مَوسُوعَة
مُصْطَلحَات أُصُول الفِقْه
عِنْدَ المُسْلِمِين

سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية

موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين

الدكتور رفيق العجم

الجزء الأول

أ - ع

مكتبة لبنان ناشرون

مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل
زقاق البلاط - ص.ب: ٩٢٣٢-١١
بيروت - لبنان
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم

© الحقوق الكاملة محفوظة
لمكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل

الطبعة الأولى ١٩٩٨
رقم الكتاب 01R160904
طبع في لبنان

المحتويات

الصفحة

شكر وتقدير V

المقدمة V

منهجية تحقيق الموسوعة XIII

معجم المُصطلحات ١

الفهارس ١٧٢٣

فهرس الموضوعات وجذورها ١٧٢٥

مسند مصطلحات أصول الفقه عربي - فرنسي - انكليزي ١٧٨٧

مسند مصطلحات أصول الفقه انكليزي - فرنسي - عربي ١٨٢٦

مسند مصطلحات أصول الفقه فرنسي - انكليزي - عربي ١٨٦٥

فهرس موسوعة مصطلحات علم أصول الفقه ١٩٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ﴾

صدق الله العظيم

(التوبة: ١٠٥)

«مَن يُرِد اللهُ به خيرًا يُفَقِّهْهُ في الدين»

(صحيح البخاري، كتاب العلم، ح ١٣، ١/ ٤٦)

(صحيح مسلم، كتاب الامارة، ح ١٧٥، ٣/ ١٥٢٤)

شُكْرٌ وَتَقْدير

لعلّ مصطلحات أصول الفقه في حلّتها الموسوعية هذه ثمرة طيبة أينعت إلى جانب مثيلاتها من مصطلحات الفلسفة والكلام، إذ بهذا الجهد يتتابع العمل فيعقب موسوعة علم المنطق وجامع العلوم. وبذلك يتحقق عزمنا في جمع الوفرة الوافرة من مصطلحات العلوم العربية والإسلامية التراثية.

وعزم الفرد ضعيف يتقوّى بغيره ويشتد، بمثل ما يتبلور ويتعاظم بالمؤسسة.

فالفضل يعود لهؤلاء ممَّن ساعد مباشرة أو غير مباشرة وأخصّ بالذكر:

- الأستاذ خليل حبيب الصايغ شخصًا ومكتبة لبنان ناشرون مؤسسة. حيث أخذا على عاتقهما مشروع هذه السلسلة (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية) في جرأة عزّ نظيرها، وفي نظرة علمية ثاقبة قلّ مثيلها، لتخرج الموسوعات في حلة زاهية لافتة.
- مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية التابع لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، لما قدّمته من مساعدة في تأمين الكتب والمراجع القيّمة.
- سماحة الشيخ خليل الميس على تعاونه وتزويدنا بعدد كبير من مراجع أصول الفقه فُقِدَت من المكتبات العاملة في بيروت، فوضعها بتصرفنا من مكتبته الخاصة.
- زوجتي أمينة الباحثة الدقيقة، التي قامت بجهد كبير في ضبط آيات القرآن الكريم والمساعدة في تخريج الأحاديث والتصحيح والمراجعة. وأولًا وآخرًا الصبر الطويل على ما يأخذه هذا العمل من وقت مديد.
- جماعة المساعدين الباحثين.

المُقَدّمَة

أصول الفقه علم منهجي وتشريعي ولغوي. وهو عمل فكري بديء اختصّ به المسلمون وعبّروا عنه بالعربية، وربما كان خير ممثل لحكمة وعبقرية العرب والمسلمين. خرج من بنات اجتهادهم بعيدًا عن التأثير الدخيل، وانبنى لبنات متتالية حتى شكّل بناء تجريديًا وعلمًا خاصًا. فهو آيات دالّات تنمّ عن ذهنيتهم، وتنطق بأصدق نطق يبيّن طبيعة التصور والمحاكمة الإسلاميتين إزاء مشكلات النقل والعقل أو النص وما يستجد ويُبتدع. ويعالج علم أصول الفقه فيما يعالج معضلات التشريع الثابت في مواجهة المتغيّرات المجتمعية المستجدة والحادثة، خلال عملية تبدّل العمران وتحول المعاش.

فلا عجب إذا جاء هذا العلم خزانًا وفيرًا للمصطلحات، وقد سبق وأشرنا في تقديم كشاف اصطلاحات الفنون إلى أن المعاني المبتكرة وأعمال العقل المتصوَّرة لا تتحقّق وتتعيّن وتتشيّأ إشارات ورموزًا إلا بانسكابها في أنواع من الألفاظ وأنماط من الصيغ، تشكّل في جملتها بنيانًا لغويًا له خصائصه وطبعه وجبلّته، استللنا منه المصطلحات رموزًا معبّرة بالنظم المعجمي وصولًا إلى كنه هذا العلم بأسهل طريق وأيسر جهد.

وقد نما هذا العلم وتطور، وأينع على جنبات القرآن الكريم ومباحثه، وعلى هدي السنّة الشريفة وتوجيهاتها. ثمّ ازداد غنى بعد عدة قرون باحتكاكه في علم المنطق ذي النبعة اليونانية، لكن هذا العلم اليوناني الأصل كان قد انطبع بطبع العربية واختص بخاصيات التصور الإسلامي فتحوّل وتحوّر[1].

والأصول الإسلامية انجدلت مع العلوم الدينية الأخرى وارتبطت فيها. ولا سيما علم الكلام والفقه، اللذين دارت أبحاثهما بهدي من النهج الأصولي. فشقّ الأول

(١) راجع كتبنا: المنطق عند الفارابي ٣ج، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥-١٩٨٦ والمنطق عند الغزالي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩.

طريقه عبر العقائد، ودافع عنها بالحجاج العقلي والنهج المجرد الفكري. وسار الثاني بضوء إيجاد الطريق الذي يعقد الرباط بين المستجدات ونصوصها السمعية المسلّمة إيمانيًا، ابتغاء إعطاء الأحكام في الحوادث الطارئة وتقديم الفتوى الصالحة.

وإذا كان علم أصول الفقه قد خرّج المبادئ والأسس والأدلة والمعايير التي يسير على هديها الفقيه والمفتي والمجتهد، فإن هذا العلم قد تبلورت معه وعنده الكثير من الأبحاث الفكرية، وتمخّضت عن ذلك عدة مسائل فلسفية تعالج الأسباب العليا ومبادئ الأشياء، أو ما سمّيت في العصر الراهن الصور الماورائية أو القَبْلية المتحكّمة بعالمي التصور والحكم، أمثال: مباحث العلة والجوهر والجبر والحرية، والحلال والحرام والإباحة. وتباين الرأي والموقف فيها وتشعّب شعبًا شتى تبعًا للفرق والمذاهب، لكنها جميعها انجذبت ضمن دائرة القرآن والسنّة وفي حقل معانيهما.

كما وأن مباحث هذا العلم وعطاءاته تشكّلت في دائرة اللغة العربية وداخل إطارها البنائي، بما تحمله من طابع خاص صاغته الذهنية العربية والساميّة عامة. وأدرك العرب والمسلمون ذلك فاعتبروا تمايز العلوم في نفسها إنما هو بتمايز الموضوعات. فصدّروا العلم بما عرف عندهم بالمبادئ والمقدمات. فكانت معرفة العلم بمعرفة حدّه تمييزًا للمفهوم، وبمعرفة الموضوع تمييزًا للذات. والملفت أن للفظ العربي الواحد والمصطلح الواحد أحيانًا عدة مفاهيم وكثرة من المعاني، حتى تكاد اللفظة الواحدة تضج في تشعّب دلالاتها، وهذا الأمر يسري في معظم اللغات إلا أن العربية تميّزت فيه لقدمها من جهة ولمواكبتها العلم السائد وإبداعها فيه إنسانيًا على امتداد عشرة قرون تقريبًا، إذ كانت على الأرجح عبارة هذا العلم وبيانه الواضح. ولقد قدّم علم أصول الفقه غنى للعربية في مجال النحو وفي مضمار التصورات المجرّدة وفي ميدان المعاني التشريعية والحقوقية كما في حقل الحياة والمعاش، علاوة على الجانب الحجاجي والعقائدي الإيماني.

ومن ثمَّ رأى المُحْدَثون أن من وظائف اللغة الوظيفة المعرفية التي تُستخدم اللغة فيها كأداة تشير إلى وقائع وأشياء موجودة في العالم الخارجي، ولا يتعدّى دور اللغة غير هذا التصوير لتلك الوقائع والأشياء. ولعلّ هذه الوقائع في علم أصول الفقه هنا هي تلك المعاني الغزيرة التي ابتكرت لتوفي حق هذا العلم الذي يدور في إطار الميدان المعاش من زواج وإرث ومعاملات مع العبادات، وفي ميدان العقيدة وتصور الماورائيات، وفي مجال الميدانين معًا تحوّلت الوقائع من وقائع محسوسة إلى وقائع

أو مَعانٍ مجرّدة تجريدًا تامًا، فأصبحت ألفاظ ومصطلحات هذا العلم أشبه بمصطلحات المنطق الذي عدّ آلة ومعيارًا للتفكير، فكانت مصطلحات أصول الفقه: أدوات تجريدية تضبط أدلة الاجتهاد والتشريع والحكم وفهم النص الديني، أي حضور المعنى الإلهي في الذهن وفهمه. فانبثقت عن ذلك آليات التفسير والتأويل ومصطلحاتهما مع ما رافق ذلك من ضبط للحروف والأدوات ووضعها موضع المصطلح والرمز اللغوي. فلا غرابة إن قيل إن وضع العبارات الجديدة في اللغة يكون عند التعبير عن وقائع جديدة. ولعلّ كثرة وقائع مسائل الفقه ومستجدات الحياة والجدل هيّأت جميعها لوقائع ومَعانٍ حادثة، فاغتنى علم أصول الفقه بهذا النتاج المصطلحي الذي شهدناه على يد ائمته فيما يزيد على ألف سنة ونيف من عمر الثقافة العربية والإسلامية. وإذا كان مفاد المصطلح: «إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما». كما قال الجرجاني، فإن مصطلح أصول الفقه هنا أحدث نقلة كبيرة في اللغة العربية دفع أسماءها نحو التجريد في المعاني بعد أن كان تأسيسها قد قام على المحسوس المجرّب. ولا غرو في أن هذا المصطلح الصادر صدورًا ذاتيًا من نبعة الذهنية العربية وتجربتها شكّل خزانًا غنيًا في مفرداتها وسياقها وانبناء نحوها وظهور تقعيدها.

لذا إذا أمعنا النظر نجد علاقة تفاعلية تبادلية بين المعنى والمبنى، فالمعنى ينصاغ باللغة بحيث يتقولب فيها، أي تضفي عليه خصوصيتها التركيبية وخلفيتها المعرفية، واللغة تتحدّد بالمعنى الذي يؤثّر فيها تبعًا للعقل العارف الذي أنشأ المعنى، وللذهنية التي ولّدته. ولا سيما أن اللغة انبنت تبعًا لذهنية مستعمليها والناطقين بها، فحملت معارفهم، إنها بُعْدٌ تركيبي، لكنها معرفي تاريخي أيضًا لم يضعه الفرد، فهي خارجة عنه فاعلة فيه.

إذًا، يخضع المصطلح في نشوئه لبنيتي المبنى والحقل الدلالي، ومن ثمَّ ينقلهما نحو فهم جديد وتفعيل حادث.

نشأة علم أصول الفقه وكنهه

اتفق على كون الإسلام مجموعة من العقائد الدينية الإيمانية، والأخلاق، والأحكام العملية، انسكبت جميعها بالعربية فتقولبت بقالبها وانطبعت بطبعها.

أما الأحكام العملية فاستندت في عهد الرسول على ما ورد في القرآن الكريم

المنزّل، وعلى الأحكام الصادرة عن رسول الله ﷺ من أقوال وأفعال وفتاوى تقريرية، في الوقائع والخصومات والإجابات عن الأسئلة، التي شكّلت فيما بعد جزءًا من السُّنَّة أو الأخبار وجمعت بعد طور في الصحاح والمسانيد.

ومن ثمَّ طرأت في عهد الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ وقائع لم تطرأ لهم في عهد الرسول وواجهتهم مستجدات لم تقع من ذي قبل، فاجتهد فيها أهل الاجتهاد وشرّعوا وحكموا وقضوا، فأضافوا بذلك مجموعة من الأحكام استنبطوها من نصوص القرآن والسُّنَّة، فشكلت جمعًا من الأحكام الفقهية انجمع مع أحكام الرسول.

ولعل هذه الأحكام مجتمعة لم تخرج عن مجرد الحلول الجزئية لوقائع عملية لم تصبغ بصبغة العلم الكلي المجرد ولم يُسَمَّ رجالها آنذاك فقهاء.

بَيْدَ أن المتغيرات حدثت في عهد التابعين وتابعي التابعين، بدءًا من القرن الثاني الهجري، فما لبثت أن اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وكثرت الأقوام من غير العرب، وغزر العمران، ونشطت الحركة العقلية، وتعقّدت الأوضاع السياسية والاجتماعية، فحمل ذلك المزيد من مشاكل الحياة والمعاش، مما يتطلب مزيدًا من التشريع والأحكام العملية لكثير من الوقائع، وقد فتح كل ذلك أبوابًا من البحث والنظر، كانت محصّلتها مجموعة جديدة ثالثة من الأحكام الفقهية، ما فتئت أن أضيفت إلى أحكام القرآن والسُّنَّة والصحابة. ومع النصف الثاني من الهجرة بُدِئ بتدوين هذه الأحكام مع البدء بتدوين السُّنَّة، حيث اصطبغت الأحكام بالصبغة العلمية فأطلق عليها علم الفقه أو التشريع أو الاجتهاد، وجاءت مدوّناتها ذاكرة أدلة هذه الأحكام وعللها وأصولها العامة التي تفرّعت عنها.

وقد وصلنا من تدوين هذه المرحلة مُوطَّأ الإمام مالك بن أنس، الذي جمع فيه بناء على طلب الخليفة المنصور ما صح لديه من السُّنَّة ومن فتاوى الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثمّ دوّن الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة عدة كتب في الفقه ذكرها ابن النديم في الفهرست ولم تصلنا. كما دوّن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أيضًا كتب ظاهر الرواية الستة وقد جمعت في كتاب الكافي على يد الحاكم الشهيد وشرحها السرخسي في المبسوط أهم مرجع في الفقه الحنفي، بمثل ما أملى الإمام محمد بن إدريس الشافعي كتابه الأم عمدة الفقه الشافعي.

أما علم أصول الفقه فكان بمثابة تقعيد أحكام الفقه، أي إقامة القواعد الضابطة

للأدلة والمبادئ وأشكال الاستنباط وآلات ووسائل إعمال الرأي، فيما يستجد من الذي لم يشرّع أو جاء تشريعًا عامًا أو خاصًا. ومن الدوافع التي حفزت على ظهور علم أصول الفقه في الأرجح ما اشتد واحتدم من جدل بين أهل الحديث وأهل الرأي، وما جرى من بعض ذوي الأهواء في الاحتجاج بما لا يحتج به وإنكار البعض على البعض حججهم وأدلتهم، فكان لا بد من وضع ضوابط وأدلة وطرق استدلال لضبط البحوث ولنظم كيفية استنباط الفروع من الأصول أو ضم المستجد إلى المنصوص.

إلا أن الترتيب المنهجي والمنطقي للأمور يقتضي وجود قواعد أصولية عامة سابقة في الوجود على أحكام الفقه، منها يستقي الفقه مسائله وعليها يبني أحكامه، كما يسبق تصميم البناء وأساسه في الوجود البناء عينه. فلا يعقل أن يوجد فقه عند فقيه من غير استناده على أصول بنى عليها فهمه وحكمه. وإذا بأحكام الخلفاء والصحابة تسلك هذا المسلك وتبنى على هذا المنوال.

وهناك الكثير من الشواهد قبل إيرادها **لا بد من لفت النظر إلى وجود فرق بين مسلك المجتهد العفوي في استخراج الحكم من الأصول وبين ضبط الأصول وإقامة القواعد الضابطة لها، أي وعي عملية استخراج الأحكام وإقامة علم مستقل لها هو علم أصول الفقه.**

ومن الشواهد الأولى على كيفية اعتماد الأصول ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حكمه بإبقاء أراضي سواد العراق في أيدي أصحابها، وقد جعل الجزية على رقابهم والخراج على أراضيهم. قيل: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع على أهلها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدّونها، فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذريّة ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه المدن العظام - الشام والكوفة والجزيرة ومصر - لا بد لها أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسّمت الأرضون والعلوج».

حيث استند ابن الخطاب هنا على تعليل حكمه بالمصلحة، التي هي قاعدة من قواعد علم الأصول توضّحت لاحقًا، كما استند في مخرجه بالحكم على قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1] فالآية الأخيرة عامة لمن جاء بعدهم، إذ

(١) الحشر/٦-١٠.

صار الفيء بينهم جميعًا، فكيف يقسّم لهؤلاء وندع من تخلّف بعدهم بغير قسم، فحكم بتركه وجمع خراجه. كما ورد في كتاب الخراج لأبي يوسف.

ومن الشواهد أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه عقوبة السكران بعقوبة المفتري، فقال: «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدّوه حد المفتري» وقصد بالمفتري القاذف أي الرامي بالزنا، فاعتمد المماثلة لشبه بين الوضعين فقرّر بذلك قاعدة أصولية هي قاعدة سد الذرائع. وقد استند في ذلك على قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1].

كذلك استعمل الصحابة رضوان الله عليهم القياس في مسألة ميراث الجد مع الإخوة كما هو معروف.

ومن تقرير القواعد حديث النبي ﷺ عندما بعث معاذًا إلى اليمن، ومفاده تقرير قاعدة الاجتهاد. وكتقرير، معرفة الأمثال والأشباه وقياس الأمور بالاستناد إلى أقربها إلى معاني الله وأشبهها إلى الحق، فيما جاء في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري.

إختلف أهل المذاهب الفقهية حول أولوية مَن دوّن علم أصول الفقه ومَن ألّف منهم مصنفًا جامعًا لأول مرة.

فرأت المالكية أن الإمام مالك سار على منهاج أصولي واضح في احتجاجه بعمل أهل المدينة، وتصريحه بذلك في كتبه ورسائله.

وذهبت الأحناف إلى اعتبار أن أبا حنيفة كان إمام الأئمة وسراج الأمة في بيان طرق الاستنباط بكتاب «الرأي» وتلاه صاحباه: الإمام القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري والإمام محمد بن الحسن الشيباني. وقال البعض: بل إن أبا يوسف أول مَن وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. لكن لم تصلنا هذه الكتب كما أشرنا.

وأوردت الشيعة الإمامية أن أول مَن دوّن أصول الفقه الإمام أبو جعفر محمد الباقر بن علي زين العابدين، ومن بعده ابنه جعفر الصادق.

وشدّدت الشافعية على أولوية البداءة بالتصنيف في هذا العلم، معتبرة الإمام

(١) النور/ ٤.

محمد بن إدريس الشافعي هو أول مَن وضع كتابًا جامعًا في هذا العلم. والدليل ما وصلنا من كتابه «الرسالة».

فقال ابن خلدون: «كان أول مَن كتب فيه - علم أصول الفقه - الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه»[1].

وذكر الإمام الرازي الرأي نفسه، معتبرًا نسبة أصول الفقه للشافعي كنسبة المنطق لأرسطو طاليس وعلم العروض للخليل بن أحمد[2].

وقال أيضًا بروكلمان في كتابه (تاريخ الأدب العربي): «ومذهب الشافعي ينحو إلى الجمع والتوفيق بين مذهب أهل الحديث الذي سار عليه مالك، ومذهب أهل الرأي الذي أخذ به أبو حنيفة، ويعدّ الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، الذي يرسم المناهج وينظّمها لاستخراج الأحكام من أدلتها، ويحرر طرق الاجتهاد والاستنباط».[3]

أما الحنابلة فهم متأخرون وهم أقرب ما يكون إلى المالكية، وإمامهم أحمد بن حنبل إمام الأخذ بالحديث والاعتماد عليه. وقد استقوا مادة فقههم من الفقه المالكي.

ومن ثمَّ أجمعت هذه المذاهب الخمس على اعتبار الأدلة أو الأصول أربعة كما قررها الشافعي، وهي: القرآن والسنة والاجماع والرأي. فكان الرأي عند أبي حنيفة استحسانًا، وعند جعفر الصادق العقل، وعند المالكية استصلاحًا، ولدى الشافعي وبعض الحنابلة قياسًا. وخالفت الإمامية في مسألة الإجماع حيث قدّمت عليه رأي الإمام المعصوم الذي يُجمع عليه من قبل الأمة.

أعقب تأسيس علم الأصول نتاج فكري غزير في هذا المضمار، حيث انشدّ كل إمام وعالم إلى مذهبه يوفيه شرحًا عبر مصنّفات عديدة وآراء سديدة، تقاطعت في المبادئ العامة واختلفت في المسائل الجزئية، وفي الدليل الرابع تحديدًا.

واعتبر مؤرخو علم أصول الفقه أن هذا العلم انسلك في مدرستين، ورأى البعض ظهور مدرسة ثالثة عملت على الفقه المقارن وجمعت الطريقتين أو المدرستين.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٥.
(٢) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ٥٦.
(٣) بروكلمان، ٣/ ٢٩٣/ ١.

حيث عرفت المدرسة الأولى بطريقة المتكلمين والثانية بطريقة الفقهاء.

طريقة المتكلمين: تكوّنت هذه الطريقة على يد علماء الشافعية والمالكية، وبعض علماء الكلام أو التوحيد. وكان عمل هؤلاء يقوم على تحرير المسائل وتقرير القواعد، ووضع المقاييس مع الاستدلال العقلي. فجرّدوا المسائل العامة الأصولية عن الفقهية الجزئية من غير نظر إلى مذهب. مثال ذلك إقرار علماء الشافعية بالإجماع السكوتي مع أن الشافعي لم يقرّه على الأرجح. وتوسعت أبحاث بعضهم فطالت ما وراء البحث في القواعد التي تبتنى عليها الأحكام الفقهية، كالكلام في التحسين والتقبيح العقليين، وفي عصمة الأنبياء قبل النبوة وفي اتجاهات فلسفية ومنطقية ولغوية، فاتجهت اتجاهًا نظريًا خالصًا أغنت معانيها المستجدة ألفاظ العربية غنى وفيرًا، وساعدت علماء اللسن العربي على تقعيد القواعد. وتميّزت هذه المدرسة فيما تميّزت باعتماد الضابط الأصولي وتنقيحه والاتفاق عليه، وعدم الالتفات إلى مخالفته للفروع الفقهية أو موافقته لها. حيث وضعت الكليات ليستنبط منها الجزئيات.

ومن أشهر المصنفات في هذه الطريقة: التعريف والإرشاد لأبي بكر الباقلاني المالكي المتكلم (- ٤٠٣هـ)*، واللمع للشيرازي (- ٤٧٦هـ)، والبرهان للجويني (- ٤٧٨هـ)، والعمد لعبد الجبار المعتزلي (- ٤١٥هـ)، والمستصفى والمنخول وشفاء الغليل للغزالي (- ٥٠٥هـ)، وغيرها الكثير ممن وسع وجمع كالرازي في المحصول والآمدي في الإحكام. وسواهما.

طريقة الفقهاء: سارت هذه الطريقة عبر التأثر بالفروع وأبانت أن أصول الفقه لخدمة الفروع. فكان تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمة الأحناف. ورأى بعضهم أن الخاص مبيّن ولا يلحقه البيان، كما أن المشترك لا عموم له، ومعنى ذلك أن اللفظ الموضوع لمعان عدة لا يمكن أن يراد منه عموم هذه المعاني. فالرجل لو قال أوصيت بداري لمواليَّ ومات قبل البيان بطلت الوصية. لأن لفظ الموالي مشترك بين العبيد ممَّن اعتقوا أولًا وممَّن اعتقوا آخرًا فالكل موالٍ. فإذًا، الموصى له ليس معيّنًا لأن لفظ الموالي يصدق على أعلى الموالي كما يصدق على أسفلهم. ولشرط صحة الوصية لا بد من التعيين.

وقد وضعت الكثرة من المؤلَّفات والمصنفات بهذه الطريقة مثال: رسالة الكرخي

(*) إن إشارة (-) تسبق عام الوفاة وتعني متوفى.

في الأصول (- ٣٤٠هـ)، وأصول أبي زيد الدبوسي (- ٤٣٠هـ)، وأصول الجصاص (- ٣٧٠هـ)، وأصول السرخسي (- ٤٢٨هـ) وأصول البزدوي (- ٤٨٢هـ). ثم جاء الكثير كالنسفي وإبن عابدين وغيرهما. وما يمكن تلخيصه أن أئمة هذه المدرسة قد استمدوا أصول فقههم من الفروع، حيث يمكن القول إنهم نهجوا منهجًا استدلاليًا أشبه باستقراء الفروع والجزئيات لبلوغ القاعدة العامة.

ونخلص إلى القول إن طريقة المتكلمين تعرض لقواعد مجردة عن الفروع، وطريقة الفقهاء تعرض لقواعد مستوحاة من الفروع. مما حدا ببعض العلماء للجمع بين الطريقتين باستخلاص فضائل كل منهما واجتناب ما وجه من نقد لهما.

ومن كتب هذه الطريقة كتاب بديع النظام الجامع بين البزدوي والأحكام للساعاتي مظفر الدين (- ٦٩٤هـ)، وكتاب التوضيح لابن مسعود المحبوبي (- ٧٤٧هـ)، وكتاب التحرير لابن الهمام (- ٨٦١هـ)، وجمع الجوامع لابن السبكي (- ٧٧١هـ)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج (- ٨٧٥هـ)، وغيرهم.

وتجدر الإشارة إلى اتجاه قديم شقّه أبو زيد الدبوسي في كتابه تأسيس النظر، خلاصته: أنه كان يذكر جملة من المسائل الفقهية التي انبثقت عن القاعدة الأصولية فيما فيه خلاف بين أبي حنيفة والشافعي أو مالك. وكان الغرض من هذا التوجه المقارنة وبيان الأصول التي ترتّب عليها الاختلاف في الفروع. وقد أورد الدبوسي عشرات المسائل مبيّنًا حجج الأحناف وحجج مالك أو الشافعي أو غيرهما بسياق منظّم مرتّب، مثال ذلك:

«الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدّم على القياس إذا لم يخالفه أحد من نظرائه، لأنه لا يجوز أن يقال إنه قاله من طريق القياس، لأن القياس يخالفه، ولا يجوز أن يقال أنه قاله جزافًا فالظاهر أنه قال سماعًا من رسول الله ﷺ. وعند الإمام القرشي أبي عبد الله الشافعي القياس مقدّم لأنه لا يرى بتقليد الصحابي ولا الأخذ برأيه، وعلى هذا مسائل.

منها: وجوب الأجرة في الآبق... ومنها وجوب الدية على من حلف...»[1]. إلخ النص الذي يطول شرحه.

والملفت هنا أن هذه الكتب على أهميتها يتعذر استخراج مصطلحات منها

(١) الدبوسي، كتاب تأسيس النظر، ط ٢، ص ١٠٣-١٠٤.

لعنايتها في مسائل الفروع والأمثلة الجزئية. أما القاعدة العامة فهي واردة في كتب أئمة الأصول الأخرى كالرسالة للشافعي وأصول الجصاص أو السرخسي، لذا لم تدرج كتب الديوسي وأمثالها في قائمة مصادرنا المعتمدة في تخريج المصطلحات.

ومن الاتجاهات المميّزة التي يمكن اعتبارها عند البعض مدرسة متأخرة في أصول الفقه طريقة الإمام أبي إسحاق إبراهيم الغرناطي الشاطبي (- ٧٩٠هـ). حيث لم يعمد في كتابه الموافقات إلى ذكر القواعد الأصولية تحت أبواب معيّنة بل عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة ومآلاتها. أي ما يمكن أن نسمّيه منهجيًا علل التشريع والأحكام الغائية، فشقّ مدرسة جديدة في التفسير والاجتهاد.

حتى إن الاجتهاد بلغ أحيانًا التباين مع النص لأن الله تعالى بحسب رأي الشاطبي حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالًا للظنون. ورأى في كتابه الاعتصام أن الصحابة فتحوا هذا الباب إشارة منهم إلى السعي في سبيل مصلحة الأمة. فها هو عمر رضي الله عنه يمنع التزوج بالأجنبيات من الكتابيات إبّان فتح فارس معلّلًا ذلك بالخوف من الفتنة بين المسلمات. في حين أن حلّ التزوج بالكتابيات منصوص عليه في القرآن الكريم نفسه.

مضمون علم أصول الفقه وكنهه:

بعد هذه العجالة في نشأة هذا العلم تبيّن بوضوح كيف تحصّل هذا العلم وتقعّد، نتيجة سيرورة وتطور الأحكام وتعقّدها، وترقّي الأحكام الفقهية وتكاثرها. فغدا علمًا قائمًا بنفسه له حدوده ومعانيه وغاياته ومضماره.

ولقد اعتبر المشرّعون المسلمون أن كل ما يصدر عن المسلم من أقوال وأعمال في العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية له في الشريعة حكم، من المنصوص عليه في القرآن والسنة.

من هذا المنطلق استخدم تعبير الفقه الذي يعني في دلالته الفهم، فهم النصوص مما يؤدّي إلى العلم بالأحكام الشرعية عبر اكتسابها من أدلتها التفصيلية، مع ما يتضمن ذلك من علم بالعربية وتفصيل بدلالتها ومبناها.

وكان موضوع الفقه فعل المكلّف الإنسان من جهة ما يثبت له من أحكام النصوص.

فالفقيه يبحث في بيع المكلّف وإجارته وأكله وزواجه وتوكيله ورهنه وصلاته وصومه وحجه وقتله وسرقته وما شابه.

ومن انجماع القواعد والثوابت المتعلّقة بالأدلة من حيث دلالتها على الأحكام، ومن حيث استفادة الأحكام من أدلتها تكوّن علم أصول الفقه وظهرت مبادؤه وبحوثه.

فعلم أصول الفقه إذًا، هو العلم بالقواعد والمبادئ التي يتوصّل بها إلى استثمار الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

وأضحى موضوع أصول الفقه الدليل الشرعي العام الكلي، من حيث ما يثبت به من الأحكام العامة، كالبحث في العام والتخصيص وحجيّة كل منهما، والقياس وطرقه وحجيّته، والأمر ودلالاته وأدواته. وتفرّع عن هذه الموضوعات جهات الحكم من حيث التحريم والوجوب والندب والكره والإباحة وارتباط ذلك بصيغ الأمر والنهي، والإثبات والنفي.

فالأصولي يبحث في الدليل العام والحكم الكلي الذي يندرج تحت عدة جزئيات، حيث يبحث في القياس المنصوص على علته والقياس المستنبطة علته. بمثل ما يعالج صيغ الأمر جاعلًا الأمر دليلًا كليًا كالنهي والمطلق والمقيّد، حيث تندرج تحتها الأدلة الجزئية والصيغ الخاصة. إن الأصولي يضع المبادئ والأدلة العامة والطرق المنهجية والكليات كي يطبّقها الفقيه على جزئيات الأحكام، مستثمرًا الحكم التفصيلي منها، منضبطًا بقواعدها.

وإذا كانت غاية علم الفقه تطبيق الشريعة على أفعال الناس وأقوالهم، فإن غاية علم أصول الفقه تطبيق قواعد العلم ونظريات الأصول وأدلتها للتوصل إلى الأحكام وإيجاد طريقها ومنهجها الضابط. فالفقيه قاضٍ أما الأصولي فعالم بالمبادئ التي يستقي منها القضاء أدلته، وواضع لطرق استثمار الأحكام ومسالك الاجتهاد ومواضع التفسير والتأويل.

لقد كانت محصلة علم أصول الفقه أبحاثًا مجردة وتركيبات منطقية ولغوية وعلاقات تجريد ذهني، أغنت معانيها اللسن العربي. وانطلقت هذه الأعمال والابتكارات انطلاقة بكر من صميم الثقافة العربية، فكانت أنموذجًا للإبداع العلمي ولمسالك التصور والمحاكمة العربية والإسلامية عبّرت عن طبع هذه الذهنية التي أسسته.

من هنا تأتي أهمية مصطلح أصول الفقه، من كونه من أهم الأعمال البكر للتجريد ولوضع ضوابط علم شكلي له سياقاته واتصالاته اللغوية والمنطقية والحقوقية.

هدف موسوعة مصطلحات أصول الفقه وميّزاتها

في إطار أهمية مصطلحات أصول الفقه وغزارتها وتميّزها تتوجه هذه الموسوعة الموسومة بعنوان «موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين» مع مثيلاتها في السلسلة المشار إليها ببداية المقدمة، نحو سبر معظم المصطلحات والألفاظ والأدوات اللغوية وجمعها. فحتى الحين وبحسب ما نملك من معلومات لم يقم أحد في العناية بمصطلحات أصول الفقه وجمعها في معجم حديث يشمل أعمال أئمة الأصول على المذاهب الخمسة. إن هذا العمل سيسهم في نظم ثروة مصطلحية مهمة من الموروث الثقافي، ويشرّع الأبواب والمجالات أمام الباحث والدارس للاطلاع على عمل إبداعي قام به علماء من تراثنا. وذلك بأسهل الطرق وأيسرها، بمثل ما يفسح في المجال أمام الباحث من تناول المفاهيم الأصولية ونسقها، فيؤوّل ويقوّم ويستنتج ما شاء له في دراسة التراث. ويتعمق في فهم الذهنية والمعاني والأبعاد التي تحكم معرفتنا والتشريع الذي ما زال يوجد فينا، في أحوالنا الشخصية، وفي جانب كبير من قضائنا وأحكامنا، علاوة على الجانب المنهجي والمسالك التجريدية التي اعتمدت ونمط العلاقات المنطقية التي انتظمت فيها أدلة هذا العلم. مثال ذلك: مصطلحات الإباحة الأصلية، الابتداع، إبداء مناسبة العلة للحكم، إجزاء، استدلال بمعيّن على عام، استنباط الجامع في الحكم، اطراد في العلة، أمر بالماهية الكلية، برهان الاعتلال، قياس الإحالة، قياس الأدلة، قياس استثنائي قياس الدلالة، قياس السبر إلخ.

كما يعمد هذا العلم إلى تزويد الباحث في اللسن العربي بمجموعة من المصطلحات والألفاظ والأدوات، وكيفية استعمالها في ميدان المعاني، ممّا يقدّم مجالات واسعة في قواعد المبنى والتركيب الشكلي للغة. مثال ذلك:

إذ، إذا، اسم الجماعة، اسم الجمع، اسم الجنس، اسم الحقيقة، اسم العدد، اسم عرفي، أسماء الشرط، أسماء مشتقة، إعجاز، أل، إلا، إلا وصفية، إلى، أم، أو، أي، ياء للملابسة، بعد، بل، جمع التكسير، جمع السلامة، جمع القلة، حتى العاطفة، حروف الشرط، حصر بإنماء، دلالة العبارة، دلالة قياسية، عموم الشمول،

عموم المطلق، كم، كن، لا سيما، لام التعريف في الخبر، لولا، متشابه إضافي، مجاز راجح، مجاز في التركيب، نهي مطلق، نهي مقيّد بالقرينة إلخ.

ويضاف إليها أمثالها في مجال الفقه والدين والتشريع والقضاء، وقد ناهزت ثلاثة آلاف مصطلح.

ولا غرابة في ذلك فقد غطّت هذه المصطلحات معظم مصطلحات علماء الأصول بدءًا بالشافعي وصولًا لبعض الأعمال الحديثة، فيما يزيد على ماية وخمسة عَشَرَ كتابًا، جاءت أسماء مؤلفيها على تدرج زمني امتد حوالي اثني عشر قرنًا[1]. فشملت أعمال الشافعية والمالكية والأحناف والحنابلة والإمامية، بل أوردنا ما جاء في كتب المتأخرين من مفاهيم لفرق أخرى كالإباضية والإسماعيلية، مع الإشارة إلى ذلك.

وظهر لنا إبّان سيرورة أعمال علماء أصول الفقه فيض من المفردات والمصطلحات ازدادت توسعًا وشروحًا وردودًا، كما حاولنا قدر المستطاع عدم الدخول في الاختلافات العقائدية والردود، وإن ورد بعض من ذلك في تعريف المصطلحات فكان الغرض منه مقارنة الآراء في اللفظ الواحد لإغناء دلالته في سبيل فائدة القارئ. كما وأن مصطلحات علماء الأصول من أهل القرن الثالث العشر الهجري وما تلاه اغتنت ببعض المفردات الحديثة والألفاظ الحقوقية المستجدة، وردت في سبيل المزيد من الإغناء.

ولا ضَيْرَ إن علمنا بعد انتقاء هذه المصطلحات أنها بغناها وتعريفاتها وشروحها عبّرت تعبيرًا دقيقًا عن طرق التصور والمفاهيم والاستدلال عند العرب والمسلمين. وقد جاءت الكثير من الشروح تحت المصطلح الواحد متشابهة متقاربة، مع إضافة لمعنى دقيق أو لاختلاف بسيط، يستطيع الباحث أن يتبيّنه من خلال الشروح ويتعرّف إلى الخلفيات العقائدية المذهبية التي اختفت وراءه.

حتى يبدو للعيان أحيانًا أن البعض المتأخر قد نقل شبه نقل حرفي عن المتقدّم زمنيًا، مع اختلاف في بعض الألفاظ أو الحروف يستشفها الدارس المدقّق.

وجاءت أحيانًا كتب الشروح على الأصول والتعليقات على الشروح ثروة غنية من المصطلحات تغني المعجم وتورد نص الأصل المفقود لدينا بشكل مستقل. مثال ذلك:

(١) يستثنى من ذلك: الشريف المرتضى (- ٤٣٦ هـ) والحلي (- ٧٢٦ هـ) جاءا في النهاية ولم يترتّبا في التدرج الزمني لحصولنا على كتبهما في المراحل الأخيرة من الطباعة فألحقناها.

مختصر المنتهى الأصولي من خلال العضد لابن الحاجب، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي للبخاري، نهاية السول للاسنوي شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، حاشية على مختصر المنتهى الأصولي للتفتزاني، غاية الوصول شرح لب الأصول للانصاري وبهامشه لب الأصول ملخص جمع الجوامع لابن السبكي إلخ.

جاء العمل الواسع هذا مُجَهِّزًا وفرة خصبة من المضامين الأصولية الفقهية المفهرسة، وفقًا لمنهجية ارتكنت الى التعريف بكل مصطلح وتحديد مضمونه، تبعًا لقائله من غير مسّ أو تحوير في كلام الإمام الأصولي. وهذا الصنيع يساعد الباحث على تناول المادة الأصولية الفقهية ميسّرة، بعيدًا عن الجهد في التفتيش والتقميش والمراجعة، تهيئة للدراسة التحليلية.

ويضاف إلى ذلك أن جمع المصطلح هذا يعمد إلى امتلاك مخزون كبير من المعلومات المنظّمة تسوّغ المصطلح ليدخل في عملية الترجمة السليمة التي هي أمل المستقبل عبر التجوّز والمناسبة بين الدلالة القائمة والدلالة الحادثة الوافدة.

ولا مندوحة من إعادة التذكير في أهمية المصطلح الأصولي الفقهي في إغناء اللسن العربي وفي مداخلته أعمال المنطق والكلام، نتيجة المداخلة الفكرية بين هذه العلوم وحصول عمليات التبادل والتأثر.

منهجيّة تحقيق الموسوعة

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات

١ - تمّ اختيار المصطلحات العامة ذات التعريفات المحتوية على مفاهيم فكرية أو أدوار لغوية أو أبعاد فقهية وعقائدية. واستبعدت الشروح والألفاظ الثانوية المتعلقة بالردود والمتعيّنات من مسائل الفقه وجزئيات القواعد.

٢ - حصر التعريف قدر المستطاع من غير أن يخلّ ذلك بتكامل شروحه وتماسكها واستقلال التعريف الخاص بالمصطلح. فحذفت الجمل الاعتراضية والتمهيدية والاستطرادية.

٣ - أضيفت ألفاظ بين قوسين تفيد توضيح المعنى، أو كانت قد وردت قبل البدء بالنص المعتمد في سياق الكلام التمهيدي للمؤلف. ووضعت عدة نقاط... إشارة إلى شروح طويلة محذوفة لا طائل منها ثم استؤنف الكلام. كما جاءت بعض شروح المصطلحات طويلة اقتضتها العبارة نظرًا إلى فائدتها أو تبعًا لاستكمال المعنى بحسب أسلوب صاحبها.

٤ - استوفى كل مصطلح تفريعاته، إذ أدرج هو ثم أدرجت الفروع عليه. كالاستحسان، استحسان الإجماع، استحسان بالضرورة، استحسان ثابت بالعرف، استحسان السنة... فبلغت مثلًا ثلاثة عشر فرعًا اصطلاحيًا. وكالقياس، قياس الإحالة، قياس أصول، قياس الاطراد... الذي بلغت تفريعاته أيضًا حوالي ستين مصطلحًا.

٥ - وردت بعض الشروح والتعريفات مكرّرة في عدة مصطلحات، إذ تبيّن أن النص الشارح الواحد يحتوي على عدة تحديدات وشروح لعدة مصطلحات معًا. فكان لا بد من تكرار الشرح تحت كل مصطلح.

٦ - وردت أقواس وهلالان وعبارات اعتراضية وقطع للجملة بكلمتين أو أكثر.

وكانت جميعها صورة صادقة لما في واقع الكتب من نصوص معتمدة، ولا سيما أن بعض هذه النصوص والشروح تعتمد على إيراد نص الأصل وتشرح عليه أو تضع هامشًا. واقتضت الأمانة وسلامة المعنى إبقاء ذلك.

٧ - جاءت في مواضع قليلة مصطلحات في صيغة التثنية أو الجمع أو الجمل، فأدرجناها جميعاً لما تشكله من نماذج مصطلحية ولما تحمله من شروح وتعريفات وأبعاد.

٨ - جهدنا في إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت عند المؤلف الواحد أو المؤلف وشارحه.

ثانيًا: نظم المصطلحات وترتيبها

١ - رُتّبت المصطلحات بحسب لفظها وكما هو رسمها، من غير عودة إلى الجذر أو أي طريق آخر. ثم وضع فهرس في نهاية الموسوعة لهذه المصطلحات وأمام كل مصطلح جذره أو جذوره.

٢ - جاءت المصطلحات أو ما سمّي رؤوس الموضوعات نكرةً مراعاة لنظام الحاسوب الآلي وتسهيلًا عليه. أما المصطلح المركب فقد روعي فيه عادة اللغة إذا اقتضى الأمر وضع اللفظ الثاني أو الثالث معرّفًا. مثل: ترك المباح، تركيب في الأصل، تفسير تشريعي، تنقيح المناط، تنقيح مناط الحكم، دلالة الألفاظ، دلالة تضمنية إلخ...

٣ - أرفق كل شرح وتعريف للمصطلح بإشارة إلى اسم عالم الأصول - المؤلِّف - واسم الكتاب مرمَّزين، وإلى رقمي الصفحة والسطر. أما رقم السطر بحد ذاته فأتى مطابقًا لموقع المصطلح في التعريف، وليس لبداية التعريف. وإذا كان الكتاب عبارة عن عدة أجزاء فقد أشير مع رمز الكتاب إلى الجزء، مثال ذلك: الزركشي البحر المحيط وهو عدة أجزاء فرمز هكذا: (زر، بحر١) أو بحر٣ أو بحر٥ إلخ...

٤ - كان الحرص أن تأتي معظم المصطلحات أسماء وليس أفعالًا، ما عدا بعض الاستثناءات.

٥ - أظهرت بعض التعريفات تفصيلًا وشرحًا زائدًا، ممّا دفعنا إلى تمييز الشروح

بالنقاط والفواصل والقواطع، كما جاءت الكثير من الشروح سردًا طويلًا ففصلنا بين جملها تبعًا لطبيعة الطباعة القديمة، ولعدم توفر طباعة حديثة وتحقيق سليم لبعض كتب الأصول.

٦ - شابت الشروح عبارات مبهمة يغلب عليها الطبع الأعجمي، فتركت كما هي حفاظًا على قول أصحابها.

٧ - تباينت الشروح في مسألة التنوين، منها ما كان تنوينه كاملًا ومنها لم ينوّن، قمنا نحن بالتنوين الضروري فيه كوضع الشدة والهمزة وتنوين الأماكن التي تثير الإلتباس. ومع ذلك بقي التباين الذي لم نستطع التدخل فيه، لأن عمليات الطباعة تجري نقلًا تلقائيًا عن الأصول بحسب تحديداتنا.

٨ - تمّ ضبط آيات القرآن الكريم وإثبات أرقامها، والآيات التي وردت غير مثبتة تكون قد أثبتت هي نفسها في أماكن سابقة. كما حصل الأمر عينه بالنسبة لإسناد الحديث، وأوردنا تصحيحه أحيانًا مثلما جاء في مصادره بالسنن.

٩ - تم اختيار مسند للمصطلحات في الأجنبية تخيّرناه من بين المصطلحات، لأن الكثير منها له المعنى العربي الخالص ويتعذر مقابله في ذهنية الآخر.

ثالثًا: المصادر وفقًا لتسلسلها:

الشافعي محمد بن إدريس (١٥٠-٢٠٤ هـ) - الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، القاهرة، مجهول، ١٣٥٨ هـ.

الشاشي أحمد بن محمد أبو علي الحنفي (- ٣٤٤ هـ) - أصول الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م.

الكُلَيني الرازي أو جعفر محمد بن يعقوب (- ٣٢٨ هـ) - الأصول من الكافي، ٢ ج، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١ هـ، ط ٤.

الجصّاص أحمد بن علي الرازي (- ٣٧٠ هـ) - أصول الفقه المسمّى بالفصول في الأصول، ٤ ج، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية «الإدارة العامة للافتاء والبحوث الشرعية»، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، ط ٢.

البصري أبو الحسين محمد بن علي (- ٤٣٦ هـ) - كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢ ج، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م.

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد (- ٤٥٦ هـ) - الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر وقدّم له د. إحسان عباس، ٨ ج، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.

الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (- ٤٧٤ هـ) - إحكام الفصول في أحكام الأصول، ٢ ج، تحقيق ودراسة عبدالله محمد الجبوري، بيروت، دار الرسالة، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م.

الفيروز أبادي الشافعي أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي (- ٤٧٦ هـ) - التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه د. محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، ط ٢.

- اللمع في أصول الفقه، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م.

الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (- ٤٧٨ هـ) - الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق د. فوقية محمود، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٧٩ م.

- كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين، تحقيق د. عبد الحميد أبو زيد، دمشق، دار القلم، وبيروت، دار العلوم والثقافة، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٧ م.

السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد (- ٤٩٠ هـ) - أصول السرخسي، ٢ ج، حقّق أصوله أبو الوفاء الأفغاني، حيدر أباد الدكن، لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٣٧٢ هـ.

الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (- ٥٠٥ هـ) - المنخول من تعليقات الأصول، حقّقه وخرّج نصّه وعلّق عليه محمد حسن هيتو، دمشق، مجهول، ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م.

- كتاب المستصفى من علم الأصول، ٢ ج، بجانبه مسلم الثبوت لعبد العلي الانصاري، مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢ هـ.

الكلوذاني الحنبلي محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب (- ٥١٠ هـ) - التمهيد في

أصول الفقه، ٤ ج، دراسة وتحقيق د. مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥ م.

الرازي فخر الدين محمد بن عمر (- ٦٠٦ هـ) - المحصول في علم أصول الفقه، ٢ ج، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني، المملكة السعودية، جامعة الإمام محمد بن مسعود - لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر -، ١٣٩٩-١٤٠١هـ/ ١٩٧٩-١٩٨١ م.

ابن قدامة المقدسي موفق الدين عبدالله بن أحمد (- ٦٢٠ هـ) - روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام بن حنبل، راجعه وأعدّ فهارسه سيف الدين الكاتب، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢ م.

الآمدي سيف الدين أبي الحسن علي (- ٦٣١ هـ) - الإحكام في أصول الأحكام، ٤ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠ م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر، أبو عمر جمال الدين (- ٦٤٦ هـ) - مختصر المنتهى الأصولي من خلال القاضي العضد المتوفى ٧٥٦، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

الأرموي سراج الدين محمود (- ٦٨٢ هـ) - التحصيل من المحصول، ٢ ج، دراسة وتحقيق د. عبد الحميد علي أبو زيد، بيروت، دار الرسالة، ١٩٨٨ م.

القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد (- ٦٨٤ هـ) - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد، مصر وبيروت، مكتبة الكلية الأزهرية ودار الفكر، ١٩٧٣.

ابن دقيق العيد تقي الدين (- ٧٠٢ هـ) - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ٢ ج، حققها وقدّم لها أحمد محمد شاكر، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٧ م، ط ٢.

النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين (- ٧١٠ هـ) - كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

ابن تيمية عبد السلام وعبد الحليم وتقي الدين أحمد المتوفى (- ٧٢٨ هـ) - المُسودة في أصول الفقه، جمعها وبيّضها للائمة الثلاث من آل تيمية أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد - الحراني الدمشقي، حقق الأصول وعلّق محمد محي الدين عبد

الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، مجهول.

البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (- ٧٣٠هـ) - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، ٤ ج، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩١.

ابن قيم الجوزية شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (- ٧٥١ هـ) - إعلام الموقّعين عن رب العالمين، ٤ ج، راجعه وقدّم له وعلّق عليه طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣ م.

ابن السبكي (- ٧٧١ هـ) - حاشية العطار على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، مجهول/ اختلط قول ابن الحاجب بشرح حسن العطار.

الأسنوي جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم (- ٧٧٢ هـ) - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٧.

- نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، تأليف القاضي البيضاوي المتوفى ٦٨٥ هـ ومعه شرح البدخشي مناهج العقول، ٣ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

ابن نجيم الحنفي زين الدين بن إبراهيم (- ٧٩٠ هـ) - الاشباه والنظائر، وبحاشيته نزهة النواظر على الاشباه والنظائر لابن عابدين المتوفى ١٢٥٢ هـ، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٣.

الشاطبي أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (- ٧٩٠ هـ) - الاعتصام، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

- الموافقات في أصول الشريعة، وعليه شرح جليل لعبد الله دراز، ٤ ج، بيروت، دار المعرفة، مجهول.

التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر (-٧٩٣ هـ) - حاشية على مختصر المنتهى الأصولي، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، والتنقيح لعبيد الله

المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى ٧٤٧ هـ، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، مجهول.

الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (- ٧٩٤ هـ) - البحر المحيط في أصول الفقه، ٦ ج، تحرير عبد القادر العاني مراجعة سليمان الأشقر، الغردقة مصر، وزارة الأوقاف الإسلامية بالكويت ودار الصفوة بالغردقة، ١٩٩٢ م.

ابن أمير الحاج (- ٨٧١ هـ) - التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال بن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ في علم الأصول، ٣ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٣م.

ملا خسرو (- ٨٨٥ هـ) - مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، ٢ ج، مجهول، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، ١٣٠٢ هـ.

السيوطي الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (- ٩١١ هـ) - كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، قدّم له وحقّقه الشيخ خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

البدخشي محمد بن الحسن (- ٩٢٢ هـ) - شرح البدخشي مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي نهاية السول للإمام جمال الدين عبد الرحيم المتوفى ٧٧٢ هـ، كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول تأليف القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ، ٣ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م.

الأنصاري أبو يحيى زكريا الشافعي (- ٩٢٦ هـ) - غاية الوصول شرح لب الأصول، وبهامشة لب الأصول ملخص جمع الجوامع لابن السبكي، سروبايا أندونيسيا، مجهول، بأسفل الصحائف حواشي العلامة الشيخ محمد الجوهري.

أمير بادشاه محمد أمين الحسيني الحنفي الخرساني البخاري (- ٩٧٢ هـ) - تيسير التحرير، شرح أمير بادشاه على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لكمال الدين بن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ، ٤ ج، بيروت، دار الفكر، د.ت.

الشوكاني القاضي محمد بن علي بن محمد (- ١٢٥٥ هـ) - كتاب إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصر، مطبعة السعادة على نفقة مصطفى أفندي

المكاوي، ١٣٢٧ هـ.

ابن عابدين الشيخ محمد (- ١٢٥٢ هـ) - الحاشية المسماة نسمات الاسحار، على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار للعلامة الفاضل محمد علاء الدين الحصني، مصر، دار الكتب العربية الكبرى مصطفى البابي الحلبي، ١٣٢٨هـ.

حسن خان محمد صديق حسن خان بن علي الحسيني بهادر القنوجي البخاري (- ١٣٠٧ هـ) - حصول المأمول من علم الأصول، القسطنطينية، مطبعة الجوائب أمام الباب العالي، ١٢٩٦ هـ.

سويد الدمشقي محمد أمين (- ١٣٥٥ هـ) - تسهيل الحصول على قواعد الأصول، تحقيق وتعليق د. مصطفى سعيد الخِن، دمشق، دار العلم، ١٩٩١ م.

خلاّف عبد الوهاب (- ١٣٧٧ هـ) - علم أصول الفقه، ط ١٤، الكويت، دار القلم، ١٩٨١ م.

أبو زهرة محمد (- ١٣٨٥) - أصول الفقه، بيروت، دار الفكر العربي، مجهول.

البرديسي محمد زكريا - أصول الفقه، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مجهول.

الزرقا مصطفى أحمد - الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دمشق، دار القلم، ١٩٨٨م.

الدريني الدكتور فتحي - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط ٢، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٥ م.

الدواليبي محمد معروف - المدخل إلى علم أصول الفقه، ط ٤، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٣.

المظفر الشيخ محمد رضا - أصول الفقه، ٢ ج، ط ٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣.

شلبي د. محمد مصطفى - أصول الفقه الإسلامي، ط ٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٨.

العجم د. رفيق - الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

سيد مرتضى علم الهدى (- ٤٣٦ هـ) (الشريف المرتضى) - الذريعة إلى أصول الشريعة، ٢ ج، تصحيح وتقديم وتعليق أبو القاسم كرجي، طهران، انتشارات دانشكاه، ١٣٦٣ هـ.

الحلّي، العلامة أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف (- ٧٢٦ هـ) - مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، طهران، المطبعة العلمية، ١٩٨٤ م.

رابعًا: أسماء العلماء والمؤلفين المعتَمَدين في أصول الفقه بحسب عام الوفاة.

الشافعي	٢٠٤ هـ
الشاشي	٣٤٤ هـ
الكليني الرازي	٣٢٨ هـ
الجصاص	٣٧٠ هـ
البصري	٤٣٦ هـ
ابن حزم	٤٥٦ هـ
الباجي	٤٧٤ هـ
الفيروز أبادي	٤٧٦ هـ
الجويني	٤٧٨ هـ
السرخسي	٤٩٠ هـ
الغزالي	٥٠٥ هـ
الكلوذاني	٥١٠ هـ
الرازي	٦٠٦ هـ
ابن قدامه	٦٢٠ هـ
الآمدي	٦٣١ هـ
ابن الحاجب	٦٤٦ هـ
الأرموي	٦٨٢ هـ
القرافي	٦٨٤ هـ
ابن دقيق العيد	٧٠٢ هـ
النسفي	٧١٠ هـ

ابن تيمية	٧٢٨ هـ
البخاري	٧٣٠ هـ
ابن قيم الجوزية	٧٥١ هـ
ابن السبكي	٧٧١ هـ
الأسنوي	٧٧٢ هـ
ابن نجيم	٧٩٠ هـ
الشاطبي	٧٩٠ هـ
التفتزاني	٧٩٣ هـ
الزركشي	٧٩٤ هـ
ابن أمير الحاج	٨٧١ هـ
ملا خسرو	٨٨٥ هـ
السيوطي	٩١١ هـ
البدخشي	٩٢٢ هـ
الانصاري	٩٢٦ هـ
أمير بادشاه	٩٧٢ هـ
الشوكاني	١٢٥٥ هـ
ابن عابدين	١٢٥٢ هـ
صديق حسن خان	١٣٠٧ هـ
سويد	١٣٥٥ هـ
خلاف	١٣٧٧ هـ
أبو زهرة	١٣٨٥ هـ
البرديسي[1]	
الزرقا	
الدريني	
المظفر	
شلبي	
العجم	

(١) ابتداء من هنا جلّ هؤلاء ما زال حيًا وربما توفي بعضهم في الآونة الأخيرة.

ملحق

الشريف المرتضى	٤٣٦ هـ
جمال الدين الحلّي	٧٢٦ هـ

خامسًا: لائحة الرموز المستعملة

وردت مصادر كل تعريف تدريجًا ووفقًا لاسم المؤلف والكتاب ثم رقم الصفحة والسطر. واستعملت إشارة إلى المؤلف والكتاب الرموز التالية:

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الشافعي	شف	الرسالة	رس
الشاشي	شش	أصول الشاشي	ششا
الكليني الرازي	كل	الأصول في الكافي ج١	كف١
الكليني الرازي	كل	الأصول في الكافي ج٢	كف٢
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج١	فص١
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج٢	فص٢
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج٣	فص٣
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج٤	فص٤
البصري	بص	المعتمد في أصول الفقه ج١	مع١
البصري	بص	المعتمد في أصول الفقه ج٢	مع٢
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج١	حكا١
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٢	حكا٢
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٣	حكا٣
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٤	حكا٤
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٥	حكا٥
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٦	حكا٦
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٧	حكا٧
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٨	حكا٨
الباجي	بج	إحكام الفصول في أحكام الأصول ١	حكف١
الباجي	بج	إحكام الفصول في أحكام الأصول ٢	حكف٢
الشيرازي	شي	التبصرة في أصول الفقه	تبص

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الشيرازي	شي	اللمع في أصول الفقه	جا
الجويني	جون	كتاب الاجتهاد	جه
الجويني	جون	الكافية في الجدل	جهك
السرخسي	سر	أصول السرخسي ج١	صوس١
السرخسي	سر	أصول السرخسي ج٢	صوس٢
الغزالي	غز	المستصفى من علم الأصول ج١	مس١
الغزالي	غز	المستصفى من علم الأصول ج٢	مس٢
الغزالي	غز	المنخول من تعليقات الأصول	من
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج١	تم١
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج٢	تم٢
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج٣	تم٣
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج٤	تم٤
الرازي	رز	المحصول في علم أصول الفقه ج١	مح١
الرازي	رز	المحصول في علم أصول الفقه ج٢	مح٢
ابن قدامه المقدسي	قد	روضة الناظر وجنة المناظر	روض
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج١	حكم١
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج٢	حكم٢
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج٣	حكم٣
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج٤	حكم٤
ابن الحاجب	حا	المنتهى الاصولي ج ١	تلو١
ابن الحاجب	حا	المنتهى الاصولي ج ٢	تلو٢
الأرموي	رم	التحصيل من المحصول ج١	تحص١
الأرموي	رم	التحصيل من المحصول ج٢	تحص٢
القرافي	قر	تنقيح الفصول	نقح
ابن دقيق العيد	دق	أحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام ج ١	عمد١
ابن دقيق العيد	دق	أحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام ج ٢	عمد٢
النسفي	نس	كشف الأسرار ج١	كشف١
النسفي	نس	كشف الأسرار ج٢	كشف٢

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
ابن تيمية	تي	المسودة	سود
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج١	بزد١
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج٢	بزد٢
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج٣	بزد٣
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج٤	بزد٤
الحنبلي صفي الدين	حن	قواعد الأصول ومعاقد الفصول	قعد
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج١	علم١
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج٢	علم٢
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج٣	علم٣
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج٤	علم٤
ابن السبكي	سب	حاشية العطار على جمع الجوامع ١	عطر١
ابن السبكي	سب	حاشية العطار على جمع الجوامع ٢	عطر٢
الاسنوي	اس	التمهيد في تخريج الفروع	مهد
الاسنوي	اس	نهاية السول ج١	مهس١
الاسنوي	اس	نهاية السول ج٢	مهس٢
الاسنوي	اس	نهاية السول ج٣	مهس٣
ابن نجيم	نج	الاشباه والنظائر	نظر
الشاطبي	شط	الاعتصام ج١	عصم١
الشاطبي	شط	الاعتصام ج٢	عصم٢
الشاطبي	شط	الموافقات ج١	وفق١
الشاطبي	شط	الموافقات ج٢	وفق٢
الشاطبي	شط	الموافقات ج٣	وفق٣
الشاطبي	شط	الموافقات ج٤	وفق٤
التفتازاني	تف	حاشية على مختصر ج١	نهي١
التفتازاني	تف	حاشية على مختصر ج٢	نهي٢
التفتازاني	تف	شرح التلويح على التوضيح ج١	وضح١
التفتازاني	تف	شرح التلويح على التوضيح ج٢	وضح٢
الزركشي	زر	البحر المحيط ج١	بحر١

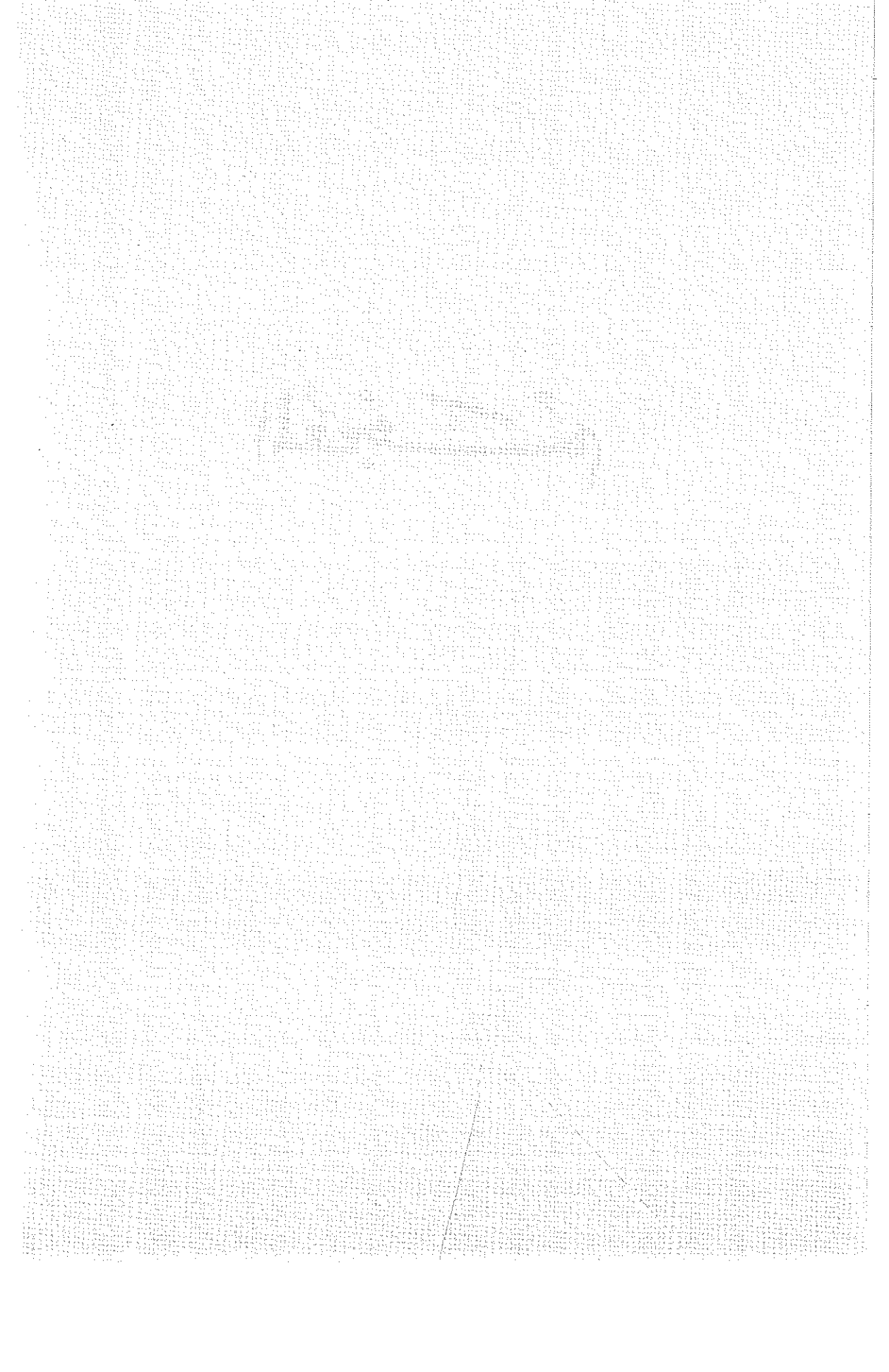
اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٢	بحر٢
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٣	بحر٣
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٤	بحر٤
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٥	بحر٥
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٦	بحر٦
ابن امير الحاج	أم	التقرير والتحبير ج١	قرر١
ابن امير الحاج	أم	التقرير والتحبير ج٢	قرر٢
ابن امير الحاج	أم	التقرير والتحبير ج٣	قرر٣
ملاخسرو	مل	مرآة الوصول شرح مرقاة الوصول ١	مرق١
ملاخسرو	مل	مرآة الوصول شرح مرقاة الوصول ٢	مرق٢
السيوطي	سي	الرد على من اخلد في الأرض	رد
البدخشي	بد	شرح البدخشي ج١	بدخ١
البدخشي	بد	شرح البدخشي ج٢	بدخ٢
البدخشي	بد	شرح البدخشي ج٣	بدخ٣
الانصاري زكريا	نص	غاية الوصول شرح لب الوصول	لب
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج١	يسر١
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج٢	يسر٢
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج٣	يسر٣
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج٤	يسر٤
الشوكاني	شو	ارشاد الفحول	فح
ابن عابدين	عا	نسمات الاسحار	نسم
صديق حسن خان	صد	حصول المأمول من علم الأصول	أمل
سويد	سو	تسهيل الحصول على قواعد الأصول	حصل
خلاف عبد الوهاب	خل	علم أصول الفقه	خلص
أبو زهرة، محمد	زه	أصول الفقه	زهص
البرديسي	برد	أصول الفقه	برص
الزرقا، مصطفى	زرق	الاستصلاح والمصالح المرسلة	صلح
الدريني، فتحي	دري	المناهج الاصولية	نهج

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الدواليبي	دوا	المدخل إلى أصول الفقه	دخل
محمد رضا المظفر	مظ	أصول الفقه ج ١	مصف١
محمد رضا المظفر	مظ	أصول الفقه ج ٢	مصف٢
الشلبي، مصطفى	شل	أصول الفقه	شلص
العجم، رفيق	عج	الأصول الإسلامية	أصل
الشريف المرتضى	ما	الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١	ذر١
الشريف المرتضى	ما	الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢	ذر٢
الحلبي، جمال الدين	ح	مبادئ الوصول إلى علم الأصول	مبا

تم العمل بحمد الله وتوفيقه
الأول من محرم ١٤١٨ هـ
الثامن من أيار ١٩٩٧م

رفيق العجم

المُعْجَم



أ

إباحة

- قد وُجِدَ لفظُ الأمر موضوعًا للإيجاب ثم قد يردُ تارة ويُراد به الندب ويردُ أخرى ويُراد به الإباحة ثم قد يردُ شيء من ذلك، بل يدلُّ على الزجر والوعيد (جص، فص١، ٢٩٨، ١٦)
- كل واجب يتعلق وجوبه بهذا اللفظ فهو مأمور به عند الجميع، وإنه جائز أن ينتفي ذلك عنه، والندب والإباحة قد ينتفي عنهما ذلك (جص، فص٢، ٨٢، ١٠)
- ما يستدلّ به على حكم فعله عليه السلام: أن يرد فعلَه موردَ بيان جملة تقتضي الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة، فيكون حكمُ فعلِه تابعًا لحكم الجملة (جص، فص٣، ٢٣١، ٤)
- الفعل ضربان: أحدهما: فعل يفعله (الرسول صلى الله عليه وسلم) في نفسه، ويدلّنا على حكمه ... لنفعله على الوجه الذي فعله. والثاني: تركه النكير على فاعل يراه يفعل فعلًا على وجه، فيكون تركُه النكير عليه بمنزلة القول منه، في تجويز فعله على ذلك الوجه، فإن رآه يفعله على جهة الوجوب فأقرّه عليه كان واجبًا، وإن كان رآه يفعله على جهة الندب فأقرّه عليه كان ندبًا، وكذلك الإباحة على هذا (جص، فص٣، ٢٣٥، ١٢)
- الإباحة - تسوية بين الفعل والترك لا ثواب على شيء منهما ولا عقاب كمن جلس متربعًا أو رافعًا إحدى ركبتيه، أو كمن صبغ ثوبه أخضر أو لازورديًا وسائر الأمور كذلك وهو الحلال (حز، حكا١، ٤٤، ١)
- مراتب الشريعة خمسة: حرام وفرض وهذان طرفان، ثم يلي الحرام والمكروه، ويلي الفرض الندب، وبين الندب والكراهة واسطة وهي الإباحة (حز، حكا٣، ٧٦، ٢٢)
- الإباحة هي ما أن فعله المرء لم يأثم ولم يؤجر، وإن تركه لم يأثم ولم يؤجر (حز، حكا٣، ٧٧، ٤)
- الإباحة ليست من التكليف إلا عند الأستاذ أبي إسحق. قال: ووجه الكلفة وجوب اعتقاد كونه مباحًا شرعًا. وهذا ضعيف، فإن ذلك مأخوذ من تصديق الرسل، ونفس الفعل لا كلفة فيه (غز، من، ٢١، ٨)
- الإباحة: فتخيير بين فعلين لا يتميّز أحدهما عن الآخر بندب ولا كراهية (غز، من، ١٣٧، ١٣)
- الإباحة: فهي مجرّد الإذن، يُقال لمن أذن للإنسان في دخول داره أو بستانه أو أكل أباحه ذلك (كلو، تم١، ٦٧، ١)
- الأشياء في الأصل مباحة على أحد الوجهين. فإذا ورد الأمر بعد الحظر ارتفع الحظر وعاد إلى الأصل وهو الإباحة (كلو، تم١، ١٨٥، ٢)
- أن يقتضي أحد البرين الحظر والآخر بالإباحة، فقال شيخنا: يقدّم الحظر، لأن أحمد قال: إذا اختلف الأمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعلم ناسخه من منسوخه، نصير في ذلك إلى قول علي، تأخذ بالذي هو أهنأ وأهدى وأبقى (كلو، تم٣، ٢١٤، ٥)
- الإباحة ما لم يجعل فيها ثوابًا ولا عقابًا (كلو، تم٤، ٢٨٨، ١٥)

- الإباحة تثبتُ بطرقٍ ثلاثةٍ: أحدها: أنْ يقولَ الشرعُ: "إنْ شئتُمْ فافعلُوا، وإنْ شئتُمْ فاتركُوا". والثاني: أنْ تدلَّ أخبارُ الشرعِ على أنّه لا حرجَ في الفعلِ، والتركِ. والثالث: أنْ لا يتكلّمُ الشرعُ فيهِ - ألْبَتّة - ولكن انعقدَ الإجماعُ - مع ذلكَ - على أنَّ ما لم يردْ فيهِ فبطلب فعلٍ، ولا طلبُ تركٍ: فالمكلّفُ فيهِ مخيّرٌ (رز، مح١، ٣٥٩، ٨)

- إن كان طالبًا لفعل غير كفّ ينتهض تركه في جميع وقته سببًا للعقاب فوجوب، وإن انتهض فعله خاصة للثواب فندب، وإن كان طلبًا للكفّ عن فعل ينتهض فعله سببًا للعقاب فتحريم. ومن يسقط غير كفّ في الوجوب يقول طلبًا لنفي فعل في التحريم. وإن انتهض الكفّ خاصة للثواب فكراهة، وإن كان تخييرًا فإباحة وإلا فوضعي وفي تسمية الكلام في الأزل خطابًا (حا، تلو١، ٢٢٥، ٦)

- الخطاب إما أن يقتضي الفعل جازمًا وهو الإيجاب أو غير جازم وهو الندب، أو الترك جازمًا وهو التحريم، أو غير جازم وهو الكراهة وإما أن لا يقتضيها وهو التخيير والإباحة (رم، تحص١، ١٧٢، ١٠)

- مقتضى الأدلّة الشرعية أنّ الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وفي المضار - أي مؤلمات القلوب - هو التحريم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضَرَرَ ولا ضرار في الإسلام"، كذا ذكره الإمام فخر الدين، والآمدي وأتباعهما وحكى النووي في باب الإجتهاد من "التحقيق" و"شرح المهذّب" ثلاثة أوجه لأصحابنا في أنّ أصلها الإباحة أو التحريم، أو لا حكم بالكلّية، قال: وأصحّها: الثالث (اس، مهد، ٤٨٧، ٨)

- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدلّ الدليل على عدم الإباحة - وهو مذهب الشافعي رحمه الله - أو التحريم حتى يدلّ الدليل على الإباحة؟ ونسبه الشافعي إلى أبي حنيفة رحمه الله. وفي البدائع: المختار أنّ لا حكم للأفعال قبل الشرع، والحكم عندنا وإن كان أزليًا، فالمراد به هنا عدم تعلّقه بالفعل قبل الشرع، فانتفى التعلّق لعدم فائدته (نج، نظر، ٧٣، ١٨)

- الإباحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواقي. فالمباح يكون مباحًا بالجزء، مطلوبًا بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحًا بالجزء، منهيًا عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو المنع (شط، وفق١، ١٣٠، ٩)

- حكم الرخصة الإباحة مطلقًا من حيث هي رخصة (شط، وفق١، ٣٠٧، ١٢)

- الرخصة أصلها التخفيف عن المكلّف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة (شط، وفق١، ٣٠٩، ٢)

- الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟ فالذي يظهر من نصوص الرخص أنّها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر (شط، وفق١، ٣١٨، ٨)

- الإباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في الفعل والترك أو خطاب الشارع بذلك (تف، نهي٢، ٦، ٢٤)

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو

فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ألقوا ما أنتم ملقون (مل، مرق١، ١٥٦، ٦)

- الإستثناء من الحظر إباحة (مل، مرق٢، ٢٩، ٩)

- الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه وأما التخيير فهو الإباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون جازمًا أو لا يكون جازمًا، فإن كان جازمًا فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم، وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة أو يترجّح جانب الوجود وهو الندب أو يترجّح جانب الترك وهو الكراهة. فكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسمّيت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا وانتفاء (شو، فح، ٦، ٧)

- إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز محمول على ذلك لكن يأبى عنه كلامه حيث جمع الندب والإباحة في سلك واحد وخصّ كون استعماله فيهما مجازًا (عا، نسم، ٢٢، ٢)

- الاستصحاب في اللغة: اعتبار المصاحبة: وفي اصطلاح الأصوليين: وهو الحكم على الشيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتى يقوم دليل على تغيّر تلك الحال، أو هو جعل الحكم الذي كان ثابتًا في الماضي باقيًا في الحال حتى يقوم دليل على تغيره. فإذا سئل عن حكم عقد أو تصرّف، ولم يجد نصًا في القرآن أو السنّة ولا دليلًا شرعيًا يطلق على حكمه، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرّف بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعه، فما لم يقم دليل على تغيّرها فالشيء على إباحته الأصلية (خل، خلص، ٩١، ١٦)

- ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة. وذلك لأنه إذا اقتضى طلب فعل، فإن كان اقتضاؤه له على وجه التحتيم والإلزام فهو الإيجاب؛ وأثره الوجوب والمطلوب فعله هو الواجب. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الندب؛ وأثره

الندب، والمطلوب فعله هو المندوب. وإذا اقتضى كفًا عن فعل فإن كان اقتضاؤه على وجه التحتيم والإلزام فهو التحريم وأثره الحرمة والمطلوب الكف عن فعله هو المحرّم. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الكراهة، وأثره الكراهة، والمطلوب الكف عن فعله هو المكروه. وإذا اقتضى تخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه فهو الإباحة، وأثره الإباحة، والفعل الذي خيِّر بين فعله وتركه هو المباح (خل، خلص، ١٠٥، ٣)

- الإباحة تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بنفي الإثم إن وجدت قرينته، وإما بعدم النص على التحريم، وإما بالنص على الحلّ (زه، زهص، ٤٧، ٩)

- الإباحة فهي كذلك تطلق بإطلاقين إطلاق بمعنى خطاب الشارع الذي يخيّر المكلّف وإطلاق بمعنى الأثر المترتّب على خطاب الشارع. وأما المباح فهو الفعل الذي خيّر الشارع المكلّف بين أن يأتي به وبين أن يتركه (برد، برص، ٥٨، ١٢)

- الندب والكره يقعان بين حدّي الأمر والنهي ويتوسّط الندب الأمر والإباحة، مثلما يتوسّط الكره النهي والإباحة (عج، أصل، ٥٧، ١٢)

إباحة أصلية

- الإباحة الأصلية: فإذا لم يرد الشارع نص على حكم العقد أو التصرّف أو أي فعل، ولم يقم دليل شرعي آخر على حكم فيه؛ كان هذا العقد أو التصرّف أو الفعل مباحًا بالبراءة الأصلية لأن الأصل في الأشياء الإباحة (خل، خلص، ١١٥، ١٠)

أباضية

- الأباضية وهم أربع فِرَق: الحفصية، واليزيدية، والحارثية، والمطيعية (شط، عصم٢، ٤٢٠، ٩)

إبانة

- الإبانة والتبيين - فعل المبيّن وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة وقد يُسمّى أيضًا على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الإفهام مبيّنًا، كما تقول: بيّن لي الموت إن الناس لا يخلدون والتبيين فعل نفس المبيّن للشيء في فهمه إياه وهو الاستبانة أيضًا والمبيّن هو الدال نفسه (حز، حكا١، ٤٠، ١٧)

إبتداء

- (الابتداء) معنى واحد له لفظان أحدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلًا في نفسه، كما إذا قيل "ابتداء السير كان سريعًا". والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل "سرت من النجف" (مظ، مصف١، ١٣، ١٢)

إبتداع

- البدعة بدعة، فاستخراجها للسلوك عليها هو الابتداع، وهيئتها هي البدعة، وقد يسمّى العلم المعمول على ذلك الوجه بدعة: فمن هذا المعنى سمّي العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة، وهو إطلاق أخصّ منه في اللغة حسبما يذكر بحول الله (شط، عصم١، ٢٧، ٩)

- (المطلوب تركه) على ضربين: أحدهما: أن يطلب تركه، وينهى عنه لكون مخالفة مع مجرّد النظر عن غير ذلك، وهو إن كان محرمًا سُمّي فعلًا معصية وإثمًا؛ وسمّي فاعله عاصيًا وآثمًا وإلّا لم يسمّ بذلك، ودخل في حكم العفو... ولا يسمّى بحسب الفعل جائزًا ولا مباحًا، لأن الجمع بين الجواز والنهي، جمع بين متنافيين. والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة لظاهر التشريع من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيّات، والتزام الهيئات المعيّنة أو الأزمنة المعيّنة مع الدوام ونحو ذلك. وهذا هو الابتداع والبدعة، ويُسمّى فاعله مبتدعًا، فالبدعة إذن عبارة عن "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه"، وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنّما يخصّها بالعبادات، وأمّا على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول: "البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية" (شط، عصم١، ٢٨، ٤)

- إن كان الترك تديّنًا فهو الابتداع في الدين... إذ قد فرضنا الفعل جائزًا شرعًا فصار الترك المقصود معارضة للشارع في شرع التحليل (شط، عصم١، ٣٣، ٦)

- العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي. فالابتداع مضادّ لهذا الأصل، لأنّه ليس له مستند شرعي بالفرض (شط، عصم١، ٣٦، ١٨)

- الإبتداع منه (المجتهد) لا يقع إلّا فلتة وبالعرض لا بالذات، وإنّما تسمّى غلطة أو زلّة لأنّ صاحبها لم يقصد اتّباع المتشابه ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأويل الكتاب، أي لم يتّبع هواه ولا جعله عمدة، والدليل عليه أنّه إذا ظهر له الحقّ أذعن له وأقرّ به (شط، عصم١، ١٠٧، ٢٥)

- الأمور العبادية إمّا أعمال قلبية وأمور اعتقادية، وإمّا أعمال جوارح من قول أو فعل، وكلا القسمين قد دخل فيه الابتداع كمذهب القدرية والمرجئة، والخوارج والمعتزلة، وكذلك مذهب الإباحة واختراع العبادات على غير مثال سابق ولا أصل مرجوع إليه (شط، عصم٢، ٣٢٤، ٧)

- الابتداع، بمعنى أنّه نوع من التشريع على وجه التعبّد في العاديات من حيث هو توقيت معلوم معقول، فإيجابه أو إجازته بالرأي (شط، عصم٢، ٣٤٣، ١٠)

إبتلاء

- الابتلاء هو: التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود، وكل ذلك خاص لرسول الله ثبت به الحجة القاطعة، ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرّم الله به من شاء من أمته لحقّه وذلك الكرامة للأولياء (سر، صوس٢، ٩٠، ١٩)

إبتهال

- الابتهال تبسط يديك وذراعيك إلى السماء، والابتهال حين ترى أسباب البكاء (كل، كف٢، ٤٨٠، ١٧)

إبداء مناسبة العلة للحكم

- "إبداء مناسبة العلّة للحكم"، وذلك بالاكتفاء فقط بدراسة العلّة المناسبة للحكم، وإثبات صلاحها (دوا، دخل، ٤٢١، ٦)

إبراء

- الإبراء لا يتوقّف على القبول إلّا في الإبراء في بدل الصرف والسلم (نج، نظر، ٣١٤، ١٤)

إبراء بعد قضاء الدَيْن

- الإبراء بعد قضاء الدين صحيح لأنّ الساقط بالقضاء المطالبة لا أصل الدين، فيرجع المديون بما أدّاه إذا أبرأه براءة إسقاط، وإذا أبرأه براءة استيفاء فلا رجوع (نج، نظر، ٣١٤، ١٦)

إبراء عام

- الإبراء العام إنّما يمنع إذا لم يقرّ بأنّ العين للمدّعي، فإن أقرّ بعده أنّ العين للمدّعي سلّمها له ولا يمنعه الإبراء (نج، نظر، ٢٦٥، ١)

إبراء عن الأعيان باطل

- الإبراء عن الأعيان باطل؛ معناه أنّها لا تكون ملكًا له بالإبراء وإلّا فالإبراء عنها لسقوط الضمان صحيح أو يحمل على الأمانة (نج، نظر، ٤٢٤، ٣)

إبراد

- "الإبراد" أن تؤخّر الصلاة عن أول الوقت مقدار ما يظهر للحيطان ظل، ولا يحتاج إلى المشي في الشمس. هذا ما ذكره بعض مصنّفي الشافعية وعند المالكية: يؤخّر الظهر إلى أن يصير الفيء أكثر من ذراع (دق، عمدا، ٢٩٣، ٧)

إبطال الإجماع

- لا أرى مانعًا من تسمية إبطال الإجماع الاجتهادي بإجماع آخر مثله نسخًا، لأن النسخ في الحقيقة إنما هو إنهاء لأمد الحكم الشرعي، وذلك مثل جميع الأحكام الثابتة مباشرة في الكتاب والسنّة، وكذلك الأحكام الثابتة في الإجماع الاجتهادي، فكل تلك الأحكام ملزمة للجميع، وما إنهاء أمدها من قبل من كان له سلطة التشريع فيها إلا نسخ لا شكّ فيه (دوا، دخل، ٣٢٩، ١)

إتّباع

- شرط الاتباع: من أن يكون إيقاع الفعل في ظاهره على حسب ما أوقعه (جص، فص٣، ٢١٧، ١١)

- كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجب ذلك فأنت مقلّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجبَ الدليل عليك اتّباع قوله فأنت متّبعه، والاتباع في الدين مُسوغ، والتقليد ممنوع (جو، علم٢، ١٩٧، ٢٣)

- الإتباع أن يتّبع الرجل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه، ثم هو من بعد في التابعين مخيّر، وقال أيضًا (الإمام أحمد): لا تقلّدني ولا تقلّد مالكًا ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا. وقال: من قلّة فقه الرجل أن يقلّد دينه الرجال (جو، علم٢، ٢٠٠، ٢٣)

- الإتباع وهو أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إتباعًا وتوكيدًا (زر، بحر٢، ١١٤، ١٥)

- التقليد عند جماعة من العلماء غير الإتّباع. لأنّ الإتّباع، هو: أن تتبع القائل على ما بان لك من فصل قوله وصحّة مذهبه. والتقليد: أن تقول

بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه، وقد ذمّ الله التقليد في غير موضع من كتابه (سي، رد، ١٢٠، ٤)

- التقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة. والإتّباع: ما ثبتت عليه حجّة (سي، رد، ١٢٣، ٤)

إتصال

- الاتّصال؛ فَغَيرُ مُمتنِعٍ أن يَكونَ بَينَ الفعلِ الّذي يَقَعُ به البيانُ وَبَينَ ٱلمُجْمَلِ ما يَجْري مَجْرَى الاتّصالِ، فَيَكونَ مُؤَثِّرًا فيه، والعاداتُ شاهدةٌ بِذلكَ، ولا مَعنًى لِدفعِه (م، ذر١، ٣٤١، ١٠)

إتصال برسول الله عليه السلام

- الإتصال برَسول الله عليه السلام فعَلى مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضَرب شُبهة صورةً، واتّصال فيه شُبهة صورةً ومعنًى. أما المرتبة الأولى فهو المتواتر (بخ، بزد٢، ٦٥٤، ٣)

إتّعاظ

- ردّ الشيء إلى نظيره فيدلّ على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة، لأن الاتعاظ يكون ثابتًا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له، سلمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة (عا، نسم، ١٤٦، ١٨)

إتفاق

- الإجماع هو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا أي عزم، والاتّفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا، وفي الاصطلاح إتّفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي، والمراد بالاتّفاق الإشتراك في الإعتقاد أو القول أو الفعل وقيّد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتّفاق العوام وعرف بلام الإستغراق احترازًا عن اتّفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتّفاق مجتهدي الشرائع السالفة، وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قلّ أو كثر وفائدته الإحتراز عمّا يردّ على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقّق اتّفاق جميع المجتهدين (تف، وضح٢، ٤١، ٧)

- الاتفاق في التعريف أن ينفقوا على قول واحد، فلو اختلف المجتهدون في عصر في مسألة على قولين هل يكون ذلك إجماعًا منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بعد ذلك. للأصوليين في هذه المسألة آراء ثلاثة: أحدها: المنع لأن إحداث القول الثالث مخالف للإجماع الضمني السابق، ومخالفة الإجماع لا تجوز. وثانيها: أنه يجوز لهم إحداث قول ثالث، لأنه لم يتقدّم إجماع بل مجرّد اختلاف في الاجتهاد. وثالث الآراء التفصيل بين ما إذا كان القول الثالث المحدَث يرفع ما اتّفق عليه الرأيان فلا يجوز، وبين ما إذا كان لا يرفع أمرًا متّفقًا عليه بينهم فيجوز ويصحّ العمل به (شل، شلص، ١٥٤، ٥)

- لم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقولَ إلّا

مِنْ جهة علمٍ مَضَى قبلَه، وجهةُ العلم بَعدُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وَصفتُ من القياس عليها (شف، رس، ٥٠٨، ٨)

