القياس بين القبول والرفض عند المعتزلة

د.محمد سيد محمد أحمد *

مُلخص

لقد اشتهرت المعتزلة بمناخ حر ومنهج مفتوح في التفكير، هذا المناخ وذاك التفكير سمح لرجالها في تعدد وجهات النظر في القضايا والاختلاف في العديد من المسائل– غير أنهم اتفقوا على أصول خمسة رئيسية تجمعهم، هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر– ومن أهم المسائل التي اختلفوا فيها مسألة قبول القياس وانكاره، فلقد اختلفت المعتزلة في حُجية القياس والعمل به، فعده البعض منهم مصدراً من مصادر التشريع وأنكره البعض الأخر، وقد ساق كل فريق أدلته في تأييد موقفه وتّرجح لنا في نهاية هذا البحث قوة أدلة مُثبتي القياس عند المعتزلة وضعف أدلة مُنكريه.

مقدمة

يُعد القياس من أهم الاستدلالات الوافدة إلي الفكر الفلسفي الإسلامي من حقل الفلسفة اليونانية، وهو أحد أهم المباحث المنطقية التي أفرزتها العقلية الأرسطية، وقد جعل أرسطو للقياس أشكالًا عدة من أهمها ما ذكره في كتابه "الطوبيقا" Topics وهو ما أطلق عليه "قياس الشبه" أو "قياس التمثيل"، والذي تكون فيه المقدمات جزئية تنتج عنها نتيجة جزئية، وبعد ترجمة كتاب الطوبيقا إلى اللغة العربية استفاد المُتكلمون والفقهاء من هذا القياس وحاولوا أن يُدخلوه في

* د.محمد سيد محمد أحمد : مدرس بكلية الآداب- جامعة أسيوط

مباحثهم الكلامية والفقهية وقد صاغوا مفهوما لهذا القياس مفاده أنه حينما نكون بصدد حادثة طارئة أو جديدة لا نجد لها نصٌ من القرآن أو السنة أو إجماع الأمة للحكم عليها، فإننا في هذه الحالة سنبحث عن نص يكون قد حكم في حالة شبيهة لهذه الحادثة الطارئة، ونحكم عليها بنفس الحكم.

لقد جاءت النصوص الشرعية محدودة مُتناهية بيد أن المسائل والوقائع غير مُتناهية فلو كان لكل مسألة أو واقعة نص شرعي لصار القرآن والسنة عدداً غير مُتناه من الصفحات، وبالرغم من محدودية النصوص الشرعية من قرآن وسنة في ظل تجدد المسائل والحوادث وعدم تناهيها إلا أن الله جل شأنه قد جعل في هذه النصوص أحكاماً ومعاني تُمكننا من استنباط الأحكام الملائمة لكل مسألة أو حادثه جديده، فقد أرشد الله سبحانه وتعالى العقول إلى حل المسائل المُستحدثة والمُتجددة التي لم يرد فيها نص من كتاب أو سنه عن طريق استخلاص الأحكام المُشابهة، أو محاولة إلحاق الحكم بنظيره في ضوء ما هو منصوص عليه في الشريعة وهذا هو المُسمى بالقياس.

والمُتأمل في أحكام الشريعة يجدها مُستخلصة من شيئين: أولهما نقلي قوامه القرآن والسنة، وثانيهما عقلي وقوامه القياس.

ومن هذا المُنطلق يمُكن القول: أن القياس يمُثل الدليل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية بعد القرآن والسنة والإجماع (*) وهو ذو أهمية خاصة؛ نظراً لتناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث والوقائع، وحيث أنه لا يستطيع المُتناهي أن يحيط بغير المُتناهي تظهر ضرورة القياس.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أن المعتزلة تعتبر من أهم وأشهر المدارس والفرق الكلامية في الفكر الفلسفي الإسلامي، وقد اشتهرت تلك المدرسة بأنها جعلت من العقل إماماً تهتدي بهديه وتترسم خطاه، وبالرغم مما سبق ذكره بأن القياس قوامه العقل، والمعتزلة هم رواد الاتجاه العقلي، إلا أن للمعتزلة

موقفين حياله موقف المؤيد له، والموقف الآخر على النقيض، فقد أنكر القياس، ومن هنا فإن القياس يُمثل شقى رحى ما بين القبول والرفض عند المعتزلة، وهذه تمثل إشكالية هذا البحث.

إشكالية البحث:

لقد أرست المعتزلة دعائم الحركة العقلية في البيئة الإسلامية من خلال منهجهم القائم في الأساس على تبجيل العقل وتمجيده، فقد عوّلوا عليه في استنباطاتهم وتقريراتهم، واعتمدوا عليه في استنتاج العديد من الأحكام الشرعية وهذا ما يرمي إليه القياس.

ونظرا لعلو سقف الحرية الفكرية عند المعتزلة تعددت المدارس بداخلها حتى صار لكل علم من أعلامها مدرسة وأنصار داخل المدرستين الكبيرتين، مدرسة بغداد ومدرسة البصرة.(*)

لقد اشتهرت المعتزلة بمناخ حر ومنهج مفتوح في التفكير، هذا المناخ وذاك التفكير سمح لرجالها في تعدد وجهات النظر في القضايا والاختلاف في العديد من المسائل- غير أنهم اتفقوا على أصول خمسة رئيسية تجمعهم، هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- ومن أهم المسائل التي اختلفوا فيها مسألة اعتبار القياس وانكاره.

لقد اختلفت المعتزلة في حُجية القياس والعمل به شرعاً، فعدّه البعض منهم مصدراً من مصادر التشريع وأنكره البعض الأخر، وقد ساق كل فريق أدلته في تأييد موقفه وهذا ما سنحاول ابرازه في ثنايا هذا البحث.

أهداف البحث:

١- الوقوف على آراء المعتزلة فيما يتعلق بالقياس، وبيان أدلة المُثبتين والنافين لهذا الأصل.

٢- بيان الأثر الأرسطي على المُثبتين للقياس عند المعتزلة.

٣-بيان رؤية واضحة حول مسألة تقوم على العقل دار حولها الخلاف بين مؤيد ومعارض داخل مدرسة اشتهرت بأنها مجدت العقل.

أهمية البحث:

لقد تعددت الألقاب التي اطلقت على علم الكلام ومن أهمها علم الفقه الأكبر أو علم أصول الفقه، ذلك العلم الذي يهدف إلى استخلاص أحكام لوقائع لم يرد فيها نص شرعي، وبالرغم من ذلك التراث الضخم الذي خلفته المعتزلة في مجال الدراسات الكلامية غير أنه كان يتبادر في الذهن هذا التساؤل: إذا كان للمعتزلة نصيب وافر في البحث لاسيما في مجال العقيدة فهل كان لهم نصيب في مجال استخلاص الأحكام؟

ونظرا لأن القياس يستند على العقل في استنباط أحكامه -من خلال النظر في أصول الاحكام-فكان من المنطقي أن نجد كل رجال المعتزلة يُعلون من شأن القياس ويعظمونه، غير أنني وجدت للمعتزلة في القياس طرفان: طرف أنكر القياس أصلا وطرف اعتبره حجة شرعية، وهنا تكمن أهمية هذا البحث في تناول الخلاف على مسألة قائمة على العقل(القياس) عند رواد العقل(المعتزلة).

ولا يزعم الباحث أنه صاحب السبق والريادة في هذا المجال، فلقد سبقه العديد من الباحثين الذين قدموا دراسات جادة متنوعة حول مسألة القياس عند المعتزلة بيد أن أصالة هذا البحث قياسا على الدراسات السابقة، هو أن ما تم طرحه في الدراسات السابقة هو معالجة أصولية بحتة لمسألة القياس عند المعتزلة وهذه المعالجة بعيدة إلى حدٍ كبير عن المنظور الفلسفي وهذا بخلاف معالجة الباحث، والذي اجتهد في أبرز الجانب الفلسفي في طرحه لهذه المسألة من خلال استخدامه للمنهج النقدي وعقد العديد من المقارنات ومحاولته ابراز تأثر المعتزلة بالمنطق الأرسطي في تعريفهم للقياس.

ومن هنا فإن أهمية هذا البحث تبرز من جوانب عده أهمها ثلاثة جوانب:

أولا: أنه بالرغم من أن المعتزلة قد ذاع صيتها في الفكر الفلسفي الاسلامي بأنها قد قدمت العقل على النقل إلا أننا نجدهم يختلفون في باب يقوم على العقل وهو القياس.

ثانيا: الغالب والمشهور في حقل الأوساط الكلامية أن جمهور المعتزلة على خلاف كبير مع جمهور أهل السنة والجماعة غير أن الباحث قد أشار إلى أنهما يتفقان في باب عظيم من أبواب مصادر التشريع وهم القياس.

ثالثا: أن الباحث قد وضح الأثر الأرسطي في تلك التعريفات التي ساقها لرجال المعتزلة للقياس وهذه الأمور الأوجه الثلاثة كفيلة من وجهة نظر الباحث بأن تجعل من بحثه يتميز بالأصالة والتجديد.

محاور البحث:

انقسم هذا البحث إلى أربعة محاور بالإضافة إلى المقدمة، وأخيرًا جاءت خاتمة البحث وعرض فيها الباحث أهم النتائج التي توصل إليها، أما عن محاور البحث فجاءت على النحو التالي:

المحور الأول: تعريف القياس عند المعتزلة.

المحور الثاني: النافون للقياس من المعتزلة وحججهم.

المحور الثالث: المُثبتون للقياس من المعتزلة وحججهم.

المحور الرابع: تقييم الموقفين.

منهج البحث:

أما عن منهج البحث فإننا نؤثر هنا في معالجتنا لموضوع هذا البحث انتهاج المنهج التحليلي المُقارن؛ وقد اضطررت في أحيان أخرى إلى اللجوء إلى استخدام المنهج النقدي بالقدر الذي يفي بضرورات البحث.

أولا- تعريف القياس عند المعتزلة:

لقد اعتنى المعتزلة عناية كبيرة بالقياس، وأفردوا له باباً خاصاً في مؤلفات عدة- أهمها (المُغني للقاضي عبد الجبار) (والمُعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري) وهذين الكتابين يُعبران عن فكر المعتزلة، فيما يخص القياس لذا اعتمد عليهما الباحث-وسنطرح هنا نماذج من أهم تعريفات بعض أئمة المعتزلة للقياس.(*)

ونستهل هذه التعريفات بذلك التعريف الذي ساقه القاضي عبد الجبار(٣٥٩-٤١٥ هـ) قال فيه إنّ القياس: "عباره عن فعل مخصوص يتعلق بالأدلة والأمارات، وما هذه حاله لابد أن يكون معقولا".(١)

وفي موضع آخر يُشير القاضي عبد الجبار بأن القياس هو: "حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه"(٢)

من سياق هذين النصين يُلاحظ أن القاضي عبد الجبار ينظر للقياس على أنه يُمثل عملية عقلية يتم فيها حمل حكم على حكم -مع اعتبار الأدلة النقلية- بِناءً على وجود تشابه بين المحمول والمحمول عليه، وهنا نلمح أثرا أرسطياً لما ذكره أرسطو في كتابه الطوبيقا وهو ما يسمى بقياس المثل والذي "يُنظر فيه أن من الأشياء التي حال بعضها عند بعض حال مُتشابه"(٣)

وإذا انتقلنا إلى علم أخر من أعلام المعتزلة وشيخ من كبار شيوخها وهو أبو هاشم الجبائي(٢٧٧-٣٢١ هـ) نجده قد عرّف القياس بأنه"حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه".(٤)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن الجبائي يرى أن القياس هو حمل الفرع على الأصل من أجل استخلاص حكم للفرع وهذا هو فعل المُجتهد باستنباطه العقلي.

