Bahaddin KARAKUŞ

Necmeddin en-Nesefî'nin *Tahsîlu usuli'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fîhâ 'ale'l-vech* İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme

Öz: Akaid eseriyle tanınan Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) Fıkıh'tan Kelam'a, Matematik'ten Astronomi'ye farklı ilim dallarındaki birikimini ömrünün sonlarında telif ettiği *Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-ulûm* isimli ansiklopedik eserine aktarmıştır. Bu derlemenin fıkıh usulüne dair bölümünde *Tahsîlu usûli'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fîhâ 'ale'l-vech* adıyla kaleme aldığı risale, müellifin fıkıh usulü alanında kendi telifi olan yegâne eserdir. Bu risale ders arkadaşı Alaüddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl* adlı kitabının bir muhtasarıdır. Müellif eseri sadece ihtisar etmekle yetinmemiş, bazı ibareleri değiştirmiş, tertibini yeniden yapmış ve Semerkandî'nin tercihte bulunmadığı bazı usulî görüşlerde tercihte bulunarak esere katkılarda bulunmuştur. Semerkand meşâyihinin ve hassaten onların reisi olarak takdim ettiği Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerini aktarması yanında Buhârâ Hanefîliği, Irak Hanefîliği, Şâfiî-Eş'ârî ve Mu'tezile usul geleneklerinin başarılı bir mukayesesini sunması eserin değerini artıran unsurlardandır.

Anahatar Kelimeler: Necmeddin Nesefî, Fıkıh Usulü, Hanefi, Tahsîlü usûli'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fîhâ 'ale'l-vech, Matlau'n-nucûm ve mecmau'l-ulûm

Najm al-Dīn al-Nasafī's Tracktate on Fiqh Methods Titled *Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt fīhā ‹alā al-wajh*: Critical Edition and Evaluation

Abstract: Known for his Aqaid work, Najm al-Dīn Umar al-Nasafī transferred his knowledge in different branches of science from Fiqh to Kalām, from Mathematics to Astronomy in his encyclopedic work *Matla'u'n-nujūm ve mecma'u'l-ulūm*, which he compiled at the end of his life. The tracktate, which he wrote under the name *Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt fīhā ‹alā al-wajh*, in the section on the fiqh methodology of this compilation, is the only work of the author in the field of fiqh methodology. This tracktate is a summary of the book named *Mīzān al-uṣūl fī natāij al-'uqūl* by his classmate 'Alāuddīn al-Samarqandī. However, the author was not content with only condensing the work, he changed some phrases, reorganized it and contributed to the work by choosing some procedural views that Samarqandī did not prefer. Besides conveying the views of the sheikhs of Samarqand and especially Abu Mansûr al-Maturīdī, whom he presented as their leader, it is one of the elements that increase the value of the work that it presents a successful comparison of the Bukhara Hanafi, Iraqi Hanafi, Shafii-Ash'ari and Mu'tazila method traditions.

Keywords: Najm al-Dīn al-Nasafī, Usūl al-Fiqh, Hanafī, Matla'u'n-nujūm ve mecme'u'l-ulūm, Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı. bahaddinkarakus42@gmail.com.tr.

ATIF: Karakuş, Bahaddin. "Necmeddin en-Nesefî'nin *Tahsîlu usuli'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fîhâ 'ale'l-vech* İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 149-208.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 18.10.2021 Kabul Tarihi / Date Acapted: 17.12.2021
DOI: 10.5281/zenodo.5803741 ORCID: orcid.org/0000-0003-1980-0705.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Giriş

Bu çalışmada Necmeddin en-Nesefî'nin *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-ulûm* kitabında yer alan *Tahsîlu usûli'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fîhâ 'ale'l-vech* isimli risalesinin tahkik ve değerlendirmesine yer verilmiştir. Bu risale Nesefî'nin fıkıh usûlüne dair bilinen tek telif eseri olması ve Semerkand usul geleneğine dair aynı dönemde yazılan Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-usûl* ve Lâmişî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) *Kitâbun fî usûli'l-fikh* isimli eserlerindeki usul geleneğinin yeni bir halkası olması bakımından önemlidir. Ayrıca risalede, bu iki eserdeki üslûba benzer şekilde kelamî meselelere ve kelâmî fırkaların usûlî görüşlerine sık sık değinmesi yönüyle kelam ve fıkıh usûlü ilimleri arasındaki bağlantılara dair mühim veriler içermektedir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

Müellifin tam adı Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed. Ahmed el-Hacâc en-Nesefî olarak geçmektedir.[1] 461/1068 veya 462/1069 yılında Nesef'te doğmuş daha sonra Semerkant'a yerleşmiştir. Yetiştiği döneme dair elimizde fazla bilgi olmamakla birlikte hocası Ebü'l-Usr el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) *Kenzu'l-vusûl* isimli fıkıh usûlü eserini dinlediğini bildiğimizden henüz yirmili yaşlarına gelmediği gençlik dönemlerinde dahî ilimle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Hayatına dair başka bir bilgi 508/1113 yılında hac yolculuğu için uğradığı Bağdat'ta bazı âlimlerden hadis dinlemiş olmasıdır. Tabakât eserlerinden nakledildiğine göre Nesefî, Mekke'de Cârullah ez-Zemahşerî'yi (ö. 538/1144) ziyaret ederek kendisiyle görüşmüştür. Müellif 537/1142 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.[2]

1. 2. Hocaları ve Talebeleri

Müellifin muhaddis ve müfessir kimliği dolayısıyla çok sayıda hocası ve talebesi mevcuttur. Ancak burada konumuz itibariyle daha önemli olan fakih ve usulcü kimliğiyle bilinenlerden hususiyetle bahsedilecektir.

1 Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-ulûm* (Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr. 1462) 1b.

2 Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye* (Haydarabad: Daru'l-meârifi'n-nizamiyye, 1332) 1/394; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017) 2/357.

a. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089): Nesefî Ebu'l-Usr ile Nesef'te gördüğünü belirtmiştir ancak bu esnada kendisinden hadis dinleme fırsatı yakalayamadığından dert yanmaktadır.[3] Bu durum Pezdevî'ye uzun süre talebelik yapamadığını düşündürmektedir ki tabakât eserleri Ebu'-Usr'ü hocaları arasında zikretmemektedir. Ancak Nesefî Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli fıkıh usûlü eserini müellifinden nakledenler arasında zikredilmiştir. Bu durum Nesefî'nin, Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerine doğrudan muttali olduğuna işaret etmektdir.[4]

b. Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100): Usul ve fürûya dair çokça eseri olan Ebü'l-Yüsr' Nesefî'nin hocaları arasında zikredilmektedir. Nesefî, Pezdevî'yi kendi zamanında Maverâünnehir ulemasının önderi ve Semerkant'ın kâdi'l-kudâtı olarak sunmaktadır.[5]

Özellikle fıkıh, kelam ve fıkıh usulü alanında beslendiği bu iki isim önemli olmakla birlikte bunlar dışında çok sayıda âlimden ders almıştır. Bunlar arasında Semerkant usulcülerinin görüşlerini eserinde yer veren Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ancak her ne kadar Ebü'l-Muîn bazı kaynaklarda Nesefî'nin hocaları arasında ismi geçse ve Nesefî el-Kand'da kendisinden bahsetmekte ise de tabakât kitaplarında bu konuda net bir bilgiye rastlanamamıştır.

c. Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-Merginânî (ö. 593/1197): Talebeleri arasında ayrıcalı[6]klı bir konumu olan isim Hidâye sahibi Merginânî'dir. Nesefî'den övgüyle bahseden Merginânî, ondan bazı eserleri okuduğundan bahsetmiştir.[7]

3 Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand* (Tahran: Müessesetü't-tibea ve'n-neşr, 1378/1999) 555.

4 Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd 1422/2001) 1/139; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Daru'l-kütübi'l-İslâmî 1307) 1/4.

5 Nesefî, *el-Kand*, 704; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/394; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, (Mısır: Daru's-seade, t.y), 149.

6 Hocalarının ve talebelerinin daha geniş bir listesi ve hayatları için bk: Ayşe Hümeyra Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", (https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-necmeddin); Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edib Habbuş (İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2019) 1/15-21.

7 Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/395.

Burada ismi geçenler dışında kaynaklarda zikredilen hocalarından bazıları: İsmâil b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 523/1129), Ebu Muhammed Cemâleddin Abdurrahman el-Bendimişî (ö. 524/1130), Ahmed b. Abdullah es-Sıbgi (ö. 526/1132), Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmîdir (ö. 527/1133). Talebeleri arasında oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî (ö. 552/1157), Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Belhî ez-Zahîr (ö. 553/1158) ve Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Akilî (ö. 559/1164) anılmaktadır.[8]

1.3. Eserleri

Nesefî'nin sayıları yüzü bulduğu belirtilen[9] eserleri içinden meşhur olanlar hakkındaki bilgiler şu şekildedir:

a. *Akâidü'n-Nesefî*: Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-edille*'sinin bir fihristi konmunda olan bu eserin birçok şerh ve haşiyesi mevcuttur.[10]

b. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*: Matürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilât*'ı ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Le-tâ'ifü'l-işârât*'ının temel kaynakları arasında yer aldığı eser Nesefî'nin ilmî dirayetini sergilediği kitaplarından biridir.[11]

c. *el-Kand fî zikri ʿulemâ›i Semerkand*: Nesefî bu eserinde kendi zamanına kadar ki Semerkant uleması̇nın hayatlarına dair bilgiler vermiş ve tertibi alfabetik olarak yapmıştır. Günümüze ulaşan bir cildi matbu olan bu eser Semerkant âlimlerine dair başka kitaplarda bulunmayan bilgiler arz ettiğinden kıymetli bilgiler içermektedir.

d. *Tılbetü't-talebe*: Bilinen ilk fıkıh ıstılahları sözlüğü olarak kabul edilen bu eserin tertibi fıkıh bablarına göre yapılmıştır. İlgili babın altındaki ıstılahlar kimi zaman ayet, hadisler ve şiirlerden getirilen misallerle açıklanmıştır.[12]

8 Nesefî, *el-Kand*, 706; Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", (https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-necmeddin).

9 Leknevî, *el-Fevâid*, s. 150.

10 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941), 2/1145.

11 Aslantürk, "Necmeddin Nesefî".

12 Nesefî, *Tılbetü't-talebe*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2015), muhakkikin mukaddimesi, 61.

e. *el-Manzûme fi'l-Hilâfiyyat*: Hilafiyyât alanındaki ilk manzum eser olarak bilinen bu eserinde Nesefî Hanefî mezhebinin kendi içindeki ve diğer fıkıh mezhepleriyle olan ihtilaflarına yer vermiştir.[13]

f. *Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-'ulûm*:[14] Günümüze iki nüshası ulaştığı bilinen eserin bir nüshası Özbekistan'da diğeri de Hindistan'da mevcuttur.[15] Eserin henüz tam olarak tahkikli bir nüshası neşredilmemiştir. Bu kitap içerisinde, hacimleri değişen altmış iki farklı kitap barındıran, ansiklopedik tarzda yazılmış bir eserdir. Tahkikini yaptığımız risale olan *Kitâbu tahsîlu usûli'l-fıkh ve tafsîlu'l-makalât fîha 'ale'l-vech* bu mecmua içerisinde fıkıh usulüne dair eserlerden biridir. Mecmuadaki bir diğer usûl eseri de Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen *Usûl* kitabıdır ki Nesefî bu metni ayrıca *Şerhu medâri'l-usûl* adıyla şerh etmiştir. Burada önemli bir başka eser de *Meşâri'u'ş-şerâi* isimli füru fıkıh kitabıdır ki takriben yüz on sekiz varak hacmindedir. Fıkhı elli bab ve ibâdât, muâmelât, mübâhât, teberruât ve cinâyât olmak üzere tasnif eden bu eser Seyyid Ekber Muhammed tarafından tahkik edilerek 2021 yılında Taşkent'te neşredilmiştir.

1.4. İlmî Şahsiyeti

Çok sayıda âlimin kendisi hakkında kullandığı övgü ifadeleri Fıkıh, Kelam ve Tefsir gibi farklı ilim dallarındaki yetkinliğine işaret etmektedir. Onu müfti's-sakaleyn olarak tanımlayan Kefevî (ö. 990/1582) ve Leknevî (ö. 1886) usûlcü, mütekelliim, müfessir, muhaddis, fakih, hâfız ve nahvî vasıflarına dikkat çekmiştir.[16] Sem'ânî (ö. 562/1166) onu rivayet ettiği hadislerde yanılmakla itham etse de Kutluboğâ (ö. 879/1474) bu eleştiriyi yerinde bulmamıştır.[17]

13 Kefevî, *Ketâib*, 2/358; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/721.

14 Tabakât ve terâcim kaynaklarında eserin adı *Mecmau'u'l-'ulûm* olarak geçmekteyse de mevcut nüshalarda eserin adı *Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-'ulûm* olarak kaydedilmiştir. Nesefî, *Matla'un-nucûm*, 1b; Sığnâkî, *el-Kâfî*, 4/1830; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1602; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn* (Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1951) 1/738.

15 Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü'nde 1462 numarada kayıtlı tek nüshası Seyyid Ekber Muhammad Eminov tarafından 2015 yılında Taşkent'te tıpkıbasımı ve bazı fihristler eklemek suretiyle yayınlanmıştır. Hindistan'daki nüsha ise Rampur Rıza Kütüphanesi 5380 numarada kayıtlıdır. Detaylar için bk.: 'Imâd Hasan Merzûk, "Mahtût (Matla'u'n-Nucûm ve Mecme'u'l-ulûm) li'l-İmâm Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî (462/1069-537/1142) Dirâse Vasfiyye Tahlîliyye", *Câmiatü Benhâ Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, 46/1 (Güz 2016), 1-50; Arif Nurşahi, "Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-ulûm", *Mecelletü Âyine*, c. 32, sy. 188, t.y.

16 Kefevî, *Ketâib*, 2/356; Leknevî, *el-Fevâid*, 149.

17 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*, nşr. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdad: Riâsetü Dîvâni'l-evkâf, 1395) 1/528; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kasım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1413) 220.

2. Risalenin Değerlendirmesi

2.1. Risalenin İsmi

Matla'u'n-nucûm'un başında kitabın muhtevasına dair verilen fihristte risalenin ismi *Kitâbu tahsîlu usuli'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fîhe 'ale'l-vech* olarak kaydedilmiştir.[18] Mahtutada risalenin başladığı kısımda da ismi aynı şekilde geçmektedir.[19] Görebildiğimiz kadarıyla daha sonraki usûl eserlerinde bu risaleye atıf yapıldığına dair bir bilgiye rastlanamamaktır.

2.2. Müellife Nisbeti

Matla'u'n-nucûm'un girişindeki ifadeler eserin müellife nispetini ifade etmektedir.[20] Ayrıca daha önce geçtiği üzere muhtelif tabakât ve terâcim kitaplarında Nesefî'ye bu isimde bir kitap nispet edilmektedir. Kitap hakkında çalışma yapan günümüz araştırmacıları da bu konuda farklı bir sonuca ulaşmamıştır.[21] Dolayısıyla kitabın muhtevasındaki risalenin müellife aidiyetine dair bir şüphe bulunmamaktadır.

3.3. Risalenin Muhtevası

Risale fıkıh usûlünün temel meselelerini veciz bir üslupla serdetmektedir. Müellif bunu açıkça belirtmese de risale, Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'ünün bir ihtisarı mahiyetindedir. Zira çoğu yerde *Mîzan*'daki lafızlar ve konu başlıkları aynıyla muhafaza edilmiştir. Bununla birlikte *Mîzan*'da kitabın başında verilen tariflerin risalede kitabın sonuna alınması gibi bazı konular arasında takdim-tehir yapılmış. *Mîzan*'da ve Lâmişî'nin *Usûl*'ünde gördüğümüz kelamî uslubu muhafaza eden Nesefî çoğu kere fıkıh usulü ile kelam meseleleri arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Nitekim risalenin ilk cümlesinde fıkıh usulünün ve fer'î hükümlerin, kelam usûlü ilminin bir dalı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna mukabil usûl kaidelerine bağlamında getirilen örnekler arasında fürû fıkıh meseleleri klasik dönemdeki usul eserlerine nispetle azdır. Semerkandî'nin sarih tercihini belirtmediği bazı mesele-

18 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 1b.

19 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 36a.

20 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 1b.

21 'Imâd Hasan Merzûk, "Mahtût Matla'u'n-nucûm, 9-12.

lerde Nesefî kimi zaman sarih bir şekilde kimi zaman da tek bir görüş naklederek tercihte bulunmaktadır.[22]

Risalede fıkıh usulüne dair Hanefi meşâyıhı içindeki ihtilaflar başta olmak üzere Şâfiîlerin, Eş'arîlerin ve Mu'tezile gibi fıkhî ve kelamî mezheplerin görüşleri verilmektedir. Ayrıca müellif bir yerde Basra ile Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini ayırarak vermektedir.[23] Hanefî mezhebi içinde görüş ayrılıklarına binâen Irak, Semerkant ve Buhara meşayıhının görüşlerini dakik bir şekilde ayırmıştır. Bazen Eş'arilerin görüşünü ayrıca vermeden onların görüşünü ehl-i hadisin görüşü olarak nakletmektedir.[24] Şâfiîlerin ve Eş'arilerin görüşlerini genellikle peşpeşe zikretmiş, ancak usûl alanında farklılaşan yaklaşımları varsa bunları belirtmiştir.[25]

Müellif eseri ihtisar ederken manaları bozmamaya özen göstermiştir. Bununla birlikte bazı ibarelerdeki problemlerden dolayı risalenin asıl kaynağı olan *Mîzanü'l-usûl*'e müracaat etmeden anlaşılması mümkün olmamaktadır. Bu durumun müstensihlerin hatalarından kaynaklanması da ihtimal dâhilinde olmakla birlikte tahkik, ulaşabildiğimiz tek nüshadan yapıldığından *Mîzân*'ın metnine müracaat yoluyla kelimelerin tashihi ve kapalı cümlelerin şerhiyle bu kusurlar en aza indirilmeye çalışılmıştır. Genel olarak açık ve sade ifadeler kullanan Nesefî'nin ihtisar üslubunun başarılı olduğu söylenebilir. Bazı yerlerde muğlak ibarelerin bulunması inkâr edilemeyecek bir durumdur ancak bunun risalenin farklı nüshalarıyla mukabele etme imkânı olmamasından kaynaklanması da mümkündür.

Semerkandî'nin Mîzan'ındaki metoduyla Nesefî'nin ihtisarındakini mukayese etmek ihtisar üslubunu görmek açısından fyadalı olacaktır. Semerkandî, önce konuya ait lugavi ve ıstılâhî tanımları yaparak, akabinde mezheplerin ve bazı âlimlerin

22 Örneğin nas üzerine ziyadenin nesh olup olmaması hususunda Mâtürîdî'nin ve Irak meşayıhının görüşlerini serdeden Semerkandî kendi görüşünü net bir şekilde ifade etmemiştir. Oysa Nesefî risalesinde "Bize göre nas ile sabit olan bir hükme yapılan ziyade neshtir." diyerek net bir görüş ortaya koymuştur. Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl,* thk. Abdülmelik es-Sa'dî (Amman: Dâru'n-nur, 2017) 2/990-994; Nesefî, *Tahsîl*, 39b.

23 Nesefî, *Tahsîl*, 34b.

24 Örneğin Eş'arîlere göre teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olması, aklen kabihin hüküm ispat etmemesiyle açıklanmıştır. Nesefî ise bu durumu ehl-i hadise göre aklen kabih olan şeyin hüküm ispat etmeyeceği gerekçesiyle yani Eş'arî görüşü ehl-i hadise nispetle ifade etmiştir. Nesefî, *Tahsîl*, 34b; Semerkandî, *Mîzan*, 1/307; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir el-Alvani (Beyrut: Müessetü'r-risale, 1997) 2/216.

