البحث الأول

موقف العلماء من القياس الأصولى

للدكتور
على أحمد مرعى
عميد كلية الشريعة والقانون بالقاهرة

موقف العلماء من القياس الأصولى

للدكتور

على أحمد مرعى

عميد كلية الشريعة والقانون بالقاهرة

أتناول هذا الموضوع فى مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالقياس لغة وإصطلاحها، مفردا كل واحد بمطلب.

المبحث الثانى: موقف العلماء من القياس المذكور وأضمنه مطلبين.

المطلب الأول: موقف العلماء من الجواز العقلى.

المطلب الثانى: موقف العلماء من الوقوع السمعى.

المبحث الأول

التعريف بالقياس الأصولى

أقسم هذا المبحث الى مطلبين: حدهما للتعريف بالقياس لغة.

ثانيهما: التعريف بالقياس اصطلاحا.

المطلب الأول

التعريف بالقياس لغة

يقال[1] قاس الشئ بغيره وعليه قيساً وقياساً، إذا قدره على مثاله.

ويقال: قسته - بضم الأول - قوساً وقياساً. والمقياس: المقدار. والقيس - بكسر القاف. والقاس القدر. والقيس - بفتح القاف - يطلق على الشدة والجوع والتبختر والذكر.

وقد إختلفت كلمة الأصوليين[2] فى حكاية معنى القياس فى اللغة على أقوال أشهرها - أو من أشهرها - سنة:

(١) الصحاح للجوهرى ٩٦٧/٣ مادة قوس، لسان العرب مادة ق ى س ٣٧٩٣.

(٢) واجع الأسنوى ٣/٣، مسلم الثبوت ٢٤٦/٢، الآمدى ١٦٧/٣، حاشية للعضد ٢٠٤/٢، ابن السبكى والبحر المحيط ٣/ ورقة ٩٧، نبراس العقول ص ٩ ومابعدها، كشف الأسرار ٢٦٧/٣.

الأول: أن القياس من قبيل المشترك المعنوى بين التسوية واستعلام القدر. فمعناه التقدير، وهو كلى تحته فردان: أحدهما: التسوية. وثانيهما: إستعلام القدر.

الثانى: أنه حقيقة فى التقدير مجاز لغوى فى المساواة من إطلاق اسم الملزوم على اللازم[1]، لأن التقدير يستلزم المساواة.

الثالث: أنه حقيقة فى التقدير والمساواة والمجموع، فهو مشترك اشتراكاً لفظياً بين الثلاثة.

الرابع: أنه حقيقة فى الاعتبار. يقال: قست الشئ إذا اعتبرته.

الخامس: أن معناه المماثلة. يقال: هذا قياس هذا، أى مثله.

السادس: أن معناه الإصابة. يقال قست الشئ إذا أصبته، لأن القياس يصاب به الحكم.

ولا خلاف فى أن القياس قد استعمل فى كل واحد من المعانى السابقة، ولكن الخلاف فى أنه هل وضع أصالة لأحدهما فيكون حقيقة فيه ليس غير مجازاً فى غيره ..؟ أو وضع لكل واحد من هذه المعانى فيكون حقيقة فى كل؟ أو وضع للقدر المشترك؟

ومن يتتبع كتب اللغة يجد أن الكثير منها لم يذكر كثيراً من المعانى اللغوية التى حكاها الأصوليون. وليس فى هذا من دليل على أن ما ذكره[2] الأصوليون مما لم يذكره اللغويون ليس من المعانى، لأن كلام العرب مقسع، بل إن هذا لينبهنا إلى أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة.

(١) وقيل: حقيقة عرفية - انظر مسلم الثبوت ٢٤٦/٢.

(٢) الإبهاج ١١/١ قال بعد أن ذكر معنى الأصل فى اللغة" «هذه التعريفات للأصل بحسب اللغة وإن كان أهل اللغة لم يذكروها فى كتبهم، وهذا مما ينبهنا على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة.

المطلب الثانى

معنى القياس فى الأصطلاح

من الأصوليين من انقدح فى ذهنه أو رجح عنده أن القياس عمل من أعمال المجتهد ، فعرفه بأنه إلحاق أو تشبيه ونحوهما مما يدل على هذا. ومنهم من انقدح فى ذهنه أو رجح عنده أن القياس دليل شرعى فى ذاته وجد مجتهد أو لا ، نظر فيه أولاً ، فعرفة بأنه مساواة أو مماثلة ونحوهما مما يؤدى هذا المعنى .

ونقتصر هنا على تعريفين:

التعريف الأول :

القياس إثبات[1] مثل حكم معلوم فى معلوم أخر لمشاركته له فى علة حكمه عند المثبت. شرح التعريف بإيجاز :

إثبات : كالجنس[2] فى التعريف يشمل القياس وغيره ، والإثبات يطلق على الأخبار بالثبوت . والمراد به هنا هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على أمر.

مثل : المثل تصوره بديهى لأنه لو لم يكن كذلك لخلا عنه بعض العقلاء ولو خلا عنه بعض العقلاء لخلا عن هذا التصديق ، لتوقف التصديق على تصور الأطراف لسكن التالى باطل، لأن كل عاقل يعرف بالضرورة أن الحمار مثل الحمار فى كونه حماراً، وإذا بطل التالى ثبت المقدم. وهذا قيد أول فى التعريف خرج به إثبات خلاف الحكم فإنه لا يكون قياساً.

وذكر هذا القيد فى التعريف إشارة إلى أن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الحكم الثابت فى الأصل، لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين [3] .

ولا يقال : إن الحكم وهو[4] الخطاب النفسى جزئى حقيقى، فإن الخطاب وصف يتحقق

---

(١) الإبهاج ٢/٣.

(٢) هذا والعبارة مشعرة بأن التعريف من قبيل الرسم وهذا أولى لاشتمال القياس على حقائق مختلفة فيرسم ولا يحد؛ ولأن القياس نسبة وإضافة وهما أمر عدمى والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين.

(٣) الأسنوى والبدخشى على المنهاج ٣ /٤.

(٤) تيسير التحرير ٣ /٢٦٧ ومابعدها، الإبهاج ٢/ ورقة ١١٠.

فى الخارج قائم به تعالى، غايته أنه يختلف بالإضافة والاعتبار، فباعتبار تعلقه بالأصل يسمى حكم الأصل، ويكشفه النص، وبإعتبار تعلقه بالفرع يسمى حكم الفرع، ويكشفه القياس، والحكم المتعلق بالأصل والفرع واحد شخصى ، وتعدد الإضافة لا يمنعه الشخصية فالتحريم المضاف إلى الخمر - مثلاً - هو التحريم المضاف إلى النبيذ، وذلك كالقدرة فإنها صفة واحدة ولها تعلقات متعددة باعتبار المقدورات. وذلك لا يقتضى تعدد القدرة، وما قالوه من استحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين إنما هو فى العرض الشخصى كالبياض المخصوص القائم بثوب معين يستحيل أن يقوم بجسم آخر، وما هنا مجرد إضافات لشئ واحد جزئى، وعليه لا حاجة لذكر هذا القيد فى التعريف.

لأنا نقول : الحكم وإن كان وحداً جزئياً وله إضافات متعددة إلا أن الثابت للفرع ليس هو عين الحكم المضاف إلى الأصل، اللهم إلا إذا قطع النظر عن الإضافة ، وهذا خلاف الظاهر ، وبناء على هذا لابد من ذكر هذا القيد فى التعريف .

حكم : الأنسب أن يراد[1] به هنا الحكم الشرعى، أو المحكوم به شرعياً كان أو[2] لغوياً أو عقلياً، وعلى الأول يكون معنى إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر إدراك ثبوته له، وهو بهذا الاعتبار عبارة عن الوجوب والحرمة والندب والكراهيه والإباحة، لأن الحكم إذا أضيف إلى الله تعالى كان إيجابا وتحريما ... الخ.

وإذا نسب إلى فعل المكلف كان وجوبا وحرمة .... الخ . فالوجوب والإيجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا[3].وهذا اللفظ - حكم - إشارة إلى أحد أركان القياس وهوحكم الأصل وهو قيد ثان فى التعريف خرج به إثبات مثل شئ غير حكم.

---

(١) وهذا يقتضى تخصيص القياس بالشرعى وليس فى هذا من غضاضة فإن القياس الشرعى هو موضع نظر الأصولى بالأصالة.

وعبارة الأسنوى رحمه الله تعالى: «والمراد به هنا - أى الحكم - نسبة أمر إلى آخر ليكون شاملا الشرعى والعقلى واللغوى ايجابا كان أو سلبا، وفيما قاله نظر: فقد سبق له تفسير الإثبات بحكم الذهن بأمر على آخر، وفى هذه الحال يكون تركيب التعريف مشكلا؛ لأنه إذا كان المراد بالحكم النسبة فما معنى إثبات النسبة للمعلوم؟ على أن النسبة على كلامه أخذت فى تعريف الإثبات بحكم الذهن بأمر على آخر، وفى هذه الحال يكون تركيب التعريف مشكلا؛ لأنه إذا كان المراد بالحكم ماثبت بالخطاب فما معنى إثبات النسبة للمعلوم؟ على أن النسبة على كلامه أخذت فى تعريف الإثبات فكأنه قال: حكم الذهن بأمر على أمر لمثل نسبة أمر لآخر فى معلوم آخر، وهذه ركاكة لا معنى لها - انظر الأسنوى على المنهاج ٣/٣.

(٢) وعلى هذا فالأنسب أن يراد بالحكم ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة . . إلخ وليس المراد به نفس الخطاب.

(٣) وإلى هذا ذهب بعض الأصوليين. وذهب آخرون إلى أن الوجوب والإيجاب مختلفان ذاتا وأن الوجوب أثر الإيجاب.

ولفظ «مثل» ولفظ «حكم» الواردان فى التعريف[1]. غير منونين ، وكل واحد منهما مضاف إلى ما بعده ، للدلالة على أحد أركان القياس وهو المقيس عليه ، لأن إضافة حكم إلى معلوم تشعر بأن معلوما صفة لموصوف محذوف تقديره شئ وذلك الشئ المعلوم هو المقيس عليه ، ولو كان منوناً لضاع هذا المعنى ، إذ يكون معلوم صفه لحكم فلا يكون فى التعريف ما يدل على المقيس عليه ولكى تصح التثنية بعد ذلك « لاشتراكهما » ضرورة أن الاشتراك فى العلة إنما يكون بين المعلوم الأول والمعلوم الثانى ولو كان منونا ما صحت التثنية .

هذا ولا يقال : إن التعريف غير جامع لأنه لا يشمل القياس الذى هو إثبات عدم الحكم .

لأنا نقول : إن المراد من الحكم الشرعى أعم من أن يكون وجوديا كالوجوب أو عدميا كعدم الإباحة .

معلوم : والمعنى به هنا متعلق العلم[2] ومتعلق الاعتقاد ومتعلق الظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأور وليس المعنى متعلق العلم المصطلح عليه بخصوصه-الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل ليس غير - لان القياس يفيد الظن وإن شئت قلت: إفادته للظن كثيرة، وإفادته للعلم قليلة نوجب أن يعنى بالمعلوم ما ذكرت ليشمل الجميع.

وهذا اللفظ «معلوم» قيد ثالث فى التعريف خرج به إثبات مثل حكم غير معلوم .

والتعبير بـ «معلوم» [3] أولى من التعبير بـ «شئ» لأن القياس يجرى فى الموجود والمعدوم ممكنا كان أو ممتنعا والشئ بمعنى الثابت فى نفسه لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعا اتفاقا ، وكذا إن كان ممكنا عند الأشاعرة . فلو عبر بـ «شئ» مكان «معلوم» لكان التعريف غير جامع. والتعبير بـ «معلوم» أولى من التعبير بـ «أصل» لأن معرفة كونه أصلا إنما تكون بعد القياس. فلو دخل فى تعريفه لزم الدور أو توهم، ولان من معانى الأصل ما تولد منه الشئ، وهذا يوهم أن [4] الأصل وجودى، وعلى هذا لا يجرى القياس فى المعدومات مع أنه يجرى فيها فيكون التعريف غير جامع.

(١) مذكرات الشيخ زهير ٨/٤ وانظر الأسنوى ٤/٣.
(٢) الإبهاج ٣/٣.
(٣) الأسنوى على المنهاج ٤/٣.
(٤) والتعبير بالإيهام لأن الأصلية والفرعية قد تكون فى المعدومات فإن عدم المشروط مفرع على عدم الشرط - انظر نبراس العقول ص ٢٢.

فى معلوم آخر : إشارة إلى أحد أركان القياس وهو الفرع. وهو قيد رابع لبيان أن القياس[1] لا يعقل إلا بين أمرين. وإن شئت قلت: يستدعى أمرين .

لاشتركهما فى علة الحكم : إشارة إلى أحد أركان القياس وهو العلة ، وهو قيد خامس لبيان أن القياس لا يتحقق بغير العلة ، وخرج به إثبات مثل حكم معلوم فى آخر بالنص أو الأجماع ، فإن مثل هذا لا يكون من قبيل القياس كالبر والشعير المشتركين فى علة الربا لكن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص[2] .