أما عن أبي الحسين البصري(٤٣٦هـ-١٠٠٨م) المُنتصر للمعتزلة والمحامي عن ذمهم بالتصانيف الكثيرة كما يقول ابن كثير(٧٧٤هـ)[٥]والذي يُعد كتابه (المُعتمد في أصول الفقه) هو المُعتمد عند المعتزلة، وقد أفرد بابا في هذا الكتاب تحت عنوان (في القياس ما هو) استهل كلامه بالقول:" اختلف الناس في حد القياس فحدّه بعضهم بأنه (استخراج الحق) وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص.... وحدّه بعضهم بأنه (التشبيه).... وأبين من هذا أن يُحد بأنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المُجتهد".[٦]

من سياق هذا النص يتضح لنا أن أبا الحسين البصري قبل أن يطرح تعريفاً للقياس يُبين لنا اختلاف الناس حول مفهوم القياس، فمنهم من يرى أن القياس هو استخراج الحق من خلال الاستدلال بالنقل، وأخر يرى أن القياس هو تشبيه بين حكم الأصل وحكم الفرع، وبعد أن عرض أبو الحسين البصري لبعض تعريفات القياس، يرى أن الأوضح من هذه التعريفات هو أن القياس عملية يقوم من خلالها المُجتهد باستخلاص حكم لحادثة لم يرد فيها نص-الفرع-على حادثة ورد فيها حكم شرعي-الأصل- لاشتباههما في علة الحكم.

هذه كانت نماذج من تعريفات القياس عند بعض أعلام المعتزلة، والمتأملفي هذه التعريفات يُلاحظ الملمح الأرسطي في مفهومه لقياس الشبه، غير أن رجال المعتزلة أسقطوا هذا التعريف على بيئتهم الإسلامية، فذهبوا إلى أن القياس من عمل المُجتهد بواسطة عقله، يبحث في الأصل وحكمه والحاق الفرع بالأصل من خلال إدراك العلة الجامعة بينهما، وهنا يتبين لنا أن القياس يحتوي على العديد من الأجزاء المُختلفة وهي ما نطلق عليها أركان القياس وهي أربعة:[٧]

الأصل(المقيس عليه): وهو المُشبه به، أو الصورة المقيس عليها، وهو الحادثة التي ورد فيها نص.

الفرع(المقيس): وهو المُشبه أو ما حمل على الأصل بعلة مُستنبطة منه، وهو الحادثة التي لم يرد فيها نص.

العلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

الحكم: هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبُت للفرع بعد ثبوته لأصله.

وهذه الأركان يُمكننا صياغتها من ناحية المنطق أنه إذا وجد "حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"[٨]. وهذا ما يُسميه الفقهاء والأصوليون قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ويسميه المناطقة قياس التمثيل، ولذلك عرفه المناطقة بقولهم: "التمثيل قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لأخر في علة الحكم فيثبت الحكم له، واتفق المناطقة على أن قياس التمثيل أو قياس الشبه يفيد الظن فقط".[٩]

ثانيا: النافون للقياس عند المعتزلة وحججهم

لقد أشرنا في مقدمة هذا البحث أن للمعتزلة في القياس طرفان: طرف مُثبت له، وطرف مُنكر، ونستهل أولا بعرض الطرف المُنكر للقياس، وذلك وفقا للترتيب الزمني، وفي هذا الصدد يُمكن القول: "أن أول من أباح بإنكار القياس عند المعتزلة هو إبراهيم النظّام[*] وتابعه قوم من المعتزلة، سلكوا طريقه في نفي القياس ومن تابع النظّام في ذلك جعفر بن حرب(٢٣٦هـ)،وجعفر بن مبشر(٢٣٤هـ)،ومحمد بن عبد الله الإسكافي(٢٤٠هـ) وهؤلاء معتزلة أئمة في الاعتزال".[١٠]

وفي هذا الصدد يقول"ابن عبد البر"(٣٦٨-٤٦٣هـ) "إن العلماء لم يزالوا على إجازة القياس حتى حدثّ إبراهيم النظّام....ما علمت أحداً من

البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم النظّام إلى القول بنفي القياس".[١١]

وقال "الإمام الجويني"(٤١٩-٤٧٨هـ):" فقد ذهب النظّام، ومن تابعه من الضّلال إلى إنكار القياس"[١٢] وقال "ابن قدامة"(٥٤١-٦٢٠هـ) إن النظّام ذهب إلى أنه "لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً ولا شرعاً".[١٣]

من سياق هذه النصوص يتضح لنا أن إبراهيم النظّام هو أول من أنكر العمل بالقياس من رجال المعتزلة مُشيرا إلى أنه لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً ولا شرعاً وتبعه في ذلك الأمر مجموعة من أئمتهم.

ويروي لنا "أبي الحسين الخياط المعتزلي"[*](٣٠٠هـ) في كتابه (الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد) ما قاله الرواندي(٨٢٧-٩١١م) أن النظّام قال "أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بأسرها قد يجوز عليها الضلال من جهة الرأي والقياس".[١٤]

من سياق هذا النص يتبين لنا أن النظّام يعتقد أن الأمة كلها يجوز عليها الخطأ ويدخل عليها هذا الخطأ من جهة القياس والرأي، ويرى الباحث أن ما ذهب إليه النظّام مردود عليه، وأظهر دليل على ذلك، قول النبي صلى الله عليه وسلم "لا تجتمع أمتي على ضلال"[١٥].

نخلُص مما سبق أن النظّام يُنكر حجية القياس، ويستدل النظّام على موقفه النافي للقياس من خلال ما استخلصه الباحث من خلال عدة مؤلفات لرجال المعتزلة وغيرهم[١٦] من أن النظّام قد اعتمد في إنكاره للقياس على حجة منطقية عقلية مفادُها أن القياس لا ينسجم مع مُعطيات العقل، فالعقل يقتضي التسوية بين المُتماثلات في أحكامها والافتراق بين المُختلفات في أحكامها، والشرع قد رأيناه فرّق بين المُتماثلات فأباح النظر إلى شعر الأمه الحسناء، وحظر النظر إلى شعر الحرّه وإن كانت شوهاء، وجمع بين المُختلفات فجمع

الشارع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما؛ مع أن الماء يُنظف، والتراب يُشوه، وفرض أحكاما لا مجال للعقل أن يتدخل فيها، فأوجب على الطاهر من الحيض قضاء الصيام دون الصلاة معأن الصلاة أولى، وكل ذلك يُنافي جوهر القياس، والذي هو عبارة عن عملية عقلية ترمي إلى إلحاق الفرع بالأصل لاشتراكهما في العلة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخري، فإننا نجد النظّام يرى بأن القياس يقضي بالتفريق بين المُختلفات وذلك على خلاف الشرع الذي جمّع بينهما، ومن هنا يتبين أنه لا مجال للقياس في الشرع لتناقض مضمونهما، لذا فالقياس مضاد للشريعة.

ولمزيد من الايضاح حول دليل النظّام في إنكاره القياس يُمكننا القول: أن مُقتضى القياس كما يرى النظّام، أن المُتماثلين ينبغي أن يتحدا حكماً، والمُختلفين ينبغي أن يختلفا حكماً،والحال التي عليها الشريعة تُناقض ذلك، حيث أن المُتماثلين يفترقان في الحكم، والمُختلفين يتفقان في الحكم، "أي أن القياس يقتضي أن تكون الأحكام معقولة المعنى، وأحكام شريعتنا ليست كذلك". (١٧) هذه هي حجة النظّام في إنكاره القياس وأنه ليس بحُجة شرعية.

وقد رد القاضي عبد الجبار على ما احتج به النظّام بأدلة كثيرة منها " ... فلو اختلفت الأصول، ما الذي يمنع من صحة القياس عليهما؟ فإن كان أحدهما أقوى وجب العمل به، وإن كانا مستويين كان طريقة التخيير، لأن ذلك صحيح في التعبد...فالمُعتبر الأمارة التي عندها يلزم القياس حمل الفرع على الأصل واجراء حكمه عليه؛ فما الذي يمنع من التعبد بالقياس على هذا الوجه؟". (١٨)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يرد على حُجة النظّام – بأن الشرع جمع بين المُختلفات وفرق بين المُتماثلات– أن هذا من جهة

الأصول التي أصلها الشرع، والكلام في القياس في باب حمل الفروع على الأصول، لا الأصول على الأصول، فإذا كانت الأمارة وهي علة الحكم موجودة في الفرع كما هي في الأصل فلا مانع من التعبد بالقياس على هذا النحو.

وفي موضع أخر يرد القاضي عبد الجبار على حجة النظّام بقوله: "أن القياس يقتضي الجمع بين الشيئين في الحكم واختلافهما فيه إذا اشتركا أو افترقا في علته، لا في الصورة، ولم يُبّن النظّام أن شعر الحُرّة والأمة قد اشتركا في علة التحريم أو الاباحة حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورواداً بما يمنع القياس!".(١٩)

من هنا يتبين أن القاضي عبد الجبار يُلزم النظّام الحجة على ما ذهب إليه في إنكاره القياس من مُنطلق أن القياس يتعلق باشتراك الفرع والأصل في علة الحكم لا في الصورة، وإذا اختلفت العلة بين الفرع والأصل فلا قياس.

وقد رد "الرازي" (٥٤٤-٦٠٦هـ) في "المحصول" "وأبو الحسين البصري" في "المُعتمد"على حُجة النظّام فذهبا إلى أن شبهة النظّام يمكن الرد عليها "بأن غالب أحكام الشرع مُعلل برعاية المصالح المعلومة، والخصم- يقصد النظّام- بيّن ذلك في صور قليلة جدا، وورود الصور النادرة -على خلاف الغالب- لا يقدح في حصول الظن: ألا ترى الغيم الرطب أمارة في الشتاء على المطر؟ وليس ينقض كونه أمارة على ذلك وجود غيماً أرطب منه في صميم الشتاء ولا يكون المطر". (٢٠)

من سياق هذا النص يتبين رد كلا من الرازي وأبي الحسين البصري على حجة النظّام، وفحوى ردهما أن ما ذكره النظّام من أمثلة وردت في الشرع يُحتج بها على منع القياس نادرة وأن غالب الأحكام الشرعية مُعللة بمراعاة مصالح العباد، وبما أن القسم الأكبر من الأحكام الشرعية كذلك فلا يُعمم النادر ويُترك الغالب، وبما أن الأمارات تدلل على الأحكام فليس معنى أن أماره من

الأمارات تُدلل على وقوع أمر ما في الغالب إذا ظهرت. فإذا حدث أن هذه الأمارة كانت أكثر وضوحا ولم يقع ما يترتب على ظهورها أن عدم الظهور يُعمم بل هو نادر.

وتجدر الاشارة أن شيخ الاسلام "ابن تيمية"(٦٦١-٧٢٨) وتلميذه "ابن القيم" (٦٩١-٧٥١) قد أسهبا في تفنيد حجة النظّام في أنه يستحيل التعبد بالقياس عقلاً لأن العقل يوجب إعطاء المتماثلات حكماً واحداً، والمتخالفات أحكاماً مختلفة، ولكن الشارع قد فرق بين المتماثلات في الأحكام، وجمع بين المختلفات وشرع أحكاماً لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي مقتضى القياس القائم على اتحاد المُتماثلين حكماً، وافتراق المُختلفان حكماً، وقد استهل ابن تيمية وابن القيم تفنيدهما لحُجة النظّام بقولهما:

" أنه ليس في الشريعة شيء يُخالف القياس ولا في المنقول عن الصحابة رضى الله عنهم وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها، وجودا وعدما كما أن المعقول الصريح دائر مع أخبارها وجوداً وعدماً فلم يُخبر الله ورسوله صلى الله عليه وسلمبما يُناقض صريح العقل ولم يُشرع ما يناقض الميزان والعدل". (٢١)

من سياق هذا النص يتضح لنأن القياس لا يُنكر عقلاً ولا شرعاً، فإن الشريعة جاءت موافقة لصحيح العقل ولم تأت مُناقضة له.