25 Nesefî, *Tahsîl*, 35a, 39b.

konuyla ilgili görüşlerini zikrederek ve varsa mezhep içi ihtilaflara değinerek konuya girmektedir. Nesefî ise tanımları nispeten daha kısa tutmakta ancak usul görüşlerinin serdedilmesinde neredeyse Semerkandî kadar nakilde bulunmaktadır. Daha sonra konuyla ilgili delillere yer veren Semerkandî genellikle mezhep içinde ihtilaflı konularda tercih ettiği görüşü burada ya açıkça söylemekte ya da işaret etmektedir. Nesefî ise delillere daha az alan ayırmıştır, ancak mezhep içinde ihtilaflı konularda genelde daha net bir tercih yapmış ya da tek bir görüş vererek zımnen bir tercihte bulunduğuna işaret etmiştir. Semerkandî üçüncü merhalede serdedilen görüşlerin delilleri ve bunların değerlendirmesine geniş bir alan ayırmıştır ki Nesefî'nin eserine ihtisar vasfı kazandıran esas alan burasıdır. Zira Nesefî bu bölümü ya tamamen atlamış ya da çok kısıtlı olarak değinmiştir. Böylece Nesefî risalesinin hacmini büyük ölçüde azaltmıştır. Konu başlıkları açısından meseleye bakıldığında ise Nesefî'nin, Mîzân'daki konuların tamamını risalesine aldığı görülmektedir.

3.4. Risalenin Telif Sebebi ve Tarihi

Müellif mukaddimesinde ifade ettiği üzere, yaşının ilerlemesi sebebiyle ömrü boyunca elde ettiği ilmin kaybolmaması ve faydasının daimi olması arzusuyla birikimini bir kitapta toplamaya çalışmış ve ansiklopedik eseri *Matla'u'n-nucûm*'u yazmıştır.[26] Eserin birçok yerinde ifade ettiği üzere kitabını talebelerine imlâ yoluyla 532/1137 yılında yazdırmıştır.[27] Bu tarihte Nesefî yaklaşık yetmiş yaşına ulaşmış yani vefatına beş sene kalmıştır.

3.5. Risalenin Kaynakları

Müellifin eserinde ismini zikrederek atıfta bulunduğu yegâne kitaplar Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne dair *Me'hazü'ş-şerâ'i* ve *Kitâbu'l-cedel*'idir.[28] Çok sayıda mezhep ve fırkadan nakilde bulunmasına rağmen Hanefî mezhebi ya da diğer mezheplerin kitaplarının ismi geçmemektedir. Bu durum Nesefî'nin eserinin genelinde hâkim olan Semerkand usûl geleneğine ve onların reisi olarak addettiği Matürîdî'ye bağlılığının bir göstergesidir. Bununla birlikte Nesefî de Semerkandî gibi Debûsî'nin

26 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 1b.

27 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 162a, 183a, 216a, 260a.

28 Nesefî, *Tahsîl*, 38b, 41b.

(ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'sinden istifade etmiş, Semerkandî şer'î hükümlerin tanımıyla ilgili bölümde doğrudan kitap ismine atıf yaptığı halde Nesefî risalesinde "Debûsî'nin kitabında geçmektedir" demekle yetinmiştir.

3.6. Risale Hakkındaki Çalışmalar

Risalenin bulunduğu *Matla'u'n-nucûm* yakın dönemde gün yüzüne çıkarıldığı için henüz tahkikli neşri yapılmamıştır. Buna binâen ulaşabildiğimiz kadarıyla risale hakkında yapılan tek çalışma Dale J. Correa'ya ait "Taking a Theological Turn in Legal Theory Regional Priority and Theology in Transoxanian Ḥanafī Thought" isimli makaledir.[29] Correa çalışmasında Semerkant usûl geleneği ışığında fıkıh usulü ile kelam ilişkisini Nesefî'nin risalesinden faydalanarak incelemiştir.

3.7. Risalenin Nüshaları

Matla'u'n-nucûm'un tanıtımında belirttiğimiz üzere risalenin biri Özbekistan diğeri Hindistan'da olmak üzere iki nüshasının varlığı bilinmektedir. Hindistan nüshasına ulaşmamız mümkün olmadığından tahkik Özbekistan nüshası esas alınarak yapılmıştır. Diğer yandan Hindistan nüshasını inceleyen bazı araştırmacılar Özbekistan nüshasına göre daha eski tarihli olan nüshadaki bozulmalar ve eksikliklerden dolayı eserden istifade edilmesinin zorluğuna dikkat çekmişlerdir.[30]

3.7. Risalenin Mahtutasının Özellikleri

Tahkikte esas alınan Özbekistan nüshası Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü'nde 1462 numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın hattı ve sayfaların durumu oldukça iyi durumdadır. Risale *Matla'u'n-nucûm*'un 36.-43. varakları arasında otuz üç satır olan yedi varaktan ibarettir.[31] Risale "كتاب تحصيل أصول الفقه وتفصيل المقالات فيها على الوجه،

29 Dale j. Correa, "Taking a Theological Turn in Legal Theory Regional Priority and Theology in Transoxanian Ḥanafī Thought", *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui (Leiden: Brill Publishing 2019) pp. 111-126.

30 Arif Nurşahî, "Matla'u'n-nucûm", 146

31 *Matla'u'n-nucûm*'un sayfa kenarlarında Arapça rakamlar mevcut olmakla birlikte eserin tıpkıbasımını yapan Eminov ayrıca sayfa kenarlarına Latince rakamlar koymuştur. Kitap üzerine yapılan inceleme makalelerinde genellikle latince rakamlar esas alındığından biz de tahkikin dirâse bölümünde latince rakamları kullandık. Ancak tahkik bölümünde yazma nüshadaki orjinal Arapça rakamlar esas alınmıştır.

şeklinde başlayıp, "وأما العلة... بسم الله الرحمن الرحيم، أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام والسبب والشرط والحال، فقد مر ذكرها في القياس من هذا الكتاب والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله بعدد الرمل والتراب." ifadeleriyle son bulmaktadır. Risalenin yazıldığı tarih 20 Cemâziye'l-evvel 764/6 Mart 1363 Salı olarak kaydedilmiştir.[32]

Müellif *Matla'u'n-nucûm*'un girişinde içeriğindeki kitapların fihristini verirken Kerhî'nin *Usûl*'ünü müstakil bir eser olarak belirtmesine rağmen tahkikini yaptığımız risalenin hemen sonrasında getirmiştir. *Tahsîl*'in bitiş cümlelerinin akabinde: "...–فصل في الأصول التي عليها مدار مسائل أصحابنا، ذكرها أبو الحسن الكرخي –رحمه الله" Kerhî'nin eserinindeki kaideleri şerh etmeden, bir sayfa halinde serdetmiş, sonunda: "قد تم أصول الفقه من هذا الكتاب على يد أضعف عباد الله وأحوجهم إلى الله شرف الحامدي البخاري الحافظ يوم الثلاثاء والعشرين من جمادى الأولى سنة أربع وستين وسبعمائة" diyerek kitabının fıkıh usûlüne dair bölümünü tamamlamıştır.[33] Böylece Nesefî *Mîzan*'dan ihtisar ettiği, kendi telifi olan *Tahsîl* ve Kerhî'ye nispet ettiği *Usûl*'ü iki ayrı fıkıh usulü risalesi olarak peş peşe yer almıştır.

Tahsîl'in yazma nüshanın ilk varağının kenarlarında yoğun bir şekilde görülen notlar sonraki sayfalarda görülmemektedir. Sayfa kenarlarına denk gelmesi ve yazıların mürekkebinin dağılması gibi sebeplerle tam olarak okunması mümkün olmayan bu notların müellife ya da müstensihe ait olduğuna dair bir neticeye ulaşılamamıştır. Ancak okunabilen kısımlarından içeriklerinin ilk sayfadaki fıkıh usûlü konularına ait oldukları anlaşılmaktadır.

4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları Kılavuzu esas alınmıştır. Elimizde eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası olması dolayısıyla başka nüshalarla mukabele etme imkânı bulunmadığından tahkik tek nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Metnin yazımı modern Arapça imla kurallarına göre gerçekleştirilmiş, ayrıca metnin anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülen yerlerde noktalama işaretleri kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde köşeli parantez içerisinde metne eklemeler yapılmıştır. Metinde geçen âyetlerin bulunduğu sûre isim ve numaraları belirtilip merfû hadis-

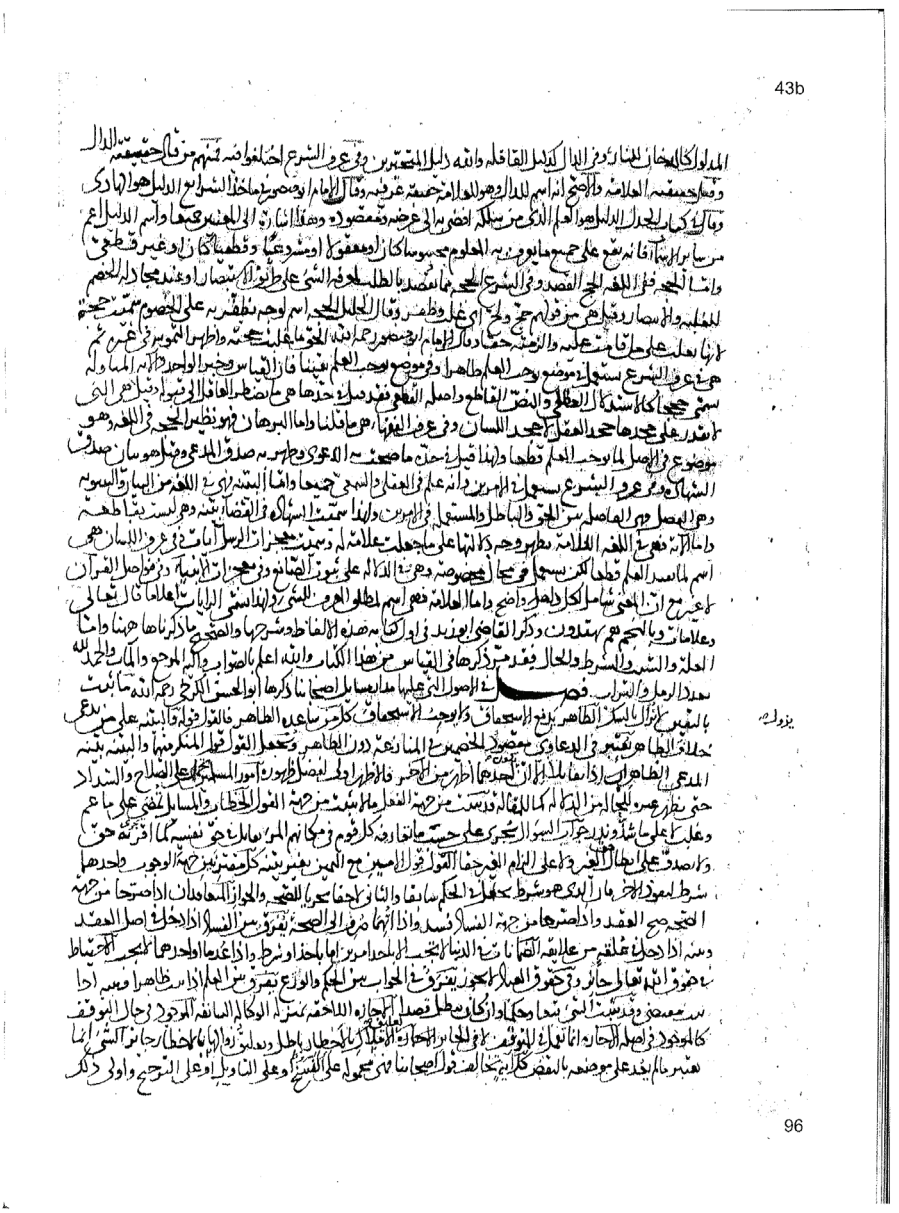
32 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 44a.

33 Nesefî, *Matla'u'n-nucûm*, 43b-44a.

lerin tahriçleri yapılmıştır. Ebû Hanife gibi çok meşhur olan imamların hayatına dair bilgilere gerek duyulmadığından dipnotta bilgi verilmemiştir. Ancak daha az bilinen âlimler hakkında dipnotta kısaca bilgi verilmiştir. Eserin lafızları Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'üne ve Lâmişî'nin *Usûl*'üne büyük ölçüde benzediğinden kapalı ibarelerin açıklaması ve kendi nüshamızda okunması zor olan yerlerde metnin tashihi için bu iki esere müracaat edilmiştir. Metinde hatalı olduğu düşünülen yerlerde metnin okunmasını zorlaştıracak derece yanlışlıklar varsa metindeki ifadeler *Mîzan*'ın ifadelerinden de yararlanarak doğrusuyla değiştirilmiş ve ibarelerdeki bu değişiklikler dipnotta açıklanmıştır. Ancak birden çok şekilde anlaşılması mümkün olan ifadeler metinde aynen bırakılmış, daha doğru olduğu düşünülen yazım şekli ise dipnotta gösterilmiştir.

Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr.1462, vr. 1[b]. İlk Sayfa

Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr.1462, vr. 36ª. İlk Sayfa



Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr.1462, vr. 43b. Son Sayfa

B. Tahkikli Metin Neşri

[٣٤/ و] \كتاب تحصيل أصول الفقه و تفصيل المقالات فيها على الوجه

بسم الله الرحمن الرحيم

[تعريف أصول الفقه]

أصول الفقه والأحكام فرعٌ لعلم أصول الكلام. والأصول: جمع أصل، والأصل: ما يتفرّع منه غيره. والفقه: الوقوف على المعنى الخفي الذي تعلّق به حكمٌ يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال.

والدلائل التي يُعرف بها الأحكام الشرعية ثلاثة:

الكتاب والسنة والإجماع. وفرع هذه الأصول الثلاثة: القياس الشرعي.

[مباحث الكتاب]

فالكتاب: هو القرآن المنزل على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، أُمِرنا بالإيمان والعمل به، ونُهِينا عن العمل بالتوراة والإنجيل، والنظر فيهما؛ لوقوع التحريف في بعضها.

وتعلق الأحكام بالكتاب، وكونه دالًّا عليها من وجوه: العبارة، والإشارة، والإضمار، والدلالة، والاقتضاء.

أما العبارة فأقسام الكلام فيه: الأمر، والنهي، والخبر. ثم ينقسم أقسامًا من العام، والخاص، والمشترك، والمؤوَّل، والظاهر، والخفي، والنصّ، والمشكل، والمفسّر، والمجمل، والمحكم، والمتشابه، والحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية، والمطلق، والمقيد، وغير ذلك.

فأما أقسام الأمر: فالأمر على لفظ الإمام أبي منصور –رحمه الله–: هو القول الذي هو دعاء إلى تحصيل الفعل على طريق العلوّ والعظمة دون التضرّع. وهذا تحرّز عن السؤال والدعاء. وقيل: هو الاستدعاء على طريق الاستعلاء قولًا. وقيل: هو اقتضاء الطاعة من المأمور بإتيان

المأمور به قولًا، وهو احتراز عن الإشارة وعن أفعال النبي عليه السلام. وعند الشافعي[1] -رحمه الله- الأمر: يكون بالقول والفعل جميعًا؛ فأفعال النبي عليه السلام موجبة عنده. وهذه الصيغة، وهي «افعل»، موضوعة للأمر حقيقة من غير شركة، وهي لغير الأمر مجاز. وقال بعض أهل الحديث[2]: إذا اقترن بها ما يدلّ على أنه ندب، أو إباحة، أو تهديد، فهو حقيقة أيضًا.

وحكم الأمر المطلق: [الصادر] من مفترض الطاعة عند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين[3]، وهو قول مشايخ العراق -رحمهم الله-؛ وجوب العمل والاعتقاد. وقال الإمام أبو منصور -رحمه- الله: حكمه وجوب العمل ظاهرًا عملًا لا اعتقادًا. وقال أكثر الأشعرية[4]: حكمه الندب. وقال بعض الفقهاء: حكمه الإباحة. وعلى قول القائلين إن أصله للوجوب إذا قام دليل الندب كان أمرًا حقيقة، وإذا قام دليل الإباحة أو التهديد لم يكن أمرًا حقيقة.

والأمر بعد الحظر: أصله للوجوب أيضًا، وهو قول عامة العلماء والمتكلمين. وعند بعضهم هو الإباحة إلا أن يقوم دليل الوجوب.

والأمر بالفعل: لا يقتضي الدوام والتكرار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين إلّا بدليل. والأمر المعلق بالشرط، والمضاف إلى الوقت، والمقيد بالصفة كذلك عند عامّتهم. والأمر بأحد الأشياء غير عيّن، كما في كفارة اليمين، يُوجِب واحدًا منها غير عيّن، والخيار في التعيين فعلًا إلى المأمور عند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين.

والمأمور إذا أتى بالفعل المأمور به على الوجه الذي أُمر به من غير خَلَل، دلّ ذلك على الإجزاء، والخروج عن العُهْدة عند عامة الفقهاء. وقال بعض المعتزلة: لا يثبت الإجزاء إلا بدليل زائد وراء الأمر.

١ وصورة المسألة أنه إذا نقل إلينا فعل من أفعاله -عليه السلام- التي ليست بسهو ولا طبع ولا هي من خصائصه ولا ببيان لمجمل، هل يسعنا أن نقول فيه أمر النبي -عليه السلام- بكذا، وهل يجب علينا اتباعه في ذلك أم لا؟ فعند مالك في إحدى الروايتين عنه وأصحاب الشافعي: يصح إطلاق الأمر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه وعند عامة العلماء لا يصح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع. انظر: **الأصول للسرخسي**، ١/ ١١-١٢؛ **ميزان الأصول** للسمرقندي، ١/ ٢١٩؛ **كشف الأسرار** للبخاري، ١/ ١٠٢.

٢ ذهب بعض أصحاب الشافعي وجمهور أصحاب الحديث إلى أنه حقيقة فيه وإليه مال فخر الإسلام البزدوي. **كشف الأسرار** للبخاري، ١/ ١١٩.

٣ كأبي الحسين البصري والجبائي. انظر: **شرح مختصر الروضة** للطوفي، ٢/ ٣٦٥.

٤ قال أبو هاشم، وجماعة من الفقهاء، وعامة المعتزلة، وهو أحد قولي الشافعي، وبعض أصحاب مالك: حكمه الندب. **شرح التلويح** للتفتازاني، ١/ ٢٩٥.

والأمر بتحصيل الشيء نهْي عن ضده إذا كان مع ضد واحد، كالإيمان مع الكفر عند عامة مشايخنا وأصحاب الحديث. وإنْ كان له أضداد، كالأمر بالقيام؛ فإنّ له أضدادا من القعود والركوع والسجود والاستلقاء والاضطجاع، فعند بعضهم يكون نهيًا عن الأضداد كلها، وعند بعضهم يكون نهيًا عن واحد من الأضداد غير عيّن. والنهي عن شيء له ضد واحد، كالنهي عن الكفر، يكون أمرًا بضده وهو الإيمان. فإن كان له أضداد كالنهي عن القيام، فعند بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث: يكون أمرًا بالأضداد كلها. وقال عامة أصحابنا وعامة أصحاب الحديث يكون أمرًا بواحد من الأضداد غير عيّن. وقالت المعتزلة: الأمر بالشيء لا يكون نهيًا عن ضده، والنهي عن الشيء لا يكون أمرًا بضده.

وأمر الله تعالى أزلي عند عامة أهل السنة. وقال بعض أصحاب الحديث: كلام الله تعالى أزلي، ولكنّه يصير أمرًا عند بلوغه إلى المأمور وتوجهه عليه. والآمر الذي يجب طاعته هو الله تعالى، وأما الرُسُل فهم نائبون عن الله تعالى في تبليغ أمره إلى المكلفين من عباده. وكذا من يأمر بأمره، نحو السلطان، والمولى، والأبوين، يجب طاعتهم لما فيها من طاعة الله تعالى.