إثبات

- النفي والإثبات: نوعا الخبر أيضًا، لأن النفي والإثبات إخباران عن العدم والوجود (نس، كشف٢، ٥، ١٢)
- الإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظنّ (اس، مهس٣، ٤، ٥)
- مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشدّ والأضعف، حتى تنتهي إمّا إلى العلم وإمّا إلى الشكّ (شط، وفق٤، ١٥٦، ٨)
- الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتًا أو نفيًا ومعنى الإثبات والنفي إيقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور (تف، نهي٢، ٤٨، ٩)

أثر

- الأثر قول واحد من الصحابة (سر، صوس٢، ١٠٥، ٢٠)
- الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجّة ويعرف به كونه علة هو الأثر (بخ، بزد٣، ٦١٩، ٢٠)
- الطرد مع الأثر فإن الطرد ليس بحجّة والأثر حجّة (بخ، بزد٤، ٩، ٢٢)
- الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلًا على الحكم وهو الأثر (بخ، بزد٤، ٨٦، ١٥)
- الأثر إذن هو علّة الحكم، أو السبب الموجب له، وهو ما يسمّى بروح النص أو معقوله، أو معنى معناه (دري، نهج، ٣١٠، ٨)

أثر من الوصف

- الأثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لأن ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل إذ العقل لا يهتدي إليه ولم يرد به أن أثره إذا ثبت شرعًا لا يدرك بالعقل أنه أثره (بخ، بزد٣، ٦٢٧، ١٠)

إثم

- الإثم ساقط عن المرء فيما لم يبلغه، والإثم لازم له فيما بلَغَه فخالفه عمدًا أو تقليدًا (حز، حكا٦، ١٥٧، ٣)

إثنان

- الألفاظ في اللغة إنما هي عبارات عن المعاني، ولا خلاف بين العرب في أن الإثنين لهما صيغة في الإخبار عنهما، غير الصيغة التي للثلاثة فصاعدًا، وأن للثلاثة فصاعدًا - إلى ما لا نهاية له من العدد - صيغة غير صيغة الخبر عن الإثنين، وهي صيغة الجمع (حز، حكا٤، ٨، ٢)

إجارة

- الإجارة عندنا تتوقّف على الإجازة فإن أجازها المالك قبل استيفاء المعقود عليه فالأجرة له، وإن كان بعده فلا، وإن كان بعد قبض البضع فالكل للمالك عند أبي يوسف رحمه الله (نج، نظر، ٣١٩، ٨)
- الإجارة عقد لازم لا تنفسخ بغير عذر إلّا إذا وقعت على استهلاك عين كالاستكتاب فلصاحب الورق فسخها بلا عذر، وأصله في المزارعة (نج، نظر، ٣٢١، ١٣)
- الإعارة كالإجارة تنفسخ بموت أحدهما (نج، نظر، ٣٣١، ١٦)

إجازة

- الإجازة فهي أن يقول الإنسان لغيره: "قد أجزتُ لك أن تروى عني ما صحّ من أحاديثي" (بص، مع٢، ٦٦٥، ١٧)
- الإجازة: فما جاءت قط عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن أصحابه رضي الله عنهم، ولا عن أحد منهم، ولا عن أحد من التابعين (حز، حكا٢، ١٤٨، ١٧)
- يقول في الإجازة: حدثني أو أخبرني إجازة، فإن لم يقل "إجازةً" لم يجز، وجَوَّزه قوم (تي، سود، ٢٨٨، ١٦)
- الإجازة: بأن يقول أجزتُ لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه، أو هذا الكتاب، وقد اختلفوا في جواز العمل بها والرواية (زر، بحر٤، ٣٩٦، ١٠)
- الإجازة وهي أن يقول أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب أو هذه الكتب، فذهب الجمهور إلى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة (شو، فح، ٦٠، ١٥)
- الإجازةُ؛ فلا حكمَ لَها، لأنَّ ما لِلْمُتَحَمِّلِ أن يَرْوِيَه، لَه ذلكَ أجازَه له أو لَم يُجِزْهُ، وما لَيسَ له أن يَرْوِيَه، مُحَرَّمٌ عليهِ مَعَ الإجازةِ وفقدِها. وليسَ لِأحدٍ أن يُجْرِيَ الإجازةَ مَجْرَى الشَّهادةِ عَلَى الشَّهادةِ، في أنّها تَفْتَقِرُ إلى أن يَحْمِلَها شاهدُ الأصلِ لِشاهِدِ الفرعِ (م، ذر٢، ٥٦١، ٨)

إجتماع

- اسم الجماعةِ مشتقٌّ من الاجتماع، وهو ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ، وهو متحققٌ في الإثنين حسب تحقُّقِهِ في الثلاثةِ وما زاد عليها؛ ولذلك تتصرَّفُ العربُ وتقولُ: جمعتُ بين زيدٍ وعمروٍ، فاجتمعا، وهما مجتمعان؛ كما يقالُ ذلك في الثلاثة؛ فكان إطلاقُ اسم الجماعة على الإثنين حقيقةً (أمد، حكم٢، ٣٢٥، ٩)

إجتهاد

- (البيان) ومنه: ما فرضَ اللهُ على خلقه الاجتهادَ في طلبه، وابْتَلَى طاعتَهم في الاجتهاد، كما ابتَلَى طاعتَهم في غيره ممَّا فَرَضَ عليهم (شف، رس، ٢٢، ٩)
- فَرَض عليهم الاجتهادَ بالتوجُّهِ شَطْر المسجِدِ الحرَام، مِمَّا دَلَّهُمْ، عليه ممَّا وَصَفْتُ، فكانوا ما كانَوا مجتهدين غيرَ مُزَايِلِين أَمْرَهُ جلَّ ثناؤُه (شف، رس، ٢٤، ٩)
- القياسُ؟ أَهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقانِ؟ قلتُ: هما اسمانِ لمعنًى واحدٍ. قال: فما جِمَاعُهما؟ قلتُ: كلُّ ما نزَل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ، أو على سبيل الحقِّ فيه دِلالةٌ موجودةٌ، وعليه إذا كان بعينه حكمٌ -: اتِّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِبَ الدِّلالةُ على سبيل الحق فيه بالاجتهادِ. والاجتهادُ القياس (شف، رس، ٤٧٧، ٨)
- العلم يحيطُ أن مَن توجَّهَ تِلقاءَ المسجدِ الحرام ممن نأتْ دارُه عنه -: على صَوابٍ بالاجتهادَ للتوجُّه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كُلِّفَ التوجُّهُ إليه، وهو لا يَدْرِي أصابَ بتوجُّهه قصدَ المسجدِ الحرامِ أم أخطأه، وقد يَرَى دلائلَ يعرفُها فيتوجُّهُ بقدر ما يعرفُ، (ويعرِفُ غيرُه دلائلَ غيرَها فيتوجهُ بقدرِ ما يَعْرِفُ) وإن اختَلَف توجُّههما (شف، رس، ٤٨٨، ٢)
- إذا خَلَطَ الذُّنوبَ والعملَ الصالحَ فليس فيه إلَّا الاجتهادُ على الأغلبِ من أمره، بالتمييز بين حَسَنه وقَبِيحِه، وإذا كان هذا هكذا فلا بُدَّ من

أن يختلف المجتهدون فيه (شف، رس، ٤٩٣، ١٠)

- كيف الاجتهادُ؟ فقلت: إن الله جلَّ ثناؤُه مَنَّ على العباد بعقولٍ، فدلَّهم بها على الفَرق بين المختلِف، وهداهُمُ السبيلَ إلى الحق نصًّا ودِلالةً (شف، رس، ٥٠١، ٥)

- الاجتهادُ لا يكون إلَّا على مطلوبٍ، والمطلوبُ لا يكونُ أبدًا إلَّا على عَيْنٍ قائمةٍ تُطْلَبُ بِدِلالةٍ يُقْصَدُ بها إليها، أو تشبيهٍ على عينٍ قائمة (شف، رس، ٥٠٣، ٩)

- الاجتهادُ أبَدًا لا يكونُ إلَّا على طلبِ شيءٍ، وطلبُ الشيء لا يكونُ إلَّا بدلائلَ، والدلائلُ هي القياسُ (شف، رس، ٥٠٥، ٦)

- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو عِلّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٧)

- الأحكام التي ليس فيها نصٌّ ولا إجماع طريقُ إثباتها وجهان: أحدهما: ما كان لله تعالى (عليه) دليلٌ قاطع يوصلُ إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيبًا بل مخطئًا تاركًا لحكم الله. والثاني: ما كان طريقُه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم (بالمطلوب) وهذا الذي يقول فيه أصحابنا إن كل مجتهد مصيب (جص، فص١، ١٦٢، ٢)

- إذا روي خبران متضادان والناس على أحدهما فهو الناسخ، وإن اختلفوا ساغ الاجتهاد فيهما واستعمال أشبههما بالأصول، وإن عُلِمَ تاريخهما فالآخر ناسخ الأول إذا لم يحتمل الموافقة وإن احتمل الموافقة، ساغ الاجتهاد فيه (جص، فص٢، ٢٩١، ٩)

- أخبر صلى الله عليه وسلم أن جواز الاجتهاد مقصور على عدم النص المتوارث عن الصدر الأول ومن بعدهم من فقهاء سائر الأعصار إذا ابتلوا بحادثة طلب حكمها من النص، ثم إذا عدموا النص فَزَعوا إلى الاجتهاد والقياس، ولا يسوّغون لأحد الاجتهاد واستعمال القياس مع النص (جص، فص٢، ٣١٩، ١)

- يجوز أن يكون بعض ما يقوله (الرسول صلى الله عليه وسلم) نظرًا واستدلالًا، وتردُّ الحوادث التي لا نصّ فيها إلى نظائرها من النصوص باجتهاد الرأي (جص، فص٣، ٢٣٩، ١٣)

- قد يكون الإجماع عن توقيف، ويكون عن استخراج فهم معنى التوقيف، فمنه ما علم وجه التوقيف فيه. ومنه ما لا يعلم، لعدم النقل فيه، ويكون أيضًا عن رأي واجتهاد (جص، فص٣، ٢٧٧، ٥)

- الاجتهاد سائغ، ما لم يوجد نصٌّ، أو إجماع فإذا وجِدَ نص أو إجماع سقطَ جواز الاجتهاد (جص، فص٣، ٣٤٦، ٦)

- الاجتهاد: فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلا أنه قد اختصّ في العرف بأحكام لحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم لا يسمّى الاستدلال في طلبه اجتهادًا (جص، فص٤، ١١، ٣)

- الاجتهاد اسم قد اختصّ في العرف وفي عادة أهل العلم، بما كلّف الإنسان فيه غالب ظنه، ومبلغ اجتهاده، دون إصابة المطلوب بعينه، فإذا اجتهد المجتهد، فقد أدّى ما كلّف، وهو

ما أدّاه إليه غالب ظنه، وعلم التوحيد وما جرى مجراه، ممّا لله عليه دلائل قائمة كلّفنا بها: إصابة الحقيقة، لظهور دلائله، ووضوح أياته (جص، فص٤، ١١، ٨)

- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١١، ١٢)

- يصحّ إطلاق لفظ الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعًا، لأنا قد نقول: استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمّي ذلك استدلالًا فيما كان من باب الاجتهاد مجازًا لا حقيقة (جص، فص٤، ١٢، ١١)

- يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة فيه بأحكام مختلفة، تارة بحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب، على حسب ما يعلّم الله تعالى لنا فيها من المصالح (جص، فص٤، ١٣، ٣)

- ما لا يجوز وقوعه في حكم العقل إلا على وجه واحد من حظر أو إيجاب، فليس هو من باب الاجتهاد إذا كلّفنا حكمه، فنكون حينئذٍ متعبّدين فيه بإصابة حقيقة الحكم، ويكون الحق في واحد من أقاويل المختلفين (جص، فص٤، ١٣، ٧)

- تُستدرك أحكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين: أحدهما: استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحتمل إلا معنى واحدًا. والآخر: الاجتهاد، وهو فيما لم نكلّف فيه إصابة المطلوب (جص، فص٤، ١٧، ٥)

- (الاجتهاد) استخراج علة من أصل يرد بها علة الفرع، ويحكم له بحكمه، وهو الذي نسمّيه قياسًا (جص، فص٤، ١٧، ٧)

- الاجتهاد وما يغلب في الظن، لا على وجه القياس، والاستشهاد عليه بالأصول (جص، فص٤، ١٧، ٩)

- (الاجتهاد) الاستدلال على الحكم بالأصول من جهة القياس والاجتهاد (جص، فص٤، ١٧، ١١)

- لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدًا نفاه وحظّره من أهل هذه الأعصار المتقدّمة (جص، فص٤، ٢٣، ٧)

- من يجعل العلة الواحدة معارضة للعلل الكثيرة، ولا يوجب الترجيح بالكثرة، وهو

عندنا موضع اجتهاد (جص، فص٤، ٢١٠، ١٤)

- إن تقليد المجتهد لغيره ممن هو أعلم منه، وترك رأيه لرأيه ضرب من الاجتهاد في تقوية رأي الآخر في نفسه على رأيه، لفضل علمه وتقدّمه، ومعرفته بوجوه النظر والاستدلال (جص، فص٤، ٢٨٤، ٨)

- كان الاجتهاد جائزًا بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم في حالين، ولا يجوز في حال. فأما إحدى الحالين اللذين يجوز فيهما الاجتهاد، فهي الحال التي كان يبتدؤهم بالمشاورة (جص، فص٤، ٢٨٩، ٣)

- عند رجحان أحد القولين عند المجتهد: أن الموجب كان للترجيح هو الاجتهاد، فمتى زال ترجيح الاجتهاد له، وصار الاجتهاد موجبًا للتسوية بينهما، استحال إثبات الترجيح مع نفي الاجتهاد له، وهو إنما يصير إلى الحكم من طريق الاجتهاد، لأنه يكون نفي موجب للاجتهاد، إذا كان الاجتهاد قد أوجب التسوية، فانتفى بذلك إثبات الترجيح، إذا كان من حيث يثبت يبطل (جص، فص٤، ٣٤٤، ١٣)

- الاجتهاد من المجتهدين في أحكام الحوادث على ضربين: أحدهما: الاستقصاء في النظر والمبالغة في الفحص. والثاني: اجتهاد دون ذلك، قد يجوز له الاقتصار عليه، وأن المبالغة في النظر أقرب إلى إصابة الأشبه، وأولى بمصادفة المطلوب، وهو الذي يستحق به الأجرين - على ما جاء في الخبر - وأن ما دونه أبعد من موافقة النظير وإصابة المطلوب، وأنه قد يغلب في ظن المجتهد إصابة المطلوب وهو الذي يستحق به الأجر الواحد (جص، فص٤، ٣٥٣، ٩)

- لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه (جص، فص٤، ٣٦٧، ١٤)

- كل ما أجزنا فيه الاجتهاد، وصوّبنا فيه المجتهدين على اختلافهم فيه، فإنما أجزناه على وجه يجوز ورود النص بمثله من الأحكام المختلفة (جص، فص٤، ٣٧٦، ٣)

- إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جازَ لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. وعندنا أنه حجة يحرّم خلافه، لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥) (بص، مع٢، ٤٩٥، ٤)

- الاجتهاد - بلوغ الغاية واستنفاد الجهد في المواضع التي يُرجى وجوده فيها في طلب الحق فمصيب موفّق أو محروم (حز، حكا١، ٤٥، ١٢)

- الإجتهاد إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدّية إليها، لا من حيث لا يؤدّي إليها، والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد، وقد يستدل من لا يقع على حقيقة الدليل (حز، حكا٥، ١٣٩، ١٠)

- حقيقة بناء لفظة "الإجتهاد" أنه افتعال من الجهد، وحقيقة معناها أنه استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه، حيث يُرجى وجوده فيه، أو حيث يوقن بوجوده فيه (حز، حكا٨، ١٣٣، ٨)

- الإجتهاد في الشريعة هو: استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم. هذا ما لا خلاف بين أحد من أهل العلم بالديانة فيه (حز، حكا٨، ١٣٣، ١٣)

- الاجتهاد: بذلُ الوسع في بلوغ الغرض (بج، حكف١، ٥٢، ١)
- الاجتهاد فهو أعم من القياس لأن الاجتهاد بذل المجهود في طلب الحكم وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيّد وترتيب العام على الخاص وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم وشيء من ذلك ليس بقياس فلا معنى لتحديد القياس به (شي، جا، ٥١، ٢٨)
- القياس على ثلاثة أضرب: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شَبه (شي، جا، ٥٣، ١٣)
- الاجتهاد في عرف الفقهاء استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي (شي، جا، ٧٠، ٢٠)
- الاجتهاد: فهو تفريغ الوُسْع في تحصيل المقصود. ولذلك لا يقال لمن حَمَل خفيفًا: اجتهد في حَمْله. ولذلك لم نقل لمن عَرَفَ الحكم بالنص: إنّه اجتهد (جون، جهك، ٥٨، ١٥)
- الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه (غز، مس٢، ٢٣٠، ٢)
- الإجتهاد وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصًا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة (غز، مس٢، ٣٥٠، ٧)
- إذا صدر الإجماع عن اجتهاد لم تجز مخالفته، وحكى عن الحاكم صاحب المختصر من أصحاب أبي حنيفة: أنه تجوز مخالفته (كلو، تم٣، ٢٩٣، ١١)
- ليس تقليد أحدهما بأولى من تقليد الآخر، فلا بدّ من اجتهاد واستدلال، ولأن المقلِّد يجوز كذبه، فلا يمكن إدراك الحق من جهته (كلو، تم٣، ٣٦٢، ١٣)
- كل مسألة من مسائل الاجتهاد لا يخلو أن يكون فيها أمارة هي أقوى من غيرها، أو يكون فيها أمارتان متكافئتان، على قول من يذهب إلى تكافئ الأدلة، فإن كانت فيها أمارة هي أقوى، فقد كلّف المجتهد طلبها والحكم بها، ومتى كان فيها أمارتان متكافئتان، فقد كلّف معرفة تكافئهما والتخيير بين حكميهما، وإنما قلنا أنه يكلّف ذلك، لأن المجتهد طالب ومعلوم أنه لا يطلب الأمارة الأضعف فثبت أنه يطلب الأقوى، وهذا ما نقوله أن المجتهد يكلّف طلبه (كلو، تم٤، ٣٢٦، ٩)
- من شروط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالمًا بطرق الاجتهاد، وهو أن يعرف الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها. والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط. فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله. وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال (كلو، تم٤، ٣٩٠، ٤)
- (الإجتهاد) في اللّغةِ عبارةٌ: عن استفراغِ الوسعِ في أيِّ فعلٍ كانَ، يقالُ: "استفرغَ وسعَه في حملِ الثقيلِ"، ولا يقالُ: "استفرغَ وسعَه في حملِ النواة". وأمَّا - في عرفِ الفقهاءِ - فهو: "استفراغُ الوسعِ في النظرِ فيما لا يلحقُهُ فيهِ لومٌ، مع استفراغِ الوسعِ فيهِ". وهذا سبيلُ مسائلِ الفروعِ؛ ولذلك تسمَّى هذه المسائلُ - مسائل (رز، مح٢، ٧، ٣)
- الاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المناط للحكم وتنقيحه وتخريجه (قد، روض،

٢٤٨، ٣)

- الإجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد، ويقال اجتهد في حمل الرحى ولا يُقال اجتهد في حمل خردلة. وهو في عرف الفقهاء مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع (قد، روض، ٣١٩، ٢)
- (الاجتهاد) فهو في اللغةِ عبارةٌ عن استفراغِ الوسعِ في تحقيقِ أمرٍ من الأُمورِ مستلزمٍ للكلفةِ والمشقَّةِ (أمد، حكم٤، ٢١٨، ٨)
- (الاجتهاد) في اصطلاحِ الأصوليّين فمخصوصٌ باستفراغِ الوسعِ في طلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكامِ الشرعيَّةِ على وجهٍ يُحس من النفسِ العجز عن المزيد فيهِ (أمد، حكم٤، ٢١٨، ١١)
- ما فيهِ الاجتهادُ: فما كان من الأحكامِ الشرعيَّةِ دليلُهُ ظني (أمد، حكم٤، ٢٢١، ١٣)
- الإجتهاد في الإصطلاح إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي (حا، تلو٢، ٢٨٩، ١٥)
- الإجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في الفعل. وعند الفقهاء: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه لوم مع استفراغ الوسع فيه، ولهذا تسمّى مسائل الفروع مسائل الاجتهاد دون مسائل الأصول (رم، تحص٢، ٢٨١، ١)
- الإجتهاد وهو استفراغ الوسع في المطلوب لغة واستفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحًا (قر، نقح، ٤٢٩، ٢)
- دخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيّد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك (بخ، بزد٣، ٤٩٠، ٢٧)
- الإجتهاد للأنبياء والخطأ عليهم في اجتهادهم جائزان وإن لم يجز تقريرهم على الخطأ (بخ، بزد٤، ٣٩، ٧)
- الإجتهاد لغةً: بذل الجهد في فعل شاقّ. وعرفًا: بذل الجهد في تعرف الأحكام. وتمامه بذل الوسع في الطلب إلى غايته (حن، قعد، ٤٣، ٣)
- الإجتهاد المراد عند الإطلاق، وهو الإجتهاد في الفروع إستفراغ الفقيه الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلّة لتحصيل ظنّ بحكم من حيث أنّه فقيه (سب، عطر٢، ٤٢٠، ١)
- لا يشترط في المجتهد علم الكلام لإمكان الإستنباط لمن يجزم بعقيدة الإسلام تقليدًا ولا تفاريع الفقه لأنّها إنّما تمكّن بعد الإجتهاد فكيف تشترط فيه، ولا الذكورة والحرية لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الإجتهاد وإن كنَّ ناقصات عقل عن الرجال، وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حال التفرّغ عن خدمة السيّد، وكذا العدالة لا تشترط فيه على الأصحّ لجواز أن يكون للفاسق قوة الإجتهاد، وقيل تشترط ليعتمد على قوله وليبحث عن المعارض كالمخصّص والمقيّد والناسخ، وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره أي عن القرينة الصارفة ليسلم ما يستنبطه عن تطرّق الخدش إليه لو لم يبحث، وهذا أولى لا واجب (سب، عطر٢، ٤٢٤، ١٤)
- اختلفوا في جواز الإجتهاد لأمّة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب، حكاها الآمدي. أحدها: يجوز مطلقًا. والثاني: يمنع مطلقًا، لأنّ الإجتهاد يفيد الظنّ، والأخذ عنه يفيد اليقين. والثالث: يجوز للغائبين من القضاة والولاة، دون الحاضرين. والرابع: إن ورد فيه إذن خاص؛ جاز، وإلّا فلا.

والخامس: أنّه لا يشترط الإذن، بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال: واختلف القائلون بالجواز، فمنهم من قال: وقع التعبّد به، ومنهم من توقّف فيه مطلقًا، وقيل بالتوقّف في الحاضر دون الغائب. قال: والمختار جوازه مطلقًا، وأنّ ذلك ممّا وقع مع حضوره وغيبته ظنًّا لا قطعًا (اس، مهد، ٥١٩، ٥)

- من لم يبلغ رتبه الإجتهاد، هل له التقليد؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاها في "المحصول" أصحّها عنده، وعند الآمدي، وغيرهما: يجوز، بل يجب، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧)، ولأنّ المعاش يفوت باشتغال جميع الناس بأسباب الإجتهاد. والثاني: لا يجوز، بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه، وإليه ذهب المعتزلة البغدادية. وثالثهما - قال به الجبائي -: يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية، كإزالة النجاسة بالخل ونحوه، دون المسائل المنصوصة، كتحريم الربا في الأشياء الستّة، ولا فرق في هذا الخلاف كما قاله ابن الحاجب بين العاميّ المحض وغيره (اس، مهد، ٥٢٦، ٢)

- اختلف العلماء في الواقعة التي لا نصّ فيها على قولين: أحدهما: وبه قال الأشعري، والقاضي، وجمهور المتكلّمين، أنّه ليس لله تعالى قبل الاجتهاد حكم معيّن، بل حكمه تعالى فيها تابع لظنّ المجتهد، وهؤلاء هم القائلون بأنّ كل مجتهد مصيب واختلف هؤلاء فقال بعضهم: لا بدّ أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلّا به، وهذا هو القول بالأشبه، وقال بعضهم: لا يشترط ذلك. والقول الثاني: أنّ له تعالى في كل واقعة حكمًا معيّنًا، وعلى هذا فثلاثة أقوال: أحدها - وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلّمين -: حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتّفاقًا، فمن وجده فله أجران، ومن أخطأه فله أجر. والقول الثاني: عليه أمارة - أي دليل ظنّي والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم: لم يكلّف المجتهد بإصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان المخطئ فيه معذورًا مأجورًا، وهو قول جمهور الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة. وقال بعضهم: إنّه مأمور بطلبه أولًا، فإن أخطأ وغلب على ظنّه شيء آخر؛ تغيّر التكليف، وصار مأمورًا بالعمل بمقتضى ظنّه. والقول الثالث: أنّ عليه دليلًا قطعيًّا، والقائلون به اتّفقوا على أنّ المجتهد مأمور بطلبه، لكن اختلفوا فقال الجمهور: المخطئ فيه لا يأثم، ولا ينقض قضاؤه (اس، مهد، ٥٣٢، ٤)

- الاجتهاد، وهو استفراغُ الجهدِ في درْكِ الأحكامِ الشرعية (اس، مهس٣، ٢٦٠، ١٣)

- شرط الاجتهاد كون المكلّف متمكّنًا من استنباط الأحكام الشرعية (اس، مهس٣، ٢٧٢، ٥)

- الإجتهاد لا ينقض بمثله، وفيها بيان أنّ القاضي إذا ردّ شهادة فليس لغيره قبولها إلّا في أربعة (نج، نظر، ٤، ١٢)

- المبتدع يزيد في الاجتهاد لينال في الدنيا التعظيم والمال والجاه وغير ذلك من أصناف الشهوات، بل التعظيم على شهوات الدنيا (شط، عصم١، ٩٢، ١٧)

- تنزيل الجزئيات على تلك الكلّيات موكولًا إلى نظر المجتهد، فإنّ قاعدة الإجتهاد أيضًا ثابتة في الكتاب والسنّة، فلا بدّ من إعمالها (شط،

عصم٢، ٤٧٨، ٢)

- الإجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا (شط، وفق٤، ٨٩، ٩)

- الإجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محلّه، وذلك أنّ الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وثبت عندنا معنى العدالة شرعًا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافًا متباينًا، فإنّا إذا تأمّلنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق. وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرّد الإسلام فضلًا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها (شط، وفق٤، ٨٩، ١١)

- الإجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: أحدها المسمّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقّح بالإجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر ممّا هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنّما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر. والثاني المسمّى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أنّ النص الدالّ على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنّه أخرج بالبحث، وهو الإجتهاد القياسي. وهو معلوم. والثالث هو نوع من تحقيق المناط... لأنّه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك... والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقّق مناط حكمه؛ فكأنّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام: وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام (شط، وفق٤، ٩٥، ٣)

- تحصل درجة الإجتهاد لمن اتّصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني التمكّن من الإستنباط بناءً على فهمه فيها (شط، وفق٤، ١٠٥، ١٠)

- إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين. وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الإجتهاد باتّفاق. وإن بلغها لم يصحّ له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضًا حسبما بسطه أهل الأصول (شط، وفق٤، ١٤٣، ١)

- الإجتهاد إن تعلّق بالإستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الإجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلًا خاصة (شط، وفق٤، ١٦٢، ٨)

- قد يتعلّق الإجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في

ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنّه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأنّ المقصود من هذا الإجتهاد إنّما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنّما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلّا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بدّ أن يكون المجتهد عارفًا ومجتهدًا ومن تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزّل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى (شط، وفق٤، ١٦٥، ٤)

- الإجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما الإجتهاد المعتبر شرعًا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهاد... والثاني غير المعتبر، وهو الصادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الإجتهاد إليه، لأنّ حقيقته أنّه رأيٌ بمجرّد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتّباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم إعتباره لأنّه ضدّ الحق الذي أنزل الله (شط، وفق٤، ١٦٧، ٩)

- الإجتهاد في اللغة إستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة. وفي الإصطلاح إستفراغ الوسع في طلب الظنّ شيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه، وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فإنّه لا يعدّ في الاصطلاح اجتهادًا معتبرًا (تف، نهي٢، ٢٨٩، ٣٣)

- لا يجري الإجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين (تف، وضح٢، ١١٨، ١٢)

- العدالة ركن في الاجتهاد، فإذا فاتت العدالة فاتت أهلية الاجتهاد (زر، بحر٤، ٤٧١، ٤)

- من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد، فإنّه يعتدّ بخلافه، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه، والرقّ والأنوثة لا يؤثّران في اعتبار الخلاف، كما لا يؤثّران في قبول الرواية والفتوى (زر، بحر٤، ٤٧٥، ١٩)

- إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه، ولا ينعقد الإجماع إلّا به على أصحّ الوجوه (زر، بحر٤، ٤٧٩، ١٧)

- الاجتهاد وهو لغة: افتعال من الجهد، وهو المشقّة، وهو الطاقة. ويلزم من ذلك أن يختصّ هذا الاسم بما فيه مشقّة، لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورةً من الشرع، إذ لا مشقّة في تحصيلها، ولا شكّ أنّ ذلك من الأحكام الشرعية. وفي الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط، فقولنا: "بذل" أي بحيث يحسّ من نفسه العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير. وخرج بـ "الشرعي" اللغوي والعقلي والحسّي، فلا يسمّى عند الفقهاء مجتهدًا. وكذلك الباذل وسعه في نيل حكم شرعي علمي، وإن كان قد يسمّى عند المتكلّمين مجتهدًا. وإنّما قلنا: "بطريق الاستنباط" ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرًا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى أو بالكشف عنها من الكتب، فإنّه وإن سمّي اجتهادًا فهو لغة لا اصطلاحًا. وسبق في أول قياس تأويل قول الشافعي: "القياس والاجتهاد بمعنًى" وقيل: طلب الصواب بالأمارات الدالّة عليه (زر، بحر٦، ١٩٧، ٢)

- الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معانٍ: أحدها - القياس الشرعي، لأنّ العلّة لما لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية منه لم يُوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والثاني - ما يغلب في الظنّ من غير علّة، كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والنفقة وغير ذلك. والثالث - الاستدلال بالأصول (زر، بحر٦، ١٩٧، ١٧)

- الاجتهاد فرض كفاية حتى لو اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر منه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم، فإنّ الأحكام الاجتهادية إذا كانت مترتّبة على الاجتهاد ترتيب المسبّب على السبب، ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها متماثلة فلا بدّ إذًا من مجتهد (زر، بحر٦، ١٩٨، ٥)

- الصحيح جواز تجزّؤ الاجتهاد، بمعنى أنّه يكون مجتهدًا في باب دون غيره (زر، بحر٦، ٢٠٩، ١١)

- الاجتهاد فعل المجتهد، وهو بذل وسعه في طلب الحكم الشرعي وكل من الوجوب الحرمة وباقي محمولات أقسام موضوعات المسئلة حكم شرعي (أم، قرر١، ١٥، ٩)

- الإجتهاد لغة بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة أي مشقّة يقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال اجتهد في حمل النواة، والمراد ببذل الوسع استفراغ القوة بحيث يحسن العجز عن المزيد. واصطلاحًا ذلك أي بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظنّي، فبذل الطاقة جنس يصلح أن يتعلّق بالمقصود وغيره، وفيه إشارة إلى خروج اجتهاد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكّنه من الزيادة على ما فعل من السعي؛ فإنّ هذا الاجتهاد لا يعدّ في اصطلاح الأصوليين اجتهادًا معتبرًا ومن الفقيه احتراز من بذل الطاقة من غيره في ذلك فإنّه ليس باجتهاد اصطلاحي، وفي تحصيل حكم شرعي احتراز من بذلها منه في غيره من حسّي أو عقلي فإنّه ليس بذلك أيضًا وظنّي قيل لأنّ القطعي لا اجتهاد فيه (أم، قرر٣، ٢٩١، ٢٠)

- الاجتهاد غير القياس لأنّه عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية أو على التمسّك بالبراءة أو على القياس الذي عليه منصوص عليها أو مومى إليها أو يحمل على أنّه كان في بدء الإسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة إليه. أمّا بعد استكماله بالكتاب والسنّة فلا حاجة إليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية (مل، مرق٢، ٢٨٢، ٧)

- الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفايات، وإنّه لا يجوز شرعًا إخلاء العصر منه (سي، رد، ٦٧، ٢)

- نهى الشافعي رضي الله عنه أن يطبّق أهل العصر كلهم على التقليد، لأنّ فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وهو الإجتهاد، فحثّ على الاجتهاد ليكون في كل عصر من يقوم بهذا الفرض (سي، رد، ٦٧، ١٢)

- العلم ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية . . . وفرض الكفاية هو أن يتعلّم ما يبلغ رتبة الاجتهاد ومحل الفتوى والقضاء، ويخرج من عداد المقلّدين، فعلى كافة الناس القيام بتعلّمه، غير أنّه إذا قام من كل ناحية واحد أو اثنان سقط الفرض عن الباقين، فإذا قعد

الكل عن تعلّمه عصواً جميعًا لما فيه من تعطيل أحكام الشرع (سي، رد، ٦٩، ٨)

- طلب العلم ينقسم قسمين: أحدهما مفروض على الأعيان. والثاني يثبت على سبيل الكفاية. فأمّا ما يتعيّن طلبه، فهو ما يبتلى المرء بإقامته في الدين الأوقات الناجزة، إلى أن قال: وأما ما يقع فرضًا على الكفاية فهو ما يزيد على المتعيّن إلى بلوغ رتبة الاجتهاد، فإنّ قوام الشرع بالمجتهدين (سي، رد، ٧١، ١٩)

- الاجتهاد من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان، حتى إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم، فإنّ الأحكام الاجتهادية إذا كانت مرتّبة على الاجتهاد، ترتيب المسبّب على السبب، ولم يوجد السبب؛ كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلّها فائلة فلا بدّ إذن من مجتهد (سي، رد، ٧٤، ٦)

- الأصحّ عدم اشتراط الاجتهاد في المحتسب (سي، رد، ٩٤، ١٠)

- لا يلزم في الاجتهاد الإحاطة بجميع نصوص الكتاب والسنّة، بل تكفيه الإحاطة بما يتعلّق منها بالأحكام، وهو خمسمائة آية من الكتاب، وأحاديث مضبوطة من السنّة بالكتب، وإن لم تكن محصورة (سي، رد، ١٥٠، ٣)

- أصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين (سي، رد، ١٥٣، ٣)

- بيان أوقات الاجتهاد. إعلم أنّ للنظر والاستدلال وقتين. أحدهما وقت جواز وإمكان. والثاني وقت وجوب وإلزام. فوقت الجواز: عند كمال العقل والتمييز بين المضار والمنافع، وإمكان الاستدلال بالشاهد على الغائب، سواء كان الموصوف بها بالغًا أو غير بالغ، ولهذا ترى كثيرًا من الصبيان يعرفون دقائق العلوم النظرية، وغوامض المسائل في النحو، والتصريف، والعروض، والدور، والوصايا والفرائض وغيرها مما لا يعرفه البالغون المجتهدون فيها. وأمّا وقت وجوب النظر والاجتهاد: فعند البلوغ وكمال العقل (سي، رد، ١٦٠، ١٠)

- في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه قال الشافعي: إذا رفعت إليه واقعة، فعليه أن يعرضها على نصوص الكتاب. فإن أعوزه، فعلى الأخبار المتواترة، ثم على الآحاد. فإن أعوزه، لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر القرآن. فإن وجد ظاهرًا، نظر في المخصّصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصّصًا حكم به. وإن لم يعثر على لفظ من كتاب، ولا سنّة، نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعًا عليها اتّبع الإجماع. وإن لم يجد إجماعًا، خاض في القياس. ويلاحظ القواعد الكلية أولًا، ويقدّمها على الجزئيات (سي، رد، ١٦٢، ١٢)

- الاجتهاد أعمّ من القياس، لأنّ الاجتهاد بذل المجتهد وُسعهُ في طلب الحكم، وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيّد، وترتيب العام على الخاص، وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم وبعض ذلك ليس بقياس (سي، رد، ١٧٠، ١٩)

- الاجتهاد لغة افتعال من الجهد بالفتح والضمّ وهو الطاقة والمشقّة واصطلاحًا (استفراغ الفقيه الوسع) بأن يبذل تمام طاقته في نظره في الأدلّة (لتحصيل الظنّ بالحكم)، أي من حيث إنّه فقيه فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب

شرعي، فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي، والفقيه في الحدّ بمعنى المتهيّئ للفقه مجازًا شائعًا، ويكون بما يحصله فقيهًا حقيقة ولذا قلت كالأصل (نص، لب، ١٤٧، ٢٣)

- الاجتهاد (لغة بذل الطاقة) أي استفراغ القوّة بحيث يحسّ بالعجز عند المزيد (في تحصيل ذي كلفة) أي مشقّة (با، يسر٤، ١٧٨، ٢٥)

- الاجتهاد وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقّة والطاقة فيختصّ بما فيه مشقّة ليخرج عنه ما لا مشقّة فيه. قال في المحصول وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة، وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظير فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع. ولهذا تسمّى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدًا وليس هكذا حال الأصول انتهى. وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط (شو، فح، ٢٣٣، ٢٤)

- (الاجتهاد) في حدّه وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقّة والطاقة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه (صد، أمل، ١٨٢، ٣)

- الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين: هو بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي من دليل تفصيلي من الأدلّة الشرعية. فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دلّ على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دلّ عليه النص، لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته وصدوره عن الله أو رسوله موضع بحث وبذل جهد. وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد (خل، خلص، ٢١٦، ٥)

- الاجتهاد معناه بذل غاية الجهد في الوصول إلى أمر من الأمور، أو فعل من الأفعال. وفي اصطلاح علماء الأصول - بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العلمية من أدلّتها التفصيلية-. ويعرف بعض العلماء الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في استنباط الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها. وكان الاجتهاد على هذا التعريف قسمين: أحدهما، خاص باستنباط الأحكام وبيانها. والقسم الثاني خاص بتطبيقها. والاجتهاد الأول هو الكامل وهو الخاص بطائفة العلماء الذين اتّجهوا إلى تعرّف أحكام الفروع العملية من أدلّتها التفصيلية، وقد قال بعض العلماء إن هذا النوع من الاجتهاد الخاص، قد ينقطع في زمن من الأزمان، وهو قول الجمهور أو على الأقل طائفة كبيرة من العلماء، وقال الحنابلة إن هذا النوع من الاجتهاد لا يخلو عصر منه فلا بدّ من مجتهد يبلغ هذه الرتبة. والقسم الثاني: اتّفق العلماء على أنه لا يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج وتطبيق العلل المستنبطة على الأفعال الجزئية، فعملهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون، وبهذا التطبيق تتبيّن أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب الرتبة من الاجتهاد رأي فيها، وإن العمل الذي يقوم به أصحاب الرتبة الثانية هو الذي يسمّى: تحقيق المناط (زه، زهص، ٣٧٩، ٦)

- بنى الشاطبي الاجتهاد على أصلين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة: وأنها مبنيّة على اعتبار أن المصالح الإسلامية هي حقائق ذاتية، لا ينظر إلها باعتبارها شهوات أو رغبات للمكلّف، بل ينظر فيها إلى الأمر في ذاته من حيث كونه نافعًا في ذاته أو ضارًا، . . . والأصل الثاني الذي ذكر هو التمكّن من الاستنباط بمعرفة العربية ومعرفة أحكام القرآن والسنّة والإجماع وخلاف الفقهاء وأوجه القياس، فإن هذه أداة الاستنباط (زه، زهص، ٣٨٦، ٢٣)

- الاجتهاد لغة بذل المرء وسعه للوصول إلى حقيقة أمر من الأمور التي لا سبيل إلى الكشف عن حقيقتها إلا بكلفة ومشقّة، ولذلك يقال اجتهد في حمل أردب من القمح ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة. . . . الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي هو بذل الفقيه وسعه في استنباط الحكم الشرعي العملي من الدليل التفصيلي (برد، برص، ٤٥٩، ٣)

- (الاجتهاد) فرض عين وذلك النوع ينحصر في حالتين: (أ) إذا نزلت بالمجتهد حادثة فرض عليه أن يجتهد فيها ويصل إلى حكمها، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلّد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره. (ب) إذا نزلت بغير المجتهد حادثة وتعين المجتهد للحكم فيها لضيق الوقت وعدم وجود سواه في مكان الحادثة يفرض عليه هذه الحالة أن يجتهد في هذه الحادثة ويصدر حكمه فيها (برد، برص، ٤٦٠، ٥)

- (الاجتهاد) فرض كفاية وذلك النوع ينحصر في حالتين: (أ) إذا نزلت حادثة بفرد من الأفراد وسأل عن حكمها أحد العلماء كانت الإجابة فرض كفاية على جميع العلماء إذا أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم وإن لم يجيبوا جميعًا أثموا، اللّهم إلا إذا كان الجواب ملتبسًا عليهم فحينئذٍ يعذرون ولا يأثمون ولكن لا يسقط عنهم طلب الجواب فيظلّ فرض الجواب باقيًا حتى يظهر الصواب. (ب) أن يتردّد الحكم بين قاضيين مشتركين في النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركًا بينهما فأيّهما تفرّد بالحكم سقط الفرض (برد، برص، ٤٦٠، ١٢)

- (الاجتهاد) مندوب وذلك النوع ينحصر في حالتين: (أ) يجتهد العالم قبل نزول الحادثة فيعرف حكمها قبل حدوثها. (ب) أن يستفتي أحد الناس المجتهد في حادثة لم تقع بعد فيصدر المجتهد حكمه فيها قبل نزولها فالاجتهاد في هاتين الحالتين مندوب (برد، برص، ٤٦٠، ٢٠)

- محل الاجتهاد ما يأتي: (أ) ما لا نص فيه أصلًا. (ب) ما فيه نص قطعي الورود ظنّي الدلالة. (ج) ما فيه نص ظنّي الورود والدلالة. (د) ما فيه نص ظنّي الورود قطعي الدلالة (برد، برص، ٤٦٦، ١٤)

- القوانين في جميع العالم لا تلبث بعد مدّة من وضعها أن تصبح في بعض أحكامها العامة مبهمة بالنسبة لبعض الوقائع، غير وافية بالنسبة لبعض الأحداث، كما يتّضح أن هذا الإبهام وعدم الكفاية في بعض النصوص لا يمكن جبرهما إلا بالالتجاء إلى الاجتهاد، أي إلى بعض من البيان والتفسير، وإلى شيء من الرأي والقياس وإن ذلك كله ضرورة لا بدّ منها (دوا، دخل، ٨، ١٣)

- الاجتهاد نفسه كثيرًا ما كان يقع في شكل استشارة وكان يقوم بها الخليفتان أبو بكر وعمرو بن الخطاب ويجمعان لها صحابة النبي في المدينة، وتنتهي الاستشارة بإجماع الصحابة

على رأي ما، وكان يسمّى إبداء الرأي بهذا الشكل إجماعًا (دوا، دخل، ١٤، ٨)

- الاجتهاد لغة هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقّة، فيقال اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة. والمراد من الاجتهاد في إصلاح علم الأصول هو: "بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها، الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها" (دوا، دخل، ٣٧، ٣)

- طريقة الإمام الشافعي في الاجتهاد هي نفس الطريقة التقليدية التي كانت منتشرة في أوروبة حتى مطالع القرن العشرين، وهي في الحقيقة لا تزال مسيطرة حتى الآن فيها، وهي كما أسلفنا لا ترمي إلى الاعتراف بالاجتهاد كمصدر من مصادر الحقوق، ولا تقبل منه إلا ما كان محمولًا على نصوص القانون ومعتبرًا صادرًا عنه؛ وتعتبر الاجتهاد واسطة للكشف عن إرادة الشارع القديم في الحادثة الجديدة، لا للكشف عن إرادة غيره، وذلك بواسطة القياس المنطقي الصوري (دوا، دخل، ٣٥٨، ٩)

- أهلية القياس القياس لا يصحّ إلا من مجتهد، فأهلية القياس هي أهلية الاجتهاد، لأنه أبرز ضروبه، فلا يقيس إلا من توفّرت فيه شروط الاجتهاد. وهي العلم بأحكام القرآن وما فيه من عام وخاص ومطلق ومقيّد وناسخ ومنسوخ والعلم بالسنّة كذلك مع معرفة أسانيدها ودرجاتها وأقوال السلف ومواضع الإجماع والاختلاف ومعرفة معنى القياس الصحيح وشروطه وكيفية القياس ولسان العرب مع كونه صحيح العقل (شل، شلص، ٢٥٣، ٩)

- الاجتهاد بذْل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها استنادًا إلى أقواله تعالى، قياسًا واستصلاحًا واستحسانًا (عج، أصل، ١٣٥، ١٨)

- الاجتهاد في اللغة: "عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة، ولهذا يُقال اجتهد فلان في حمل حجر البَرَارة، ولا يُقال اجتهد في حمل خردلة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَسّ من النفس العجز عن المزيد فيه". وقيل حديثًا في أمر الاجتهاد والرأي أيضًا: "لما كانت الشريعة الإسلامية شريعة إلهية مستمدّة من أصول معروفة معيّنة منقولة كالكتاب والسنّة أو معقولة كالإجماع والقياس والاستحسان وما إليها، كان الاجتهاد الواسطة لاستنباط الأحكام من هذه الأدلّة، والوسيلة لإعطائها المدى الذي تطلّبته المعاملات والحاجات الاجتماعية، فكان لذلك عاملًا ضروريًا في تاريخ نشوء الشرع" (عج، أصل، ١٣٧، ١)

- يعتمد الرأي والاجتهاد على الاستدلال العقلي وبديهة العقل وذلك في الاستنباط والاستنتاج (عج، أصل، ١٣٩، ٤)

- الاجتهاد الأصولي يعني بذل الجهد في إقامة الأدلّة واستنباط الأحكام استنادًا عليها واستنتاجًا منها. وفي اللغة "عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة" (عج، أصل، ٣٠٨، ٥)

- الاجْتِهادُ؛ فَمَوضوعٌ في اللُّغةِ لِبَذْلِ الْوُسعِ والطّاقةِ في الفعلِ الّذي يُلْحَقُ في التَّوَصُّلِ إليه

بالمَشَقَّةِ، كَحَملِ الثَّقيلِ وَما جَرَى مَجْراهُ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فيما يُتَوَصَّلُ به إلى الأحكام مِنَ الأَدِلَّةِ عَلَى وجهٍ يَشُقُّ (م، ذر٢، ٦٧٢، ٦)

- الفُقَهاء مَن فَصلَ بينَ القياسِ والاجْتِهادِ، وَجَعَلَ القياسَ ما تَعَيَّنَ أصلُهُ الّذي يُقاسُ عَلَيهِ، والاجْتهادَ ما لَم يَتَعَيَّنْ فيه أَصلٌ يُشارُ إليه، كالاجْتِهادِ في طَلَبِ القبلةِ، وفي قِيَمِ المُتْلَفاتِ، وأُروشِ الجِناياتِ. وفيهم مَن أَدْخَلَ القياسَ في الاجْتِهادِ، وجَعَلَ الاجْتِهادَ أَعَمَّ مِنه (م، ذر٢، ٦٧٢، ٩)

- الاجْتِهاد الّذي لا تَتَمَيَّزُ الأماراتُ فيه، وطَريقُه غَلَبَةُ الظّنِّ كالقِبلَةِ وما شاكَلَها؛ فَعندَنا أنَّ اللهَ - تَعالَى - قَد تَعَبَّدَ بِذلكَ زائدًا عَلَى جَوازِه فِي العَقلِ، لأنَّه - تَعالَى - قَد تَعَبَّدَ بالاجْتِهادِ في القِبلَةِ، وعَمَلَ كلِّ مُكَلَّفٍ بِما يُؤَدّيهِ اجْتهادُه إليهِ. وَتَعَبَّدَ - أيضًا - في أُروشِ الجِناياتِ وَقِيَمِ المُتْلَفاتِ وَجَزاءِ الصَّيدِ بِمثلِ ذلك (م، ذر٢، ٧٩٢، ٩)

- الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنّية الشرعيّة، على وجهٍ لا زيادة فيه. ولا يصحُّ في حقّ النبي "عليه السلام" - وبه قال الجبائيان -. لِقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ (النجم: ٣). ولِأنّ الاجتهاد إنّما يفيد الظنّ، وهو "عليه السلام" قادرٌ على تلقيه من الوحي (ح، مبا، ٢٤٠، ٣)

اجتهاد

- الإجتهاد حالة تقبل التَّجَزُّؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم مقلّدًا في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وُسْعه في نوع العلم بالفرائض وأدلّتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد أو الحج، أو غير ذلك (جو، علم٤، ٢١٦، ٤)

إجتهاد استصلاحي

- (الاجتهاد الاستصلاحي) يتعلّق بتحديد روح الشريعة بصورة عامّة وذلك ليتّخذ منها أصل من أصول التشريع يعتمد عليه للحكم في كل حادث جديد بطريق الاستصلاح ممّا لم يمكن الحكم فيه عن طريق الاجتهاد البياني والاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ٤٠٧، ١٥)

- الأحكام التي تُبنى بالاجتهاد الاستصلاحي على قاعدة المصالح المرسلة يمكن تصنيفها إلى نوعين: النوع الأول - الأحكام التي تتعلّق بشؤون الإدارة العامة المنظّمة لمصالح المجتمع، وهي التدابير التي يتوقّف عليها تنظيم تلك الشؤون والمصالح العامة. وذلك كفرض الضرائب على المقتدرين عند الحاجة إلى الأعمال العامة كتجهيز الجيوش وبناء الجسور، وتخطيط الأراضي، وإحصاء النفوس، وتعبيد الطرق، وإنشاء المستشفيات ودور العجزة، وسائر وجوه الضمان الإجتماعي الذي ينفي البؤس ويكف العمل لمن يريده ويحقّق لجميع الناس حدًّا أدنى من المستوى اللائق في المعيشة والمرافق الضرورية لحياتهم. ... النوع الثاني - الأحكام التي تتعلّق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة (زرق، صلح، ٥٠، ١٢)

إجتهاد بالرأي

- الاجتهاد بالرأي بأنه "بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصّصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصًّا وروحًا،

والتبصّر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقّة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع" (دري، نهج، ١٦، ٢٠)

- التأويل من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامّة أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحًا بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهّم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح بالدليل الأقوى (دري، نهج، ١٨، ٥)

- الاجتهاد بالرأي . . . أولًا: نصوص يمثّل كل منها إرادة المشرّع، وغرضه منه، كما تمثّل مجموعها، روح التشريع العامة، ومقاصده الأساسية. ثانيًا: ملكة مقتدرة ومتخصّصة تبذل أقصى وسعها في تفهّم النص معنى وروحًا، واستثمار طاقاته في الدلالة على معانيه وأحكامه، وتحديد مراد الشارع وغرضه من كل منها. ثالثًا: دراسة للوقائع المتجدّدة دراسة علمية تحليلية، للتعرّف على عناصرها التكوينية، وخصائصها، وما يحتف بها من ظروف وملابسات. رابعًا: تطبيق الأحكام على الوقائع التي تقتضيها على نحو يحقّق المصلحة المقصودة شرعًا من حيث المآل، لأن المصلحة هي مقصد الشرع، وهي التي تجسّد معنى العدل الإلهي كما ذكرنا (دري، نهج، ٣٣، ١٧)

- الاجتهاد بالرأي إذن ينصب في الظاهر على الأمور الآتية: ١- تبيّن أنه المعنى الذي لم يقصده المشرّع من النص أصالة بل تبعًا. - وهذا يعرف من سياق النص، أو من سبب نزول الآية الكريمة، أو سبب ورود السنّة، أي من الظروف التاريخية المحيطة بالنص إثر نزوله أو وروده، فضلًا عن سياق النص نفسه. ٢- البحث عن دليل - إن وجد - يؤول النص به، لأن هذا الدليل يحدّد مراد الشارع من ظاهر النص، فإن قام الدليل تبيّن أن ظاهر النص غير مراد. - وليس معنى هذا أنه يجب التوقّف عن العمل بظاهر النص حتى يعثر على الدليل الذي يؤوله، بل يجب العمل بالظاهر حتى يقوم الدليل على أنه غير مراد، لأن كل احتمال لا ينشأ عن دليل لا عبرة به. ٣- ينصب الاجتهاد أيضًا على إزالة التعارض بين النصوص، على أساس ما قرّره الأصوليون من قواعد قرّروها كثمرة لهذا التقسيم الذي أتوا به للنص الواضح (دري، نهج، ٤٧، ١٣)

إجتهاد بالرأي في النص

- الاجتهاد بالرأي في "النص". - ينصب على معرفة المعنى المقصود أصالة من الصيغة بالقرائن . . . - كما أن مجاله فيما إذا كان هناك تعارض بين حكم الظاهر وحكم النص، في مسألة معيّنة، وكلٌّ منهما يثبت لها حكمًا يختلف عن الآخر (دري، نهج، ٥٣، ٩)

إجتهاد بالرأي في نطاق النص

- التأويل من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامّة أو من حكمة

التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحًا بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهّم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح بالدليل الأقوى (دري، نهج، ١٨، ٨)

إجتهاد بعد النبي

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحُ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ٢)

إجتهاد بياني

- إذا ما عرضت عليهم (كبار رجال الفقه) قضية غير منصوص عليها فيما في القرآن والسنّة من أحكام، قسّموا بحوثهم إلى قسمين: أ - قسم يتعلّق "بتحديد معنى النص المتعلّق فيه البحث"، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه

تلك القضية الحديثة المعروضة؟ وهذا القسم هو الفرع الأول من الاجتهاد الذي نسمّيه "بالبيان والتفسير، أو الاجتهاد البياني"؛ ب - وقسم آخر يتعلّق "باستنباط العلل المناسبة" و"تحدد روح الشريعة"، فيستخرجونها من روح الأحكام المنصوص عليها، ويقدّمون لنا في ذلك مبدأ من مبادئ العدل، وأصلًا من أصول التشريع يساعدنا على حل القضايا الجديدة المعروضة والتي ليس فيها نص خاص. وهذا القسم هو النوع الثاني من الاجتهاد الذي سمّوه بالقياس، وبالرأي، ويمكن تسميته بالاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ١٠، ٢)

- (الاجتهاد البياني) يتعلّق بتحديد معنى النص المبحوث فيه، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة (دوا، دخل، ٤٠٧، ٤)

إجتهاد تام

- الإجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب" وعبارة بعضهم "هو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها" وقيل: "هو طلب الصواب بالأمارة الدالة عليه" (بخ، بزد٤، ٢٦، ١)

إجتهاد الرأي

- اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول هو برأيه (جو، علم١، ٧٣، ٢٠)

إجتهاد في الإستنباط من الألفاظ

- الإجتهاد في الإستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلّق به الحكم لا من وجه غيره (شط، وفق٤، ١٦٧، ٥)

إجتهاد قياسي

- إذا ما عرضت عليهم (كبار رجال الفقه) قضية غير منصوص عليها فيما في القرآن والسنّة من أحكام، قسّموا بحوثهم إلى قسمين: أ - قسم يتعلّق "بتحديد معنى النص المتعلّق فيه البحث"، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة؟ وهذا القسم هو الفرع الأول من الاجتهاد الذي نسمّيه "بالبيان والتفسير، أو الاجتهاد البياني"؛ ب - وقسم آخر يتعلّق "باستنباط العلل المناسبة" و"تحدد روح الشريعة"، فيستخرجونها من روح الأحكام المنصوص عليها، ويقدّمون لنا في ذلك مبدأ من مبادئ العدل، وأصلًا من أصول التشريع يساعدنا على حل القضايا الجديدة المعروضة والتي ليس فيها نص خاص. وهذا القسم هو النوع الثاني من الاجتهاد الذي سمّوه بالقياس، وبالرأي، ويمكن تسميته بالاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ١٠، ٩)

- (الاجتهاد القياسي) يتعلّق بتحديد العلل الموجبة للأحكام في كل حكم بصورة خاصة، وذلك ليتّخذ منها مقياس من مقاييس الحكم فيما يراد إضافته على النصوص بطريقة القياس، لحل تلك القضايا الجديدة المعروضة التي ليس فيها نص خاص (دوا، دخل، ٤٠٧، ٩)

إجتهاد لا ينقض باجتهاد

- بعضهم استثنى من هذه القاعدة، أعني

بالإجتهاد لا ينقض بالإجتهاد مسألتين: إحداهما نقض القسمة إذا ظهر فيها غبن فاحش، فإنّها وقعت بالإجتهاد فكيف ينقض بمثله؟ والجواب أنّ نقضها لفوات شرطها في الابتداء، وهو المعادلة فظهر أنّها لم تكن صحيحة من الابتداء، فهو كما لو ظهر خطأ القاضي بفوات شرط فإنّه ينقض قضاؤه، والثانية: إذا رأى الإمام شيئًا ثم مات أو عزل فللثاني تغييره حيث كان من الأمور العامة. والجواب أنّ هذا حكم يدور مع المصلحة، فإذا رآها الثاني وجب اتّباعها (نج، نظر، ١١٦، ١٤)

إجتهاد لا ينقض بمثله

- الاجتهاد لا ينقض بمثله. فلو اجتهد مجتهد في واقعة وحكم فيها بالحكم الذي أدّاه إليه اجتهاده، ثم عرضت عليه صورة من هذه الواقعة فأدّاه اجتهاده إلى حكم آخر، فإنه لا يجوز له نقض حكمه السابق، كما لا يجوز لمجتهد آخر خالفه في اجتهاده أن ينقض حكمه، لأنه ليس الاجتهاد الثاني بأرجح من الأول، ولا اجتهاد أحد المجتهدين أحقّ أن يتّبع من اجتهاد الآخر، ولأن نقض الاجتهاد بالاجتهاد يؤدّي إلى أن لا يستقرّ حكم وإلى أن لا تكون للشيء المحكوم به قوة (خل، خلص، ٢٢١، ٨)

إجتهاد واقع في الشريعة

- الإجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما الإجتهاد المعتبر شرعًا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهاد... والثاني غير المعتبر، وهو الصادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الإجتهاد إليه، لأنّ حقيقته أنّه رأيٌ بمجرّد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتّباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم إعتباره لأنّه ضدّ الحق الذي أنزل الله (شط، وفق٤، ١٦٧، ٩)

إجزاء

- "الإجزاء"؛ وقد ذكروا فيهِ تفسيرين: أحدهما: - وهو الأصحُّ -: أنَّ المرادَ من كونِهِ مجزيًا هو: أنَّ الإتيانَ بِهِ كافٍ في سقوطِ الأمرِ. وإنّما يكونُ كافيًا: إذَا كانَ مستجمعًا لجميع الأمورِ المعتبرةِ فيهِ، من حيث وقعَ الأمرُ بِهِ. وثانيهما: أنَّ المرادَ من "الإجزاءِ": سقوطُ القضاءِ. وهذا باطلٌ؛ لأنّه لو أتَى بالفعلِ - عند اختلال بعض شرائطه - ثُمَّ ماتَ: لَمْ يكون مجزئًا مع سقوطِ القضاءِ. ولأنَّ القضاءَ إنّما يجبُ بأمرٍ متجدِّدٍ (رز، مح١، ٤١٤، ٧)
- الإجزاء وهو كون الفعل كافيًا في الخروج عن عهدة التكليف، وقيل ما أسقط القضاء (قر، نقح، ٧٧، ١٩)
- الإجْزاءُ هوَ الأداء الكافي لسُقوطِ التَّعبُّد بِهِ وَقيلَ: سُقوطُ القَضاءِ ورُدّ بأَنَّ القَضاءَ حينئذٍ لَمْ يَجب لعَدم المُوجبِ فكَيْفَ سَقط (اس، مهس١، ٨١، ٦)
- معنى الإجزاء وعدمه قريب من معنى الصحّة والبطلان (اس، مهس١، ٨١، ١٠)
- الإجزاء هو الاكتفاء بالفعل في سقوط الأمر، ومعناه أنّ الخطاب متعلّق بفعله على وجه مخصوص، فإذا أتى المكلّف به على ذلك الوجه انقطع عنه تعلّق الخطاب، وهذا هو على مذهب المتكلّمين في تفسير الصحّة بموافقة

الأمر. وقيل: إسقاط القضاء، وهو مذهب الفقهاء في الصحّة، ولا يصحّ تفسيره بالأداء، لأنّا نعلّل الإجزاء بأداء الفعل على الوجه المأمور به، فنقول: أدّى ما أمر به كما أمر (زر، بحر١، ٣١٩، ٣)

- الإجزاء يُطلق باعتبارين: أحدهما: الامتثال. والثاني: إسقاط القضاء، فالمكلّف إذا أتى بالمرور على وجهه فعلى الأول هو مجزئ بالاتّفاق، وعلى الثاني هو موضع الخلاف (زر، بحر٢، ٤٠٦، ٢٠)

- (الإجزاء) وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلًا - بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختياري الواقعي (مظ، مصف١، ٢٢٥، ٨)

- القول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكّن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه (مظ، مصف١، ٢٢٦، ٢٥)

- من يدّعي الإجزاء لا بدّ أن يدّعي أن المكلّف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجّة الأخيرة التي قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجّة ماضية عليه في حينها. ولكن يقال له، أن التبدّل الذي حصل له، إما أن يدّعي أنه تبدّل في الحكم الواقعي أو تبدّل في الحجّة عليه. ولا ثالث لهما (مظ، مصف١، ٢٣٤، ٩)

- "إجزاء" هو إلى أحكامٍ شرعيّةٍ، كَنحوِ وقوعِ التّملُّكِ بِالبيعِ، وحصولِ الاسْتباحةِ بِعقدِ النّكاحِ، ووقوعِ البَينونَةِ والفُرقةِ بالطّلاقِ، وفي الصّومِ أنّهُ وَقَعَ مَوقِعَ الصّحةِ فلا يَجِبُ إعادتُه، وكَذلكَ في الصّلوةِ (م، ذر١، ١٢٢، ٤)

- الأمر يقتضي الإجزاء الحقُّ؛ ذلك والمُراد بالإجزاء: خروجُه عن عُهدة التكليف، بفعلِ المأمور به على وجهه. لِأنَّهُ لولا ذلك: لكان الأمرُ إما أن يتناول عين ما فعل، فيلزمُ تحصيلُ الحاصل؛ أو غيره، فلا يكون المأتيُّ به تمام ما أُمِرَ به، والتقديرُ خلافُه (ح، مبا، ١١٦، ٧)

إجزاء في العبادات

- الإجزاءُ في العبادات: ما أسقطَ الأمر (ح، مبا، ٩٢، ٣)

أجزاء القياس

- أجزاء القياس (للجمهور) أي لقول الجمهور أربعة: الأوّل الوصف (الجامع. و)الثاني (الأصل) وهو إما (محلّ الحكم المشبّه به) وعليه الأكثر من الفقهاء والنظّار (أو حكمه) أي حكم المحلّ المذكور، وعليه طائفة (أو دليله) أي دليل حكم المحلّ المذكور، وعليه المتكلّمون، (ومبناه) أي مبنى الخلاف المذكور في تفسير الأصل (على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره) وكل واحد من هذه الثلاثة يصلح لهذا المعنى، (و)بناءً (عليه) أي على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره ... (و)الثالث (حكم الأصل). (و)الرابع (الفرع) وهو (المحلّ المشبّه) على القول بأنّ الأصل هو المشبّه به (أو حكمه) أي حكم المشبّه على القول بأنّ الأصل هو حكم المشبّه به (با، يسر٣، ٢٧٥، ١٩)

أجل

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير،

وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًّا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

إجماع

- جِهَةُ العِلم الخَبَرُ في الكتاب أو السنة، أو الإجماعُ أو القياسُ (شف، رس، ٣٩، ١٢)
- (الإجماع) مَن قال بما تقولُ به جماعةُ المسلمين فقد لزمَ جماعتَهم، ومَن خالفَ ما تقول به جماعةُ المسلمين فقد خالفَ جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها، وإنما تكونُ الغفلةُ في الفُرقةِ، فأمَّا الجماعةُ فلا يمكنُ فيها كافةً غفلةٌ عن معنى كتابٍ ولا سنةٍ ولا قِياسٍ، إن شاء الله (شف، رس، ٤٧٥، ١٠)
- لم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقولَ إلَّا مِنْ جهة علم مَضَى قبلَه، وجهةُ العلم بَعدُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وَصفتُ من القياس عليها (شف، رس، ٥٠٨، ٧)
- نَحكمُ بالإجماعِ ثم القياسِ، وهو أَضعفُ من هذا، ولكنها منزلةُ ضرورةٍ، لأنه لا يحلُّ القياسُ والخبرُ موجودٌ، كما يكونُ التَّيَمُّمُ طهارةً في السفرِ عندَ الإعوَازِ من الماءِ، ولا يكونُ طهارةً إذَا وُجد الماءُ، إنما يكونُ طهارةً في الإعوازِ (شف، رس، ٥٩٩، ٨)
- الإجماع إجماع هذه الأمّة بعدما توفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع الدين حجّةً موجبة للعمل بها شرعًا كرامة لهذه الأمّة (شش، ششا، ٢٨٧، ١٨)
- الإجماع على أربعة أقسام: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على حكم الحادثة نصًا. ثم إجماعهم بنصّ البعض وسكوت الباقين عن الردّ. ثم إجماع مَنْ بعدِهم فيما لم يوجد فيه قول السّلف. ثمّ الإجماع على أحد أقوال السّلف. أما الأوّل فهو بمنزلة آية من كتاب الله تعالى. ثم الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر. ثم إجماع مَنْ بعدِهم بمنزلة المشهور من الأخبار. ثم إجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف، بمنزلة الصحيح من الآحاد (شش، ششا، ٢٨٨، ٢)
- المعتبر إجماع أهل الرأي والاجتهاد، فلا يعتبر بقول العوامّ والمتكلّم والمحدّث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه (شش، ششا، ٢٩١، ١١)
- الإجماع على نوعين: مركّب وغير مركّب (شش، ششا، ٢٩١، ١٤)
- نوع من الإجماع وهو عدم القائل بالفصل. وذلك نوعان: أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحدًا. والثاني ما إذا كان المنشأ مختلفًا. والأوّل حجة. والثاني ليس بحجة (شش، ششا، ٢٩٥، ١٧)
- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٦)
- خبر الواحد يُرَدُّ بالإجماع ولا يُرَدُّ الإجماعُ بخبر الواحد (جص، فص١، ١٧٥، ١٣)
- كل ما وجِدَ في القرآن من حكم منوط بلفظ يشتمل على بعض ما وقعَ عليه الإجماع أو وردت (السنة به) (فالواجب أن يحكمَ بأن ما حصلَ عليه الإجماع أو وردت به السنة) مأخوذ من القرآن وأنه مراد الله تعالى بالاسم المذكور

فيه وذلك نحو قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (المائدة: ٦) لما احتمل اللفظ الجماع واللمس باليد (جص، فص١، ٢٨٣، ٦)

- لم يذكر (الشافعي) الإجماع في أقسام البيان، وكان الإجماع أولى بذكره في ذلك من القياس والاجتهاد لأن الإجماع حجة الله تعالى لا يجوز وقوع الخطأ فيه (جص، فص٢، ١٦، ١٦)

- قد يقع بيان المجمل بالإجماع، لأنه حجة لله تعالى قد أمر باتّباعه وحكم بصحته، فيجوز وقوع البيان به، نحو إجماعهم على أن ديّة الخطأ على العاقلة، والذي في كتاب الله تعالى ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ (النساء: ٩٢) ولم يذكر وجوبها على العاقلة فبيّن الإجماع المراد بها (جص، فص٢، ٤٢، ١٣)

- قال أبو بكر: لسنا نقول إن الإجماع يوجب النسخ، لأن الإجماع إنما يثبت حكمه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وأما في حياته فالمرجعُ إليه صلى الله عليه وسلم في معرفة الحكم لمن كان في حضرته ولا اعتبار بالإجماع فيه (جص، فص٢، ٢٩٠، ٧)

- اتفق الفقهاء على صحة إجماع الصدر الأول، وأنه حجة الله، لا يسع من يجيء بعدهم خلافه، وهو مذهب جلّ المتكلمين. وقال بعضهم: لا يكون إجماعهم حجة، كما لم يكن إجماع سائر الأمم حجة. قال أبو بكر: ومعرفة حجة الإجماع من طريق السمع. فأما العقل: فإنه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمتنا على خطأ، كاليهود والنصارى، وغيرهما من الأمم (جص، فص٣، ٢٥٧، ٣)

- حجة الإجماع من وجهين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣) والوسط: العدلُ في اللغة. وقال الشاعر: هم وسط يرضى الأنام بحكمِهم ... إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم يعني: هم عدول. فلمّا وصف الله تعالى الأمة بالعدالة اقتضى ذلك: قبول قولها، وصحة مذهبها (جص، فص٣، ٢٥٧، ١١)

- حجة الإجماع من جهة السنة: الأخبار التي قد ثبتَ ورودُها من طريق التواتر من جهات: جهات قد علمنا أنها تشتمل على صدق بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بشهادتِه للأمة بصحة إجماعها، ولزوم اتّباعها (جص، فص٣، ٢٦٤، ٧)

- إجماع أهل الأعصار حجة (جص، فص٣، ٢٧١، ٣)

- الفقه على أربعة أوجه ما في القرآن وما جاءت به السنة متواتر. عن رسول الله مشهور، وما أشبهها، وما أجمع عليه الصحابة، وما اختلفوا فيه، وما أشبهه، وما رآه المسلمون حسنًا، وما أشبهه (جص، فص٣، ٢٧١، ٦)

- قد يكون الإجماع عن توقيف، ويكون عن استخراج فهم معنى التوقيف، فمنه ما علم وجه التوقيف فيه. ومنه ما لا يعلم، لعدم النقل فيه، ويكون أيضًا عن رأي واجتهاد (جص، فص٣، ٢٧٧، ٣)

- الإجماع على وجهين: أحدهما: يشترك فيه الخاصة والعامة، لحاجة الجميع إلى معرفته، وذلك نحو إجماعهم: على أن الظهر أربع، والمغرب ثلاث، وصوم رمضان، وحج البيت، وغسل الجنابة، وتحريم الزنا، وشرب الخمر، وتحريم نكاح الأمهات، والأخوات، ونحوهن، فهذا إجماع قد تساوى الخاصة والعامة فيه. والإجماع

الآخر: ما يختصّ به الخاصة من أهل العلم، الذين هم شهداء الله عز وجل على ما ذكَرَهُ في كتابه، ولا اعتبار فيه بقول العامة، لأن العامة لا مدخل لها في ذلك، إذ ليس بلواها به عامة. وذلك كنحو: فرائض الصدقات، وما يجب في الزروع والثمار من الحق، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، وما جرى مجرى ذلك، مما لم يكثر بلوى العامة به، فعرَفَتْهُ الخاصة، وأجمعت عليه (جص، فص٣، ٢٨٥، ٣)

- (الإجماع) متى أجمعت فرق الأمة كلها على أمر، علِمْنَا: أن المأمور باتّباعه منهم المؤمنون، ومن أنابَ إلى الله تعالى، دون أهل الضلال والفاسقين (جص، فص٣، ٢٩٤، ٨)

- إذا ظهر القول من جماعة كبيرة، أو من واحد أو إثنين من أهل العصر وانتشر واستفاض في عامة أهل العلم، ولم يظهر من واحد منهم خلاف للقائل به فهو إجماع صحيح (جص، فص٣، ٣٠٣، ٦)

- اختلف العلماء في وقت انعقاد الإجماع. فقال قائلون: إذا أجمَعَ أهلُ عصر على قول لم يثبت إجماع ما داموا باقين، حتى ينقرض أهل العصر، من غير خلاف يظهر ممّن يُعْتَدُّ بخلافه. وقال آخرون: إذا أجمعوا على شيء فقد صحَّ الإجماع وثبَتَتْ حجته، ولا يجوز بعد ذلك لأحد من أهل العصر ولا من أهل عصر ثانٍ مخالفتهم. انقرض أهلُ العصر، أو لم ينقرضوا. قال أبو بكر: وهذا القول هو الصحيح عندنا، وكذا كان يقول أبو الحسن من قبل: إن الآيات الموجبة لحجة الإجماع قد أوجبت الحكمَ بصحة إجماعهم، من غير تخصيص وقت من وقت، ولا حال من حال (جص، فص٣، ٣٠٧، ٣)

- الإجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدِّم فيما كان طريقه اجتهاد الرأي (جص، فص٣، ٣١١، ١٢)

- زعم قومٌ من المتأخرين: أن إجماع أهلَ المدينة لا يسوِّغ لأهل سائر الأعصار مخالفتهم فيما أجمعوا عليه، وقال سائر الفقهاء: أهل المدينة وسائر الناس غيرهم في ذلك سواء، وليس لأهل المدينة مزيَّة عليهم في لزوم اتباعهم. والدليل على صحة هذا القول: أن جميع الآي الدالة على صحة حجة الإجماع ليس فيها تخصيص أهل المدينة بها من غيرهم (جص، فص٣، ٣٢١، ٣)

- الاجتهاد سائغ، ما لم يوجد نصّ، أو إجماع فإذا وجِدَ نص أو إجماع سقطَ جواز الاجتهاد (جص، فص٣، ٣٤٦، ٦)

- امتناع جواز القياس في دفع النص والإجماع: فلا خلاف فيه، ولأن النص والإجماع، يوقعان العلم بموجبهما، والقياس لا يوقع العلم بالمطلوب، فلم يجز الاعتراض به عليهما (جص، فص٤، ١٠٥، ١٤)

- يجوز نسخ الإجماع بإجماع. لأن الإجماع الثاني إن دلّ على أن الإجماع الأول كان باطلًا، لم يَجز ذلك. وإن كان الإجماع الأول حين وقع وقع صحيحًا، لكن الإجماع الثاني حرَّم القولَ به من بعدُ، لم يجز ذلك إلا لدليل شرعي متجدد، وقَع لأجله الإجماع الثاني، من كتاب، أو سنة، أو لدليل كان موجودًا وخفى عليهم من قبلُ ثم ظهر لهم (بص، مع١، ٤٣٢، ١٩)

- الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك، وجاز أن يَلحق

اتفاقَهم اشتباهٌ، فيُخرج منه ما هو منه، ويَجعل منه ما ليس منه؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط؛ وجاز أن يعارض قولَهم حجةٌ أخرى؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه، أو يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه وجب أن نتكلم في كل ذلك، فندلّ على أن الإجماع حجة (بص، مع٢، ٤٥٧، ٤)

- الإتفاق يكون من الجماعة بالفعل (في الإجماع)، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلًا واحدًا؛ ويكون بالقول؛ ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفهسم بالرضا، ونحو أن يَظهر القولُ فيهم ولا يُظهرون كراهية مع زوال التقية. وقد يجتمعون على الفعل، وعلى القول، وعلى الإخبار عن الرضا في مسئلة واحدة (بص، مع٢، ٤٧٩، ٧)

- إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جازَ لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. وعندنا أنه حجة يحرّم خلافه، لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥) (بص، مع٢، ٤٩٥، ٤)

- الأمارة طريق إلى الحكم، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم. ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة، خفيّها وجليّها (بص، مع٢، ٥٢٤، ١٥)

- لا يخلو إما أن يكون الإجماع معلومًا بالعقل ضرورة أو استدلالًا، وإما معلومًا بالإدراك. ومعلوم أنّا لا نعلم بأوّل العقل أن الأمّة مُجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي. فبقي أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك: إما أن نُدرك قولهم بالسماع أو نشاهدهم يفعلون فعلًا، وإما أن نسمع الخبر عنهم. وإذا لم يجز أن يكون المُخْبِر عنهم هو الله ورسوله لأن الوحي مرتفع كان المُخْبِر عن الأمّة غيرهما. فثبت أن طريق الإجماع هو سماعنا أقاويلَهم ومَشاهدَهم فاعلين، أو النقل عنهم (بص، مع٢، ٥٣١، ٦)

- الإجماع - هو في اللغة ما اتفق عليه اثنان فصاعدًا وهو الاتفاق وهو حينئذٍ مضاف إلى من أجمع عليه. وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما تيقّن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم، ليس الإجماع في الدين شيئًا غير هذا. وأما ما لم يكن إجماعًا في الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم أو سكت بعضهم ولو واحد منهم عن الكلام فيه (حز، حكا١، ٤٧، ٣)

- قد يرد خبر مرسل، إلا أن الإجماع قد صحّ بما فيه، متيقّنًا منقولًا جيلًا فجيلًا، فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء ولا فرق (حز، حكا٢، ٧٠، ٢)

- الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحقٌّ مقطوع به في دين الله عز وجل (حز، حكا٤، ١٢٨، ١٩)

- (الإجماع) أن يجمعَ الناسُ على ما لا نصَّ فيه كما ادعيتم (حز، حكا٤، ١٤١، ١)

- يكون إجماع الناس على خلاف النصّ الوارد من غير نسخ أو تخصيص له وردا قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا كفر مجرد (حز، حكا٤، ١٤١، ٣)

- يكون إجماع الناس على شيء منصوص فهذا قولنا (حز، حكا٤، ١٤١، ٥)

- قالت طائفة: الإجماع إجماع الصحابة رضي

الله عنهم فقط وأما إجماع من بعدهم فليس إجماعًا (حز، حكا٤، ١٤٤، ٨)

- إجماع أهل كل عصر إجماع صحيح (حز، حكا٤، ١٤٤، ٩)

- قالت طائفة: بل إذا اختلف أهل عصر ما، في مسألة ما، ثم أجمع أهل العصر الذي بعدهم على بعض قول بعض أهل العصر الماضي، فهو إجماع صحيح لا يسع أحدًا خلافه أبدًا (حز، حكا٤، ١٤٥، ٢)

- قالت طائفة: إذا اتفق الجمهور على قولٍ، وخالفهم واحد من العلماء فلا يُلتفت إلى ذلك الواحد، وقول الجمهور هو إجماع صحيح (حز، حكا٤، ١٤٥، ٩)

- قالت طائفة: قول الجمهور الأكثر إجماع، وإن خالفهم من هو أقل عددًا منهم. وقالت طائفة: ليس هذا إجماعًا (حز، حكا٤، ١٤٥، ١١)

- قالت طائفة: إجماع أهل المدينة هو الإجماع، وهذا قول المالكيين (حز، حكا٤، ١٤٥، ١٢)

- قالت طائفة: إذا جاء القول عن الصاحب الواحد أو أكثر من واحد من الصحابة ولم يُعرف له مخالف منهم، فهو إجماع، وإن خالفه من بعد الصحابة رضي الله عنهم (حز، حكا٤، ١٤٥، ١٧)

- لا إجماع إلا عن توقيف ولا شك في أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم إجماع صحيح، وإنما الكلام في الأعصار بعدهم، وقد عارضه مخالفوه بأن قالوا: قد يجوز أن يجمع أهل عصر بعدهم على دليل من نص قرآن أو سنة، فهذا يدخل في التوقيف (حز، حكا٤، ١٤٧، ١٥)

- الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها (حز، حكا٥، ١٠٦، ٤)

- ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم - البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنصّ كلامه الله تعالى، أو نصّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صحّ عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بد، لا يجوز غير ذلك أصلًا (حز، حكا٧، ٥٦، ٢)

- الإجماع: اتفاق علماءِ العصر على حكم الحادثة (بج، حكف١، ٥١، ١١)

- لا يصحُّ أن يقع النّسخُ بالإجماع؛ لأنّ الإجماع لا يصدر إلّا عن دليل، فإذا أجمعت الأمّةَ على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السُّنّة كان ذلك دليلًا على ثبوت دليل وقع النّسخُ به، ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع، لأنّ الإجماع ليس بدليل، إنما هو صادر عن الدّليل الذي يثبت به الحكم من الكتاب أو السُّنّة (بج، حكف١، ٣٦١، ١٠)

- الإجماع في كلام العرب على معنيين: أحدهما: العزم على الشيء، من قولك: أجمعتُ على فعل كذا وكذا، إذا عزمت على

تنفيذه وإمضائه. والثاني: عبارة عن الإجماع على القول والفعل المُجْمَع عليه، وذلك مأخوذ من اجتماع الشيء، وانضمام بعضه إلى بعض. فإذا قلت: أجمعت الأُمَّة على الحكم، فإنَّه يحتمل الأمرين جميعًا أنها عزمت على إنفاذه. والثاني: أنّها أجمعت على القول به وتصويبه (بج، حكف٢، ٣٦٧، ٣)

- لا ينعقد الإجماع إلّا باتفاق العلماء جملة، فإن شذَّ منهم واحدٌ لم يكن إجماع، هذا قول عامَّةِ العلماء (بج، حكف٢، ٣٩٣، ٢)

- ذهب أكثر الفُقَهاء والمتكلّمين إلى أنَّ الإجماع يصير حُجَّةً عقب انعقاده، ولا يعتبر فيه انقراض العصر، ولا يجوز اشتراطهم عدم الرُّجوع عمَّا أجمعوا عليه. وذهب أصحابُ الشَّافعي، وأبو التَّمام من أصحابنا، والجبّائي إلى أنّ الإجماع لا يصير حُجَّةً إلّا بانقراض العصر. والدليل على ما نقوله: أنَّ السَّمْعَ قد دَلَّ على أنَّ ما أجمعت عليه الأُمّة حقٌّ وصواب يجب اتّباعه (بج، حكف٢، ٤٠١، ٢)

- الإجماع لا يتناول موضع الخلاف، وإنّما يتناول موضع الاتفاق (بج، حكف٢، ٦١٥، ٣)

- إجماع أهل كل عصر حجة. وقال داود: إجماع غير الصحابة ليس بحجة. لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥)، ولم يفصل. وأيضًا قوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على الضلالة" (سنن الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، (ح ٢١٦٧)، ٤/٤٦٦. بلفظ "إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة")، ولم يفصل. ولأنه اتفاق علماء العصر على حكم النازلة، فكان حجة، قياسًا على اتفاق الصحابة (شي، تبص، ٣٥٩، ٢)

- لا يعتبر في صحة الإجماع اتفاق العامة. وقال بعض المتكلمين: اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الاجماع، وهو قول أبي بكر الأشعري. وقال بعضهم: يعتبر اتفاق الأصوليين. لنا: هو أنه ليس من أهل الاجتهاد، فلا يعتبر رضاه في صحة الإجماع (شي، تبص، ٣٧١، ٢)

- إذا اختلفت الصحابة في الحادثة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحدهما، لم تصر المسألة إجماعًا في قول عامة أصحابنا. وقال أبو علي بن خيران، وأبو بكر القفال: يصير إجماعًا، ويسقط القول الآخر، وهو قول المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة. لنا: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩) ولم يفرّق بين أن يجمع التابعون بعد ذلك أو لم يجمعوا (شي، تبص، ٣٧٨، ٣)

- إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز للتابعين إحداث قول ثالث وقال بعض المتكلمين، وبعض أصحاب أبي حنيفة: يجوز ذلك. لنا: هو أن اختلافهم على قولين، إجماع على أن كل قول سواهما باطل، لأنه لا يجوز أن يفوتهم الحق، فلو جوزنا احداث قول الثالث، لجوزنا الخطأ عليهم في القولين، وهذا لا يجوز (شي، تبص، ٣٨٧، ٤)

- يجوز إثبات القياس على ما ثبتَ بالإجماع. وقال بعض أصحابنا: لا يجوز إلا على ما ثبت بالكتاب والسنة. لنا: هو أن الإجماع أصل في إثبات الأحكام، فجاز القياس على ما ثبت به

كالنص. ولأنه إذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد وهو مظنون، فلأن يجوز على ما ثبتَ بالإجماع، وهو مقطوع بصحته أولى (شي، تبص، ٤٤٧، ٢)

- الإجماع فيجوز التخصيص به لأنه أقوى من الظواهر فإذا جاز التخصيص بالظواهر فبالإجماع أولى (شي، جا، ١٩، ٣١)

- لا يجوز نسخ الإجماع لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم والنسخ لا يجوز بعد موته (شي، جا، ٣٠، ١٨)

- الإجماع في اللغة يحتمل معنيين: أحدهما الإجماع على الشيء والثاني العزم على الأمر والقطع به من قولهم أجمعت على الشيء إذا عزمت عليه، وأما في الشرع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة (شي، جا، ٤٦، ١١)

- الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل فإذا رأيت إجماعهم على حكم علمنا أن هناك دليلًا جمعهم سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه، ويجوز أن ينعقد عن كل دليل يثبت به الحكم كأدلة العقل في الأحكام ونص الكتاب والسنة وفحواهما وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره والقياس وجميع وجوه الاجتهاد (شي، جا، ٤٧، ٢)

- الإجماع يُعرف بقول وفعل، وقول وإقرار، وفعل وإقرار (شي، جا، ٤٧، ٢٢)

- يُعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرّسًا مشهورًا أو خاملًا مستورًا وسواء كان عدلًا أمينًا أو فاسقًا متهتّكًا (شي، جا، ٤٨، ٢٩)

- إجماع المسلمين قاطبة على أن كل مجتهد مأمور بالعمل على قضية اجتهاده. فإن غلب على ظن أحد المجتهدين في واقعة الحل وغلب على ظن الآخر التحريم فلا يسوغ للمحرِّم الأخذ بغير موجب اجتهاده (جون، جه، ٤٨، ٧)

- الإجماع: فقيل: هو مأخوذ من الإزماع. يقال: أجمع على كذا، بمعنى: أزمع عليه وقطع. فكأنّهم في حكم المسألة إذا قطعوا بالحكم قطعًا وعزمًا، قيل: أجمعوا. وقد قيل: إنّه من الجَمْع، والاجتماع. فكأنّه شِبْهُ اتّفاق أقاويلهم وأحكامهم باجتماعهم بالبدن أو بجمعهم بين أشياء يصحُّ فيها الاجتماع بالضَّمِّ والوصل. فأمّا حدُّه، في عرف العلماء: فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة في تلك الحادثة مع عدم التفكير والمنازعة (جون، جهك، ٥٧، ١٥)

- من تعلّق بالإجماع في المسألة طُولب بالكشف عن كيفية دعواه ذلك؛ فإن كان ادّعاؤه من عصر قبلهم من الصحابة رضي الله عنهم أو بعدهم طُولبَ أولًا بطريق ثبوته. فإن ادّعاه بطريق التواتر لم يَقْبله حتى يتحقّقه تواترًا على ما يدّعيه أيّ نوع ادّعاه من أنواع التواتر؟ فإن لم يتمكّن من بيان وجهه، على وجهٍ يعلمه ومن حضره ممن يعلمون طريق التواتر، بان عجزُه. وإن تمكّن من بيانه غير أنّه ادّعاه تواترًا يُوجب العلم ضرورة، وقد كَشَف بيانه عن ثبوته استفاضةً توجب العلم استدلالًا، كان مقصِّرًا في دعواه طريقَ التواتر، غيرَ مقصر في دعوى الإجماع (جون، جهك، ١٢٢، ٣)

- إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعًا كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول (سر، صوس١،

٢٩٥، ٧)

- الإجماع نوعان: العزيمة، والرخصة (سر، صوس١، ٣٠٣، ٥)
- الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعًا، لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل. فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممّن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر (سر، صوس١، ٣١٠، ٢٣)
- الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبدًا. لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم أن يبدو له رأي بعد أن لم يبق أحد من الصحابة، وهكذا في القرن الثاني والثالث، فيؤدي إلى سد باب حكم الإجماع أصلًا وهذا باطل (سر، صوس١، ٣١٥، ١٩)
- الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك (سر، صوس٢، ١٣٨، ١٢)
- الإجماع لا ينسخ إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالإجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة (غز، مس١، ١٢٦، ١)
- الإجماع فإنما نعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية، ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والإزماع وهو مشترك بينهما. فمن أزمع وصمّم العزم على إمضاء أمر يُقال أجمع والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا (غز، مس١، ١٧٣، ٦)
- المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق، وخلاف المجتهد الفاسق معتبر، فإن قيل لعلّه يكذب في إظهار الخلاف وهو لا يعتقده قلنا لعلّه يصدق ولا بد من موافقته (غز، مس١، ١٨٣، ١٤)
- الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل وقال قوم هو حجة، وقال قوم إن بلغ عدد الأقل عدد التواتر اندفع الإجماع وإن نقص فلا يندفع. والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه. وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله. فإن قيل قد تطلق الأمة ويُراد بها الأكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الأكثر، قلنا من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكّم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا، ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقل وعند ذلك لا يتميّز البعض المراد عمّا ليس بمراد ولا بد من إجماع الجميع (غز، مس١، ١٨٦، ١)
- نفس الإجماع ونعني به اتفاق فتاوي الأمة في المسئلة في لحظة واحدة انقرض عليه العصر أو لم ينقرض، أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقًا صريحًا. وتمام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الإجماع قد ينعقد عن اجتهاد (غز، مس١، ١٩١، ١٢)
- يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة (غز، مس١، ١٩٦، ١)
- الإجماع: عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد. وهو حجة كالنص المتواتر عند أهل الحق (غز، من، ٣٠٣، ٥)
- معارضة خبر الواحد للإجماع، ولا يقبل، لأن

الإجماع دليل مقطوع به ولأن خبر الواحد إذا خالف الإجماع دلّ على بطلان سنده، أو نسخه، لأنه لو كان ثابتًا لم يخرج عن قول جميع الأمة (كلو، تم٣، ١٥٠، ٤)

- الإجماع هو الاتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك (كلو، تم٣، ٢٢٤، ٢)
- غير ممتنع أن تكون عصمة الأمة ثبتَت بالشرع حال الاجتماع (الإجماع)، وأن حال الافتراق كما قلنا: كل واحد منهم لا يقع العلم بخبره، فإذا أجمعوا أوقع الله العلم بخبرهم (كلو، تم٣، ٢٤٦، ١٣)
- المعتبَر في الإجماع بعلماء العصر من أهل الاجتهاد، وبه قال أكثر العلماء، وقال بعضهم يُعتبر في ذلك جميع الأمة، فيدخل في ذلك العوام، وقال آخرون: يُعتبر بالعلماء ومن يُنسب إلى العلم (كلو، تم٣، ٢٥٠، ٧)
- اتفاق أهل البيت ليس بحجة خلافًا للرافضة. لنا: أن أدلّة الإجماع لا تقع عليهم، لأنهم بعض المؤمنين وبعض الأمة (كلو، تم٣، ٢٧٨، ١)
- لا يجوز انعقاد الإجماع إلا عن دليل، ولا يجوز إجماع الأمة تبخيتًا، وحكى أن قومًا أجازوا حصول الإجماع بغير دليل، وإنما يوفقهم الله عزّ وجلّ لاختيار الصواب، وإن لم يكن لهم دليل (كلو، تم٣، ٢٨٥، ٨)
- إذا صدر الإجماع عن اجتهاد لم تجز مخالفته، وحكى عن الحاكم صاحب المختصر من أصحاب أبي حنيفة: أنه تجوز مخالفته (كلو، تم٣، ٢٩٣، ١١)
- معرفة الإجماع: يُعرف بالإدراك، إما بسماع قولهم، أو نشاهدهم يفعلون فعلًا، أو يُنقل لنا عنهم، والنقل يكون بالتواتر تارة، وبالآحاد أخرى وكلاهما طريق إلى معرفة الإجماع (كلو، تم٣، ٣٢٢، ٤)
- يجوز القياس على ما ثَبُتَ بالإجماع، وقال بعض الشافعية: لا يجوز إلا على ما ثبت بكتاب أو سنة. لنا: أن الإجماع أصل ثَبُتَ به أحكام الشرع فجاز القياس على ما ثَبُتَ به، أصله الكتاب والسنة (كلو، تم٣، ٤٤٢، ٤)
- ممّا يدلّ على صحة العلة الإجماع، فإذا أجمعوا على علة في حكم فوجدت في غيره، وجبَ أن يعلّق عليه مثاله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه قال: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" (أخرجه الزبيدي في اتحاف السادة المتقين، ١/١٤٧. وأخرجه: النسائي في سننه، عن أبي بكرة، باب النهي عن أن يقضي في قضاء، (ح ٣٢)، ٨/٢٤٧. والبيهقي في سننه، عن أبي بكرة، كتاب آداب القاضي، باب لا يقض وهو غضبان، بزيادة: بين اثنين، ١٠/١٠٥. ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي، (ح ١٦- ١٧١٧)، ٣/١٣٤٣). أجمعوا على أن علة ذلك اشتغال قلبه عن النظر والتفكير في الدليل والحكم وتغيير طبعه عن السكون والتثبت للاجتهاد، فكان كل داخل على قلب الإنسان من خوف وحزن وعطش، وجوع، ومرض، بمنزلة ذلك، وينهي القاضي أن يقضي معه (كلو، تم٤، ٢١، ٩)
- الإجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص، والنسخ لا يكون إلا بنص، ولا ينسخ بالإجماع لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه لكونه معصومًا من الخطأ، وهذا يفضي إلى

إجماعهم على الخطأ (قد، روض، ٨٠، ٣)

- الإجماع في اللغة الاتفاق، يقال أجمعت الجماعة على كذا إذا اتّفقوا عليه، ويطلق بإزاء تصميم العزم يقال أجمع فلان رأيه على كذا إذا صمّم عزمه (قد، روض، ١١٦، ٥)

- الإجماع في الشرع اتفاق علماء العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من أمور الدين (قد، روض، ١١٦، ٨)

- لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور. وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي ينعقد وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله (قد، روض، ١٢٤، ٩)

- ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع (قد، روض، ١٢٧، ٨)

- يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة (قد، روض، ١٣٤، ٩)

- الإجماع. وهو في اللغة باعتبارَين: أحدهما العزمُ على الشيء والتصميم عليهِ، ومنهُ يقال: أجمع فلانٌ على كذا، إذا عزم عليه؛ وإليهِ الإشارةُ بقولهِ تعالى ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا، وبقولهِ عليهِ السلام "لا صيامَ لِمَنْ لم يُجمِعِ الصيامَ مِنَ الليل" أي يعزم. وعلى هذا فيصحّ إطلاق اسم الإجماع على عزم الواحد. الثاني الاتفاق؛ ومنهُ يُقال: أجمعَ على كذا؛ إذا اتّفقُوا عليهِ. وعلى هذا، فاتّفاقُ كلِّ جماعةٍ على أمرٍ من الأُمور، دينيًّا كان أو دنيويًا، يُسمَّى إجماعًا حتى اتفاق اليهود والنصارى (أمد، حكم١، ٢٨٠، ٤)

- الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أُمَّةِ محمَّد في عصرٍ من الأعصار على حكم واقعةٍ من الوقائع. هذا إن قلنا إنَّ العاميّ لا يعتبر في الإجماع. وإلَّا، فالواجبُ أن يُقال: الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق المكلَّفين من أُمَّة محمد، إلى آخرِ الحدّ المذكور (أمد، حكم١، ٢٨١، ١٧)

- الإجماع حجّةٌ شرعيةٌ يجبُ العملُ بهِ على كلِّ مسلّم، خلافًا للشيعةِ والخوارج والنظّام من المعتزلة وقد احتجَّ أهلُ الحقّ في ذلك بالكتاب والسُنَّةِ والمعقول أمَّا الكتابُ فخمسُ آياتٍ: الآيةُ الأولى، وهي أقواها، وبها تمسَّكَ الشافعي، رضي اللهُ عنهُ، وهي قولهُ تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) ووجهُ الاحتجاج بالآية أنهُ تعالى توعَّدَ على متابعةِ غير سبيل المؤمنين، ولو لم يَكُنْ ذلك مُحرَّمًا، لما توعَّدَ عليهِ، ولما حَسُنَ الجمعُ بينهُ وبين المحرّم من مُشاقَّةِ الرسول، عليهِ السلامُ، في التوعُّدِ، كما لا يحسُنُ التوعُّد على الجمع بينَ الكفرِ وأكل الخبزِ المُباح (أمد، حكم١، ٢٨٦، ٦)

- الإجماع حجَّةٌ على أَنَّهُ لا اعتبارَ بموافقةِ من هو خارجٌ عن الملَّة، ولا بمخالفتهِ، وأنَّهُ لا يُشترَطُ فيهِ اتّفاقُ كلّ أهلِ الملَّةِ إلى يوم القيامة (أمد، حكم١، ٣٢١، ٨)

- المجتهدُ المطلقُ، إذا كان مبتدعًا لا يخلو، إمَّا أن لا يكفرَ ببدعتهِ، أو يكفر. فإن كان الأَوَّل، فقد اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفتهِ نفيًا وإثباتًا. ومنهم من قال: الإجماعُ لا ينعقدُ عليهِ، بل على غيرهِ، فيجوز لهُ مُخالفةُ إجماع من عداهُ. ولا يجوزُ ذلك لغيرهِ. والمختارُ أنهُ لا ينعقدُ الإجماعُ دونَهُ، لكونهِ من أهلِ الحلّ والعقد، وداخلًا في مفهوم لفظ الأُمَّة المشهود لهم بالعصمة. وغايتُهُ أن يكونَ فاسقًا، وفسقُهُ

غيرُ مخلٍّ بأهلية الاجتهاد (أمد، حكم١، ٣٢٦، ١٤)

- إن الإجماعَ المحتجّ بهِ غيرُ مختصٍّ بإجماع الصحابة، بل إجماع أهلِ كلّ عصر حجَّة، خلافًا لداود وشيعتهِ من أهل الظاهر، ولأحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنهُ. والأول هو المختارُ؛ ويدلُّ عليهِ أنّه حجَّة كونِ الإجماع حجَّةً غيرُ خارجةٍ كما ذكرناهُ من الكتاب والسُنَّة والمعقول. وكلُّ واحدٍ منها لا يفرّقُ بين أهلِ عصرٍ وعصرٍ، بل هو متناولٌ لأهل كلّ عصرٍ حسب تناولهِ لأهلِ عصر الصحابة، فكان إجماعُ أهلِ كلّ عصرٍ حجّةً (أمد، حكم١، ٣٢٨، ١٣)

- إذا ذهبَ واحدٌ من أهل الحلّ والعقد إلى حكم في مسألةٍ، ولم ينتشر بين أهل عصرهِ، لكنهُ لمّ يُعرَفْ لهُ مخالِفٌ، هل يكونُ إجماعًا. اختلفوا فيهِ، والأكثرُ على أنهُ ليس بإجماع، وهو المختارُ (أمد، حكم١، ٣٦٥، ٧)

- اختلفوا في انقراضِ العصرِ: هل هو شرطٌ في انعقادِ الإجماع أو لا؟ فَذَهَبَ أكثرُ أصحابِ الشافعي وأبي حنيفةَ والأشاعرة والمعتزلة إلى أنهُ ليس بشرطٍ. وذهب أحمدُ بنُ حنبل والأُستاذُ أبو بكر بن فَوْرَك إلى اعتبارهِ شرطًا (أمد، حكم١، ٣٦٦، ٢)

- الإجماعُ إلّا عن مُستَنَدٍ اختلفوا في جواز انعقادِهِ عن الاجتهاد والقياس. فجوَّزهُ الأكثرون، لكن اختلفوا في الوقوعِ نفيًا وإثباتًا. والقائلون بثبوتهِ اختلفوا فمنهم مَنْ قالَ إنَّ الإجماعَ مع ذلك يكونُ حجَّةً تحرمُ مخالفتهُ، وهم الأكثرون؛ ومنهم مَنْ قالَ لا تحرم مخالفتهُ، لأنَّ القولَ بالاجتهادِ في ذلك يفتحُ بابَ الاجتهادِ ولا يحرمهُ. وذهبتِ الشيعةُ وداودُ الظاهريّ وابنُ جرير الطبريّ إلى المنع من ذلك. ومِنَ الناس مَنْ قالَ بجوازِ ذلك بالقياسِ الجليّ دونَ الخفيّ. والمختارُ جوازُهُ ووقوعهُ. وأنَّهُ حجَّةٌ تمتنعُ مخالفتهُ (أمد، حكم١، ٣٧٩، ٢)

- اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبرِ الواحدِ، فأجازهُ جماعةٌ من أصحابنا وأصحابِ أبي حنيفة رحمهُ الله والحنابلة؛ وأنكرهُ جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة وبعضُ أصحابنا كالغزالي، مع اتّفاق الكلّ، على أنَّ ما ثبت بخبرِ الواحد لا يكونُ إلّا ظنيًّا في سندهِ، وإن كان قطعيًّا في متنهِ (أمد، حكم١، ٤٠٤، ٢)

- الإجماعُ منعقدٌ على امتناعِ إطلاقِ اسمِ النسخ حقيقةً في الإزالةِ والنقل؛ فإذا تعذَّرت استعارته من الإزالةِ، تعيَّن أن يكونَ مُستعارًا من النقلِ. ووجهُ استعارتهِ منهُ أنَّ تحصيلَ ما في أحد الكتابين في الآخر، تجري مجرى نقلهِ وتحويلهِ إليهِ، فكان، منهُ بسببٍ من أسبابِ التجوُّزِ. وإذا كان مُستعارًا من النقل، وجبَ أن يكونَ اسمُ النسخ حقيقةً في النقلِ إذِ المجازُ لا يتجوَّز بهِ في غيرهِ بإجماعِ أهل اللغة (أمد، حكم٣، ١٤٨، ٩)

- الإجماع هو العزم لغة قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١). وقال عليه السلام: "لا صيام لمن لم يُجمع الصيامَ من الليل"، والاتفاق أيضًا. يقال: أجمع إذا صار ذا جمعٍ كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبنٍ وتمرٍ (رم، تحص٢، ٣٧، ٢)

- قول بعضهم وسكوت الباقين ليس بإجماع ولا حجّةً وهو مذهب الشافعي. وقال الجبائي: بأنه إجماع وحجّة بعد انقراض العصر. وقال أبو هاشم: ليس بإجماع ولكنه حجّةً وقال ابن

أبي هريرة: إن كان القول من حاكم لم يكن إجماعًا ولا حجّةً، وإلا كان إجماعًا وحجةً. لنا: أن السكوت يحتمل صدوره من الراضي والساخط. والمجتهد إن كان لا يرى الإنكار فرضًا. أو يرى تركه صغيرة أو قيام غيره مقامه فيه، أو ينتهز فرصة المكنة منه أو أنه في الفكر بعد. فلا يدلّ على الرضا وهو معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكتٍ قول (رم، تحص٢، ٦٦، ٥)

- الإجماع في الآراء والحروب حجّة إذ أدلّة الإجماع مطلقة، ومنهم من أنكر، ومنهم من جعله حجّة بعد استقرار الرأي (رم، تحص٢، ٨٤، ٨)

- (الإجماع) هو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور، ونعني بالاتفاق، الاشتراك إما في القول أو الفعل أو الاعتقاد، وبأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور: الشرعيات والعقليات والعرفيات (قر، نقح، ٣٢٢، ٦)

- يجوز عند مالك رحمه الله تعالى انعقاده (الإجماع) عن القياس والدلالة والأمارة، وجوّزه قوم بغير ذلك بمجرّد الشبه والبحث. ومنهم من قال لا ينعقد عن الأمارة بل لا بدّ من الدلالة، ومنهم من فصّل بين الأمارة الجليّة وغيرها (قر، نقح، ٣٣٩، ١٠)

- (الإجماع)، يُقال: أجمع على المسير أي عزم عليه، وحقيقته: جمع رأيه عليه، والاتفاق أيضًا يقال: أجمعوا على الأمر أي اتفقوا عليه، واصطلاحًا فهو اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة، والاجتهاد على حكم وأما (ركنه، فنوعان عزيمة: وهو التكلّم منهم بما يوجب الاتفاق) منهم (أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه) لأن ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء، والإجماع يقوم بهما. (ورخصة وهو أن يتكلّم أو يفعل البعض دون البعض) بعد البلوغ ومضي مدة التأمّل والنظر في الحادثة (وفيه خلاف الشافعي) فإنه قال: الإجماع لا ينعقد إلا بتنصيص الكل، لأن السكوت محتمل في نفسه، والمحتمل لا يكون حجّة، وهذا لأنه يحتمل أن يكون عن خوف أو تفكّر (نس، كشف٢، ١٨٠، ١)

- الإجماع في اللغة هو العَزْم يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى إخبارًا: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا عليه (بخ، بزد٣، ٤٢٣، ٤)

- هو اجتماع جميع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين عقلي أو شرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الأصحّ أنه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور فأريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وإذا أطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول أو الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ: المجتهدين معرَّفًا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله: من هذه الأمة عن المجتهدين من أرباب الشرائع السالفة وبقوله في عصر عن إيهام أن الإجماع لا يتمّ إلا باتفاق مجتهدي جميع الأعصار إلى يوم القيامة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وإنما قيل على أمر من الأمور ليكون متناولًا للقول والفعل والإثبات والنفي والأحكام العقلية والشرعية. ثم انعقاد الإجماع متصوّر (بخ، بزد٣، ٤٢٤، ١٥)

- الإجماع (عزيمة) وهي ما كان أصلًا في باب الإجماع، إذ العزيمة هي الأمر الأصلي

(ورخصة) وهي ما جعل إجماعًا لضرورة إذ مبنى الرخصة على الضرورة وأما العزيمة فالتكلّم بما يوجب الاتفاق منهم أو شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودًا من الخاص والعام (بخ، بزد٣، ٤٢٥، ٢١)

- الإنقراض الإنقطاع وانقراض العصر أي أهله عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها. واختلفوا في اشتراطه لانعقاد الإجماع فقال عامة العلماء: إنه ليس بشرط لانعقاد الإجماع لا لصيرورته حجّة وهو أصحّ مذاهب الشافعي. وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك إلى أنه شرط لانعقاد الإجماع وإليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض أصحابه كأبي إسحق الإسفرائني إن كان الإجماع لاتفاقهم على الحكم قولًا وفعلًا لا يشترط الانقراض لانعقاد الإجماع، وإن كان الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين يُشترط. وهو قول بعض المعتزلة. وقال بعضهم: إن كان الإجماع عن قياس كان شرطًا وإلا فلا. وإليه ذهب إمام الحرمين (بخ، بزد٣، ٤٥٠، ١١)

- الإجماع حجّة لا فصل فيه وإنما ثبت مطلقًا فلا يصحّ الزيادة عليه (بخ، بزد٣، ٤٥١، ١)

- الأصل في الإجماع أن يكون موجبًا للحكم قطعًا كالكتاب والسنة فإن لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤوّلة وخبر الواحد (بخ، بزد٣، ٤٦٣، ٨)

- الجامع لو كان قطعيًا لم يبق في انعقاد الإجماع فائدة لأن الحكم والقطع بحصته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للإجماع تأثير في إثبات شيء (بخ، بزد٣، ٤٨٣، ٢٣)

- الإجماع وأصله الاتفاق. وهو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني. وقيل اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولًا (حن، قعد، ٢٩، ٢٠)

- الإجماع: هو اتّفاق المجتهدين من أمّة النبي صلى الله عليه وسلم على حكم. وهو حجّة، وحكى الروياني في كتاب القضاء من "البحر" عن بعضهم أنّه لا يكون حجّة إلّا إذا انضمّ إلى القول فعلهم ليتأكّد، فإن قال بعض المجتهدين قولًا، وعرف به الباقون فسكتوا عنه، ولم ينكروا عليه، ففيه مذاهب، أصحّها عند الإمام فخر الدين: أنّه لا يكون إجماعًا ولا حجّة، لاحتمال توقّفه في المسألة، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد (اس، مهد، ٤٥١، ١)

- إذا أجمعوا في شيء على حكم، ثم حدث في ذلك الشيء المجمع عليه صفة، فهل يستدلّ بالإجماع الموجود فيه قبل الصفة عليه بعد الصفة أيضًا، وإن لم يظهر فيه دليل من قياس أو غيره، بل بمجرّد الاستصحاب، حتى يمتنع إثبات الخلاف، أو يجوز الاجتهاد فيه بعد حدوث تلك الصفة؟ فإن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة أُلحق به وإلّا فلا؟ اختلفوا فيه كما قاله الماوردي، والروياني في كتاب القضاء، فذهب داود إلى الأول فقال: إنّ اختلاف الصفات لا تبيح اختلاف الحكم إلّا بدليل قاطع. وذهب الشافعي، وجمهور العلماء إلى الثاني (اس، مهد، ٤٥٩، ١٠)

- (في النسخ) الإجْماعُ لا يُنْسَخُ لأنَّ النَّص يَتقدَّمهُ. ولا ينعقدُ الإجْماعُ بِخلافِه ولَا القياسُ بِخلافِ الإجماعِ (اس، مهس٢، ٢٥٦، ٤)

- الإجماع. وهو اتِّفاقُ أهلِ الحلِّ والعقْدِ من أمَّةِ

محمد صلى الله عليه وسلم: على أمْرٍ منَ الأمورِ (اس، مهس٢، ٣٧٧، ١٠)

- إذا عارض الإجماع نص من الكتاب أو السنّة فإن كان أحدها قابلًا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الإجماع أو النص جمعًا بين الدليلين، وإن لم يكن أحدهما قابلًا للتأويل تساقطا، لأنّ العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، وهذا كله إذا كانا ظنّين. فإن كانا قطعيين. أو كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنّيًا. فلا تعارض (اس، مهس٢، ٤٣٥، ١٧)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٩)

- يطلق أيضًا لفظ السنّة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنّة أو لم يوجد، لكونه أتباعًا لسنّة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو إجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإنّ إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم (شط، وفق٤، ٤، ٨)

- يجوز أن يكون سند الإجماع قطعيًا لكن يكون الإجماع أقوى من حيث لا يحتمل النسخ وحينئذٍ يستغنى عنه بالإجماع دون العكس (تف، نهي٢، ٣٠، ٤)

- الإجماع هو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا أي عزم، والاتّفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا، وفي الاصطلاح اتّفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي، والمراد بالاتّفاق الإشتراك في الإعتقاد أو القول أو الفعل وقيّد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتّفاق العوام وعرف بلام الإستغراق احترازًا عن اتّفاق بعض مجتهدي عصر، واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتّفاق مجتهدي الشرائع السالفة، وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قلّ أو كثر وفائدته الاحتراز عمّا يردّ على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان، إذ لا يتحقّق اتّفاق جميع المجتهدين (تف، وضح٢، ٤١، ٥)

- الإجماع على مراتب فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده، والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلّل جاحده، والثالثة لا يضلّل جاحده لما فيه من الاختلاف (تف، وضح٢، ٥١، ٨)

- نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظنّ ويوجب العمل لوجوب اتّباع الظنّ بالدلائل (تف، وضح٢، ٥٢، ٦)

- (الإجماع) لغة يطلق بمعنيين: أحدهما: العزم على الشيء والإمضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا، وقوله عليه السلام: "لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل"، ونقض ابن العارض المعتزلي هذا بأنّ إجماع الأمّة يتعدّى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الروية لا يتعدّى بعلى. قلت: حكى ابن فارس في المقاييس: أجمعت على الأمر، إجماعًا وأجمعته. نعم، تعدّيته بنفسه أفصح. والثاني: الاتّفاق، ومنه أجمع القوم: إذا صاروا ذوي جمع. قال الفارسي: كما يقال: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر . . . وأما في الاصطلاح: فهو اتّفاق مجتهدي أمّة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار (زر، بحر٤، ٤٣٥، ١٢)

- إذا انعقد الإجماع على أحد أدلّته، فهل يقطع على صحّته؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم، ليصحّ قيام الحجّة. الثاني: المنع اعتبارًا بأهله في انتفاء العصمة عن آحادهم، فكذا عن جميعهم (زر، بحر٤، ٤٤٣، ٣)

- استصحاب الإجماع واجب أبدًا لأنّه لا ينسخ، كما ينسخ النص، ولا يختصّ كما يختصّ المفهوم. نعم، إن أجمعوا على شيء ثم حدث معنى في ذلك الشيء، لم يُحْتَجَّ بالإجماع المقدّم خلافًا للظاهرية (زر، بحر٤، ٤٤٧، ٨)

- حجّة كون الإجماع من خصائص هذه الأمة، أنّ الدليل إنّما قام على عصمة هذه الأمة دون غيرها (زر، بحر٤، ٤٤٨، ٦)

- إذا أجمعُوا على خلاف الخَبر إذا ذكر واحد من المجمعين خبرًا عن الرسول عليه السلام، يشهد بضدّ الحكم الذي انعقد عليه الإجماع، قال ابن برهان في "الوجيز": يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع. وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث. وقال قوم: إنّ ذلك يستحيل، وهو الأصحّ من المذاهب. فإنّ الله تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيًا (زر، بحر٤، ٤٥٩، ٤)

- إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد لا عبرة به، لأنّا إن لم نعتبرهم في انعقاد الإجماع، منعنا إمكان وقوع المسألة، لأنّه لا يجوز خلو الزمان عمّن يقوم بالحق، وإن اعتبرنا قولهم منعنا أنّ إجماعهم ليس إجماعًا شرعيًا (زر، بحر٤، ٤٦٥، ٦)

- من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد، فإنّه يعتدّ بخلافه، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه، والرقّ والأنوثة لا يؤثّران في اعتبار الخلاف، كما لا يؤثّران في قبول الرواية والفتوى (زر، بحر٤، ٤٧٥، ٢٠)

- إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه، ولا ينعقد الإجماع إلّا به على أصحّ الوجوه (زر، بحر٤، ٤٧٩، ١٨)

- لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين وموت الجميع على الصحيح عند المحقّقين؛ بل يكون اتفاقهم حجّة (زر، بحر٤، ٥١٠، ٤)

- لا يشترط التواتر في نقل الإجماع (زر، بحر٤، ٥١٧، ٨)

- جريان الإجماع في العقليات على ثلاثة مذاهب. أحدها: الجواز مطلقًا، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن القاضي فقال: وقال

شيخنا أبو بكر محمد بن الطيّب الأشعري: يصحّ الاستدلال بالإجماع في جميع العلوم العقلية والشرعية، ولذلك استدلّ على نفي قديم عاجز أو ميت بإجماع أهل العقول على نفيه. والثاني: المنع مطلقًا، وبه جزم إمام الحرمين، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحابنا استغناء بدليل العقل عن الإجماع. قال الأصفهاني: وهو الحق نعم، يستعمل الإجماع في علم الكلام، لا لإفادة العلم؛ بل لإلزام الخصم وإفحامه. وبه جزم سليم في "التقريب" بناءً على أنّ الإجماع يثبت حجّة بالسمع، لا بالعقل. وقال إلْكِيا: ينشأ من أنّ الإجماع حجّة من جهة السمع أنّه إنّما يحتجّ به فيما طريق معرفته السمع، ولا يصحّ أن يعرف بالإجماع ما يجب أن تتقدّم معرفته قبل معرفة الإجماع، كإثبات الصانع والنبوات. والثالث: التفصيل بين كلّيات أصول الدين، كحدوث العالم، فلا يثبت به، وبين جزئياته كجواز الرؤية فيثبت به (زر، بحر٤، ٥٢١، ١٥)

- انعقاد الإجماع بعد الإجماع على شيء سبق خلافه وفيه مسألتان: إحداهما: أن يكون من المجمعين كما لو أجمع أهل عصر على حكم، ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع، وأجمعوا عليه، ففي جواز الرجوع خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر في الإجماع. فمن اعتبر جوّز ذلك، ومن لم يعتبره - هو الراجح - لم يجوّزه وكان إجماعهم الأول حجّة عليهم وعلى غيرهم. الثانية: أن يكون من غيرهم، فمنعه الأكثرون أيضًا، وإلّا لتصادم الإجماعان، جوّزه أبو عبد الله البصري. قال الإمام الرازي: وهو الأولى، لأنّه لا امتناع في إجماع الأمة على قول يشترط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر؛ ولكن لما اتّفق أهل الإجماع على أنّ كل ما أجمعوا عليه فإنّه يجب العمل به في كل الأعصار أمنًا من وقوع هذا الجائز، فعدم الجواز عنده مستفاد من الإجماع الثاني لا من الإجماع الأول، وعند الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الإجماع الثاني (زر، بحر٤، ٥٢٨، ١٦)

- إذا قلنا: هذا لا يصحّ بالإجماع احتمل أمرين: أحدهما: الإجماع على نفي الصحّة. والثاني: نفي الإجماع على الصحّة. والثاني: أعمّ من الأول، فلا يلزم من نفي الإجماع على الصحّة، نفي الصحّة، لجواز أن يكون الحكم مختلفًا فيه، فهو صحيح على رأي. فالإجماع على الصحّة منتفٍ، لكن هي غير منتفية مطلقًا؛ بل ثابتة على ذلك الرأي، بخلاف الإجماع على نفي الصحّة، فإنّه يقتضي نفيها مطلقًا (زر، بحر٤، ٥٤٧، ١٢)

- الإجماع العزم والاتفاق لغة يُقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه والقوم على كذا إذا اتّفقوا عليه، فيتصوّر الإجماع بالمعنى الأول من واحد لا بالمعنى الثاني، قيل والثاني بالمعنى الاصطلاحي أنسب انتهى. وهو بناءً على أنّه إذا لم يبق من المجتهدين إلّا واحد لا يكون قوله حجّة كما هو أحد القولين فيه ثم لقائل أن يقول المعنى الأصلي له العزم، وأمّا الاتفاق فلازم اتفاقي ضروري للعزم من أكثر من واحد لأنّ اتحاد متعلّق عزم الجماعة يوجب اتفاقهم عليه لا أنّ العزم يرجع إلى الاتفاق، لأنّ من اتّفق على شيء فقد عزم عليه كما ذكره القاضي فإنّه ليس بمطرد ولا أنّه مشترك لفظي بينهما كما ذكره الغزالي، إذ لا ملجئ إليه مع أنّه خلاف الأصل واصطلاحًا اتّفاق مجتهدي

عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر شرعي. فاتفاق مجتهدي عصر يفيد اتفاق جميعهم أي اشتراكهم في ذلك الأمر المجمع عليه فخرج ما اتّفق عليه بعضهم كما هو قول الجمهور (أم، قرر٣، ٨٠، ١٩)

- لا ينعقد (الإجماع) بالأربعة الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم مع مخالفة غيرهم أو توقفهم أو عدم سماعهم الحكم عند الأكثر خلافًا لبعض الحنفية وأحمد في رواية (أم، قرر٣، ٩٨، ٢١)

- إذا حمل حكم الإجماع على الخصوص وهو ما ليس من ضروريات الدين فيما في الأحكام وما وافقه ليندفع ورود هذا اللازم الباطل لا يصحّ أيضًا لعدم صحّة تقسيمه إلى نفسه وإلى غيره، إذ لا خفاء في أنّ الإجماع على ما ليس من ضروريات الدين لم يتناوله أي الإجماع على ما هو من ضرورياته بل يباينه. ثم يقال وليس كون الشيء معلومًا بالضرورة من الدين حكم الإجماع لأنّ حكمه حينئذٍ أي الإجماع ما ليس ناشئًا إلّا عنه أي عن الإجماع، والمعلوم بالضرورة الدينية إنّما نشأ عن ظهور كونه من الدين ظهور اشتراك في معرفة كونه منه الخاصة والعامة (أم، قرر٣، ١١٣، ٣٦)

- الإجماع إنّما هو اتفاق المجتهدين، فإذا فقد المجتهدون فقد الإجماع، لأنّ المجتهد هو الذي يعتبر قوله في الإجماع والخلاف (سي، رد، ١٠٠، ١٣)

- الإجماع وهو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا، ذكر الفاضل وغيره، وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على في معنى عزم على كذا. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) وقوله عليه السلام: "لا صِيَامَ لِمَنْ لم يجْمع الصِيَام من الليل" (سنن النسائي، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفص، (ح ٢٦٤٨)، ٢/ ١١٦). والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا. وحقيقته صار ذا جمع. كما يقال ألبن وأتمر أي صار ذا لبن وذا تمر، وفي الاصطلاح اتفاق أهل الحل والعقد أي أرباب الإطلاق والمنع كالإباحة والحظر وهم المجتهدون. وفيه إشارة إلى أنّه لا عبرة باتفاق العوام وعدمه (بد، بدخ٢، ٣٧٧، ١٠)

- لا بدّ له أي الإجماع من سند أي دليل أو أمارة تبنى عليه الإجماع ويسند إليه (بد، بدخ٢، ٤٢٧، ١٤)

- الإجماع لا عن دليل قاطع لأنّهم صحّحوا بيع المراضاة بلا دليل، قلنا لا نسلّم أنّه بلا دليل بل غايته أنّه ترك نقل الدليل اكتفاء بالإجماع، عنه، والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضي الجانبين، ويسمّى بيع التعاطي واختلفت كيفيته فقال الشافعي لا بدّ له من صفة تدلّ عليه في الجملة وقال أبو حنيفة مجرّد المعاطاة تدلّ عليه. وقيل المراد به شرب الماء من السقاء. من غير تقدير الماء. وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر، أمّا الثاني فلأنّه لا يسمّى بيعًا، وأمّا الأول فلأنّهم ما اكتفوا فيه بذكر الإجماع. فإن كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩) أقول الجواب عن الثاني أنّ ذلك ممّا تقرّرت العادة. بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قلّ ولا يعدّ في تسميته بيعًا. وعن الأول بأنّ السند إنّما ذكر في بعض الكتب دون عامّتها (بد، بدخ٢، ٤٢٩، ٨)

- الترجيح بحسب دليل الحكم، أي حكم

الأصل، وبيانه أنّ دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعيًّا امتنع الترجيح . . . من أنّ الترجيح لا يجري في القطعيات، وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعيًّا دون الآخر. تعيّن العمل به، وإن كان الدليل في كل منهما ظنّيًّا فيكون إمّا نصًّا كتابًا، أو سنّة أو إجماعًا، . . . من أنّ دليل حكم الأصل لا يكون قياسًا، وإذا كان كذلك فيرجّح النص أي القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع، ثم يعمل الإجماع لأنّه أي الإجماع فرعه، أي النص، لأنّ حجية الإجماع تثبت بالنص، والأصل على الفرع (بد، بدخ٣، ٢٥٧، ٨)

- الإجماع، وهو اتفاق مجتهدي الأمة بالقول أو الفعل أو التقرير (بعد وفاة محمد) صلى الله عليه وسلم (في عصر على أي أمر) كان من ديني ودنيوي وعقلي ولغوي . . . (ولو بلا إمام معصوم). وقالت الروافض لا بدّ منه ولا يخلو الزمان عنه وإن لم تعلم عينه والحجّة في قوله فقط وغيره تبع له (أو) بلا (بلوغ عدد تواتر) لصدق مجتهد الأمة بدونه. وقيل يشترط نظرًا للعادة (أو) بلا (عدول) بناءً على أنّ العدالة ليست ركنًا في المجتهد وهو الأصحّ وقيل يعتبرون بناء على أنّها ركن فيه فعليه لا يعتبر وفاق الفاسق وقيل يعتبر في حقّ نفسه دون غيره وقيل يعتبر إن بين مأخذه في مخالفته بخلاف ما إذا لم يبيّنه، إذ ليس عنده ما يمنعه أن يقول شيئًا من غير دليل (أو) كان المجتهد (غير صحابي) فلا يختصّ الإجماع بالصحابة لصدق مجتهدي الأمة في عصر بغيرهم. وقالت الظاهرية يختصّ بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتّفاقهم على شيء (أو قصر الزمن)، كأن مات المجمعون عقب إجماعهم بخرور سقف عليهم، وقيل يشترط طوله في الإجماع الظنّي بخلاف القطعي (فعلم) من الحدّ زيادة على ما مرّ (اختصاصه)، أي الإجماع (بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم (فلا عبرة باتفاق غيرهم قطعًا ولا بوفاقه لهم في الأصحّ)، وقيل يعتبر مطلقًا وقيل يعتبر في المشهور دون الخفيّ كدقائق الفقه، وقيل يعتبر وفاق الأصولي لهم في الفروع لتوقّف استنباطها على الأصول. قلنا هو غير مجتهد بالنسبة إليها (و)علم اختصاصه (بالمسلمين) لأنّ الإسلام شرط في المجتهد المأخوذ في حدّه فلا عبرة بوفاق الكافر ولو ببدعة ولا بخلافه (و)علم (أنّه لا بدّ من الكل) أي وفاقهم، لأنّ إضافة مجتهد إلى الأمة تفيد العموم (وهو الأصحّ) فيضرّ مخالفة الواحد (نص، لب، ١٠٧، ١)

- أدلّة الأحكام الكتاب والسنّة والإجماع والقياس بحكم الاستقراء، وجه الضبط الدليل الشرعي: إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فهو الكتاب، أو غير متلوّ فهو السنّة، وغير الوحي إما قول كل الأمّة من عصر فهو الإجماع، وإلّا فالقياس، ويندرج في السنّة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره (ومنع الحصر) أي إبطاله (بقول الصحابي على قول الحنفية)، فإنّهم يقدّمون قياس الصحابي على قياسهم (با، يسر٣، ٢، ٥)

- الإجماع العزم والاتفاق لغةً على كذا، يعني تارة يراد به العزم فيقال فلان أجمع على كذا إذا عزم عليه، وتارة يراد به الاتفاق فيقال أجمع القوم على كذا: أي اتّفقوا، والثاني بالمعنى الاصطلاحي أنسب (با، يسر٣، ٢٢٤، ٧)

- إنقراض المجمعين أي موتهم على ما أجمعوا

عليه (ليس شرطًا لحجّيته) (الإجماع) أي لحجّية إجماعهم (عند المحقّقين) منهم الحنفية، ونص أبو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على أنّه الصحيح وابن السمعاني على أنّه أصحّ المذاهب لأصحاب الشافعي فهو حجّة بمجرّد انعقاده (فيمتنع رجوع أحدهم) أي المجمعين عن ذلك الحكم لدلالة إجماعهم على أنّه حكم الله تعالى يقينا، (و)يمتنع (خلاف من حدث) من المجتهدين بعد انعقاد إجماعهم (وشرطه) أي انقراضهم (أحمد وابن فورك) وسليم الرازي والمعتزلة على ما نقله ابن برهان والأشعري على ما ذكره الأستاذ أبو منصور (مطلقًا)، أي سواء كان سنده قياسًا أو غيره، وقال إمام الحرمين (إن كان سنده قياسًا) لا إن كان نصًّا قاطعًا، كذا ذكره ابن الحاجب وغيره، قال السبكي: وهو وهم، فإمام الحرمين لا يعتبر الانقراض البتّة بل يفرّق بين المستند إلى قاطع وغيره فلا يشترط فيه تمادي زمان (وقيل) يشترط الانقراض (في السكوتي)، وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين وهو مذهب أبي إسحاق الأسفرايني وبعض المعتزلة، واختاره الآمدي، ثم من المشترطين من اشترط انقراض جميع أهله، ومنهم من اشترط انقراض أكثرهم فإن بقي من لا يقع العلم بصدق خبره كواحد واثنين لم يعتبر ببقائه، ثم قال الغزالي قيل يكتفي بموتهم تحت هدم دفعة إذ الغرض انتهاء أعمارهم عليه، والمحقّقون لا بدّ من انقضاء مدّة تفيد فائدة فإنّهم قد يجمعون على رأي وهو معرض للتغيير، ثم القائلون بالاشتراط. منهم من شرط في انعقاد، ومنهم في كونه حجّة (با، يسر٣، ٢٣٠، ١٩)

- لا يشترط في (حجّيته) أي الإجماع (مع الأكثر) أي مع كون المجمعين أكثر مجتهدي عصر (عدمه) أي عدم عدد التواتر (في الأقلّ)، أي الذين لم يوافقوا الأكثر بحيث لو لم يكن عدمه في الأقلّ بأن لم يبلغ عدد التواتر لا يكون اتّفاق الأكثر حجّة، وإليه أشار بقوله (وإلّا)، أي وإن لم يتحقّق العدم المذكور (فلا) حجّية لإجماع الأكثر فهو من تتمّة المنفي وهو الاشتراط، (ومطلقًا) أي ولا يشترط في حجّية إجماع الأكثر كون الأقل عددًا مخصوصًا كعدد التواتر وغيره، بل إجماع الأكثر حجّة مطلقًا كما عزي (لابن جرير وبعض المعتزلة) أبي الحسن الخياط أستاذ الكعبي ذكره في كشف البزدوي (ونقل عن أحمد) أيضًا هكذا فسّر الشارح قوله مطلقًا إلى آخره، والوجه أن يفسّر الإطلاق بما يقابل التقييد المستفاد من التفصيل المفاد بقوله، وقال الجرجاني إلى آخره فيكون قوله مطلقًا إلى آخره مع قوله، وقال إلى آخره كالتقسيم لعدم اشتراط عدم عدد التواتر في الأقلّ عند إجماع الأكثر، إذ الإطلاق بالمعنى الذي ذكره الشارح موجود فيما قبله، فالمعنى ولا يشترط في حجّية إجماع الأكثر شرطًا مطلقًا، (وقال) أبو عبد الله (الجرجاني) (و)أبو بكر (الرازي من الحنفية إن سوّغ الأكثر اجتهاد الأقلّ كخلاف أبي بكر في مانعي الزكاة) أي في قتالهم (فلا) ينعقد الإجماع مع خلافه (بخلاف) ما إذا لم يسوغ الأكثر اجتهاد الأقلّ فإنه ينعقد إجماع الأكثر مع خلافه، ولكن يكون حجّة ظنّية كخلاف (أبي موسى) الأشعري (في نقض النوم) حيث لا ينقض عنده وينقض عند غيره (با، يسر٣، ٢٣٦، ١٧)

- لا يشترط في حجّية الإجماع (عدالة المجتهد

في) القول (المختار للآمدي) وأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي فيتوقّف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقّف على العدل، (لأن الأدلّة) المفيدة لحجّية الإجماع (لا توقفه) أي الإجماع (عليها) أي على عدالته (والحنفية تشترط) عدالة المجتهد فلا يتوقّف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل: نص الجصاص على أنّه الصحيح عندنا، وعزاه السرخسي إلى العراقيين، وابن برهان إلى كافّة الفقهاء والمتكلّمين، والسبكي إلى الجمهور، (لأن الدليل) الدالّ على حجّية الإجماع (يتضمّنها) أي العدالة (إذ الحجّية) لإجماع الأمة إنّما هي (للتكريم) لهم، ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم (با، يسر٣، ٢٣٨، ١٨)

- قال ابن القطان الإجماع عندنا إجماع أهل العلم، وأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه، واختاره أبو يعلى واستقراه من كلام أحمد (با، يسر٣، ٢٣٩، ٢٤)

- حجّية الإجماع (توقفه) أي تحقّق الإجماع (على غيرهم) أي غير أهل المدينة، لأنّ أهلها ليسوا كل الأمة (واستدلالهم) أي المالكية (بأن العادة قاضية بأن مثل هذا الجمع المنحصر) أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها، وقلّة غيبتهم عنها حتى لو اتّفق علّتهم أو أكثر متفرّقين في البلاد لم تقض العادة بذلك مع اجتهادهم (يتشاورون ويتناظرون) في الواقعة التي لا نصّ فيها، وإذا أجمعوا على حكم (لا يجمعون إلّا عن) مستند (راجح) فيكفي بإجماعهم (منع قضائها) أي العادة (به) أي بإجماعهم عن راجح دون سائر علماء الأمصار، إذ لا دليل يفيد الفرق بينهما بحيث يكون إجماع أهل المدينة وحدهم مفيدًا للقطع، وإجماع بلد آخر لا يكون مفيدًا له (با، يسر٣، ٢٤٤، ٢٣)

- لا إجماع إلّا عن مستند أي لدليل قطعي أو ظنّي إذ رتبة الاستدلال بإثبات الأحكام ليست للبشر كذا ذكره الشارح، وفيه نظر لأنّه على تقدير إجماعهم على حكم يصير ذلك حقًّا بالأدلّة الدالّة على نفي ضلالة الأمة فلا يلزم الاستدلال فافهم، (وإلّا) لو تحقّق الإجماع صوابًا لا عن مستند (انقلبت الأباطيل) وهو مجموع أقوال أهل الإجماع (صوابًا أو أجمع على خطأ) إن لم يكن صوابًا، ثم بيّن وجه الانقلاب بقوله (لأنّه) أي ما أجمع عليه بلا مستند (قول كلّ) أي قول كل الأمة (وقول كل) فرد منهم (بلا دليل محرّم) فثبت بهذه المقدّمة كون مجموع الأقوال أباطيل، وبالمقدّمة الأولى انقلابها صوابًا لعدم اجتماعهم على الضلالة، وقد يقال لا نسلّم امتناع انقلاب الأباطيل صوابًا (با، يسر٣، ٢٥٤، ٢٥)

- إجماع كل عصر حجّة إلّا أنّه على مراتب أربعة: فالأقوى إجماع الصحابة نصًّا لأنّه لا خلاف فيه بين الأمة، لأنّ العشرة وأهل المدينة يكونون فيهم، ثم الذي ثبت بنصّ البعض وسكوت الباقين، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم. قال صلى الله عليه وسلم "خير الناس رهطي الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب" (الهيثمي، جمع الزوائد، كتاب فضائل الصحابة، باب في فضائل الصحابة، ١٩/١٠، بلفظ "خير الناس قرني الذين أنا منهم ثم... ثم ينشأ أقوام فيهم..."، ثم إجماعهم على حكم سبقهم

فيه مخالف لأنّ هذا فصل اختلف الفقهاء فيه انتهى (با، يسر٣، ٢٦٢، ٦)

- الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به عند الجمهور. أما كونه لا ينسخ فلان الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. والنسخ لا يكون بعد موته وأما في حياته فالإجماع لا ينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوًا باطلًا لا يعتدّ به ولا يلتفت إليه وقولهم الموافق بعد لا اعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجّة فيه لا في غيره (شو، فح، ١٧٩، ٢٢)

- (الإجماع) أما لغة فهو العزم قال تعالى ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) وقال صلى عليه وآله وسلم: "لا صيام لمن لم يجمع من الليل" (سنن النسائي، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفص، (ح ٢٦٤٨) ١١٦/٢، بلفظ "قبل الفجر" بدلًا من "من الليل"). وأما اصطلاحًا فهو اتّفاق مجتهدي أمة محمد صلى عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور، والمراد بالاتّفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل ويخرج بقوله مجتهدي أمة محمد اتّفاق العوام فإنه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم، وكذا اتّفاق بعض المجتهدين وبقوله بعد وفاته الإجماع في عصره صلى الله عليه وسلم فإنه لا اعتبار به وبقوله في عصر ما يتوهّم من أن المراد جميع مجتهدي الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة فإن هذا توهّم باطل والمراد عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسئلة فلا يعتبر بمن صار مجتهدًا بعدها؛ وقوله على أمر يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات (صد، أمل، ٦٦، ٥)

- الإجماع مراتب فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة خبر الواحد، واختار بعضهم في الكل إنه يوجب العمل لا العلم (صد، أمل، ٧١، ٩)

- الإجماع: فهو اتّفاق مجتهدي الأمة في عصر من الأعصار، على أمر من أمور الدين. ثم إن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلّم بما يوجب اتّفاق الكل على الكل أو شروعهم فيه. ورخصة: وهو أن يتكلّم البعض أو يفعل، ويسكت الباقي بغير ردّ، بعد مضي مدّة التأمّل (سو، حصل، ٢٣٥، ١٣)

- مراتب الإجماع إجماع الصحابة، تكلّمًا أو شروعًا، ثم الذي نص البعض وسكت الباقون، ثم إجماع من بعدهم على أمر لم يظهر فيه خلاف سابق، ثم الإجماع الذي سبقهم فيه خلاف. والأمة إذا اختلفت في أمر؛ كان إجماعًا منها على أن ما عدا هذه الأقوال باطل (سو، حصل، ٢٣٩، ٢)

- الإجماع في اصطلاح الأصوليين: هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة. فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها واتّفقوا على حكم فيها سمّي اتفاقهم إجماعًا، واعتبر إجماعهم على حكم واحد فيها دليلًا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعي في الواقعة (خل، خلص، ٤٥، ٤)

- إن المجتهدين في عصر إذا أجمعوا على حكم يجوز أن ينقضوا إجماعهم بإجماع آخر، وذلك

يستقيم على رأي من يقول إنه يشترط لانعقاد الإجماع انقراض المجتهدين الذين أجمعوا. وإذا كان الإجماع بعد عصر الإجماع الأول فإن جمهور علماء الأصول يقرّرون أنه لا عبرة بالإجماع الثاني، لأن ذلك يعدّ نسخًا لحكم الإجماع الأول، ولا نسخ بعد عصر الرسول (زه، زهص، ٢١١، ١٥)

- أركان الإجماع: لا بدّ لتحقّق الإجماع من أركان أربعة نعرج على ذكرها فيما يأتي: الركن الأول: توافر عدد المجتهدين في عصر وقوع الحادثة التي يراد الحكم فيها فلو خلا عصر وقوع هذه الحادثة من المجتهدين أو وجد في هذا العصر مجتهد واحد لا ينعقد الإجماع. الركن الثاني: اتّفاق جميع مجتهدي العصر الذي وقعت فيه الحادثة على حكم واحد فلو اتّفق مجتهدو مصر وسوريا والعراق على حكم واحد في حادثة من الحوادث ولم يوافقهم على هذا الحكم مجتهدو الحجاز ولبنان والأردن لا ينعقد شرعًا بهذا الاتّفاق الخاص إجماع لأن الإجماع لا ينعقد إلا بالاتّفاق العام من جميع المجتهدين الموجودين في جميع الأقطار في عصر الحادثة التي يراد وجود الحكم لها. . . . الركن الثالث: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون بإبداء كل رأيه في الواقعة التي حدثت قولًا أو فعلًا بأن يكون المجتهد قد قضى في الحادثة التي يراد الحكم فيها بقضاء، ويستوي في ذلك إبداء الرأي على انفراد أو إبداء الرأي مع الجميع وهذا في الإجماع الصريح، أما في الإجماع السكوتي فلا يشترط إبداء الرأي من الكل بالقول أو الفعل بل يكفي إبداء الرأي قولًا أو فعلًا من البعض وسكوت الباقين سكوتًا مجرّدًا عن العلامة التي تدلّ على المخالفة أو الموافقة. الركن الرابع: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون على حكم شرعي كالصحة والفساد فإذا اتّفقوا على حكم عقلي أو لغوي لا يكون ذلك إجماعًا شرعيًّا (برد، برص، ٢١٧، ٣)

- العرف العام: وهو الذي اتّفق الناس على العمل به في جميع البقاع في أي زمن من الأزمان كتعارف الناس على دخول الحمام دون تقدير أجر معيّن ودون تعيين مدّة للمكث فيه. وتعارفهم على الاستصناع. وإن الطلاق يستعمل لفظه في حلّ رباط الزوجية. ويبتنى على هذا وجود فرق كبير بين العرف العام والإجماع، فالعرف العام يتكوّن من تعارف الناس على اختلاف طبقاتهم - عامتهم وخاصتهم بخلاف الإجماع فإنه يتكوّن من اتّفاق المجتهدين خاصة ولا دخل للعامة في تكوينه (برد، برص، ٣٣٤، ٢٠)

- الإجماع هو اتّفاق الفقهاء المجتهدين في عصر على حكم. ولا فرق بين أن يكون هؤلاء المتّفقون من فقهاء صحابة الرسول عليه السلام بعد وفاته، أو من الطبقات التي جاءت بعدهم. والإجماع حجّة قوية في إثبات الأحكام الفقهية، ومصدر يلي السنّة في الرتبة (زرق، صلح، ١٤، ١٤)

- الإجماع نوعان: قولي وسكوتي. - فالقولي يكون بتداول الرأي واتّفاق صريح من العلماء.
- والسكوتي يكون بأن يفتي أحدهم بحكم مع علم بقية علماء العصر، فلا تعرف من أحدهم مخالفة ولا تأييد (زرق، صلح، ١٥، ١٦)

- القياس هو: إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتّحاد بينهما في العلّة. والقياس يأتي في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنّة والإجماع

من حيث حجّيته في إثبات الأحكام الفقهية، ولكنه أعظم أثرًا من الإجماع في كثرة ما يرجع إليه من أحكام الفقه، لأن مسائل الإجماع محصورة ولم يتأت فيها زيادة، لانصراف علماء المسلمين في مختلف الأقطار عن مبدأ الشورى العلمية العامة، ولتعذّر تحقّقه بمعناه الكامل فيما بعد العصر الأول (زرق، صلح، ١٦، ١٥)

- الاجتهاد نفسه كثيرًا ما كان يقع في شكل استشارة وكان يقوم بها الخليفتان أبو بكر وعمرو بن الخطاب ويجمعان لها صحابة النبي في المدينة، وتنتهي الاستشارة بإجماع الصحابة على رأي ما، وكان يسمّى إبداء الرأي بهذا الشكل إجماعًا (دوا، دخل، ١٤، ١٢)

- الإجماع لغة "العزم" يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا عليه. ومن معانيه لغة "الاتفاق" يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا عليه. والفرق بين المعنيين أن الإجماع بالمعنى الأول متصوّر من واحد، وبالمعنى الثاني لا يتصوّر إلا من اثنين فما فوقهما. المراد من الإجماع في اصطلاح هذا العلم هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور (دوا، دخل، ٣٤، ٣)

- للإجماع طرق أربعة: أولًا - الرأي الإجماعي، ثانيًا - التعامل الإجماعي. ثالثًا - رأي بعض المفتين مصحوبًا بسكوت الباقين الذين اطّلعوا على هذا الرأي، رابعًا - التعامل لدى بعض المفتين دون أن يكون هذا التعامل قد اعترض عليه من قبل الباقين الذين اطّلعوا عليه أيضًا (دوا، دخل، ٣٦، ٤)

- الإجماع هل هو المخصّص؟ أم أنه معرّف بوجود دليل مخصّص؟ والتحقيق أن الإجماع ليس بمخصّص بذاته، وإنما هو معرّف بوجود دليل مخصّص (دوا، دخل، ٢١٠، ٤)

- الإجماع هو اتفاق العالمين من الأمة في الموضوع المبحوث فيه، وليس اتفاق الأمة بكاملها (دوا، دخل، ٣١٨، ٩)

- الإجماع هو الاتفاق الكائن في مكان ما من الأمكنة التي تحدث فيها الحادثة، أو تعرض فيها، كالمدينة المنوّرة وليس هو الاتفاق الكائن في جميع الأمكنة والأمصار (دوا، دخل، ٣١٨، ١١)

- المفهوم الواقعي (للإجماع)، وذلك على ما كان عليه في عهد الخلفاء الراشدين ومن عاصرهم من كبار الصحابة، حين كانت المدينة وحدها مصدرًا للعلم والعلماء، وفيها كان يستقرّ أكثرهم وأجلّهم، فالإجماع الواقعي حينذاك إنما كان إجماع من في المدينة من العلماء (دوا، دخل، ٣١٩، ١٣)

- المفهوم الذاتي للإجماع الذي هو عبارة عن اتفاق العالمين، وهذا يعني اتفاق "كل العلماء"، واتفاقهم في "كل مكان"، وذلك بعد أن اتّسعت المملكة الإسلامية، وتعدّدت مراكز العلم فيها، إذ ليس من المعقول أن يعتبر الإجماع حينئذٍ هو إجماع العلماء في مصر من الأمصار، دون من عداهم من العلماء في بقية الأمصار (دوا، دخل، ٣١٩، ١٩)

- إذا كان الإجماع المبحوث عنه اجتهاديًا، أي عبارة عن اجتماع الآراء لمصلحة، فقد تتبدّل المصلحة، ويجوز عندئذٍ انعقاد إجماع آخر على خلاف الأول، وقد ذهب الإمام البزدوي في آخر باب حكم الإجماع إلى جواز ذلك من

غير تردّد وذلك على خلاف ما هو المتبادر من مذهب الجمهور الذين أنكروا نسخ الإجماع للإجماع مطلقًا، أي من غير تمييز ما بين الإجماع النقلي وبين الإجماع الاجتهادي (دوا، دخل، ٣٢٧، ٩)

- الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص. وهو: إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي. أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم. أو اتفاق أمة محمد على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم. ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي (مظ، مصف٢، ٨٧، ٢)

- توسّع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتّفاق جماعة قليلة لا يسمّى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعًا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفًا قطعيًّا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمّي إجماعًا بالاصطلاح (مظ، مصف٢، ٨٨، ١)

- الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدّم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّة، ولا يكون دليلًا مستقلًّا في مقابلها (مظ، مصف٢، ٩٣، ٢٠)

- يسمّى الإجماع بالدليل اللبي، نظير الدليل العقلي. يعني أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له (مظ، مصف٢، ٩٤، ١٢)

- الإجماع حجّة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنّة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلّوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم (مظ، مصف٢، ٩٤، ١٩)

- الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين: ١- (الإجماع المحصّل). والمقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. ... ٢- (الإجماع المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط (مظ، مصف٢، ١٠١، ٢٠)

- السيرة عند المتشرّعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قولي، ومن العلماء خاصة. والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها أنها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرّرًا لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم. فإن كانت على (النحو الأول) - فلا شكّ في أنها حجّة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلًا على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجّة إذا ثبت

من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله . . . وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالًا للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين (مظ، مصف٢، ١٥٥، ١٧)

- الإجماع يتنوّع إلى قولي وعملي، وصريح وسكوتي (شل، شلص، ٢٨، ٧)

- الإجماع في اللغة يُطلق على العزم. يقال: أجمَع فلان على كذا إذا عزم عليه، ومنه الحديث "لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل" أي يعزم الصيام بأنه ينويه. والقوم أجمعوا على كذا أي عزموا عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا وصمّموا. كما يطلق على الاتفاق، يقال: أجمعنا على كذا أي اتّفقنا عليه: والفرق بين المعنيين أن العزم يوجد من الواحد ومن الأكثر، أما الاتفاق فلا يوجد إلا من أكثر من واحد لأن الواحد لا يتّفق مع نفسه. وفي الاصطلاح عرّفوه بتعريفات كثيرة اختلفت تبعًا لاختلافهم في شروطه لأن التعريف للإجماع الذي هو حجّة. فمن شرط لحجّيته شرطًا زاد في التعريف قيدًا يدلّ عليه. وأقرب هذه التعريفات هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي (شل، شلص، ١٥٠، ٣)

- الاتفاق في التعريف أن يتفقوا على قول واحد، فلو اختلف المجتهدون في عصر في مسألة على قولين هل يكون ذلك إجماعًا منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بعد ذلك. للأصوليين في هذه المسألة آراء ثلاثة: أحدها: المنع لأن إحداث القول الثالث مخالف للإجماع الضمني السابق، ومخالفة الإجماع لا تجوز. وثانيها: أنه يجوز لهم إحداث قول ثالث، لأنه لم يتقدّم إجماع بل مجرّد اختلاف في الاجتهاد. وثالث الآراء التفصيل بين ما إذا كان القول الثالث المحدَث يرفع ما اتّفق عليه الرأيان فلا يجوز، وبين ما إذا كان لا يرفع أمرًا متّفقًا عليه بينهم فيجوز ويصحّ العمل به (شل، شلص، ١٥٤، ٦)

- الإجماع حجّة مطلقًا لا فرق بين عصر وعصر وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة استدلّوا على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنّة والمعقول (شل، شلص، ١٦٤، ١٣)

- الإجماع في نقله كالنصوص إما أن ينقل بالتواتر أو بطريق الآحاد. فإذا نقل بطريق التواتر كأكثر الإجماعات المنقولة عن الصحابة فلا خلاف بين القائلين بحجّية الإجماع في أنه إجماع صحيح وحجّة يجب العمل بها وملزم لمن نقل إليهم على الوجه الذي بيّناه. لأن ثبوته حينئذٍ يكون قطعيًا. أما إذا نُقل بطريق الآحاد فاختلف العلماء فيه. فمنهم من اعتبره، وقال: إن الإجماع يثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجبًا للعمل دون العلم، لأن الإجماع دليل يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنّة المروية عن رسول الله، فإذا نقلت بالتواتر أفادت العلم، وإذا نقلت بطريق الآحاد أفادت وجوب العمل دون العلم كذلك الإجماع إذا نقل بطريق الآحاد يوجب العمل بالحكم المجمع عليه، ولا يفيد العلم بثبوت الإجماع نفيه فيكون حجّية ظنّيّة. ومنهم من لم يعتبره حجّة، لأنه لو تحقّق الإجماع - وهو لا يكون إلا من جماعة - لاطلع عليه غيره ونقله،

لأن مثله لا يخفي على النقلة، فتفرّده بالنقل يفيد تفرّده بالاطلاع، وهو بعيد بخلاف الخبر المروي عن رسول الله، لأنه لا يعتد في تفرّد واحد بنقله، لأن المنقول عنه واحد، فنقل واحد للخبر يفيد الظنّ بصدوره عن الرسول، ونقله الإجماع لا يفيد هذا الظنّ (شل، شلص، ١٨٦، ٢)

- الفرق بينه وبين الإجماع. إن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين في عصر من العصور ولا دخل لغيرهم فيه، أما العرف فلا يشترط فيه أهلية اجتهاد ولا غيره. وإن الإجماع قد يكون في محلّه نصّ دالّ على الحكم ولكنه ظنّي الدلالة، وأما محل العرف فليس فيه نصّ دالّ عليه. وإن الإجماع إذا كان عمليًّا يوجد بفعل المجتهدين مرّة واحدة، وأما العرف فلا يتحقّق إلا بتكرار الفعل كثيرًا حتى يصير متعارفًا. وإن الإجماع متى تمّ كان ملزمًا للمجمعين وغيرهم. وأما العرف فقد يكون ملزمًا للكل إذا كان عامًّا وقد لا يكون ملزمًا للجميع إذا كان خاصًّا بإقليم وإن العرف يتغيّر، وأما الإجماع فلا يتغيّر إلا إذا كان مستندًا إلى مصلحة تغيّرت (شل، شلص، ٣١٦، ١١)

- الإجماع، الإعداد والعزيمة على الأمر. والإجماع الإحكام والعزيمة على الشيء. وقوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ (يونس: ٧١)، أي وادعوا شركاءكم. وأجمع من الألفاظ الدالّة على الإحاطة وليست بصفة، والجذر جَمَعَ الشيء عن تفرقة يجمعه جمعًا، وجَمَّعَه وأجمعه، فاجتمع. والجمع اسم لجماعة الناس، والجمع مصدر قولك جمعت الشيء. وأمر جامع يجمع الناس. وأجمع القوم على كذا اتّفقوا عليه. والإجماع بمعنى العزم يُقال للواحد، وبمعنى الاتفاق لا يتصوّر إلا من اثنين فما فوقهما. والمراد بالإجماع في الأصول، اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور (عج، أصل، ١١٦، ٥)

- اختلف العلماء في تصوّر انعقاد الإجماع، ولا سيّما إمكان معرفته والاطّلاع عليه. ونفى ابن حنبل وجود إجماع حقيقي (عج، أصل، ١٢٢، ٢)

- رفض أكثر العلماء صحّة الإجماع بموافقة العامة من أهل الملّة، وأن اشتراط ذلك في الانعقاد والمخالفة لا طائل منه لأسباب عدّة منها: العامي مُقَلِّدٌ في معظم حالاته، والأمة قولها حجّة، يستند إلى الاستدلال ولزوم الدليل، وهذا فعل أهل النظر، وأن هناك اتّفاق بين الصحابة وأهل العصر الأول الإسلامي، أن لا عِبْرَةَ في موافقة العامي. وخالف القلّة ذلك، معتبرين أن العصمة في الأمة تكون من صفات الهيئة الاجتماعية، التي تشمل الخاصة والعامة، وأن العامي في رجوعه لأقوال العلماء وأهل الحلّ والعقد والنظر لا ينفي دوره في تأييده هذه الأقوال، والسبر فيها، وذلك حجّة للمجتهدين فيما بعد، ودون ذلك لا حجّة فيه. وردّ المثبتون لوجود العامة بالإجماع على خصومهم ببضعة حجج منها: أن الاستدلال ولو كان من عمل العلماء والخاصة إلا أنه لا يمنع عن العامة الفهم والموافقة والاطلاع. وأن العامي منفرد ربما لم يصب الرأي، لكنه مع غيره من العامة والخاصة يصيب ويجعل الإجماع حجّة (عج، أصل، ١٢٢، ١٠)

- "إجماع" إمّا أن يَكونَ واقعًا عَلَى جَميعِ الأمّةِ، أو عَلَى المُؤمِنينَ منهم، أو عَلَى العلَماءِ فيما

يُراعَى فيه إجماعُهم، وعَلَى كلِّ الأَقسام لا بُدّ مِن أن يَكونَ قولُ الإمامِ المَعصومِ داخلًا فيه، لِأَنَّه مِنَ الأُمّةِ، ومِن أَجلِّ المُؤمِنينَ، وأَفضلِ العلماءِ، فالاسمُ مُشْتَمِلٌ عليه، وما يَقولُ بِهِ المَعصومُ لا يَكونُ إلّا حُجَّةً وَحقًّا، فَصارَ قولُنا مُوافِقًا لِقولِ مَن ذَهَبَ إلى أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ في الفَتْوَى، وإنَّمَا الخلافُ بينَنا في مَوضِعَيْنِ؛ إمّا في التَّعليلِ، أَوِ الدّلالةِ، لأَنّا نُعَلِّلُ كونَ الإجماعِ حُجَّةً بِأَنَّ العلَّةَ فيهِ اشْتمالُه عَلَى قولِ مَعصومٍ قَد عَلِمَ اللهُ - سُبحانَه - أنَّه لا يَفْعَلُ القَبيحَ مُنْفَرِدًا ولا مُجْتَمِعًا، وأنّه لَو انْفَرَدَ، لَكانَ قولُهُ الحُجَّةَ، وإنّما نُفْتي بأنَّ قولَ الجماعةِ الّتي قولُه فيها ومُوافِقٌ لها حُجَّةٌ لِأَجلِ قولِه (م، ذر٢، ٦٠٤، ١٣)

- يَنْقَسِمُ الإجماعُ إلى أقسام: وهي أن يُجْمِعوا عَلَى الشَّيءِ قولًا أو فعلًا أَوِ اعتقادًا أو رِضًا به. وَقَد يَنْفَرِدُ كلُّ واحدٍ من هذِهِ الأَقسامِ، وَقَد يَجْتَمِعُ مَعَ غيرِه (م، ذر٢، ٦٢٨، ٩)

- اِعْلَمْ أنَّ القولَ إذا ظَهَرَ وانْتَشَرَ، وَلَم يَكُنْ فِي الأُمّةِ إلّا قائلٌ به وعاملٌ عليه، أو راضٍ بِكَونِ ذلكَ القولِ قولًا له، حَتَّى لَو اسْتُفْتِيَ، لَم يُفْتِ إلّا بِه، وَلَو حَكَمَ، لَم يَحْكُمْ إلّا بِه؛ فَهُوَ الإجماعُ الّذي لا شُبهة في أنّه حُجَّةٌ وَحَقٌّ (م، ذر٢، ٦٥١، ٦)

- إذا أجمعَ أهلُ العصرِ الثاني، على أحد قولي العصر الأول، إنعقد الإجماع. ولو أجمعَ أهلُ العصر على حُكم، بعد اختلافهم على قولين، انعقد أيضًا. وانقراضُ العصر غيرُ مُعتبَر، لِتناول أدِلّة الإجماع، مع عدم الانقراض. ولو قال بعضُ أهل العصر قولًا، وسكت الحاضرون؛ فالحقُّ أنه ليس بإجماع، لاحتمال السكوت غير الرضا. ولو قال بعضُ الصحابة قولًا، ولم يوجد له مخالفٌ، لم يكن إجماعًا. وإجماعُ أهل المدينة ليس بحجّة، خلافًا لِمالك، لِأنّهم بعض المؤمنين. أما إجماع العترة فإنه حُجّة؛ لقوله (تعالى): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣) (ح، مبا، ١٩٥، ٥)

- لا يجوزُ الإجماعُ إلّا عن دليل، وإلا لَزِم الخطأ على كُلِّ الأمة. وهل يُعتبَر قولُ العوام في الإجماع؟ الحقُّ؛ عدمه، لِأنَّ قولَ العاميّ لا لِدليلٍ، فيكون خطأً (ح، مبا، ١٩٧، ٧)

إجماع الأئمة الأربعة

- إجماع الأئمة الأربعة ليس حجّةً (رم، تحص٢، ٧٢، ٨)

إجماع آحادي

- فرّق بين خبر الواحد والإجماع الآحادي (بإفادة نقل الواحد الظنّ في الخبر دون الإجماع لبعد انفراده) أي الواحد (بالاطلاع) على إجماع أهل عصر، وعدم بعد انفراده بالاطلاع على الخبر (ويدفع) هذا (الاستبعاد بعدالة الناقل) إذ صدور الكذب من العدل في أصل دينيّ أبعد من الانفراد، خصوصًا إذا كان خبر الآحاد متحقّقًا في جمع كثير فإنّ عدد المخبرين إذا كان دون عدد التواتر يقال له خبر الواحد (ولا يستلزم) نقل الواحد (الانفراد) في العلم بتحقّق ذلك الإجماع في نفس الأمر (بل) يستلزم (مجرّد علمه) أي الناقل مع تجويز أن يكون له شريكًا في العلم به، (فجاز علم من لم ينقله أيضًا، مثاله) أي الإجماع الآحادي (قول عبيدة) السلماني (ما اجتمع أصحاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والاسفار بالفجر، وتحريم نكاح الأخت في عدّة الأخت). قال الشارح: كذا تواردوه المشايخ رحمهم الله تعالى والله أعلم به (با، يسر٣، ٢٦١، ٢١)

إجماع اصطلاحي

- الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فإنّ الإمام وأتباعه صرّحوا بكونه حجّة وتعبير المصنّف بالاتفاق ينفيه فإنّ الاتفاق إنّما يكون من اثنين فصاعدًا، نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغيّر اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمّل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه (اس، مهس٢، ٣٨٢، ٥)

إجماع أهل المدينة

- الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل (جو، علم٢، ٣٩٢، ٥)

إجماع بطريقة التقرير

- (الإجماع) بطريقة التقرير، وهي أن يتحقّق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلًا على أن ما اتّفقوا عليه هو حكم الله واقعًا (مظ، مصف٢، ٩٧، ١٦)

إجماع بطريقة الحدس

- (الإجماع) بطريقة الحدس وهي أن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدًا بيد، فإن اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستندًا إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم إتباعًا للأهواء أو استقلالًا بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق أتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب فإنه لا نشكّ فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه (مظ، مصف٢، ٩٧، ٦)

إجماع خاص

- الإجماع الخاص: فهو قول الصحابي إذا انتشر بين الصحابة وأقروه على ذلك، ولم ينكر عليه واحد منهم (كلو، تم١، ١٧، ١)

إجماع دخولي

- (طريقة الحسّ)، وبها يسمّى الإجماع: الإجماع الدخولي، وتسمّى (الطريقة التضمنية). وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه. وحاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم (مظ، مصف٢، ٩٥، ٢١)

إجماع سكوتي

- إطبَاق النَاس من غَير نكير هذا الدليل يستعمله الفقهاء في مواضع، كاستدلال أصحابنا على طهارة الأنفحة بإطباق الناس على أكل الجبن، واستدلالهم على جواز قرض الخبز. واستدلال

الحنفية على جواز الاستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضته، ودخول الحمام من غير شرط أجرة ولا تقدير انتفاع وغير ذلك. وهو يقرب من الإجماع السكوتي من غير تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على الفعل، من غير نكير يقوم مقام التصريح بالتجويز، لأنّ النهي عن المنكر لازم للأمة، بل قال إمام الحرمين في الكلام على وجوب ركعتي الطواف: وقد يستدلّ الشافعي على وجوب الشيء بإطباق الناس على العمل. وما كان مقطوعًا به فالعادة لا تقتضي تردّد الناس فيه. انتهى (زر، بحر٦، ٥٠، ٧)

- الإجماع السكوتي يعني أنّ إنكار التمسّك بالقول، المنتشر الذي ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع، وأنّه إثبات الشيء بنفسه فرع (بد، بدخ٢، ٤٢٣، ٤)

- الإجماع السكوتي: هو أن يبدي بعض مجتهدي العصر رأيهم صراحة في الواقعة بفتوى أو قضاء، ويسكت باقيهم عن إبداء رأيهم فيها بموافقة ما أبدى فيها أو مخالفته (خل، خلص، ٥١، ٥)

- الإجماع السكوتي حجّة، وهو أن يذهب واحد من أهل الاجتهاد إلى رأي ويعرف في عصره، ولا ينكر عليه منكر، ولم يعتبره مع الشافعي كثيرون من الفقهاء، وهذا أحد الآراء فيه، والرأي الآخر أنه إجماع، ولكن دون الإجماع الصريح في القوة، والرأي الثالث أنه حجّة، ولكنه ليس بإجماع (زه، زهص، ٢٠٥، ١٠)

- الإجماع السكوتي: إبداء بعض المجتهدين رأيه في المسألة المطروحة وسكوت الباقين فترة كافية للبحث وتكوين الرأي بلا إنكار ولا اعتراف سكوتًا مجرّدًا عن العلامة التي تدلّ على الموافقة أو المخالفة، فإن علامة الموافقة تجعل الإجماع صريحًا وعلامة المخالفة تهدم الإجماع وتقوّض صرحه (برد، برص، ٢١٨، ٢٠)

- يتنوّع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى إجماع صريح وإجماع سكوتي. فالأول: يكون باتفاق المجتهدين على الحكم بقول يسمع من كل واحد منهم، أو بفعل يشاهد منهم كذلك في عصر واحد لا يتخلّف واحد عن القول أو الفعل. والثاني: يتحقّق بأن يصدر من بعض المجتهدين القول أو الفعل ثم يعلم به الباقون سواء بعرض ذلك عليهم أو بانتشاره وظهوره في الآفاق، بحيث لا يخفى عليهم ويسكتون دون موافقة أو مخالفة صريحة، ولم يكن هناك مانع يمنعهم من إظهار المخالفة. لأنهم لو وافقوا صراحة كان إجماعًا صريحًا، وإن خالفوا لم يكن إجماعًا. والأول لا نزاع في كونه إجماعًا ولا في كونه حجّة عند جماهير العلماء ... والثاني مختلف فيه على آراء. فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجّة مطلقًا، وآخرون إلى أنه حجّة وإن اختلفوا في نوعها أهي قطعية أم ظنّية، وفريق ثالث يفصل بين ما إذا كان عدد المصرّحين أكثر من الساكتين فيكون حجّة وبين ما إذا كان الساكتون أكثر من المصرّحين فلا يكون حجّة (شل، شلص، ١٧١، ٨)

إجماع الصحابة

- إجماع الصحابة مع مخالفة من لحقهم من التابعين ليس بحجّة خلافًا لبعضهم (رم، تحص٢، ٧٣، ٤)

- إجماع كل عصر حجّة إلّا أنّه على مراتب

أربعة: فالأقوى إجماع الصحابة نصًّا لأنّه لا خلاف فيه بين الأمة، لأنّ العشرة وأهل المدينة يكونون فيهم، ثم الذي ثبت بنصّ البعض وسكوت الباقين، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم. قال صلى الله عليه وسلم "خير الناس رهطي الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب"، ثم إجماعهم على حكم سبقهم فيه مخالف لأنّ هذا فصل اختلف الفقهاء فيه انتهى (با، يسر٣، ٢٦٢، ٧)

- لا خِلافَ في أنّ كلّ ما هو حجّةٌ في نفسِه يَصِحُّ تَخصيصُ العموم به، وإجماعُ الصَّحابةِ حجّةٌ، فَيَجِبُ التّخصيصُ به. ونحنُ وإن كُنّا نُخالِفُهُم في تَعليلِ كَونِ ذلكَ حُجَّةً، أو في دليلِه، فالْحكمُ لا خِلافَ فيه بَيْنَنا (م، ذر١، ٢٨٩، ١)

إجماع صريح

- الإجماع الصريح: وهو أن يتّفق مجتهدي العصر على حكم واقعة، بإبداء كل منهم رأيه صراحة بفتوى أو قضاء. أي أن كل مجتهد يصدر منه قول أو فعل يعبّر صراحة عن رأيه (خل، خلص، ٥١، ٢)
- الإجماع الصريح، وهو الذي اتّفق جمهور الفقهاء على حجّيته، وهو أن يصرّح كل واحد من المجتهدين بقبول ذلك الرأي المنعقد عليه (زه، زهص، ٢٠٥، ٢)
- الإجماع الصريح: اتّفاق جميع المجتهدين على حكم واحد في المسألة المطروحة بإبداء كل فرد منهم رأيه بالقول أو بالفعل (برد، برص، ٢١٨، ١٣)
- يتنوّع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى إجماع صريح وإجماع سكوتي. فالأول: يكون باتفاق المجتهدين على الحكم بقول يسمع من كل واحد منهم، أو بفعل يشاهد منهم كذلك في عصر واحد لا يتخلّف واحد عن القول أو الفعل. والثاني: يتحقّق بأن يصدر من بعض المجتهدين القول أو الفعل ثم يعلم به الباقون سواء بعرض ذلك عليهم أو بانتشاره وظهوره في الآفاق، بحيث لا يخفى عليهم ويسكتون دون موافقة أو مخالفة صريحة، ولم يكن هناك مانع يمنعهم من إظهار المخالفة. لأنهم لو وافقوا صراحة كان إجماعًا صريحًا، وإن خالفوا لم يكن إجماعًا. والأول لا نزاع في كونه إجماعًا ولا في كونه حجّة عند جماهير العلماء ,... والثاني مختلف فيه على آراء. فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجّة مطلقًا، وآخرون إلى أنه حجّة وإن اختلفوا في نوعها أهي قطعية أم ظنّية، وفريق ثالث يفصل بين ما إذا كان عدد المصرّحين أكثر من الساكتين فيكون حجّة وبين ما إذا كان الساكتون أكثر من المصرّحين فلا يكون حجّة (شل، شلص، ١٧١، ٨)

إجماع عام

- الإجماع العام: فهو مثل إجماعهم على الصلاة والزكاة وسائر العبادات والعقود جميعها من البيوع والإجارات والنكاح والمضاربات، فهذا إجماع عام (كلو، تم١، ١٦، ٨)

إجماع عن طريقة قاعدة اللطف

- (الإجماع عن) طريقة قاعدة اللطف. وهي أن يستكشف عقلًا رأي المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخّرة، مع عدم ظهور ردع

من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة إما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبيّن الحق في المسألة. فإن قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضي أيضًا أن يظهر الإمام الحق في المسألة التي يتّفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه ونصّب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزّلة (مظ، مصف٢، ٩٦، ١٣)

إجماع العوام

- إجماع العوام عند خلوّ الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوّه عنه هل يكون حجّة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجّة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجّة، وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجّة فلا يصحّ عنده هذا التقدير (شو، فح، ٨٣، ٣٣)

إجماع مثبت

- الإجماع المثبت غير الإجماع المثبت به، نعم تكون حجّية أحد قسمي الإجماع ظنّية لا قطعية (تف، نهي٢، ٣١، ٢٦)

إجماع محصّل

- الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين: ١- (الإجماع المحصّل). والمقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. ... ٢- (الإجماع المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط (مظ، مصف٢، ١٠١، ٢١)

إجماع المدينة

- إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجّة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدّمة وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصحيح التعميم لنا أن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح، فإن قيل يجوز أن يكون متمسّك غيرهم أرجح ولم يطّلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الأكثر والأكثر كاف فيما تقدّم واستدلّ بنحو، أن المدينة طيّبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد، وهو بعيد. وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجّح بالكثرة بخلاف الاجتهاد (حا، تلو٢، ٣٥، ١٨)

إجماع معتبر في فنون العلم

- الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم. فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء، وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك (صد، أمل، ٨٠، ٤)

إجماع منقول

- الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين: ١- (الإجماع المحصّل). والمقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. ... ٢- (الإجماع

المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط (مظ، مصف٢، ١٠١، ٢٣)

إجماع منقول بطريق الآحاد

- الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجّة وبه قال الماوردي وإمام الحرمين والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر، وحكى الرازي في المحصول عن الأكثر أنه ليس بحجّة فقال الإجماع المروي بطريق الآحاد حجّة لأكثر الناس لأن ظنّ وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعًا للضرر والمظنون ولأن الإجماع نوع من الحجّة فيجوز التمسّك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسًا على السنّة ولأنّا بيّنا أن أصل الإجماع فائدة ظنّية فكذا القول في تفاصيله (شو، فح، ٨٥، ٣)

إجمال

- الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ مركّب وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء (غز، مس١، ٣٦٠، ٥)
- إختلف الأصوليون في آية السرقة، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، هل هي مجملة أم لا؟ فذهب جماعة إلى أنّها مجملة، لأنّ اليد تحتمل الكل والبعض، إمّا إلى المرفق، أو إلى الكوع، ولكن بيّنتها السنّة. وقال الأكثرون: لا إجمال فيها، بل اليد حقيقة في جميعها، وهو من رؤوس الأصابع إلى المنكب، ولكنّها تطلق على البعض مجازًا، والمجاز خير من الإشتراك (اس، مهد، ٤٣٣، ٦)
- الإجمال إمّا متعلّقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإمّا غير واقع في الشريعة (شط، وفق٣، ٣٤١، ١٠)
- الإجمال يكون (في) لفظ (مفرد للاشتراك) كالعين لتردّده بين معانيه (با، يسر١، ١٦٠، ٢٣)
- الإجمال قد يكون لتعدّد مكان لا يعرف إلا ببيان كمشترك تعذّر ترجيحه، وقد يكون لإبهام متكلّم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا (با، يسر١، ١٧٢، ٧)

إجمال النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد

في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استُخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ١٢)

أجمعوا على خلاف الخبر

- إذا أجمعُوا على خلاف الخَبر إذا ذكر واحد من المجمعين خبرًا عن الرسول عليه السلام، يشهد بضدّ الحكم الذي انعقد عليه الإجماع، قال ابن برهان في "الوجيز": يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع. وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث. وقال قوم: إنّ ذلك يستحيل، وهو الأصحّ من المذاهب. فإنّ الله تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيًا (زر، بحر٤، ٤٥٩، ٢)

أجمعون

- "أجمعين" ليس معناه الاجتماع ولا هو من بابه، وهذه مجاهرة في اللغة لا يعرفها أهل اللغة، ولا يعرف أحد من أهل اللسان، أن قول القائل: أتاني القوم أجمعون. أنه أراد مجتمعين، بل جائز أن يكون الذين أتوا أفرادًا مفترقين (حز، حكا٣، ١٢٥، ٧)

أجناس

- أسماء الأعيان والأجناس متى وردت مطلقة في خطاب الله تعالى كانت محمولة على ما هي إسم له في اللغة والاصطلاح، نحو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) (جص، فص١، ١١٤، ٩)
- الحكم المعلَّل لهُ أجناسٌ: منها ما هو عال ليس فوقهُ ما هو أعلى منهُ، ومنها ما هو قريبٌ إليهِ، ليسَ بينهُ وبينهُ واسطةٌ؛ ومنها ما هو متوسِّطٌ بين الطرفين، إمَّا على السواءِ، أو أنهُ إلى أحد الطرفين أقربُ من الآخر (أمد، حكم٣، ٤٠٩، ١٠)

آحاد

- الآحاد: ما قَصُرَ عن التواتر (بج، حكف١، ٥١، ٦)

- الآحاد: نحو قولك: رجل، وزيد، وعمرو (بج، حكف١، ١٥٥، ٩)

- الآحاد ما لم يتواتر. والعلم لا يحصل به في إحدى الروايتين وهو قول الأكثرين ومتأخري أصحابنا، والأخرى بلى، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث والظاهرية (حن، قعد، ١٦، ١٨)

- الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيده أصلًا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور، وقال أحمد بن حنبل إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاه ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي والحارث المحاسبي قال وبه نقول، وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما وجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه، وحكى صاحب المصادر عن أبي بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر. وقيل في تعريفه هو ما لم ينته بنفسه إلى التواتر سواء كثر رواته أو قلّوا وهذا كالأول في نفي الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل في تعريفه هو ما يفيد الظنّ واعترض عليه بما لم يفد الظنّ من الأخبار ورد بأن الخبر الذي لا يفيد الظنّ لا يراد دخوله في التعريف إذ لا يثبت به حكم، والمراد تعريف ما يثبت به الحكم، وأجيب عن هذا الردّ بأن الحديث الضعيف الذي لم ينته تضعيفه إلى حدّ يكون باطلًا موضوعًا يثبت به الحكم مع كونه لا يفيد الظنّ، ويرد هذا الجواب بأن الضعيف الذي يبلغ ضعفه إلى حدّ لا يحصل معه الظنّ لا يثبت به الحكم ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شرع عام وإنما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أو لغيره لحصول الظنّ بصدق ذلك وثبوته عن الشارع (شو، فح، ٤٦، ٩)

- الآحاد هو خبر لا يفيد بنفسه العلم أصلًا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور. وقال أحمد بن حنبل يفيد بنفسه العلم وبه قال داود الظاهري والكرابيسي والمحاسبي على ما نقله ابن حزم في كتاب الأحكام قال وبه نقول وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره. ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال أبو بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر وذهب الجمهور إلى وجوب العمل به وأنه وقع التعبّد به واختلفوا في طريق إثباته، فالأكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال أحمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصري من المعتزلة والصيرفي بدليل العقل والحق هو الأول (صد، أمل، ٥٥، ١٨)

أحاديث

- نَجِدُ من الأحاديث عن رسول الله أحاديثَ في القُرَانِ مِثلُها نصًّا، وأُخرى في القُرَانِ مثلُها جملةَ، وفي الأحاديث منها أكثرَ ممَّا في القُرَان، وأُخرى ليس منها شيءٌ في القرَانِ، وأُخرى مُوتَفِقَةٌ، وأخرى مختلفةٌ: ناسخةٌ ومنسوخةٌ، وأخرى مختلفةٌ: ليس فيها دِلالةٌ على ناسخٍ ولا منسوخٍ، وأُخرى فيها نهيٌ لرسولِ اللهِ (شف، رس، ٢١٠، ١٠)