ثم بعد ذلك نجد ابن القيم بعد أن يقوم بطرح شبهة النظّام في نفيه للقياس يقوم بتفنيدها إجمالاً وتفصيلاً، أما إجمالا فقد ذهب إلى أن ما ذكره النظّام من صور- تدل على أن الشرع قد فرّق بين المُتماثلات وجمع بين المُختلفات- وأضعافها وأضعاف أضعافها كما يقول ابن القيم إنما هي من" أبين الأدلة على عظم الشريعة ومجيئها على وفق العقول السليمة والفطر المُستقيمة حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة لافتراقها في الصفات التي اقتضت

افتراقها في الأحكام...ولا اشتركت صورتان في حكم إلا لاشتراكهما في المعنى المُقتضي لذلك الحكم... فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلها شُرعت تلك الأحكام وجوداً وعدماً".(٢٢)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن ابن القيم قام بتفنيد حجة النظام إجمالا بتأكيده على أن الصور التي ذكرها النظّام واحتج بها في إنكاره للقياس إنما هي من أوضح الأدلة على عظمة الشريعة لكونها جاءت متوافقة مع العقول السليمة والفطر المُستقيمة، حيث إن هذه الصور افترقت في الصفات وإنما الشريعة جاءت مراعية لمعاني الأحكام، فإذا اختلفت الصفات اختلفت الأحكام، وإذا اشتركتا في المعنى والعلة اتفق الحكم.

وبعد أن فند ابن القيم حجة النظّام إجمالا نجده يُفنّدها تفصيلا ببيان علة الشرع في التفرقة بين المُتماثلات والجمع بين المُختلفات وخشية الإطالة سنذكر في هذا المقام صورة واحدة من الصور التي احتج بها النظّام وتفنيد ابن القيم لهذه الصورة.

وفي هذا الصدد يُمكننا القول أن النظّام قد احتج في انكاره للقياس من مُنطلق أن الشرع قد فرق بين المُتماثلات في الحكم ويعطي مثالا على ذلك بأن الشرع أوجب الغسل من المني وهو طاهر دون البول وهو نجس، ويقوم ابن القيم بدوره في تفنيد هذه المسألة بانه ذهب إلى ايجاب الشارع هذا الأمر يُعد من أعظم محاسن الشريعة وشمولها على الرحمة والحكمة والمصلحة ذلك لأن المني كما يقول ابن القيم "يخرج من جميع البدن ولهذا سمّاه الله (سلالة) لأنه يسيل من جميع البدن، وأما البول فإنما هو من فضلة الشراب، فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول".(٢٣)

هذه كانت حُجة النظّام – كأهم مُمثلي مُنكري القياس عند المعتزلة– في انكاره للقياس والرد عليها، وهنا يرى الباحث أن المُنكرين للقياس من المعتزلة

وفي مُقدمتهم النظّام قد بنوا موقفهم على أمرين: الأول، يتمثل في الاهتمام بالظاهر في المُتماثلات أو المُختلفات على بعض الحالات القليلة جدا التي افترضها الشارع. والثاني: عدم وجود علة جامعة بين مسألتين متماثلتين في الحكم، وهنا يمُكن الرد عليهم بأنه ليس كل متماثلين مُتفقين في كل الوجوه، بل يجوز التفرقة بينهما في وجه من الوجوه مثلا، وليس الجمع بين المُختلفين واقعا، فإن الطهارة بالتراب التي فرضها الشارع في حالة تعذر الماء على سبيل المثال أمر حكمي وليس حسي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النظّام إذا كان قد اعتمد في إنكاره للقياس علىدليلاً عقلياً، فإن نفاة القياس من المعتزلة لم يكتفوا فقط بالمعقول بل استدلوا على موقفهم أيضا النافي للقياس من خلال المنقول عن طريق بعض الآيات القرآنية وهذا ما أشار إليه القاضي عبد الجبار في"العُمد" وأبو الحسين البصري في "المُعتمد" واللذين قاما بدورهم في الرد علي ما استدل به النفاة[٢٤] وهذا ما سنُبرزه الآن من خلال عرض النص القرآني الذي احتج به النفاه ثم الرد عليه من قبل المُثبتين.

وفي هذا الصدد يمُكننا القول: لقد استدل نفاة القياس من المعتزلة على العديد من الآيات القرآنية في إنكار القياس:

أ- قوله تعالى **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ)(الحجرات ٥)**. فهذه الآية كما يقول نفاة القياس بها نهي عن العمل بغير كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، ونظرا لأن العمل بالقياس عمل بغيرهما، إذن فالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، لذا فهو منهي عنه.

وقد رد القاضي عبد الحبار على هذا الاستدلال بقوله:" فأما ما يذكره الجهال منهم-يقصد نفاة القياس- من أن القياس تقدُما بين يدي الله

ورسوله ...فلما زعمتم أن الحكم بالقياس هذا سبيله؟ وما أنكرتم أن لا نكون بالحكم به مُتعبدين بين يدي الله ورسوله إذ كنا حاكمين بما أمرنا الله أن نحكم به" (٢٥)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار قد رد علي مُنكري القياس واستدلوا به من كون القياس تقديم بين يدي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، أنه إلزام بما يلزم بل قلب الحُجة عليهم، و بيّن أنه ما المانع أن يكون القياس تعبد لله ورسوله صلى الله عليه وسلم وليس تقديماً بين يدي الله ورسوله، طالما أن الحكم المُترتب عليه القياس مبني على أصل شرعي.

ب-قوله عز وجل (**وَما اخْتَلَفْتُم فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**)(الشورى ١٠) وقوله تعالى **فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**)(النساء٥٩) فهاتان الآيتان كما يقول نفاة القياس فيهما أمر بالرجوع إلى حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في حالة الخلاف ونظرا لأن القياس هو استنباط حكم من قبل المُجتهد، وليس من حكم الله ورسوله، إذن فالقياس منهي عنه.

وقد رد القاضي عبد الجبار على هذا الاستدلال بقوله:"وما اختلفتم فردّوه إلى كتاب الله، أو إلى سنة رسوله، إذا كان فيه ما يقطع التنازع، وهذا يوجب الرجوع إلى القياس في الفروع التي لا نص عليها في الكتاب والسنه" (٢٦)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن ما استدل به نفاة القياس في هاتين الآيتين أنما هو دليل عليهم لا لهم، فإن الرجوع إلى الكتاب والسنة يكون فيما يقطع التنازع وإذا لم يُقطع التنازع وجب الرجوع إلى القياس

بالحاق المسائل التي ليس فيها نص بما هو منصوص عليه ومعلوم أن النصوص ُمتناهية لكنّ الحوادث لا تتناهى.

وهنا نود أن نشير إلى أن القاضي عبد الجبار يؤكد على الأحكام الناتجة عن القياس إما أن تكون مأخوذة مباشرة من القرآن والسنة، أو قياس هذه الأحكام على وقائع منصوص عليها في القرآن والسنة

ج- قوله تعالى:(**وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**)(٥٩) وقوله سبحانه(**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**)(**النحل٨٩**) وقوله سبحانه(**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**)(الأنعام٣٨)، والمقصود بالكتاب هنا: القرآن الكريم ، فالآيات تدل على أن القرآن الكريم كما يقول نفاة القياس قد حوى في آياته جميع أحكام الحوادث، إذن فلا يجوز العمل بالقياس لأن شرطه فقدان النص، وقد بينت الآيات أن كل ما يحتاج إليه الإنسان من أحكام موجودة في القرآن الكريم.

وقد رد أبو الحسين البصري على هذا الاستدلال بقوله:أن حمل هذه الآيات على ظاهرها ُمتعذر ومعلوم أن الُمراد من هذه الآيات أنه سبحانه وتعالى بّين بالكتاب جملة الأمور، لأنه ليس فيه بيان كل شيء على التفصيل، ألا ترى أن كثيرا منه ُمبّين بسنته عليه الصلاة والسلام. (٢٧)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن ما استدل به نُفاة القياس في الآيات السابقة ُمتعذر، فإن التبيان الُمراد هنا ُجملة الأمور لا تفصيلها.

هذه كانت نماذج من الآيات القرآنية التي استدل بها نفاة القياس على عدم العمل به وإنكاره، ورد أنصار ُمثبتي القياس من المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري على هذه الاستدلالات.

نخلُص مما سبق أن النظّام وبعض رجال المعتزلة قد أنكر القياس، ولقد ساير النظّام في موقفه النافي للقياس في الأحكام من أهل السنة الداوودية

الظاهرية [*] فلقد ذهب داود واتباعه إلى "أن القياس في دين الله باطل، ولا يجوز القول به. فلقد زعم داود أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن، أو السنة، أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك، يُغني عن القياس"[٢٨]وفي هذا الصدد يقول ابن حزم في "الإحكام":" ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة، وهو قولنا الذي ندين الله به"[٢٩]

وهذا ما أشار إليه "ابن عبد البر" في كتاب "جامع العلم" أيضًا: "لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد، وإثباته في الأحكام إلا داود، فإنه نفاه فيهما جميعا". [٣٠]

من سياق هذه النصوص يتضح لنا أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس، هذا عن مسايرة بعض أهل السنة للنظّام في إنكاره للقياس.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك العديد من الفرق الأخرى من غير أهل السنة قد تابعت النظّام في موقفه الرافض للقياس. وفي هذا الصدد يقول "الجويني": وذهب ذاهبون إلى جحود القياس الشرعي وهذا مذهب النظّام والروافض وجملة الخوارج من الاباضية[*] والازارقة[*][٣١]

وهنا نود أن نشير إلى وجه الشبه بين النظّام وجمهور الروافض من الشيعة في انكارهم للقياس من خلال ما ذكره "الغزالي" في المستصفى حيث روى أن الجاحظ(١٥٩-٢٥٥هـ) قال حكاية عن النظّام:" أن الصحابة لو لزموا العمل بما أُمروا به،ولم يتكلفوا ما كُفو القول فيه من إعمال الرأي والقياس، لم يقع بينهم التهارج والخلاف، ولم يسفكوا الدماء، لكن لّما عدلوا عّما كُلفوا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقاً وتورطوا فيما كان بينهم من القتل". [٣٢]

من سياق هذا النص يتضح لنا أن النظّام يرى أن ما حدث بين الصحابة من خلاف وقتال يرجع إلى أمرين أولهما: عدم التزامهم بما اُمروا به،

ثانيهما: إعمالهم القياس، وقد ترتب على ذلك الآمرين كما يرى النظّام نشأة الخلاف فيما بينهم وتورطهم فيما كان بينهم من قتال.

وهنا يود الباحث أن يُشير أن ما ذهب إليه النظّام يُعد ضرباً من التجني ونوعاً من الجرأة على قوم اصطفاهم الله لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم، فلا يخفى على أحد شرف قدر الصحابة وعلو منزلتهم، فهم قوم زكاهم الله في أكثر من موضع في القرآن الكريم وأثنى عليهم من لا ينطق عن الهوى في أكثر من واقعة، فكيف لعاقل أن يقدح في قوم زكاهم الله وأثنى عليهم رسوله صلى الله عليه وسلم !!!

لا ننكر أنه حدث خلاف بين الصحابة ولكن ليس مرجعه كما يفتري النظّام إلى عدم التزامهم بما أُمروا به ، فإذا لم يلتزم الصحابة بأوامر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم واجتناب ما نهى عنه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فمن يلتزم!!!! وإنما كان السبب الرئيسي لهذا الخلاف الذي نشب بينهم هو مقتل سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه واجتهاد سيدنا علي ومعسكره في تأخير الأخذ بالثأر، واجتهاد سيدنا معاوية ومعسكره في التعجيل بالأخذ بالثأر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن إعمال الصحابة لمبدأ القياس في استخلاص الأحكام للحوادث التي لم يرد فيها نص–كما أشرنا آنفا– هو محاولة إلحاق الأحكام لهذه الحوادث المُستجدة في ضوء ما هو منصوص عليه في الشريعة.