والفعل المأمور به يجب أن يكون فعلًا يتصور الوجود في نفسه حتى يتصور الاكتساب من العبد، وإنْ لم يتصور حقيقة، كالجمع بين المتضادّين، وقلبِ الأعيان، فلا يصح الأمر به، وهو تكليف ما لا يطاق، وأنّه لا يجوز عقلًا في قول عامة المتكلمين، وعند المعتزلة قبيح عقلًا، وعند أهل الحديث مُحال عقلًا، لا أنّه قبيح. وعندنا لا يجوز في الوجهين، وهو بناءً على أنّ العقل يُعرف به الحسنُ والقبحُ عندنا، وعند المعتزلة خلافًا لهم. وقال الأشعري: هو جائز عقلًا. وهل ورد به الشرع؟ قال في قول: لم يرِدْ به في الدنيا في حق بعض المكلفين. فالمأمور به يجب أن يكون مقدورَ العبد حالةَ التكليف، وهي مسألة الاستطاعة مع الفعل. [٣٤/ظ]

وكون المأمور به معلومًا للمأمور أو ممكنَ العلمِ باعتبار قيام سبب العلم شرْطُ صحّةِ التكليف. وحقيقة العلم ليستْ بشرط، وعلى قول بعض المعتزلة شرْطٌ. المأمور به لا بد من أنْ يكون موصوفًا بالحسن. وصفة الحسن للمأمور به من قضيّة حكمة الآمر، لا من قضيّة نفس الأمر. والحسن الثابت للمأمور به من مدلولات الأمر عندنا، وعند أصحاب الحديث من مُوْجِباته. وهو بناءً على مسألة العقل: هل يُعرف به الحسنُ والقبحُ أم لا؟

الناسي والخاطئ مخاطبان عندنا، وعند بعض أصحاب الحديث والمعتزلة لا خطاب عليهما. وهو بناءً على مسألة أنّ حقيقة العلم ليستْ بشرط لتوجّه الخطاب عندنا، وسببُ العلم كافٍ.

والكفّار هل يخاطبون بأوامر الله تعالى، ونواهيه؟ ههنا ثلاث مسائل:

إحداها أن الكفّار مخاطبون بالإيمان، منهيون عن الكفر بعد بلوغ الدعوة ووُرُود الشرع بلا خلاف. وأما قبل بلوغ الدعوة؛ بأنْ كان على شاهق الجبل أو في زمان الفَتْرَة، قال[٥] عامة مشايخنا من أهل العراق، وما وراء النهر، ورأسهم الإمام أبو منصور -رحمهم الله-: مخاطبون بذلك؛ معاقبون بتركه. وهو قول بعض أصحاب الحديث، كالقفّال الشاشي[٦] والحليمي[٧] . وهو مروي عن أبي حنيفة -رحمه الله-. وهو قول معتزلة البصرة. وقال عامة أصحاب الحديث والأشعرية: لا يخاطبون به. وهو قول بعض معتزلة بغداد. وهو اختيار بعض مشايخ بخارى. وهي مسألة معرفة الحسن والقبح بالعقل.

مسألة ثانية: أنّهم هل يخاطبون بالشرائع؟ أما قبل بلوغ الدعوة؛ فعندنا لا، خلافًا للمعتزلة. فأما بعد وُرُود الشرع؛ فعند عامة أهل الحديث والمعتزلة: يخاطبون بالواجبات والمحظورات. وهو قول مشايخ العراق من أصحابنا. وقال بعض مشايخ ديارنا: لا يخاطبون أصلًا بشيء من ذلك إلا بما قام عليه دليلٌ شرعيٌ نصّا أو استثنى في عهود أهل الذمة؛ من حرمة الربا ووجوب الحدود، والقصاص. وقال بعض أهل التحقيق منهم: يخاطبون بالحرمات، والمعاملات دون العبادات.

والمسألة الثالثة: أنَّ الأعيانَ المنتفعَ بها في الأصل على الإباحة أو الحظرِ أو الوقْفِ قبل وُرُود الشرع؟ قال أصحابنا وعامة أصحاب الحديث من الفقهاء والمتكلمين: لا حكمَ لها، ويُتَوَقّف فيها. وهو قول بعض المعتزلة. لكن تفسير الوقف عندنا: أنّ له حكمًا لكن لا نعرفه

٥ في المخطوطة: بالواو، والصحيح ما أثبتناه من ميزان الأصول بدون الواو. انظر: **ميزان الأصول** للسمرقندي، ١/ ٣٣٤.

٦ هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الفقيه الشافعي. ولد سنة ٢٩٠هـ وتوفي بالشاش سنة ٣٣٦هـ وقيل: سنة ٣٣٥هـ. انظر: **وفيات الأعيان**، لابن خلكان ١/ ٥٨٠.

٧ هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي، ولد ببخارى، وقيل: بجرجان سنة ٣٣٨هـ. أخذ عن القفال الشاشي وغيره. من تصانيفه: «**شعب الإيمان**». مات سنة ٤٠٣هـ، انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان ٢/ ١٨٣.

بحقٍ، وعندهم لا حكمَ أصلًا؛ لأنّه لم يرِدْ به أمرٌ، ولا نهيٌ. وقال بعض أصحاب الحديث: الأصل فيها الحظر. وقال عامة المعتزلة: الأصل فيها الإباحة.

والأمر بالفعل المطلق عن الوقت؛ كالقضاء والنُذُور والكفارات، على الفور فيما رَوَى الكرخي عن أصحابنا، وهو قول عامة أهل الحديث. وذكر الثلجي[٨] عن أصحابنا: أنه يجب في أوّل الوقت وجوبًا موسعًا. وهو قول بعض أصحاب الحديث، وفي الحج عند أبي حنيفة وأبي يوسف على الفور، وعند محمد والشافعي على التراخي. وأما الأمر بالفعل في زمان معين وهو متّسع له، فَفِيه روايات عن أصحابنا، والأصحّ: أنّ الوقت كلَّه وقتُ الفرض، وعليه الأداء في جزء مطلق، وإنما تعيّن الوجوب إما بالأداء أو بتضيق الوقت. وقال الشافعي: يجب في أول الوقت وجوبًا موسَّعًا. وإذا خرج الوقت ووجب القضاء يجب القضاء بالأمر السابق عند بعض أصحابنا، وبأمر مبتدأ عند بعضهم.

وأما النهي: فهو الدعاء إلى الامتناع عن الفعل على طريق الاستعلاء قولًا. وحكمه: وجوب الامتناع عنه –عن المنهي عنه– على الدوام. والاختلاف فيه أنه للوجوب أو للندب أو يتوقف فيه، والحقيقة والمجاز على ما مرّ في الأمر. والنهي من حيث أنه: نهي تحريم الفعل، وحكمه: حرمة الفعل، ومن حيث أن النهي عن الشيء أمر بضده فحكمه ما ذكرناه أولا.

فأما الخبر: فخبر الله ورسوله يكون حجة، ودليلا على حكم الله تعالى من الفريضة،والواجب والحلال، والحرام ونحوها كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٣]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء:٤/ ١٠٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٤/ ٢٣] الآية، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة:٥/ ٣] الآية، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٧٥]، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها».[٩]

والحلّ والحرمة إذا أضيفا إلى الأعيان: فعند بعضهم الحل والحرمة والوجوب أوصاف الفعل، والإضافة إلى الأعيان مجاز. وبه قال أهل الاعتزال. وقال بعض مشايخنا هي أوصاف [٣٥/و]

٨ هو محمد بن شجاع أبو عبد الله الثلجي. كان من أصحاب الحسن بن زياد، مات سنة ٢٦٦هـ، انظر: **الجواهر المضية** للقرشي، ٢/ ٦٠، **الفوائد** للكنوي،ص ١٧١.

٩ **سنن النسائي**، الأشربة ٤٩.

الأعيان أيضًا حقيقةً؛ فتوصف بالحلّ لصيرورتها محلّ الفعل شرعا، وبالحرمة لخروجها من أن يكون محلا له شرعا. والمعتزلة إنما أنكروا ذلك؛ لأنّهم نفوا خلق الأفعال؛ لأنّ منها ما يكون قبيحًا؛ فألزمناهم خلق الأعيان القبيح، قالوا: لا قبح في شيء من الأعيان، وارتكبوا هذا القول الفاسد؛ هذا الإلزام.

وأما العام فهنا مسألتان: أحدهما: أنَّ المعاني لها عموم عند بعض أهل الأصول، يقال: «عمهم الخِصْب والجَدْب». وعند بعضهم لا عموم لها؛ لأن المعنى واحد، وإنما كثرت محالّه. **والمسألة الثانية:** إن شرط العموم الاستغراق، والاستيعاب عند مشايخ العراق، والاجتماع والكثرة عند الجصاص وأكثر مشايخ ديارنا. واختلفت عبارات الفريقين في حد العام، قال الجصاص: العام ما ينتظم جمعًا من الأسماء، أو المعاني، أو المسمّيات، كالرجال، والنساء، أو المعنى الذي يعمُّ المحالَّ، والأشخاص كـ«الخِصْب والجَدْب». وقيل هو ما ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا ومعنىً. وقوله: «من الأسماء» أي: المسمّيات، «لفظا» أي: بصيغة الجمع، و«معنى» أي: باسم الجنس، ولفظه: «ما» و«من».

وأما عبارة من اشترط الاستيعاب: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلُح له. وقيل: اللفظ المتناول لجميع ما وضع له. والحد الصحيح في العام على مذهب من شرط الجمع دون الاستيعاب أن يقال: العام هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وُضِع له اللفظ لحروفه لغةً. وعلى المذهب الثاني العام: هو اللفظ المستغرق لأفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وُضِع له اللفظ بحروفه لغةً. ولا يَرِد على هذا: «الإنسان»؛ فإنه مشتمل على أفراد، وأعضاء، لكن كلّ جزء لا يقبل المعنى الذي وُضِع له اللفظ لغةً، وهو الإنسان. ولا يَرِد عليه أيضًا الاسمُ المشتركُ، وهو العين ونحوه؛ فإنه مشتمل على أفرادٍ مختلفةِ المعنى. ولا يَرِد عليه «الرجال»، فإنه يشتمل على أفراد، ولا يقبل كل فرد اسمَ الرجال جميعًا؛ لأنّ صيغتَه للجمع. فأما «الراء»، و«الجيم»، و«اللام» فَلِمعنى الرَجُلِيَّة لا للجمع، وقد قلنا: بحروفه، ولم نقل: بصيغته.

وأما أقسام العامّ: فاسم الجمع، واسم الجنس إذا كانا مع «الألف»، و«اللام»، والمصدر. وكلمة «كلّ»، و«مَن»، و«ما»، و«الذي»، ونحو ذلك.

وأما حكم العامّ: ففيه ثلاثة أقاويل:

أحدها: الوقْف في حقّ العمل والاعتقاد جميعًا، وهو مذهب ابن الرَاوَنْدِي،[١٠] [و][١١]محمد بن شبيب،[١٢] وعامة المُرْجِئَة، وعامة الأشعرية، وأبي سعيد البَرْدَعِي[١٣] من أصحابنا.

والثاني: الخصوص، وهو قول أبي عبد الله الثلجي وجماعةٍ: أنّه يُحمل على أخصّ الخصوص، فإنْ كان اسمَ فردٍ معرَّفٍ فهو للواحد، وإنْ كان اسمَ جمعٍ معرَّفٍ فهو للثلاثة، ولا يُزاد على ذلك إلا بدليل.

والثالث: العموم، وأصحابه فريقان: فريقٌ قالوا: بوجوب العمل والاعتقاد، وهو مذهب مشايخ العراق؛ الكرخي والجصاص وأكثر المتأخرين من أهل ديارنا، كالقاضي أبي زيد[١٤] ومن تابَعه. وهو قول عامّة المعتزلة. وذكر عبد القاهر البغدادي[١٥] من أصحاب الحديث: أنّ هذا مذهبُ مالك، وأبي حنيفة، وأصحابه، والشافعي، وقدماءِ المتكلّمين -رحمهم الله-. وقال فريق من أصحاب الحديث: بالعموم ظاهرًا في حقّ الاعتقاد والعمل، لا قطعًا، ورَوَوْا ذلك عن الشافعي. وقال مشايخ سمرقند ورأسهم الإمام أبو منصور:إنَّه يُوجب العموم عملًا، ويُعتَقَد فيه على الإبهام أنَّ ما أراد الله منه من العموم والخصوص فهو حقّ.

والعام إذا خُصّ منه بعضُه هل يبقى عامًّا في الباقي حقيقةً؟ على قول من قال بالإجماع يبقى إذا بقى متناولا لثلاثة، فإن بقي متناولًا اثنين، أو واحدًا فهو مجاز، وعلى قول من يقول

١٠ أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي، المشهور بابن الراوندي الملحد، وقد حكي عن جماعة أنه تاب عند موته عما كان منه وأظهر الندم. انظر: **الفهرست** لابن النديم، ص ٢١٥.

١١ في النسخة «و» ساقطة.

١٢ محمد بن شبيب، ويكنى بأبي بكر، ولما قال بالارجاء تكلم عليه المعتزلة بالنقض، كان محمد بن شبيب من أصحاب النظام، إلا أنه خالفه في الوعيد، وفي المنزلة بين المنزلتين، وقال: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان إلا بمجرد ارتكاب الكبيرة، ذكره الشهرستاني في المرجئة. انظر: **المنية والأمل** للقاضي عبد الجبار، ص ٦١؛ **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/ ٢٩، ٥٩.

١٣ أحمد بن الحسين القاضي أبو سعيد البردعي، انتهت إليه مشيخة للحنفية بغداد، أخذ عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، وعن أبي علي الدقاق. وتفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس، توفي سنة ٣١٧.**الجواهر** للقرشي، ١/ ٦٦؛ **الفوائد البهية** للكنوي، ص ١٩.

١٤ عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، صاحب **كتاب الأسرار**، و**تقويم الأدلة**، وأوّل من وضع علم الخلاف. قال السمعاني: كان من كبار الحنفية الفقهاء، ممن يضرب به المثل، توفي ببخارى سنة ٤٣٦هـ. انظر: **الجواهر** للقرشي، ١/ ٣٣٩.

١٥ عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله أبو منصور، الفقيه الشافعي وتوفي سنة ٤٢٠ هـ. انظر: **طبقات الشافعية الكبرى** للسبكي، ٥/ ١٣٦.

بالاستيعاب إذا خُصّ منه واحد لا يبقى عامًّا حقيقةً. وبعد الخصوص هل يبقى حجةً؟ فيه اختلاف كثير. وصيغة الجمع بدون «الألف واللام» يتناول الثلاثةَ فصاعدًا، ولا يتناول ما دونها، فأقلُّ الجمع الصحيح ثلاثةٌ عندنا، وقال أصحاب الشافعي والأشعرية: أقلُّ الجمع الصحيح اثنان.

وأما الخاصّ: فهو الواحد معيَّنًا كان أو مبهمًا، فالمعيّن كقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح:٤٨/ ٢٩]، والمُبْهم كقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٤/ ٩٢].

وحكم الخاصّ: ثبوت الحكم فيما يتناوله النصّ الخاصّ قطعًا عند مشايخ العراق، وبه أخذ القاضي أبو زيد ومن تابعه. وعلى قول مشايخ سمرقند، وأصحاب الشافعي ثبوت الحكم ظاهرًا.

وتخصيص اللفظ العامّ في الجمع المنكَّر إلى أنْ يبقى الثلاث يكون تخصيصًا فإنْ بقي أقل منه[١٦] فهو نسخ، فلا يجوز إلا بما يجوز به النسخ. وهذا على قول من يعتبر الاجتماع دون الاستيعاب؛ قالوا: فإنْ كان في الجمع المعرف يجوز إلى أنْ يبقى الواحد. فأما من اعتبر الاستيعاب فالتخصيص إلى أنْ يبقى الواحد تخصيص أيضًا عندهم. وتخصيص اللفظ العامّ [٣٥/ظ] في موضع الخبر جائز عند عامة الفقهاء، وقال بعضهم: لا يجوز في خبرِ منْ لا يجوز عليه الكذب.

واللفظ العامّ: إذا استعمل بطريق المجاز لا عمومَ له عند بعضهم، وقال عامتهم: له عموم. والمقتضى لا عمومَ له عندنا خلافًا للشافعي. والقياس لا يجوز تخصيصه عندنا، خلافًا للشافعي.

ودلائل الخصوص أربعة: الصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء؛ «أكرِمْ الرجال الطوال»، «أكرمْ الرجال إذا دخلوا المسجد»، «أكرمْ بني تميم إلى شهر رمضان»، «أكرِمْ أهل هذه السكة إلا زيدًا».[١٧]

والاستثناء المتَّصل صحيح بالإجماع، **والمنفصل** ليس بصحيح عند عامة الفقهاء. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: هو صحيح، وبه قال بعض الناس. واستثناء الشيء من جنسه استثناء

١٦ في أصل المخطوطة سقطت حرف الهاء.

١٧ جاءت هذه الأمثلة بلفّ ونشر مرتّب، فجملة «أكرمْ الرجال الطوال» مثال للتخصيص بالصفة، و«أكرمْ أهل هذه السكة إلا زيدًا» مثال للتخصيص بالاستثناء.

حقيقةً، ومِنْ خلاف جنسه كذلك عند بعضهم، وهو مجاز لا حقيقةٌ عند بعضهم. واستثناء الكثير من القليل استثناء صحيح عند عامة الفقهاء، وقال بعضهم: لا يصح.

والجمل المعطوفة بعضها على بعض بحرف الواو، وكل جملة كلام تام بنفسه، وأُلحِق الاستثناءُ بآخره بأنْ قال: «لفلان علي ألف ولفلان علي ألف إلا خمسمائة»، فالاستثناء[18] من الآخر عندنا، وعند الشافعي من الكل، ويصرف ذلك إلى اختلافهم في المحدود في القذف إذا تاب. فإن قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥] استثناء، واُختُلِف في ذلك، فعندنا هو مِن قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، وعنده مِن كل ما في الآية.

وتخصيص العامّ بالقياس جائز عند المعتزلة،[19] وإن لم يُخَصَّ منه شيء؛ لأنَّ القياس قطعيٌّ عندهم، فإنَّ كلَّ مجتهد مصيب على أصلهم. وقال مشايخ العراق: لا يجوز؛ لأنَّ العامَّ دليلٌ قطعيٌ عندهم، والقياس ليس كذلك. على قياس قول أصحاب الشافعي يجوز؛ لأن العامَّ عندهم ليس بقطعي. وأما على قول مشايخ سمرقند الأصحّ أنْ لا يجوزَ؛ لأن العامَّ وإنْ كان فيه احتمال ولكن الاحتمال في القياس أكثر، وتخصيص الدليل السمعي بالسمعي إذا كان مثله يجوز؛ كتخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الخبر المتواتر بالخبر المتواتر، وتخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، والمتواتر بالكتاب.

وإذا ورد النصان؛ عامٌّ وخاصٌّ، وعرف تاريخهما، والخاص سابق، والعام متأخِّر، انتسخ الخاص به. وإنْ كان على القلب انتسخ العام بقدر الخاص، ويبقى الباقي، وإذا وَرَدَا معًا يُبنى العام على الخاص على طريق البيان؛ فيكون المراد من العام ما وراء الخصوص. وهذا قول مشايخ العراق، وهو قول القاضي أبي زيد، ومن تابعه. وقال الشافعي: يُبْنى العام على الخاص في الفصلين حتى أن الخاص إذا كان سابقًا، والعام لَاحِقًا، يكون الخاص مُبيِّنًا للعام، ويكون المراد من العام ما وراء قدر المخصوص بطريق البيان، لا أن[20] العام المتأخّر يَنسخ الخاص. وعلى قول مشايخ سمرقند يُتَوَقَّف في حق الاعتقاد، ويُعْمَل بعموم العام.

وخصوصُ آخر الكلام العامّ في بعض ما يتناوله النص لا يوجب سلبَ عموم أوّله عند عامة الفقهاء، وقال:[21] يُوجب.

١٨ في أصل المخطوطة بالواو.

١٩ قال به أبو هاشم وأبو الحسين البصري. **المعتمد** لأبي الحسين البصري، ٢/ ٢٧٥.

٢٠ في المخطوطة: «لأن»، وما أثبتناه من **ميزان الأصول**. انظر: **ميزان الأصول** للسمرقندي، ١/ ٤٩١.

٢١ أي: قال بعض أصحابنا: إنه يوجب، ويصير النص العام خاصاً من الابتداء في حق من يصح الخصوص في حقه. انظر: **ميزان الأصول** للسمرقندي، ١/ ٤٩٥.

والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عند عامة الفقهاء. وقال أصحاب الشافعي: يصير العام خاصا بالسبب. وقال عامة أهل اللغة وأهل الأصول: بثبوت اسم المشترك، وأنكر ذلك بعضُ أهل الأدب وبعض الفقهاء.

والاسم المشترك عند أهل الأصول: هو ما يتناول شيئًا واحدا من الأشياء المختلفة أو المتضادة عينًا عند المتكلم وهو مجهول عند السامع، وهو خلاف العام، فإنَّه[٢٢] يتناول الأشياءَ من جنس واحد لمعنى يشمل الكلَّ، وهو خلاف المطلق أيضًا؛ فإنه[٢٣] يتناول الواحدَ غيرَ عيّنٍ شائعًا في الجنس، يتعين ذلك باختيار من فُوِّضَ إليه.