عند المثبت: المراد بالمثبت : القائس سواء كان مجتهدا مطلقا أو مجتهدا فى المذهب والفتوى مقلدا لإمام معين يقيس على مقتضى قواعد إمامه. والتعبير بـ «المثبت» أولى من التعبير بـ «المجتهد» لأن اللفظ إذا أطلق انصرف إلى الكامل من بين أفراده. ولا شك أن الكامل من أفراد المجتهد هو المجتهد المطلق، فيخرج القياس الواقع من مجتهد المذهب ، فيكون التعريف غير جامع لأن القياس يحصل من مجتهدى المذهب .

وهذه الكلمة «عند المثبت» قيد سادس يدخل به القياس الفاسد فإنه قسيم الصحيح ومورد القسمة مشترك[3] بين القسيمين قطعا.

الاعتراضات الواردة على التعريف السابق:

ورد عليه كثير من الاعتراض نقتصر منها على أربعة ؛ لانها أهم وأشهر ما ورد عليه:

(١) الإبهاج ٣/٣، الأسنوى ٤/٣.
(٢) الأسنوى ٥/٣.
(٣) المراد بالفاسد: ما كان الإشتراك فيه بين المعلومين غير موافق لما فى الواقع ونفس الأمر سواء ظهر ذلك فحكم بفساده أولا، وهل هذا القيد لإدخال النوعين معاً أو لإدخال الأول ليس غير؟ من الأصوليين كالأسنوى ما ظاهر عبارته أن القيد لإدخال النوعين. ومنهم كالمحلى ما ظاهر عبارته أن القيد لإدخال النوع الول فقط، وهذا أولى؛ لأن النوع الثانى داخل فى الصحيح حتى يظهر فساده إذ هو قبل ذلك معتبر من الأدلة الشرعية ومحكوم عليه بالصحة وإلا لامتنع الحكم بالصحة على كثير من الأقيسة لعدم الاطلاع فيها على الواقع ونفس الأمر.
ولا يقال: كيف يكون الفاسد وهو غير موافق لما فى الواقع ونفس الأمر موافقا لما فى نفس الأمر؟
لأنا نقول: القياس الفاسد قبل ظهور عدم موافقته لما فى الواقع والحكم بفساده يعتبر موافقا حكما. والموافقة لما فى نفس الأمر فى القياس المعتبر صحيحا أهم من أن تكون حقيقية أو حكما.
هذا والقول : بأن هذا القيد لإدخال القياس الفاسد إنما يظهر على مذهب المخطئة. أما المصوبة فالمدار فى صحة القياس على ما أدى إليه نظر المجتهد فيلزمهم هذا القيد، إذ ليس عندهم إلا الإشتراك فى نظر المجتهد، فهو المعول عليه عندهم. أما الإشتراك فى الواقع ونفس الأمر فلا عبرة به عندهم، فلولا هذا القيد لخرج عن التعريف جميع أفراد المعرف، راجع فى هذا الأسنوى على المنهاج ٤/٣، والإبهاج ٣/٣.

ولفظ «مثل» ولفظ «حكم» الواردان فى التعريف[1]. غير منونين ، وكل واحد منهما مضاف إلى ما بعده ، للدلالة على أحد أركان القياس وهو المقيس عليه ، لأن إضافة حكم إلى معلوم تشعر بأن معلوما صفة لموصوف محذوف تقديره شئ وذلك الشئ المعلوم هو المقيس عليه ، ولو كان منوناً لضاع هذا المعنى ، إذ يكون معلوم صفه لحكم فلا يكون فى التعريف ما يدل على المقيس عليه ولكى تصح التثنية بعد ذلك « لاشتراكهما » ضرورة أن الاشتراك فى العلة إنما يكون بين المعلوم الأول والمعلوم الثانى ولو كان منونا ما صحت التثنية .

هذا ولا يقال : إن التعريف غير جامع لأنه لا يشمل القياس الذى هو إثبات عدم الحكم .

لأنا نقول : إن المراد من الحكم الشرعى أعم من أن يكون وجوديا كالوجوب أو عدميا كعدم الإباحة .

معلوم : والمعنى به هنا متعلق العلم[2] ومتعلق الاعتقاد ومتعلق الظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأور وليس المعنى متعلق العلم المصطلح عليه بخصوصه-الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل ليس غير - لان القياس يفيد الظن وإن شئت قلت: إفادته للظن كثيرة، وإفادته للعلم قليلة نوجب أن يعنى بالمعلوم ما ذكرت ليشمل الجميع.

وهذا اللفظ «معلوم» قيد ثالث فى التعريف خرج به إثبات مثل حكم غير معلوم .

والتعبير بـ «معلوم» [3] أولى من التعبير بـ «شئ» لأن القياس يجرى فى الموجود والمعدوم ممكنا كان أو ممتنعا والشئ بمعنى الثابت فى نفسه لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعا اتفاقا ، وكذا إن كان ممكنا عند الأشاعرة . فلو عبر بـ «شئ» مكان «معلوم» لكان التعريف غير جامع. والتعبير بـ «معلوم» أولى من التعبير بـ «أصل» لأن معرفة كونه أصلا إنما تكون بعد القياس. فلو دخل فى تعريفه لزم الدور أو توهم، ولان من معانى الأصل ما تولد منه الشئ، وهذا يوهم أن [4] الأصل وجودى، وعلى هذا لا يجرى القياس فى المعدومات مع أنه يجرى فيها فيكون التعريف غير جامع.

(١) مذكرات الشيخ زهير ٨/٤ وانظر الأسنوى ٤/٣.
(٢) الإبهاج ٣/٣.
(٣) الأسنوى على المنهاج ٤/٣.
(٤) والتعبير بالإيهام لأن الأصلية والفرعية قد تكون فى المعدومات فإن عدم المشروط مفرع على عدم الشرط - انظر نبراس العقول ص ٢٢.

فى معلوم آخر : إشارة إلى أحد أركان القياس وهو الفرع. وهو قيد رابع لبيان أن القياس[1] لا يعقل إلا بين أمرين. وإن شئت قلت: يستدعى أمرين .

لاشتركهما فى علة الحكم : إشارة إلى أحد أركان القياس وهو العلة ، وهو قيد خامس لبيان أن القياس لا يتحقق بغير العلة ، وخرج به إثبات مثل حكم معلوم فى آخر بالنص أو الأجماع ، فإن مثل هذا لا يكون من قبيل القياس كالبر والشعير المشتركين فى علة الربا لكن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص[2] .

عند المثبت: المراد بالمثبت : القائس سواء كان مجتهدا مطلقا أو مجتهدا فى المذهب والفتوى مقلدا لإمام معين يقيس على مقتضى قواعد إمامه. والتعبير بـ «المثبت» أولى من التعبير بـ «المجتهد» لأن اللفظ إذا أطلق انصرف إلى الكامل من بين أفراده. ولا شك أن الكامل من أفراد المجتهد هو المجتهد المطلق، فيخرج القياس الواقع من مجتهد المذهب ، فيكون التعريف غير جامع لأن القياس يحصل من مجتهدى المذهب .

وهذه الكلمة «عند المثبت» قيد سادس يدخل به القياس الفاسد فإنه قسيم الصحيح ومورد القسمة مشترك[3] بين القسيمين قطعا.

الاعتراضات الواردة على التعريف السابق:

ورد عليه كثير من الاعتراض نقتصر منها على أربعة : لانها أهم وأشهر ما ورد عليه:

(١) الإبهاج ٣/٣، الأسنوى ٤/٣.
(٢) الأسنوى ٥/٣.
(٣) المراد بالفاسد: ما كان الإشتراك فيه بين المعلومين غير موافق لما فى الواقع ونفس الأمر سواء ظهر ذلك فحكم بفساده أولا، وهل هذا القيد لإدخال النوعين معاً أو لإدخال الأول ليس غير؟ من الأصوليين كالأسنوى ما ظاهر عبارته أن القيد لإدخال النوعين. ومنهم كالمحلى ما ظاهر عبارته أن القيد لإدخال النوع الول فقط، وهذا أولى؛ لأن النوع الثانى داخل فى الصحيح حتى يظهر فساده إذ هو قبل ذلك معتبر من الأدلة الشرعية ومحكوم عليه بالصحة وإلا لامتنع الحكم بالصحة على كثير من الأقيسة لعدم الاطلاع فيها على الواقع ونفس الأمر.
ولا يقال: كيف يكون الفاسد وهو غير موافق لما فى الواقع ونفس الأمر موافقا لما فى نفس الأمر؟
لأنا نقول: القياس الفاسد قبل ظهور عدم موافقته لما فى الواقع والحكم بفساده يعتبر موافقا حكما. والموافقة لما فى نفس الأمر فى القياس المعتبر صحيحا أهم من أن تكون حقيقية أو حكما.
هذا والقول : بأن هذا القيد لإدخال القياس الفاسد إنما يظهر على مذهب المخطئة. أما المصوبة فالمدار فى صحة القياس على ما أدى إليه نظر المجتهد فيلزمهم هذا القيد، إذ ليس عندهم إلا الإشتراك فى نظر المجتهد، فهو المعول عليه عندهم. أما الإشتراك فى الواقع ونفس الأمر فلا عبرة به عندهم، فلولا هذا القيد لخرج عن التعريف جميع أفراد المعرف، راجع فى هذا الأسنوى على المنهاج ٤/٣، والإبهاج ٣/٣.

الاعتراض الأول :

التعريف السابق قد استلزم الدور المفسد فيكون فاسدا ، وجه استلزامه[1] الدور المفسد أن إثبات الحكم فى الفرع ثمرة القياس ونتيجته فيكون متوقفاً عليه، وإعتباره جزء فى القياس يقتضى توقف القياس عليه فتوقف كل منهما على الآخر فلزم الدور .

وأجيب عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة :

الجواب الأول : أنه وإن توقف كل من القياس والإثبات على الآخر غير أن جهة التوقف منفكة فلا دور[2]، وبيان انفكاك جهة التوقف أن توقف القياس على الإثبات من جهة التصور فقط ، وتوقف الإثبات على القياس لكونه نتيجته من جهة الوجود فقط.

الجواب الثانى : أن إثبات[3] الحكم فى الفرع يقتضى توقف معرفته وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته، وهذا لا يتوقف على تعقل ماهية القياس غاية الأمر أن حصوله يتوقف على حصول القياس وهذا ليس بدور .

الجواب الثالث : أن الإثبات المذكور فى التعريف معناه الإدراك ، أما الإثبات الذى هو ثمرة القياس ، فليس بهذا المعنى وإنما معناه جعله ثابتا معمولا به ، بدليل أن الإثبات بالمعنى الثانى يترتب على القياس ، وعلى هذا فالإثبات الواقع فى التعريف ليس هو الإثبات الذى هو ثمرة القياس فلا دور[4].

الاعتراض الثانى :

أن التعريف السابق قد اشتمل على لفظ[5] من قبيل المشترك واشتمال التعاريف على المشترك معيب ، واللفظ المشترك الذى اشتمل عليه التعريف هو «لاشتراكهما» والاشتراك يصدق بوجهين :

(١) الإبهاج ٤/٣، والإحكام للآمدى ١٧٤/٣.
(٢) وهذا الجواب يستقيم على القول: بأن التعريف من قبيل الرسم لا الحد راجع السنوى ٣/٣ ومابعدها.
(٣) العضد على ابن الحاجب ٣٠٨/٢.
(٤) الإبهاج ٤/٣.
(٥) تبراس العقول ص ٢٢ ومابعدها.

أحدهما : المناصفة نقول : اشترك زيد مع عمرو فى المال أى فكان بينهما مناصفة.

وثانيهما : المساواة . نقول: اشترك زيد مع عمرو فى الإنسانية أى تساويا فيها. وقد أجيب عن هذا: بإنه لا مانع من اشتمال التعريف على المشترك إذا وجدت القرينة التى تعين المعنى المراد[1]، ولا شك أن القرينة هنا واضحة فى تعيين المعنى الثانى، وأما المعنى الأول فلا يخطر بالبال فى مثل هذا المقام .

الإعتراض الثالث :

ظاهر التعريف يفيد إتحاد العلة. وقد تقدم أنه يستحيل أن يقوم الواحد بالشخص بمحلين، فعلة الفرع ليست هى علة الأصل وإنما مثل لها.

وقد أجيب عن هذا : بأن الوصف المنوط به الحكم إنما هو الوصف الكلى[2] دون الوصف الجزئى، إذ لو كان الوصف الجزئى لكان قاصراً ولما تعدى الحكم إلى غير محله، ولاشك أن الوصف الكلى ثابت فى المحال كلها ،وعلى هذا فالعلة واحدة فى الأصل والفرع.

الإعتراض الرابع:

التعريف السابق غير جامع؛ لأنه[3] لا يشمل أنواعا من أفراد القياس كقياس الدلالة وقياس الشبهه وقياس العكس، وإذا كان ذلك كذلك كان التعريف غير صحيح.

وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازم العلة كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة.

وقياس الشبه ما جمع فيه بوصف شبهى كقياس الجلوس الأول فى الصلاة على الجلوس الثانى فيجب وجوبه؛ لأنه يشبهه فى الصورة. وقياس العكس إثبات نقيض الحكم بنقيض العلة كقياس الحرة الرشيدة على الحر الرشيد فى قولك: الحرة الرشيدة لما ثبت الاعتراض عليها لم يصح[4] منها النكاح كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه النكاح، لحكم الأصل صحة النكاح والعلة فيه عدم ثبوت الاعتراض عليه، وحكم الفرع عدم صحة النكاح والعلة فيه

(١) تبراس العقول ص ٢٤.
(٢) تيسير التحرير ٢٦٩/٣.
(٣) الآسنوى ٧/٣، والإبهاج ٣/٣، والبدخشى ٥/٣ ومابعدها، العضد على ابن الحاجب ٢٠٥/٢.
(٤) على مذهب من قال بالبطلان، أو لم ينفذ على مذهب من قال بالوقف.

ثبوت الإعتراض عليها فتخالف الحكمان وتخالفت العلتان.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بجواب إجمالى وآخر تفصيلى:

أما الإجمالى فحاصله: أن التعريف السابق تعريف لقياس العلة، وإطلاق لفظ القياس عليه حقيقة، وعلى غيره مجاز، فإنه لا يطلق عليه إلا مقيداً، فيقال: قياس دلالة وقياس شبه . . . إلخ. وعلى هذا فما سوى قياس العلة يجب أن يخرج من أفراد المعرف وإلا كان التعريف غير مانع.

وأما التفصيل فحاصله: أن قياس الدلالة الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة وإن لم يصرح بها اكتفاء بما تضمنها، وقياس الشبهه الجمع فيه بالعلة أيضا فإن المراد بالعلة مطلق المعرف للحكم فشمل الوصف الشبهى وقياس العكس مشتمل على قياسين: أحدهما: أصولى، وثانيهما: منطقى استثنائى فيه دعوى تلازم بين المقدم والتالى. فإن أراد المعترض بقياس العكس القياس الأصولى فالحكمان متماثلان. غاية الأمر أن التماثل حاصل فى الفرع على سبيل الفرض والتقدير، والعلة المشتركة متحدة كذلك، فتماثل الحكمان، وتماثلت العلتان.

وإن أراد المعترض بقياس العكس القياس المنطقى التلازمى، فنحن نسلم خروجه ولا بضرنا، فإنه لا يسمى قياساً فى إصطلاح الأصوليين؛ لأن القياس الأصولى لابد فيه من التسوية بين حكم الأصل وحكم الفرع، وهذه التسوية لا تكون إلا حيث شابهت صورة أخرى، وهذا المعنى لا يوجد فى القياس المنطقى شرطيا ولا اقترانيا.

التعريف الثانى:

عرف القياس اصطلاحا بأنه:

مساواة[1] فرع لأصل فى علة حكمه.

شرح التعريف بإيجاز:

مساواة: أى صفة إضافية قائمة بالمنتسبين الأصل والفرع، وهى كالجنس فى التعريف يشمل كل مساواة سواء كانت بين أصل وفرع أولا.

(١) ابن الحاجب ٢/٢٠٤ وما بعدها.

فرع: أى محل لم ينص على حكمه، وهو إشارة إلى أحد أركان القياس وإضافة مساواة إلى فرع قيد أول خرج به مساواة شئ أو مر غير فرع لشئ.

لأصل: أى محل نص على حكمه، وهو إشارة إلى أحد أركان القياس. وهعو قيد ثان خرج به مساواة فرع لشئ أو أمر غير أصل.

فى علة: أى أمر جامع مشترك بين الأصل والفرع مقتض للحكم، وهو إشارة إلى أحد أركان القياس وقيد ثالث خرج به مساواة فرع لأصل فى أمر غير علة.

حكمه: أى حكم الأصل، وهو إشارة إلى الركن الرابع من أركان القياس:

الإعتراضات الواردة على التعريف المتقدم:

أشهر هذه الاعتراضات أو من أشهرها أربعة:

الإعتراض الأول:

هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لا يشمل القياس الذى ظهر فساده لعدم المساواة فيه فى الواقع ونفس الأمر. وبيان هذا: أن المساواة من أفرادها المساواة فى نظر القائس ومن أفرادها المساواة بحسب الواقع ونفس الأمر.

ولا شك أن الثانى هو فردها الكامل، والقاعدة أن اللفظ إذا أطلق انصرف إلى الكامل من بين أفراده والمساواة في التعريف مطلقة فتنصرف إلى المعنى الثانى فيكون التعريف قاصرا على القياس الصحيح ولا يشمل الذى ظهر فساده لعدم المساواة فيه بحسب الواقع ونفس الأمر مع أنه قياس[1].

وأجيب عن هذا: بأن القياس[2] الذى ظهر فساده لعدم المساواة فيه فى الواقع ونفس

(١) العضد ٢/٢٠٥، الإحكام للآمدى ٣/١٧٢.

(٢) ولا يخفى أن الذين يرون أن المصيب واحد، لأن الحق لا يتعدد عندهم مالامساواة فيه فى نفس الأمر قياس فاسد لكن يعمل به قبل ظهور فساده ضرورة أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ما أداه إليه اجتهاده. أما الذين يرون أن المصيب يتعدد أو قد يتعدد، فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر القائس سواء تحققت المساواة بحسب الواقع ونفس الأمر أو لا، حتى لو ظهر أنه لا مساواة وجب الرجوع عن الحكم الحاصل بالقياس ولا يكون ذلك قادحا فى صحة مثل هذا القياس عندهم، وإنما هو انقطاع لحكمه لدليل آخر.
فالقياس الفاسد يعمل به قبل ظهور فساده اتفاقا من الطائفين، ويسمى فاسدا بعد ظهور فساده بالإتفاق كذلك، وإنما الخلاف بين الطائفتين فى أن القياس بعد ظهور فساده هل كان قبل ذلك يسمى فاسداً أو صحيحاً؟
إلى الأول: ذهبت المخطئة. وإلى الثانى: ذهبت المصوبة - واجع العضد ٣/٢٠٥، الإحكام للآمدى ٣/١٧٤.

الأمر، مثل هذا القياس قبل الحكم بفساده يعتبر موافقا حكما، والموافقة لما فى الواقع ونفس الأمر فى القيلس المعتبر صحيحا أعم من أن تكون حقيقة أو حكما.

الإعتراض الثانى:

هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لا يشمل كثيرا من أفراد المعرف كقياس الدلالة وقياس الشبه وقياس العكس.

والجواب عن هذا: يعلم من الجواب عن الاعتراض الرابع الوارد على التعريف الأول[1].

الإعتراض الثالث:

هذا التعريف يستلزم الدور المفسد، لأنه قد اشتمل على: «فرع» و «أصل» وقد تعورف على أن الفرع هو المقيس وأن الأصل هو المقيس عليه، فالقياس يتوقف عليهما لأنه لا يحصل العلم به إلا بعد حصول العلم بهما فى حين أن المقيس والمقيس عليه مشتقان من القياس، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة للمشتق منه فيلزم أن يكونا متوقفين على القياس وهو متوقف عليهما، وهذا دور مفسد وهو باطل.

وأجيب عن هذا؛ بأنه ليس المراد بالفرع هو المقيس وإنما المراد به محل لم ينص أو يجمع على حكمه، وأن المراد بالأصل ليس المقيس عليه وإنما المراد به محل نص أو أجمع على حكمه، وإذا كان ذلك كذلك فلا توقف فلا دور.

ولا يقال: الجواب المتقدم يدفع الدور ولكنه لا يدفع إيهامه، لأن الأصوليين قد تعارفوا على تفسير الفرع والأصل بالمقيس والمقيس عليه، فملاحظتهما بغير هذا بعيدة عن اصطلاح الأصوليين.

لأنا نقول: كلمتا الفرع والأصل الواقعتين فى التعريف ليست كلتاهما مشتقة من القياس، وكون الأصوليين قد تعاوفوا على تفسيرها بالمقيس والمقيس عليه لا يقتضى أن يكون المفسر كذلك، فإن ذلك من أحكام اللفظ لا من أحكام المعنى، فلا دور ولا إيهام دور.

ثم إن إيراد مثل هذا الاعتراض ممنوع أصلا، لأن القياس المعرف ليس هو القياس المشتق

(١) أنظر: العضد على ابن الحاجب ٢/٢٠٥.

منه، فإن المشتق منه هو القياس المصدرى بمعنى الحدث، وليس المعرف مصدرا لأنه دال على حقيقة اصطلاحية، فالمعرف غير مشتق منه، والمشتق منه ليس معرفا ولا مذكورا فلا توقف فلا دور ولا إيهام دور.

الإعتراض الرابع:

اعترض على هذا الحد بأنه غير جامع، لأنه لا يشمل قياس العكس لأن اشتراط التماثل فى الحكمين مخرج لهذا النوع من القياس، لأن قياس العكس عبارة عن إثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه. ومثاله: أن يقول الحنفى: الصوم شرط فى الاعتكاف ولو لم ينذر، لأنه لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الإعتكاف عند الإطلاق لم يصر له شرطا بالنذر وقاس ذلك على الصلاة فإن الصلاة لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تصر له شرطا بالنذر فالعلة الجامعة بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق.

والجواب على هذا الاعتراض: أن ما يسمى بقياس العكس إنما هو فى الواقع تلازم داخل ضمن التعريف، فكأن القائل فى المثال السابق قال: لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا، وعليه فالأصل والفرع هما متماثلان فى الحكم[1].

هذان تعريفان اهتم بهما كثير من الأصوليين لأنهما يمثلان اتجاهين للأصوليين فى هذا، وقد يتبادر أن بين الاتجاهين وبين التعريفين اختلافا، ولكن يبدو - والله أعلم - أنه لا اختلاف حقيقى، فالقياس عند القائلين به كالنص الشرعى دليل نصبه الشارع علامة على الحكم، فهو دليل قائم فى نفسه نظر المجتهد أو لم ينظر، كما أن النص على الحالين دليل، ولكن للمجتهد فكر واستنباط واستدلال ولا يمكن أن يعطى شيئا حكم شئ إلا إذا كان بينهما مساواة فى اقتضاء الحكم، فمن نظر إلى الواقع عبر بالمساواة، ومن نظر إلى عمل المجتهدعبر بما يفيد أن القياس فعل المجتهد ومكسوب له فتلاقت العبارات ولم ينقض بعضها بعضا.

(١) انظر الأسنوى ٣/٧.

وإن شئت فقل: هذا أو ذاك اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح.

وإن كان لنا أن نرجح، فالأولى التعريف الأول، لأن القياس بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد، أما مجرد المساواة من غير ظر المجتهد، فلا اعتداد بها من حيث الواقع العملى ولا يترقب عليها شئ.

ثم إنه عند التحقيق نجد أن التعريف الأول ثد جمع بين الأمرين.

المبحث الثانى

موقف العلماء من القياس المذكور

يعبرون عن هذا بـ «التعبد بالقياس» أو حجة القياس. أو القياس حجة وأضمن هذا المبحث مطلبين: أحدهما فى الجواز العقلى. وثانيهما فى الوقوع السمعى

المطلب الأول

موقف العلماء من الجواز العقلى

حاصل معنى التعبد بالقياس: وجوب العمل[1] بمقتضى القياس.

وقد اتفق العلماء على القول بالتعبد بالقياس إذا كان الحكم فى الأصل معللا بوصف على سبيل القطع، وكان هذا الوصف بتمامه حاصلا فى الفرع على سبيل القطع[2] على خلاف بينهم فى التسمية.

(١) ورأى بعضهم : أن معنى «التعبد بالقياس» ايجاب الله لنفس القياس، ويلزم هذا أن يكون المكلف بذلك هو المجتهد خاصة بخلاف المعنى الأول، فإن عليه يكون المكلف بذلك المجتهدين والمقلدين لهم.
والبعض عبر عن ذلك: بـ «حجية القياس» على معنى أن القياس دليل نصبه الشارع ليستنبط منه من هو أهل للاستنباط الحكم الشرعى كالكتاب والسنة، والبعض عبر عن هذا بقوله: القياس حجة، على معنى أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به فى نفسه ومكلف بأن يفتى غيره به، أو على معنى أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر - راجع الآمدى ٥/٣ وما بعدها، والبدخشى ٨/٣، البحر المحيط المزركشى ٣/ ورقة ١٠٢ وما بعدها.

(٢) ونقل عن البعض: أنه إذا كان الحكم فى الأصل معللا على سبيل القطع وكانت العلة بتمامها حاصلة فى الفرع على سبيل القطع أو على سبيل الظن وجب العمل بمقتضى القياس انفاقاً - راجع البحر للمزركشى ٣ / ورقة ١٠٣ والمستصفى ٢٣٤/٢ والمعتمد ص ٧٦٦ والبدخشى ٨/٣ وكشف الأسرار ٢٧٠/٣.

وفيما سوى ما ذكر، اختلف الأصوليون فى جواز التعبد بالقياس عقلا وفى وقوعه سمعاً. ونوجز الكلام فى مقامين: مفردين كل واحد بمطلب.

أحدهما: فى الجواز العقلى، وثانيهما: فى الوقوع السمعى.

المطلب الأول: الجواز العقلى:

اختلف الأصوليون فى هذا على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: التعبد بالقياس جائز عقلا. وإلى هذا ذهب الكثير أو الأكثر.

المذهب الثانى: التعبد بالقياس واجب عقلا. وإلى هذا ذهب قوم، منهم: القفال وأبو الحسين البصرى.

المذهب الثالث: التعبد بالقياس ممتنع عقلا. وإلى هذا ذهب البعض، منهم: النظام وكثير من فرق الشيعة.

الأدلة ومناقشتها

أدلة المذهب الأول:

استدل من ذهب إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلا بأدلة، أشهرها[1] أربعة:

الدليل الأول:

التعبد بالقياس واقع وكل ما كان كذلك فهو جائز عقلا، فالتعبد بالقياس جائز عقلا.

الكبرى مسلمة، ودليل الصغرى الأدلة الدالة على الوقوع، وستأتى فى المطلب الثانى إن شاء الله تعالى.

الدليل الثانى:

التعبد بالقياس لا يترتب على فرض وقوعه محال، وكل ما كان كذلك جائز عقلا، فالتعبد بالقياس جائز عقلا.

(١) نبراس العقول ص ٦٣ ومابعدها وأصول الشيخ زهير ١٨/٤ ومابعدها. الإحكام للآمدى : ٦/٤ ومابعدها.

الكبرى مسلمة، ودليل الصغرى أن الشارع لو قال: الربا فى البر حرام لكونه مطعوما أو لكونه مقتاتا مدخرا وإذا وجدتم الطعم أو الإقتيات والإدخار فى غيره فألحقوه به. لم يترتب على ذلك شئ.

الدليل الثالث:

التعبد بالقياس مشتمل على مصلحة، وكل ما كان كذلك فهو جائز عقلا، فالتعبد بالقياس جائز عقلا.

الكبرى مسلمة؛ لأنه لا شك أن العقل يجوز ما كان مشتملا على مصلحة. و دليل الصغرى أن المجتهد يعمل فكره ويبذل وسعه فى استنباط علة ما نص الشارع على حكمه لتعديته إلى محل آخر إظهاراً لحكم الله تعالى ولا شك أن فى هذا مصلحة لا ينكرها عاقل.

الدليل الرابع:

لو كان التعبد بالقياس ممتنعاً عقلا ما حسن من الشارع أن ينص ويقول:

حرمت عليكم شرب الخمر ومهما غلب على ظنكم أن علة التحريم الإسكار الصادر عن ذكر الله المفضى إلى وقوع الفتن والعداوة فقيسوا على الخمر كل ما فى معناها، لكن عدم حسن ذلك من الشارع باطل فبطل امتناع التعبد بالقياس عقلا فثبت جواز التعبد بالقياس عقلا.

أدلة[1] المذهب الثانى:

استدل من ذهب إلى أن التعهد بالقياس واجب عقلا، بأدلة أشهرها ثلاثة:

الأول: لو لم يجب التعبد بالقياس عقلا لخلا كثير من الصور عن حكم الله تعالى، لكن خلو كثير من الصور عن الحكم باطل، فعدم وجب التعبد بالقياس عقلا باطل، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه، وهو وجوب التعبد بالقياس عقلا وهو المطلوب.

(١) وأطلقنا عليها أدلة تسامحا والأولى أن يعبر عنها بشبه.
راجع نبراس العقول ص ١١٦ ومابعدها والأسنوى والبدخشى ٨/٣ ومابعدها والإبهاج ٥/٣ ومابعدها والمعتمد: ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٤٤ المستصفى: ٢٣٩/٢ - ٢٤ - ٢٤١. الإحكام للآمدى ١٢/٤

دليل الصغرى «الاستثنائية» أن الأنبياء صولات الله وسلامه عليهم مأمورون بتعميم الحكم في كل الصور. ودليل الكبرى «الملازمة» أن الصور لا نهاية لها ولا يمكن إحاطة النصوص بها فإذا لم يتعبد بالقياس خلا كثير من الصور عن الحكم.

واعترض على هذا بمنع كل واحدة من المقدمتين:

وسند منع الصغرى: أن القول: بأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مأمورون بتعميم الحكم فى كل الصور مبنى على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وهو باطل فبطل مابنى عليه.

ولو سلم فكونهم مأمورين بتعميم الحكم فى كل الصور ممنوع وإنما هم مأمورون بتبليغ ما يمكن تبليغه.

وسند منع الكبرى: أن ما قيل: من أن الصور لا نهاية لها مسلم فى الجزئيات أما الأجناس الكلية فنمنع عدم نهايتها. وعلى ذلك يمكن التنصيص على حكم كل جنس ويكون التنصيص على الجنس تنصيصا على الجزئيات فتكون أحكامها معلومة بالنص على الكليات.

ولو سلم عدم إمكان التعميم بالنص لا يلزم منه وجوب التعبد بالقياس عقلا؛ لأنه يمكن الاستدلال على حكم غير المنصوص بالبراءة الأصلية، فيكون حكمه الإباحة، فتعم الأحكام جميع الصور من غير حاجة إلى وجوب التعبد بالقياس عقلا.

الثانى: القياس مبنى على العلل المدركة هى ومناسبتها للأحكام بالعقل، وكل ماكان كذلك يجب التعبد به عقلا، فالقياس يجب التعبد به عقلا.

الصغرى مسلمة إذ الواقع ينطق بهذا. ودليل الكبرى القياس على العلل العقلية فإن العقل يوجب أحكامها بها فكذا العلل الشرعية.

واعترض على هذا بمنع كل واحدة من المقدمتين.

أما الصغرى فإن القياس كما يبنى على العلل المناسبة يبنى على غيرها.

وأما الكبرى: فإنها مبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وعلى أن العقل موجب، وكل واحد منهما باطل فبطل مابنى عليه.

وإن سلم فدليل الكبرى ممنوع؛ لأن الفرق جلى بين العلل العقلية والعلل الشرعية، فإن

الأولى مؤثرة بذاتها بخلاف الثانية فإنها أمارات «علامات».

الثالث: العمل بمقتضى القياس فيه جلب المصالح ودفع المضار، وكل ما كان كذلك فهو واجب عقلا، فالعمل بمقتضى القياس واجب عقلا.

دليل الصغرى: أن فى العمل بمقتضى القياس إظهاراً لحكم الله تعالى، وفى هذا تحصيل للمصالح ودفع للمفاسد.

ودليل الكبرى: أن بديهة العقل تقتضى أن ما غلب فيه النفع وجب عقلا العمل به.

وإعترض على هذا: بمنع كل من المقدمتين:

أما الصغرى: فإن ما قيل: لا يتأتى إلا إذا لم يمكن إثبات الحكم إلا بالقياس، وهذا غير متعين لإمكان إثباته بطريق العموم بالنص على الكليات أو بطريق الإباحة الأصلية.

وأما الكبرى : فمبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وهو باطل فبطل ما بنى عليه.

شبه الرأى الثالث:

استند من زعم أن التعبد بالقياس ممتنع عقلا إلى شبه أشهرها ثلاث :

الأولى: التعبد بالقياس يؤدى إلى الجمع بين[1] النقيضين أو التحكم وكل ما يؤدى إلى هذا محال عقلا فالتعبد بالقياس محال عقلا.

دليل الصغرى: أن التعبد بالقياس يقتضى وجوب العمل به على المجتهد فإذا اختلفت الأقيسة بالنسبة إلى المجتهدين فإما أن يكون كل مصيبا وفى هذا جمع بين النقيضين. أو يقال: المصيب واحد، وفى هذا تحكم للإستواء فى الظن، والكبرى مسلمة.

واعترض على هذا: بمنع الصغرى، فلا مانع من اختلاف الأقيسة ولا يؤدى هذا إلى جمع بين النقيضين ولا إلى التحكم، إذ كل واحد من القائسين يعمل بقياسه فقط، فلم يتحد المتعلق حتى يتحقق التناقض.

الثانية: القياس يفيد[1] الظن وكل ما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الله تعالى به:

(١) نبراس العقول ص ١٦٤ ومابعدها، الإبهاج ٢ / ورقة ١١٧.

فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الله تعالى به.

الصغرى مسلمة؛ لأن النزاع فى القياس الظنى. ودليل الكبرى: أن الشارع أمرنا بمخالفة الظن فى مواطن، منها أنه أمرنا بعدم الحكم بشهادة الواحد وإن ظننا ظنا قويا صدقه ودلت على ذلك القرائن الخارجية، وكذلك فى شهادة العبيد. وإذا كان الشارع قد أمرنا بمخالفة الظن فيستحيل عقلا أن يتعبدنا بما يفيده لما يلزم على هذا من التناقض.

واعترض على هذا: بمنع الكبرى، فلا نسلم أن الشارع أمرنا بمخالفة الظن، بل أمرنا بمتابعته كما فى خبر الواحد وفى ظواهر النصوص الشرعية، وما ورد من مخالفة الظن فى بعض المواطن فلمانع خاص، وهو لا يقتضى مخالفة الظن بإطلاق.

الثالثة: القياس مداره[1] على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات. وكل ما كان كذلك يستحيل عقلا أن يتعبد الشارع به، فالقياس يستحيل عقلا أن يتعبدنا الشارع به.

الصغرى ظاهرة؛ لأن القياس إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم أو مساواة فرع لأصل فى علة حكمه، ومقتضى هذا أن المتماثلات تتحد حكما والمختلفات تختلف.

ودليل الكبرى حال الشريعة فى الواقع، فقد فرقت بين المتماثلات فى كثير من المواطن. منها على سبيل المثال:

١- قطع سارق القليل دون غاصب الكثير.

٢- وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أعظم قدرا.

٣- تفضيل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع استواء الكل فى الحقيقة.

وقد جمعت الشريعة بين المختلفات فى كثير من المواطن. منها على سبيل المثال:

١- جعل التراب ظهورا كالماء مع اختلافهما.

٢- التسوية فى ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء فى نهار شهر رمضان والظهار

(١) الأسنوى ٣/ ٢٥ والإبهاج ٣/ ١٣ ومابعدها، الإحكام للآمدى ٤/ ٢٨.

مع الإختلاف بين الثلاثة.

٣- التسوية بين الردة والزنا فى إيجاب القتل.

فإذا كان القياس مداره على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات والشريعة مدارها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات لزم من التعبد عقلا بالقياس الجمع بين المتناقضين وهو باطل.

واعترض على هذا: بأنه إن كان مراد المستدل أن مدار الشريعة فى كل الحكام على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات فهذا ممنوع وفساده ظاهر. وإن كان مراده أن بعض أحكام الشريعة قد جمعت بين المختلفات وفرقت بين المتماثلات فمسلم، ولكنه لا يقتضى المنع من التعمد بالقياس.

هذا ومدار التماثل أو التخالف على الاتحاد فى الحقيقة أو الاختلاف فيها فالمتماثلان ما اتحدا فى الحقيقة، والمتخالفان ما اختلفا فى الحقيقة.

وظاهر الدليل المتقدم: أن المتماثلين ما اشتركا في وصف يصح أن يكون علة الحكم، والمتخالفين غير ذلك، فما ذكر فى الدليل من صور وادعى تماثلها أو تخالفها يجوز أن يكون ما ظن جامعا فيها ليس هو الجامع المقتضى للحكم أو وجد له معارض، ويجوز أن يكون مما ظن فارقا بين المتخالفين ليس بفارق مؤثر فى عدم اقتضاء الحكم فالقطع فى السرقة دون الغصب لوجود الفرق الواضح إذ ليس السر فى القطع مجرد أخذ مال الغير من غير حق بل السر أخذه خفية من حرز مثله أى فى وقت ليس للمال حارس، فاقتضت حكمة الله شرع حق القطع فى السرقة ليكون زاجرا وقائما مقام صاحب المال فى الحراسة والمدافعة، وهذا المعنى غير موجود فى الغصب، فالسرقة والغصب متخالفان لا متماثلان.

وكذلك وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة فإن الصلاة تتكرر ويترتب على وجوب قضائها مشقة شديدة فتفضل الله ورفع الحرج، وهذا المعنى غير موجود فى جانب الصيام فبقى على الأصل، فقضاء الصلاة والصوم فى هذا الموطن من قبيل المتخالفين.

وكذلك تفضيل بعض الزمنة والأمكنة على بعض مع الاستواء فى الحقيقة، فالمقتضى للتفضيل ليس حقيقة الزمان ولا حقيقة المكان، وإنما المقتضى هو ما وقع فى هذه الأزمنة أو الأمكنة من الأمور الجليلة التى لم توجد فى غيرها.

وأما الماء والتراب فلم يسو الشارع بينهما، وإنما جعل الثانى بدلا عن الأول عند فقده حسا أو شرعا إقامة للطهارة كى لا ينصرف عنها العبد، واقتضت حكمة الله البالغة كون هذا البدل هو خصوص الماء رحمة بالعباد فإنه عام ومتيسر إلى جانب ما فيه من الخواص فى مقاومة بعض الأمراض.

وإما اتحاد الكفارة مع اختلاف موجبها فلتحقق المعنى الذى من أجله شرعت الكفارة فى كل واحد من تلك الموجبات. وأما اتحاد العقوبة مع اختلاف اشخاص الذنوب فليس بمستبعد عقلا، والله أعلم بأسرار شرعه.

ومن نظر فى الشريعة الإسلامية وقلبه مفعم بالإيمان والإخلاص ظهر له من الأسرار بقدر ما أفاض الله عليه من القبول فيزداد إيمانا ويقوى اطمئنانا.

ولا يقال: إن الدليل الأخير لاينتج الإحالة العقلية؛ لأن دليل إحدى مقدمتيه نقلى.

لأنا نقول: الدليل ليس نصا شرعيا ولا إجماعا وحاصله أن مدار الشريعة يناقض مدار القياس فالتعبد به جمع بين المتناقضين.

وبالنظر فى الأدلة المتقدمة للمذاهب الثلاثة يتبين لنا أن الراجح هو المذهب الأول لقوة أدلته، والله أعلم.

المطلب الثانى

موقف العلماء من الوقوع السمعى

اختلف الأصوليون فى وقوع التعبد[1] بالقياس شرعا على مذهبين:

المذهب الأول: أن التعبد بالقياس واقع سمعا. وإلى هذا ذهب الكثيرون.

المذهب الثانى: أن التعبد بالقياس ممتنع سمعاً، وزعم هذا بعض منهم: داود الظاهرى وأتباعه.

الأدلة ومناقشتها

أدلة المذهب الأول ومناقشتها:

استدل من ذهب إلى أن التعبد بالقياس واقع سمعا بالكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول.

أما الكتاب : فقد استدلوا بآيات كثيرة أشهرها، أو من أشهرها قوله تعالى:

(فاعتبروا يا أولى الأبصار)[2].

وجه الدلالة من الآية الكريمة:

أن القياس مجاوزة عن حكم الأصل[3] إلى حكم الفرع، والمجاوزة عن شئ إلى غيره اعتبار لأنه من العبور وهو المجاوزة. يقال: عبرت عليه، وعبرت النهر بمعنى جاوزته. إذاً القياس اعتبار مأمور به فى قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولى الأبصار). فالقياس مأمور به، فيجب العمل بمقتضاه.

وقد اعترض على وجه الدلالة عن الآية باعتراضات(٤) ، أشهرها ثلاثة:

(١) البدخشى ٨/٣ الأحكام لابن حزم: ١٠٥٥، الإبهاج:٢/ ورقة: ١٢٦، الإحكام للآمدى : ٢٢/٤.
(٢) سورة الحشر الآية الأولى.
(٣) البدخشى ٨/٣، ٩ الأسنوى ١١/٣ - ١٢، والبحر للزركشى ج ٣ ص ١٠٦ ، وكشف الأسرار ٢٧٥/٣ ، الأحكام للآمدى ٢٦/٤.
(٤) الإبهاج ٨/٣ ، الأسنوى ١٢/٣.

الإعتراض الأول:

ليس المراد بالاعتبار فى الآية الكريمة القياس الشرعى؛ لأنه لا يناسب صدر الآية؛ لأنه حينئذ يكون المعنى: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركة فيصان كلام البارى تعالى عنه. بل المراد الإتعاظ.

وأجيب عن هذا: بأن المراد بالاعتبار فى الآية الكريمة هو القدر المشترك بين القياس الشرعى وبين الاتعاظ. والمشترك بينهما هو المجاوزة، فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلي حال نفسه، وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستازم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ.

الإعتراض الثانى[1] :

لا يلزم من الأمر بالقدر المشترك الأمر بالقياس؛ لأن القدر المشترك معنى كلى. والقياس جزئى من جزيئاته، والدال على الكلى لا يدل على الجزئى.

وأجيب عن هذا: بأن الآية عامة تستغرق أنواع القدر المشترك والمقتضى للعموم أن ترتب الحكم على المسمى يقتضى أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى، وعلى هذا يكون علة الأمر بالاعتبار كونه اعتبارا، فيلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به، وذلك ليس بطريق القياس، إذ ليس أحد الاعتبارات أولى من الباقى يجعله أصلا وما عداه فرعا فلا يمكن القياس، فيتعين أن تكون جميع الاعتبارات مستفادة بطريق عموم اللفظ لا بالقياس.

الاعتراض الثالث[2]:

بعد التسليم بدلالة الآية على الأمر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها:

لأن غاية ما تفيده الظن، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع، بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها.

أجيب عن هذا : بأن المقصود من التعبد بالقياس إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده

(١) الأسنوى ١٢/٣.
(٢) المرجع السابق ١٣/٣.

كأصول الدين، وعلى هذا تكون هذه المسألة وسيلة للعمل والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها.

وأما السنة: فنقتصر على ثلاثة أدلة منها:

الأول: أن القياس قد وقع من النبى (ص)، فقد صحت أحاديث كثيرة عن الرسول عليه الصلاة والسلام تدل أنه صلى الله عليه وسلم قد استعمل القياس.

ومن هذا على سبيل المثال: ما رواه[1] أبو داود بسنده إلى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال: «هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت يا رسول الله. صنعت اليوم أمرا عظيما. قبلت وأنا صائم. قال : أريت لو مضمضت بماء وأنت صائم" قلت : لا بأس. قال: فمه - أى ما الفرق بينهما؟

قاس صلى الله عليه وسلم القبلة على المضمضة فى عدم الإفطار بجامع أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليها المقصود.

وقد اعترض على[2] وجه الدلالة من الحديث باعتراضات أشهرها اعتراضان:

<u>الاعتراض الأول:</u>

أن الرسول (ص) لم يذكر المضمضة للقياس عليها، وإنما ذكرها تقريبا لفهم عمر - رضى الله تعالي عنه.

وأجيب عن هذا : بأن ما سأل عنه عمر ليس من الأمور العويصة التى تحتاج إلى تقريب لفهمها.

<u>الاعتراض الثانى:</u>

غاية ما يدل عليه الحديث أن الرسول (ص) قد استعمل القياس وليس هذا هو المدعى، وإنما المدعى وجوب العمل بمقتضى القياس - التعبد بالقياس - والفرق بينهما واصح، ثم إن القياس الواقع منه عليه الصلاة والسلام مقدماته قطعية وليس محلا للنزاع.

---

(١) سنن أبى داود ٢/٣١١.

(٢) المستصفى ٢/٢٥٤، ونبراس للعقول ص ٨٧ وما بعدها.

وأجيب عن هذا: بأنه إذا صح أن الرسول (ص) قد استعمل القياس من غير أن يكون خصوصية له وجب علينا الاقتداء به: (لقد كان فى رسول الله أسوة حسنة»[1].

وكون قياسه صلى الله عليه وسلم قطعيا لا يقتضى التخصيص، فإنه عليه الصلاة والسلام يفهم القرآن على وجه لا يحتمل الخطأ، ومع ذلك جاز بالإجماع لمن هو أهل للإجتهاد من المؤمنين أن يجتهد فى فهم القرآن ويستنبط الأحكام منه.

على أن خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام لعمر بهذا القياس دليل على أن قاعدة القياس مقررة فى الشريعة لو راعاها عمر لفهم الحكم الذى سأل عنه، وذلك أبلغ فى الدلالة على التعبد بالقياس.

الثانى من الاستدلال بالسنة[2] :

أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قد أقر القياس واستحسنه، وكل ما كان كذلك وجب العمل بمقتضاه، فالقياس يجب العمل بمقتضاه.

أما أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قد أقر القياس، فقد صح فى هذا أحاديث، منها: ما رواه أبو داود بسنده أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قال لمعاذ - رضى الله تعالى عنه - حين أراد أن يبعثه إلى اليمن[3] كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال بسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله ؟ قال: أجتهد برأيى ولا آلو فضرب رسول الله(صلى الله عليه وسلم) صدره وقال: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله[4].

وأما أن كل ما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام واستحسنه يجب العمل بمقتضاه، فأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لا يقر على خطأ، وبخاصة فى مثل هذا الأصل العظيم.

---

(١) سورة الأحزاب الآية : ٢١.

(٢) المستصفى ٢ /٢٥٤ ، الأسنوى ٣/١٥ ، الإبهاج ٢/ ورقة ١١٧. للزركشى ٣/ ورقة ١٠٨، الإحكام للآمدى ٤/٢٨، ٢٩ ، المعتمد ص ٨٣٥، كشف الأسرار ٣/٢٧٨، مرآة الأصول ٢ //٢٨١.

(٣) ابن داود الحديث ٣٥٩٢ ، الترمذى الحديث ١٣٢٧.

(٤) جامع بيان العلم ٢/ ٥٥ ومابعدها

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضات[1]. أشهرها ثلاثة:

الاعتراض الأول:

أن النبى(صلى الله عليه وسلم) لم يقر معاذا على العمل بالقياس، لأن قول معاذ: اجتهد برأيى ومراده أبذل الوسع فى استنباط الحكم مما خفيت دلالته من النصوص، ولا شك أن ذلك اجتهاد.

وأجيب عن هذا : بأن قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) لمعاذ: «فإن لم تجد» فى جانب الكتاب، وفى جانب السنة يدل على العموم، لأنه فعل وقع فى سياق النفى، أى فإن لم تجد الحكم فى كتاب الله، ولا فى سنة رسول الله أصلا سواء كان النص جلى الدلالة أو خفيها، وعلى هذا لا يصح حمل الاجتهاد على المعنى المذكور فى الاعتراض.

فإن قيل: الحكم المستفاد بالقياس مما اشتمل عليه الكتاب أو السنة، فلا يصح حمل الاجتهاد فى كلام معاذ على القياس.

قلنا: حكم القياس ليس مما اشتمل عليه الكتاب أو السنة مباشرة بل بالوساطة، وذلك يكفى فى نفى عدم الوجدان.

الاعتراض الثانى:

تقرير النبى (صلى الله عليه وسلم) العمل بالقياس كان قبل نزوله قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم[2] دينكم)، فيكون القياس متعبدا به فى ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الحكام، وأما بعد إكمال الدين والتنصيص على الأحكام فلا يكون متعبدا به؛ لأن شرطه، أو من شروطه فقدان النص.

وأجيب عن هذا: بأن تصويب الرسول (صلى الله عليه وسلم) دال على كون القياس حجة مطلقاً، والأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت. والمراد من إكمال الدين فى الآية الكريمة إنما هو إكمال الأصول للعلم بأن النصوص لم تشتمل على جميع الأحكام كلها مفصلة، فيكون القياس متعبدا به فى زماننا لإثبات مالم تشتمل عليه النصوص.

(١) الإبهاج ٩/٣ ، ونبراس العقول ص ٧٩ وما بعدها، الأسنوى ١٥/٣.
(٢) سورة المائدة آية ٣.

الاعتراض الثالث:

غاية ما يفيده الحديث الدال على تقرير الرسول (صلى الله عليه وسلم) العمل بالقياس الظن، ومسألة التعبد بالقياس لا يكفى فى إثباتها الظن؛ لأنها من المسائل العلمية.

وقد تقدم الجواب على مثل هذا فى الاعتراض الثالث الوارد على الاستدلال بقوله تعالى: (فاعتبروا يا أولى الأبصار).

الثالث من الاستدلال بالسنة:

أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد علل كثيرا من الأحكام، والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت، وذلك هو القياس.

ومن ذلك على سبيل المثال: ما رواه الترمذى[1] بسنده إلى بريدة - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تذكر الآخرة».

وقد يعترض على مثل هذا : بنه لا يلزم من تعليل الحكم إلحاق غيره به، بل يجوز أن يكون التعليل لبيان الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الانقياد.

ويجاب: بأن الأصل فى التعليل أن يكون لتعدية الحكم إلى محال العلة، وهذا لا ينافى بيان الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الإمتثال.

وأما الاستدلال بالإجماع على وجوب العمل بمقتضى القياس فمن أوجه أشهرها ثلاثة:

الوجه الأول:

أن القياس قد أجمع الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم - على العمل به، وكل ما كان كذلك يجب العمل بمقتضاه، فالقياس يجب العمل بمقتضاه.

أما أن القياس قد اجمع الصحابة على العمل به، ففى مسائل[2] كثيرة وقع التصريح

(١)سبل السلام ٢ /٢١٨.
(٢) وهذه المسائل كثيرة جدا، منها على سبيل المثال قول عمر لأبى موسيك «اعرف الأشباء والنظائر وقس الأمور برأيك».
ومن أراد تفصيل هذه المسائل فليرجع إلى الآمدى ٣٥/٤ - ٥٣ وما بعدها والمستصفى ٢ /٢٤٢، البرهان ٧٦٤/٢ وما بعدها، وكشف الأسرار ٢٨٩/٣، والبحر المحيط ٣/ ورقة ١٠٨ ، والبدخشى ١٥/٣ وغيرها من كتب الأصول.

منهم فيها بالقياس قولا وعملا، ولم يظهر الإنكار على ذلك من أحد من الصحابة. إذ لو ظهر إنكار لاشتهر وبخاصة أن القياس أصل عظيم نفيا وإثباتاً. ولو أشتهر لنقل لتوافر الدواعى. ولو نقل لعرفه العلماء، لكن لم يعرف شئ من هذا فلم ينقل فلم يشتهر فلم يقع إنكار.

وإذا كان الصحابة قد قالوا بالقياس وعملوا به من غير مخالف كان هذا إجماعا منهم على العمل بالقياس والقول به؛ لأن سكوت الباقين إما أن يكون عن خوف وإما أن يكون عن رضا، لكن الأول باطل لما علم من حال الصحابة من شدة انقيادهم للحق وأنه لا تأخذهم فيه لومة لائم، وإذا بطل الأول تعين الثانى وهو أن سكوت الباقين كان عن رضا.

وأما أن كل ما أجمع عليه الصحابة يجب العمل بمقتضاه فدليله الأدلة الدالة على حجية الإجماع.

وقد اعترض على هذا الوجه باعتراضات[1] أشهرها ثلاثة:

الاعتراض الأول:

بعد التسليم بحجية الأجماع، وأن سكوت الصحابة لم يكن عن خوف لكن لا نسلم أن سكوتهم هذا رضا لاحتمال أن يكون منهم توقفا؛ لأنه لم يظهر لهم كون القياس حقا أو باطلا.

وأجيب عن هذا بأن الظاهر أنه بعد انقضاء العصر يظهر لهم كون القياس حقا أو باطلا، فسكوتهم المستمر دليل على أنه رضا واقتناع بأن القياس حق.

الاعتراض الثانى:

بعد التسليم بأن هذا إجماع وأنه حجة لكن هذا خاص بالصحابة وبزمنهم لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة فى الدين وغير هذا مما لم يوجد فى غيرهم.

والجواب عن هذا: راجع إلى أن حجية[2] الإجماع هل تختص بالصحابة أو لا؟ والراجح أن الحجج الشرعية لا تختلف باختلاف الزمان.

(١) هذا إلى جانب كل مسألة بخصوصها من المسائل التى عمل الصحابة فيها بالقياس، راجع مع ماتقدم الآمدى ١/١٩٦، وكشف الأسرار ٣/٢٢٧، والعضد على ابن الحاجب ٢/٥٤٩ والمستصفى ١/١٧٣ وغيرها.

(٢) المستصفى ١/١٨٩ والسرخسى ١/٣٢٣ وابن الحاجب ٢/٣٠، ٣٤ وفواتح الرحموت ٢/٢٠ وغيرها.

الاعتراض الثالث:

بعد التسليم بحجية الإجماع وعدم اختصاصه بزمن الصحابة لكن[1] الإجماع هنا سكوتى وهو - على التسليم بحجيته - لا يفيد القطع فلا يفيد هنا.

والجواب عن هذا: أن الإجماع السكوتى إذا تكرر أفاد القطع ولو سلم أنه ظنى فقد تقدم أن هذا كاف.

الوجه الثانى:

أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم قد اختلفوا فى كثير من[2] المسائل، وفى هذه الحال إما أن يكون قول كل واحد منهم عن مستند أولا. والثانى باطل لأن القول من غير مستند خطأ لا يجوز اتفاق الصحابة عليه، وإذا بطل الثانى تعين الأول، وحينئذ إما أن يكون المستند سمعيا أو عقليا. والثانى باطل لأن حكم العقل فى مثل هذه الأمور واحد، وإذا بطل الثانى تعين الأول، وحينئذ إما أن يكون المستند نصا أو غير نص، والأول باطل لأنه لو كان نصا لأظهروه ولو أظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون، لكنه لم يعرف فلم ينقل فلم يشتهر فلم يظهر فلم يكن نصا، وإذا لم يكن نصا كان مستند قول كل واحد منهم بالقياس، حيث لا واسطة.

وقد اعترض على هذا باعتراضات أشهرها ثلاثة:

الاعتراض الأول:

أن الصحابة رضى الله عنهم قد استندوا فى مثل ما تقدم إلى النصوص، ولا يلزم من وجودهم للنص وجوب إظهاره؛ لأن هذا إنما يكون إذا كان النص جليا يمكن ذكره أو تلخيصه. أما إذا كان خفيا كالنظر فى دلالات الألفاظ والاجتهادات المتعلقة بالأدلة فلا يمكن إظهاره.

والجواب عن هذا: أنه قد علم بالضرورة من حال الصحابة رضى الله تعالى عنهم أنه كان من عادتهم إعظام النصوص واستعظام مخالفتها، وكذلك من عاداتهم البحث عن

(١) الإبهاج ٣/٩ ، ونبراس العقول ص ٧٩ وما بعدها، الأسنوى ٣/١٥.

(٢) سورة المائدة آية ١١٧.

النصوص والحث على نقلها للتمسك بها إن كانت موافقة لمذاهبهم أو الرجوع عن تلك المذاهب إن خالفت النص ومن كانت هذه حاله يستحيل عادة أن يقول قولا فى مسألة مستندا إلى نص ثم يسكت عن ذكر هذا النص ولو كان خفى الدلالة، وما قيل: من أن النصوص خفية الدلالة لا يمكن إظهارها ممنوع؛ لأن غير الصحابة ممن هو دونهم علما وفضلا يمكنه ذلك، بل قد أمكنه، فبعيد كل البعد، بل محال عادة على أئمة الصحابة إمكان ذلك.

الاعتراض الثانى:

بعد التسليم بأن الصحابة قد استندوا فى مسائلهم الخلافية إلي نصوص لكن لا يلزم من هذا اشتهار مثل هذه النصوص ونقلها.

والجواب عن هذا: أن المسائل الخلافية بين الصحابة قد اشتهر النزاع فيها، فلو كان مستندها نصا لاشتهر، ثم إن هذه المسائل من الأمور التى يكثر وقوعها فكانت الحاجة إلى معرفة حكم الله فيها بالدليل شديدة وما كان كذلك فإن الدواعى تتوافر على نقل النصوص الواردة فيه.

الاعتراض الثالث:

بعد التسليم بأن المستند فى مثل هذه المسائل غير نص لكن لا يلزم أن يكون المستند هو القياس، ولم لا يكون المستندغير نص ولا قياس، كالبراءة الأصلية أو المصالح المرسلة وغيرهما؟

والجواب عن هذا: أن مثل هذه المسائل لا يمكن الاستدلال فيها بمثل البراءة الأصلية، لأن معظم هذه المسائل مخالف لمقتضى البراءة الأصلية، وأما المصالح المرسلة فلو كانت هى مستند الصحابة فى مثل هذه المسائل لزم من هذا - بالطريق الأولى - اعتبار القياس لأن الشأن فى المصالح المرسلة أنها خالية عن شهادة الشارع لها بالاعتبار والقياس مبنى على علل ظاهرة منضبطة.

الوجه الثالث:

أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم قد حكموا فى كثير من المسائل الخلافية بالرأى.

وكل حكم بالرأى حكم بالقياس. فحكم الصحابة فى مثل هذه المسائل بالقياس. وقد وقع هذا من غير تكبر فكان إجماعا.

أما أن الصحابة قد حكموا بالرأى، فقد صح هذا[١] عنهم واشتهر من غير نكير كما تقدم.

وأما أن الحكم بالرأى حكم بالقياس؛ فلأن الرأى[٢] هو القياس بالإجماع على ماذكره محققو الأصوليين.

وقد اعترض على هذا باعراضات أشهرها ثلاثة:

الاعتراض الأول:

أن الصحابة رضى الله عنهم لم يحكموا بالرأى وإنما هم قد ذموا الرأى، ومن هذا على سبيل المثال؛ ماصح[٣] عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال: «أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى، وما صح عن[٤] عمر - رضى الله عنه - أنه قال: «إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن . . . الخ».

والجواب عن هذا: أن ما نقل عن الصحابة من ذم الرأى إن صح، فهو محمول[٥] على الرأى الفاسد بأن يكون القياس غير مستجمع لشرائطه جمعا بين هذا وبين ما صح عنهم من العمل بالرأى، ثم إن ما نقل عن[٦] أبى بكر - رضى الله عنه - أراد به القول فى تفسير القرآن الكريم بمحض الرأى. وهذا مسلم لأنه لا مجال للرأى فى مثل هذا لكونه مستندا إلى محض السمع عن النبى (صلى الله عليه وسلم)، وأهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية.

---

(١) وهذا كثير، ومنه على سبيل المثال: قول على كرم الله وجهه فى أمهات الأولاد: «اتفق رأيى ورأى عمر على أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهم وقول أبى بكر: «أقول فى الكلالة برأيى . . . ألخ، انظر الآمدى ٤/٥٥ والإبهاج ٣/٩ ومابعدها.

(٢) ومن هؤلاء القاضى البيضاوى والقاضى تاج الدين السبكى وغيرهما، انظر الإبهاج ٣/١٠، والأسنوى ٣/١٦، والبدخشى ٣/١٤.

(٣) الإبهاج ٢/ ورقة ١١٩.

(٤) الإبهاج ٢/ ورقة ١١٩.

(٥) المرجع السابق.

(٦) الإسنوى ٣/٢١.

وأما قول عمر - رضى الله عنه - فإنما قصد به ذم من ترك الموجود من الأحاديث وعدل إلى الرأى، وهذا مسلم؛ لأن من شروط صحة القياس والعمل به عدم وجود نص يبين حكم الله فى المحل الذى يراد قياسه.

الاعتراض الثانى:

أنه لم يصح عن أحد من أهل اللغة أن الرأى هو القياس، فدعوى أن الرأى هو القياس ممنوعة.

والجواب عن هذا: بعد التسليم بما ذكر فهذا بالنسبة إلى الوضع اللغوى ولكن الشارع قد نقل الرأى إلى معنى القياس، وعلى هذا فالرأى شرعا القياس.

الاعتراض الثالث:

بعد التسليم بأن الشرع قد نقل الرأى إلى معنى القياس لكن القياس فرد من أفراد الرأى فلا يلزم من العمل بالرأى العمل بالقياس.

والجواب عن هذا: أنه قد تقدم دعوى الإجماع على أن الرى هو القياس شرعا.

ولو سلم أن الرأى أعم من القياس فالرأى إما اجتهاد فى دلالات النصوص أو القياس، والأول ليس برأى شرعا، فمن أظهر حكم الله فى مسألة مستندا إلى اجتهاد فى دلالات النصوص لا يقال له إنه حكم بالرأى شرعا. فتعين أن يكون ما صح عن الصحابة من الحكم بالرأى إنما هو حكم بالقياس الصحيح، والله علم.

وأما المعقول[1] فمنه:

العمل بالقياس رافع للضرر المظنون، وكل رافع للضرر المظنون واجب شرعاً. فالعمل بالقياس واجب شرعاً.

أما أن العمل بالقياس رافع للضرر المظنون؛ فلأن المجتهد إذا ظن أن حكم الأصل معلل بوصف، وظن أن ذلك الوصف موجود فى الفرع، غلب على ظنه أن حكم الفرع مثل حكم الأصل.

(١) الإبهاج ٣/١١، والبدخشى ٣/١٥، البحر المحيط ٣/ورقة ١٠٩، كشف الأسرار ٣/٢٨٣.

وأما أن كل رافع للضرر المظنون واجب شرعاً؛ فلأن العمل بالقياس فى هذه الحال يكون راجحاً، وترك العمل به يكون مرجوحا - موهوما - وحينئذ:

١- إما أن يعمل بالقياس ويترك العمل به معاً.

٢- أو لا يعمل بالقياس ولا يترك العمل به معاً.

٣- أو يترك العمل بالقياس فقط.

٤- أو يعمل بالقياس فقط.

ولا شك فى بطلان كل واحد من الأول والثانى لما يلزم على كل واحد منهما من اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

والثالث ظاهر البطلان؛ لأن بديهة العقل والشرع تمنع من العمل بالمرجوح الموهوم دون الراجح[1] فتعين الرابع وهو العمل بالقياس على سبيل التعيين، لما علم من حال الشرع من وجوب العمل بالراجح.

وقد اعترض على هذا باعتراضات أشهرها اثنان:

الاعتراض الأول:

يجوز للمجتهد أن لا يحكم بشئ فلا يعمل بالقياس ولا يترك العمل به، ومثل هذا لا يؤدى إلى إرتفاع النقيضين بجواز ارتفاع محل الحكم بأن لا يكون فى الواقعة حكم شرعى البتة، ويكون الأمر فيها محالا على البراءة الأصلية.

والجواب عن هذا: أن نقيض الحكم الذى أتيته القياس أعم من أن يكون حكما شرعيا أو غيره أو عدم حكم بالمرة فيلزم ارتفاع النقيضين قطعا.

الاعتراض الثانى:

أنه لو وجب العمل بالظن لوجب على القاضى[2] العمل بشهادة واحد، أو اثنين فى الزنا

(١) الأسنوى ٣/١٧.
(٢) البدخشى ٣/١٦.

إذا غلب على ظنه الصدق لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو عدم وجوب العمل بالظن.

أما الصغرى: فللأدلة الدالة على وجوب اشتراط شهادة أربعة من الرجال أهل الشهادة.

وأما الكبرى : فلأن شهادة الواحد، و الاثنين تفيد الظن، أو قد تفيده.

والجواب على هذا : أن الفرق واضح بين هذا وبين مسألتنا، فالقياس يجب العمل به فيما لا يقضى النص أو الدليل القاطع بخلافه.

أدلة المذهب الثانى ومناقشتها:

استدل من زعم أن التعبد بالقياس ممتنع سمعاً بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أما الكتاب[1] فآيات كثيرة منها ما يلى:

الآيات التى يدل ظاهرها على وجوب الحكم بما أنزل الله وعلى النعى على من لم يحكم بما أنزل الله، ومن هذه الآيات : قوله تعالى: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله)[2]. وقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)[3].

وجه الدلالة من هاتين الآيتين، وما كان فى معناهما ظاهر؛ لأن الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله؛ لأنه غير منصوص عليه، ولا شك أن كل حكم بغير ما أنزل الله منهى عنه.

الآيات التى يفيد ظاهرها أن القرآن الكريم قد اشتمل على جميع الأحكام ، مثل قوله تعالى: (وأنزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ).

وقوله تعالى: (مافرطنا فى الكتاب من شئ)[4]. وقوله تعالى :(وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا بعلمها ولا حبة فى ظلمات

(١) يراجع فى أدلتهم فى بالكتاب ومناقشتها: المنهاج مع الأسنوى والبدخشى عليه ٢/١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١، المعتمد ٧٤٥، كشف الأسرار ٣/٢٧١ - ٢٧٢، والتوضيح ٢/٣٥٧. والتقرير والتحبير ٣/٢٤٥ وما بعدها، وتفسير المنار ٧/١٥٢.
(٢) سورة المائدة الآية : ٤٩.
(٣) سورة المائدة الآية ٤٧.
(٤) سورة الأنعام آية: ٣٨.

الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين)[1].

ووجه الدلالة من هذه الآيات وما كان فى معناها: أنها قد دلت على أن القرآن قد اشتمل على جميع الأحكام، وإذا كان ذلك كذلك فالحكم الثابت بالقياس إن كان موافقا لما فى القرآن الكريم كان عبثا وإن لم يكن موافقا كان باطلا.

الآيات التى يفيد ظاهرها النهى عن اتباع الظن، وأنه لا يغنى عن الحق شيئا، ومن هذه الآيات قوله تعالى: (ولاتقف ما ليس لك به علم)[2].

وقوله تعالى: (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا)[3]، وقوله تعالى: (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله مالاتعلمون)[4].

ووجه الدلالة من هذه الآيات وما كان فى معناها: أن مقتضى القياس مظنون لا معلوم، وكل مظنون منهى عن اتباعه محرم ولا يغنى من الحق شيئا.

آيات أخرى، مثل قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله)[5].

فقد نهى الله تعالى عن التقديم بين يدى الله ورسوله.

والآية الكريمة من قبيل العام؛ لأن الفعل قد وقع فى سياق شبه النفى فيفيد العموم، والقول بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله؛ لأنه قول بغير ما قاله الله ورسوله فيكون تقديما.

ومنها قوله تعالى:(فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون واليوم الآخر)[6].

(١) سورة الأنعام آية: ٥٩.
(٢) سورة الإسراء أية : ٣٦.
(٣) سورة النجم آية: ٢٨.
(٤) سورة الأعراف آية: ٣٣.
(٥) سورة الحجرات آية: ١.
(٦) سورة النساء آية: ٥٩.

فقد أمرنا الله تعالى بالرد إليه وإلى رسوله، والمراد بالرد إلى الله الرد إلى كتابه، وبالرد إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) الرد إلي سنته، ولم يأمر الله تعالى بالرد إلى القياس والرأى.

ومنها قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم)[1].

فقد أخبر الله تعالى بإكمال الدين فلا حاجة إلى القياس.

مناقشة الاستدلال بالآيات السابقة:

اعترض على وجه الدلالة من الآيات السابقة: بأنها لا تدل على إثبات المدعى، وبيان هذا بإيجاز:

أن مثل قوله تعالى: (أن احكم بينهم بما أنزل الله) وقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون).

وما كان فى معنى هاتين الآيتين حجة على المستدل وليس حجة له: لأن الحكم الثابت بالقياس هو حكم بما أنزل الله، فيكون الحكم بالقياس حكما بما أنزل الله، وقد أمر الله تعالى بالحكم بما أنزل الله.

وأما: مثل قوله تعالى: (وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ)، وقوله تعالى: (وعنده مفاتيح الغيب . . . الآية). ونحو هذه الآيات مما يفيد اشتمال الكتاب على جميع الأحكام، فالمراد بالكتاب فى هذه الآيات اللوح المفوظ لا القرآن الكريم.

وإن سلمنا أن المراد بالكتاب فى الآيات السابقة القرآن الكريم، فلا دلالة فى هذه الآيات على إثبات المدعى؛ لأن اشتمال القرآن الكريم على جميع الأحكام يكون بالذات، أو بالواسطة، ولا شك أن القياس من جملة الوسائط.

ولا شك أيضا أنه لا يمكن أن يراد باشتمال القرآن الكريم على جميع الأحكام اشتماله عليها مباشرة من غير واسطة للقطع بخلو ظاهر القرآن الكريم عن أكثر الأحكام.

(١) سورة المادة آية: ٣.

وأما : مثل قوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم)، وقوله تعالى: (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا)

وقوله تعالى: (قل إنما حرم ربى الفواحش . . . الآية) ونحو هذه الآيات مما يفيد ظاهره النهى عن اتباع المظنون.

فيرد على هذا: أنه ليس كل مظنون منهياً عن اتباعه ولا محرماً، ولا يغنى من الحق شيئاً، وإنما هذا يكون فى مقام بحيث يطلب فيه الوصول إلى اليقين كالأحكام العلمية التى تتعلق بأصول الدين، أو أن هذا إنما يكون فى مقام بحيث يمكن الوصول فيه إلى اليقين.

على أن هذا معارض بدلالات النصوص الشرعية من القرآن والسنة فأكثر القرآن والسنة بل الكثير منهما ظنى على الدلالة لإمكان احتمال الاشتراك، والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير وتغير الإعراب وعدم وجود المعارض، ونفى هذا كله إنما هو بالأصل ظنى، فيكون الكثير من الآيات والاحاديث مظنونا منهياً عن اتباعه محرما ولا يغنى من الحق شيئا، ولا شك أن هذا خلاف ما انعقد عليه الإجماع.

وأما الآيات الأخرى: فلا دلالة فى شئ منها على إثبات المدعى؛ وذلك لأن الله تعالى قد أمر بالقياس فى قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولى الأبصار). على مامر تقريره فى الاستدلال بهذه الآية، وإذا كان الله تعالى قد أمر بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدى الله ورسوله.

وعلى هذا فقوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله».

ليس فيه نهى عن القول بالقياس؛ لأنه ليس تقديما بين يدى الله ورسوله.

وكذلك ليس فى قوله تعالى: (فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول) منع من القول بالقياس شرعاً، لأن القياس استنباط من قول الله وقول الرسول(صلى الله عليه وسلم) ومن حكم بما هو مستنبط من قول الله وقول الرسول فقد تحقق فى حكمه الرد إلى الله وإلى الرسول.

وليس فى قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) منع من القول بالقياس؛ لأن المراد من إكمال الدين إكمال أصوله وقواعده العامة، وإن سلم أن المراد بالإكمال ما يشمل الأصول

والفروع، فهذا يتحقق بالذات، أو الواسطة ولا شك أن القياس من جملة الوسائط[1].

وأما استدلال أصحاب هذا القول من السنة؛ فقوله صلى الله عليه وسلم: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس فإن فعلوا ذلك فقد ضلوا»[2]. فقد أخبر صلى الله عليه وسلم بأن هذه الأمة تعمل مرة بالكتاب إذا وجد، وتعمل مرة بالسنة إذا لم يوجد كتاب، وتعمل مرة بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة، وإذا عملوا بالقياس فقد ضلوا». وإذا كان العمل بالقياس ضلالا لم يكن القياس مشروعا أصلا فالعمل به كذلك.

ومن استدلال أصحاب هذا القول بالسنة: أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قد صح عنه أنه أنكر على بعض أصحابه القياس فيكون القياس باطلا شرعا فيكون العمل بمقتضاه باطلا شرعاً كذلك.

«فقد روى أن عمر - رضى الله عنه - رأى يمنيا يقيم بالسوق حلة سيراء، فقال: يا رسول الله إنى رأيت يمنياً يقيم فى السوق حلة سيراء فلو اشتريتها فلبستها لوفود العرب إذا قدموا عليك، فقال رسول (صلى الله عليه وسلم): إنما يلبس الحرير فى الدنيا من لا خلاق له فى الآخرة، فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحلل سيراء فبعث الى عمر بحلة: وإلى أسامة بحلة، وأعطى على بن أبى طالب حلة وقال شققها خمرا بين نسائك. أما عمر فقال لرسول الله: أرسلت بها إلى وقد سمعتك قلت فيها ما قلت: قال: إنما بعثتها إليك لتنتفع بها ولم أبعث بها إليك لتلبسها. وأما أسامه فراح فى حلته فنظر إليه رسول الله(ص) نظرا عرف أن رسول الله قد انكر ما صنع. فقال: يارسول الله ماتنظر إلى فأنت بعثت بها إلى. فقال: إنى لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثت بها لتشققها خمرا بين نسائك[3]

(١) راجع فى أدلتهم مع ماتقدم: إعلام الموقعين ١/٢٨٧، جـ ١ ص ٣١٨ ومابعدها، ص ٢٧٦ ومابعدها، الإحكام للآمدى ٤/٩ ومباعدها، المستصفى ٣/٢٦٣ ومابعدها، إرشاد الفحول ص ١٧٦ مابعدها.

(٢) يراجع في أدلة المنكرين من السنة: الأسنوى ٣/٢١، والأحكام لابن حزم ٨/٢٣ ومابعدها، وأصول التشريع الإسلامى للمرحوم علي حسب الله ص ٦٩ ومابعدها، ص ١١٧ ومابعدها وحاشية الغزى ٢/٢٥٧ ومابعدها، إعلام الموقعين ١/٢٤١ ومابعدها، ٢/٤٠ ومابعدها، الإحكام للآمدى ٤/٤٣، ومبادعها، وسنن أبى داود ٢/٣١١، وسلم الوصول ٤/٨٥، ومابعدها.

(٣) الموطأ بشرح الباجى ٧-٢٢٨، ومابعدها، سنن أبى داود الأحاديث - ٤-٤ ، ٤٣ - ٤ وصحيح مسلم الحديث ٢٠٧١ ، النسائى الحديث ٥٣٠٠).

ويؤخذ من هذا: أن كل واحد من عمر وأسامة قد قاس. فعمر - رضى الله عنه قد سوى بين الملك والبيع والانتفاع وبين اللباس، وأسامة سوى بين الملك واللباس، وقد أنكر عليه الصلاة والسلام، القياسين معاً، وهذا إبطال لأصل القياس شرعاً.

ومن استدلال أصحاب القول الثانى بالسنة أيضاً: أن الرسو ل(صلى الله عليه وسلم) قد ذم القياس فى قوله عليه الصلاة والسلام: «تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون[1] الحلال».

وظاهر هذا الحديث، أن القياس من أصله فتنة عظمى، وما كان كذلك يمتنع التعبد به شرعاً.

مناقشة أدلة القول الثانى من السنة:

لا متعلق لأصحاب القول القانى بشئ، مما ذكروه من السنة لما يلى:

أولا: الأحاديث الثلاثة التى ذكروها فى كل واحد منها مقال لا ينهض معه للاستدلال به ولا تقوم بمثله حجة شرعية.

ثانيا: وإن سلمنا صحة هذه الأحاديث فلا دلالة فيها، ولا فى واحد منها على إثبات المدعى؛ لأن قوله صلى الله عليه وسلم: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا». المراد منها: تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وحده، وبرهة بالسنة وحدها ولو مع وجود الكتاب من غير نسخ ولا تخصيص، وبرهة بالقياس وحده ولو مع وجود الكتاب والسنة من غير نسخ ولا تخصيص، ولا شك أن هذا ضلال بالإجماع.

وأما ما رواه عمر، فغاية ما يؤخذ منه: أن عمر قد فهم أن اللبس حلال؛ لأنه لم يعرف النهى فكان على الإباحة، وهذا ليس بقياس، أو أن عمر قد فهم تحريم الملك لتحريم اللبس، وهذا ليس بقياس أيضاً.

وإن سلم أن مثل هذا قياس فقد أخطأ عمر فى قياسه، وكذلك أسامة، وهذا ليس دليلا ولا يقتضى بطلان كل قياس، وإنما هو دليل على بطلان قياس مخصوص.

(١) ابن ماجه الحديث ٣٩٩١ ، أبو داود الحديثان: ٤٥٩٦، ٤٥٩٧ ، الترمذى الحديثان ٢٦٤٠، ٢٦٤١

وأما قوله (ص) «تفرق أمتى . . . الحديث».

فغاية ما فيه أن القياس من أعظم الفتن إذا كان أصله الرأى المحض بحيث يترتب عليه تحليل الحرام أو تحريم الحلال، ولا شك أن قياسا هذا شأنه التعبد بمثله ممتنع شرعاً بالإجماع.

ثالثاً: أن الأحاديث المذكورة على الوجه الذى استدل بها عليه معارضة بالأحاديث الدالة على أن القياس حجة فيجب التوفيق والجمع بين هذه وتلك فتحمل الأحاديث التى تفيد أن التعبد بالقياس ممتنع سمعاً على القياس الفاسد، وتحمل الأحاديث التي تدل على أن التعبد بالقياس واجب شرعاً على القياس الصحيح.

استدلال أصحاب القول الثانى بالإجماع[1]:

بين ابن حزم - رحمه الله - هذا الوجه من الاستدلال بأن الأمة كلها قد أجمعت على أنه ليس لأحد أن يحدث شريعة من غير نص أو إجماع، وأجمعت على تصديق قوله تعالى: مافرطنا فى الكتاب من شئ»، وهذا إجماع على ترك القياس.

وقد وجدنا مسائل كثيرة أجمع المسلمون فيها على ترك القياس فيها، ومسائل كثيرة جاء النص بخلاف القياس، ولم نجد قط مسألة جاء النص بالأمر بالقياس فيها، ولا مسألة اتفق الناس على الحكم فيها قياساً.

فلو كان القياس حقاً لما جاز الإجماع على تركه فى شئ من المسائل، ولا جاء النص بخلافه البتة، فالإجماع لا يجوز على ترك الحق ولا يأتى النص بخلاف الحق وهذا إجماع على ترك القياس.

ولم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس وباليقين فإنه لم يتكلم قط أحد منهم ولا من التابعين باستخراج علة يكون القياس عليها ولا بأن القياس لا يصح إلا على علة جامعة، فهذا أمر مجمع عليه ولا شك فيه البتة.

وقد ذم الصحابة القياس من غير إنكار فكان هذا إجماعا على ترك القياس

(١) راجع فى استدلالالهم بالإجماع الأسنوى : ١/٢ الأحكام لابن حزم ٣٦/٨ ومابعدها، إعلام الموقعين ٣٢٦/١ ومابعدها.

مناقشة استدلال القول[1] الثانى بالإجماع:

ورد على استدلالهم لهذا الوجه كثير من الاعتراضات والمعارضات من أهمها أربعة:

أولا: قولهم: إن الأمة قد أجمعت على أنه ليس لأحد أن يحدث شريعة من غير نص أو إجماع وأجمعت على تصديق قوله تعالى: «ما فرطنا فى الكتاب من شئ» وعلى قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» هذا مسلم لكن لا يلزم منه الإجماع على ترك القياس؛ لأن الحكم بمقتضى القياس ليس حكما من غير نص أو إجماع؛ لأن الحكم بمقتضى القياس هو حكم بالنص أو الإجماع بواسطة القياس.

والمراد من الكتاب فى الآية الأولى: اللوح المحفوظ، فهى خارجة عن محل النزاع، وإن سلم أن المراد بالكتاب فيها القرآن فالقول بمقتضى القياس قول بالقرآن بواسطة القياس، ولا يلزم من الإخبار بإكمال الدين فى الآية التالية الإجماع على ترك القياس على ما تقدم بيانه فى مناقشة استدلال القول الثانى بهذه الآية.

ثانيا: الاتفاق على ترك القياس فى بعض المسائل لا يلزم منه ترك القياس فى جميع المسائل.

وورود النص بخلاف القياس فى بعض المسائل ممنوع، وإن سلم فلا تلازم بين هذا وبين الإجماع على ترك القياس.

وقولهم: لم نجد قط مسألة جاء النص بالأمر بالقياس فيها هذا القول بالقياس - إلى آخره - هذا القول ممنوع أيضاً وسند المنع ما تقدم فى استدلال القول الأول.

وقولهم: قد ذم الصحابة القياس - إلى آخره - فالذم قد وقع من بعض الصحابة لامن كل الصحابة، وقد صح عن كثير من الصحابة القول بالقياس فكيف يسوغ القول بتحقق إجماع الصحابة على إنكار القياس.

(١) راجع فى هذا: الإحكام للآمدى ١٩/٤ ومابعدها، وأصول التشريع الإسلامى للمرحوم على حسب الله ٦٧ ومابعدها.

رابعا: على التسليم بدعوى الإجماع، فهذا معارض بالإجماع على حجية القياس على ما مر تقريره فى استدلال القول الأول بالإجماع فيجب التوفيق والجمع بين الإجماعين بجعل أحدهما على القياس الصحيح والثانى على القياس الفاسد.

استدلال أصحاب القول الثانى من المعقول:[1]

توهم هؤلاء بعض أمور من المعقول زعموا أنها تثبت مدعاهم، ومن أهمها أربعة:

الأول: أن القائلين بالقياس قد اضطربت أقوالهم وتناقضت تأصيلا وتفريعا. أما التأصيل: فمنهم من قال بحجية القياس بجميع أنواعه، ومنهم من قال بحجية البعض دون البعض، ومن التأصيل أيضا تناقضهم فى محل القياس، فمنهم من يجريه فى الأسماء والأحكام، ومنهم من لا يجريه إلا فى الأحكام على اختلاف كثير فيها، فمنهم من إجراء فى العبادات والحدود والأسباب، ومنهم من منعه فى بعض ذلك، ومنهم من استثنى الحدود والكفارات فقط. ومن التأصيل أيضا اضطرابهم في تقديم القياس على العموم وعلى خبر الآحاد وعلى قول الصحابى، وغير هذا كثير وكثير.

وأما اضطرابهم وتناقضهم فى التفصيل، فمنه قياس بيع السكران على طلاقه ثبوتا أو نفيا أو عدم قياسه عليه كذلك، ومن اضطرابهم وتناقضهم فى التفصيل قياس الصداق على ماتقطع فيه يد السارق وعدم قياسه عليها.

الثانى: أنه يمكن إفساد كل قياس، وذلك أنه إذا قاس أحد فرعا على أصل فمن الممكن أن يقاس الفرع على أصل آخر ويلزم القائس أن يحكم للفرع بحكم هذا الأصل الآخر.

الثالث: أن القياس عند القائلين به يكون فى شيئين تشابها من بعض الوجوه وإن اختلفا فى بعضها، فيقال للقائس: هلا حكمت للفرع بضد حكم الأصل من أجل الوجه الذى خالفه فيه فليس إلحاق صور النزاع بموجب الوفاق بأولى من إلحاقه بموجب الافتراق، ولا ينفعه الاعتذار بأنه متى وقع الاتفاق فى المعنى الذى يثبت الحكم من أجله عدى الحكم وإلا فلا؛ لأن التعيين بأن هذا الوصف الذى من أجله شرع الحكم قول بلا علم وهو معارض أو يمكن أن

(١) يراجع فى أدلتهم فى المعقول ومناقشاتها: الأسنوى، ٣/ ٢١ - ٢٢، والإحكام لابن حزم ٨/ ٣٠ ومابعدها، وإعلام الموقعين ١/ ٣٢٨ ومابعدها والإحكام للآمدى ٤/ ٩ ومابعدها.

يعارض بأن الحكم شرع لغير ما ذكر.

الرابع: أن القول بالقياس يقضى إلي وقوع الاختلاف بل عامة الاختلاف بين الأمة إنما نشأ من جهة القياس فإنه إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر اختلفا ولابد وهذا الاختلاف دليل على أن القياس من عند غير الله؛ لأن ما كان من عند الله يصدق بعضه بعضا ولا يخالف بعضه بعضا.

على أن الله تعالى قد حذرنا من الاختلاف قال تعالى: «ولا تكونوا[1] كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، وقد حذرنا الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الاختلاف. قال[2] عليه الصلاة والسلام: «لا تختلفوا فتختلف قلوبكم[3].

مناقشة هذه الأوجه من[4] المعقول:

لا متعلق لأصحاب القول الثانى بشئ مما ذكروه فى أوجه المعقول لما يلى:

أولا: أنه قد قام الدليل على التعبد بالقياس من القرآن والسنة على ما مر تقريره فى استدلال أصحاب المذهب الأول بالقرآن والسنة وعلى هذا يكون ما ذكره أصحاب القول الثانى من المعقول معقول فى مقابلة نص شرعى فلا يعتد به لأنه لا اعتداد لمعقول فى مقابلة نص شرعى حيث لا اجتهاد فى مورد النص.

ثانيا: ما ذكره أصحاب القول الثانى من الأوجه الثلاثة الأولى غير مسلم؛ لأنه إذا حصل تناقض واضطراب وإمكان قياس الفرع على أكثر من أصل والحكم على الفرع بضد حكم الأصل، كل هذا إما أن يكون فى حق مجتهد واحد أوفى حق أكثر من مجتهد، فإن كان فى حق مجتهد واحد وجب عليه فى هذه الحال أن يسلك طريق الترجيح بالمرجحات التى قررها الأصوليون فى مظانها، فإن ظهر للمجتهد مرجح عمل به وإلا توقف أو تخير على ماقرره الأصوليون فى مثل هذا، وعلى أى حال لم يلزم شئ مما ذكروه على أن مثل هذا يوجد فى

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٥.
(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣١٤.
(٣) سنن ابن داود ١/ ٤٣٢ حديث رقم ٦٦٤.
(٤) راجع فى هذا الإحكام للآمدى ٤/ ١٨ ومابعدها، وأصول التشريع ص ١٧١ وتفسير المنار ٥/ ٢٢١ ومابعدها.

النصوص الشرعية من القرآن والسنة.

وإن حصل ما ذكروه في حق أكثر من مجتهد فلا يلزم شئ مما قالوه؛ لأنه والحال هذه لم يتحد المتعلق فلا تناقض ولا اضطراب ولا فساد إلى آخر ما توهموه.

ثالثا: إن حصل خلاف بين المجتهدين فى بعض الأقيسة فليس هذا دليلا ولا أمارة على أن القياس من عند غير الله؛ لأن وقوع مثل هذا أمر عادى إذ القياس مبنى على أمارات تختلف باختلاف الأنظار والقرائح.

على أن ما ذكروه معارض بأنه جائز بل واقع بالفعل فى الاجتهاد فى استنباط الأحكام من النصوص الشرعية من القرآن والسنة.

رابعا: ما استند إليه أصحاب القول الثانى من القرآن والسنة مما يوهم ظاهره أن القياس منهى وليس من عند الله لا يشهد لإثبات دعواهم من قريب ولا من بعيد فقوله- تعالى - ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ليس فى محل النزاع لأن موردالآية الكريمة فى الحروب ونحوها، ويدل على هذا ويؤيده سياق الآية ونظمها «فتفشلوا وتذهب ريحكم».

ولاشك أن الاختلاف فى الحروب وما كان فى معناها مدعاة للفشل ومجلبة لاضمحلال الأمة. وعلى هذا فليس التنازع المنهى عنه فى الآية الكريمة هو الاختلاف فى الأحكام الشرعية، لأن الاختلاف فيها جائز بل واقع رحمة لأمة محد صلى الله عليه وسلم.

وقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، ليس فى محل النزاع أيضاً؛ لأن الاختلاف المنفى فى الآية الكريمة هو التناقض فى القرآن الكريم والاضطراب فى نظمه المخل ببلاغته التى لأجلها وقع التحدى والالزام بأن القرآن من عند الله، وليس المراد بالاختلاف فيها الاختلاف فى الأحكام الشرعية؛ لأنه واقع قطعا ولا يمكن إنكاره سواء أكان القياس حجة أم لا، فإن دلالات القرآن والسنة أكثرها ظنى لإمكان الاحتمالات العشر المشهورة، ويلزم ذلك وقوع الاختلاف فى فهم دلالات الظنى من القرآن والسنة.

وبالنظر فى ما استند إليه أصحاب كل مذهب تبين أن الراجح هو ماذهب إليه أصحاب القول الأول لقوة أدلته وسلامتها عن المعارض وملاءمته لمصالح العباد، والله أعلم.