وبعد ذلك يُشير الغزالي إلى مشابهة قول النظّام السابق بزعم الروافض "أن السلف بأسرهم تأمروا، وغصبوا الحق من أهله، وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم المُحيط علمه بجميع النصوص المُحيطة بالأحكام إلى يوم القيامة، فتورطوا فيما شجر بينهم من خلاف"(٣٣)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن الغزالي يعقد مقارنة بين افتراء النظّام السالف الذكر على صحابة النبي صلى الله عليه وسلم وبين زعم الروافض من

الشيعة بأن ما تورط فيه السلف من خلاف يرجع إلى أنهم اغتصبوا حق سيدنا على بن أبي طالب ونسله رضوان الله عليهم من الخلافة وأنهم ابتعدوا عن طاعة الإمام المعصوم والذي يُحيط علمه بجميع الأحكام الخاصة بالحوادث والوقائع التي حدثت في الماضي وستحدث في المستقبل، ومن هنا فإن البشر لا حاجة لهم للقياس؛ لأنه لا يؤدي إلى علم أو معرفة جديدة؛ نظراً لأن الإمام المعصوم من وجهة نظر الروافض علمه مُحيط بأحكام الوقائع والحوادث، ومن هنا جاء زعم جمهور الروافض "أن المعارف كلها اضطرار، وأن الخلق جميعاً مضطرون، وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله العباد بهما."(٣٤)

في نهاية المطاف يُمكننا القول أن النظّام وبعض رجال المعتزلة يُمثلون الطرف المُنكر للقياس من المعتزلة، ولقد ساير النظّام في هذا الموقف من أهل السنة داود الظاهري ومن الشيعة الروافض وبعض فرق الخوارج، وهذه الفرق المُنكرة للقياس–كما يقول الزركشي (٧٤٥–٧٩٤هـ) في البحر المحيط– "كلها مهجورة بعد أن تقدم الإجماع بإثبات القياس من الصحابة والتابعين قولاً وعملاً .... ولست أعُد من ذهب إلى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه." (٣٥)

ثالثاً: المُثبتون للقياس من المعتزلة وحججهم.

بعد أن تطرقنا في المحور السابق بعرض موقف المُنكرين للقياس من المعتزلة وأدلتهم، نُبين في هذا المحور الموقف المُغاير وهو الطرف المؤيد أو المُثبت للقياس–وهم جمهور المعتزلة–وأدلتهم في إثباته، وفي هذا الصدد يُمكن القول: أن القياس عند جمهور المعتزلة كما يقول القاضي عبد الجبار: "من الفروض العظام، وهو الذي اراده صلى الله عليه وسلم، بقوله "طلب العلم فريضة"(*)على كل مسلم لأن العلم الذي يُطلب هو الشرعيات... ولهذه الجملة قلنا في القياس والاجتهاد إنهما من الدين".(٣٦)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يرى أن العلم الذي يطلُبه القياس هو العلم الشرعي- نظرا لأن القياس يدور حول استنباط الأحكام الشرعية- إذن فالقياس من الفروض؛ تصديقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة، لذا فالقياس من الدين، والمقصود أن القياس من الدين أو تسمية القياس ديناً. أي أنه مصدر من مصادر التشريع في الإسلام، ويلزم العمل بالحكم الثابت عنه كما يلزم العمل بالقرآن و.السنة والإجماع، وإن كان القياس كما أشرنا آنفا يأتي في المرتبة الأخيرة من هذه المصادر.

وبعد أن أكد القاضي عبد الجبار على أن القياس من الدين وأننا مُتعبدون به، نجده يرمي بالجهل من لا يعتبر القياس من الدين بحجة أن القياس من فعل القائس وفي هذا الصدد يقول:" واستجهلنا من قال: كيف يكون دليل من الدين، وهو فعل القائس!! لأن هذا الرجل ظن أن الدين لا يصح أن يكون من فعل المُكلف، ولم يعلم أنه لا يجوز أن يكون إلا من فعل المُكلف كما أن العبادة لا تكون إلا من فعله.....فإن ظُن أنّا نُثبت القياس بأن يتبع القائس الشهوة والهوى فقد جهل؛ لأنّا لا نُجوز في ذلك إلا أن يكون ناظراً في الدليل أو الأمارة".(٣٧)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يعتبر القياس من الدين، ولكن بشرط أن يولي القائس وجهه نحو الدليل، أو الأمارة نظراً وتأملاً وفكراً وتعقلاً، ويُجهّل من لا يعتبر القياس من الدين، أو أن القياس لا يسمى دينا بحُجة أن اسم الدين لا يقع إلا على ما هو ثابت مستمر، وكيف يسمى القياس دينا وهو من فعل القائس؟

لمزيد من الإيضاح يُمكننا القول: لقد احتج القائلون بأن القياس لا يُسمى دينا من مُنطلق أن القياس من فعل الإنسان المُكلف ولا يجوز أن يكون الدين من فعل المُكلف.

وهنا يتفق الباحث على أن القياس بداهة من فعل الإنسان الُمكلف، بيد أن هذا الفعل لا يقوم به أي ُمكلف وإنما لابد أن تتوافر فيه شروط معينة للقيام بعملية القياس، فهو باب يختص بتكليفه العلماء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخري حينما يقوم الُمجتهد من العلماء بعملية القياس فلا يعني ذلك أن الدين من فعله أو أنه يحكم في دين الله – وفق تصور القائلين بأن القياس لا يُسمى ديناً– بل إنه يحكم بدين الله في واقعة جديدة ليس لها نص، وحكمه هذا ليس مبنيا على هوى النفس كما يعتقد هؤلاء، وإنما قياسا على حادثة أو واقعة لها نص، وهنا نلمح شبهاً بين حجة القائلين بأن القياس ليس من الدين على أساس أن الدين حينئذ سيكون من فعل القائس أو الُمكلف، وبين الحجة الثانية من حجج الخوارج حينما اعتقدوا أن سيدنا علي ابن أبي طالب رضى الله عنه حينما قبل تحكيم سيدنا أبو موسى الأشعري وسيدنا عمرو بن العاص رضى الله عنهما في الخلاف الذي دار بينه وبين سيدنا معاوية رضى الله عنه قد حكّم الرجال في دين الله –وحاشاه أن يفعل ذلك– فكلاهما أخذ بالظاهر.

وعلى أية حال، فقد رد القاضي عبد الجبار ُحجة القائلين بأن القياس ليس من الدين على اعتبار أن الدين لا يصح أن يكون من فعل الُمكلف بقوله كما أن الُمكلفين مأمورون بالعبادات وهي من فعلهم، كذلك القياس فنحن مأمورون به وهو من فعلنا ويستطرد القاضي عبد الجبار في بيان أنه إذا ظنّ النافون للقياس بأننا نُثبت القياس باتباع الشهوة والهوى فقد جهل؛ ذلك لأننا لا نُجوز ذلك بل ينبغي على القائس (الُمجتهد) قبل أن يدلي بدلوه في عملية القياس أن يتأمل وينظر في الدليل(القرآن والسنة) والأمارة هي نظر صحيح مفاده الظن.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما أشار إليه القاضي عبد الجبار من أن القائس أو الُمجتهد في عملية القياس لا يتبع الهوى أو الشهوة وإنما ينطلق من

أن يكون حكم الأصل الذي سيقيس عليه "حكم الفرع معلوماً بنقل مقبول" [٣٨] يُعد من أهم شروط صحة القياس.

وبعد تأكيد المُثبتين للقياس عند المعتزلة أن القياس من الدين راحوا يسوقون العديد من الأدلة على ثبوته وفي هذا الصدد يُمكننا القول: أنهم استدلوا على ثبوت القياس من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية واجماع الصحابة ومن خلال الدليل العقلي.

وقد بيّن القاضي عبد الجبار في المُغني ثبوت القياس عن طريق القرآن الكريم وفي هذا الصدد يقول:"أنه لولا القياس لما عُلم بقوله تعالى﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ (الاسراء ٢٣) أن المنعَ من سائر الاضرار بهما"[٣٩]

من سياق هذا النص يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يُثبت القياس عن طريق المصدر الاول للتشريع –القرآن الكريم– ويضرب مثالاً لذلك أنه إذا كان الله "جل في علاه" قد نهى عن التأفف في الحديث مع الوالدين، فنقيس على ذلك النهي عن ثمة ضرر يُلحقه الإنسان بوالديه كالشتم والضرب، وهو قياس أولى.

أما عن ثبوت القياس عن طريق السنة النبوية فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى القول: قد ثُبت أنه صلى الله عليه، في غير قصة قد نبه الغير على طريقة القياس نحو ما روي في خبر الخثعمية [٤٠] أنه قال صلى الله عليه أرايت لو كان على أبيك دين أفتقضيه عنه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يُقضى..... فهذا يقتضي إثبات القياس في الشرعيات.[٤١]

من سياق هذا النص يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يُثبت القياس عن طريق المصدر الثاني في التشريع –السنة النبوية– وذلك من خلال تأكيده على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حض على القياس في أكثر من واقعة، ويعطي مثالا على ذلك بحديث أمراه جاءته من خثعم تسأله عن الحج عن أبيها

المُتوفى فأجابها النبي صلى الله عليه وسلم بأن تحج عن أبيها بعد ما قاس دين الله على دين العباد في وجوب القضاء.

ويستطرد القاضي عبد الجبار في بيان أن قياس النبي صلى الله عليه وسلم دين الله على دين العباد يقتضي ثبوت القياس.

وعن ثبوت القياس بطريق الإجماع يقول القاضي عبد الجبار" المُعتمد في ذلك ما ذكره شيوخنا من إجماع الصحابة على القياس.... وإنهم اختلفوا فيه على طريقة المذاهب، وإنهم تحاوروا فيه، وذكروا طريقة القياس على الجملة، فإنه ليس فيهم إلا عامل بذلك وقائل، مع ظهوره وانتشاره".(٤٢)

من خلال هذا النص يتبين لنا أن القاضي عبد الجبار يُثبت القياس من خلال ما نُقل عن الصحابة رضوان الله عليهم استخدامهم للقياس، فالعمل بالقياس مُجمع عليه بين الصحابة، فقد اتفقوا على العمل بالقياس ونُقل عنهم ذلك قولاً وفعلاً وهذا ما سنشير إليه بقدر من الإسهاب في الصفحات القادمة.

وفي موضع أخر يشير القاضي عبد الجبار على ثبوت القياس من خلال اجماع الأمة، وفي هذا الصدد يقول"إن الأمة أجمعت أن لله تعالى في هذه الحوادث حكما، فإذا لم يصح إثبات ذلك بنص ولا من سائر الوجوه سوى القياس، فيجب إثباته بالقياس، وفي ذلك صحة القياس".(٤٣)

من هنا يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يُثبت القياس من خلال تأكيده على أن الأمة أجمعت على أن لله تعالى في كل حادثة حكما، فإذا لم نجد في مصادر التشريع الثلاث–القرآن والسنة والإجماع– حكما لحادثة ما، فليس أمامنا حينئذ سوى القياس لاستخلاص أحكام للحوادث التي لم يرد فيها نص وفي ذلك دليل على ثبوت القياس.

هذا عن ثبوت القياس من خلال الإجماع، أما عن ثبوته من خلال المعقول أو الدليل العقلي، ففي هذا الصدد يقول القاضي عبد الجبار:" قد علمنا

أن نص الكتاب والسنة لا يتناول أحكام كل الحوادث، ولابد من دليل سواهما، فإن كان الإجماع تابعاً لهما، ولا دليل سوى ذلك، إلا طريقة القياس".(٤٤)

من خلال هذا النص يتبين لنا أن القاضي عبد الجبار يُثبت القياس من خلال حجة عقلية مفادُها أن النصوص الشرعية من قرآن وسنة جاءت محدودة، وفي ظل تجدد المسائل والحوادث ترتب على ذلك وجود مسائل حادثة لا نجد لها حكماً داخل مصدري التشريع، فكان لزاما وجود طريقة لاستخلاص أحكام لهذه المسائل الُمستجدة في ضوء ما جاء في مصدري التشريع من أصول الأحكام، وهذه الطريقة هي القياس كما يقول القاضي عبد الجبار.

هذا عن ثبوت القياس عند القاضي عبد الجبار عن طريق المنقول والمعقول، وإذا تصفحنا الُمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، ذلك الكتاب الُمعتمد عند المعتزلة نجده قد أسهب الكلام في الاستدلال على ثبوت القياس عند جمهور المعتزلة، من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والمعقول.