والمشترك: يعمّ في موضع النفي عند من قال بعمومه في موضع الإثبات. وأما عند من لا يقول بعمومه في الإثبات لا يعم في نفي، وقيل يعم.[٢٤]

والظاهر: هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي، واتضّح للسامع مِن أهل اللسان بمجرَّد السماع من غير تأمُّل، كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هو ظاهر في الإحلال والتحريم.

والنص: هو الظاهر الذي سِيْقَ الكلام له، كهذه الآية في التَّفْرِقَة بين البيع والربا.

والمفسر: ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة لِانْقِطاع احتمالِ غيرِه بوجود الدليل القطعي على المراد. ويسمَّى أيضًا مبينًا و مفصَّلًا.

والمُؤَوَّل: ما تعيَّن عند السامع مِن بعض وجوه المشترك، فالمجمل والمشكل بدليل غيرِ مقطوعٍ به.[٢٥]

٢٢ أي: العام.

٢٣ أي: المطلق.

٢٤ قال السمرقندي: «فإنه إذا قال: «ما رأيت العين اليوم» وأراد نفي رؤية الشمس، وقد رأى واحداً من أشراف البلد الذي يسمى «عيناً» لا يكون كاذباً في خبره، فلم يتعمّم بطريق الضرورة» انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٥١٨. قال في **التيسير**: «على هَذَا القَوْل فرع في وَصَايَا الْهداية، وَفِي **الْمبسوط** حلف: لَا أُكلِّم مَوْلَاك، وهو مُشْتَرك بَين الْمُعْتِق وَالْمُعتَق وَله موَالِي أعلوْن يشملهم اللَّفْظ بِالْمَعْنَى الأول موَالِي أسفلون يشملهم بِالْمَعْنَى الثَّانِي أَيهمْ أَي: أَي وَاحِد من الْفَرِيقَيْنِ كلَّمهم الْحَالِف حنث، لِأَنَّ الْمُشْتَرك فِي النَّفْي يعمّ كل فَرد من كل وَاحِد من مفاهيمه وَهُوَ الْمُخْتَار». انظر: **المبسوط** للسرخسي، ٩/ ٢٣؛ **تيسير التحرير** لأمير بادشاه، ١/ ٢٣٥.

٢٥ قال السمرقندي: «المؤول: هو ما تعين عند السامع بعض وجوه المشترك، بدليل غير مقطوع به. وكذا المجمل، والمشكل، إذا صار المراد بهما معلوماً من حيث الظاهر بدليل غير مقطوع به.» **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٥١٨.

والمُحْكَم: ما أُحْكِمَ المرادُ به قطعًا، وهو نوعان، أحدهما: ما لا يحتمل التبدُّل والانتساخ أصلًا، وهو الدلائل العقلية القائمة على حدوث العالَم، وقِدَمِ الصانعِ، وتوحيدِه، ونحوِ ذلك. والثاني: الدلائل السمعيَّة القطعيَّة بعد وفاة النبي عليه السلام.

والخفي: خلاف الظاهر، والنصّ، والمفسّر، وهو اللفظ الغريب، والمجاز الدقيق.

وأما المُشْكِل فهو ما دخل في أشكاله أي: أمثاله، وهو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم فيه للسامع مع وُضُوحِ معناه اللغوي. [٣٦/و]

وأما المُجْمَل: فهو اللفظ الذي يحتاج إلى البيان في حقّ السامع مع كونه معلومًا عند المتكلّم. ولفظة المشايخ فيه: هو ما لا يطاوع العمل به إلا ببيان يقترن به.

وأما المتشابه: فما اشتبه مراد المتكلّم على السامع بوقوع التعارض ظاهرًا بين الدليلَيْن السمعيَّيْن المتماثلَيْن من كل وجه، بحيث لا يُعرَف ترجيحُ أحدِهما على الآخر، فيجب التوقّف فيه.

وحكم الظاهر: وجوب العمل لِمَا وُضِعَ له اللفظ ظاهرًا لا قطعًا، ووجوبُ الاعتقاد بحقيقة ما أراد الله تعالى في ذلك.

وأما الخفي، والمجمل، والمشكل، والمشترك إذا لَحِقَها البيانُ إنْ كان بدليل قطعي يسمَّى «مفسَّرًا». وحكمه: وجوب العمل والاعتقاد قطعًا، فإذا ثبت بدليل راجح يسمَّى «مُؤَوَّلًا»ا، ويجب العمل به ظاهرًا مع اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى فيه مبهمًا لا عينًا.

وحكم المتشابه: وجوب الاعتقاد أنَّ ما هو مراد الله تعالى فيه حقّ مع وجوب الاعتقاد على أنَّ ما هو ظاهر غير مراد، وأنَّ اعتقاد ظاهره هوًى وبدعةً، وهو آياتُ ذكر اليد، والوجه، والساق، والاستواء على العرش، ونحو ذلك. وعن محمد بن حسن –رحمه الله– أنه سُئِل عن الآيات والأخبار الواردة في صفات الله تعالى ما يُؤَدِّي ظاهرُها إلى التشبيه؟ فقال: نَمُرُّها كما جاءتْ، ونُؤْمِنُ، ولا نقول: «كيف، وكيف؟» وهو مذهب مالك بن أنس، وابن المبارك. وعامة أصحاب الحديث هؤلاء يقولون: لا يعلم المتشابه إلا الله، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وهؤلاء يتأوَّلون من قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]. وقال بعض العلماء من أهل الأصول والمفسرين –وهو المروي عن ابن عباس رضي الله

عنهما-: أنه يصرف المتشابه إلى المحكم، ويؤول[٢٦] تأويلًا لا يناقض دلائلَ العقل والآيات المحكمة، فإنْ احتمل وجوهًا لا يقطع على واحد منها عينا، وهم لا يجهلون.[٢٧] والراسخون للعطف.

ولا خلاف أنه لا يجوز **تأخير بيان المجمل** عن وقت الحاجة إلى البيان، وهو وقت وجوب العمل به. فأما التأخير عن وقت الخطاب إلى مجيئ وقت وجوب العمل به فأكثر العلماء جوّزوا ذلك، وقال المتأخّرون من المعتزلة: لا يجوز، وكذا المشكل والمشترك.

وأما **تخصيص العام وتقييد المطلق**، قال مشايخ العراق: لا يجوز التأخير، وقال أصحاب الحديث -رضوان الله عليهم أجمعين- ومشايخ سمرقند: يجوز.

والحقيقة: هو الاسم الموضوع على الشيء المستقرّ في محلّه. و**المجاز**: هو الاسم الذي تعدى عن محله الموضوع له إلى غيره. وقيل الحقيقة: ما انتظم لفظُه معناه[٢٨] من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نَقْل. **والمجاز**: ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو نقصان أو لنقل عن موضعه. فالزيادة كـ«الكاف» في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ [الشورى: ١١]. والنقصان [كما] في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي: أهل القرية. والنقل كإطلاق اسم الأسد على الشجاع. وإطلاق اسم الكلّ على البعض، والبعض على الكل مجاز، وفي أحدهما زيادة وفي الآخر نقصان. والصحيح أنْ يُقالَ الحقيقة: ما وَضَعه واضعُ اللغة في الأصل. والمجاز: ما استُعْمِل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما في الصورة، والمعنى اللازم المشهور. والعلامة في هذا أنَّ الحقيقة لا تسقط عن المسمَّى، ويُكْذَب نافيها. والمجاز: ما يجوز نفيه عن الاسم كاسم الأب للجد. والحقيقة والمجاز لا يجوز أنْ يكونا مرادين بلفظة واحدة في حالة واحدة، والمجاز له عموم كالحقيقة.

اللغات كلُّها في الأصل اصطلاحية عند عامة المعتزلة، وبعض الفقهاء. وقال عامة المتكلّمين من أهل الحديث، وعامة المفسرين، والفقهاء من أهل الحديث -رضوان الله عليهم

٢٦ في أصل المخطوطة: «تأوّل»، وما أثبتناه في المتن من **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٥٣٤.

٢٧ «وهم» أي: والحال أن الذين يقبلون تأويل المتشابهات لا يجهلون أنه لا قطع في وجوه المتشابه.

٢٨ هكذا في أصل المخطوطة، وفي الميزان: الحقيقة ما انتظم لفظها معناها، وهذا التعريف مروي عن أبي عبد الله البصري في **المعتمد**: وقد حد الشيخ أبو عبد الله -رحمه الله- أولا الحقيقة: بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل. انظر: **المعتمد** لأبي الحسين البصري، ١/ ١٣؛ **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٥٤٣.

أجمعين-: إنها توقيفية. وقال بعض أهل التحقيق: لا بدّ أنْ يكون لغة الواحد[٢٩] توقيفيةً، ثم اللغات الأُخَر في حدّ الجواز تكون توقيفيةً واصطلاحيةً.

واللفظ المستعار: يعمل بنفسه عندنا، وهو قول عامة أهل الأصول. وقال الشافعي -رحمه الله تعالى-: الاسم الذي قام هذا مقامَه، وهي مسألة الكنايات، إنها رجعيّة عنده؛ لأنها قامتْ مقامَ لفظة الطلاق، وعندنا بوائن؛[٣٠] لأن اللفظ «أنت بائن»، و«أنت بتة»، و«أنت حرام».

والمجاز: يجري بالألفاظ الشرعيّة في البيع[٣١] والهبة والنكاح والطلاق ونحوها عند عامة الفقهاء. وقال بعض الفقهاء: لا يجري.

والصريح: اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق إلى أفهام السامعين، نحو قوله: «أنت حر، أنتِ طالق».

والكناية: اسم لما استتر مراد المتكلم به من حيث اللفظ، ككنايات الطلاق. وقال أهل الأصول: الكناية: أنْ يُذكر لفظ دالّ على الشيء لغةً، ويُراد به غير المذكور لملازمة بينهما [و] مجاورة[٣٢] خاصة، كالغائط والاستنجاء. والكناية من باب المجاز عند بعضهم، والصحيح أنه ليس بمجاز.

والحقيقة نوعان: صريح وكناية. والمجاز أيضا نوعان: صريح وكناية. والمجاز يعمل بنفسه، [٣٦/ ظ] والكناية يراد بها غيرها.

والمطلق: ما يكون متعرّضًا للذات دون الصفات.

والمقيَّد: ما يكون متعرّضًا للذات الموصوف بصفة.

وإشارة النص: ما عُرِف بنفس الكلام بنوع تأمّل، ولم يكن الكلام سِيْق له.

٢٩ هكذا في أصل المخطوطة، وفي الميزان: لغة واحدة. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٥٦٥.

٣٠ البوائن: جمع البائن، انظر: **تاج العروس** للزبيدي، ٣٤/ ٣٠١.

٣١ هكذا في أصل المخطوطة، وفي **ميزان الأصول**: المجاز يجري في الألفاظ الشرعية من البيع...إلخ. انظر: **ميزان الأصول** للمسرقندي، ١/ ٥٦٩.

٣٢ في **الميزان**: ومجاورة، بحرف العطف، ولا بد منها، ويبدو أنها سقطت عند النسخ. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٥٧٢.

وأما **دلالة النص**: فعند بعضهم: هو والقياس سواء؛ لأنه إثبات مثل حكم النص في غيره بمثل ذلك المعنى. وقيل: القياس لا يُعرَف إلا بالتأمّل. فأما دلالة النص فإنّه يوقف عليه من غير تأمّل، وهو كَحُرْمَةِ التأفيف، [فهو] تحريمٌ لِمَا فوقه في الأذى.

و**الإضمار**: ما زِيْد على ظاهر الكلام بما لا يصحّ الكلام بدونه لتصحيحه، كما في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

والاقتضاء: كذلك عند بعضهم، والصحيح أنه غيُره، والإضمار من باب الحذف والاختصار وهو مذكور لغةً، وله عموم. والمقتضى ليس بمذكورٍ لغةً، بل يجعل ثابتًا ضرورة صحة الشيء، وهو يثبت بقدر الضرورة، ولا عموم للمقتضى عندنا، خلافا للشافعي -رحمه الله-.

فصول خمسة متقاربة فيها اختلاف؛[٣٣]

[أحدها:] النص إذا أثبت حكمًا في مسمّى باسم عَلَم هل يدل على نفي الحكم فيما عداه، كقوله: «في خمس من الإبل شاة»،[٣٤] هل يدل على نفيه عن البقر والغنم؟

والثاني: إذا أثبت لحكم[٣٥] في موصوف بصفة هل ينفي ذلك عن غير الموصوف به؟ كقوله: «في خمس من الإبل السائمة شاة»، هل ينفي ذلك عن غير السائمة؟

والثالث: إذا أثبت حكمًا معلقًا بشرط صحيح هل ينفي ذلك بدون ذلك المشروط؟ كقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء:٤/ ٢٥] الآية.

والرابع: إذا أثبت حكمًا مقدرًا بمقدار هل ينفي الزيادة والنقصان؟ كقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢٤/ ٢]، هل ينفي الزيادة على المائة، والنقصان عنها؟

والخامس: إذا أثبت حكمًا موقتًا إلى زمان معلوم هل ينفيه بعد مُضِيّ ذلك الوقت؟ كقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، هل ينفي صوم الليل؟ وعندنا في الفصول كلِّها لا يُوجِب النفيَ، ويتوقّف ذلك على دليل شرعي للنفي والإثبات، وعند المعتزلة يقف ذلك على

٣٣ في **ميزان الأصول**: «فصل في الوجوه التي اختلف فيها: أنها ملحقة بالأحكام الثابتة باللفظ والعبارة أم لا؟ وهي فصول، خمسة منها متقاربة...». **ميزان الأصول** للسمرقندي، ص ١/ ٥٨٩.

٣٤ **صحيح البخاري**، الصلاة ٣٨.

٣٥ أي: إذا أثبت النص حكما.

الدليل العقلي، إن نفاه انتفى، وإن أثبته ثبت، وعند الشافعي يُوجِب النفيَ. وأصحاب الشافعي سمّوا هذا دليلَ الخطاب، ومفهومَ الخطاب.

والمطلق: لا يحمل على المقيد عندنا خلافًا للشافعي.

والقِران في اللفظ لا يُوجب القِران في الحكم عند عامة أهل الأصول، وقال بعض الفقهاء: يوجب، وهو فيما إذا دخل الواو بين جملتين تامّتين، كاحتجاج بعضهم كقوله[٣٦]: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] [على] أنّ الزكاة لا تجب على الصبي والمجنون كالتي قرنتْ بها، وهي الصلاة.

[مباحث السنّة]

والسنّة أنواع ثلاثة : من حيث القول، ومن حيث الفعل، ومن حيث السكوت.

أما القول: فيما أخبره عن الله تعالى بوحي غير متلو أنه كذا، أو هو أمر، ونهى بنفسه، فهو ثابت، وهو حجة. وخبره صدق؛ لأنّه معصوم عن الكذب والغلط، لكن إنّما تبلغ إلينا سنّتُه بخبر الرواة. ونبين تفسير الخبر وأنواعه. فأما الخبر: هو[٣٧] كلام عَرِيَ عن معنى التكليف، وهو ينقسم إلى صدق وكذب. فالصدق: هو التكلّم بالمُخبَر به على ما هو به، والكذب: هو التكلم بالمُخبَر به، لا على ما هو به.

وأخباره -عليه السلام- ثلاثة أقسام: الخبر المتواتر، والخبر المشهور، والخبر الواحد.

فالمتواتر: هو المُتّصِل بنا عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قطعًا ويقينًا بحيث لا يتوهم شبهة الانقطاع. وشرطه: أن يروي قوم عن قوم لا يتصوّر تواطؤُهم على الكذب عادةً، ابتداءً وانتهاءً، وفيما بينهما، بأنْ يكون أوّله كآخره، وآخره كأوّله، وأوسطه كطرفَيْه، وأنّه يُوجب العلم قطعًا بنفسه من غير قرينة عند عامة الفقهاء والمتكلّمين. وقال النظّام[٣٨] من المعتزلة: إنّه لا يوجب العلم بنفسه لكن بقرينة، وكذا قال في خبر الواحد. وقال عامّتهم: أنه

٣٦ هكذا في المخطوطة، والصحيح: بقوله.

٣٧ في أصل المخطوطة: «و» بدلا من هو، وهو خطأ بين.

٣٨ شيخ معتزلة البصرة، صاحب التصانيف، أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد، الضبعي، البصري، المتكلم. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. توفي ٢٣١هـ. **سير أعلام النبلاء** للذهبي ١٠/ ٥٤١.

يوجب علما ضروريًّا. وقال الكعبي[٣٩]: يوجب علمًا استدلاليًّا، وهو قول بعض المتأخرين من المعتزلة.

وأما الخبر المشهور: فهو اسم لخبر كان من الآحاد في الابتداء، ثم اشتهر فيما بين العلماء في العصر الثاني حتى رواه جماعة لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب. وقيل: هو ما تلقته العلماء بالقبول. ولا روايةَ عن أصحابنا في حكمه. قال بعضهم: إنّه يوجب علمَ الطمأنينة، لا علم اليقين، وهو اختيار القاضي أبي زيد. وقال عامة مشايخنا: إنه يوجب علمًا قطعيًا. وعند بعضهم يُكْفَر جاحده. وقال عيسى بن أبان:[٤٠] يضلَّل جاحده، ولا يكفر، وهو الصحيح.

فأما خبر الواحد: فهو الذي يرويه واحد عن واحد. وفي عرف الفقهاء: هو عبارة عن خبر لم يدخل في حدّ الاشتهار، وإنْ كان الراوي اثنين، أو ثلاثةً، أو عشرةً. **وشرائط ثبوته وقبوله**: الإسلام، والعقل، والعدالة، والضبط، هذا بالإجماع. وأما البلوغ فليس بشرط العمل. وقيل: هو [٣٧/و] شرط القبول عند بعضهم شرط[٤١] وعند بعضهم ليس بشرط. وبرواية[٤٢] أهل الأهواء والبدع تُقبَل عند بعضهم، ولا تقبل عند بعضهم. وقيل: لا تقبل إذا كان هوى يكفر به.

ومن شرط قبوله أنْ يكون موافقًا للدليل العقلي، فإنْ خَالَفَه لم يقبل، كالأخبار الواردة في التشبيه. ومن شرطه أنْ يوافق الكتاب والسنة المتواترة والإجماع. ومن شرطه أن يَرِد في باب العمل. فأما في الاعتقاد لم يكن حجة. ومن شرطه أنْ لا يكون في حادثة يعمّ به البلوى، كالوضوء لمس الذكر، وبما مستْ النار، والاغتسال لحمل الجنازة.

والإسناد ليس بشرط عندنا،[٤٣] خلافا للشافعي. وقال عيسى بن أبان: إذا كان الراوي صحابيًّا، أو تابعيًّا، أو من تبع التابعين، أو حافظًا معروفًا في كل عصر يقبل، وإلا فلا.

ونقل الحديث بالمعنى هل يجوز؟ إن كان لفظًا مشتركًا، أو مجملًا، أو مشكلًا لا تجوز إقامةُ لفظ آخر مقامَه بالإجماع. فإنْ كان لفظًا ظاهرًا مفسرًا فإقامة لفظ آخر كالجلوس مكانَ

٣٩ أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، توفي ٣٢٧هـ. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٣/ ٤٥.

٤٠ عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، الإمام الكبير، تفقه على محمد بن الحسن. ومن تلاميذه أبو حازم القاضي أستاذ الطحاوي، توفي ٢٢١. انظر: **الجواهر المضية** للقرشي، ١/ ٤٠١.

٤١ هكذا في أصل المخطوطة، وهي هنا زائدة.

٤٢ هكذا في أصل المخطوطة، والصحيح: ورواية.

٤٣ يعني: يقبل الخبر المرسل.

القعود تجوز عند أصحابنا، وهو ظاهر مذهب الشافعي -رحمه الله-، وعن الحسن البصري[٤٤] -رحمه الله- كذلك. وقال بعض أصحاب الحديث: لا تجوز.

و**خبر الواحد** إذا ورد مخالفًا لنصّ عامّ، أو متواتر عامّ، أو ورد مخالفًا للقياس يترك، أو يخص به العامّ، ويعارض القياس، هو بناءً على أن العلم بالعامّ هل يثبت قطعًا؟ وقد مرّ.