- الأحاديث إذا اختلفتْ لم نَذهبْ إلى واحدٍ منها

دونَ غيرِه إلّا بسببٍ يدلُّ على أن الذي ذَهَبنا إليه أقوَى من الذي تَرَكْنَا (شف، رس، ٢٨٤، ٦)

- الأحاديث لا تتعارض لما قدّمنا من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) (حز، حكا٢، ٣٨، ١٧)

- السنّة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلّا بمعرفة ذلك (شط، وفق٣، ٣٥٢، ٦)

- الأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمّى بالنسبة توسّعًا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنه يتعلّق ذلك بإثباتها (مظ، مصف٢، ٥٨، ١٥)

أحاديث قدسية

- الأحاديث القدسية وهي التي يرويها الرسول عن رب العزّة يستوى في ذلك الأحاديث التي رواها عن جبريل والتي لم يروها عنه فإنها حتى على القول بأنها نزلت بلفظها ومعناها خارجة عن مسمّى القرآن، لأنها لم تكتب في المصاحف، ولم تنقل إلينا بالتواتر بل نقلت بطريق الآحاد، كما أنها لم تنزل للتعبّد بتلاوتها. ويخرج عنه أيضًا القراءات الشاذّة. وهي في عرف الأصوليين ما لم يتواتر نقلها. كقراءة عبد الله بن مسعود، "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام "متتابعات" بزيادة لفظ متتابعات، فإنها لم تتواتر بل نقلت بطريق الآحاد ولم تكتب في مصحف عثمان الذي أجمع عليه الصحابة، وكذلك قراءته، "وعلى الوارث "ذي الرحم المحرّم" مثل ذلك" بزيادة لفظ "ذي الرحم المحرّم" وهذه القراءة كانت على سبيل التفسير والبيان فقط (شل، شلص، ٧٣، ١١)

أحاديث مشهورة

- الأحاديث المشهورة وهي الأحاديث التي يرويها عن النبي واحد أو اثنان أو نحو ذلك من الصحابة، أو يرويها عن الصحابي واحد أو اثنان، ثم تنتشر بعد ذلك فيرويها قوم يؤمن تواطؤهم على الكذب فاشتهاره يكون في الطبقة التي تلى عصر الصحابة أو عصر التابعين، ولا يعدّ الحديث مشهورًا إذا كان انتشاره واستفاضته بعد تلك الطبقة، لأن الأحاديث كلها بعد التدوين قد اشتهرت. والحديث المشهور يفيد عند أبي حنيفة وأصحابه العلم اليقيني، ولكن دون العلم بالتواتر، وهو قد يزاد به على القرآن عندهم، ولقد اعتبره بعض الفقهاء حجّة ظنّية كالآحاد (زه، زهص، ١٠٨، ١٢)

إحالة

- الإحالة: ما دفعه الحسّ (زر، بحر١، ٣٢٤، ١٢)

إحتقار

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا

مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ١٣)

إحتمال

- مواضع الاحتمال من كل قياس وهي ستة: الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلولًا عند الله تعالى فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلَّل. الثاني أنه إن كان معلَّلًا فلعلّه لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علّله بعلة أخرى. الثالث أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعلّه قصّر على وصفين أو ثلاثة وهو معلَّل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصّر اعتباره عليه. الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفًا فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك. السادس أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحلّ له القياس وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلّى، فإنه لا تصحّ الصلاة. وزاد آخرون احتمالًا سابعًا وهو الخطأ في أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلًا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس مظنونًا بل هو مقطوع (غز، مس٢، ٢٧٩، ١)

- الإحتمال يوجب التوقّف أجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع. أمّا النقض فلأنّ النهي أيضًا يستعمل لمعانٍ كثيرة ويحتملها عند الإطلاق من التحريم والتنزيه والتحقير والإرشاد مع أنّ موجبه ليس التوقّف للعلم الضروري بأن ليس موجب أفعل ولا تفعل واحدًا ولأنّه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدّلها في الساعات وبطلان حقائق الألفاظ بأن لا يتحقّق حملها على معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو إشتراك. وأمّا المعارضة فلأنّه لو كان موجب الأمر هو التوقّف لكان موجب النهي أيضًا. التوقّف لأنّه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل. وأمّا المنع فلأنا لا نسلّم أنّ الاحتمال يوجب التوقّف وإنّما يوجبه أن لو كان منافيًا لظهورها في أحد المعاني لكنّه لا ينافيه بل إنّما ينافي القطع بأحد المعاني. ونحن لا ندّعي أنّ الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلًا بل ندّعي أنّه ظاهر في الوجوب مثلًا ويحتمل الغير ولو مرجوحًا، وعند هذا البعض لا وجه للتوقّف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه. وأجيب عن النقض بأنّ الواقفين في الأمر واقفون أيضًا في النهي وما ذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك، لأنّ التوقّف في الأمر توقّف في أنّ المراد هو طلب الفعل جازمًا وهو الوجوب أو راجحًا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنّه ليس لطلب الترك والتوقّف في النهي توقّف في أنّ المراد هو طلب الترك جازمًا وهو التحريم أو راجحًا وهو الكراهة مع القطع بأنّه ليس لطلب الفعل. فالتوقّف في كل منهما توقّف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق

بين إفعل ولا تفعل؟ وبأنّ الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدّد المعاني! وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال تبدّل أشخاص الأشياء واحتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (مل، مرق١، ١٧٠، ٩)

إحتمال يوجب التوقف

- الإحتمال يوجب التوقّف أجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع. أمّا النقض فلأنّ النهي أيضًا يستعمل لمعانٍ كثيرة ويحتملها عند الإطلاق من التحريم والتنزيه والتحقير والإرشاد مع أنّ موجبه ليس التوقّف للعلم الضروري بأن ليس موجب أفعل ولا تفعل واحدًا ولأنّه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدّلها في الساعات وبطلان حقائق الألفاظ بأن لا يتحقّق حملها على معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو إشتراك. وأمّا المعارضة فلأنّه لو كان موجب الأمر هو التوقّف لكان موجب النهي أيضًا. التوقّف لأنّه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل. وأمّا المنع فلأنا لا نسلّم أنّ الاحتمال يوجب التوقّف وإنّما يوجبه أن لو كان منافيًا لظهورها في أحد المعاني لكنّه لا ينافيه بل إنّما ينافي القطع بأحد المعاني. ونحن لا ندّعي أنّ الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلًا بل ندّعي أنّه ظاهر في الوجوب مثلًا ويحتمل الغير ولو مرجوحًا، وعند هذا البعض لا وجه للتوقّف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه. وأجيب عن النقض بأنّ الواقفين في الأمر واقفون أيضًا في النهي وما ذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك، لأنّ التوقّف في الأمر توقّف في أنّ المراد هو طلب الفعل جازمًا وهو الوجوب أو راجحًا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنّه ليس لطلب الترك والتوقّف في النهي توقّف في أنّ المراد هو طلب الترك جازمًا وهو التحريم أو راجحًا وهو الكراهة مع القطع بأنّه ليس لطلب الفعل. فالتوقّف في كل منهما توقّف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل؟ وبأنّ الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدّد المعاني! وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال تبدّل أشخاص الأشياء واحتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (مل، مرق١، ١٧٠، ٩)

إحتمالات موجودة في كل قياس

- الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي: ١- احتمال أن يكون الحكم في الأصل معلّلًا عند الله بعلّة أخرى غير ما ظنّه القايس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معلّلًا عند الله بشيء أصلًا، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معلّلة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكّدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلّة التي يظنّونها، بل كيف يحصل لهم الظنّ بالتعليل؟ ٢- احتمال أن

هناك وصفًا آخر ينضمّ إلى ما ظنّه القايس علّة بأن يكون المجموع منهما هو العلّة للحكم، لو فرض أن القايس أصاب في أصل التعليل. ٣- احتمال أن يكون القايس قد أضاف شيئًا أجنبيًّا إلى العلّة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه. ٤- احتمال أن يكون ما ظنّه القايس علّة - إن كان مصيبًا في ظنّه - ليس هو الوصف المجرّد بل بما هو مضاف إلى موضوعه "أعني الأصل" لخصوصية فيه. مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علّة موجبة شرعًا في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولًا، فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمّن معنى المعاوضة عن البضع. ٥- احتمال أن تكون العلّة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفّرة بخصوصياتها في المقيس. وكل هذه الاحتمالات لا بدّ من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها إلا الأدلّة السمعية الواردة عن الشارع (مظ، مصف٢، ١٦٦، ٨)

إحتياط

- الاحتياط - طلب السلامة (حز، حكا١، ٤٥، ١٩)

- الاحتياط - هو التورّع نفسه وهو اجتناب ما يتّقي المرء أن يكون غير جائز وإن لم يصحّ تحريمه عنده أو اتّقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط، وليس الاحتياط واجبًا في الدين ولكنه حسن. ولا يحل أن يقضي به على أحد ولا أن يلزم أحدًا لكن يندب إليه لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به (حز، حكا١، ٥٠، ٢١)

- الورع - هو الاحتياط نفسه (حز، حكا١، ٥١، ٤)

أحدية

- الأحدية في الذات والواحدية في الصفات (بد، بدخ١، ١٢، ٨)

أحرف الجواب

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير، وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًّا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

إحسان

- المندوب يسمّى النافلة، ويسمّى السنّة، ويسمّى التطوّع، ويسمّى المستحبّ، ويسمّى الإحسان، وكلها ألفاظ تشير إلى معناه، ولا تخرج عن مرماه (زه، زهص، ٣٩، ٨)

أحكام

- الأحكام التي ليس فيها نصٌ ولا إجماع طريقُ إثباتها وجهان: أحدهما: ما كان لله تعالى (عليه) دليلٌ قاطع يوصلُ إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيبًا بل مخطئًا تاركًا لحكم الله. والثاني: ما كان طريقُه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم (بالمطلوب) وهذا الذي يقول فيه أصحابنا إن كل مجتهد مصيب (جص، فص١، ١٦١، ٩)

- يجوز أن يتعلق بالمعنى الواحد أحكام مختلفة، كتعلق إيجاب كفارة رمضان ودم الإحرام بالجماع (جص، فص٤، ١٧٥، ٤)
- الأحكام: إنها شرعية، قيل: معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل، وإما بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل (بص، مع١، ٩، ١٠).
- قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئًا من الأحكام وغيرها لعلة أصلًا بوجه من الوجوه. فإذا نصّ الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمرًا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا -: فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابًا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئًا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة (حز، حكا٨، ٧٧، ٥)
- الأحكام أربعة: حقوق الله خالصًا، وحقوق العباد خالصًا أيضًا، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب (سر، صوس٢، ٢٨٩، ٢٢)
- الثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها (غز، مس١، ٧، ١٤)
- أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه (غز، مس١، ٦٥، ١٢)
- الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلّل أصلًا، وقسم يعلم كونه معلّلًا كالحَجْرِ على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردّد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معلّلًا ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور (غز، مس٢، ٢٦٤، ٨)
- الأحكامَ إنَّما شُرِعتْ لمقاصدِ العبادِ (أمد، حكم٣، ٤١١، ٧)
- إذا ثبت أنّ للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، كان الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختصّ بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعمّ الجهتين معًا؟ أمّا جهة المعنى الأصلي في إشكال في صحّة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال. ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرّدًا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول. وأمّا جهة المعنى التبعي فهل يصحّ اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يفهم منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محلّ تردّد. ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر (شط، وفق٢، ٩٥، ١١)
- الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق... فثبت أنّ أحكامها على العموم لا على الخصوص (شط، وفق٢، ٢٤٥، ٦)
- الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلّف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلّها داخلة تحت

إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلّا ويمكن فيه الصحّة والفساد. فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البتّ. وعند ذلك لا يحكم بترتّب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم. وما كان هكذا فلا يصحّ أن يشرّع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه (شط، وفق٢، ٢٩٢، ١٥)

- الأحكام شُرّعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنّه مقصود الشارع فيها... فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأنّ الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنّما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرّعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات (شط، وفق٢، ٣٨٥، ٢)

- العلّة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلّة الغائية، والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخّرة عنه في الخارج إلّا أنّها في الذهن علّة لفاعليته متقدّمة عليها، ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنّما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنّما قال كالعلّة مع المعلول دون السبب مع المسبّب، كما في بيان أنواع العلاقة لأنّ من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلّة والمسبّب لا يطلق عليه مجازًا (تف، وضح١، ٧٦، ٢٣)

- اختلف في الأحكام هل يكتسب بها الذوات صفة أم لا؟ الجمهور على أنّها من صفات التعلّق فإذا قيل: هذا نجس فليس النجاسة ولا كونه نجسًا راجعًا إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسية أو معنوية للذات، بل هي حال الطهارة والنجاسة على حدّ سواء لم يفد هذا الحكم صفة زائدة قائمة بها لأجل الحكم (زر، بحر١، ١٢٠، ٣)

- الأصل في أسباب الأحكام أن تتقدّم على الأحكام، وقد يتقدّم الحكم على سببه، وذلك إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من ضمان البائع، ولهذا كانت مغارمها عليه، لأنّ البيع ينفسخ بالتلف، لتعذّر اقترانه به، ولا يصحّ أن يكون بعد التلف، لأنّ حقيقة الفسخ انقلاب الملك بعد تلف المبيع ولا يصحّ انقلاب الملكين بعد التلف، لأنّه خرج عن أن يكون مملوكًا بعد ذهابه بنفس انقلابه إلى ملك البائع قبل تلفه (زر، بحر١، ٣٠٩، ٣)

- الأحكام هنا الفقهية التي هي وصف الفعل كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها وهو مجاز لغوي من إطلاق اسم المصدر على المفعول حقيقة اصطلاحية للفقهاء كما نص عليه في التوضيح لا الاصطلاحي وهو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير لا غيره (عا، نسم، ٩، ١٣)

- الأحكام قسمان. ١- مقاصد وهي الغايات التي تشتمل على المصالح أو المفاسد. ٢- وسائل وهي التي تفضي إلى هذه المقاصد وتوصل إليها (برد، برص، ٣٥٦، ٣)

- الأحكام التي تُبنى بالاجتهاد الاستصلاحي على قاعدة المصالح المرسلة يمكن تصنيفها إلى نوعين: النوع الأول - الأحكام التي تتعلّق بشؤون الإدارة العامة المنظّمة لمصالح

المجتمع، وهي التدابير التي يتوقّف عليها تنظيم تلك الشؤون والمصالح العامة. وذلك كفرض الضرائب على المقتدرين عند الحاجة إلى الأعمال العامة كتجهيز الجيوش وبناء الجسور، وتخطيط الأراضي، وإحصاء النفوس، وتعبيد الطرق، وإنشاء المستشفيات ودور العجزة، وسائر وجوه الضمان الإجتماعي الذي ينفي البؤس ويكف العمل لمن يريده ويحقّق لجميع الناس حدًّا أدنى من المستوى اللائق في المعيشة والمرافق الضرورية لحياتهم. ... النوع الثاني - الأحكام التي تتعلّق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة (زرق، صلح، ٥٠، ١٢)

- مدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والدليل العقلي (مظ، مصف٢، ٩٨، ٢١)

أحكام الأحوال الشخصية

- أحكام الأحوال الشخصية، وهي التي تتعلّق بالأسرة من بدء تكوّنها، ويقصد بها تنظيم علاقة الزوجين والأقارب بعضهم ببعض، وآياتها في القرآن نحو ٧٠ (خل، خلص، ٣٢، ١٧)

أحكام اعتقادية

- أحكام اعتقادية، تتعلّق بما يجب على المكلّف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم والآخر (خل، خلص، ٣٢، ٣)

أحكام الأفعال

- ليست أحكام الأفعال صفات ذاتية وإنما معناها ارتباط خطاب الشارع بها نهيًا وأمرًا، وحثًّا وزجرًا (غز، من، ٧، ٣)

أحكام أفعال المكلّف

- أحكام أفعال المكلّف الواقعة عن قصد على ثلاثة أنحاء في العقل: مباح، وواجب، ومحظور (جص، فص٣، ٢٤٧، ٤)

أحكام اقتصادية ومالية

- الأحكام الاقتصادية والمالية، وهي التي تتعلّق بحق السائل والمحروم في مال الغني، وتنظيم الموارد والمصارف، ويقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء وبين الدولة والأفراد، وآياتها نحو ١٠ (خل، خلص، ٣٣، ١٦)

أحكام التكليف

- أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور (قد، روض، ٣١، ٢)

أحكام تكليفية

- الأحكام التكليفية لا تكون مشروعة ما لم تستجمع الشروط التالية: أولًا - أن لا يكون فيها تكليف بالمستحيل، ثانيًا - أن لا يكون فيها تكليف بما فيه حرج، ثالثًا - أن تكون معلومة، أو في حكم المعلومة وذلك بأن يكون العلم ممكنًا وأن تكون الأدلّة منصوبة وأن يكون العقل والتمكّن من النظر حاصلًا، حتى أن ما لا دليل عليه لا يصحّ التكليف به. رابعًا - أن يكون المكلّف به بيّنًا ومتميّزًا عن غيره حتى يتصوّر قصده. خامسًا - أن يكون المكلّف به ممّا يصحّ إرادة إيقاعه طاعة وذلك بأن يكون عملًا صالحًا، إذ ما لا يكون من الأعمال صالحًا هو معصية لا يجوز التكليف به (دوا، دخل، ٣٩٧، ٧)

أحكام جنائية

- الأحكام الجنائية؛ وهي التي تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من جرائم وما يستحقّه عليها من عقوبة، ويقصد بها حفظ حياة الناس وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم وتحديد علاقة المجني عليه بالجاني وبالأمة، وآياتها في القرآن نحو ٣٠ (خل، خلص، ٣٣، ٤)

أحكام الحوادث

- تُستدرك أحكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين: أحدهما: استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحتمل إلا معنى واحدًا. والآخر: الاجتهاد، وهو فيما لم نكلّف فيه إصابة المطلوب (جص، فص٤، ١٧، ٣)

أحكام خلقية

- أحكام خلقية، تتعلّق بما يجب على المكلّف أن يتحلّى به من الفضائل وأن يتخلّى عنه من الرذائل (خل، خلص، ٣٢، ٥)

أحكام خمسة

- الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال - والتروك بالمقاصد. فإذا عرّيتْ عن المقاصد لم تتعلّق بها (شط، وفق١، ١٤٩، ٢)

أحكام دستورية

- الأحكام الدستورية، وهي تتعلّق بنظام الحكم وأصوله، ويقصد بها تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم، وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق، وآياتها نحو ١٠ (خل، خلص، ٣٣، ٩)

أحكام دولية

- الأحكام الدولية، وهي التي تتعلّق بمعاملة الدولة الإسلامية لغيرها من الدول، وبمعاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ويقصد بها تحديد علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم وفي الحرب، وتحديد علاقة المسلمين بغيرهم في بلاد الدول الإسلامية، وآياتها نحو ٢٥ (خل، خلص، ٣٣، ١٢)

أحكام السنة

- أحكام السنة على ثلاثة أنحاء: فرض، وواجب، وندب، وليس يكاد يُطلق على المباح لفظ السنة (جص، فص٣، ٢٣٦، ١)

أحكام الشرع

- تُعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى (نس، كشف١، ٢١، ٨)
- القفال، فقال: أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب، وسمعي ممكن. فالأول: ما لا يجوز تغيّره ولا يتوهّم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله كتحريم الكفر والظلم والعدل ونحوه. وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكّدًا لما وجب بالعقل. والثاني: كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إيّاه فيما جوّزه العقل فهو مقبول، وما ردّه فمردود؛ ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجبًا إلى أن يلحقه النسخ والتبديل (زر، بحر١، ١٣٩، ١٨)

أحكام شرعية

- الأحكام الشرعية تتعلّق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غيبٌ عنا فلا بد مِنْ علامة يعرف العبد

بها وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار أضيف الأحكام إلى الأسباب (شش، ششا، ٣٦٤، ٤)

- الأحكام الشرعية وهي الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل (شي، جا، ٣، ٢٩)

- بيان الأحكام الشرعية يحصل بالمواضعة، والمواضعة ثلاثة: الكلام، والكتابة، والعقد. فأما الكلام: فنحو قوله عليه السلام في شأن الصلاة: "توضّأ كما أمَرَك الله ثم استقبل القبلة ثم كَبِّر ثم اقرأ" (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود (ح ٨٦١)، ١/٥٣٨. بلفظ "فتوضأ كما أمرك الله جلّ وعزّ ثم تشهد فقم ثم كبّر فإن كان معك قرآن فاقرأ به..."). وذلك كثير. وأما الكتابة: فنحو كتبه إلى عُمّاله في الصدقات وإلى كسرى وقيصر في الدعاء إلى التوحيد. وأما العقود في الحساب فمعلومة (كلو، تم٢، ٢٨٥، ٢)

- الأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع (شط، وفق١، ١٠٩، ٤)

- الأحكام الشرعية إنّما شُرِعَتْ لِجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد وهي مسبباتُها قطعًا. فإذا كنّا نَعلم أنّ الأسباب إنّما شُرِعَتْ لأجل المسبِّبات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبّبات (شط، وفق١، ١٩٥، ٤)

- اختلف في نفي الأحكام الشرعية على ثلاثة مذاهب: أحدها: أنّه حكم شرعي متلقّى من خطاب الشارع. والثاني: ليس بحكم شرعي بل يرجع حاصله إلى بقاء الحكم فيه على ما كان قبل الشرع. والثالث: وإليه ميل الغزالي وغيره إلى تقسيمه إلى نفي حكم مسبوق بالإثبات من الشرع، وإلى تقرير على النفي الأصلي قبل الشرع. فالأول حكم شرعي كالإثبات؛ والثاني محض تقرير على انتفاء الحكم، فهو يخبرنا أنّ الله تعالى لم يخاطبنا فيه، وكثيرًا ما يخبر الشرع عن الحقائق، ولا يكون ذلك حكمًا شرعيًا وهو تعلّق الخطاب. وقد يسمّى حكمًا لا على أنّه علامة على الحكم، كقوله الشارع: لا زكاة في المعلوفة، ونظائره (زر، بحر١، ١٢١، ١٨)

- الأحكام الشرعية: من الفرض، والوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم، تتعلّق بالأفعال لا بالذوات (دري، نهج، ٣٧٠، ١)

أحكام الشريعة

- أحكام الشريعة كلها - أولها عن آخرها - تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها: وهي فرض لا بد من اعتقاده والعمل به مع ذلك، وحرام لا بد من اجتنابه قولًا وعقدًا وعملًا، وحلال مباح فعله ومباح تركه، وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح (حز، حكا٨، ١٣، ٩)

- المقاصد تغيّر أحكام التصرفات من العقود وغيرها، وأحكام الشريعة تقتضي ذلك أيضًا؛ فإن الرجل إذا اشترى أو استأجر أو اقترض أو نكح ونوى أن ذلك لموكله أو لموليه كان له وإن لم يتكلّم به في العقد، وإن لم ينوّه له وقع الملك للعاقد (جو، علم٣، ٩٨، ١٧)

- أحكام الشريعة عامّة لا خاصّة. بمعنى أنّها عامّة في كل مكلّف، لا خاصّة ببعض المكلّفين دون بعض (شط، وفق١، ٣٥٤، ١٠)

- أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلّية في

الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أمّا الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصّته. وأمّا الكلّية فهي أن يكون كل مكلّف تحت قانون معيّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته (شط، وفق٢، ٣٨٦، ١٤)

أحكام الصبيان

- أحكام الصبيان هو جنين ما دام في بظن أمّه، فإذا انفصل ذكرًا؛ فصبي ويسمّى رجلًا كما في آية المواريث إلى البلوغ، فغلام إلى تسع عشرة، فشاب إلى أربع وثلاثين، فكهل إلى إحدى وخمسين، فشيخ إلى آخر عمره. هكذا في اللغة. وفي الشرع يسمّى غلامًا إلى البلوغ وبعده شابًّا، وفتى إلى ثلاثين، فكهل إلى خمسين فشيخ (نج، نظر، ٣٦٤، ١)

أحكام العقل

- أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والإستحالة (شط، وفق١، ٣٤، ٦)

أحكام العقود

- أحكام العقود هي أقسام: لازم من الجانبين البيع والصرف والسلم والتولية والمرابحة والوضيعة والتشريك والصلح والحوالة (نج، نظر، ٣٩٩، ١٩)

أحكام عملية

- أحكام عملية، تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من أقوال وأفعال وعقود وتصرّفات. وهذا النوع الثالث هو فقه القرآن، وهو المقصود الوصول إليه بعلم أُصول الفقه (خل، خلص، ٣٢، ٧)

- الأحكام العملية في القرآن تنتظم نوعين: أحكام العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحجّ ونذر ويمين ونحوها من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربّه. وأحكام المعاملات من عقود وتصرّفات وعقوبات وجنايات وغيرها ممّا عدا العبادات، وممّا يقصد بها تنظيم علاقة المكلّفين بعضهم ببعض، سواء أكانوا أفرادًا أم أممًا أم جماعات. فأحكام ما عدا العبادات تسمّى في الاصطلاح الشرعي أحكام المعاملات (خل، خلص، ٣٢، ١٠)

أحكام الفسوخ

- أحكام الفسوخ وحقيقته: حلّ ارتباط العقد؛ إذا انعقد البيع لم يتطرّق إليه الفسخ إلّا بأحد أشياء خيار الشرط وخيار عدم النقد إلى ثلاثة أيام وخيار الرؤية وخيار العيب وخيار الاستحقاق وخيار الغبن وخيار الكمّية وخيار كشف الحال وخيار فوات الوصف المرغوب فيه وخيار هلاك بعض المبيع قبل القبض، وبالإقالة والتحالف وهلاك المبيع قبل القبض وخيار التغرير الفعلي؛ كالتصرية على إحدى الروايتين، وخيار الخيانة في المرابحة والتولية وظهور المبيع مستأجرًا أو مرهونًا (نج، نظر، ٤٠٢، ١)

أحكام في حق الموت

- الأحكام في حق الموت إما دنيوية أو أخروية. والدنيوية إما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حقّ الإثم أو غيرها وهو إما أن يكون مشروعًا لحاجة غيره أو لا. والأول إما أن يتعلّق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمّة وجوبه إما

بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمّة. والثاني إما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تنقضي به الحاجة أو لا وحكمه أن يثبت للورثة والأخروية حكمها البقاء سواء تجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقّه من ثواب بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي (عا، نسم، ١٧٧، ١١)

أحكام متعلّقة بأفعال العباد

- الأحكام المتعلّقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر، كان للإيجاب أو الندب. وحكم يقتضيه معنى النهي، كان للكراهة أو التحريم. وحكم يقتضيه معنى التخيير، وهو الإباحة. فأفعال العباد وأقوالهم، لا تعدو هذه الأقسام الثلاثة: مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه (شط، عصم١، ٢٧، ١٣)

أحكام مدنية

- الأحكام المكية مبنيّة على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الإمتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين. وأمّا الأحكام المدنية فمنزّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدّم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكلّيات، فإنّ الكلّيات كانت مقرّرة محكمة بمكة - وما أشبه ذلك، مع بقاء الكلّيات المكية على حالها (شط، وفق٤، ٢٣٦، ٨)

- الأحكام المدنية، وهي التي تتعلّق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة ومداينة ووفاء بالالتزام، ويقصد بها تنظيم علاقات الأفراد المالية وحفظ حق كل ذي حق. وآياتها في القرآن نحو ٧٠ (خل، خلص، ٣٣، ١)

أحكام المرافعات

- أحكام المرافعات، وهي التي تتعلّق بالقضاء والشهادة واليمين، ويقصد بها تنظيم الإجراءات لتحقيق العدل بين الناس، وآياتها في القرآن نحو ١٣ (خل، خلص، ٣٣، ٧)

أحكام مشروعة للمصالح

- الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالّها، وإنّما يعتبر أن يكون مظنّة لها خاصة (شط، وفق١، ٢٥٧، ٧)

أحكام مكية

- الأحكام المكية مبنيّة على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الإمتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين. وأمّا الأحكام المدنية فمنزّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدّم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكلّيات، فإنّ الكلّيات كانت مقرّرة محكمة بمكة - وما أشبه ذلك، مع بقاء الكلّيات المكية على حالها (شط، وفق٤، ٢٣٦، ٧)

أحكام الوجوب

- البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في

الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت. حفظًا للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتّفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظّ دائرة على الأمور العامّة (شط، وفق٢، ٢٠٤، ٥)

أحكام يوم الجمعة

- أحكام يوم الجمعة اختصّ بأحكام: لزوم صلاة الجمعة واشتراط الجماعة لها، وكونها ثلاثة سوى الإمام والخطبة لها، وكونها قبلها شرط، وقراءة السورة المخصوصة، وتحريم السفر قبلها بشرطه واستنان الغسل لها والطيب، ولبس الأحسن، وتقليم الأظفار وحلق الشعر، ولكن بعدها أفضل، والبخور في المسجد والتبكير لها، والاشتغال بالعبادة إلى خروج الخطيب (نج، نظر، ٤٤٠، ٢٠)

أحناف

- قال أبو بكر: وقال أصحابنا (الأحناف) إجماع أهل العصر الثاني حجة لا يسع من بَعْدِهم خلافه (جص، فص٣، ٣٣٩، ١٠)

أحوال النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها- ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة

الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ١٥)

إخالة

- المناسبة والإخالة وتسمّى تخريج المناط وهو تعيين العلّة بمجرّد إبداء المناسبة من ذاته لا بنصّ ولا غيره، كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص، والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإن كان خفيًا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنّة لأن الغيب لا يعرف الغيب، كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه عرفًا بالعمد في العمدية (حا، تلو٢، ٢٣٨، ٢٨)
- من مسالك العلّة المناسبة، والإخالة سمّيت مناسبة الوصف بالإخالة لأنّ بها يخال أي يظنّ أنّ الوصف علّة (سب، عطر٢، ٣١٦، ١٠)
- الإخالة هي المناسبة وهي المسمّى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله إلى التقسيم، بأنّه لا بدّ للحكم من علّة وهي إمّا الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعيّن المشترك فيثبت الحكم لثبوت علّته (تف، وضح٢، ٧٧، ١٩)

أخبار

- اختلف الناس في الأخبار: فنفت طائفة صحة جميع الأخبار، وأنكرت وقوع العلم بشيء منها، ونفت اليهود كل خبر فيه اختلاف، وأثبتت ما لا خلاف فيه. وقالت طائفة، من أهل الملة: لا تُعرف صحةُ الأخبار إلا أن يكون المُخْبِر بها معصومًا. وقال آخرون: شرط صحتها: أن يكون المُخْبِرون بها عدولًا، أولياء الله تعالى، لا يجوز عليهم التغيير والتبديل، وليسوا بأعيانهم. وقال أبو الهذيل: لا يعرف بخبر الأربعة فمن دونهم شيء، ومن فوق الأربعة إلى العشرين فقد يجوز أن يعلم بخبرهم، ويجوز أن لا يعلم، إذا لم يدلّ الدليل على وجوب العلم بخبرهم، وعلى نفيه، وأما العشرون فقد يعلم صحة خبرهم لا محالة، إذا كان العشرون ظاهرهم وباطنهم سواء، أولياء الله تعالى. وقال النَّظَّام: خبر الواحد يضطر إلى العلم بخبره إذا أخبر عن مشاهدة، ومتى علمه اضطرارًا عند مقاربة أسبابه. ومن الناس من يعتبر اثني عشر، لقوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (المائدة: ١٢) ومنهم من يعتبر سبعين رجلًا. فهذه الأقاويل بعضها خارج عن أقاويل أهل الملة، وبعضها شذوذ عن كافة الأمة (جص، فص٣، ٣١، ٨)
- الأخبار على ثلاثة أقسام: قسم فيها: يُحيط العلمُ بصحته وحقيقة مُخْبِره. وقسم منها: يحيط العلمُ بكذب قائله والمُخْبِر به. وقسم: يجوز فيه الصدق والكذب (جص، فص٣، ٣٥، ٧)
- (من الأخبار) ما وقع العلم بمُخْبِره لوروده من جهة التواتر، وامتناع جواز التواطؤ والاتفاق على مخبره، كعلمنا بأن في الدنيا مكة والمدينة وخرسان، وأن محمدًا النبي عليه السلام دعا الناس إلى الله تعالى، وجاء بالقرآن، وذكر أن

الله تعالى أنزله عليه، وأمره إيّانا: بالصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، ونحو ذلك (جص، فص٣، ٣٥، ١١)

- القسم الثاني من قسمي التواتر وهو: (من الأخبار) (جص، فص٣، ٤٨، ١)

- الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه ضربان: أحدهما يُعلَم أن النبي صلى الله عليه قالها؛ والآخر لا يُعلَم أنه قالها. فالمعلوم أنه قاله، إما أن لا تتعارض، وإما أن تتعارض. فإن لم تتعارض، وجَبَ العمل بها إن تضمَّنَتْ عملًا. وإن تعارضتْ وأمكن تأويل بعضها على موافقة بعض، فُعل ذلك بأن يُحمَل أحدهما على المجاز إما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك. وإن لم يمكن تأويل بعضها على موافقة بعض، حُملًا على التخيير إذ ليس العمل على أحدهما أولَى من الآخر. ووقوع العلم بالخبر يمنع من ردّه من غير تأويل. وأما الأخبار التي لا يُعلَم أن النبي صلى الله عليه قالها، فضربان: أحدهما يتضمن عملًا، والآخر لا يتضمن عملًا. فما لا يتضمن عملًا، لا يجوز الاحتجاج به. وما يتضمن عملًا، فقد يجب العمل به على شرائط (بص، مع٢، ٦٠٧، ١٢)

- (الأخبار) خبر يحيط العلم بصدقه، وخبر يحيط العلم بكذبه، وخبر يحتملهما على السواء، وخبر يترجّح فيه أحد الجانبين (سر، صوس١، ٣٧٤، ٩)

- ليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الأخبار إلا المتواتر وما عداه فإنما يعلم صدقه بدليل آخر يدلّ عليه سوى نفس الخبر (غز، مس١، ١٤٠، ١٧)

- (الأخبار) بفتح الهمزة جمع خبر وهو يطلق على صيغته وعلى معناها وهو المعنى القائم بالنفس، ولما كان الخبر مما يصدق به المركّب بدأت كالأصل به تكثيرًا للفائدة فقلت (المركّب) من اللفظ (إما مهمل) بأن لا يكون له معنى (وليس موضوعًا) اتّفاقًا (وهو موجود في الأصحّ) كمدلول لفظ الهذيان، فإنّه لفظ مركّب مهمل كضرب من الهوس أو غيره مما لا يقصد به الدلالة على شيء ونفاه الإمام الرازي قائلًا: إنّ التركيب إنما يصار إليه للإفادة فحيث انتفت انتفى، فمرجع خلافه إلى أن مثل ما ذكر لا يسمّى مركّبًا. (أو مستعمل) بأن يكون له معنى، (والمختار أنّه موضوع)، أي بالنوع وقيل لا والموضوع مفرداته والمركّب المستعمل المفيد يعبّر عنه بالكلام (والكلام اللساني لفظ تضمّن إسنادًا مفيدًا مقصودًا لذاته) فخرج الخطّ والرمز والعقد والإشارة والنصب والمفرد كزيد وغير المفرد كالنار حارّة وتكلّم رجل ورجل يتكلّم، وغير المقصود كالصادر من نائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو جاء الذي قام أبوه فإنها مفيدة بالضمّ إليه مع ما معه مقصوده لإيضاح معناه؛ (و)الكلام (النفساني معنى في النفس) أي قام بها (يعبّر عنه باللساني) أي بما صدقاته (نص، لب، ٩٣، ١٩)

- الأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمّى بالنسبة توسّعًا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنه يتعلّق ذلك بإثباتها (مظ، مصف٢، ٥٨، ١٧)

- اعلَمْ أنَّ الأخبارَ كالأوامرِ في جوازِ دخولِ التَّخصيصِ فيها بَل هو في الأخبارِ أَظْهَرُ، وإذا كانَ مَعنَى التَّخصيصِ هو أن يُريدَ المُخاطِبُ بعضَ ما تَناوَلَهُ اللَّفظُ؛ فَهذَا المَعْنَى قائمٌ في

الأخبارِ أَظْهَرُ مِن قيامِه في غيرِها (م، ذر١، ٣١٣، ١٠)

- الأخبار تَنْقَسِمُ إلى ثَلثةِ أقسام: أوَّلُها يُعْلَم أنّ مُخْبَرَه على ما تَناوَلَه. وثانيها يُعْلَمُ أنّ مُخْبَرَه ليس على ما تَناوَلَه. وثالثُها يتوقَّفُ فيه (م، ذر٢، ٤٨٢، ٢)

إخبار

- الإخبار: فإخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالسنن، وإخبار الصحابة بعضهم بعضًا، فأبو بكر أخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة، وكذلك كل من بعده منهم (حز، حكا٢، ١٤٨، ٣)

أخبار الآحاد

- أخبار الآحاد على ضربين: أحدهما: يُوجب العلم لما تصحبه من الدلالة الموجبة لصحته. والآخر: لا يوجب العلم بصحة مُخْبِره، وهو على ضربين: أحدهما: يوجب العلم. والآخر: لا يوجبه (جص، فص٣، ٦٣، ٤)

- ما يوجب العلم به (من أخبار الآحاد) على وجوه. منه: ما يقبلُ فيه خبر الواحد العدل إذا ورد على شرائط نذكرها فيما بعد إن شاء الله تعالى. ومنه: ما يشترطُ فيه مقدار من العدد، وهو: الشاهدان، ويعتبر فيها عدالة الشاهد. ومنها: ما يسقط فيه اعتبار العدد والعدالة جميعًا، كأخبار المعاملات، يقبل فيها خبر الفاسق، والكافر، والعبد، والصبي، في وجوه منها (جص، فص٣، ٦٣، ٨)

- إن أخبار الآحاد الموجبة للعلم لما يصحبها من الدلالة الموجبة لصحتها على وجوه: منها: إخبار النبي عليه السلام عن صحة نبوته، وعمّا أوحى الله تعالى إليه، قد شهدت بصحته الشواهد الصادقة، والأعلام المعجزة، التي ليست في مقدور البشر، فأوجبت لنا العلم بصحة إخباره عليه السلام، وهذا العلم هو علم اكتساب، واقع من نظر واستدلال، وليس بعلم ضروري. ومن أخبار الآحاد الذي نعلم صحته بالاستدلال: من أخبر بشيء بحضرة النبي عليه السلام، فصدّقه النبي عليه السلام فيه، فيكون تصديقه إيّاه بمنزلة إخباره به، وقد ثبت بالدلائل الواضحة: ما قال النبي عليه السلام، فهو حق وصدق. وكذلك خبر مُخْبَر ينزل القرآن بتصديقه، أو يُجْمِعُ المسلمون على صدقه. فبذا كله نعلم صحته بالاستدلال، وهي الدلائل الدالة على صدق النبي عليه السلام، وعلى أن القرآن من عند الله. وأن إجماع الأمة حق. ومن هذا القبيل أيضًا: أن يخبر مخبر بشيء من الأشياء يحيله على قصة مشهورة، وقد شهدها جماعة كثيرة، فيخبر بذلك بحضرة هذه الجماعة، فيبلغ ذلك الجماعة: فلا تنكره فيدل ذلك من فعل الجماعة على أنهم عالمون بصحة ما أخبر به (جص، فص٣، ٦٣، ١٧)

- أخبار الآحاد على ضربين: أحدهما: يتعلّق به الأحكام. والآخر: لا يتعلق به الأحكام. وأنَّ ما يتعلق به الحكم منها على ضربين: أحدهما: يوجب العلم والعمل. والآخر: يوجب العمل دون العلم. وقد بيّنا ما يوجب العلم منها. فأما الذي يوجب العمل دون العلم فعلى ثلاثة أقسام: فقسم منها: الشهادات. والقسم الآخر: أخبار الديانات الواردة في الأمور الخاصة، على الأوصاف التي نذكرها. والقسم الثالث: أخبار المعاملات (جص، فص٣، ٦٩، ٩)

- أخبار الآحاد، يجوز ردّها لعلل، إذا كان طريق

قبولها من قوم بأعيانهم الاجتهاد وغالب الظن، على جهة حُسنِ الظن بالرواة (جص، فص٣، ١١٣، ١١)

- ممّا يردُّ به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول، لأن العقول حجة لله تعالى. وغير جائز إنقاص ما دلّت عليه وأوجبته (جص، فص٣، ١٢١، ١٠)

- ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبّد بالعمل به (أخبار الآحاد). ومنع آخرون من ذلك. والدليل على جوازه أنه يجوز التعبّد بالأخبار المتواترة. فلو امتنع التعبّد بأخبار الآحاد، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبارُ الآحاد أخبارَ التواتر (بص، مع٢، ٥٧٣، ٥)

- الدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعلمون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات. ولا يجوز أن يعلموا وجوبَ ذلك أو حُسنَه بعقولهم، إلا وقد علموا العلة التي لها وَجَبَ ذلك أو حَسُن. ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنّوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل. وهذا موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات. فوجبَ العمل به (بص، مع٢، ٥٨٣، ٩)

- أخبار الآحاد لا توجب العلم. وقال بعض أهل الظاهر: توجب العلم. وقال بعض أصحاب الحديث: فيها ما يوجب العلم، كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وما أشبهه. وقال النَّظَّام: فيها ما يوجب العلم، وهو ما قارنه سبب. لنا: هو أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لأوجب خبر كل واحد، ولو كان كذلك، لوجب أن يقع العلم بخبر من يدّعي النبوة، ومن يدّعي ما لا على غيره، ولما لم يقل هذا أحد، دلّ على أنه ليس فيه ما يوجب العلم. ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لما اعتبر فيه صفات المخبر من العدالة، والإسلام، والبلوغ وغير ذلك، كما لم يعتبر ذلك في أخبار التواتر (شي، تبص، ٢٩٨، ٢)

- أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلّة، ويتطرّق إليها من جهة الأسانيد ضعف، حتى إنّها مختلف في كونها حجّة أم لا، وإذا كانت حجّة فلها شروط أيضًا إن اختلّت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها (شط، وفق٣، ٨٩، ٥)

- أخبار الآحاد ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وهو إما أنّه يترجّح احتمالات صدقه كخبر العدل، أو كذبه كخبر الفاسق، أو يتساوى الأمران كخبر المجهول (زر، بحر٤، ٢٥٥، ١٨)

- السنّة المتواترة: وهي ما نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع من الصحابة يمتنع عادة تواطؤه على الكذب ثم رواها عن هذا الجمع جمع من التابعين يمتنع عادة تواطؤهم عن الكذب ثم نقلها عن هؤلاء جمع من تابعي التابعين يمتنع اتّفاقه على الكذب عادة. فالمعتبر في التواتر الجمع الذي يمتنع عادة التواطؤ فيه على الكذب في هذه العصور الثلاثة ولا عبرة بما عداها، لأن أكثر أخبار الآحاد نقلت بعد هذه العصور بطريق التواتر والشهرة لتوافر الدواعي على نقل السنّة وتدوينها ولا يشترط في هذا الجمع الذي يمتنع اتّفاقه على الكذب عدد معيّن على الراجح بل العبرة في ذلك بحكم العقل، فإذا قضى العقل بأن رواة هذا الحديث جمع يمتنع اتّفاقه على الكذب عادة في العصور الثلاثة كان هذا الحديث متواترًا من غير تقيّد بعدد معيّن كخمسة أو عشرة مثلًا (برد، برص، ١٩٨، ٦)

- يتّفق الإمام أحمد مع الشافعي في الأخذ بأخبار الآحاد ولا مخالفة بينهما إلا في الحديث المرسل، فالإمام أحمد يتّفق فيه مع المالكية والحنفية حيث يرى العمل به ويقدّمه على القياس (برد، برص، ٢٠٦، ٧)
- أخبار الآحاد لا يَجوز تَخصيصُ العموم بها على كلِّ حالٍ، وقد كانَ جائزًا أن يَتَعَبَّدَ اَللهُ - تعالى - بِذلكَ، فَيكونَ واجبًا، غيرَ أنَّه ما تَعَبَّدَنا به (م، ذر١، ٢٨٠، ١٢)

أخبار متواترة

- ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبّد بالعمل به (أخبار الآحاد). ومنع آخرون من ذلك. والدليل على جوازه أنه يجوز التعبّد بالأخبار المتواترة. فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبارُ الآحاد أخبارَ التواتر (بص، مع٢، ٥٧٣، ٦)

أخبرني

- "رَوَى" أَضْعَفُ مِن "حَدَّثَني" و "أَخْبَرَني" و "حَكَى" جارٍ مَجْرَى "حَدَّثني" (م، ذر٢، ٥٥٩، ١٣)

إختلاف

- (الاختلاف غير المحرَّم) يحتملُ التأويلَ ويُدْرَكُ قياسًا، فذهب المتأوِّلُ أو القايسُ إلى معنًى يحتملُه الخبرُ أو القياسُ، وإن خالفه فيه غيرُه :- لم أَقُلْ إنه يُضَيِّقُ عليه ضِيقَ الخلافِ في المنصوص (شف، رس، ٥٦٠، ٨)
- الإختلاف من جهة كون البدعة حقيقية أو إضافية، فإنّ الحقيقية أعظم وزرًا، لأنّها التي باشرها المنتهي بغير واسطة، ولأنّها مخالفة محضة وخروج عن السّنة ظاهر: كالقول بالقدر، والتحسين والتقبيح، والقول بإنكار خبر الواحد، وإنكار الإجماع، وإنكار تحريم الخمر، والقول بالإمام المعصوم، وما أشبه ذلك. فإذا فرضت إضافية: فمعنى الإضافية أنّها مشروعة من وجه، ورأي مجرّد من وجه. إذ يدخلها من جهة المخترع رأي في بعض أحوالها فلم تناف الأدلّة من كل وجه. هذا وإن كانت تجري مجرى الحقيقة، ولكن الفرق بينهما ظاهر (شط، عصم١، ١٢٤، ٤)

إختلاف أهل العصر على قولين

- إذا اختلف أهل العصر على قولين فيجوز بعد ذلك حصول الاتّفاق منهم على أحد القولين، ويكون حجّة، خلافًا للصيرفي (اس، مهد، ٤٥٨، ١٠)
- إذا اختلف أهل العصر في مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث اختلفوا في ذلك على أقوال: (الأول) المنع مطلقًا لأنه كاتّفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين، قال الأستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور قال الكيا إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشي والقاضي أبو الطيب الطبري والروياني والصيرفي ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلّمين وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود. (القول الثاني) الجواز مطلقًا حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود. (القول الثالث) إن ذلك القول الحادث بعد القولين إن لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه وإلا جاز وروى هذا التفصيل عن الشافعي واختاره المتأخّرون من أصحابه ورجّحه جماعة من الأصوليين منهم ابن

الحاجب واستدلّوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه والقول الحادث الذي لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه. ومثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فإنه يأتي في القول الزائد على الأقوال التي اختلفوا فيها ما يأتي في القول الثالث من الخلاف (شو، فح، ٨٢، ٩)

إختلاف الضابط

- إختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع، كقوله في شهود القصاص. تسبّبوا للقتل عمدًا فلزمهم القصاص زجرًا لهم عن السبب، كالمكره. فالمشترك بين الأصل والفرع إنّما هي الحكمة وهي الزجر. والضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها (زر، بحر٥، ٣٣٢، ٢٢)

إختلاف محرّم

- الاختلافُ المحرَّمُ ... كلُّ ما أقام اللهُ به الحجةَ في كتابه أو على لسانِ نبيّه منصوصًا بيِّنًا: لم يَحِلَّ الاختلافُ فيه لمن عَلِمهُ (شف، رس، ٥٦٠، ٥)

إختيار

- الإختيار هو القصد إلى أمر متردّد بين الوجود والعَدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخَر كذا قيل. والصحيح منه أن يكون الفاعل في قصده مستبدًا. والفاسد منه أن يكون اختياره مبنيًا على اختيار الآخَر، فإذا اضطرّ إلى مباشرة أمر الإكراه كان قصده في المباشرة دفع الإكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدًا لابتنائه على اختيار المكره وإن لم ينعدم أصلًا (بخ، بزد٤، ٦٣٢، ١٣)
- الإختيار هو القصد إلى مقدور متردّد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فإن استقلّ الفاعل في قصده فصحيح وإلّا ففاسد (تف، وضح٢، ١٩٦، ٨)
- الإكراه لا ينافي الإختيار لأنّه حمل للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل وأرفق له، ويحتمل أن يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك ممّا أكره به (تف، وضح٢، ١٩٦، ٢٢)

إخراج

- الإخراج إنّما يكون بعد الدخول وهو أي الإخراج حقيقة من الإرادة بحكم الصدر منتف للزوم النسخ في الإنشاء والتناقض في الخبر وكلاهما منتف ومن التناول أي تناول اللفظ له لا يمكن أيضًا فإنّ تناوله باق بعد الاستثناء لأنّه بعلّة وضعه لتمام المعنى وهي قائمة مطلقًا على أنّه كما قال المحقّق التفتازاني، الخروج هنا مجاز البتّة لأنّ الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس ثم إذ كان المراد بالاستثناء هنا الأدوات فقيل الاستثناء بهذا المعنى مشترك فيهما أي في الإخراجين المسمّى أحدهما متّصلًا والآخر منقطعًا (أم، قررا، ٢٥٤، ١)

أخصّ

- الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى ويدخل فيه المفردات والمركّبات الستّة: وهي

الإسنادي والوصفي والإضافي والعددي والمزجي والصوتي، ومعنى الوضع يتناول أمرين أعمّ وأخصّ فالأعمّ تعيين اللفظ بإزاء معنى والأخصّ تعيين اللفظ للدلالة على معنى (صد، أمل، ٨، ٥)

- الأخصّ: وتأتي من الخاص، ويراد به منطقيًّا معنى الجزء، والأخصّ يكون تحت الأعم كالإنسان بالنسبة للحيوان والنبيذ للخمر. ويُراد بالخاص في الأصول كل لفظ وُضع لمعنى واحد على الانفراد (عج، أصل، ١٩٠، ١٧)

إخلاص

- الإخلاص وضدّه الشوب (كل، كف١، ٢٢، ٧)
- فسّر التبتّل بأنّه الإخلاص، وهو قول مجاهد والضحّاك، وقال قتادة: أخلص له العبادة والدعوة (شط، عصم١، ٢٤٨، ١٣)
- الإخلاص فلأنّ المكلّف إذا لبّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربّه، واقف موقف العبودية؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المسبّب راعاه، فإنّه عند الإلتفات إليه متوجّه شطره، فصار توجّهه إلى ربّه بالسبب، بواسطة التوجّه إلى المسبّب. ولا شكّ في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص (شط، وفق١، ٢٢٠، ١)

إخلاص في الأعمال

- الإخلاص في الأعمال إنّما يصحّ خلوصه من إطراح الحظوظ لكنّه إن كان مبنيًّا على أصل صحيح كان منجيًّا عند الله، وإن كان على أصل فاسد فبالضدّ (شط، وفق٢، ٢٠٢، ٦)

أداء

- الأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقه (شش، ششا، ١٤٦، ١٣)
- الأداء نوعان: كامل وقاصر (شش، ششا، ١٤٦، ١٥)
- يُصار إلى القضاء عند تعذّر الأداء، ولهذا يتعيّن المال في الوديعة والوكالة والغصب (شش، ششا، ١٥٧، ٤)
- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٦، ١)
- الأداء أيضًا نوعان: عزيمة، ورخصة. فالعزيمة أن يؤدّي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه، والرخصة فيه أن يؤدّي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (سر، صوس١، ٣٧٩، ١٤)
- الأداء فعله (الشيء) في وقته (قد، روض، ٥٧، ٢)
- الأداء ما فعل في وقته المقدّر له شرعًا أوّلًا، والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكًا (حا، تلو١، ٢٣٢، ٢٥)
- القضاء إستدراك لما فات من الأداء فيكون تحصيلًا للحاصل (حا، تلو٢، ٩٠، ١١)
- العبادة إن أُدِّيت في وقتها بلا خلل فإن سبقه أداء بخلل سمِّيت إعادة وإلا أداء. وإن أُدِّيت خارج وقتها المضيق سمّيت قضاء إن وجد سبب وجوب الأداء وجب أو لم يجب (رم، تحص١، ١٧٩، ٥)
- الأداء وهو إيقاع العبادة في وقتها المعيّن لها شرعًا لمصلحة اشتمل عليها الوقت (قر، نقح، ٧٢، ٣)
- الأداء نوعان (في الخبر): عزيمة، ورخصة

فالعزيمة: أن يتمسّك باللفظ المسموع فيؤدّى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدّى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (نس، كشف٢، ٧٢، ٨)

- صفة حكم الأمر وذلك نوعان أداء وقَضاء. والأداء ثلاثة أنواع: أداء كامل مَحْض، وأداء قاصِر محض، وما هو شبيه بالقَضاء. والقضاء أنواع ثلاثة: نوع بمثل مَعقول، ونوع بِمثْل غير معقول، ونوع بمَعنى الأداء. وهذه الأقسام تدخل في حُقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العِباد أيضًا (بخ، بزدا، ٣٠٤، ٢)

- الأداء يتعلّق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن (بخ، بزد٤، ٤١١، ٨)

- الأداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه واجبًا كان أو مندوبًا، وقوله فعل بعض يغني مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضًا صلاة كان أو صومًا أو بعده في الصلاة، لكن بشرط أن يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محلّه لحديث الصحيحين: "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة" (صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب من أدرك ركعة من الصلاة، (ح ١٦١)، ١/ ٤٣٣. وسنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب إدراك الإمام في الركوع، ٢/ ٨٩. بلفظ "إذا جئتم ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوا شيئًا، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة"). وقوله بعض بلا تنوين لإضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصارًا كقولهم نصف وربع درهم، وكذا قوله كل في تعريف القضاء (سب، عطر١، ١٤٨، ١)

- العبادة إن وقعت في وقتها المعيّن لها أولًا شرعًا، ولم تسبق بأخرى على نوع من الخلل؛ كانت أداء. وإن سبقت بذلك، كانت إعادة. وإن وقعت بعد الوقت المذكور؛ كانت قضاء (اس، مهد، ٦٣، ٣)

- الواجب إذا أدّى في وقته سمّي أداء (اس، مهس١، ٩٢، ٦)

- نيّة الأداء والقضاء: ففي التاتارخانية: إذا عيّن الصلاة التي يؤدّيها صحّ، نوى الأداء أو القضاء، وقال فخر الإسلام وغيره في الأصول في بحث الأداء والقضاء إنّ أحدهما يستعمل مكان الآخر، حتى يجوز الأداء بنيّة القضاء وبالعكس (نج، نظر، ٣٥، ١٢)

- الحجّ: فينبغي أن لا تشترط فيه نيّة التمييز بين الأداء والقضاء (نج، نظر، ٣٦، ١٢)

- الأداء إسم لما وقع في الوقت مطلقًا مسبوقًا كان أو سابقًا، وإن سبقه أداء مختل سمّي إعادة، فالإعادة قسم من أقسام الأداء، فكل إعادة أداء من غير عكس (زر، بحر١، ٣٣٣، ١٥)

- القضاء يماثل الأداء. قال العبري رحمه الله وفيه نظر. فإنّ من نام جميع الوقت فإنّ الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء. أقول لا نسلم أنّ الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه في حقّه (بد، بدخ٢، ٢٨٢، ١٢)

- الأداء نوعان: أحدهما ما يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ولا بدّ فيه من سلامة الآلات والأسباب، والثاني ما يكون المطلوب فيه خلفه لا نفسه، وهو القضاء مبني على وجوب الأداء بالمعنى الثاني والمتّفق على انتفائه وجوبه بالمعنى الأوّل (با، يسر٢، ١٩٥، ١٠)

- الأداء فعل الواجب بفتح الفاء وهو إيقاعه (في

وقته المقيّد) أي الذي هو قيد الواجب (به شرعًا) أي في الشرع فهو ظرف للتقييد، والمراد بتقييده به شرعًا جعله ظرفًا لإيقاعه لا تخصيصه بوقت معيّن من بين الأوقات فإنّه يخرج ما جعل العمر وقتًا له (با، يسر٢، ١٩٨، ١٢)

- الأداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده (عا، نسم، ٢٥، ٣٢)
- المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة. ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين، لأن الأداء المحض إن كان مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول. فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستّة ثم كل من الستّة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسمًا، وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنّف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرًا بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسمًا منهما وقد جعله قسيمًا لهما (عا، نسم، ٢٧، ١٨)
- الأداء يتعلّق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن، فإذا كان تحقّق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما (عا، نسم، ١٧٣، ١٤)
- الواجب المؤقّت إذا فعله المكلّف في وقت كاملًا مستوفيًا أركانه وشرائطه سمّي فعله أداء، وإذا فعله في وقته غير كامل ثم أعاده في الوقت كاملًا سمّي فعله إعادة، وإذا فعله بعد وقته سمّي فعله قضاء (خل، خلص، ١٠٧، ٢)
- الأداء تحصيل الواجب في وقته المقدّر له شرعًا فتحصيل صلاة الظهر في وقت دلوك الشمس يسمّى أداء للواجب، إذا لم يكن المكلّف قد حصلها في ذلك الوقت غير كاملة (برد، برص، ٧٠، ٣)
- الأداء هو تسليم عين الواجب في غير وقته أي المقدّر شرعًا (دوا، دخل، ١٦٩، ١٤)
- الأداءُ: ما فُعِل في وقته (ح، مبا، ٩٢، ٤)

أداء قاصر

- الأداء القاصر تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته نحو: الصلاة بدون تعديل الأركان، أو الطواف محدثًا وردّ البيع مشغولًا بالدّين أو بالجناية (شش، ششا، ١٥٠، ٦)
- حكم هذا النوع (الأداء القاصر): أنه إن أمكن جبرُ النقصان بالمثل ينجبر به وإلا يسقط حكم النقصان إلا في الإثم (شش، ششا، ١٥٠، ١١)

أداء كامل

- (الأداء) الكامل مثل أداء الصّلاة في وقتها بالجماعة أو الطواف متوضئًا، وتسليم المبيع سليمًا، كما اقتضاه العقد إلى المشتري وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها (شش، ششا، ١٤٦، ١٦)
- حكم هذا النوع (الأداء الكامل) أن يحكم بالخروج عن العهدة به (شش، ششا، ١٤٧، ٢)

أداء محض

- كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم

قسمين، لأنّ الأداء المحض إن كان مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلّا فقاصر، والقضاء المحض إمّا أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإمّا أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول، فبهذا الإعتبار تصير الأقسام ستة (تف، وضح١، ١٦٦، ٣)

- المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة. ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول. فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستّة ثم كل من الستّة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسمًا، وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنّف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرًا بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسمًا منهما وقد جعله قسيمًا لهما (عا، نسم، ٢٧، ١٩)

إدراك

- الإدراك الّذي بالمداخلة فالأصوات والمشامُّ والطعوم وأمّا الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللّين والخشن والحرّ والبرد، وأمّا الإدراك بلا مماسّة ولا مداخلة فالبصر فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسّة ولا مداخلة في حيّز غيره ولا في حيّزه (كل، كف١، ٩٩، ١٣)

- الإدراك أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها (سب، عطر١، ١٩٠، ١)

- الإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك تصديق (سب، عطر١، ١٩٢، ١)

- الإدراك بلا حكم تصوّر، ومع الحكم تصديق، لكن مجموعهما أو الحكم وحده فيه خلاف؛ فذهب القدماء إلى أنّه الحكم. واختار الإمام فخر الدين أنّه المجموع. ومال إليه الشيخ تقي الدين في "شرح العنوان". وهو جهل، إن كان جازمًا غير مطابق، وتقليدٌ إن طابق وإن لم يكن لموجب، وعلمٌ إن كان لموجب عقلي أو حسّي، أو مركّب منهما وهو المتواترات. وإن لم يكن جازمًا فإن تساوى طرفاه، فهو الشكّ، وإلّا فالراجح ظنّ صادق إن طابق، أو كاذب إن لم يطابق، والمرجوح وهم (زر، بحر١، ٥١، ١١)

- الإدراك لغة الوصول واصطلاحًا وصول النفس إلى تمام المعنى من نسبة أو غيرها، (بلا حكم) معه من إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها (نص، لب، ٢١، ٢٦)

إدراك الحكم الشرعي

- إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلّية وإن كان بالعقل، فالمراد به أنّ العقل مدرِك للحكم، لا أنّه حاكم. وكذلك ترتّب النتيجة بعد المقدمتين حكمٌ شرعي أدركه العقل. ولا يقال: أوجبه (زر، بحر١، ١٤٧، ٢٢)

إدراكات

- الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي

جارية على التساوي في كل مطلب إلّا في الضروريات وما قاربها، فإنّها لا تفاوت فيها يعتدّ به (شط، وفق١، ٦٠، ٤)

أدلّة

- الأدلة التي هي الخطاب، فهو خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام، وخطاب الأمّة (بص، مع٢، ٩٠٩، ١٤)
- المثمر هي الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقط (غز، مس١، ٧، ١٥)
- المراد بالأدلة الأمارات (حا، تلو١، ٢٩، ١٣)
- الأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس (نس، كشف١، ٩، ٢٢)
- الأدلّة لا يلزم أن تدلّ على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها (شط، وفق١، ٣٩، ١٤)
- الأدلّة إنّما نصّبت في الشريعة لتلقّاها عقول المكلّفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف (شط، وفق٣، ٢٧، ٤)
- الأدلّة قد تأتي في معانٍ مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والإستحسان. فتأتي السنّة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظنّ أنّ ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناءً على صحّة الدليل الدّال على أنّ السنّة إنّما جاءت مبيّنة للكتاب (شط، وفق٤، ٤٧، ١٤)
- الأدلّة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية للعملية ترجع إلى أربعة، القرآن والسنّة والإجماع والقياس. وأن أساس هذه الأدلّة والمصدر التشريعي الأول منها هو القرآن ثم السنّة التي فسّرت مجمله وخصّصت عامه وقيّدت مطلقه وكانت تبيانًا له وتمامًا (خل، خلص، ١٢، ١)
- الأدلّة جمع دليل وهو في اللغة الموصل إلى الشيء سواء كان ذلك حسّيًّا أو معنويًّا خيرًا أو شرًّا. وفي الاصطلاح ما يستدلّ بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظنّ، ويرى بعض الأصوليين قصر تعريف الدليل على ما يستفاد منه حكم شرعي عملي على سبيل القطع، أما ما كان على سبيل الظنّ فهو أمارة لا دليل (برد، برص، ٢٩، ٩)
- الأدلّة على نوعين: أدلّة أصلية. وهي التي لا تتوقّف دلالتها على الأحكام على دليل آخر. وهي القرآن والسنّة لأنهما اللذان نزلا للبيان أولًا، وتبعية وهي التي تتوقّف دلالتها واعتبارها على غيرها، وهي ما عداهما كالإجماع فإنه لا بدّ له من سند آخر عند تكوّنه، والقياس والاستحسان وغيرها (شل، شلص، ٦١، ٤)

أدلّة الأحكام

- أدلّة الأحكام الكتاب والسنّة والإجماع والقياس بحكم الاستقراء، وجه الضبط الدليل الشرعي: إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فهو الكتاب، أو غير متلوّ فهو السنّة، وغير الوحي إما قول كل الأمّة من عصر فهو الإجماع، وإلّا فالقياس، ويندرج في السنّة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره (ومنع الحصر) أي إبطاله (بقول الصحابي على قول الحنفية)، فإنّهم يقدّمون قياس الصحابي على قياسهم (با، يسر٣، ٢، ٣)

أدلّة تفصيلية

- المراد بالعلم بالأحكام ما يقابل الظنّ وبالأدلّة

التفصيلية الإمارات التي تفيد الظنّ وإنّ العمل بموجب الظنّ واجب قطعًا على المجتهد دون المقلّد لا بمعنى أنّ الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل، بل بمعنى أنّه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلّت الإمارة على وجوبه وحرمة ما دلّت الإمارة على حرمته وهكذا (تف، نهي١، ٣٠، ١)

أدلّة الثبوت

- أدلّة النفي أوسع من أدلّة الثبوت، لأنّ كل ما يدلّ على الثبوت يدلّ على النفي. وقد يدلّ الشيء على النفي ولا يدلّ على الثبوت أصلًا كالدليل العقلي والبراءة الأصلية، ومن ثم قيل: لا دليل على النافي (زر، بحر١، ٤١، ١١)

أدلّة الحكم

- أدلّة الحكم أربعة هي: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وقد اختلف في أصالة الدليل الرابع. على أن الدليل يُطلق على ما فيه إرشاد أو دلالة تؤدّي إلى اليقين أو الظنّ، مثلما تؤدّي إلى العلم والنظر (عج، أصل، ٧٨، ٣)

أدلّة شرعية

- مقتضى الأدلّة الشرعية أنّ الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وفي المضار - أي مؤلمات القلوب - هو التحريم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضَرَرَ ولا ضرار في الإسلام"، كذا ذكره الإمام فخر الدين، والآمدي وأتباعهما وحكى النووي في باب الإجتهاد من "التحقيق" و"شرح المهذّب" ثلاثة أوجه لأصحابنا في أنّ أصلها الإباحة أو التحريم، أو لا حكم بالكلّية، قال: وأصحّها: الثالث (اس، مهد، ٤٨٧، ٨)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٤)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدلّ به على المطلوب الذي جعل دليلًا عليه، وكأنّه تعليم للأمة كيف يستدلّون على المخالفين. وهو في أوّل الأمر موضوع لذلك. ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)... والثاني مبني على الموافقة في النحلة. وذلك الأدلّة الدالّة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلّف، ودلالة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ (البقرة: ١٧٨) (شط، وفق٣، ٥٢، ٧)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل، والثاني ما يرجع إلى الرأي. وهذه

القسمة بالنسبة لأصول الأدلّة وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر. لأن الاستدلال بالمنقول لا بدّ فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعًا إلا إذا استند إلى النقل (شل، شلص، ٦٣، ١٣)

أدلّة الشريعة

- لو أخذت أدلّة الشريعة على الكلّيات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعي ألبتّة، إلّا أن نشرك العقلَ، والعقل إنّما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بدّ من هذا الإنتظام في تحقيق الأدلّة الأصولية (شط، وفق١، ٣٧، ١٢)

أدلّة عقلية

- الأدلّة العقلية إذا استعملتْ في هذا العلم (أصول الفقه) فإنّما تستعمل مركبة على الأدلّة السمعية، أو معيّنة في طريقها، أو محقّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع (شط، وفق١، ٣٥، ٤)

أدلّة على الأحكام

- أخذ الأدلّة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين: أحدهما أن يؤخذ الدليل مأخذ الإفتقار، واقتباس ما تضمّنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم: أمّا قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه، وأمّا بعد وقوعها فيتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، فحيث يغلب على الظنّ أو يقطع بأنّ ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلّة. والثاني أن يؤخذ مأخذ الإستظهار على صحّة غرضه في النازلة العارضة أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحرّ لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه (شط، وفق٣، ٧٧، ٨)

أدلّة العموم

- إذا تعارضت أدلّة العموم والتخصيص، لم يقبل بعد ذلك التخصيص (شط، عصم١، ١٣١، ١٥)

أدلّة الفقه

- (أدلّة الفقه الإجمالية) أي غير المعيّنة كمطلق الأمر والإجماع من حيث إنه يبحث عن أوّلهما بأنه للوجوب حقيقة وعن ثانيهما بأنه حجّة (نص، لب، ٤، ١٧)
- أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة أدلّة الفقه وما عطف عليها ورجّح الأول لأن الأدلّة وما عطف عليها ثم قال: والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها مخالفًا في ذلك الأصوليين باعترافه وقرّره في منع الموانع بما لا يشفى وقرّره شيخنا العلامة الجلال المحلى بما لا مزيد عليه واستبعده أيضًا شيخه العلامة الشمس البرماوي، وقال: لا يعرف في المنسوب زيادة قيد من حيث النسبة على المنسوب إليه، وعدّلت عن قوله دلائل إلى قولي أدلّة لأن الموجود هنا جمع قلّة لا جمع كثرة ولما قيل إن فعائل لم يأت جمعًا لاسم جنس يوزن فعيل (نص، لب، ٥، ٤)

أدلّة للأحكام

- اقتضاء الأدلّة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الإقتضاء الأصلي قبل طروء

العوارض، وهو الواقع على المحلّ مجرّدًا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجازة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك. والثاني الإقتضاء التبعي، وهو الواقع عَلَى المحلّ مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي (شط، وفق٣، ٧٨، ١٦)

أدلة مخصّصة

- العام يصير خاصًا، في نفسه بأغراض المتكلِّم لأنه يستعمله في بعض ما تناوله ويقصد ذلك به، ويصير خاصًا عندنا بالأدلة المخصّصة (كلو، تم٢، ٧١، ١٠)

- الأدلة المخصِّصة منها ما يتّصل بلفظ العموم، كالشرط والصفة والغاية والاستثناء، ومنها ما ينفصل عنه وهو ضربان: عقلي وسمعي. والسمعي ضربان: دلالة، وهي الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع، وأمارة، وهي خبر الواحد والقياس (كلو، تم٢، ٧١، ١٢)

أدلّة منفصلة لا تخصّص

- الأدلّة المنفصلة لا تخصّص؛ وإن سلّم أنّها تخصّص، فليس معنى تخصيصها أنّها تتصرّف في اللفظ المقصود به ظاهره؛ بل هي مبيّنة أنّ الظاهر غيرُ مقصود في الخطاب، بأدلّة شرعية دلّت على ذلك (شط، وفق١، ٨٩، ١٧)

أدلّة النفي

- أدلّة النفي أوسع من أدلّة الثبوت، لأنّ كل ما يدلّ على الثبوت يدلّ على النفي. وقد يدلّ الشيء على النفي ولا يدلّ على الثبوت أصلًا كالدليل العقلي والبراءة الأصلية، ومن ثم قيل: لا دليل على النافي (زر، بحر١، ٤١، ١١)

أدلّة نقلية

- الأدلّة النقلية إمّا أن تكون نصوصًا جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال، أوْ لا. فإن لم تكن نصوصًا، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصحّ استناد مثل هذا إليها؛ لأنّ ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصًا لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع؛ إلّا أنّه متنازع في وجوده بين العلماء (شط، وفق٢، ٤٩، ١٣)

أدوات السؤال

- الحروف التي يقع بها السؤال، تسمّى: أدواتِ السؤال. اختلفوا في أنّها: كم هي؟ فالذي عليه جمهور أهل النحو أنّها عشرة: هل والألف وأم وما ومن وأي ومتى وكيف وأين وكم وبعض الفقهاء زاد عليها ثلاثة: لم وعمّ وبِمَ ومنهم من زاد اثنين أيضًا: أَمَا وألَا، حتى صار خمسة عشر (جون، جهك، ٧٢، ٢٠)

أدوات الشرط

- (أدوات الشرط) وهي إن وإذا ولو، وما تضمّن معنى إن (فإن) تختصّ بالمشكوك فيه وإذا تدخل على المعلوم والمشكوك (ولو) تدخل على الماضي بخلافهما (قر، نقح، ٢٥٩، ٦)

إذ

- إذ إسم للماضي ظرفًا نحو وجئتك إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها، ومفعولًا به نحو واذكروا إذ كنتم قليلًا فكثرتم أي اذكروا حالتكم هذه، وبدلًا من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء إلخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور، ومضافًا إليها إسم زمان نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وللمستقبل في الأصحّ نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقّق وقوعه كالماضي، وترد للتعليل حرفًا كاللام أو ظرفًا بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته أو وقت إساءته، وظاهر أنّ الضرب وقت الإساءة لأجلها وللمفاجأة بأن تكون بعد بينا أو بينما وفاقًا لسيبويه حرفًا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان، وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنّف عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في إذا الأصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بينما أنا واقف إذا جاء زيد أي فاجأ مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه، وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (سب، عطر١، ٤٣٩، ١)

- إذا للمفاجأة بأن تكون بين جملتين، ثانيتهما ابتدائية حرفًا وفاقًا للأخفش وابن مالك وقال المبرّد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان مثال ذلك خرجت فإذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه ومن قدّر على القولين الأخيرين ففي ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة، وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان. وترد ظرفًا للمستقبل مضمّنة معنى الشرط غالبًا فتجاب بما يصدر بالفاء نحو: إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسبّح إلخ، وقد لا تضمّن معنى الشرط نحو، آتيك إذا أحمر البسر أي وقت احمراره وندر مجيئها للماضي نحو: وإذا رأوا تجارة أو لهوًا الآية فإنّها نزلت بعد الرؤية والإنفضاض والحال نحو والليل إذا يغشى. فإنّ الغشيان مقارن لليل (سب، عطر١، ٤٤٠، ٣)

- (إذ) اسم (للماضي ظرفًا) وهو الغالب نحو فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا، أي وقت إخراجهم له (ومفعولًا به) على قول الأخفش وغيره إنّها تخرج عن الظرفية نحو واذكروا إذ كنتم قليلًا فكثركم، أي اذكروا حالتكم هذه (وبدلًا منه) أي من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الآية، أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافًا إليها اسم زمان) نحو ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (آل عمران: ٨) ونحو يومئذٍ، (وكذا للمستقبل) ظرفًا في الأصحّ نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم، وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقّق وقوعه كالماضي مثل أتى أمر الله (وللتعليل حرفًا) في الأصحّ كلام التعليل وقيل ظرفًا بمعنى وقت، والتعليل مستفاد من قوّة الكلام نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته أو وقت إساءته وظاهر أنّ الإساءة علّة للضرب (وللمفاجأة) بأن يكون بعد بينا أو بينما (كذلك) أي حرفًا (في الأصحّ)، وقيل ظرف مكان وقيل ظرف زمان نحو بينا أو بينما أنا واقف إذ جاء زيد أي فاجأ

مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه، وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحو زائدة للاغتناء عنها (نص، لب، ٥٤، ٢)

- إذ اسم للماضي ظرفًا ومفعولًا به وبدلًا من المفعول ومضافًا إليها اسم زمان وللمستقبل في الأصحّ وترد للتعليل حرفًا أو ظرفًا وللمفاجأة وفاقًا لسيبويه (صد، أمل، ٢٧، ٣)

- إذ: ظرف للماضي، نحو: جئتك إذا طلعت الشمس، أي وقت طلوعها، ومفعولًا به، نحو: ﴿وَاذْكُرُوٓا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ (الأعراف: ٨٦) أي: اذكروا حالتكم هذه. وبدلًا من المفعول به: نحو: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ﴾ (المائدة: ٢٠)، ومضافًا إليها إسم الزمان، نحو: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (آل عمران: ٨). وللمستقبل في الأصحّ، نحو: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ، إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ﴾ (غافر: ٧٠-٧١). وللتعليل: نحو: ضربت العبد إذا أساء، أي: لإساءته. وقيل: هي فيه ظرف، والتعليل مستفاد من قوة الكلام. وللمفاجأة: بأن تكون بعد بينا أو بينما، وهي حرف كما اختاره ابن مالك، وقيل: ظرف مكان، وقال أبو حيان: ظرف زمان، نحو: بينا أو بينما أنا واقف إذ جاء زيد، أي: فاجأ مجيؤه أو مكانه أو زمانه وقوفي، وقيل: هي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها، ولذلك تركها كثير من العرب (سو، حصل، ٢١٠، ١٢)

إذ وإذا

- (إذ، وإذا) ظرف للزمان إلا أن إذ لما مضى تقول أنت طالق إذ دخلت الدار معناه في الماضي، وإذا للمستقبل تقول أنت طالق إذا دخلت الدار ومعناه في المستقبل (شي، جا، ٣٦، ٣)

إذا

- إذا: تصلح للشرطية، فيقول: "إذا دخلت الدار" (غز، من، ٩٥، ٦)

- إذا: عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة، ولا يُجازى بها أُخرى. أي: تستعمل للشرط مرة، ولا تستعمل له أخرى (نس، كشف١، ٣٥٦، ١٤)

- إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرّد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ أي وقت غشيانه على أنّه بدل من الليل، إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت، ولهذا منع المحقّقون كونه حالًا من الليل لأنّه أيضًا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت. وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف، مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقًا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط (تف، وضح١، ١٢٠، ٢٤)

- "إنْ" "وإذا" يشتركان في عدم الدخول على المستحيل إلّا لنكتة، نحو ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ﴾ (الزخرف: ٨١) وتنفرد "إن" بالمشكوك فيه والموهوم، وتنفرد "إذا" بالمجزوم به، وهل تدخل على المظنون؟ خلاف. وتجيء للنفي إن تلاها "إلّا" نحو ﴿إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ (الملك: ٢٠) أو "لَمّا" نحو ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (الطارق: ٤) أو غيرهما، نحو ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا﴾ (يونس: ٦٨) (زر، بحر٢، ٢٧٨، ١٢)

- إذا: ظرف لما يستقبل غالبًا نحو قمت إذا قام زيد (زر، بحر٢، ٣٠٦، ١٩)

- إذا للمفاجأة بأن تكون بين الجملتين، ثانيتهما إسمية (حرفًا في الأصحّ) لأن المفاجأة معنى من المعاني كالاستفهام والنفي والأصل فيها أن تؤدّي بالحروف، وقيل ظرف مكان وقيل ظرف زمان نحو خرجت فإذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه، وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة أو سببية محضة أقوال. (وللمستقبل ظرفًا مضمنة معنى الشرط غالبًا) فيجاب بما يجاب به الشرط نحو ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ الآية (النصر: ١) وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمرّ البسر أي وقت احمراره. (وللماضي والحال نادرًا) نحو وإذا رأوا تجارة الآية فإنّها نزلت بعد الرؤية والانفضاض ونحو ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ (الليل: ١) إذ غشيانه أي طمسه آثار النهار مقارن له (نص، لب، ٥٤، ١٥)

- (إذا) وضعت (لزمان) حدوث (ما أضيفت إليه) كقوله تعالى ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ أي وقت غشيانه بدل من الليل لا حال عنه (با، يسر٢، ١٢٢، ٧)

- إذا ... تستعمل للشرط فيجزم بها المضارع ويكون استعمالها في أمر على خطر الوجود (عا، نسم، ٩٥، ١٨)

- إذا للمفاجأة حرفًا وفاقًا للأخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزمخشري والزجاج ظرف زمان وترد ظرفًا للمستقبل مضمّنة معنى الشرط غالبًا وندر مجيئها للماضي والحال (صد، أمل، ٢٧، ٥)

- إذا تصلح عند نحاة الكوفة للوقت وللشرط، فإذا دخلت الفاء في جوابها كانت للشرط جازمة للفعل، ويسقط الوقت عنها حينئذٍ، فكانت حرف شرطٍ كإن، وقد لا يجازى بها. "وإذا يحاس الحيس يدعى جندب". فتكون للوقت، وهذا مذهب أبي حنيفة. وعند نحاة البصرة هي موضوعة للوقت، وقد تستعمل للشرط مجازًا من غير سقوط معنى الوقت عنها، نظير متى، وهو قولهما، فإذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت كذا؛ لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما، نظير إن لم إطلقك، وقالا: يقع الطلاق متى فرغ من كلامه، مثل متى لم أطلقك، وهذا إذا لم ينوِ، وإلّا فكما نوى. (سو، حصل، ١٩٠، ٩)

- إذا ما ومتى فإنهما للزمان، فإذا قال: أنت كذا إذا أو إذا ما، أو متى أو متى ما شئت؛ تشاء في المجلس وبعده، لاتصال الطلاق بالزمان دون المكان (سو، حصل، ١٩٢، ٢)

- إذا: للمفاجأة أيضًا، والخلاف في حرفيتها وظرفيتها كما في إذا. وترد ظرفًا للمستقبل متضمّنة الشرط غالبًا، فتجاب بما يصدر بالفاء، نحو: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ (النصر: ١)، والجواب فسبح... إلخ، وقد لا تضمن معنى الشرط، نحو: آتيك إذا احمرَّ البسر، أي: وقت احمراره (سو، حصل، ٢١٢، ٥)

إذاعة

- التقيّة وضدّها الإذاعة (كل، كف١، ٢٢، ١٣)

إذن

- "إذن": فتكون جوابًا نحو قولك: إذن أكرمك. وتكون صلة إذا كانت متوسطة: ولهذا قال بعضُ أصحابنا فيما روي من قوله

صلى الله عليه وسلم: "إني إذن صائم" أنه أخبر عن صيام متقدم لا صيام ابتدأه لوقته (بج، حكف١، ٦٨، ٩)

- إذن: للتعليل (غز، من، ٩٥، ١٢)
- إذن: للجواب والجزاء: تقول لمن قال: أنا أزورُك: إذن أكرمك، وتأتي صلةً إذا كانت متوسّطة (زر، بحر٢، ٣١٨، ١٤)
- (إذن) من نواصب المضارع (للجواب والجزاء قيل دائمًا وقيل غالبًا)، وقد تتمخّض للجواب فإذا قلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقد أجبته وجعلت إكرامك له جزاء لزيارته أي إن زرتني أكرمتك، وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدّقك فقد أجبته فقط على القول الثاني ومدخول إذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط في نصبها ويتكلّف الأول في جعل هذا مثلًا للجزاء أيضًا أي إن كنت قلت ذلك حقيقة صدّقتك (نص، لب، ٥٣، ٢)
- إذن قال سيبويه للجواب والجزاء (صد، أمل، ٢٦، ٢٣)

إذن بتجارة

- الإذن بالتجارة لا يقبل التخصيص إلّا إذا كان الآذن مضاربًا في نوع واحد فإذن لعبد المضاربة فإنّه يكون مأذونًا في ذلك النوع خاصة (نج، نظر، ٣٣٣، ١)

إذن في الإجارة

- الإذن في الإجارة إذن في التجارة وعكسه (نج، نظر، ٣٣٢، ١٥)

إذن في التجارة

- الإذن في الإجارة إذن في التجارة وعكسه (نج، نظر، ٣٣٢، ١٥)

أذهان

- الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية. وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، يُسمّى عامًا باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيُسمّى كليًا من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمر ألم يأخذ منه صورة أخرى. وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمر، والذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أوّلًا. فهذا معنى كليته فإن سُمّي عامًا بهذا فلا بأس (غز، مس٢، ٣٣، ٥)

إرادة

- الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك (كل، كف١، ١٠٩، ١٩)
- العلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة (كل، كف١، ١٤٩، ١)
- تعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء (كل، كف١، ١٥٨، ٤)
- الإرادة - هو ما يريد به المريد المراد (جون، جهك، ٣١، ١٤)
- اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له "نم" فقال: والله لا أنام، أو "اشرب هذا الماء" فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها الفاظ عامة نُقلت إلى معنى

الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر (جو، علم١، ٢١٨، ٢٣)

- الأمر والنهي يستلزم طلبًا وإرادة من الآمر؛ فالأمر يتضمّن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمّن طلبًا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمّنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع (شط، وفق٣، ١١٩، ٤)
- الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: أحدهما الإرادة الخَلْقية القدَرية المتعلّقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه - أو تقول: وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه. والثاني الإرادة الأمرية المتعلّقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنّه يحبّ فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يحب ترك المنهى عنه ويرضاه (شط، وفق٣، ١١٩، ٨)
- القدرة القوة التي تصير مؤثّرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، وإن أريد القوة المؤثّرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان، وإن كانت متقدّمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التامة أعني جملة ما يتوقّف عليه (تف، وضح١، ١٩٩، ٣)

إرادة قدرية

- الإرادة القدَرية هي إرادة التكوين (شط، وفق٣، ١٢١، ١٢)

إرادة اللفظ

- إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة، هو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام، وقال مالك وأحمد فيمن قال "أنت طالق البتة" وهو يريد أن يحلف على شيء ثم بدا له فترك اليمين: لا يلزمه شيء؛ لأنه لم يرد أن يطلّقها، وكذلك قال أصحاب أحمد، وقال أبو حنيفة: من أراد أن يقول كلامًا فسبق لسانه فقال "أنت حرة" لم تكن بذلك حرة، وقال أصحاب أحمد: لو قال الأعجمي لامرأته أنت طالق وهو لا يفهم معنى هذه اللفظة لم تطلق، لأنه ليس مختارًا للطلاق، فلم يقع طلاقه كالمكره (جو، علم٣، ٦٢، ٢١)

إرادة المعنى

- إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة، هو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام، وقال مالك وأحمد فيمن قال "أنت طالق البتة" وهو يريد أن يحلف على شيء ثم بدا له فترك اليمين: لا يلزمه شيء؛ لأنه لم يرد أن يطلّقها، وكذلك قال أصحاب أحمد، وقال أبو حنيفة: من أراد أن يقول كلامًا فسبق لسانه فقال "أنت حرة" لم تكن بذلك حرة، وقال أصحاب أحمد: لو قال الأعجمي لامرأته أنت طالق وهو لا يفهم معنى هذه اللفظة لم تطلق، لأنه ليس مختارًا للطلاق، فلم يقع طلاقه كالمكره (جو، علم٣، ٦٢، ٢١)

أرباب الخصوص

- الملقّبون بأرباب الخصوص (قالوا): إنّه ليس للعموم صيغة تخصّه، وأنّ ما ذكروه من الصيغ موضوعٌ للخصوص، وهو أقلّ الجمع، إما

اثنان أو ثلاثة، ولا يقتضي العموم إلّا بقرينة. وبه قال ابن المُنْتَاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البَلْخي من الحنفية، وغيرهما. وقال القاضي في "التقريب"، والإمام في "البرهان": يزعمون أنّ الصيغ الموضوعة للجمع نصوصٌ في الجمع، محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعدّيها عن أقلّ المراتب (زر، بحر٣، ١٧، ٤)

- "أرباب الخصوص" فيقولون إنه يؤخذ في ألفاظ العموم بأقلّ ما تدلّ عليه، وذلك لأنها موضوعة لأقلّ الجمع، ولا يؤخذ فيها بأكثر من ذلك ما لم يقم الدليل على العموم، ولهذا يقولون إن لفظ الفقراء والمساكين مثلًا إنما ينزل على أقلّ الجمع لأنه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ، والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك (دوا، دخل، ١٣٤، ٣)

- قال "أرباب الخصوص" فيما يتعلّق بالأمر: إن صيغة الأمر لفظ خاص بواحد من تلك المعاني حقيقة وعينًا من غير اشتراك ولا إجمال. غير أنهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى: فذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن بعض أصحاب مالك؛ واحتجّوا لذلك بأن ما ثبت "أمرًا" كان مقتضيًا لموجبه لا محالة، فيثبت أدناه وهو الإباحة. وذهب جماعة من الفقهاء، والشافعي في أحد قوليه، وعامّة المعتزلة، إلى أن الأمر حقيقة في الندب، مجاز فيما سواه؛ واحتجّوا لذلك بأن صيغة الأمر لطلب الفعل، وهذا الطلب لا بدّ فيه من أن يكون جانب إيجاد الفعل راجحًا على الترك، وهذا الرجحان إنما يكون بالوجوب أو بالندب، ... وذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة إلى أن الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه؛ واحتجّوا لذلك بأن تصاريف الأفعال من ماض ومضارع واستقبال إنما وضعت لمعانٍ على سبيل الخصوص كسائر العبارات، فصار معنى المضي للماضي لازمًا لا يخرج عنه إلا بدليل، وكذا معنى الحال للمضارع. ومثل ذلك صيغة الأمر فإنها موضوعة لطلب المأمور به وهذا لا يثبت إلا بالامتثال الكامل، والامتثال الكامل يقتضي الوجوب ولا يخرج عنه إلا بدليل (دوا، دخل، ١٤٩، ١)

إرسال

- الإرسالُ خلاف التقييد لغةً، وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمّي مُرْسلًا لعدم تقيّده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه. وهو في اصطلاح المحدِّثين: أن يَتْرك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام، فيقول: قال رسول الله عليه السلام كذا (بخ، بزد٣، ٥، ٧)

إرشاد

- لا فرق بين الإرشاد والندب إلا أن الندب لثواب الآخرة والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية (غز، مس١، ٤١٩، ٤)
- التأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات، وكذا الإرشاد قريب منه إلّا أنّه يتعلّق بالمصالح الدنيوية، والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار (تف، وضح١، ١٥٢، ١٣)
- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم،

والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ٥)

أركان الإجماع

- أركان الإجماع: لا بدّ لتحقّق الإجماع من أركان أربعة نعرج على ذكرها فيما يأتي: الركن الأول: توافر عدد المجتهدين في عصر وقوع الحادثة التي يراد الحكم فيها فلو خلا عصر وقوع هذه الحادثة من المجتهدين أو وجد في هذا العصر مجتهد واحد لا ينعقد الإجماع. الركن الثاني: اتّفاق جميع مجتهدي العصر الذي وقعت فيه الحادثة على حكم واحد فلو اتّفق مجتهدو مصر وسوريا والعراق على حكم واحد في حادثة من الحوادث ولم يوافقهم على هذا الحكم مجتهدو الحجاز ولبنان والأردن لا ينعقد شرعًا بهذا الاتّفاق الخاص إجماع لأن الإجماع لا ينعقد إلا بالاتّفاق العام من جميع المجتهدين الموجودين في جميع الأقطار في عصر الحادثة التي يراد وجود الحكم لها. . . . الركن الثالث: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون بإبداء كل رأيه في الواقعة التي حدثت قولًا أو فعلًا بأن يكون المجتهد قد قضى في الحادثة التي يراد الحكم فيها بقضاء، ويستوي في ذلك إبداء الرأي على انفراد أو إبداء الرأي مع الجميع وهذا في الإجماع الصريح، أما في الإجماع السكوتي فلا يشترط إبداء الرأي من الكل بالقول أو الفعل بل يكفي إبداء الرأي قولًا أو فعلًا من البعض وسكوت الباقين سكوتًا مجرّدًا عن العلامة التي تدلّ على المخالفة أو الموافقة. الركن الرابع: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون على حكم شرعي كالصحة والفساد فإذا اتّفقوا على حكم عقلي أو لغوي لا يكون ذلك إجماعًا شرعيًّا (برد، برص، ٢١٧، ٣)

أركان الحكم

- أركان الحكم وهي أربعة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم (غز، مس١، ٨٣، ١)

أركان الشيء

- أركان الشيء هي أجزاؤه الداخلة فيه التي يتركّب منها حقيقة في العقل وتوجد بها أفراده (شل، شلص، ٢٠٩، ٨)

أركان القياس

- أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحُكم الأصل والوصف الجامع. أما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقّفه عليه ولو كان ركنًا فيه لتوقّف على نفسه وهو مُحال (بخ، بزد٣، ٦١٢، ١٢)

- أركان القياس (حكم الأصل وشرطه ثبوته بغير قياس ولو إجماعًا)، إذ لو ثبت بقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلّة لغو للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأول وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علّة الحكم. فالاتحاد كقياس التفاح على البُرّ في الربوية بجامع الطعم ثم قياس السفرجل على التفاح فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس السفرجل على البر، والاختلاف كقياس الرتق وهو انسداد محل الوطء على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات التمتّع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر، وهو غير منعقد لأن فوات التمتّع غير موجود فيه (نص، لب، ١١١، ٢١)
- أركان القياس وهي أربعة: الأصل والفرع والعلّة والحكم ولا بدّ من هذه الأربعة الأركان في كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور إلى أنه لا يصحّ القياس إلا بعد التصريح به، قال ابن السمعاني ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح أنه لا بدّ من أصل لفروع لا تتفرّع إلا عن أصول انتهى (شو، فح، ١٩٠، ٩)

أركان النسخ

- أركان السنخ أربعة: النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه (غز، مس١، ١٢١، ١١)

إرهاب

- إستحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسمّيه ولاة الظلم سياسية وأبهة الملك ونحو ذلك، فظاهر أيضًا؛ وهو نوع من أنواع شريعة القتل المخترعة (شط، عصم٢، ٣٣٦، ٢٥)

إزدحام المعاني

- ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها على الباقي كما في المشترك في أصل الوضع، إلا أن التوارد ههنا أعم منه في المشترك، لأنه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحُّشه من غير اشتراك فيه وباعتبار إبهام المتكلم الكلام، وهذا لأن المجمل أنواع ثلاثة: نَوع لا يُفهم معناه لغة كالهُلُوع قَبْل التفسير. ونوع معناه مفهوم لُغةً ولكنه ليس بمراد كالرِّبا والصّلاة والزَّكاة. ونَوعٌ معناه معلوم لغة إلا أنه متعدّد، والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه (بخ، بزدا، ١٤٦، ٤)

أزل الآزال

- أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد القدم الذاتي، فإنّ الأزل القدم على ما ذكر في الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم القدمات بمعنى أكملها، كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعني أنّه مدبّر الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجود معين، ويحتمل أن يراد به القدم الزماني الذي تفرّدت به ذاته وصفاته (بد، بدخ١، ١١، ٢٠)

إزهاء

- "الإزهاء" تغيّر لون الثمرة في حالة الطّيب (دق، عمد٢، ١٢٣، ٩)

أسئلة

- الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة، لأنّه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تمّ الدليل وحصل الغرض من إثبات المدّعى ولم يبق

للمعترض مجال، فيكون ما سواها من الأسئلة باطلًا فلا يسمع، لأنّه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلّا بإقامة الدليل على جميع المقدّمات وبيان لزوم الحكم فيها وإلّا لاتّجه المنع. وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلّا ببيان انتفاء المعارض عن كلها وبيان كيفية رجوعها إلى ذلك: أما الاستفسار فلأنّ الكلام إذا كان محتملًا لا يحصل غرض المستدلّ إلّا بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقيق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه، فهو راجع إلى المنع. وأما التقسيم فهو راجع إلى المنع أو المعارضة، لأنّ الكلام إذا كان محتملًا لأمرين فيضطرّه المنع إلى اختيار القسمين، وحينئذٍ يتّجه عليه المنع أو المعارضة. وأما المطالبة فهي مع لزوم الحكم عن الوصف فهي داخلة في النقض. وأما النقض فمعارضة، لأنّه يبطل العلّة. وأما الفرق فكذلك، لأنّه ما يكون بدا معنى في الأصل أو في الفرع عن المعنى الذي علّل به المستدلّ. وأما الكسر فهو نوع من النقض، والنقض معارضة. وأما القول بالموجب فهو راجع إلى المنع، لأنّه عبارة عن تسليم الدليل مع استيفاء النزاع في الحكم، وذلك منع لزوم الحكم ممّا ادّعاه المستدلّ. وأما القلب فمعارضة في الحكم، وقيل: إنّه راجع إلى المنع. وأما عدم التأثير فمعارضة في المقدّمة، وذلك لأنّ المستدلّ إذا احتجّ بالقياس فقال له المعترض: ما ذكرته من المعنى الجامع غير صالح للعلّية لثبوت الحكم بدونه كان ذلك معارضة في المقدمة، لأنّ ثبوت علّية الوصف الجامع مقدّمة في القياس (زر، بحر٥، ٣٥٠، ٢)

أسباب

- الأحكام الشرعية تتعلّق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غيب عنا فلا بد مِنْ علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار أضيف الأحكام إلى الأسباب (شش، ششا، ٣٦٤، ٦)

- لمّا عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال، لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصّبها أسبابًا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها (غز، مس١، ٩٣، ٧)

- الأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ (الإسراء: ٧٨) (غز، مس١، ٩٣، ٨)

- الأمر والنهي . . . إنما يراد بها طَلب الأحكام المشروعة وأداؤها. وإنما الخطاب للأداء ولهذه الأحكام أسباب تُضاف إليها شرعية وُضعت تيسيرًا على العِباد، وإنما الوُجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك وإنما وُضعت تيسيرًا على العباد (بخ، بزد٢، ٦٢١، ٣)

- وضعت الأسباب ونُسب الوجوب إليها تيسيرًا وهي في الحقيقة أمارات (بخ، بزد٢، ٦٢٢، ٨)

- الناس في الأسباب لهم ثلاث طرق: إبطالها بالكلية. وإثباتها على وجه لا يتغيّر ولا يقبل سلب سببيتها ولا معارضتها بمثلها أو أقوى منها كما يقوله الطبائعية والمنجّمون والدهرية. والثالث ما جاءت به الرسل ودلّ عليه الحسّ والعقل والفطرة إثباتها أسبابًا، وجواز بل وقوع سَلْب سببيتها عنها إذا شاء الله ودفعها بأمور

أخرى نظيرها أو أقوى منها، مع بقاء مقتضى السببية فيها (جو، علم٢، ٢٩٨، ٢٢)

- الأسباب لم تكن أسبابًا لأنفسها من حيث هي موجودات فقط؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر. وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسبابًا، القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسبّبات (شط، وفق١، ١٩٥، ١)

- الأحكام الشرعية إنّما شُرِعَتْ لِجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد وهي مسبباتُها قطعًا. فإذا كنّا نَعلم أنّ الأسباب إنّما شُرِعَتْ لأجل المسبِّبات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبّبات (شط، وفق١، ١٩٥، ٥)

- المسبِّبات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها أنّها أسباب؛ لكنّها فُرِضَت كذلك. فهي ولا بدّ موضوعةٌ على أنّها أسباب، ولا تكون أسبابًا إلّا لمسبِّبات. فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسبّبات من جهتها. وإذا ثبت هذا، وكانَت الأسباب مقصودةَ الوضع للشارع، لزم أن تكون المسبّبات كذلك (شط، وفق١، ١٩٥، ٧)

- الإلتفات إلى المسبِّبات بالأسباب له ثلاث مراتب: إحداها أن يدخل فيها على أنّه فاعل للمسبّب أو مولّد له. فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله. والسبب غير فاعل بنفسه ﴿اَللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الرعد: ١٦؛ الزمر: ٦٢) ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)... والثانية: أن يدخل في السبب على أنّ المسبّب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلّم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبّب عن السبب لا باعتقاد الإستقلال، بل من جهة كونه موضوعًا على أنّه سبب لمسبّب. فالسبب لا بدّ أن يكون سببًا لمسبّب؛ لأنّه معقوله، وإلّا لم يكن سببًا، فالإلتفات إلى المسبّب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعًا بقدرة الله تعالى؛ فإنّ قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقًا للمسبّب. لكن هنا قد يغلب الإلتفات إليه حتى يكون فقد المسبّب مؤثّرًا ومنكرًا، وذلك لأنّ العادة غلبت على النّظر في السبب بحكم كونه سببًا ولم ينظر إلى كونه موضوعًا بالجعل لا مقتضيًا بنفسه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب. والثالثة: أن يدخل في السبب على المسبّب من الله تعالى لأنّه المسبَّب. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنّه مسبّب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سببًا؛ فإنّه لو صحّ كونه سببًا محقّقًا لم يتخلّف، كالأسباب العقلية. فلمّا لم يكن كذلك تمخض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول (شط، وفق١، ٢٠١، ١١)

- الإلتفات إلى المسبّب له ثلاث مراتب: إحداها أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مبني على أنّ الأسباب والمسبّبات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانًا لهم، فإنّها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين أحدهما ما وضع لابتلاء العقول وذلك العالم كلّه من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدلّ بها على ما وراءها. والثاني ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كلّه أيضًا من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضارّ، ومن حيث هو مسخّر لهم ومنقاد لما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت

حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتّم الذي لا مردّ له؛ فإنّ الله غني عن العالمين، ومنزّه عن الإفتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها... والثانية أن يدخل فيه بحكم قصد التجرّد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلًا عن الإلتفات إلى المسبّبات؛ بناءً على أنّ تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتمادًا على أنّ التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنّ بقاء الإلتفات إلى ذلك كلّه بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار. وهو تدقيق في الشركة. وهذا أيضًا في موضعه صحيح... والثالثة أن يدخل في السبب بحكم الإذن الشرعي مجرّدًا عن النظر في غير ذلك؛ وإنّما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحقّقه بمقام العبودية؛ لأنّه لمّا أذن له في السبب أو أمر به، لبّاه من حيث قصدُ الآمر في ذلك السبب. وقد تبيّن له أنّه مسبِّبه وأنّه أجرى العادة به، ولو شاء لم يجرها؛ كما أنّه قد يخرقها إذا شاء (شط، وفق١، ٢٠٣، ٢)

- الله عزّ وجلّ جعل المسبّبات في العادة تجري على وازن الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج. فإذا كان السبب تامًّا والتسبّب على ما ينبغي، كان المسبّب كذلك. وبالضدّ. ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبّب نظر الفقهاء إلى التسبّب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبّب لوم؛ وأن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه (شط، وفق١، ٢٣٢، ١٠)

- الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح؛ كما أنّ الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد (شط، وفق١، ٢٣٧، ٤)

- الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسبّبات عن الأسباب التكليفية، فبقدر اتّباع السنّة في الأعمال، وتصفيتها من شوائب الأكدار، وغيوم الأهواء، تكون الخارقة المترتّبة (شط، وفق٢، ٢٧٨، ١)

- العلّة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلّة الغائية، والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخّرة عنه في الخارج إلّا أنّها في الذهن علّة لفاعليته متقدّمة عليها. ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنّما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنّما قال كالعلّة مع المعلول دون السبب مع المسبّب، كما في بيان أنواع العلاقة لأنّ من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلّة والمسبّب لا يطلق عليه مجازًا (تف، وضح١، ٧٦، ٢٣)

- الأسباب على ضربْين: أحدهما: أسباب تقتضي لأجلها الحكم في الابتداء، فيدخل المتعقّب والابتداء. والثاني: لأجلها كان الحكم، وما يرتفع السبب إلّا ويرتفع الحكم، فيحتاج أن يتأمّل الخطاب. فإن كان سبب الرخصة عامًّا عمّمناه، ولم يراع السبب، وإن كانت الرخصة منوطة بالسبب علّقناه به، ولا يجوز أن يتعدّى السبب إلى غيره، وعلى هذا تحمل الأسباب كلها (زر، بحر٣، ٢١١، ٢١)

- الأسباب لا تنتصب بالاستنباط، وإنّما تنتصب

بإيماء النص والإجماع (زر، بحر٥، ٧٠، ٤)
- الأسباب علل مؤثّرة، نصّبها الله في الطبيعة، والأحكام دلائل وأمارات (عج، أصل، ٣٨٥، ٧)

أسباب الأحكام
- الأصل في أسباب الأحكام أن تتقدّم على الأحكام، وقد يتقدّم الحكم على سببه، وذلك إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من ضمان البائع، ولهذا كانت مغارمها عليه، لأنّ البيع ينفسخ بالتلف، لتعذّر اقترانه به، ولا يصحّ أن يكون بعد التلف، لأنّ حقيقة الفسخ انقلاب الملك بعد تلف المبيع ولا يصحّ انقلاب الملكين بعد التلف، لأنّه خرج عن أن يكون مملوكًا بعد ذهابه بنفس انقلابه إلى ملك البائع قبل تلفه (زر، بحر١، ٣٠٩، ٣)

أسباب الأحكام الشرعية
- أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة: سبب صورة لا معنى وهو يُسمّى سببًا مجازًا، وسبب صورة ومعنى وهو يُسمّى سببًا محضًا، وسبب فيه شبهة العلة، وسبب هو بمعنى العلة (سر، صوس٢، ٣٠٤، ٩)

أسباب التخفيف
- أسباب التخفيف سبعة: السفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل والعسر وعموم البلوى، والنقص (نج، نظر، ٣، ٦)

أسباب التملّك
- أسباب التملّك: المعاوضات المالية والأمهار والخلع والميراث والهبات والصدقات والوصايا والوقف والغنيمة والاستيلاء على المباح والإحياء، وتملّك اللقطة بشرطه، وديّة القتيل يملكها أو لا ثم تنقل إلى الورثة، ومنها الغرّة يملكها الجنين فتورث عنه، والغاصب إذا فعل بالمغصوب شيئًا أزال به اسمه وعظم منافعه ملكه وإذا خلط المثلي بمثلي بحيث لا يتميّز ملكه (نج، نظر، ٤١١، ١٩)

أسباب شرعية
- الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنّما شرعت لتحصيل مسبّباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة (شط، وفق١، ٢٤٣، ١٢)

أسباب مشروعة
- الأسباب المشروعة يترتّب عليها أحكام ضمنًا، كذلك غير المشروعة يترتّب عليها أيضًا أحكام ضمنًا؛ كالقتل يترتّب عليه القصاص، والديةُ في مال الجاني أو العاقلة، وغرم القيمة إن كان المقتول عبدًا، والكفارة. وكذلك التعدّي يترتّب عليه الضمان والعقوبة. والسرقة يترتّب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبّبة لهذه الأسباب في خطاب الوضع (شط، وفق١، ٢٥٨، ١٨)

إستئذان
- "الاستئمار" طلب الأمر، و"الاستئذان" طلب الإذن (دق، عمد٢، ١٧٧، ٤)

إستئمار
- "الاستئمار" طلب الأمر، و"الاستئذان" طلب الإذن (دق، عمد٢، ١٧٧، ٣)

إستثناء

- الاستثناء فليس في مضمونه ولا في لفظه ما يقتضي رجوعه إلى ما تقدّمه فوجبَ أن يكون حكمُه مقصورًا على ما يليه إذ قد صحّ حكمه فيه، ومن ادّعى رجوعَه إلى ما تقدَّم كان مدعيًا لتخصيص عموم بلا دلالة (جص، فص١، ٢٦٩، ١)

- الاستثناء المتّصل بالكلام يخصّه. إذ قد بيّنّا أنّه يُخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته. وذلك نحو قول القائل: "لزيد عندي عشرة دراهم إلّا درهمًا"، "وأكرم النّاس إلّا الفاسقين". ومن حقه أن يكون متّصلًا بما يخصّه، أو في حكم المتصّل به. أمّا اتّصاله بالكلام فنحو قولك: "له عليّ عشرة إلّا درهمًا". وكقولك: "أكرِمْ العرب الطّوال البيض إلّا الفاسقين" لأنّ هذا الاستثناء يُخرج الفاسقين من العرب البيض الطّوال. فلم يتأخّر عن المستثنى منه على الحقيقة. وأمّا الذي هو في حكم المتّصل، فبأن يكون انفصاله وتأخّره على وجه لا يدلّ على أن المتكلّم قد استوفى غرضه من الكلام. نحو أن يسكت قبل الاستثناء لانقطاع نفس، أو بلع ريق (بص، مع١، ٢٦٠، ١٧)

- الاستثناء - ورود لفظ أو بيان بفعل بإخراج بعض ما اقتضاه لفظ آخر وكان المراد في اللفظ الأول ما بقي بعد المستثنى منه وهذا هو الفرق بين النسخ والاستثناء، لأن النسخ كان فيه اللفظ الأول مرادًا كله طول مدته وأما المستثنى منه فلم يكن اللفظ الأول مرادًا كله قط (حز، حكا١، ٤٥، ٤)

- التخصيص والاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة. كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٢٧٧؛ التوبة: ٥ و١١؛ الحج: ١٤١). فبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية هذه الزكاة المأمور بإيتائها، دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئًا (حز، حكا١، ٨٠، ٤)

- النسخ: فهو رفع الحكم أو بعضه جملة. والفرق بينه وبين الاستثناء والتخصيص أن الجملة الواردة التي جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتًا من الدهر (حز، حكا١، ٨٠، ١٦)

- لو كان للخصوص صيغة لما كان للاستثناء معنى، لأنه لم يكن يستفاد به فائدة أكثر مما يفهم من اللفظ قبل ورود الاستثناء (حز، حكا٣، ١٠٧، ٥)

- الاستثناء هو تخصيص بعض الشيء من جملته، أو إخراج شيء ما ممّا أدخلت فيه شيئًا آخر، إلا أن النحويين اعتادوا أن يسمّوا بالاستثناء ما كان من ذلك بلفظ: حاشا، وخلا، وإلا، وما لم يكن، وما عدا، وما سوى. وأن يجعلوا ما كان خبرًا من خبر كقولك: اقتل القوم ودع زيدًا، مسمّى باسم التخصيص لا الاستثناء، وهما في الحقيقة سواء (حز، حكا٤، ١٠، ١٢)

- إذا وردت أشياء معطوفات بعضها على بعض، ثم جاء استثناء في آخرها، فإن لم يكن في الكلام نصّ بيان على أن ذلك الاستثناء مردود على بعضها دون بعض، فواجب حمله على أنه مردود على جميعها (حز، حكا٤، ٢١، ١٦)

- الاشتراط هو معنى الاستثناء (حز، حكا٤، ٢٥، ١)

- الاستثناء: فهو ما جاء بلفظ عام، ثم استثنى منه بعضُ ما يقع عليه ذلك اللفظ. كقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ﴾ (المؤمنون: ٦) (حز، حكا٤، ٦٦، ١٣)
- الاستثناء من اللَّفظ العام، وهو على ضربين: استثناء يقع به التخصيص، واستثناء لا يقع به التخصيص، وحقيقة الاستثناء الذي يقع به التخصيص: كلامٌ ذو صِيَغٍ مخصوصةٍ دَلَّ على أنَّ المذكور فيه لم يرد باللفظ الأول (بج، حكف١، ١٨٢، ١٣)
- من شروط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه، وهذا الذي عليه جماعة الناس (بج، حكف١، ١٨٣، ٢)
- الاستثناء على ثلاثة أضرب: استثناء من الجنس، واستثناء بعض الجملة، واستثناء من غير الجنس (بج، حكف١، ١٨٤، ١٣)
- الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون استثناء حقيقة. وقال بعض أصحابنا: يكون حقيقة، وهو قول بعض المتكلمين (شي، تبص، ١٦٥، ٢)
- إذا تعقّب الاستثناء جُمَلًا عُطِفَ بعضها على بعض، رجع الاستثناء إلى الجميع. وقال أصحاب أبي حنيفة: يرجع إلى أقرب المذكور فقط. وقال الأشعرية: هو موقوف على الدليل. لنا: هو أن الاستثناء معنى يقتضي التخصيص، لا يستقل بنفسه. فإذا تعقب جُمَلًا، رجع إلى الجميع كالشرط. وهو إذا قال: امرأتي طالق، وعبدي حر، ومالي صدقة إن شاء الله، كان هذا الشرط يرجع إلى الجميع فكذلك الاستثناء (شي، تبص، ١٧٢، ٢)
- الاستثناء يجوز تخصيص اللفظ به وهو مأخوذ من قولهم ثنيت فلانًا عن رأيه إذا صرفته عنه، وقيل إنه مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر ومن شرطه أن يكون متّصلًا بالمستثنى منه (شي، جا، ٢١، ١١)
- يجوز أن يتقدّم الاستثناء على المستثنى منه كما يجوز أن يتأخر (شي، جا، ٢١، ٢٠)
- يجوز أن يتقدّم الشرط في اللفظ ويجوز أن يتأخر كما يجوز في الاستثناء (شي، جا، ٢٣، ٢)
- الاستثناء نوعان: حقيقة، ومجاز ... وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف (سر، صوس١، ٤٢، ١٩)
- الاستثناء تغيير وتصرّف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة لوجهين: أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقّق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض. والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما تتحقّق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه (سر، صوس٢، ٤٤، ٢٣)
- حقيقة الاستثناء وصيغه معروفة وهي إلا وعدًا وحاشا وسوى وما جرى مجراها، وأم الباب إلا. وحدّه أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول ففيه احتراز عن أدلة التخصيص لأنها قد لا تكون قولًا وتكون فعلًا وقرينة ودليل عقل، فإن كان قولًا فلا تنحصر صيغه (غز، مس٢، ١٦٣، ٣)
- الاتصال فمن قال أضرب المشركين ثم قال بعد ساعة إلا زيدًا لم يُعدّ هذا كلامًا بخلاف ما لو قال أردت بالمشركين قومًا دون قوم (شرط

الاستثناء) (غز، مس٢، ١٦٥، ٢)

- (شرط الإستثناء) أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله رأيت الناس إلا زيدًا ولا تقول رأيت الناس إلا حمارًا أو تستثنى جزأ ممّا دخل تحت اللفظ، كقوله رأيت الدار إلا بابها ورأيت زيدًا إلا وجهه، وهذا استثناء من غير الجنس لأن إسم الدار لا ينطلق على الباب ولا إسم زيد على وجهه بخلاف قوله مائة ثوب إلا ثوبًا (غز، مس٢، ١٦٦، ٥)

- (شرط الاستثناء) أن لا يكون مستغرقًا فلو قال لفلان عليّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار والإقرار لا يجوز رفعه، وكذلك كل منطوق به لا يرفع ولكن يتمّم بما يجري مجرى الجزء من الكلام. وكما أن الشرط جزء من الكلام فالاستثناء جزء وإنما لا يكون رفعًا بشرط أن يبقى للكلام معنى أما استثناء الأكثر فقد اختلفوا فيه والأكثرون على جوازه (غز، مس٢، ١٧٠، ٣)

- الاستثناء فحروفه: إلا، وعدا، وسوى، وغير، وحاشا، وأم الباب "إلا". ثم هو منقسم إلى ما يرد على الإثبات، وإلى ما يرد على النفي (غز، من، ١٥٤، ٩)

- لو ثبتَ أن ظاهر العموم الاستغراق وأن الاستثناء قد صيّره مجازًا لا يكون ذلك نقضًا، ألا ترى أن قولنا: "حمار" حقيقة في البهيمة، ثم إذا اقترن به قرينة دلّت على أن المراد به الرجل البليد لم يكن ذلك تناقضًا (كلو، تم٢، ٣٢، ١٢)

- الاستثناء غير مستقل بنفسه وهو كالخبر مع المبتدأ، والجزاء مع الشرط فإنه قد ثبتَ أنه لو قال: زيد. ثم قال: بعد شهر منطلق، أو قال: من دخلَ الدار، ثم قال بعد شهر فله درهم. لم يحسن ذلك كذلك الاستثناء (كلو، تم٢، ٧٤، ١١)

- التخصيص يفارق الاستثناء، بدليل أنه يجوز بجميع أدلّة العقل والشرع ولا يقف على حرف مخصوص، والاستثناء لا يجوز إلا بحروف مخصوصة، ولهذا يجوز تخصيص المعلوم من المجهول. والمجهول من المعلوم، ولا يجوز ذلك في الاستثناء بالعدد (كلو، تم٢، ٨٤، ٩)

- الاستثناء لا يستقلّ بنفسه ولا يفيد معنى فلم يجز تأخيره، والتخصيص بالدليل يستقلّ بنفسه ويفيد معنى إذا انفرد فجاز تأخيره، يدلّ على هذا أن الاستثناء لو تقدّم على الخطاب لم يجز، ولو تقدّم الدليل الموجب للتخصيص جاز فافترقا (كلو، تم٢، ٣٠٤، ١٦)

- الاستثناء وصيغته: إلا وغير وسوى وعدا وليس ولا يكون وحاشا وخلا وأمُّ الباب "إلا" وحَدُّه: أنه قول ذو صيغة متّصل يدلّ على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول (قد، روض، ٢٢٣، ٧)

- يفارق الاستثناء التخصيص بشيئين: أحدهما في اتصاله. والثاني أنه يتطرّق إلى النص كقوله عشرة إلا ثلاثة، والتخصيص بخلافه (قد، روض، ٢٢٣، ١٠)

- يفارق (الاستثناء) النسخ أيضًا في ثلاثة أشياء: أحدها في اتصاله. والثاني أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل. والثالث أن النسخ يرفع جميع حكم النص والاستثناء إنما يجوز في البعض (قد، روض، ٢٢٣، ١٢)

- الاستثناءُ عبارةٌ عن لفظٍ متّصلٍ بجملةٍ لا يستقلُّ بنفسهِ دالّ بحرف (إلّا) أو أخواتها على أنَّ مدلولَهُ غيرُ مرادٍ ممَّا اتَّصلَ بهِ، ليس بشرطٍ،

ولا صفةٍ، ولا غايةٍ فقولنا (لفظٌ) احترازٌ عن الدلالات العقليَّةِ والحسيَّةِ الموجبةِ للتخصيص. وقولنا (متّصل بجملة) احترازٌ عن الدلائلِ المنفصلةِ. وقولنا (لا يستقلُّ بنفسهِ) احترازٌ عن مثلِ قولنا "قامَ القومُ، وزيدٌ لم يقم" وقولنا (دالٌّ) احترازٌ عن الصيَغِ المهملةِ. وقولنا (على أنَّ مدلولهُ غيرُ مُرادٍ ممَّا اتَّصل بهِ) احتراز عن الأسماء المؤكّدة والنعتية. كقول القائل جاءَني القوم العلماء كلهم. وقولنا (بحرف إلَّا أو أخواتها) احتراز عن قولنا قام القوم دون زيد. وفيهِ احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها. وقولنا (ليس بشرط) احترازٌ عن قولِ القائلِ لعبدِهِ "من دخل داري فأكرمهُ إن كان مُسلمًا". وقولنا (ليس بصفةٍ) احترازٌ من قولِ القائل "جاءني بنو تميم الطوالُ". وقولنا (ليس بغاية) احترازٌ عن قولِ القائلِ لعبدِهِ "أكرم بني تميم أبدًا إلى أن يدخلوا الدارَ". وهذا الحدُّ مُطَّردٌ منعكسٌ لا غبار عليهِ (أمد، حكم٢، ٤١٨، ٩)

- الاستثناء فصِيَغُهُ كثيرة، وهي: إلَّا، وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون، ونحوه. وأمُّ البابِ في هذهِ الصيَغ (إلَّا) لكونِها حرفًا مُطلقًا، ولوقوعِها في جميعِ أبواب الاستثناءِ لا غير (أمد، حكم٢، ٤١٩، ٧)

- يجوزُ الاستثناء من الاستثناءِ من غير خلاف، كقولِ القائل "له عليَّ عشرةُ دراهمَ إلَّا أربعة، إلَّا اثنين، ويدلُّ عليهِ قولهُ تَعالى (الحجر: ٥٨- ٦٠) استثنى آلَ لوط من أهل القريةِ، واستثنى المرأة من الآلِ المنجين من الهلاك (أمد، حكم٢، ٤٢٠، ٣)

- شرطُ صحَّةِ الاستثناءِ عندَ أصحابِنا، وعندَ الأكثرين أنْ يكونَ متصلًا بالمُستثنَى منهُ حقيقةً، من غير تخلُّلِ فاصلٍ بينهما؛ أو في حكم المتّصل، وهو ما لا يعدُّ المتكلمُ بهِ آتيًا بهِ بعدَ فراغِهِ من كلامهِ الأوَّل عرفًا، وإن تخلَّل بينهما فاصلٌ بانقطاعِ النفَسِ أو سُعالٍ مانْع من الاتِّصالِ حقيقةً (أمد، حكم٢، ٤٢٠، ١١)

- لقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلِّمُ أنَّ الاستثناءَ مأخوذٌ من الثني، بل من التثنيةِ، وكأنَّ الكلامَ كان واحدًا فثُنِّي، وليس أحدُ الأمرَينِ أولى من الآخر. فإن قيلَ: لو كان الاستثناءُ مأخوذًا من التثنيةِ، لكان كلُّ ما وُجِدَ فيهِ معنى التثنيةِ من الكلامِ استثناءً، وليس كذلك. قلنا: ولو كان مأخوذًا من الثني، لكانَ كلُّ ما وُجِدَ فيهِ الثنيُ والعطفُ استثناءً، وليس كذلك. ولهذا لا يُقالُ لمن عطفَ الثوبَ بعضهُ على بعضٍ، أو عطف عنانَ الفرَسِ إنَّهُ استثناءٌ (أمد، حكم٢، ٤٢٥، ١٨)

- الاستثناء لفظٌ يُخرجُ من الجملةِ ما لولاهُ لدخلَ فيها؛ فجاز إخراجُ الأكثرِ بهِ، كالتخصيص بالدليل المنفصل، وكاستثناء الأقلّ (أمد، حكم٢، ٤٣٤، ١١)

- الجُمَلُ المتعاقِبةُ بالواو، إذا تعقَّبها الاستثناءُ رجع إلى جميعِها عندَ أصحابِ الشافعيّ، رضيَ اللهُ عنهُ، وإلى الجملةِ الأخيرةِ عند أصحابِ أبي حنيفة (أمد، حكم٢، ٤٣٨، ٣)

- الاستثناء من الإثباتِ نفيٌ، ومن النفي إثباتٌ، خلافًا لأبي حنيفة. ودليلنا في ذلكَ أنَّ القائلَ إذا قال ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ كان مُوحّدًا مُثبتًا للألوهية للهِ سبحانَهُ وتعالى، ونافيًا لها عمَّا سواهُ. ولو كان نافيًا للألوهيةِ عمَّا سوى الربّ تعالى غيرَ مثبتٍ لها بالنسبةِ إلى الربّ تعالى، لما كانَ ذلك توحيدًا للهِ تعالى، لعدم إشعارِ

لفظهِ بإثباتِ الألوهيةِ للهِ تعالى (أمد، حكم٢، ٤٥١، ١٠)

- فرّقوا بينه (التخصيص) وبين الاستثناء، بأن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد، وأنه لا يثبت بقرينة الحال ولا يجوز تأخيره. والحق أن التخصيص كالجنس للنسخ والاستثناء، وغيرهما فإن النسخ تخصيص بالأزمان (رم، تحص١، ٣٦٧، ٣)

- الاستثناء: إخراج بعض الجملة عنها بلفظ إلا أو ما يقوم مقامه، أو يقال: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ ولا يستقلّ بنفسه. خرج عن هذا التخصيص بالأدلّة العقلية والقياس فإنه ليس بلفظ. وبالأدلّة اللفظية المنفصلة فإنها مستقلّة، وبالصفة والشرط، لأن الخارج بهما ليس بعض الكلام إذ ليس ملفوظًا وبالغاية، فإن الغاية قد تكون داخلةً كقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (رم، تحص١، ٣٧٣، ٥)

- الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي، فلا يكون رجوعًا (رم، تحص١، ٣٧٧، ٦)

- الاستثناء الثاني: إن عطف على الأول أو كان أكثرَ منه أو مساويًا له، عاد إلى المستثنى منه. وإلا فإلى الأول فقط. إذ لا بدّ من عوده إلى شيء ولم يعد إلى المستثنى منه فقط، إذ البعد يوجب مرجوحيّته ولا إليهما إذ يُثبت للأول ما ينفيه عن الثاني. فيلغو ويتناقض فتعيّن هو (رم، تحص١، ٣٧٨، ٣)

- الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيره، بخلاف التخصيص. وقال الإمام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الإخراج، فالتخصيص والاستثناء إخراج الأشخاص، والنسخ إخراج الأزمان (قر، نقح، ٢٣٠، ١٠)

- (الاستثناء) عبارة عن إخراج بعض ما دلّ اللفظ عليه ذاتًا كان أو عددًا أو ما لم يدلّ عليه، وهو إما محل المدلول أو أمر عام بلفظ إلا، أو ما يقوم مقامها، فالذات نحو رأيت زيدًا إلا يده، والعدد إما متناه نحو له عندي عشرة إلا اثنين، أو غير متناه نحو اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، ومحل المدلول نحو أعتق رقبة إلا الكفّار، وصلِّ إلا عند الزوال (قر، نقح، ٢٣٧، ٦)

- يكون الاستثناء المتصل مركبًا من قيدين، الاستثناء من الجنس والحكم بالنقيض، والمنقطع نقيض ذلك المركب، فأي قيد انعدم حصل نقيض ذلك المركب فحصل المنقطع، ويكون الانقطاع قسمين: تارة يحصل بسبب الحكم على غير الجنس، نحو رأيت إخوتك إلا ثوبًا، وتارة بسبب الحكم بغير النقيض، نحو رأيت إخوتك إلا زيدًا لم يسافر (قر، نقح، ٢٣٩، ١٨)

- لا يصح الإستثناء إلا متصلًا بالمستثنى منه اتِّصَالَ العادةِ، نصّ عليه، وهو قولُ جماعة الفقهاء والمتكلّمين (تي، سود، ١٥٢، ٢)

- لا يصحُّ الاستثناء من النكرات كما يصحّ من المعارف (تي، سود، ١٥٩، ١١)

- (الاستثناء) شروطه فثلاثة: أحدها الاتصال. والثاني: أن يكون المستثنى داخلًا في الكلام لولا الإستثناء كقولك: رأيت القوم إلا زيدًا وزيد منهم ورأيت عَمرًا إلا وجهه، فإن لم يكن داخلًا كان الاستثناء منقطعًا ولا يكون استثناء

حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حَقيقة لا لصحته. والشَّرط الثالث: أن لا يكون مستغرقًا لأنه إذا كان مستغرقًا كان رجوعًا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لأن استثناء الكل فيما يصحّ الرجوع عنه باطل أيضًا مثل أن يقول أوصيت لفلان بثُلث مالي إلا ثلث مالي كان الاستثناء باطلًا (بخ، بزد٣، ٢٤٤، ٢٤)

- الاستثناء نوعان: مُتصل ومُنقطع أما المتَّصل فهو الأصل ... وأما المُنفصل فما لا يصحّ استخراجه من الأول لأن الصدر لم يتناوله فجُعل مبتدءًا مجازًا قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٧٧) (بخ، بزد٣، ٢٦٠، ١)
- الفرق بين التخصيص والاستثناء أن التخصيص مستبدّ بنفسه. وأنه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء. وأن لدليل الخصوص حكمًا بخلاف الاستثناء (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٢)
- الفرق بين الاستثناء والنسخ أن الاستثناء غير مستقلّ بنفسه. وأنه يرد في الأخبار والأحكام. وأنه لا يكون إلا متّصلًا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٤)
- الفرق بين التعليق والاستثناء أن الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالإبطال والتعليق يعمل في جميع المعلّق بالتغيير. وأن الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو إيجاب والتعليق يمين. وأن التعليق يصحّ في الإيجاب دون الخبر والاستثناء يصحّ فيهما (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ١)
- الفرق بين التقييد والاستثناء أن التقييد يثبت أمرًا لم يكن ثابتًا بالأول والاستثناء يخرج عن الأول ما كان ثابتًا صورة. وأن التقييد لا يخرج الأول عن حقيقته صورة فإن الرقبة بزيادة وَصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها، والاستثناء قد يخرج الأول عن حقيقته كما لو استثنى من الألف شيء لا يبقى ألفًا (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ٧)
- الاستثناء وهو قول متّصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول فيفارق التخصيص بالاتصال وتطرقه إلى النص كعشرة إلا ثلاثة. ويفارق النسخ بالاتصال، وبأنه مانع لدخول ما جاز دخوله، والنسخ رافع لما دخل، وبأنه رفع للبعض، والنسخ رفع للجميع (حن، قعد، ٢٤، ١٤)
- معيار العموم الإستثناء فكل ما صحّ الإستثناء منه ممّا لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صحّ الإستثناء من الجمع المعرف وغيره (سب، عطر٢، ١٤، ١)
- الإستثناء من النفي إثبات وبالعكس (سب، عطر٢، ٤٨، ٥)
- الإستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل حيث صلحَ له لأنّه الظاهر مطلقًا، وقيل إن سيق الكل لغرض واحد عاد للكل نحو حبست داري على أعمامي وقفت بستاني على أخوالي وسلبت سقايتي لجيراني إلّا أن يسافروا وإلّا عاد للأخيرة فقط (سب، عطر٢، ٥١، ٧)
- الإستثناء: هو الإخراج بإلّا التي ليست للصفة، أو بما كان نحو إلّا في الإخراج (اس، مهد، ٣٨٥، ٤)
- إذا احتمل الإستثناء أن يكون متّصلًا وأن يكون منقطعًا، فحمله على الإتصال أولى، لأنّه حقيقة، وأمّا المنقطع فمجاز (اس، مهد، ٣٩٢، ٥)
- الإستثناء لإخراج الأمر الذي لو لم يكن الاستثناء لزم دخوله في المستثنى منه فيعلم منه

أنّ الجمع المعرّف يجب أن يكون متناولًا له ولغيره وهو معنى العموم (تف، نهي١، ١٩٩، ٢)

- الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنّه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو (تف، نهي٢، ١٣٢، ٣)

- الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الإخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد إلّا من غير إخراج وبمعنى اللفظ الدالّ على ذلك كالشرط والصفة (تف، نهي٢، ١٣٣، ١)

- الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس (تف، نهي٢، ١٧٧، ١٦)

- العمدة في التخصيص عند الجمهور إنّما هي الإستثناء والشرط والصفة والغاية (تف، وضح٢، ١٩، ٧)

- الإستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أنّ الإستثناء يدلّ على أنّ حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضًا له لا في حكم المسكوت عنه (تف، وضح٢، ٢٢، ١٢)

- الإستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه (تف، وضح٢، ٢٢، ٢٩)

- الإستثناء من الإثبات نفي وبالعكس مجاز (تف، وضح٢، ٢٣، ١٨)

- الإستثناء إخراج بعض من كل (تف، وضح٢، ٢٦، ٤)

- الإستثناء وهو لغة: بمعنى العطف والعود، كقولهم: ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض. وقيل: بمعنى الصرف والصّدّ من قولهم: ثنيت فلانًا عن رأيه، وقال ابن فارس: لأنّه قد ثنى ذكره مرة في الجملة، ومرة في التفصيل. واصطلاحًا: الإخراج بإلّا أو إحْدى أخواتها من متكلّم واحد، ليخرج ما لو قال الله سبحانه: اقتلوا المشركين، فقال عليه السلام: إلّا زيدًا، فإنّه لا يسمّى استثناء كما قال القاضي (زر، بحر٣، ٢٧٥، ١)

- الاستثناء لا يصحّ إلّا من مستثنى منه عام أو من عدد شائع، فالأول نحو قام القوم إلّا زيدًا، وقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (الحجر: ٣٠ - ٣١). والثاني كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤)، ولهذا صحّ: عَلَيَّ عشرة إلّا درهمًا، لشيوع الخمسين في مطلق الألف، والألف غير معيّنة بزمن مخصوص، وشيوع العشرة في مطلق العدد (زر، بحر٣، ٢٧٦، ٢٢)

- يجوز الاستثناء من الجنس بلا خلاف كقام القوم إلّا زيدًا، وهو المتّصل، ومن غير الجنس على الأصحّ وهو المنقطع، ويعبّر عنه بالمنفصل، نحو إلّا حمارًا، وأفسدَ تعريف المتّصل بقولنا: ما جاءني أحد إلّا زيد لمن يعلم أنّ زيدًا لم يدخل تحت أحد، فهو منقطع، وإن كان من جنس الأول؛ فالأحسن أن يقال: المتّصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني، نحو جاء القوم إلّا زيدًا، والمنقطع ما لا يتناول اللفظ الأول فيه الثاني، أو نقول: المتّصل ما كان المستثنى جزءًا من المستثنى منه، والمنقطع ما لا يكون (زر، بحر٣، ٢٧٧، ٦)

- القاضي أبو الوليد بن رشد، فقال: إنّ من عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلّي، كما يبدّل الكلّي مكان الجزئي اتّكالًا على القرائن والعرف، مثلًا إذا قال: ما في الدار رجل

أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه، فلذلك يَستثني، ويقول: إلّا امرأة، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متّصلًا، إلّا أن الاتّصال منه في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة. قال: وإذا تصفّح الاستثناء المنقطع وجد على ما قاله، وقد انفرد بحلّ هذا الشكّ (زر، بحر٣، ٢٨٠، ٢١)

- تأسيس الاستثناء على تَدارُك قليل من كثير أَغْفَلْتُهُ أو نَسِيتَهُ لقلّتِهِ، ثم تَدَارَكْتَهُ بالاستثناء، ولأنّ الشيء قد ينقص نقصانًا يسيرًا، فلا يزول عنه اسم الشيء، وأما مع الكثرة فيزول (زر، بحر٣، ٢٨٩، ٣)

- الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس؛ وهي أنّ الاستثناء يعمل بطريق المعارضة أو بطريق البيان، فقال الحنفية بالثاني، وهو عندهم بيان معنوي، أي إنّ المستثنى لم يكن مرادًا للمتكلّم من الأصل، لأنّه مَنَع دخوله تحت المستثنى منه، وأما بالنظر إلى صورة اللفظ فهو استخراج صوري. ونسبوا لأصحابنا الأول، وهو أنّه يمنع الحكم بطريق المعارضة، مثل دليل الخصوص. والمراد بالمعارضة أن يثبت حكمًا مخالفًا لحكم صدر الكلام، فإنّ صدر الكلام يدلّ على إرادة المجموع، وآخره يدلّ على إرادة إخراج البعض عن الإرادة، فتعارضا في ذلك البعض، فتعيّن خروجه عن المراد دفعًا للتعارض، كتخصيص العام، وعلى مذهب الآخرين هو متكلّم بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى (زر، بحر٣، ٢٩٨، ٩)

- الاستثناء الوارد بعد جُمَل متعاطفة يمكن عوده لجميعها ولبعضها (زر، بحر٣، ٣٠٧، ٦)

- الشرط من المخصّصات مطلقًا، لأنّ الجزاء والشرط جملتان صيّرهما حرف الشرط كلامًا واحدًا، فيتقيّد إحداهما بقيد الأخرى وتخصيصها بالاستثناء كذلك، وبذلك أشبَه الشرطُ الاستثناء. فإذا قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء، صار كقولك أكرم بني فلان إلّا أن يكونوا جُهّالًا. وكذا إذا قال: من جاءك من الناس فأكرمه، ومن دخل الكعبة فهو آمنٌ (زر، بحر٣، ٣٣٤، ٥)

- الاستثناء يُخرِجُ الأعيان، والشرط يخرج الأحوال (زر، بحر٣، ٣٣٤، ٩)

- الشرط يتعلّق به إثبات ونفي، فيجري مجرى الاستثناء من جهة إثباتهما حكمًا ونفيهما آخر، ويفترقان من وجوه: منها: أنّ الاستثناء يخرج الأعيان، والشرط يخرج الأحوال. قاله ابن العارض في "النكت". ومنها: أنّ الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده وينفيه في حال عدمه؛ والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة، وربما يتقدّم الحكم شرطٌ يقوم الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه، فلا يتعلّق بالشرط إثباتٌ ولا نفي، ويُصْرَف بالدليل عمّا وضع له من الحقيقة كآية العدّة. ومنها: أنّ الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان عن المشروط قطعًا، ويجوز ذلك في الاستثناء على قول. ومنها: أنّ الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع، كقوله: أنتنّ طوالق إن دخلتن الدار، فلا تدخل واحدة منهنّ، ويبطل وقوع الطلاق. انتهى. ومنها: أنّه يجوز في الشرط أن يكون الخارج به أكثر من الباقي بلا نزاع، بخلاف الاستثناء على قول (زر، بحر٣، ٣٣٨، ٣)

- مَفهوم الاستثناء نحو لا إله إلّا الله، ولا عالم

في البلد إلّا زيد، ونحو ما قام القوم إلّا زيد. وهو يدلّ على ثبوت ضدّ الحكم السابق للمستثنى منه للمستثنى، فإن كانت القضية السابقة نفيًا كان المستثنى مثبتًا، أو إثباتًا كان منفيًّا. وقد اعترف به أكثر منكري المفهوم، كالقاضي والغزالي، وأصرّت الحنفية على الإنكار بناءً على أنّه لا عمل للاستثناء في المنفي عن غيره، وإنّما مقتضاه الثبوت فقط (زر، بحر٤، ٤٩، ٢)

- الشرط مقدّر تقديمه على الجزاء بخلاف الاستثناء فإنّه غير مقدّر تقديمه على المستثنى منه (أم، قرر١، ٢٧٣، ٣)
- إستثناء عين التالي غير منتج كما أنّ استثناء نقيض المقدّم غير منتج (مل، مرق١، ١٣٢، ٢٧)
- الإستثناء من الحظر إباحة (مل، مرق٢، ٢٩، ٨)
- سمّي الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من أثر كل من البيان والتغيير لأنّ بالاستثناء يبيّن أنّ المراد الباقي بعد إخراج المستثنى لأنّه تكلّم بالباقي بعد الثنيا وبالشرط يتبيّن أنّ الكلام غير موجب في الحال، وأمّا أثر التغيير فيهما فلأنّ كل واحد منهما موجب لتغيير موجب الكلام، إذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلّق في الحال (مل، مرق٢، ١٢٦، ١٨)
- الاستثناء بمعنى صيغته (وهو) أي الاستثناء نفسه (إخراج) من متعدّد (بنحو إلّا) من أدوات الإخراج وضعًا كخلا وعدا وسوى واقعًا ذلك الإخراج مع المخرج منه (من متكلّم واحد في الأصحّ)، وقيل لا يشترط وقوعه من واحد فقول القائل إلّا زيدًا عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثاني لغو على الأول، ولهذا لو قال لي عليك مائة فقال له إلّا درهمًا لا يكون مقرًّا بشيء في الأصحّ (نص، لب، ٧٦، ٦)
- التعريف للاستثناء بمعنى الإخراجين المسمّيين بالمتّصل والمنقطع فإنّ الإخراج في المتّصل إخراج بعض ما تناوله صدر الكلام من حكمه. وفي المنقطع إخراج ما لا يتناوله الصدر من حكمه. ولا شكّ أنّهما حقيقتان بمعنى ماهيتان مختلفتان ممتنع اجتماعهما في حدّ واحد (با، يسر١، ٢٨٤، ٢٦)
- الاستثناء يطلق على الإخراج المذكور وعلى اللفظ الدالّ عليه (با، يسر١، ٢٨٥، ١٤)
- (يشترط فيه) أي الاستثناء (الاتّصال) بالمستثنى منه لفظًا عند جماهير العلماء (إلا لتنفّس أو سعال أو أخذ فم ونحوه) كعطاس أو جشاء. (وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة و)عنه جوازه (مطلقًا) (با، يسر١، ٢٩٧، ٢٣)
- الفرق بين الشرط والاستثناء (أنّ الشرط مقدّر تقديمه) أي تعيين تقديمه معنى لتقدّمه رتبة بحسب التحقّق (ولو سلم عدم لزومه) أي تقديم الشرط (فلقرينة الاتصال)، أي فتعلّق الشرط بكل منهما لوجود القرينة الدالّة على اتّصاله بكل منها (وهو) تلك القرينة (با، يسر١، ٣٠٧، ٣)
- العام في اللغة الشامل. وفي الاصطلاح له تعريفان: الأول بناءً على أنه لا يشترط فيه الاستغراق ما ذكره المصنّف تبعًا لفخر الإسلام. والثاني بناءً على اشتراطه وعليه المحقّقون . . . لفظ وضع وضعًا واحدًا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج العدد والمشترك وتفرّع على اشتراط الاستغراق

وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقًا أو لا وعند من شرطه يكون أي الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعامًّا عند من يقول باستغراقه، والتحقيق أن من نفى العموم عنه أراد الاستغراقي ومن أثبته أراد الشمولي فالخلف لفظي فإن العام الاستغراقي يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع، واتّفقوا على أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام فلا يقال اقتل رجالًا إلا زيدًا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص أيضًا حتى لو قيل اقتل رجالًا ولا تقتل زيدًا كان ابتداءً لا تخصيصًا (عا، نسم، ٤٩، ٢)

- الاستثناء استخراج أي إخراج والمراد به كما في التحرير إفادة عدم الدخول في الحكم (عا، نسم، ١٣٨، ٢٣)

- لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلّم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (عا، نسم، ١٣٩، ١)

- العموم الاستثناء والتخصيص، أما الاستثناء فهو من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، بطريق المعارضة عند الشافعية، فإذا قال: له عليَّ ألف إلّا مائة، فمعناه إلّا مائة فليس عليَّ، وعند الحنفية تكلّم بالباقي بعد الثنيا، فمعناه له عليَّ تسعمائة. واستدلّ الشافعية على مذهبهم بأن أهل اللغة صرّحوا بأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وبأن لا إله إلّا الله تفيد التوحيد اتّفاقًا، فينبغي أن يكون معناها غير الله ليس بإله، وأما الله فإنه الإله، وإذا قلنا تكلّم بالباقي بعد الثنيا، يكون معناها غير الله ليس بإله، فلا تكون مثبتة للتوحيد. واستدلّ الحنفية أيضًا بأن أهل اللغة صرّحوا أيضًا بأن الاستثناء تكلّم بالباقي بعد الثنيا، كما صرّحوا بالأول، وبأنه يلزم التناقض في الخبر في حقّ المستثني، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤) لأنه لو ثبت حكم الألف بجملته، ثم عارضه الاستثناء في الخمسين؛ لزم كونه نافيًا لما أثبته أولًا، فلزم الكذب في أحد الأمرين، تعالى الله عن ذلك، وسقوط الحكم بطريق المعارضة لا يكون إلّا في الإنشاء لعدم ارتباطه بالواقع خارجًا، بخلاف الخبر فإنه مربوط بالنسبة الخارجية (سو، حصل، ١١٥، ٢)

- الاستثناء: هو عبارة عن لفظ متّصل بجملة لا يستقلّ بنفسه دالّ بحرف (إلا) أو أخواتها، على أن مدلوله غير مُراد به الشرط والصفة والغاية (عج، أصل، ١٧٧، ٢٠)

- الاستثناء وهو: إخراجُ بعضِ الجملةِ منها، بلفظِ "إلّا"، أو ما يقومُ مقامَها؛ ويجبُ اتصاله بالمستَثنى منه عادةً. وهو قسمان: حقيقة؛ وهو: الاستثناء من الجنس. ومجاز: وهو الاستثناء من غيره. وشرطُهُ: عدمُ الاستغراق، ويجوزُ أن يكون المستثنى أكثر من الباقي. وإذا وردَ عقيبَ الإثبات، أفاد النفي إجماعًا. وإذا وردَ عقيب النفي، أفاد الإثبات، خلافًا لأبي حنيفة (ح، مبا، ١٣٧، ٩)

إستثناء بعد جمل

- الإستثناء بعد جمل بالواو قالت الشافعية للجميع، والحنفية للأخيرة، والقاضي والغزالي بالوقف، والشريف بالإشتراك، أبو الحسين إن تبيّن الإضراب عن الأولى فللأخيرة مثل أن يختلفا نوعًا أو إسمًا وليس الثاني ضميره أو حكمًا غير مشتركين في غرض وإلا

فللجميع. والمختار إن ظهر الإنقطاع فللأخيرة والإتصال فللجميع وإلا فالوقف (حا، تلو٢، ١٣٩، ١٥)

إستثناء بعض الجملة

- استثناء بعض الجملة؛ نحو قولك: رأيت زيدًا إلّا يده، ولا يقال في مثل هذا: إنه استثناء من الجنس، لأنَّ الاستثناء من الجنس: هو أن يستثنى منهما آحاد الجنس مثل المستثنى منه، وأما استثناء بعض الجملة: فهو أن يخرج بعض الجملة، وليست آحادها مثل ما استثنى منها (بج، حكف١، ١٨٥، ٣)

إستثناء عقب الجمل

- الإستثناء عقب الجمل المعطوف بعضها على بعض يعود إلى الجميع عند الشافعي، ما لم يقم دليل على إخراج البعض. وقال أبو حنيفة: يعود إلى الأخيرة خاصة، قال في "المعالم": وهو المختار. وقد وافقنا الحنفية كما في "المحصول" على عود الشرط والاستثناء بالمشيئة إلى الجميع، وكذلك الحال كما صرّح به البيضاوي (اس، مهد، ٣٩٨، ٧)

إستثناء الكل

- استثناء الكل من الكل باطل (نج، نظر، ٢١١، ١٥)

إستثناء لجمل متعدّدة

- الإستثناء لجمل متعدّدة قد ترد عمومات متعدّدة في كلام واحد ثم يتعقّبها استثناء في آخرها فيشكّ حينئذٍ في رجوع الإستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل. مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ (النور: ٤-٥) فإنه يحتمل أن يكون هذا الإستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال: ١- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكنًا، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه. ٢- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل. ٣- عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّنًا على كل حال. أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها. ٤- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدًا للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: "أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين" - وبين ما إذا كان الموضوع متكرّرًا ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدّمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحدًا في الجميع. فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الإستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بدّ من رجوع الإستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلًا فقد أخذ الإستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود

بالفرض، فيتمسّك بأصالة عمومها. وأما ما قيل: إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلّم حسب الفرض قد كرّر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مخلًّا ببيانه. وهذا (القول الرابع) هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعلّه كان ناظرًا إلى مثل الآية المباركة التي تكرّر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعلّه كان ناظرًا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيًّا، ويقع التصالح بين المتنازعين (مظ، مصف١، ١٤٧، ٢)

إستثناء متّصل

- القوم منطلقون إلّا زيدًا استثناء متّصل بناءً على أنّ زيدًا داخل في القوم مخرج عن حكم الإنطلاق، فيصحّ الاستثناء المتّصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناءً على أنّه أقرب، وأنّ عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد أنّ المستثنى منه لفظًا هو لفظ القوم البتّة، وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون، فمعنى الكلام أنّ زيدًا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالإنطلاق فخرج عن حكم الإنطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلّا زيدًا (تف، وضح٢، ٢٩، ١٥)

- لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم إلا زيدًا وهو المتّصل ولا تخصيص إلا به. وأما المنقطع فلا يخصّص به نحو جاءني القوم إلا حمارًا فالمتّصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الأول منه لا يتناول الثاني. وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فمن أهل اللغة من أنكره (صد، أمل، ١١٦، ٤)

إستثناء متوسط

- (الاستثناء) المتوسّط فإن تخلّل بين جملتين، إحداهما معطوفة على الأخرى فقَلَّ من تعرّض له، وقد ذكره الأستاذانِ أبو إسحاق وأبو منصور نحو: أعط بني زيد إلّا مَنْ عصَاك وأعط بني عمْرو. قالا: فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: أحدهما: أنّه يرجع إليهما. والثاني: أنّه يرجع إلى ما قبله دون ما بعده. قالا: وسواء كان في الأمر أو الخبر. قال الأستاذ أبو منصور: فإن لم يكن لفظ (الأمر) أو الخبر مذكورًا في الثانية رجع إليهما جميعًا، كقوله: أعط بني زيد إلّا من عصاك وبني عمرو الثمن. وقال الأستاذ أبو إسحاق: فإن كان معطوفًا عليه يصير الأمر والخبر كالمتقدّم عليه. نحو أعط أو أعطيت بني زيد إلّا من أطاعني منهم، وبني عمرو، فإنّها صارت في حكم الجملة الأولى بالعطف على موضع الفائدة (زر، بحر٣، ٣١٩، ٢)

إستثناء مستغرق

- الإستثناء المستغرق باطل باتّفاق، كما نقله الإمام والآمدي، وأتباعهما، لإفضائه إلى اللغو، ونقل القرافي عن "المدخل" لابن

طلحة أنّ في صحّته قولين، ونقل شيخنا أبو حيّان عن القرّاء أنّه يجوز أن يكون أكثر، ومثّل بقوله: عليّ ألف إلّا ألفين، قال: إلّا أنّه يكون منقطعًا (اس، مهد، ٣٩٥، ٢)

إستثناء مستغرق باطل

- الاستثناء المستغرق باطل لأنّه لا يبقى بعده شيء يصير متكلّمًا، وتركيب الاستثناء وضع للمتكلّم بالباقي بعد الثنيا (با، يسر١، ٣٠٠، ١٠)

إستثناء من الإثبات

- الاستثناء من الإثبات كقولنا: قام القوم إلّا زيدًا، يكون نفيًا للقيام عن زيد بالإتفاق، كما قاله الإمام في "المعالم" وصاحب "الحاصل" وغيرهما، وإن اختلف الناس في مُدْرَك ذلك (اس، مهد، ٣٩٢، ١٣)
- الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات (شو، فح، ١٤٠، ١٣)
- اتّفقوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أنه لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم. والفخر الرازي وافق الجمهور في المحصول. والحنفية في تفسيره. والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة ونقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحًا لم تكن كلمة التوحيد توحيدًا، فإن قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفي (صد، أمل، ١١٨، ١٧)

إستثناء من استثناء

- يصحّ الاستثناء من الاستثناء، وحكى ابن العربي في "المحصول" عن بعضهم مَنْعَهُ. وقال صاحب "الذخائر" في باب الإقرار: حكى بعض الفقهاء عن بعض أهل العربية منْعَه، لأنّ العامل في الاستثناء الفعل الأول بتقدير حرف الاستثناء، ولا يعمل عامل في أحد المعمولين. ولنا قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ (الحجر: ٥٩-٦٠) قال أبو عبيد وغيره: استثنى الآل من القوم، ثم استثنى امرأته (زر، بحر٣، ٣٠٤، ٣)

إستثناء من الجنس

- الاستثناء من الجنس: نحو قولك: رأيت الناس إلا زيدًا، وأخذت الدراهم إلا درهمًا (بج، حكف١، ١٨٥، ١)

إستثناء من العدد جائز

- الإستثناء من العدد جائز، كما جزم به الإمام، والآمدي، وغيرهما، ولا فرق بين أن يكون من معيّن أم لا (اس، مهد، ٣٨٦، ١٣)

إستثناء من غير الجنس

- الاستثناء من غير الجنس، فنَحو قول الشاعر: وبَلْدَةٍ لَيْسَ بها أنيس إلّا اليَعافِيرُ وإلّا العيسُ. فهذا ليس فيه تخصيص؛ لأنه لا يخرج من الجملة بعض ما تناولته، وعندي: أنه يجوز (بج، حكف١، ١٨٥، ٧)
- الاستثناء من غير الجنس صحيح مجازًا لا

حقيقة، فإنه لا يصحّ من اللفظ إذ لم يتناوله اللفظ فلا حاجة به إلى صارفٍ عنه. ولا من المعنى وإلا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء، بوجوب اشتراك كل شيئين في معنى، لو حمل اللفظ عليه جاز الاستثناء عنه (رم، تحص١، ٣٧٤، ٨)

- إذا جاز الاستثناء من غير الجنس فاختلف أصحابنا: هل هو استثناء من المعنى، أو من اللفظ، على وجهين: أحدهما: من المعنى، فإذا قال له عليّ مائة دينار إلّا مائة درهم، فكأنّه استثنى من قيمة الدنانير مائة درهم. والثاني من اللفظ، وظاهر القرآن يشهد لهذا (زر، بحر٣، ٢٨٣، ٨)

- الاستثناء من غير الجنس لا تخصيص فيه ولا بيان، لأنّه لا يخرج من المستثنى شيئًا، وإنّما هو جملة مستأنفة، فإن زعم الخصم أنّه يخصّص به، وأنّه مع المستثنى جملة واحدة، فذلك اعتراف منه بأنّه من الجنس لا من غيره، وهو المطلوب (زر، بحر٣، ٢٨٤، ٥)

إستثناء من النفي

- الاستثناء من النفي، نحو ما قام أحد إلّا زيد، فقال الشافعي: يكون إثباتًا لقيام زيد، وقال أبو حنيفة: لا يكون إثباتًا له، بل دليلًا على إخراجه عن المحكوم عليهم، وحينئذٍ فلا يلزم منه الحكم بالقيام، أمّا من جهة اللفظ، فلأنّه ليس فيه على هذا التقدير ما يدلّ على إثباته كما قلناه، وأمّا من جهة المعنى، فلأنّ الأصل عدمه، قالوا: بخلاف الاستثناء من الإثبات، فإنّه يكون نفيًا لأنّه لما كان مسكوتًا عنه، وكان الأصل هو النفي، حكمنا به، فعلى هذا، لا فرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي، والاستثناء من الإثبات (اس، مهد، ٣٩٢، ١٧)

- الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة (أم، قرر١، ٢٦٢، ١٥)

- الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات (شو، فح، ١٤٠، ١٣)

- اتّفقوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أنه لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم. والفخر الرازي وافق الجمهور في المحصول. والحنفية في تفسيره. والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة ونقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحًا لم تكن كلمة التوحيد توحيدًا، فإن قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفي (صد، أمل، ١١٨، ١٨)

إستثناء منقطع

- الإستثناء المنقطع، وهو الذي لم يدخل في الأول؛ صحيح، وهل إطلاق الإستثناء عليه إطلاق حقيقي أو مجازي؟ فيه مذهبان: أصحّهما: الثاني: فإن قلنا: إنّه حقيقة، فقيل: مشترك، وقيل: متواطئ، حكاه ابن الحاجب وغيره (اس، مهد، ٣٩١، ١٠)

- لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام

القوم إلا زيدًا وهو المتّصل ولا تخصيص إلا به. وأما المنقطع فلا يخصّص به نحو جاءني القوم إلا حمارًا فالمتّصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الأول منه لا يتناول الثاني. وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فمن أهل اللغة من أنكره (صد، أمل، ١١٦، ٥)

إستثناء وارد بعد جمل متعاطفة

- الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل حيث صلح له، لأنه الظاهر وقيل: إن سيق الكل لغرض واحد عاد للكل، نحو: حبست داري على أعمامي، ووقفت بستاني على أخوالي، وسبلت سقايتي لجيراني، إلّا أن يسافروا، وإلّا عاد للأخيرة ولما اتّفق معها في الغرض، نحو: أكرم العلماء، واحبس دارك على أقاربك، وأعتق عبيدك إلّا الفسقة منهم. وقيل: إن كان بالواو عاد للكل لا بغيرها من حروف العطف. وعند أبي حنيفة والرازي للأخيرة مطلقًا، لأنه المتيقّن. موضوع الخلاف حيث لم يوجد قرينة، وإلّا فعلى حسبها اتفاقًا. والاستثناء الوارد بعد مفردات؛ أولى بأن يعود للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفرد (سو، حصل، ١٢٣، ٢)

إستثناءات

- الإستثناآت المتعدّدة إن تعاطفت فللأول أي فهي عائدة للأول نحو له عليّ عشرة إلّا أربعة وإلّا ثلاثة وإلّا اثنين فيلزمه واحد فقط، ولا أي وإن لم تتعاطف فكلّ منها عائد لما يليه ما لم يستغرقه نحو له عليّ عشرة إلّا خمسة إلّا أربعة إلّا ثلاثة فيلزمه ستة لأنّ الثلاثة تخرج من الأربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة يبقى أربعة يخرج من العشرة تبقى ستة فإن استغرق كل ما يليه بطل الكلّ، وإن استغرق غير الأول نحو له عليّ عشرة إلّا اثنين إلّا ثلاثة إلّا أربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الأول والثاني تبعًا وقيل أربعة اعتبارًا لاستثناء الثاني من الأول وقيل ستة اعتبارًا للثاني دون الأول (سب، عطر٢، ٥٠، ٦)

إستثناءات متعدّدة

- الإستثناءات المتعدّدة إذا لم تتعاطف، وكان الثاني مستغرقًا لما قبله، إمّا بالتساوي كقوله: له عشرة إلّا ثلاثة، وكرّر اللفظ الأخير، وهو استثناء الثلاثة وإمّا بالزيادة كقوله: عشرة إلّا ثلاثة إلّا أربعة، فإنّها لا تبطل، بل تعود جميعها إلى المستثنى منه، حملًا للكلام على الصحّة (اس، مهد، ٣٩٧، ١١)

- الاستثناءات المتعدّدة إن تعاطفت فهي عائدة إلى الأول، نحو: له عليَّ عشرة إلّا أربعة وإلّا ثلاثة وإلّا اثنين، فيلزمه واحد فقط. فإن لم تتعاطف فكل واحد عائد لما يليه ما لم يستغرقه، نحو له عليَّ عشرة إلّا خمسة، إلّا أربعة، إلّا ثلاثة، فيلزمه ستّة، فإن استغرق كل ما يليه، بطل الكل، نحو: له عليَّ عشرة إلّا عشرة، فيلزمه العشرة، وإن استغرق غير الأول، نحو: له عليَّ عشرة إلّا اثنين، إلّا ثلاثة، إلّا أربعة؛ عاد الكل للمستثنى منه، فيلزمه واحد (سو، حصل، ١٢٢، ٢)

إستثنائي

- الاستثنائي ضربان: ضرب بالشرط ويسمّى المتصّل والشرط مقدمًا والجزاء تاليًا،

والمقدمة الثانية استثنائية وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء لعين المقدّم فلازمه عين التالي أو لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدّم. وهذا حكم كل لازم مع ملزومه وإلا لم يكن لازمًا، مثل إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان وأكثر الأول بأن والثاني بلو، ويسمّى ما بلو قياس الخلف، وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. وضرب بغير الشرط، ويسمّى المنفصل ويلزمه تعدّد اللازم مع التنافي فإن تنافيا إثباتًا ونفيًا لزم من إثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه فيجيء أربعة: مثاله العدد إما زوج أو فرد لكنه إلخ وإن تنافيا إباتًا لا نفيًا لزم الأوّلان، مثاله الجسم إما جماد أو حيوان. وإن تنافيا نفيًا لا إثباتًا لزم الأخيران، مثاله الخنثي إما لا رجل أو لا امرأة (حا، تلو١، ١٠٨، ٣)

إستحسان

- (حرام) على أحدٍ أن يقولَ بالاستحسانِ، إذا خالفَ الاستحسان الخبرَ، والخبرُ - من الكتابِ والسنَّة - عَيْنٌ يَتَأَخَّى معناها المجتهدُ ليُصِيبَه (شف، رس، ٥٠٤، ٢)
- لو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهلِ العقولِ من غيرِ أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرٌ بما يَحْضُرهم من الاستحسانِ (شف، رس، ٥٠٥، ٢)
- تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنّوا أن الاستحسان حكمٌ ممّا يشتهيه الإنسان ويهواه، أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان (جص، فص٤، ٢٢٣، ٣)
- لمّا كان ما حسنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حسنه مستحسنًا، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحته (جص، فص٤، ٢٢٧، ٢)
- (الاستحسان) استعمال الاجتهاد وغلبةُ الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلّقات. قال الله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارها غير معلوم إلا من جهة أغلب الرأي وأكبر الظن (جص، فص٤، ٢٣٣، ٤)
- (الاستحسان) ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على وجهين: أحدهما أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه، فسمّوا ذلك استحسانًا إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به. وأما الوجه الثاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة (جص، فص٤، ٢٣٤، ٥)
- الاستحسان عندهم ينبئ عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأول ثابتًا (جص، فص٤، ٢٣٤، ١٣)
- الاستحسان الذي هو تخصيص الحكم مع وجود العلة، أنّا متى أوجبنا حكمًا لمعنى من المعاني قد قامت الدلالة على كونه عَلَمًا للحكم، وسمّيناه علة له، فإن إجراء ذلك الحكم على المعنى واجب حيثما وجد، إلا موضعًا تقوم الدلالة فيه على أن الحكم غير مستعمل فيه، مع وجود العلة التي من أجلها وجب الحكم في غيره، فسمّوا ترك الحكم مع وجود العلة استحسانًا (جص، فص٤، ٢٤٣، ٦)

- سمّي ترك القياس للعموم استحسانًا (جص، فص٤، ٢٤٥، ٥)
- الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها (بص، مع٢، ٨٣٨، ١٠)
- الاستحسان على ما فسّره أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يقع في المعنى ويقع في العبارة. أما في المعنى، فهو أن بعضَ الأمارات قد يكون أقوى من بعض. ويجوز العدول من أمارة إلى أخرى من غير أن تفسد الأخرى . . . ومن الكلام في المعنى، الكلام في حد الاستحسان. وأما الكلام في العبارة، فهو أنّ لتسميتهم ذلك استحسانًا وجه صحيح (بص، مع٢، ٨٣٩، ٦)
- الاستحسان - هو ما اشتهته النفس ووافقها كان خطأ أو صوابًا (حز، حكا١، ٤٥، ١٥)
- نحن نقول لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت؟ وما الذي جعل إحدى السبيلين أولى بالحق من الأخرى؟ وهذا ما لا انفكاك منه (حز، حكا٦، ٢١، ١٥)
- ما اعتقده المرء بغير برهان صحّ عنده فإنه لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده لشيء استحسنه بهواه، وفي هذا القسم يقع الرأي والاستحسان، ودعوى الإلهام. وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دون النبي صلى الله عليه وسلم قال، وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلّدت فلانًا الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه (حز، حكا٦، ٦٠، ٩)
- الاستحسان: الأخذ بأقوى الدليلين (بج، حكف١، ٥٢، ٣)
- يجوز القياس على ما وردَ به الخبر مخالفًا للقياس، وهو الذي يسمّيه أصحاب أبي حنيفة موضع الاستحسان. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز إلا أن يردَ الخبر معلّلًا، أو مجمعًا على تعليله، أو هناك أصل آخر يوافقه فيجوز القياس. لنا: هو ما وردَ به الخبر أصل يجوز العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس. الدليل عليه: إذا لم يكن مخالفًا للقياس. ولأنه لا خلاف أن المخصوص من العموم يجوز القياس عليه، ولا يمنع منه العموم، فكذلك المخصوص من الأصول، يجب أن يجوز القياس عليه، ولا تمنع منه الأصول. ولأن ما ورد به الخبر لو نصَّ على تعليله، جاز القياس عليه، فإذا ثبتَ تعليله بدليل من جهة الاستنباط، وجب أن يجوز القياس عليه، لأن ما ثبت بالدليل بمنزلة المنصوص عليه (شي، تبص، ٤٤٨، ٣)
- الاستحسان المحكي عن أبي حنيفة رحمه الله هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل. واختلف المتأخرون من أصحابه في معناه، فقال بعضهم هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص. وقال بعضم تخصيص بعض الجملة من الجملة بدليل يخصّها. وقال بعضهم هو قول بأقوى الدليلين وقد يكون هذا الدليل إجماعًا وقد يكون نصًا وقد يكون قياسًا وقد يكون استدلالًا (شي، جا، ٦٥، ٢٧)
- الاستحسان، فإن كان المراد به المشهور من مذاهب أهل الكوفة فلا يصلح للترجيح (جون، جهك، ٤٤٧، ١٤)
- الاستحسان لغةً: وجود الشيء حسنًا، يقول الرجل: استحسنت كذا: أي اعتقدته حسنًا على ضد الاستقباح، أو معناه: طلب الأحسن للاتّباع الذي هو مأمور به (سر، صوس٢، ٢٠٠، ٧)

- (الاستحسان) هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة فإن العمل به هو الواجب، فسمّوا ذلك استحسانًا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليله (سر، صوس٢، ٢٠٠، ١٧)

- أحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي، والنوع الآخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته وأثره. وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيًا، والثاني ما ظهر أثره وخفي وجه الفساد فيه (سر، صوس٢، ٢٠٣، ١٨)

- (الاستحسان) ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك في أنّا نجوّز ورود التعبّد باتّباعه عقلًا، بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهامكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهام العوام مثلًا فهو حكم الله عليكم لجوّزناه، ولكن وقوع التعبّد لا يُعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السمع، ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد (غز، مس١، ٢٧٤، ٥)

- (الاستحسان) ترك حكم إلى حكم هو أولى منه. وهذا ليس بشيء، لأن الأحكام لا يقال بعضها أولى من بعض ولا بعضها أقوى من بعض، وإنما القوة للأدلة (كلو، تم٤، ٩٣، ٦)

- معنى الاستحسان والمراد به، فهو أن بعض الأمارات قد تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجع إلى تخصيص العلة، وقد تقدّم القول في ذلك وشيخنا يمنع من تخصيص العلة (كلو، تم٤، ٩٦، ٥)

- العدول عن العمومِ إلى التخصيص وعن المنسوخِ إلى الناسخِ: استحسانًا (رز، مح٢، ١٦٩، ٨)

- "الاستحسانُ" تركُ وجهٍ من وجوهِ الاجتهادِ - غير شاملٍ شمول الألفاظِ لوجهٍ - أقوَى منه، وهو في حكمِ الطارئِ على الأوَّلِ" (رز، مح٢، ١٦٩، ١٠)

- المراد به (الاستحسان) العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة، قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن تترك حكمًا إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى الثاني أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله (قد، روض، ١٤٧، ٢)

- الاستحسانُ قد يُطلَقُ على ما يميلُ إليه الإنسان ويهواهُ من الصُّوَرِ والمعاني، وإن كان مستقبحًا عندَ غيرِهِ؛ وهو في اللغةِ استفعالٌ من الحسن، وليس ذلك هو محزّ الخلافِ لاتفاقِ الأُمَّة قبل ظهورِ المخالفين على امتناعِ حكمِ المجتهد في شرعِ الله تعالى بشهواته وهواهُ، من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ، وأنهُ لا فرقَ في ذلك بينَ المجتهدِ والعاميّ، وإنَّما محزُّ الخلافِ فيما وراءَ ذلك (أمد، حكم٤، ٢١٠، ١٨)

- إنَّهُ عبارةٌ (الاستحسان) عن العدولِ عن موجب قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منهُ؛ ويخرجُ منهُ الاستحسانُ عندهم بالعدول عن موجب القياسِ إلى النصّ من الكتابِ أو السُنَّةِ أو العادة (أمد، حكم٤، ٢١١، ١٥)

- تفسيرِ الاستحسان بالرجوعِ عن حكمِ دليلٍ خاصّ إلى مقابلهِ بدليلٍ طارئٍ عليهِ أقوى منهُ، من نصٍّ أو إجماعٍ أو غيره؛ ولا نزاع في صحّةِ الاحتجاجِ بهِ (أمد، حكم٤، ٢١٣، ١١)

- الإستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرّع ولا يتحقّق إستحسان مختلف فيه، فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، قلنا إن شكّ فيه فمردود وإن تحقّق فمعمول به إتفاقًا، وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه، وقيل هو العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى ولا نزاع فيه، وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس (حا، تلو٢، ٢٨٨، ١٤)

- الاستحسان لغة: وجود الشيء حسنًا يقال: استحسنته أي اعتقدته حسنًا واستقبحته، أي اعتقدته قبيحًا، وفي الشريعة هو إسم لدليل يعارض القياس الجليّ فكأنّهم سمّوه بهذا الإسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه، وذا قد يكون نصًا كما في السلم فإن القياس يأبى جواز السلم لأن المعقود عليه معدوم عند العقد وإنما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، أو وزن معلوم إلى أجل معلوم" (صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، (ح ٢)، ٣/ ١٧٥، بلفظ: من أسلف في شيء ففي كيل معلوم وزن معلوم. وورد في إرواء الغليل للألباني، كتاب البيع، باب السلم، (ح ١٣٨٠)، ٥/ ٢١٨ وعلل الحديث لابن أبي حاتم الرازي، ١١٥٨. لكن جاء عند ابن حنبل في مسنده، ١/ ٢٨٢. بلفظ "من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم). والإجارة فإنه بيع المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها. وإنما جوّزناها بالنص وهو قوله عليه السلام: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفّ عرقه" (نس، كشف٢، ٢٩١، ١)

- لما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدّمنا على القياس الإستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره، وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الإستحسان الذي ظهر أثره وخُفي فساده لأنه لا رجحان للظاهر لظهوره، ولا للباطن لبطونه، وإنما الرجحان لقوة الأثر في مضمونه، فيسقط ضعيف الأثر في مقابلة قوي الأثر ظاهرًا كان أو خفيًّا (نس، كشف٢، ٢٩٣، ١٠)

- الإستحسان إذا كان أقوى تأثيرًا كان استحسانًا تسمية ومعنى، وإذا كان القياس أقوى تأثيرًا كان الإستحسان إستحسانًا تسمية لا معنى. والإستحسان معنى: هو القياس (نس، كشف٢، ٢٩٦، ٥)

- الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره لدليل نصٍّ من خبر واحدٍ أو غيره، أو ترك القياس لقول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس كما تقدَّم (تي، سود، ٤٥١، ١١)

- معنى الاستحسان أن بعض الأمارات تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجعٌ إلى تخصيص العلة (تي، سود، ٤٥٣، ١٣)

- تعدية حكم معلوم إلى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث أن كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة إلا أنهما في حق

الحكم نوعان: فإن أحدهما يُثبِت ما ينفيه الآخَر. ثم الحكم إذا تعلّق بالمعنى فلا يخلو إما أن يكون المعنى جليًا أو لم يكن فإن كان جليًا سمّيناه قياسًا وإن لم يكن سمّيناه استحسانًا (بخ، بزد٣، ٧٠٤، ١٤)

- الإستحسان في اللغة استفعال من الحُسن وهو عدّ الشيء واعتقاده حسنًا تقول: استحسن كذا أي اعتقدته حَسَنًا (بخ، بزد٤، ٥، ٥)

- لمّا كان كل واحد من القياس والاستحسان حُجّة باعتبار الأثر والأثر قد يكون قويًا وغير قوي صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الأثر وقوّته وهذا تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي، وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لا تقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما فإن القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والإجماع والضرورة خارج عنه أيضًا فكان معناه فكل واحد منهما في مقابلة الآخر على وجهين فما ضعف أثره أي بالنسبة إلى قوة أثر مقابله وهو الاستحسان (بخ، بزد٤، ٥، ٧)

- الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر (بخ، بزد٤، ٦، ٨)

- لا شكّ أن القياسين إذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح أحد القياسين ليعمل به إذا أمكن لكنه سمّي به، أي لكن أحد القياسين سمّي بالاستحسان إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به لترجّحه على الآخر (بخ، بزد٤، ٨، ٢٣)

- القياس إذا كان ثابتًا في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولًا به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصًا له وهو باطل (بخ، بزد٤، ١٥، ١٣)

- قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن يترك حكمًا إلى حكم هو أولى منه، وهذا لا ينكره أحد. وقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه (حن، قعد، ٣١، ٢١)

- الاستحسان قال به أبو حنيفة وفُسّر بأنّه دليلٌ ينقدحُ في نفسِ المجتهدِ، وتقصُر عنه عبارته، ورُدَّ بأنّه لا بدَّ من ظهوره ليتميّز صحيحهُ من فاسده (اس، مهس٣، ١٨٧، ٩)

- (الاستحسان) هو استفعال من الحسن. يُطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحًا عند غيره، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهّي (اس، مهس٣، ١٩٠، ٤)

- القول في الاستحسان، فإنّه على ما ذهب إليه المتقدّمون. راجع إلى الحكم بغير دليل، والنافي له لا يعدّ الاستحسان سببًا فلا يعتبر في الأحكام البتّة، فصار كالمصالح المرسلة إذا قيل بردّها (شط، عصم٢، ٣٥٢، ٨)

- الإستحسان لا يكون إلّا بمستحسن، وهو إمّا العقل أو الشرع (شط، عصم٢، ٣٦٩، ٢)

- الإستحسان، وهو أنّ المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره (شط، عصم٢، ٣٦٩، ١٤)

- القياس الذي يجب العمل به، لأنّ العلّة كانت علّة بأثرها: سمّوا الضعيف الأثر قياسًا والقوي الأثر استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، وكأنّه نوع من العمل بأقوى القياسين، وهو يظهر من استقراءِ مسائلهم (الحنفية) في الاستحسان

بحسب النوازل الفقهية (شط، عصم٢، ٣٧٠، ٢٣)

- الإستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناءِ والترخّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته (شط، عصم٢، ٣٧١، ٧)

- الإستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعمّ من القياس - هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدّي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثّر في الحكم يختصّ به ذلك الموضع (شط، عصم٢، ٣٧١، ١٣)

- (الإستحسان) أن يعدل بالمسألة عن نظائرها بدليل الكتاب. كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) فظاهر اللفظ العموم في جميع ما يتموّل به، وهو مخصوص في الشرع بالأموال الزكوية خاصة، فلو قال قائل: مالي صدقة. فظاهر لفظه يعمّ كل مال، ولكنّا نحمله على مال الزكاة، لكونه ثبت الحمل عليه في الكتاب (شط، عصم٢، ٣٧١، ٢١)

- الاستحسان بصورة الاستثناءِ من القواعد. بخلاف المصالح المرسلة. ومثل ذلك يتصوّر في مسألة التضمين. فإنّ الأُجراءَ مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأَصلية. فصار تضمينهم في حيّز المستثنى من ذلك الدليل. فدخلت تحت معنى الإستحسان بذلك النظر (شط، عصم٢، ٣٧٣، ١)

- لو رجع الحكم إلى مجرّد الاستحسان لم يكن للمناظرة فائدة، لأنّ الناس تختلف أهواؤهم وأَغراضهم في الأَطعمة والأَشربة واللباس وغير ذلك ولا يحتاجون إلى مناظرة بعضهم بعضًا: لم كان هذا الماء أَشهى عندك من الآخر؟ والشريعة ليست كذلك (شط، عصم٢، ٣٧٩، ١٢)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ١٢)

- قاعدة الإستحسان وهو - في مذهب مالك - الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس؛ فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقه وتشبهه، وإنّما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة. (شط، وفق٤، ٢٠٥، ١٧)

- الإستحسان بأنّه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الإستثناء والترخّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته (شط، وفق٤، ٢٠٧، ١٨)

- الإستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلّة، إلّا أنّه نظر إلى لوازم الأدلّة ومآلاتها، إذ لو استمرّ على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا

يَعزِلان أو ينزِلان، لأنّ العزل لا حكم له إذ أقرّ بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الإستحسان ما قال، لأنّ الغالب أنّ الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلّا نادرًا، فأجرى الحكم على الغالب (شط، وفق٤، ٢٠٩، ١٥)

- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)

- الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الإفهام، وهو حجّة لأنّ ثبوته بالدلائل التي هي حجّة إجماعًا، لأنّه إمّا بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان وإمّا بالإجماع كالاستصناع وإمّا بالضرورة كطهارة الحياض والآبار وإمّا بالقياس الخفي وأمثلته كثيرة. والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسًا جليًّا (تف، نهي٢، ٢٨٩، ١)

- الاستحسان هو في اللغة عدّ الشيء حسنًا (تف، وضح٢، ٨١، ٢٠)

- إن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولًا عن الأقوى إلى الأضعف، وأجيب بأنّه إنّما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى. ولمّا اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنّه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحًا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنًا حتى يتبيّن المراد منه، إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه، وبعدما استقرّت الآراء على أنّه إسم لدليل متّفق عليه نصًّا كان أو إجماعًا أو قياسًا خفيًّا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الإفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجّة عند الجميع من غير تصوّر خلاف. ثم إنّه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب إسم القياس على القياس الجلي تمييزًا بين القياسين. وأمّا في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه أنّه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالإتّفاق فكيف يصحّ التمسّك به، والجواب أنّه لا يتمسّك به إلّا عند عدم ظهور النصّ أو الإجماع (تف، وضح٢، ٨٢، ٢)

- الاستحسان دليل يقابل قياسًا جليًّا سواء كان أثرًا أو إجماعًا أو ضرورة أو قياسًا خفيًّا، فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أنّ الأول تعدّى إلى صورة أخرى، لأنّ من شأن القياس التعدية، والثاني لا يقبل التعدية لأنّه معدول به عن سنن القياس. مثلًا إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشترى فقط لأنّه المنكر وحده لأنّه لا يدّعي شيئًا حتى يكون البائع أيضًا منكرًا فهذا قياس جلي على سائر التصرّفات، إلّا أنّه ثبت بالاستحسان التحالف أي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري، أمّا قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو أنّ البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقرّ به المشتري من الثمن كما أنّ المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجّه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرّفات فإنّ اليمين تكون على المنكر وأمّا بعد قبض البيع فبالأثر (تف، وضح٢، ٨٤، ٢٥)

- النقض لا يقدح في كون الوصف علّة والجامع كونهما من الأدلّة الشرعية أو جمع الدليلين

المتعارضين وسرّه أنّ نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلّة إلى موارده والنقض لمانع معارض للعلّة يشبه التخصيص بمخصّص مانع عن ثبوت الحكم في البعض، الثاني أنّ العلّة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلّة إلّا هذا (تف، وضح٢، ٨٧، ٢٨)

- إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلّة بمعنى انتفاء الحكم المانع من تحقّق العلّة لوجهين: أحدهما أنّ القياس بل الوصف فيه ليس بعلّة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أنّ شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلّة لا على تحقّق المانع مع وجود العلّة. وثانيهما أنّ العلّة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلّة من غير تقييد بعدم المانع، فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلّف عنه ولو لمانع يكون علّة (تف، وضح٢، ٨٨، ٢١)

- الاستحسان ... وهو لغة: اعتماد الشيء حسنًا، سواء كان علمًا أو جهلًا، ولهذا قال الشافعي: القول بالاستحسان باطل، فإنّه لا ينبئ عن انتحال مذهب بحجّة شرعية، وما اقتضته الحجّة الشرعية هو الدين سواء استحسنه نفسه أم لا. ونسب القول به إلى أبي حنيفة، وعن أصحابه أنّه أحد القياسين، وقد حكاه عنه الشافعي وبشر المريسي. قال الماوردي: وأنكر أصحابه ما حكى الشافعي عنه، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك، وأنكره القرطبي وقال: ليس معروفًا من مذهبه. وقد أنكره الجمهور، حتى قال الشافعي: "من استحسن فقد شرع". وهي من محاسن كلامه. قال الروياني: ومعناه أن ينصب من جهة نفسه شرعًا غير شرع المصطفى (زر، بحر٦، ٨٧، ١)

- (الاستحسان) العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه (زر، بحر٦، ٨٩، ٢٤)

- القياس الخفي بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر ويقال الاستحسان لما هو أعمّ من القياس الخفي أي كل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كالسلم (أم، قرر٣، ٢٢٢، ١١)

- قسّموا الاستحسان إلى ما قوي أثره أي تأثيره بالنسبة إلى مقابله من كل وجه وإلى ما خفي فساده أي ضعفه لأنّه إذا ضعف في مقابلة غيره فسد (أم، قرر٣، ٢٢٣، ٥)

- لما صارت العلّة عندنا علّة بأثرها فسمّينا ما ضعف أثره قياسًا وما قوي أثره استحسانًا أي قياسًا مستحسنًا، فإنّ ظاهر هذا يقتضي أن يكون ما ضعف أثره قياسًا ظهر أو خفي وما قوي أثره استحسانًا ظهر أو خفي فيكون كل من القياس والاستحسان نوعًا واحدًا ضعيف الأثر في الأول قويّه في الثاني (أم، قرر٣، ٢٢٧، ٨)

- الاستحسان وهو في اللغة عدا الشيء حسنًا واختلفوا في معناه العرفي قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه. وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى. وقيل هو العدول إلى خلاف الظنّ لدليل أقوى. وقيل هو تخصيص القياس بدليل أقوى منه. وقيل وهو المروي عن الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى حاصله هو العدول إلى خلاف النظير

لدليل أقوى منه. وقيل وهو المروي عن أبي الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الوجه الأول، واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله أن يكون الاستحسان قياسًا وبالعكس (مل، مرق٢، ٣٣٥، ١٥)

- (الاستحسان) هو أنّه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام، وهو حجّة، لأنّ ثبوته بالدلائل التي هي حجّة إجماعًا. لأنّه إما بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان، وإمّا بالإجماع كالإستصناع، وإمّا بالضرورة كطهارة الحياض والآبار، وإمّا بالقياس الخفي، وأمثلته كثيرة، المراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي، يقابل قياسًا جليًّا (بد، بدخ٣، ١٨٧، ١١)

- قسّموا أي الحنفية (الاستحسان إلى ما قوي أثره) أي تأثير علّته بالنسبة إلى مقابله (و)إلى (ما خفي فساده) وهو خلله، المخلّ بالاحتجاج به بالنسبة إلى عدم ظهور صحّته: أي خفي فساده (بالنسبة إلى ظهور صحّته) نفسه، لا بالنسبة إلى ظهور صحّة القياس، لأنّ الخفاء بالنسبة إلى القياس إنّما هو وظيفة ما هو أجلّ منه وهو ظهور صحّته (با، يسر٤، ٧٨، ٢٣)

- الاستحسان واختلف في حقيقته فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه. وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى. وقيل هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه إمام الحرمين إلى ملك وأنكره القرطبي فقال ليس معروفًا من مذهبه، وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكي عن أبي حنيفة من القول به وقد حكي عن الحنابلة قال ابن الحاجب في المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم انتهى (شو، فح، ٢٢٣، ٣١)

- (الاستحسان) اسم لدليل يقابل القياس الجلي كذا في شرح المصنّف وفي التلويح قد استقرّت الآراء على أنه اسم لدليل متّفق عليه نصًّا كان أو إجماعًا وقياسًا خفيًّا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجّة عند الجميع من غير تصوّر خلاف، ثم أنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزًا بين القياسين. وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع (عا، نسم، ١٥٥، ٢)

- الاستحسان: ونسب القول به إلى الحنفية والحنابلة وأنكره الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرّع. قال بعض المحقّقين الاستحسان كلمة يُطلقها أهل العلم على ضربين: أحدهما واجب بالإجماع وهو أن يقدّم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به، لأن الحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع. وثانيهما أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورًا بدليل شرعي. وفي عادات الناس التحقيق بهذا يحرّم القول به ويجب اتّباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان الدليل نصًّا أو إجماعًا أو

قياسًا (صد، أمل، ١٧٦، ١٤)

- الاستحسان: فهو دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، وقيل هو القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي. وقيل هو العدول عن الدليل للعادة، وعليه فهو مساوٍ للعرف العام عند المالكية، وهو يثبت بالأثر، كالسلم الثابت بالحديث، وبالإجماع، كالاستصناع الثابت بالإجماع، وبالضرورة كتطهير الحياض والآبار والأواني، وبالقياس الخفي كطهارة سؤر سباع الطير، ولما كانت العلّة علّة بأثرها لا بالدوران، قدموا الاستحسان إذا قوي أثره على القياس إذا لم يقو آثره، كما قدمت الآخرة لقوة أثرها، وهو البقاء والصفاء، على الدنيا لضعف أثرها وهو الفناء والكدر. ثم الثابت بالاستحسان تصحّ تعديته، لأنه أحد القياسين، وهو حجّة عند الحنفية، وابن فورك من الحنابلة (سو، حصل، ٢٤٤، ١٤)

- الاستحسان في اللغة: عدُّ الشيء حسنًا. وفي اصطلاح الأصوليين: هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلّي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول. فإذا عرضت واقعة ولم يرد نص بحكمها، وللنظر فيها وجهتان مختلفتان إحداهما ظاهرة تقتضي حكمًا والأخرى خفيّة تقتضي حكمًا آخر، وقام بنفس المجتهد دليل رجّح وجهة النظر الخفية، فعدل عن وجهة النظر الظاهرة فهذا يسمّى شرعًا: الاستحسان. وكذلك إذا كان الحكم كليًّا، قام بنفس المجتهد دليل يقتضي استثناء جزئية من هذا الحكم الكلّي والحكم عليها بحكم آخر فهذا أيضًا يسمّى شرعًا الاستحسان (خل، خلص، ٧٩، ١٨)

- من تعريف الاستحسان شرعًا يتبيّن أنه نوعان: أحدهما ترجيح قياس خفي على قياس جلي بدليل. وثانيهما استثناء جزئية من حكم كلّي بدليل (خل، خلص، ٨٠، ٦)

- الاستحسان إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته، لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته. وقسّمه إلى أربعة أقسام: وهي ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ودفع المشقّة ويعرّفه ابن الأنباري، من فقهاء المالكية بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلّي، ويوافق هذا التعريف تعريف ابن رشد فيقول: "الاستحسان الذي يكثر استعماله هو طرح لقياس يؤدّي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختصّ به ذلك الموضع" (زه، زهص، ٢٦٣، ٤)

- الاستحسان . . . آخذ بمصلحة جزئية في مقابل قياس كلّي، أو بعبارة أدقّ ترجيح للاستدلال المرسل بالمصلحة على القياس، فهو إذن متلاق مع المصلحة المرسلة، ولكن الشاطبي ينقل أن بينهما فارقًا دقيقًا، فقال: "فإن قيل هذا من باب المصالح المرسلة، لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم إلا أنهم صوّروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة" أي أن الشاطبي يرى أنه لا فارق بينهما، ولكن جمهور المالكيين يرون أن الفرق بينهما هو أن الاستحسان يكون حيث يكون موضوع المسألة يخضع لقياس فيجيء الاستحسان مناهضًا لهذا القياس. أما المصلحة المرسلة فإنه في مسائلها تكون دليلًا حيث لا دليل

سواها (زه، زهص، ٢٦٤، ٩)

- الاستحسان لغةً عدّ الشيء حسنًا سواء كان حسّيًا أو معنويًا، يقال استحسن محمد الطعام أو الشراب أو الرأي أو القول إذا عدّه حسنًا، ويقال هذا ما استحسنه المسلمون أي رأوه حسنًا. أما الإصطلاح فهو عدول المجتهد عن قياس جلي إلى قياس خفي أو عدول المجتهد عن حكم كلّي إلى حكم استثنائي لدليل القدح في عقله، رجّح لديه هذا العدول. وهذا التعريف هو أحسن التعاريف إذ هو الذي ينطبق على جميع أنواعه ويصوّره على حقيقته، فإذا عرضت مسألة لا نص فيها ولا إجماع واختلف النظر فيها إلى وجهتين مختلفتين إحداهما ظاهرة تقتضي حكمًا والأخرى خفية تقضي حكمًا آخر ولكن قام بنفس المجتهد دليل رجّح وجهة النظر الخفية فعدل عن الوجهة الظاهرة إلى الخفية فهذا العدول هو الاستحسان، وذلك مثل حق المرور في الوقف لأن الوقف يشبه البيع إذ كل منهما يخرج العين عن ملك صاحبها، وبما أن الأرض الزراعية إذا بيت لا يتبعها حق المرور إلا بالنص، فكذلك إذا وقفت الأرض الزراعية لا يتبعها حق المرور إلا بالنص. الوجهة الثانية وهي الخفية وتقضي دخول حق المرور في وقف الأرض الزراعية لأن الوقف كالإجارة إذ كل منهما يفيد ملك الإنتفاع بالعين فكما أن الأرض الزراعية إذا أجرت يدخل تبعًا لها حق المرور، فكذلك إذا وقفت الأرض الزراعية يدخل تبعًا حق المرور وإنما كانت الوجهة الأولى ظاهرة والأخرى خفيّة لأن شبه الوقف بالبيع أظهر من شبهه بالإجارة فهاتان وجهتان مختلفتان إحداهما ظاهرة والأخرى خفية، وقد قام بنفس المجتهد دليل رجّح الخفية على الظاهرة وهو أن المقصود من الوقف انتفاع الموقوف عليهم ولا يكون الإنتفاع بالأرض إلا بحق المرور فعدل عن الوجهة الظاهرة إلى الخفية وقال بدخول حق المرور في وقف الأرض الزراعية (برد، برص، ٣٠٥، ١٧)

- الاستحسان لا يعدو أحد أمرين. (أولهما) القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي. (ثانيهما) استثناء مسألة جزئية من أصل كلّي دليلًا أو قاعدة لدليل خاص يقتضي هذا الاستثناء من نص أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو مصلحة أو غير ذلك (برد، برص، ٣٠٧، ١٧)

- القياس إظهار حكم واقعة نص عليه في الكتاب أو السنّة أو الإجماع في واقعة أخرى لا نص على حكمها لاشتراكهما في علّة واحدة. أما الاستحسان فالواقعة دلّ على حكمها نص أو إجماع. ولكن موجب عموم النص أو القياس فيها يؤدّي إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة فيعدّل عن هذا الحكم إلى حكم آخر لدليل يقتضي هذا العدول. فالقياس مظهر لحكم الأصل في الفرع عند الاشتراك في علّة واحدة. أما الاستحسان فهو يترك حكمًا يجب أن يطبق على واقعة ما لضرورة أو حاجة أو دليل يقتضي هذا الترك (برد، برص، ٣٢٢، ٢١)

- الاستحسان هو: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. . . . ومفاده: أن الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها، فهو عكس القياس الظاهر الذي هو: إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم (زرق، صلح، ٢٣، ٣)

- الاستحسان هو الراجح المعمول به دائمًا.

وذلك لأن الاستحسان في الحقيقة إنما هو علاج لما قد يترتّب على القياس من مشكلات الأحكام في بعض الأحيان (زرق، صلح، ٢٩، ٦)

- المالكية لا يسمّون القياس الخفي استحسانًا كما في اصطلاح الحنفية، وإنما الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب (أي عادة شائعة). أو عارضته مصلحة راجحة. أو أدّى إلى حرج ومشقّة. فيكون الحكم الاستحساني عندهم أيضًا من قبيل ترجي مصلحة جزئية في حكم معيّن كانت تقضي القواعد القياسية بخلافه. وذلك لأن نصوص الشريعة الإسلامية تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج (زرق، صلح، ٣١، ١١)

- معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل (زرق، صلح، ٣٢، ١١)

- الاستصلاح هو كالاستحسان أصل من أصول الأحكام الفقهية أي من مصادرها. فهو في اصطلاح فقهاء الشريعة: الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات، وتكون متّفقة مع مقاصد الشريعة العامّة. وهو طريق مشروع فيها لتطبيق قواعدها وأوامرها على الوقائع الجديدة التي لا نصّ فيها، وسنّ التدابير اللازمة في إدارة شؤون الأمة وفقًا لمقاصد الشريعة العامة في جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة الحياة على أكمل وجه ممكن. والاستصلاح، كالاستحسان، طريق مختلف فيه بين أئمة الاجتهاد، فمنهم من يقرّه ومنهم من يرفضه (زرق، صلح، ٣٧، ٣)

- السبب الموجب لفتح طريق الاستحسان والاستصلاح في سبيل تقرير الأحكام الشرعية للنوازل والتدابير الجديدة في نظر فقهاء الرأي من أئمة المذاهب الاجتهادية، هو أن هذا من لوازم العقيدة الإسلامية في أن شريعة الإسلام هي الشريعة الأخيرة الخالدة التي استكملت حاجة البشر من التنظيم الإلهي الحكيم، وتأسيس الأحكام والقواعد الصالحة لكل زمان ومكان في الحالات والحاجات الأصلية والطارئة، والأوضاع الثابتة الدائمة، والاستثنائية الموقوتة، مهما تطوّرت الحياة البشرية وتعرّضت لمختلف الظروف. فشريعة هذا شأنها وهذه عقيدة أصحابها بها لا بدّ فيها من فتح طريق القياس في المصادر الأصلية لأحكام الشريعة، وفتح طريق الاستحسان والاستصلاح والعرف لتكون مصادر تبعية ملحقة ضمن حدود وقيود، لكي تستدرك من الأحكام والتدابير كل ما لم يرد نصّ فيه، ولا في نظير له يقاس عليه، وتقوم بتنزيلها على منازلها الصحيحة من قواعد الشريعة ومقاصدها في العدل والإصلاح (زرق، صلح، ٣٧، ١٥)

- الفارق بين الاستحسان وقاعدة المصالح المرسلة باتّفاق، وهي أن الحكم الاستحساني في مسألة هو ما كان مخالفًا لمقتضى القواعد القياسية فيها على سبيل الاستثناء من تلك القواعد، وذلك إما رعاية لمصلحة عامة كتضمين الأجراء العموميين ما في أيديهم من أموال الناس كيلا يتقبّلوا أعمالًا أكثر من قدرتهم طمعًا في الأجور، فيغرِّروا بالناس ويماطلوهم، ويعرضوا أموالهم للتلف، وكتعجيل انحلال الزواج بين المرأة وزوجها المفقود، وإما رعاية لمصلحة حقوقية جزئية.

أما المصلحة المرسلة التي يبنى عليها الاستصلاح فلا يشترط أن يكون فيها مخالفة لقياس يعارضها. فقد يكون الحكم الثابت بها من الشؤون العامة التي لا يوجد في الشريعة دليل على خلافها، بل المصلحة فيها هي الدليل الوحيد، كفرض الضرائب الإلزامية عند الحاجة، وتحديد العقوبات التعزيرية للجرائم منعًا لفوضى الأحكام باختلاف أنظار الحكام، وكإلزام الحكومة الناس بالقضاء بمذهب فقهي مخصوص، أو تقنين أحكام مدنية مختارة من عدّة مذاهب فقهية اجتهادية معتبرة، لكي يعلم الناس مصير معاملاتهم وعقودهم ووجهة القضاء فيها سلفًا بصورة ثابتة مستقرّة (زرق، صلح، ٥٦، ٩)

- النسبة بين الاستحسان والاستصلاح هي من قبيل العموم والخصوص المطلق: فالاستصلاح أعمّ، والاستحسان أخصّ، فكل استحسان خولف فيه القياس هو وجه من الاستصلاح، وليس كل ما بني من الأحكام على قاعدة المصالح المرسلة يعتبر استحسانًا لأنه ربما لا يخالف قاعدة قياسية، والاستحسان هو الطريق الذي فيه مخالفة للقواعد القياسية (زرق، صلح، ٥٨، ٣)

- استقرّ اعتبار الاستحسان فرعًا من قاعدة المصالح المرسلة خاصًا بما فيه عدول عن مقتضى الدليل القياسي أو القواعد العامة في مسألة معيّنة لمصلحة شرعية توجب هذا العدول (زرق، صلح، ٥٩، ٢٠)

- المذهب المالكي فقد أبرز نظرية المصالح المرسلة في صورة أعمّ، بحيث جعل الاستحسان فرعًا منها مخصوصًا بحال مخالفة القواعد القياسية عندما تقضي المصلحة بمخالفتها اجتنابًا لمشكلة يؤدّي إليها القياس ... بينما كانت فكرة المصالح في طريقة الاجتهاد الحنفي تُعَدّ هي فرعًا من الاستحسان عندما قسّموا الاستحسان إلى أنواع، واعتبروا استحسان الضرورة نوعًا منه يخالف مقتضى القواعد القياسية رعاية للمصلحة ودفعًا للحرج. وهذا النوع من الاستحسان نقطة انطلاق تؤدّي حتمًا بطريق الأولوية إلى اعتماد المصالح المرسلة التي لا مخالفة فيها لشيء من القواعد (زرق، صلح، ٦٢، ٧)

- الاستحسان لا ضابط له ولا مقياس يقاس به الحق من الباطل. فلو جاز لكل مفتٍ أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن لأصبح الأمر فرطًا. وقد عقد الإمام الشافعي في كتاب "الأم" بحثًا خاصًا سمّاه "كتاب إبطال الاستحسان" (زرق، صلح، ٦٥، ١٨)

- الاستحسان فهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول وذلك حماية للمصالح التي جاء الشرع باعتبارها، وتحقيقًا لغاية الشرع وهي المصلحة (دوا، دخل، ٨٤، ١٤)

- الاستحسان إجمالًا هو: نوع من القياس، ويقوم على الأخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس، وذلك: - إما لرجحان علّة في دليل الاستحسان هي أدقّ وأخفى من العلّة المعروفة في دليل القياس، - وإما لضرورة توجب مصلحة أو تدفع حرجًا، عندما يكون اطراد العمل بالقواعد العامّة وبالحكم القياسي موديًا إلى حرج أو مشكلة في بعض المسائل (دوا، دخل، ٢٧٦، ٧)

- الاستحسان في اللغة من الحسن، وهو عدّ

الشيء واعتقاده حسنًا، تقول استحسنت كذا، أي اعتقدته حسنًا وهو في اصطلاح الأصوليين على ما ذكره أبو حسن الكرخي من الأحناف: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. وقال ابن العربي من المالكية في أحكام القرآن: "الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين" (دوا، دخل، ٢٧٨، ١١)

- (الاستحسان) عدّ الشيء حسنًا - كما جاء في القاموس ومختار الصحاح - تقول: استحسنت هذا الشيء إذا رأيته من الأمور الحسنة، وعكسه الاستقباح. أو هو طلب الأحسن للاتباع (شل، شلص، ٢٥٧، ١٠)

- الاستحسان يطلق بإطلاقين. إطلاق خاص وآخر عام. فالخاص هو القياس الخفي في مقابلة قياس جلي وفسّروا الجلي بما يتبادر إلى الأفهام وجهة، والخفي بما لم يتبادر إلى الأفهام ولكنه يحتاج إلى فكر وتأمّل أعمق من الأول. والعام: هو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر يقتضي العدول عن القياس من نص أو أثر أو إجماع أو ضرورة أو غيرهما (شل، شلص، ٢٦٤، ٨)

- (الاستحسان) إما دليل من الأدلّة في مقابلة قياس ظاهر جلي كما يقول السرخسي وصاحب التحرير وصاحب المسلم، وإما ترك القياس إلى دليل آخر أقوى منه، أو عدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه يقتضي ذلك، ويكون الدليل المقتضى للعدول أو الترك هو وجه الاستحسان. وعلى الأول يكون الاستحسان دليلًا من الأدلّة المعتبرة لكنه ليس مغايرًا لها، وعلى الثاني لا يكون دليلًا بل خطّة ينتهجها المجتهد في بعض المسائل مستندًا لدليل صحيح (شل، شلص، ٢٦٤، ١٤)

- الفرق بين القياس والاستحسان مما تقدّم يتبيّن لنا الفرق بينهما وهو يتلخّص في أمرين: أولهما: أن القياس إلحاق المسألة بنظائرها في حكمها، والاستحسان في غالب صوره قطع للمسألة عن نظائرها وإفرادها بحكم خاص لدليل من الأدلّة وفي بعض صوره ترك إلحاقها بنظير لها وإلحاقها بنظير آخر أقوى شبهًا وإن كان أخفى من الأول. ثانيهما: أن القياس يكون في المسائل التي لا دليل عليها غيره ومن ثم لا يكون لها إلا حكم واحد، والاستحسان لا يكون إلا في المسائل التي تعارض فيها دليلان يعمل المجتهد بأرجحهما، وهذا يقضي أن يكون للمسألة حكمان يعدل المجتهد عن أحدهما إلى الآخر بوجه يقتضي العدول (شل، شلص، ٢٨٠، ١٠)

- الفرق بين المصالح المرسلة والاستحسان، تفترق المصالح المرسلة عن الاستحسان في أن الاستحسان في غالب صوره استثناء من القواعد والنصوص العامة. فهو لا يكون إلا في الوقائع التي فيها دليل يثبت حكمًا فيعدل عنه المجتهد إلى حكم آخر لدليل أقوى من الدليل الأول، ولا يتحقّق ذلك إلا عند تعارض دليلين في جزئية من جزئيات القاعدة أو الدليل العام. أما المصلحة المرسلة فلا استثناء فيها بل يعمل بها فيما ليس فيه دليل ومن ثم لا يكون لها حكم سابق بل الحكم ما قضت به المصلحة، ولا يوجد في محالها تعارض. والاستحسان وإن كان يشترك معها في أنه قد يكون بالمصلحة إلا أنه يكون بطريق الاستثناء، وهذا هو السرّ في تمثيل بعض العلماء ببعض أمثلة الاستحسان للمصلحة تساهلًا أو لخفاء

الفرق الدقيق بينهما (شل، شلص، ٢٩٨، ٧)

- الاستحسان هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. وذلك حماية للمصالح (عج، أصل، ١٣٦، ٧)
- الاستحسان نوع من القياس يقوم على الأخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس. وذلك لرجحان علّة خفيّة على علّة القياس المعروفة، أو لضرورة توجب المصلحة (عج، أصل، ٢٢٥، ٢١)
- الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن، فهو يُطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني. قيل في تعريفه عند بعض الحنفية: إنه عبارة عن دليل يَنْقَدِحُ في نفس المجتهد، لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه. ومنهم من قال إنه: عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه. مثل، مالي صدقة؛ فإن القياس لزوم التصدّق بكل مال له، وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة (عج، أصل، ٢٢٧، ٥)
- يُعطى الاستحسان تعريفًا مؤداه أن يصل الإنسان إلى استحسان ما لا يقدر على إبرازه عبارة (عج، أصل، ٢٢٨، ٥)
- "الاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جليّ ضعيف الأثر يُسمّى قياسًا. والآخر خفي قوي الأثر فيسمّى استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح". ورأى الحنفية أن مردّ كل هذا الاتجاه التيسير على العباد ورفع الحرج (عج، أصل، ٢٢٨، ١٥)
- الاستحسان، وهو الذي يُعنى بمعيّن وحال جزئي، وقد سمّاه (الشافعي) عين قائمة تطلب بدلالة أو تشبيه على عين قائمة (عج، أصل، ٣٢٩، ٩)

إستحسان الإجماع

- استحسان الإجماع: أن يترك القياس في مسألة لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدّي إليه، وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحّة عقد الاستصناع، فإن القياس كان يوجب بطلانه، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد (زه، زهص، ٢٦٧، ١٤)
- استحسان الإجماع، وهو عدول أيضًا عن مقتضى القياس إلى حكم آخر انعقد عليه الإجماع، كما في صحّة عقد الاستصناع (زرق، صلح، ٣٠، ٥)
- استحسان الإجماع، ومفاده مشابه لقبول الاستحسان إذا ثبت الإجماع في موضع مخالف للقياس في الموضع نفسه، وكان العدول عن دليل إلى أقوى منه (عج، أصل، ٢٢٩، ١٤)

إستحسان بالإجماع

- الاستحسان بالإجماع. وهو يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها أو على خلاف مقتضى الدليل العام، أو بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس مما خالف القياس لحاجتهم إليه (شل، شلص، ٢٧٤، ١١)

إستحسان بالضرورة

- الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج: ومحلّه إذا كان العمل بالدليل العام يؤدّي إلى حرج بيّن فيستثنى ذلك الموضوع لرفع الحرج. وهذا

استثناء بالأدلّة النافية للحرج (شل، شلص، ٢٧٥، ١٠)

إستحسان بالمصلحة

- الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حدّ الضرورة: ويتحقّق ذلك في كل مسألة ثبت لها حكم بنص عام شامل لها ولأمثالها أو بقاعدة مقرّرة ووجد أن تطبيق ذلك الحكم العام عليها يؤدّي إلى مفسدة أو يفوّت مصلحة فإنها تستثنى ويعطي لها الحكم الذي يحقّق المصلحة (شل، شلص، ٢٧٦، ١٤)

إستحسان ثابت بالإجماع

- الاستحسان الثابت بالإجماع: وهذا إنما يكون إذا اتّفق مجتهدوا العصر على حكم في حادثة يخالف الحكم في أمثالها أو سكت مجتهدوا العصر ولم ينكروا ما يفعله الناس إذا كان فعلهم مخالفًا للأصول المقرّرة والقواعد العامة والأمثلة على ذلك كثيرة ... (مثل): الاستصناع: وهو أن يتّفق شخص مع آخر على أن يحيك له ثوبًا نظير مبلغ معيّن من المال، فالقياس يقتضي عدم جواز هذا العقد لأن الشيء المطلوب صنعه معدوم وقت العقد، والعقد على المعدوم لا يجوز ولكن ترك القياس الذي يقتضي عدم الجواز وقيل بالجواز استحسانًا بالإجماع لتعامل الناس بذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير (برد، برص، ٣١٠، ١٥)

إستحسان ثابت بالضرورة

- الاستحسان الثابت بالضرورة: ويتحقّق هذا في كل مسألة يترك العمل فيها بالقياس لحاجة الناس وضرورتهم، وذلك كسؤر سباع الطير من النسر والغراب والصقر. فهذه الحيوانات تأكل النجاسات ولا تتحاشاها، وبمقتضى ذلك يتنجّس كل ماء شربت منه كما يتنجّس الماء الذي شرب منه الأسد أو النمر. بناء على ذلك فالقياس يقضي بنجاسة سؤر سباع الطير إلا أنه لو أخذنا بهذا القياس وقلنا بنجاسة سؤر هذه السباع لتحرج الناس ووقعوا في حرج وضيق لأن هذه السباع لا يمكن الإحتراز عنها لأنها تنقض من الهواء فدفعًا لهذا الحرج ورفعًا لذلك الضيق قال الحنفية بطهارة سؤر سباع الطير استحسانًا رعاية للضرورة، لأن الضرورة تؤثّر في سقوط الخطاب فتؤثّر أيضًا في ترك العمل بموجب القياس (برد، برص، ٣١١، ١٦)

إستحسان ثابت بالعرف

- الاستحسان الثابت بالعرف - ويتحقّق في كل مسألة جرى العرف فيها على خلاف ما يقتضيه القياس (برد، برص، ٣١٥، ٦)

إستحسان ثابت بالقياس الخفي

- الاستحسان الثابت بالقياس الخفي ويتحقّق هذا النوع من الاستحسان في كل مسألة اجتمع فيها قياسان أحدهما ظاهر والآخر خفي فيترك الظاهر ويؤخذ الخفي إذا بدا للمجتهد دليل يحفزه على هذا الترك (برد، برص، ٣١٣، ٦)

إستحسان ثابت بالمصلحة المرسلة

- الاستحسان الثابت بالمصلحة المرسلة - ويتحقّق في كل مسألة بدل فيها عن مقتضى القياس إلى شيء آخر للمصلحة الراجحة (برد، برص، ٣١٦، ٢١)

إستحسان ثابت بالنص

- الاستحسان الثابت بالنص وهو الاستحسان الذي يتحقّق في كل واقعة يرد فيها نص معيّن يعطي لهذه الواقعة حكمًا يخالف الحكم الكلّي الذي يجب تطبيقه على هذه الواقعة بمقتضى الدليل العام أو القاعدة المقرّرة (برد، برص، ٣٠٨، ٤)

إستحسان السنّة

- استحسان السنّة: هو أن يثبت من السنّة ما يوجب ردّ القياس في موضعها (زه، زهص، ٢٦٧، ٥)
- استحسان السنّة، وهو لديهم عدول عن حكم القياس إلى حكم مخالف له ثبت في السنّة (زرق، صلح، ٣٠، ٣)
- استحسان السنّة، أن يثبت فيها موضوع، يَرُدُّ القياس الذي استُنتج في هذا الموضوع بما يُباين السنّة، مثال ذلك: إذا أكل وشرب الصائم ناسيًا، فإن القياس يُوجب إفطاره، لكن ورود نص الرسول بالصحّة، جعل الحنفية يردّون القياس في هذا الموضوع ويستحسنوا صحّة بقاء الصيام (عج، أصل، ٢٢٩، ١٠)

إستحسان الضرورة

- استحسان الضرورة: أن يوجد في المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها (زه، زهص، ٢٦٧، ٢٢)
- استحسان الضرورة فهو ما خولف فيه حكم القياس نظرًا إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سدًّا للحاجة أو دفعًا للحرج. فمحله عندما يكون اطراد الحكم القياسي مؤدّيًا لحرج أو مشكلة في بعض المسائل؛ فيعدل حينئذٍ عنه استحسانًا إلى حكم آخر يزول به الحرج وتندفع به المشكلة. وذلك لأن المسائل التي يقاس بعضها على بعض - وإن كانت من جنس واحد وقائمة على أسس مشتركة - قد تختلف نتائجها عدلًا وجورًا، أو عسرًا ويسرًا، باختلاف موضوعاتها وما يكتنفها من عوارض. فالاستحسان يكون في مثل هذا طريقًا للفقهاء إلى الأحكام المصلحية التي تتّفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة، عندما يلوح في اطراد القياس سوء النتائج. وهذا النوع من الاستحسان يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة (زرق، صلح، ٢٦، ٩)
- الاستحسان عند الحنفية، ... نوعان متباينان: فأحدهما) - وهو الاستحسان القياسي - إنما هو ضرب من القياس إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما. فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين. والثاني) - وهو استحسان الضرورة - هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلة، لأن فيه عدولًا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس يؤدّي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة. وذلك الحكم المعدول إليه يقوم على أساس نفي الحرج، ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة. أما عند المالكية فإن الاستحسان هو دائمًا فرع من نظرية المصالح، لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معيّنة. فهم لا يسمّون القياس

الخفي (استحسانًا) وإنما هو "قياس" باقٍ على أصل اسمه (زرق، صلح، ٥٥، ١٣)

- استحسان الضرورة، وهو ما خولف فيه حكم القياس نظرًا إلى ضرورة موجبة، وذلك عندما يكون الحكم القياسي مؤدّيًا إلى حرج أو مشكلة في بعض المسائل، فيعدل حينئذٍ عنه استحسانًا إلى حكم آخر يزول به الحرج وتندفع به المشكلة (دوا، دخل، ٢٨١، ٨)

- استحسان الضرورة، أن يوجد في المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها. مثل تطهير الأحواض والآبار، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس (عج، أصل، ٢٢٩، ١٧)

إستحسان عند الحنفية

- الاستحسان عند الحنفية، ... نوعان متباينان: فأحدهما) - وهو الاستحسان القياسي - إنما هو ضرب من القياس إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما. فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين. والثاني) - وهو استحسان الضرورة - هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلة، لأن فيه عدولًا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس يؤدّي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة. وذلك الحكم المعدول إليه يقوم على أساس نفي الحرج، ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة. أما عند المالكية فإن الاستحسان هو دائمًا فرع من نظرية المصالح، لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معيّنة. فهم لا يسمّون القياس الخفي (استحسانًا) وإنما هو "قياس" باقٍ على أصل اسمه (زرق، صلح، ٥٥، ٨)

إستحسان القياس

- الذي يسمّى استحسان القياس، أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي، والثاني خفي يقتضي إلحاقها - المسألة - بأصل آخر، فيسمّى هذا استحسانًا، أي أن القضية التي ينظر الفقيه في حكمها يكون بين يديه إلحاقان: أحدهما إلحاق ظاهر يحكم بمقتضاه في نظائر هذه المسألة، والآخر خفي، ويكون في هذه المسألة أقوى تأثيرًا من الظاهر، فلا يطرد فيها ما ثبت في نظائرها (زه، زهص، ٢٦٤، ٢١)

إستحسان قياسي

- الاستحسان القياسي فهو أن يعدّل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم مغاير بقياس آخر هو أدقّ وأخفى من الأول، ولكنه أقوى حجّة، وأسدّ نظرًا، وأصحّ استنتاجًا منه (زرق، صلح، ٢٣، ١٥)

- (الاستحسان القياسي) كثيرًا في طريقة فقهاء الحنفية قد يقتصر بعضهم في تعريف الاستحسان على أنه هو "القياس الخفي" وهذا النوع من الاستحسان في الحقيقة إنما هو ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في المسألة الواحدة، فهو من القياس وإليه (زرق، صلح، ٢٤، ١)

- الاستحسان عند الحنفية، ... نوعان متباينان: فأحدهما) - وهو الاستحسان القياسي - إنما هو ضرب من القياس إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما. فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين. والثاني) - وهو استحسان الضرورة - هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلة، لأن فيه عدولًا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس يؤدّي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة. وذلك الحكم المعدول إليه يقوم على أساس نفي الحرج، ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة. أما عند المالكية فإن الاستحسان هو دائمًا فرع من نظرية المصالح، لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معيّنة. فهم لا يسمّون القياس الخفي (استحسانًا) وإنما هو "قياس" باقٍ على أصل اسمه (زرق، صلح، ٥٥، ٩)

- يتّفق رأيهم (مذهب الزيدية) في الاستحسان القياسي واستحسان السنّة مع رأي الحنفية تمامًا، ويختلف قليلًا عنهم في النوعين الآخرين. فاستحسان القياس عندهم أيضًا هو ترجيح قياس خفي قوي على قياس ظاهر جلي لكنه أضعف علّة وتأثيرًا. وهم يتركون القياس استحسانًا لأجل مصلحة جزئية في المحل ولكنهم لا يسمّون هذا الاستحسان ضرورة كما يقول الحنفية، بل يُلحقونه بالاستحسان القياسي فيعتبرون المصلحة الجزئية هي وجه القياس الخفي الأقوى، لأن المصلحة هي الوصف المناسب، وهي تصلح علّة في القياس عندهم، فيكون بها التعارض مع العلّة الخاصة (زرق، صلح، ٧٨، ١٤)

- الاستحسان القياسي وهو أن يعدل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم آخر بقياس أدقّ وأخفى من الأول لكنه أقوى حجّة وأسدّ نظرًا (دوا، دخل، ٢٨١، ٥)

إستحقاق عقلي

- ما كَيْفِيَّةُ الاسْتحقاقِ العَقليّ؟ قُلنا: هُوَ عَلَى ضَرْبَيْنِ؛ أَحدُهُما اسْتحقاقُ عَيْنٍ، والآخَرُ اسْتحقاقُ بَدَلٍ فأمَّا اسْتِحقاقُ العَيْنِ؛ فَكَالغَصبِ لِلشَّيءِ المُعَيَّنِ. وأمّا اسْتحقاقُ البَدلِ، فَمِثالُه أن يَفوتَ رَدُّ المَغصوبِ بِعَيْنِه، فَيَلْزَمَ بدلُه. فإن كانَ لَه بَدَلٌ يَسدُّ مَسَدَّه في الأغْراضِ المَقصودةِ، تَعَلَّقَ وُجوبُ الرَّدِّ بالبَدَلِ، وجَرَى مَجْرَى العَيْنِ. فإن لَم يوجَدْ لَه بَدَلٌ هذِهِ صِفَتُه، فَلا بُدَّ فيه مِن مُراضاةٍ ومُصالَحَةٍ وما يَجْري مَجْراهُما (م، ذر٢، ٨٢٤، ١٣)

إستخبار

- للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه في اللغة. وقالت الأشعرية: ليس للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه. وقالت المعتزلة: الخبر إنما يصير خبرًا بشرط أن ينضم إلى اللفظ قصد المخبر إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر والنهي. لنا: هو أن أهل اللسان قسّموا الكلام فقالوا: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار. فالأمر قولك: افعل. والنهي، قولك: لا تفعل. والخبر، قولك: زيد في الدار. والاستخبار، قولك: أزيد في الدار؟ وهذا يدلّ على أن هذا اللفظ موضوع

للخبر، يدلّ عليه بنفسه (شي، تبص، ٢٨٩، ٨)

- الاستخبار: طلب الخبر، أو السؤال عن الخبر. وعلى هذا يصحّ من الله سبحانه الاستخبار (جون، جهك، ٣٤، ١)
- اتّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ، حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسامِ الكلامِ. ولذلك قسَّمتِ العربُ الكلامَ إلى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ ونداء (أمد، حكم٢، ١٨٨، ١٤)

إستخراج مناط الحكم

- إستخراج مناط الحكم أو تخريجه، ذلك باستنباطه في حال عدم ذكر مناط الحكم والتصريح بالعلّة. وهذا تحوّل في استنباط المناط نحو استخراج العلّة بالرأي والنظر. مثل استخراج سبب تحريم الخمر لعلّة الإسكار. وتكتسي عملية الاستنباط دورًا وفعلًا مهمّين في الاجتهاد الفقهي، وخلالها تتمّ عملية التفتيش عن العلّة. ويستخدم الأصوليون طريقة السبر والتقسيم في البحث عن العلّة واستخراج مناط الحكم (عج، أصل، ٢٨٩، ٦)

إستدراج

- الاستدراج، فقال: هو العبد يذنب الذَّنب فيملي له ويجدّد له عندها النعم فتلهيه عن الاستغفار من الذُّنوب فهو مستدرج من حيث لا يعلم (كل، كف٢، ٤٥٢، ٩)

إستدعاء

- دَلالة الاستدعَاء . . . إنحصار الدلالات في الثلاث هو المشهور، وزاد الجزولي من النحويين دلالة رابعة وسمّاها: بالاستدعاء، وجعل دلالة الفعل على المحل وهو المفعول به، وعلى الباعث يعني الذي بعث على الفعل، وهو المفعول لأجله، وعلى المصاحب وهو المفعول معه من قبيل هذه الدلالة، وأنكره الآمدي، وقال: دلالة الفعل على المحل والباعث والمصاحب من قبيل دلالة الالتزام عندنا إلّا أنّ المكان يلزم جميع الأفعال متعدّيها ولازمها ما وقع فيها عمدًا وسهوًا، والمحل إنّما يلزم من الأفعال المتعدّي خاصة، والباعثة إنّما تلزم من الأفعال ما ويوقعه القاصد للإيقاع، ولا يلزم فعل الساهي والنائم، والمصاحب إنّما يلزم ما يشرك فيه الفاعل غيره (زر، بحر٢، ٤٥، ١٢)
- لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمرًا، بل يسمّى (استدعاءً). وكذا لا يسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرًا، بل يسمّى (التماسًا)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوّه وترفّعه وليس هو بعالٍ حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمرًا وإن لم يكن متظاهرًا بالعلو (مظ، مصف١، ٥٨، ٢٤)

إستدلال

- الاستدلال. هو طلب الدلالة والنظر فيها، للوصول إلى العلم بالمدلول (جص، فص٤، ٩، ١٨)
- الاستدلال على ضربين: أحدهما: يوصلُ إلى العلم بالمدلول. وهو النظر في دلائل العقليات، إذا نظر فيها من وجه النظر. وكثيرٌ من دلائل أحكام الحوادث التي ليس عليها إلا دليل واحد، قد كلّفنا فيها إصابة المطلوب. والضرب الثاني: يوجب غلبة الرأي وأكبر الظن، ولا يُفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب.

وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد، ولم يكلّف فيها إصابة المطلوب. إذا لم يُنصّب الله تعالى عليه دليلًا قاطعًا يُفضي إلى العلم به، فيسمّى ذلك دليلًا على وجه المجاز، تشبيهًا له بدلائل العقليات ودلائل أحكام الحوادث التي ليس لها إلا دليل واحد (جص، فص٤، ٩، ٢٠)

- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١٢، ٨)

- يصحّ إطلاق لفظ الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعًا، لأنا قد نقول: استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمّي ذلك استدلالًا فيما كان من باب الاجتهاد مجازًا لا حقيقة (جص، فص٤، ١٢، ١٠)

- الاستدلال هو ترتيب اعتقادات أو ظنون، ليتوصّل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظنّ (بص، مع١، ١٠، ٨)

- الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر. فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم، فهو مستدل عليه (بص، مع٢، ٥٥٢، ١٢)

- الاستنباط ضربان: قياس، واستدلال (بص، مع٢، ٩٢٩، ١٥)

- من الاستدلال ما يؤدّي إلى مذهب صحيح إذا كان الإستدلال صحيحًا مرتّبًا ترتيبًا قويمًا (حز، حكا١، ١٤، ٨)

- الاستدلال - طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم (حز، حكا١، ٣٩، ١٥)

- الاستدلال هو غير الدليل، لأنه قد يستدلّ من لا يقع على الدليل وقد يوجد الاستدلال وهو طلب الدليل ممن لا يجد ما يطلب، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه، إما بأن يطالعه في كتاب، أو يخبره به مخبر، أو يثوب إلى ذهنه دفعة، فصحّ أن الاستدلال غير الدليل، وصحّ أن دليلنا غير خارج عن النص أو الإجماع أصلًا، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط (حز، حكا٥، ١٠٧، ٢١)

- الإجتهاد إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدّية إليها، لا من حيث لا يؤدّي إليها، والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد، وقد يستدل من لا يقع على حقيقة الدليل (حز، حكا٥، ١٣٩، ١١)

- الاستدلالُ: هو التفكّرُ في حالِ المنظور فيه طلبًا للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن

كان مما طريقُه غلبة الظن (بج، حكف١، ٤٧، ١٤)

- لا يجوز الاستدلال بالقرائن. هذا قول أكثر أصحابنا، وذهب بعض أصحابنا إلى صحّة الاستدلال به (بج، حكف٢، ٦٠٦، ١١)

- الاستدلال بالقِرَان لا يجوز. ومن أصحابنا من قال: يجوز، وهو قول المزني. لنا: هو أن كل واحد من اللفظين المقترنين يقتضي غير ما يقتضيه الآخر، فلا يحمل أحدهما على ما يحمل عليه الآخر من جهة اللفظ، كما لو وردا غير مقترنين، ويدلّ عليه هو أنه إذا جمعت بين شيئين علة في حكم، لم يجب أن يستويا في جميع الأحكام، فكذلك إذا جمعهما لفظ صاحب الشرع، لم يجب أن يستويا في جميع الأحكام (شي، تبص، ٢٢٩، ٢)

- القياس والاستدلال طريق لإثبات الأحكام في العقليات. وذهب بعض الناس إلى إبطال ذلك. لنا: أنّا نرى في مسائل الأصول مذاهب مختلفة، وأقاويل متكافئة، لا طريق إلى معرفة الصحيح منها من الفاسد إلا بالنظر والاستدلال، فدلّ على أن ذلك واجب (شي، تبص، ٤١٦، ٣)

- الاستدلال هو طلب الدليل، وقد يكون ذلك من السائل للمسئول وقد يكون من المسئول في الأصول (شي، جا، ٣، ٢٦)

- الاستدلال: هو طلب الدلالة. وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية. وقد يكون بالسؤال عنها (جون، جهك، ٤٧، ١٠)

- الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصّل بها إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدلّ عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله (كلو، تم٣، ٢٤، ٢)

- القياس العقلي والاستدلال، طريق لإثبات الأحكام العقلية، نصّ عليه، وبه قال عامة العلماء، وقال قوم حجج العقول باطلة، والنظر حرام والواجب التقليد. ودليلنا: قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ (الحشر: ٢) (كلو، تم٣، ٣٦٠، ٩)

- ليس تقليد أحدهما بأولى من تقليد الآخر، فلا بدّ من اجتهاد واستدلال، ولأن المقلِّد يجوز كذبه، فلا يمكن إدراك الحق من جهته (كلو، تم٣، ٣٦٢، ١٣)

- الاستدلالُ عبارةٌ: عن استحضارِ العلمِ بأمورٍ يلزمُ من وجودِها وجودُ المطلوبِ. واستحضارُ العلمِ بالشيءِ - متوقِّفٌ على وجودِ ذلك الشيءِ: فالاستدلالُ متوقِّفٌ على وجودِ الدليلِ (رز، مح٢، ٦٠، ١٥)

- (الاستدلال) في اللغةِ فهو استفعالٌ من طلبِ الدليلِ والطريق المرشد إلى المطلوب. وأمَّا في اصطلاحِ الفقهاءِ، فإنَّهُ يُطلَقُ تارةً بمعنى ذكر الدليلِ، وسواءٌ كان الدليلُ نصًّا أو إجماعًا أو قياسًا أو غيرَهُ؛ ويُطلَقُ تارةً على نوعٍ خاصٍّ من أنواعِ الأدلَّةِ (أمد، حكم٤، ١٦١، ٥)

- الإستدلال يُطلق على ذكر الدليل ويُطلق على نوع خاص، وهو المقصود، فقيل ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقيل ولا قياس علة، فيدخل نفي الفارق والتلازم، وأما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل، وعلى أنه دليل قيل إستدلال وقيل إن أثبت بغير الثلاثة (حا، تلو٢، ٢٨٠، ٢٣)

- مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بي المختلفين؛ فإنه إما استدلال بمعيّن على معيّن أو بمعيّن على عام،

أو بعام على معيّن أو بعام على عام؛ فهذه الأربعة هي مجامع ضروب الاستدلال (جو، علم١، ١٣١، ٥)

- الأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شَبَه، وقد وردت كلها في القرآن (جو، علم١، ١٣٣، ٢٢)

- الاستدلالُ بالأصل الأعمّ على الفرع الأخصّ غير صحيح؛ لأنّ الأصل الأعمَّ كليّ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصِّ، فالشرع وإن اعتبر كليَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟ فالجواب أنّ الأصل الكلّي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليًّا جاريًا مجرى العموم في الأفراد (شط، وفق١، ٤٠، ٦)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٨)

- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب، وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)

- كان الشافعي رضي الله عنه يسمّي القياس استدلالًا، لأنّه فحصٌ ونظر، ويسمّي الاستدلال قياسًا، لوجود التعليل فيه (زر، بحر٥، ١١، ١٢)

- الاستدلال وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس. لا يقال هذا من تعريف بعض الأنواع ببعض وهو تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم لأنّه قد سبق العلم بالنص والإجماع والقياس. واختلفوا في أنواعه فقيل هي ثلاثة: (الأول) التلازمن بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلا كان قياسًا. (الثاني) استصحاب الحال. (الثالث) شرع من قبلنا. قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة (شو، فح، ٢١٩، ٢٤)

- (الاستدلال على) أنواع: الأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلا كان قياسًا. الثاني استصحاب الحال. الثالث شرع من قبلنا وقالت الحنفية. الرابع منها الاستحسان وقالت المالكية. الخامس منها هو المصالح المرسلة (صد، أمل، ١٧٤، ٩)

- "من الاستدلال: المصالح المرسلة، وهي عبارة عن وصف مناسب ترتّبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يُعلم منه إلغاء له وبذلك سمّي مرسلًا، لأن المرسل في اللغة المطلق، فكأن هذا الوصف المناسب قد أُطلق عن الاعتبار والإهدار". ((محمد عبد الله بن حميد

السالمي الإباضي في كتابه "طلعة الشمس"، شرح الألفية المسمّاة "شمس الأصول")) (زرق، صلح، ٨١، ٤)

- الدليل في اللغة يطلق على الدالّ أي المرشد. وهو الناصب للدليل الهادي إلى أي شيء حسّي أو معنوي. كما يطلق على ما يستدلّ به أي ما به الإرشاد. جاء في مختار الصحاح: الدليل ما يستدلّ به أو الدّال أيضًا وقد دلّه على الطريق دلالة ودلولة. فالعلامات التي توضع في مفترق الطرق لتدلّ عليها تسمّى دليلًا، والذي وضعها يسمّى دليلًا أيضًا، والخبير بالطريق إذا سار مع شخص ليدلّه عليه يسمّى دليلًا كما أن كلامه المرشد إليه يسمّى دليلًا أيضًا. وفي الاصطلاح الشرعي يراد به ما يمكن التوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى حكم شرعي على سبيل القطع أو الظنّ. وخصّه فريق من العلماء. بما يستفاد منه حكم قطعي، وأما ما يستفاد منه حكم ظنّي فيسمّى أمارة. وعلى الأول ينقسم الدليل إلى قطعي وظنّي. كما ينقسم على الرأيين إلى نقلي كالنصوص والعرف والإجماع، وعقلي كالقياس والاستحسان والاستصلاح كما سيأتي توضيحه. والاستدلال لغة هو طلب الدليل للاهتداء إلى أي شيء حسّي أو معنوي. وفي اصطلاح الأصوليين. هو طلب الدليل الشرعي للتوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي. غير أنهم اختلفوا في ذلك الدليل المطلوب. فالجمهور يذهبون إلى أنه مطلق الدليل. سواء كان نصًّا من القرآن أو السنّة أو غير نص كالإجماع والقياس والاستصلاح وغيرها. وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد. ويرى البعض أنه دليل خاص وهو ما عدا النص والإجماع والقياس، فيشمل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب فيكون غير مرادف للاجتهاد بل يكون نوعًا منه (شل، شلص، ٥١، ١٢)

- الاستدلال في اللغة، هو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب. وأما في اصطلاحات الفقهاء، "فإنه يُطلق تارة بمعنى ذكر الدليل، وسواء كان الدليل نصًّا أو إجماعًا أو قياسًا أو غيره. ويُطلق تارة على نوع خاص من أنواع الأدلّة..." وهي ما تسمّى استصلاحًا واستحسانًا (عج، أصل، ٢٢٢، ٣)

- الاسْتدلالُ؛ فهو مُشْتَقٌّ مِنَ الدّليلِ، وكلّ مَن تَوَصَّلَ بِدَلالةٍ إلى حكم مِنَ الأحكام كانَ مُسْتَدِلًّا عَلَيه، سَواءٌ كانَ ذلكَ الدّليلُ نَصًّا، أو قياسًا، عندَ مَن جَعَلَ القياسَ الشَّرعيَّ دَلالةً في الشَّرعِ، فَصارَ قولُنا "اسْتدلالٌ" أَعمّ مِن قولِنا "قياسٍ" (م، ذر٢، ٦٧٢، ٢)

إستدلال باستقراء

- الاستدلال بالاستقراء فهو عبارة عن تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها كقولنا في الوِتر: ليس بفَرْض، لأنه يؤدَّى على الراحلة والفرض لا يؤدَّى عليها، فيقال لم قلتم إن الفرض لا يؤدَّى عليها؟ قلنا بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والنذْر والأداء لا يؤدَّى عليها (قد، روض، ٣٠، ١٠)

إستدلال بإشارة النص

- الاستدلال بإشارة النصّ فهو: العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه، حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل، فسمّيناه إشارة (نس، كشف١، ٣٧٥، ١)

- الاستدلال بإشارة النص ... هو العمل بما

ثبت بنظمه أخرج الثابت بدلالة النص لأنه ثابت لمعنى في النظم، وقوله لغة خرج به الاقتضاء فإنه لا يثبت لغة بل إنما يدلّ عليه النص لتوقّفه عليه شرعًا فثبوته بالشرع لا باللغة، وقوله لكنه غير مقصود أخرج الاستدلال بعبارة النص، وقوله ولا سيق له النص تأكيد، وقوله وليس بظاهر من كل وجه بيان لتسميته بهذا الإسم. كذا في ابن نجيم وأخرج به الشلبي في شرح المغني الظاهر لأن الظاهر وإن كان الكلام غير مسوق له إلا أنه ظهر المراد به للسامع بصيغته بلا تأمّل (عا، نسم، ١٠٠، ٢٢)

- الاستدلال بإشارة النص؛ فهو ما لم يسق الكلام لأجله، ولم يكن مقصودًا أوليًّا بل ثانويًا (سو، حصل، ٢٢١، ١٢)

إستدلال بأقل ما قيل

- الاستدلال بأقل ما قيل، فهو ضرب من الاستصحاب حال براءة الذمة وهو دليل صحيح، وقال بعضهم: ليس بصحيح (كلو، تم٤، ٢٦٧، ٥)

إستدلال بالمعنى

- المعنى لمّا كان مفهومًا من النظم والعبارة يسمّى الاستدلال به استدلالًا بالعبارة ولكنّه في الحقيقة الاستدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح أن يكون من أقسام المعنى (مل، مرق١، ١١١، ٢٢)

إستدلال بدلالة الإقتضاء

- الاستدلال بدلالة الاقتضاء: وأما اقتضاء النص: فهو المعنى الذي لم يوجب النص حكمًا إلا بشرط تقدّمه عليه، فصار ذلك الشرط أمرًا اقتضاه النص بواسطة الاشتراط. قيل: هو أعم من المحذوف، وقيل: المحذوف دلالة لفظ على لفظ، والاقتضاء دلالة لفظ على معنى، أو الذي يتغيّر الإعراب بظهوره محذوف، نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ والذي لا يتغيّر مقتضى، نحو: أعتق عبدك عني بألف (سو، حصل، ٢٢٦، ٢)

إستدلال بدلالة النص

- الاستدلال بدلالة النص؛ وهو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم أو مساويًا، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ (النساء: ١٠) ونحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) يفهم من الأول حرمة إحراقها مساويًا، ومن الثاني حرمة الضرب بالأولى (سو، حصل، ٢٢٢، ٥)

إستدلال بعبارة النص

- الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام، وأريد به قصدًا، ويعلم قبل التأمل أنّ ظاهر النص متناول له (نس، كشف١، ٣٧٤، ١٢)
- الوقوف على المعنى المراد: وهو أربعة أيضًا، لأن المفهوم إن استفيد من المنظوم، فإن كان مسوقًا له فهو الاستدلال بعبارة النص، وإلّا فإن لم يتوقّف صحّة النص عليه فهو بالإشارة، وإن توقّفت فبالاقتضاء، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة، وإلّا فهو الاستدلالات الفاسدة، وكذلك الاستقراء (سو، حصل، ٢٢١، ٢)
- الاستدلال بعبارة النص؛ فهو ما سيق الكلام لأجله وكان مقصودًا أوليًّا، نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة:

٢٣٣)، الآية مساقة لإثبات النفقة على الآباء، فهي عبارة، والعبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم، لأن كل واحد منهما ثابت بالنظم، لأن الأولى أولى عند التعارض، لتقويتها بالسوق، كما تقدّم الإشارة على الدلالة، والدلالة على الاقتضاء (سو، حصل، ٢٢١، ٦)

إستدلال بمعيّن على عام

- الاستدلال بالمعيّن على العام فلا يتمّ إلا بالتسوية بين المتماثلين، إذ لو جاز الفرق لما كان هذا المعيّن دليلًا على الأمر العام المشترك بين الأفراد (جو، علم١، ١٣١، ١٧)

إستدلال بمعيّن على معيّن

- الاستدلال بالمعيّن على المعيّن: هو الاستدلال بالملزوم على لازمه، فكل ملزوم دليل على لازمه، فإن كان التلازم من الجانبين كان كل منهما دليلًا على الآخر ومدلولًا له، وهذا النوع ثلاثة أقسام. أحدها: الاستدلال بالمؤثّر على الأثر، والثاني: الاستدلال بالأثر على المؤثر، والثالث: الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر. فالأول: كالاستدلال بالنار على الحريق. والثاني: كالاستدلال بالحريق على النار. والثالث: كالاستدلال بالحريق على الدخان، ومدار ذلك كله على التلازم، فالتسوية بين المتماثلين هو الاستدلال بثبوت أحد الأثرين على الآخر، وقياس الفرق هو الاستدلال بانتفاء أحد الأثرين على انتفاء الآخر، أو بانتفاء اللازم على انتفاء ملزومه، فلو جاز التفريق بين المتماثلين لانسدت طرق الاستدلال وغلقت أبوابه (جو، علم١، ١٣١، ٨)

إستدلال الذي ليس بقياس

- الاستدلال الذي ليس بقياس، فإنه إن كان استدلالًا بعلة وأمارة فلا بد من الاستدلال عليها (بص، مع٢، ٩٣٢، ١)

إستدلال شرعي

- كل استدلال شرعي مبني على مقدّمتين: إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها، ومقدّمة نظرية تتعلّق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلومًا بالضرورة، بل الغالب أنّه نظري فقد صار غالب أدلّة الشرع نظرية (شط، وفق٣، ٨٩، ١٣)

إستدلال عقلي

- الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة فيها ليتوافر الشرط في إنتاج المقدّمات لنتائجها، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقرّرة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقرّرة الثابتة، وهي أن التماثل يوجب التساوي في الحكم (زه، زهص، ٢١٩، ٩)

إستدلال على الأحكام

- الاستدلال على الأحكام ضربان: استدلال بدليل شرعي، كالخطاب، والأفعال، والقياس؛ واستدلال بالبقاء على حكم العقل (بص، مع٢، ٩٠٧، ٦)

- صفة المكلَّف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام، هي كونه عالِمًا بقُبح القبيح، وبوجوب الواجب، وبأنه عالم غني عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب (بص، مع٢، ٩٠٨، ٩)

إستدلال على علّية الحكم

- الاستدلال على عِلّيّة الحُكم بفِعل النَبيّ صلى الله عليه وسلم وهذا ممّا أهمله أكثر الأصوليين. وقد ذكره القاضي في "التقريب". وصورته أن يفعل فعلًا بعد وقوع شيء، فيُعلم أنّ ذلك الفعل إنّما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع (زر، بحر٥، ٢٠٥، ١٨)

إستدلال على فساد الشيء

- الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحّته جوّزه ابن القطان: قال: وكان شيخنا أبو علي بن أبي هريرة يستعمله كثيرًا، إذا سئل عن مسائل فقيل: ما أنكرت منها؟ يقول: لأنّه لا دلالة تدلّ على صحّته انتهى (زر، بحر٦، ٧، ٣)
- الاستدلال على فساد الشيء بفساد نظيره قال الصيرفي: كلُّ دليل دلّ على صحّته شيء بالإثبات أو النفي، فهو دالٌّ على فساد ضِدّه إذا كان لا بُدَّ له من ذلك الضدّ، لاستحالة اجتماع الشيء وضدّه (زر، بحر٦، ٨، ١)

إستدلال مرسل

- الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات. إذ الوقائع لا حصر لها. وكذا المصالح (غز، من، ٣٥٩، ٤)
- الكلام في القياس، في المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه، والكلام فيما جُهل حاله، أي سكت الشرع عن اعتباره وإهداره، وهو المعبّر عنه بـ "المصالح المرسلة". ويلقّب بـ "الاستدلال المرسل". ولهذا سمّيت "مرسلة، وعبّر عنه الخوارزمي في "الكافي" بـ "الاستصلاح" (زر، بحر٦، ٧٦، ٤)
- الاستدلال المرسل (أو المصالح المرسلة) وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال. قال الخوارزمي والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق. قال الغزالي هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلًا ولا يوجد أصل متّفق عليه. وقال ابن برهان هي ما لا تستند إلى أصل كلّي ولا جزئي. وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب: (الأول) منع التمسّك بها مطلقًا وإليه ذهب الجمهور. (الثاني) الجواز مطلقًا وهو المحكي عن مالك قال الجويني في البرهان وأفرط في القول بها حتى جرّه إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظنّ وإن لم يجد لها مستندًا، وقد حكى القول بها عن الشافعي في القول القديم وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها ومنهم القرطبي، وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك، قال وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه (شو، فح، ٢٢٥، ٤)

إستدلال معتبر

- "الاستدلال المعتبر" وليس هذا بعد القياس الصحيح سوى قاعدة الاستحسان والاستصلاح فيما لا نص عليه (زرق، صلح، ٧٢، ٦)

إستسلام

- الاستسلام وضدّه الاستكبار (كل، كف١، ٢٢، ١)

إستشهاد

- الاستشهاد: فطلب الشهادة. وفي عُرْف الفقهاء: طلب الموافِق لما ادَّعاه، أو طلبٌ وفْقَ الدعوى (جون، جهك، ٧٠، ١٤)

إستصحاب

- الاستصحاب عبارة عن التمسّك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيّر أو مع انتفاء المغيّر عند بذل الجهد في البحث والطلب (غز، مس١، ٢٢٣، ٣)
- الاستدلال بأقل ما قيل، فهو ضرب من الاستصحاب حال براءة الذمة وهو دليل صحيح، وقال بعضهم: ليس بصحيح (كلو، تم٤، ٢٦٧، ٥)
- لا معنى للمعجزةِ إلّا فعلٌ خارقٌ للعادةِ، ولا يحصلُ فعلٌ خارقٌ للعادةِ إلّا عندَ تقرُّرِ العادةِ، ولا معنى للعادةِ إلّا أنَّ العلمَ بوقوعِهِ - على وجهٍ مخصوصٍ في الحالِ - يقتضي اعتقادَ أنّه لو وقعَ - لمَا وَقعَ إلّا على ذلك الوجهِ. وهذا عينُ "الاستصحابِ" (رز، مح٢، ١٦٤، ١٥)
- الاستصحاب إذن عبارة عن التمسّك بجليل عقلي أو شرعي، وليس راجعًا إلى عدم الدليل بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغيّر أو العلم به (قد، روض، ١٣٨، ٢١)
- الاستصحاب: ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال (قر، نقح، ٤٤٧، ٤)
- الاستصحاب إنما يتحقّق في كل حكم عرف وجوبه أي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك أي على ذلك الوجوب، يعني كان جعل حال البقاء مصاحبًا للوجوب دليلًا موجبًا أي ملزمًا يصحّ الاحتجاج به على الخصم. (وعندنا هذا) أي الاستصحاب لا يكون للإيجاب أي لا يصلح للإلزام لكنها حجة دافعة أي يدفع إلزام الغير واستحقاقه (بخ، بزد٣، ٦٦٣، ٦)
- الاستصحابُ: استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان منفيًا، وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع (جو، علم١، ٣٣٩، ٤)
- الإستصحاب؛ وهو كما في التحرير: الحكم ببقاء أمر محقّق لم يظنّ عدمه. واختلف في حجيته؛ فقيل حجّة مطلقًا ونفاه كثير مطلقًا. واختار الفحول الثلاثة: أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام أنّه حجّة للدفع لا للاستحقاق. وهو المشهور عند الفقهاء. والوجه أنّه ليس بحجّة أصلًا لأنّ الدفع استمرار عدمه الأصلي. لأنّ موجب الوجود ليس موجب بقائه، فالحكم ببقائه بلا دليل، كذا في التحرير. وممّا فرع عليه مسألة اشقص؛ إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده؛ فالقول له ولا شفعة له إلّا ببيّنة (نج، نظر، ٨٣، ٥)
- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان، وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)
- الاستصحاب حجّة لإبقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير (تف، وضح٢، ١٠٢، ٥)
- عدالة الصحابة قال الأبْياري: وليس المراد

بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية، وإنّما المراد قبول رواياتهم من غير تكلّف بحث عن أسباب العدالة، وطلب التزكية، إلّا من يثبت عليه ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك، والحمدلله، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنّه لا يصحّ (زر، بحر٤، ٣٠٠، ٢٠)

- استصحاب دلّ العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه: كالملك عند جريان القول المقتضي له، وشغلِ الذمّة عند جريان إتلاف أو التزام (زر، بحر٦، ٢٠، ١٠)

- استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية: كبراءة الذمّة من التكاليف حتى يدلّ دليل شرعي على تغييره، كنفي صلاة سادسة (زر، بحر٦، ٢٠، ١٥)

- المستدلّ يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضي مصاحبًا للحال أو يجعل الحال مصاحبًا للحكم (وهو الاستصحاب) (مل، مرق٢، ٣٦٥، ٢٩)

- الاستصحاب في الأصل على نوعين: استصحاب الواقع، كما يقال كائن فيبقى، حمله على التقادير الجائزة، كما يقول الحنفية لا تجب الكفارة على من أفطر بالوقاع، بعد ما انفرد عند القاضي بشهادة رؤية الهلال، وردّ شهادته، وإلّا لوجب عليه بالأكل والشرب بالدليل الدالّ عليه، فيجاب بأنّه لا يجب عليه باستصحاب الواقع، وذلك لأنّ العدم واقع في الواقع، وما هو كذلك واقع على التقادير الجائزة، . . . والثاني استصحاب الحال وهو المراد ههنا، مثل أن يقال الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، لا يقال يجوز أن يكون مشكوكه لعدم استلزامه رجحان العدم رجحان نقيضه، لأنّا نقول يستلزمه بضميمة تيقّن أنّه قد كان (بد، بدخ٣، ١٧٥، ٣)

- استصحاب (العموم أو النص و)استصحاب (ما دلّ الشرع على ثبوته لوجود سببه) كثبوت الملك بالشراء (إلى ورود المغير) لها من إثبات الشرع ما نفاه العقل ومن مخصّص أو ناسخ أو سبب عدم ما دلّ الشرع على ثبوته، أي كل من المذكورات (حجّة) مطلقًا فيعمل به إلى ورود المغير وقيل ليس بحجّة مطلقًا وقيل الأخير منها حجّة في الدفع به عما ثبت دون الرفع به لما ثبت، كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنّه دافع للإرث منه وليس برافع لعدم الإرث من غيره للشّك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكًا جديدًا، إذ الأصل عدمه وقيل هو حجّة إن يعارضه ظاهر وإلّا قدّم الظاهر وقيل فيه غير ذلك والأصحّ الأول فيقدّم الأصل على الظاهر (نص، لب، ١٣٨، ١٤)

- الاستصحاب أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي. ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيّره فيقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء (شو، فح، ٢٢٠، ٢٦)

- الاستصحاب: فهو إبقاء ما كان على ما كان، بمجرّد أنه لم يوجد دليل مزيل، وهو ليس بحجّة عند الحنفية، والراجح عندهم أنه حجّة في الدفع لا في الأخذ، وقال الشافعية:

استصحاب العدم الأصلي، وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع، كصوم رجب، واستصحاب العموم أو النص إلى ورود مخصّص أو ناسخ؛ حجّة، واستصحاب ما دلّ الشرع على وجوده لوجود سببه، كثبوت الملك بالشراء؛ حجّة على الراجح (سو، حصل، ٢٤٥، ٦)

- الاستصحاب في اللغة: اعتبار المصاحبة: وفي اصطلاح الأصوليين: وهو الحكم على الشيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتى يقوم دليل على تغيّر تلك الحال، أو هو جعل الحكم الذي كان ثابتًا في الماضي باقيًا في الحال حتى يقوم دليل على تغيره. فإذا سئل عن حكم عقد أو تصرّف، ولم يجد نصًّا في القرآن أو السنّة ولا دليلًا شرعيًا يطلق على حكمه، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرّف بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعه، فما لم يقم دليل على تغيّرها فالشيء على إباحته الأصلية (خل، خلص، ٩١، ١٠)

- الاستصحاب آخر دليل شرعي يلجأ إليه المجتهد لمعرفة حكم ما عرض له. ولهذا قال الأصوليون: إنه آخر مدار الفتوى وهو الحكم على الشيء بما كان ثابتًا له ما دام لم يقم دليل يغيّره (خل، خلص، ٩٢، ٤)

- الاستصحاب معناه المصاحبة أو استمرار الصحبة، أما معناه اصطلاحًا فقد ذكر تعريفان كلاهما جامع، فقد عرّفه الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول: بأنه بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيّره. بمعنى أن ما ثبت في الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل. وعرّفه ابن القيم: بأنه استدامة ما كان ثابتًا، ونفي ما كان منفيًّا. أي بقاء الحكم نفيًا وإثباتًا، حتى يقوم دليل على تغيير الحال، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي، بل تستمرّ حتى يقوم دليل مُغَيِّر، ومثال ذلك إذا ثبتت الملكية في عين بدليل على حدوثها كشراء أو ميراث أو هبة أو وصية فإنها تستمرّ حتى يوجد دليل على نقل الملكية أو غيره، ولا يكتفي احتمال البيع، وكمن علمت حياته في زمن معيّن، فإنه يحكم باستمرار حياته حتى يوجد دليل على وفاته، فالمفقود مثلًا يحكم بحياته حتى يوجد ما يدلّ على الوفاة، أو يوجد من الأمارات ما يدلّ على الوفاة، ويحكم بالوفاة بناءً على هذه الأمارات (زه، زهص، ٢٩٥، ٢٠)

- الاستصحاب ليس في ذاته دليلًا فقهيًا ولا مصدرًا للاستنباط، ولكنه إعمال لدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها (زه، زهص، ٣٠٣، ١٥)

- الاستصحاب لغة الملازمة وعدم المفارقة، واصطلاحًا جعل الحكم الثابت في الزمان الماضي مستمرًّا إلى الزمان الحاضر حتى يقوم الدليل على التغيير فهو إبقاء ما كان على ما كان عليه. وسمّي هذا النوع استصحابًا لأن المستدلّ يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبًا للحال ويجعل الحال مصاحبًا للحكم (برد، برص، ٣٣٨، ٣)

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولًا مطلقًا،

أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). ج - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ٦)

- (الاستصحاب): مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحبة) من باب الاستفعال، فتقول: استصحبت هذا الشخص، أي اتّخذته صاحبًا مرافقًا لك. وتقول: استصحبت هذا الشيء، أي حملته معك. وإنما صحّ إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتّخذ ما تيقّن به سابقًا صحيبًا له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل. وعليه، فكما يصحّ أن تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلَّف العامل كذلك يصحّ إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكمًا (مظ، مصف٢، ٢٤١، ١٨)

- (الشكّ) ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدّله بيقين آخر، ولا يصحّ أن تجري إلا في فرض الشكّ ببقاء ما كان متيقّنًا. فالشكّ مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بدّ أن يكون مأخوذًا في موضوعها (مظ، مصف٢، ٢٤٤، ٥)

- الأخبار يصحّ أن توصف بأنها أمارة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أمارة، كذلك يصحّ أن يوصف هذا الظن بأنه أمارة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمارة. فاتّضح أنه لا يصحّ توصيف الاستصحاب بأنه أمارة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير (مظ، مصف٢، ٢٤٩، ١٨)

- المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقًا فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. وعلّل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لأن القدر المتيقّن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيّما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلّة الاحتياط (مظ، مصف٢، ٢٦٩، ٢٤)

- الاستصحاب في اللغة: طلب المصاحبة أو استمرار المصاحبة. وفي الاصطلاح. الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر بناءً على ثبوته من الزمن الماضي ولم يظنّ عدمه حتى يقوم الدليل على تغييره. أو هو استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان منفيًّا. ومعنى ذلك أنه إذا ثبت حكم في الماضي ولم يطرأ ما ينفيه فيحكم ببقائه في الحال بناءً على ذلك الثبوت السابق، وكذلك إذا ثبت نفي شيء في زمن مضى ولم يطرأ ما يثبته فيحكم باستمرار نفيه في الحال بناءً على وضعه الأول. فكل ما علم وجوده وحصل الشكّ في عدمه يحكم ببقائه استصحابًا لذلك الوجود السابق حتى يقوم دليل يغيّر ذلك، فمن ادّعى على آخر دينًا وأنكر المدّعى عليه فإنه يحكم ببراءة ذمّة المدّعى عليه، لأن الأصل براءة الذمّة حتى يثبت المدّعي دعواه

بالبيّنة. وكل ما علم عدمه وحصل الشكّ في وجوده فإنه يحكم بعدمه استصحابًا لذلك العدم السابق حتى يقوم دليل على وجوده (شل، شلص، ٣٣٧، ٣)

- الاستصحاب لا يثبت حكمًا جديدًا كغيره من الأدلّة ولكنه يفيد استدامة الحكم السابق الثابت بدليله، ولذلك كان آخر الأدلّة التي يلجأ إليها المجتهد، أو كما يقول الخوارزمي في الكافي: هو آخر مدار الفتوى (شل، شلص، ٣٣٨، ٦)

- الاستصحاب ويأتي في معنى الاستدلال أيضًا أنه إذا وُجد السبب ثبت الحكم، أي أن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعًا (عج، أصل، ٢٢٣، ١٧)

- يُطلق (الاستصحاب) على المعاني التالية: - استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ. . . . - استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه إلى حصول براءة الذمّة. مثل الملك عند جريان العقد المُمَلِّك، وشغل الذمّة عند جريان أو إتلاف أو التزام، وإن هذا وإن لم يكن حكمًا أصليًّا فهو حكم شرعي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه. - استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وقد لقي معارضة الغزالي وغيره. وقبله الآخرون واحتجّوا على صحّته (عج، أصل، ٢٢٤، ١٣)

- الاستصحاب الأقرب؛ أنّه حُجَّة. لِأنّ الباقي حال بقائه مستغنٍ عن المؤثر، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، فيكون الوجود أولى به، وإلّا افتقر. ولإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشكّ في أنّه هل طرأ ما يُزيله أم لا؟ وجب الحكم بالبقاء على ما كان أولًا؛ ولولا القول بالاستصحاب، لكان ترجيحًا لأحدِ طرفي المُمكِن من غير مرجّح (ح، مبا، ٢٥٠، ٣)

إستصحاب الإباحة

- استصحاب الإباحة وهي الحكم الأصلي للأشياء إذ الأصل في الأشياء الإباحة، فإذا سئل فقيه عن حكم حيوان أو جماد أو عقد من العقود أو تصرّف من التصرّفات ولم يجد نصًّا على حكمه في القرآن أو السنّة ولا دليلًا شرعيًّا يدلّ على الحكم كالإجماع والقياس مثلًا حكم بإباحة ما سئل عنه بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة (برد، برص، ٣٣٩، ٣)

إستصحاب الإجماع

- استصحاب الإجماع واجب أبدًا لأنّه لا ينسخ، كما ينسخ النص، ولا يختصّ كما يختصّ المفهوم. نعم، إن أجمعوا على شيء ثم حدث معنى في ذلك الشيء، لم يُحْتَجَّ بالإجماع المقدّم خلافًا للظاهرية (زر، بحر٤، ٤٤٧، ٨)

إستصحاب الأصل

- استصحاب الأصل: إذا لم يوجد في الفعل دليل يدلّ على حكمه بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة فإذا لم يرد من الشارع نص على حكم تصرّف من التصرّفات التي تصدر من الإنسان ولم يقم دليل شرعي آخر على حكم فيه كان هذا التصرّف مباحًا بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة (برد، برص، ٨٥، ١٠)

إستصحاب البراءة الأصلية

- استصحاب البراءة الأصلية، ويسمّيها ابن القيم براءة العدم الأصلية، كبراءة الذمّة من التكليفات الشرعية، حتى يقوم الدليل على

ذلك التكليف، فإن كان صغيرًا فببلوغه، أو وإن كان غير عالم وفي دار الحرب فبعلمه أو بوصوله إلى دار الإسلام، وعدم ثبوت الحقوق بين الرجل والمرأة حتى توجد عقدة الزواج التي تثبت هذه الحقوق (زه، زهص، ٢٩٧، ٢١)

إستصحاب الحال

- استصحاب الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم تتغيّر الحالة، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيّرة. ويقول: من ادّعى تغيّر الحكم، فعليه إقامة الدليل (بص، مع٢، ٨٨٤، ٣)
- استصحاب الحال: فهو استصحاب حال العقل، إذا ثبت ذلك (بج، حكف١، ٦٩، ٨)
- استصحاب حال العقل دليل صحيح، وهو القسم الثالث من الأدلّة الشَّرعيَّةِ، وذلك إنَّما يكون فيما يَدَّعي فيه أحد الخصمين حكمًا شرعيًا، ويدَّعي المسؤول البقاء على حكم العقل، مثل: أن يسأل عن وجوب الوتر، فيقول المالكي: ليس بواجب، فيطالب بالدَّليل، فيقول: الأصل براءة الذِّمَّةِ، وطريق الوجوب الشَّرع، وقد طلبت في الشَّرع، فلم أجد موجبًا، ولو كان لوجدت مع كثرة البحثِ والنّظر، فأنا على حكم الأصل في براءة الذِّمَّة، وبه علمنا أنّه لا يجب على المسلمين صلاةٌ سادسةٌ، ولا زكاةٌ غير الزَّكاة المعهودة، ولا صومٌ غير رمضان (بج، حكف٢، ٦١٣، ١١)
- إذا اختلف العلماء في إيجاب شيءٍ، فأوجب بعضهم قدرًا ما، وأوجب سائرهم أكثر منه، كان ما أوجبه أقلُّهم إيجابًا مجمعًا، وما زاد عليه مختلفًا فيه، والأصل براءة الذِّمَّةِ، فيجب استصحاب حال الأصل فيما زاد على المجمع عليه حتى يدلَّ الدَّليلُ على زيادةٍ عليه، وهذا باب من استصحاب الحال (بج، حكف٢، ٦١٨، ٧)
- استصحاب الحال فضربان استصحاب حال العقل واستصحاب حال الإجماع (شي، جا، ٦٦، ٢٤)
- كل من نفى حكمًا سهل له التعلّق باستصحاب الحال (جون، جهك، ٣٨٣، ٣)
- استصحاب الحال من أضعف البيّنات، ولهذا يدفع بالنكول تارة، وباليمين المردودة، وبالشاهد واليمين، ودلالة الحال، وهو نظير رفع استصحاب الحال في الأدلّة الشرعية بالعموم والمفهوم والقياس فيرفع بأضعف الأدلّة، فهكذا في الأحكام يرفع بأدنى النصاب (جو، علم١، ٩٦، ٢٠)
- إستصحاب الحال حجّة على الصحيح، وقد يعبّر عنه بأنّ الأصل في كل حادث تقديره في أقرب زمن، وبأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان (اس، مهد، ٤٨٩، ١٠)
- إستصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أنّ المناظر يطلب الآن صحّة ما مضى (اس، مهس٣، ١٧٨، ٢)
- استصحاب الحَال لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو شرعي. ومعناه أنّ ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المُزِيل، فمن ادّعاه فعليه البيان، كما في الحِسّيّات أنّ الجوهر إذا شغل

المكان يبقى شاغلًا إلى أن يوجد المُزيل، مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغيِّر، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فلَم نظنّ عدمَه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء (زر، بحر٦، ١٧، ١)

- المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنّة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردّد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى (زر، بحر٦، ١٧، ١٠)

- القول في أسماء الحجج التي هي مضافة هي أربعة أنواع: التقليد، والإلهام، واستصحاب الحال، والطرد (سي، رد، ١٣٩، ١)

- استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل. قال الخوارزمي في الكافي وهو آخر مدار الفتوى إذا لم يجد المفتي حكم الحادثة في الكتاب والسنّة والإجماع والقياس فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردّد في زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردّد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته (صد، أمل، ١٧٤، ١٧)

- اسْتِصحابُ الحالِ؛ فَعِندَ التّحقيقِ لا يَرْجِعُ المُتَعَلِّقُ بِها إلّا إلى أنّه أَثْبَتَ حُكمًا بِغيرِ دليلٍ (م، ذر٢، ٨٢٩، ١٥)

إستصحاب حال الإجماع

- استصحاب حال الإجماع وذلك مثل أن يقول الشافعي رضي الله عنه في المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته إنه يمضي فيها لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه فهذا اختلف أصحابنا فيه: فمنهم من قال إن ذلك دليل وهو قول أبي بكر الصيرفي من أصحابنا. ومنهم من قال إن ذلك ليس بدليل وهو الصحيح لأن الدليل هو الإجماع، والإجماع إنما حصل قبل رؤية الماء، وإذا رأى الماء فقد زال الإجماع فلا يجوز أن يستصحب حكم الإجماع في موضع الخلاف من غير علة تجمع بينهما (شي، جا، ٦٧، ٤)

- استصحاب حال الإجماع فهو: أن تجمع الأمة على حكم ثم يحدث بعد ذلك فيه شيء فيختلف فيه (كلو، تم١، ٣١، ١٣)

إستصحاب حال العقل

- استصحاب حال العقل فهو الرجوع إلى براءة الذمة في الأصل، وذلك طريق يفزع إليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع، ولا ينتقل عنها إلا بدليل شرعي ينقله عنه فإن وجد دليلًا من أدلة الشرع انتقل عنه، سواء كان ذلك الدليل نطقًا أو مفهومًا أو نصًا أو ظاهرًا لأن هذه الحال إنما استصحبها لعدم دليل شرعي، فأي دليل ظهر من جهة الشرع حرّم عليه استصحاب الحال بعده (شي، جا، ٦٦، ٢٥)

- استصحاب حال العقل فهو: أن الأصل في العقل براءة الذمة من جميع الأشياء، فمن ادّعى اشتغالها فعليه الدليل (كلو، تم١، ٣١، ٦)

إستصحاب الحكم

- استصحاب الحكم، وذلك إذا كان في الموضوع حكم بالإباحة أو الحظر، فإنه

يستمرّ حتى يقوم دليل محرّم في حال الإباحة، ودليل يبيح في حال الحظر، والأصل في الأشياء كلها الإباحة ما عدا الأبضاع (زه، زهص، ٢٩٨، ١١)

إستصحاب حكم الأصل

- استصحاب حكم الأصل دليل، مثل: أن يسأل عن الوِتر فيقول: ليس بواجب، لأن الأصل براءة الذمة، وطريق وجوب ذلك (كلو، تم٤، ٢٥١، ٥)

إستصحاب الحكم الأصلي للأشياء

- استصحاب الحكم الأصلي للأشياء في الشرع وهو الإباحة عند عدم الدليل على خلافه فيما لا يوجبه العقل لأنه ضروري ولا يمنعه لما فيه من الضرر (شل، شلص، ٣٣٩، ١٩)

استصحاب الحكم الثابت بالإجماع

- استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف: وهو راجع إلى حكم الشرع، بأن يتّفق على حكم في حالة ثم تتغيّر صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون فيه، فيستدلّ من لم يغيّر الحكم باستصحاب الحال (زر، بحر٦، ٢١، ٢١)

إستصحاب حكم العقل بالبراءة

- استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع. وهي نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كالحكم ببراءة الذمّة من التكاليف والحقوق حتى يقوم الدليل على شغلها بالتكليف أو ثبوت الحق. وهذا النوع ثابت بالعقل إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، لأنه يحكم ببراءة الذمّة من الواجبات قبل ورود الشرع، مثاله: قد دلّ الدليل على إيجاب خمس صلوات فبقيت السادسة غير واجبة للعلم بعدم الدليل على وجوبها فبقيت على العدم الأصلي (شل، شلص، ٣٣٩، ٢)

إستصحاب الحكم العقلي

- استصحاب الحكم العقلي: عند المعتزلة، فإنّ عندهم أنّ العقل حُكْمٌ في بعض الأشياء إلى أن يَرِد الدليل السمعي. وهذا لا خلاف بين أهل السنّة في أنّه لا يجوز العمل به، لأنّه لا حكم للعقل في الشرعيات (زر، بحر٦، ٢١، ١)

- استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة فإن عندهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف بين أهل السنّة في أنه لا يجوز العمل به لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات (شو، فح، ٢٢١، ٢٠)

إستصحاب الحكم الماضي

- استصحاب الحكم الماضي لوجود سببه فإذا ملك شخص عقارًا بسبب الإرث ظلّ ملكه في العقار قائمًا مهما كرت الغداة ومرّت العشى لأن سبب الملك لا زال قائمًا (برد، برص، ٣٣٩، ٢٢)

إستصحاب الدليل

- استصحاب الدليل مع احتمال المعارض: إما تخصيصًا إن كان الدليل ظاهرًا، أو نسخًا إن كان الدليل نصًّا. فهذا أمره معمول به بالإجماع. وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب، فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحقّقون، منهم إمام الحرمين في "البرهان" وإلكيا في "تعليقه"، وابن السمعاني في

"القواطع"، لأنّ ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب (زر، بحر٦، ٢١، ٥)

- استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إما تخصيصًا إن كان الدليل ظاهرًا أو نسخًا إن كان الدليل نصًّا فهذا أمر معمول به إجماعًا، وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحقّقون منهم إمام الحرمين في البرهان والكيا في تعليقه وابن السمعاني في القواطع لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب (شو، فح، ٢٢١، ٢٢)

إستصحاب دليل الشرع

- استصحاب دليل الشرع فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته في دوامه كالملك الثابت وشغل الذمة بالإتلاف والالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكرّرت الأسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات (قد، روض، ١٣٨، ١٧)

إستصحاب العدم الأصلي

- استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية كبراءة الذمّة من التكليف حتى يدلّ دليل شرعي على تغيّره كنفي صلاة سادسة قال القاضي أبو الطيب وهذا حجّة بالإجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع (شو، فح، ٢٢١، ١٨)

إستصحاب العدم أو البراءة

- استصحاب العدم أو البراءة الأصلية: مثال استصحاب العدم إذا ادّعى أحد الشركاء أن رأس المال لم يجلب ربحًا ورفع الأمر إلى القاضي صدق القاضي الشريك في دعواه استصحابًا للعدم الأصلي وهو عدم الربح اللهم إلا إذا أقام الشركاء البيّنة التي تثبت الربح فحينئذٍ لا يلتفت إلى دعوى الشريك، لأن ما كان يبقى على ما كان عليه إذا لم يقم دليل على التغيير فإذا قام الدليل على ذلك لم يبق ما كان على ما كان عليه. مثال استصحاب البراءة الأصلية - إذا ادّعى شخص أن محمدًا مثلًا قتل أخاه ولم يكن لديه أي دليل يدعم هذه الدعوى حكم القاضي ببراءة محمد استصحابًا للحكم الأصلي وجعله مستمرًّا إلى الحاضر، والحكم الأصلي براءة الإنسان عن كل ما نسب إليه حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك (برد، برص، ٣٣٩، ١١)

إستصحاب الكلي

- الغرض من استصحاب الكلّي: هو استصحابه فيما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فرد من أفراده ثم شكّ في بقاء نفس ذلك الكلّي. وهذا الشكّ في بقاء الكلّي في ضمن أفراده يتصوّر على أنحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلي: ١- أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوده. ٢- أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقًا بأن يتردّد الفرد بين ما هو باقٍ جزمًا وبين ما هو مرتفع جزمًا، أي أنه كان قد تيقّن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلّي فيتيقّن بوجود الكلّي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردّد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزمًا

في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزمًا في الزمان الثاني. ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشكّ في بقاء الكلّي.
... ٣- أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي أن الشكّ في بقاء الكلّي مستند إلى احتمال وجود فرد ثانت غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعًا فإن الكلّي باقٍ بوجوده وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلّي بارتفاع الفرد الأول (مظ، مصف٢، ٢٧٩، ١١)

إستصحاب ما دلّ الشرع على وجوده

- استصحاب ما دلّ الشرع أو العقل على وجوده، كاستصحاب شغل الذمّة بالدين، فهو يثبت حتى يقوم الدليل على أداء الدين أو الإبراء منه، وكإلتزام المشتري بأداء الثمن بمقتضى عقد البيع، فإنه يكون ملتزمًا حتى يقوم الدليل على أنه أداة، وكإلتزام الزوج بأداء المهر، حتى يقوم الدليل على أدائه أو إسقاط حقّها في المطالبة به، ومن ذلك دوام الحلّ في النكاح حتى يقوم الدليل على إنهائه (زه، زهص، ٢٩٨، ٣)

إستصحاب الوصف

- استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للمفقودة، فإنها تستمرّ ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده، والكفالة وصف شرعي يستمرّ ثابتًا للكفيل حتى يؤدّي الدين، أو يؤدّيه الأصيل، أو يبرئه المدين من الكفالة (زه، زهص، ٢٩٨، ١٧)
- استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للمفقود فإنها تستمر ثابتة له وتستمر أحكامها مطبقة عليه حتى يقوم الدليل على وفاته. وكالكفالة فإنها تستمر ثابتة للكفيل حتى يؤدّي الدين أو يؤدّيه الأصيل أو يخلي سبيله من الكفالة (برد، برص، ٣٤٠، ١٣)

إستصلاح

- الاستصلاح: وهو اتّباع المصلحة المرسلة، والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرّة (قد، روض، ١٤٨، ٢٠)
- الاستصلاح وهو اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعة أو دفع مضرّة من غير أن يشهد لها أصل شرعي (حن، قعد، ٣٢، ٤)
- المصلحة المرسلة أو الاستصلاح - هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس، وإن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة، والأخذ بها مناهضة لمقاصد الشارع. والإمام مالك هو الذي حمل لواء الأخذ بالمصلحة المرسلة، وقد اشترط للأخذ بها شروطًا ثلاثة هي مفهومة من التعريف. أولها: الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلًا قائمًا بذاته، وبين مقاصد الشارع، فلا تنافي أصلًا من أصوله، ولا تعارض دليلًا من أدلّته القطعية، بل تكون متّفقة مع المصالح التي يقصد الشارع إلى تحصيلها، بأن تكون متى جنسها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص. ثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقّتها بالقبول. ثالثها: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة

المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج (زه، زهص، ٢٧٩، ١٧)

- مصالح مرسلة: وهي التي لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها وسمّيت هذه المصالح مرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها، ومن العلماء من يسمّي هذه المصالح بالاستصلاح وهو العمل بالمصلحة (برد، برص، ٣٢٨، ٦)

- الاستصلاح هو كالاستحسان أصل من أصول الأحكام الفقهية أي من مصادرها. فهو في اصطلاح فقهاء الشريعة: الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات، وتكون متّفقة مع مقاصد الشريعة العامّة. وهو طريق مشروع فيها لتطبيق قواعدها وأوامرها على الوقائع الجديدة التي لا نصّ فيها، وسنّ التدابير اللازمة في إدارة شؤون الأمة وفقًا لمقاصد الشريعة العامة في جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة الحياة على أكمل وجه ممكن. والاستصلاح، كالاستحسان، طريق مختلف فيه بين أئمة الاجتهاد، فمنهم من يقرّه ومنهم من يرفضه (زرق، صلح، ٣٧، ٣)

- السبب الموجب لفتح طريق الاستحسان والاستصلاح في سبيل تقرير الأحكام الشرعية للنوازل والتدابير الجديدة في نظر فقهاء الرأي من أئمة المذاهب الاجتهادية، هو أن هذا من لوازم العقيدة الإسلامية في أن شريعة الإسلام هي الشريعة الأخيرة الخالدة التي استكملت حاجة البشر من التنظيم الإلهي الحكيم، وتأسيس الأحكام والقواعد الصالحة لكل زمان ومكان في الحالات والحاجات الأصلية والطارئة، والأوضاع الثابتة الدائمة، والاستثنائية الموقوتة، مهما تطوّرت الحياة البشرية وتعرّضت لمختلف الظروف. فشريعة هذا شأنها وهذه عقيدة أصحابها بها لا بدّ فيها من فتح طريق القياس في المصادر الأصلية لأحكام الشريعة، وفتح طريق الاستحسان والاستصلاح والعرف لتكون مصادر تبعية ملحقة ضمن حدود وقيود، لكي تستدرك من الأحكام والتدابير كل ما لم يرد نصّ فيه، ولا في نظير له يقاس عليه، وتقوم بتنزيلها على منازلها الصحيحة من قواعد الشريعة ومقاصدها في العدل والإصلاح (زرق، صلح، ٣٧، ١٥)

- الاستصلاح: هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة. والمصلحة المرسلة: هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشارع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها، ولا على استبعادها. فهي إنما تدخل في عموم المصالح التي تجتلب بها المنافع، وتجتنب المضارّ، والتي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها بوجه عام، ودلّت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة، ولم يحدّد الشارع لها أفرادًا، ولا أنواعًا. ولذا سمّيت (مرسلة) أي مطلقة غير محدودة. فإذا كانت المصلحة قد جاء بها نص بعينها، ككتابة القرآن صيانةً له من الضياع، وكتعليم القراءة والكتابة، أو كانت مما جاء نص عام في نوعها يشهد له بالاعتبار كوجوب تعليم العلم ونشره بوجه عام، وكالأمر بكل أنواع المعروف الذي أمر به الشرع، والنهي عن جميع فنون المنكر الذي نهى عنه الشرع، فعندئذٍ تكون من المصالح المنصوص عليها عينًا أو نوعًا لا من المصالح المرسلة، ويعتبر حكمها ثابتًا بذلك النص دلالة

لا بقاعدة الاستصلاح (زرق، صلح، ٣٩، ٣)

- يلجأ إلى قاعدة الاستصلاح، في استحداث أحكام جديدة ذات صفة تنفيذية لأوامر الشريعة الإسلامية، إلى أربعة عوامل: (أ) جلب المصالح، وهي الأمور التي يحتاج إليها المجتمع لإقامة حياة الناس على أقوى أساس، كفرض الضرائب العادلة بمقدار الحاجة لأجل تمويل الخدمات العامة والمشروعات الهامة المفيدة. . . . (ب) درء المفاسد، وهي الأمور التي تضرّ بالناس أفرادًا أو جماعات، سواء أكان ضررها ماديًّا أو أدبيًّا. ومقياس الفساد هو قواعد الشريعة ومقاصدها المستفادة من نصوصها الثابتة، والتي يتألّف منها نظام الإسلام. (ج) سدّ الذرائع، أي منع الطريق التي تؤدّي إلى إهمال أوامر الشريعة أو الاحتيال عليها، أو تؤدّي إلى الوقوع في محاذير شرعية ولو عن غير قصد. (د) تغيّر الزمان، أي اختلاف أحوال الناس وأخلاقهم وأوضاع الحياة العامة عمّا كانت عليه. فكل واحد من هذه العوامل أو الغايات الأربعة يدعو إلى سلوك طريق الاستصلاح، باستحداث الأحكام الاجتماعية على أصلح منهاج، ليكون منها في المجتمع أحسن نتاج (زرق، صلح، ٤٤، ١٩)

- النسبة بين الاستحسان والاستصلاح هي من قبيل العموم والخصوص المطلق: فالاستصلاح أعمّ، والاستحسان أخصّ، فكل استحسان خولف فيه القياس هو وجه من الاستصلاح، وليس كل ما بني من الأحكام على قاعدة المصالح المرسلة يعتبر استحسانًا لأنه ربما لا يخالف قاعدة قياسية، والاستحسان هو الطريق الذي فيه مخالفة للقواعد القياسية (زرق، صلح، ٥٨، ٣)

- الاستصلاح في حقيقته نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة؛ وذلك في كل مسألة: - لم يرد في الشريعة نصّ عليها. - ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة برهنت على أن كل مسألة خرجت على المصلحة ليست من الشريعة بشيء (دوا، دخل، ٢٨٤، ١١)

- مسائل الاستصلاح فهي لا تستلزم المقارنة بمسائل أخرى على نحو ما مرّ في القياس والاستحسان للحكم فيها بل يعتمد في الحكم في مسائل الاستصلاح على المصلحة فقط، وذلك عملًا بما في الشريعة من قواعد عامّة توجب تحقيق المصالح ودرء المفاسد، كما فعل عمر في إحداث الدواوين في الدولة لأن في ذلك مصلحة الأمة والدولة، ولم يحتج في هذه المسألة إلى مقارنتها مع غيرها للقياس عليها، أو لبيان وجه العدول عن نظائرها (دوا، دخل، ٢٨٨، ٤)

- الاستصلاح في اصطلاح الأصوليين هو: "بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة"، أي المصالح التي لم يقيّد اعتبارها بورود نص خاص بعينها، وإنما العمدة في اعتبارها ما جاء في الشريعة من أصول عامّة وقواعد كلّية، من شأنها أن تعتبر المصالح وأن تحميها بصورة مرسلة، أي مطلقة غير مقيّدة بنص خاص (دوا، دخل، ٢٩٠، ١٥)

- الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها الشريعة أمثال تقاس عليها، وإنما بني

الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة، برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وأنه حيثما وجدت المصلحة فثم وجه الله (دوا، دخل، ٤٢٤، ٥)

- الحاجيات كالتتمّة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات، وإن الضروريات هي أصل المصالح، وتلك هي أولى قواعد الاستصلاح الأساسية (دوا، دخل، ٤٢٧، ١٠)
- المصالح المرسلة وتُسمّى بالاستصلاح على وزن استفعال. والاستصلاح نوع من الرأي المبني على المصلحة، وذلك إذا لم يجد المجتهد نصًّا في الشريعة أو مثالًا فيها للقياس عليها، يعمد إلى الحكم استنادًا على ما في الشريعة من قواعد عامّة (عج، أصل، ٢٣٠، ٢٢)

إستصناع

- الاستصناع أي طلب صنعة لما فيه تعامل من خفّ وغيره، كأن يقول لخفّاف اصنع لي خفًّا من جلد كذا صفته كذا ومقداره كذا (أم، قرر٣، ٢٢٢، ١٩)
- الاستصناع وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنعه له شيئًا نظير مبلغ معيّن بشروط معيّنة. فكان القياس وهو القاعدة المقرّرة في البيع عدم جواز ذلك، لأن المتعاقد عليه معدوم وقت التعاقد وهو منهى عن بيعه، ولكنه استحسن بالإجماع لأن المجتهدين في كل العصور رأوا الناس يتعاملون به ولا يستطيعون الاستغناء عنه فلم ينكروا عليهم فكان إجماعًا منهم على ذلك، وصار مستثنى من القاعدة العامة (شل، شلص، ٢٧٤، ١٤)

إستعارة

- الاستعارة في أحكام الشرع مُطّردة بطريقين: أحدُهما لوجود الاتّصال بين العلة والحكم والثاني لوجود الاتّصال بين السبب المحض والحُكم (شش، ششا، ٥٦، ٨)
- إن إطلاق لفظ الإستعارة شائع في اللغة وذلك لأنهم لمّا وجدوا لفظة حقيقة في موضع قد استعمل في غير موضعه الموضوع له في أصل اللغة سمّوه مجازًا تارة واتساعًا أخرى (واستعارة أخرى)، ليفيدوا به أنه ليس إطلاقه على حقيقة معناه في موضوع اللسان، وإنما قالوا ذلك إفهامًا للمخاطبين وسمّوه استعارة لأن الإسم موضوع لغيره في الأصل (جص، فص١، ٣٦٧، ٧)
- نقل الأمر عن الوجوب والفور إلى الندب والتراخي هو باب واحد، مع نقل اللفظ عمّا يقتضيه ظاهره إلى معنى آخر. وهذا الباب يُسمّى في الكلام وفي الشعر: الاستعارة والمجاز، ومنه قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩) (حز، حكا٣، ١٣٦، ٢)
- طريق الإستعارة عند العرب الاتصال، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى (سر، صوس١، ١٧٨، ٨)
- الألفاظ نوعان: حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف إلا بالسماع والمجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة، ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو

لتعدية حكم الشرع، فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلًا (بخ، بزد٣، ٥٦٦، ١١)

- الإستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلّا إذا كان مشتقًّا وبيّن الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدًا يرمي بأنّ الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدًا، إذ التصديق والتكذيب إنّما يتوجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلّم إثباته أو نفيه، لأنّ التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتّصف الخبر بكون محالًا أو مستقيمًا فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة، بخلاف نحو رأيت أسدًا يرمي فإنّه وإن اشتمل على إثبات الأسدية لزيد لكنه لم يقع قصدًا بل القصد إنّما هو إلى إثبات الرؤية، فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامدًا وبين ما إذا كان مشتقًّا بأنّ الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني، فإنّه لا يشتمل إلّا على إثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها (تف، وضح١، ٨٥، ١١)

- الإستعارة في الأفعال والصفات المشتقّة تسمّى تبعية لأنّها تجري أولًا في المصدر ثم بتبعية في الفعل وما يشتقّ منه (تف، وضح١، ٩٧، ١٩)

- المجاز ثلاثة أقسام، لأنّ استعمال اللفظ في غير موضوعه إن لم يكن لمناسبة بينه وبين ما وضع له فهو المرتجل، وإن كان فإن لم يحسن فيه أداة التشبيه فهو الاستعارة، وإن حسن ذلك فهو مجاز التشبيه، وفائدة المرتجل التوسّع في الكلام (زر، بحر٢، ٦٢، ٣)

- لا بدّ من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة، وهي الاشتراك في معنى مطلقًا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحلّه والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع لا الأبخر (شو، فح، ٢٢، ٢٢)

- لا بدّ من العلاقة في كل مجاز في ما بينه وبين الحقيقة، والعلاقة هي اتّصال المستعمل فيه بالموضوع له، وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقًا، لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره، والمراد الاشتراك في الكيف والاتصال الصوري أما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان، وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كالعبد للمعتق أو باعتبار المستقبل وهو الأول إليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلاة واليد في ما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد في القدرة والسببية والمسببية والإطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبدلية والشرطية والمشروطية والضدّية ومن العلاقات إطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم، ومنها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن أنها مسكرة ومنها إطلاق اللفظ المشتقّ بعد زوال المشتقّ منه (صد، أمل، ١٥، ١٢)

إستعارة بين السبب والمسبّب

- الاستعارة بين السبب والمسبّب والعلّة

والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتّصال الصوري لأنّه لا مناسبة بين السبب والمسبّب معنى، إذ معنى السبب الإفضاء إلى الشيء ومعنى المسبّب ليس كذلك وكذا معنى العلّة الإيجاب ومعنى المعلول ليس كذلك، فلا يمكن إثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتّصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير الأولى استعارة الشراء للملك وألفاظ العتق لإزالة ملك المنفعة فإنّها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي، إذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة. ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فإنّ معنى الحوالة نقل الدين من ذمّة إلى ذمّة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرّف من ذمّة إلى ذمّة، ومثل الميراث والوصية بينهما اتّصال معنوي من حيث أنّ كل واحد منها يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فتجوز استعارة أحدهما للآخر (مل، مرق١، ٤٣٢، ١٦)

إستعمال

- الإستعمال: هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلّم (اس، مهد، ١٧٣، ٧)

- الاستعمال وهي أربعة: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية (سو، حصل، ٦١، ١٠)

إستعمال حقيقي

- إذا غلب الإستعمال المجازي على الإستعمال الحقيقي، ويعبّر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، تساويًا، كما جزم به الإمام فخر الدين في "المعالم" واختاره البيضاوي، لأنّ في كل منهما قوة ليست في الآخر. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الحقيقة أولى، مراعاة لأصل القاعدة. وقال أبو يوسف: المجاز أولى لكونه غالبًا. وقال القرافي في "شرح التنقيح": إنّه الحقّ، لأنّ الظهور هو المكلّف به (اس، مهد، ٢٠٠، ١٦)

إستعمال مجازي

- إذا غلب الإستعمال المجازي على الإستعمال الحقيقي، ويعبّر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، تساويًا، كما جزم به الإمام فخر الدين في "المعالم" واختاره البيضاوي، لأنّ في كل منهما قوة ليست في الآخر. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الحقيقة أولى، مراعاة لأصل القاعدة. وقال أبو يوسف: المجاز أولى لكونه غالبًا. وقال القرافي في "شرح التنقيح": إنّه الحقّ، لأنّ الظهور هو المكلّف به (اس، مهد، ٢٠٠، ١٦)

إستغراق

- الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدًّا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصًا في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي (عا، نسم، ٥٩، ٤)

إستغفار
- الاستغفار وضدّه الاغترار (كل، كف١، ٢٣، ١)

إستغلال
- "الاستغلال" منقولة من اللغة العربية، إلى معنى اصطلاحي محدّد، هو الذي يتّخذ مظهرًا ماديًّا من عدم التعادل بين التزامات المتعاقدين في العقود غير الاحتمالية أو عقود التبرّع، الناشئ عن استثمار أحد الطرفين في الطرف الآخر المغبون ناحية ضعف نفسي هو: "هوًى جامح" أو "طيش بيّن" (دري، نهج، ١٣٤، ٥)

إستفتاء
- يجوز الاستفتاء في الفروع اتّفاقًا، وقد اختلف في الأصول، والأكثر على عدم جواز الاستفتاء والتقليد فيها للعامي والمجتهد (بد، بدخ٣، ٢٩٥، ٣)

إستفسار
- (الهمزة)، كقولهِ "أعندك زيدٌ؟" وهي الأصلُ في الاستفسارِ، إذ لا ترد لغيرِهِ، بخلاف غيرها من الأسئلة، فإنها قد ترد لغيرِ الاستفهام (أمد، حكم٤، ٩٢، ١٥)
- الإستفسار وهو طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدّدٍ ولا يكلّف بيان التساوي لعسره. ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحًا بأمر، والأصل عدمه لكان جيدًا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيره (حا، تلو٢، ٢٥٨، ١٢)
- الإستفسار وهو مقدّم الاعتراضات، وبه بدأ ابن الحاجب في جمع. ومعناه: طلب شرح معنى اللفظ إذا كان غريبًا أو مجملًا. ويقع بـ(هل)، وبالهمزة ونحوها مما يُسأل به عن التصوّر. فيستفسر عن صورة المسألة. ومعنى المقدمات حتى يتّفقا على موضع العلّة. ومن الفقهاء من لم يسمع الاستفسار وهو غلط، فإنّ محلّ النزاع إذا لم يكن متحقّقًا فربما لم يكن بينهما خلاف، وربما يسلم المعاند ويرجع إلى الموافقة عند تحقيق المدّعى (زر، بحر٥، ٣١٧، ١٩)
- الاستفسار وقد قدّمه جماعة من الأصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى اللفظ إن كان غريبًا أو مجملًا ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما مما يطلب به شرح الماهية، وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متحقّقًا لم يظهر وفاق ولا خلاف، وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عند أن يتّضح له محل النزاع ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة، فيقول المعترض أولًا اللفظ الذي ذكره المستدلّ مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجّه على المستدلّ التفسير (شو، فح، ٢١٣، ٣٠)

إستفهام
- لو كان اللفظ يقتضي العموم ما حسن فيه الاستفهام، أخصوصًا أراد أم عمومًا؟ فلمّا حسن فيه الاستفهام، علمنا أنه لا يقتضي العموم بنص لفظه (حز، حكا٣، ١٠٧، ٩)
- الاستفهام يحسن في الواحد كحسنه في العموم (حز، حكا٣، ١٠٧، ١٨)
- الاستفهام قد يرد لإزالة الالتباس، لأنه قد يكون المتكلم غير حافظ أو يكون ساهيًا فيزول بالاستفهام هذا الالتباس، ولهذا قد يستفهم

الإنسان بتكرار العموم ويجاب بتكراره نحو أن يقول: ضربت كل من في الدار، فيقال: أضربتهم كلهم؟ فيقول: ضربتهم كلهم (كلو، تم٢، ٣٠، ٦)

- قد يكون الاستفهام لزيادة الفهم، لأن الفهم قد يكون علمًا، وقد يكون ظنًا، فإن كان علمًا فهو مكتسب فيطلب بالاستفهام أن يصير ضروريًا، والضروري أقوى من المكتسب، وإن كان علمه ظنًا فيطلب بالاستفهام أن يتزايد ظنه، في قصد المتكلم (كلو، تم٢، ٣٠، ١٤)

- الكلام الأزلي معنى واحد قائم بذاته تعالى في الأزل لا تعدّد فيه ولا تكثّر أصلًا وإنّما يتكثّر فيما لا يزال باعتبار تعلّقه فإن تعلّق بما حسن فعله فهو أمر وإن تعلّق بما قبح فعله فهو نهي وإن تعلّق بما يخبر عنه فهو خبر وإن تعلّق بما يُستفهم عنه فهو استفهام. وكذا الحال في كونه ماضيًا ومضارعًا، فأول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلّقات من أنواع هذه المراتب هي مرتّبة الأمر. فإنّ ذلك الكلام الأزلي يتعلّق ابتداء بوجود زيد بخطاب كن وهو أمر ثم يتعلّق بعد وجوده تعلّق النهي والاستفهام والإباحة والإخبار بحسب الاقتضاء (مل، مرق١، ١٥٤، ٢٠)

- الاستِفهامُ إنّما يُطْلَبُ به المَعرِفَةُ وقَد يَرِدُ بصورتِه ما ليسَ باسْتِفهامٍ فَقولُ القائِلِ: أباكَ! الأميرَ! إنّما هو اسْتِكْبَارٌ واسْتِعظامٌ وليسَ باسْتفهامٍ، ألا ترى أنّه لا يَحْسُنُ أن يَقولَ أَضَرَبْتَ أَباكَ أم لم تَضْرِبْه؟ (م، ذر١، ٢١٢، ١٢)

إستقراء

- الاستقراءُ المظنونُ - هو إثباتُ الحكمِ في كلٍّ، لثبوتِهِ في بعضِ جزئيَّاتِهِ (رز، مح٢، ٢١٧، ٨)

- الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حكم نوع من جنس مخالفًا لغيره، والأظهر أنه لا يفيد الظن إلّا لمنفصل (رم، تحص٢، ٣٣١، ٥)

- الإستقراء بالجزئي على الكلّي بأن تتبع جزئيات كلّي ليثبت حكمها له إن كان تامًّا أي بالكلّ أي كل الجزئيات إلّا صورة النزاع فقطعي أي فهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر من العلماء، وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد، وأجيب بأنّه منزل منزلة العدم أو كان ناقصًا أي بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع فظني فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرّ (سب، عطر٢، ٣٨٥، ٢)

- الاستقراء وعبّر عنه المتكلّمون بالسير والتقسيم. والاستقراءُ هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية، وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآنًا أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض، حكاه الجوهري وغيره، والسير فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبًا للإفراد جامعًا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبّر عن ذلك بالاستقراء (اس، مهس١، ٢٠٠، ١٦)

- (الإستقراء) ينقسم إلى تام وناقص، فالتام إثبات حكم كلّي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها، والناقص . . . وهو إثبات حكم كلّي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها، هذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات، على خلاف ما استقرئ منها (اس، مهس٣، ١٨١، ٢)

- الكلّي لا يثبت كلّيًا إلّا من استقراء الجزئيات كلّها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن

يفرض جزئي إلّا وهو داخل تحت الكلّي؛ لأنّ الإستقراء قطعي إذا تمّ. فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنّا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلًا بالإستقراء معنى الحيوانية، لم يصحّ أن يوجد إنسان إلّا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلّي حكم قطعي لا يتخلّف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلّي، من حيث إنّه لا يوجد إلّا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها (شط، وفق٣، ١٠، ٤)

- الإستقراء هكذا شأنه؛ فإنّه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إمّا قطعي، وإمّا ظنّي. وهو أمر مسلّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا تمّ الإستقراء حكم به مطلقًا في كل فرد يقدَّر، وهو معنى العموم (شط، وفق٣، ٢٩٨، ١٢)

- لمّا انبنى الدليل على مقدّمتين: إحداهما تحقّق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرّ أنّ محلّ النظر هو تحقّق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الإستقراء. وأمّا المقدّمة الحاكمة فلا بدّ من فرضها مسلّمة (شط، وفق٤، ٣٣٤، ٦)

- الاستقراء وهو تصفّح أمورٍ جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وينقسم إلى: تام، وناقص. فالتام: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكُلّي على الاستغراق. وهذا هو القياس المنطقي المستعمل في العقليات. وهو حجّة بلا خلاف. ومثاله: كل صلاة فإمّا أن تكون مفروضة أو نافلة، وأيّهما كان فلا بدّ وأن تكون مع الطهارة. فكل صلاة فلا بدّ وأن تكون مع الطهارة. وهو يفيد القطع، لأنّ الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال. والناقص: إثبات الحكم في كلّي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع. وهو المسمّى في اصطلاح الفقهاء بـ (الأعمّ الأغلب) (زر، بحر٦، ١٠، ١)

- الاستقراء عبارة عن تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات، فالقطعي منه ما يكون نتصفّح جميع الجزئيات، ويسمّى قياسًا مقسّمًا، مثل كل حركة إمّا من المركز أو إلى المركز. أو على المركز، وكل منها يقطع المسافة، فكل حركة كذلك، والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهي المقصود، هنا مثل كل حيوان يحرق، ويتفرّق أجزاؤه بالمكث في النار (بد، بدخ٣، ١٨٠، ٣)

إستقراء بالجزئي على الكلي

- الاستقراء بالجزئي على الكلّي بأن يتتبّع جزئيات كلّي ليثبت حكمها له (إن كان تامًّا) بأن كان بكل الجزئيات إلّا صورة النزاع (ف)هو دليل (قطعي) في إثبات الحكم في صورة النزاع (عند الأكثر) من العلماء، وقال الأقلّ منهم ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد. قلنا هو منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصًا) بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع (فظنّي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها للمستقرء، (ويسمّى) هذا عند الفقهاء إلحاق الفرد النادر بالأغلب الأعمّ ويختلف فيه الظنّ باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظنًّا (نص، لب، ١٣٨، ٦)

إستقراء فقهي

- الاستقراء الفقهي عَرَفَه المسلمون أيضًا وأطلق عليه البعض اسم السبر، والسبر يعني اختبار الأمر لغة، وسَبَرَ غَوْرَه عرف كُنْهَهُ. ويُقصد به هنا استعراض العلل، وإبطالها بالتقسيم والتعاند ليبقى منها حالًا واحد، كقولنا واجب أم لا! جائز أم لا!.. وتجري إبّان مرحلة الاستعراض عملية استقراء وإليك مثالًا على ذلك: "قولنا في الفقه الوَتَرُ ليس بفرض لأنه يُؤدّى على الراحلة. فيقال ولِمَ قُلتم إن الفرض لا يُؤدّى على الراحلة، فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء، فإنا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تُؤدَّى على الراحلة...". وبهذا يكون الاستقراء يسبر كل أنواع الصلوات، على أن لفظ السبر يصحّ في العلل، أكثر من صحّته في استعراض الحدود والقضايا والأحوال الشرعية (عج، أصل، ٢٥٨، ١٣)

إستقرائي

- إستقرائي أي على تشبيه تتبّع الأجزاء بتتبّع الجزئيات أو على أنّ الأمور المذكورة جزئيات للجزء وإن كانت أجزاء للعلم أو الكتاب (تف، نهي١، ٩، ١)

إستكانة

- الاستكانة هو الخضوع (كل، كف٢، ٤٨٠، ٢)

إستكبار

- الاستسلام وضدّه الاستكبار (كل، كف١، ٢٢، ١)

إستمداد أصول الفقه

- استمداده (استمداد أصول الفقه) فمن الكلام والعربية والأحكام: أما الكلام فلتوقّف الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلّغ وهو يتوقّف على دلالة المعجزة، وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية. وأما الأحكام فالمراد تصوّرها ليمكن إثباتها ونفيها وإلا جاء الدور (حا، تلو١، ٣٢، ١٥)

إستنباط

- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو عِلّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٧)
- المستنبط أعلى درجة من الحافظ غير المستنبط، فلم يكن الله ليحرم نبيه عليه السلام أفضل درجات العلم التي هي درجة الاستنباط (جص، فص٣، ٢٤٠، ١١)
- الاستنباط ضربان: قياس، واستدلال (بص، مع٢، ٩٢٩، ١٥)
- الاستنباط - إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه وهو في الدين إن كان منصوصًا على جملة معناه فهو حق. وإن كان غير منصوص على جملة معناه فهو باطل لا يحلّ القول به (حز، حكا١، ٤٨، ٢٢)
- الاستنباط، فإن أهل القياس ربما سمّوا قياسهم استنباطًا، وهو مأخوذ من: أنبطت الماء، وهو إخراجه من الأرض والتراب والأحجار، وهو غيرها، فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم وهذا باطل (حز، حكا٦، ٢١، ١٩)

- من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط وذلك من وجهين: أحدهما التأثير والثاني شهادة الأصول. فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنى فيغلب على الظن أنه لأصله ثَبَتَ الحكم ويعرف ذلك من وجهين: أحدهما بالسلب والوجود وهو أن يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله، وذلك مثل قوله في الخمر إنه شراب فيه شدّة مطربة فإنه قبل حدوث الشدة كان حلالًا ثم حدثت الشدة فحرّم ثم زالت الشدّة فحلّ فعلم أنه هو العلة. والثاني بالتقسيم وهو أن يبطل كل معنى في الأصل إلا واحدًا فيعلم أنه هو العلة وذلك مثل أن يقول في الخبر إنه يحرّم فيه الربا فلا يخلو إما أن يكون للكيل أو للطعم أو للوزن، ثم يبطل أن يكون للكيل والوزن فيعلم أنه للطعم. وأما شهادة الأصول فيختص بقياس الدلالة وهو أن يدلّ على صحة العلة شهادة الأصول وذلك أن يقول في القهقهة إن ما لا ينقض الطهر خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة (شي، جا، ٦٠، ٢٢)
- من شروط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالمًا بطرق الاجتهاد، وهو أن يعرف الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها. والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط. فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله. وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال (كلو، تم٤، ٣٩٠، ٨)
- الاستنباط فيحتاج أن يعرف القياس: وهو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم (كلو، تم٤، ٣٩٢، ٣)
- الإستنباط: استخراج الماء من العين. يقال نَبط الماء من العين إذا خَرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر وسمي النبط بهذا الإسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بفَرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويبهم (بخ، بزد١، ٦٥، ٤)
- الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصحّ منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغى ما لا يصحّ، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط (جو، علم١، ٢٢٥، ٤)
- الاستنباط كالاستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تُنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلّم، والله سبحانه ذمّ مَن سمع ظاهرًا مجردًا فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولى العلم حقيقته ومعناه (جو، علم١، ٢٢٥، ٧)
- من طرق الإستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه (شط، وفق٤، ١٥٣، ٦)
- الإجتهاد إن تعلّق بالإستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الإجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلًا خاصة (شط، وفق٤، ١٦٢، ٨)
- الاستنباط مختصّ بإخراج المعاني من ألفاظ النصوص، مأخوذ من استنباط الماء: إذا استُخرج من معدنه، فقد جعل الله للأحكام

أعلامًا من الأسماء، والمعاني بالألفاظ ظاهرة، والمعاني علل باطنة، فيكون بالاسم مقصورًا عليه وبالمعنى متعدّيًا، فصار معنى الاسم أخصَّ بالحكم من الاسم، فعموم المعنى بالتعدّي، وخصوص الاسم بالتوقيف وإن كانت تابعة للأسماء لأنّها مشروعة فيها، فالأسماء تابعة لمعانيها لتعدّيها إلى غيرها (زر، بحر٥، ٢٤، ١)

- قيل إنّ الاستنباط ليس أحوال الأحكام لأنّ أحوالها هو الثبوت والاستنباط أحوال المجتهد، قلنا إنّه قد يكون من أحوال الأحكام بمعنى كونها مستنبطة من الأدلّة على كون المصدر بمعنى المفعول بناءً على ما قالوا إنّ المصدر المتعدّي بحرف الجر يكون صفة للمجرور فيكون الاستنباط صفة للضمير المجرور (مل، مرق١، ٢٩، ٢٧)

- طرق الاستنباط من النصوص قسمان: طرق معنوية، وطرق لفظية، والمعنوية هي الاستدلال من غير النصوص، كالقياس والاستحسان والمصالح، والذرائع، وغير ذلك (زه، زهص، ١١٥، ١٩)

- مناهج الاستنباط بالرأي فيما لا نص فيه، القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والعرف الذي لا يصادم قاعدة أساسية في التشريع، والاستصحاب (دري، نهج، ٣١، ١٣)

إستنباط الأحكام

- (أصول) استنباط الأحكام من النصوص عن طريق التأويل هي: أولًا: إنه إذا كان معنى النص متعيّنًا فهمه منه، بأن كان مفسّرًا أو محكمًا، أي صريحًا قاطع الدلالة على معناه، فلا يجوز للرأي أن يؤوله. ثانيًا: إن المعنى الظاهر إذا كان قطعيًّا بالمعنى العام، أو ظنّيًا محتملًا، فيجب العمل بهذا المعنى أيضًا، لتبادره وظهوره، ولا عبرة بالاحتمالات التي لا ينهض بها دليل. ثالثًا: إنه يجوز صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر محتمل بدليل، بل يجب، للتنسيق بين النصوص المتعارضة (دري، نهج، ٢٠٢، ٧)

إستنباط الجامع من الحكم

- إستنباط الجامع من الحكم يخصّ العلل المستنبطة لا المنصوصة (أم، قرر٣، ١٢٤، ٢٣)

إستنباط المعنى

- استنباط المعنى من المنصوص بالرأي إما أن يكون مطلوبًا لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص (سر، صوس٢، ١٢٨، ١٠)

إستنباط من القرآن

- لا ينبغي في الإستنباط من القرآن الإقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة؛ لأنّه إذا كان كلّيًا وفيه أمور كلّية كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنّة، فإنّهم أعرف به من غيرهم؛ وإلّا فمطلق الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك (شط، وفق٣، ٣٦٩، ٢)

إستثناء من النكرات

- الاستثناء مِنَ النَّكِراتِ يَنْقَسِمُ إلى اسْتِثناءِ مَعرفةٍ مِن نَكِرةٍ، وإلى اسْتِثناءِ نَكِرةٍ مِن نَكِرَةٍ: فأمَّا اسْتِثناءُ المَعرفةِ مِنَ النَّكِرةِ، فَلا شُبهةَ في حُسنِه وجوازِه عندَ أهلِ العَرَبيّةِ، لأنّهم يقولونَ: الْق قومًا إلّا زيدًا، واضْرِبْ جَماعةً إلّا عبدَ اللهِ. فأمّا اسْتِثناءُ النّكِرَةِ مِنَ النَّكِراتِ فَقَد قالَ أبو بَكرِ ابنُ السَّرّاجِ في كتابِهِ المَعروفِ بالأُصولِ في النّحوِ: ولاَ يَجوزُ أن يُسْتَثْنَى النّكِرةُ مِنَ النَّكِراتِ في الموجَبِ، لأنّه لا يَجوزُ أن تَقولَ جاءَني قومٌ إلّا رجلًا، لأنّ هذا لا فائدةَ فيه، قالَ: فإن خَصَّصْتَه، أو نَعَتَّه، جازَ، فَهذا تَصريحٌ بِحُسنِ الاسْتِثناءِ مِنَ النَّكِرةِ (م، ذر١، ٢٢١، ٤)

إستنكاف

- الدعاء وضدُّه الاستنكاف (كل، كف١، ٢٣، ١)

إستهزاء

- المكر إيصال المكروه خفية، والاستهزاء إظهار الإكرام وإخفاء الإهانة (با، يسر٢، ٢٣، ١٤)

إستهلال

- الاستهلال أول صوت الصبي ثم استعير لأول كل شيء فبراعة الاستهلال بحسب المعنى اللغوي تفوّق الابتداء، وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبًا للمقصود وهو في التحقيق سبب لتفوّق الابتداء لكن سمّي باسم المسبّب تنبيهًا على كماله في السببية (عا، نسم، ٦، ٢٤)

إستيلاء

- الإستيلاء قسمان؛ حقيقي وحكمي، فالأول بوضع اليد والثاني بالتهيئة، فإذا نصب الشبكة للصيد ملك ما تعقل، بخلاف ما إذا نصبها للجفاف، وإذا نصب الفسطاط فتعقل الصيد به ملكه، ولو نصبها له فتعقل بها فأخذه غيره؛ فإن كان الأول بحيث لو مدّ يده أخذه ملكه فيأخذه من الثاني وإلّا فلا، ولو حفر بئرًا لصيد الذئاب وغاب فقدّم آخر ميتة لصيدها فوقع الذئب في البئر فهو لحافره وما تعسل في أرضه فهو له، وإن لم يهيّئها لأنّه من إنزالها (نج، نظر، ٣٤٢، ١١)

إسلام

- ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام، فطَّرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد (كل، كف٢، ١٢، ١٧)

- ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨) قال: الإسلام (كل، كف٢، ١٤، ١١)

- الإيمان إقرارٌ وعمل، والإسلام إقرارٌ بلا عمل (كل، كف٢، ٢٤، ١١)

- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٥، ٢٢)

- الإسلام: فهو عبارة عن شريعتنا، وهو نوعان أيضًا: ظاهر، وباطن. فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة. والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والإقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه (سر، صوس١، ٣٥٢، ١٠)

- سأله صلى الله عليه وسلم رجل: ما الإسلام؟ فقال: "أن يسلم قلبك لله، وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك" قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: "الإيمان" قال وما الإيمان؟ قال: "تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت" قال: فأي الإيمان أفضل؟ قال: "الهجرة" قال: وما الهجرة؟ قال: "أن تهجر السوء" قال: فأي الهجرة أفضل؟ قال: "الجهاد" قال: وما الجهاد؟ قال: "أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم" قال: فأي الجهاد أفضل؟ قال: "من عقر جواده وأهرق دمه، ثم عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل بمثلهما، حجة مبرورة أو عمرة" ذكره أحمد (جو، علم٤، ٣١١، ٥)

إسم

- يرد الفرع إلى الأصل بالاسم، إذا تعلّق الحكم بالإسم، فيكون الإسم حينئذٍ عَلَمَ الحكم، والوصول إلى معرفة المعنى الذي عَلَمُ الحكم وأمارته، ونسمّيه علة من وجهين: أحدهما: بالتوقف عليه. والآخر: بالنظر والاستدلال (جص، فص٤، ١٤٧، ٨)

- إذا تبدّل الإسم فقد تبدّل الحكم بلا شك، كالخمر يتخلّل أو يخلّل، لأنه إنما حُرِّمت الخمر والخل ليس خمرًا (حز، حكا٥، ٦، ٤)

- الاسم كل كلمة دلّت على معنى في نفسها مجرد عن زمان مخصوص كالرجل والفرس والحمار وغير ذلك (شي، جا، ٤، ٢٦)

- الإسم يُسمّى عرفيًا باعتبارين: أحدهما أن يوضع الإسم لمعنى عام ثم يخصّص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الإسم ببعض مسمّياته، كاختصاص إسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدبّ، واختصاص إسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن كل قائل ومتلفّظ متكلم، وكاختصاص إسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) وقال تعالى ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ، عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٣-٤) وقال عز وجل ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨). الاعتبار الثاني أن يصير الإسم شائعًا في غير ما وضع له أوّلًا بل فيما هو مجاز فيه، كالغائط المطمئن من الأرض والعذرة البناء الذي يستتر به وتقضي الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسيًا والمجاز معروفًا سابقًا إلى الفهم بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول فالأسامي اللغوية إما وضعية وإما عرفية (غز، مس١، ٣٢٥، ١)

- المفيد من الكلام ثلاثة أقسام إسم وفعل وحرف، كما في علم النحو، وهذا لا يكون مفيدًا حتى يشتمل على إسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحوزيد أخوك والله ربك أو إسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو. وأما الإسم والحرف كقولك زيد من وعمرو في فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد إذ لم يتخلّله إسم وكذلك قولك من في قد على (غز، مس١، ٣٣٤، ١)

- خاصة الإسم قبوله للجر، والتنوين، ودخول الألف واللام عليه. وحدّه: ما يشعر بمسمّى من غير إشارة إلى زمن محصّل (غز، من، ٧٩، ١١)

- الإسم أقوى في التأصيل من الفعل، لأنه

مستقل، ويتركّب من جنسه جملة مفيدة، كقولك: زيد قائم (غز، من، ٨٠، ٣)

- الإسم ينقسم إلى: المبني والمعرب. أما المبني، كقولك: مَنْ، وكَيْفَ، وأينَ، ومَتى. وإنما سُمِّيَت مبنية لأنها لا تتحرك كالأبنية. وتسمَّى غير المتمكّن، لأنها تضاهي الحروف في صيغها. والمعرب ينقسم إلى: المتمكّن، والأمكن. فالمتمكن: كقولك عُمَر. والأمكن: كقولك زيد. ويدخله الإعرابات الثلاثة، بخلاف عُمر (غز، من، ٨٠، ٧)

- الاسم: مأخوذ من السمة وهي العلامة، وحدّه: كل لفظ أفاد معنى غير مقترن بزمان معيّن، وقيل: كل معنى أمكن تصوّره (كلو، تم١، ٧٠، ٤)

- الإسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أنّهُ دخلَ عليهِ ما جعلَهُ كذلكَ - فهو: إمّا في الثبوتِ، أو في العدمِ. أمّا الثبوتُ - فضربان: "لامُ الجنسِ الداخلةُ على الجمعِ"، كقولِكَ: "الرجالُ". والإضافةُ كقولكَ: "ضربتُ عبيدِي". وأمّا العدمُ - "فكالنكرةِ في النفي" (رز، مح١، ٥١٨، ٥)

- الإسمُ الذي يُفيدُ العمومَ - على البدلِ - "فأسماء النكرات" على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ (رز، مح١، ٥١٨، ١٠)

- الإسم وهو ما دلَّ على معنى في نفسهِ، ولا يلزم منهُ الزمان الخارج عن معناه لِبِنْيَتِهِ (أمد، حكم١، ٢١، ٢)

- (الإسم) إما أن يكون ذاتيًّا للمشتركان فيهِ، أو عَرَضيًّا. فإن كان ذاتيًّا، فالمشتركات فيهِ إما أن تكون مختلفة بالذوات، أو بالعَرَض: فإن كان الأول، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما هي"، فهو الجنس، أو لا يقال كذلك، فهو ذاتي مشترك إما جنس جنس، أو فصل جنس. وإن كانت مختلفة بالعَرَض، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما" أو لا. والأوَّلُ هو النوع، والثاني هو فصلُ النوع. وإن كان عَرَضيًّا، فإن كانت المشتركات مختلفة بالذوات، فهو العرض العامّ، وإلَّا، فهو الخاصة (أمد، حكم١، ٢٢، ٤)

- الإسمُ ينقسمُ إلى ظاهرٍ، ومُضمَرٍ، وما بينهما. وذلك لأنهُ إمَّا أن يُقْصَدَ بهِ البيان مع الاختصار، أو لا مع الاختصار فالأوَّل هو الظاهر، والثاني إمَّا أن لا يُقْصَدَ معهُ التنبيه أو يُقصد: فالأوَّل هو المضمر، والثاني ما بينهما (أمد، حكم١، ٣٣، ١٧)

- الإسم ينقسم إلى ما هو حقيقة، ومجاز (أمد، حكم١، ٣٦، ٢)

- المفرد إن لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف وإن استقلّ ودلّ على زمان معيّن لمعناه فهو الفعل. وإلا فهو الإسم (رم، تحص١، ٢٠١، ١٣)

- الضمير هو إسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع إسمًا فكل إسم فهو دالّ على معنى وجزء الكلمة ليس بدالّ فليس باسم فلا يصلح مرجعًا للضمير (تف، نهي٢، ١٣٦، ١٠)

- تعريف الماهية الحقيقية لمسمّى الإسم من حيث أنّها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوّر الماهية في الذهن بالذاتيات كلّها أو بعضها أو بالعَرَضيات أو بالمركّب منهما. وتعريف مفهوم الإسم وما تعقله الواضع فوضع الإسم بإزائه تعريف إسمي يفيد تبيين ما وضع الإسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دلّ عليه الإسم إجمالًا كقولنا الأصل ما يُبتنى عليه غيره،

فتعريف المعدومات لا يكون إلّا إسميًّا إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون إسميًّا وقد يكون حقيقيًّا إذ لها مفهومات وحقائق، فإن قلت ظاهر عبارته مشعر بأنّ تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتّة كما أنّ تعريف الماهيات الإعتبارية إسمي البتّة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة، إلّا أنّ التحقيق أنّ الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنّها حقيقة مسمّى الإسم وماهيته (تف، وضح١، ٩، ٣٠)

- الإسم ينقسم إلى كلّي وجزئي، لأنّه إما أن لا يمنع نفس تصوّره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع، والأول الكلّي، ومعنى إشتراك الأشخاص فيه أنّ معناه مطابق لمعانيها بالإسم والحدّ، لا بمعنى أنّه موجود فيها، وهو تارة تقع فيه الشركة كالحيوان، وتارة لا تقع، أما مع الإمكان كالشمس عند من يجوّز وجود مثلها أو الإستحالة كهي عند من لا يجوّزه، وحذفت تمثيل المنطقيين عمدًا أدبًا، وليس الكلّي وهميًّا مرسلًا، بل له وجود في العقل، وهو ما يجده كل عاقل من نفسه من المعاني التي لو نسبها إلى الشخصيات المناسبة لكانت مطابقة لها، كالمتمثّل من معنى الإنسان والفرس، ولا معنى لكونه في العقل غير تميّزه في النفس، لا بمعنى أنّ صورته قائمة بنفس العاقل، وإلّا لكان من يعقل الحرارة والبرودة حارًّا وباردًا (زر، بحر٢، ٥٠، ١١)

- ينقسم (الإسم) إلى طبيعي ومنطقي وعقلي، لأنّا إذا قلنا: الإنسان حيوان مثلًا، وأنّه كلّي وأردت الحصّة من الحيوانية التي شارك باعتبارها الإنسان غيره فطبيعي وهو موجود في الخارج، لأنّه جزء من الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود، وإن أردت به أنّه غير مانع من الشركة فهو المنطقي، ولا وجود له في الخارج لاشتماله على ما لا يتناهى . . . وإن أردت الأمرين أعني الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة فهو العقلي فعند الحكماء: أنّه موجود في الذهن لا في الخارج. قاله ابن واصل، وحكى غيره في وجوده في الخارج خلافًا أيضًا، والصحيح: أنّه لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى، وهو غير متشخّص. وزعم أفلاطون أنّه موجود في الأعيان وأنّ الإنسان الكلّي موجود في الخارج (زر، بحر٢، ٥٠، ٢١)

- الإسم والمسمّى إما أن يتّحدا أو يتكثّرا، أو يتكثّر الاسم ويتّحد المسمّى أو عكسه (زر، بحر٢، ٦٠، ٣)

- الكلام في أنّ الاسم هل هو المسمّى أو غيره؟ وقد كثر خبط الناس فيها، وقولهم: إنّ الخلاف غير محقّق، وأنّه لو كان الاسم هو المسمّى لاحترق من نطق باسم النار، ولو كان غيره للزم كذا وكذا، وكل ذلك ناشئ عن عدم فهم المسألة. فنقول: إذا سمّيت شيئًا باسم، فالنظر في ثلاثة أشياء: ذلك الاسم وهو اللفظ ومعناه قبل التسمية، ومعناه بعدها، وهو الذات التي أطلق عليها اللفظ، والذات واللفظ متغايران قطعًا، والنحاة إنّما يطلقون الاسم على اللفظ، لأنّهم إنّما يتكلّمون في الألفاظ، وهو غير المسمّى قطعًا عند الفريقين، والذات هو المسمّى عند الفريقين، وليس هو الاسم قطعًا. والخلاف في الأمر الثالث، وهو معنى اللفظ قبل التلقيب، فعلى قواعد المتكلّمين يطلقون الاسم عليه ويختلفون في أنّه الثالث أو لا. فالخلاف عندهم حينئذٍ في

الاسم على غير اللفظ، لأنّهم إنّما يبحثون في الألفاظ، والمتكلّم لا ينازع في ذلك، ولا يمنع هذا الإطلاق، لأنّه إطلاق اسم المدلول على الدالّ، ويريد شيئًا دعاه علم الكلام إلى تحقيقه في مسألة الأسماء والصفات، وإطلاقهما على الباري تعالى (زر، بحر٢، ٦٨، ٤)

- الاسم ضربان: اسم اشتقاق، واسم لقب. فأما المشتقّ فضربان: أحدهما ما اشتقّ من فعل كالضارب والقاتل، اشتقّ من الضرب والقتل، فيجوز جعله علّةً في قياس المعنى، لأنّ الأفعال يجوز أن تكون عللًا للأحكام وثانيهما ما اشتقّ من صفة كالأبيض والأسود، مشتقّ من السواد والبياض، فهذا من باب الشبه الصوري. فمن جعله حجّة جوّز التعليل (زر، بحر٥، ١٦٣، ٩)

- الإسم من السموّ وهو العلوّ وقيل من الوسم وهو العلامة (نص، لب، ٢، ٢٠)

- اللقب هو في اللغة النبز، وفي اصطلاح النحاة قسم من العلم، والأعلام ثلاثة أضرب: إسم، وهو ما لا يقصد به مدح ولا ذمّ كزيد، ولقب، وهو ما يقصد به أحدهما كبطّة وقفة في الذمّ، ومصطفى ومرتضى في المدح، وكنيّة، وهو المصدّر بالأب أو الأمّ أو الابن أو البنت نحو أبو عمرو وأمّ كلثوم وابن آوى وبنت وردان، والمراد باللقب ههنا ما ليس بصفة (با، يسر١، ١٣١، ٥)

- الاسم (عليه) أي المعنى هو ظرف النسبة في المقايسة بحسب الحقيقة، (فالمفهوم) الذي هو معنى الإسم (بالنسبة إلى) مفهوم (آخر إما مساوٍ) له، وتفسير المساواة أنّه (يصدق كل) منهما (على كل ما يصدق عليه الآخر) فالجملة مستأنفة بيانية، (أو مباين مباينة كلّية لا يتصادقان) أصلًا أي لا يصدق كل منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالإنسان والفرس، (أو) مباين له مباينة (جزئية يتصادقان) في الجملة (ويتفارقان) في الجملة بأن يصدق كل منهما على شيء لا يصدق عليه الآخر (كالإنسان، والأبيض) يتصادقان في الرومي، ويتفارقان في الزنجي، والفرس الأبيض (والعامّ والمجاز) يتصادقان في المجاز المستغرق أفراد المعنى المجازي، ويتفارقان في المعنى الحقيقي، والمجاز الخاص (ولا واجب ولا مندوب) يتصادقان في الحرام والمكروه، ويتفارقان في العام المستعمل في المعنى الحقيقي والمندوب والواجب (با، يسر١، ١٧٩، ٢)

- الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقلّ في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلًا، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط (مظ، مصف١، ١٣، ١٧)

- "الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره" (مظ، مصف١، ١٦، ١٦)

إسم الأمر

- السؤال والتوبيخ والتقريع لا يتناوله اسم الأمر وإن كان في صورة الأمر، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة، ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب (سر، صوس١، ١٤، ١٤)

- اتّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ، حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسامِ

الكلامِ. ولذلك قسَّمتِ العربُ الكلامَ إلى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ ونداء (أمد، حكم٢، ١٨٨، ١٢)

إسم الجماعة

- اسم الجماعةِ مشتقٌّ من الاجتماع، وهو ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ، وهو متحققٌ في الإثنين حسب تحقُّقِهِ في الثلاثةِ وما زاد عليها؛ ولذلك تتصرَّفُ العربُ وتقولُ: جمعتُ بين زيدٍ وعمروٍ، فاجتمعا، وهما مجتمعان؛ كما يقالُ ذلك في الثلاثة؛ فكان إطلاقُ اسم الجماعة على الإثنين حقيقةً (أمد، حكم٢، ٣٢٥، ٨)

إسم الجمع

- اختلف النّاس في إسم الجمع المشتقّ وغير المشتقّ إذا دخله الألف واللام نحو قولك: "المشركون" و"النّاس". فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله: إنّ ذلك يفيد الجنس، ولا يفيد الاستغراق. وقال الشيخ أبو علي رحمه الله وجماعة من الفقهاء: إنّه موضوع لاستغراق الجنس (بص، مع١، ٢٤٠، ٣)

- اسم الجمع إذا دخلته الألف واللام فظاهر كلام أصحابنا أنّه للجنس، ولهذا لو حلف لا يكلّم الناس حنث بالواحد، كما لو قال: لا آكل الخُبز حنث ببعضه، بخلاف ما لو قال: لا أكلّم أناسًا يحمل على ثلاثة. نقله الرافعي في باب الأيمان عن ابن الصباغ وغيره. ولكن نصّ الشافعي فيمن حلف لا يقرأ القرآن أنّه لا يحنث إلّا بجميعه، وهو يدلّ على أنّ حكمه حكم الجمع في إفادة الاستغراق (زر، بحر٣، ٩٥، ١٣)

إسم الجنس

- اسم الجنس قسمان، منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة، ومنه ما لا يصدق إلا على الواحد نحو: درهم ودينار ورجل وعبد، فلا يصدق على جماعة الدراهم أنها درهم، ولا الدنانير أنها دينار، ولا الرجال أنهم رجل، ولا العبيد أنهم عبد (قر، نقح، ١٨١، ٧)

- ينقسم الكلّيّ باعتبَار لفظه إلى مشتق وَغيره . . . ، لأنّه إما أن يدلّ على الماهية بصفة فهو المشتق كالأسود، ويسمّى في اصطلاح النحويين صفة، وإما أن لا يدلّ، وحينئذٍ إن دلّ على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس، كالإنسان والفرس إذا كان "الألف واللام" لتعريف الماهية، وإن دلّ على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها بأن كان ذلك القيد هو الوحدة أو الكثرة الغير المعيّنة فهو النكرة، وإن كان هو الكثرة المعيّنة الغير المنحصرة، فهو العام، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد (زر، بحر٢، ٥٣، ١٢)

- الداخل على اسم الجنس يعمّ الأفراد، أعني كل فرد فرد، والداخل على الجمع يعمّ الجموع، لأنّ الألف واللام تعمّ أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع فتفطّن له (زر، بحر٣، ١٠٦، ٦)

- إسم الجنس مذهبان (أحدهما) أنه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمّى فردًا منتشرًا وإلى هذا ذهب الزمخشري وابن الحاجب ورجّحه السعد وابن الهمام، والثاني أنه موضوع للماهية من حيث هي ورجّحه الشريف. فالموضوع له على المذهب الأول هو الماهية بشرط شيء وعلى المذهب الثاني

هو الماهية لا بشرط شيء (شو، فح، ١٤، ١٥)

- إسم العلم يدلّ على الفرد المعيّن ويخصّ الشيء المفرد، مثل بيروت. أو المعنى غير المقصود الدالّ على الفرد كلفظ رجل. وما إن ندخل عليه أل التعريف حتى يصبح اسمًا للجنس. وهو الصفة أو الصورة التي تُطلق على فرد معيّن، ثم تشمل أفراد جنسه، مثل قولنا (الأسد صاحب اللبد). فهي صورة تمثّل صنف الأسد كله، وتنطبق على كل فرد من أفراده (عج، أصل، ١٦٥، ١٧)

إسم جنس

- اللفظ إن كان موضوعًا بإزاء الحقيقة فلا بدّ أن يتصوّر الحقيقة، ويحضر فرد من أفرادها في الذهن متشخّصًا، فالواضع تارة يضع للحقيقة لا بقيد التشخّص الخاص في ذهنه، فيكون ذلك إسم جنس كمن حضر في ذهنه حقيقة الأسد، وتشخّص في ذهنه فرد من أفراده، فوضع للحقيقة لا لذلك الفرد، وتارة يضع للتشخّص الخاص في ذهنه بقيد ذلك الشخص الذي هو حاصل في أفراد كثيرة خارجية، فهذا علم الجنس، وتارة يضع للشخص الخارجي، فهو علم الشخص، وسمّي هذا علمًا، لأنّ الوضع فيه للشخص، ليكون التشخيص للوضع الذهني والخارجي (زر، بحر٢، ٥٨، ٨)

إسم الحقيقة

- إسم الحقيقة مشترك إذ قد يُراد به ذات الشيء وحدّه ويُراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه (غز، مس١، ٣٤١، ٣)

إسم الزمان

- زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان منصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرّة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلًا - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف. والجواب: إن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقلّ مخصوص، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معًا، فمعنى (المضرب) مثلًا: الذات المتّصفة بكونها ظرفًا للضرب، والظرف أعمّ من أن يكون زمانًا أو مكانًا ويتعيّن أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفي في صحّة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصوّر فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات. والخلاصة: إن النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر (مظ، مصف١، ٤٩، ٢٠)

إسم شرعي

- الإسم الشرعي فذكر قاضي القضاة (عبد الجبار) أنه ينبغي أن يَجمع شرطين: أحدهما أن يكون معناه ثابتًا بالشرع، والآخر أن يكون الإسم موضوعًا له بالشرع (بص، مع١، ٢٣، ١٩)

- الإسم الشرعي هو ما استُفيد بالشرع وضعه للمعنى. وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والإسم لا يعرّفهما أهل اللغة؛ وأن يكونوا يعرّفونهما، غير أنهم لم يضعوا الإسم لذلك المعنى، وأن يكونوا عرّفوا المعنى ولم يعرّفوا الإسم. كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه (بص، مع١، ٢٤، ٢)

إسم الصحابي

- معرفة من يقع عليه اسم الصحابي، ظاهر كلام أحمد رحمه الله، أنه يقع على كل مؤمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبَه متّبعًا له، ولو ساعة (كلو، تم٣، ١٧٢، ١٤)

إسم ظاهر

- الاسمُ الظاهر: إمَّا أن لا يكونَ آخرهُ ألِفًا، ولا ياء قبلها كسرة، أو يكون. فالأوَّل هو الإسمُ الصحيح، فإن دخلهُ حركةُ الجرّ مع التنوين، فهو المنصرف، كزيد وعمرو، وإن لم يكن كذلك؛ فهو غيرُ منصرفٍ، كأحمد وإبراهيم. والثاني هو المعتلّ، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرةٌ، فهو المنقوص، كالقاضي والدَّاعي؛ وإن كان في آخرهِ ألِف، فهو المقصور، كالدنيا والأُخرى؛ وإن كان في آخره همزةٌ قبلها ألِف، فهو الممدود، كالرداء والكساء (أمد، حكم١، ٣٤، ٤)

إسم العدد

- ينقسم الكلّيّ باعتبَار لفظه إلى مشتق وَغيره باعتبار لفظه إلى مشتق وغيره، لأنّه إما أن يدلّ على الماهية بصفة فهو المشتق كالأسود، ويسمّى في اصطلاح النحويين صفة، وإما أن لا يدلّ، وحينئذٍ إن دلّ على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس، كالإنسان والفرس إذا كان "الألف واللام" لتعريف الماهية، وإن دلّ على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها بأن كان ذلك القيد هو الوحدة أو الكثرة الغير المعيّنة فهو النكرة، وإن كان هو الكثرة المعيّنة الغير المنحصرة، فهو العام، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد (زر، بحر٢، ٥٣، ١٥)

- إسم العدد، من مثل "العشرة" و"المائة"، و"الألف"، وكل اسم عدد، فهو وإن تناول جميع أفراده دفعة واحدة، لكنها محصورة في كمية معيّنة، معلوم أولها ومنتهاها، فهي ليست من ألفاظ العموم إذن. - لأن العام يستغرق جميع أفراده دفعة واحدة دون حصر في عدد معيّن (دري، نهج، ٥٠٢، ٢)

إسم عرفي

- الإسم العرفي فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه، لا من جهة الشرع. أو نقول: ما أفاد ظاهره، لاستعمال طارئ من أهل اللغة، ما لم يكن يفيده من قبلُ. إن قيل: أليس قولنا "دابة" يفيد في العرف "الفرس"؟ وهو يفيد في اللغة أيضًا لأنه يفيد في اللغة ما يدبّ. والفرس مما يدبّ. فلم يفد في العرف ما لم يكن يفيده في اللغة (بص، مع١، ٢٧، ٦)

إسم العلم

- إسم العلم: فهو واقع على صفة في المرء، وهو اتساعه على الإشراف على أحكام القرآن، ورواية الحديث صحيحه وسقيمه فقط، فإن أضاف إلى ذلك الوقوف على أقوال الناس،

كان ذلك حسنًا، كلّما اتسع باع المرء في هذه المعاني زاد استحقاقه لاسم العلم، وهكذا في كل علم من العلوم، ويكون مع ذلك ذاكرًا لأكثر ما عنده، وليس هذا حقيقة معنى لفظة "العلم" في اللغة لكنه معناه في قولهم: فلان عالم، وفلان أعلم من فلان (حز، حكاه، ١٣١، ٢)

- إسم العلم يدلّ على الفرد المعيّن ويخصّ الشيء المفرد، مثل بيروت. أو المعنى غير المقصود الدالّ على الفرد كلفظ رجل. وما إن ندخل عليه أل التعريف حتى يصبح اسمًا للجنس. وهو الصفة أو الصورة التي تُطلق على فرد معيّن، ثم تشمل أفراد جنسه، مثل قولنا (الأسد صاحب اللبد). فهي صورة تمثّل صنف الأسد كله، وتنطبق على كل فرد من أفراده (عج، أصل، ١٦٥، ١٥)

إسم العين

- الإسمُ إن دلّ على الذات؛ فهو: اسمُ العين. وإلّا؛ فهو: المُشتق. ولا بُدَّ في الاشتقاقِ: من اتّحادٍ بين اللفظين، وتناسُبٍ في المعنى والتركيب. ولا يُشتَرَطُ بقاءُ المعنى في صدقه (ح، مبا، ٧٢، ٢)

إسم الفاعل

- إسم الفاعل حَقيقة في الحَال معنى قولهم: حقيقة في الحال أي: حال التلبّس بالفعل لا حال النطق به، فإنّ حقيقة الضارب والمضروب لا يتقدّم على الضرب، ولا يتأخّر عنه، لأنّهما طرفا النسبة فهما معه في زمن واحد (زر، بحر٢، ٩٣، ٣)

- إسم الفاعل له مدلولان: أحدهما: أن يسلب الدلالة على الزمان، فلا يشعر بتجدّد ولا حدوث نحو قولهم: سيف قطوع، وزيد صارعُ مصرٍ، أي: شأنه ذلك، فهذا حقيقة، لأنّ المجاز يصحّ نفيه، ولا يصحّ أن يقال في السيف: ليس بقطوع. والثاني: أن يقصد الفعل في المستقبل. فإن لم يتغيّر الفاعل كأفعال الله سبحانه من الخلق والرزق فإنّه يوصف في الأزل بالخالق والرازق حقيقة، وإن قلنا: إنّ صفات الفعل حادثة وإن كان يتغيّر فهو موضع المسألة (زر، بحر٢، ٩٤، ٦)

- إسم الفاعل والمفعول ونحوهما إنّما دلّ على شخص متّصف بالمصدر المشتق منه فضارب مدلوله شخص متّصف بضرب صادر منه، ولا تعرض له لزمان كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدلّ على الزمان الأعمّ من الحال فلأنّ لا يدلّ على الحال الأخصّ منه أولى، فكيف يكون حقيقة فيه؟ وأعني بالحال هنا زمن إطلاق اللفظ، فمن ظنّ أن اسم الفاعل يدلّ على ذلك فقد أخطأ، وإنّما التبس على بعض المبتدئين ذلك من جهة أنّهم يفهمون من قولنا: زيد ضارب أنّه ضارب في الحال، واعتقدوا أنّ هذا لدلالة اسم الفاعل عليه. وهذا باطل لأنّك تقول: هذا حجر، وتريد إنسانًا فيفهم منه الحال أيضًا مع أنّ الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان (زر، بحر٢، ٩٧، ١٥)

- إسم الفاعل حقيقة في شخص متّصف بحدث حال قيامه به، ومجاز فيما سيتّصف به، وكذا فيما انقضى اتّصافه به على الصحيح، ولا فرق في الأقسام الثلاثة بين أن يكون إطلاق ذلك في تلك الحالة أو في غيرها، فالاعتبار في الحقيقة والمجاز بزمان الاتّصاف لا بزمان الإطلاق، ولا فرق بين أن يكون محكومًا عليه أو به أو

تعلّق الحكم حيث وجد في قضية فعلية مقيّد بزمان فعلها، وفي قضية إسمية إن قيّدت تقيّدت، وإن أطلقت حملت على الحال باسم فاعل كان المحكوم أو غيره من الأسماء المشتقّة أو الجامدة (زر، بحر٢، ١٠٠، ١٧)

إسم الفرد

- إسم المفرد وإن لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم في ثلاثة مواضع: أحدها أن يدخل عليه الألف واللام كقوله لا تبيعوا البرُ بالبرُ. والثاني النفي في النكرة لأن النكرة في النفي تعمّ، كقولك ما رأيت رجلًا لأن النفي لا خصوص له بل هو مطلق، فإذا أضيف إلى منكر لم يتخصّص بخلاف قوله رأيت رجلًا فإنه إثبات والإثبات يتخصّص في الوجود، فإذا أخبر عنه لم يتصور عمومه وإذا أضيف إلى مفرد اختصّ به. الثالث أن يضاف إليه أمر أو مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر كقوله أعتق رقبة (غز، مس٢، ٨٩، ٤)

إسم الفقه

- إسم الفقه: فهو واقع على صفة في المرء، وهي فهمه لما عنده، وتنبّهه على حقيقة معاني ألفاظ القرآن والحديث، ووقوفه عليها، وحضور كل ذلك في ذكره متى أراده. ويزيد القياسيون علينا ههنا زيادة وهي: معرفته بالنظائر في الأحكام والمسائل وتمييزه لها (حز، حكا٥، ١٣١، ١٠)

إسم القياس

- حدّه أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامعٍ بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجبًا للاجتماع على الحكم كان قياسًا صحيحًا وإلا كان فاسدًا. وإسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد في اللغة (غز، مس٢، ٢٢٨، ٦)

إسم كلي

- المُفْرَدُ إمّا أنْ لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ. أوْ يَستقِل، وهُو فعْلُ إنْ دلّ بهيئتِهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثّلاثةِ، وإلّا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناه، مُتواطئ إن اسْتوى، ومشكّك إن تفاوَت، وجنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفَرسِ، ومُشتقّ إنْ دلّ على ذِي صِفة معيَّنةٍ كالفارِسِ، وجُزْئيٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ، وعَلَم إنْ استقلّ، ومضمرٌ إنْ لَم يَستقلّ (اس، مهس١، ٢٤٥، ١)

إسم لغوي

- الإسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر (بص، مع١، ٢٣، ١٤)

إسم مشترك

- النص إسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمّي الظاهر نصًا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع. والنص في اللغة بمعنى الظهور وتقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته وسمّي الكرسي مِنَصَّة إذ تظهر عليه العروس. وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نصّ، فعلى هذا حدّه حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص. الثاني

وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلًا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سُمِّي بالإضافة إلى معناه نصًا في طرفي الإثبات والنفي، أعني في إثبات المسمّى ونفي ما لا ينطلق عليه الإسم. فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص. ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصًا ظاهرًا مجملًا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد. الثالث التعبير بالنص عمّا لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًا فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلًا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر في إطلاق إسم النص على هذه المعاني الثلاثة (غز، مس١، ٣٨٤، ٣)

- الإسم المشترك بين مسمّيين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا (غز، مس٢، ٧١، ٢)

إسم مضمر

- (الاسم) المُضمر، فهو إمَّا مُنفصل، وإما متّصل: والمنفصل نحو: أنا، ونحن، وهو، وهي ونحوه. والمتّصل نحو: فعلتُ وفعلنا - وما بينهما فهو إسم الإشارة (أمد، حكم١، ٣٤، ١٣)

إسم معرَّف

- أنَّ الماهيَةَ غيرُ، ووحدتَهَا غيرُ، وكثرتَها غيرُ، والاسمُ المعرَّفُ لا يفيدُ إلَّا الماهيّةَ، وتلك الماهيّةُ تتحقّقُ - عندَ وجودِ فردٍ من أفرادِهَا؛ لأنَّ هذا الإنسان مشتملٌ على الإنسانِ - مع قيدِ كونِهِ هذا: فالآتي بهذا الإنسانِ - آتٍ بالإنسانِ. فالإتيانُ بالفردِ الواحدِ من تلك الماهيّةِ، يكفي في العملِ بذلك النصِّ (رز، مح١، ٦٠١، ٦)

إسم مفرد

- الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، فهو للجنس والطبقة (شي، تبص، ١١٥، ٢)

أسماء

- تُسَمِّي الشيءَ الواحدَ بالأسماءِ الكثيرةِ، وتُسمّي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرةَ (شف، رس، ٥٢، ١٣)

- سائر الأسماء الموضوعة لمسمّياتها حقيقة في أصل اللغة متى وردت مطلقة لم يجز الوقوف فيها إلى أن يتعرّف إرادة القائل بإطلاقها ووجوب إمضائها على موضوعها في اللغة متى لم يَقْرنه بدلالة تزيله عن حقيقته، وكلفظ العموم لمّا كان في موضوع اللغة أنه للشمول والاستيعاب لم يحتج عند وروده مطلقًا إلى مساعدة الدلالة في حمله على العموم (جص، فص٢، ٩٣، ١٣)

- الأسماء إما أن تكون شاملة، وإما أن تكون خاصة، وإما أن تدلّ على طريق الإجمال، أو لا على طريق الإجمال وهو المجمَل والمبيَّن (بص، مع١، ١٢، ١)

- أحدها (الأسماء المنقولة عن معانيها) نقل الإسم عن بعض معناه الذي يقع عليه دون بعض، وهذا هو العموم الذي استثنى منه شيء

ما، فبقي سائره مخصوصًا من كل ما يقع عليه. كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٧٣) (حز، حكا٣، ١٣٥، ٨)

- (الأسماء المنقولة عن معانيها) نقل الإسم عن موضوعه في اللغة بالكلّية وتعليقه على شيء آخر، كنقل الله تعالى إسم الصلاة عن الدعاء فقط، إلى حركات محدودة من قيام وركوع وسجود وجلوس وقراءة ما وذكر ما، لا يتعدّى بشيء من ذلك إلى غيره (حز، حكا٣، ١٣٥، ١١)

- (الأسماء المنقولة عن معانيها) انقل خبر عن شيء ما إلى شيء آخر اكتفاء بفهم المخاطب. كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ (يوسف: ٨٢) وإنما أراد تعالى أهل القرية وأهل العير، فأمام الخبر عن القرية والعير مقام الخبر عن أهلها (حز، حكا٣، ١٣٦، ٣)

- (الأسماء المنقولة عن معانيها) نقل لفظ عن كونه حقًا موجبًا لمعناه إلى كونه باطلًا محرّمًا. وهذا هو النسخ كنقله تعالى الأمر بالصلاة إلى بيت المقدس إلى أن لا يحلّ ذلك اليوم أصلًا بالعَمَد لغير ضرورة (حز، حكا٣، ١٣٦، ١٠)

- الأسماء واللغات تؤخذ من أربع جهات: من اللغة، والعُرف، والشرع، والقياس (شي، جا، ٥، ٢٤)

- الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية (غز، مس١، ٣٢٥، ١)

- يجوز أن تُثبت الأسماء قياسًا كتسمية النبيذ خمرًا لعلمنا أن مُسكِر العنب إنما سميَ خمرًا لأنه يخامر العقل أي يغطّيه (قد، روض، ١٥٢، ٣)

- الأسماء وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق (قد، روض، ١٥٣، ٤)

- المُراد من المعاني إن كان مفهومات الألفاظ فالمراد من الأسماء الألفاظ الدالة عليها (بخ، بزدا، ١٠٥، ١٣)

- الأسماء توصف ولا يوصف بها على عكس الصفات يقال إله واحد ولا يقال شيء إله ويقال كتاب كريم ولا يقال شيء كتاب (مل، مرق١، ٤٢٤، ٥)

- الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المساوية لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية.. (مظ، مصف١، ١٣، ٤)

- الموضوع بإزاء المعاني المستقلّة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلّة هي الحروف وما يلحق بها (مظ، مصف١، ١٤، ٢٠)

- الأسماء مطلقًا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلًا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالمًا فيما مضى أو يكون عالمًا فيما يأتي بلا تجوّز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبّس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالمًا أو سيكون عالمًا، فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلًا: الرماد كان خشبًا أو الخشب سيكون رمادًا (مظ، مصف١، ٥١، ١١)

أسماء الأجناس

- أسماء الأجناس كقولك حيوان، وجن، وإنس، ورجل، وفرس، وخمر، وما جرى

مجرى ذلك. هذا الضرب من الأسماء مأخوذ من اللغة (جص، فص٤، ١٠٩، ١٠)

أسماء الإستفهام

- أسماء الاستفهام. - مثل: مَنْ - ما - متى - أين (دري، نهج، ٥١٢، ١)

أسماء الأشخاص

- أسماء الأشخاص وهو ما يسمّى به الشخص الواحد، للتمييز بينه وبين غيره، ولا يفيد فيه معنى، وإنما هو لقب لُقِّبَ به، لتعريفه وتمييزه من غيره، كقولك: زيد، وعمرو، وخالد (جص، فص٤، ١٠٩، ١٢)

أسماء الأعيان

- أسماء الأعيان والأجناس متى وردت مطلقة في خطاب الله تعالى كانت محمولة على ما هي إسم له في اللغة والاصطلاح، نحو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) (جص، فص١، ١١٤، ٩)

أسماء الجموع

- أسماء الجموع إذا تجرَّدت عن الألف واللام لم تقتضِ العموم (بج، حكف١، ١٤٢، ٨)
- أسماء الجموع إذا تجردت عن الألف واللام، لم تقتضِ العموم. ومن أصحابنا من قال: تقتضي العموم، وهو قول الجبائي (شي، تبص، ١١٨، ٢)
- يجوز تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى واحد، من قول أكثر أصحابنا. وقال أبو بكر القفال: يجوز تخصيصها إلى أن يبقى ثلاثة ولا يجوز أكثر من ذلك لنا: هو أنه لفظ من ألفاظ العموم. فجاز تخصيصه إلى أن يبقى أقل من ثلاثة (شي، تبص، ١٢٥، ٢)

أسماء الحجج التي هي مضافة

- القول في أسماء الحجج التي هي مضافة هي أربعة أنواع: التقليد، والإلهام، واستصحاب الحال، والطرد (سي، رد، ١٣٨، ٢٣)

أسماء الشرط

- أسماء الشرط: - من مثل: مَنْ - ما - أيْنَ - حيث (دري، نهج، ٥١٠، ٧)

أسماء الشرع

- أسماء الشرع فسبيلها التوقيف (جص، فص٤، ١١٠، ١٥)

أسماء الظروف

- أسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعند (بخ، بزد٢، ٣٥٢، ٢)
- أسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند (عا، نسم، ٩٤، ١٢)

أسماء عرفية

- قسمة الأسماء العرفية، فهي أن العرف إما أن يجعل الإسم مستعملًا في غير ما كان مستعملًا فيه في اللغة، وإما أن لا يجعله مستعملًا في غيره. وهذا الأخير لا يكون إلا بأن يستعمله في بعض ما كان يفيده في اللغة. كقولنا "دابة". وأما ما استعمل في غير ما كان يفيده في اللغة، فضربان: أحدهما أن يكون الإسم قد صار مجازًا فيما كان حقيقة فيه في اللغة. والآخر أن تبقى حقيقته فيه حتى يكون مشتركًا بين المعنى اللغوي والعرفي. فالأول كإسم الغائط، والثاني كقولنا "كلام زيد" فإنه حقيقة في كلامه الذي هو فعله، وفيما هو حكاية عن

كلامه (بص، مع١، ٢٨، ١٤)

- "أسماء عرفية": أن تكون اللفظة موضوعة لجنس في أصل اللُّغَةِ، ثم يغلب عليه الاستعمال في نوع من ذلك الجنس، نحو قولنا: "دابة"، فهذا اسم كان موضوعًا في الأصل لكل ما دَبَّ ودرج، ثم غلب عليه الاستعمال لمطلقه في البهيمة المخصوصة ذات الأربع، وكذلك قولنا: "صلاة"، هي في أصل اللغة موضوعة في الدُّعاء، ثم استُعْمِلَتْ في الشرع في الدعاء بقرائن ومعانٍ مخصوصةٍ (بج، حكف١، ١٩٨، ٦)

أسماء العلوم

- أسماء العلوم المدوّنة من الفقه والأصول وغيرهما موضوعة اصطلاحًا لكل من الكثرتين باعتبار أمر ربط البعض بالبعض وجعل المجموع شيئًا واحدًا (أم، قرر١، ٢٥، ١٩)

أسماء مشتركة

- الأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي مجملة لا يصحّ اعتبار العموم فيها مثل قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ (الإسراء: ٣٣) والسلطان إسم يقع على معان مختلفة مشتركة في (هذا) الإسم لأن الحجة تسمّى سلطانًا. والسلطان الذي يملك الأمر والنهي وغير ذلك (جص، فص١، ٧٦، ٢)

أسماء مشتقة

- الأسماء المشتقّة لا تدلّ على خصوصيات الذوات التي قامت تلك المعاني بها، بل على اتّصافها بالمصدر، فإذن قولنا: "أسود" يدلّ على شيء ما له السواد. أي: القدر المشترك بين الموجودات وأما أنّ ذلك الشيء جسم فلا يدلّ ذلك من اللفظ، بل بدلالة العقل على أنّ السواد لا يقوم إلّا بجسم فدلّ على الجسمية بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة والتضمّن، فنقول: "ضارب" يدلّ على قيام الضرب بذات، وأما أنّها إنسان أو حيوان أو غيرهما فلا (زر، بحر٢، ١٠٣، ١١)

أسماء الموصول

- أسماء الموصول: - مثل: من - ما - الذي - التي - الذين - اللاتي - اللائي - اللواتي (دري، نهج، ٥١٢، ٧)

أسماء موصولة وأسماء الشرط

- "الأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام" لا تفيد العموم بذاتها بل بضمّ صلة عامة أو شرط أو استفهام وترتيب الحكم عليها (شل، شلص، ٤١٣، ٦)

أسماء النكرات

- الألفاظ العامة على البدل، فأسماء النكرات. وهي ضربان: أحدهما في غاية التنكير نحو قولك: "شيء" و"معلوم"؛ والآخر دون ذلك في التنكير. وذلك ضربان: أحدهما نهاية في نقصان التنكير، نحو قولك "رجل"، وغير ذلك مما يختص نوعًا واحدًا؛ والآخر متوسط في التنكير نحو قولك "حيوان" و"جسم"، وما أشبه ذلك. فهذا ما هو عام في اللغة (بص، مع١، ٢٠٧، ١٢)

إسمي

- الحدّ عند الأصوليين ما يميّز الشيء عن غيره، وينقسم إلى حقيقي وإسمي ولفظي، فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركّبة، لأنّها فرادى

لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة، والإسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، واللفظي ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف (با، يسر١، ١٦، ١٤)

إسمية

- الجملة المفيدة إن تركّبت من جملتين فهي الشرطية نحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وإلا فهي الإسمية نحو: "زيد قائم" أو الفعلية نحو: "قام زيد" (رم، تحص١، ١٩٣، ١٥)

إسناد

- قد يكون المجاز من حيث العلاقة بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة أو صفة ظاهرة كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس أو باعتبار ما يكون في المستقبل قطعًا نحو إنّك ميت. أو ظنًّا كالخمر للعصير لا احتمالًا كالحرّ للعبد، فلا يجوز... وبالضدّ كالمفازة للبرية المهلكة. والمجاورة كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار. والزيادة نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) فالكاف زائدة وإلّا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه. والنقصان نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢) أي أهلها فقد تجوز أي توسع وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل، وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الإسناد. والسبب للمسبّب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبّبة عن اليد بحصولها بها. والكلّ للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. والمتعلِّق بكسر اللام للمتعلَّق بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل. وبالعكوس أي المسبّب للسبّب كالموت للمرض الشديد لأنّه مسبّب له عادة والبعض لكلّ نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلَّق بفتح اللّام لمتعلِّق بكسرها نحو بأيّكم المفتون أي الفتنة وقم قائمًا أي قيامًا. وما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في لدن. وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: ٢) أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوّة سببًا لها عادة (سب، عطر١، ٤١٩، ١)

- الإسناد أن يقول حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (عا، نسم، ١٢٨، ١٢)

أسولة

- الأسولة المتوجّهة على القياس ثمانية: الممانعة، والقول بموجب العلة، والقلب، والعكس، وفساد الوضع، والفرق، والنقض، والمعارضة (شش، ششا، ٣٤١، ٥)

إشارات النصوص

- إشارات النصوص هي معانٍ التزامية منطقية تترتّب على مدلولات العبارة، وفي إدراكها تتفاوت العقول وتتفاوت الأفهام، وأهل الخبرة في فهم الألفاظ الشرعية والقانونية هم المختصّون باستخراج تلك المعاني الالتزامية، فعبارة النصوص قد يفهمها الفقيه وغير الفقيه (زه، زهص، ١٤١، ١١)

إشارة

- الإشارة - تكون باللفظ وتكون ببعض الجوارح وهي تنبيه المشار إليه أو تنبيه عليه (حز، حكا١، ٤٧، ٢٢)
- الإشارة بخلاف الضمير، وهي عائدة إلى أبعد مذكور، وهذا حكمها في اللغة إذا كانت الإشارة بذلك أو تلك أو هو أو أولئك أو هم أو هي أو هما، فإن كانت بهذا أو هذه، فهي راجعة إلى حاضر قريب ضرورة، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل اللغة، ولا يعرف نحوي أصلًا غير ما ذكرنا (حز، حكا٤، ٢٧، ١٠)
- (الإشارة) فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب منقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (غز، مس٢، ١٩٠، ٣)
- (الإشارة) هو المفهوم ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه ويُسمّى مفهومًا لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضًا مفهوم وربما سُمّي هذا دليل الخطاب ولا إلتفات إلى الأسامي. وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدلّ على نفيه عمّا يخالفه في الصفة (غز، مس٢، ١٩١، ٤)
- الإشارة من الأخرس معتبرة وقائمة مقام العبارة في كل شيء: من بيع وإجارة وهبة ورهن ونكاح وطلاق وعتاق وإبراء وإقرار وقصاص، إلّا في الحدود ولو حدّ قذف، وهذا ممّا خالف فيه القصاص الحدود. وفي رواية أنّ القصاص كالحدود هنا فلا يثبت بالإشارة وتمامه في الهداية. (نج، نظر، ٤٠٧، ١٥)
- الدلالة في العبارة والإشارة أعمّ من المطابقة والتضمّن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء (مل، مرق١، ١٢٤، ٦)
- الألفاظ أي العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء (تطلق) على النظم وعلى الحكم (مل، مرق٢، ٧٤، ٨)
- في الإشارة النظم والمعنى جميعًا وفي الدلالة المعنى فقط (مل، مرق٢، ٧٩، ٥)
- الدلالة اللفظية ... أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء)، وجه الضبط إما ثابتة بنفس اللفظ أو لا، والأولى إما مقصودة وهي العبارة أو لا، وهي الإشارة، والثانية إن فهم مدلولها لغة فهي الدلالة، وإلّا فإن توقّف عليه صدق اللفظ أو صحّته فهو الاقتضاء، وإلّا فهي من التمسّكات الباطلة (با، يسر١، ٨٦، ١٦)
- الوقوف على المعنى المراد: وهو أربعة أيضًا، لأن المفهوم إن استفيد من المنظوم، فإن كان مسوقًا له فهو الاستدلال بعبارة النص، وإلّا فإن لم يتوقّف صحّة النص عليه فهو بالإشارة، وإن توقّفت فبالاقتضاء، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة، وإلّا فهو الاستدلالات الفاسدة، وكذلك الاستقراء (سو، حصل، ٢٢١، ٢)
- الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فإن كان الأول إن كان اللفظ مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. وإن لم يكن ثابتًا بنفس اللفظ بل مفهوم منه لغة فهو دلالة النص أو مفهوم منه شرعًا فهو الاقتضاء (برد، برص، ٣٦٤، ٦)
- "معاني الألفاظ"، فإنهما ليست بجميع "وجوه الوقوف عليها" في درجة واحدة أيضًا من القوة والرجحان، فالمعنى في عبارة ما: - قد "يراد قصدًا"، لأن الكلام قد سيق من أجله، - وقد

"يفهم منه تبعًا" أي لا قصدًا، لأن الكلام لم يكن مسوقًا من أجله. وعلى هذا جاء في كتب أصول الفقه: - أن هناك معاني يوقف عليها بالعبارة قصدًا، بمعنى "أن الكلام إنما سيق من أجل تلك المعاني"؛ وأن هنالك معاني يوقف عليها بالعبارة إشارة، أي لا قصدًا؛ ومعنى ذلك "أن العبارة لم تكن مسوقة من أجل تلك المعاني" (دوا، دخل، ١٢٠، ٨)

إشارة اللفظ

- ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلّ عليه نفس فيُسمّى إشارة، فكذلك قد يتّبع اللفظ ما لم يقصد به ويبني عليه ومثال ذلك تمسّك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يومًا (غز، مس٢، ١٨٨، ٤)
- ما يؤخذ من إشارة اللفظ وليس من اللفظ عينه. مثال ذلك تمسّك العلماء في تقدير أقل الطُّهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يومًا (عج، أصل، ١٨٥، ٦)

إشارة من العبارة

- الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح أو المشكل من الواضح، ثم إن كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمّل يقال هذه إشارة ظاهرة وإن كان يحتاج إلى زيادة فكرة. يقال: هذه إشارة غامضة (بخ، بزدا، ١٧٥، ٧)

إشارة النص

- إشارة النصّ فهي ما ثبت بنظم النصّ (شش، ششا، ٩٩، ٦)
- الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص؛ لأنّ أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه، إلا أنه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى، فترجّحت الإشارة بما خصّت به وهو النظم، فكلاهما من باب البلاغة (نس، كشف١، ٣٨٥، ١٤)
- إشارة النص: المراد بما يفهم من إشارة النص المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يقصد من سياقه ولكنه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللفظ بطريق الالتزام. ولكونه معنى التزاميًا وغير مقصود من السياق كانت دلالة النص عليه بالإشارة لا بالعبارة. وقد يكون وجه التلازم ظاهرًا، وقد يكون خفيًّا. ولهذا قالوا: إن ما يشير إليه النص قد يحتاج فهمه إلى دقّة نظر ومزيد تفكير، وقد يفهم بأدنى تأمّل. فدلالة الإشارة هي دلالة النص عن معنى لازم لما يفهم من عبارته غير مقصود من سياقه؛ يحتاج فهمه إلى فضل تأمّل أو أدناه، حسب ظهور وجه التلازم وخفائه (خل، خلص، ١٤٥، ١٤)
- إشارة النص: هي ما يدلّ عليه اللفظ بغير عبارته، ولكنه يجيء نتيجة لهذه العبارة، فهو يفهم من الكلام، ولكن لا يستفاد من العبارة ذاتها (زه، زهص، ١٤٠، ١٢)
- (إشارة النص) "دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود لا أصالة ولا تبعًا، لكنه لازم ذاتي متأخّر للمعنى الذي سيق النص من أجله". - وعلى هذا، فالمعنى أو الحكم الإشاري ليس معنى مطابقيًّا للنص، ولا تضمنيًّا، أي ليس تمام المعنى الذي يدلّ عليه النص، ولا جزءَه،

وإنما هو معنى خارج عن معنى النص لغة، ولكنه يستلزمه عقلًا أو عرفًا (دري، نهج، ٢٧٩، ٥)

- عبارة النص وإشارة النص. - ينحصر الفرق بين عبارة النص وإشارته في قصد المشرّع للمعنى الذي ساق النص من أجله أصالة أو تبعًا، وعدم قصده أصلًا. - فالأول عبارة والثاني إشارة. وعبارة النص يستوي فيها أن يكون المعنى مقصودًا أصالة أو تبعًا . . . - كما يستوى فيها أن يكون المعنى المقصود مطابقيًا أو تضمنيًا أو التزاميًا. - فالمعنى الالتزامي قد يكون عبارة النص إذا قصده المشرّع، وساق النص من أجله. - ويعرّف المعنى المسوق من أجله النص، أو المقصود أصالة أو تبعًا بالقرائن .... - وعلى هذا، فيدخل في عبارة النص: الظاهر والنص والمفسّر والمحكم، كما يدخل فيها المعنى الالتزامي إذا كان مقصودًا للمشرّع. وأما الإشارة فلا تشمل إلا المعنى الالتزامي غير المقصود (دري، نهج، ٢٨٣، ٣)

- "إشارة النص" - بما هي لازم منطقي ذاتي متأخّر - فلا يتوقّف عليها صدق عبارة النص، ولا صحة معناها عقلًا أو شرعًا (دري، نهج، ٣٨٠، ١٠)

- "دلالة النص" فدلالة التزامية أيضًا، غير أنّ الثابت بها، لازم عقلي بواسطة العلّة المفهومة منه لغة، وليس لازمًا ذاتيًا عن المعنى العباري نفسه، كما هو الشأن في إشارة النص (دري، نهج، ٣٨١، ٦)

- إشارة النص، بمعنى أن اللفظ لم يكن مسوقًا من أجل تلك المعاني، وأن تلك المعاني إنما فهمت من اللفظ أيضًا، ولكن "تبعًا" لا قصدًا (دوا، دخل، ٤١٠، ١٢)

- إشارة النص هي اللفظ الدالّ بنفسه على معنى لم يسق لإفادته لا أصلًا ولا تبعًا ولكنه لازم للمعنى الذي سيق لإفادته ولا يتوقّف عليه صدق الكلام ولا صحّته شرعًا. والمعنى الإشاري دلّ عليه اللفظ بنظمه وإن كان لازمًا لما سيق له فهو يشترك مع المعنى العباري في هذه الدلالة ويختلفان في أن المعنى العباري سيق الكلام لإفادته فكان ظاهرًا من كل وجه، والمعنى الإشاري لم يسق الكلام لإفادته لا أصلًا ولا تبعًا فكان ظاهرًا من وجه دون وجه (شل، شلص، ٤٧٩، ٤)

أشاعرة

- قال ابن برهان: اعلم أنّ المعتزلة وإن أطلقوا أقوالهم بأنّ العقل يحسّن ويقبّح لم يريدوا به أنّه يوجب الحسن والقبح؛ فإنّ العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية، والعلم لا يوجب المعلوم إيجاب العلّة المعلول؛ وإنّما عنوا به أنّ العقل يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح. فعند ذلك انقسموا، فمنهم من ذهب إلى أنّ الحسن حسن لذاته وكذا القبيح، ومنهم من صار إلى أنّ قبح الصفة. وكذلك أصحابنا (الأشاعرة) قالوا: إنّ الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه، وما عنوا به الإيجاب؛ وإنّما عنوا به أنّ الحسن هو المقول فيه: "لا تفعل" (زر، بحر١، ١٣٥، ٥)

- مذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنّ الحسن والقبيح ليس وصفًا ذاتيًا بل لإطلاق لفظ الحسن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل إضافية يمكن تغيّرها وتبدّلها، وهي ثلاثة: الأول: أنّ الأفعال تنقسم إلى ما وافق

الغرض فيسمّى حسنًا، وإلى ما خالف الغرض فيسمّى قبيحًا، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمّى عبثًا. الثاني: إطلاق الحسن على ما أمر الشرع بالثناء على فاعله. ويدخل فيه الواجب والمندوب وفعل الله، ويخرج منه المباح. ولو قيل: ما يجوز الثناء على فاعله لدخل المباح، وإطلاق القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله ويدخل الحرام ويخرج المكروه والمباح. لكن المكروه إن لم يكن قبيحًا بهذا الاعتبار فليس حسنًا باعتبار أنّ لفاعله أن يفعله أو أنّه موافق للغرض. الثالث: إطلاق الحسن على ما لفاعله أن يفعله ويدخل فيه مع فعل الله الواجب والمندوب والمباح. قال: واتّفقوا على أنّ فعل الله حسن بكل حال وأنّه موصوف بذلك أبدًا سرمدًا وافق الغرض أو خالف. وأنّ ذلك ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل بنفسه ولا إضافة لكن إن كان بعد ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسنًا بالاعتبارين الأخيرين؛ وإن كان قبل الشرع فموصوف بكونه حسنًا بالاعتبار الأخير فيهما (زر، بحر١، ١٧١، ٢)

- المعتزلة أفرطوا في جعل العقل حاكمًا حتى أوجبوا الإيمان على الصبي العاقل وأهل الفترة. والأشاعرة فرّطوا في تعطيل العقل وإهداره حتى أبطلوا إيمان الصبي العاقل، وتوسّط أصحابنا وقالوا إنّ للعقل مدخلًا في معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى (مل، مرق١، ٢٨٢، ١٧)

أشبه

- الأشبه ما يغلب في ظن المجتهد أنه الأشبه، وكلف إمضاء الحكم به (جص، فص٤، ٣٦٥، ٥)

- لا بد من أن يكون الأشبه حقيقة معلومة عند الله تعالى من الأصول، يتحراها المجتهد، وهو أشبه الأصول بالحادثة، من الوجه الذي يقتضي الرد إليه. وقالوا بذلك في جميع الحوادث، وأنه لا بد أن يكون في الأصول ما هو أشبه بها (جص، فص٤، ٣٦٥، ٩)

- لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه (جص، فص٤، ٣٦٧، ١٤)

- المجتهد إنما يطلب أشبه الأصول بالحادثة (جص، فص٤، ٣٦٨، ٤)

- الأشبه إنما هو صفة راجعة إلى الأصل المقيس عليه لا إلى ظن المجتهد (جص، فص٤، ٣٧٠، ١)

- نريد بالأشبه "الحكم بأشبه الأمارات وأقواها" (بص، مع٢، ٩٨٣، ١٤)

- كل مجتهد مصيب ولا يكلّف إلا العمل بما أدّى إليه اجتهاده، ويكون هو مأمورًا عند وضع الاجتهاد بطلب الأشبه عند الله تعالى ولكن يعمل بقضية اجتهاده. ولم يقل بالأشبه إلّا المصوِّبون وإليه مال عيسى بن أبان والكرخي في بعض رواياته. وهو الذي ارتضاه محمد بن الحسن، ثم إذا روجعوا في الأشبه اختلفت أجوبتهم في بيانه (جون، جه، ٦٥، ٥)

- الأشبه عند الله تعالى آولى طرق الشبه في المقاييس والعِبَر ومثّلوا ذلك بأن قالوا: إذا ألحق القائس الأرز بالبُر بوصف الطعم أو بوصف القوت أو الكيل فأحد هذه الأوصاف أشبه عند الله تعالى وأقرب في التمثيل. والمجتهد يكلّف نفسه بالاجتهاد العثور عليه،

ثم لا عليه إن أخطأه (جون، جه، ٦٥، ١١)

إشتراط

- الاشتراط هو معنى الاستثناء (حز، حكا٤، ٢٥، ١)

إشتراك

- إن في اللغة ألفاظًا مفيدة للشيء الواحد على الحقيقة، وألفاظًا مفيدة للشيء ولخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك (بص، مع١، ٢٢، ١٤)
- اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، وهو القياس الذي يجب أن تكون عليه الألفاظ، لأنّ بذلك تنفصل المعاني ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعنى واحد وهو الترادف، وعكسه الاشتراك، وبقي قسم آخر أهمله الأصوليون، وهو اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين، وهو باب الأضداد (زر، بحر٢، ١٤٩، ٥)
- الاشتراك ... هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعًا أو لا من حيث هما كذلك، قوله في اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة: متواصلة كانت أو متفاصلة، وعن المترادفة، وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التي لها معنى واحد كالعلم مثلًا (بد، بدخ١، ٢٩٧، ١)
- إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذي هو عدمه كان الاشتراك مرجوحًا فيحمل على عدمه ويدلّ عليه وجود الأول (بد، بدخ١، ٣٠٤، ٣)
- اللفظ إذا ما دار بين أن يكون مجازًا أو مشتركًا هل يرجّح المجاز على الاشتراك أو الاشتراك على المجاز؟ فرجّح قوم الأول وآخرون الثاني. والحقّ أن الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل على الأمّ الأغلب دون القليل النادر متعيّن والتعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ لا يختصّ بالتعارض بين المشترك والمجاز وإذا وقع بينهما فالمجاز أولى من الاشتراك وإذا وقع بين الاشتراك والنقل فقيل أن النقل أولى وقيل الاشتراك أولى وهو الصواب، وإذا وقع بين الاشتراك والإضمار فقيل إن الاشتراك أولى والصواب أن الإضمار أولى، وإذا وقع بين الاشتراك والتخصيص فقيل التخصيص أولى، وإذا وقع بين النقل والمجاز فقيل المجاز أولى، وإذا وقع بين النقل والتخصيص فقيل التخصيص أولى، وإذا وقع بين المجاز والإضمار فقيل هما سواء وقيل المجاز أولى، وإذا وقع بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى، وإذا وقع بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى (صد، أمل، ١٨، ١١)
- الاشتراك يتحقّق بتعدّد المعاني التي وضع لها اللفظ بأوضاع متعدّدة. والعموم يتحقّق بدلالة اللفظ على شمول جميع الأفراد التي يصدق عليها من غير حصر. والخصوص يتحقّق بدلالة اللفظ على الفرد أو الأفراد المحصورين التي يصدق عليها من غير شمول (خل، خلص، ١٧٨، ٦)
- الإشتراك يوجد في الأسماء والأفعال والحروف. مثاله من الأسماء لفظ العين فإنه موضوع في اللغة للباصرة والذهب وعين الماء النابع من الأرض. والجاسوس وخيار الشيء، ولفظ المولى للسيّد والعبد، واليد فإنها موضوعة للكفّ مع الأصابع، ولهما مع الساعد إلى المرفق، وللكل من الأصابع إلى الإبط، والقرء كما قيل للحيض والطهر. ومن

الأفعال كلفظ بان انفصل وظهر وبعد، وعسعس بمعنى أقبل وأدبر، وصيغة أفعل للإيجاب والندب على رأي، ومن الحروف كحرف الواو فإنه موضوع للعطف وللحال، والباء الموضوع للسببية والتبعيض وغيرهما (شل، شلص، ٤٣٤، ١٤)

- "الإشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمّى مماثلة، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية، وإن كان بالجنس يسمّى مجانسة، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية" (عج، أصل، ١٨٨، ٢٠)

إشتراك في الدلالة

- حدُّ الاشتراك في الدلالة: مساواة الخصم خصمه فيما يورده على التنافي (جون، جهك، ٦٨، ١٩)

إشتراك لفظي

- الاشتراك اللفظي بأن يكون العموم موضوعًا بإزاء معنيين مختلفين لوضعين يتّصف بأحدهما الألفاظ، وبالآخر المعاني (با، يسر١، ١٩٤، ١٩)

إشتقاق

- الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع إسم لشيء ما مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلى من الصلاة، والفاسق من الفسق، وما أشبه ذلك (حز، حكا٨، ٩٣، ٦)
- الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر. وأركانه: اسم وضع لمعنى. وآخر له نسبة إلى ذلك المعنى. ومشاركتهما في الحروف الأصلية. وتغيّر يلحق ذلك الإسم في حرف أو حركة أو فيهما بزيادة أو نقصان أو بهما (رم، تحص١، ٢٠٤، ٤)
- الإشتقاق من حيث قيامه بالفعل ردّ لفظ إلى لفظ آخر بأن يحكم بأنّ الأول مأخوذ من الثاني (سب، عطر١، ٣٦٨، ٥)
- الاشتقاق وهُوَ ردُّ لفْظٍ إلى آخرَ لموافقته لهُ في حُروفهِ الأصليَّة ومُناسَبتِه لهُ في المْعنى ولا بُدَّ منْ تَغيير بزيادةٍ أوْ نُقصانِ حرْفٍ أوْ حَركةٍ أوْ كِليْهما أوْ بزيادةِ أحَدهما ونُقْصانِه أوْ نُقْصانِ الآخر أوْ بزيادتِه أوْ نُقصانِه بزيادةِ الآخر ونُقْصانِه أو بزيادَتِهما ونُقْصانِهما (اس، مهس١، ٢٦٣، ٧)
- الاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع (اس، مهس١، ٢٦٤، ٤)
- الإشتقاق باعتبار العلم أن تجد اللفظ موافقًا لأصل بحروفه الأصول ومعناه، وباعتبار العمل هو أن تأخذ من اللفظ ما يوافقه في حروفه الأصول ومعناه (تف، نهي١، ١٧٥، ٢)
- الاشتقاق هو افتعال من الشق بمعنى الاقتطاع من انشقّت العصا إذا تفرّقت أجزاؤها، فإنّ معنى المادة الواحدة تتوزّع على ألفاظ كثيرة مقتطعة منها، أو من شقّقت الثوب والخشبة، فيكون كل جزء منها مناسبًا لصاحبه في المادة والصورة، وهو يقع باعتبار حالين: أحدهما: أن ترى لفظين اشتركا في الحروف الأصلية والمعنى، وتريد أن تعلم أيهما أصل أو فرع. والثانية: أن ترى لفظًا قضت القواعد بأنّ مثله أصل، وتريد أن تبني منه لفظًا آخر، والأولى تقع باعتبار عام غالبًا، والثانية باعتبار خاص، إما بحسب الإحالة على الأولى أو بحسب ما يخصّها، فمن الأولى الكلام في المصدر والفعل أيّهما أصل والآخر فرع؟ ومن الثانية

الكلام في كيفية بناء اسم فاعل من له الطلاق مثلًا (زر، بحر٢، ٧١، ١)

- (الاشتقاق) هو اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريف الأصل (زر، بحر٢، ٧٢، ٢١)

- الاشتقاق كما يقع في الأسماء يقع في الحروف، فإنّ "نعم" حرف جواب. وأرى أنّ نعم، والنعم، والنعماء، والنعيم، مشتقّة منه، وكذلك أنعم صباحًا، لأنّ الجواب به محبوب للقلوب، وكذلك سوّفت من "سوف" الذي هو حرف تفنيس (زر، بحر٢، ٧٣، ٢٢)

- (الاشتقاق) مذهب الكوفيين أنّ المصادر مشتقّة من الأفعال، وعكس البصريون ذلك وهو الصحيح، لأنّ مفهومه واحد، ومفهوم الفعل متعدّد لدلالته على الحدث والزمان، والواحد قبل المتعدّد، وإذا كان أصلًا للأفعال يكون أصلًا لمتعلّقاتها، أو لأنّه اسم، والاسم مستغن عن الفعل. ويقال: مصدر، لأنّ هذه الأشياء تصدر عنه، وكذلك الصفات كأسماء الفاعلين والمفعولين، وتوسّط الفارسي فقال: الصفات مشتقّة من الأفعال لجريانها عليها، وعلى تقدير القول به فهي وإن كانت مشتقّة من الأفعال بهذا الاعتبار فالأفعال أصولها القريبة، والمصادر أصولها البعيدة (زر، بحر٢، ٨٥، ١٩)

- القياس يقتضي أنّ المعنى المشتق منه كالعلّة في القياس والعلاقة في المجاز حيث وجد وجد الاشتقاق، كما أنّ العلّة حيث وجدت وجد الحكم، لكن لم يطرد ذلك في الاشتقاق، فإنّا رأيناهم سمّوا الأسد ضيغمًا من الضغم، ولم يسمّوا الجمل به، وإن كان الضغم هو العض الشديد موجودًا فيه، وسمّوا المنزل الذي بعد الثريا دبرانًا لاستدباره إياها أو القبلة، ولم يسمّوا كل مستدبر للثريا أو القبلة دبرانًا، وسمّوا الثريا باسمها لاشتقاقها من الثروة، وهي الكثرة لاجتماع نجومها، ولم يسمّوا كل أعداد مجتمعة ثريا، وسمّوا القارورة وهي الوعاء الخاص لاستقراء الماء فيها، ولم يسمّوا كل مستقرّ لمائع أو غيره كالحوض ونحوه قارورة (زر، بحر٢، ٨٧، ١٦)

- لا يدخل الاشتقاق في سبعة أشياء وهي الأسماء العجمية كإسماعيل والأصوات، ك "غاق"، والحروف وما أشبهها من المتوغّلة في البناء نحو "من" و"ما"، والأسماء النادرة نحو "طوبى له" اسم للنعمة، واللغات المتداخلة نحو "الجون" للأسود والأبيض، والأسماء الخماسية كسفرجل، ويدخل فيما عدا ذلك (زر، بحر٢، ٨٨، ٥)

- الاشتقاق هو لغة الإقطاع، واصطلاحًا من حيث قيامه بالفاعل، (ردّ لفظ إلى) لفظ (آخر)، وإن كان الآخر مجازًا (لمناسبة بينهما في المعنى) بأن يكون معنى الثاني في الأول (و)في (الحروف الأصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد، كما في الناطق من النطق بمعنى التكلّم حقيقة، وبمعنى الادلة مجازًا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالّة عليه، وقد لا يشتقّ من المجاز كما في الأمر بمعنى الفعل مجازًا ... وقضية الردّ ما صرّح به الأصل أنّه لا بدّ في تحقيق الاشتراك من تغيير بين اللفظين تحقيقًا كما في ضرب من الضرب أو تقديرًا كما في طلب من الطلب وحلب من الحلب، فتقدّر فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدّروا ضمّ النون في جنب جمعًا غيرها فيه مفردًا ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الإطلاق وهو الصغير أما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجبذ والجذب والأكبر ليس

فيه جميع الأصول كما في الثلم والثلب ويقال فيها أيضًا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر. (وقد يطّرد) المشتقّ كاسم (الفاعل) نحو ضارب لكل من وقع منه الضرب (وقد يختصّ) بشيء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها ممّا هو مقرّ للمائع ككوز، (ومن لم يقم) أي يتعلّق (به) من الأشياء (وصف لم يشتقّ منه) أي من الوصف أي لفظه (اسم عندنا) (نص، لب، ٤٤، ٢)

- الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وأركانه أربعة: أحدها اسم موضوع لمعنى، وثانيها شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى، وثالثها مشاركة بين هذين الإسمين في الحروف الأصلية، ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معًا. وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معًا. فهذه تسعة أقسام: أحدها زيادة الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادتهما رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانهما سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها أن يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف. وقيل تنتهي أقسامه إلى خمسة عشر وذلك لأنه يكون إما بحركة أو حرف بزيادة أو نقصان أو بهما والتركيب مثنى وثلاث ورباع (شو، فح، ١٧، ٢)

- ينقسم (الإشتقاق) إلى الصغير والكبير والأكبر لأن المناسبة أعمّ من الموافقة فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكنى وناك وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشدّة في الرجم، والرقم فالمعتبر في الأولين الموافقة وفي الأخير المناسبة. والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولي لأن المبحوث عنه في الأصول إنما هو المشتق بالاشتقاق الصغير (شو، فح، ١٧، ٩)

- الاشتقاق وهو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر وأركانه أربعة: أحدها إسم موضوع لمعنى. وثانيها شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى. وثالثها مشاركة بين هذين الإسمين في الحروف الأصلية. ورابعها تغيير يلحق ذلك الإسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معًا وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معًا (صد، أمل، ١١، ٥)

- ينقسم (الاشتقاق) إلى الصغير والكبير والأكبر. لأن المناسبة أعمّ من الموافقة فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكنى ونكى وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشدّة في الرجم والرقم فالمعتبر في الأولين الموافقة وفي الأخير المناسبة والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولي لأن المبحوث عنه في الأصول إنما هو المشتقّ بالاشتقاق الصغير (صد، أمل، ١١، ١٢)

- اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الإسم المشتقّ فيكون للمباشر حقيقة اتّفاقًا وفي الاستقبال مجازًا اتّفاقًا، وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية

فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة وإليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة وتفصيل ذلك في مغتنم الحصول. والحقّ أن إطلاق المشتقّ على الماضي الذي قد انقطع حقيقة لاتّصافه بذلك في الجملة. وقد ذهب قوم إلى التفصيل فقالوا إن كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاؤه فإذا مضى وانقطع فمجاز وإن كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون إطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون إلى الوقف ولا وجه له فإن أدلّة صحّة الإطلاق الحقيقي على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية (صد، أمل، ١١، ٢١)

إشتقاق كبير

- الإشتقاق الكبير وهو موافقة لفظين في الحروف الأصول غير مرتّبة مع موافقة أو مناسبة في المعنى: كالجبذ والجذب (با، يسر١، ٦٧، ٤)

أشعري

- عند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلّا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنّه ممّا لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين. وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلّا بالشرع وهذا مبني على أمرين، يعني أن العمدة إثبات ذلك أمران: أحدهما أنّ حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنّه حسن أو قبيح بناءً على تحقّق ما به الحسن أو القبح. وثانيهما أنّ فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق في الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه، وليس المراد أنّ مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنّه لا بدّ من تحقّقهما ليثبت مذهبه، بل كل من الأمرين مستقلّ بإفادة مطلوبه، بل وله أدلّة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (تف، وضح١، ١٧٣، ٧)

إشكال

- المبتدع بأن وضع الوسيلة لترك ما بيّن وإخفاءِ ما أظهر، لأنّ من شأنه أن يدخل الإشكال في الواضحات، من أجل اتّباع المتشابهات، لأنّ الواضحات، تهدم له ما بنى عليه من المتشابهات، فهو آخذ في إدخال الإشكال على الواضح، حتى يرتكب ما جاءَت اللعنة في الابتداع به من الله والملائكة والناس أجمعين (شط، عصم١، ٨٦، ١٨)
- الإشكال نوعان. ١- إشكال من ذات اللفظ أو الأسلوب. ٢- إشكال ناشئ من التعارض الظاهري (دري، نهج، ١٠٣، ٦)

إشمام

- الإشمام وهو الإشارة بالشفتين إلى الحركة بُعيْد الإسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غير (أم، قرر٢، ٢١٨، ٥)
- الإشمام وهو الإشارة بالشفتين إلى الحركة بعيد الإسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غير (با، يسر٣، ١١، ٨)

إشهاد في العقود

- الإشهاد في العقود لكي يكون الوفاء بالعقود

كاملًا لا نزاع فيه، وهو تحقيق للأوامر الصريحة، وهي الوفاء بالعقود (زه، زهص، ٩٦، ٢١)

أشياء

- هل الأشياء في العقل قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة؟ قال أبو محمد: قال قوم الأشياء كلها في العقل قبل ورود الشرع على الحظر. وقال آخرون: بل هي على الإباحة. وقال آخرون: بل هي على الحظر حاشا الحركة النقلية من مكان إلى مكان وشكر المنعم فقط. وقال آخرون: بل هي على الإباحة حاشا الكفر والظلم وجحد المنعم. وقال آخرون: وهم جميع أهل الظاهر وطوائف من أهل أصحاب القياس ليس لها حكم في العقل أصلًا لا بحظر ولا بإباحة وإن كان ذلك موقوف على ما ترِدُ به الشريعة (حز، حكا١، ٥٢، ٨)
- الأشياء في الأصل مباحة على أحد الوجهين. فإذا ورد الأمر بعد الحظر ارتفع الحظر وعاد إلى الأصل وهو الإباحة (كلو، تم١، ١٨٤، ١٤)

أشياء قبل ورود الشرع

- الأشياءُ قبل ورود الشرع على الإباحة؛ لِأنَّها نافعةٌ خاليةٌ عن أمارة المفسدة، ولا ضررَ على المالك في تناولها، فكانت مُباحَة (ح، مبا، ٩٣، ٨)

أصالة الاحتياط

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التلكيف مجهولًا مطلقًا، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). جـ - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ١٢)

أصالة البراءة

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولًا مطلقًا، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). جـ - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ١٠)

أصحاب الرأي

- أصحاب الرأي جرّدوا المعاني فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات المعاني

القياسية، ولم تتنزّل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناءً على كلّي ما اعتمدته في فهم الشريعة (شط، وفق٤، ٢٣٠، ١٢)

أصحاب الظاهر

- ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم - البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنصّ كلامه الله تعالى، أو نصّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صحّ عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بد، لا يجوز غير ذلك أصلًا (حز، حكا٧، ٥٥، ١٩)

إصرار

- التوبة وضدّها الإصرار (كل، كف١، ٢٢، ١٧)

إصطلاح

- الإصطلاح فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإنسان أن يصل إليها فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتمّ الاصطلاح، بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولّى الوضع ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرّف الأخرس ما في ضميره بالإشارة (غز، مس١، ٣١٩، ٢)
- الاصطلاح ذو مفهوم مركّز محدّد من قبل المشرّع، ولا يفهم إلا من جهته، ولذلك سمّاه علماء الأصول "مجملًا" كألفاظ الصلاة والصيام والزكاة والربا. - فهذه الألفاظ ليس مقصودًا منها معانيها اللغوية، لأن الشارع نقلها من اللغة واستعملها في معانٍ خاصة. إذن الإجمال نوع من الإبهام والغموض لا يمكن جلاؤه وتفسيره إلا من قبل المشرّع نفسه (دري، نهج، ٥٧، ٧)

إصطلاحات

- الاصطلاحات هي الألفاظ الموضوعة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب، والمفيد قبل المُفاد، فاللفظ ومباحثه متقدّمة طبعًا (قر، نقح، ٤، ١٢)
- يعمد الشارع إلى اصطفاء ألفاظ من اللغة، ينقلها من معانيها اللغوية، ليضع لها معاني ومفاهيم خاصة، وهي ما تسمّى في عرفنا بالاصطلاحات (دري، نهج، ٥٧، ٦)
- لا علم بلا اصطلاحات (دري، نهج، ٥٩، ٤)

أصل

- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد،

وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١٢، ٤)

- الحادثة - إذا كانت من أصل مخالف لأصل آخر في موضوعهما: فإنه لا يردّ إلى الأصل الذي يخالف لأصل الحادثة في موضوعه (جص، فص٤، ١٣١، ١٧)
- قد يكون علة الحكم وصفين من أوصاف الأصل وأكثر، وقد يكون وصفًا واحدًا. وغير جائز أن يكون جميع أوصافه علة للحكم. فإذا كانت العلة ذات أوصاف فجميع تلك الأوصاف علة واحدة (جص، فص٤، ١٣٧، ١٦)
- وجه استخراج العلل الشرعية والقياس بها، فإن الفقهاء مختلفون فيه. فمنهم من يعتبر تشابه الأصل والفرع في صورتهما وذواتيهما دون غيرهما، ما دام يجد له شبهًا من هذا الوجه. ومنهم من يعتبر اشتباههما من جهة الأحكام (جص، فص٤، ١٤٤، ١٢)
- يرد الفرع إلى الأصل بالاسم، إذا تعلّق الحكم بالإسم، فيكون الإسم حينئذٍ عَلَمَ الحكم، والوصول إلى معرفة المعنى الذي عَلَمُ الحكم وأمارته، ونسمّيه علة من وجهين: أحدهما: بالتوقف عليه. والآخر: بالنظر والاستدلال (جص، فص٤، ١٤٧، ٧)
- يثبت الأصل معلولًا بالتوقف على العلة، وبفحوى النص وبالاستدلال عليه (جص، فص٤، ١٥١، ٧)
- كل أصل ثبت بنص أو اتفاق، فإنّا متى قسنا عليه بعلة، أو اقتضيناها، فحكم الأصل يتعلق بالنص أو الاتفاق، وحكم الفرع متعلّق بالعلة المستنبطة منه (جص، فص٤، ١٨٧، ١١)
- الأصل، فقد ذكر قاضي القضاة أنه مستعمل في أربعة أشياء: أحدها الطريق إلى الشيء كالكتاب، هو أصل الأحكام. وأحدها الحكم المقيس عليه، وهو أصل القياس. وأحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به، كالموصوف والصفة. وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره، كدخول الحمام بغير عوض مقدَّر (بص، مع٢، ٧٠٠، ٣)
- الأصل - هو ما أدرك بأوّل العقل وبالحس وقد ذكرناه قبل (حز، حكا١، ٤١، ١٨)
- الأصل عند الفقهاء: ما قِيسَ عليه الفرعُ بعلة مستنبَطَةٍ منه (بج، حكف١، ٥٢، ٦)
- الأصل: فهو الكتاب والسنة والإجماع (بج، حكف١، ٦٩، ٥)
- إذا ثبتَ الحكمُ في الفرع بالقياس على أصل، جاز أن يجعل هذا الفرع أصلًا لفرع آخر يُقاس عليه بعلة أخرى في أحد الوجهين، وهو قول أبي عبدالله البصري من أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله. ومن أصحابنا من قال: لا يجوز، وهو قول أبي الحسن الكرخي. لنا: هو أن الفرع لما ثبتَ الحكم به بالقياس، صار أصلًا

بنفسه فجاز أن يستنبط منه معنى، ويقاس عليه غيره، كالأصل الثابت بالنص (شي، تبص، ٤٥٠، ٢)

- لا يصح ردّ الفرع إلى الأصل إلا بعلة مقتضية للحكم، أو شبه يدلّ عليه. وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يصحّ ردّ الفرع إلى الأصل بضرب من الشبه. لنا: هو أنه إثبات حكم من جهة القياس، فاعتبر فيه معنى مخصوصًا، كالقياس في العقليات. ولأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل من غير علة مخصوصة، لما احتيج إلى النظر والفكر، ولو كان كذلك، لاشترك العلماء والعامة في القياس، وهذا لا يقوله أحد، فدلّ على أنه لا بد من شبه مخصوص للحكم، به يعلّق. ولأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بمجرّد الشبه، لم يكن حمل الفرع على بعض الأصول، بأولى من حمله على البعض، لأنه ما من فرع تردّد بين أصلين، إلا وفيه شبه من كل واحد من الأصلين (شي، تبص، ٤٥٨، ٢)

- الأصل تستعمله الفقهاء في أمرين: أحدهما في أصول الأدلّة وهي الكتاب، والسنة والإجماع. ويقولون هي الأصل، وما سوى ذلك من القياس. ودليل الخطاب وفحوى الخطاب ... ويستعملونه في الشيء الذي يقاس عليه كالخمر أصل للنبيذ والبُرّ أصل للأرز؛ وحدّه ما عُرِف حكمه بلفظ تناوله أو ما عرف حكمه بنفسه (شي، جا، ٥٥، ٢١)

- الأصل (الذي يدلّ على صحة العلة) فهو قول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله والإجماع، فأما قول الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فدلالتهما من وجهين أحدهما: من جهة النطق. والثاني من جهة الفحوى والمفهوم (شي، جا، ٥٩، ١٨)

- الأصل: ما صحّ له الفرع. وقيل: ما عُرِف بنفسه. وقيل: ما يُقاس عليه الفرع. أو ما يُلْحَق به الفرع. أو ما لم يَسْتحلْ بفرع غيره عنه (جون، جهك، ٦٠، ٧)

- مواضع الاحتمال من كل قياس وهي ستة: الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلولًا عند الله تعالى فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلَّل. الثاني أنه إن كان معلَّلًا فلعلّه لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علّله بعلة أخرى. الثالث أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعلّه قُصّر على وصفين أو ثلاثة وهو معلَّل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصّر اعتباره عليه. الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفًا فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك. السادس أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل وعند ذلك لا يحلّ له القياس، وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلى فإنه لا تصحّ الصلاة. وزاد آخرون احتمالًا سابعًا وهو الخطأ في أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلًا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس مظنونًا بل هو مقطوع (غز، مس٢، ٢٧٩، ٢)

- لا مجال للنظر العقلي ... إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم والطوف في السؤر فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يُعلم بالحس وبالأدلة العقلية. أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا

بالأدلة السمعية (غز، مس٢، ٢٨٠، ٥)

- (شرط الأصل) أن يكون حكم الأصل ثابتًا فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته (غز، مس٢، ٣٢٥، ٧)

- (شرط الأصل) أن يكون الحكم ثابتًا بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكمًا شرعيًا والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياسًا (غز، مس٢، ٣٢٥، ٨)

- (شرط الأصل) أن يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعًا لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي (غز، مس٢، ٣٢٥، ٩)

- (شرط الأصل) أن لا يكون الأصل فرعًا لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز، ثم قياس الأرز على البرُ لأن الوصف الجامع إن كان موجودًا في الأصل الأول كالطعم مثلًا فتطويل الطريق عبث، إذ ليست الذرة بأن تجعل فرعًا للأرز أولى من عكسه وإن لم يكن موجودًا في الأصل فبم يعرف كون الجامع علة وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم وإثباته على وفق المعنى (غز، مس٢، ٣٢٥، ١١)

- (شرط الأصل) أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصًا بالأصل لا يعمّ الفرع (غز، مس٢، ٣٢٦، ٥)

- (شرط الأصل) أن لا يتغيّر حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكّرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل (غز، مس٢، ٣٢٦، ١٤)

- (شرط الأصل) أن لا يكون الأصل معدولًا به عن سنن القياس فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره (غز، مس٢، ٣٢٦، ١٦)

- الأصل فهو: ما ثبت بنفسه، أو ما ثبت حكم غيره به (كلو، تم١، ٢٤، ٦)

- الأصلُ فقد يُطلقُ على أمرين: الأوَّل ما بُنِيَ عليهِ غيرُهُ، كقولنا: إنَّ معرفةَ اللهِ أصلٌ في معرفةِ رسالةِ الرسولِ، من حيث إنَّ معرفةَ الرسولِ تنبني على معرفةِ المرسِل. الثاني ما عُرِفَ بنفسهِ من غير افتقارٍ إلى غيرِهِ، وإنْ لم يبنَ عليهِ غيرهُ، وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين، فإنَّهُ أصلٌ، وإن لم يُبنَ عليهِ غيرُهُ (أمد، حكم٣، ٢٧٣، ١٦)

- ذهب الأكثرون إلى أنَّ شرطَ علَّةِ الأصلِ أنْ لا يكونَ محلَّ حكمِ الأصلِ ولا جزأً من محلّهِ. وذهب آخرون إلى جوازهِ والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهو امتناعُ ذلك في المحلّ دون الجزءِ؛ وذلك لأنَّ الكلامَ إنَّما هو واقعٌ في علَّةِ أصلِ القياسِ فلو كانت العلةُ فيهِ هي محلّ حكم الأصلِ بخصوصهِ، لكانت العلَّةُ قاصرةً لاستحالةِ كونِ محلٍّ حكمِ الأصلِ بخصوصهِ متحقّقًا في الفرعِ؛ وإلا كانَ الأصلُ والفرعُ متحدًا، وهو مُحالٌ. نعم إنَّما يُمكنُ ذلك فيما إذا لم تكنْ علَّةُ حكمِ الأصلِ متعدّيةً، لأنَّهُ لا يعدُ في استلزامِ محلٍّ الحكمِ لحكمةٍ داعيةٍ إلى ذلك الحكمِ، كاستلزامِ الأوصافِ العامَّةِ لمحلِّ الأصلِ والفَرعِ. وأمَّا الجزءُ، فلا يمتنعُ التعليلُ بهِ، لاحتمالِ عمومِ الأصلِ والفرعِ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٢)

- اختلفوا في جوازِ كونِ العلَّةِ في الأصلِ بمعنى الأمارةِ المجرَّدةِ والمختارُ أنَّهُ لا بُدَّ وإنْ تكونَ العلةُ في الأصلِ بمعنى الباعثِ، أي مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ أنْ تكونَ مقصودةً للشارعِ مِنْ شَرْعِ الحكمِ، وإلَّا فلو كانت وصفًا طرديًّا

لا حكمةَ فيهِ، بل أمارة مجرَّدة فالتعليلُ بها في الأصلِ ممتنعٌ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٨)

- أصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه أو دليله اصطلاحًا، فمن الأول أصل السنبلة البرة. ومن الثاني الأصل براءة الذمة، والأصل عدم المجاز، والأصل بقاء ما كان على ما كان. ومن الثالث أصول الفقه أي أدلّته (قر، نقح، ١٥، ١٥)

- الأصل هو المحتاج إليه، وقيل: ما ابتنى عليه غيره (نس، كشف١، ٩، ١٩)

- الأصل في الأمر الوجوبُ، نصَّ عليه في مواضع، وبه قال عامَّةُ المالكية، وجمهور الفقهاء، والشافعي، وغيره، وقالت المعتزلة وبعضُ الشافعية: الأصل فيه النَّدْبُ، وقال أكثر الأشعرية، وشيخهم: هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاءُ، وقال قوم: الأصلُ في صيغة الأمر مجردةً الإباحَةُ، وقد نقل الميموني عن أحمد أنه قال: الأمر أسهل من النهي، ونقَلَ عنه عليُّ بن سعيد: ما أمَر به النبيُّ صلى الله عليه وسلم عندي أسْهَلُ مما نَهَى عنه؛ فيحتمل أنه أراد أنه على الندب وهو بعيد؛ لمخالفته منصوصاتِه الكثيرةَ، ويحتمل - وهو الأظْهَر - أنه قصد أنه أسهل بمعنى أن جماعة الفقهاء قالوا بالتفرقة بأن الأمر للندب والنهي للتحريم، والنهي على الدوام والأمر لا يقتضي التكرار (تي، سود، ٥، ٣)

- الأصل اسم لما يبتني عليه غيره والفرع اسم لما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء (بخ، بزد٣، ٤٩١، ١٧)

- الله تعالى كلّفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعلَ الأصول شهودًا فهي شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل. ولا بدّ من صلاحية الأصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ، ولا بدّ من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة (بخ، بزد٣، ٤٩٢، ٤)

- الأصل في القياس عند أكثر العلماء من أهل النظر هو محلّ الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البُر في تحريم بيعه بجنسه كان الأصل هو البر عندهم لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبسًا منه ومردودًا إليه ذلك هو البر في هذا المثال (بخ، بزد٣، ٥٤٥، ٦)

- القياس كما يتوقّف على وجود العلة في الأصل يتوقّف على وجودها في الفرع إلا أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحسّ ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية، لأن كون الوصف علة وضع شرعي، كما أن الحكم كذلك فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي والأدلة الشرعية النصوص والإجماع والاستنباط (بخ، بزد٣، ٦٢١، ٣)

- (من القياس) أن يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقرّبه منكرًا القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدّج المحل فإنه إن ثبت أن علة الربا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وإن ثبت أن علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعًا، إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوِقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي إذ يكون

التركي والهندي في معناه (بخ، بزد٣، ٦٢٥، ٤)

- الأصل: ما ينبني عليه غيره (حن، قعد، ٨، ١٢)

- الأصل له معنيان معنى في اللغة، ومعنى في اصطلاح، فأمّا معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات: أحدها ما يبنى عليه غيره، قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة، ثانيها المحتاج إليه قاله الإمام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل، ثالثها ما يستند تحقّق الشيء له، قاله الآمدي في الأحكام ومنتهى السول، رابعها ما منه الشيء: قاله صاحب الحاصل، خامسها منشأ الشيء، قال بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأول والأخير، وأمّا في الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنّة أي دليلها. ومنه أيضًا أصول الفقه، أي أدلّته، الثاني الرجحان، كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز، الثالث القاعدة المستمرّة كقولهم إباحة الميتة للمضطرّ على خلاف الأصل: الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الأصل (اس، مهس١، ١٨، ٤)

- إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل، كما إذا كان الفرع جازمًا، والأصل غير جازم. فإنّه يقبل، سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الأصل أم لا، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا (اس، مهس٢، ٣٥٣، ٥)

- الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل، وقد يكون مساويًا له، وقد يكون دونه، فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، فإنّ الأذى فيه أكثر، أما المساوي فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فإنّه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام "من أعتق مُشْركًا لَهُ في عَبْدٍ قَدُمَ عَلَيْه" ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علّته، وهي تشوف الشارع إلى العتق، ويسمّى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل، ويسمّيان أيضًا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، فأنّا نقطع بأنّ الفارق بين العبد والأمّة وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق، وأمّا الأدون فهي الأقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم، كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم، فإنّه يحتمل أن تكون العلّة إنّما هو القوت أو الكيل (اس، مهس٣، ٣٨، ١٢)

- الأصل براءة الذمّة، ولذا لم يقبل في شغلها شاهد واحد، ولذا كان القول قول المدَّعَى عليه لموافقته الأصل، والبيّنة على المدّعي لدعواه ما خالف الأصل فإذا اختلفا في قيمة المتلف والمغصوب فالقول قول الغارم، لأنّ الأصل البراءة عمّا زاد (نج، نظر، ٦٤، ٥)

- يسقط الفرع إذا سقط الأصل. ومن فروعه قولهم: إذا برأ الأصيل برأ الكفيل بخلاف العكس، وقد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل (نج، نظر، ١٣٤، ١٦)

- الأصل على كل تقدير لا بدّ أن يكون مقطوعًا به؛ لأنّه إن كان مظنونًا تطرّق إليه احتمالُ الإخلافِ، ومثل هذا لا يُجعل أصلًا في الدين عملًا بالاستقراء، والقوانينُ الكلّيةُ لا فرقَ بينها وبين الأصولِ الكلّيةِ التي نُصّ عليها (شط،

وفق١، ٣٢، ٣)

- كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرطٌ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أنّ كل تكملة يفضى اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصحّ اشتراطها عند ذلك، لوجهين: أحدها أنّ في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأنّ التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضًا. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ إلى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصوّر. وإذا لم يتصوّر لم تُعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد. والثاني أنّا لو قدرنا تقديرًا أنّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت. وبيان ذلك أنّ حفظ المهجة مهمٌّ كلّي، وحفظًا لمروءات مستحسن. فحُرِّمت النجاسات حفظًا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى (شط، وفق٢، ١٣، ١٦)

- إشتمال القياس على الأصل والفرع والعلّة والحكم وتنبيه على أنّ المراد بالفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه، وبالأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه (تف، نهي٢، ٢٠٤، ٣٨)

- المساواة في العلّة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل، لأنّ المراد بها عدم الإختلاف في عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلّا بالعدد (تف، نهي٢، ٢٣٣، ٤)

- قال القفّال الشاشي: الأصل: ما تفرّع عنه غيره، والفرع: ما تفرّع عن غيره، وهذا أسدّ الحدود، فعلى هذا لا يقال في الكتاب: إنّه فرع أصله الحسّ، لأنّ الله تعالى تولّاه وجعله أصلًا دلّ العقل عليه. قال: والكتاب والسنّة أصل، لأنّ غيرهما يتفرّع عنهما، وأما القياس فيجوز أن يكون أصلًا على معنى أنّ له فروعًا تنشأ عنه، ويتوصّل إلى معرفتها من جهته، كالكتاب أصل لما ينبني عليه، وكالسنّة أصل لما يعرف من جهتها، وهو فرع على معنى أنّه إنّما عرف بغيره وهو الكتاب أو غيره، وكذلك السنّة والإجماع. قال: وقيل إنّ القياس لا يقال له: أصل ولا فرع، لأنّه فعل القائس، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع (زر، بحر١، ١٦، ١)

- قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: الأصل ما عُرف به حكمُ غيره، والفرع ما عُرِف بحكم غيره قياسًا عليه (زر، بحر١، ١٦، ١٠)

- قال الماوَرْدي في "الحاوي": قيل: الأصل ما دلّ عليه غيره، والفرع ما دلّ على غيره، فعلى هذا يجوز أن يقال في الكتاب: إنّه فرع لعلم الحسّ، لأنّه الدّال على صحّته (زر، بحر١، ١٦، ١٢)

- قال ابن السَّمْعاني في "القواطع": قيل: الأصل ما انبنى عليه غيره، وقيل: ما يقع التوصّل به إلى معرفة ما وراءه وهما مدخولان، لأنّ من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصّل إلى ما وراءه بحال، كدية الجنين والقسامة وتحمّل العاقلة، فهذه أصول ليست لها فروع، فالأولى أن يقال:

الأصل كل ما ثبت دليلًا في إيجاب حكم من الأحكام ليتناول ما جلب فرعًا أو لم يجلب (زر، بحر١، ١٦، ١٧)

- (الأصل) يطلق شرعًا على أمور سبقت في أول أصول الفقه وذكر هنا إلكيا منها أربعة: أحدها: ما يقتضي العلم به علمًا بغيره أو يوصل به إلى غيره، كما يقال: إنّ الخبر أصل لما ورد به، والكتاب أصل السنّة لما علم صحّتها به. والثاني: لا يصحّ العلم بالمعنى إلّا به. الثالث: في الحكم الذي لا يعتريه ما سواه، فيقال: هذا الحكم أصل بنفسه لا يقاس عليه. الرابع: الذي يقع به القياس وهو مرادنا (زر، بحر٥، ٧٥، ١)

- قال المتكلّمون: (الأصل) هو النص الدالّ على ثبوت الحكم في محل الوفاق، كخبر الواحد في تحريم الرِبا مثلًا، وحكاه في "الملخّص" عن القاضي، وحكاه صاحب "الواضح" عن المعتزلة. وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبّه به سواء المجمع عليه والمنصوص كالبُر المحكوم به قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح. قال: وتمامه أنّ الخبر أصل للبُر، والبُر أصل لكل ما يقاس عليه قال: وهذا ظاهر حسن فليعتمد عليه، وقال المحقّقون منهم: إنّه نقيض الحكم الثابت بالخبر قال إلكيا: وهذا هو الأوجه عندنا، ولم نر في كلام المخالف ما يضعفه (زر، بحر٥، ٧٥، ٩)

- لا يشترط الاتّفاق على وجود العلّة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه، خلافًا لمن شذّ حيث اشترطه (زر، بحر٥، ٧٨، ٩)

- الأصل لفظًا (عامًّا في المباني) أي في كل ما يُبنى عليه شيء سواء كان ذلك في الحسّيات كبناء الجدار على الأساس أو في المعنويات كبناء المسائل الجزئية على القواعد الكلية، كما هو مقتضى عرف اللغة، يعني إذا لم يقصد بالأصول خصوص من المباني فإنّه حينئذٍ من ألفاظ العموم صيغة ومعنى لكونه جمعًا محلّى باللام للاستغراق (أم، قرر١، ١٦، ٩)

- الأصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر إلى غيره ويستقيم إطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين، فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لا الحكم الثابت في المقيس، لا يقال تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقّف معرفتهما على معرفة القياس، لأنّا نقول ليس هذا تفسيرًا للأصل والفرع بل هو بيان لما صدقا عليه، أي المراد بالأصل المحل الذي يسمّى مقيسًا عليه وبالفرع المحل الذي يسمّى مقيسًا على ما سيصرّح به في بيان الركن (مل، مرق٢، ٢٨٣، ٢٣)

- الأصل ما يبنى عليه غيره، والمدلول مبنيّ على الدالّ (با، يسر٣، ٢، ٢١)

- أجزاء القياس (للجمهور) أي لقول الجمهور أربعة: الأوّل الوصف (الجامع. و)الثاني (الأصل) وهو إما (محلّ الحكم المشبّه به) وعليه الأكثر من الفقهاء والنظّار (أو حكمه) أي حكم المحلّ المذكور، وعليه طائفة (أو دليله) أي دليل حكم المحلّ المذكور، وعليه المتكلّمون. (ومبناه) أي مبنى الخلاف المذكور في تفسير الأصل (على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره) وكل واحد من هذه الثلاثة يصلح لهذا المعنى، (و)بناءً (عليه) أي على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره . . . (و)الثالث (حكم الأصل). (و)الرابع (الفرع) وهو (المحلّ المشبّه) على القول بأنّ الأصل هو

المشبّه به (أو حكمه) أي حكم المشبّه على القول بأنّ الأصل هو حكم المشبّه به (با، يسر٣، ٢٧٥، ٢٠)

- الأصل يطلق على أمور منها ما يتقضي العلم به العلم بغيره. ومنها ما لا يصحّ العلم بالمعنى إلا به. ومنها الذي يعتبر به ما سواه. ومنها الذي يقع القياس عليه وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه، فقيل هو النص الدالّ على ثبوت الحكم في محل الوفاق وبه قال القاضي أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبّه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. قال الفخر الرازي الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرّع العلّة عليه، وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظي يرجع إلى الاصطلاح فلا مشاحة فيه أو إلى اللغة فهي تجوز إطلاقه على ما ذكر وقيل بل يرجع إلى تحقيق المراد بالأصل وهو يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوي (شو، فح، ١٩٠، ١٢)

- الأصل هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الأرز عليه والفرع المحل المشبّه به وعند البعض الأصل الدالّ على الحكم في المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت فيه بالقياس (عا، نسم، ١٤٨، ١٩)

- الأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يُبتنى عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على القاعدة الكلية والراجح والمستصحب والمقيس عليه والدليل والأوفق (صد، أمل، ٤، ١١)

- الأصل يُطلق على أمور منها الذي يقع عليه القياس، وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه قال الفقهاء هو الحكم المشبّه به، قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. وقيل غير ذلك. وعلى الجملة الفقهاء يسمّون محل الوفاق أصلًا ومحل الخلاف فرعًا ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلّق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة. فالأصل هو المشبّه به ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم لا لنفس الحكم ولا لدليله والفرع هو المشبّه لا لحكمه والعلّة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله (صد، أمل، ١٦١، ٣)

- الأصل: فهو المقيس عليه على الصحيح، وقيل حكمه، وقيل: دليل حكمه - أي القياس - (سو، حصل، ٢٤١، ٣)

- (الأصل) وهو ما ورد بحكمه نص، ويسمّى: المقيس عليه، والمحمول عليه، والمشبّه به (خل، خلص، ٦٠، ٦)

- أصل وهو في اللغة ما ينبني عليه غيره أما في العرف فله معانٍ متعدّدة. ١- الأصل بمعنى الراجح: يقال الأصل الحقيقة يعني الراجح فإذا تعارضت الحقيقة مع المجاز في لفظ. وقيل الأصل الحقيقة كان معنى ذلك أن الحقيقة ترجّح على المجاز. وإذا تعارض القياس مع خبر الواحد وقبل الأصل خبر الواحد كان معنى ذلك أن خبر الواحد يرجّح على القياس ويقدّم عليه فلا قياس في مقابلة النص. ٢- الأصل بمعنى القاعدة: يقال الأصل رفع الفاعل يعني القاعدة ويقال الأصل الأمر يقتضي الوجوب يعني القاعدة. ٣- الأصل بمعنى الدليل: يقال الأصل في هذا الحكم الكتاب يعني الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو الكتاب، واستعمال الأصل بمعنى الدليل هو متعارف الفقهاء فكثيرًا ما يعبّرون بأن الأصل في هذا الحكم السنّة أو الأصل في هذا الحكم هو

الإجماع، ويعنون بذلك أن الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو السنّة أو الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو الإجماع وهكذا. ٤- الأصل بمعنى المقابل للفرع: يقال أصل النبيذ الخمر يعني أن النبيذ فرع مقيس والخمر أصل مقيس عليه. ٥- الأصل بمعنى المستصحب: يقال للمتّهم الذي يشكّ في نسبة التهمة إليه الأصل في الإنسان البراءة ومعنى ذلك أننا نستصحب لهذا الإنسان البراءة حتى يثبت نقيضها وهو الإدانة (برد، برص، ٢٢، ٧)

- الأصل وهو المقيس عليه الذي هو محل الحكم المنصوص عليه (برد، برص، ٢٣٢، ١٩)

- "أصول الفقه" ١- "أصل" الشيء لغة هو ما بني عليه ذلك الشيء؛ والمراد به هنا في اصطلاح هذا العلم "الدليل" ولما كان الفقه إنما بني على الكتاب والسنّة والإجماع والاجتهاد فقد اعتبرت هذه الأربعة أصولاً للفقه، بمعنى أنها أدلّة للفقه. ٢- "الفقه" لغة هو العلم والفهم؛ والمراد به هنا "العلم بالأحكام الشرعية". ٣- وبناءً على ما تقدّم، فإن المراد من "علم أصول الفقه" هو العلم الباحث في أدلّة الأحكام الشرعية، وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام (دوا، دخل، ١٢، ٢)

- جعل العلماء القياس قائمًا على أربعة أركان أولًا - الأصل، وهو الثابت من الأحكام مما يراد القياس عليه. ثانيًا - الفرع، وهو المسألة التي يراد قياسها على الأصل. ثالثًا - العلّة، وهي كل ما اتّخذ سببًا موجبًا للحكم في الأصل، رابعًا - الحكم، أي حكم الأصل الذي يراد تعديته إلى الفرع (دوا، دخل، ٤١٨، ٦)

- الأصل على قسمين: ١- أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمّن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لا جعل حكم بالإباحة من الشارع. ٢- أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشكّ والحيرة فيتضمّن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة، ومثلها أصالة الطهارة والحلية (مظ، مصف١، ٢٣١، ١٩)

- (الأصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعًا (مظ، مصف٢، ١٦٤، ٣)

- أصول الفقه: لفظ مركّب من جزأين "المضاف والمضاف إليه" يتوقّف بيان معناه على معرفة معنى جزئية أصول وفقه، ويختلف معناه تبعًا لاختلاف المراد منهما. وهذه الكلمة لما معناها في لغة العرب، وأهل الاصطلاح نقلوها إلى معانٍ آخر ملاحظًا فيها المعنى اللغوي، فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبتني عليه غيره سواء كان البناء حسّيًا كبناء السقف على الجدران أو معنويًا كبناء الحكم على دليله والمعلول على علّته. وفي الاصطلاح أطلق لفظ الأصل على عدد من المعاني نكتفي بذكر اثنين منها. ١- الدليل: يقال: الأصل في تحريم القتل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣) بمعنى أن الدليل الدالّ على تحريم القتل هو هذه الآية. والأصل في تحريم زواج المرأة على عمّتها أو خالتها. قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تنكح المرأة على

عمّتها أو خالتها" (الزيلعي، نصب الراية، كتاب النكاح، باب في بيان المحرمات، (ح ٤)، ٣/١٦٩). . الحديث. ٢- القاعدة: يقال: الأصل أن العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصّصه والمطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيّده، وكما يقال: الأصل عند أبي حنيفة أن ما يعتقده أهل الذمّة يتركون عليه. بمعنى أن القاعدة عنده ذلك. وهذه المعاني لا يراد منها عند الاستعمال إلا معنى واحدًا لأن ذلك شأن المشترك، ولهذا لما أضيف إلى الفقه تعيّن أن يكون المراد به الدليل أو القاعدة فتكون أصول الفقه هي أدلّة الفقه أو قواعده التي يتوقّف عليها. والفقه في اللغة: الفهم كما يقول الزمخشري في أساس البلاغة، والرازي في مختار الصحّاح، أو هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه كما يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته، فهي أخصّ من مطلق الفهم، وقيل هو العلم. وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية (شل، شلص، ١٥، ١٢)

- الأصل ويسمّى المقيس عليه والملحق به وهو الواقعة التي ثبت حكمها بالنص أو بالإجماع (شل، شلص، ٢٠٩، ١١)

- الأصل في اللغة: "أسفل كل شيء وجمعه أصول". وقيل فيه: ما يُبنى عليه الشيء فعلم أصول الفقه هو "ما يُبنى عليه الفقه" (عج، أصل، ١٣، ٩)

- الأصل فهو الذي يُبنى عليه القياس، ويجب أن يكون عند أكثرية الفقهاء نصًّا أو إجماعًا، ولا يقاس على حكم ثبت بالقياس (عج، أصل، ٢٤٨، ١٠)

- الأصل هو المقدّمة المطلقة والحمل الأكبر الذي لا يقبل تغييرًا بحدوده ومعانيه أو تبديلًا، وليس فيه من نظر العقل أي شرط بل جلّه سمعي. والأصل له صفة العموم بالرغم من وروده بعض الأحيان مخصّصًا، إلا أنه يسري في كل زمان ومكان (عج، أصل، ٢٤٩، ٢)

- الفرع: هو الواقعة التي يُراد معرفة حكمها بالقياس على الأصل، وله خمسة شروط، تدور معظمها حول الارتباط بالأصل، بحيث يكون الارتباط مقتصرًا على العلّة وعلى التفريع عن النص. وملخّص الشروط ما يلي: الأول، أن لا يتقدّم الفرع في الثبوت على الأصل. الثاني، أن تكون علّة الأصل موجودة في الفرع. الثالث، أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية، ولا في زيادة ولا نقصان. الرابع، أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملته بالنص، وإن لم يثبت تفصيله. الخامس، أن لا يكون الفرع منصوصًا عليه (عج، أصل، ٢٥٠، ١٠)

أصل الاستحسان

- أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأنّ معناه يرجع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس (شط، وفق١، ٤٠، ٤)

أصل أعم

- الاستدلالُ بالأصل الأعمّ على الفرع الأخصّ غير صحيح؛ لأنّ الأصل الأعمَّ كليّ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصّ، فالشرع وإن اعتبر كليَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟ فالجواب أنّ الأصل

الكلّي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليًّا جاريًا مجرى العموم في الأفراد (شط، وفق١، ٤٠، ٦)

أصل رابع

- الأصل الرابع (في أصول الفقه) يسمّى: أ - بالاجتهاد، ب - وبالرأي، ج - وبالعقل، د - وبالقياس أيضًا كما أشار إليه عمر بن الخطاب حين كتب إلى أبي موسى الأشعري يقول له فيما قال: "الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنّة؛ اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك..." (دوا، دخل، ٣٨، ١١)

أصل الرخصة

- أصل الرخصة وإن كان جزئيًّا بالإضافة إلى عزيمتها، فذلك غير مؤثّر؛ وإلّا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخّص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلّي فهو معتبر في نفسه؛ لأنّه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق (شط، وفق١، ٣٤٠، ٣)

أصل في أبضاع التحريم

- الأصل في الأبضاع التحريم، ولذا قال في كشف الأسرار شرح فخر الإسلام: الأصل في النكاح الحظر، وأبيح للضرورة (نج، نظر، ٧٤، ١١)

أصل في الأشياء

- الأصل في الأشياء على الوقف ليست بمحظورة، ولا مباحة. وقال أبو الفرج المالكي: الأشياء في الأصل على الإباحة. وقال أبو بكر الأبهري: الأشياء في الأصل على الحظر (بج، حكف٢، ٦٠٨، ١٥)

أصل في الأشياء الإباحة

- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدلّ الدليل على عدم الإباحة - وهو مذهب الشافعي رحمه الله - أو التحريم حتى يدلّ الدليل على الإباحة؟ ونسبه الشافعي إلى أبي حنيفة رحمه الله. وفي البدائع: المختار أنّ لا حكم للأفعال قبل الشرع، والحكم عندنا وإن كان أزليًا، فالمراد به هنا عدم تعلّقه بالفعل قبل الشرع، فانتفى التعلّق لعدم فائدته (نج، نظر، ٧٣، ١٨)

أصل في التشريع

- الأصل في التشريع، أنه تعبير عن إرادة المشرّع، وهذه الإرادة طريق تبيّنها دلالات النصوص، ومن هذه الدلالات يتكوّن منطق التشريع وروحه (دري، نهج، ٥٤٠، ١٣)

أصل في العبادات

- الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلّف التعبّد، دون الإلتفات إلى المعاني. وأصل العادات الإلتفات إلى المعاني (شط، وفق٢، ٣٠٠، ٥)

أصلان

- الحادثة إذا تجاذبها أصلان فردّها إلى ما قرب منها وإلى ما هو من بابها ومن جنسها، وإلى من ردها إلى ما بعد منها، وإلى خلاف جنسها (جص، فص٤، ١٣٠، ٥)

أصول

- من الأصول ما قد قامت دلالته أنه معلول يجب القياسُ عليه، إما من جهة النص، وإما من جهة

الاتفاق أو بدلالة فحوى الخطاب، فمما ثَبُتَ أنه معلول باتفاق القائسين: تحريم النبي صلى الله عليه وسلم التفاضل في الأصناف الستة، واتفق القائلون بالقياس أن هذا الأصل معلول، بمعنى يجب اعتباره في أغياره، وحمل ما سواه عليه، ممّا يشاركه في علته، ودلالة فحوى الخطاب به ظاهرة في كونه معلّلًا لقوله في سياق اللفظ (جص، فص٤، ١٢٩، ٧)

- الأصول فليس شيء منها أشبه بالحادثة من الوجه الذي يجب ردّها إليها من شيء (جص، فص٤، ٣٦٥، ٧)
- لا بد من أن يكون الأشبه حقيقة معلومة عند الله تعالى من الأصول، يتحراها المجتهد، وهو أشبه الأصول بالحادثة، من الوجه الذي يقتضي الرد إليه. وقالوا بذلك في جميع الحوادث، وأنه لا بد أن يكون في الأصول ما هو أشبه بها (جص، فص٤، ٣٦٥، ١١)
- لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه (جص، فص٤، ٣٦٧، ١٥)
- المجتهد إنما يطلب أشبه الأصول بالحادثة (جص، فص٤، ٣٦٨، ٤)
- أصول، فإنه يفيد في اللغة ما يُبتنى عليه غيره ويتفرّع عليه (بص، مع١، ٩، ١٥)
- لا يسوَّغ لأحد أن يعوِّل في معرفة الله تعالى وفي معرفة ما يجب له من الأوصاف ويجوز عليه ويتقدّس عنه على التقليد. وكذلك القول في جملة قواعد العقائد. بل ..... يجب على كل معترف أن يستدل في هذه الأصول. ولن يقع له العلوم فيها إلّا بتعقب للنظر الصحيح (جون، جه، ١٠٠، ١)
- الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجملية إما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرّض فيها لمسئلة خاصة (غز، مس١، ٥، ٧)
- الأصول فمادته: الكلام، والفقه، واللغة (غز، من، ٤، ٤)
- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلِّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ (رز، مح٢، ١١٧، ٩)
- أصول أربعة: كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي (قد، روض، ٦٠، ٢)
- الأصول الأدلة، والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية بالاستدلال (حا، تلو١، ١٨، ١٠)
- الأصول لغة الأدلّة كما في تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالأحكام لأنفسها، إذ الفقه لغة الفهم (سب، عطر١، ٤٧، ١)
- الأصول هو العلم التصديقي لا التصويري (اس، مهس١، ٢٦، ١)
- الأصول: جمع أصل، وأصل الشيء، ما منه الشيء، أي: مادّته، كالوالد للولد، والشجرة للغصن. وردّه القَرَافي باشتراك "مِنْ" بين الابتداء والتبعيض، وبأنّه لا يصحّ هنا معنى من معانيها. وأجاب الأصفهاني عن الأول: بأنّ الاشتراك لازم لكن يصار إليه في الحدود حيث

لا يمكن التعبير بغيره، وعن الثاني: بأنّ "من" لابتداء الغاية. وقال الآمدي: ما استند الشيء في تحقيقه إليه. وقال أبو الحسين: ما يبنى عليه غيره، وتبعه ابن الحاجب في باب القياس، وَرُدّ بأنّه لا يقال: إنّ الولد ينبي على الوالد، بل يقال: فرعه. وقال الإمام: هو المحتاج إليه، وَرُدّ بأنّه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثّر لزم إطلاقه على الله تعالى، وإن أريد ما يتوقّف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزاء والشرط. وقد التزمه في "المباحث المشرقية" فقال: لا تبعد تسمّيه الشروط، واندفاع الموانع أصولًا باعتبار توقّف وجود الشيء عليها. وقال أبو بكر الصيرفي في كتاب "الدلائل والأعلام": كل ما أثمر معرفة شيء ونبّه عليه فهو أصل له، فعلوم الحسّ أصل، لأنّها تثمر معرفة حقائق الأشياء، وما عداه فرع له (زر، بحر١، ١٥، ٦)

- اختلفوا في عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. قال الرافعي في باب القضاء: وقد يقتصر على الكتاب والسنّة، ويُقال: الإجماع يصدر عن أحدهما، والقياس الردّ إلى أحدهما فهما أصلان. قال في "المطلب": وفيه منازعة لمن جوّز انعقاد الإجماع لا عن أمارة، ولا عن دلالة، وجوّز القياس على المحل المجمع عليه. واختصر بعضهم فقال: أصل ومعقول أصل، فالأصل الكتاب والسنّة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس. قال ابن السَّمْعاني: وأشار الشافعي إلى أنّ جماع الأصول نص ومعنى، فالكتاب والسنّة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس، وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة.

وقال أبو العباس بن القاص الأصول سبعة: الحسّ والعقل والكتاب والسنّة والإجماع والقياس واللغة. والصحيح: أنّها أربعة (زر، بحر١، ١٧، ١٩)

- يقال (الأصول الأدلّة) فأداة التعريف في الأصول للعهد أي المذكورة في قولنا أصول الفقه، ثم هي جمع أصل وعنه لغة عبارات أحسنها ما يبتنى عليه غيره كما ذكره أبو الحسين وغيره، وأشار المصنّف آنفًا إليه أي من حيث يبتنى عليه لما عرف أنّ قيد الحيثية لا بدّ منه في تعريف الإضافيات، إلّا أنّه كثيرًا ما يحذف لشهرة أمره ويستعمل اصطلاحًا بمعان، المناسب منها هنا الدليل كما ذكره المصنّف ونذكر وجهه قريبًا والمراد بالأدلّة الأدلّة الكلية السمعية (أم، قرر١، ١٧، ١٧)

- الأصول جمع أصل والأصل ما يبتني عليه غيره حسيًّا كان أو عقليًّا كابتناء المعلول على العلّة والمدلول على الدليل (عا، نسم، ٧، ٢٢)

- الأصول هي المناهج التي تحدّ وتبيّن الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلّتها، ويرتّب الأدلّة من حيث قوّتها، فيقدّم القرآن على السنّة، والسنّة على القياس وسائر الأدلّة التي لا تقوم على النصوص مباشرة (زه، زهص، ٧، ٢٢)

أصول الأدلة

- أصول الأدلة أربعة (الكتاب، والسنة، والإجماع) وهي سمعية، ويتفرّع عنها القياس والاستدلال، والرابع عقلي وهو (استصحاب الحال) في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة (حن، قعد، ١٤، ١٠)

أصول أربعة

- الأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ منه يسمع الكتاب أيضًا وبه يعرف الإجماع، والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير (غز، مس١، ٣١٥، ٥)

أصول إسلامية

- الأصول الإسلامية علم منهجي وتشريعي وديني؛ وهي آيات دالّات تنمّ عن الذّهنية الإسلامية، وتعبِّر أصدق تعبير عن طبيعة التصوّر والمحاكمة الإسلاميتين إزاء مشكلات النقل والعقل، أو النص والفكر المولِّد المتجدّد، بمثل ما تعالج معضلات التشريع الثابت في مواجهة المتغيّرات المجتمعية المستجدّة والحادثة، خلال عملية تبدّل العمران وتحوّل المعاش (عج، أصل، ٧، ٢)

أصول الدين

- أُصول الدين، وهو علم الكلام، إنّما حاصله تقرير لأَدلّة القرآن والسنة أَو ما ينشأُ عنها في التوحيد وما يتعلّق به، كما كان الفقه تقريرًا لأَدلّتها في الفروع العبادية (شط، عصم١، ٢٨، ٢٣)
- لو جاز جعلُ الظنّي أصلًا في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك باتّفاق، فكذلك هنا، لأنّ نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنّها كلّياتٌ معتبرةٌ في كلّ ملّة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات (شط، وفق١، ٣١، ٢)
- علم أصول الفقه فيه ألفاظ لا تعلم مسمّياتها من غير أصول الدين لكنها تؤخذ مسلّمة فيه. على أن يُبرهن في غيره من العلوم، أو تكون مسلّمة في نفسها. وهي العلم والظنّ والدليل والأمارة والنظر، لأنّ لفظ الطرق يشمل ذلك كله، والحكم أيضًا، إذ لا بدّ فيه من خطاب شرعي، ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين، وما ذكر منه غير ما عدّدناه، فهو تبع، ولا بدّ من معرفة هذه الأمور في معرفة هذا العلم، ليتوقّف منه إذن على بعضه لا على كله (زر، بحر١، ٢٩، ١٤)

أصول الشرع

- أُصول الشَّرع ثلاثة: الكِتَاب، والسُّنة، والإجْماع والأَصْلُ الرابع: القِياسِ بالمَعْنى المُسْتنبَط مِنْ هذه الأصول (بخ، بزدا، ٦٢، ٥)

أصول العبادات

- أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ، وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أَيضًا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات. والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب

العدم. والعبادات والعادات قد مُثِّلت. والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع. والجنايات ما كان عائدًا على ما تقدّم بالإبطال فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والدّيات - للنفس، والحدّ - للعقل، وتضمين قيم الأموال - للنسل، والقطع والتضمين - بالمال، وما أشبه ذلك (شط، وفق٢، ٨، ١٣)

أصول الفقه

- أصول الفقه أربعة. كتاب الله تعالى، وسنّة رسوله، وإجماع الأمة والقياس (شش، ششا، ١٣، ٧)
- أصول الفقه، فإنه يفيد، على موجَب اللغة، ما يتفرّع عليه الفقه. كالتوحيد والعدل وأدلّة الفقه. ويفيد، في عرف الفقهاء، النظر في طُرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتّبع كيفية الاستدلال بها (بص، مع١، ٩، ١٦)
- أصول الفقه هي طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وما يتّبع كيفية الاستدلال بها (بص، مع١، ١٣، ٣)
- وأصولُ الفقه: ما انبنت عليه معرفةُ الأحكام الشرعية (بج، حكف١، ٤٧، ٤)
- أصول الفقه فهي الأدلة التي يُبنى عليها الفقه وما يتوصّل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال والأدلة ههنا خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وإقراره وإجماع الأمة والقياس. والبقاء على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة وفتيا العالِم في حق العامة وما يتوصل به إلى الأدلة فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة ووجهها وترتيب بعضها على بعض (شي، جا، ٤، ٩)
- حقيقة أُصول الفقه: هي الأدلّة التي ينبني عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف. وحقيقة علم أُصول الفقه: هي العلم بالأدلّة التي ينبني عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف (جون، جهك، ٢٧، ١٦)
- (أصول الفقه) ما يُبنى عليه الفقه وما يتفرّع منه (كلو، تم١، ٥، ١٠)
- (أصول الفقه هي) الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها (كلو، تم١، ٦، ١)
- أصول الفقه: أدلّته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل (قد، روض، ١٣، ٨)
- أصول الفقه قولٌ مؤلَّف من مضاف، هو الأصول، ومضاف إليهِ، هو الفقه (أمد، حكم١، ٦، ١٣)
- أصول الفقه، فاعلم أن أصل كل شيء، هو ما يستند تحقّق ذلك الشيء إليه. فأصول الفقه: هي أدلّة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها، من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، بخلاف الأدلة الخاصة، المستعملة في أحاد المسائل الخاصة (أمد، حكم١، ٨، ١١)
- موضوع أُصول الفقه، فاعلم أن موضوع كل علم، هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحوالِه العارضة لذاتِه. ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول، لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها، على وجه كلي، كانت هي موضوع علم الأصول (أمد، حكم١، ٨، ١٦)

- (أصول الفقه) العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية (حا، تلو١، ١٨، ٥)
- أُصول الفقه: جملة طرق الفقه والكيفيتين. والطريق إما عقلي - ولا مجال له عندنا في الأحكام. وعند المعتزلة حكمه في المنافع الإباحة وفي المضار الحظر - وإما سمعي وهو إما منصوص أو مستنبط (رم، تحص١، ١٨٩، ١٢)
- أصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه أو دليله اصطلاحًا، فمن الأول أصل السنبلة البرة. ومن الثاني الأصل براءة الذمة، والأصل عدم المجاز، والأصل بقاء ما كان على ما كان. ومن الثالث أصول الفقه أي أدلّته (قر، نفح، ١٥، ١٧)
- أصول الفقه: عبارة عن الأدلة، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل (نس، كشف١، ٩، ١٩)
- أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد وهو المجتهد (حن، قعد، ٨، ٩)
- أصول الفقه أي الفن المسمّى بهذا اللّقب المُشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه، إذ الأصل ما يُبتنى عليه غيره (سب، عطر١، ٤٣، ١)
- أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية وطرق إستفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك (سب، عطر١، ٥٥، ٤)
- أُصُولُ الفقهِ مَعْرِفةُ دَلائل الفقْه إجْمالًا (اس، مهس١، ١٦، ١)
- أصول الفقه مركّب على المعنى الإضافي دون اللقبي، لأنّ جزأه لا يدلّ على جزء معناه (اس، مهس١، ١٧، ٩)
- أُصول الفقه إنّما معناها استقراء كلّيات الأدلّة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس (شط، عصم١، ٢٨، ٢١)
- أصول الفقهِ في الدين قطعية لا ظنّية؛ والدليل على ذلك أنّها راجعة إلى كلّيات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعيّ (شط، وفق١، ٢٩، ٤)
- لو جاز جعلُ الظنّي أصلًا في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك باتّفاق، فكذلك هنا، لأنّ نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنّها كلّياتٌ معتبرةٌ في كلّ ملّة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات (شط، وفق١، ٣١، ١)
- الأدلّة العقلية إذا استعملتْ في هذا العلم (أصول الفقه) فإنّما تستعمل مركبة على الأدلّة السمعية، أو معيّنة في طريقها، أو محقّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع (شط، وفق١، ٣٥، ٤)
- كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عاريّة (شط، وفق١، ٤٢، ٦)
- يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلّم عليها المتأخّرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبّدًا بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلّا بفعل (شط، وفق١، ٤٣، ٤)
- يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على

مسألةٍ هي عريقةٌ في الأصول: وهي أنّ القرآن عربي والسنّة عربية، لا بمعنى أنّ القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل، لأنّ هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنّه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقّق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلالِ به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإنّ كثيرًا من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع (شط، وفق١، ٤٤، ٣)

- كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلّا أنّه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضعُ الأدلّة على صحّة بعض المذاهب أو إبطالِهِ عاريةٌ (شط، وفق١، ٤٤، ١٢)

- العلوم ثلاثة أصناف: الأول: عقلي محض، كالحساب والهندسة. والثاني لغوي، كعلم اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والعروض. والثالث: الشرعي وهو القرآن والسنّة، ولا شكّ أنّه أشرف الأصناف، ثم أشرف العلوم بعد الاعتقاد الصحيح معرفة الأحكام العملية، ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجرّدة يستفرغ جماع الذهن ولا ينشرح بها الصدر، لعدم أخذه بالدليل، وشتّان بين من يأتي بالعبادة تقليدًا لإمامه بمعقوله وبين من يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله، وهذا لا يحصل إلّا بالاجتهاد، والناس في حضيض عن ذلك، إلّا من تغلغل بأصول الفقه، وكرع من مناهله الصافية، وأدرع ملابسه الضافية، وسبح في بحره، وربح من مكنون درّه (زر، بحر١، ١٢، ١١)

- خير العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع علم الفقه، وأصول الفقه من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم أصول الفقه ورفعته وفّر الله دواعي الخلق على طلبته، وكان العلماء به أرفع مكانًا، وأجلّهم شأنًا، وأكثرهم أتباعًا وأعوانًا (زر، بحر١، ١٢، ١٨)

- أصول الفقه لغة: ما استند إليه الفقه، ولم يتمّ إلّا به. وفي الاصطلاح: مجموع طرق الفقه من حيث إنّها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدلّ بها. فقولنا: "مجموع" ليعمّها، فإذن بعضها بعض أصول الفقه لا كلها. وقولنا: "طرق" ليعمّ الدليل والأمارة على اصطلاح الأصوليين. وخرج بالإجمال: أدلّة الفقه من حيث التفصيل، فلا يقال لها في عرف الأصوليين: أصول فقه، وإن كان التحقيق يقتضي ذلك، إذ هو أقرب إلى الفقه، وأقل تخصيصًا، ولأنّه يوافق قولنا: هذا الحديث أصل لهذا الحكم. ولهذا الباب، وحينئذٍ فاتّخاذ الأدلّة في آحاد مسائل الفروع من أصول الفقه، ويكون الإجمال شرطًا في علم أصول الفقه، لا أنّه شرط فيها، أو جزء منها (زر، بحر١، ٢٤، ٨)

- يجوز . . . إطلاق أصول الفقه على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها. والثاني أولى لوجوه: أحدها: أنّ أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلّة، وإن لم يعرفه

الشخص. وثانيها: أنّ أهل العرف يجعلون أصول الفقه للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب أصول الفقه. وثالثها: أنّ الأصول في اللغة الأدلة، فجعله اصطلاحًا نفس الأدلّة أقرب إلى المدلول اللغوي، وهذا بخلاف الفقه فإنّه اسم للعلم كما سبق. والتحقيق: أنّه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإنّ من أراد اللقبيّ، وهو كونه علمًا على هذا الفن حدّه بالعلم، ومن أراد الإضافيّ حدّه بنفس الأدلّة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبيّ بالعلم، والإضافي بالأدلّة (زر، بحر١، ٢٥، ١٥)

- الغرض من أصول الفقه معرفة أدلّة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلّة، لأنّ من استقرأ أبوابه وجدها إما دليلًا على حكم أو طريقًا يتوصّل به إلى معرفة الدليل، وذلك كمعرفة النص والإجماع والقياس والعلل والرجحان. وهذه كلها معرفة محيطة بالأدلّة المنصوصة على الأحكام ومعرفة الأخبار وطرقها معرفة بالطرق الموصلة إلى الدلائل المنصوصة على الأحكام (زر، بحر١، ٢٦، ٢٠)

- علم أصول الفقه فيه ألفاظ لا تعلم مسمّياتها من غير أصول الدين لكنها تؤخذ مسلّمة فيه. على أن يُبرهن في غيره من العلوم، أو تكون مسلّمة في نفسها. وهي العلم والظنّ والدليل والأمارة والنظر، لأنّ لفظ الطرق يشمل ذلك كله، والحكم أيضًا، إذ لا بدّ فيه من خطاب شرعي، ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين، وما ذكر منه غير ما عدّدناه، فهو تبع، ولا بدّ من معرفة هذه الأمور في معرفة هذا العلم، ليتوقّف منه إذن على بعضه لا على كله (زر، بحر١، ٢٩، ١٠)

- معرفة أصول الفقه تتوقّف على معرفة الفقه، إذ يستحيل العلم بكونها أصول فقه ما لم يتصوّر الفقه، لأنّ المضاف إلى معرفة إضافة حقيقية لا بدّ وأن يتعرّف بها، ولا يمكن التعريف إلّا على تقدير سبق معرفة المضاف إليه، ولأنّ العلم بالمركّب يتوقّف على العلم بمفرداته ضرورة (زر، بحر١، ٣٠، ١٢)

- موضوع أصول الفقه قد اجتمع فيه الأمران، فإنّه إما واحد، وهو الدليل السمعي من جهة إنّه موصل للحكم الشرعي، وإما كثير، وهو أقسام الأدلّة السمعية من هذه الجهة، لاشتراكها إما في جنسها، وهو الدليل، أو في غايتها، وهو العلم بالأحكام الشرعية (زر، بحر١، ٣١، ١٩)

- علم أصول الفقه كلّي يتناول أفراد متعدّدة إذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصًا وإن اتّحد مفهومًا لهما، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه الإضافي جعلوه علمًا للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا إسم جنس (أم، قرر١، ١٦، ٢٠)

- أصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلّقة بالأدلّة السمعية والترجيح والاجتهاد والأحكام، فلو أريد به معناه الإضافي الذي هو عبارة عن بحث الأدلّة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والأحكام عنه مع أنّها داخلة فيه. جعلوه علمًا لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من أنّ المركّب الإضافي إذا نقل عن معناه الإضافي ينبغي أن ينقل إلى المعنى العلمي ليبقى عهديته الّتي يدلّ عليها قبل النقل، وذلك لأنّ الأعلام محفوظة عن التصرّف فتبقى دلالته على ما كان قبله، وقالوا إنّه علم جنسي لا شخصي لأنّ علم أصول الفقه كلّي يتناول

أفرادًا متعدّدة إذ القائم بزيد منه غير ما قام منه بعمرو (مل، مرق١، ٢٢، ١)

- أصول الفقه علم يستنبط منه إدراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات أحوال الأدلّة والأحكام الشرعيّتين من الحيثية المذكورة، لكنّه بمعنى أنّ أي فرد يوجد من تلك الأحوال أمكننا أن نعرفه بذلك العلم لا أنّها جملة تحصل بالفعل بذلك العلم، لأنّ تلك الأحوال غير متناهية ووجود غير المتناهي جملة محال (مل، مرق١، ٢٧، ٧)

- أصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين (سي، رد، ١٥٣، ٣)

- (أصول الفقه) أي الفنّ المسمّى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه، إذ الأصل ما يُبنى عليه غيره (نص، لب، ٤، ١٦)

- أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة أدلّة الفقه وما عطف عليها ورجّح الأول لأن الأدلّة وما عطف عليها ثم قال والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها مخالفًا في ذلك الأصوليين باعترافه، وقرّره في منع الموانع بما لا يشفي وقرّره شيخنا العلامة الجلال المحلى بما لا مزيد عليه واستبعده أيضًا شيخه العلامة الشمس البرماوي، وقال لا يعرف في المنسوب زيادة قيد من حيث النسبة على المنسوب إليه. وعدّلت عن قوله دلائل إلى قولي أدلّة لأن الموجود هنا جمع قلّة لا جمع كثرة ولما قيل إن فعائل لم يأت جمعًا لاسم جنس يوزن فعيل (نص، لب، ٥، ٣)

- (أصول الفقه) وإدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية وقيل هو العلم بالقواعد الخ. وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام الخ. وقيل هو طريق الفقه وفيه أن ذكر الأدلّة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمنًا لأن المراد استنباط الأحكام تفصيلًا وهو لا يكون إلّا عن أدلّتها تفصيلًا، ويزاد عليه إلى التفريق الجدل على وجه التحقيق لإخراج علم الخلاف والجدل فإنهما وإن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منها إلزام الخصم. ولما كان العلم مأخوذًا في أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن نذكر تعريف مطلق العلم وقد اختلفت الأنظار في ذلك اختلافًا كثيرًا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذّر تعريفه واستدلّوا بأدلّة بما ليس فيه شيء من الدلالة، ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضروري ومكتسب (شو، فح، ٣، ١٨)

- أصول الفقه أدلّة تختصّ دلالتها بالفقه ولأن لقب هذا العلم إنما هو أصول الفقه كما ذكره فيها أيضًا خلافًا لما قاله ابن مالك فكان الأولى أن يراد بالشرع المشروع والمرادف للفقه (عا، نسم، ٧، ١٢)

- أصول الفقه باعتبار الإضافة ما يختصّ بالفقه من حيث كونه مبتنيًا عليه ومستندًا إليه وباعتبار العلمية هو إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية على وجه التحقيق (صد، أمل، ٤، ١٦)

- موضوع علم أصول الفقه فموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ومحمولاته والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم، كقولنا الكتاب يثبت به الحكم أو على