفس المصدر ، باب التحرى .
 مسلم : كتاب الصلاة - باب السهو في الصلاة والسجود له .
 أحمد بن حنبل ۱ : ۱۹۰ .
 ۱ : ۱۹۳ .
 ۱ : ۴۲۹ .
 ۱ : ۴۵۰ .
 ۳ : ۷۲ .
 ۳ : ۸۲ .
 ۳ : ۸۴ .
 ۳ : ۸۷ .
- ۷۱- سيرة ابن هشام - الاصابة .
 ۷۲- أحمد بن حنبل ۴ : ۲۱۷ .
- نسائى : كتاب الاذان - باب اتخاذ المؤذن الذى لا يأخذ على اذاله اجرا .
 ابو داؤد : كتاب الصلاة - باب اخذ الاجر على التاذين .
 ترمذى : كتاب الصلاة - باب ما جاء في كراهية أن يأخذ المؤذن على الاذان اجرا .

- ٧٣- أبو داؤد : كتاب العلم - باب فضل لشر العلم .
- البخارى : كتاب العلم - باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رب مبلغ اوعى من سامع .
- ٧٤- أبو داود : كتاب الطب - باب الرجل يتداوى .
- ابن ماجه : كتاب الطب - باب ما انزل الله داء الزل له شفاء ، باب الشفاء في ثلاث .
- مسلم : كتاب السلام - باب لكل داء دواء واستحباب التداوى .
- ترمذى : أبواب الطب - باب ما جاء في الدواء والحث عليه .
- أحمد بن حنبل ٥ : ٣٧١ .
- ٣ : ١٥٦ .
- ٤ : ٢٧٨ .
- ٧٦- وقال السرخسى في اصوله : وقال : إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباحة اهله فقبل له : يقضى احدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال : رأيتم لو وضع ذلك فيما لا يصل ، هل كان يأثم به ؟ قالوا نعم : قال : فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يصل . وهذا بيان بطريق الراى والاجتهاد (٢-١٣) .
- أحمد بن حنبل ٥ : ١٥٤ .
- ٥ : ١٦٧ .
- ٧٧- لم اجد .
- ٧٨- أحمد بن حنبل ١ : ٢١٢ .
- ١ : ٢٢٤ .
- ١ : ٢٢٧ .
- ١ : ٢٤٠ .
- ١ : ٢٥٨ .
- ١ : ٢٧٩ .
- ١ : ٣٤٥ .
- ١ : ٣٦٢ .
- ٦ : ٤٢٩ .
- أبو داؤد : كتاب المناسك - باب الرجل يهيج عن غيره .
- البخارى : كتاب المناسك - باب الحج والنذر عن الميت والرجل يهيج عن المرأة ؛ باب الحج عن لا يستطيع الثبوت على الراحلة .
- ٧٩- أحمد بن حنبل ١ : ٢١٢ .
- البخارى : كتاب المناسك - باب الحج عن لا يستطيع الثبوت على الراحلة .
- باب حج المرأة عن الرجل .

أبو داود : كتاب المناسك - باب الرجل يهيج عن غيره .

نسائي : كتاب مناسك الحج - باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك على الرجل .

مسلم : كتاب الحج - باب الحج عن العاجز لزمانة وهمم ونحوهما أو الموت .

۸۰- أحمد بن حنبل ۱ : ۲۴۰-۳۴۵ .

نسائي : كتاب مناسك الحج - باب الحج عن الميت الذي نذر ان يهيج .

۸۱- البخاري : كتاب الصوم - باب متى يقضى قضاء رمضان ؛ وقال ابن عباس : "لا بأس أن

يفرق لقول الله "فعدة من أيام أخر" .

ليل الاوطار شرح منتقى الاخبار للشوكاني بهوبال ۵۱۲۹۷ .

جزء رابع : كتاب الصوم - باب قضاء رمضان متتابعاً ومتفرقاً وتأخيرها إلى شعبان .

دارقطني : كتاب الصوم - باب ما جاء في قضاء رمضان .

حديث دارقطني : عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : قضاء رمضان إن شاء فرق

وإن شاء تابع . قال البخاري : قال ابن عباس : لا بأس أن يفرق ، لقول الله تعالى "فعدة من

أيام أخر ؛ وعن عائشة قالت : نزلت "فعدة من أيام أخر" متتابعات ، فسقطت متتابعات رواه

الدارقطني وقال اسناد صحيح .

الظر أيضاً قسطلاني : ارشاد الساري - كالبور ۱۲۸۴ ج ۳ ، ۳۱۴-۳ .

۸۲- البخاري : كتاب الطلاق - باب إذا عرض بنفي الولد .

مسلم : كتاب اللعان .

أبو داود : كتاب الطلاق - باب إذا شك في الولد .

أحمد بن حنبل ۲ : ۲۳۳-۲۳۴-۲۳۹ .

۲ : ۲۷۹-۴۰۹ .

سنن نسائي : كتاب الطلاق - باب إذا عرض بامرأته وسكت في ولده واراد الالتفاء منه .

ابن ماجه : كتاب النكاح - باب الرجل يشك في ولده .

۸۳- أبو داود : كتاب الصوم - باب القبلة للصائم .

سنن دارمي : كتاب الصوم - باب الرخصة في القبلة للصائم .

۸۴- النظر التفصيل في مشكل الآثار ، المجلد الأول ۱۲۲-۱۳۰ .

جامع الترمذي : (أبواب العلم) - باب ما جاء في ذهاب العلم .

۸۵- النظر كتاب العلم (مشكاة) : سنن الدارمي - باب في ذهاب العلم .

۸۶- لم اجد .

۸۷- مسلم : كتاب الحيض - باب جواز غسل الحائض رأس زوجها .

- أبو داود : طهارة - باب العائض تناول من المسجد .
الجامع الترمذى : طهارة - باب ما جاء في العائض تتناول الشيء من المسجد .
سنن النسائى : طهارة - باب بسط العائض الخمرة في المسجد .
سنن النسائى : كتاب الحيض - باب بسط العائض الخمرة في المسجد .
سنن الداريمى : وضوء - باب العائض تبسط الخمرة .
أحمد بن حنبل ٢ : ٧٠ .
- ٨٨- أنظر التفصيل في امانى الاخبار شرح معانى الآثار ، المجلد الأول ١٧٠١٦ .
- البخارى : كتاب الغسل - باب الجنب يخرج ويمشى في السوق .
مسلم : كتاب الطهارة - باب التيمم - باب الدليل على أن المسلم لا ينجس .
المشكاة : كتاب الغسل - باب مخالطة الجنب وما يباح له .
أبو داود : كتاب الطهارة - باب في الجنب بمصافح .
ابن ماجه : كتاب الطهارة - باب مصافحة الجنب .
- ٨٩- أحكام القرآن ٢ : ٢٥٨-٢٦٢ .
- ٩٠- القرآن (٣ : ١٥٩) .
- ٩١- راجع أحكام القرآن ٢ : ٢٥٨-٢٦٤ .
- القرآن ٤ : ٥٩ .
- القرآن : ٤ : ٨٣ .
- ٩٢- القرآن ٥٩ : ٢ .
- ٩٣- المصدر ٦٨ ، ص ٢٤ هذا الباب .
- ٩٤- وقال السرخسى في أصوله : وكذلك اختلفوا في العول وفي التشريك ، فقال كل واحد منهم فيه بالرأى ، وبالرأى اعترضوا على قول عمر رضى الله عنه في عدم التشريك حين قالوا : «هب إن ابانا كان حمارا» . حتى رجع عمر إلى التشريك ، فعرفنا انهم كانوا يجمعين على جواز العمل بالرأى فيما لا نص فيه ، وكفى باجماعهم حجة (٢-١٣٢) .
- أنظر أيضاً أحكام القرآن ١-٨١-٨٤ - باب ميراث الجد - مع آراء المختلفة .
- ٩٥- راجع تفسير النصوص لمحمد صالح اديب ، المكتب الاسلامى طبعة الثالثة ، ٧٤ .
- أنظر أيضاً التفصيل في أحكام القرآن المجلد الاول (ص ٣٢١) وما يليه .
- قارن كتاب الام المجلد السابع (ص ٢٣٧) باب الخلية والبرية .
- أيضاً بداية المجتهد ٢ - ٤٠١ .
- أيضاً شرح سير الكبير لمحمد ابن أحمد السرخسى ، حيدرآباد دكن ، المجلد الثانى ، طبعة الاولى باب من قال لامراته : انت طالق البتة .

- أحمد بن حنبل ٤ : ٢٧٩ .
 أصول السرخسي ٢ : ١٣٣ - دارني - كتاب الفرائض - باب الكلالة .
- ٩٦- النظر التفصيل في احكام القرآن ، المجلد الثاني ص ٤٢١ .
 أحمد بن حنبل ٤ : ٢٧٦ .
- ٩٧- وقال الرازي في مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي . قال اصحابنا ومالك والثوري والاوزاعي وابن شبرمة والشافعي لا يجوز بيعهم ، وقال غيرهم تباع ١ : ٥٣ .
 نفس المصدر ، المجلد الاول ٤٧ وما يليه .
 وكذلك قال السرخسي في اصوله : والقول بالرأى عن علي رضي الله عنه مشهور ، فانه قال :
 اجتمع رأى ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد ، ثم رايت ان ارقهن (ص ١٣٣-٢) النظر
 أيضاً شوكانى نيل الاوطار (ج ٥-٣٧٢) .
- ٩٨- قارن ، كتاب الام ٦ : ٦٦ ، عقل الاصابع .
 فنى كل اصبع قطعت من رجل عشر من الابل ، وسواء في ذلك الخنصر ، والابهام ، والوسطى ،
 انما العقل على الاسماء . وقال الشافعي : واصابع اليدين والرجلين سواء ، واصابع الصغير
 والكبير الفانى والشاب سواء (ص ٩ : ٩٩) .
 النظر أيضاً احكام القرآن (ص ٢ : ٣٤) .
- وقال السرخسي : "لانه قال في الكلالة : أقول تولا برأى ، فان بك صوابا فبن الله ، وأن بك
 خطأ فبنى ومن الشيطان" .
- ٩٩- وقال السرخسي في اصوله : ثم عمر جعل الامر شورى بعده بين مئة نفر . فاتفقوا بالرأى على
 أن يعملوا الامر في التعيين إلى عبدالرحمان بعد ما أخرج نفسه منها ، فعوض على أن يعمل
 برأى أبي بكر وعمر ، فقال : اعمل بكتاب الله وسنة رسول الله ، ثم اجتهد رأى ، وعرض على
 عثمان هذا ، وشرط أيضاً ، فرضى به ، فقلده ، وانما كان ذلك منه عملاً بالرأى ، لانه علم أن
 الناس قد استحسنوا سيرة العمرين - فتبين بهذا أن العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين
 الصحابة (ص ٢-١٧٢) .
 اتمام الوفا واصول السرخسي (ص ٢-١٣٢) .
- ١٠٠- راجع اصول السرخسي ، المجلد الاول (ص ١٣٢) .
 القرآن (ص ٢٢٠٥٥) .
- ١٠١- البخارى ، كتاب الاحكام ، كيف يباح الناس الامام .
 أحمد بن حنبل (ص ٧٥-١) .
- ١٠٢- وقال الجصاص في احكام القرآن : وقد اختلف أهل العلم فين تؤخذ منهم الجزية من الكفار
 بعد اتفائهم على جواز اقرار اليهود والنصارى بالجزية ، فقال اصحابنا : لا يقبل من مشركي
 العرب إلا الاسلام أو السيف ، وتقبل من أهل الكتاب من العرب ، ومن سائر الكفار الجزية ؛

وذكر ابن القاسم عن مالك أنه تقبل من الجميع الجزية إلا من مشركي العرب . وقال مالك في الزاج : ونحوهم إذا سبوا يبيرون على الاسلام ؛ وروى عن مجاهد انه قال : يقاتل أهل الكتاب على الجزية وأهل الاوثان على الصلاة .

وقال الشافعي : لا تقبل الجزية إلا من أهل الكتاب عرباً كالأول أو عجمياً (ص ٩١-٩٢) والجزية واجبة على جميع أهل الذمة من في السواد وغيرهم من أهل الحيرة وصائر البلهان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ما خلا لصارى بنى تغلب وأهل نجران خاصة (ص ١٢٢) كتاب الخراج .

انظر أيضاً الجصاص ، احكام القرآن ٩٦٠٣ وما يليه .

قال ابو يوسف رحمه الله تعالى : فلما التتح السواد ، شاور عمر رضى الله تعالى عنه الناس فيه ، فرأى عامتهم أن يقسمه ، وكان بلال بن رباح من اشداهم في ذلك ، وكان رأى عبدالرحمان ابن عوف أن يقسمه ؛ وكان رأى عثمان وعلى وطلحة رأى عمر رضى الله تعالى عنهم ، وكان رأى عمر رضى الله تعالى عنه أن يتركه ولا يقسمه حتى قال عند الحاحهم عليه في قسمته : قد وجدت حجة في تركه وأن لا اقسمه قول الله تعالى : للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضوانا ، فتلا عليهم حتى بلغ إلى قوله تعالى : والذين جاء من بعدهم قال : "كيف اقسمه لكم وادع من يأتي بغير قسم" فاجمع على تركه ، وجمع خراجه واقراره في ايدي اهله ، ووضع الخراج على اراضيهم ، والجزية على رؤسهم . (كتاب الخراج ٣٥-٣٨) .

وقال الجصاص : والجزية 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 الجزية يتناوله . وقد وردت اخبار متواترة عن ائمة السلف في تضعيف الصدقة في أموالهم على ما يؤخذ من المسلمين ، وهو قول أهل العراق وابي حنيفة وأصحابه والثوري ، وهو قول الشافعي (احكام القرآن ٣-٩٤) .

١٠٣- وقال السرخسي في اصوله : ثم محاجتهم بالرأى في المسائل لا تخفى على أحد ، فانهم تكلموا في مسألة الجدم مع الاخوة . وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر ، وبعضهم بشجرة تنبت غصنا ١٣٢-٢ . انظر أيضاً كشف الاسرار شرح اصول بزدوى ٢٣٤/١ كتاب الخراج لأبي يوسف قاهره ١٣٥٢ هـ الطبعة الثانية ٢٨-٣٥ .

١٠٤- ونقل السرخسي في اصوله : اعرف الامثال والاشباه وتمس الأمور عند ذلك ١٣٣-٢ كشف الاسرار شرح بزدوى ٢٣٤/١ .

١٠٥- وقال السرخسي في اصوله : وذكر عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : «لقد اتى علينا زمان لسنا نسال ولسنا هنالك» (الحديث) فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأى في احكام الشرع" ١٣٣-٢ .

١٠٦- مصنف عبدالرزاق ٣٥٥-٦ .

١٠٧ - انظر التفصيل في السنن الكبرى للبيهقي المجلد العاشر (ص ١١٩-١١٧) : وكذلك روى البيهقي في السنن . عن أبي العالية عن علي قال : القضاة ثلاثة - فاثان في النار ، وواحد في الجنة ، فأما اللذان في النار فرجل جار عن الحق متعمداً؛ ورجل اجتهد رأيه فأخطأ . وأما الذي في الجنة ، فرجل اجتهد رأيه في الحق فأصاب . قال ، فقلت لأبي العالية : ما بال هذا الذي اجتهد رأيه في الحق فأخطأ؟ قال : "لو شاء الله سبحانه أن يجلس يقضي، وهو لا يحسن يقضي" . (قال الشيخ رحمه الله عليه) تفسير أبي العالية على من لم يحسن يقضي دليل على أن الخبر ورد فيمن اجتهد رأيه، وهو من غير أهل الاجتهاد ، (فإن كان من أهل الاجتهاد، فأخطأ فيما يسوغ فيه الاجتهاد ، رفع عنه خطاؤه إن شاء الله يحكم النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة رضي الله عنهما ، وذلك يرد ، وبالله التوفيق . ١١٧-١٠ .

ابو داؤد - كتاب القضاء - باب في القاضي يخطئ .

ابن ماجه : كتاب الاحكام - باب الحاكم يجتهد ، فيصيب الحق .

ولأن مدار الاعمال بالنهايات كما روى عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم : "إنما الاعمال بالنهايات" . انظر أيضاً الاشباه والنظائر لابن نجيم ، القاعدة الثالثة .

١٠٨ - نفس المصدر ، وشرح صحيح مسلم للنووي دهلي ١٣٤٩ المجلد الاول ١٥٣ .

ومصنف عبدالرزاق . ١١٧-١٠ . باب قتال الحروراء ، وباب ما جاء في الحرورية (ص ١٤٩) . وقال المبرد في الكامل : وجاء في الحديث : إن علياً رضي الله عنه تلى بحضرتة : (قل هل ينبتكم بالأخسرين اعمالاً . الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) فقال علي : "اهل حروراء منهم" ١٨٨-٣ .

أيضاً انظر ابطال القياس لابن حزم (ص ٧) .

١٠٩ - لم اجد .

١١٠ - انظر المصدر رقم ١٠٧ هذا الباب .

١١١ - نفس المصدر .

١١٢ - انظر الاحكام في اصول الاحكام ، للأمدى ٢٥٧-٢٣٩-٤ .

١١٣ - ابن ماجه : كتاب الطهارة - باب في المجروح يصيبه الجنابة ، فيخاف على نفسه أن اغتسل . سنن الدارمي : كتاب التيمم - باب المجروح تصيبه الجنابة .

مشكاة - باب التيمم - الفصل الثاني .

ابو داؤد - كتاب الطهارة - باب المجدور يتيمم .

١١٤ - انظر أيضاً اصول السرخسي ٣٣٩-١ . وقال الجصاص في احكام القرآن عن الشعبي عن جابر جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المقتولة على عاقلة القاتلة ، وترك زوجها وولدها وكالت حبل ، فالتت جنيناً ، فخاف عاقلة القاتلة أن يضعنهم ، فقال : يا رسول الله ! لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هذا صحيح

- الجاهلية ، فقتل في الجنين غرة عبد أو امة ٢٧٢-٢ راجع للتفصيل احكام القرآن ٢٧٢-٢ فاك
(دية الخطاء على العاقلة) ٢٧٢-٢) أيضاً مصنف عبدالرزاق . ١-٥٥ وما يليه .
دارمي - كتاب الديات - باب في دية الجنين .
ترمذي - كتاب الديات - باب ما جاء في دية الجنين .
البخاري - كتاب الديات - باب جنين المرأة وأن العقل على الوالد .
مسلم - كتاب الديات - باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطاء .
الظر التنصيل في نيل الاوطار (ج ٦ ، ص ٣٥٥) .
١١٥- النظر مشكل الآثار للمطحاوي ٣-١٧١-١٧٤ .
١١٦- القرآن ٧٨-٢٢ .
١١٧- القرآن ٢٨٦-٢ .
١١٨- ابو داود - كتاب الطهارة - باب المجدور يتيم . اجازة الترميم لخوف الضرر باستعمال الماء .
٢١٩- راجع كتاب الرسالة للامام الشافعي ٧٣ ؛ والسرخسي ، اصول ٣٣٩-١ يعني مصدر ١١٤ .
١٢٠- ابطال القياس لابن حزم ٥٧ تحقيق سعيد الانغاني .
اصول السرخسي ١٣٢-٢ ؛ كتاب المستصفي ٢٤٧-٢ .
١٢١- دارمي - مقدمة - الفتيا وما فيه من الشدة .
أيضاً كنز العمال ١٦-٦ (١٢٤٤) ولكن العبارة هكذا : "اجراكم على جرائم جهنم اجراكم
على الجد" .
١٢٢- كتاب المستفي ٢ : ٢٤٣
قال الغزالي في المستصفي : وقول عمر : "أقضى في الجد برأبي ، واقول فيه برأبي" وقضى بآراء
مختلفة ؛ وقوله : من أحب أن يتحتم جرائم جهنم فليقل في الجد برأيه ، أي الرأي العاري
عن النجعة ، (ولكن هذا قول عمر لا علي) . اخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن ايوب عن نافع
قال : قال ابن عمر : اجراكم على جرائم جهنم اجراكم على الجد .
وكذلك روى سعيد عن النبي مرسلًا : اجراكم على قسم الحد اجراكم على النار . مصنف
عبدالرزاق ١٠-٢٦٢ .
وقيل في كنز العمال : عن علي قال : من سره أن يتحتم جرائم جهنم فليقتض بين الجد والاخرة
١٧-٦ (١٢٧٤) .
أيضاً - مجمع البحار الانوار لعلي المنتقى "من سره أن يتحتم جرائم جهنم فليقتض في الجد أي
يرمي نفسه ... لفظ تحتم .
اخبرنا عبدالرزاق عن معمر قال : اخبرني ايوب عن سعيد ابن جبير عن رجل قال : سمعت
عليًا يقول : 'من سره أن يتحتم جرائم جهنم فليقتض بين الجد والاخرة' .
١٢٣- كتاب المستصفي للغزالي ، مصر ١٣٢٤ ، المجلد الثاني ، الطبعة الاولى ٢٤٥-٢٤٧ ؛ واصل
السرخسي ١-٢٠٠ .

أيضاً احكام القرآن ١-٤١٤ وما يليه .

القرآن ٤-٦٥ .

القرآن ٢-٢٣٤ .

١٢٤- كتاب المستصفي ٢-٢٤٧ .

وأيضاً احكام القرآن للجصاص ١-٨١-٨٤ ؛ ٣-٤٥٨ .

أيضاً أمدي الاحكام ٤-٦٠ .

دارمي - كتاب الفرائض - قول ابن عباس في الجدة .

١٢٥- قال الامام أحمد : "حدثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن ابي اسحاق السبيعي عن امراته : الها

دخلت على عائشة هي وأم ولد زيد بن ارقم وامرأة أخرى ، فقالت لها أم ولد زيد : اني

بعت من زيد غلاما بثمانمائة لسيئة - واشتريته بستمائة اقدأ فقالت : ابلغني زيدا انه قد ابطال

جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب . بثسما شريت وبس ما اشتريت"

(اعلام الموقعين ٣-٢١٥-٢١٦) .

أيضاً أمدي الاحكام ٤-٦٠ .

١٢٦- ترمذي - كتاب الطهارة - باب في المسح على الخفين ظاهرهما ؛ أيضاً السرخسي ٢-١٣٣ ؛

ابو داؤد : كتاب الطهارة - باب كيف المسح .

١٢٧- أصول السرخسي ٢-١٢١-١٣٢ ؛ أيضاً ابطال القياس لابن حزم ، دمشق ١٩٦٠-٥٨

عبدالرحمان بن شريك عن مجالد عن الشعبي عن عمرو بن حريث عن عمر) .

قارن أصول السرخسي : القياس لا يكون حجة ، ولا يجوز العمل به في احكام الشرع ، وثابعه

على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل ، وروى بعضهم هذا المنهـب عن

قتادة ومسروق وابن سيرين ، وهو افتراء عليهم ، فقد كانوا اجل من أن ينتسب اليهم

القصـد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق احكام الشرع بعد ما

ثبت نقله عنهم (٢-١١٩) .

١٢٨- البخاري - كتاب العلم - باب كيف يقبض العلم .

مسلم - كتاب العلم - باب رجع العلم وتقبضه .

ترمذي - أبواب العلم - باب ما جاء في ذهاب العلم .

دارمي - مقدمة - باب في ذهاب العلم .

راوى عروة عن عبدالله بن عمرو بن العاص .

أحمد بن حنبل ٢ : ١٦٢ .

٢ : ١٩٠ .

٢ : ٢٠٧ راوى عروة عن عبدالله بن عمرو بن العاص .

ابن ماجه - كتاب العلم - باب اجتناب الرأي والقياس .

دارمي - مقدمة - باب تغير الزمان وما يحدث فيه .

- ١٢٩ - دارمی - مقدمة .
- ١٣٠ - نفس المصدر .
- ١٣١ - دارمی - مقدمة - باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة .
- ١٣٢ - نفس المصدر .
- ١٣٣ - دارمی - مقدمة - باب تغير الزمان وما يحدث فيه .
- دارمی - مقدمة - باب التورع عن الجواب فيما .
- ١٣٤ - دارمی - مقدمة - باب الفتيا وما كان فيه من الشدة .
- ١٣٥ - نفس المصدر .
- ١٣٦ - وقال الشهرستاني في الملل والنحل : وبالجملة فعلم قطعاً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات بما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة لص ، ولا يتصور ذلك أيضاً - والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي .
- فعلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ، حتى يكون بصدر كل حادثة اجتهاد ١٩٩ .
- ١٣٧ - راجع أصول السرخسي : أما القول بالرأى عن أبي بكر رضي الله عنه فهو اشهر من أن يمكن انكاره ، لانه قال في الكلاله : اقول فيها برأى ، فان يك صواباً فمن الله ، وان يك خطأ فعني ومن الشيطان ، وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية ، فقال في بعضها : «إذا قلت في كتاب الله بخلاف ما اراد الله» . (وأيضاً) :
- ولئن ثبت ما رووا فانما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص . (١٣٣-٢) .
- ١٣٨ - علي المتقي - كنز العمال ، ٦-١٧ (١٢٧٤) .
- أنظر أيضاً المصدر رقم ١٢٢ - نفس الباب .
- ١٣٩ - ابطال القياس لابن حزم الاندلسي .
- ١٤٠ - راجع المصدر رقم ١٢٣ نفس الباب .
- ١٤١ - أنظر احكام القرآن ١-١٤٤ وما يليه .
- القرآن (٦٥ : ٤) .
- القرآن ٢ : ٢٣٤ .
- ١٤٢ - القرآن ٦٥ : ٤ .
- دارمی - كتاب الفرائض قول ابن عباس في الجذ .
- راجع للتفصيل احكام القرآن ١-٨١ وما يليه .
- القرآن ٢٢ : ٧٨ .
- القرآن ٣٦ : ٦٠ .

١٤٣- راجع المصدر رقم ١٢٤ نفس الباب .

١٤٤- أصول السرخسى ١١٠٠٢ .

أمدى الاحكام ٤ : ٦٠ .

وقال ابن القيم في اعلام الموقعين : ولولا أن عند أم المؤمنين رضى الله عنها علماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تستريب فيه، ولا تشك بتحريم مسألة العينة لما اقدمت على الحكم بإبطال جهاد رجل من الصحابة باجتهادها ، لا سيما إن كانت قصدت أن العمل يبطل بالردة - واستحلال الربا ردة - ولكن عذر زيد أنه لم يعلم أن هذا محرم ، كما عذر ابن عباس بإباحته بيع الدرهم بالدرهمين ، وإن لم يكن قصدها هذا . بل قصدت أن هذا من الكبار التي يقاوم ائمتها ثواب الجهاد ، ويصير بمنزلة من عمل حسنة وسيئة بقدرها ، فكأنه لم يعمل شيئاً . ولو كان هذا اجتهاداً منها لم تمنع زياداً منه ، ولم تحكم بإطلاق جهاده ، ولم تدعه إلى التوبة فإن الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد ، ولا يحكم بإطلاق عمل المسام المجتهد ، بخالفته لاجتهاد نظيره . والصحابة - ولا سيما أم المؤمنين - أعلم بالله ورسوله ، وواقفة في دينه من ذلك ، ولم يذكر عن زيد أنه اقام على هذه المسألة بعد انكار عائشة ، (٣-٢١٧-٢١٨) .

وقال الشهرستاني في الملل والنحل : «اختلاف أهل الاصول في تصويب المجتهدين في الاصول والفروع ، فعامة أهل الاصول على أن الناظر في المسائل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متحلياً بالاصابة ، فالمصيب فيها واحد بعينه ، ولا يجوز أن يخالف المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالذمى والاثبات على شرط التقابل المذكور بحيث ينفي احدهما ما يثبت الآخر بعينه من الوجه الذي يثبت ، فإن المختلف فيه لا يحتمل توارد الصديق والكذب والصواب والخطأ عليه في حالة واحدة ، أن الجواز والحظر لا يرجعان إلى صفات في الذات ، وإنما هي راجعة إلى أقوال الشارع - افعل لا تفعل - وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم . ثم . . . هل يتعين المصيب أم لا ، فأكثرهم على أنه لا يتعين ، فالمصيب واحد ، لا بعينه ١ : ٢٠١-٣٠٤ .