والراوي إذا عمل بخلاف ما روى هل يقدح في صحّة ما روى؟ قال الكرخي: لا يقدح، ويكون محجوجا بالحديث كغيره. وقال أكثر أصحابنا -وهو قول الشافعي-: يحمل ذلك على معرفته بنسخ الحديث، أو تخصيصه، أو تأويله. **والعدد ليس بشرط لقبوله**، وقال بعضهم: يُشترط عددُ الاثنين.

وإذا قال الصحابي: أُمِرنا أنْ نفعل كذا، ونُهِينا عن كذا. قال الكرخي: هذا لا يدلّ على أنّ الآمر هو النبي -عليه السلام-، ولا يكون حجةً. وقال عامة مشايخنا: يكون حجةً. والظاهر أنّ الأمر والنهي من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. وأجمعوا أنّه لو قال: أُوجِب علينا كذا، أو حُرم علينا كذا، أو أُبِيح لنا كذا، أو من السنّة كذا، أنّ ذلك كلَّه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

وخبر الواحد يُوجِب العمل دون العلم قطعًا، بل علم غالب الرأي،[٤٥] وأكثر الظن. وقال بعض أصحاب الظواهر: يوجب العلم والعمل جميعاً. وقال بعض المعتزلة: لا يجب العمل به في الشرعيات، ويجب العمل به في العقليات. وهل يُقبَل خبر الواحد في الحدود والعقوبات؟ قال بعض مشايخنا: يُقبَل، وقال بعضهم: لا يقبل، وعن أبي يوسف -رحمه الله- في الحدود روايتان.

وأما السنّة من حيث الفعل ففعل النبي -عليه السلام- ينقسم قسمين، **أحدهما**: ما خرج بيانًا لمجمل الكتاب، فحكمه حكمُ الكتاب في الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة. **والثاني**: ما ليس ببيان، وهو نوعان، أحدهما: ما عرف بقرينة أنّه واجب، أو كذا، والثاني ما لم يقم الدليل عليه. واختلفوا به[٤٦]: هل يجب علينا الاقتداء في مثله؟ قالتْ الواقفية[٤٧]: يتوقّف فيه عملاً واعتقادًا،

٤٤ أبـو سـعيد الحسـن بـن يسـار البصـري، كان مـن سـادات التابعيـن، وأفتـى فـي زمـن الصحابـة، وزاحمهـم فـي الفتـوى. انظر: **الكتائـب** للكفـوي، ١/ ٢٨٤.

٤٥ أي: يوجب علم غالب الرأي.

٤٦ هكذا في أصل المخطوطة، والصحيح: فيه.

٤٧ وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة والرازي. انظر: **المحصول** للرازي، ٣/ ٢٣٠.

فإنْ قام دليل الوجوب عليه لا على الخصوص، أو أنّه مباح له لا على الخصوص وجب علينا متابعته، فإنْ ثبت الخصوص في حقّه، كقيام الليل، وحل تسع نسوة، لم يلزمنا متابعتَه. وقال مشايخ العراق: يُحمل على الإباحة بدليل، بخلاف أوامره ونواهيه؛ أنّها محمولة على الوجوب إلا بدليل. وقال مشايخ سمرقند: إنّها محمولة على الوجوب عملًا، ويتوقّف في الاعتقاد عينًا، لكن يعتقد مع الإبهام أنّ ما أراد الله به حق، كما قالوا في أقواله. واختلف أصحاب الحديث وفقهاء أصحاب الشافعي في ذلك، فمن قال: إنّ أمره على الوجوب إلا بدليل، قالوا: أفعاله كذلك، فمن قال منهم بالتوقّف: توقّف ههنا، ومن قال منهم بالندب قال: بالندب ههنا، ومن قال بالإباحة منهم قال: بالإباحة ههنا. وأما أفعاله في حقّه فمباحة لا محالة.

[مبحث الاجتهاد]

والاجتهاد في الأحكام الشرعية فيما لم يوح إليه نصًا هل هو سنّته، وهل هو جائز عليه [صلى الله عليه وسلم] أم لا؟ قال عامة أهل الأصول: إنّه جائز عليه، وهو مأمور به أيضًا، وهو مروي عن أبي يوسف والشافعي -رحمهما الله-[٤٨]. وقال بعضهم: إنّه غير جائز عليه فضلًا عن الأمر به. وقال بعضهم: إنّه في حد الجواز لكنّه مأمور بانتظار الوحي في الحوادث، فإن لم يَرِد الوحي كان ذلك دلالةَ الإذنِ بالاجتهاد فيه. وقال بعضهم: إنّه جائز عليه عقلًا، لكنّه غير متعبّد به شرعًا.

وهل يجوز للعالم المجتهد في عصر النبي -عليه السلام- أنْ يجتهد في حال حضرته أو غيبته؟ قال أكثر العلماء: يجوز لمن كان بعيدًا عنه، وقال بعضهم: لا يجوز. وقال بعضهم: يجب التوقّف في جواب هذه المسألة. وقال بعضهم -وهو الأصح-: إنْ كان في حال يفوت حكم الحادثة بالرجوع إلى النبي -عليه السلام- في السؤال عنه يجوز له الاجتهاد وإلا فلا. وأما بحضرته قال بعضهم: يجوز له الاجتهاد بإذنه -عليه السلام- له بذلك. وقال بعضهم: لا يجوز إلا بصريح الإذن في حادثة مخصوصة بطريق الوحي لِمصلحةٍ في ذلك. [٣٧/ظ]

٤٨ **المحصول** للرازي ٦/ ٧؛ **كشف الأسرار** للبخاري، ٣/ ٢٠٥

[مبحث شريعة من قبلنا]

وشريعة من قبلنا هل تلزمنا؟ وصورته ما عُرِف ذلك بالنص في كتابنا من غير إنكار، أو بقول رسولنا من غير إنكار، ولا نسخ، ولا يثبت ذلك بقول أهل الكتاب، ولا بقول من أسلم منهم. وحكمه: قال بعض أهل الأصول: لا يلزمنا، وقال بعضهم: يلزمنا ما لم يثبت نسخه بكتاب، أو سنّة. وبه قال كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي. وقال بعضهم: لا يلزمنا إلا شريعة إبراهيم -عليه السلام-. وقال مشايخنا ورأسهم الإمام أبو منصور: ما عُرِف بقاؤُه من شريعة من قبلنا بكتابنا، أو بقول رسولنا يصير شريعة لرسولنا، يلزمه [عليه السلام] ويلزمنا على أنّه شريعةٌ، لا أنّه شريعة من قبلنا، وهو مذهب أصحابنا؛ فإن محمدًا -رحمه الله- احتجّ بجواز[٤٩] قسمة الشِرْب بقصة صالح -عليه السلام-؛ أنّ الله تعالى نصّ عليه من غير إنكار، فصار شريعةً لنبينا.

[مبحث تقليد الصحابي]

وتقليد الصحابي هل يجب [على] التابعيّ المجتهد؟ لا رواية عن أصحابنا إلا ما روي عن أبي حنيفة -رضي الله عنه- أنّه قال: إذا اجتمعتْ الصحابة سلمنا لهم، وإذا جاء التابعون زاحمناهم.[٥٠] وقال أبو سعيد البردعي: تقليد الصحابي واجب يُترَك به القياس، وعليه أدركنا مشايخنا. وقال الكرخي -رحمه الله-: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس. وقال بعض مشايخنا: لا يجب تقليد الصحابي إلا أنْ يكون قوله موافقًا للقياس. وللشافعي فيه قولان، وأكثر أصحابه على أنّه لا يجب تقليده. وقال الإمام أبو منصور[٥١] -رحمه الله-: تقليد الصحابي واجب إذا كان من أهل الفتوى. ولم يوجد خلاف ذلك من أقرانه.

وإذا اختلفوا وجب ترجيح قول البعض بالدليل، وهو الأصحّ. وقال بعضهم: يجب تقليد الخلفاء الراشدين. صورة المسألة: أنّ الصحابي إذا ورد عنه قول في حادثة لا يحتمل الاشتهار

٤٩ الصحيح: لجواز، كما هو في **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٦٨٨.

٥٠ **فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه** لابن أبي العوام، ص ٩٧.

٥١ قال الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة:٩/ ١٠٠]: وفيه دلالة جواز تقليد الصحابة، والاتباع لهم، والاقتداء بهم؛ لأنه مدح -عز وجل- من اتبع المهاجرين، والأنصار بقوله: (وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ)، ثم أخبر عن جملتهم أن اللَّه راضٍ عنهم دل -واللَّه أعلم- أن التقليد لهم لازم، والاقتداء بهم واجب، وإذا أخبروا بخبر أو حدثوا بحديث يجب العمل به، ولا يسع تركه، واللَّه أعلم بذلك. **تأويلات أهل السنن** للماتريدي، ٥/ ٤٦١.

فيما بينهم، وإن كان لا يقع به البلوى للكلّ ثم ظهر فعله في التابعين، ولم يرو عن صحابي آخر خلافه، وهذا قول الصحابي، فإنْ كانتْ الحادثة فيما يشتهر، ويعمّ به البلوى، أو يشتهر به مثلها بين الخاص، ولم يظهر خلاف غيره، فهذا إجماع يجب العمل.[٥٢]

[مباحث الإجماع]

وأما الإجماع فهو عند أهل الأصول: اجتماع آراء جميع أهل الإجماع على حكم من أمور الدين، عقلي أو شرعي، وقت نزول الحادثة. ولوجود أهلية الإجماع شرائط: بعضها متّفق عليه، وبعضها مختلف فيه؛ فمنها: العقل، والبلوغ، والإسلام، والعدالة، وكونه من أهل الاجتهاد والفتوى في الأحكام الشرعية، وكونه من أهل السنة والجماعة، ومنها اجتماع جميع أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة عند عامّة العلماء حتى لا ينعقد إجماع الصحابة مع خلاف واحد منهم. وكذا في عصر. وقال بعضهم: إجماع الأكثر شرط ولا عبرة لمخالفة الأقلّ.

ومن بلغ درجةَ الاجتهاد من التابعين في زمن الصحابة –رضي الله عنهم– هل ينعقد إجماع الصحابة مع خلافه؟ قال عامّة العلماء: لا ينعقد، وقال بعضهم: ينعقد.

وانقراض العصر: وهو موت جميع أهل الاجتهاد عند عامة العلماء ليس بشرط لانعقاد الإجماع، وكونه حجّة. إذا أجمعوا على حكم، ومضتْ مدةُ التأمّل، لا يحلّ لواحد منهم أن يرجع عن قوله، ولا لِمَنْ جاء بعدهم. وقيل: عند الشافعي[٥٣] انقراض العصر شرط، للواحد أن يرجع قبل موت الباقين، ولكن لا يحلّ لأهل العصر الثاني خلافهم.

والخلاف المقرّر بين أهل الاجتهاد في العصر الأوّل هل يمنع انعقاد الإجماع في العصر الثاني بعده؟ عند أصحابنا لا يمنع، وعند عامة أصحاب أهل الحديث من الفقهاء والمتكلّمين يمنع، وتبقى المسألة اجتهاديةً أبدًا.

٥٢ المسألة في **الميزان** هكذا: «وصورة المسألة: أن الصحابي إذا ورد عنه قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة، بأن كانت مما لا تعم به البلوى والحاجة للكل، ولم يكن من باب ما يشتهر عادة، ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين، ولم يرو عن غيره من الصحابة –رضي الله عنهم– خلاف ذلك. فأما إذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة، ولا يحتمل الخفاء، بأن كانت الحاجة والبلوى تعم العامة، أو يشتهر مثلها فيما بين الخواص، ولم يظهر الخلاف من غيره فيه، فهذا إجماع يجب العمل به». **الميزان** للسمرقندي، ص ٢/ ٦٩٩.

٥٣ نسب السرخسي هذا القول إلى الشافعي، لكن الشافعية لم تعتبر. انظر: **التبصرة** للشيرازي، ص ٣٧٥؛ **الأصول** للسرخسي، ١/ ٣١٥؛ **قواطع الأدلة** للسمعاني، ٢/ ١٦.

ولوجود الإجماع طُرُق ثلاثة، أحدها: الاجتماع على قول واحد بجهة واحدة. **والثاني** الاجتماع على فعل واحد، نحو أنْ يفعلوا بأجمعهم فعلًا واحدًا. **والثالث**: أن يوجد الرضا بذلك طوعًا لفظًا، أو تركًا لإنكاره، والردّ عليه بعد انتشار ذلك القول في غير حالة التَّقِيَّة. وفي السكوت اختلاف بين المعتزلة، وعن الشافعي[٥٤] أنّه قال: لا أقول فيه: إجماع، ولا أقول:[٥٥] لا أعلم فيه خلافًا. وعندنا هو إجماع.

وقال عامة العلماء من الفقهاء والمتكلّمين: الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل قطعي كالكتاب، والخبر المتواتر، وعن دليل راجح فيه شبهة العدم كخبر الواحد، والقياس، ونحو ذلك. فأما لا ينعقد من غير دليل ظاهر في نفسه من إلهام وتقليد ومَيْل طَبْع. وقال بعضهم: ينعقد عن توفيق. وقال عامة أصحاب الظواهر وبعض المعتزلة: لا ينعقد إلا عن دليل قطعي، ولا ينعقد بخبر الواحد، والقياس. وقال بعض أصحاب الظواهر: ينعقد عن خبر الواحد دون الاجتهاد بالرأي. وقال بعض مشايخنا: لا ينعقد الإجماع إلا عن خبر الواحد، والقياس، فأما في موضع الكتاب والخبر المتواتر فالحكم ثابت بهما، فلا حاجة إلى الإجماع. [٣٨/و]

والعلم بوجود الإجماع يحصل بِحسّ السمع إذا كان الإجماع من حيث القول، وبحسّ البصر[٥٦] إذا كان من حيث الفعل، وهذا في عصر انعقاد الإجماع. فأما في غير ذلك العصر فإنّه يحصل بالسمع لا غير، وهو النقل. وذلك يكون بالتواتر، كنقل القرآن، وفرضيّة خمس صلوات، وأركان الإسلام، وبخبر الواحد، كقول عبيدة[٥٧] السلماني:[٥٨] ما اجتمع أصحاب رسول الله -عليه السلام- على كلّ[٥٩] شيء كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدّة الأخت.[٦٠]

٥٤ **الرسالة** للشافعي، ٥٣٤.

٥٥ في **الميزان**: «ولكن أقول: لا أعلم فيه خلافًا». **الميزان** للمسرقندي، ٢/ ٧٤١.

٥٦ في أصل المخطوطة: «يحصل بحسن السمع إذا كان الإجماع من حيث القول، وبحسن البصر»، والصحيح ما أثبتناه في المتن من السياق.

٥٧ في أصل المخطوطة: «أبي عبيدة»، والتصحيح من **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٧٠٧.

٥٨ عبيدة بن عمرو السلماني المرادي الكوفي، أحد فقهاء التابعين، توفي سنة ٧٢هـ. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٤/ ٤٠.

٥٩ هكذا في المخطوطة، والصحيح أن كلمة «كل» زائدة، وهي ليست موجودة في **الميزان** أصلا. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٧٥٧.

٦٠ لم أقف على هذا الخبر في كتب الآثار.

وقال عامّة أهل القبلة: إنّ إجماع كلّ عصر من الأمّة صواب، وحجة إنْ وجد الإجماع بالقول[٦١] في الوجوب والحل والحرمة ونحوها، وإنّه يوجب العلم به قطعًا. فأما إذا وجد الإجماع من حيث الفعل فإنه يدلّ على حسن ما فعلوا، واستحبابه، ولا يدلّ على الوجوب ما لم توجد قرينةً تدلّ عليه. وقال النظام والقاشاني[٦٢] من المعتزلة: إنه ليس بحجة قطعًا، وإنما هو حجة في حق العمل. وقالتْ الإمامية[٦٣]: إنْ أجمعوا على موافقة قول إمامهم يكون الإجماع حجةً، وإلا فلا. والحاصل إنّ الحجة عندهم قولُ الإمام. وقال أصحاب الظواهر: إجماع الصحابة حجة لا غير. وقال بعضهم: المعتبر هو إجماع عِتْرَة الرسول. وقال مالك: إن إجماع أهل المدينة كافٍ، لا يعتبر إجماع غيرهم.

[مباحث القياس]

وأما القياس فحدّه الصحيح: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علّته في الآخر. و[بـ]عبارة أخرى: تبيين مثل حكم المتّفق عليه في المختلف فيه بمثل علّته. ولا تصحّ لفظة: «للإثبات»؛ لأنّ المثبت هو الله تعالى. ولا تستقيم لفظة: «الشيئين»؛ لأنّ القياس يجري في المعدوم. ولا تصلح لفظة: «نقل الحكم من كذا إلى كذا»؛ لأنّ حكم الأصل لا ينقل عنه إلى غيره.

والقياس نوعان: عقلي وشرعي. فأما القياس العقلي حجة عند عامّة أهل القبلة، وهو قول البراهمة[٦٤] من الفلاسفة المقرّين بالصانع المنكرين للأنبياء. وقالتْ السمنية[٦٥] من الدهرية[٦٦]: لا طريق لمعرفة الأشياء إلا الحسّ. وقالتْ الملحدة[٦٧] والإمامية من الروافض المشبّهة والخوارج:

٦١ في أصل المخطوطة: «بالقبول»، وفي **الميزان**: بالقول، وهو الصواب. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٧٦٣.

٦٢ لم أعثر له على ترجمة أكثر من أنه أبو عمر القاشاني من الطبقة الثانية عشرة، أصحاب قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار، ولم يذكر تاريخ وفاته. **شرح عيون المسائل في فضل الأعتزال** للحاكم الجشمي، ص ٤٠٦.

٦٣ هم القائلون بإمامة علي -رضي الله عنه- بعد النبي -عليه السلام-؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/ ١٦٢.

٦٤ البراهمة: هم المنكرون للنبوات أصلا، ومنهم من يميل إلى الدهر، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية. **الملل والنحل** للشهرستاني، ٣/ ٩٥.

٦٥ السمنية: القائلون بقدم العالم مع انكارهم للنظر والاستدلال ودعواهم انه لا يعلم شيء الا من طرق الحواس الخمس. **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ص ٣٤٦.

٦٦ الدهرية: القائلون ببقاء الدهر، الذي لا يؤمن بالحياة الأخرى. **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/ ١١.

٦٧ لقب الإسماعيلية بخراسان الملحدة. وهم يقولون نحن الإسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم. **الملل والنحل** للشهرستاني، ١/ ١٩٢.

القياس ليس بحجة في العقليات[٦٨]. ثم اختلفوا، فقالتْ الملحدة: الحجّة قول الإمام المعصوم. وقالتْ الخوارج والمشبّهة: الحجّة ظاهر الكتاب في العقليات دون القياس، وقالوا: في الفروع القياس حجّة.

وأما في الشرعيات فالقياس حجّة عند عامّة العلماء والمتكلّمين يجب العمل بها. وقال أصحاب الظواهر: مثل داود[٦٩] وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاشاني والشطوي[٧٠]: ليس بحجّة. والقياس يسمّى أمارةً، وعلامةً، وسببًا، ودليلًا، وفقهًا، ورأيًا، ومعنًى، واجتهادًا، وقياسًا، ونظرًا، واستدلالًا، وحجةً، وبرهانًا، وعلةً، واعتلالًا. والعلة: هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه. هو الصحيح.[٧١] وهو عبارة الشيخ الإمام أبي منصور –رحمه الله–. فركن القياس هو الوصف الصالح الذي يثبت به الحكم في الأصل، ويكون مؤثرًا في ثبوته، متى وجد مثله في الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسًا عليه.

والطرق التي تُعرف بها العِلَلُ الشرعيّة هي الطرق التي تُعرف بها الأحكام الشرعية. **وهي نوعان، أحدهما:** الدليل القاطع، وهو النص المفسر من الكتاب والخبر المتواتر والإجماع. **والثاني:** الدليل الراجح، وهو ظاهر النصوص والقياس. أما **الأوّل** فأنواع، قد يكون بطريق التصريح لقوله –عليه السلام–: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحد معان ثلاثة».[٧٢] والمعنى والعلة سواء. **منها** ألفاظ تقوم مقام لفظ[٧٣] العلة، وهي «كي»، قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، **ومنها:** «لأجل»: «إنما نهيتكم لأجل كذا»،[٧٤] ومنها: «لأن» و«إن»: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٢]، **منها:** «اللام» و«الباء»: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿ذَلِكَ

٦٨ قال الرازي: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد. **المحصول** للرازي، ٥/ ٣٣٣.