أولا: القرآن الكريم

لقد استدل أبو الحسين البصري المعتزلي على العديد من الآيات القرآنية في إثبات القياس(٤٥) منها:

قوله تعالى(**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**)(الحشر ٢) ووجه الدلالة:أن الاعتبار لغة هو مقايسة الشيء بغيره، أو العبور من الشيء إلى نظيره وإجراء حكمه عليه ومساواته به وهذا هو القياس، فإذا كان الاعتبار هو العبور والُمجاوزة والانتقال من الشيء إلى غيره، فالقياس أيضا هو عبور ومُجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع، فيكون مأمورا به، والمأمور به واجب العمل به، بمعنى آخر إذا كان القياس اعتبار، والاعتبار مأمور به، فالقياس مأمور به، وإذا ثبت أن القياس

مأمور به فالأمر إما ان يكون للوجوب أو للندب وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً.

وتجدر الإشارة هنا أن أبا الحسين البصري ذهب إلى أنه قد يحتج نفاة القياس على أن المقصود بالاعتبار هنا الاتعاظ والزجر وليس العبور والمجاوزة، ويرد أبو الحسين البصري على هذه الحجة قائلا"... وليس الاعتبار هو الانزجار والاتعاظ لأن الاتعاظ والانزجار هو غاية الاعتبار... فُيقال: (في هذا عبرة) أي فيه ما يقتضي حمل غيره عليه".(٤٦)

من هنا يتضح لنا أن البصري يـُفند الحجة التي ساقها نفاة القياس بأن المقصود بالاعتبار في الآية الاتعاظ بقوله: أن المقصود من الاعتبار ليس فقط الاتعاظ، وإنما المقصود هنا ُمطلق الاعتبار، والذي يكون القياس فردا من أفراده إذن فالمقصود من الآية هو" تقرير سنه عامة من سنن الله في خلقه، وهي أن كل ما جري على النظير يجري على نظيره، فقيسوا الأمور على أشباهها يا أولي الأبصار".(٤٧)

ومن الآيات الأخرى التي استدل بها أبو الحسين البصري قوله تعالى **لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**)(النساء ١٤) ووجه الدلالة: أن أولى الأمر هم العلماء فأخبر الله تعالى أنهم لو ردوه إليهم لعلموه بالاستنباط، والاستنباط هو القياس –كما يقول البصري– فصارت هذه الآية كالنص في إثبات القياس.

ومن الآيات الأخرى التي استدل بها أبو الحسين البصري على ثبوت القياس–كما فعل القاضي عبد الجبار من قبل– قوله تعالى(تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ)(الاسراء٢٣) فعقلت الأمة كما –يقول البصري– المنع من ضربهما ولم تعقل ذلك إلا قياسا!! (٤٨)

ثانيا: السنة المُطهرة:

لقد استدل أبو الحسين البصري المعتزلي على العديد من الأحاديث التي ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيها ما يدل على ثبوت العمل بالقياس، ومنها[٤٩] ما ثبُت عن النبي صلى الله عليه وسلم حينما بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضيين، كل واحد منهما في ناحية ، فقال لهما: "بم تقضيان" فقالا: إذا لم نجد الحكم في السنة، نقيس الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به، فقال عليه الصلاة والسلام:"أصبتما"[٥٠] وهذا الحديث دليل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أقر العمل بالقياس ومن هنا وجب العمل به.

ومنها ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال:أجتهد رأيي لا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدر معاذ، وقال:الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يُرضي الله. "[٥١] وهذا الحديث يدل أيضا على إقرار الرسول العمل بالرأي، والقياس من الرأي ومن هنا فالقياس مشروع، وإذا كان مشروعاً ، فإن العمل بمُقتضاه يكون سائغا مشروعاً .

وثبت أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاس في كثير من الأمور، ومنها: ما قاله للخثعمية وقد سألته الحج عن أبيها فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين أفتقضيه عنه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يُقضى. من سياق هذا الحديث يتضح لنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاس هنا دين الله على دين العباد في وجوب القضاء، فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق، ووجه الاحتجاج هنا أنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس.

فالأصل: دين الآدمي

والفرع: دين الله وهو الحج هنا

والعلة: أن كلاً منهما يُطلق عليه دين
والحكم: وجوب القضاء. (٥٢)

ثالثاً الاجماع:

أماعن الاجماع وهو أقوى الحجج في هذه مسألة ثبوت القياس–كما يقول الآمدي– وهو أن الصحابة رضي الله عنهم قد اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير انكار من أحد منهم(٥٣)، فالعمل بالقياس مُجمع عليه بين الصحابة وكل ما كان مُجمعاً عليه بين الصحابة فهو حق، فالعمل بالقياس حق، وقد روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه كتب في كتاب إلى أبي موسى الأشعري "اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك" وهذا هو عين القياس(٥٤)

نخلُص من هذا أن الصحابة قداتفقوا على العمل بالقياس وذُقل عنهم ذلك قولاً وفعلاً، وهذا ما أشار إليه الجويني "ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي جرت فيها فتاوي علماء الصحابة تزيد عن المنصوصات زياده لا يحصرها عدّ، ولا يحويها حدّ، فإنهم كانوا قايسين من مائة سنة."(٥٥)

من هنا يتضح لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم قد مثّلوا الوقائع بنظائرها، وشّبهوها بأمثالها، وردّوا بعضها إلى بعض وترتب على هذا أنهم كما يقول ابن القيم قد "فتحوا للعلماء باب القياس ونهجوا لهم طريقه، وبيّنوا لهم سبيله"(٥٦)

ولقد استدل أبو الحسين البصري المعتزلي على ثبوت القياس من خلال إجماع الصحابة وفي هذا الصدد يقول" ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم لأنهم قالوا في مسائل اُختلف فيها، بالقياس من غير نكير ظهر من بعضهم، وما قالوه من غير نكير فهو حق ومن ذلك قول الرجل لزوجته أنت

علّي حرام قال أبو بكر وعمر هو يمين، وقال علي وزيد هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة"(٥٧)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن أبا الحسين البصري بعد ما استدل لعى ثبوت القياس من خلال المنقول (القرآن والسنة) ذهب يـُثبته من خلال إجماع الصحابة حيث راح يؤكد على أن الصحابة رضوان الله عليهم قد استخدموا القياس في العديد من المسائل التي اُختلف فيها دون إنكار من أحدهم على الآخر قياسه في هذه المسائل ويضرب أبو الحسين البصري مثالاً لهذه المسائل الُمختلف فيها بقول الرجل لزوجته أنت علّي حرام فذهب بعضهم إلى أنها يمين ورأى البعض الآخر أنها ثلاث طلقات ورآها فريق ثالث أنها طلقة واحدة.

والشاهد في هذه المسألة أن كل فريق من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم قد ألحق حكماً لهذه المسألة قياساً على حكم الأصل دون أن ينكر أحدهم على الآخر قياسه.

ثم يستطرد أبو الحسين البصري في إثبات أن ما اجتهد فيه الصحابة من أحكام إنما نابع عن استخدامهم للقياس، وفي هذا الصدد يقول" وإنما قلنا: أنهم "قالوا ذلك قياساً" لإنهم إما أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق أو لا عن طريق، ولو كانوا قالوا ذلك لا عن طريق لكانوا قد اتفقوا على الخطأ؛ لأن أعظم الخطأ أن يـُقال في دين الله عز وجل لا عن طريق، فإن قالوا ذلك عن طريق، فإما أن يكون نصاً جلياً أو قياساً أو استنباطاً".(٥٨)

من سياق هذا النص يتبين لنا أبا الحسين البصري يـُثبت بـُحجة قوية أن ما اجتهد فيه الصحابة رضوان الله عليهم إنما هو نابع من القياس، ومفاد هذه الُحجة أن اجتهاد الصحابة في استخلاص الأحكام إما أن يكون عن طريق نص منقول واضح من الكتاب والسنة، أو قياسا على نص منقول، وإما أن يكون

اجتهادهم بعيد عن هذا الطريق وحاشاهم هؤلاء الأطهار أن يقولوا في دين الله من غير هذا الطريق، لذا فاجتهادهم في استخلاص الأحكام إما مبنياً على طريق نص واضح، أو قياساً علي هذا النص.

رابعاً المعقول:

أما عن الدليل العقلي على ثبوت القياس، فنجد أبا الحسين البصري قد أسهب فيه –وهذا ليس بغريب على رجل ينتمي الى مدرسة قامت على تبجيل العقل وتمجيده–وأفرد باباً في المُعتمد تحت عنوان "العقل لا يُقبح التعبد بالقياس" ذهب فيه إلى القول:" أنه قد حسُن في العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علته..... فوجوب القيام من تحت حائط مائل يُخشى سقوطه لفرط ميله وإن جوز السلامة في النهوض، وقبح السفر للريح مع ظن الخُسران، وقبح سلوك طريق بظن الأمارة مع وجود اللصوص فيه، وإن جوزنا خلاف ما ظننا" (٥٩)

من هنا يتضح لنا أن أبا الحسين البصري يرى العمل بغلبة الظن، وذكر لذلك أدلة حسية من واقع الناس، وبّين أن القياس من جملة هذا، وأنه مُستحسن عقلاً طالما أن علته معلومة.

وهنا نود أن نشير إلى أن المقصود بالتحسين والتقبيح العقلي عند المعتزلة أن العقل هو المنوط أو الدال على حسن الفعل أو قبحه، ويترتب على هذا أن الأفعال تحمل في طياتها كونها حسنة أو قبيحة، وبواسطة العقل يستطيع الإنسان التمييز بين الفعل الحسن والفعل القبيح، ومن هنا تأتي العلاقة بين التحسين والتقبيح العقلي بأصل العدل عند المعتزلة من مُنطلق أن الإنسان إذا ما قدم الفعل القبيح على الفعل الحسن استحق العقاب الإلهي عدلا لا ظلما.

ويستطرد أبو الحسين البصري في التأكيد على ثبوت القياس عن طريق العقل بإفراده باباً في المُعتمد تحت عنوان " أّنا متعبدون بالقياس" ذهب فيه إلى القول: "اعلم أن من الناس من قال: قد تعّبدنا الله تعالى في الحوادث الشرعية

بالقياس...واختلف من أثبت التعبد به؛ فقال قوم: العقل يدل على ذلك والسمع، وقال آخرون: السمع فقط يدل عليه والذي يبين أن العقل يدل على التعبد به"[٦٠] من سياق هذا النص يتضح لنا أن أبا الحسين البصري يرى أن المُثبتين للقياس قداختلفوا في التعبد به إلى قسمين، القسم الأول يري أن العقل والنقل يُثبتان التعبد بالقياس، والقسم الثاني يرى أن النقل فقط يدل على التعبد بالقياس، وبعد عرض أبي الحسين البصري لموقف الفريقين نجده يرى أن العقل يدل على التعبد بالقياس والأدلة السمعية وردت مؤكدة له.

ثم بعد ذلك نجد أبا الحسين البصري يضرب العديد من الأمثلة للتأكيد على أن التعبد بالقياس يكون عن طريق العقل وفي هذا الصدد يقول: "أنا إذا ظننا بأمارة شرعية علة حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل ثبوتها في شيء آخر، فإن العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة". [٦١]

من سياق هذا النص يتبين لنا أن أبا الحسين البصري يرى حُجية القياس والعمل به عقلاً، وأن الفرع يُقاس على الأصل، طالما أن علة حكم الأصل موجودة في الفرع.

ويضرب أبو الحسين البصري مثالا لذلك بقوله :"أما جواز قيام أمارة شرعية على علة الحكم الأصل. فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها، كان ذلك أمارة تقتضي الظن لكون شدتها علة تحريمها، ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها في النبيذ. وإنما قلنا: إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر؛ لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمارة المضرة، وأمارة التحريم هي أمارة المضرة. [٦٢]

من هنا يتضح لنا أن أبا الحسين البصري يورد مثالاً يؤكد من خلاله حُجية القياس عقلاً، وخلاصة هذا المثال أن الخمر مُحرمة شرعاً نظرا لأنها

تُسكر وهذه العله توجد في شدة تناول النبيذ أيضا، إذن فالعقل قياساً يقضي بتحريم النبيذ لكون علة تحريم الخمر موجودة.