وقال الأمدى في الاحكام : المسألة الظنية من الفقهيات اما ان يكون فيها نص أو لا يكون ، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها ، فقال قوم : كل مجتهد فيها مصيب ، وإن حكم الله فيها لا يكون واحداً ، بل هو تابع لظن المجتهد . فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده ، وغلب على ظنه ، وهو قول الفاضل أبي بكر ، وأبي الهذيل والجبائي وابنه : وقال آخرون : «المصيب فيها واحد ، ومن عداه مخطئ ، لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معينا ، أمدى ٤-٢٤٦ .

١٤٥- كما قال السرخسى في اصوله : وبهذا يتبين أن مراده بقوله : لو كان الدين بالرأى : اصل موضوع الشرع ، وبه نقول ، فإن اصل احكام الشرع غير مبني على الراى ، ولهذا لا يجوز اثبات الحكم به ابتداء . ولا خلاف بين اصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة . فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه . ولهذا قلنا : إن قول الواحد

ملهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به ، كالنص يترك القياس به . نفس المصدر
١١٠٠٢ أيضاً ١-٣٢١ .

١٤٦- ونقل ابن حزم في الاحكام : وقال ابو الفرج القاضى وابوبكر الابهري المالكيان : القياس اولى
من خبر الواحد المسند والمرسل -

وما نعلم هذا القول عن مسلم .

(ولكن) قال ابو حنيفة : 'الخبر المرسل والضعيف عن رسول الله اولى من القياس' ولا يهل
القياس مع وجوده ، الاحكام لابن حزم ٥٥-٩٢٩-٩٣٠ .

(والقول الصحيح هنا) هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص ؟ لهذه المسألة
ثلاث صور :

احداها : الحكم به (بالقياس) قبل طلبه من النصوص المعروفة . وهذا لا يجوز بلا تردد ،
الثانية : الحكم به (بالقياس) قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها . فهذه
طريقة الحنفية ، يقتضى جوازه . ومذهب الشافعى واحمد وفقهاء الحديث أنه لا يجوز ، ولهذا
جعلوا القياس بمنزلة التيمم ، الثالثة : إذا آيس من الظفر بنص بحيث يغلب على ظنه عدمه
فهنا يجوز بلا تردد المسودة . لال تيمية . ٣٧ .

أيضاً ابطال القياس لابن حزم ٥٨ .

١٤٧- دارسى - مقدمة - باب في ذهاب العلم وباب تغير الزمان وما يحدث فيه .

ابن ماجه - كتاب العلم - باب اجتناب الراى والقياس .

أحمد بن حنبل ٢ : ١٦٢

٢ : ١٩٠

٢ : ٢٠٣

١٤٨- نفس المصدر .

١٤٩- اعلام الموقعين ١-١٨٠ .

«وقال مسروق في القضاء : لان اتضى يوماً بحق احب إلى من أن اغزو سنة في سبيل الله
عز وجل» : دارقطنى - كتاب في الاقضية .

«وعن ابى اسحاق عن مسروق ، قال : اتيت المدينة ، فسألت عن اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، فاخبرونى أن زيد بن ثابت كان من الراسخين في العلم ، (منن ييهتى ٦ : ٢١١) .
«وعن اصحاب ابراهيم والشعبى وعن ابراهيم والشعبى - اخت لاب وأم ، واخ واخوات لاب
في قول على وزيد : للاخت من الاب والام النصف ، وما بقى للاخوات والاخ من الاب للذكر
مثل حظ الاثنيين ، وفي قول عبدالله : للاخت من الاب والام النصف ، وللأخوات من الاب
السدس ، بتكملة الثلثين ، وما بقى للاخ من الاب . اخنان لاب وام ، وأخ واخات لاب ،
في قول على وزيد للاختين من الاب والام الثلثان ، وما بقى بين الاخت والاخ . للذكر مثل
حظ الاثنيين . وفي قول عبدالله : لاختين للاب والام الثلثان . وما بقى للذكر دون الاثني ،

لانه لم يكن يرى أن يزيد الاخوات على الثلثين ؛ (السنن الكبرى للبيهقي ٢٣٢-٦) .
وسنن دارمي - مقدمة - باب في الاخوة - والاخوات والولد وولد الوالد .

١٥٠ - دارمي - مقدمة - باب من هاب الفتيا .

١٥١ - نفس المصدر .

١٥٢ - احكام القرآن ١-٢٦-٧٠ .

القران : ٧٦-٦ .

القران : ٨٣-٦ .

١٥٣ - احكام القرآن ٢-٢٥٨ وما يليه .

١٥٤ - راجع اعلام الموقعين المجلد الاول (ص ٢٦) .

والمدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقاء ، دمشق ١٩٦٨ ، ١٧٣-١ .

١٥٥ - اخبار القضاة لوكيع ابن خلف ابن حبان ، المجلد الاول الطبعة الاولى ، مصر ١٩٤٧ (ص ٧١) .

١٥٦ - راجع أصول فقه لقاري حبيب الرحمن ، قران عمل كراتشي (ص ٥٥) ؛ وفقه أهل العراق

وحديثهم للعلامة الكوثري ١٩٧٠ .

قال اسماعيل بن خالد : كان الشعبي وأبو الضحى وإبراهيم وأصحابنا يجتمعون في المسجد

فيتذاكرون (الحديث) فإذا جاءتهم فتية وليس عندهم منها شيء ، رموا بأبصارهم إلى

إبراهيم النخعي « ٤٧ » .

ع

١٥٧ - اصول السرخسي ١١٩٠-١٣٤٠ .

١٥٨ - ويقول الجصاص في اصوله : الاصل في هذا الباب أن احكام المكلفين إذا وقعت على قصد من

فاعلها هي على ثلاثة أنحاء في الفعل . منها واجب ، لا يجوز عليه التغيير والتبديل ، كتوحيد

الله عز وجل وتصديق رسوله ، وشكر المنعم ، واجتناب المقبحات في العقول ؛ ومنها تمنع

مخزور ، لا يجوز انقلابه عن حال ، نحو كفران النعمة والكذب ، وتكذيب رسل الله ، وارثكاب

المقبحات في العقول فهذان البابان يجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة ، لا يجوز عليها

التغيير والتبديل ، ولا يصح مجيء العبادة فيها بخلاف ما في العقول من حكمها ، ومن اجل

ذلك لم يصح نسخها ؛ وأما الوجه الثالث ، فهو ما يجوز العقل ايجابه ، وحظر أخرى ،

واباحة أخرى ، مثل الصلاة والصيام والحج ، وذبح البهائم ، وما جرى مجرى ذلك ، فهذا

الضرب مما يجوز ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوز العقل مجيء الشرع به ١١٦/١ .

١٥٩ - نفس المصدر .

١٦٠ - نفس المصدر .

١٦١ - وقال عبدالرحمن المحلاوي في تسهيل الوصول : اعلم أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة

معان : (الاولى) كون الشيء ملائماً للطبع ، ومنافراً له ؛ (الثاني) كون الشيء صفة كمال

أو نقص ، كالعلم والجهل ؛ (الثالث) كونه متعلق المدح والذم في العاجل ، والثواب والعقاب في الاجل ، كالمبادات والمعاصي ، ولا خلاف في الهمما بالمعنيين الاوليين عقليان ، فيدرك العقل ذلك من غير احتياج إلى ورود شرع ؛ وأما المعنى الثالث ، فهو محل النزاع . فقالت الاشاعرة : الحسن بهذا المعنى موجب الامر ، فالفعل امر به فحسن ، لا أنه حسن فامر به ، والحاكم به الشارع ، ولا دخل للعقل ، وإنما هو آلة لفهم الخطاب الشرعي . ومنا من وافقهم في هذا الرأي ؛ وقالت المعتزلة : الحسن مدلول الامر بمعنى أنه ثابت قبله ، وهو دليل عليه ، فالفعل عندهم حسن ، فامر به على عكس ما عند الاشاعرة ، والموجب له العقل بمعنى أنه يقتضى المأمور به شرعاً وإن لم يرد . فإذا ورد الشرع بما ادرك العقل حسنه ابتداء ، كحسن العقل والصدق النافع وشكر النعمة ، كان الامر مؤكداً له ، وإذا ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء ، كمقادير العبادات ، كان الامر مزيلاً لخفائه ، مظهر المقتضاه من الحسن . والمختار عند الحنفية التوسط وتوسط اصحابنا فقالوا : إن للعقل مدخلا في معرفة حسن بعض الاشياء ، وقبحها ، قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى ، وجميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به ، وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الامر ، فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه ، لأنه إذا نظر العقل في ماهيته ، وجدها شكراً للمنعمة بتوحيده ، وتصديقاً له حسن أيضاً لكونه مأموراً به ، ولا نقول أن الشارع جعلها حسنة ، وكان اثباتها واثباتها المنهيات في انفسهما متساويين ٤٤ راجع أيضاً المعنى لعبد الجبار امد آهادى مصر . ١٩٦ . الطبعة الاولى ١٦-٧٧ وما يليه . ألا ترى أن الشرع جوز لنا الاقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة ، يعنى المسافرة للتجارة ، والمحاربة للعدو ، والغلبة على الاعداء بغالب الراى ، والاجتهاد في امر القبلة ، والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء وكل ذلك اقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين . اصول السرخسى ٢-١٤٠ .

١٦٢- انظر اصول السرخسى (٢-٢٩٢-٢٩٣) .

١٦٣- راجع احكام القرآن ٢-٢٥٨-٢٦٢ .

انظر أيضاً تفويم الادلة في الشامل (٧-٢٤١) .

أيضاً المصدر رقم ١٦١ .

١٩٤- راجع شرح السير الكبير للسرخسى ٤-٣٤٧ : «لان المسلم لو شهر سيفه على مسلم ، حصل للمشهور عليه سيفه قتله للدفع عن نفسه» .

وقال الجصاص في احكام القرآن : 'ولا لعلم خلافا أن رجلا لو شهر سيفه على رجل ليقنته بغير حق أن على المسلمين قتله . فكذلك جائز للمقصود بالقتل قتله ، وأن الواجب على من قصده انسان بالقتل أن عليه قتله إذا امكنه . ٢-٤٨٧-٤٨٨ .

١٦٥- «ان من احكام الله ما هو منصوب عليه ، ومنها ما هو مودع في النفس قد كلفنا الوصول إلى علمه بالاستدلال عليه واستنباطه فقد حوت هذه الآية معانى منها أن في احكام الحوادث ما ليس بمنصوص عليه ، بل مدلول عليه ، ومنها أن على العلماء استنباطه ، والتوصل إلى معرفته برده إلى نظائره من المنصوص» احكام القرآن ٢-٢٦٢ .

- ١٦٦- القرآن (١٧ : ٢٣) .
- ١٦٧- راجع المصدر رقم ١٧٣ .
- أيضاً اصول السرخسي ١٢٢-١٢٦ .
- القرآن ٤ : ٧٧ .
- القرآن ٤ : ١٢٤ .
- القرآن ٣ : ٧٥ .
- ١٦٨- راجع احكام القرآن ٢٥٨-٢٦٢-٥٧٢ .
- أيضاً المصدر رقم ١٨١ نفس الباب .
- ١٦٩- راجع احكام القرآن ١-١١٨ .
- ١٧٠- مشكل الآثار للطحاوي ١-١٧٩-١٨٣ .
- مسلم - حدود - باب من اعترف على نفسه بالزنا .
- ١٧١- كتاب الطلاق ، باب المملوكة تعتق وهي تحت حر أو . عبد أبو داؤد .
- ترمذي - كتاب الرضاع - باب ما جاء في الامة تعتق ولها زوج .
- ١٧٢- كتاب الطلاق - باب في طلاق السنة - (ابو داؤد) .
- ١٧٣- اصول السرخسي ١٣٩-٢ .
- وقال أبو زيد في التوقيم : فكذلك إذا بين امبا أو صفة ، فعلق به حكما من احكامه ، وجب الاعتبار به في اصل اخر ووجب اثبات الحكم فيه متى وجد الوصف فيه ، فانه لا فرق بين حكم هو تحليل أو تحريم تعلق بوصف هو كليل ، وبين حكم هو هلاك تعلق بوصف هو كفر .
- (الشامل ٧-٢٥٩ . أيضاً اصول السرخسي ٢-١٥٥ .
- وقال أبو زيد في التوقيم 'فانها دم عرق الفجر ... والدم اسم ، والفجر صفة له ، وكذلك قوله عليه السلام : 'الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ، فالحنطة اسم ، والمثل صفة ٧-٢٥٩ .
- ١٧٤- وقال الآمدي في الاحكام : وأيضاً لا مكان أن يقال : بل انما حكموا بذلك بناء على قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ٤-٣٧ .
- أيضاً كتاب المستصفي ٢-٢٧٥ .
- ١٧٥- احكام القرآن ١-٢٩-٣٠ .
- ١٧٦- راجع احكام القرآن ٢-٣٤-٢٦٢ .
- ١٧٧- راجع المصدر رقم ١٣٦ ، نفس الباب - واحكام القرآن ٢-٢٥٨-٢٦٢ .

وقال السرخسي في اصوله: انه ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط، ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص، فالمنصوص معدودة منتهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها؛ فإن ما

فيه النص يكون اصلاً معهوداً . وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أو رواية . فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة» ١٣٩-٢ .

١٧٨- قال ابو زيد في التوقييم : «ركن العلة ما جعل علماً على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص ، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه لوجوده فيه ، كما وجد في الاصل ، لان العلة به تقوم ، فكان ركناً - (واراد بالعلة القياس)» الشامل ٨-٩٩ .

١٧٩- وقال السرخسي في اصوله : «وأما النص فيما يزداد وضوحاً بقريضة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القريضة . وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص ، وليس كذلك ، فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك : «نصبت الدابة» إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته ؛ ومنه المنصة ، فانه اسم للعرش الذي يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاماً كان او خاصاً» ١٦٤-١ . راجع للتفصيل تفسير النصوص لمحمد صالح اديب ١٤٧-١ ؛ ولسان العرب . وقال البزدوى في اصوله : «وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ، مأخوذ من قولهم نصبت الدابة إذا استخرجت بتكلفك منها سيراً فوق سيرها المعتاد ، وسمى مجلس العروس منصة ، لانه ازداد ظهوراً على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضح» (ص ٨) .

١٨٠- راجع المصدر رقم ١٧٦ نفس الباب .

١٨٢- القرآن ٤ : ١١ .

فعرفنا انه تبيان لكل شيء بمعناه الذي يستدرك به حكمه ، وما ثبت بالنص ، فاما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذي صار معلوماً بإشارة النص ، والاول باطل ، فان الله تعالى قال : «فلا تقل لهما اف» ثم احد لا يقول إن هذا نهى عن صورة التأليف دون الشتم والضرب فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الإشارة إليه في النص ، ثم ذلك المعنى نوعان : جلي ، وخفي ، ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفي إلا بزيادة التأمل ، وهو المراد بقوله : (فاعتبروا) ، وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص واثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى ، يكون إثباتا بالنص لا بالرأى ، وإن لم يكن صيغة النص متناولاً . ألا ترى أن الحكم بالرجم على ما عز لم يكن حكمه على غيره باعتبار صورته ، ولكن باعتبار المعنى الذي لاجله توجه الحكم عليه بالرجم ، كان ذلك بيانا في حق سائر الاشخاص بالنص . اصول السرخسي ١٣٩-٢ .

١٨٢- وقال الجصاص في احكام القرآن : فان قيل : ليس الاستنباط مقصوداً على القياس واجتهاد الرأى دون الاستدلال بالدليل الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحداً ، قيل له : الدليل الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحداً لا يقع بين اهل اللغة فيه تنازع ، إذ كان امراً معقولاً في اللفظ ، فهذا ليس باستنباط بل هو في مفهوم الخطاب ، وذلك عندنا نحو قوله تعالى (ولا تقل

لهما اف) إنه دلالة على النهي عن الضرب والشتم والقنل ونحوه ، وهذا لا يقع في مثله خلافه ، فان اردت بالدليل الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا هذا الضرب من دلائل الخطاب، فان هذا لا تنازع فيه ، ولا يحتاج إلى استنباط ، وان اردت بالدليل تفصيل الشيء بالذكر فيكون دلالة على أن ما عداه فعلمه بخلافه ، فان هذا ليس بدليل وقد بيناه في اصول الفقه ولو كان هذا ضربا من الدليل لما اغفلته الصحابة ، ولا استدللت به على احكام الحوادث ، ولو فعلوا هذا لاستفاض ذلك عنهم ، وظهر ، فلما لم ينتقل ذلك عنهم دل على سقوط قولك ، وأيضا لو كان هذا ضربا من الاستدلال لم يمنع ذلك ايجاب الاستنباط فيما لا طريق إليه الا من جهة الراى والقياس ، اذ ليس يوجد في كل حادثة هذا الضرب من الدلالة ، وقد امرنا باستنباط مائر ما لا نص فيه ، فما لم نجد فيه من الحوادث هذا الضرب من الدليل ، فعلينا استنباط حكمه من طريق القياس والاجتهاد ، اذ لا سبيل اليه من هذه الجهة ٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤ .

١٨٣- القرآن ٥ : ١٠١ .

وترمذى - ابواب اللباس - باب ما جاء في لبس الفراء .

١٨٤- القرآن ٤ : ٨٣-٥٩ .

واحكام القرآن ٢-٢٥٨-٢٦٢ .

١٨٥- القرآن ٥٩ : ٢ .

١٨٦- القرآن ١٦ : ٤٤ واحكام القرآن ٣-١٨٩-١٩٠ .

١٨٧- راجع المصدر رقم ٩٥ نفس الباب ، ودراسات في الحديث النبوى ، للاعظمى (ص ١٣٢) .

١٨٨- انظر بداية المجتهد لابن رشد الكبير ٢-١٠٠٤ (كتاب الديات في ما دون النفس) وكتاب

الام ٦-٦٦ .

واحكام القرآن للجصاص ٢-٣٤ .

١٨٩- راجع تقويم الادلة لابن زيه (الشامل ٧-٢٣٩-٢٤١) .

واصول السرخسى ٢-١١٩-١٢٣ .

١٩٠- آمدى ، الاحكام ٤-٥٨-٦٠-٦٢-٦٣ .

وكتاب المستصطفى ٢-٢٤٧ ، وقرآن : الحجرات ٤٩ : ١ .

١٩١- نفس المصدر ، وقرآن ١٦ : ١١٦ .

١٩٢- نفس المصدر ، وقرآن ٦ : ٣٨ .

١٩٣- نفس المصدر ، وقرآن ٧ : ٣ .

١٩٤- المصدر المذكور ، وقرآن ١٧ : ٣٦ .

١٩٥- المصدر المذكور ؛ وقرآن ٢-١٦٩ .

١٩٦- والقرآن ١٦ : ١١٦ ؛ ٢ : ١٦٩ .

١٩٧- والقرآن ٦٠ : ١٠ .

ويقول الأمدى في الأحكام : المسألة الظنية من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون ، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها ، فقال قوم : كل مجتهد فيها مصيب ، وإن حكم الله فيها لا يكون واحداً ، بل هو تابع لظن المجتهد ، فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده ، وغلب على ظنه وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه .
وقال آخرون : المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ ، لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معيناً . ٢٤٦-٤ .

النظر أيضاً أصول البزدوى ٢٧٨ وأصول السرخسى ٢-١٢١ وما يليه وتقويم الأدلة (الشامل ٢٤٠-٧ وما يليه) .

١٩٨- القرآن ٦ : ٣٨ .

١٩٩- راجع أحكام القرآن ٣-١٨٩-١٩٠ .

٢٠٠- القرآن ٧ : ٣ .

٢٠١- راجع أصول السرخسى ٢-١١٩-١٢١ .

٢٠٢- «إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى ليس إلا احتياج اجسام هذه الموجودات المحموسة إلى موجود آخر غير محسوس ... الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات ، فنقول لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة ، وكل موجود ، فاما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون كذلك ، فإن لم تقبل حقيقته العدم لما هي هي ، كان ذلك الموجود وواجب الوجود لذاته - وهو المطلوب . (راجع كتاب الأربعين في أصول الدين لمحمد ابن عمر الرازى حيدر آباد دكن ١٣٥٣ ص ٧ وما يليه) .

٢٠٣- وقال الشهرستاني في الملل والنحل : «ومن المعلوم أن الدين إذ كان منقسماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل 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 العقلاء : «كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع» .

النظر أيضاً أصول السرخسى ٢-١١٩-١٢٣ .

القرآن : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم من المحصنات المؤمنات .
(فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) .

٢٠٤- وقال السرخسى في اصوله : ثم قال بعض لفافة القياس : 'دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء

من امور الدين بها والقياس يشبه ذلك ؛ وقال بعضهم : 'لا يعمل بالدلائل العقلية في احكام الشرع اصلاً - وإن كان يعمل بها في العقليات» . ١١٩-٢ النظر أيضاً المسودة في اصول الفقه

لآل كيمية ، مصدر تاريخ الطابع غير معلوم تعليق أحمد ابن عبدالغنى (ص ٣٦٥-٣٦٨) .

٢٠٥- وقال ابن القيم في اعلام الموقعين : وأما قوله : «وتقصر عدد المنكوحات على اربع ، وابع ملك اليمين بغير حصر ، فهذا من تمام نعمته ، وكمال شريعته وموافقتها للحكمة والرحمة والمصلحة ، فان النكاح يراد للوطء وقضاء الوطر . ثم من الناس من يغلب عليه سلطان هذه الشهوة ، فلا تندفع حاجته بواحدة ، فاطلق له ثالية وثالثة ورابعة ، وكان هذا العدد موافقاً لعدد طباعه واركانه .

وأما الاماء فلما كان بمنزلة مائر الاموال من الخيل والعبيد وغيرها لم يكن لقصر الملك على اربعة منهن أو غيرها من العدد معنى فكما ليس بحكمة الله ورحمته أن يقصر السيد على اربعة عبيد أو اربعة دواب وثياب ونحوها ، فليس في حكمته أن يقصره على اربعة» ٧٠-٧١ .

٢٠٦- وقال ابن القيم في اعلام الموقعين : «وأما تحريم النظر إلى العجوز الحرة الشوهاء التبيحة ، وابعثه إلى الأمة البارعة الجمال ، فكذب على الشارع ، فإن حرم الله هذا ، وابع هذا» . راجع للتفصيل ٤٤٠٣ وما يليه .

٢٠٧- وقال الجصاص في احكام القرآن : «فالاموال التي تجب فيها الزكاة . الذهب والفضة ، وعروض التجارة ، والابل والبقر والغنم السائمة ، والزرع والشمر ، على اختلاف الفقهاء في بعض ذلك ؛ واختلف في صدقة العوامل من الابل والبقر فقال اصحابنا والثوري والاوزاعي والحسن ابن صالح والشافعي ، ليس فيها شيء . ويخالفهم مالك والليث» ١٤٩٠-١٥٢٠ .

٢٠٨- انظر المغنى لابن قدامة ٤ (ص ٢) وما يليه .

٢٠٩- وقال الجصاص في احكام القرآن : عن علي ابن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «ناذا كانت لك مائتا درهم ، وحال عليها الحول ، ففيها خمسة دراهم ، وليس عليك شيء في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً ، فاذا كانت لك عشرون ديناراً ، وحال عليها الحول ففيها نصف دينار ، وأما مقدار الواجب في الذهب والفضة وعروض التجارة ، ربع العشر» ١٤٧٠-١٥٠٠ .

٢١٠- «وأما المقدار ، فان نصاب الورق مائتا درهم ، ونصاب الذهب عشرون ديناراً . وقد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما الابل ، فان نصابها خمس منها ، ونصاب الغنم اربعون شاة ، ونصاب البقر ثلاثون» . احكام القرآن ١٤٩٠-٣ .

٢١١- راجع اعلام الموقعين ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٦٩ ، ٤٠٠-٢ .

٢١٢- راجع المصدر رقم ٢١٤ نفس الباب .

وأحمد بن حنبل ٣ : ٥٠٠-٩٧ .

٥ : ٣١٤-٣٢٠ .

البخاري : كتاب البيوع - باب بيع التمر بالتمر وباب بيع الشعير بالشعير .

مسام : كتاب المساقات - باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً .

ابو داؤد : كتاب البيوع - باب في الصرف .

ترمذى - كتاب البيوع - باب ما جاء أن العنطة بالعنطة مثلاً بمثل ، وكراهية الافاضل فيه .

- ٢١٣- البخارى : كتاب الزكاة - باب فيما سقط السماء العشر .
 مسلم : كتاب الزكاة - باب ما فيه العشر أو نصف العشر .
 ابو داؤد : كتاب الزكاة باب صدقة الزرع .
 ترمذى : ابواب الزكاة - باب ما جاء فى الصدقة فيما سقى بالانهار وغيره .
 نسائى : كتاب الزكاة - باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر .

٢١٤- وقد شرح ابو زهره هذه المسألة فى كتابه : اصول الفقه ، وقال : فليست الطريق الوحيد لمعرفة العلة هو ما تؤمى إليه العبارات ، بل إن كثيراً من العبارات لا تفيد فى تعرف علة القياس ، ومن ذلك مثلاً حديث الربا : «البر بالبر مثلاً بمثل يداً بيد ، والشعير بالشعير مثلاً بمثل يداً بيد ، الى آخر الحديث» لا تجد فى عباراته علة للقياس واضحة ، ولذلك اختلف الفقهاء فى تعرف علة اختلافها بيناً ، فالحنفية قالوا : ان العلة هى المماثلة فى الكيل والوزن ، واتحاد الجنس ، وهذه هى العلة الكاملة ، واحد الشطرين علة ناقصة ، والاولى توجب تحريم الزيادة والتأجيل ، والناقصة توجب التأجيل ولا توجب تحريم الزيادة ، فاذا بيع قمح بشعير صححت الزيادة ، ولا يصح التأجيل لعدم اتحاد الجنس ، ولعلمهم تلمسوها من كلمة مثل التى تكررت فى الحديث - وإن كان التلمس بعيداً .

والشافعية اعتبروا العلة هى الطعم والتمنية ، لان هذه المواد اما اثمان . وهى الذهب والفضة ، وهذه لا يصح أن تكون موضع مساواة ، إذ هى مقائيس لقيم الاشياء ، فلا يصح أن تكون موضع مبادلة بنفسها فيها زيادة ونقص ، لكيلا تفقد عملها كميزان اقم الاموال ، وغير الذهب والفضة طعوم مأكولات والاقتصاد فيها على المقائضات يؤدى إلى احتكارها بين ايدى منتجها ، فلا يصل إلى طالبها فروى مع المقائضات فيها إلا بالمثل ليتوسط النقد ، ولذا روى أن رجلاً قال للنبي : عندي تمر ، واربد رطباً ، فقال عليه السلام : بع التمر ، واشتر بالثمن الرطب ، فبيع التمر اكل من ليس عنده تمر ولا رطب .
 وقال المالكية : إن العلة هى التمنية أو الطعم والادخار . (ص ٢١٩-٢٢٠)

٢١٥- راجع المصدر رقم ١٩٧ .

٢١٦- وشروط الاجتهاد عند البيهقي هذه : اما شرطه فان يحوى علم الكتاب بمعاليه ، وعلم السنة بطرقها ومتواترها ووجوه معاليها وان يعرف وجوه القياس (ص ٢٧٨) .
 وقال الشهرستاني فى الملل والنحل : شرائط الاجتهاد . (١) معرفة قدر صالح من اللغة ، والتمييز بين الالفاظ الوضعية والاستعارية ، والنص ، والظاهر ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمفصل ، وفحوى الخطاب ، ومفهوم الكلام . (٢) معرفة تفسير القرآن ، خصوصاً ما يتعلق بالاحكام . (٣) ثم معرفة الاخبار بمحتونها وامانيتها ، والاحاطة باحوال النقلة والرواة . (٤) ثم معرفة مواعيد اجماع الصحابة والتابعين وتابعى التابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده فى مخالفة الاجماع . (٥) ثم التهدى إلى مواضع الاقيسة ، وكيفية النظر ، والتردد فيها» (٢٠٠-١) .
 أيضاً آمدى ، والاحكام ٤-٢١٩-٢٢٠ ؛ وأصول الفقه لابي زهره (ص ٢٣٦) .

۲۱۷- راجع أصول بزدوی (ص ۲۷۸ وما يليه .

• والاحكام للامدى ۲۳۹-۲۵۷ .

• وكتاب المستهفي ۲-۲۲۶ .

• والملل والنحل ۱-۲۰۱ .

• واحكام القرآن ۲-۲۶۳-۲۶۴ .

۲۱۸- «اختلاف الصحابة في قول الرجل لزوجته : «أت على حرام» حتى قال ابو بكر وعمر : هو

يمين» ؛ وقال علي وزيد : «هو طلاق ثلاث» ؛ وقال ابن مسعود : «هو طلاق واحدة» ؛ وقال

ابن عباس : «هو ظاهر» . (آمدی الاحكام ۴-۵۶) ؛

• وبدایة المجتهد (ابواب الطلاق ۲-۷۷) .

۲۱۹- مسلم - كتاب صلاة المسافرين وقصرها .

• أحمد بن حنبل ۱ : ۲۳۷ .

• أبو داود : كتاب الصلاة - باب صلاة المسافرين .

• دارمی : كتاب الصلاة - باب قصر الصلاة في السفر .

• النسائي : كتاب تقصير الصلاة في السفر .

• البخاري : كتاب الصلاة - باب في كم تقصر الصلاة .

• وبخاري - ابواب تقصير الصلاة .

۲۲۰- البخاري - كتاب الصوم - باب الصوم في السفر والافطار .

• مسلم : كتاب الصيام - باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر .

• وباب التخيير في الصوم والفطر في السفر .

• أبو داود : كتاب الصيام - باب الصوم في السفر وباب من اختار الفطر .

• ترمذي : كتاب الصوم - باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر وباب ما جاء في الرخصة

في الصوم في السفر .

• أحمد بن حنبل ۲ : ۲۹۹-۳۱۷-۳۱۹-۳۵۱-۴۹۹ .

• ۴۴۴ : ۵ .

انظر أيضاً كتابي The life and works of Nawab Siddique Hasan Khan

of Bhopal, Lahore 1973 (ص ۱۰۰) وما يليه .

۲۲۱- القرآن ۱۴ : ۴ . ۲۲۲- راجع المصدر رقم ۲۱۴ .

۲۲۳- راجع الملل والنحل ۱-۲۰۶ (مصر ۱۹۶۱) .

• والآمدی الاحكام (مصر ۱۹۱۴) ۴-۲۴۴ .

• ومسوده في اصول الفقه لال تيمية (مصر ن . د) ۳۶۸ .

• وأصول السرخسي ۲-۱۱۹-۱۲۲ ، وكشف الاسرار المخطوطة في مكتبة الكلية الاسلامية

بجامعة بشاور ۱/۲۳۶ .

الباب الرابع

١- راجع للتفصيل تسهيل الوصول ١٧٥ وقال الغزالي في المستصفي : هو رد فرع إلى اصل بعلة جامعة بينهما ، وهذا القياس يحتاج إلى اثبات مقدمتين : أحدهما مثلاً : أن علة تحريم الخمر الاسكار ، والثانية أن الاسكار موجود في النبيذ . أما الثانية ، فيجوز أن تثبت (٢٨٧-٢) بالحس ، ودليل العقل والعرف ، وبدليل الشرع ، وسائر أنواع الأدلة ، أما الاولى ، فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع أو نوع استدلال مستنبط ، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعى ، كما أن نفس التحريم كذلك ، وطريقه طريقه . وجملة الأدلة الشرعية ترجع إلى الفاظ الكتاب والسنة والاجماع والامتناب ، فنحصره في ثلاثة اقسام : القسم الاول ، اثبات العلة بإدانة نقلية ، وذلك انما يستفاد من صريح النطق أو من الايماء أو من التنبيه على الاسباب ، وهى ثلاثة اضرب : الضرب الاول - الصريح ، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل ، كقوله ... كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ؛ الضرب الثانى - التنبيه ، والايحاء على العلة ، كقوله عليه السلام لما مثل عن الهرة انها من الطوافين عليه والطوافات فانه - وإن لم يقل لانها أو لاجل انها - من الطوافين ، لكن أوما إلى التعليل ، لانه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً ... الضرب الثالث ، التنبيه على الاسباب بترتيب الاحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط ، وبالفاء التى هى للتعقيب والتسبيب كقوله عليه السلام : 'من احيا ارضاً ميتة فهى له ، وكقوله 'زنى ما عزر فرجم' ٢٨٨-٢٩٠ .

أيضاً - اصول الفقه لمحمد ابى زهره ٢٠٩ وما يليه .

٢- وقال السرخسى فى اصوله :

'تعليل النص قد يكون تارة بالنص ، نحو قوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم) ، وقول النبي عليه السلام لبريرة : (ملكك بضعك فاخترى) .

وقد يكون بفحوى النص ، كتول النبي عليه السلام فى السمن الذى وقعت فيه فارة : (إن كان جامداً فالتوها وما حولها ، وكلاهما بقى ، وإن كان مائعا فاريقوه) ، فإن فى هذا اشارة إلى انه معاول بعلة مجاورة النجاسة اياه ، وكذلك خبر الربا من هذا النوع ، كما بينا ، وقد يكون بالاستدلال بحكم النص ، كقوله عليه السلام فى دم الاستحاضة : «انه دم عرق انفجر فتوضء لكل صلاة» ، وقد يكون على اتفاق القائلين بالقياس على كونه معاولا ، فعند وجود شىء من هذه الأدلة فى النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول ٢-١٤٩ .

القرآن ٥٩ : ٧ .

مسلم - كتاب الحيض - باب المستحاضة وغسائها وصلاتها .

أبو داود - كتاب الطهارة - باب فى المرأة تستحاض .

لسانى - كتاب الحيض - باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة .

ترمذى - ابواب الطهارة - باب فى المستحاضة .

٣- القرآن ١٧ : ٢٣ .

٤- كتاب المستصفي ٢-٢٨١ .

٥- وقال عبدالرحمن 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 ١٧٨ .

٦- وقال القاضي أبو زيد في التقويم : وأما فصل الحكم المعدول به عن القياس ، فنحو بقاء الصوم مع الاكل ناسياً للصوم ، وان الصوم عبارة عن الكف عن الاكل والشرب والجماع ، فاذا جاء الاكل ذهب الكف عنه ، فينعدم الاداء . والعبادة قط لا تتأدى بلا اداء عقلا ولا شرعاً ، كشارك الصلاة والحج والزكاة بعذر أو بغير عذر ، فصار الحكم بانه مؤد صومه مع عدم الاداء حكماً معدولاً به عن القياس فلم يجوز قياس المكروه والمخطئ عليه ، وهم اغيار ولا قياس الصلاة والحج على الصوم ، وهي اغيار ، وجوزنا ابقاء الصوم مع الجماع ناسياً ، والنص لم يرد فيه ، لانه من جنس الأكل من حيث اذهاب الاداء فالصوم تأديه بالكف عن اقتضاء شهوتي بطنه وفرجه في الحقيقة وذهاب الصوم باقتضاءها بطريق فوت الاداء الذي هو ركن العبادة ، فكانا جنساً واحداً ، وإن اختلفت الاسماء ، كالأكل والشرب جنس واحد في حق الانطار ، وإن اختلفت الاسماء ، وجزالرقبة وشق البطن باب واحد في انهما قتل ، وإن اختلفت الاسماء ، وكذلك خروج دم الاستحاضة لا يكون حدثاً في الوقت لضرورة الدوام ، وثبت في حق سلس البول ، لانه من حيث انه حدث باب واحد .

فان قيل : وكذلك الاكل خطأ وناسياً جنس واحد في أن الاكل ما قصد الفطر بأكله . قلنا : وصح أن ثبت أولاً أن حكم الفطر سقط من الناس ، لانه لم يقصد الفطر ، وليس كذلك ، فالذي انعم عليه ، ولم ينو الصوم ، لا يكون صائماً ، وما قصد ترك الصوم ، ولما ذكرنا أن اثبات الاداء بلا اداء خلاف الرأي ، فلا يثبت إلا بالنص ، والثابت بالنص ما قاله رسول الله صلى عليه وسلم : فان الله اطعمك وسقاك أي هو الذي التى النسيان عليك حتى اكلت بذلك السبب ، ولم نجد في المخطيء ، لان الخطاء جاء من قبل الصائم بان قصد المضمضة ، فسبق الماء حلقه ، أو من جهة المكروه ، وما يكون مسقطاً من قبل صاحب الحق ، ولا يدل على أنه يكون مسقطاً من قبل غيره ، ألا ترى أنه يسقط اصلاً بالمرض ، ولا يسقط اصلاً بمنع المكروه عن اصل الصوم ، أو أصل الصلاة ، فصار حده ما لا يعقله سببه أن يثبت شرعاً بخلاف ما يوجب العقل في نفسه ، والقياس على سائر الاصول فانه متى ثبت على قياس ما ثبت شرعاً صار معتقلاً بالرأى الذي اوجبه الشرع ، والقياس الشرعى بمثله يكون ؛ انظر الشامل ٣٥٤-٣٥٥ انظر أيضاً القياس لابن تيمية . واحكام القرآن للجصاص ٢ : ٥٧٢ .

واصول السرخسي ٢-١٥٣-١٥٤ .

البخارى - صوم - باب الصائم إذا اكل وشرب ناسياً .

ترمذى - ابواب الصوم - باب ما جاء في الصائم يأكل ويشرب ناسياً .

- دارمی - کتاب الصوم - باب فیمن أكل ناسياً .
- ابن ماجه - ابواب الصيام - باب ما جاء فیمن افطر ناسياً .
- مسلم - كتاب الصوم - باب اكل الناس وشربه وجماعه لا يفطر .
- أحمد بن حنبل ٢ : ٣٩٥-٤٢٥-٤٨٩-٤٩١-٤٩٣-٥١٣-٥١٤ .
- ٧- كما أن حکمنا فی غیر بريرة بما حکم النبي صلى الله عليه وسلم فی بريرة لیس بقياس وكذلك حکمنا فی العصفور بحکم الفأرة وحکمنا فی الزيت بحکم السمن إذا مات فيه لیس هو قیاساً علی الفأرة وعلی السمن لانه قد ثبت تساوی ذلك قبل ورود الحکم بما وصفنا فاذا ورد فی شيء منه كان حکماً فی جميعه ٢-٥٧٢ . احکام القرآن للجصاص .
- ٨- نفس المصدر .
- ٩- أماني الاخبار شرح معانی الآثار للطحاوی ١-٢٨٠-٣٦٦ .
- أحمد بن حنبل ٢-٢٥٩-٢٦٥-٢٨٨-٣١٦-٣٤٦-٣٦٢ .
- ٢ : ٣٩٤-٤٣٣ .
- ٢ : ٤٦٤ .
- البخاری - كتاب الوضوء - باب البول فی الماء الدائم .
- مسلم - كتاب الطهارة - باب النهی عن البول فی الماء الراكد - باب النهی عن الاغتسال فی الماء الراكد .
- ابو داؤد - كتاب الطهارة - باب البول فی الماء الراكد .
- ترمذی - ابواب الطهارة - باب كراهية البول فی الماء الراكد .
- لسانی - كتاب الطهارة - باب النهی عن البول فی الماء الراكد .
- ابن ماجه - كتاب الطهارة - باب النهی عن البول فی الماء الراكد .
- دارمی - كتاب الوضوء - باب الوضوء من الماء الراكد .
- ١٠- وقال الجصاص فی احکام القرآن :
- 'قد ثبت أن جنایات الاحرام لا یختلف فیها المعذور وغير المعذور فی باب وجوب الفدية . ألا ترى ان الله تعالى قد عذر العریض ومن به اذى من رأسه ، ولم یخلفها من ایجاب الكفارة . وكذلك لا خلاف فی قوات الحج لعذراً أو غیره انه غیر مختلف الحکم ، ولما ثبت ذلك فی جنایات الاحرام ، وكان الخطأ عذراً لم یکن مستقلاً للجزاء . . . فانه لما ثبت استواء حال المعذور وغير المعذور فی سائر جنایات الاحرام ، كان مفهوماً من ظاهر النهی تساوی حال العامد والمخطيء ، وليس ذلك عندنا قیاساً .
- ١١- 'وكذلك قالوا فی من سبقه الحدث فی الصلاة من بول أو غائط أنه بمنزلة الرعاف والقیء اللذین جاء فیهما الاثر فی جواز البناء علیها ، لان ذلك غیر مختلف فیما يتعلق بهما من احکام الطهارة والصلاة ، فلما ورد الاثر فی بعض ذلك كان ذلك حکماً فی جميعه ، وليس ذلك بقياس كذلك حکم قاتل الصيد خطأ ؛ (احکام القرآن ٢-٥٧٢) .

وقال السرخسي في اصوله : 'من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأى وجه سبقه ، فانه يتوضأ ، ويبني على صلاته بالنص ، وذلك حكم معدول به عن القياس ، وانما ورد النص في الفيه والرعاف ، ثم جعل ذلك وروداً في سائر الاحداث الموجبة للوضوء ، ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للاغتسال لتحقق المغايرة فيما بينهما' ١٥٤-٢ .

١٢- راجع المصدر رقم ٢٠ الباب 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 الشرعى الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه ؛

(٤) ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ؛

(٥) ان لا يكون التعليل متضمناً ابطال شيء من الفاظ المنصوص ؛ ١٤٩-٢-١٥٠ وما يليه .

الظر أيضاً تسهيل الوصول للمحلاوى ٢٢١-٢٢٣ .

٢- وقال السرخسي في اصوله : 'ولانه عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء ، والرأى لا يصلح انصب الحكم به ابتداء ، وانما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما

في حق الامة ، لا يجوز لاحد استعمال الرأى في نصب حكم ابتداء فعرفنا انه انما كان ينصب

الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأى ، وهذا ، لان العق في احكام الشرع لله تعالى فانما

يثبت حق الله تعالى بما يكون موجبا للعلم قطعاً والرأى لا يوجب ذلك وبه فارق امر

الحرب والشورى في المعاملات ، لان ذلك من حقوق العباد ... واستعمال الرأى جائز في

مثله لحاجة العباد إلى ذلك ٩٢-٢ .

٣- وقال صاحب الهداية في باب الشهادة على الزلاء والرجوع عنها : 'واختلفوا في بيت واحد

حد الرجل والمرأة . معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية ، وهذا استحسان ،

والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان وحقيقة وجه الاستحسان ، ان التوفيق ممكن بان يكون

ابتداء فعل في زاوية ، ولانتهاء في أخرى بالاضطراب ، أو لان الواقع في وسط البيت ، فيحسبه

من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر ، فيشهد بحسب ما عنده .

وقال ابن رشد في البداية (٤٣٠-٢) وجمهورهم على أن من شرط هذه الشهادة أن لا تختلف

لا في زمان ولا في مكان الا ما حكى عن ابي حنيفة من مسألة الزوايا المشهورة ، وهو ان

يشهد كل واحد من الاربعة انه رآها في ركن من البيت يطؤها غير الركن الذي رآه

فيه الآخر .

وقال الجصاص في احكام القرآن : (٢٧-١) 'ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير

الاجرام ، وانما هي على ما يعلم الله من المصالح فيها وكذلك نال اصحابنا : لا يجوز

اثبات الحدود من طريق المقائيس وانما طريق اثباتها التوقيف أو الاتفاق .

٤- في من عمل عمل قوم لوط : قال ابو حنيفة : يعزر ولا يحد ، وقال مالك والليث يرجمان احصنا أو لم يحصنا .

وقال البتي واهو يوسف وسحمد والحسن ابن حي والشافعي : ' هو بمنزلة الزنا' .

وفي الذي يأتي البهيمه : قال اصحابنا ومالك والبتى : لاحد عليه ويعزر .

وعند الاوزاعي والشافعي عليه الحد . (انظر اختلاف الفقهاء للطحاوي ١٥٨٠١) .

' وفي مختلف الرواية لاسمرقندي يقال : ولأبي حنيفة أن الاواطه ليست بزنا فلا يجب بها حد . وقد خالفه بعض اصحابه' . نفس المصدر ١٨٩ .

٥- ويقول القاضي ابو زيد في التوقيم - وكذلك لم توجب القطع على النباش ، لانه حد ، والنص ورد باسم السرقة ، وعدم الاسم فيه بمعناه ، لان السرقة اسم للاخذ مسارقاً عين صاحبه ، واله لا يتصور في الكفن ، لان صاحبه الميت ، وسقط القياس الشرعي لاثبات الاسم ، ولا قطع بالاجماع بدون اسم السرقة ، انظر الشامل (ج ١٥٠٨) .

فبهذا يتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان . وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس في الحاق النباش بالسارق في حكم القطع ، (أصول السرخسى ١٥٧٠٢) . نفس المصدر ١٦٧٠١ . أيضاً تفسير النصوص ٢٣٣٠١-٢٤١٠١) .

٦- راجع أيضاً ابن رشد - بداية المجتهد - قاهرة ، ١٩٣٥ ، المجلد الأول ٢٩٧ : 'واتفق الجمهور على انه ليس في الفطر عمداً في قضاء رمضان كفارة ، لأنه ليس له حرمة زمان الأداء . اعنى رمضان - الا قتاده ، فانه أوجب عليه القضاء والكفارة .

٧- 'قال اصحابنا والثوري والحسن بن حي والشافعي : لاحد في التعريض بالقتل ، وقال مالك : عليه قيمة الحد وروى الأوزاعي عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال : كان عمر يضرب الحد في التعريض . اختلاف الفقهاء للطحاوي (ص ١٦٤-١) . أيضاً هداية - كتاب العدة - معنى التعريض .

٨- وقال الشافعي في الأم (٥١-٧) : وليس يجوز فيه الا ما قلنا من ان لا كفارة إلا في الجماع استدلالاً بما وصفت من الأمر الذي لا اعلم فيه مخالفاً وان انظر فأى حال جعلت فيها الصائم مفطراً يجب عليه القضاء جعلت عليه الكفارة فأقول ذلك في المجتقن والمستعط والمزدرود الحصى والمفطر قبل تغيب الشمس والمسحر بعد الفجر وهو يرى أن الفجر لم يطلع والمستقبي وغيره ويازمك في الأكل الناسي أن يكون عليه كفارة لأنك تجعل ذلك فطراً له وأنت تتحرك الحديث نفسه ثم تدعى فيه القياس ثم لا تقوم من القياس على شيء تعرفه (٢٣٤-٧) . راجع أيضاً أصول السرخسى (١٥٣-٢) .

ابن ماجه - أبواب الصيام - باب ما جاء في كفارة من افطر يوماً من رمضان .

البخارى - كتاب الصوم - باب إذا جامع في رمضان .

البخارى - كتاب الصوم - باب المجمع في رمضان .

أبو داؤد - كتاب الصيام - باب كفارة من أتى أهله في رمضان .

ترمذى - أبواب الصيام - باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان .

دارمى - كتاب الصوم - باب في الذي يقع على امرأته في شهر رمضان اهراً .

مسلم - كتاب الصيام - باب تحريم تغليظ الجماع في نهار رمضان على الصائم .

يقول ابن رشد في البداية : وهي تجب الكفارة بالانفطار بالأكل والشرب متممداً فان مالكا واصحابه وأبا حنيفة واصحابه والثوري وجماعة ذهبوا إلى ان من أفطر متممداً يأكل أو شرب ان عليه القضاء والكفارة المذكورة في هذا الحديث وذهب الشافعي وأحمد وأهل الظاهر إلى أن الكفارة إنما تلزم في الانفطار من الجماع فقط (ص ٢٩٢-١) .

ايضاً كتاب الأم مصر ، ١٣٢٥ المجلد السابع طبعة الأولى ٢٣٤-٢ : ٨٤-٨٦ راجع أيضاً موطا إمام مالك ، (حاشيته كتشف المغطا عن وجه الموطا لمولانا اشفاق الرحان مندهى ١ باب كفارة من افطر في رمضان . حديث الاول مع حاشيته ٢٣٧ . وقال الموفق : ان الكفارة تلزم من جامع في الفرج في رمضان عامدا انزل أو لم ينزل في قول عامة أهل العلم . نفس المصدر .

١٠ - راجع كتاب الأم ٢-٨٥ .

قال الشافعي : 'ولو جامع صبية لم تبلغ او اتى بهيمة فكفارة واحدة' .

وقال أيضاً : وإن نظر فانزل من غير لمس ولا تلذذ بها فصومه قام لا تجب الكفارة في رمضان إلا بما يجب به الحد أن يلتقى الختانان فاما دون ذلك فانه لا يجب به الكفارة ولا تجب الكفارة في فطر في غير جباع ولا طعام ولا شراب ولا غيره' .

وقال الإمام الغزالي : 'اما اللواط واتيان البهيمة والمرأة الميتة هل هو في معناه ربما يتردد فيه والظاهر أن اللواط في معناه' (كتاب المستصفي ٢-٢٨٥) .

قال أبو حنيفة في اللواط : انها لا توجب الحد لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعدية الحكم أو اثبات المساواة بينه وبين اللواط يكون فاسداً ، أصول السرخسي (ص ١٥٦-٢) .

قال الشافعي : إن تلذذ بامرأته حتى ينزل أفسد صومه وكان عليه قضاءه وما تلذذ به دون ذلك كرهته ولا يفسد ، الأم (ص ٨٦-٢) .

١١ - بداية المجتهد (ص ٢٩٢-١) .

١٢ - وقال ابو زيد في تقويم الأدلة : فما كان من أسماء اللغة فانه لا تكون أسماء إلا بمواضع أهلها ، واصطلاحهم عليها ، حتى يكون كل من كان من أهل اللغة إذا سمعها عرف المراد بها وبموضوعها ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن أسماء لأهل اللغة ، وكذلك الأسماء التي هي مشتقة من صفات المسمى به في أصل اللغة سبيلها الاصطلاح ، ومواضع أهل اللغة على معانيها في الأصل ، ومن حكمها انه لا يشكل معانيها عند سماعها على من كان من أهل اللغة واما أسماء

الأشخاص ومعى الألقاب التي لا يتعلق وضعها باللغة ، ولكل أحد أن يسمى نفسه بما شاء منها ، فليس طريقها اللغة ولا مدخل لها فيما تصدأه ، ولا يعتبر فيها الاتباع والسمع إذ غير محظور على كل أحد أن يسمى بما شاء منها .

أما أسماء الشرع فسبيلها التوقيف ، (المجلد الثامن ص ٩) .

انظر التفصيل في أصول السرخسى (ص ١٥٦-١٥٨) .

وقد كتب في المسودة لابن تيمية - وهذا نصه : يجوز اثبات الأسماء بالقياس ، عند أكثر أصحابنا وأكثر الشافعية ، قاله القاضي وابن برهان ، وقالت الحنفية وأكثر المتكلمين : لا يجوز ، منهم الجوينى وجماعة من الشافعية وأبو الطوب ونصره ، وهذا اختيار أبى الخطاب ، اعنى منع القياس فى اللغة ، وذكر أبى الخطاب فى ضمن مسألة اثبات الأسماء قياساً انه لا خلاف أن الأسماء الألقاب لا يجوز اثباتها بالقياس ، ثم ذكر أن الفريقين قالوا : إن الألقاب لم توضع على المعنى ، وإنما وضعت اصطلاحاً ، بخلاف الأسماء المشتقة فإنها وضعت على المعنى ، وهذا يقتضى الفرق بين الألقاب العلمية والجنسية ، ثم ذكر فى أثناء الكلام ما يدل على أن ألقاب الأجناس كاعلامها ، وكذلك أيضاً استثنى الاستعارة المجازية مثل تسمية البليد حماراً والشجاع اسداً والسخى بهراً وقال بعضهم - وأظنه قول ابن البافلانى - لا يجوز التوصل بالعلل إلى إثبات الأسماء ، فاما التعبد بوضع اسم لشيء ، من جهة التعليل فصحيح ، مثل أن يرد السمع بوضع بعض الأسماء لشيء بعلة ، ويعلق الحكم عليه لأجل تلك العلة ، ثم ينظر فى حال غيره ، فإن وجد ذلك المعنى فيه أجرى الاسم عليه وعلق الحكم به (ص ٩٤-٣٨) .

راجع أيضاً أحكام القرآن : ٢ : (ص ٢٥٨-٢٦٢) .

١٣- نفس المصدر . ١٤- نفس المصدر .

١٥- راجع المصدر رقم ١٠ الباب الاول .

١٦- راجع المصدر رقم ١٢ نفس الباب .

أحمد بن حنبل ٣ : ٩٧-٦٦-٥٠ .

٥ : ٣١٤-٣٢٠ .

١٧- نفس المصدر .

١٨- راجع كشف الأسرار ١/ ٢٤٢ .

أيضاً أصول السرخسى ٢-١٥٧ .

١٩- أصول السرخسى ٢-١٤٩ - قال :

ما قال أبو حنيفة فى جواز التوضىء بنبيذ التمر ، فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص ، فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم إلى سائر الأنبذة ، ووجوب الطهارة بالقهقهة فى الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص ، فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى الحكم ، إلى صلاة الجنائز وسجدة التلاوة ، لأن النص ورد فى صلاة مطلقة ، وهى ما تشتمل على جميع أركان الصلاة .

وكذلك بقائه الصوم مع الأكل والشرب لاسيما ، فانه معدول به عن القياس بالنص ، لأن ركن الصوم ينعدم بالاكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات واداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق . فعرفنا انه معدول به عن القياس ، فلم يميز تعدية الحكم فيه إلى المخطئ والمكروه والنائم يصيب في حلقه بطريق التعليل ٢-١٥٣ .

أيضاً أساني الاخبار شرح معاني الآثار ٨-٥٨-٦٢ .

قارن المعلى لابن حزم المجلد الأول ، مصر ١٣٤٧ هـ (ص ٢٠٢) وما يليه .

٢٠- نفس المصدر ، أيضاً حوالة رقم ٦ الباب الرابع .

أصول السرخسي ٢-١٥٥ : وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الذي شيج في صلاته لا يبني بعد الوضوء ، والذي اهتلى بقى أو رعا ف يبني على صلاته بعد الوضوء لما ان ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص ، فلم يميز التعليل فيه ، وما يبني على صنع العبادة ليس نظر ما لا صنع للمعباد من كل وجه .

٢١- راجع المصدر رقم ٦ الباب الرابع .

٢٢- راجع المصدر رقم ٢٠ نفس الباب .

أيضاً أصول السرخسي ٢ : ١٥٥ .

تره - ذى - طهارة - باب الوضوء من التيمم والرعاف .

٢٣- وقال السرخسي في اصوله : واذا نام في صلاته فاحتلم : في القياس يغتسل ويبني ، كما إذا سبق الحدث وذلك مستحسن بالأثر ، وفي الاستحسان لا يبني ، وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال لانه في الحقيقة رجوع إلى القياس الأصلي ببيان يظهر به أن هذا ليس في معنى المعدول به عن القياس الأصلي بالأثر من كل وجه . فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التعدية ، والمعدول به عن القياس بالأثر لا يحتمل التعدية ٢-٧٠٢ .

٢٤- راجع المصدر رقم ٢-٦ (الباب الرابع) .

أيضاً أصول السرخسي ٢-١٥٣-١٥٤ .

٢٥- أصول السرخسي ٢-٢٠٢-٢٠٣ .

٢٦- وكذلك جواز عقد الاجارة ، فانه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك ، فان العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق ، لأنها لا تبقى زمالين ، فلا بد من اقامة العين المنتفع به مقام المنفعة في حكم جواز العقد لحاجة الناس إلى ذلك ، أصول السرخسي ٢-٢٠٣ .

وقال أيضاً : وبانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن ، والمبيع غير مقبوض ، في القياس القول قول المشتري ، لأن البائع يدعى عليه زيادة في حقه وهو الثمن ، والمشتري منكر ، واليمين بالشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعى على البائع شيئاً في الظاهر ، إذ المبيع صار مأوكاً له بالعقد ، ولكن في الاستحسان متحالفاً ، لان المشتري يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين ، والبائع منكر لذلك ، والمبيع كما

يوجب استحقاق الملك على البائع ، يوجب استحقاق اليد عند وصول الثمن اليه ، ثم هذا الاستحسان لكونه قياماً خفياً يتعدى حكمه إلى الاجارة وإلى النكاح في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتبوعين وإلى ما بعد هلاكه السلعة إذا أخاف بدلاً بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ، ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع ، فإن حكم التحالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس ، فلا يحتمل التعدية حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء أخاف بدلاً أو لم يخلف ، وفي الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف ، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التحالف ٢٠٧-٢ .
راجع أيضاً - أصول الفقه ، لأبي زهره ٢٥٤ .

٢٧- نفس المصدر .

٢٨- نفس المصدر .

٢٩- نفس المصدر .

٣٠- وإنما فعلوه لضرورة إلحاق الفرع بأحد الأصلين ، فالحقوه بالأشبه به ، كما تفعل العامة بالولد ، والقياس ما وجد في الفرع أوصاف الأصل بكماله . أما إذا وجد بعضها في الفرع لم يكن قياماً - وإله قول الحنفية - ومثله بأن يتجاذب الحادثة أصلاً ، لكل واحد منهما أوصاف خمسة ، والحادث لا يجمع الخمسة بل بعضها فيلحق بأكثرهما شيئاً المتردد بين الأصلين يجب إلحاقه بأحد الأصلين وهو أشبههما به ، وأقربهما إليه ، المسودة (ص ٣٧٥-٣٧٦) .

٣١- العلة التي يشهد لها أصول متعددة أولى من ذات الأصل الواحد ، خلافاً لبعض الشافعية ، ومثله القاضي بالمبتوتة بدون الثلاث إذا تزوجت من أصابها . المسودة ٣٧٦ .

٣٢- وترجح إحدى العلتين بكون أصلها أقوى مثل أن يكون أصلها مجتمعاً عليه ، والأخرى أصابها مختلف فيه ، المسودة ٣٨٢ .

٣٣- وقال السرخسي في أصوله : وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوباً يثبت حكم التعدية بالاتفاق ، كقوله عليه السلام : الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات (ص ١٤٦-٢) .

فإن ما هو طريق التعليل ، وهو الوقوف على معنى النص ، والوصف الذي هو صالح ، لأن يكون علة للحكم موجود في كل نص . فيكون جواز التعليل أصلاً في كل نص ، وتكون صفة الصلاحية أصلاً في كل وصف فيكون التعليل به أصلاً ما لم يظهر المانع . بمنزلة العمل بالاخبار ، فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ، نفس المصدر ١٤٥-٢ أيضاً انظر أصول الفقه ، لأبي زهره ٢٤٦ .

أبو داود - كتاب الطهارة - باب مؤر الهرة .

ترمذي - طهارة - باب ما جاء في مؤر الهرة .

دارمي - وضوء - باب الهرة إذا ولغت في الاناء .

صنن نسائي - طهارة - باب مؤر الهرة .

ابن ماجه - طهارة - باب الوضوء بسؤر الشهرة والرخصة في ذلك .
 أحمد بن حنبل ٥ : ٢٩٦-٣٠٣-٣٠٩ .

٣٤- يقول النظام : العلة المنصوص عليها توجب الالتحاق بطريق اللفظ لا بطريق القياس ، المسودة
 في أصول الفقه لال تيميه ٣٨٥-٣٨٦-٣٩١ .
 آبدى - الأحكام في أصول الأحكام ، مصر ١٩١٤ ، المجلد الرابع ٢٦-٤٧-٦١-٦٢ شهرستاني .
 الملل والنحل ، مصر ١٩١٦-١ (ص ٢٠٦) .
 ابن حزم ، الأحكام ، مصر ، المجلد الخامس (ص ٩٢٩) .
 أصول السرخسي ، المجلد الثاني ١١٨-١١٩ .
 كشف الأسرار - شرح أصول البزدوى ٢٣٦/١ (المخطوطة في مكتبة الكلية الاسلامية بجامعة
 بشاور) .

٣٥- راجع أساني الأخبار شرح معاني الآثار ٥٨-٦٢ المجلد الثاني .

أحكام القرآن : ٢٤١-٢٣٢-١ .
 أصول السرخسي : ١٥٣-٢ .
 المعلى ، المجلد الأول ٢٠٢ وما يليه .
 المصدر رقم ٦ الباب الرابع .
 البخارى - كتاب الوضوء - لا يجوز الوضوء بالنبيذ .
 أبو داؤد - كتاب الطهارة - باب الوضوء بالنبيذ ، أحمد بن حنبل .
 ٢ : ٣٩٥-٤٢٥-٤٨٩-٤٩١-٤٩٣-٥١٣-٥١٤/٥١٤ .

٣٩- نفس المصدر .

الباب السادس

١- الأصل في القياس يقع على النص ، وعلى الحكم ، وعلى العلة ، وعلى المعلى ، والمعلى قد
 يكون العقل ، وقد يكون العين ، مسودة ٣٧١ .
 ٢- يجوز القياس على أصل ثبت بالقياس .

وإذا ثبت الحكم في أصل من الأصول بكتاب أو سنة واستنبط منه معنى قيس به فرع من
 الفروع ، جاز أن يستنبط من الفرع علة لا توجد في الأصل ، ويقاس عليه فرع آخر بتلك
 العلة ، لأن الفرع قد ساوى الأصل في ثبوت حكم الوفاقية ، وجواز استنباط المعنى الذى
 ذكرناه ، فيصح قياس أحدهما على الآخر ، وإن اختلفا في كيفية ذلك المعنى الذى ذكرناه .
 ثم صرح في سؤال المعارضة بأن الحكم الذى ثبت بالقياس إنما يقاس عليه لغير العلة التى
 ثبت بها ، فإن قاس عليه بعلة التى ثبت بها كان باطلا .

أيضاً وصور القاضى في مقدمة المجرى وابن عقيل المسألة بقوله : إذا ثبت الحكم في فرع
 بالقياس على أصل جاز أن يجعل هذا الفرع أصلاً لفرع آخر يقاس عليه بعلة أخرى على أصلنا .

وأبو الخطاب يقول : إنا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه ، ولا اجتمعت لأمة على تعليقه ، وبه قال أكثرهم ، وقال بشر بن غياث المريسي : لا يجوز القياس على أصل لم تجمع الأمة على تعليقه ، ولم ينص لنا على القياس عليه ، وقال أبو هاشم : لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص فيه في الجملة ، ليقاس في التفصيل مثل ميراث الأخ مع الجد . وكلامه في أثناء المسألة يقتضي أن المعتبر عند المريسي كون التعليل ثابتاً بنص أو إجماع ، فهو يمنع من القياس على أصل لم يثبت بنص أو إجماع أنه معلل . (ص ٣٩٤-٣٩٧ مسودة) .

ويقول أبو زهرة في كتابه - أصول الفقه : وقد قال بعض المالكية : إن الحكم الثابت بالقياس يصح أن يقاس عليه . وقد قال في ذلك ابن رشد الكبير :

”إذا علم الحكم في الفرع صار أصلاً ، وجاز القياس عليه بعلّة أخرى مستنبطة منه ، وإنما سمي فرعاً مادام متردداً لم يثبت له الحكم بعد ، وكذلك إذا تمس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلاً بثبوت الحكم في فرع آخر بعلّة مستنبطة أيضاً ، فثبت الحكم فيه ، صار أصلاً وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية“ .

وليس كما يقال أن المسائل فروع ، فلا يصح قياس بعضها على بعض ، وإنما يصح القياس على الكتاب والسنة والاجماع ، وهذا خطأين ، إذا الكتاب والسنة والاجماع هي أصول أدلة الشرع ، فالقياس عليها أولاً ، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلا بعد تعذر القياس عليها ، فإذا انزلت النازلة ولم يوجد لها ، لا في الكتاب ، ولا في السنة ، ولا في ما اجتمعت عليه الأمة نص ، ولا وجد في شيء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة ، ووجد ذلك فيما استنبط منها ، وجب القياس على ذلك (ص ٢٢٠) .

٣- وإن حاذته امرأة ، وهما مشتركان في صلاة واحدة ، فسدت صلاته إن نوى الإمام إمامتها ، والقياس لا تفسد ، وهو قول الشافعي رحمه الله عليه ، اعتباراً بصلاتها ، حيث لا تفسد : وجه الاستحسان ما روينا ، وإن من المشاهير ، وهو المخاطب به دولها ، فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلاته دون صلاتها . (ص ١٠٤-١٠٥) (هداية كتاب الصلاة) وأيضاً .. إن من عقد على مال غيره ، أو نفس غيره ببيع ، أو نكاح ، أو غير ذلك ، بغير أمره ، فبلغه الخبر ، فأجاز ذلك نفذ ، وصار العاقد كأنه وكيله بذلك العقد عندها ، خلافاً للشافعي ، لأنه لا يقول بتوقف العقد . أصول الكرخي تعاليق الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن أحمد النسفي . في آخر أصول البزدوي ، تاريخ الطبع غير معلوم (ص ٣٧١) وما يليه .

وأيضاً : إن كل عقد له محيز حال وقوعه تواف لإجازة ، وإلا فلا - من مسأله إذا باع رجل مال صبي بشئ مثله ، توقف على إجازة الولي ، لأن له ولاية البيع ، ولو طلق امرأته ، أو اعتق عبده ، أو تصدق بما له ، لم يتوقف ، لأن المولى لا يملك ذلك . نفس المصدر ٣٧٢ .

٤- وأما بيان الموجب في مسائل : منها أن الجنس بالفراده هل يهرم النساء . فإن الكلام فيه بطريق القياس للآثبات أو للذني باطل ، وإنما طريق اثباته الرجوع إلى النص ، أو دلالة ، أو اشارته ، أو مقتضاه ، لأن الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص ، والموجب للحكم لا يعرف

إلا بالنص ، كالحكم الواجب ... فكما ان حقيقة الفضل تكون ربا ، فكذلك شبهة الفضل ، والمجنسية أثر في إظهار ذلك ، وكما أن القياس لا يكون طريقاً للاثبات هنا ، لا يكون طريقاً للنفي ، الاختلاف في أن السفر هل يكون مسقطاً شطر الصلاة ، فانه لا مدخل للقياس هنا في الاثبات ولا في النفي ، وإنما يعرف ذلك بالنص ، أصول السرخسي ١٩٤٠-١٩٥٠ .

٥- راجع المصدر رقم ٢ نفس الباب . وأصول الفقه لأبي زهره (ص ٢٢٣) وما يليه .

٦- راجع أحكام القرآن ٢-٣٤ .

٧- انظر المصدر رقم ٣ (الباب الخامس) ، أيضاً أصول الفقه لأبي زهره ٢٢٣ وما يليه .

٨- راجع المغنى لابن قدامة المجلد الرابع (ص ٢) وما يليه .

٩- أحمد بن حنبل ٢ : ٢٢٣-٢٦٥-٤٩٠ .

٦ : ٣٣٠

١٠- أبو داؤد : باب من قال كان (زوج بريرة) حراً - باب متى كان لها الخيار .
١١- وفي المسودة لابن تيمية : 'والعلة التي أصلها من جنس الفرع أولى من التي أصلها من غير جنسه' (ص ٣٧٧) .

١٢- نفس المصدر .

١٣- أصول السرخسي ٢-١٨٩ .

١٤- راجع المصدر رقم ١٠ الباب السادس عشر .

١٥- الهداية - باب الجنائيات (كتاب الحج) .

١٦- نفس المصدر .

١٧- وقال ابن رشد في بداية المجتهد : واختلفوا فيمن وطئ ، مراراً ، فقال مالك : ليمس عليه إلا هدى واحداً وقال أبو حنيفة : إن كرد الوطء في مجاس واحد كان عليه هدى واحد ، وإن كرره في مجاس كان عليه لكل وطء هدى ، وقال محمد بن الحسن : يجوز به هدى ، وإن كرر الوطء ما لم يهد لوطنه الأول ، ٣٥٩-١ .

١٨- راجع بداية المجتهد : ٣٥٩-١ .

١٩- أحمد بن حنبل ٤ : ٥ .

الباب السابع

١- راجع أصول السرخسي ٢-١٧٤ وما يليه .

٢- وقال السرخسي في أصوله : وكذلك لو قال : ان العلة في تكفير المستحل المخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق ، فان أحداً لا يقول بتكفير مستحل مائر الأشرطة مع وجود الشدة ، والمرارة ، ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدمياً ،

فإن العصير قبل أن يتخمر لا يكفر مستحله ، وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ، ثم بعد التخلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والمرارة ٢-١٨٢ .

٣- ثم لا خلاف أن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ، لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في المنصوص ، والحكم في المنصوص ، ثابت بالنص لا بالعلة ، ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم ، بل العلة للحكم بعضها . فإن الحنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة ، موزولة ، مطعومة ، قتات ، مدخر ، حب ، شيء جسم ولا يقول أحد أن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها ، بل العلة أحد هذه الأوصاف . أصول السرخسي ٢-١٧٦ .

٤- وقال السرخسي في أصوله : وقد يكون هذا الوصف فرداً ، وقد يكون مثنى ، وقد يكون عدداً ، والفرد ، نحو تعاليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس ، أو الكيل ، أو الوزن ، عند اتحاد المعنى ، والمثنى نحو علة حرمة التفاضل ، فإنه القدر مع الجنس ، والعدد ونحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان ، محرم الأكل لا للكرامة ، ولا بلوى في سؤره ٢-١٧٥ . وقوله : علل الشرع امارات ، قلنا . هي امارات من حيث أنها غير موجبة بذواتها ، ولكنها موجبة للحكم يجعل الشرع إياها موجبة العمل بها أو معلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها ، وطريق ذلك التعيين بالنص أو الامتنعاط بالرأي ، أصول السرخسي ٢-١٧٩ .

٥- راجع المصدر رقم (١) الباب الثاني عشر .

٦- نفس المصدر .

٧- وقال السرخسي في أصوله : فإن التعليل بالرأي يكون بعد الاجماع بالاتفاق . وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التعليل ، والشرع ما جعل التعليل بالرأي إلا بعد النص ، أي ما جعل التعليل إلا لاثبات الحكم فيما لا نص فيه ٢-١٨١ .

٨- أصول السرخسي ٢-١٧٤ .

أيضاً المصدر رقم ٢١٤ الباب الثالث .

٩- انظر التفصيل في تاريخ الطبري . تاريخ الطبع غير معلوم . الطبعة الأولى ، المجلد الأول ١٨٨-١٩٤ .

قرآن : الكهف ١٨ : ٧٩ .

قرآن الكهف ١٨ : ٨٠ .

قرآن الكهف ١٨ : ٨٢ .

١٠- راجع أحكام القرآن للجصاص ١-٢٧ وما يليه .

مبسوط للسرخسي المجلد الثالث عشر (ص ٢) وما يليه .

هداية آخرين كتاب البيوع باب بيع الفاسد .

مبسوط للسرخسي المجلد الثاني عشر (ص ١١٣) .

والهفتي لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة :

المجلد الرابع طبعة الثالثة ، وقد علق عليه سيد محمد رشيد رضا . طبع في مصر في ١٣٦٧ هـ ، قال المؤلف :

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الربا أحاديث كثيرة . ومن أممها ما روى عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الذهب بالذهب مثلاً بمثل ، والفضة بالفضة مثلاً بمثل ، والتمر بالتمر مثلاً بمثل ، والبر بالبر مثلاً بمثل ، والملح بالملح مثلاً بمثل ، والشعير بالشعير مثلاً بمثل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . يبعوا الذهب بالفضة كيف شتمت يداً بيد ، وبيعوا البر بالتمر كيف شتمت يداً بيد وبيعوا الشعير بالتمر كيف شتمت يداً بيد . فهذه الأعيان المنصوص عليها يثبت الربا فيها بالنص والاجماع (ص ٢) وما يليه .
راجع أيضاً حواله رقم ٢١٤ الباب الثالث .

انظر أيضاً شرح مختصر الطحاوي لأبي بكر الجصاص (الشامل المجلد السابع ص ٣٢٨ المخطوطة في مجامع علمي كراتشي) .

١١- لم أجد .

١٢- كتاب الأم للشافعي (ج ٦) مصر (١٣٢٤) .

عز بن سعيد ابن المسيب انه قال :

عقل العبد في ثمنه كجراح الحر في دينه . وقال ابن شهاب وكان رجال سواه يقولون يقوم سلعة (ص ٢١-٢٢-٩٠) (قال الشافعي) وخالف قول الزهري من الناس الذين قالوا هو سلعة وخالف قول سعيد بن المسيب والزهري لم يحك فيه بالمدينة إلا هذين القولين ولم اعلم أحداً قط قال غير هذين القولين قبله فزعم في موضحة العبد ومنقلته ومأمومته وجائفته انها في ثمنه مثل جراح الحر في دينه وزعم فيما بقي من جراحه انها مثل جراح البعير فيه ما نقصه ، (ص ٢١-٢٣-٩٠) .

وأيضاً بداية المجتهد ٢-٤١٨ : ويقول ابن رشد : واما جراح العبيد وقطع أعضائهم ما نقص من ثمن العبد ، ومنهم من رأى أن الواجب في ذلك من قيمته قدر ما في ذلك الجراح من دينه فيكون في موضحته نصف عشر قيمته وفي عينه نصف قيمته وبه قال ابو حنيفة ، والشافعي وهو قول عمر وعلي ، وقال مالك يعتمر في ذلك كله ما نقص من ثمنه إلا موضحته ومنقلته ومأمومته ففيها من ثمنه قدر ما فيها في الحر من دينه . عمدة الفريق الأول تشبهه بالمعروض وعمدة الفريق الثاني تشبهه بالحد إذ هو مسلم ومكف .

١٣- نقص المصدر .

١٤- راجع المصدر رقم ٦ الباب الرابع .

١٥- قال بشر بن غياث المريسي : لا يجوز القياس على أصل لم تجمع الأمة على تعليقه ، ولم ينص لنا على القياس عليه . كان المعتبر عند المريسي كون التعليل ثابتاً بنص أو إجماع ، فهو يمنع من القياس على أصل لم يثبت بنص أو إجماع .

انظر المسودة في أصول الفقه لال ترميزه ، مصر تاريخ الطبع غير معلوم ١٣٩٧ هـ .

الاحناف يخالفون جواز القياس على أصل ثبت بالقياس (ص ٣٩٨) .
قال أبو هاشم : لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص فيه في الجملة فيقاس في التفصيل ٣٩٧ .

الباب الثامن

- ١- أصول السرخسي ٢ : ١٤٩-١٨٧ .
أيضاً قرآن ٥٩ : ٧ .
أحمد بن حنبل ٥ : ٣٢٠ .
أيضاً المغني لابن قدامة المجلد الرابع (ص ٢) وما يليه .

الباب التاسع

١- وقال السرخسي في أصوله : ثم لا خلاف إن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ، لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في المنصوص ، والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة ، ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم ، بل العلة للحكم بعضها ، فإن العلة تشتمل على أوصاف ، فالها مكيلة ، موزولة مطعومة ، مقتات مدخر حب شيء جسم ، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم الربا فيها ، بل العلة أحد هذه الأوصاف واتفقوا أنه لا يتخير المعلل حتى يجعل أي هذه الأوصاف شاغلة من غير دليل ، لأن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا ، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل ، فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف أنه هو العلة إلا بدليل ١٧٦-٢ .

٢- نفس المصدر .

٣- النظر التفصيل في أصول السرخسي ٢-١٤٩ .

أيضاً نفس المصدر ٢-١٨٧ .

٤- قرآن ٤ : ١٠٢ .

٥- يقول النظام : 'العلة المنصوص عليها توجب اللاحاق بطريق اللفظ لا بطريق القياس' .
(المسودة لآل تميمه ص ٣٩١) .

٦- وقال السرخسي في أصوله : 'فاذا قامت الدلالة على فساد مائر الأوصاف إلا وصفاً واحداً ، ثبتت به صحة ذلك الوصف ، ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد ، وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجهد في تصحيح هذا الكلام بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة ، وجميعها ليست بعلة للحكم ، بل العلة وصف منها ، فاذا قام الدليل على فساد مائر الأوصاف سوى واحد منها ، ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الاجماع ، كماصل الحكم ، فان العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل ، فاذا ثبت بالدليل فساد مائر الأقاويل إلا واحداً ، ثبت صحة

ذلك القول وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فدعياه ، قال إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف ، انه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً ٢-٢٣١ .

الظر التفصيل في "رد المحتار على الدر المختار" لابن عابد بن ، مصر ١٩٦٦ .
المجلد الثالث ، طبعة الثانية ٦٩٦-٦٩٧ .

٧- نفس المصدر .

٨- بداية المجتمع ٢-١٢٨-١٣١ .

٩- وقال أبو زيد في التقويم : متى قلنا ان الشيب الصغيرة تزوج كرهاً لأنها صغيرة ، فأشبهت الذكر والبكر البالغة ، لا تزوج كرهاً لأنها بالغة ، فأشبهت الذكر والشيب كان تعليلاً بوصف مؤثر لان الصغر له أثر في اثبات الولاية مالا وهذه الولاية من جنسها ، لأنها من المصالح التي تعلق القوام بها ... وكذلك قد أثر في حق البكر والذكر ، وكذلك البلوغ له أثر في قطع ولاية الغير في حق المال ، وفي حق الذكر والشيب ، فكذلك في حق النكاح ، لأن الجنس واحد ٨-١٦٨-١٦٧ .

وقال السرخسي في أصوله : 'وعلمنا في الشيب الصغيرة أن الأب يزوجها ، لأنها صغيرة ، ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها ، لأنها بالغة ، والخصم في الشيب الصغيرة لا يزوجها أبوها من غير رضاها ، لأنها شيب ، وفي البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لأنها بكر ، فكان المؤثر ما قلنا ، لأن ثبوت ولاية الاستبداء بالمقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مفعوده ، كالنفقة ، والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ ، دون الشيابة والبكارة ، وكذلك في سائر المواضع إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للشيابة والبكارة (٢-١٩٠) هذا النوع من التعليل عند ذكر الأصل يكون مقابلة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعلة مستنبطة بالرأى" ٢-١٩١ .

انظر التفصيل في أحكام القرآن للجصاص ٢ : ٦٢-٦٤ .

وكشف الأسرار شرح بزدوى . المخطوطة بكلية الاسلامية بجامعة بشاور ٢/٢٥٤ .

١٠- بداية المجتمع ١-٣٣ وما يليه .

١١- انظر أصول السرخسي ٢-١٧٩-١٨٠ .

١٢- المعنى لابن قدامه ٢ وما يليه .

أيضاً المصدر رقم ٢١٤ في الباب الثالث .

١٣- أصول السرخسي ٢-١٧٦-١٧٧ .

١٤- انظر المصدر رقم ٩ من هذا الباب .

١٦- قرآن ٢ : ١١١ .

١٥- قرآن ٤ : ٨٢ .

١٧- ١٨- راجع المصدر رقم ٢١٤ الباب الثالث .

أيضاً انظر المعنى لابن قدامة (ص ٢) وما يليها .

ومبسوط للسرخسي ١٢-٢ وما يليها ١١٣-١٢ وما يليها .

٢٠- قرآن ٢١ : ١٨ .

١٩- قرآن ٤ : ٨٢ .

٢١- راجع المصدر رقم ١٨ من هذا الباب .

الباب العاشر

١- مبسوط للسرخسي ١٣-٢ وما يليه .

أيضاً هداية آخرين - كتاب البيوع - باب البيع الفاسد .

أيضاً مبسوط للسرخسي ١٢-١١٣ وما يليه .

الباب الحادي عشر

١- 'ولو شهد رجلان على رجل أنه اعتق عبده عام أول في رمضان ، فاجاز القاضي شهادتهما واعتقه ، ثم رجعا ، وضمنها القيمة أو لم يضمنها حتى شهد شاهدان أنه اعتقه عام أول في شوال ، فإنه لا تقبل شهادة الآخرين ، لأنه حكم باعتقه بشهادة الأولين في أول يوم من رمضان . ألا ترى أن حكمه في ذلك الوقت في جزاء جنائته ، وحدوده ، وغير ذلك ، حكم الاحرار فالفرق الثاني إنما شهدوا باعتاق من هو محكوم بحريته ، وذلك لغو ، وعلى الأولين ضمان القيمة يوم اعتقه القاضي ، لأنهما بالرجوع اقرا انهما ألقا عليه ماليته حين اعتقه القاضي لشهادتهما بالزور ، وانفراهما حجة عليهما ، فيضمنان قيمته في ذلك الوقت ... ، مبسوط ١٧-١٣ .

ثم لو شهدا على الحق بعينه ، وشهد آخران كذلك ، ثم رجعوا كان الضمان على الفريقين نصفين ١٧-١٩ .

ولو شهد رجلان على رجل أنه اعتق عبده ، وشهد عليه أربعة بالزنا والاحصان ، فأجال القاضي شهادتهم ، وأعتقه ، ورجمه ، فعلى شهود العتق قيمة العبد لمولاه ، لأنهم أتلوا مالية المولى فيه بشهادتهم بالعتق ، وعلى شهود الزنا الدية لمولاه أيضاً ١٧-٢٢ .

الباب الثاني عشر

١- وقال السرخسي في أصوله :

'ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص ، ويكون الفرع به نظيراً للاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع ، لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وإنما يقوم القياس بهذا الوصف . ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للاصل ، وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا في الحلي باعتبار صفة الثمنية في الاصل وعند الخصم إثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعلته الثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين ،

فالهما خلقا جوهري الاثمان لا يفارقتها هذا الوصف بحال . وقد يكون عارضاً أو اسماً ، نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة اقص الطهارة : وانه دم عرق ، انفجر ، والدم اسم علم ، والانفجار صفة عارضة . مثاله تعليل علمائنا نص الربا بالكبل والوزن ، فان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات ، وقد يكون حكماً ، نحو قول رسول الله عليه السلام للخثعمية : (أرأيت لو كان علي أبيك دين نقضتبه) الحديث . فان الدين عبارة عن الوجوب في الذمة ، وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر ، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم .

وقد يكون هذا الوصف فرداً ، وقد يكون مثنى ، وقد يكون عدداً ، فالفرد ، نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد ، وهو الجنس ، أو الكيل ، أو الوزن ، عند اتحاد المعنى ، نحو علة حرمة التفاضل ، فانه القدر مع الجنس ، والعدد ، نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل ، لا للكرامة ، ولا بلوى في مؤره ٣-٧٥-١٧٤-١٨٩-٢٠٣ .

وقال ابو زيد في التوقيم : وعلى هذا النمط عللنا في الفروع ، نقلنا : لا يثلث مسح الرأس ، لأنه 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 : المائدة ٥-٩٥ .

٢- وقال ابن رشد في بداية المجتهد : واختلفوا في قتل الصيد خطأ هل فيه جزاء أم لا ؟ فالجمهور على ان فيه 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 . وبه قال الثوري ، وجماعة ، وقال الشافعي : عليهم جزاء واحد ، وفرق ابو حنيفة بين المحرمين يقتلون الصيد وبين المحلين يقتلون في الحرم ، فقال : على كل واحد من المحرمين جزاء ، وعلى المحلين جزاء واحد . ١-٤٧-٣٤٦ .

وقال الجصاص في أحكام القرآن : (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل) ينتظم الواحد والجماعة ، إذا قتلوا في إيجاب جزاء تام على كل واحد ، لأن من يتناول كل واحد على حياله في إيجاب جميع الجزاء عليه ، وكذلك قاتلوا الصيد ، كل واحد ، كأنه متلف الصيد على حياله ، فتجب على كل واحد كفارة تامة ، ويدل عليه أن الله تعالى سمى ذلك كفارة ، بقوله : (أو كفارة طعام مساكين) وجعل فيها صوماً ، فاشبهت كفارة القتل ٢-٥٨٠-٥٨١ .

٣- انظر المصدر رقم ١ . الباب الرابع عشر .

٤- وقال ابو زيد في التوقيم : ركن العلة ما جعل علماً على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه ، كما وجد في الاصل ، لان العلة به تقرم ، فكان ركنا (واراد بالعلة القياس) .

وقال أيضاً : قال النبي عليه السلام للمستحاضة : انه دم عرق الفجر ، توضئى "لكل صلاة" . فنوله : انه دم عرق ، تعليل ، والدم اسم عام ، وانفجر صفة عارضة - وقال عليه السلام لاتي سألته عن الحج عن أبيها : أرأيت لو كان علي أبيك دين نقضتبه اما كان يبزيك ؟ فقالت :

لعم ، فقال : دين الله احق ، عل بحكم آخر لحكم مثل عنه ، لان قولنا دين عبادة عن ثابت في الذمة ، وذلك بالوجوب وانه حكم ، وقال علماؤنا بيع المدبر باطل ، لان عتقه تعاق بمطلق موت المولى فاشبه ام الولد ، والتعاق حكم . الشامل ٨-٩٩-١٠٩-١١٠ .

أيضاً اصول السرخسي : ٢٠٤-١٨٧-١٧٦-١٧٥-٢ .
أيضاً المصدر رقم ١٨ الباب التاسع .

الباب الثالث عشر

١- مبسوط للسرخسي ٩١-١٢ .
(رجل وهب لرجل عبداً وقبضه الموهوب له ، ثم جاء رجل ، واقام البيعة انه كان اشتراة من الواهب قبل الهبة والقبض ، ابطلت الهبة) ، لانه اثبت الشراء من المالك ، والشراء يوجب الملك بنفسه فتبين به انه وهب وسام ما لا يملك .
فان كان العبد في يد الواهب ، فاقام الموهوب له البيعة انه وهبه له ، وقبضه قبل الشراء ، واقام المشتري البيعة انه اشتراه قبل الهبة ، وقبضه ، فالعبد لصاحب الشراء ، لان سبب ملكه اقوى من حيث ان الشراء يوجب الملك بنفسه ، وانه عقد ضمان انه يوجب الملك في البدلين ، وعند المعاوضة يترجح اقوى السببين ، فان الضعيف مدفوع بالقوى ، ولا يظهر عند المقابلة بالقوى .

وقال ابو زهرة في اصوله :

اشتراط التعدية في الوصف الذي يصلح علة موضع خلاف بين فقهاء الشافعية والحنفية . فالحنفية قررروا ان العلة لا تكون إلا متعدية حتى يمكن أن يتكون منها قياس ، والشافعية قررروا جواز أن تكون قاصرة ، وحبثهم في ذلك ، أن الحكم يتبع العلة في محل النص ، كما هو في الأصل ، وقد يكون التعايل لافادة تعلق الحكم بالوصف . ولو لم يكن ذلك الوصف متعدياً ، ووجوه قول الحنفية . أن الحكم في موضع ثابت بالنص لا بالعلة ، لان اضافة الحكم في موضع النص إلى العلة في معنى الابطال للنص وقائدة تعرف العلة هو التعدية إلى موضع لا نص فيه . ٢٣ .
الظر أيضاً الهداية - كتاب الصلاة - مسألة المجازاة - والمصدر رقم ٣ الباب السادس .

٢- مبسوط للسرخسي ٤٩-٤٨-١٢ .

ثم أن الحديث (ولا تجوز الهبة إلا مقبوضة) ٤٨ دليل أن الهبة لا تتم إلا بالقبض ٤٩ ثم الملك لا يثبت في الهبة بالعقد قبل القبض عندنا ، وقال مالك رحمه الله تعالى : يثبت ، لأنه عقد تملك فلا يتوقف ثبوت الملك به على القبض ٤٨ .

٣- الظر أحكام القرآن ٥٣٠-٥٢٤-٣ .

٤- أحكام القرآن ٣٢٥-٣ .

مبسوط للسرخسي ١٧٠-١٧٠ وما يليه .

وأبو حنيفة وأبو يوسف قالا : البيع أقوى من الرهن ، لأن البيع يوجب الملك في البدلين ، والرهن لا يوجب ذلك ، فعند تعذر العمل بالبيعتين يترجح الأقوى . وهو البيع ، مبسوط

للسرخسي ١٦٣-١٦٣ .

قال : ليس 'الرهن كالهبة بالعوض ، لان الهبة بالعوض بيع ، والرهن ليس ببيع ، فقد يرهنتك الرجل دارك ، ولا يبيعتك دارك ، ومعنى هذا أن الرهن دون البيع ، فلا يكون لاقضاء للبيع ١٦٣ . لأن الشراء أقوى من الرهن ، لان الشراء موجب الملك من البدلين ، والرهن لا موجب ، لان الشراء يازم بنفسه ، وإن لم يتصل به القبض ، والرهن لا يتم إلا بالقبض ، والشراء يلزم من الجانبين ، والرهن لا يلزم في جانب المرتهن .
فإن أقام أحدهما البيئنة على الشراء ، والآخر على الهبة والصدقة ، فصاحب الشراء أولى ، لأن الشراء عقد معاوضه يلزم بنفسه ، وموجب الملك في البدلين فيكون أقوى من التبرع الذي لا يتم بالقبض ١٦٦-١٦٧ .

'فإن ادعى أحدهما الرهن والقبض ، وادعى الآخر الهبة على عوض والتقابض ، فأقام البيئنة ، قاله يقضى بهذا للذي يدعى الهبة على عوض ، لأن الهبة بشرط العوض بعد التقابض بمنزلة البيع . وقد بينا أنه يترجح دعوى الشراء على دعوى الرهن عند تعارض الحجج ، ولو كانت هبة بغير عوض قضيت بها لصاحب الرهن من قبل أنه قد نفذ ماله فيه ، ينبغي في قياس القول الذي قلنا قبل هذا أن يكون لصاحب الهبة ومعنى هذا أن صاحب الهبة في القياس أولى ، لأنه يثبت بينته مالك العين لنفسه ، والمرتهن لا يثبت ذلك بينته ، وكل واحد من العقدين لا يتم إلا بالقبض ، فيترجح الموجب للملك في العين منهما ، وفي الاستحسان الرهن أولى ، لانه عقد ضمان ، فالمقبوض لحكم الرهن ... والمقبوض بحكم الهبة لا يكون مضمونا أقوى من عقد الشرع ، فلهذا كانت بيئنة صاحب الرهن أولى ، ١٦٦-١٦٧-١٦٧ ... 'فلهذا جعلنا الرهن أولى من الهبة' .

الباب الرابع عشر

١- بداية المجتهد ١-٣٣ وما يليه .

٢- نفس المصدر .

٣- بداية المجتهد ٢-١٢٨-١٣٤ .

٤- راجع المصدر رقم ٢ الباب الثاني عشر .

٥- انظر بداية المجتهد ١-٢٨٥-٢٩٢ .

٦- نفس المصدر . ٧- قدوري ، كتاب الصوم .

قارن : 'والأظهر أنه لا يفطر بالكحل ولا بالتقطير في الاحليل ، ولا بابتلاع ما لا يتغذى كالحصاة' . القياس لابن تيمية - ١٨ .

٨- وقال ابن رشد في بداية المجتهد : "هل تجب الكفارة بالافطار بالأكل والشرب متعمداً ، فإن مالكا وأصحابه ، وأبا حنيفة ، وأصحابه ، والثوري ، وجماعة ، ذهبوا إلى أن من أظفر متعمداً بأكل ، أو شرب ، ان عليه القضاء والكفارة المذكورة في هذا الحديث ، وذهب الشافعي ، وأحمد ، وأهل الظاهر ، إلى أن الكفارة إنما تلزم في الافطار من الجماع فقط ١-٢٩-٩٣ ، قدوري : كتاب الصوم .

٩- انظر بداية المجتهد ١: ١٩١-٢٩٤ ؛ أمدي ، الاحكام ٤-٨٦ .

١٠- نفس المصدر .
 وقال ابن رشد في بداية المجتهد : هل يرتدف على المختلعة طلاق أم لا ؟ فقال مالك : لا يرتدف إلا إن كان الكلام متصلاً : وقال الشافعي : لا يرتدف ، وإن كان الكلام متصلاً ، وقال أبو حنيفة . يرتدف ولم يفرق بين الفور والتراخي . وسبب الخلاف ان العدة عند الفريق الاول من احكام الطلاق ، وعند ابي حنيفة من احكام النكاح ، ولذا لا يجوز عنده أن ينكح مع المبتوتة أختها ، فمن رآها من احكام النكاح ، ارتدف الطلاق عنده ، ومن لم ير ذلك لم يرتدف ، ومنها أن جمهور العلماء أجمعوا على انه لا رجعة للزوج على المختلعة في العدة ، ٢-٦٩-٧٠ .

- ١١- نفس المصدر (٢) ٧٠-٦٩ .
 ١٢- انظر بداية المجتهد ٢-٦٩-٧٢-٧٣ .
 ١٣- نفس المصدر .
 ١٤- انظر بداية المجتهد ٢-١٠٠-٤١٠ والمصدر رقم ١٢ الباب السابع .

الباب الخامس عشر

- ١- أحمد بن حنبل ٢ : ٢٧٧ .
 البخارى ، كتاب الزكاة - باب فرض صدقة الفطر .
 أبو داؤد - كتاب الزكاة - زكاة الفطر .
 دارمي - كتاب الزكاة - باب في زكاة الفطر .
 لسائى - 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 ١-٢٧٠-٢٧١ .
 ٣- نفس المصدر .
 ٤- نفس المصدر .
 ٥- بداية المجتهد ٢-١٢٨-١٣٤ .
 ٦- نفس المصدر ١-٣٣ وما يليه .
 ٧- انظر بداية المجتهد ١-٣٣ وما يليه .
 ٨- راجع المصدر رقم ١٠ الباب السابع .
 ٩- بداية المجتهد ٢-١٢٨-١٣٤ .
 ١٠- نفس المصدر ١-٢٥٤ .
 ١١- نفس المصدر ١-٣٣ وما يليه .
 ١٢- نفس المصدر .
 ١٣- راجع المصدر رقم ٢ الباب الثانى عشر .
 ١٤- انظر بداية المجتهد المجلد الثانى (٣٦٣) .
 أيضاً نفس المصدر ٣٧٤-٣٧٨ .
 ١٥- انظر أيضاً بداية المجتهد المجلد الأول ١٢٥ .
 ترمذى - ابواب العلم - باب الإخذ بالسنة واجتناب البدعة .
 ابن ماجه - مقدمة - باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين .
 سنن دارمي - مقدمة - باب اتباع السنة .

- أحمد بن حنبل ٤ : ١٢٦-١٢٧ .
 أبو داؤد - كتاب السنة - باب في لزوم السنة .
 ١٦- راجع أصول الفقه لأبي زهرة ٢٤٥ وما يليه .
 والقياس عند ابن تيمية .
 وأصول الجصاص - بحث خبر آحاد وحكمه .

الباب السادس عشر

- ١- وقال الجصاص في أصوله : إن الأحكام التي ليس فيها نص ولا إجماع طريق اثباتها وجهان :
 (١) أحدهما - ما كان لله تعالى دليل قاطع يوصل إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيباً بل مخطياً تاركاً لحكم الله .
 (٢) الثاني - ما كان طريقه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم ، وهذا الذي يقول فيه أصحابنا ان كل مجتهد مصيب ، وإن كان المطاوب واحد منهم ، ٢٣/٢ .
 أيضاً أحكام القرآن ٢-٢٦٢-٢٦٣-٢٦٤ .

- ٢- قرآن ٦٥ : ٤ .
 قرآن ٥ : ٦ .
 ٣- قرآن ٤ : ٤٣ .
 ٤- قرآن ٥٩ : ٨ .

٥- مشكل الآثار للطحاوي ١٩٨-٧٧ كما قال : هل ترك لنا عقيل من رباع أو دور ...

٦- أمانى الأخبار شرح معانى الآثار ١-٧٩-٩٠ .

- مسلم - كتاب الطهارة - باب حكم ولوغ الكلب .
 أبو داؤد - كتاب الطهارة - باب الوضوء بسؤر الكلب .
 أحمد بن حنبل ٢ : ٤٢٧ .
 ترمذى : كتاب الطهارة - باب ما جاء في سؤر الكلب .
 دارمى - كتاب الطهارة - باب في ولوغ الكلب .
 ابن ماجه - كتاب الطهارة - باب غسل إلاء من ولوغ الكلب .
 البخارى - كتاب الوضوء - باب إذا شرب الكلب في الإناء .

٧- راجع للتفصيل - أمانى الاخبار شرح معانى الآثار للطحاوي جلد أول ٧٩-٨٠ .

- ٨- بداية المجتهد ١ : ١٥٣-١٧٩-١٨١-١٨٢-١٨٣ قدورى ، هداية . وإن كان قد صلى ثلثاً من الظهر يتمها لان للأكثر حكم الكل ، فلا يشمل النقص ، وكذلك من أدرك من الظهر ركعة ، ولم يدرك الثالث ، فانه لم يصل الظهر بجماعة ، وقال محمد : قد أدرك فضل الجماعة . هداية : باب ادراك الفريضة .

(وكذلك) من أدرك الامام في ركوعه ، فكبر ، ووقف حتى رفع الامام رأسه ، لا يصير مدرجاً لتلك الركعة ، خلافاً لزفر ، وهو يقول : أدرك الامام فيما له حكم القيام ، ولنا أن الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ، ولم يوجد لافي القيام ولا في الركوع . هداية : نفس الباب .

٩- قدورى - باب صلاة الجماعة : ومن أدرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما أدرك ، وبنى عليها الجمعة ، وإن أدركه في التشهد أو في سجود السهو بنى عليها الجمعة ، عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وقال محمد : إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة ، وإن أدرك معه أقلها بنى عليها الظهر .

١٠- ومن ترك من طواف الزيارة ثلاثة أشواط ، فما دونها ، فعليه شاة ، لان النقصان بترك الأقل يسير ، "وعن هذا ذكر بعضهم أن الركن عندنا هو أربعة أشواط ، والثلاثة الآخر واجبة ، لان تركها يجهر بالدم ، وإنما يجهر به الواجب ، وهذا حكم لا يعلى به إذا جهرها بالدم ممنوع عند المخالف ، بل جهرها به لاقامة الأكثر مقام الكل ، وسبب ذلك ، أى اختصاص هذه العبادة بهذا الحكم دون الصلاة والصوم إذ لا يقام الاكثر مقام الكل" .
ومن تركه أربعة أشواط بقى محرماً أبداً حتى يطوفها ، لان المتروك أكثر ، فصار كأنه لم يطف أصلاً (الهداية - كتاب الحج - باب الجنائيات مع العاشية) .

١١- نفس المصدر . ١٢ انظر أصول الجصاص ٢/٢٨٦ .
بداية المجتهد ٢-٧٠ . الهداية (كتاب النكاح) .

المراجع

- ١- الاحكام في أصول الأحكام لابن حزم الاندلسي .
- ٢- الاحكام في اصول الاحكام للامدى مصر ١٩١٤ المجلد الرابع .
- ٣- أحكام القرآن لابي بكر احمد بن علي الرازى الجصاص مطبعة الاوقاف الاسلامية ٥١٣٣٥ .
- ٤- أحكام القرآن للجصاص مطبعة البهية المصرية ٥١٣٤٧ .
- ٥- إبطال القياس ... لابن حزم الاندلسي تحقيق سعيد الأفغانى دمشق ١٩٦٠ .
- ٦- اخبار القضاة لو كيع بن خلف بن حبان مصر ١٩٤٧ الطبعة الاولى ، المجلد الاول .
- ٧- دراسات في الحديث النبوي للدكتور محمد مصطفى الاعظمى بيروت ١٩٦٨ الطبعة الاولى .
- ٨- الدر المنثور - لليوطى ، طهران ٣١٧-٦ .
- ٩- الرد المختار على الدر المختار لابن عابدين مصر ١٩٦٦ الطبعة الثانية المجلد الثالث .
- ١٠- الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى المجلد الرابع .
- ١١- أصول التشريع الاسلامى يعلى حسب الله ، مصر ١٩٥٩ الطبعة الثالثة .
- ١٢- أصول السرخسى ، مصر ١٩٥٤ .
- ١٣- أصول فقه ، لقارى حبيب الرحمان ، قرآن محل كراتشى .
- ١٤- أصول الفقه لابي زهره مطبعة مخيمر مصر تاريخ الطبع غير معلوم .
- ١٥- أصول فقه وشاه ولي الله للدكتور مظهر بقاء لاهور ٥١٩٧٣ .

- ١٦- أصول الكرخى تعليق للامام نجم الدين أبو حفص عمر بن أحمد النسفي في آخر أصول البيهقي .
- ١٧- اعلام الموقعين ، لابن القيم الجوزية مطبعة السعادة ، مصر ١٩٦٩ .
- ١٨- أمانى الاخبار شرح معانى الآثار للطحاوى .
- ١٩- بداية المجتهد لان رشد الكبير تاريخ ومقام الطبع غير معلوم .
- ٢٠- تاريخ التشريع الاسلامى للشيخ محمد الخضرى ، المكتبة النجارية الكبرى ، مصر ١٩٦٠ .
الطبعة السابعة .
- ٢١- تاريخ طبرى مصر تاريخ الطبع غير معلوم الطبعة الاولى .
تفسير روح المعانى ؛ تفسير كبير ؛ وتفسير كشاف .
- ٢٢- تسهيل الوصول لمحمد عبدالرحمان المحلاوى ملتان ١٩٦١ .
- ٢٣- تفسير ابن كثير .
- ٢٤- تفسير النصوص لمحمد صالح ادب المكنب الاسلامى الطبعة الثانية .
- ٢٥- تقويم الادلة لقاضى أبى زيد "الشامل" مجلس علمى كراتشى .
- ٢٦- جامع الترمذى .
- ٢٧- سنن ابن ماجه .
- ٢٨- سنن أبى داؤد .
- ٢٩- سنن الدارمى .
- ٣٠- السنن الكبرى للبيهقى .
- ٣١- "الشامل" لابى حنيفة امير كاتب بن امير عمر العميد المدعو بقوام الفارابى الاتقانى المخطوطة
بمكتبة مجلس علمى كراتشى .
- ٣٣- شرح سير الكبير لمحمد بن أحمد السرخسى حيدر آباد دكن طبعة الاولى .
- ٣٤- شرح السير الكبير للسرخسى حيدر آباد دكن تاريخ غير معلوم الطبعة الاولى .
- ٣٥- شرح السير الكبير لمحمد بن احمد السرخسى حيدرآباد دكن المجلد الثانى الطبعة الاولى ١٢٧٠ .
- ٣٦- شرح صحيح مسلم للنووى دهلى ١٣٤٩ .
- ٣٧- شرح مختصر الطحاوى (الشامل) مجلس علمى كراتشى .
- ٣٨- الصحيح البخارى .
- ٣٩- صحيح مسلم .
- ٤٠- علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف الدار الكويتية ١٩٦٨ الطبعة الثامنة .
- ٤١- فقه أهل العراق وحديثهم للعلامة محمد زاهد الكوثرى مكتبة المطبوعات الاسلاميه ١٩٧٠ .
الطبعة الاولى .
- ٤٢- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للعلامة عبدالعلى محمد بن نظام الدين الانصارى مصر
١٣٢٤ الطبعة الاولى .

- ۴۴ - قدوری .
- ۴۴ - قرآن .
- ۴۵ - القیاس فی الشرع الاسلامی ابن تیمیہ قاہرہ ۱۳۷۵ھ الطبعة الثانية .
- ۴۶ - الكامل لابی العباس محمد بن یزید المبرد تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم مصر ۱۳۱۷ھ
المجلد الثالث .
- ۴۷ - کتاب الآثار - أبو عبدالله محمد بن الحسن الشیبانی (۱۸۹) الجلد الاول : تحقیق أبو الوفاء
الافغانی حیدر آباد دکن ۱۹۶۵ء .
- ۴۸ - کتاب الاربعین لمحمد بن عمر الرازی حیدر آباد دکن ۱۳۵۳ھ .
- ۴۹ - کتاب الام للامام محمد بن إدريس الشافعی مصر ۱۳۲۵ھ الطبعة الاولى .
- ۵۰ - کتاب الأم للشافعی مصر ۱۳۲۴ .
- ۵۱ - کتاب تأسیس النظر لابی زید عبیدالله بن عمر ابن عیسی الدیوسی الحنفی الطبعة الاولى مطبعة
الادبية مصر .
- ۵۲ - کتاب الرسالة للإمام الشافعی .
- ۵۳ - کتاب شرح الفقه الأكبر لأبی حنیفة النعمان بن ثابت حیدر آباد دکن ۱۳۶۵ھ الطبعة الثالثة .
- ۵۴ - کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل - ابن حزم الظاهری (متوفى ۵۴۰۶) مصر ۱۳۲۷ .
- ۵۵ - کتاب المستصنی للإمام الغزالی مصر ۱۳۲۴ھ الطبعة الاولى المجلد الثاني .
- ۵۶ - كشف الاسرار شرح أصول البزدوی للشیخ عبدالعزیز المخطوطة بمكتبة كلية الاسلامية
بجامعة بشاور .
- ۵۷ - کنز العمال لعلی المتقی .
- ۵۸ - کنز الوصول إلى معرفة الاصول افخر الاسلام علی بن محمد البزدوی الحنفی المتوفى ۵۴۸۲
کراتشی تاریخ الطبع غیر معلوم .
- ۵۹ - لسان العرب . مسبوط للسرخسی .
- ۶۱ - مجمع البحار الأنوار لعلی المتقی .
- ۶۲ - المعلى لابن حزم الاندلسی مصر ۱۳۴۷ھ المجلد الأول .
- ۶۳ - محمد صدیق حسن خان حیاته عصره وآراؤه للدكتور سعید الله - لاهور ۱۹۷۳ .
- ۶۴ - مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوی لأبی بکر الجصاص اسلام آباد ۱۹۷۱ .
- ۶۵ - مختصر الطحاوی (الشامل) مجلس علمی کراتشی .
- ۶۶ - المدخل الفقہی العام لمصطفی أحمد الزرقاء دمشق ۱۹۶۸ .
- ۶۷ - مسند أحمد بن حنبل .
- ۶۸ - المسودة فی أصول الفقه لآل تیمیہ مصر تاریخ الطبع غیر معلوم تحقیق لأحمد بن عبدالغنی .

- ٦٩- مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي دائرة المعارف دكن ١٣٤٣ هـ .
- ٧٠- مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه لعبدالوهاب خلاف كويت . ١٩٧٠ الطبعة الثالثة .
- ٧١- مصنف ابن أبي شيبة .
- ٧٢- مصنف عبدالرزاق مجلس علمي كراتشي . ١٩٧٠ هـ .
- ٧٣- معاني الآثار للطحاوي .
- ٧٤- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم محمد فؤاد عبدالباقي .
- ٧٥- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث محمد فؤاد عبدالباقي .
- ٧٦- المفنى لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة مصر ١٣٦٧ هـ الطبعة الثالثة المجلد الرابع تعليق لمحمد رشيد رضا .
- ٧٧- الملل والنحل للشهرستاني مصر ١٩٦١ م المجلد الأول .
- ٧٨- موطا إمام مالك (حاشية كشف المغطاء عن وجه الموطا لمولانا اشفاق الرحمان سندهي تاريخ الطبع غير معلوم .
- ٧٩- نيل الأوطار لقاضي محمد بن علي الشوكاني . ٨- الهداية للمرغيناني .

ADDENDA

Foot Notes

127—As we have already explained, 'Ulamā' 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 Rūhal-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.

- Maskaw ayh, *Tajārib al-umam*, Egypt, 1915, ii.
- al-Mubarrid, *al-Kāmil*, edited by Muhammad Abu al-Faḍl Ibrahim, Egypt, 1317 A. H., 3rd. volume.
- Musnad Ahmad ibn Hanbal.*
- Nadvi, Mu'in al-Din, *Ta'rikh-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-Qādir, *al-Jawāhir al-muḍī'ah*, 1332. A. H.
- Saeedullah, *Qāzi, Dr. Life and works of Muhammad Siddiq Hasan Khan*, *Nuwwāb of Bhopal*, Lahore, 1973.
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.*
- Ṣaḥīḥ Muslim.*
- al-Sam'ānī, *Kitab al-ansāb*. Gibb Memorial Series, London, 1912.
- Sarakhsi, Shams al-'a'immaḥ, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Egypt, 1372.
- Shahrastani, *al-Milal wa-al-nihal*, Egypt, 1961.
- Shah Wali 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, 1978; *al-Tāj al-mukallal*; Bombay, 1963; and *Luḡat al-'Ajlān*, Bhopal, 1879.
- Ithāf al-nubalā' al-muttaqīn*, Cawnpore, 1872.
- Sunan Abī Dāwūd.*
- Sunan al-Dārimī*
- Suyūṭī, Jalal al-Din, *Ta'rikh al-khulafā*, Karachi, 1959
- Tafsīr Rūḥ al-ma'āni, *Tafsir-i-Kabir*, and *Tafsir-i-Kashshāf*,
- Ṭahāwī, *Mushkil 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-A'lām*. Egypt, 1927.

- al-Ghazālī, Abu Hāmid, *Kitāb al-mustasfa*, 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-Naishā-
pūrī, n. d.
- Hamawī, *Mu'jam al-Buldān*, Leipzig, 1869, iv, 254-6.
- Ibn al-Athīr, *Ta'rikh al-Kāmil*, n. d. viii.
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahzīb al-tahzīb*, Medinah, n. d.
- Ibn Hazm, *al-Aḥkām fī uṣūl-aḥkām*, Egypt, n. d.
Mulakhkhaṣ ibtāl al-Qiyās..., Dimashq, 1960.
- Ibn al-'Imad, Abu al-Falāh 'Abd al-Ḥayy, *Shadharāt al-dhahab*
Cairo, 1350 A. H.
- Ibn al-Jawzi, *al-Muntazam*:
Kitāb Ṣiffat al-Ṣafwah/ṣufwah, Hyderabad Deccan, 1325 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, n.d.
- Ibn Qatlubugha, *Tāj al-tarājim*, Baghdad, 1962.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muqī'in*.
- Ibn Taimiyyah, *Iqtidā' al-ṣirāt al-mustaqīm*, 1950, 2nd. ed.
Jāmi' Tirmidhī.
- Kahhālah, Umar Riḍā, *Mu'jam al-mu'llifīn*.
- Kawthari, Muhammad Zahid, *Fiqh Ahl al-'Irāq wa ḥudūthuhum*, 1970,
1st. ed. ; *Maqālāt al-Kawtharī*, Cairo, n.d.
- Khaṭīb Baghdādī, *Ta'rikh-i-Baghdād*, Beirut, n.d.
- Kirn, *Ikhtilāf al-fuqahā' liṭṭabari*, Cairo, 1902, 1st. ed.
- Lacknawi, Mawlānā 'Abd al-Ḥayy, *al-Fawā'id al-Bahiyyah*.
Tadhkirat al-Rāshid, India, 1884.
- al-Maḥallāwī, 'Abd al-Rahman, *Tashīl al-wuṣūl*, Multan, 1961.
- Ma'sūmī, Dr. Ṣaghir Hasan, *Introduction to Ṭahāwī's Ikhtilāf al-fuqahā'*.
Islamic Research Institute, Islamabad, 1971 ; *Ikhtilāf al-*
Sakābah wa-al-a' immah, Dimashq, 1974.

Bibliography

- Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Matba'at al-Islamiyyah, 1335 A.H.
- Abu al-Fidā' 'Imad al-Din Isma'il, *Kitāb al-mukhtaṣar fi akhbār al-bashar*, Egypt, ud., 1st. ed., ii.
- Abu al-Qasim, Hamzah ibn Yusuf ibn Ibrahim, *Ta'rīkh-i-Jurjān*, Hyderabad Deccan, 1950, 1st. ed.
- Abu Zahrah, *Imām Abū Ḥānifah-ḥayātuhū, 'aṣruḥū...*, 1960, 3rd. ed.
Ibn Taimiyyah—*Aṣruḥū...*, 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 fi uṣūl al-fiqh*, edited by Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abd al-Ghani, Egypt, n.d., 21.
- Amidi, *al-'Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*, Egypt, 1914. iv.
- al-Asnawi, al-Kawkab al-durrī, Ms. No. 613, Islamia College, Peshawar 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-Ḥuffāz*, Hyderabad Deccan, 1957, iii.
Kitāb al-'Ibar.
- Dihkhudā, 'Ali Akbar, *Lughatnāmah*, Tehran 1315, 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.

171. al-Sam,ānī, *Kitāb al-Ansāb*, al-Isfahānī
Ibn al-‘Imād, *Shadharāt al-Dhahab*, 346 A. H.
172. In the article on *al-Jaṣṣāṣ in Urdu Dā’irat al-Ma’ārif al-Islāmiyyah* his *Kitāb al-Uṣūl*’ has been described as the *sharh* of Muhammad ibn al-Ḥasan 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.
175. Ibid.
176. Ibid.
177. Ibid. Also Kirn’s *Ikhtilāf al-Fuqahā*’ of al-Ṭabarī, Cairo, 1902, Ist ed. 5, footnote no. 5.
178. See his *Tabṣīrah Ikhtilāf al-Fuqahā*’ al-Ṭahāwī, *Monthly Bayyināt*, Sep., 1972, 28.
179. Ibid.
180. *Maqālāt al-Kawtharī*, 472 ; also Ibid.
181. Ibid., 22-3 ; *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’ṣūmī’s *Ikhtilāf al-Fuqahā*’, *Muqaddimah*, 43-4.
187. *Maqālāt al-Kawtharī*, 472.
188. Volume first, 378.
189. Volume vii.
190. Cf. first page of his *Uṣūl al-Fiqh*
191. *Fikr-o-Nazar*, 193 ff.

163. Ibn Kathir, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, xii, 17 ;
Ibn al-Jawzi, *al-Muntaẓam*, 415 A. H.
164. Mawlana, 'Abd al-Hayy, *al-Fawā'id al-Bahiyah*. 127-8 Qarshi,
al-Jawāhir al-muḍī'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-
Husain and grand-father of Qādī Wāsīt.)
165. al-Dhahabi, *Tadhkirat al-Huffāz*, iii, 860 (835) ; also Ibn Kathir's
al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, 346 A. H. and Hamawi'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-Muntaẓam*, 346 A.H. O. Spies in his article
on al-Jassas in *Urdu Da'irat al-Ma'arif* has reported the name of
al-Aṣamm as al-'Aṣim, 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-Aṣamm, not
al-'Aṣim.
- Moreover, in the Urdu article on al-Jaṣṣāṣ, 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-Muntaẓam*, 345 A. H.
169. See al-Dhahabi, *Tadhkirat al-Huffāz*, 883 (851) ;
al-Jawāhir al-Muḍī'ah, i, 293 ;
Ibn al-'Imad, *Shadharāt al-Dhahab*, 351, A. H. ;
Ibn Qatlubugha, *Tāj al-Tarājim*, 91 (93).
He has recorded the name as 'Abd al-Baqi ibn Jāmi', which seems
to be a printing mistake.
170. For his biography, see : al-Dhahabi, *Kitāb al-'Ibar*, 360 A. H. ;
Ibn al-'Imad, *Shadharāt al-Dhahab*, 360 A. H. ;
Ibn al-Jwazi, *al-Mumtaẓam*, 360 A. H.
Ibn Khillikan, *Wafayāt al-a'yān*, ii, 141 (260).
al-Sam'ani, *Kitāb al-Ansāb, al-Ṭabarānī*, ;

Ta'rikh-i-Baghdād, vi, 89-93.

Kitāb al-Ansāb, al-Zujājī.

Al-Jawāhir al-Muḍī'ah, ii, 254.

159. *Al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 162 ;

al-Muntaẓam, 398 A. H. ;

Ta'rikh-i-Baghdād, iii. 433 ;

al-A'lām. Ibn Mabdi al-Jurjanī ; and

al-Jawāhir al-Muḍī'ah, ii, 143.

160. *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 162 ;

Kitāb al-'Ibar, iii, 86 (403) A. H.) ;

al-Muntaẓam, 403 A. H.

Shadharāt al-Dhahab, 403 A. H. ;

al-Bidāyah wa-al-Nihāyah, xi, 351 (403 A. H.) ;

al-Jawāhir al-Muḍī'ah, i, 85, ii, 137, 273 ;

Mir'āt al-Janān, 403 A. H.

Note : Qarshi, in his *al-Jawāhir*, and O. Spies in his article on al-Jaṣṣāṣ 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'irat 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'rikh-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-Ḥayy, *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 129 ;

Ibn al-Jawzi, *al-Muntaẓam*, 414 A. H. ;

Qarshi, *al-Jawāhir al-Muḍī'ah*, ii, 24-5 ;

al-Sam 'ani, *Kitāb al-Ansāb*, Nasafi.

the House of Allah). (For the above, see *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 15416 ; al-Dhahabi, *Kitāb al-'Ibar* 317 A. H. ; Ibn Nadim *al-Fihrist* p. 307 ; Ta'rikh-i-Baghdād, i 99 (1751) ; Ibn al-'Imād, *Shadharāt al-Dhahab*, 317 A. H. ; Ibn al-Jawzi, *al-Muntazam*. 317 A. H. ; Ibn Kathir, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 317 A. H. ; al-Zirikli, *al-A'lām*, Ahmad ibn Husain, Abu Sa'id al-Barda 'i ; Qarshi, *al-Jawāhir al-Mudī'ah* i, 66-7 ; al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, under Qirmiṭi ; and al-Yāfi'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 Naṣr 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 sunnāh* prayer before the *Zuhr* (mid-day) prayer, his evidence shall never be accepted (For the above, see ; *al-Fawā'id al-Bahiyyah*. p. 172 ; *al-Jawāhir al-Mudī'ah*, ii, 188, 259 ; *Tāj al-Tarājim*. serial no. 225 ; al-Razi's ; *Ahkām al-Qar'ān*, i, preface.

Note : There is no agreement among the scholars about the name of Musa's father. Some have reported his name as Naṣr ; some Nuṣayr ; and others Naṣir. I have preferred Naṣr, as it has frequently been reported.

157. *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 92 ; *Kitāb al-'Ibar*, 340 A. H. ; *Shadharāt al-Dhahab*, 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 *Uṣūl al-Bazdawī*, 366. Also see addenda.

158. *al-Fawā'id al-Bahiyyah* 69 ;
Tāj al-Tarājim. serial no. 277.

142. Uṣūl al-Jaṣṣāṣ 226.
 143. „ ' 207.
 144. „ ' 228/2.
 145. *Aḥkām al-Qur'ān*, 1, 93, 94.
 146. Ibid.
 147. Ibid.
 148. *Aḥkām al-Qur'ān*, 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-Zābir ; 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 Qarāmitah, 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.

It is also related that the outburst of Qarāmitah had engulfed the whole of Yaman, Syria, and Iran. One of its leaders—'Ali ibn Faḍl—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 about 1700-13000 pilgrims inside

'*Ulama*' 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 is not following blindly anyone in his independent judgement—neither in problems of fundamental, nor of derivative, nature.
2. *Mujtahid Fi-al-Madhab*—The ones 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. *Ṣāhib 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-madhab*, while others call him as one of *Aṣḥāb al-Takhrīj*. Both parties have exaggerated his position. He is neither *mujtahid fi-al-madhab* nor *Ṣāhib al-Takhrīj*. He is *mujtahid fi-al-masā'il*. However, Abu Bakr, according to the categorization of Abu Zahra, could be *mujtahid fi-al-madhab*, as this *mujtahid fi-al-madhab*, according to the categorization of Ibn 'Abidin, is equivalent to *mujtahid fi-al-masā'il*. So there should not be any confusion about it.

- | | | |
|------|-----------------|---------------|
| 134. | Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, | 116/1. |
| 135. | „ ' " | 135/2. |
| 136. | „ ' " | 145. |
| 137. | „ ' " | 192/1, 192/2. |
| 138. | „ ' " | 193/2, 194/1. |
| 139. | „ ' " | 201/1. |
| 140. | „ ' " | 203/1. |
| 141. | „ ' " | 228. |

al-Hanafī—which is incorrect. However, in other places—like *Uṣūl al-Fiqh*, *Shurrāh Adab al-Qaḍā'*, and *Shurūḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, he has reported his name as Ahmad ibn Ali, known as al-Jassas al-Razi, which is the correct name.

126. Ibid.

127. Khaṭīb Baghdādī, *Ta'rikh-i-Baghdād*, vi. 314. Also see addenda.

128. *Maqālāt al-Kawthari*, 524.

129. Ibid. For Abu Bakr's biography, see Mawlana 'Abd al-Hayy Lacknawi, *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 22; Brockelmann, *GDL*, sup. Ist, 335; al-Dhahabi, *Kitāb al-'Ibar*, 370 A. H.; Dibkhuda, 'Ali Akbar, *Lughatnāmah*, Tehran, 1966, 1242; Ibn al-'Imad, *Shadharāt al-Dhahab*, 370 A. H.; Ibn al-Jawzi, *al-Muntaẓam*, 370 A. H.; al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, i, 1st page; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, xi, 266, /370 A. H. Ibn Nadim, *al-Fihrist*, 307-8; Ibn Qatlubugha, *Tāj al-Tarājim*, 6, no. 11; Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh-i-Baghdād*, iv, 134; Khayr al-Din al-Zirikli, *al-A'lām*, Ahmad ibn 'Ali, under Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ. Muhammad Zahid al-Kawthari, *Maqālāt al-Kawthari*, 524; Nizāmī Badāyuni, *Qāmūs al-Mashāhir*. Badāyūn, 1924, 64, O. Spies *Urdu Dā'irat al-Ma'ārif*, vii al-Jaṣṣāṣ; O. Spies, *Encyclopaedia of Islam*, new edition, ii. 486, under al-Jassās; and Qarshi, *al-Jawāhir al-Muḍī'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. Khaṭīb and Qarshi have reported this *nisbat* as al-Sawā'i, but Sam'ānī has not recorded it. On the other hand Kawthari has reported this *nisbat* as al-Sharabi—and Sam'ani has recorded this. So I preferred al-Sharabi to al-Sawa'i.

132. Khaṭīb Baghdadi, iv. 314; *Maqālāt al-Kawthari*, 524.

133. *Aḥkām al-Qur'ān*, i, Preface. Also al-Mahallāwī *Tashīl al-Uṣūl*, 325. Abu Zahra, *Imām Abū Hanīfa-Hayātuhū*...3rd edition, 1960 443.

102. Ibid. Also Maskawayh, *Tajārib al-Umam*. Egypt, 1915, ii, 86. Also Ibn al-Athīr, *Ta'rikh al-Kāmil*, n. d., viii. 176.
103. Ibid.
104. Ibn al-Athīr, *Ta'rikh al-Kāmil*, viii, 217-8. Also Mu'in al-Dīn Nadvi, *Ta'rikh-i-Islām*, Karachi, 1973, iv, 24-5.
105. *Ta'rikh-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.
111. See *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 22. Also Jaṣṣāṣ's *Aḥkām al-Qur'ān*, i. foreward.
112. See al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz*, iii. serial no. 781.
113. *al-Jawāhir al-muḍi'ah*, 84.
114. al-Dhahabi, *Tadhkirat al-Huffāz*, iii. serial no. 781.
115. *al-Jawāhir al-Muḍi'ah*, 84-5.
116. *Tadhkirat al-Huffāz*, iii. serial no. 988.
117. *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 22 ; Kaḥḥālah, *Mu'jam al-mu'allifin*. al-Jaṣṣāṣ.
118. *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 22 ; *Lughatnāmah*, i. 378.
119. *al-Fawā'id*, 22.
120. *Ta'rikh-i-Baghdād*, iv. 314.
121. *al-Jawāhir al-Muḍi'ah*, i. 85.
122. *Ta'rikh-i-Baghdād*. iv. 314 ; *Lughatnāmah*. al-Rāzī.
123. *al-Jawāhir al-muḍi'ah*, i. 85.
124. al-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb*, al-Jaṣṣāṣ ; *al-Fawā'id al-Bahiyyah*, 22, *Urdu Dā'irat al-Ma'ārif al-Islamiyyah*. al-Jaṣṣ.
125. Qarshi's *al-Jawāhir al-Muḍi'ah*, i. 84. (Hājjī Khallfah has committed mistake in recording, in his *Kashf al-Zunūn*, under *Aḥkām al-Qur'ān* and *Shurrāh Mukhtaṣar al-Karkhi*, the name of Abu Bakr al-Jassās as Muhammad ibn 'Ali, known as al-Jassās

76. See the above, 47.
77. Ibn Ḥazm, *Ibtāl al-Qiyās...*, Dimashq, 1960, 63.
78. See above, 41.
79. *Uṣūl al-Sarakhsī*, 2, 133. *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*, folio 257/2 & 258/1.
80. *Sunan al-Dārimī*, *Kitāb al-Farā'id*. باب الكلافة
Jaṣṣāṣ Ahkām al-Qur'ān, 3, 421 ff. ; 1,321 ff, *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*,
 folio, 255/2 & 258/1.
81. *Kanz al-'Ummāl*, 6, 17 (1274).
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, 258/2.
82. *Sunan al-Dārimī*, *Kitāb al-Farā'id*. قول ابن عباس في الجدة
Ahkām al-Qur'ān 1, 81 ff.
83. See reference No. 124. Amidi, *al-Ihkām*. 4, 60.
84. *Uṣūl al-Sarakhsī*, 2, 110
85. Ibid.
86. *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*, 258/2.
Uṣūl al-Sarakhsī, 1, 321 ; 2, 110.
87. See above, 52. Ṣ. al-Bukhārī. *Kitāb al-'Ilm*. باب كيف يقبض العلم
88. *Uṣūl al-Sarakhsī*. 2, 119. *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*, folio, 258/2.
89. *Jaṣṣāṣ*, *Ahkām al-Qur'ān*, 1, 26, 30. *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*, 259/1.
90. *Jaṣṣāṣ*, *Ahkām al-Qur'ān*, 2, 258 ff. *Jaṣṣāṣ Uṣūl*, 259/1.
91. Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muqi'in*. 1, 26. Reference No. 154, iii.
Jaṣṣāṣ's Uṣūl, 259/1.
92. *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*, 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.,
101. al-Suyūṭī, *Ta'rikh al-Khulafā'*, Karachi, 1959, 301.

58. *Ş. al-Bukhārī, Kitāb al-Zakāt. باب وجوب الزكاة*
 ,, ,, *Kitāb al-I'tisām,*
 باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 Reference No. 3, ii ; also Ma'sūmī's *Muqaddimah Ṭahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 17.
59. *Kashf al-Asrār (Sharḥ Uṣūl al-Badzawī), 234/1. Ms.*
 I. C. Peshawar, Library. *Uṣūl al-Sarakhsī, 2, 133.*
60. *Sunan al-Dārimī, Muqaddimah. 34; Ma'sūmī's Ikhtilāf al-Ṣahābah.*
 Dimashq, 1974, 7. *Uṣūl al-Jassas, folio 256/1.*
Uṣūl al-Sarakhsī 2, 133.
61. *Abu Yusuf, Kitāb al-Kharāj, 35, 38 ; Ma'sūmī's Muqaddimah to*
Ṭahāwī's Ikhtilāf....,
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, folio, 256/1.
62. *Uṣūl al-Sarakhsī, 2, 118, 119. Muhammad Zahid al-Kawtharī,*
Fiqh ahl al-'Irāq wa hadīthuhum, 1970, 15.
63. *Ibid. ; also Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, folio, 248/1.*
64. *Ghazālī, Kitāb al-Mustasfā, 2, 247.*
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, 257/2.
65. *Sunan al-Dārimī, Muqaddimah, الفتيا وما فيه من الشدة*
Ali al-Muttaqi Kanz al-'Ummāl, 6, 16 (1244).
66. *Kitāb al-Mustasfā, 2, 243. Majma' al-Bihār al-anwār, Oahm.*
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, 257/2.
67. *Sunan al-Dārimī, Kitāb al-Farā'id, قول ابن عباس في الجند*
Jaṣṣāṣ Ahkām al-Qur'ān, 1,81-84
68. *Ibid.*
69. *Jāmi' al-Tirmidhi. Kitāb al-Ṭahārah, باب المسح على الخفين ظاهرهما*
70. *Uṣūl al-Sarakhsī, 2, 121, 132.*
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, 257/2.
71. *Sunan al-Dārimī, Muqaddimah. باب تغير الزمان وما يحدث فيه*
72. *Ibid.*
73. *Ibid.*
74. *Sunan al-Dārimī, باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة*
75. *Ibid.*

41. *Ş. al-Bukhārī, Kitāb al-Şawn*, باب اذا افطر رمضان ثم طلعت الشمس
Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 252/1 ;
42. *Ş. Muslim, Kitāb al-Masājīd wa-Mawāḍi' Şal lāt.*
باب تعويل القبلة من القدس الى الكعبة
Uşūl al-Jaṣṣāş, folio 252/2 ;
43. *Ş. al-Bukhārī, Kitāb al-Adhān.* باب اذا ركع دون الصف
Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 252/2 ;
44. Ibid.
45. Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 252/2.
46. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, 5 : 154, 167.
Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 253/2 & 254/1.
47. Ibid.
48. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, 1 : 212 ; 6 : 429 Uşūl al-Jaṣṣāş,
folio, 254/1.
49. *Ş. al-Bukhārī, Kitāb al-Manāsik*
باب الحج عن لا يستطيع الثبوت على الراحة وباب حج المرأة عن الرجل
Uşūl al-Jaṣṣāş, 254/1.
50. Ibid.
51. *Sunan Abi ADWŪD, Kitāb al-Şawn*, باب القبلة للمصائم
Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 254/2 ;
52. *Ṭahāwī, Mushkil al-āthār*, i, 122-130.
باب ما جاء في ذهاب العلم *Jami' al-Tirmidhi, Abwāb al-'Ilm*
Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 254/2 ;
53. *Sunan al-Dārimi*, 33, 44. Uşūl al-Jaṣṣāş, folio, 254/2.
54. *Ş. al-Bukhārī, Kitāb al-Ghusl*, باب الجنب يخرج و يمشى في السوق
55. *Şahih Muslim, Kitāb al-ḥayḍ*, باب جواز غسل الحائض رأس زوجها
56. *Shahrastani, al-Milal wa-al-nihal*, 1, 200.
Uşūl al-Jaṣṣāş, folios 306 ff.
Ma'sūmi's Ikhtilāf al-Şahābah wa-al-a'immaḥ, Dimashq, 1974,
8 ff ; 16 ff.
57. *Ş. al-Bukhārī, Kitāb al-Aḥkām.* باب كيف يباح الناس الامام
Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 1 : 75 ; *Uşūl al-Sarakhsī*, 1, 132.

law for the beverage made of dates or raisin, we have to refer it to wine-the former being *far'* (فرع) and the latter *aṣl* (اصل)- in order to extend the *ḥukm* (rule of law) of *aṣl* (wine) to *far'* (the beverage made of dates or raisins) on the ground that the 'illat, i.e. effective cause ; i.e. intoxication of *aṣl* (wine) is formed in *Far'* (beverage made of dates or raisins).

Hence we have four fundamental principles for a *Ṣaḥīḥ Q'yās-aṣl*, 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 *ḥukm*, i.e. legal effect or a rule of law.

26. *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Jihād*, باب امداد الملائكة في غزوة بدر
Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 3 : 243 ; Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, folio, 250/1.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. *Ṣ. al-Bukhārī, Kitāb al-maghāzī* باب مرجع النبي من الاحزاب ومخرجه الى بني قريظة وعاصرته اياهم
and Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, 250/1.
30. Ibid.
31. *Ṣ. Bukhārī, Kitāb al-Shurūṭ* باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع اهل الحرب
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ folio 251/1 ;
32. Ibid.
33. Ibid.
34. Ibid.
35. Ibid.
36. *Ṣ. al-Bukhārī, Kitāb al-Jihād.*
باب من تأمر في الحرب من غير مرة اذا خاف العدو
باب غزوة موتة من ارض الشام
Kitāb al-Maghāzī,
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, folio 251/1 ;
37. *Ṣ. al-Bukhārī, Kitāb al-Tayammum,* باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا
باب وان كنتم مرضى او على سفر
Kitāb al-Tafsīr.
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, folio, 251/1 ;
38. *Sunan Abī DĀWUD. Kitāb at-Tahārah.* باب الجنب يتيمم
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ , folio, 251/1 ;
39. *Ṣ. al-Bukhārī, Kitāb al-Tayammum.*
باب اذا خاف الجنب على نفسه المرض او الموت
Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, folio, 251/2.
40. Ibid.

16. *Fiqh Ahl al-'Irāq*, 36-39. Imam Shafi'i was once asked for his opinions about the learning of Imam Abu Hanifah. He (Shafi'i) 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 ; *Luqāt al-'Ajlān and Khabī' at al-akwān*, 1296-1879 print, 228, 102.
19. Ibn Hazm, *Mulakhkhas, Ibtāl al-Qiyās . . .*, Dimashq, 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-'Irāq*, 21-23.
21. *Hujjat Allāh*, i, 828.
22. Ibid. 334.
23. *Imām Abu Hanīfah awr unke Nāqidīn*, n.d., 52.
24. Shahrastani, *al-Milal wa-al-Nihal*, i, 199.

Ijtihad literally means endeavour ; and technically, 'independent judgment in a legal or theological question, based on the interpretation and application of the four uṣūl'. (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'ān*, 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

Notes

1. Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, n.d., 6,7.
2. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Eng. tans. by Franz Rosenthal, London. 1967, 345.
3. Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 7.
4. Ibid., 11.
5. See references No. 22-23.
6. Ibid.
7. *Hujjat Allāh*, i, 328 ; 333-4.
8. Abu Zahrah, *Uṣūl*, 12, 13 ; *Hujjat Allāh*, i, 335 ; al-Asnawi, al-Kawkab al-Durri, Ms. No. 613, Islamia College, Peshawar Library, 2/1.
9. *Hujjat Allāh*, i, 335.
10. Abu Zahrah, *Uṣūl* 13-4, 22, *usūl al-Sarakhasi*, Hyderabad Deccan, 1372 A.H., i, 3.
11. Abu Zahrah, *Uṣūl*, 22.
12. *Imām Abū Hanīfa awr unke Nāqidīn*, 52 ; Ṣiddīq Hasan Khan, *Ithāf al-Nubalā' al-Muttaqīn*, 422-4 ; *Luqṭat al-'Ajlān*, 226 (1296/1879) print) ; *al-Tāj al-Mukallal*, 136 ; *Abjad al-'Ulūm*, 448. Also reference No. 24.
13. Ibn Khaldun, *Maqaddimah*, Beirut, 1879, i. 388-9. He has used the word *yūqālu*, 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 ḥadīthuhum*, foot note No. 1, p. 59.
15. Bukhāri, Ṭabarī, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ibn Taimiyyah, etc.

- Chapter (104)—Concerning discussion on *ijtihad* being exercised in the life-time of the Prophet Muhammad (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-‘Anbari

- Chapter (88th)—On the descriptions of legal causes ; and how these are to be deduced ?
- (89th)—On mentioning the causes, from which is inferred effective cause of the *aṣl*
- (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 dissimilar
- (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 large effect
- (94th)—Concerning discussion on the effective cause of *Far'* (the subsidiary) being in conflict with the effective cause of the *Aṣl* (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 on *Istiḥsān* (juristic equity)
- (99th)—On the description of *Istiḥsān* and its different kinds
- (100th)—Concerning discussion on the specification of the rules of legal effective causes
- (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

Chapter (70th)—Regarding description of those, on whose account *Ijmā'* can be established

- (71th)—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 Medanites
- (74th)—Regarding discussion on finding a safe way out from the disagreement of the Predecessors
- (75th)—Concerning discussion on a *tābi'i*. Will his disagreement with a *Ṣahābī* 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 *Ṣahābī* 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 *ijtihād*
- (83rd)—Concerning discussion on the methods by which new cases are resolved
- (84th)—On furnishing proofs indicating the legality of *Qiyās* and *ijtihād* 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

Chapter (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*

(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 *Ṣahābi*—we were ordered to do this ; or we were prohibited from doing this ; or the *Sunnah* is this

(59th)—Concerning statement about a *Ṣahābi*, when a report is reported from him. Why did he act contrary to it ?

(60)—Concerning statement about the reporter of a report. How he should report it ?

(61st)—Regarding the practice 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 Prophets 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

- Chapter (38th)—Concerning the 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'ān* by *Sunnah*
- (43rd)—Concerning discussion on the abrogation of the 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 were related in Chapter Ist
- (49th)—Concerning the statement about the factors that necessitate *akhbār al-ahād* (single individual reports), and the like
- (50th)—Concerning discussion on accepting (as authentic) *akhbār al-ahād* in matters of religion
- (51st)—Concerning discussion on accepting the *sharā'it* (conditions) of *akhbār al-ahād*.
- (52nd)—Concerning discussion on taking into consideration the life histories of the narrators of *akhbār al-ahād*
- (53rd)—Concerning discussion on *al-K'habar al-mursal* (A prophetic tradition that rests on a chain of authorities that goes no further back than the 2nd generation after the Prophet)

- Chapter (24th)—Concerning that which needs clarification, and that which needs not
- (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 abrogating abrogation in the factors that we already described
- (37th)—Concerning the abrogation of a rule of Law by a more burdensome one

- Chapter (9th)—On the statement about *takhṣīṣ al-‘umūm* (specification of generality) by *qiyās* (analogy)
- (10th)—On the statement about *lafẓ al-‘āmm* (general word), when something is singled out from it. What will be the *ḥukm* (legal effect) of the remainder
- (11th)—On the statement about the legal effect of making something lawful or unlawful
- (12th)—Concerning discussion on *istithnā* (exception), and *lafẓ al-takhṣīṣ* (specifying word); when the two are associated with *khitāb* (declaration—communication from Allah)—what will be the legal effect of the two ?
- (13th)—Concerning discussion on *ijmā* (consensus of opinion).
- (14th)—Concerning discussion on *dalil al-khitāb* (the directive of the communication of Allah), 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 *kalām* (declaration), parting with the cause
- (17th)—On *ḥarf al-nafy* (particle of negation)—what will be its legal effect when it is added to *kalām* (declaration)
- (18th)—Concerning discussion on *ḥaqīqat* and *majāz* (factual and figurative expressions)
- (19th)—Concerning discussion on *muhkam* (a word the meaning of which is unalterably fixed) and *mūtāshābih* (ambiguous)
- (20th)—Concerning discussion on *khāṣṣ* (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*

The Manuscript—Usūl al-Jassās

The Ms. in hand is the microfilm copy of the only Ms. available to us—the original being in Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. It has been transcribed, in 748 A. H., by Muhammad ibn Qāḍī in Masjid al-Aqṣā. Its size is 4"×6"; and every half folio consists of 25 lines; the total folios being 328.5.

The Ms. begins with الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى followed by—فهرست ابواب كتاب اصول الفقه لابي بكر الرازي; and finishes with فلذلك كان الحق في واحد من تلك الاقاويل وهو الذي صادف حقيقة المطلوب على ما هي عليه وما عداه فضلال والله اعلم بالصواب

The script of the Ms. differs in some respects from the modern ones. For examples, the words ماء قضاء بناء have been transcribed as ما ، قضى and بنا ; and *alif mamdūda*, in most cases, has been dropped.

The alphabetical letters like ، ب ، ت ، ث ، ج ، خ ، ز ، ذ ، ظ ، غ ، have no diacritical points ; and one, therefore, has to be very careful in transcribing the text.

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 *Khuṣūṣ* (particularity)
 (3rd)—On the description of *Naṣṣ*
 (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 *lafẓ al-'umūm* (general word), intended by it *khuṣūṣ* (particularity)
 (7th)—On the causes that lead to specification
 (8th)—On the specification of generality by *khābar-i-wāhid* (single individual report)

○ Spies, in his article on al-Jaṣṣāṣ in *Urdu Dā'irat al Ma'ārif al-Islāmiyyah*, writes :

اس کے اقتباسات طحاوی کی کتابت اختلاف الفقہاء سے

(His extracts from Ṭahāwī'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 Jaṣṣāṣ's *Mukhtaṣar* and not Ṭahāwī's *Ikhtilāf al-Fuqahā'*.

Moreover, Jaṣṣāṣ has given a list of the contents at the beginning of his *Uṣūl al-Fiqh* ; and this kind of list can also be found at the beginning of *Ikhtilāf al-Fuqahā'* (sic), but such lists are not given at the beginning of Ṭahāwī's *Mushkil*—and *Ma'āni-al-āthār*. As such, resemblance in style of presentation of Ṭahāwī's *Ikhtilāf al-Fuqahā'* and 'Uṣūl al-Jaṣṣāṣ further confirm the viewpoint that the book under discussion is Jaṣṣāṣ's *Mukhtaṣar*.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 قال ابو بكر (Abu Bakr said) to the context of the title on the Ms. 'part 2nd of the *Aḥkām al-Qur'ān* of al-Jaṣṣāṣ—which clearly enough relates the two points together—the point can easily be inferred that the book under discussion is Jaṣṣāṣ's *Mukhtaṣar*.¹⁹¹

Furthermore, Jaṣṣāṣ, in his 'Uṣūl 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 *Mukhtaṣar*.¹⁹²

As regards Dr. Ma'sūmi's statement : had *Ikhtilāf al-Fuqahā'* been the *Mukhtaṣar* of al-Jaṣṣāṣ, he would have referred to it in his *Aḥkām al-Qur'ān*, it cannot be considered as acceptable ; because, Jaṣṣāṣ has not referred, in his *Uṣūl al-Fiqh*, to his *Aḥkām al-Qur'ān*, but still it is his work. On the contrary, *Uṣūl al-Fiqh* is a *Muqaddimah* to his *Aḥkām al-Qur'ān*, and, therefore, refers, in his *Aḥkām al-Qur'an*, many problems to it ; which clearly indicates that he wrote *Aḥkām al-Qur'ān* after *Uṣūl al-Fiqh*. Likewise, it appears that *Mukhtaṣar* 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.

One of them is Imam Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad al-Ṭahāwī, who died in 321 A. H. ; and his work is called *Ikhtilāf al-Riwāyāt*—which is in more than 130 parts. And it was abridged by Imam Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Jaṣṣās al-Hanafī, who died in 370 A. H.¹⁸⁵

Fredrik Kirn, in his *Ikhtilāf al-Fuqahā'* of al-Ṭabarī, states :

جزء واحد فقط بالقاهرة وعنوان النسخة : الجزء الثاني من احكام القرآن لابي بكر احمد بن علي الجصاص الرازي ولكن موضوعها اختلاف الفقهاء ولذلك كتب عليها السيد مرتضى الزبيدي انها من اختلاف الفقهاء للطحاوي وحجته تكرير عبارة : قال ابو جعفر ولكني اظنها مجلدا من مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي للمجصاص لقصر الكلام في كل فرع ولوجود (قال ابوبكر) مرارا

(Only one part is in Cairo. And the title of this copy is : Part 2nd of Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Jaṣṣās al-Razi's *Aḥkām al-Qur'ān* ; but the subject matter of the book is 'Disagreement of the Jurists. This is why al-Sayyid 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 Jaṣṣās'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 :

ومنها اختلاف علماء الامصار في نحو . ١٣ جزء اختصره ابوبكر الرازي واختصاره هو الموجود في مكتبة جاز الله باصطنبول وغيره - واما الاصل فلم اظفره واما القطعة الموجودة بدارالكتب 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-Miṣriyyah, it is a part of *Mukhtaṣar*.¹⁸⁷

'Ali Akbar Dihkuda, in his famous *Lughatnāmah*, states :

اوراست اختصار اختلاف العلماء طحاوي

Ikhtisār of Ṭahāwī's *Ikhtilāf al-'Ulamā*, belongs to him i.e. Abu Bakr al-Jaṣṣās.¹⁸⁸

Mawlana Muhammad Yusuf al-Banori, a learned scholar, and author of the well-known work *Ma'ārif al-Sunnah Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhi*, commenting on the book, stated that the work is not Ṭahāwī's *Ikhtilāf al-Fuqahā'*—it is rather Jaṣṣāṣ's *Mukhtaṣar* of Ṭahāwī's *Ikhtilāf al-Fuqahā'*.¹⁷⁸ 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-Jaṣṣāṣ.¹⁷⁹ Likewise, Muhammad Zahid al-Kawthari has also shown this Ms. as his.¹⁸⁰

Besides, ‘Allamah Banuri produced an extract from the book concerned, documenting thus his view-point further.¹⁸¹ He stated that Tahawi's work cannot be so small, as he mostly produces *aḥādīth* and *āthār* with full *asānīd* ; and this should have turned his work into many volumes.¹⁸²

‘Allamah Banuri further refuted Dr. Ma'sūmi's contention—namely, that, as Jaṣṣāṣ has not mentioned this work in His *Ahkām al-Qur'ān*, 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.¹⁸³

However, Dr. Ma'sūmi 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 of his mistakes as well. He tried once again to establish the fact that the work is Tahawi's *Ikhtilāf al-Fuqahā'*, and not Jaṣṣāṣ's *Mukhtaṣar*.¹⁸⁴ Anyhow, I am not going to reproduce Dr. Ma'sūmi'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 to Jaṣṣāṣ is correct.

Hajji Khalifah, in his *Kashf al-Zunūn*, states :

اختلاف العلماء صنف فيه جماعة منهم الامام ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوي الحنفي المتوفى سنة احدى وعشرين وثلاث مائة و يقال له اختلاف الروايات وهو مائة و نيف وثلثين جزأ وقد اختصره الامام ابو بكر احمد بن علي الجبصاص الحنفي المتوفى سنة سبعين وثلثائة

(In the field of *Ikhtilāf al-Ulamā* ; many people wrote books.

9. Mukhtasar of Ṭahāwī's Ikhtilāf al-'Ulamā'/Fuqahā'.

The ascription to 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* (Ṭahāwī'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 Ṭahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā', but Jassās's Mukhtasar of Tahawi's Ikhtilaf 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* : (Part 2nd of *Aḥkām al-Qur'ān* of Imam Abu Bakr al-Razi al-Hanafi, known as al-Jaṣṣāṣ.¹⁷⁴ 'It also contains in the left margin the following comment on al-Imām Abu Bakr' *هو الامام ابوبكر احمد بن على الرازى الحنفى المعروف بالجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ بعد الامام ابى جعفر الطحاوى بتسع واربعين سنة وكتبه محمد مرتضى الحسينى* (He is Iman Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Hanafi, known as al-Jaṣṣāṣ (died in 370 A. H.)—forty-nine years after Imam Abu Ja'far al-Tahāwī. This was written by Muhammad Murtaḍa al-Husaini).¹⁷⁵

Refuting these remarks, Dr. Ma'sumi stated that *Aḥkam al-Qur'ān* has no relation whatsoever with this work in any way ; and that al-Jaṣṣāṣ seems to have not written any work of the title of Ikhtilāf al-Fuqahā'. As such, the ascription of this work to him (al-Jaṣṣāṣ) 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-Ṭahāwī.¹⁷⁶

By these arguments, Dr. Ma'sumi then refuted the statement of Muhammad Zahid al-Kawthari, who considered this work as part of al-Jaṣṣāṣ's Mukhtasar of Ṭahāwī'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 Jaṣṣāṣ's Mukhtasar of Ṭahāwī's Ikhtilāf al-Fuqahā', as the name of Abu Bakr has frequently been mentioned in it.¹⁷⁷

However, Dr. Ma'sumi's criticism did not pass unnoticed ; and

The works of Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ.

Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ 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-Fuṣūl, fi-al-'Usūl*, known as '*Usūl al-Jaṣṣāṣ*', 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 *Aḥkām-al-Qur'ān*.

It consists of more than 105 chapters, excluding the ones that are missing in the beginning.

2. His second work *Aḥkām 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 dialicticism – he has documented his view-point with ample evidences ; and has refuted the view-points of his opponents with ample evidences as well.

One of the best and useful thing in this book is that the author has reported not only the views of the *Ṣaḥābah* 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 *Aḥkām al-Qur'ān*, where their views regarding different problems have been accumulated.

3. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Karkhi*.
4. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī* ;
5. *Sharḥ Jāmi' al-Kabīr* of Muhammad ibn Hasan al-Shaybani ; ¹⁷²
6. *Sharḥ al-Asmā' al-Husnā* ;
7. *Jawābāt 'an masā'il wardat 'alayh* ;
8. *Sharḥ of Khaṣṣāf's Adab al-Qaḍā'* ; and ¹⁷³

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-Jaṣṣāṣ. He died in Shawwal, 352 A.H.¹⁶⁹

4. **al-Tabarānī.** Abu al-Qasim Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayub ibn Mutayr (the diminutive of *maṭar*) al-Lakhmi (ascription to Lakhm, i.e. Malik ibn ‘Adi) al-Tabarānī was born in 26) A.H. in Tabariyyat al-Shām. He travelled far and wide for acquiring the science of *hāhīth*. 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 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-Kabir*, *al-Awsaṭ*, and *al-Ṣaghir* are well-known.

Ḥāfiẓ Abu Nu‘aim and many others narrated *aḥādīth* from him.

He narrated *aḥādīth* 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 الجرح و التعديل (testing the reliability or otherwise of the narrators of *ahādīth*.)

He died in ‘Isfahan on Saturday, the 18th of Dhu al-Hijjah, 360 A.H.¹⁷⁰

5. **Abu Muhammad al-Isfahani.** Abu Muhammad ‘Abd Allah 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-Jawwaz, 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 Nu‘aim al-Hafiz, and by many others.

He died in Shawwal, 346 A.H.¹⁷¹

and from many others ; while Abu 'Ali al-Shādhān 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. *Qādi* 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 *Qādi* 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 these two verses are concerned, Tha'lab recited them in your presence, and you wrote them in your such and such register'. *Qādi* Abu 'Umar asked for the register – and here were the two verses in it.

When Ibn Duraid learnt this, he refrained from accusing Abu 'Umr in future.

He died on Sunday, the 13th of Dhu al-Qa'dah, 345 A.H.¹⁶⁸

3. 'Abd al-Bāqi ibn Qāni'. Abu al-Hussain 'Abd al-Baqi ibn Qani' ibn Marzuq ibn Wathiq al-Umawi was born in 265 A.H. He studied *ahādīth* with : Hārith ibn Abi Usāmah, 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 'Ali 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,

ibn Sulaiman and Usaid ibn 'Āsim ; in Mecca, with Ahmad ibn Shayban al-Ramli ; in Egypt, with Ibn 'Abd al-Hakam, al-Rabi', Bahr ibn Naṣr, Ibrahim ibn Munqidh, and with Bakkar ibn Qutaybah ; in 'Asqalan, 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 Ḥāfiẓ 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 a-Jabbar al-'Utāridī ; in Baghdad, with Zakariyyah ibn Yahya al-Marw al-Shāhjānī (see Sam'ani's *Ansāb*), Abu Ja'far al-Munadi and with al-Dūrī and Ṣaghani.¹⁶⁵

From him, *ahādith* were narrated by Abu 'Abd Allah ibn al-Akḥram, Abu Bakr al-Ṣibghī ; Yahya al-Anbārī, Abu al-Walid Hassan ibn Muhammad and by Abu 'Ali al-Ḥāfiẓ.

Ahādith were also reported on his authority by al-Hākim, Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, Yahya ibn Ibrahim al-Jurjani, Abu Sa'dīq 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 *ahādith*. 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 (al-Aṣamm) which he disliked very much. He even lost his eye-sight ; even this did not stop him from keeping the candle of learning burning.¹⁶⁶

He died in the month of Rabī' al-Ākḥir, 346 A.H., and was buried in the grave-yard of Shāhanbar.¹⁶⁷

2. Abu 'Amr Ghulām-i-Tha'lab, Abu 'Amr Muhammad ibn 'Abd al-Wahid ibn Abi Hashim al-Zahid, known as Ghulam-i-Tha'lab, was a knowledgeable, pious, and intelligent man. He narrated *ahādith* from al-Kudaymi (see Sam'ani's *Ansāb*) and Mūsa ibn Sahl al-Washsha',

Ibn al-Najjar, on the authority of Abu Hajib Muhammad ibn Isma'il al-Istrabadi reports that *Qāḍi* Abu Ja'far recited in Baghdad the following couplets *اقبل معاذير من يأتيك معتذرا + ان بر فيما قال او فجرا* (whosoever comes to you for making an apology, forgive him, no matter whether he is true or false in it).

فقد اطاعك من يرضيك ظاهره + وقد اجلك من يعصيك مستترا

(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-Jaṣṣāṣ.

He used to hold—and enjoy—a gathering every year in the month of Muḥarram. 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'ān*, 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. **Kamāri.** Abu al-Husain Muhammad ibn Ahmad ibn Tayyib ibn Ja'far ibn Kamār al-Kamāri, father of Abu 'Ali Isma'il ibn Muhammad *al-Faqīh*, known as *Qāḍi Wāsiṭ*, has been a righteous jurist of 'Iraq. He read *fiqh* with Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jaṣṣāṣ ; and narrated *ahādīth* on the authority of his father—Ahmad ibn Tayyib ibn Ja'far ibn Kamār al-Wāsiṭi al-Ṭahḥān—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 347 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

Although he was the pupil of Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ, 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.¹⁵⁹

2. **al-Khwarizmī.** Muhammad ibn Musa ibn Muhammad al-Khwārizmī was a reliable scholar, and an intelligent jurist of Baghdad. He studied *fiqh* with Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ ; 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 *fatāwā* (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.¹⁶⁰

3. **al-Za‘frāni.** Abu al-Husain Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Abdus ibn Kāmil al-Dallal, known as al-Za‘frāni, was a reliable *muḥaddith*, and a pious *faqīh*.

He read *fiqh* with Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ ; 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-Shafi‘i, and with Habib al-Hasan.

Abu al-Qasim ‘Ali ibn al-Hasan al-Tanukhi narrated *ahādīth* from him.

He died in 393 A.H.¹⁶¹

4. **Abu Ja‘far al-Nasafi.** Abu Ja‘far Muhammad ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nasafi was one of the leading jurists of his time. He studied *fiqh* with Abu Bakr Ahmad ibn ‘Ali al-Razi al-Jaṣṣāṣ ; while on his authority *ahādīth* were narrated by Abu Hājib al-Istirābādī and Abu Nasr al-Shirāzi.

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.

He wrote very important books, like *Mukhtaṣar, sharḥ Jāmi al-Kabir wa al-Ṣaghīr*, and a booklet on *Uṣūl al-fiqh*.

At the age of 81, he was semi-paralysed. As there was nothing to be spent on his treatment, his pupils wrote for help to Saif al-Dawlah ibn Ḥamdan, 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 dirhams.

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 of (I'tizāl).¹⁵⁷

Abu Sahl al-Zujāji. Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ's second teacher was Abu Sahl al-Zujāji, the pupil of Abu al-Hasan al-Karkhi. Many prominent *fuqahā'* 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-Zujāji.

He died in Naisabur, leaving behind him a famous book *Kitāb al-Riyād*.¹⁵⁸

His pupils—their brief introduction. Many prominent students, who later on, gained considerable popularity in scholarship, attended the lectures of Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ. 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-Jaṣṣāṣ and narrated *aḥādīth* on the authority of 'Abd Allah ibn Ishaq ibn Ya'qub al-Baṣri, and Abu Ahmad al-Ḡhitrīfī.

He taught *fiqh* to Abu al-Hasan al-Qudūrī, and Ahmad ibn Muhammad al-Nāṭifī.

Abu Sa'd Isma'il ibn 'Ali al-Sammān al-Razi and Abu Naṣr al-Shirazi narrated *aḥādīth* from him.

He lived in Baghdad, and used to teach in the Mosque of *Qatī'at al-Rabī'*.

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 genii. He says that it is totally false that genii 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-Jaṣṣāṣ 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-Barda‘i, became as head of the Hanafi school of *Fiqh*.

In *fiqh*, he took lessons from Abu Sa‘id al-Barda‘i,¹⁵⁵ the pupil of Musa ibn Nasr al-Razi.¹⁵⁶ Likewise, many prominent jurists like : Ahmad ibn ‘Ali al-Razi al-Jaṣṣāṣ, Abu ‘Abd Allah al-Damaghani, Abu ‘Ali al-Shashi, Abu Hamid al-Tabari, Abu al-Qasim al-Tanūkhi, Abu ‘Abd Allah al-Jurjani, Abu Zakariyya 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 *Muḥaddithīn*, and, therefore, knowledgeable people like Abu ‘Umar al-Hayawah 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, 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*.

In the end he quotes a *hadith* in support of his view point—*نَسْمَةُ الْمُسْلِمِ طَيْرٌ يَحْلُقُ فِي شَجَرِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِ* (The soul of a Muslim is a bird that flies above the Tree of Paradise till its reunion with its former body).¹⁴⁷

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).¹⁴⁸

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 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 alongslide with him.¹⁴⁹

Likewise, on 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 a 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

clusion 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 is the *Qur'ān* and *Sunnah*. And Abu Bakr's most comprehensive statement in this regard reads as this: ان الحق في جميع الاقوال والمختلفين فيما طريقه الاجتهاد في احكام الحوادث (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 valid 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 will be punished there for their wrong deeds.¹⁴⁵

But how would the deads be resurrected while they are just decayed bones in the dust? To this, Abu Bakr replies in two ways—firstly, *Insān* (human being) is actually the name of *Rūḥ* (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.¹⁴⁶

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 *ḥadīth* is one, but several narrators, with addition and omissions, narrated this *ḥadīth* 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 *ḥadīth* is narrated by a narrator and is listened to by 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 : *قراؤتك على المحدث أثبت قرائته من عليك* (Your recital of a *ḥadīth* 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 معيب* (every legist 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 judgment, at a definitely right conclusion, which is practically impossible. 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 thinking, and no one is allowed to blame him for this, because, the Prophet has allowed him to arrive at a con-

(lifting of a rule of law ; but that ان الحكم المنسوخ لم يكن مراداً في هذا الوقت (the abrogated rule of law was not applicable at that time). He is of the opinion that whenever a rule of law is established, its *raf'* (lifting) is not lawful.¹³⁴

According to Abu Bakr, *Qur'ān* can abrogate *Qur'ān* and *Sunnah*. Likewise, *Qur'ān* can abrogate the *Sunnah*. However, *Khabar-i-wāḥid* cannot abrogate the *Qur'an*, and the *Sunnah*.¹³⁵

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.¹³⁶

Abu Bakr divides *Khabar-i-wāḥid* 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'an*, *Sunnah* and *ijmā'* of the *Ṣaḥābah*, it cannot be considered as an acceptable one. This kind of *Khabar-i-wāḥid* 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 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 *khabar* is acceptable on 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 *khabar*. 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 *khabar-i-wāḥid* 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'in* are concerned, they are acceptable on the condition that they (the

Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ was a pious man. He was offered the post of a *Qāḍī*, which he declined. Abu ‘Abd Allah al-Saymari, on the 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 *Qāḍī*. But I refused, and referred to him Abu Bakr al-Razi al-Jaṣṣāṣ. 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.¹³¹

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 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 Nāfi‘ (to lead the prayer) in the mosque of the Prophet, and, at the same time, advised Nāfi‘ not to do that. Malik ibn Anas was therefore criticised for this. To this he replied : ‘I prefer Nāfi‘ 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-Jaṣṣāṣ 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.’¹³²

His Maslak. Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ 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 *Aṣḥāb al-takhrīj*. However, no one can deny the fact that Abu Bakr has been acknowledged as a highly qualified scholar ; and the irrelevant remarks about him of his opponents should not mislead us towards underestimating his grand personality.¹³³

His Views :

Nāsikh wa mansūkh.

Nāsikh, according to Abu Bakr does not mean *raf‘ al-ḥukm*

Bakr al-Razi has to be explained and understood in this context as well.¹²⁴

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-Jaṣṣāṣ. However, an attempt can be made to sketch briefly the life of Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ from whatever information available scattered here and there.

Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jaṣṣāṣ was born in al-Ray 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.¹²⁵

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.¹²⁶

After some time, his teacher—Abu al-Hasan al-Karkhi—asked him to accompany Abu 'Abd Allah al-Hakim al-Nasaburi and study in Naisabur under his guidance.¹²⁷

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-Shāshī fell seriously ill, Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ left Naisabur and came down to Baghdad.¹²⁸

Abu 'Ali Ahmad ibn Muhammad al-Shāshī died in 344 A.H., and the responsibility of teaching was entrusted to Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ. 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.¹²⁹

He had studied *Fiqh* and *aḥādīth* with distinguished scholars; and taught many prominent pupils. He wrote many important books, mostly on jurisprudence. He died on Sunday, the 7th of Dhā al-Hijja 370 A.H., i.e. 14th of June, 981 A.D.¹³⁰

Similarly, 'Abd al-Qadir al-Qarshi has noted the statement of Abu 'Abd Allah al-Saymari as under :

(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 Nisabur with Abu 'Abd Allah al-Hakim al-Nisaburi...then returned to Baghdad at the age of 39, *i.e.*, in 344 A.H.¹²¹)

So far as the statement of Khatib Baghdadi is concerned, he mostly uses the words *raja'a* (رجع)—returned—, and *'āda* (عاد)—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-Jaṣṣāṣ been born in Baghdad, Khatib would have used the words *raja'a* (رجع) and *'āda* (عاد), and not *warada* (ورد). The word *warada* (ورد) is, therefore, indicative of the fact that al-Jaṣṣāṣ, 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.¹²²

As regards the statement of Abu 'Abd Allah al-Saymari, it confirms our point of view further. For instance, when al-Jaṣṣāṣ, 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* (رجع) and *'āda* (عاد). In other words, al-Jaṣṣāṣ went out to al-Ahwaz ; then returned to Baghdad ; then went out to Nisabur ; and then returned to Baghdad. From this it can quite confidently be inferred that al-Jaṣṣāṣ's birth place was not al-Baghdad, as biographers have used the words *warada*—came down—and *dakhala*—entered—, and not *Raja'a*—returned— and *'Āda*—came back.¹²³

Thus, the statement of 'Ali Akbar Dihkhuda—that al-Jaṣṣāṣ was born in al-Ray, can, in the above context, be considered as conclusive.

The second *nisbat* of Abu Bakr as '*al-Jaṣṣāṣ*' has been explained by al-Sam'āni in his *Kitāb al-Ansāb* under the heading '*al-Jaṣṣāṣ*'. He states that this *nisbat* has been ascribed to all those who deal in gypsum, or work as plasterers. Thus the *nisbat* of *al-Jaṣṣāṣ* to Abu

The name mentioned by al-Zarqani is actually not Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ—he is rather another scholar from Nisabur, whose biography has been recorded by al-Dhahabi in his *Tadhkirat al-Ḥuffāʿ*, iii, serial No. 781, and who died in 315 A.H. So Mawlana ‘Abd al-Hayy seems to have mistaken Ahmad ibn ‘Ali Husain for Ahmad ibn ‘Ali al-Razi al-Jaṣṣāṣ.¹¹²

Secondly, some scholars are confused in the identification of al-Jaṣṣāṣ and his other namesakes. Some opine that Abu Bakr al-Razi, and al-Jaṣṣāṣ are two different persons, while others say that Abu Bakr al-Razi al-Jaṣṣāṣ 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 who died in 315 A.H.;¹¹⁴ the second one is Abu Bakr Ahmad ibn Ali al-Razi al-Jaṣṣāṣ, who died in 370 A.H., and with whom we are mainly concerned here;¹¹⁵ 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.¹¹⁶ It could therefore be inferred that Ḥadrāt Mawlana ‘Abd al-Hayy Lacknwai confused the first with the second; and ‘Umar Riḍā Kaḥḥāla the second with the third.¹¹⁷

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-Ray.¹¹⁸

So far as the statement of Mawlana ‘Abd al-Hayy is concerned, it is obviously misconceived;¹¹⁹ because,

Khatib Baghdadi—although he has not been able to determine the place of al-Jaṣṣāṣ’s birth—has reported that:

(He come down to Baghdad in his youth, and attended the lectures of Abu al-Hasan al-Karkhi.)¹²⁰

It is said that the custom of abusing the *Ṣahābah* 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 *Ṣahābah*; and the Sunnis reaction to this was quite natural. Obviously, this used to lead to mutual squables and bloodshed.¹⁰⁹

Despite the fact that, by being torn apart into many small independent *imārat*, 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 not confidently spend their state-income for their welfare in the way they liked. They started excelling one another in patronizing efficient *Quḍāt*, scholars and poets; and this policy easily paved the way for creative literary activities in their capitals.

Although the rulers of the *imārat* followed different schools of thought, yet there was no restriction on the movement of 'Ulamā' from one *imārat* to another. This unrestricted mobility of the 'Ulamā' helped in filling the vacuum if ever created in any of the capitals.¹⁰⁹

Clarification of some wrong notions about Abu Bakr's name and ascription

The first point in this connexion is the mistake committed by Maulwana '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*: ابو بكر الرازي احمد بن علي بن حسين الامام الحافظ محدث نيسابور من ائمة الحنفية مع ابا حاتم وعثمان الدارمي وعنه ابو علي وابو احمد . الحاكم قال ابن عقدة : كان من الحفاظ . مات سنة خمس عشرة وثلاث مائة . (Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali ibn Husain al-Razi was one of the leading Hanafi *Muhaddithūn* (reporters of the *ahādīth*) from Nisabur. He studied *ahādīth* with Abu Hatim al-Razi and 'Uthman al-Darimi; and from him *ahādīth* were narrated by Abu 'Ali and Abu Ahmad al-Hakim. According to Ibn 'Uqdah, he was *Hāfiz-i-ahādīth*; and he died in 315 A.H.)¹¹¹

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 Baridi, 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.¹⁰⁵

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.¹⁰⁶

Bani Buwayh’s fourth rival was Yusuf ibn Wajih, the ruler of Bahrayn and ‘Uman. Ibn Wajih invaded Basrah with the help of Qaramitah, but Mu‘izz al-Dawlah defeated him, and occupied ‘Uman in 355 A.H.¹⁰⁷

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-Muhallabi—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.’¹⁰⁸

the residents of Jilan and Daylam the other of Turks, Khurasanis and of those who had conquered for 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.

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-Ziyariyah 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.¹⁰⁰

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.¹⁰¹

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 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 suprisingly 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 lumpsum of hundred dinars a month.¹⁰³

**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 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, 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 (*Uṣūl 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.⁹⁶

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.⁹⁸

The Persians resented very much this attitude of the Turks ; and they, in return, started taking revenge from them on the one hand and devised various ways and means to free their cities from the Abbasid control on the other.⁹⁸

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

Allah, *Sunnah* of the Prophet, and in the *Ijmā'* of the *Ṣahābah*. 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.⁹⁰

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 Layla.⁹¹

It is narrated from al-Sha'bi that he said : 'Judgement' can be based on three things—on the precise verse of the holy *Qur'ān*, or on the *Sunnah* of the holy Prophet that has been adhered to, or on the opinion of a legist formulated independently'.⁹²

And 'Aydhāb ibn Ahnaf says : 'Al-Sha'bi once gave a judgement against a man. So he was asked : 'Give your judgement in the light of what Allah has revealed to you'. So he said : 'I give my judgement in accordance with my personal opinion'.⁹³

And Abu Ḥuṣayn mentions that al-Sha'bi once gave his verdict about a case. He said : 'I am not sure whether I am right or wrong but I am not to go back on it'.⁹⁴

As regards the statement that al-Sha'bi did not use analogical 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 Abu 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

they are tired of committing to memory the traditions of the holy Prophet. So they use their personal opinion) has not 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 *Nuṣūṣ*. So Ḥaḍrat ‘Umar criticised these two kinds of people, and not independent judgement as such, as his statement in favour of using personal opinion has already been referred to in the preceding pages. Hence, Ḥaḍrat ‘Umar in his saying criticised those who resolved new problems independently without first referring them back to the *Qur’ān*, 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 Ḥaḍrat ‘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 is evident that he did not think as right the reference of one case to another similar case under all circumstances, as *Qiyās* is allowed only when specific provision does not exist in the Book of

‘Ali (whosoever intends to rush blindly into the bottom of Hell, he should speak on the problem of inheritance of grandfather) do not negate *Ijtihād* or *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 so.⁸¹

The saying of ‘Abd Allah ibn ‘Abbas (whosoever is willing, I shall do (*mubāhalah*) imprecation with him on the ground that grandfather is father) is in response to those who deny his statement, because, Allah has designated grandfather as father. He says in the *Qur’ān* : ‘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 disagree 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 upper one), his intention was that the fundamentals of *Dīn* cannot be ascertained by 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 Islam 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 *Nass*.⁸⁵

The saying of Hadrat ‘Umar (Beware of schismatics, because

Ibn Sirin says : *Iblīs* was the first to argue conjecturally ; and the sun and the moon were worshipped by mere conjectures.⁷³

Ash'ath 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. So he said : 'If you act upon analogical deductions, you will make lawful the unlawful and the unlawful lawful'.⁷⁶

And Ibn Abi Layla says : 'Al-Sha'bi never referred cases to analogical deductions.'⁷⁷

And it is said that Abu Salamah ibn 'Abd al-Rahman did not settle cases in the light of his personal opinion'.⁷⁸

The fact is that *Ijtihād* and *Qiyās* 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'ān*) does not mean the negation of *Ijtihād* and *Qiyās* ; 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 Allāh other than the meaning intended by Allāh'. Hence, he negates *Ijtihād* and *Qiyās* only when there exists *Nasṣ* of the holy *Qur'ān* or *Sunnah* of the holy Prophet, or *Ijmā'* of the *Ṣaḥābah*—and no one can allow practising *Ijtihād* and *Qiyās* in the presence of *Nuṣūṣ* (the *Qur'ān*, the *Sunnah* of the Prophet, and *Ijmā'* of the *Ṣaḥābah*).⁷⁹

Abu Bakr has practised *Ijtihād* and *Qiyās* 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 judgement, it will be from Allāh ; and if I commit a mistake, it will be from me and from the devil'.⁸⁰

The saying of Ḥadrat 'Umar (the boldest amongst you in giving decisions is the boldest amongst you in entering Hell), and of Ḥadrat

Shari'at. He further said that Allāh 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.⁶³

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.*

Ḥaḍrat Abu Bakr said : 'What earth will carry me and what sky will cover me when I interpret the Book of Allāh in accordance with my personal opinion'.⁶⁴

Ḥaḍrat 'Umar said : 'The boldest amongst you in giving *Fatāwā* is the boldest amongst you in entering Hell'.⁶⁵

Ḥaḍrat 'Ali said : 'Whosoever intends to rush blindly into the bottom of Hell, he should speak on (the problem of inheritance of) grandfather'.⁶⁶

Ḥaḍrat '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 Allāh that he makes the son of the son like the son, and does not make grandfather like the father'.⁶⁸

Ḥaḍrat 'Ali said : 'Were Dīn 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

Ḥaḍrat 'Umar said : 'Beware of the 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

who, before them, had homes (in Madinah.) and had adopted the Faith—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 lot). 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.⁶¹

Viewpoints of those who do not consider Qiyās (analogical deductions) as the source of Islamic Law

In the preceding pages, we explained to 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 *Ṣaḥābah*, *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 Naṣṣām; who not only rejected the institutions of *Ijtihād* and *Qiyās*, but also spoke ill of the *Ṣaḥābah* because of their practising them. He attributed to them such things as could not be expected of a sensible man.⁶²

He was then followed in this line of thinking by some rationalists from Baghdad, who, unlike Naṣṣām, did neither speak ill of the *Ṣaḥābah*, nor did charge them with baseless charges, but contended that whenever the *Ṣaḥābah* 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 a 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

light of his personal judgement—, while the rest of the *Ṣaḥābah* opposed him on the ground that the Messenger of Allāh has said: 'I have been commanded to fight the people unless they declare that 'there is no God but Allāh. 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 *Ṣalāt*. If they withhold from me a camel rope, I will surely fight them for the same'.⁵⁸ This reply of Abu Bakr convinced the rest of the *Ṣaḥābah*, and they, therefore, refrained from their own *Ijtihād* and accepted that of Abu Bakr.

Similarly, Ḥaḍrat 'Umar wrote to Abu Musa al-Ash'ari, saying: 'Find out similar cases and settle the things with reference to them.'⁵⁹

'Abd Allāh 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, Allāh 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 Allāh; and if there was no specific provision for it in the Book of Allāh, 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'.⁶⁰

Imam Abu Yusuf, in his *Kitāb al-Kharāj* says: When the lands of Syria and 'Irāq were captured, Ḥaḍrat 'Umar consulted the *Ṣaḥābah*, in re-gard to their distribution, along with other war booty. Most of the *Ṣaḥābah* including Bilal ibn Rabāḥ and 'Abd al-Rahman ibn 'Awf, were in favour of their distribution.

On the contrary, Ḥaḍrat 'Umar was not in favour of this distribution—and Ḥaḍrat 'Uthman, Ḥaḍrat 'Ali and Ṭalḥah sided with him. And when some of the *Ṣaḥābah* insisted on their distribution, Ḥaḍrat 'Umar said: 'I have now found ground for not distributing them—Allāh 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

Similarly, in the life-time of the Prophet, when the *Ṣaḥābah* 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 also assumed the shape of an established rule of law.

We have on record that the *Ṣaḥābah's* 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 muṣṭibun*' gained further momentum, as the *Ṣaḥāba'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 رحمة* (difference in opinion among my followers in problems of derivative nature is a bounty of Allah). Hence, the decision of a particular *Ṣaḥābī*, if it did not contradict the *Qur'ān* and *Sunnah* is as valid as the decision of another *Ṣaḥābī*, regarding the same case. And therefore, the rule of '*Kullu Mujtahidin Musi'ibun*' would encompass all those who possess the necessary qualifications of *Ijtihād*.⁵⁶

The principle of '*kullu mujtahidin muṣiḥun*' encouraged the *Ṣaḥābah* to take independent decisions; and so, they started doing so immediately after the demise of the holy Prophet. The election as caliph of Ḥaḍrat Abu Bakr came about as the result of the *Ṣaḥābah's* *Ijtihād* as there were no clear cut injunctions from the holy Prophet in this connection. The nomination of Ḥaḍrat 'Umar by Abu Bakr as a caliph was also the result of his *Ijtihād*; the formation of the committee of six for selecting *khalifah* was the outcome of sheer *Ijtihād*. The persuasion by 'Abd al-Rahman ibn 'A'waf of the three members of the committee to give their verdict in favour of 'Uthman and 'Ali, and empowering 'Abd al-Rahman ibn 'A'waf to select either of the two was done in the light of *Ijtihād*.⁵⁷

Moreover, when Abu Bakr was proclaimed as caliph, he decided to fight the *Ahl al-riddah*. This decision was arrived at in the

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'ān*'. The Prophet said: 'If you were confronted by such cases as for which you would not find provision in the *Qur'ān*'? 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 one case with another, i. e. we would refer one case to another similar one'. The Prophet said: 'You would be acting properly'.⁵³

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 uncleanness, though he could not offer prayer with it.⁵⁴

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.⁵⁵

Ijtihād and Qiyās in the time of the Ṣaḥābah

The nature of *Ijtihād* and *Qiyās* in the time of the Prophet was quite different from that of the times of the *Ṣaḥābah* 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 *Ṣaḥābah* 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 *Sharī'at* of Islam. If the nature of this judgement was to command people to do, or abstain from doing something, this was called *Sunnat-i-qawli*, i. e. approbations of the holy Prophet.

said : So perform *hajj* on his behalf'. Here, the Prophet compared performance of *hajj* with clearance of dues to others.⁴⁸

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 Allāh's debt is most necessary'.⁴⁹ In this case the Prophet of Islam compared the performance of *hajj* on others' behalf with the payment of debt for others, and extended the legal effect of a thing to the like of it.⁵⁰

Hadrat 'Umar says that once he kissed his wife while he was keeping fast. He reported this to 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 are fasting' ? I said : 'There is no harm in it'. 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.⁵¹

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 when knowledge shall depart, and the people would not be able to do something about it'. Ziyād ibn Labid said : O Messenger of Allah ! How would it depart from us while the *Qur'ān* is in our hands ? By Allāh, 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 Labid : 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'ān* is in our hands.⁵²

Musa ibn 'Ubaydah narrates from 'Abd Allāh ibn 'Utbah that the Prophet of Islam asked Mu'adh and Abu Musa al-Ash'ari, when

He replied, 'I cannot help not following you in whatever position I find you'. The Prophet said: 'Mu'ādh established a right tradition for you. So do as he did'.⁴⁴

Hence, M'ūādh did so according to his 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.⁴⁵

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 Allāh! 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 a *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 be punished for your bad deeds; will you not be rewarded for your good ones'?⁴⁶ 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.⁴⁷

'Abd Allāh 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

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 bīnt 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 of it.⁴¹

Similarly, Hammad ibn Salama narrates from Thābit, and Humayd from Anas that when the Verse 'turn your faces towards the 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—and he repeated this twice. Hence, people turned towards the Ka'bah while they were in *rukū'*. Their turning around in prayer towards the Ka'bah came about as a result of their independent judgement; and their not repeating the same prayer was also the result of their independent decision.⁴²

Likewise, Abu Bakrah says that he once entered the mosque, and the Prophet was bowing to the ground. So he (Abu Bakrah) performed *rukū'* outside the *ṣaff* (line), and then joined the *ṣaff*. The Prophet said: May Allāh increase your interest in prayer, but do not repeat this again (do not perform *rukū'* outside the *ṣaff* in future). Hence the Prophet approved of Abu Bakrah's independent decision in performing *rukū'* outside the *ṣaff* and his joining the *ṣaff* afterwards. Then the Prophet informed him of the right way—that he should not perform *rukū'* outside the *ṣaff*; and he considered as lawful his one *rak'at* prayer, which he had performed in accordance with his independent decision.⁴³

Similarly, Mu'ādh's ḥadīth also throws vivid light on *Ijtihād* being allowed by the Prophet Muḥammad. 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'ādh came and joined the Prophet in some portion of the prayer, leaving out the missing portion to be accomplished after the Prophet finished with the prayer. The Prophet asked him as to why he did that.

appointed generals one after the other, were killed, and the people remained without a general, they unanimously made 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.³⁶

Ḥadīrat ‘Āishah says that the Prophet of Islam sent Usayd ibn Ḥudayr—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.³⁷

‘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 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-‘Āṣ, 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 Allāh! 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 ‘major impurity’. He said: ‘In case I had taken bath, I would have died; and I remember, Allāh, the Exalted has said: ‘And do not put yourself to death’. The

Likewise, the Prophet appointed Mu'adh as an arbitrator to settle, as he thought right, the case of the prisoners of Bani Qurayzah.²⁹ 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.³⁰

Another example of this kind can be traced in the peace treaty of Hudaibiyah between the Prophet and Suhail ibn 'Amr.³¹ The Prophet asked 'Ali to write in the peace treaty: This is what Muhammad, the Messenger of Allāh, and Suhail ibn 'Amr reconciled upon.³² Suhail said: 'Were we to believe you as the Messenger of Allāh, we would have considered you as truthful; but write this: This is what Muhammad ibn 'Abd Allah and Suhail ibn 'Amr reconciled upon.³³ The Prophet asked 'Ali to remove the word 'the Messenger Allāh, and write Muhammad ibn 'Abd Allāh 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 such as dared not omit the word 'the Messenger of Allāh, 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.³⁴

The approval of *Ijtihād* by the Prophet can be traced in the case of Abu Basir, when he fled from the *mushrikun* (Polytheists), after the treaty of Hudaibiyah, 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 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.³⁵

Likewise, in the battle of Mu'ta, when Ja'far ibn Abi Talib, Zayd ibn Hāritha and 'Abd Allah ibn Rawāhah, whom the Prophet had

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.²⁴

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 cover only certain problems of fundamental nature. In other words, *Nuṣuṣ* are limited and problems unlimited, as limited and rules cannot encompass unlimited problems of different nature, the conclusion can confidently be 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*.²⁵

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 right to *Sunnat-i-qawli* (sayings), *Sunnat-i-ficli* (practices), and *Sunnat-i-taqriri* (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 slay them or set them free on payment of ransom.²⁶ Different suggestions came forth from different Companions. Ḥaḍrat Abu Bakr suggested that they should be set free on payment of ransom, while Ḥaḍrat 'Umar suggested that they should be beheaded.²⁷ The Prophet accepted the suggestion of Ḥaḍrat Abu Bakr, and set them free on payment of ransom. Had there been a *Naṣṣ* in either of these cases, the Prophet would not have consulted anyone in this connexion.²⁸

contradictory to the dictates of the *Qur'ān* and *Sunnah*, it should be rejected.¹⁹

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;²⁰ because, *Ahl al-Hadith* and *Ahl al-Ra'y* are agreed upon the fact that new cases must be referred first to the *Qur'ān* and *Sunnat al-Ṣaḥīḥah*: but if there is no specific provision for them in the *Qur'ān* and *Sunnat al-Ṣaḥīḥah*, then difference in opinion emerges among them. *Ahl al-Hadith* prefer to refer a particular case to a *hadīth*, as they do not fear so much narrating *aḥādīth* from the Prophet as using their own independent judgement. On the contrary, *Ahl al-Ra'y* are very cautious in narrating *aḥādīth* from the Prophet, and do not so much refrain from referring cases to their independent judgement. Nevertheless, *Ahl al-Ra'y* prefer *aḥādīth* to their independent judgement, when they contradict their view. However, they do not refer cases to *ḍa'if aḥādīth* (weak narratives), while *Ahl al-Hadith* do, provided there is no indication of these *aḥādīth* being forged.²¹

Besides, 'the basis of Abu Hanifah's *Fiqh* are the *Fatāwā* (legal verdicts) of 'Abd Allah ibn Mas'ud, the legal judgements of Ḥaḍrat 'Ali, and his *Fatāwā*, and the decisions of *Qāḍī* Shurayḥ, and other *Qudāt* from Kufah. So he benefited from these *Fatāwā* as much as he could. Then he worked on these *āthār* as skilfully as the medinites did on theirs'.²²

Indeed, Imam Abu Hanifah held fast to the school of Ibrahim Nakha'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 (Nakha'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 *Muṣannaf* 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.²³

Imam Abu Hanifah, therefore, seems to have never broken his

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 the authority of the Companions of the holy Prophet reached him.¹² 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 *Muqaddimah* in all cases. This is implicit in the word Ibn Khaldun used in this connection. The 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.¹³

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*.¹⁴

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, there have been scholars who were neither *Aṣḥāb* nor *Tābi'ūn*, but their contributions were much more than those of some Companions of the Prophet.¹⁵ As far as Abu Hanifah is concerned, he was one of the most intelligent jurists and interpreters in the history of divine and secular laws 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 *ahādīth* was so high that only 17 *ahādīth* stood to his test.¹⁶ 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.¹⁷

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 obtained later on from others.¹⁸ Abu Hanifah himself said on several occasions that his decisions and interpretations should be put to the test of the *Qur'ān* and *Sunnah*, and if anything was found

were the times when Hanafi and Maliki *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 *Ṣaḥābah* and *Tābi'ūn*) 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 *Ṣaḥīḥ aḥādīth*, as these *Ṣaḥīḥ aḥādīth* had not been reached the *Ṣaḥābah*, and their decisions regarding particular cases had been recorded in the light of their independent judgement.⁸

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 *aḥādīth*. His efforts thus culminated in the form of his famous book, *Kitāb al-Risālah*.⁹

Imam Shafi'i was followed in this monumental work on the principles of jurisprudence, by a Hanafi Jurist—Abu al-Hasan al-Karkhi (d. 340 A.H.). Although his treatment was very sketchy, yet it was a fruitful start in the field concerned.¹⁰

Abu al-Hasan al-Karkhi was followed by his able pupil—Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ.—, who composed on *Uṣūl al-Fiqh* a comprehensive book, in which he made the best use of the ideas of his illustrious teacher and named it *al-Fuṣūl fī-al-Uṣūl*, known as *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*.¹¹

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 evaluation, about it.

The founder of the Hanafi *Fiqh* is Imam A'zam-Abu Hanifah al-Nu'man ibn Thabit al-Zoṭī. He was born in 80 A.H.; and died in 150 A.H. at the age of 70.

Hanafi *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

Introduction

Uṣūl al-Fiqh has got two components.—*Uṣūl* and *Fiqh*. *Uṣūl* 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.¹ 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) Muḥammad has established.²

Accordingly, *Uṣūl al-Fiqh* would mean ‘the principles that make explicit the method of deducing rules from elaborate evidence—the *Qur’ān*, *Sunnah*, *Ijmā’* and *Qiyās*.³

The history of *Uṣūl al-Fiqh* is as old as *Fiqh* itself—though *Fiqh* has been compiled long before the composition of *Uṣūl al-Fiqh*.—, because, as long as there is *Fiqh*, there might be a defined code of principles for deducing rules and regulations.⁴

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.⁵

After the Prophet’s death, the *Ṣaḥābah* and *Tābi’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.⁶ Likewise, ‘Iraqi *Fiqh* being based on the *Fatāwā* and decisions of the ‘Iraqi school of ‘Abd Allah ibn Mas‘ud 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 form of a treatise.⁷

However, it is said that the credit of *Uṣūl al-Fiqh* being systematically evolved in the form of a treatise goes to Imam Shafi‘i. His

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 Hassan 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 of 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 available material, the views of Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ 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 Uṣūl al-Jaṣṣāṣ has been supported and elaborated by producing extracts from the works of those renowned Jurists who immediately preceded and followed Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ.

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 Allāh, the Almighty, to fructify my humble efforts into a source of help to the students of the 'Principles of Muslim Jurisprudence. *Āmin*

20.9.1975/13.9.1395.

Saeedullah,
Assistant Professor,
Theology Madrasah,
Islamia College, Peshawar.

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-Jaṣṣāṣ 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 Dār al-kutub al-Miṣriyyah, awaiting the light of the day.

The editing of Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, in our humble opinion, is a debt that is yet owed by the students of muslim Jurisprudence ; and thank Allāh, 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 Allāh ; 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 Uṣūl al-Jaṣṣāṣ will be taken up in due course.

In undertaking this work I am highly indebted to : my supervisors Hāfiẓ Muhammad ‘Abd al-Quddus Qasmi, ex-chairman, Department of Islamiyat, University of Peshawar, who very kindly suggested Uṣūl al-Jaṣṣāṣ as the project of my research, extending, at the same time, incessant help in undertaking it ; and Dr. Qāḍi 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 ; Qāḍi Faḍl-i-Ma‘bud, Assistant Professor, Department of Arabic, University of Peshawar, whose continuous advice inspired me to undertake this project ; Qāḍi 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.

ERRATA

Page 11, last line (after *Sunnat-i-Qawli*, i.e.) sayings of the Holy Prophet, and if he did something and asked the *Ṣahābah* 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 any thing against it, it was called *Sunnat Taqriri*, i.e.

NOTE ON TRANSLITERATION

Arabic, Persian and Urdu.

A	الف	B	ب	P	پ	T	ٹ، ت	TH	ث
J	ج	CH	چ	H	ح	KH	خ	D	ڈ، د
DH	ذ	R	ڑ، ر	Z	ز	S	س	SH	ش
Ṣ	ص	D	ض	Ṭ	ط	Ẓ	ظ	.	ع
GH	غ	F	ف	Q	ق	K	ک	G	گ
L	ل	M	م	N	ن، ن	W,U	و	H	ہ
,	ء	Y	ی، ی						

Vowels :

Short vowels : A, E, I, U.

Long vowels Ā, ī, Ū.

ا (Alif maqṣūrah) Ā.

آ (Alif mamdūdah) Ā,

Tashdid : Every mushaddad word has been doubled.

Tā marbūtah : ah/at.

Note: Note on transliteration has been reproduced from my work, *The life and works Nuwwab Siddiq Hasan Khan of Bhopal*, Lahore, 1973.

6th.	218—220.
7th.	220—223.
8th.	223.
9th.	223—225.
10th.	225.
11th.	225.
12th.	225—227.
13th.	227—228.
14th.	228—229.
15th.	229—230.
16th.	230—231.
Bibliography.	231—250.

	Page
Chapter 6th. On mentioning the principles, which cases can be referred to.	... 126—131
Chapter 7th. On the description of legal causes ; and how these are to be deduced.	... 132—138
Chapter 8th. On mentioning the causes, from which is inferred effective cause of the <i>aşl</i> 139
Chapter 9th. Concerning that, from which the validity of the cause is inferred.	... 140—151
Chapter 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.	... 152
Chapter 11th. On discussing the nullification of the legal effect along with the effective cause.	... 153—154
Chapter 12th. On the description on the characteristics that are an effective cause for the legal effect.	... 155—156
Chapter 13th. Concerning discussion on the effective cause of <i>Far'</i> (the subsidiary) being in conflict with the effective cause of the <i>aşl</i> (major).	... 157—159
Chapter 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.	... 160—164
Chapter 15th. On the description of contradictory effective causes : and that one can be preferred to another.	... 165—171
Chapter 16th. On mentioning the causes of inductive reasoning.	... 172—174
 Notes and References.	
Chapter 1st.	175—176.
2nd.	176—178.
3rd.	178—208.
4th.	209—212.
5th.	212—218.

	Page
(ii) al-Khwārizmi.	... 34
(iii) al-Za'frāni.	... 34
(iv) Abu Ja'far al-Nasafi.	... 34—35
(v) Ibn al-Maslamah.	... 35
(vi) Kamari'.	... 35
(VII) A brief introduction to those whom he narrated <i>ahādith</i> from—	
(i) Abu al-'Abbās al-Aṣamm.	... 35—36
(ii) Abu 'Amr-Ghulam-i-Tha'lab.	... 36—37
(iii) 'Abd al-Bāqi ibn Qāni'	... 37—38
(iv) al-Ṭabarāni.	... 38
(v) Abu Muhammad al-Isfahāni.	... 38
(VIII) The works of Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ,	... 39
Critical evaluation of the view about the book edited by Dr. Saghir Hasan Ma'sumi, published by Islamic Research Institute, Islamabad; and whether this book is Ṭahāwi's <i>Ikhtilāf al-fuqahā'</i> or Abu Bakr's <i>Mukhtaṣar</i> of Ṭahāwi's <i>Ikhtilāf al-fuqahā'</i> 40—43
(IX) The Manuscript-Uṣūl al-Jaṣṣāṣ, and its Contents.	... 44—51
Notes and references.	... 52—65
Bibliography.	... 66—68

Arabic Text.

Contents. p. 55 ff.

Chapter 1st. Concerning discussion on the legalization of <i>Qiyās</i> and <i>Ijtihād</i> 55—59
Chapter 2nd. Concerning discussion on the methods by which new cases are resolved.	... 60—62
Chapter 3rd. On furnishing proofs indicating the legality of <i>Qiyās</i> and <i>Ijtihād</i> in relation to the decisions of new cases.	... 63—109
Chapter 4th. On mentioning the different kinds of analogy.	110—112
Chapter 5th. On mentioning the occasions, on which analogical deductions are allowed.	... 113—125

CONTENTS

Preface : ix-x.

(I)	Introduction :		
	(i)	A brief introduction to the evolution of the science of <i>uṣūl al-fiqh</i> 1—2
	(ii)	<i>Hanafi fiqh</i> and its legal position.	... 2—5
	(iii)	<i>Qiyās</i> and <i>Ijtihād</i> and their legal position.	... 5—9
	(iv)	<i>Qiyās</i> in the life time of the Prophet.	... 9—11
	(v)	<i>Qiyās</i> and <i>Ijtihād</i> in the time of the <i>Ṣaḥābah</i> 11—14
	(vi)	View-points of those who do not consider <i>Qiyās</i> as the source of Islamic law, and their evaluation.	... 14—19
(II)	Life History of Ahmad ibn ‘Ali, known as Abu Bakr al-Razi al-Jaṣṣāṣ.		
	(i)	General background.	... 19—23
	(ii)	Explanation of a few points, regarding Abu Bakr’s name and ascription, that have created confusion and need elaboration.	... 23—26
	(iii)	Biography.	... 26—27
	(iv)	His <i>maslak</i> :	
		(i) <i>Nāsikh wa mansūkh</i> 27—28
		(ii) <i>Khabar-i-wāḥid</i> 28—29
		(iii) <i>Ijmā‘</i>	... 29—30
		(iv) Political view.	... 30
		(v) Punishment in the grave.	... 30—31
		(vi) <i>Siḥr</i> (magic).	... 31—32
(V)	His teachers :		
	(i)	Abu al-Hasan al-Karkhi.	... 32—33
	(ii)	Abu Sahl al-Zujaji.	... 33
(VII)	His pupils :		
	(i)	al-Jurjani.	... 33—34

(iii)

«من یرد الله به خیراً یفقهه فی الدین»

He whom Allah intends to favour
He bestows upon him understand-
ing in Din.

PRINCIPLES OF MUSLIM JURISPRUDENE

(Chapters on *Qiyās & Ijtihād*)
of
Abu Bakr Ahmad bin Ali al-Razi
al-Jaṣṣāṣ al-Ḥanafī (305–370) A.H.)

Introduction

by
DR. SEEDULLAL QAZI
B.A. Hons, M.A. Ph. D. (Pesh) M. Litt. (Cantab)
Associate Professor Department of Islamiyat
Peshawar University, N.W.F.P. (Pakistan)



Al-Maktabat-el-Ilmiyyah
15—Lake Road, Lahore

الفصول في الأصول

— ابواب الإجتہاد والقياس —

لأبي بكر محمد بن علي الرازي الحنفي المتوفى ٢٧٠هـ



تحقيق وتقديم وتعليق

الدكتور سعيد الله القاضي

بي - اے آنرز - ایم اے - پی - ایچ - دی - (بشاور)

ایم لت (کیتب)

الاستاذ بقسم العلوم الإسلامية ، بجامعة بشاور

المكتبة العلمية لاہور
پاکستان