٦٩ أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الإمام المشهور المعروف بالظاهري. كان زاهداً متقللًا كثير الورع، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه، وأبي ثور، وغيرهما، وكان من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي. **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢/ ٢٥٥.

٧٠ أبو الحسن احمد بن علي الشطوي، من طبقة المعتزلة الثامنة، كان من أهل العلم، ولم يذكر تاريخ وفاته. **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٩٣.

٧١ أي: هذا هو التعريف الصحيح من بين التعريفات.

٧٢ **صحيح مسلم**، القسامة ٢٥. والحديث ذكر بالمعنى.

٧٣ في أصل المخطوطة: «اللفظة»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٨٣١.

٧٤ **صحيح مسلم**، الأضاحي ٢٨. ، ولفظ الحديث: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا».

بِمَا عَصَوْا﴾ [البقرة: ٦١]. **ومنها**: ألفاظ تدلّ على طريق الإشارة والدلالة، **منها**: «الفاء»: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]؛ لأنّه حرف تعقيب. وكذا قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]. وما روي «سها فسجد[٧٥]»، و «ماعز زنى فرجم»[٧٦].

وأما الثاني فهو الاستدلال، وهو نوعان: مجمع عليه، ومختلف فيه. **فالأوّل**: ما يكون مؤثّرًا في الشرع، كإضافة العقوبات إلى الجنايات، والمثوبات إلى الطاعات، والضمانات إلى الإتلافات. والمختلف فيه أنواع، **منها**: أن اللفظ الصالح إذا كان يوجب الحكم عند وجوده في الأصل، وينعدم عند عدمه فيكون مطردًا، ومنعكسًا، هل يكون علة في الأحكام الشرعية؟ اختلفوا فيه.

وإذا اختلف القائسون في مسألة على أقوال معلومة، وعلّل كل واحد الأصل بعلة، فبإبطال[٧٧] واحد منهم عِلَل الخصوم هل يحكم بصحة علته؟ قال بعض فقهائنا: إنْ اتفقوا [على] أنّه معلول يحكم، وإنْ قال بعضهم: ليس بمعلول، لا يحكم. وقال بعض أصحاب الشافعي: يحكم بصحته في الحالين. وقال أهل التحقيق من أصحابنا: لا يصحّ. والاطراد دليل صحة القياس عند بعضهم، وعند الأكثر ليس بدليل.

والسبب والعلة جعلهما بعض الأصوليين على أنواع، وذاك يستقيم على قول من يقول بتخصيص العلة، ونحن لا نقول به. والصحيح أن **العلة** شيء واحد وهو: ما يثبت به الحكم، **والسبب** شيء واحد وهو: ما يتوصل به إلى الحكم. **والشرط**: ما يوجد العلة عند وجوده، أو ما يقف الأثر على وجوده؛ لأنّ الحكم يثبت بالعلة. لكن العلة قد تقف على وجود الشرط؛ فلا تنعقد العلة بدونه، فلا يوجد الحكم؛ لانعدام العلة، لا لانعدام الشرط مع قيام العلة. فأما ما توجد العلة بوجوده فهو علة العلة، وما يوجد به الحكم، أو يظهر به الحكم، فهو علة. فالحاصل أن ما يتعلق به الوجوب أو الوجود، أو الظهور فهو علة، والإيجاب والإجبار والإظهار من الله. [٣٨/ظ]

٧٥ **سنن أبي داود**، الصلاة ٢٠١.

٧٦ **صحيح البخاري**، الحدود ٢٩، ولفظ الحديث: «لما أتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت» قال: لا يا رسول الله، قال: «أنكتها». لا يكني، قال: فعند ذلك أمر برجمه».

٧٧ في أصل المخطوطة: «فإبطال»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٨٤٥.

والشرط ما يتعلق به وجود العلة. والعلامة ما يكون عَلَمًا على ظهور شيء، وعلى العِلْم به من غير أنْ يكون له أثر في الوجود والظهور، وإنّما الظهور بغيره.

والنصوص في الأصل معلولة أم غير معلولة؟ قال أصحاب الظواهر: غير معلولة. وقال بعض القائسين: هي في الأصل غير معلولة إلا إذا قام الدليل عليه. وهو قول الشافعي[٧٨] -رحمه الله-. وهو قول بعض أصحابنا. وقال بعض أصحابنا: النصوص وإنْ كانتْ معلولةً في الأصل لكن لا بدّ من دليل زائد على أن الأصل الذي نُريد استخراج العلة منه معلولة.

وتخصيص العلة جائز عند المعتزلة ومشايخ العراق من أصحابنا، وبه قال القاضي أبو زيد. وعلى قول مشايخ سمرقند -وهو قول الإمام أبي منصور، وهو قول الشافعي-: [لا يجوز].[٧٩] وقال مشايخ العراق: يثبت فيه بالنص، لا بالعلة.[٨٠]

ومن شرط صحة القياس أنْ لا يكون مخالفًا للنص. ومن شرائط القياس أنْ يكون الحكم الذي يقاس أمرًا شرعيًا أو عقليًا، لا اسمًا لغويًا. وقال بعض أصحاب الشافعي: القياس يجوز في إثبات الأسماء اللغوية، وبنوا على هذا مسألة إثبات حكم الخمر والمثلّث والنبيذ بإثبات اسم الخمر لهما بمعنى الخمر، وهو مخامرة العقل، ونحن نُبطِله باسم القارورة لا يُطلَق على الجَرَّة باستقرار الماء فيها.

وحكم القياس ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع بمثل المعنى الذي في الأصل عند مشايخنا، أو على قول مشايخ العراق: هو تعدية حكم الأصل إلى فرع بوجود العلة في الفرع. وهو بناءً على ما قلنا: إنّ الحكم في النص يثبت بالنص أم بالعلة؟ وعلى هذا: العلة القاصرة [جائزة][٨١] عندنا، وعندهم لا تجوز. وعند أهل التحقيق كما يجري القياس في الإثبات يجري في النفي كقولنا: لا يجب القطع في السرقة ما يتسارع إلى الفساد؛[٨٢] لأنّ الشرع نفى وجوب القطع

٧٨ **الأصول** للسرخسي، ٢/ ١٤٤.

٧٩ كلمة «لا يجوز» ساقطة في أصل المخطوطة، أثبتناها من **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٨٧٩.

٨٠ المراد هنا؛ إنّ الحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة، كما في **الفصول** للجصاص، ٤/ ١٨٧ و**الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٨٨٥.

٨١ كلمة «جائزة» أثبتناها من **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٩٠١.

٨٢ الجملة بهذه الصيغة غير مفهومة؛ فهذا من الاختصارات المخلة بالمعنى؛ فالجملة في الميزان: «إن القطع لا يجب بسرقة ما يتسارع إليه الفساد». **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٩٠٨.

في السرقة ما دون النصاب لقلّة رغبة السُرّاق فيه، وهذا مثله. ولا يكون هذا تعلّقًا بالعدم، وهو قول من يقول: القطع في السرقة شرع للزجر صيانةً لأموال الناس، ولا حاجة إلى هذا في هذه الأموال.

واستصحاب الحال هو التمسّك بالحكم الثابت في حالة البقاء، وهو أنواع، بعضها واجب العمل، وهو الحكم العقلي الذي عُرِف وجوبه، أو امتناعه، وحسنه، أو قبحه. وكذا السمعي الذي ثبت بدليل نصًا على التأبيد، أو على التوقيت، أو ثبت مطلقًا في حياة النبي -عليه السلام-، وبقي بعد وفاته، وبعضها جائز العمل. واختلف في وجوب العمل مما هو حكم ثبت وجوبه بدليل مطلق لا يتعرض للبقاء والزوال، والمجتهد طَلَبَ الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر به. وقال بعضهم: لا يكون حجةً أصلًا لا لإبقاء ما كان على ما كان، ولا لإثبات أمر لم يكن. وقال أكثر المتأخرين من الفقهاء: إنّه في حق نفسه حجة لإبقاء ما كان على ما كان، لا لإلزام الخصم، ولا لإثبات أمر لم يكن. ومشايخنا قالوا: يصلح هذا حجةً على الخصم في موضع النظر، ويجب العمل به على كلّ مكلّف. كذا قاله الإمام أبو منصور في **مأخذ الشرائع**[٨٣].

وهل على النافي دليل إنْ قال: لا أعلم لله تعالى في هذا حكمًا؟ لا يُطلب منه الدليل، لأنّه جاهل بالحكم فكيف يَعرف الدليل. وإنْ كان يبقى الحكم معتقدًا ذلك فعليه الدليل عند الأكثر، وقال بعضهم: لا دليل عليه.

والقول بتعارض الأشباه تعلّق بغير دليل، كقول من يحتجّ لزفر في المرافق أنّها غاية، وبعض الغايات يدخل في المحدود، وبعضها لا يدخل، فلا يدخل هذا بالشك، هذا فاسد واحتجاج بعدم الدليل.

[مبحث التقليد]

والتقليد وهو اتباع االرجلِ الجاهلِ العالِمَ بعلمه وورعه، واعتقاده ما يعتقده على طريق الجزم من غير تردّد في الأمور الشرعية. يجوز للعوام ومن يكون بمثل حالهم من طلبة العلم ما

٨٣ هو كتاب في أصول فقه، وفي ضبط اسم الكتاب اختلاف، ورجح في **التبصرة** لأبي المعين النسفي و**الميزان** للمرقندي و**الأصول** للامشي ما في المتن، والكتاب مفقود. انظر: **التبصرة** للنسفي، ١/ ٣٥٩؛ **الميزان** للسمرقندي، ١/ ١٢٢؛ **الأصول** للامشي، ص١٨٩.

لم يكونوا بلغوا حدَّ الاجتهاد. ولا يجوز ذلك لأهل الاجتهاد. وفي تقليد الصحابي اختلاف قد مرّ.[٨٤]

والتقليد في التوحيد وأمور الدين من غير تردّد إيمان صحيح، وهو إيمان أكثر أهل الإسلام من العلماء والعوام.[٨٥] والاستبصار والوقوف على الدليل فرض كفاية لمن له فَهْم زكي وخاطر لطيف. ولا يجوز تحريك العوام بالترغيب إلى تعلّم علمَ الكلام فعسى يقع في قلوبهم شبهة لا تنحل، فيعود الإرشاد إضلالًا، وبالله العصمة. [٣٩/و]

والإلهام ما حرّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية أو نظر في حجة. وقيل: هو ما خلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي إلى العمل المرغوب فيه. وعند عامة العلماء الإلهام الحق يجب العمل به في حق الملهَم، أما ليس بحجة في حق الغير، فلا يجوز له أن يدعو غيره إليه. وقال قوم من الصوفية: إنه حجة في الأحكام كالنظر والاستدلال. وقالتْ الجعفرية –وهم قوم من الروافض–: لا حجةَ سوى الإلهام.

[مباحث التعارض]

والمعارضة: هي المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة. وفي عُرْف الفقهاء: التمانع والتدافع بين الدليلين في حق الحكم، وذلك إنما يثبت عند وجود ركن التعارض وشرطه. أما ركنه فهو المماثلة والمساواة بين الدليلين في الثبوت والقوة كالنصَيْن من الكتاب، والخبرَيْن المتواترَيْن، ونحوهما.

وأما الشرط: فهو المخالفة بين حكمهما من الحلّ والحرمة والنفي والإثبات، فإن كان أحدهما نصًّا والآخر خبرَ واحدٍ وقياسًا فلا تعارض، وإنْ كانا قياسين وأحدهما راجح، عُمل بالراجح، فإن كانا نصين وموجب أحدهما حكم مفسّر، والآخر فيه احتمال، فالمفسّر أولى، فإن استويا ولم يكن بينهما زمان يصلح للنسخ، فالنصان[٨٦] الخاصان يحمل أحدهما على قيد،

٨٤ مر في المتن قبل مباحث الإجماع.

٨٥ في **الميزان**: «وأما التقليد في التوحيد وأمور الدين: ففيه كلام بين أهل الأصول، على ما عرف في مسائل الكلام. والصحيح أنه متى وجد الاعتقاد والجزم على طريق التقليد من غير شك وارتياب، فإنه يكون إيماناً صحيحاً، وهو إيمان أكثر أهل الإسلام من العوام والعلماء». **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٩٣١.

٨٦ في أصل المخطوطة: «والنصان»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٩٤٤.

أو حال، أو مجاز ما أمكن. وإنْ كانا عامين من وجه دون وجه يحمل على وجه يتحقّق الجمع بينهما، وإنْ كانا عامين يحمل أحدهما على بعض، والآخر على بعض آخر، أو على القيد والإطلاق، وإنْ كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا يبنى العام على الخاص. فأما إذا كان بينهما زمان يصلح للنسخ اختلفوا [في] أنّه يعمل فيهما بطريق النسخ أو بالتخصيص والتقييد. قال أصحاب الحديث: العمل بطريق التخصيص والبيان أولى، وقالتْ المعتزلة: العمل بالنسخ أولى. قال مشايخنا -وهو اختيار الإمام أبي منصور-: يُنظر إلى عمل الأمة في ذلك، إن حَمَلُوْها على النسخ يُعمل به، فإنْ حملوها على التخصيص والتقييد يُعْمل به، وإنْ لم يُعرفْ عملُهم في ذلك، يرجع [في] ذلك إلى شهادة الأصول؛ فيُعمَل على ما تشهد به. وإذا امتنع دفع التعارض بين الدليلين في الأحكام الشرعية ظاهرًا وجب على المجتهد التوقّف فيه إلى أنْ يجد مخلصًا بشهادة الأصول في الدليلين المعلومين قطعًا، وبالترجيح في الدليلين الموجبين علمَ غالب الرأي.

وإذا ورد الخبران في الحلّ والحرمة فالتحريم أحوط، وإن ورد في الإيجاب والإسقاط إنْ كان في العبادات وجب الإثبات، وإنْ كان في حقوق العباد فإنْ وقع الاختلاف في ابتداء الوجوب لم يُحكم بالوجوب، وإنْ كان في السقوط لا يسقط. وهذا كلّه على قول من قال: المجتهد قد يُخطئ، وقد يُصيب، والحق واحد. وأما على قول من قال: كلّ مجتهد مصيب، فعند بعضهم يتوقّف ما لم يغلب على ظنه أخذًا لوجهين، وقال عامتهم: يخير بين الحكمين.

[مبحث النسخ]

والنسخ عند المعتزلة: إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى، أو عن رسوله، أو فعل[٨٧] منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا. وقال بعض أهل الحديث[٨٨]: هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم[٨٩] الثابت بالخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. وقال القاضي أبو زيد: النسخ رفع وإبطال الحكم في حقنا، وأما في حق الله تعالى فهو بيان محض لمدة الحكم. وقال الإمام أبو منصور: النسخ في

٨٧ في أصل المخطوطة: «نقل»، والصحيح ما أثبتناه من الميزان. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٩٥٨.

٨٨ منهم الباقلاني، والغزالي والرازي. انظر: **المحصول** للرازي، ٣/ ٢٨٢.

٨٩ في المخطوطة هكذا كتب بدون أل، والصحيح: «الحكم»، كما هو في **الميزان**. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ٩٥٨.

الحقيقة بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الأول من الوقت. وتحرير الحدّ الصحيح النسخ: هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي، والنسخ مشروع في الجملة عند عامة أهل الإسلام. وقال قوم من أهل القبلة ممن لا عبرة بهم:[٩٠] إنّ النسخ لا يجوز في شريعة واحدة. واليهود افترقوا ثلاث[٩١] فِرَق؛ فرقة قالوا: مثل قولنا، وفرقة قالوا: غير مشروع عقلًا، وفرقة قالوا: ليس بقبيح عقلًا ولكن امتنع نسخ شريعة موسى سمعًا.

ومحلّ النسخ عند عامة العلماء هو الحكم الشرعي المطلق عن الوقت والأبد، صريحًا ودلالةً، والعقلي لا ينسخ. ونسخ الأخبار هل يجوز؟ إنْ كان من الأحكام يجوز، وأما ما كان من الأخبار عن الكائنات فلا يجوز.[٩٢]

والتمكّن في أداء الفعل المأمور به ليس بشرط لصحة النسخ، وإنّما الشرط هو التمكّن من الاعتقاد ظاهرًا عندنا. وقالتْ المعتزلة: لا يصحّ النسخ إلا بعد التمكّن من الفعل، وهو قول بعض مشايخنا، وقول عامة أهل الحديث. وليس من شرط صحّته أنْ يكون للمنسوخ بدل مثله، أو أخفّ منه، أو أثقل عندنا، وعلى قول المعتزلة البدل شرط.

والناسخ في الحقيقة هو الله تعالى. ويُذكر ويُراد به الحكم الثاني. وقد يُطلق على معتقد ذلك يقال: نسخ أبو حنيفة الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب.[٩٣] وقد يقع على الدليل، يُقال: هذه الآية ناسخة لكذا. والمنسوخ هو الحكم الأول، ويذكر ويراد به الدليل الأول. [٣٩/ظ]

ونسخ النص بمثله جائز، ونسخ خبر الواحد بخبر الواحد، ولا يجوز نسخ الإجماع بشيء، وبعض أصحاب الشافعي[٩٤] قالوا: نسخ الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب لا يجوز.

٩٠ هو أبو مسلم الأصفهاني المعتزلي، توفي سنة ٣٢٢هـ. قيل: سمى أبو مسلم النسخ تخصيصا؛ لأنه قصر الحكم على بعض الأزمان؛ فهو تخصيص في الأزمان؛ فالاختلاف لفظي. انظر: **حاشية البناني على جمع الجوامع**، ٢/ ٥٥.

٩١ في أصل المخطوطة: «ثلاثة»، والصحيح من حيث اللغة: ثلاث.

٩٢ قال أبو المعين النسفي: «الخلف في الوعد لا يجوز، ولكن الخلف في الوعيد يجوز؛ لأنّ النسخ في الأخبار لا يجوز، ولا يجوز مغفرة الكفر بالحكمة، وهذا مختلف في الماتريدية والأشاعرة». انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٢/ ٧٧٣-٧٨٤؛ **مسائل الاختلاف** لابن كمال، ص ٥٩.

٩٣ أي: اعتقد جواز النسخ بذلك.

٩٤ **التبصرة** للشيرازي، ص ٢٧٣؛ **قواطع الأدلة** للسمعاني، ١/ ٤٥٤.

ونسخ الكتاب أنواع، نسخ التلاوة والحكم جميعًا، ونسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة. ثم الحكم قد يُنسخ كلُّه، وهي كثيرة[٩٥] وقد يُنسخ بعضه كالجمع بين الرجم والجلد، نسخ منه الجلد. والزيادة على الحكم الثابت بالنص نسخ عندنا، خلافا للشافعي، ولا يجوز عندنا إلا بنص مثله.[٩٦]

[مباحث الترجيح]

والترجيح في المتعارضين هو زيادة لا يسقط بها التعارض حقيقةً. فالترجيح في تعارض الخبرَيْن أنْ يكون في أحدهما اضطراب وخطأ في اللغة، والآخر بخلافه، فهذا أولى؛ لأنّ الظاهر أنّ الخطأ من الراوي فلم يثبت عن النبي -عليه السلام- ذلك. وإنْ كان أحدهما مخالفًا لدليل فوقه والآخر موافق يرجح به. فإنْ كان أحد الراويين غير فقيه، والآخر فقيهًا يرجح به. فإنْ لم يكونا فقيهين وأحدهما عُرِف بالضبط يرجّح به.

وهل يثبت الترجيح بكثرة الرواة؟ فعند أصحاب الشافعي -وهو قول بعض أصحابنا- يترجّح به، ولا يترجّح عند عامة مشايخنا. وإذا كان أحدهما مثبتًا، والآخر نافيًا يرجح المثبت عند الكرخي -رحمه الله-، وعند عيسى بن أبان لا يرجّح، ويُطلب الترجيح من وجه آخر. وأجمعوا أنه لا يترجّح بالذكورة والحريّة والبصر بالعين، وكونه عالمًا بأسماء الرواة والتواريخ.