وأخيرا يسوق لنا أبا الحسين البصري دليلاً آخر على ثبوت القياس عن طريق المعقول وفي هذا الصدد يقول:"كل حادثة لابد فيها من حكم ولابد أن يكون إليه طريق. وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا إجماع. وليس بعدهما إلا القياس. فلو لم يكن القياس حُجه، لخلت كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمها طريق." (٦٣)

من سياق هذا النص يتبينلنا أن أبا الحسين البصري يُثبت القياس عن طريق دليل عقلي–ساقه آنفا القاضي عبد الجبار– مفاده محدودية النصوص الشرعية من قرآن وسنة في ظل تجدد المسائل والحوادث، وترتب على ذلك وجود مسائل حادثة لا نجد لها حكماً داخل النصوص الشرعية والإجماع، فكان لزاما وجود دليل أخر لاستخلاص أحكام لهذه المسائل المُستجدة، وهذا الدليل هو القياس، فلو لم يكن القياس حُجة –كما يقول أبو الحسين البصري– لخلت الكثير من الحوادث أن يكون لها حكم.

وفي هذا الصدد يقول الزركشي أن النصوص لا تفي بالأحكام لأنها مُتناهية والحوادث غير مُتناهية، فلابد من طريق آخر شرعي يُضاف إليه ورأينا أن المنصوص لم يُحط بجميع أحكام الحوادث فدل على أنّا مأمورون بالاعتبار والقياس(٦٤)

وهنا يؤيد الباحث ما استدل به أبا الحسين البصري من أن العقل يدل على ثبوت القياس وجواز التعبد به وذلك من مُنطلق أنه يترتب على عدم استعمالنا للقياس خلو العديد من الحوادث من الحكم عليها، وذلك لسببين، الأول: أن النصوص الشرعية لم تُنص على حكم لكل حادثه سواء حدثت في عصر النبوة أو حدثت بعد ذلك، والثاني: أنه على عكس قلة النصوص الشرعية

جاءت الحوادث والوقائع كثيرة ومتنوعة، وهنا جاءت الحاجة إلى استعمال القياس لاستنباط أحكام شرعية تُناسب الحوادث المُتدفقة، وذلك بالحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه وذلك هو مقصد القياس وما يرمي إليه.

نخلُص مما سبق أنجمهور المعتزلة يُثبت القياس ويرونه حجة شرعية، وهم يسايرون في هذا جمهور أهل السنة في اعتبار القياس مصدرا أصيلا من مصادر الشريعة، ومن هنا صارت حجية القياس أو التعبد به عند المُثبتين للقياس من المعتزلة.(*)

والمقصود بـُ حجية القياس أو التعبد بالقياس يحتمل معنين –كما يقول الآمدي– "الأول، اثبات الاحكام به واعتقاده حجة في الشرع كالكتاب والسنة، والثاني وجوب العمل على الأمة مُجتهديها ومُقلديها بما ثبُت من الأحكام بالقياس"(٦٥)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن المقصود بـُحجية القياس أو التعبد به أنه أصل من أصول التشريع ويلزم المُكلفين العمل بالاحكام التي جاءت عن طريقه، فيلزم من حجيته العمل بمُقتضاه.

لقد ساير جمهور المعتزلة جمهور أهل السنة في القول بحجية القياس، فيجب العمل به عند عدم توفر ما فوقه من المصادر في الحوادث المُتجددة، فذهب الجمهور من الصحابة، والتابعين، والفقهاء، والمتكلمين إلى "أن القياس الشرعي أصل من أصول الشريعة، يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع. (٦٦)

وفي هذا الصدد يقول الإمام الشافعي(١٥٠–٢٠٤هـ)" والعلم من وجهين اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب فإن لم فسنه، فإن لم يكن فقول عامة سلفنا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسوله صلى الله عليه وسلم".(٦٧)

ويقول الغزالي:"والذي ذهب إليه الصحابة وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم وقوع التعبد بالقياس شرعا"[٦٨]وقال الآمدي:"يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات، وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد ابن حنبل"[٦٩]وقال الجويني: ذهب علماء الشريعة وأهل الحل والعقد إلى أن التعبد بالقياس في مجال الظنون جائز غير ممتنع[٧٠]

من جملة النصوص السابق يتضح لنا أن جمهور أهل السنة والجماعة يُثبتون القياس ويرونه حجة شرعية وقد ساير جمهور المعتزلة جمهور أهل السنة في هذا الصدد، فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى القول" أنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد في السمعيات"[٧١] ويقول أبو الحسين البصري "اعلم أن الغرض بالكلام في القياس أن نُبين أنه مُتعبّد به" وقال أيضا " "أنّا مُتعبدون بالقياس"[٧٢]

رابعا: تقييم الموقفين

بعد هذا العرض الذي أفردناه حول مُثبتي القياس عند المعتزلة ومُنكريه، نقوم بدورنا في هذا المحور بتقييم الموقفين، وفي هذا الصدد يمكننا القول: أنه بعد عرض أدلة الطرفين يتبين لنا أن الراجح هو قول جمهور المعتزلة بثبوت القياس وأنه حجة شرعية وذلك لعدة أوجه:

أولاً: قوة الأدلة التي ساقها جمهور المعتزلة – الموافق لمذهب جمهور أهل السنة والجماعة– من مُثبتي القياس بخلاف أدلة مُنكريه والتي اتسمت بالضعف وامكانية تفنيدها والرد عليها.

ثانياً: إن العمل بالقياس من شأنه تحقيق جوهر الشريعة الاسلامية، باد ها صالحة لكل زمان ومكان مُسايره للحوادث والوقائع الغير مُتناهية.

ثالثاً: أن انكار القياس يُعد طعناً في الشريعة الإسلامية ورميها بالجمود، لأنها لا تفي بحاجات البشر في استخلاص أحكام للُمستجدات غير الُمتناهية.

رابعا: الفقهاء منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا استعملوا القياس في جميع الاحكام وأجمعوا "بأن نظير الحقّ حقّ ونظير الباطل باطل؛ فلا يجوز لإحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والقياس عليها". (٧٣)

خامساً: أن مذهب النافين للقياس من رجال المعتزلة لا يغطي احتياجات العصور المتعاقبة التي تتولد فيه الأف النظائر التي لم تكن في العهد النبوي.

من جُملة هذه الاسباب قمنا بترجيح موقف الطرف الُمثبت للقياس عند المعتزلة، وأنه مصدر من مصادر التشريع، أما ما تمسك به النظّام ومن وافقه في إنكارهم للقياس يُنكره الشرع ولا يُقره العقل ولا تقبله الفطرة السليمة الُمستقيمة، خاصة بعد ما قام الإجماع من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم على ثبوت حُجية القياس، وأنه لا يُمكن الاستغناء عنه في ظل النصوص المتناهية والحوادث والوقائع غير الُمتناهية ومن هنا تظهر الحاجة الُملحة للقياس.

في نهاية المطاف، ومما سبق بيانه يترجح لنا في هذا البحث قوة أدلة مُثبتي القياس من المعتزلة وضعف موقف النظّام وأدلته في إنكار القياس.

الخاتمة ونتائج البحث

لقد قادنا هذا التحليل للقياس بين الرفض والقبول عند المعتزلة إلى مجموعة من النتائج يُمكن اجمالها على النحو التالي:

١يُمثل القياس شقى رحى ما بين القبول والرفض عند المعتزلة، فقد أنكره البعض واعتبره الجمهور حجة شرعية.

٢-لقد اعتنى المعتزلة عناية كبيرة بالقياس وأفردوا له مؤلفات عدة أهمها(المُغني للقاضي عبد الجبار)(والمُعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري) وهذان الكتابان يُعبران عن عقيدة جمهور المعتزلة الأصولية لاسيما القياس.

٣-ظهر الأثر الأرسطي واضحا في تلك التعريفات التي ساقها رجال المعتزلة للقياس بأنه عملية عقلية يتم فيها حمل حكم على حكم مع اعتبار الأدلة النقلية بُناء على وجود تشابه بين المحمول والمحمول عليه.أوهو عملية يقوم من خلالها المُجتهد باستخلاص حكم لحادثة لم يرد فيها نص-الفرع-على حادثة ورد فيها حكم شرعي-الأصل- لاشتباههما في علة الحكم.

٤- أكد جمهور المعتزلة أن القياس من الدين، أي أنه مصدر من مصادر التشريع في الإسلام، ويلزم العمل بالحكم الثابت عنه كما يلزم العمل بالقرآن والسنة والإجماع.

٥-استدل جمهور المعتزلة على ثبوت القياس من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية واجماع الصحابة ومن خلال الدليل العقلي.

٦- المُثبتون للقياس من المُعتزلة اختلفوا فيه على مذهبين أحدهما: ثبوته في العقليات، والشرعيات، وهو قول الجمهور والثاني ثبوته بالعقل، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له، وهو قول أبي الحسين البصري.

٧- أثبت جمهور المعتزلة القياس من خلال حُجة عقلية مفادُها أن النصوص الشرعية من قرآن وسنة جاءت محدودة وفي ظل تجدد المسائل والحوادث ترتب

على ذلك وجود مسائل حادثة لا نجد لها حكماً داخل مصدري التشريع، فكان لزاما وجود طريقة لاستخلاص أحكام لهذه المسائل الُمستجدة في ضوء ما جاء في مصدري التشريع من أصول الأحكام، وهذه الطريقة هي القياس.

٧- لقد ساير جمهور المعتزلة جمهور أهل السنة في أن القياس حجة شرعية ويجوز التعبد به.

٨- أول من أباح بإنكار القياس من المعتزلة هو إبراهيم النظّام، وقد أشار إلى أنه لا يجوز التعبد بالقياس لا عقلاً ولا شرعاً، وتبعه في ذلك الأمر مجموعة من أئمتهم. كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي

٩- اعتمد النظّام في إنكاره القياس على حجة منطقية عقلية مفادُها أن القياس لا ينسجم مع ُمعطيات العقل، فالعقل يقتضي التسوية بين الُمتماثلات في أحكا مها والتفرقه بين الُمختلفات في أحكامها، وقد رأينا الشرع فّرق بين الُمتماثلات فأباح النظر إلى شعر الأّمه الحسناء، وحظر النظر إلى شعر الحّره وإن كانت شوهاء، وجمع بين الُمختلفات

١٠- تابع النظّام في إنكاره للقياس من أهل السنة داود الظاهري ومن الشيعة الروافض وبعض فرق الخوارج.

١١ح إموقف النظّام من القياس يـُنكره الشرع ولا يـُقره العقل ولا تقبله الفطرة السليمة، خاصة بعد ما قام الإجماع من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم على ثبوت ُحجية القياس وأنه لا يـُمكن الاستغناء عنه في ظل النصوص المتناهية والحوادث والوقائع غير الـُمتناهية ومن هنا تظهر الحاجة الُملحة للقياس.

الهوامش

(.) الإجماع هو اتفاق جميع المُجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي عملي.(أنظر ابن المُنذر، الحافظ أبو بكر محمد بن إبراهيم (٣١٨هـ): الإجماع. تحقيق فؤاد عبد المنعم. قطر، طبعته رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص١٨.

(.) من أهم ممثلي مدرسة البصرة واصل بن عطاء(٨٠-١٨١هـ) وعمرو بن عبيد(٨٠-١٤٤هـ) وأبو الهذيل العلاف(١٣٥-٢٣٥هـ)والنظام(١٨٥-٢٣١هـ)والجاحظ(١٥٩-٢٥٥هـ)وأبو هاشم الجبائي(٢٧٧-٣٢١هـ). ومن أهم ممثلي مدرسة بغداد بشر بن المعتمر(٢١٠هـ) وأحمد بن أبي داوود(١٦٠-٢٤٠هـ) وثمامة بن الأشرس(٢٢٥هـ) وأبو جعفر بن عبد الله الإسكافي(٢٤٠هـ) أنظر القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي(٤١٥هـ): فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

(.)القياس لغة مصدر قاس يقيس قياساً، والمشهور أن القياس في اللغة عبارة عن التقدير أي معرفة قدر الشيء ومنه قست الثوب بالذراع: إذا قدرته به وقست الأرض بالخشبة أي قدرتها بها ومنه قولهم قاس الطبيب الجراحة أي قدر الطبيب مدى غور ذلك الجُرح. وقيل أن القياس هو المساواة ولذلك سُمي المكيال مقياسا، وما يُقدر به النعال مقياسا، وفلان يُقاس بفلان أي يساويه في الفضل والشرف والهمة وكذا قولهم فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه، وهنا فائدة أن القياس معناه في اللغة التسوية والقياس في الشريعة مساواة الفرع للأصل في ذلك الحكم فسُمي قياساً . وقيل أن القياس هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته ومنه قيس الرأي وسُمى امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه. ويستعمل القياس بمعنى التشبيه يقال: هذا الثوب قياس هذا الثوب: إذا كان بينهما مشابهة وأخيرا قد يُطلق القياس على مقارنة أحد الشيئين بالآخر، يقال: قايست بين العمودين، أي قارنت بينهما لمعرفة مقدار كل منهما بالنسبة إلى الآخر.

مما سبق يتضح أن القياس لغة يُطلق على خمسة معان: التقدير، المساواة، الاعتبار، التشبيه، المقارنة، بيد أن الأصل في القياس لغة هو التقدير مع الوضع في الاعتبار كما يقول ابن الحاجب أنه ليس كل تقدير قياساً ألا ترى قوله تعالى(الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى)(العلق ٢-٣) أي جعله في نفسه ذا قدر مخصوص وليس معناه قدّره بغيره. أنظر ابن

منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين(٧١١هـ): لسان العرب. المجلد السادس، بيروت، دار صادر. مادة قيس، ص١٨٧. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي(٧٧٠هـ): المصباح المنير.الجزء الثاني، بيروت، المكتبة العلمية.، مادة قسته، ص٥٢٠. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (٤٧١هـ): معجم التعريفات. تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة، دار الفضيلة للنشر، ٢٠٠٤، ص١٥٢. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم(٦٣١هـ) : الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرازق عفيفي. الجزء الثالث، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، ص١٨٣. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد(٦٢٠):روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. الجزء الثاني، تقديم شعبان محمد اسماعيل، مكة، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص١٤٠. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله(٧٩٤هـ): البحر المحيط في أصول الفقه. تحرير عبد الستار أبو غدة. الجزء الخامس، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية،١٩٩٢، ص٦. البيضاوي، عبد الله بن عمر(٦٨٥): الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. تحقيق جماعة من العلماء. الجزء الثالث، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ص٣. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن(٦٨٤هـ) : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. بيروت، لبنان، دار الفكر، ١٩٩٧. ص٢٩٩. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس(٦٤٦هـ): مُختصر مُنتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل. تحقيق نذير حمادو. المجلد الثاني، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ص١٠٢٥. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد(١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق أحمد عزو عناية. دمشق، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص٨٩. الزحيلي، وهبة بن مصطفى: أصول الفقه الإسلامي. الجزء الثاني، دمشق، دار الفكر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٦٠١. محمد، عبد الكريم بن علي: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة المناظر في أصول الفقه. المجلد السابع، السعودية، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٨. العويد، عبد العزيز محمد بن إبراهيم: التخصيص بالقياس. السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، الإصدار التاسع، ص٩.

(١) القاضي عبد الجبار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل. أشرف على احيائه د/ طه حسين. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٥، ص٢٧٨.

(٢) أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب(٤٣٦ هـ): المُعتمد في أصول الفقه. تحقيق محمد حميد الله. دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية،١٩٦٤، ص٦٩٧. وأنظر أيضا الآمدي: الأحكام، ص١٨٥.

(٣) أرسطو(٣٢٢ ق.م): كتاب الطوبيقا.تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي.الكويت، وكالة المطبوعات ضمن الترجمات العربية لمنطق أرسطو، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص٧١٩.

(٤) المُعتمد، ص٦٩٧ . وأنظر أيضا مُختصر ابن الحاجب، ص١٠٢٨.

(٥) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر(٧٧٤هـ): البداية والنهاية. الجزء الثاني عشر ، بيروت، لبنان، مكتبة المعارف،١٤١٢هـ، ص٥٣-٥٤.

(٦) المُعتمد، ص٦٩٧.

(٧) أنظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص١٠٥. وأنظر محمد، عبد الكريم بن علي: إتحاف ذوي البصائر، ص٣٣

(٨) أنظر الغزالي، أبو حامد محمد(٥٠٥هـ): معيار العلم في المنطق. شرحه أحمد شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٩، ص١٥٤.

(٩) نفس المصدر السابق، ص٣٣٩، ٣٤٠.

(.) هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام ولد عام ١٨٥هـ وتوفي٢٣١هـ وسبب تسميته بالنظام أنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، تتلمذ علي يد أبي الهذيل العلاف وكان يصحبه في غدواته ومناظراته، وكان من أنبه تلاميذه، ثم انفصل عن أستاذه وأسس مدرسة مُستقلة عُرفت بالنظامية. يقول عنه الشهرستاني "أنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"، فيُروى أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطو بحضرة النظام، فقال النظام "فقد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تُحسن أن تقرأه؟ فقال: أيما أحب أليك، أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشياً فتعجب جعفر". قال عنه الغزالي: "أنه من أذكياء المعتزلة وهو شيخ الجاحظ". لذا نجد أن الجاحظ كثير الثناء عليه ومن هذا قوله "إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، ولولا ابراهيم وأصحابه لهلكت العوام من المعتزلة" وفي موضع أخر يقول الجاحظ: "الأولون يقولون: في كل ألف سنة يخرج رجل

لا نظير له فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو اسحاق النظام" وصفه أحمد أمين «ضحى الإسلام» قائلا: "وقد كان المعتزلة بعده عيالًا عليه" كتب عنه ابن حزم " أنه أكبر شيوخ المعتزلة ومقدمة علمائهم" وكتب عنه عبد القاهر البغدادي" أن النظام قد عاشر في زمان شبابه قوما من الثنوية وخالط بعد كبره قوماً من مُلحدة الفلاسفة ويتابع البغدادي: ولشيخنا أبى الحسن الأشعري في تكفير النظام ثلاثة كتب" وينقل أبو ريدة عن السمعاني قوله: هناك من يقول: ما في القدرية أجمع منه(النظام) أنواع الكفر.. ومع زيغه وضلالته كان أفسق خلق الله" وينقل أيضا عن الاسفراييني:" كانت سيرة النظام الفسق والفجور، فلا جرم أنه كانت عاقبته أنه مات سكران". أنظر القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، ص٢٦٥. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري(٢٥٥هـ): الحيوان. تحقيق عبد السلام محمد هارون.الجزء الرابع، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦. الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق، سوريا، دار الفكر، ١٩٧٠، ص٢٣٩. عبد القاهر البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي(٤٢٩هـ) : الفرق بين الفرق. بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، الطبعة الرابعة،١٩٨٠، ص١٥١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد(١٠٦٤م): كتاب الفصل في الملل والنحل.الجزء الرابع، السودان، الخرطوم، مطبعة التمدن، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ، ص١٩٣. الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد(٥٤٨هـ): الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. الجزء الأول، القاهرة مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر، ١٩٦٨. ، ص٥٣-٥٥. المرتضى، أحمد بن يحيي(١٤٣٦هـ): المنية والأمل. اعتنى بتصحيحه توما أرنلد. حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ، ص٢٩-٣٠. أمين، إبراهيم أحمد(١٩٥٤): ضحى الإسلام. الجزء الثالث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، ١٩٣٦، ص١٢٦. أبو ريدة، محمد عبد الهادي(١٩٩١): إبراهيم بن سيار النظّام، وآراءه الكلامية والفلسفية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦، ص٢-٣٠.

(١٠) أنظر الآمدى: الأحكام، ج٤، ص٥ . الغزالي: المُستصفى، ص٥٤١. الغزالي: المنخول، ص٣٢٥. الزركشي: البحر المحيط، ج٥، ص١٧. الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص٩٣.

(١١) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري(١٠٧١م): جامع بيان العلم وفضله، الجزء الثاني، مصر، إدارة الطباعة المُنيرية، ١٣٤٦هـ، ص٦٢.

(١٢) الجويني: البرهان، الجزء الثاني، ص٧٥٢.

(١٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ص١٥١.

(.) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة ذكره ابن المرتضى في الطبقة الثامنة، اشتهر بعلمه بمذاهب المتكلمين وآرائهم أهم مؤلفاته كتاب الانتصار. أنظر ابن المرتضى: المنية والأمل، ص٧٣.

(١٤) أبو الحسين الخياط المعتزلي، عبد الرحيم بن محمَّد بن عثمان(٣١١م): كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. بيروت، ١٨٩١، ص٥١.

(١٥) أنظر الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، السلمي(٢٧٩هـ) : سنن الترمذي. تحقيق محمد نصر الدين الألباني. القاهرة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

(١٦) المُغني، ص٣٢١ . والمُعتمد، ص٧٤٦-٧٤٧. وأنظر أيضا المحصول للرازي، ج٥، ص١٠٧. وأنظر الأحكام للآمدي، ج٤، ص٧.

(١٧) البيضاوي: الإبهاج في شرح المنهاج، ج٣، ص١٩. وأنظر محمد، عبد الكريم بن علي: إتحاف ذوي البصائر، ص١٣٢-١٣٣.

(١٨) المُغني، ص٣٢٢.

(١٩) المُعتمد، ص٧٤٨.

(٢٠) الرازي: المحصول في علم الأصول، ص١١٤ ، وأنظر المُعتمد، ص٧٤٧.

(٢١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام(٧٢٨): القياس في الشرع الإسلامي. القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٤٦، ص٦١،٣٩،٩١،٩٢.

(٢٢) أنظر ابن القيم، شَمْسُ الدِّينَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكرِ بْنِ أَيُّوبَ بْنِ سَعْدِ(٧٥١): إعلام الموقعين عن رب العالمين. تقديم/ أبو عبيده مشهور بن حسن. المجلد الثاني، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣، ص٤٠٠.

(٢٣) أنظر ابن تيمية : القياس في الشرع الإسلامي، ص١٠٠.

(٢٤) المُغني، ص٣١٥-٣١٩ ، والمُعتمد، ص٧٤٥-٧٤٦.

(٢٥) المُغني، ص٣١٦.

(٢٦) المصدر السابق، ص٣١٥.

(٢٧) المُعتمد، ص٧٤٦.

(.) هم اتباع داود علي بن خلف، أبو سليمان البغدادي الأصبهاني، أمام أهل الظاهر، الذين يقفون عند ظواهر النصوص، ولد سنة مائتين وتوفي سنة سبعين ومائتين، وكان إماماً ورعاً ناسكاً زاهداً، وإليه انتهت رئاسة العلم ببغداد. أنظر القاضي عبد الجبار: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، ص٣٠، وأنظر الغزالى: المنخول من تعليقات الأصول، ص٣٢٥. وأنظر الرازي: المحصول، ج٥، ص٢٤.

(٢٨) ابن قدامة: روضة الناظر، ص١٤١، الزركشي: البحر المحيط، ج٥، ص١٧-١٨. وأنظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص٩٣.

(٢٩) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق الشيخ أحمد شاكر. المجلد السابع، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٣، ص٥٦.

(٣٠) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص٦٢.

(.) اتباع عبد الله بن أباض افترقت فيما بينها فرقاً يجمعها القول بأن مخالفيهم من هذه الأمة كفار. أنظر الشهرستاني: الملل والنحل، ص١٢٤. وأنظر عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٠٣.

(.) أتباع نافع بن الأزرق الحنفي ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة. أنظر الشهرستاني: الملل والنحل، ص١١٨. وأنظر عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٨٢-٨٣.

(٣١) أبو المعالى الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوَيه(٤٧٨هـ): البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ، ص٧٠٠، وأنظر الغزالي: المنخول، ص٣٢٥.

(٣٢) الغزالي: المُستصفى من علم الأصول. تحقيق أحمد زكي حماد. الجزء الثاني، القاهرة، العالمية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص٥٤١.

(٣٣) المصدر السابق، ص٥٤١.

(٣٤) أبو الحسن الأشعري،علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم(٩٣٦): مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محيى الدين. الجزء الأول، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٠.ص١٢٣.

(٣٥) الزركشي: البحر المحيط، ج٥، ص٢١-٢٢.

(.) على الرغم من شهرة هذا الحديث على الألسنة ؛ إلا أنه محل اختلاف بين علماء الحديث فمنهم من يضعفه ومنهم من يرى أنه حديث حسن أو صحيح، اخرجه ابن ماجه في السنن، وقد صححه الشيخ الالباني في صحيح الجامع. وقد ضعفه رغم طرقه ابن الصلاح في مقدمته. قال الإمام النووي: وهذا الحديث وإن لم يكن ثابتاً فمعناه صحيح وترى طائفة من أهل العلم أن الحديث وإن ورد من طرق ضعيفة إلا أنه يتقوى ويرتقي إلى درجة الحسن أو الصحيح لغيره. أنظر ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد(٢٧٣): سنن ابن ماجة. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد الأول، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي. رقم الحديث ٢٢٤، ص٨٢. الألباني، محمد ناصر الدين(١٩٩٩): صحيح الجامع الصغير وزيادته. المجلد الأول، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨. رقم الحديث ٣٩١٣، ص٧٢٧. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي(٦٧٦هـ) : كتاب المجموع. تحقيق محمد نجيب المطيعي. المجلد الأول، جدة، المملكة العربية السعودية.، مكتبة الارشاد،١٩٨٠، ص٤١. ابن الصلاح، أبُو عَمْرٍو عُثْمَانُ ابْنُ الْمُفْتِي صَلاَحِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بنِ عُثْمَانَ بنِ مُوسَى الكردي(١٢٤٥م): مقدمة ابن الصلاح. تحقيق نور الدين عتر. سوريا، دار الفكر، ١٩٨٦.

(٣٦) الُمغني، ص٢٧٨.

(٣٧) المصدر السابق، ص٢٧٨.

(٣٨) الأشقر، محمد سليمان عبد الله(١٤٣٠هـ): الواضح في أصول الفقه. القاهرة، دار السلام للطباعة، الطبعة السادسة،٢٠٠٩، ص٢٤٢.

(٣٩) الُمغني، ص٣٢١.

(٤٠) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود(٨٥٢هـ): فتح الباري بشرح صحيح البخاري. راجعه قصي محب الدين الخطيب. الجزء الرابع، باب حج المرأة عن الرجل، القاهرة، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص٨٠.

(٤١) الُمغني، ٣٠١-٣٠٢.

(٤٢) الُمغني، ص٢٩٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص٣٠٤.

(٤٤) الُمغني، ٣٠٨.

(٤٥) أنظر الُمعتمد، ص٧٣٧-٧٤٠.

(٤٦) المصدر السابق، ص٧٣٨

(٤٧)الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج٢، ص٦٢٣.

(٤٨) الُمعتمد، ص٧٤١.

(٤٩) أنظر المصدر السابق، ص٧٣٥-٧٣٧.

(٥٠) ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٧، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوادع، ص٦٥٧.

(٥١) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني(٢٧٥هـ): سنن ابن داود. تحقيق شعيب الأرناؤوط. الجزء الخامس، كتاب الأقضية، لبنان، بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص٤٣٤.

(٥٢) محمد، عبد الكريم بن علي: إتحاف ذوي البصائر، ص١٢٧.

(٥٣) الآمدي: الأحكام، ج٤، ص٤٠.

(٥٤) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص٥٣-٥٤.

(٥٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٧٦٤.

(٥٦) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص٣٨٣.

(٥٧) الُمعتمد، ص٧٢٦.

(٥٨) المصدر السابق، ص٧٢٦-٧٢٧.

(٥٩) الُمعتمد، ص٧٠٧.

(٦٠) المصدر السابق، ص٧٢٥.

(٦١) الُمعتمد، ص٧٢٥.

(٦٢) المصدر السابق، ص٧٢٥.

(٦٣) الُمعتمد، ص٧٤٤.

(٦٤) الزركشي: البحر المحيط، الجزء الخامس، ص٢٥.

(.)الُمثبتون للقياس عند الُمعتزلة اختلفوا فيه على مذهبين أحدهما: ثبوته في العقليات، والشرعيات، وهو قول أكثر المعتزلة والثاني ثبوته بالعقل، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له وهو قول أبو الحسين البصري. أنظر الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول.تحقيق محمد حسن هيتو. ص٣٢٦. وأنظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٥. والشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص٩٢. وأنظر محمد، عبد الكريم بن علي: إتحاف ذوي البصائر، ص٧٦.

(٦٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٥.

(٦٦) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص٩١.

(٦٧) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس(٢٠٤هـ): الرسالة. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية ، ١٩٣٩، ص٣٩.

(٦٨) الغزالي: المُستصفى من علم الأصول، ج٢،٥٣١.

(٦٩)) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٥.

(٧٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٧٥٣.

(٧١) المُغني، ص٢٩٦.

(٧٢) المُعتمد، ص٧٢٤.

(٧٣) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص٣٥٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً المصادر:

١- ابن المُنذر، الحافظ أبو بكر محمد بن إبراهيم (٣١٨هـ): الإجماع. تحقيق فؤاد عبد المنعم. قطر، طبعته رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

٢-ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس(٦٤٦هـ): مُختصر مُنتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل. تحقيق نذير حمادو. المجلد الثاني، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣-ابن الصلاح، أ بـ ُ و عَمْرٍو عُثْمانُ اْنُ الُمْقتِي صَلاَحِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمنِ بنِ عُثْمانَ بنِ مُوسَى الكردي(١٢٤٥م): مقدمة ابن الصلاح. تحقيق نور الدين عتر. سوريا، دار الفكر، ١٩٨٦.

٤-ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام(٧٢٨): القياس في الشرع الإسلامي. القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٤٦.

٥- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود(٨٥٢هـ): فتح الباري بشرح صحيح البخاري. راجعه قصي محب الدين الخطيب. الجزء الرابع، باب حج المرأة عن الرجل، القاهرة، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

٦-ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد(٦٢٠):روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. الجزء الثاني، تقديم شعبان محمد اسماعيل، مكة، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٧- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد(٧٥١): إعلام الموقعين عن رب العالمين. تقديم/ أبو عبيده مشهور بن حسن. المجلد الثاني، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣.

٨- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد(١٠٦٤م): كتاب الفصل في الملل والنحل.الجزء الرابع، السودان، الخرطوم، مطبعة التمدن، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ.

٩-------: الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق الشيخ أحمد شاكر. المجلد السابع، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٣.

١٠- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري(١٠٧١م): جامع بيان العلم وفضله، الجزء الثاني، مصر، إدارة الطباعة المُنيرية، ١٣٤٦هـ.

١١- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر(٧٧٤هـ): البداية والنهاية. الجزء الثاني عشر، ، بيروت، لبنان، مكتبة المعارف،١٤١٢هـ.

١٢- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد(٢٧٣): سنن ابن ماجة. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد الأول، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي.

١٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني(٢٧٥هـ): سنن ابن داود. تحقيق شعيب الأرناؤوط. الجزء الخامس، كتاب الأقضية، لبنان، بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

١٤- أبو الحسن الأشعري،علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم(٩٣٦): مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محيى الدين. الجزء الأول، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٠.

١٥- أبو الحسين الخياط المعتزلي، عبد الرحيم بن محمَّد بن عثمان(٣١١م): كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. بيروت، ١٨٩١.

١٦- أبو المعالى الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوَيه(٤٧٨هـ): البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

١٧- أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب(٤٣٦هـ) : المُعتمد في أصول الفقه. تحقيق محمد حميد الله. دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية،١٩٦٤.

١٨- أرسطو: كتاب الطوبيقا.تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي.الكويت، وكالة المطبوعات ضمن الترجمات العربية لمنطق أرسطو، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

١٩- البيضاوي، عبد الله بن عمر(٦٨٥): الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. تحقيق جماعة من العلماء. الجزء الثالث، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ.

٢٠- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري(٢٥٥هـ): الحيوان. تحقيق عبد السلام محمد هارون.الجزء الرابع، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦.

٢١- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس(٢٠٤هـ): الرسالة. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية ، ١٩٣٩.

٢٢- الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد(٥٤٨هـ): الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. الجزء الأول، القاهرة مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر، ١٩٦٨.

٢٣- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد(١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق أحمد عزو عناية. دمشق، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

٢٤- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله(٧٩٤هـ): البحر المحيط في أصول الفقه. تحرير عبد الستار أبو غدة. الجزء الخامس، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية،١٩٩٢.

٢٥- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف(٤٧٦هـ): اللمع في أصول الفقه. تحقيق عبد القادر الخطيب. البحرين، مكتبة نظام يعقوبي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.

٢٦- الغزالي، أبو حامد محمد(٥٠٥هـ): الُمستصفى من علم الأصول. تحقيق أحمد زكي حماد. الجزء الثاني، القاهرة، العالمية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

٢٧-----:المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق، سوريا، دار الفكر، ١٩٧٠.

٢٨-----:معيار العلم في المنطق. شرحه أحمد شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.

٢٩- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي(٤١٥هـ): فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

٣٠----------: الُمغني في أبواب التوحيد والعدل. أشرف على احيائه د/ طه حسين. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٥.

٣١- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن(٦٨٤هـ) : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. بيروت، لبنان، دار الفكر، ١٩٩٧.

٣٢- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم(٦٣١هـ) : الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرازق عفيفي. الجزء الثالث، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣٣- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي(٦٧٦هـ) : كتاب المجموع. تحقيق محمد نجيب المطيعي. المجلد الأول، جدة، المملكة العربية السعودية.، مكتبة الارشاد،١٩٨٠.

٣٤- عبد القاهر البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي(٤٢٩هـ) : الفرق بين الفرق. بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، الطبعة الرابعة،١٩٨٠.

٣٥- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي(١٢١٠م): المحصول في علم أصول الفقه. تحقيق طه جابر فياض. الجزء الخامس، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،١٤٠٠.

ثانياً المراجع:

١- أمين، إبراهيم أحمد(١٩٥٤): ضحى الإسلام. الجزء الثالث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، ١٩٣٦.

٢- المرتضى، أحمد بن يحيي(١٤٣٦هـ): المنية والأمل. اعتنى بتصحيحه توما أرنلد. حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ.

٣- محمد، عبد الكريم بن علي: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة المناظر في أصول الفقه. المجلد السابع، السعودية، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٤- العويد، عبد العزيز محمد بن إبراهيم: التخصيص بالقياس. السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، الإصدار التاسع.

٥- الأشقر، محمد سليمان عبد الله(١٤٣٠هـ): الواضح في أصول الفقه. القاهرة، دار السلام للطباعة، الطبعة السادسة،٢٠٠٩.

٦- أبو ريدة، محمد عبد الهادي(١٩٩١): إبراهيم بن سيار النظّام، وآراءه الكلامية والفلسفية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

٧- الألباني، محمد ناصر الدين(١٩٩٩): صحيح الجامع الصغير وزيادته. المجلد الأول، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.

٨- الزحيلي، وهبة بن مصطفى: أصول الفقه الإسلامي. الجزء الثاني، دمشق، دار الفكر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

ثالثا المعاجم:

١- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين(٧١١هـ): لسان العرب. المجلد السادس، بيروت، دار صادر.

٢- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (٤٧١هـ): معجم التعريفات. تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة، دار الفضيلة للنشر، ٢٠٠٤.

٣- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي(٧٧٠هـ): المصباح المنير.الجزء الثاني، بيروت، المكتبة العلمية.

Abstract

The Mutazilites (Isolationists) were well known for a free climate and an open way of thinking. This climate and this way of thinking allowed them to have various views on issues and to differ on various issues. However, they agreed on five main principles, i.e. monotheism, divine justice, promise and warning, intermediate p+osition, and the enjoining of right and prohibiting of wrong. One of the issues on which they differ is the consideration and denial of deductive reasoning. The Mutazilites differed over the authenticity and use of reasoning. Some of them considered it a source of legislation, and others denied it. Each team provided their evidence that supported their position.