فالقياسان يترجح أحدهما على الآخر بقوة التأثير، ولهذا يكون الاستحسان أولى في بعض المواضع. والعلة التي في ذات وصف لا يترجّح على ذات وصفين، وأوصاف عندنا. والقياس الذي يستنبط من أصول لا يترجّح على الذي يستنبط من أصل[٩٧] واحد عندنا، كما في كثرة الرواة. ولا يترجّح أحد القياسين بكثرة الأشباه عندنا، خلافًا للشافعي -رحمه الله-. ولهذا قرابة الأخ أشبهُ بقرابة العمّ من قرابة الولاد في الأحكام. وقال[٩٨] في علة الربا: إن الطعم أولى؛ لأنّه أعم

٩٥ في أصل المخطوطة: «كثير»، والصحيح من حيث اللغة: كثيرة.

٩٦ في النسخ بالزيادة اختلاف بين مشايخ سمرقند، والعراق. قال أبو منصور الماتريدي -رحمه الله-: إنه يجوز أن يكون الزيادة بطريق البيان، ويجوز بطريق النسخ، فلا يُحمل على أحدهما إلا بدليل. انظر: **ميزان الأصول** للسمرقندي ٢/ ٩٩١؛ **أصول الفقه** للامشي ص ١٧٥.

٩٧ في أصل المخطوطة: «أصول»، والصحيح: أصل، كما في **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ١٠١١.

٩٨ القائل هو الشافعي. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ١٠١٢.

حيث يوجد في القليل والكثير، والكيل لا يوجد في القليل. وقال[٩٩]: الطعم وصف لازم في كل مطعوم، والكيل لا يدخل في كلّ مطعوم.

وإذا تعارض الترجيحان فإنْ كان أحدهما يرجع إلى الذات والآخر إلى الحال فالذاتي أولى. فإذا استويا في الذات يرجّح بالحال؛ فابن ابن الأخ لأب وأم أو لأب أولى من العمّ؛ لِرُجْحَان في ذات القرابة، وللعمّ رجحان في الحال، وابن الأخ لأب أولى من ابن ابن الأخ لأب وأم.

[مبحث أهلية الوجوب والأداء]

وأهلية الوجوب عند القاضي أبي زيد بكونه آدميًا حيًا له ذمة، **وأهلية الأداء** بقدرة فهم الخطاب وقدرة تحصيل الفعل. وعند مشايخنا أهلية الوجوب في الحقيقة هي أهلية الأداء، وهي تثبت بالقدرة من حيث الأسباب، وهي سلامة العقل والبدن عن الآفات[١٠٠] والموانع.

وهل تعلق الأحكام بالأسباب؟ قال[١٠١] أصحاب الظواهر: لا يجب شيء من[١٠٢] الأسباب، وإنّما يجب بظواهر النصوص. واختلف القايسون في ذلك قال بعضهم: ليس للأحكام أسباب إلا أنّ الحكم في النصوص يجب بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلّق بالوصف الذي جعل علةً. وقال أصحاب الشافعي وهو [قول][١٠٣] الأشعرية: وجوب العبادات بالخطاب، ووجوب العقوبات والحقوق المالية بالأسباب. وقال عامة مشايخنا: لعامة الأحكام أسباب من العبادات، والعقوبات، وحقوق العباد. إليه أشار الإمام أبو منصور في **مأخذ الشرائع**. وقال القاضي أبو زيد: سبب وجوب أصل الدين –وهو معرفة الله تعالى– الآيات الدالّة على حدث العالَم؛ فالصحيح أنّ سبب وجوب معرفة الله، وتصديقه، والإقرار به نِعَم الله تعالى من الحياة، وسلامة العقل، والبدن، ونحوها. وقال أيضا:[١٠٤] سبب وجوب الصلاة الأوقات، وسبب وجوب

٩٩ القائل هو الشافعي. انظر: **كشف الأسرار** للبخاري، ٣/ ٣٤٦.

١٠٠ في المخطوطة:» الأوقات»، وهو خطأ، والصواب: الآفات، كما في الميزان. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ١٠١٨.

١٠١ في أصل المخطوطة: «وقال»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

١٠٢ في أصل المخطوطة:»من الأسباب»، والصحيح ما أثبتناه من **الميزان**. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ١٠١٩.

١٠٣ :كلمة «قول» ساقطة في أصل المخطوطة ، وما أثبتناه من **الميزان**. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ٢/ ١٠٢٠.

١٠٤ القائل هو الدبوسي، انظر: **تقويم الأدلة**، ص ٦٢.

الصوم شهود شهر رمضان، وسبب وجوب الحجّ البيت. وفي الحقيقة تتابع نِعَم الله تعالى عليهم في كلّ وقت. وأسباب العقوبات، والضمانات: الجنايات والاتلافات. وأسباب الكفّارات عند بعض مشايخنا هي الأشياء التي تضاف إليها من اليمين، والظهار، وقتل الخطأ، ونحوها، وعند أهل التحقيق ما هو سبب التوبة.[١٠٥] وسبب شرع المعاملات هو الاختصاص الذي به يقع دفع يد الأغيار. والله أعلم.

[مبحث الاجتهاد]

وحد الاجتهاد في الشرعيات أنْ يكون عالمًا بالنصوص مما يتعلّق به الأحكام الشرعية، ولا يشترط أنْ يكون عالمًا بجميع ما في الكتاب والسنة. ويشترط أيضًا أنْ يكون عالمًا بوجوه العمل بالكتاب والقياس على ما تضمّنه كتاب أصول الفقه.

وإذا بلغ هذا المبلغ واجتهد وبالغ هل يكون مصيبًا على كلّ حال؟ قال أهل الحق: إنّ المجتهد قد يُخطئ، وقد يُصيب، والحقّ عند الله واحد، وعليه نفس الاجتهاد لا إصابة الحق، [٤٠/و] وهو اختيار الإمام أبي منصور -رحمه الله-. وقال أبو الحسن الرُسْتُغْفَني[١٠٦] ومن تابعه: هو مصيب في اجتهاده، مخطئ فيما يؤدي إليه اجتهاده إذْ كان عند الله خلافه. وهو مروي عن أبي حنيفة -رضي الله عنه-؛ فإنّه قال: كلّ مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد. وتفسيره ما قلنا. ولا يأثم بالخطأ، وهو معذور ومثاب على الاجتهاد. وقال عامة المعتزلة وأكثر الأشعرية: كلّ مجتهد مصيب في الشرعيات، وليس فيها حق واحد معين عند الله يكلّف المجتهد طلبه، بل في موضع الاجتهاد حقوق، وكلّ مجتهد أدى إلى شيء اجتهاده يكون صوابًا في حقّهم عند الله، لا في حق صاحبه.

وأما المجتهد في المسائل العقلية فإنّه يخطئ، ويصيب بلا اختلاف بين العقلاء، إلا ما حكي عن أبي الحسين العنبري[١٠٧] من المعتزلة أنّه قال: كلّ مجتهد مصيب في العقلي والشرعي. وهو

١٠٥ أي: أسباب الكفارات ما هو سبب وجوب التوبة؛ فإنها شرعت توبة وتكفيراً.

١٠٦ أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني، نسبة إلى رُسْتُغْفَن -بضم الراء المهملة وسكون السين المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون الغين المعجمة وفتح الفاء في آخره نون- قرية من قرى سمرقند، كان من أجل أصحاب أبي منصور الماتريدي، ومن كبار مشايخ سمرقند، وله كتاب **إرشاد المهتدى**، و**كتاب الزوائد والفوائد**، وكتاب في **الخلاف**. انظر: **القند** للنسفي، ص ٥٣٠؛ **الجواهر** للقرشي، ١/ ٣٦٢٣؛ **الفوائد** للكنوي، ص ٦٥.

١٠٧ عبيد الله بن الحسن بن الحصين بْن أبي الحر العنبري: قاضي البصرة، توفي هـ ١٦٨، لكن لم يعده المترحمون

قول مهجور، ردّه عليه إخوانه، وكلّ عاقل؛ فإنّه يؤدي إلى تصويب قول الدهري، والثنوي[١٠٨]، والنصارى، واليهود، والمجوس، وبالله العصمة.

[مباحث الانتقال والاعتراضات]

والانتقال من المجيب انقطاع، ومن السائل لا بأس به. وانتقال المجيب أربعة أنواع: واحد مذموم، وسائرها غير مذموم. **أما غير المذموم**: أنْ يحتجّ بعلة الحكم، فمنع السائل الوصف الذي ذكره أنّه علة، فاشتغل بكلام آخر لإثبات ذلك الوصف علة.

والثاني: الانتقال من حكم إلى حكم آخر، كما إذا علّل لإثبات حكم يدّعيه، فقال السائل: لا خلاف في هذا الحكم، إنّما الخلاف في حكم آخر، وهذا تعليل في غير موضعه. وهو نوعان أحدهما: يمكن للمجيب أنْ يثبت الحكم الثاني بعين ذلك العلة، وهذا من فِقْه المجيب وحَذَاقَتِه، نظيره: إعتاق المكاتب عن الكفارة إذا علّل فيه فقال: عقد الكتابة عقد يحتمل الفسخ والإقالة، فلا يمنع جواز إعتاق العبد عن الكفّارة كالإجارة، فيقول السائل: هذا الحكم مسلّم أنّ العقد لا يمنع من جواز إعتاق العبد عن الكفارة، وإنّما الخلاف في هذا أنّه هل يوجب نقصانًا في الرق والمالية في العبد [فيكون][١٠٩] مانعًا من جواز الكفارة كالإجارة. والثاني: أنْ يثبت الحكم الذي نازعه فيه السائل بعلّة أخرى، كما إذا علّل في الوطء في العتق المبهم أنّه لا يكون بيانًا، فقال: إنّ الوطء إما أنْ يكون بيانًا صريحًا أو دلالةً أو ضرورةً، وليس ببيان من هذه[١١٠] الوجوه، فامتنع أنْ يكون بيانًا ضرورةً، فيقول السائل: إنّ الوطء ههنا ليس ببيان عندي، لكن الخلاف في هذا أنّ من قال لأمتيه: إحداكما حرة، فوطئ إحديهما، هل تعتق الأخرى؟ فيقول المجيب: أنّ السؤال وقع عن هذا أنّه هل يكون بيانًا؟ وقد نفيت بالدليل، فإن سألت عن مسألة أخرى أعلّل لها علة أخرى،

من المعتزلة، بل قال الشاطبي: وعبيد الله بن الحسن العنبري، كان من ثقات أهل الحديث، ومن كبار العلماء العارفين بالسنة، إلا أن الناس رموه بالبدعة بسبب قول حكي عنه، من أنه كان يقول: بأن كل مجتهد من أهل الأديان مصيب، حتى كفره القاضي أبو بكر وغيره. انظر: **الأعتصام** للشاطبي، ١/ ٢٥٥؛ **تأريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١٢/ ٧؛ **طبقات الفقهاء** للشيرازي، ص ٩١.

١٠٨ الثنوية: هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢/ ٤٩.

١٠٩ الزيادة من **الميزان**، ولا بد منها ليستقيم الكلام. انظر: **الميزان** للمسرقندي، ٢/ ١٠٤٣.

١١٠ في أصل المخطوطة: «هذا»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

فأقول: لا تعتق؛ لأنّه ما أعتق، ولا عتق من العباد إلا بالإعتاق، والوطء ليس بإعتاق حقيقةً. فمن ادعى أنّه يتضمن الإعتاق فقد ادعى خلاف الظاهر، وليس هذا بانتقال مذموم.

والثالث: أن يعلّل لإثبات حكم، والسائل عارضه بوجوه فاسدة وشَغْب، والعلة دقيقة، وفي المجلس قوم ربما يلتبس عليهم، فأتى بحجة أظهرَ منها، لم يكن انتقالًا مذمومًا، وهو كقول إبراهيم -عليه السلام-: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة:٢/ ٢٥٨]. فأما الانتقال المذموم فأنْ يعلِّل بعلة ولا يمكنه تثبيتها، فينتقل إلى علة أخرى.

والاعتراضات نوعان: صحيحة وفاسدة. فالصحيحات سبعة: الممانعة، والمناقضة، وفساد الوضع، والقول بموجب العلة، والمعارضة، وهي نوعان: معارضة فيها مناقضة وهي القلب، وهو نوعان، ومعارضة خالصة.

أما الممانعة فهي في الأصل والفرع، **أما في الأصل** كقول أصحاب الشافعي[١١١] في صوم رمضان بنية من النهار كصوم القضاء. فيقال لهم: لا نسلّم أنّ هذا الوصف[١١٢] علة في الأصل، بل العلة كونه صومًا غير عين[١١٣] وهذا لا يوجد في الفرع، وهو في الحقيقة سؤال طلب التأثير. **وأما في الفرع فأنواع**،[١١٤] **أحدها**: منعُ صلاحية الوصف علةً. **والثاني**: أن يكون الوصف ممنوعًا وجوده في الفرع، وإنْ كان علةً في الأصل، كقولنا: الزكاة عبادة محضة؛ فلا تجب على الصبي كالصلاة. ويقول الخصم: لا نسلّم أنّ الزكاة عبادة محضة. **والثالث**: المنع بزيادة وصف، كما يقول الخصم في مسألة زكاة الصبي: إنها عبادة، لكنها عبادة مالية بخلاف الصلاة، فإنها بدنية. **والرابعة**: المنع بطريق التقسيم، وذلك نحو قولهم في الثيّب الصغيرة: إنّها ثيّب تُرجى مَشْوَرَتُها، فلا تُنكح إلا برأيها كالثيّب البالغة، فنقول: برأي حاضر أم مستحدث؟[١١٥] فإن قال: برأي حاضر، لم يوجد في الفرع، فإن قال: برأي مستحدث، لم يوجد في الأصل. وإنْ قال بأيهما كان ينتقض بالمجنونة. **ومنها منع الحكم** الذي يدعيه المجيب، وذلك نحو قولهم في بيع التُفَّاحَة بالتفاحتين: إنه لا يجوز؛ لأنه بيع مطعوم بجنسه متفاضلًا فيحرم، كبيع قفيز حنطة بقفيزي حنطة، فنقول: إيْش [٤٠/ظ]

١١١ قولهم: إن هذا صوم فرض، فلا يصح بنية من النهار، قياساً على صوم القضاء.

١١٢ **البحر المحيط** للزركشي، ٧/ ١٠.

١١٣ أي: صوم القضاء ليس بمعيّن في وقت، لكن وقت الرمضان معين.

١١٤ في أصل المخطوطة: «فإن كان»، وما أثبتناه في المتن من **الميزان** للسمرقندي ٢/ ١٠٤٨.

١١٥ أي: هل رأي الثيّب موجود الآن أو في المستقبل؟

تعني بقولك: فيحرم حرمةً مطلقةً أم حرمةً مؤقتةً متناهيةً بالكل؟ فإنْ عينتَ الأول لم يوجد في الأصل، وإن عينتَ حرمةً مؤقتةً متناهيةً لم يوجد في الفرع.

فأما النقض فنحو قولهم في مسح الرأس: إنّه ركن في الوضوء، فيسن تكراره كالوجه. قلنا: يبطل بالمسح على الخفين. **فأما فساد الوضع** فنحو قولهم في المسح: هذا ركن في الوضوء، فوجب أنْ يسنّ تثليثه كغسل الوجه. ونقول: هذا في الوضع فاسد؛ لأنّ المسح يبنى على التخفيف، والتثليث من باب التغليظ، فكان اشتراط التغليظ في الذي بُنِيَ على التخفيف فاسدًا، ولهذا لم يشرع في مسح الخف.

فأما القول بموجب العلة كقولهم: القتل العمد محظور محض؛ فوجب أنْ لا يوجب الكفارة كسائر المحظورات، فنقول: إنّ قتل العمد لا يوجب الكفارة، ولكن هذا لا ينفي وجود شيء آخر يتعلّق به.

فأما المعارضة التي فيها القلب، وهو أنْ يجعل العلة معلولًا، والمعلول علة، كقولنا في الصغيرة: تُولّى عليها في مالها؛ فتُولّى عليها في نفسها كما في حال قيام الأب، فيقولون: في الأصل تولّى عليها في نفسها؛ فتولّى عليها في مالها. والمخلّص منه: بيان الأثر لأحد الحكمين.

وأما المعارضة الخالصة كقولهم: هذا ركن في الوضوء؛ فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول: هذا مسح في الوضوء؛ فلا يسنّ تثليثه كمسح الخفّ.

وأما الاعترضات الفاسدة فلا نهاية لها، **فمنها:** إرادة الحكم مع عدم العلة. **ومنها:** الفرق بين الأصل والفرع لمعنى آخر. والأول فاسد؛ لأنّ الحكم يجوز أنْ يثبت بعلل. والثاني فاسد؛ لأنّ هذا شرط صحة القياس؛ لأنّ القياس يكون بين الغيرين؛ فلا بدّ من المفارقة من وجه لِيَثْبُتَ المغايرة؛ فيصحّ القياس. وبالله التوفيق.

فصل: حكم الله تعالى عندنا صفة أزلية

وكون الفعل حسنًا وواجبًا وحرامًا وقبيحًا محكوم الله تعالى يثبت بحكمه، وهو إعادة الفعل على هذا الوصف. وهو بناءً على مسألة التكوين والمكوَّن، فإن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وهو فعله حقيقة، والمكوَّن مفعوله، وحادث بإحداثه الأزلي لوقت وجوده. وعلى أصول المعتزلة والأشعرية التكوين غير المكوَّن؛ فيكون المحكوم غير الحكم عندهم بطريق الحقيقة.

[مبحث بيان الأحكام]

والفرض في اللغة هو: التقدير، وهو القطع أيضًا. **والفرض في الشرع** مستعمل على مقتضى اللغة؛ فإنّ الفرضية مقدرة من حيث الذات، والزمان الخاص الذي تفعل فيه، وكذا كل فرض مقطوع عما يغايره من جنس المشروع في عامة الأحكام. **والوجوب في اللغة**: السقوط واللزوم أيضًا. **والواجب في الشرع**: ما لزم المكلّف أداؤُه بحيث لا يخرج عن عهدته بدونه، كأنّه لازمه وجاوره، وهو كالساقط عليه، فيحتاج إلى تفريغ نفسه عنه. **والمندوب**: الفعل المدعوّ إليه على طريق الاستحباب دون الإيجاب. **والسنّة**: الطريقة المسلوكة في الدين، ويقال: سنة الرسول وسنة الخلفاء[١١٦] الراشدين وسنة الصالحين. **والنفل**: اسم لما هو زيادة على الفرائض والواجبات. **والتطوّع**: اسم لخير يباشره المرء عن طوع من غير إيجاب عليه.

والفرض في عرف الفقهاء: ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به. **والواجب**: ما ثبت لزومه بدليل فيه شبهة العدم[١١٧]. والحد الصحيح للفرض: فعل يستحقّ الذمّ على تركه من غير عذر. وعبارة أخرى: ما يحسن الذم على تركه من غير عذر. وعبارة أخرى: ما أمر الله بذمّ تاركه من غير عذر. والواجب: فعل لو أتى به يقع مستحقًّا، أي: لا يقع تبرّعًا. **وحد المندوب**: ما يرغب في تحصيله من غير إيجاب. وقيل: ما يكون تحصيله أولى من تركه. وقيل: ما يكون في مباشرته ثواب، وليس في تركه عقاب.

والعبادة حدها الصحيح: هو نهاية ما تقرّر عليه من الخضوع والتَذَلُّل، أيْ: يستحقّ ذلك بأمره. **والقربة**: ما فيه وجه التقريب إلى الله تعالى لِمَا فيه من الإحسان إلى عباده، وتعظيم أمره، وإنْ كان نفس العمل لنفسه، أو لغيره. **والطاعة**: هي موافقة للأمر. وقيل: هي العمل لغيره بأمره طوعًا.

والصحيح: ما اجتمع أركانه وشروطه بحيث يكون معتبرًا شرعًا في حقّ الحكم. **والجائز**: هو المعتبر في حقّ الحكم. **والنافذ** كذلك. **والموقوف**: هو الذي لا يُعرف حكمه في الحال، في وجود[١١٨] ركن التصرّف، بعارض[١١٩] اعترض عليه، ومتى زال ثبت الحكم من وقت وجود

١١٦ في أصل المخطوطة: «خلفاء»، والصحيح ما في المتن.

١١٧ انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ١٥٣.

١١٨ في **الميزان**: «مع وجود»، وهو أصح. **الميزان** للسمرقندي، ١/ ١٦٦.

١١٩ في **الميزان**: «لعارض»، وهو أصح. **الميزان**، للسمرقندي، ١/ ١٦٦.

[٤١/و] العقد، إما من كل وجه، وإما من وجه. فيجب التوقّف في الجواب هل له حكم أو لا؟ لأنّه لا يدرى أيزول المانع أم لا؟ **والفاسد**: ما هو كائن مشروعًا في نفسه، فائت المعنى من كلّ وجه مع وجود الصورة، إما لانعدام محل التصرّف كبيع الميتة، والدم، أو لانعدام أهلية التصرّف كبيع المجنون.

والحرام والمحرم: هو الممنوع شرعًا، وكذا **المحظور**، وكذا **المنهي**. وأما **المكروه**: وهو خلاف المندوب والمحبوب. **والحلال والمحلل** مأخوذ من معنى الفتح، والإطلاق، من حلّ العقد. **والمباح** من قولهم: «بَاحَ بِسِرِّه» أي: أظهره. **والإطلاق** رفع القيد. **والإذن**: الإعلام. **المشروع**: ما شرعه الله تعالى، أيْ: جعله مذهبًا بيِّنًا ظاهرًا. وقيل **الشِرْعَة، والشريعة**: الطريق المسلوك في الدين. وحد الحرام عند بعضهم: ما يأثم بفعله. وقيل: ما أوعد على فعله.

واختلف المشايخ في أنّ تحريم الأعيان هل يكون على سبيل الحقيقة، أو يضاف إليها الحرمة مجازا؟[١٢٠]

وحد المكروه: ما يكون تركه أولى من تحصيله. وقيل: ما الأولى أنْ لا يفعل. **وحد الحلال**: هو المطلق بالإذن. وقيل: هو إطلاق الفعل لمن يجوز عليه المنع. والتقييد بالإذن أنه لا يوصف فعل المجانين والبهائم بالحل؛ لأنّه لا إذْنَ في حقّهم ولا حجرَ. وأما أفعال الصبي العاقل، فأصحاب الحديث قالوا: لا يُوصف بالحلّ والإباحة والندب؛ لأنّه لا خطاب عليهم. وعندنا يُوصف بها لوجود الإذن بقوله: «مُرُوْا صبيانكم بالصلاة».[١٢١] ولا يوصف بالحرمة؛ لعدم النهي. **وحد المباح**: ما يتخير العاقل فيه بين[١٢٢] الترك والتحصيل شرعًا. **وحد المشروع**: ما بيّن الله تعالى فعله من غير إنكار. وقيل: ما جعله طريقًا لعباده يسلكونه اعتقادًا، وعملًا على وفق ما شرع.

والحُسن في اللغة: كون الشيء على وجه تقبله النفس، ويميل إليه الطبع من حيث الاستمتاع به. **والحَسَن**: هو الكائن على هذا الوجه، وفي عرف الشرع الحُسن: هو القبول للشيء،[١٢٣] والرضا به. والحَسَن: هو المقبول المرضي، وهو اسم إضافي، فكلّ ما يقبله العقل والشرع دون الطبع فهو حَسَن عقلًا، كالإيمان والطاعات. وكلّ ما جاء به الشرع، ودعا إليه ورَغَبْنا فيه

١٢٠ في هامش المخطوطة: «حُقِّق تحريم الأعيان في آخر الورقة الأولى».

١٢١ مسند أحمد ١١/ ٢٨٤ (٦٦٨٩).

١٢٢ في المخطوطة: «من»، والصحيح ما أثبتناه من **الميزان**. انظر **الميزان** للسمرقندي،١/ ١٤٣.

١٢٣ في المخطوطة: «للشيء للشيء» مكرَّرًا.

من غير أنْ يعقل وجه الحسن فيه، ويميل إليه الطبع فهو حسن شرعًا. والقبح على مقابلة هذه الوجوه. **والعدل** شرعًا: هو الفعل المستقيم في العقل بحيث يقبله ولا يردّه. **والجور**: هو الميل عن الحقّ إلى الباطل. **والظلم**: وضع الشيء في غير موضعه. **والسفه**: الخفة والاضطرار لغةً. وقال بعض أهل الحديث: القبيح والظلم والسفه ما نهي عنه، والحسن ما أمر به، فقال بعضهم: الحسن ما لم ينه عنه، فقال بعضهم: الحسن والعدل والحكمة ما لفاعله فعله. وقال أبو إسحاق الأشعري:[١٢٤] الظلم والقبح ما يعود به على فاعله ضرر محض، والحسن على عكسه. **والحكمة** في الفعل وقوعه على قصد فاعله. **والسفه** فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وعامة المعتزلة قالوا: الحكمة كلّ فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل، وهو عدل وحسن. وكلّ فعل خلا عن منفعة إما للفاعل وإما لغيره، فهو سفه. وكل فعل فيه إلحاق الضرر بالغير من غير أنْ يكون فيه نفع أعظم عَمَّا فيه من الضرر، فهو ظلم. وقال أهل الحق: السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة وهو قبيح لخلوه عن العاقبة الحميدة، لا للضرر. **والحكمة**: ما تعلّقتْ به عاقبة حميدة.

والعزيمة في الشرع: اسم للحكم الأصلي في الشرع، لا لعارض أمر.

والرخصة: اسم لِمَا يغيّر عن الأمر الأصلي بعارض إلى تخفيف وتيسير وتوسعة على أصحاب الأعذار. وهو نوعان: حقيقة ومجاز. أما الحقيقة فنوعان: **أحدهما**: ما يغيّر حكمه مع بقاء الوصف الذي كان، وهو أنْ يكون الفعل محرّما في نفسه مع سقوط حكمه، وهو المؤاخذة في الآخرة كإجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الإكراه مع تصديق القلب. **والثاني**: أن يسقط الحظر والمؤاخذة جميعًا، كحرمة الميتة والخمر عند الإكراه والمخمصة. وقال بعض أصحاب الحديث: حقيقة الرخصة ما وسع على المكلّف فعله لعذر مع كونه حرامًا في حقّ من لا عذر له، أو وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في الجملة في حق غير المعذور، وسوّى بين الرخصة كلّها. وأما الرخصة بطريق المجاز: فهو كلّ حكم شرّع في الأصل تيسيرًا لا أنْ يتغير عن الأصل إلى التخفيف بعارض، لكن كان على التضييق في شريعة مَن قبلنا، كوضع الأصْر والأغلال[١٢٥] التي كانتْ على الأولين، فبالإضافة إلى ذلك كان تيسيرًا علينا. وأما ما شرع في حقّنا على اليُسر كما هو على مَن قبلنا، فليس برخصة لا حقيقةً ولا مجازًا.

١٢٤ هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الإسفرايني الملقب بركن الدين، وقد توفي بنيسابور سنة ٤١٨هـ. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١/ ٢٨.

١٢٥ يعني: الأحكام الثقيلة في الأمم السابقة، كقتل النفس في التوبة ووجوب القصاص في القتل دون الدية.

وما يعرف به الأحكام له أسام[١٢٦]، بعضها اسم جنس، وبعضها اسم نوع، والبعض أعمّ من البعض، [وهو][١٢٧] الدليل والحجة والبرهان والبيّنة والآية والعلامة والعلة والسبب والشرط واستصحاب الحال.

[٤١/ظ] **أما الدليل** فإنّه يستعمل في شيئين: في العلامة المنصوبة لِمعرفة المدلول، كالدخان للنار، وفي الدالّ كدليل القافلة، والله دليل المتحيّرين. وفي عُرْف الشرع اختلفوا فيه: فمنهم من قال: حقيقته الدال، وقيل: حقيقته العلامة. والأصحّ أنّه اسم للدالّ، وهو للعلامة حقيقةً عرفيةً. وقال الإمام أبو منصور في **مأخذ الشرائع**: الدليل هو الهادي. وقال في **كتاب الجدل**[١٢٨]: الدليل هو العلَم الذي مَن سلكه أفضى به إلى غَرَضه ومقصوده، وهذا إشارة إلى المعنيين جميعًا. واسم الدليل أعمّ من سائر الأسماء. فإنّه يقع على جميع ما يعرف به المعلوم محسوسًا كان أو معقولًا أو مشروعًا، وقطعيًا كان أو غيرَ قطعي.

وأما الحجّة ففي اللغة الحج: القصد. وفي الشرع: الحجة مما يقصد بالطلب لمعرفة الشيء على طريق الاستبصار، أو عند مجادلة الخصم للغلبة والانتصار. وقيل: هي من قولهم: «حج ولج»، أي: «غلب وظفر». وقال الخليل:[١٢٩] الحجة اسم لوجه يظفر به على الخصوم، سُمِّيَتْ «حجةً»؛ لأنّها تغلب على من قامتْ عليه وألزمتْه حقًا. وقال الإمام أبو منصور -رحمه الله-: الحق ما غلبتْ حجته، وأظهر التَّمْوِيْه في غيره. ثم هي في عرف الشرع تستعمل في موضع يوجب العلم ظاهرًا، وفي موضع يوجب العلم يقينًا؛ فإنّ القياس وخبر الواحد والآية المؤوّلة تسمّى حججًا كالاستدلال القطعي، والنص القاطع. وأصله القطعي؛[١٣٠] فقد قيل في حدها: هي ما تضطر العاقل إلى قبوله. وقيل: هي التي لا يقدر على جحدها جحد العاقل لا جحد اللسان. وفي عرف الفقهاء هي ما قلنا.

١٢٦ في أصل المخطوطة: «اسامي»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ١٩٩.

١٢٧ الزيادة من **الميزان** للسمرقندي، ١/ ١٩٩.

١٢٨ من كتب أبي منصور الماتريدي في أصول الفقه، وهو مفقود، ونسبه غير واحد إلى الماريدي. انظر: **التبصرة** للنسفي، ١/ ٣٥٩؛ **الميزان** للسمرقندي، ١/ ١٢٢؛ **الكتائب** للكفوي، ٢/ ٣٨.

١٢٩ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي ويقال: الفرهودي الأزدي اليحمدي؛ كان إماماً في علم النحو، وهو الذي استنبط علم العروض، توفي ١٧٥هـ. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢/ ٢٤٤.

١٣٠ أي: أن أصله أن يستعمل في موضع القطع. انظر: **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٢٠٣.

وأما البرهان: فهو نظير الحجة في اللغة، وهو موضوع في الأصل لِما يوجب العلم قطعًا، ولهذا قيل في حده: ما صحتْ به الدعوى وظهر به صدق المدعي. وقيل: هو بيان صدق الشهادة. وفي عرف الشرع يُستعمل في الأمرين، وإنّه عام في العقلي والشرعي جميعًا.

وأما البينة: فهي في اللغة من البيان والبينونة، وهي الفصل، فهي الفاصل بين الحق والباطل، والمستعملة في الأمرين، ولهذا سُمِّيَتْ الشهادة في القضاء بينةً، وهي ليستْ بقاطعة.

وأما الآية: فهي في اللغة: العلامة، يظهر وجه دلالتها على ما جعلت علامةً له، وسُمِّيَتْ معجزات الرُسل آيات. وفي عرف اللسان: هي اسم لِما يفيد العلم قطعًا، لكن يستعمل في مَحَالٍّ مخصوصة، وهي في الدلالة على ثبوت الصانع، وفي معجزات الأنبياء، وفي فواصل القرآن لا غير، مع أنّ المعنى شامل لكلّ دليل واضح.

وأما العلامة: فهي اسم لمطلق المعرف للشيء؛ ولهذا يسمّى الرايات أعلامًا. قال تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل:١٦/ ١٦]، وذكر القاضي أبو زيد في أوّل كتابه[١٣١] هذه الألفاظ وشرحها، والصحيح ما ذكرناها هنا.[١٣٢] وأما العلة والسبب والشرط والحال فقد مر ذكرها في القياس من هذ الكتاب.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، والحمد لله بعدد الرمل والتراب.

١٣١ انظر: **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص ١٣.

١٣٢ في **الميزان**: «ذكر الشيخ الإمام القاضي أبو زيد -رحمه الله- هذه الأسامي في أول كتابه المسمى بـ«**التقويم**» في أصول الفقه، وبين معانيها لغة، وحدودها شرعًا، وفي بعضها نظر». **الميزان** للسمرقندي، ١/ ٢٠٦.

Kaynakça

Ahmed, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessetü'r-risale, 2001.

Aslantürk, Ayşe Hümeyra. "Necmeddin Nesefî". (https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-necmeddin).

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1951.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fi Usuli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403.

Bennânî, Allâme. *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ale Cem'i'l-cevâmî*. Mısır: Matbaatü'l-bâbîel-Halebî. 1937.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. Kahire: Daru'l-kütübü'l-İslâmî, 1307.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Bâru Tavki'n-nuhât, 1422.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizeratü'l-evkafi'l-kuvetiyye, 1994.

Correa, Dale j. "Taking a Theological Turn in Legal Theory Regional Priority and Theology in Transoxanian Hanafî Thought", *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui. Leiden: Brill Publishing 2019, pp. 111-126.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu uyûni'l-mesâil*, *Fazlu'l-i'tizâl* ile birlikte. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysîrü't-Tahrîr*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 2001.

İbn Ebi'l-Avvâm, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed es-Sa'di. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruh ve menâkıbuh*. thk. Latîfurrahman el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsanAbbas. Beyrut: Dâru sâdır, 1900-1904.

İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed. *Mesâilü'-ihtilaf*, thk. Said Fude. Amman: Dârü'l-feth, 2009.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kasım, *Tâcü't-terâcim*. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1413.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Darü'l-müntazar, 1988.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-marife, 1997.

Kadı'l-kudât Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *el-Münye ve'l-emel*. İskenderiye: Dâru'l-matbaatü'l-câmiiyye, 1972.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü aʿlâmi'l-ahyâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye*. Haydarabad: Daru'l-meârifi'n-nizamiyye, 1332

Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1995.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye*. Mısır: Daru's-seade, t.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Merzûk, 'Imâd Hasan. "Mahtût (Matla'u'n-Nucûm ve Mecme'u'l-ulûm) li'l-İmâm Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî (462/1069-537/1142) Dirâse Vasfiyye Tahlîliyye", *Câmiatü Benhâ Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. 46, sy. 1, Güz 2016, ss. 1-50.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. thk: Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhya-i't-turas, t.y.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen (el-Müctebâ) Suyûtî ve Sindî şerhiyle birlikte*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbûatü'l-İslâmiyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Dimeşk: Institute Français de Damas, 1990.

Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *el-Kand fi zikri ʿulemâ'i Semerkand*. Tahran: Müessesetü't-tibea ve'n-neşr, 1378/1999.

Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. thk. Mahir Edib Habbuş İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2019.

Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-ulûm*. Taşkent: Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr. 1462.

Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *Tılbetü't-talebe*. thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2015.

Nurşahi, Arif. "Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-ulûm", *Mecelletü Âyine*, c. 32, t.y.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir el-Alvani. Beyrut: Müessetü'r-risale nâşirun, 2012.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tahbîr fi'l-Muʿcemi'l-kebîr*. nşr. Münîre Nâcî Sâlim. Bağdad: Riâsetü Dîvâni'l-evkâf, 1395.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtıʿu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâ'i-ci'l-'ukûl*. thk. Abdülmelik es-Sa'dî. Amman: Dâru'n-nur, 2017.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1993.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-marife, 2004.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd 1422/2001.

Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Dâru'l-hicr, 1413.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. Mısır: el-Mektebeü't-ticariyyeti'l-kübra, t.y.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Müessestü'l-Halebî, t.y.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*, İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-râid el-arabî, 1970.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrut: Müessetü'r-risale 1987.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-hidâye, t.y.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü 'alâmi'-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1985.

Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Daru'l-kütübî, 1994.

Extended Abstract

Najm al-Dīn al-Nasafī's Tracktate on Fiqh Methods Titled Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt fīhā ‹alā al-wajh: Critical Edition and Evaluation

Bahaddin KARAKUŞ

Umar al-Nasafī (d. 537/1142), in the last period of his life, which exceeded seventy years, tried to collect the knowledge he had acquired throughout his life in a work and authored *Matla'u'n-Nujūm*. al-Nasafī, who prefers concise works as one of the most effective ways of transferring knowledge, included two works on the usul al-fiqh in his encyclopedic work, which consists of works in twenty-two different branches of science. One of them is the treatise known as *Usūl al-Karkhī*, on which he himself states it belongs to Karkhī (d. 340/952) and on which he wrote an exegesis. However, it is seen that some of issues here are not directly the subject of uṣūl al-fiqh like legal maxims. Another method book that al-Nasafī included is his own treatise named *Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt fīhā ‹alā al-wajh*. al-Nasafī has touched upon almost all subjects of the legal theory here. At first glance, this work appears to be a summary of the book 'Alāuddīn al-Samarqandī's (d. 539/1144) *Mīzān al-uṣūl fī natāij al-'uqūl*. All of the subjects that al-Samarqandī included were sometimes quoted by al-Nasafī without changing their words. However, when examined more carefully, it is understood that this conciseness is as similar to Lamishi's (d. first half of VI./XII. century) *Usūl al-Fiqh* as much as al-Samarqandī's *Mīzān*. This situation makes us think that each author is based on a root text that can be considered as the ancestor of these three works, rather than Lamishi and al-Nasafī ‹s abbreviation of the text of al-Samarqandī. As a matter of fact, the common feature of these three scholars is that all three of them were classmates who were educated by Abū 'l-Muʿīn al-Nasafī (d. 508/1115). The only legal theory work attributed to Abū 'l-Muʿīn al-Nasafī is the book called *al-Tarīqa*. But, since this book has not survived, we only have information about its content as far as it is mentioned in some legal theory works. However, it is seen that the procedural fiqh issues that Ebu'l-Muin partly mentioned in *Tabṣirat al-Adilla* are compatible with the approach in these three works.

Abu Mansur al-Maturīdī (d. 333/944) is the name most cited by all the scholars mentioned in the work. In this tractate, al-Nasafī often referred to Maturidi's *Ma'ḫaz al-Sharā'i'* and *Kitāb al-Jadal* in usūl al-fiqh and and accepted him as the head of the sheikhs of Samarkand in his usūl opinions. Here, as we see in al-Samarqandī and Lamishi, when referring to an independent method tradition against Bukhara and Iraqi Hanafism, it is tried to rely on a large audience with the name of sheikhs of Samarkand, rather than a method thought consisting only of al-Maturīdī. Therefore, it would be healthier to look at the method activity here as an effort to revive an understanding of the method that already exists in Samarkand through Maturīdī's teachers and students, rather than defending an individualized effort under the name of Maturīdī usūl al-fiqh method. As a matter of fact, one of the indications that this method tradition has not been forgotten in the intervening centuries Rukn al-dīn al-Samarqandī (d. 701/1301) is one methodist live in VII./XIII centuries, tended to the views of the sheikhs of Samarkand on many issues in his usūl al-fiqh book called *Jāmi al-usūl*.

One of the striking aspects in al-Nasafī's treatise is that he is very sensitive in the recipes. Besides the lexical aspect of the recipe and the general description in the Shari'ah tradition, it also created a three-layered structure by specifying its description in the eyes of the procedures and fuqaha. In some places where al-Samarqandī and Lamishi left ambiguous, he made a choice, sometimes by stating the authentic opinion directly, and sometimes by conveying a single opinion. Although it is a rather short text, according to *Mīzān*, the presentation of the subjects in a more understandable style in *Taḥṣīl* reveals the success of al-Nasafī's texts in summary. Besides these, the views of many sects are related accurately in the work, which presents a kind of history of fiqh method. The differences of opinion of the Ash'arites with the opinion of the Shafi'ī doctrine have been touched upon, and sometimes the opinion of the Ash'arīs has been given as the absolute opinion of the ahl al-hadeth. The opinions that the scholars of Iraq, Bukhara and Samarkand disagreed among the Hanafī jurists were reported one by one. In addition, the procedural views of Mu'tazila were briefly analyzed together with the theological background. As such, it deserves new studies on this recently discovered text of al-Nasafī.

Keywords: Najm al-Dīn al-Nasafī, Usūl al-Fiqh, Hanafī, Matla'u'n-nujūm ve mecme'u'l-ulūm, Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt