

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا الشرعية
فرع : أصول الفقه



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٠٤٣٣

حجية القياس

بحث مقدم
الى قسم الدراسات العليا الشرعية
لنيل
درجة الماجستير في أصول الفقه

اعداد

الطالب / محسن حميد محسن النمرى



اشراف

الدكتور / محمد احمد الدهمى

١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م

ر.٠٢٤٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الى سعادة الاستاذ الدكتور / راشد بن راجح الشريف
أستاذى ومعلمى •
أهدى هذا البحث المتواضع تقدير ا لجهود المخلصه ورمزا
للرابطه العلميه فهو الذى سمى مشكورا فى نقل خدماتى من
وزارة المعارف الى وزارة التعليم العالى ومن ثم عينت مميذا بالجامعة
ثم نصحنى بالالتحاق بهذا الفرع - فرع اصول الفقه •
فاليه أهدى ثمرة من ثمار جهوده فى التربية والتعليم ، وله
منى الدعاء والشكر والتقدير ماحييت •

محسن حميد محسن النمرى

٨ / ٣ / ١٤٠٢ هـ •

(ب)

شكر وتقدير

اتقدم بجزيل الشكر والتقدير الى فضيلة الاستاذ الدكتور / محمد احمد المدهمى • استاذى ومعلمى فقد درس لى فى السنه المنهجيه مادتي : قاعة البحث ، وتاريخ التشريع الاسلامى •

ثم تفضل مشكورا بقبول الاشراف على هذه الرسالة والتي يرجع الفضل فى اخراجها الى ما اولان من توجيهات وارشادات وفتات كريمة من حين وضع خطتها الى نهايتها •

فلم يخل على خاللها بوقت اوجهه داخل الجامعة او خارجها وفى اوقاته الخاصة فلم يضجر بل كان سعيدا ومرحبا •

كما اتقدم بالشكر الجزيل الى جميع اساتذتى ومعلمى الافاضل ابتداء بالمدرسة السعوية بقرن المنازل ومرورا بدار التوحيد بتسميتها المتوسط والثانوى وانتهاء بكلية الشريعة والدراسات العليا الشرعيه بجامعة أم القرى •

والى جميع اخوانى وزملائى وكل من ساعدتى على اخراج هذا البحث فلهم منى الشكر والتقدير والعرفان •

الفهرست

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١
اهمية الموضوع	٢
الدافع الى اختيار الموضوع والكتاب فيه	٤
منهج البحث في رساله	٥
صعوبات عرضت لي اثناء البحث	٧
مخطط السير في البحث وتقسيمه	٧
تمهيد في بيان معنى القياس لثمة وشرعا	١٠
معنى القياس لثمة	١٠
القياس في اصطلاح الاصوليين	١٥
هل يمكن حيد القياس ام لا ؟	١٥
تعريف القياس عند الاصوليين	١٧
التعريف الاول	١٧
شرح التعريف	١٨
الاعتراضات الواردة على التعريف ومناقشتها	٢٣
التعريف الثانى	٢٧
شرح التعريف	٢٨
الاعتراضات الواردة على التعريف ومناقشتها	٢٩
التعريف الثالث	٣٣
الاعتراضات الواردة على التعريف ومناقشتها	٣٣
التعريف المختار	٣٥
تعريفات اخرى للقياس	٣٦
خاتمة التعريف	٣٧

الباب الاول

في اثبات حجية القياس

الفصل الاول	٤٠
البحث الاول : تحرير محل النزاع وذلك من ثلاث جهات	٤٠
الجهة الاولى	٤٠
الجهة الثانية	٤١
الجهة الثالثة	٤٦

٤٨	المبحث الثانى
٤٨	بيان المذاهب فى التعبد بالقياس
٥٢	مناقشة اقوال العلماء وتحرير المذاهب
٥٢	الوجه الاول * مناقشة اقوال العلماء
٥٣	الوجه الثانى * تحرير المذاهب
٥٣	مذهب الجمهور
٥٣	مذهب الشيعة
٥٥	مذهب القاسانى والنهرانى
٥٦	مذهب القفال والبصرى
٥٧	مذهب النظام
٥٧	مذهب الاماميه
٥٨	مذهب داود الظاهرى
٦٠	الفصل الثانى * فى ادلة المشيخين لحجية القياس
٦٠	استدلال الجمهور على ان القياس جائز عقلا
٦٠	الدليل الاول
٦٠	الدليل الثانى
٦٠	الدليل الثالث
٦٠	الدليل الرابع
٦١	دليل الوقوع السمعى
٦١	المبحث الاول ادلتهم من الكتاب وماورد عليها
٦١	الدليل الاول
٦٧	الدليل الثانى
٦٨	الدليل الثالث
٧٠	الدليل الرابع
٨٨	راى فى الدليل
٩٠	المبحث الثالث : استدلالهم بالاجماع
٩١	منهج الصحابه فى الاستنباط
٩١	تقرير الدليل
٩١	صور من اجماع الصحابه ومناقشتها
١٠٤	مناقشة دليل الاجماع على الحجية

- ١١٠ البحث الرابع : دليل المقتول على الحجية
١١٣ بيان المذاهب المفايير لمذهب الجمهور ومناقشتها
١١٣ مذهب البصرى
١١٤ مذهب من قال بوجوب التميد بالقياس عقلا
١١٦ مذهب من خصص وقوع التميد بالقياس
١١٧ مذهب القاسانى والنهروانى
المذهب فى جريان القياس فى الحدود والكفارات
١٢٠ والرخص والتعديلات وادلة ذلك ومناقشتها

الباب الثانى

فى شبه المنكرين لحجية القياس ومناقشتها

- البحث الاول : شبههم من الكتاب ومناقشتها
١٢٨ الدليل الاول
١٣٠ الدليل الثانى
١٣١ الدليل الثالث
١٣٢ الدليل الرابع
١٣٣ الدليل الخامس
١٣٤ الدليل السادس
١٣٥ الدليل السابع
١٣٦ راء فى الدليل

البحث الثانى شبههم من السنه ومناقشتها

المقصد الاول : فى نهيه عليه السلام عن القياس

- ١٣٧ الدليل الاول
١٣٨ الدليل الثانى
١٣٩ الدليل الثالث
١٤٠ الدليل الرابع
١٤١ المقصد الثانى : فى نهى الصحابه عن القياس وابطاله
١٤٣ المقصد الثالث : نهى التابعين عن القياس
البحث الثالث
١٤٥ شبههم من الاجماع ومناقشتها

المبحث الرابع

- ١٤٨ شبههم من المعقول ومناقشتها
- الفصل الثاني : فى بيان شبه من احوال التعبد بالقياس
- ١٥١ المبحث الاول : شبه النظام
- ١٥٢ ذكر شبه النظام وتقسيمها الى قسمين
- ١٥٣ جواب شبه النظام
- ١٥٣ جواب اجمالى
- ١٥٣ جواب اجمالى للفزالى
- ١٥٤ جواب اجمالى للبصرى
- ١٥٤ جواب اجمالى للامدى
- ١٥٤ جواب اجمالى لابن القيم
- الاجوه التفضيليه لشبه النظام
- ١٥٥ الشبهه الاول والجواب عنها
- ١٥٦ الشبهه الثانيه وجوابها
- ١٥٦ الشبهه الثالثه وجوابها
- ١٥٧ الشبهه الرابعه وجوابها
- ١٥٧ الشبهه الخامسه وجوابها
- ١٥٨ المشبهه السادسه وجوابها
- ١٥٨ الشبهه السابعه وجوابها
- ١٥٩ الشبهه الثامنه
- ١٦٠ الشبهه التاسعه
- القسم الثانى من شبه النظام والجواب بالتفصيل لذلک
- ١٦٠ الشبهه الاولى
- ١٦١ الشبهه الثانيه
- ١٦٢ الشبهه الثالثه

(في)

المبحث الثاني : شبه المحيلين للتعبد بالقياس مطلقا

الشبهة الاولى ومناقشتها ١٦٣

الشبهة الثانية ومناقشتها ١٦٤

الشبهة الثالثة ومناقشتها ١٦٥

الشبهة الرابعة ومناقشتها ١٦٥

الشبهة الخامسة ومناقشتها ١٦٦

الرائى - الراجح ١٦٨

الخاتمة ١٧٢

١٨٥ - ١٧٥

مصادر البحث

المقدمة

=====

- أهمية الموضوع وعظم شأنه —
- الدافع الى اختيار الموضوع والكتابة فيه —
- منهج البحث فى الرسالة —
- عقبات عرضت لى اثناء البحث —
- مخطط السير فى البحث وتقسيمه تقسيما منطقيا وعلميا —

=====

الحمد لله الذى لا اله الا هو الذى فى السماء اله وفى الارض اله (١) " والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن وآله واقتدى به واتبع هداه صلاة وسلاما دائمين الى يوم نلقاه .

وبعد :

فهذه مقدمة للبحث موجزة تشتمل على :

اهمية الموضوع وعظم شأنه :

١ -

الواقع انى لست أول من يبين اهمية هذا الموضوع وعظيم شأنه فقد بنه على هذا بعض الافاضل من القدماء والمعاصرين ، اكتب هذه المقدمة استمد اهمية البحث مما أجده فى نفسى ومما كتبته امام الحرمين الجوينى والفاضل عيسى بن منون رحمهما الله تعالى . فاقول :

القياس ميدان الفحول ، وميزان الاصول . ومناط الاجتهاد ، واصل الرأى ومنبعه ، واليه المسامح اذ أعيت النصوص .

اذا أعي الفقيه وجود نص تعلق لامحالة بالقياس

ومنه يتشعب الفقه وبه تعرف أساليب الشريعة وبه نقف على دقائق حكمها البديعة .

وهو الاصل الذى يستقل بتفاصيل الاحكام والوقائع من غير عجز ووقوف عند حد او نهايه ، فان نصوص الكتاب والسنة محصوره مقصوره ومواقع الاجماع محدوده ، فما ينقل منها تواتر فهو المستند الى القطع وهو معوز قليل . وما ينقلته الاحاد عن علماء الاعصار ينزل منزلة اخبار الاحاد وهى على الجملة متناهيه . ومن المعلوم ان الوقائع التى يتوقع وقوعها لا نهاية لها ، والرأى المقطوع به انه لا تخلوا واقعته عن حكم لله تعالى متلقى من قاعدة الشرع .

والاصل الذى يسترسل على جميع الوقائع هو القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو اذن أحق الاصول بمناينة الطالب .

ومن عرف مأخذه وتقاسيمه وصحيه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها ، وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء وعرف مجاميرها ومواقفها وراض نفسه بالاشتغال به وتطبيقه فقد احتوى على مجامع الفقه وأحاط بأسرار الشريعة ودقائقها ووضعت له الأحكام ايما وضوح . اللهم نسالك التوفيق والفهم .

هذا وان قولنا : ان القياس يسترسل على جميع الحوادث والوقائع لا يعنى انه ليس له ضوابط وقواعد محدده وهذا بين فليس الناظر فى الشرع مقوضا الى استصلاح كل أحد فهى اذن متناهية الاصول غير متناهية الجدوى والفوائد كما قال الجوينى " ١ " .

وان علمنا اهمية هذا الموضوع ظهر لنا ان حاجة الناس الى القياس لا تنقطع وان فوائده لا تنتهى مادامت الحوادث تترى والزمان يتجدد بل ربما تزيد الحاجة اليه لظهور حوادث لا يظير لها فيما سبق .

ومن مزايا هذه الشريعة ما امتازت به من سعة وشمول فلم تحجر على العقول ما تستطيع فهمه وادراكه بل تركت لها الجانب الذى تتسامى فيه الملكات وتنشط الهمم لدركه ليفى ذلك بمطالبات الحياة فى كل زمان ومكان فبين لها عليه السلام السبل وضرب لها الامثلة ، لتتهدى الى السبيل حين ينقطع وحى السماء فلا يقف العقل عاجزا عن حل من الحلول الا بنص شرعى .

ولاشك ان القياس مما تدركه العقول فان اعتبار الشيء بالشيء واعطاء النظائر حكم نظيره ، من مقتضيات العقول السليمة والفطر المستقيمة .

ب : الدافع الى اختيار الموضوع والكتاب فيه :

لا ريب ان اختيار موضوع يقدم لنيل درجة علمية لا يأتى اعتبارا فلا بد من أسباب ودواع الى البحث والكتابة فيه . ومن جملة الدوافع الى اختيار هذا الموضوع ما يأتى :

- ١ - أهمية هذا الموضوع ودقته وعظم شأنه كما بيناه في الفقرة السابقة .
 - ٢ - الدراسة في " دبلوم التخصص " في هذا البحث نفسه وتأثير استاذنا عثمان مريزق - رحمه الله كان له ابعده الاثر في تعلقى بهذا الموضوع ومحاولة التعمق فيه بغية الوصول الى القول الصواب .
 - ٣ - كونه أصلا من أصول الشريعة ودليلا على الاحكام عند الجمهور ثم وجود من يمارض ذلك وينكره جملة وتفصيلا ، سبب قوى لمرفة حجج الفريقين واى المذهبين أحق ان يتبع .
 - ٤ - ظهور هذا الموضوع والخلاف ، ثم عدم اختياره او الاقدام على البحث فيه ، ربما دل على صمومته وخطر الكلام فيه . دافع للمفامرة والاختيار .
 - ٥ - ملاحظته اثناء دراستى المنهجية من اختلاف شديد واضطراب واضح فى نسبة بعض المذاهب الى قائلها دفعتنى الى تحقيق ذلك من خلال هذا البحث .
- هذه اهم الاسباب التى دفعتنى الى اختيار هذا الموضوع والكتاب فيه .

ج منهج البحث فى الرسالة :

بعد جمع المادة العلمية والتى استغرقت وقتا وجهدا طويلا —
وبعد الاطلاع على كيفية معالجة هذا الموضوع فى كتب القدامى
والمحدثين لاحظت انه كتب بطرائق قديدا واساليب مختلفة بعضها
مفهم وبعضها موهم .

ولابأس ان اشير الى ذلك بايجاز :

فاقول : الموضوع الذى نحن بصدده كما علم هو (حجية
القياس) والكتابة فيه تدور بين اثباته وكونه حجة وما يترتب على
ذلك من الادلة والمناقشة ، وبين انكاره والقول بطلانه وما يستلزم
ذلك من الادلة والجدل .

وقد لاحظت ان بعض المصنفين من خلال كتبهم يذكرون الادلة تباعا
ثم يكرون عليها بالمناقشة على طريقة اللف والنشر المرتب والمشوس
ويمثل هذه الطريقة الامدى فى الاحكام .

ولاشك ان هذه الطريقة لها محاسنها فهى تجعل القارئ يحاول ان يستنتج
بنفسه ، ولكن لها سلبياتها ايضا فقد يتوه القارئ فى رد كل
مناقشة النور دليلها سيما اذا كثرة الادلة مما يضطره الى
الرجوع الى الوراء .

والطريقة الاخرى : هى ان يذكر الدليل ثم يقرب بما يمكن ان يدور
حول من مناقشة مباشرة ، فهى اجدى وانفع واخصر للوقت
والجهد ، ويمثل هذه الطريقة الخزالى فى المستصفى .

لذا فقد اخترت هذه الطريقة واتبعت هذا المنهج تيسيرا للمطالع
هذا البحث .

فجمعت ادله كل فريق على حده ثم قسمتها في انفسها الى مجموعات كادلة الكتاب والسنة والاجماع والمقبول ، وبدأت كل مجموعة بالدليل الذي اراه اهمها ، ثم ناقشه وابين ماله وما عليه وهكذا الى ان تنتهى المجموعة ثم ابين مدى قوة ادلة المجموعه تحت عناوين مختلفة مثل (رأى فى الدليل) (رأى فى المسأله) (حاصل الدليل) وهكذا الى آخر الرساله ثم ذكرت الرأى الراجع فى عموم المسائل .

اما نقل النصوص : فانى انقل النص واضنه بين قوسين محقوفين واضع الرقم على آخر قوس ، واثبت مصدره فى الهامش ، واذا كان هناك بعض الكتب تفيد المعنى نفسه او قريباً من نصه اذكرها بعد المصدر المنقول منه تسبقها عبارة انظر معناه فى كذا او كذا او انظر كذا ، وهذا دليل على ان معناه فى الكتب اللاحقه لانه .

واذا اقتبست المعنى فانى اضح الرقم على آخر ذلك المعنى ليكون فاصلاً بينه وبين تعليقى ورأى .

حاولت تخريج الاحاديث الوارده ، ترجمة لبعض العلماء حيث ظننت ان الحاجة تدعو الى ذلك ، وشرحت بعض المفردات والالفاظ التى تستدعى ذلك فى الهامش ، مع الاشارة الى المصادر والمراجع التى اعتمدت عليها فى التخرىج او الترجمة او الشرح .

تجنببت تكرار الادله واكتفيت بالاشارة الى مكان وجوده المتقدم الا مادعت الحاجة لاعادته بايجاز .

- أثرت في الترجيح أن أرجح بحسب قوة الادله وصمودها أمام المناقشة غير منحاز الى مذهب او رأى معين .

د - صمومات عرضت لى اثناء البحث :

١ - طريقة المتقدمين رحمهم الله واسلوهم الاصيل فى الكتابه والفريب علينا اليوم والذي يشبه الرموز خاصة المختصرات منها كمختصر ابن الحاجب مثلا ، واعتمادهم على المنطق وقواعده فى المناقشه وهو ما ليس لى باع طويل فيه .

٢ - التوفيق بين القول المتضارب لبعض القائلين بالقياس او النافين له يتمثل ذلك فى عدم نافذة النقل احيانا او التجوز عن ذكر المراد بالاعتماد على الاستنتاج او التفسير الذى لا يعتمد على نقل صحيح .

٣ - ندرة المراجع وعدمها احيانا ، فهناك شخصيات اصوليه معروفه فى ثنايا الكتب اضطرب النقل عنهم وليس لهم كتب معروفه مما جعلنى اتوقف كثيرا فى تحقيق مذاهبهم وجهلهم الى ان افترض عن معاصريهم واقرب الناس اليهم فى نقل مذاهبهم حسب استطاعتى .

هـ - مخطط السير فى البحث وتقسيمه :

لما كان الحديث فى هذا الموضوع يدور حول اثبات القياس وانكاره والحكم عليه بالقبول او الرد كان لابد من تصور معنى القياس فالحكم على الشيء فرع عن تصوره .
ولقد حاولت تصوير معنى القياس مثلا فى ذكر - ما رأيت - أصح التعاريف والتي تعد فى نظرى مرآة تعكس ذلك المعنى ، ثم اخترت احدها بنسأ على مراثيات ذكرتها فى مواضعها .

واذا امكن تلمس ذلك المعنى عند القائلين بالقياس واعتبارهم اياه حجة ، كانت
الامامة السابقة تمهيدا ومدخلا للحديث عنه .

لكن الحمل بالقياس تكتنفه بعض الانكارات جزئية او كلية ، فكان
علي ان احمر النزاع فى التمديد به عقب التمديد .
ومعد تحرير موضع النزاع ذكرت اراء العلماء فى حججة القياس وهى ما بين
قائل به على الجملة وقائل ببعضه ومنكر له الجملة .

ثم ذكرت ادله المثبتين له وهم الجمهور ثم المذاهب وادله من اقرب بمضاه
وناقشتها مناقشه علميه منطقيه تعتمد على قوة ادلتهم وصمودها امام
المناقشه من غير تحيز مع ابداء الراى فى قوة دلالتها على المطلوب .

ومضى امكن التوصل الى معرفة موقف الجمهور من الحمل بالقياس ومدى حجتيه
يمكن مقابلة ذلك بادلة النافين له والمنتقدين للحمل به ، ليظهر اى
الموقفين اصح .

واذا تكاملت الدراسة فى تلك الجوانب المختلفه ووسط ذلك اللجي من
الخصام تطلب ذلك استنتاج ما توصلت اليه من نتائج كانت هى الهدف
والخاية من هذا البحث ومحل ذلك فى الخاتمة .

وعلى هذا فتشتمل الرسالة على تمهيد وبايين وخاتمه
التمهيد :

فى تعريف القياس فى اللغة والاصطلاح وترجيح التعريف المناسب .

الباب الاول :

فى اثبات حججة القياس

ويشتمل على فصلين :

الفصل الاول :

ففى بيان الاراء فى حججة القياس . ويشتمل على بحثين :

البحث الاول : فى تحرير محل النزاع .

البحث الثانى : فى بيان المذاهب فى التمدد بالقياس .

الفصل الثانى : فى ادلة المثبتين لحجية القياس ، ويشتمل على
اربعة مباحث :

- البحث الاول : فى ادلتهم من الكتاب وما ورد عليها
- البحث الثانى : فى ادلتهم من السنه وما ورد عليها
- البحث الثالث : استدلالهم من الاجماع وما ورد عليه
- البحث الرابع : استدلالهم بالمعقول

الباب الثانى :

فى شبه المنكرين لحجية القياس ، ويشتمل على فصلين :

الفصل الاول : فى شبه القائلين بجواز التعبد به عقلا
والمنع منه سمحا

ويشتمل على مباحث اربعة :

- الاول : شبههم من الكتاب ومناقشتها
- الثانى : شبههم من السنه ومناقشتها
- الثالث : شبههم من الاجماع ومناقشتها
- الرابع : شبههم من المعقول ومناقشتها

الفصل الثانى :

فى بيان شبه من احوال التعبد بالقياس ، ويشتمل على بحثين :

الاول : شبه النظام الذى يحيل التعبد بالقياس فى
شريعتنا خاصه

الثانى : شبه المحيلين للتعبد بالقياس مطلقا

خاتمه :

ما توصل اليه البحث من نتائج

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد :

=====

قبل أن أبدأ بالموضوع رأيت أن أهد له بما يبين معناه وهو
تعريف القياس في اللغة والاصطلاح فالحكم على الشيء فرع عن تصوره
فأقول : -

اولا . القياس في اللغة :-

=====

قال ابن منظور (وقست الشيء بغيره وعلى غيره أقيس قياسا
وقياسا فانقاس اذا قدرته على مثاله ، وفيه لغة أخرى ^{وهو} قسته
أقوسه قوسا وقياسا ولا تقل أقسته ...
وعن ابن سيده قوله (قيس ، قاس الشيء يقيسه قياسا وقياسا
واقساسه وقيسه اذا قدره على مثال قال :-
فهن بالأيدي مقساته

مقدرات ومخيطات

والمقياس المقدار ، وقاس الشيء يقوسه قوسا لغة فنى قاسه يقيسه
ويقال قسته وقسته أقوسه قوسا وقياسا ولا يقال أقسته بالالف ، والمقياس
ما قيس به ...

وعن الليث أن (المقاييس مفاعله من القياس ويقال هذه خشبه قيس
أصبح أى قدر أصبح ، ويقال قايت بين شيئين اذا قادرت بينهما
وقاس الطبيب قعر الجراحه قيسا ، وأنشد

اذا قاسها الآسى النطاسى أدبرت

فثبتهما وازداد وهيا هزومها " ١ " .

وقال الفيروز ابادى (قاسه بغيره وعليه يقيسه قياسا وقياسا
واقساسه قدره على مثاله فانقاس والمقدار مقياس وقيس رمح بالكسر
وقاسه قدره ... " ٢ ") .

١ - لسان العرب / مادة قوس / ج ٦ ص ١٨٦ / ١٨٧

٢ - القاموس المحيط ج ٢ ص ٢٥٣ .

وقال الزبيدي (قاسه بنيره وعليه أى على غيره يقيسه قياسا وقياسا واقتاسه قدره على مثاله ، ويقوسه قوسا وقياسا لفة فى يقيسه " ١٠٠ ")
هذا معنى القياس فى اللغة وبالنظر فى أقوال أهل الفن يظهر ثلاثة أمور :-

الأمر الاول :-

أن لفظ القياس وآوى وبائي ، فيقال : قاس يقيس ، وقاس يقوس ولا يقال أقسته بالألف كما صرح بذلك .

الأمر الثاني :-

أن معنى القياس عندهم هو تقدير الشيء بالشيء وجملته على مثاله فعباراتهم تدور حول المقادرة بين الأشياء كما مر .

الأمر الثالث :-

أن القياس يتمدى بالباء تارة وبعلى تارة أخرى فكلاهما لفة لأهل العربية .

بينما قال بعض الأصوليين : انه يمدى بالباء فى اللفة وأما المستعمل فى الشرع فانه يتمدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل وهو للأسنوى " ٢ " ،

وقال البدخشى (وإنما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتنظيم " ٣ ")

كما قال البزدوى أيضا : (وصلة القياس فى اللفة هى الباء الا أن فى الشرع جعلت كلمة على ف قيل قاس عليه " ٤ ") .

والواقع أن ما نقلناه من كتب اللفة يفيد أن القياس كما يتمدى بالبناء يتمدى بعلى ففيه رد على من توهم أنه يتمدى فى الشرع بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل .

-
- ١ - تاج المروس / مادة قوس / ج ٤ ص ٢٢٢ .
 - ٢ - شرح الأسنوى على النهاج ج ٣ ص ٣ .
 - ٣ - شرح البدخشى على المنهاج ج ٣ ص ٣ .
 - ٤ - كشف الأسرار ج ٣ ص ٢٦٢ .

وعلى هذا فلا حاجة الى دعوى التضمين • ويزيد هذا المعنى وضوحا ما جاء فى تاج المروس ونصه (وقال شيخنا ذكر الأبهري كما فى حواشى المضد انه عدى بحلى لتضمنه معنى البناء وكلام المصنف ظاهر فى خلافه - وهو قوله قاسه به وعليه - وان تعديته بحلى أصل كفيده من الأفعال التى تتمدى بها " ١) •

على أن تعديته بحلى لا تطرد فى اصطلاح الأصوليين فنراهم يعدونه بحلى وتارة أخرى يعدونه بالباء فيقولون " كقياس صب البول فى الماء بالبول فيه " فيعدونه بالباء وسيأتى بيانه •

هذا بالنسبة للقياس فى اللغة عند أهل الفن ، أما عند الأصوليين فقد اختلفت عباراتهم فى حكاية معناه فى اللغة على أقوال :

الاول :

انه حقيقة فى التقدير مجاز فى المساواة • قال الامدى رحمه الله " أما القياس فهو فى اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال قست الأرض بالقصبه ، وقست الثوب بالذراع ، أى قدرته بذلك وهو يستدعى أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبه وإضافه بين شيئين ولهذا يقال فلان يقاس بفلان ، ولا يقاس بفلان ، أى يساويه ولا يساويه • " ٢) •

وتابعه على ذلك بعض الأصوليين " ٣ " • وحاصل هذا أن القياس عند الامدى ومن نحاه نحوه حقيقة فى التقدير مجاز مرسل فى المساواة علاقته الملزومية واللازمية • ولكن ي ضعف هذا الرأى أنه اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة لأنها الأصل والمجاز خلافه لأنه يحتاج الى قرينه والحقيقة لا تحتاج اليها هذا أحد الآراء الثلاثة فى معنى القياس •

١ - تاج المروس ج ٤ ص ٢٢٧ •

٢ - الاحكام ج ٣ ص ١٦٧ •

٣ - أنوار المنهاج للأسنوى ج ٣ ص ٣ / كشف الأسرار

ج ٣ ص ٢٦٧ •

الثانى :

أنه مشترك لفظى بين ثلاثة ، التقدير ، والمساواة ، والمجموع المركب منهما . ونسب هذا القول الى القاضى عضدالملك فسيهما من عبارته حيث قال (القياس التقدير والمساواة يقال قست النمل بالنمل أى قدرته به فساواة وقست الثوب بالذراع أى قدرته به وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به " ١ ") قال السعدى حاشيته على شرح العضد (تمثيله بالأمثله الثلاثة مشعر بأن المراد أنه قد يكون بهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط " ٢ ") .

وقال غيره (والحاصل أن المفهوم فى الشرح العضدى اشتراكه بين المعانى الثلاثة المذكوره " ٣ ") .

وهذا الفهم نتج من تمثيل العضد بالأمثله الثلاثة المذكوره فأجبر الأول وهو قست الثوب بالذراع ، للتقدير ، والثانى وهو ، فلان لا يقاس بفلان ، للمساواة والثالث ، قست النمل بالنمل ، أى قدرته به فساواة للمجموع المركب منهما .

ويراد على هذا القول أيضا أن الأصل عدم تعدد الوضع وهنا تعدد الوضع ويحتاج فى دلالاته على المراد منه الى قرينه تعرفنا المقصود وما لا يحتاج الى قرينه أولى مما يحتاج اليها .

الثالث :

أنه مشترك معنوى فى التقدير فقط أى موضوع لمفهوم كللى كالإنسان واستعلام القدر والمساواة فردان له واستعماله فى أحدهما لا بخصوصه حقيقة لامجاز .

-
- ١ - شرح العضد ج ٢ ص ٢٠٤ .
 - ٢ - حاشية السعد ج ٢ ص ٢٠٤ .
 - ٣ - تيسير التحرير ج ٣ ص ٢٦٤ .

قال ابن الهمام فى التحرير (فهو مشترك معنى) وبينه شارحه بقوله (معنى موضوع بازا معنى كلى يعم كل واحد من تلك المعانى المذكورة وهو الذى عبر عنه بالتقدير وملخصه ملاحظة المساواة بين شيئين سواء بطريق الاستعلام أولا) " ١ " .

وهو الراجح لسلامته مما يرد على القولين السابقين وما ذكرناه من معانى القياس فى اللغة هو المشهور منها وذكر بعضهم معانى أخرى للقياس فقل معناه الاصابة أى اصابة الحق ، وقيل الاعتبار والتمثيل والتشبيه " ٢ " .

وبلاحظ أن أكثر هذه المعانى لم تذكر فى كتب اللغة وهذا مادعانى الى أن افترق بين معنى القياس فى اللغة عند أهل الفن وبين معناه فى اللغة عند الأصوليين ، لأصل الى نتيجة قد لا تخفى وهى أن أصحاب الأصول لما ذكروا تلك المعانى مع عدم ذكرها فى كتب اللغة لا يدل على أنها ليست معانى لفويها فالأصوليون تعرضوا لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة لما تلميه عليهم طبيعة المناقشة والمجادلة فكلام العرب متسع جدا وهم من أهل اللسان والى هذا أشار صاحب نبراس العقول

-
- ١ - تيسير التحرير ج ٣ ص ٢٦٤ .
 - ٢ - نبراس العقول ص ١٠ .
 - ٣ - نبراس العقول ص ١٣ .

ثانيا : القياس فى اصطلاح الاصوليين : -

=====

قبل ذكر تعريف القياس نبين هل يمكن حده أولا ؟ فنقول :
اختلفت الاصوليون فى انه هل يمكن حد القياس او لا يمكن حده على
قوليين :-

الاول : يتمذر الحد الحقيقى للقياس واليه ذهب امام الحرمين الجوينى
فما هية القياس عنده لاتأتى معرفتها بالحد الحقيقى بل تعرف
برسم يشمر بها ، يقول رحمه الله (واذا قيل لنا ما القياس عرفنا
أولا أنا لم نسأل عن الصحيح والفاصح وانما طولبنا باثبات
رسم مشعر بالقياس صحيحه وفاسده قطعيه وظانيه وعقليه
وشريع فنذكر أقرب رسم يقرب من الوفاء بالاحتواء على الفرض) " ١ "
ويقول ايضا (فان الوفاء بشرائط الحدود شديد وكيف الطمع فى
حد ما يتركب من النفس والاثبات والحكم والجامع فليست هذه
الاشياء بمجموعة تحت خاصية نوع ولا تحت حقيقة جنس وانما
المطلب الاقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب
وحق المسئول عن ذلك ان يبين بالواضح ان الحد غير ممكن
وان الممكن ما ذكرناه ثم يقول أقرب عبارته فى البيان عندى كذا
وكذا والفاضل من يذكر فى كل مسلك الممكن الاقصى) " ٢ "
وتابعه على ذلك بعض الاصوليين كالاسفهرى رحمه الله حيث
قال عند رد احد الاعتراضات الواردة على تعريفه المختار (انما
يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسله بل
ندعى أنه رسم) " ٣ " .

الثانى : يمكن تحديده واليه ذهب جمهور الاصوليين . وأرى ان الأول
هو الراجح اذ الحد الحقيقى أى المراد منه درك ماهية
الشئ وحقيقته غير ممكن لأن شرطه الاحاطة بجميع
ذاتيات اثبات الشئ والوفاء بهذا الشرط غير ممكن .

١ - البرهان لامام الحرمين الجوينى مخطوط بمركز البحث العلمى بمكة

ص ٢٠٦ ،

٢ - المرجع نفسه ص ٢٠٢ ،

٣ - شرح الاسفهرى على المنهاج ج ٣ ص ٥

ولم يل مراد من قال انه يمكن حده أنه يحد حدا رسميا اذا
الحد يطلق ويراد به الحد اللفظي والرسمي والحقيقي "١" فكانهم
عنوا به أحد أفراد الحد وهو الحد الرسمي الذي به
يعرفون معنى الشيء دون البحث عن حقيقته لا ان مقصودهم
انه يحد حدا حقيقيا وبهذا يزول الاشكال .

ويؤيد هذا ان الاسكنوى سمي تعريف البيضاوى حدا فعندما
ذكر اركان القياس قال : (وقد تضمنها الحد المذكور) "٢" وبعد
بضمه اسطر الكبر ذلك واعى انه رسم ليدفع احده
الاعتراضات كما مر ، وهذا اشكال وتناقض ويقينى ان الامام
الاسكنوى لا يغفل عن مثل هذا فالحد ما كان بالذاتيات
والرسم ما كان بالمرضيات وبينهما فرق .
والظاهر أنه سماه حدا بالرسم وانكر الحد الحقيقي
فلا تناقض ولا اشكال والله اعلم .

١ - يطلق الحد ويراد به ثلاثة أمور على وجه الاشتراك

- أ - الحد اللفظي والمقصود منه شرح اللفظ .
- ب - الحد الرسمي وهو مطلب مرتسم بالعلم غير متشوف الى درك
الحقيقته .
- ج - الحد الحقيقي المقصود منه درك حقيقة الشيء وشرط
هذا الحد أن يشمل جميع الذاتيات .
انظر المستقصى للفرالى ج ١ ص ١٢ // والفرالى فى مقدمته هذه
تكلم عن الحد ماله وما عليه بما لا مزيد
عليه فراجع به ان شئت فى الصفحة المذكورة وما بعدها .
- ٢ - شرح الاسكنوى على المنهاج ج ٣ ص ٤٠٤ .

• تعريف القياس فى اصطلاح الاصوليين •

كما اختلف الاصوليون فى حكاية معنى القياس فى اللغة وفى تعريفه أهـو
 حد حقيقى أم رسم ؟ كما سبق ، نجدهم هنا ايضا يختلفون فى
 اعطائه التعريف الاصطلاحي ، فعرفوه بتعريفات كثيرة منها الصحيح ومنها
 الفاسد وسنذكر بعض التعاريف المشهورة ونبين مالها وماعليها ثم نتبعها
 تعاريف أخرى ذكرت فى بعض كتب الاصول ليس لها حظ من الصحة نذكرها
 ونبين فسادها •

التعريف الأول :-

القياس (اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى عللة
 الحكم عند المثبت " ١ ") ذكره البيضاوى رحمه الله •
 وأصل هذا التعريف لأبى الحسين البصرى ثم جاء الامام الرازى
 وغير بعض قيوده بما هو أحسن منها •

قال الامام الرازى (التعريف الثانى لأبى الحسين البصرى وهـو
 أنه تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباهاهما فى عللة الحكم عند
 المجتهد وهـو قريب وأظهر منه أن يقال اثبات مثل حكم معلوم
 لمعلوم آخر لأجل اشتباهاهما فى عللة الحكم عند المثبت " ٢ ") •
 وتعريف البيضاوى هو عين ما ذكر فى المحصول الا أن المصنف
 البيضاوى قد أبدل اشتباهاهما باشتراكهما ومعناها وآءد •
 ويظهر لى أن الامام الرازى عدل عن تعريف ابن الحسين البصرى الذى
 التعريف الأنف الذكر لأمر منها :

— أن البصرى أخذ الفرع والأصل جزئيين فى التعريف وربما يلزم على
 ذلك الدور ولهذا عدل الامام الرازى عن ذكرهما فى تعريفه وأبد
 لهما بقوله حكم معلوم لمعلوم •

١ - المنهاج ج ٣ ص ٣ •

٢ - المحصول ص ٢٧٥ ، وانظر المعتمد ج ٢ ص ٦٦٧ •

يرى أبو الحسين البصرى - استنباطاً من تعريفه - أن الحكم فى الأصل هو الحكم فى الفرع
عينة ولذلك لم يذكر مثل فى التعريف بينما يرى الإمام الرازى ومن تابعة كالبيضاوى أن الحكم
فى الأصل هو مثل الحكم فى الفرع لا عينة ولذلك زاد مثل فى تعريفه . وسيأتى توضيح هذا
فى شرح التعريف .

— أبدل الرازى بعض ألفاظ تعريف أبى الحسين بألفاظ أخرى فابدل قوله تعصيل واشتباها
بقوله اثبات ، واشتراكهما وهما بمعنى واحد .
وهذا يتبين وجحة أظهرية تعريف الرازى على تعريف أبى الحسين البصرى ولعل هذا مراد
الرازى من قوله (وأظهر منه أن يقال : اثبات ١٠٠ الخ)

شرح التعريف :

قوله (اثبات مثل) لمن أضاف المصدر لمفعوله والفاعل محذوف وتقدير الكلام : اثبات المجتهد
حكماً مثل الخ والمراد بـ اثبات المجتهد للحكم هو ادراك الثبوت لا حقيقة الاثبات لأن المثبت
للأحكام الشرعية هو الله تعالى والمجتهد لا يثبت بل يدرك الثبوت فإطلاق الاثبات على ادراك
الثبوت من إطلاق اسم السبب على المسبب . قال الاسنوى :
(فـ اثبات كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره والقيود التى بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو
القدر المشترك بين العلم والاعتقاد وأنظرن سواء تعلقت هذه الثلاثة الأمور بثبوت الحكم
أو بحدوده والقدر المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر " ١ ") بحذف الكاف
وقال غيره (هو جنس فى التعريف يشمل المصروف وغيره " ٢ ") بحذف الكاف
بينما أثبتهم الاسنوى فقال (كالجنس) واثباتها أحسن من حذفها
عند الاسنوى لما أتى عند دفع بعض الاعتراضات .
وقوله الشراح ليشمل المصروف وغيره ، أى سواء كان غير اثبات ذات
أو اثبات حكم وسواء كان اثبات لحكم مماثل أو اثباتاً لحكم
مخالف سواء كان الحكم ثابتاً بالنص أو بالاجماع أو القياس ، والقياس ما هو
الاصورة من تلك الصور وليس منها ادراك الذات ولا ما ثبت بالنص والاجماع .
وقول الاسنوى (والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والثبات

١ — شرح الاسنوى على المنهاج ج ٣ ص ٤ / وانظر

المحصل ص ٢٧٥ .

٢ — مختصر صفوة البيان ج ٣ ص ٣ .

فيه اشارة الى أن القياس يجرى في الحكم المثبت كما يجرى في الحكم
المنفى مثالهما النبيذ حرام كالخمر ، الكلب لا يجوز بيعه كالخنزير
ولكن أصل معنى الاثبات هو ادراك الثبوت كما مر فلما كان
قاصرا بأصل معناه على الحكم المثبت قال الاسنوى انه ليس
مرادا وإنما المراد ما ذكره .

وقوله (مثل) قيد أول احترازه عن اثبات خلاف الحكم فانه
لا يكون قياسا اذ لا بد فيه من تماثل الحكيمين في الاصل والفرع .

ولكن ما المثل ؟

وهل تصوره نظري ام بدهي ؟ وهل يسوغ وقوعه في التعريف
ام فيه غموض ؟ جرى بعض العلماء على أنه نظري وعرفه بأنه ما
اتحد مع غيره في النوع اوفت الجنس مثال الاول اى ما اتحد
مع غيره في النوع وجوب القتل بالمثل ووجوب القتل بالمثل
فانهما يتحدان في النوع وهو القتل وكذلك حرمة الخمر مع حرمة
النبيذ فانهما يشتركان في النوع وهو مطلق الحرمة .

ومثال الثانى وهو الاتحاد في الجنس الولاية على الصغيرة في نكاحها
قياسا على اثبات الولاية في مالها فانهما يتحدان في الجنس وهو مطلق
الولاية ويختلفان في النوع فالاولى ولايه تمكين ولي الصغيرة ممن
تزويجها والثانية تمكينه من التصرف في مالها بما فيه مصلحتها
لصغرهما " ١ " . وعلى هذا فالحكم التكليفى انواع والولاية اجناس
وقد تدخلها الجهالة والفرغ من التعريف الوصول بالمجهول الى المعلوم
فالمشاكل لا يسوغ وقوعه في التعريف .

وجرى البعض على انه بدهي لا يحتاج الى تعريف ولا الى نظرو استدلال ومن
ثم جاز وقوعه في التعريف والى هذا اشار الامام الرازى وأقام الدليل
على بدايته في مقابلة القول بأنه نظري لان كل عاقل يعلم " ٢ "
بالضرورة كون الحار مثلا للحار في كونه حارا ومخالفا للبارد في كونه
باردا ويمكن نظم الدليل هكذا لو لم يكن تصور المثل بدهيا لزم الا يعلمه بعض العقلاء
بالضرورة ولكن التالى باطل لان كل عاقل يعلم بالضرورة أن الحار مثلا للحار في كونه حارا
وانما زاد هذا القيد في التعريف - وهو مثل - ولم يقل اثبات معلوم في معلوم . الخ .

١ - شرح البدخشى على المنهاج ج ٣ ص ٤ / ٣ // مختصر صفوة البيان ج ٣ ص ٣

٢ - المحصول ص ٢٧٥ .

كما في تعريف أبي الحسين للإشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل بل مثله لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحليين كذا قال الأسنوي والمضد "١" .

ولم يرتض الكمال بن الهمام هذا الرأي ورده بقوله : (ويجب حذف مثل في مثل حكم لان حكم الفرع هو حكم الأصل غير أنه نص عليه في محل والقياس يفيد أنه في غيره أيضا) ويبيحه شارحه بقوله (يحتمل أن حكم كل من الأصل والفرع واحد له اضافتان إلى الأصل باعتبار تعلقه به وإلى الفرع وكذلك فلا يعتمد في ذاته بتعدد المحل بل هو واحد له تعلق بكثيرين كما أن القدرة شيء واحد متعلق بالمقدورات "٢" وعلى هذا فلا حاجة لزيادة مثل في التعريف .

الراجح من القولين :

أرى أن الراجح من القولين أنه لا بد من زيادة - مثل - في التعريف وإلى ميل بعض الأصوليين "٣" ويتضح ذلك في قول صاحب نهج العقول حيث قال مانعه (والذي يظهر لي أنه لا بد من زيادته لان الحكم وان كان واحدا جزئيا وله اضافات متعددة الا ان الثابت للفرع ليس هو الحكم المضاف للأصل الا اذا قطي النشأ عن الاضافة وهو خلاف الظاهر "٤") ويمكن دعم هذا الرأي وهو أن الحكم مثله وليس عينه فلا بد من زيادة مثل - بأبشور :-

الاول : انهما يختلفان بالمحل فحكم الأصل محله الأصل وحكم الفرع محله الفرع .
الثاني : اختلفا بالدليل فدليل حكم الأصل هو النص أو الإجماع ، ودليل حكم الفرع هو القياس .

الثالث : اختلفا من جهة الخلاف والوفاق فحكم الأصل متفق عليه وحكم الفرع مختلف فيه والموارد في هذه الجهات مميزات لأحد المثلين عن الآخر .

١ - شرح الأسنوي ج ٣ ص ٤ / شرح المضد ج ٢ ص ٢٠٥ .

٢ - تيسير التحرير ج ٣ ص ٢٦٩ .

٣ - الأحكام للامد ج ٣ ص ١٧٠ .

٤ - نهج العقول ص ١٧٠ .

وقوله (حكم) غير منون لإضافته لما بعده وذلك لوجهين : -
 الاول / : أنه لوقوع عن الإضافة وقرئ - حكم معلوم - بالتنوين لزم
 أن يكون لفظا معلوم صفة لحكم فلا يكون مرادا به الاصل وهو واحد
 اركان القياس ولا بد من ذكره في التعريف ولا يكون ذلك الا بالاضافة .
 الثاني : ان لا يجسد ضمير التنوين في قوله الاتي في التعريف -
 لا شراكتها - مرجعا لان المذكور حين القطع عن الإضافة معلوم واحد
 وهو الفرع لا غير .

معنى الحكم :
 =====

اختلف الاصوليون والفقهاء في تعريف الحكم ، فالاصوليون يعرفونه
 بانه (خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التحجير
 او الوضع) ومعناه عند الفقهاء اثر ذلك الخطاب ، مثال ذلك قوله تعالى
 (اقيموا الصلاة) هو الحكم عند الاصوليين لانه خطاب من الشارع
 بين صفة هي الوجوب لفعل صادر من مكلف وهو الصلاة ، والوجوب نفسه
 الذي اثبتته الخطاب لهذا الفعل هو الحكم عند الفقهاء " ١ " على ان من
 الاصوليين من عرفه بما يوافق تعريف الفقهاء وقال انه في غاية التحقيق " ٢ "
 وهذا اقرب الى تعريفنا اذ يمكن استنتاجه من التعريف فيصبح المعنى
 ادراك محكوم به في معلوم آخر هو الفرع مثل محكوم به في معلوم
 اول هو الاصل كمدم صحة بيع الميتة في قولنا الميتة لا يصح بيعها
 ونحن بهذا المعنى لم تجرد الاثبات عن اصل معناه وهو ادراك الثبوت
 كما مر .

وقوله " معلوم " قيد ثالث في التعريف لبيان الركن الثالث وهو الاصل ، وانما
 عبر بالمعلوم ولم يعبر بالشيء لان القياس يجري في الوجود والمعدوم سواء كان متنعما
 او ممكنا والشيء لا يشمل المعدوم ان كان متنعما اتعنا وكذا ان كان ممكنا
 عند الاشاعره " ٣ " وقد استحسن هذا بعض الاصوليين " ٤ " .

١ - الحكم الشرعي عند الاصوليين د / حسين حامد ص ٢٧ // وانظر المستصفي

ج ١ ص ٥٥ / ومسلم الميثوت ج ٢ ص ٥٤ فيما يتعلق بالحكم عند
 الاصوليين .

٢ - نبراس العقول ص ١٨ .

٣ - النهاج ج ٣ ص ٥/٤ .

٤ - الاحكام للامدي ج ٣ ص ١٧٠ ، المستصفي ج ٢ ص ٣٦٤ .

وقوله " فى معلوم آخر " قيد رابع فى التعريف ذكره لان القياس لا يعقل ان يتحقق الا بين امرين لانه عبارة عن التسوية ولائنه لولا الاصل لكان اثبات الحكم فى الفرع او نفيه غير مستفاد من القياس فيكون ذلك اثباتا للشرع بالتحكم والرأى وهو ممتنع وهذا القيد لبيان الركن الثالث وهو الفرع .

وقوله " لاشتراكهما فى علة الحكم "

قيد خامس فى التعريف لبيان الركن الرابع وهو العلة وفيه الاشارة الى ان القياس لا يتحقق بخير العلة ولا يتم الا بجامع بين الاصل والفرع ، كما فيه الاحتراز عن اثبات الحكم بالنسب والاجماع فلا يكون حينئذ قياسا ويلاحظ هنا ان صاحب التعريف عبر بالاشتراك وعبر غيره بالمساواة ولكل وجهه اما بين عبر بالمساواة قال لمناسبتها للمعنى اللغوى فان من معانيه المساواة ثم ان الاشتراك يصدق يوجهين ، الاول المناصفه وهذا المعنى ليس مرادوا فى قولهم شارك الفرع الاصل فى العلة لانها لا تقبل التنصيف والثانى المساواة كما تقول شارك زيد عمرا فى الانسانية اى تساوى فيها معه وهو المراد ، اما لفظ المساواة فلا يستعمل الا فى المعنى الثانى ولهذا رجح استعمالها فى التعريف والاشكال فى هذا سهل ويمكن دفعه بان يقال ان من عبر بالاشتراك اراهم المساواة وهى بذلك واضحة وهى ان العلة لا تقبل التنصيف فلا يخطر ذكر هذا المعنى بخلاف ما لو كان الامر يقبل التنصيف والتقسيم كالمال مثلا " ١ " .

" وقوله عند المثبت "

متعلق باشتراكهما قال الاسنوى (ذكره ليشمل الصحيح والفاسد فى نفس الامر " ٢) واذا اريد تعريف الصحيح فقط حذف هذا القيد من التعريف وذلك لان اطلاق الاشتراك فى العلة ينصرف الى القياس الصحيح فى الواقع ونفس الامر .

١ - نبراس المقبول ص ٢٣ ففيه بحث جيد لمن اراد الزيادة .

٢ - شرح الاسنوى ج ٣ ص ٥ .

والمثبت يشمل المجتهد المطلق كالأئمة الاربعه رضوان الله عليهم او مجتهدى المذاهب الذين يقتضون على مقتضى قواعد امامهم على الصحيح ولا يقتصر على الجهد المطلق كما عند بعض العلماء فان المجتهد فى المذهب يجوز له القياس بأن يعتبر نزع امامه كفى الشارع يستنبط عليه ثم يقتضون عليه وهو ما يسمى بالتخريج على مذهب الامام " ۱ " .

هذا ما يتعلق بشرح التعريف وقد اشتمل على اركان القياس الاربعه وهى الاصول والفرع والحكم والصله وقد اشرنا الى وجه اخذها من التعريف عند شرحه .

الاعتراضات الواردة على التعريف :-

لقد اورد على التعريف المذكور اعتراضات معينه نذكرها ونبين بعد مناقشتها مدى تأثيرها فى الاخلال بالتعريف اولا ، وهل يمكن دفعها ليسلم التعريف ام لا ؟ والاعتراضات هى :-

الاعتراض الاول :

ان اثبات الحكم فى الفرع هو نتيجة القياس وثمرته وثمره الشئ متوقفه عليه فجعله ركنا فى الحد يقتضى توقف القياس عليه وذلك دور مفسد للتعريف .

الجواب :

أجيب عن هذا الاعتراض بانه انما يلزم لو كان التعريف جدا وهو ليس كذلك بل هو رسم ، هذا جواب الاسنوى وعبارته : (انما يلزم ذلك ان لو كان التعريف المذكور جدا ونحن لانسلمه بل ندعي أنه رسم " ۲ ") .

ولكن يمكن ان يقال ان هذا الجواب لا يدفع توهم الدور لان اثبات الحكم فى الفرع هو نتيجة القياس وتصور القياس متوقف عليه سواء كان التعريف جدا او رسما وعلى هذا فلاشكال لازال قائما بمعنى آخر فالجواب لا يقتضى فى دفع الاعتراض ، فلا بد من جواب آخر .

۱ - نبراس المقبول ص ۲۴ / ۲۵ .

۲ - شرح الاسنوى على المنهاج ج ۳ ص ۵ .

جواب آخر :

ان المراد تعريفه هو القياس الذهني اى الماهية العقلية وحكم الفرع الذهني او الخارجى ليس فرعا له فليس هناك دور " ١ " لان الجهة قد انفكت واذا انفكت الجهة فلا دور . وهذا الجواب احسن من سابقه فى دفع الاعتراض وقد استحسنه بعض الشراح وقال " لا غبار عليه " " ٢ " .

ولكن اذا نازرنا الى التعريف المذكور لانجد ذكر الفرع والاصل فيه فما وجه هذا الاعتراض ؟ وجواب هذا الاستفسار : ان قوله فى التعريف " لاشتراكهما فيه اشارة الى الاصل والفرع وهذا منى على أن معنى قوله فى التعريف " مثل حكم معلوم " اى الاصل والفرع وعلى هذا الفهم يقوم الدور واجابته كما مر .

الاعتراض الثانى :

واعترض على التعريف المذكور بانه لا يشمل قياس المكس اذا هو ليس اثبات مثل حكم معلوم . الخ بل اثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لوجود نقيض عكسه فيه ، ومع هذا فهو يسمى قياسا .
مثال لقياس المكس .

قوله الساده الاحناف فى الاستدلال على شرط الصوم للاعتكاف حال الاطلاق لما كان الصوم واحيا فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة لما لم تجب فى الاعتكاف بالنذر لم تجب فيه بغير النذر .
فالاصل هو الصلاة ، والحكم هو نفى كونها شرطين فى الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت فى الفرع الذى هو الصوم فالثابت عكسه ولم يجتمعا فى الملة ايضا بل بينهما فرق ففى الاصل عدم الوجوب بالنذر وفى الفرع الوجوب بالنذر " ٢ " .

١ - مختصر المنتهى ج ٢ ص ٢٠٧ / وانظر شرح العضد على المختصر

ج ٢ ص ٢٠٨ .

٢ - حاشية السعد على شرح العضد ج ٢ ص ٢٠٨ .

٣ - تيسير التحرير ج ٣ ص ٢٧١ ، المعتمد ج ٢ ص ٦٩٨ .

ويجيب عنه بجوابين :-

الاول : أن التعريف المذكور انما هو لقياس العلة اذ ان اسم القياس يطلق عليه بدون قيد فهو حقيقة فيه اما قياس العكس فان اطلاق اسم القياس عليه مجاز لأنه لا يطلق عليه الا مقيدا فنقول قياس العكس ولزوم القيد اشارة كونه مجازا^١، ويتبين من هذا ان قياس العكس ليس واخرا في التعريف اصلا فلا يضر هذا الاعتراض .

الثاني : ان يقال ان الاسم في قياس العكس حقيقه ولا نسلم عدم صدق التعريف عليه وانه غير جامع ، فان الذى سمي قياس العكس في المثال السابق انما هو تلازم والقياس لبيان الملازمه ، فهناك تلازم وقياس لبيان الملازمه . وحاصل هذا على ما ذكر الاسنوى .

ان المعترض ان اعتمد في ايراد قياس العكس على القياس الذى لبيان الملازمه فذلك غير وارد فان الاصل والفرع فيه متعاضدان في الحكم والعلة لكن التماثل المذكور حصل ضمنا وعلى التقدير فعلى فرض ان الصوم غير شرط للاعتقاد عند عدم النذر يلزم ان لا يشرط حالة النذر كالمصلاة لما لم تجب حالة الاطلاق لم تجب بالنذر فالملة والحكم تقدير بيان وقولهم اثبات مثل حكم اعم من ان يكون حقيقه او تقديره .

وان اعتمد المعترض على التلازم فسلم أنه خارج عن حد القياس ولكن لا يضر ذلك فالتلازم ليس بقياس عند الفقهاء والفقهاء انما يستعملون اسم القياس لقياس العلة واما غيره كالتلازم والاقترانى فان تسميتها قياسا انما هى عند المنطقيين فالتلازم كما سبق ذكره والاقترانى كقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية ينتج ان الوضوء لا بد له من النية .

هذا خلاصة ما فى الاسنوى واليه ذهب الكمال بن الهمام حيث يرى وجاهة هذا الجواب " ١ " وقال صاحب نهراس العقول وهو أحسن الاجوبة " ٢ " .

والظاهر ان فى هذا الجواب من التعسف ما لا يخفى واحسن منه ان يقال ان تعريف القياس انما هو لما يطلق عليه قياس حقيقة اى قياس المساواة اما قياس العكس فلا يطلق عليه اسم القياس الا مقيدا فنقول قياس عكسى فاطلاق اسم القياس عليه مجاز كما فى الجواب الاول وعلى هذا فلا يغير خروجه من التعريف ، لذا فالجواب الاول كاف فى دفع الاعتراض ، وغيره من الاعتراضات التى فى معناه كأن لا يشمل قياس الدلالة والشبه مما لانود الاطاله بذكره " ٣ " .

والاعتراض الثالث

أن القياس دليل شرعى نصبه الشارع دليلا على الحكم نظر فيه المجتهد ام لا ، كالتص وجعله مثبتا اولا ، فتعريفه بالاثبات الذى هو فعل المثبت غير مسلم فبينهما تدافع .

الجواب :

أن القياس دليل شرعى نصبه الشارع دليلا على الحكم نظر فيه المجتهد اولا ، ولكن لا يلزم من ذلك انه ليس فعلا للمجتهد ودليل ذلك ان الاجماع دليل شرعى نصبه الشارع مع انه فعل المجتهد واجتهاده ولجواز ان يجعل الشارع فعل المكلف مناطا لحكم شرعى وهذا جواب الكمال فى التحرير " ٤ " .

١ - المنهاج ج ٣ ص ٧ - ٨ وانظر تفسير التحرير ج ٣ ص ٢٧٣

٢ - نهراس العقول ص ٣٦ .

٣ - تفسير التحرير ج ٣ ص ٢٧٥ ففيه معانى قياس

الدلالة والشبه ونحوهما .

٤ - المرجع نفسه ج ٣ ص ٢٦٦ / وما بعده .

ومن لاحظ تعريفات القياس يجد ان من عرفه بانه فعل المجتهد لا ينكر ان المجتهد لا يعطى شيئا حكم شىء الا اذا كان بينهما مساواة ففى نفس الامر ولكن المجتهد له فكرة واستنباطه ومن نظر الى هذا عبـر عنه بما يفيد انه فعل المجتهد كما ذكر فى التعريف بانه " اثبات " وهو فعل المجتهد ، ومن نظر الى الواقع والامر نفسه عبر بالمساواة فهو دليل شرعى وان لم ينظر فيه المجتهد كما يريد المـعترض ، وبنا على هذا تتلاقى المبارات ولا ينقض بعضها بعضا .

" التعريف الثانى "

=====

القياس : حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من اثبات حكم او صفه او نفيهما عنه .
 واصل هذا التعريف للقاضى ابن بكر الباقلانى نقله عنه بعض الائمة ونسبه اليه واختاره امام الحرمين الجوينى وامتدحه فقال : " فأقرب المبارات ما ذكره القاضى " ثم ذكر التعريف ، وقال ايضا : " والمعتبر فى المبارات العبارة التى جمعها القاضى وكل من اتى بها فقد طبق غايه الامكان ومن خرم شيئا منها تطرق اليه على قدر خرومه اعتراض " ١ " .

وامتدحه بعضهم وان لم يختره فقال الامام الرازى فى معرض بيانه لاسـد ما قيل فى حد القياس بعد ان ذكر التعريف (واختاره جمهور المحققين منا " ٢ ") .

وقال الامدى : (وقد وافقه عليه اكثر اصحابنا " ٣ ")

١ - البرهان ص ٢٠٦

٢ - المحصول ص ٢٢٤

٣ - الاحكام ص ١٢٠

شرح التعريف :-

=====

يشتمل التعريف المذكور على خمسة قيود نذكرها ونبين أهميتها
فى التعريف .

اولا : قوله (حمل معلوم على معلوم) أى مشاركته احد المعلومين
للآخر فى ذلك الحكم " ١ " بمعنى التشريك بينهما فى حكم احدهما
او مساواته له فى حكمه ومعنى المعلومين مرفى التعريف السابق
فلا حاجة للاعادة .

ثانيا : قوله (فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما) متعلق بقوله
حمل والاثبات والحكم سبق شرحهما ، والضمير فى قوله - لهما
راجع الى المعلومين الذين مفسرهما المقيس والمقيس عليه .
وقوله - او نفيه عنهما - اشاره الى المجهول عليه وهو حكم
الاصل وذكره ليشمل الحكم المثبت والنفى وهذا تكون عبارته
كما قال الامدى : " اجمع للنفى والاثبات " ٢) .

ثالثا : قوله " بأمر جامع بينهما " .
اشاره الى الملة الجامعة بين الاصل والفرع اذ لا يحصل قياس
بدون العلة التى هى الجامع بين الاصل والفرع وهى أحد اركان
القياس .

رابعا : قوله " من اثبات حكم اوصفه " .
ذكر هذا القيد اشاره الى أن الجامع بين الاصل والفرع يكون
تارة حكما شرعيا كما لو قيل فى تحريم بيع الكلب نجس
فلا يجوز بيعه كالخنزير وأخرى يكون وصفا حقيقيا
مثاله النبيذ مسكر فيحرم تناوله كالخمر " ٣ " .

١ - الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٧٠ .

٢ - المرجع نفسه ج ٣ ص ١٧١ / وانظر المستصفى

ج ٢ ص ٣١٤ .

٣ - الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٧١ وانظر نبراس المقول

ص ٣٧ - ٣٨ .

خامسا : قوله " أو نفيه عنهما "

قلنا ان الجامع في القيد السابق اما ان يكون حكما أو صفة
وهما اما وجوديان كما سبق في المثالين او عديميان كما
ياتي فمثال كون الجامع حكما عديما قولهم في الثوب المنسول
بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه كما لو غسل باللبن
والمرق فالحكم عدى وهو عدم صحة الصلاة فيه والحكم عدى
وهو عدم طهارته ~~فمثال~~ الصفه المنقيه أو العديميه الصبى
غير عاقل فلا يصح تصرفه كالمجنون فالحكم عدى وهو
عدم صحة تصرفه والجامع وصف عدى وهو عدم العقل " ١ " .

والاعتراضات الواردة على التعريف ومناقشتها .

=====

الاعتراض الاول :-

أنه اذا اريد بالحمل الاثبات كان قوله بعد ذلك فى اثبات
حكم لهما تكرار لفائده فيه ، واذا اراد بالحمل معنى غير
الاثبات فكان من حقه ان يبينه وحتى لو بينه فلا فائده فى ذكره
لان معنى القياس يتم بقوله ، اثبات مثل حكم احد المعلومين
للاخر ولاداع لذكر قيد لا يتوقف توضيح ما هية القياس
عليه .

الجواب :

أن المقصود بقوله حمل معلوم على معلوم انما هو مطلق التسويه
بينهما فى الحكم وقوله عقب ذلك ، فى اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما ، انما هو تفصيل وتوضيح لمطلق التسويه فى الحكم
فليس تكرارا " ٢ " .

قال امام الحرمين (ثم فر الحمل لما كان فيه ضرب من الاجمال عند
تقدير الاقتصار عليه فقال فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما " ٣ ")

١ - الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٧١ وانظر نبراس العقول ص ٣٨ .

٢ - الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٧٣ .

٣ - البرهان مخطوط بمركز البحث العلمى بمكة ص ٢٠٦ .

الاعتراض الثانى :

أن قوله فى اثبات حكم اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يشمر
 أن حكم الاصل والفرع كلاهما مثبت بالقياس وليس الامر كذلك
 فلو كان حكم الاصل ثابتا بالقياس لتوقف على القياس والقياس
 متوقف عليه فيكون دورا وذلك ممنوع .

"جواب الاعتراض"

أجاب الامدى رحمه الله عن هذا الاعتراض بما حاصله : - أنا لانسلم
 أن قول الحاد فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يشمر باثبات
 حكم الاصل بالقياس حتى يلزم الدور ، وانما يشمر ان ثبوت حكم
 الاصل ونفيه لا يكون بالقياس بل بالعله ، والعله ليست هى القياس
 نفسه وانما الثابت والمنفى بالقياس انما هو حكم الفرع فقط " ١ "
 وأجاب المضد بجواب آخر وهو مانعه (أن الاثبات الثابت فيهما
 مما انما يحصل بالاثبات فى الفرع الثابت بالقياس ، لا أن الاثبات فى
 كل واحد به " ٢ ") أى بالقياس وحاصل هذا الجواب (أن
 الحكم فيهما جميعا يثبت بالقياس باعتبار أحد ضريبه الذى هو
 الحكم فى الفرع وظاهر أن افتقار المجموع الى شىء
 لا يقتضى افتقار كل من ضريبه اليه بل يكفى افتقار احده
 جزئيه " ٣ ") وعلى هذا الجواب يكون معنى لهما
 للمجموع وأحد ضريبه حكم الفرع فيكفى تعلقه به فيندفع
 الاعتراض .

١ - الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٧٣ / وقول الامدى ان حكم الاصل ثابت بالعله
 جريا على قول الشافعية والاحناف يقولون انه ثابت بالنص وهو خلاف
 لفظى ، بالشافعية تعنى أن العلة هى الباعث على الحكم ، والاحناف
 لا ينكرون ذلك ، والحنفية تعنى أن النص هو المعروف للحكم
 والشافعية لا ينكرونه // انظر شرح المضد ج ٢ ص ٢٣٢

٢ - شرح المضد ج ٢ ص ٢٠٨ .

٣ - حاشية السمد ج ٢ ص ٢٠٨ .

الاعتراض الثالث :

أن قوله بجامع بينهما كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع كما في قوله " بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما " فالمعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو لا أقسامه ، ولو وجب ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة تنقسم الى أقسام شتى فيكون عدم استقصائها في الحد نقصان وهو محال .

الجواب :

أن الحاد ذكر أقسام الجامع ليس لأنه لا بد منها في تحقيق الماهية بل لزيادة التوضيح والتمييز والكشف وذلك مما لا يغفل بالتعريف ولا يلزم من ذلك استقصاء أقسام الجامع من الحكم والصفة لعدم وجوبه " ١ " وبهذا يزول الاشكال .

الاعتراض الرابع :

أن كلمة " أو " للتريديد والشك وماهية كل شئ معينة والشك ينافي التعيين .

الجواب :

علمنا من جواب الاعتراض السابق أن التعريف يتم بدون ذكر أقسام الجامع وأن قوله من اثبات حكم أو صفة - لزيادة الايضاح ، ومعنى " أو " هنا ليست للشك وإنما هي للتنويع وبيان صحة انقسام الحكم والمله الى ما ذكر ، وصحة الانقسام من الصفاة اللازمة التي لا ترد فيهما ولا شك " ٢ " .

١ - الاحكام للامدى ج ٣ ص ١٧١ / شرح العضد ج ٢ ص ٢٠٨

٢ - الاحكام للامدى ج ٢ ص ١٧٤ .

الاعتراض الخامس :

أن هذا التعريف لا يشمل القياس الفاسد لان المعتبر في هذا التعريف حصول الجامع وإذا حصل كان القياس صحيحا بخلاف الفاسد الذي لم يحصل فيه الجامع في نفس الأمر فكان من حقه أن يقول في ظن المجتهد ليضمحل الصحيح والفاسد .

جوابه :

أن المطلوب تحديده هو القياس الصحيح وهو مطلوب الأصولي وهو المعتبر أما الفاسد فليس من هذا القبيل فلا يضر خروجه من التعريف ولا يطل التعريف " ١ " .

الاعتراض السادس :

وهو للامدى ومفاده أن الحكم في الفرع متفرع على القياس وليس ركنا فيه فأخذه في التعريف يؤول الى الدور وهو ممنوع ونلاحظ ذلك في قوله - اثبات حكم لهما - وذلك اشارة الى الاصل والفرع فلزمه الدور .

الجواب :

أن هذا الاعتراض عنه أورد على التعريف السابق وشرنا الى بيانه ودفعه فلا حاجة للاطالة بذكره تارة أخرى فراجع هـ وهذا ما يتعلق بتعريف القاضى وأتباعه ولهذه الاشكالات الواردة على التعريف عدل عنه بعض الاصوليين الى تعريفات آخر كالامدى رحمه الله وسنذكر تعريفه بعد هذا ان شاء الله . على أن بعض الاصوليين هذب به بما ينزى أنه يعتمد به عن بعض مواطن الاشكال " ٢ " ولكن مع هذه الاشكالات الواردة على التعريف والتي أشرنا اليها الا انه يعتبر من أسد ما قيل في تعريف القياس .

١ - المرجع نفسه ج ٣ ص ١٧٤ .

٢ - نبراس العقول ص ٤١ .

التعريف الثالث :

=====

القياس : مساواة فرع لاصل في علمه حكمه " ١ " . بهذا عرفه ابن الحاجب رحمه الله وأصل هذا التعريف للامدنى واليك عبارته كما وردت في الاحكام حيث قال (والمختار في حد القياس أن يقال : " انه عبارته عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلم المستنبطه من حكم الاصل " ٢) .

الاعتراضات الواردة على التعريف :

=====

الاعتراض الاول :

أن المساواه هنا ذكرت مطلقه لم تقيد بحسب نظر المجتهد او بحسب الواقع ونفس الامر ، ولكن المراد منها هنا كما سيأتى المساواه في الواقع ونفس الامر فهو فردها الكامل وتنصرف اليه فالقياس اذا ما كان فيه مساواه في الواقع ونفس الامر بين الفرع والاصل وما ليس كذلك فليس بقياس مع انه قياس فيكون التعريف غير جامع أى غير منعكس فلا يشمل القياس الفاسد وهو ما كانت المساواه فيه بحسب نظر المجتهد وافقه الواقع ام لا مع انه قياس : فيكون التعريف غير جامع وكل تعريف هذا سبيله فهو باطل لانه تعريف بالاختصاص وهذا يعنى أن المحدود يصدق حيث لا يصدق المحدود .

ونعني هنا بين مصوبه ومخطئه ، أما المخطئه فيرون ان المصيب واحد لا يعينه فالقياس الصحيح عندهم ما كان يحسب الواقع والامر نفسه فما لم يكن كذلك فليس بصحيح واذا رجح عنه المجتهد كان قياسا فاسدا .

وأما المصوبه فيرون أن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم هو ما كان يحسب نظر المجتهد وافق الواقع ام لا فاذا رجح عنه سمي القياس حينئذ قياسا فاسدا

١ - مختصر المفتي ج ٢ ص ٢٠٤ .

٢ - الاحكام للامدنى ج ٣ ص ١٧٤ .

فظهر ان القياس غير المرجوع عنه يحمل به باتفاق والمرجع عنه لا يعمل به باتفاق ولكن الخلاف فيما قبل الرجوع عن القياس هل هو ما كان فاسدا ثم تبين فساده كما هو قول المخطئ أو هو ما كان صحيحا ثم تبين غلطه وهذا لا يقدح في صحته بل هو انقطاع حكمه لدليل صحيح آخر حدث كما هو قول المصوبه .

وعلى كل حال فالخلاف في التسمية بمعنى انه خلاف لفظي وهذا الاعتراض يمسر الجواب عنه فكان عليه أن يزيد في التعريف قوله (في نظر المجتهد) فكان صاحب مختصر المنهجي استثمر هذا الاعتراض ثم قال (ويلزم المصوبه زيادة في نظر المجتهد لأنه صحيح وأن تبين اللفظ والرجوع بخلاف المخطئ " ١ ") . وفسره المضد بقوله (واعلم ان المراد بالمساواه المذكوره في الحد المساواه في نفس الأمر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت ما لا مساواه فيه في نفس الامر قياسا فاسدا واما المصوبه وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما خلت فيه المساواه في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الأمر أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع حكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان زالت صحته بخلاف المخطئ فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مساويا كان فاسدا وتبين فساده ، فاذا لا يشترط المصوبه المساواه الا في نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا مساواه فدرع لأصل فسي نظر المجتهد " ٢ ") .

-
- ١ - مختصر المنهجي ج ٢ ص ٢٠٤ .
 - ٢ - مختصر المنهجي ج ٢ ص ٢٠٥ .

الاعتراض الثانى :

=====

أن هذا التعريف غير جامع ، لأنه لا يشمل قياس العكس والدلالة
والشبه والقياس فى معنى الأصل ، وقد اعترض على تعريف البيضاوى بهذه
الاعتراضات وأجيب عنهما جميعا ولا حاجة لاعادتها هنا خشية
التطويل فراجعها فيما سبق .

الاعتراض الثالث :

=====

ان هذا التعريف يلزم عنه الدور ، بيانه الأصل والفرع وقعا
جزئيين فى التعريف ، فبهذا الاعتبار يتوقف القياس عليهما اذ لا
يتصور المحدود الا بعد تصور الحد وهو غير جائز .

جوابه :

=====

أيضا اعترض على التعريفين السابقين بهذا الاعتراض وبسطنا الاجابه
عليه فراجعهم .

التعريف المختار :

=====

ذكرنا فيما سبق ثلثا تعريف للقياس مع شرحها ومناقشتها وهى
تعريف البيضاوى والقاضى وابن الحاجب . ومن ألم بتعريفات
القياس أو معظمها يجد أن التعاريف المذكوره هى بحق أحسن ما قيل
فى تعريف القياس ومن أتى بأى منها فقد طبق غاية الامكان وقد
اعتمد كل واحد منها جمع من أفاضل العلماء وكل آتى على ما اختار
مع ثناءه على الآخرين وان لم يختار احدهما كما مر .
ولكنى أميل الى اختيار تعريف البيضاوى وهو قوله (القياس اثبات
... الخ) وارى انه مرآة تعكس معنى القياس فهو جامع مانع
مطرد منعكس وما اعترض عليه بمباراة تنفسد طرده أو عكسه
فقد سهل الاجابه عليها كما سلف بالاضافه الى حسن اختيار الفاظه
وعباراته وبعدها قدر الامكان عن التشويش والالتباس والوهم
والله أعلم .

تعريفات أخرى للقياس

ذكرنا في أول تعريف القياس في الاصطلاح أنهم عرفوه بتعريفات كثيرة منها الصحيح ومنها الفاسد فذكرنا الصحيح ونحن هنا في معرض بيان الفاسد منها وما ذلك إلا لبيان فسادها ليس إلا .

فمنه قولهم : هو الدليل الموصول إلى الحق وقولهم القياس : بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر فهذا يشمل النفي والاجماع فهو أعم من القياس فمن وجد نصا أو اجماعا لا يسمى قايسا وإن أصاب الحق وقال بعضهم هو الأمانة ولكن الأمانة لا تطرد فزوال الشمس أمانة على دخول الوقت وليس بتياس .

وقال بعضهم هو فصل القائن وهذا لا يصح أيضا لأنه لو كان الأمر كذلك لكان كل فعل يفعله القائن من قيام وقعود قياس وهذا لا يقوله أحد وقال آخرون هو الاجتهاد وليس بصحيح فهو أعم من القياس فمن اجتهد في طلب نص ليس قائسا وآمال ذلك كثير مما هو فاسد ظاهر الفساد ويحمل هنا أن نقل عبارتين موجزتين في هذا المقام أولا هما إلام الحرميين والأخرى لإلام الخزالي يقول إلام الحرميين (ونقل بعض أصحاب المقالات عبارات نائية عن جهة الصواب بالكلية فنقلوا أنه قال بعضهم القياس : إصابة الحق وهذا خرق مغرور عن الحق فإن من وجد نصا لا يسمى قايسا وأن أصاب الحق وقال بعضهم القياس هو الاجتهاد في طلب الحق وهذا فاسد فإن من كان يجتهد في طلب نص ليس قايسا إلى غير ذلك مما لا تولى التطويل بذكره " ١ ") . وقال الخزالي (أما قول من قال في حيد القياس أنه الدليل الموصول إلى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أو رد غائب إلى شاهد فبعض هذا أعم من التيامي وبعضه أغص ولا حاجة إلى الإنساب في إبطاله " ٢)

• البرهان للجبريني ص ٢٠٧ .

• المستدرك في الخزالي ج ٢ ص ٣٦٤ .

خاتمة التعريف :-

=====

هذا وقد رأيت أن اختتم تعريف القياس بأمور تتعلق به وهى :-

١ - أولا

وإدخالهم - وهم السادة الأحناف - فى تعريف القياس قسيدا آخر وهو أن لا تكون العلة مدركة من النص بمجرد فهم اللفظ كما فى تعريف المكمل بن الهمام "١".

وانما زاد هذا القيد ليخرج دلالة النص عند الحنفية وهو ما يسمى مفهوم موافقه عند غيرهم اذ دلالة النص عندهم هى (دلالة اللفظ على الحكم فى شئ " يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللفظ أن الحكم فى المنطوق لأجل ذلك المعنى "٢") .

والواقع أن ما يسمى دلالة نص عند الحنفية ومفهوم موافقه عند غيرهم اختلف فيه فقيل مدلول عليه باللفظ وقيل بالقياس فاذا جرينا على أنه مدلول عليه بالقياس فلا حاجة لاثبت مثل هذا القيد ليدخل فيه مفهوم الموافقة وهو ما يسمى بالقياس للجلىسى .

وان سرنا على أنه مدلول عليه دلالة نص كما هو المحلل عند الأحناف فلا مناص من زيادة هذا القيد لإخراج هذه الدلالة لأنها لا تنصرف عن القياس إلا بهذا القيد كما ذكر .

مثال ذلك :-

قوله تعالى (ولا تقل لهما أف)

يرى السادة الأحناف أن قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) دل على تحريم التأنيف على تحريم التأقف وأن كل من يفهم اللفظ العربية يعلم أن تحريم التأنيف لأجل الإيذاء اذ هو معنى يفهمه كل من يفهم اللفظ فالضرب ~~يوجب~~ فية الإيذاء وكل عارف باللفظ يعلم أن تحريم التأنيف لأجل الإيذاء الذى يعطى حكم التأنيف الذى تبين بمبارة النص ولكن ثبتت التحريم فى الضرب .

طريق الدلالة لا بالقياس "٣" وعلى هذا فلا بد من زيادة هذا القيد لتخرج هذه الدلالة ، ويقول غيرهم أنه دل عليه بالقياس الأولى وهو المسمى بالجلىسى ولم يعقل من اللفظ فلا حاجة لذكر هذا القيد وسيلقى ذكر هذه الآية فى الأدلة .

-
- ١ - تيسير التحرير ج ٣ ص ٢٦٤ .
 - ٢ - التوضيح ج ١ ص ٦٣١ وانظر أصول السرخسى ج ١ ص ٢٤١ .
 - ٣ - التوضيح ج ١ ص ١٣١ / أصول السرخسى ج ١ ص ١٤١ .

الثاني

أن القياس قد يتجاوز في إطلاقه في النظر المحض من غير مراعاة
أو تقدير لفرع وأصل كما يقول بعضهم قسبت الأمر إذا
فكرت فيه ولكن هذا تجوز وليس هذا مقصودنا من القياس لأنه
يقابل التوقيف وهذا ما تعرض لتشنيع الظاهريه كما يأتي ولكن مرادنا
من القياس اعتبار معلوم بمعلوم فإذا قال قائل قسبت الأرض فمعناه
ذرعها بقياس معد لذرعها وإذا قيل بينى وبين فلان قياس
رمح يعنى مسافه مقدار رمح " ١ " .

الثالث

أن الشافعى رضى عنه قال فى الرسالة الاجتهاد والقياس بمعنى
واحد وقال ايضا (الاجتهاد القياس " ٢ ") وهذا مشكل فى
ظاهره فالمعلوم ان الاجتهاد اعم من القياس لأنه عبارة عن بذل
الوسع فى استنباط الاحكام من الأدلة وهو أعم من ان يكون
ذلك بطريق القياس وقد وجهه بعضهم بتوجيه حسن وهو
ان المراد من ذلك المبالغة فى بيان شأن القياس وقدره اذ هو
اعظم انواع الاجتهاد مثل " الحج عرفه " فالوقوف بهما
اعظم مناسك الحج " ٣ " والله اعلم .

-
- ١ - البرهان للجوينى ص ٢٠٧ .
 - ٢ - الرسالة ص ٢٠٥ / ٢٠٦ .
 - ٣ - نهج المقول ص ٤٦ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الاول

=====

" اثبات حجية القياس "

ويشتمل على فصلين :-

الفصل الاول :

فى بيان الآراء فى حجية القياس • ويشتمل على

مبحثين :

المبحث الأول :

فى تحرير محل النزاع •

المبحث الثانى :

فى بيان المذاهب فى التميد بالقياس •

الفصل الثانى :

فى أدلة المبتين لحجية القياس • ويشتمل على

أربعة مباحث :

الاول : فى أدلتهم من الكتاب وماورد عليها •

الثانى : فى أدلتهم من السنة وما ورد عليها •

الثالث : استدلالهم من الاجماع •

الرابع : استدلالهم بالمعقول •

الباب الأول

=====

الفصل الأول :

المبحث الأول : تحرير محل النزاع .

القياس على ما اخترنا من التعاريف السابقة " اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت " وإذا علمنا ذلك فلنشعر في بيان مواطن الخلاف والوفاق فيه بين العلماء وهذا النزاع يتحرر من جهات :-

الأولى:

أن القياس يكون في الأمور الدنيوية والدينية والعقلية واللغوية .
أما في الأمور الدينية فلا خلاف بين العلماء في أنه حجة فقد اتفقوا على ذلك بل وصرحوا به ، قال الخبازي (وهو حجة في الأمور الدنيوية بالاتفاق " ١ ") وقبله قال الامام الرازي : (فان كان في الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على أنه حجة " ٢ ") وقد مثل المطار للقياس في الأمور الدنيوية بالأدوية والأغذية وصور جريان القياس فيهما يقوله (كأن يكون دواء هذا المرض عقارا حارا فيفقد فيأتي الطبيب بما يطايله في الحرارة مثلا لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص ومثل ذلك الأغذية ، ووجهه كونه دنيويا أنه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض ، والقياس عند الأطباء ركن من أركان جليل من أركان قواعد الطب وهو أنفع وأسلم عند هم من التجارب " ٣ ") .

١ - المغنى في الاصول / مخطوط بمركز البحث العلمى بالجامعة بمكة

٢ - المحصول / مخطوط بمركز البحث رقم ٩٨ ص ٢٧٧

وانظر شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٧ .

٣ - حاشية المطار ج ٣ ص ٢٢٠ .

والقياس بهذا المعنى يكون حجة دنيوية اقتضتها مهنة الطب وليس حجة شرعية ولقائل أن يقول : وما الفائدة من ذكره هنا ؟ مع أن مقصود بحثنا هو القياس الشرعي نقول : يَحْتَمِلُ على أحد الآراء أرجاعه إلى القياس الشرعي كما قرره الملافة الشربيني حيث قال (لعل معنى كونه حجة فيها أنه يجوز بعد القياس مداواة نفسه أو غيره بما يظن ضرره لولا القياس ويحرم مخالفته باستعمال ما دل على أن فيه ضررا " ١) .

ومقتضى العبارة أنه حجة شرعية لاثبات حكم شرعي لادنيوى فهو راجع إلى القياس فى الشرع . إلا أن يكون مراده أن القياس أثبت أن هذا الدواء أو الغذاء فيه ضرر أو لا ضرر فيه ثم تبعه جواز تعاطيه أو حرمة من غير أن يكون هذان الحكمان مستفادين من القياس بل مأخوذان من نصوص أخرى تمتع مافيه الضرر وتبيح مالا ضرر فيه .

وبهذا نجد أن مقاله المطار اولى مما قرره الشربيني فالقياس هنا حجة دنيوية لا شرعية وبه قال بعض الأصوليين " ٢ " .

أما غير الأمور الدنيوية فقد وقع النزاع فى حجية القياس فيها ولكل منها خلاف مخصوص ومخالفين مخصوصين والذى يعيننا هنا هو القياس الشرعى وهو ما سنتكلم فيه وناقشه فى الجبهة التالية .

الجبهة الثانية :

يرى بعض الأصوليين أن القياس يتوقف على مقدمتين الاولى أن نعتقد أن الحكم فى الاصل محلل بوصف ، والثانية ، أن نعتقد حصول ذلك الوصف بتمامه فى الفرع - أى محل النزاع - فإذا كانت هاتان المقدمتان قطعتين كانت النتيجة قطعية وان كانتا ظنيتين أو احدهما فالنتيجة ظنية . أى محل خلاف وهذا ما ذهب اليه الامام الرازى " ٣ " ، وهو بهذا قسم القياس إلى قطعي وظنى ومثل للقطعى بتحريم الضرب قياسا على تحريم التأفيف .

١ - حاشية الشربيني ج ٢ ص ٢٢٠ .

٢ - نهراس المقبول ص ٤٧ .

٣ - المحصول ص ٢٧٧ .

ولكن هل يسلم هذا للإمام الرازى مع القول بأن حكم القياس ظن حكم الأصل فى الفرع ؟

أشار الى هذا صاحب التحرير وشارحه بكلام مفاده ان تقسيم الرازى للقياس الى قطعى وظنى لا يخالف قولنا ان حكم القياس ظن حكم الأصل فى الفرع اذ قطعية القياس تكون بقطعية العلة ووجودها فى الفرع بتمامها ومجموع هذين الأمرين لا يستلزم قطعية ثبوت حكم الفرع لاعتبارات أخرى كجواز كون خصوص الأصل شرطاً والفرع مانعاً اذ يجوز أن يكون القياس قطعياً باعتبار قطعية العلة ووجودها ويكون الحكم ظنياً لما ذكر " ١ " .

والى هذا ذهب الأسنوى حين تعرض لتقسيم الرازى ومثاله حيث قال : (فتلخص أن القياس فى هذا المثال قطعى والحكم المستفاد منه ظنى وحاصله أنا قطعنا بالحقاق هذا الفرع فى ذلك الأصل فى حكمه المظنون " ٢ ") .

الا أن صاحب التحرير استشكل تمثيل الرازى للقياس القامى بتحريم الضرب قياساً على تحريم التأنيف واعتبره مناقضة وسبب هذا الاشكال أن القياس عند السادة الأصناف هو الحاق مسكوت عنه بملفوظ " ٣ ")

لعلة لا تدرك بمجرد فهم اللفظة وتحريم الضرب يفهم لفظة من تحريم التأنيف فهو مدلول عليه بالنصر لا بالقياس ، لذا لا يسوع الاستدلال بهذا المثال فهو مشكل عندهم .

أما من يقول انه مدلول عليه بالقياس كما هو الحال عند الرازى واتباعه فلا مانع عندهم من التمثيل به .

والمثال السابق مثل به الرازى للقياس القطعى وذكرنا الخلاف فيه ، أما القياس الظنى فنمثل له بقياس السفرجل على البرقى الربى فالحكم بأن العلة هى الطعم ليس مقبوعاً به لجواز أن تكون هى الكيل أو القوت ولذلك اختلف فى تحديدها .

١ - تيسير التحرير ج ٢ ص ٢٧٨ .

٢ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ٧٨ .

٣ - تيسير التحرير ج ٣ ص ٢٧٨ .

هذا وللغزالي رحمه الله بعض قيم في الموضوع نفسه حاصله أن معنى
العلة في الشرعيات هي مناط الحكم أن ما أصناف الشارع الحكم اليه
وناطه به ونصبه علامة عليه .

ويقسم الاجتهاد في العلة الى ثلاثة أقسام :-

أولاً : اجتهاد في تحقيق مناط الحكم .

ثانياً : اجتهاد في تنقيح مناط الحكم .

ثالثاً : اجتهاد في تخريج مناط الحكم واستنباطه ، ونذكرها بشئ من التوضيح
القسم الأول :

الذي هو تحقيق مناط الحكم :

فكما لو نص الشارع أو أجمع على علة حكم فالعلة اذا معلومه ولكن يقع
الاجتهاد في تحقيقها في شئ آخر ليثبت له حكمه .

ولهذا القسم أمثله كثيره منها : طلب المثل في جزاء للعبد ، الثابت
يقول تعالى (فجزاء مثل ما تمل من النعم) (١) ، فمثلاً يجب في
حمار الوحش بقره فالبقره مثل فاذا هي الواجب فالأول معلوم بالنص وهو
المثليه التي هي مناط الحكم ، أما تحقيق المثل في البقره فانما يعلم
بالمقاييس والاجتهاد وهذا هو تحقيق المنط .

ومنه أيضاً تحقيق الكفاية في نفقة الأقارب فان مناط الحكم فيها هو الكفاية
والكفاية معلومة بالنص ولكن ، هل الكيلو غرام مثلاً كفايه ؟ هذا ما يعلم
بالاجتهاد ومثال ما أجمع على علة عدالة الشهود فانها علة قبول شهادتهم

وهي معلومة قبلاً لاجتماع ، أما عدالة زيد من الناس فهي من أنونه ولا تدرك الا

بالاجتهاد . وبعد أن ساق الغزالي هذه الأمثلة وغيرها قال رحمه

الله ما نصه : (وهذا لا خلاف فيه وهو نوع اجتهاد والقياس مختلف فكيف

يكون هذا قياساً وكيف يكون مختلفاً فيه وهو ضرورة كل شريعة لأن التنصيص

على عدالة وقدر كفاية كل شخص محال (٢) .

١ - المائدة ٦٥ .

٢ - المستصفى ج ١ ص ٢٣١ .

ويقسم الامام الشاطبي الاجتهاد الى قسمين قسم لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك بقيام الساعه والثاني يمكن أن ينقطع قبل قيامها ويقول :-

(أما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله " ١٠٠ ")

فهذا القسم لا يسميه الفزالي قياسا بل هو عبارة عن الاجتهاد في تطبيق الكلى على بعض الجزئيات المندرجة تحته .

القسم الثاني : وهو تنقيح المناط .

وبيانه أن يضيف الشارع الحكم الى سبب وينوطه به وتقرن به أوصاف أخرى لا تدخل لها في الاضافه فتعذف ويلغى اعتبارها ليتسع الحكم ومن أمثلة هذا القسم : قصة الأعرابي الذي أقبح أهله في نهار رمضان فيلحق به أعرابي آخر كما يلحق به المجوس والتركى فالحكم عام ومناطه الوقاع في نهار رمضان وهو لا يختص بربضان معين ولا بمن وأقبح أهله بل من زنا أيضا فانه وقاع وأشد هتكاً .

واللاحاق والحذف في هذا مبنى على ما علم من عادة الشرع في موارد ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل لها في التأثير ، ولكن قد يكون حذف بعض الأوصاف مانعاً من تأثير الخلاف فيوجب بعضهم - كالأحناف - الكفارة على من أكل أو شرب في نهار رمضان ان فيلغون خصوصية الوقاع ويعتبرون غيره من الافطار مثله قال الفزالي : وهذا النوع أقربه أكثر منكى الياس ، وقال غيره وهو دون الأول " ٢ ") .

القسم الثالث :

وهو تخيير المناط : وهو أن يحكم بتحريم في محل بنصر أو اجماع دون ذكر الملة فتجهد في استنباطها ، مثاله : شرب الخمر فالشارع نص على عزمه من غير بيان الملة فاستنبطت عليه التي هي الاسكار بالرأى فيقياس عليه كل ما ساواه كالنبيذ مثلاً .

١ - الموافقات ج ٤ ص ١٠ / ٨١ / وانظر الاحكام للأمدى ج ٣ ص ٢٧٦ ففيه أنه

لا خلاف في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط .

٢ - الاحكام للأمدى ج ٣ ص ٢٨٠ ، التقرير والتحجير ج ٣ ص ١٦٦ .

وهذا القسم كثير فيه النزاع واتسع فيه الخلاف وأنكره البعض وفيه قال الفزالي (وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف وأنكره أهل الظاهر " ١ ") ويلاحظ هنا : أن تقسيم الفزالي رحمه الله طرق الاجتهاد في العلم الى الأقسام الثلاثة السابقة وهي تحقيق المناط وتنقيح المعنى وتخريج المعنى فإنه اصطلاح له وان خالفه غيره في التسمية فلا اشكال في ذلك ولا مشاحة في الاصطلاح فكثيرا ما تختلف المسميات وتتحد النتائج والمعاني ولهذا ف (الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بالفاء الفارق والفزالي رحمه الله يسميه تنقيح المناط وتارة باستخراج الحكم وهذا لا بد من بيان أن الحكم في الأصل محلل بكذا ثم بيان وجود ذلك المعنى في الفرع والفزالي رحمه الله يسمي الأول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط " ٢ ") وأنت اذا طبقت هذا القول على ما سلف من تقسيم الفزالي وجدت المعنى وأعدا وان اختلفت التسمية وهذا ما أشار اليه النص .

كما يلاحظ أيضا . أن مقتضى كلام الامامين الرازي والفزالي أن القياس الجلي وهو ما قطع فيه بنفسى تأثير الفارق لا خلاف فيه بين العلماء ، هو سيأتى بيانه في مذاهب العلماء في حجية القياس في الفصل اللاحق ان شاء الله

الملاحظة الثالثة :

أن من الأقيسة القطعية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم وهو حجة بان الاتفاق لقطعية مقدماته " ٣ ") وقال ناصح الدين الحنبلى : (أقيسة رسول الله صلى الله عليه وسلم نصوص ليس لها معارضة ولا مناقضة لأنها خبر معصوم " ٤ ") . ولكن يمكن أن يقال ان كل ما صدر عنه (من) يعتبر بالنسبة اليه سنة متبعة بغيره الفاعل عن كونه قياسا أو غيره فهو مشروع وكلامه شرع ، وجوابه (لا مانع من أن يكون حجة لنا ويكون قياسا باعتبار سنة باعتبار آخر " ٥ ") بل لا مانع من أن يكون صدور القياس منه (من) لتعليم الأمة والاشارة الى استعمال القياس والعمل به لا لمجرد معرفة الحكم فقط والله أعلم .

١ - المستصفى ج ٢ ص ٢٣٠ / ٢٣٤ حينئذ انظر زعم الفزالي / وذكر التقسيم نفسه في الاحكام للأمدى ج ٣ ص ٢٧٦ / والتقرير والتعبير ج ٢ ص ١٩٢ فراجع ان شئت .

٢ - المحصول ص ٢٧٧ .

٣ - المفتى في أصول الفقه مخطوط ص .

٤ - أقيسة النبوى (من) ص ٧٥ .

٥ - نبراس العقول ص ٥٢ .

الجهة الثالثة :

=====

بعد معرفة موضع النزاع على الجملة نلاحظ أن عبارات الأصوليين تختلف في حكاية هذا النزاع فمنهم من يذكره تحت اسم الحجية فيقول مثلاً القياس حجة أو غير حجة ، ومنهم من يحكيه بعنوان التعبد فيقول مثلاً التعبد بالقياس جائز أم لا ؟ وأتبع أم لا " ١ " ؟ وقد يخطر بالبال سؤال مفاده ، ما معنى هاتين العبارتين ؟ وهل تتلاقيان أم لا ؟ بغض النظر عن العنوان هذا ما سنبينه :

أما الحجية : فمعقول معناها أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع دليلاً على الحكم كالكتاب والسنة .

ويبين الرازي معنى الحجية بقوله : (المراد من قولنا القياس حجة أنه إذا حصل ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف بأن يفتى غيره " ٢ ") وهذا التفسير باعتبار اللازم إذ يلزم من اعتبار الشارع القياس أصلاً ودليلاً على الحكم لزوم العمل بذلك الحكم ووجوب اعتقاد تساوي المعلومين في ذلك الحكم ، فهذا الرازي يحكي النزاع بعنوان الحجية ثم يبينها كما مر ، ويظهر من بيانه أن معنى الحجية وجوب العمل بمقتضى القياس .

أما التعبد بالقياس : فقد اختلف في معناه على قولين :

الاول : أنه عبارة عن ايجابه تعالى للقياس نفسه أي الحاق الفرع بالأصل وهذا المعنى يكون المكلف بذلك هو المجتهد خاصة واليه ذهب بعض الأصوليين " ٣ " .

الثاني : أنه عبارة عن وجوب العمل بمقتضى القياس وعليه جرى الرازي كما في قوله السابق والمضد في شرحه على المختصر " ٤ " وهذا المعنى أقرب من سابقه إلى المقصود إذ معنى الحجية كما سبق العمل بمقتضى القياس ثم إن العمل بالمقتضى لا يختص بالمجتهدين وهدم بل يحسم المجتهد والمقلد

١ - نهراس المعقول ص ٥٢ .

٢ - المحصول ص ٢٧٧ .

٣ - حاشية السعد ج ٢ ص ٢٤٨ .

٤ - شرح المضد ج ٢ ص ٢٤٨ .

قال السعد (وكان هذا أقرب الى مقاصد الفن مثل الاجماع حجة يجب المممل بمقتضاه وكذلك غير الواحد ونحو ذلك " ١) ولهذا يكون أولى من سابقه .

هذا ويرى الكمال بن الهمام رحمه الله أن موضوع المسألة هو : تكليف المجتهد بطلب المنط ليحكم في محاله بحكمه " ٢ " وبهذا يصبح لدينا ثلاثة أمور هي : استخراج المنط والحق الفرع بالأصل والمممل بمقتضى القياس ، وهى فى الواقع أمور متلازمه يتوقف بعضها على بعض فاللحاق موقوف على استخراج المنط فاذا علمنا الملة الحقنا الفرع بالأصل ثم علمنا بمقتضى ذلك اللحاق والانساب يجعله محل النزاع هو الاخير " ٣ "

على أن من الأصوليين من جعل موضع النزاع أنه هل يعمل بالقياس اذا عدم النص والاجماع " ٤ " ؟ نقله الخبازى عن بعض الأصوليين وهو يعيد فالاتفاق على أن القياس دليل شرعى يستدل به حين ينعدم النص ولا يقول أحد بالقياس مع وجود النص ، وكما قيل : -

اذا أعيى الفقيه وجود نص

تعلق لا محالة بالقياس .

وبهذا يتم هذا البحث ويتبعه البحث الثانى وهو بيان المذاهب فى التعبد بالقياس .

-
- ١ - حاشية السعد ج ٢ ص ٢٤٨ .
 - ٢ - تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٤ .
 - ٣ - نهج المقول ص ٥٦ .
 - ٤ - المنفى فى الاصول ص -

البحث الثانى :

بيان المذاهب فى التميد بالقياس

بعد بيان مواضع النزاع نأتى على ذكر مذاهب العلماء والفرق المتنازعه فى حجية التميد بالقياس لنبيين آرائهم ونحصر مذاهبهم فى ذلك فنقول :
 اختلف الناس فى التميد بالقياس أجائز هو عقلا ام ممتنع ؟ قالت طائفة ان العقل يقتضى جواز التميد به فى الجملة ، وهو قول جمهور الأمة من السلف والخلف ، وقالت طائفة ان العقل يقتضى المنع من التميد به ، ثم ان الطائفة الاولى القائلة بالجواز انقسمت قسمين ، قسم وهو الاكثر قال وقع التميد به ، والاخر قال لم يقع .
 فلدينا ثلاث فروق :

- ١ - القائلون بالجواز والوقوع .
- ب - القائلون بالجواز وعدم الوقوع .
- ج - القائلون بعدم الجواز .

ثم ان القائلين بالجواز والوقوع اختلفوا فى ثلاثة مواضع :

الاول : أنه وقع بدلالة السمع فقط والمقل يجوز ذلك وهو قول الاكثر والقفال منا وأبو الحسين البصرى من المعتزلة على ان العقل يدل على وجوب العمل به مع السمع .

الادله

الثانى : أن دلالة السمية عليه قطعية وعند أبى الحسين البصرى ظنية .

الثالث : ذهب القاسانى والنهروانى الى العمل بالقياس فى صورتين فقط احدهما اذا كانت العمل منصوطة بصريح اللفظ او بايمائيه والثانيه كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، اما جمهور العلماء فقد قالوا بجميع الاتيسه ، ههنا فيما يتعلق بمن قال بالجواز والوقوع .

أما القائلون بالجواز دون الوقوع فقد افترقوا فرقتين :

الأولى : ذهب إلى عدم الوقوع لأنه لا يوجد في السمع ما يدل على وقوعه فوجب الامتناع من العمل به .

الثانية : لم تنح بذلك فذهب إلى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع المتأخرين .

أما القائلون بعدم الجواز المقتضى فهم فريقان أيضا :

الأول : ذهب إلى امتناعه في شريعتنا خاصة وهو قول النظام

الثاني : الذين قالوا أن القياس يمتنع في سائر الشرائع وهو لا ثلاث

فرق :

١ - فرقة ذهب إلى أن القياس لا يغيد علما ولا ظنا .

ب - الفرقة الثانية ذهب إلى أن القياس يفيد الظن والظن

يخطئ ويصيب .

ج - الثالثة ذهب إلى أن القياس وإن أفاد الظن إلا أنه

رجوع إلى أضعف الدليلين مع وجود اقواهما أو اقتصارا

على أدنى البيانين مع وجود أعلاهما ، وهذا طريق

داود ومن تابعه من أهل الظاهر .

هذا مجمل الفرق المختلف في حجية القياس وهو تقسيم الإمام

الرازي في المحصول " ١ " وكأنى به ألم بجميع الفرق المتنازعة

في حجية القياس .

١ - المحصول ص ٢٧٧ بتصرف / وذكر التقسيم نفسه

بعض الأصوليين / انظر ارشاد الفحول ص ١٩٩ / نبراس

المقول ص ٥٧ - ٥٨ .

وأعتبر امام الحرمين الجوينى الفرق المختلفه فى حجية القياس اربع فرق حيث قال مانصه : (ذهب النظام ومن تابعه من الضلال والحشويه الى انكار القياس الشرعى أما الذين ردوا القياس اختلفوا فى طريق رده فقال بعضهم الخوض فيه قبيح لعينه ، وقال آخرون فى التعبد به منع الناس من المسلك الا قصد الاسد وغنوا به ان التنصيص على مواقع الاشكال اقطع للنزاع وارفح للدفاع واجلب للطمانينه وأنفى لهرج الخلاف وادعى الى الائتلاف ويجب على الله تعالى وجوب الحكمة ان يستصلح عباده فيما يتعلق بأمر دينهم ، وقال قائلون الاقيسة متفاوتة لاقرار لها فى المظنونيات وانما يرجح الظن على حسب القرائح وقال قائلون فى اصول الشريعة ما لا يصح على السير كايجاب العقل على العاقلية وذهب من نفاة القياس الى أنه مردود بنصوص الكتاب والسنة " (١)

والغزالي اعتبر الفرق المختلفه ثلاث فرق قال رحمه الله : (قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا وقال قوم فى مقابلتهم يجب التعبد به عقلا وقال قوم لاحكم للمقل فيه باحالة ولايجاب ولكنه فى مظنة الجواز ، ثم اختلفوا فى وقوعه فأنكروا أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظار الشرع له ، والذي ذهب اليه الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدم وقوع التعبد به شرعا ، ففرق المبدئية له ثلاث المحيل له عقلا والموجب له عقلا والحاضر له شرعا " (٢)

أما الامدى رحمه الله فقد ذكر الفرق بشيىء من التفصيل بالنسبة للمقـل والشرع فقال : (يجوز التعبد بالقياس فى الشرعيات عقلا وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعى وابو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين ،

١ - البرهان ص ٢٠٨ .

٢ - المستقصى ج ٢ ص ٢٣٤ / ٢٣٥ .

وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافى وجعفر
ابن مبشر وجعفر بن حرب باحالة وردود التعبد به عقلا . . . وقال
القفال من أصحاب الشافعى وابوالحسن البصرى بأن الحقل موجب لورود
التعبد بالقياس " ١ ") . فالاقول المختلفة فى القياس عقلا عند الامدى
رحمه الله ثلاثة أقوال : قول بالجواز وهو مذهب الجمهور . وقول باحالة
التعبد به ونسبه الى الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كما مر
وقول بوجوب التعبد به ونسبه الى القفال وأبى الحسين البصرى .

هذا من جهة الحقل وأما من جهة الشرع فقال : (الذين اتفقوا على جواز
التعبد بالقياس اختلفوا : فمنهم من قال لم يرد التعبد الشرعى به بل ورد بحظره
كدارود بن على الاصفهانى وابنه والفاشانى والنهروانى ولم يقضوا بوقوع
ذلك الا فيما كانت علته منصوصه أو موصى اليها ، وذهب الباقيون الى أن
التعبد الشرعى به واقع بدليل السمع . . . ثم الدليلسمى هل هو قاطع
أو ثانى اختلفوا فيه فقال الكل انه قطعى سوى أبى الحسين البصرى فانه
قال انه ثانى " ٢ ") .

ونجد فى شرح الكوكب أن الفرق المخالفة فى حجية القياس عقلا
ثلاث فرق كما حكاه الامدى اما من جهة الشرع فقد اختلفوا فى ذلك هل
هو واقع ام لا ؟ فالمعظم على أنه وقع بدليل السمع وهو قطعى وقال
بعضهم ان الدليل عليه من السمع ثانى ونسب المنع مطلقا الى داود وابنه
والفاشانى والنهروانى ونص عبارته : (ومنعه داود وابنه والفاشانى
والنهروانى وبعض اصحابنا وجميع . . . " ٣ ") .
فتلاحظ أنه سوى بين مذهب داود والفاشانى والنهروانى فى منع التعبد
بالقياس مخالف الآمدى فى ذلك .

-
- ١ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٥ - ٦ .
 - ٢ - المرجع نفسه ج ٤ ص ٢٢ .
 - ٣ - شرح الكوكب المنير ص ٣٢٧ .

هذه جملة من أقوال العلماء في ذكر المذاهب المختلفة في حجية القياس
ذكرت نصوصها ليكون لدى القارئ الكريم بعض الخلفية العلمية عند مناقشة
الآراء وتحرير المذاهب فيما يأتي :

مناقشة أقوال العلماء وتحرير المذاهب :

فيلاحظ ما سبق من أقوال أشياخ الأصول وفطاحل هذا القرن أمورا
عدة وسنناقشها الآن وهذه المناقشة من وجهين :

الوجه الأول : مناقشة بعض آرائهم ومنها

أ - يلاحظ من تقسيم الإمام الرازي أنه جعل الفرقة التي أجازت التمسك
بالقياس عقلا ومنعت من وقوعه سمما فرقتين وقسم الفرقة المحيلة له
عقلا إلى ثلاث فرق بينما اعتبر غيره من أجازة عقلا ومنع منه سمما فرقة
وأحده واعتبر الفرقة المحيلة له فرقة واحدة أيضا " ١ " والجواب عن هذا
التضارب هو أن القائلين بالاحالة هم في الواقع فرقة واحدة ومن قال أنهم
فرق متعددة أقوامها ثلاث فرق كما هو قول الرازي نظر إلى تعدد وجوه
الاحالة ومآخذها " ٢ " ومن قال أنها فرقة واحدة لم ينظر إلى ذلك بل
نظر إلى إحالتهم للقياس في الجملة فلكل نظره وتفكيره وليس هناك كبير
اشكال وكذلك القائلين بالجواز مع عدم الوقوف هم فرقة واحدة إلا أنه لما
اضطرب النقل عن بعضهم ساغ تقسيمهم إلى فرقتين وسيظهر ذلك عند
تحرير المذاهب .

ب - أن الرازي أيضا عندما ذكر القائلين بالجواز والوقوع وهم الجمهور
قال : أما جمهور العلماء فقد قالوا بجميع الإقيسه . والواقع أن بعض
أصحاب أبي حنيفة منعه في بعض الصور كما في الحدود والكفارة والرخص
والتقديرات مع أنهم قالوا بالجواز والوقوع . وسنذكر ذلك ودليله في موضعه .

١ - منهاج الوصول ج ٣ ص ٨

٢ - نبراس الحقول ص ٦٠

الوجه الثاني : تحرير المذاهب

اولا : مذهب الجمهور من السلف والخلف بمن فيهم الفقهاء الأئمة وأكثر الفقهاء المتكلمين أنه جائز عقلا وواقع سمعا ولم اجد لهذا القول مخالف ، الا أن من الجمهور ^{من} خص وقوعه ببعض ^{الصور} أو منعه في بعضها ولكن هذا التخصيص لا يفرجهم من دائرة الجمهور فقد قالوا به في الجملة .

ثانيا : مذهب الشيعة

بالنظر في اقوال العلماء السابقة نجد أنهم نسيوا القول بالاحالة مطلقا الى الشيعة مع أن الزيدية منهم قالوا بحجية القياس . ويمكن أن يحتذر لمن أطلق هذا القول بأن لفظ الشيعة اذا أطلق انصرف الى الامامية منهم دون الزيدية لغلبيتهم عليهم ~~ولكن~~ كان عليهم ان يقيدوا العبارة ويقولوا : وأنكره الشيعة الامامية ونحو ذلك منعا للاتباس .

ولكن ما عذر من صرح بأن الشيعة الزيدية لا تقول به ؟ كما صرح بذلك مجد الدين بن تيمية في المسودة حيث قال : (وذهبت الزيدية الى المنع منه عقلا وشرعا " ١ ") الجواب لا عذر له وقد أخطأ في النقل عنهم ، والصحيح ان مذهبهم هو الآتي :-

ينطبق مذهب الزيدية تماما مع مذهب الجمهور من أنه جائز عقلا وواقع سمعا ، وهذا القول مبنى على استتفوج مذهبهم من كتبهم .

وانيك بحض نصوصهم التى تثبت بما لايقبل الشك قولهم بالقياس وتساوى

مذهبهم مع الجمهور .

قال القاسم بن محمد بن الحسين : (وعند جمهور أئمتنا يجب سما والمقل يجوز فقط " ١ ")

وقال ايضا : (أئمتنا والجمهور وأدلة التعبد به فى السمع قطعيه اذا لا يثبت مثله الا بقاطع " ٢ ") .

وقال ابن مهران اليمنى (وقد شد المخالف فى كونه دليلا وهو محجوج باجماع الصحابة اذ كانوا بين قائلين وساكنت سكوت رضى والمساله قطعيه " ٣ ") . وقال المهدى بن المرتضى مثل قوله هذا " ٤ " .

وقال المنصور بالله القاسم بن محمد - وهو من الزيدية وكان مقيما باليمن - قال فى باب الشريعة : (وأدلتها هى الكتاب والسنة والاجماع لاجماع أئمتنا عليهم السلام والجمهور والقياس خلافا للامامية " ٥ ") .

وقال الوزى : (وعند جمهور أئمتنا والمتكلمين يجب سما والعقل يجوز فقط) وقال : (أئمتنا والجمهور وأدلة التعبد به مع السمع قطعيه " ٦ ") .

هذا هو مذهب الزيديه وهو الجواز الحلقى والوقوع الشرعى لأكما

نقل عنهم فلا تصح نسبة غير هذا اليهم .

١ - غاية السؤل فى علم الاصول / مخطوط بجامعة الملك بجدة / رقم ٢٢٧ الفصل الثانى من باب القياس .

٢ - المرجع نفسه / والفصل ذاته .

٣ - الكافل بنيل السؤل فى علم الاصول / مخطوط بجامعة الملك بجدة / رقم ٢٢٧ ص ٦ .

٤ - معيار الحقول / مخطوط بجده رقم ٢٢٧ ص ٢٨ .

٥ - الأساس / مخطوط بالمكتبة السليمانية بتركيا / وهبى أفتدى رقم ٣٥٦ ص ٥٥ .

٦ - الفصول اللؤلؤيه / مخطوط بمركز البحث العلمى بمكة عن نسخة الاميرزبانان رقم ٨٥ / الفصل الثانى من القياس .

ثالثا : مذهب القاسانى " ١ " والنهروانى " ٢ " :

نسب بعضهم الى القاسانى والنهروانى منع التعبد بالقياس كما
مر فى شرح الكوكب المنير ، والمشهور من مذهبهما أنه لا يعمل
به آلى فى صورتين فقط احدهما ان تكون علة الأصل
منصوصه يصرح اللفظ أو بآئائه ، والثانيه اذا كان الفرع
بالحكم أولى من الأصل ، على أنه حصل خلاف فى الصورة
الثانيه وسيأتى توضيح ذلك فيما بعد .

١ - هو أبوبكر محمد بن اسحاق القاسانى نسبة الى قاسان
وهى بلدة عند قسم حمل العلم عند داود الا أنه
خالفه مسائل كثيرة (طبقات الشيرازى ص ١٤٩) وقال
بعضهم القاسانى بالشين المجمعه والصواب بالسين كما فى
الطبقات وكذلك ضبطه ابن حزم فى الاحكام ج ٨ ص ١١١٠

٢ - النهروانى : لم اشر على ترجمة له والظاهر
أنه من اتباع داود والنهروانى نسبة الى النهروان وهى
بلده قديمة قرب بغداد وقاله صاحب (وفيات
الأعيان ج ١ ص ٣٨٤) .

رابعاً : مذهب البصري " ١ " والقفال " ٢ " :

ذهب أبو الحسين البصري الى أن العقل يدل على وجوب التعبد بالقياس وكذلك السمع " ٣ " أي هو واجب شرعاً وعقلاً وله على ذلك أدله تذكرها في بابها .

وهو رأى القفال أيضاً أنه صرح بعض الأصوليون " ٤ " كما مر في أقوالهم السابقة ولم اجد لهذا النقل عنه مخالف .

١ - هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري سكن بغداد وكان من شيوخ المعتزلة له تصانيف كثيرة وينتحل في الفروع مذهب أهل العراق توفي سنة ٣٦٩ انظر : (تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢٣ / طبقات الشيرازي ص ١٢١) ومن تأليفه كتاب المعتمد في أصول الفقه وهو بين أيدينا .

٢ - هو أبو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال ، الشاشي ، الفقيه الشافعي وفاته وقع الاختلاف فيها فقال أبو اسحق الشيرازي في طبقات الفقهاء توفي سنة ٣٣٦ وقال النيسابوري أنه توفي بالشام سنة ٣٦٥ ، وقال ابن السمان ولادته سنة ٢٩١ . ووفاته سنة ٣٦٦ ، والشاشي نسبة الى شاش وهي مدينة وراء نهر سيحون خرج منها جماعة من العلماء كذا في : (وفيات الاعيان ج ٣ ص ٣٣٨) وانظر طبقات الشافعية ص ٢٢ / ٢٨ معجم المؤلفين ج ١٠ ص ٣٠٨ .

٣ - المعتمد ج ٢ ص ٧٢٤ .

٤ - وانظر ايضاً (المنهاج ج ٣ ص ٨ / ارشاد الفحول ص ١٩٩ / اثر الاختلاف في القواعد الاصولية ٤٦٨) .

خامسا : مذهب النظام "١"

اختلف العلماء في حكاية مذهب النظام فنقل بعضهم أنه أحال التمسك بالشرع في شريعتنا فقط كما حكاه الإمام الرازي في قوله السابق ، وقال البعض أنه أحاله مطلقا في كل الشرائع ، والظاهر أنه يمنح القياس في شريعتنا خاصة بناء على أنها فرقت بين التماثلات وجمعت بين المختلفات وستأتى أدلتها ومناقشتها في مكانها الامكن .

سادسا : مذهب الامامية :

تطابقت الاقوال في النقل عنهم في عدم قولهم بالقياس لاعتقالاتهم ولا شرعا ولا يقتصر ذلك على شريعتنا خاصة بل في سائر الشرائع "٢" كما يظهر ذلك من اقوال العلماء السابقه وكما يأتى في أدلتهم اللاحقه .

١ - هو ابراهيم بن سيار ابواسحاق النظام ، ورد بغداد وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزله ٠٠٠ وهو شيخ الجاهل انظر (تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧) قال أبو عبيده ما ينبغي ان يكون في الدنيا مثله ٠٠٠ قال الجاهل ما رايت أحدا اعلم بالكلام والفقه من النظام (طبقات المعتزله ص ٦٢) .

٢ - غاية السؤل / مخطوط بالجامعة بجدة / رقم ٢٢٧ / الفصل الثاني من باب القياس الفصول اللولويه / مخطوط بمكة / رقم ٨٥ ب باب القياس التبصره في أصول الفقه ص ٤١٩ / شرح الكوكب المنير ص ٣٢٦ وغيرها .

سابعاً : مذهب داود الظاهري "١"

نسب الامام الرازي القول بالاحالة العقلية الى داود ونسب غيره اليه الجواز العقلي كما هو مذهب الظاهريه وهو الصحيح "٢" .

أما القياس الشرعي : فقد اضطرب النقل فيه عن داود ، فقيل : انه لا ينكر القياس الجلي وانما ينكر الخفي فقط قال المطار : (وسماعى من الشيخ الوالد رحمه الله أن الذي صح عنده عن داود أنه لا ينكر القياس الجلي وان نقل انكاره عنه ناقلون قال وانما ينكر الخفي فقط "٣") وقال ايضا (وعندى مختصر لطيف لداود أيضا في أدلة الشرع لم يذكر فيه القياس ولكنه ذكر شيئاً من الاقيسة الجليه وسماها استباطا "٤") ونقل آخرون عن داود أنه لا يقول بالقياس الشرعي على الجملة دون استثناء الجلي أو غيره "٥" قال الرازي وأنكره أهل الظاهر كما سبق دون استثناء أحد منهم .

والظاهر أن مذهب داود لا يختلف عن مذهب بقية الظاهرية في أنه جاء عقلاً غير واقع شرعاً بل ورد الشرع بحظره .

ووجه هذا الاضطراب في النقل أنه لما قال بالاقيسة الجليه وسماها

.....

١ - هو داود بن علي بن خلف أبو سليمان الفقيه الظاهري أصبهاني الأصل سمع من سليمان بن حرب وغيره ورحل الى نيسابور وسمع من اسحق ابن راهويه ثم قدم بغداد وسكنها ٠٠٠ وهو امام أهل الظاهر ٠٠٠٠ قيل فيه ان عقله اكثر من علمه ولد سنة ٢٠٠ وتوفي سنة ٢٧٠ هـ (تاريخ بغداد ج ٨ ص ٣٦٦) وانظر : (وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٦ تذكرة الحفاظ ج ٢ ط ٥٧) .

٢ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٢٢ / الفصول اللؤلؤيه / مخطوط / الفصل الثاني من باب القياس .

٣ - حاشية المطار ج ٢ ص ٢٢١ .

٤ - المرجع نفسه / ونقل هذا عن الاشباه والنظائر .

٥ - اصول السرخسي ج ٢ ص ١١٦ / المنهاج ج ٣ ص ٨

المستصفى ج ٢ ص ٢٣٤ .

استنباطا ساغ لمن يسمى ذلك النوع من الدلالة قياسا أن يقول ان داود كان يقول بشيء من القياس وهو القياس الجلى مع أن داود لا يسميه كذلك بل يسميه استنباطا من دلالة النص أو استدلالا بعموم اللفظ قال المظار (فلعل هذا مأخذ الوالد رحمه الله فيما كان ينقله عنه " ١ ") .

وقد رجعت الى الاحكام لابن حزم فهو تلميذه وأعرف بمذهبه من غيره فوجدته بعد أن ذكر تقسيم الجمهور للقياس الى أولى ومساو وأدنى يقول : (وذهب أهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس فى الدين جملة وقالوا لا يجوز الحكم البتة فى شيء من الاشياء كلها الا بنص كلام الله تعالى او بنص كلام النبى (ص) من فعل أو اقرار أو اجماع من جميع علماء الأمة كلها فتيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحدهم وهو قولنا الذى ندين الله تعالى به " ٢ ") فهم ينكرون القياس جملة وتفصيلا حتى المنصوص على علته لا يقولون به وفى هذا يقول ابن حزم : (وهذا ليس يقول به أبو سليمان رحمه الله ولا أحد من أصحابنا وانما هو قولنا من لا يحتدبهم فى جملتنا كالقاسانى وضربائه " ٣ ") .

وهذا يظهر مذهب الظاهريه بمن فيهم داود وابن حزم وغيرهم .

١ - حاشية المظار ج ٢ ص ٢٢٦

٢ - الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٣١

٣ - المرجع نفسه ج ٨ ص ١١٤٠

الفصل الثامن :-

أدلة المثبتين لحجة القياس

يحدد بيان المذاهب وتحليلها نذكر أدلة كل مذهب ونسبها بمذهب الجمهور وهو أن التعبد
بالقياس جائز عقلا وواقع سميها

دليل الجواز العقلي :-

استدل الجمهور على جواز التعميد بالقياس عقلا بأدلة منها :-

أولا :-

أن القياس لا يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما كان كذلك فهو جائز عقلا فالتعميد بالقياس
جائز عقلا " ١ " .

ثانيا :-

أن تعميم الحكم واجب وإذا لم يستعمل القياس أدى ذلك إلى خلو كثير من الوقائع عن
الأحكام لكثرة الحوادث والصور وقلة النصوص " ٢ " فلا بد من الرجوع إلى القياس وهذا يدل على
جوازها .

ثالثا :-

أنه لا يمتنع عقلا أن ينص الشارع ويقول : حرمت عليكم تعاطي شرب الخمر لأنه مسكر فقيسوا
عليها كل ما في معناها كالنبيذ والحشيش وغيره مما يخامر العقل ويجلب الضرر من الفتن
والعداوة والمنخفضة ، فهذا القول يتضمن دفع ضرر مظلون ، وهو واجب عقلا ، فالقياس
واجب عقلا والوجوب يستلزم الجواز " ٣ " فهو جائز عقلا كما هو مذهب الجمهور .

رابعا :-

لو كان القياس ممتنعا عقلا لما وقع لكه وقع قطعا كما يأتي في الأدلة المثبتة لوقوعه وحجتيه
فدل على أنه غير ممتنع عقلا ، وعدم امتناعه عقلا يدل على جوازها .

١ - نهراس العقول ص ٦٣ .

٢ - دوضه الناظر ص ١٤٧ / وانظر / الموافقات ج ٤ ص ١٠٤ .

٣ - شرح الكوكب المنير ص ٣٢٦ / ٣٢٧ .

دليل الموقوف السمعى :

أما أنه وآتبع سمعاً فقد استدل الجمهور عليه بأدله أربحه سند كرها
فى المباحث التالية :-

البحث الأول :-

أدلتهم من الكتاب وما ورد عليها .
استدل الجمهور على عجيبة القياس بجملة آيات من القرآن الكريم وسأذكر
المشهور منها فى كتب الأصول ونناقشها ونبين مدى قوتها فى اثبات المطلوب

الدليل الأول :-

قوله تعالى فى سورة الحشر (فاعتبروا يا أولى الأبصار " ١)

وجه الدلالة :

قوله تعالى (فاعتبروا) (أمر بالاعتبار والاعتبار هو الانتقال من الشيء
الى غيره ، وذلك متحقق فى القياس حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل السوى
الفرع " ٢ ") هذا توجيه الآمدى وهذا المحسن وجهه البيضاوى ولكن بديقه
منطقيه مفادها أن القياس مجاوزه بالحكم من الأصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار - لأن
معناه العبور تقول عبرت على فسادن أى جسزت عليه - والاعتبار مأثور به فينت
من ذلك أن القياس مأثور به لقوله تعالى (فاعتبروا " ٣) .

مناقشة الدليل :-

هذه الآية الكريمة هى أشهر ما احتج به الجمهور على اثبات القياس فى الكتاب
وأكثر من غيرها وروداً فى كتبهم واقتصر بعضهم عليها وصح هذا فقد وقع النزاع فى
دلائلها على المطلوب واعتذر عليها بعدة اعتراضات أهمها :

- ١ - سورة الحشر آية " ٢ " .
- ٢ - الاحتكام لآمدى ج ٤ ص ٢٦ .
- ٣ - المنهاج ج ٢ ص ٨ وانظر / شرح الأسنوى ج ٢ ص ١١ معاشية المطار ج ٢ ص ٢٢٨ .

الاعتراض الأول :

قالوا لا نسلم أن الاعتبار ما ذكره الجمهور من أنه الانتقال من الشيء إلى غيره أو مجاوزة الشيء إلى غيره بل معناه الاتصاف وهو واضح في نفسه ويدل عليه أمران :

أ - قوله تعالى (ان في ذلك لمبرة لأولي الأبصار " ١ ") وقوله تعالى (وان لكم في الأنعام لمبره " ٢) قالوا فالمراد بالاعتبار الاتصاف .

ب - أن القائل في الفروع إذا لم يتفكر في أمور الآخرة وأقدم على ارتكاب المحاصي يقال انه غير محير مع أنه قائل بفعل فلو صح ما قلتم من أن القياس هو الاعتبار لم صح مدح ذلك عنه " ٣ " ؟ ومثله أيضا السعيد من اعتبر بخيره فهذه أمثله أطلق الاعتبار فيها وأريد منه الاتصاف والأصل في الإطلاق الحقيقة وهذا يناقض ما قاله الجمهور فلا بد من الترجيح والترجيح معنا لأن الاتصاف هو المتبادر إلى الفهم وهذا معناه أنه حقيقة فيه وان استعمل في غيره فصلى سبيل المجهل " ٤ " .

جوابه :-

أجيب عن هذا الاعتراض بأن الاعتبار يطلق ويراد به المجاوزة والأصل في الإطلاق الحقيقة كما قال ابن عباس لما سئل عن الأسنان قال اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها مساوية فأطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان والأصل في الإطلاق الحقيقة .

أما قولهم ان الاعتبار يطلق ويراد به الاتصاف فيجواب عنه بجوابين :

أحدهما :

منع وعدم تسليم ما قالوه هو دليل ذلك قولهم (اعتبر فلان فامتك) ولو كان الاعتبار هو الاتصاف كما قالوا لما حسن هذا الكلام وكان كيكا لأن ترتيب الشيء على نفسه منسوج .

١ - سورة التور (٤٤)

٢ - سورة النحل (٦٦)

٣ - الأحكام للامدني ج ٤ ص ٢٦ وانظر شرح السنوي ج ٢ ص ١٢ .

٤ - نهج الحقول ص ٦٦ .

الثانى :

أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشئ الى غيره وهو القياس وهذا المعنى متحقق فى الاتعاظ لأن المتعظ بذيره ينقل العلم بحال غيره الى العلم بحال نفسه فيكون مأورا به من جهة ما فيه من الانتقال وذلك هو القياس وأما قبولهم للقائم غير المتفكر فى أمر معاده انه غير معتبر فلا يصح بالنظر الى كونه قائما وانما يطلق عليه مجازا نظرا لاختلاله بأعظم المقاصد وهو أمر المعاد " ١ " .

الاعتراض الثانى :

سلمنا أن الاعتبار ظاهر فى القياس لكنه وجد فى الآية ما يمنع من العمل عليه ويصرفه الى الاعتبار بمعنى الاتعاظ ومن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يوجد مانع وقد وجد المانع إذ يصبح معنى الآية (يغيرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) فقيسوا الذرة على البر مثلا ولا يخفى ما فيه من الركاكة فيصان كلامه تعالى عنه فيجب حمل الاعتبار على الاتعاظ حتى يناسب صدر الآية " ٢ " .

الجواب :

إذا كان حمل الاعتبار على خصوص القياس الشرعى بهذه الصورة فصحيح لا يناسب صدر الآية ولكن المقصود من الاعتبار مطلق المجاوزة الشاملة للاتعاظ والقياس الشرعى ، وهذا تحصل المناسبة وعدم الركاكة كمن سئل عن مسألة فإذا أجاب بما لا يتناولها كان جوابه غير مستحسن ، وإذا أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها كان حسنا " ٣ " .

ولكن فى الجواب نشر من وجهين :

الاول :

ان الدال على الكلى لا يدل على الجزئى بعينه وستناقش هذا فى الاعتراض التالى .

- ١ - الاحكام للاطفي ج ٤ ص ٢٧ - بتصرف .
- ٢ - حاشية المطار ج ٣ ص ٢٢٨ ، الاحكام ج ٤ ص ٢٦ / شرح الأسنوى ج ٣ ص ١٢ .
- ٣ - شرح الأسنوى ج ٢ ص ١٢ / حاشية المطار ج ٣ ص ٢٢٨

الثاني :

في تمثيله نظر فقد يكون جواب السائل مغالفا لقصده تماما بقصد توجيه نظره الى أن يسأل عما هو أنفع له وان يترك السؤال الذي لافائده له فيه كما في قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج "١") فالسؤال عن ماهية الأهلة وتخفيف أحجائها والجواب كما ترى بخلاف القصد ولكنه جواب حسن كيف لا ؟ وهو كلام الرحمن وهو (أقوم قيلا "٢")

واذا أجاب السائل بما يتناول السؤال وزيادة كان أحسن كما في قوله عليه السلام لمن سأل عن طهارة ماء البحر : " هو الطهور ماؤه الحل ميتته " فأضاف للسائل معلومة جديدة تفيد في حياته وهو أحسن من الاختصار على جوابه وصدق المصطفى صلى الله عليه وسلم والذي قال تعالى بشأنه (وما ينطق عن الهوى "٣")

الاعتراض الثالث :

سلمنا أن المراد بالاعتبار القياس ولكن ليس في الآية صفة عموم تقتضي العمل بكل قياس ونحن عملنا بالقياس العقلي ومنصوص الملة والقياس الجلي والأقيسة الدنيوية وغيرها والآيسة مطلقة والمطلق اذا عمل به في بعض صورته لا يبقى حجة في الباقي ، ومجبرة أخرى فالدال على الكلي لا يدل على الجزئي بحينه فلا اعتبار لا يدل على القياس الشرعي بخصوصه .

الجواب :

أجيب عن هذا الاعتراض بأجوبة كثيرة لاتنهض في إبطاله فلا حاجة لذكرها جميعا تحاشيا للتطويل "٤"

-
- ١ - سورة البقرة آية ١٨٩ .
 - ٢ - المزمل آية ٦ .
 - ٣ - النجم آية ٣ .
 - ٤ - انظر / الاحكام للامدى ج ٤ ص ٢٨ / حاشية المطار ج ٣ ص ٢٢٨ /

وأجاب الأسنوى بجواب أراه معقولا وهو مع زيادة مناسبه أن الأمر بالماهية المطلقة وإن لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة التى تعين أنه لجزئى وأحد أو للكل وذلك التخيير يقتضى جواز العمل بالقياس الشرعى لأنه أحد الجزئيات وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به شرعا "١" .

الاعتراض الرابع :

سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس لكنها لاتفيد إلا الظن للاحتتمالات السابقة ، والمسألة التى انتم بصددها قطعية لأنها من الأصول والشارع إنما أجاز العمل بالظن فى الفروع لا فى الأصول .

الجواب :

يجاب عن هذا الاعتراض من وجهين :

الوجه الأول :

عدم التسليم بأن الآية لاتفيد إلا الظن بل هى مفيدة للقطع ولا عبرة بالاحتمالات الواردة عليها لأنه لا يؤيدها دليل والله ذهب بعض السادة الأحناف "٢" .

١ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ١٣ .

٢ - هذه كيفية أخرى للاستدلال بالآية الكريمة وفيها يرى بعض السادة الأحناف أنها تفيد إيجاب القياس أما بدلالة العبارة أو الإشارة .
أما دلالة العبارة فبناء على أن الاعتبار معناه الاتصاف ، وأما قولهم تدل عليه إشارة فهو على أن الاعتبار عام يشمل الاتصاف ، وقد أوضحنا القياس الشرعى والمقلى وسوق الآية للاتصاف فتدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة .
وهذا لا يسلم لهم وهو بعيد ولو حصل لما اختلف فى إثبات القياس ودون إثباته بطريق القطع من الآية خرط القتاد وأقوالهم مسطورة فى كتبهم وقد نهى على بعد هذا القول بعض شراحها وانظرها فى (أصول السرخسى ج ٢ ص ١٦٤ / التقرير والتحرير / ج ٣ ص ٢٤٤ / ٢٤٥ تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٦ / شرح البدخشى ج ٣ ص ١١ / ١٢ التلويح على التوضيح ج ٢ ص ٥٣) .

وأرى أن هذا الجواب لا ينهض في دفع الاعتراض ولا يخفى ما فيه من البعد فلاحتمالات الواردة على الدليل قوية كما مر وعلى فرض ضعفها فإنه لا يتأتى معها القطع .

الوجه الثاني :

التسليم بأن دلالة الآية ثانية ولكن المقصود العمل فيكفي الظن " ١ " وبيان أن المسألة وإن كانت من الأصول إلا أن المقصود منها العمل وهنا يكفي بالظن وليست المسألة من الأصول التي يقصد بها التعميد في ذاتها كعقائد التوحيد والتي لا تثبت إلا بدليل قطعي " ٢ " ، وهذا الجواب أولى من سابقه ففيه الاعتراف بأن الدلالة ثانية وهذا ما لا نستطيع إنكاره .

هذا وقد ناقش ابن حزم الاستدلال بهذه الآية مناقشة طويلة وبرهن على فساد الاستدلال بها وتوصل بعد ذلك إلى أن معنى العبارة هو التعجب فقط " ٣ " لا القياس ولا المجاوزة ولا شيء من ذلك ، وقد تستغرب هذه النتيجة وإذا عرفت أنه ينكر القياس جملة وتفصيلا فلا غرابة فقد يحاول بعض أصحاب المذاهب أن يلوى أعناق النصوص لتثبت مدعاه .

وهذه أهم الاعتراضات الواردة على هذا الدليل من الكتاب .

ومن مناقشة الدليل يظهر أن هناك أربعة آراء للعلماء في دلالة هذه الآية على اثبات القياس :

- الاول : أنها تدل عليه دلالة قطعية كما هو رأى بعض السادة الأحناف السابق .
- الثاني : أن دلالتها على المطلوب ثانية وهو قول الأكثر وهو أرجح الأقوال .
- الثالث : أنها تدل على القياس العقلي ولا تصلح لاثبات القياس الشرعي ، وعلى فرض دلالتها عليه ففي غاية الضعف ولا تصلح لاثبات مثل هذا الأصل " ٤ " .
- الرابع : أنه ليس فيها ما يدل على القياس أصلا وأن معناها التعجب فقط وهو رأى ابن حزم .

١ - المنهاج ج ٣ ص ١٠ .

٢ - شرح البدخشى ج ٣ ص ١٠ / نهج العقل ص ٧٣ .

٣ - الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ٩٤٨ ، المحلى ج ١ ص ٧٤ .

٤ - شرح المنهاج ج ٢ ص ٢٥٣ .

الدليل الثانى :

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً "١")
صدق الله العظيم

وجه الدلالة :

أن المراد بالرد هو القياس الصحيح وعلى هذا فالرجوع اليه مأمور به بأمر الله ورسوله "٢" وبيانه أنه تعالى أمر المؤمنين عند التنازع فى شئ ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله أن يردوه اليهما ومعنى هذا الرد أرجاع المختلف فيه الى كتاب الله وسنة رسوله فيعطى النظار حكم النظار ولا يتحقق ذلك الا بالقياس "٣" .

المناقشة :

نوقش هذا الدليل من حيث الاستدلال به وتوجيهه هذه الوجهه بعدم تسليم أن المراد بالرد فى الآية هو القياس بل معناه الرجوع الى الكتاب والسنة لانه قد تحصل المنازعه قيمه فيه فمضى كتاب أو سنة ، ثم يحتمل ايضا أن يكون ذلك خطابا لمن عاصر الرسول عليه السلام ، ومعنى الرد الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم وسواء له .

-
- ١ - سورة النساء أيه ٥٩ .
 - ٢ - اصول السرخسى ج ٢ ص ١٢٩ .
 - ٣ - أصول الفقه لبدران ص ١٤٩ .

الجواب :

لا يجوز أن يكون المراد بالرد الرجوع الى الكتاب والسنة لأنَّه علق ذلك الرد بشرط المنازعة والمحل بالكتاب والسنة غير متعلق بذلك فالمنازعة بين المؤمنين قلما تقع فيما فيه نص فملئنا أن المراد به المنازعة فيما ليس في عينه نص ، وكذلك المراد بالرد الى الكتاب والسنة يكون بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشيء من المنصوص وإنما يعرف ذلك بأعمال الرأي^١ وأرى أن هذا الجواب لا يقوى على دفع الاعتراض فالمعترض يقول : انه قد تقع المنازعة فيما فيه نص كتاب أو سنة فيكون معنى الرد الرجوع اليهما لا الى القياس . وفي الجواب موافقة على أن المنازعة قلما تقع بين المؤمنين في المنصوص عليه فكيف يقال بعد هذه الموافقة : فعرفنا ان المراد بالرد المنازعة فيما ليس في عينه نص ، وفي الواقع نجد المنازعة في فهم منصوص عليه مثل الكلاله وغيره مما نص عليه واختلفت الافهام في المراد منه ، وأما قولهم انه خطاب للحاضرين والمعاصرين له صلى الله عليه وسلم فهو تخصيص بدون مخصص ، ومن معانى الرد الى الرسول (ص) الرد الى سنته (ص) وفي السنة ما يبدل على القياس وسيأتى بيان ذلك .

الدليل الثالث :

قال تعالى في سورة الاسراء (فلا تقل لهما أف)

وجه الدلالة :

أن الأمة عقلت من قوله تعالى بشأن الوالدين (فلا تقل لهما أف) المنع من ضربهما وغيره من أنواع الأذى وما عقلت ذلك الا قياساً من باب قياس الأعلى على الأدنى وهو ما يسمى بالقياس الأولى أو القياس الجلى .

١ - أصول السرخسى ج ٢ ص ١٢٩ .

٢ - الاسراء آية ٢٣ .

واعترض على هذا الوجه ، بأن المنع من الضرب وانواع الاذى يعقل من لفظ الآية فهو دلالة نص لقياس "١" كما ذهب اليه بعض الأحناف ولكل نظيره واستدلالة وقد مر طرعا من ذلك فى تحرير محل النزاع والظاهر أنه دلالة نص لقياسي هذا ولابن حزم فى المسألة رأى آخر وهو أن نهيه تعالى أن يقول الانسان لوالديه (أف) لا يحرم ماعداه من الضرب والشتم حتى القتل لا بطريق اللفظ ولا بطريق القياس ولولم يرد فى القرآن غير هذه اللفظة مولما كان فيها تحريم ضربهما وقتلها ، وانما يستفاد تحريم ذلك من غيرها كأمره تعالى بالاحسان اليهما وبرهما وخفض جناح الذل لهما ، واليك نص ابن حزم كما هو فى الاحكام : (أما قوله تعالى (فلا تقاتل لهما أف) فلولم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلها ولم يكن كان فيها الا تحريم قول " أف " فقط "٢")

ويقول ايضا (ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول ان نهى اللفز عز وجل عن قول " أف " للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف فاذ لاشك عندك من له معرفة بشيىء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيىء من ذلك " أف " فبلا شك يعلم كل ذى عقل ان النهي عن قول " أف " ليس نهيا عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف وانه انما هو نهى عن قول " أف " فقط "٣")

وأقول ان هذا فى الواقع مخالطة وخروج عن مفهوم اللغة وكيف يصدر مثل هذا القول ممن قيل فيه انه جهل من جهال العلم ، ولا تفسير لهذا القول الا مجرد التعصب لرأيه ولو أدى به ذلك الى مخالفة مفاهيم اللغة وبداهة العقول ودليل قولى أنا فى هذا المصر مع فساد اللسان ومعه عن الفصحى لوقلنا لمميز لا تقاتل لابيوك " أف " لعل أن المقصود منه عدم ايذاءهما باى شكل بقليل أو كثير مع كونه ليس من أهل القياس ولا جتهاد فكيف علم ذلك ؟ لاشك انه علمه من دلالة النص وهذا يؤيد ما قلته آنفا من أن تحريم الضرب علم بدلالة النص لا بالقياس .

١ - المتمد للبصرى ج ٢ ص ٧٤١

٢ - الاحكام لابن حزم ج ٧ ص ٩٣٢

٣ - المرجع نفسه ج ٧ ص ٩٣٣

الدليل الرابع :

=====

قوله تعالى (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام
وهى رميم قل يحييها الذى انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم " ١)
وجبه الدلالة :

أنه تعالى قاس النشأة الثانية على الأولى فى الامكان وهذا
صريح فى اثبات الاعادة قياسا .

المناقشة :

يمكن أن يقال ان هذا ليس قياسا فى الأمور الشرعية بل هو
فى الأمور العقلية لتقرير عقيدة التوحيد والايمان بالبعث بعد الموت .

جوابه :

أن هذا لا يمنع فالآية سبقت لاقتناع المنكرين بالبعث بعد
الموت عن طريق هذا القياس وهو اعطاء النضير حكم نظيره على ما
جرت به العادة الالهية ولا ينكر هذا الامعان مخالف لمبدأ
تقتضيه بداهة العقول والقياس الشرعى الذى نؤمن بصدده داخل
ضمن ذلك فهو اعطاء النضير حكم نظيره .

وقد ذكر ابن القيم فى معرض الاستدلال على حجية القياس جملة
آيات من القرآن الكريم ضرب الله فيها الامثال لعباده ولكنها ليست
صريحة فى اثبات القياس وانما يستأنس بها فى الدلالة على المطلب
وقد صرح ابن القيم بذلك حيث قال : (ولكنها اقيسه عقلية
ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله " ٢) وما القياس
الا اعطاء الشيء حكم نظيره ومثله .

١ - سورة يس ٧٩/٨٨

٢ - اعلام الموقعين ج ١ ص ١٣٠

رأى الدليل :-

=====

من مناقشة دليل الجمهور على اثبات القياس من الكتاب نلاحظ ان الآيات الكريمة التي استدلو بها لاتدل دلالة صريحة على اثبات المطلوب ولو حاولنا أن نلوى أعناقها لتفيد ذلك ، ولكنها أدلة يمكن أن يستأنس بها استئناسا ولا فهي لا تكفى لاثبات ذلك الاصل دون ضمنية اليها ، فلم يصرح فيها بمدح القياس ولا ذمه ولا الأمر به ولا النهى عنه باسمه الا بتأويلات ذكرناها فيما سلف .

ومبنى هذا الرأي ، أن بعض الأصوليين لم يستدل بالقرآن أصلاً على حجية القياس واكتفى بما سيأتى من الأدلة عليه فاعتمد القوي الصريح .

هذا من ناحيته ومن ناحية أخرى صرح بعضهم بهذا الرأي كالامام الفزالي حيث قال (وقد تمسك القائلون بهذه الآيات وليست مرضية لأنها ليست بمجردها نصوا صريحة ان لم تنضم اليها قرائن " ١) قال هذا القول بعد ان ذكر بعض أدلة الكتاب على اثبات القياس ، هذا ما رايت ان اختتم به البحث الأول . . والله أعلم .

البحث الثانى فى ادلتهم من السنة وما ورد عليها :

استدل المبتنون لحجية القياس من السنة بجملته أحاديث هـى :

الدليل الاول :

حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه وقد روى هذا الحديث بروايات عدة اولها على المطلوب رواية ساقها بعض الاصوليين وهى (أن النبى (ص) بحث معاذنا وابا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما فى ناحية فقال لهما : بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم فى السنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب الى الحق عملنا به فقال عليه السلام "أصبتما" (١) وقد بحثت عن هذه الرواية فى كتب السنة فلم اعثر عليها لذا لايعول عليها فى الدلالة .

والمشهور فى كتب السنة هو قصة بحث معاذ الى اليمن منفردا وسها يمكن الاستدلال لمن قال بحجية القياس ، وهى كما رواها أبو داود (حدثنا حفص بن عمر عن شعبه عن أبي عون عن الحارث بن عمرو بن أخى المفيـر بن شعبه عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ - بن جبل - أن رسول الله (ص) لما أراد أن يبحث معاذنا الى اليمن قال : " كيف تقضى أن عرض لك قضاء " قال أقضى بكتاب الله قال : " فان لم تجد فى كتاب الله " قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " فان لم تجد فى سنة رسـ الله ولا فى كتاب الله " قال أجتهد رأيى ولا الوضرب رسول الله صـ وقال " الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله " (٢) .

١ - الاحكام للامدى (ج ٤ ص ٥٩) الاسنوى (١٥ / ٣) حاشية المطار (٢ / ٢)

السرخسى (١٣٠ / ٢) .

٢ - سنن أبى داود ج ٣ ط ٢ ص ٤١٢ - ٤١٣ / وانظره ايضا فى : مسند أحمد

(٢٣٠ / ٢) سنن الترمذى (٦١٦ / ٣) سنن الدارمى (٦٠ / ١)

وغيرها من كتب السنة .

وجه الدلالة :

أنه عليه السلام اقر معاذاً على قوله " أجتهد رأيي " ولم يعترض عليه بل حمد الله الذي وفق معاذاً لذلك وفي ذلك دلالة على حجية القياس والممل به .

قال الخطابي : (يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس الى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل من كتاب أو سنة وفي هذا اثبات للقياس وإيجاب الحكم به " ١)

الاعتراضات الواردة على الدليل :

يمكن حصر الاعتراضات الواردة على حديث معاذ في جهتين :

الاولى : من جهة صلاحيته للاحتجاج به وتشمل :

١ - الاعتراضات الواردة على السند :

الاعتراض الاول :

اعترض على هذا الدليل بانه من رواية الحارث بن عمرو عن ناس من اصحاب معاذ وهو مجهول وهم مجهولون أيضاً فلا تقوم به حجته .

قال الذهبي : (قلت تفرد به أبو عون محمد بن عبد الله الثقفى عن الحارث بن عمرو الثقفى ابن أخى المخيرى وما روى عن الحارث غير أبى عون فهو مجهول " ٢ ") .

١ - عون المعبود ج ٩ ص ٥٠٩ .

٢ - ميزان الاعتدال ج ١ ص ٤٣٩ .

وقال الجوزقاني "١" : (هذا حديث باطل رواه جماعة عن شعبه ٠٠٠ فلم أجد له طريقا غير هذا والشارح بن عمرو مجهول واصحاب معاذ من أهل حص لا يعرفون ومثل هذا الاسناد لا يعتمد عليه في اصل من أصول الشريعة "٢")

وقال عنه البخاري في التاريخ الكبير لا يصح حديثه ولا يعرف "٣"
وقال ابن حزم : (هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسمو فلا حجة فيمن لا يعرف من هو وفيه الشارح بن عمرو وهو مجهول ولم يأت هذا الحديث من غير طريقة "٤")
ومجمل هذا الاعتراض أنه رواية مجهول وشيوخه مجهولون أيضا .

جواب الاعتراض :

الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه :

الاول : قال ابن القيم بعد أن ذكر الحديث : (فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين منهم اصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث وإن الذي حدث به الشارح بن عمرو عن جماعة من اصحاب معاذ لا واحد منهم ، وهذا ابلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي ، كيف وشهرة اصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في اصحابه منهم ولا كذاب ولا مجروح بل اصحابه من افاضل المسلمين وخيارهم ولا يشك اهل العلم بالنقل في ذلك كيف وشعبه حامل لواء هذا الحديث ، وقد قال بعض أئمة الحديث ، إذا رأيت شعبه في اسناد حديث فأشد ويديك به "٥") .

١ - هو ابراهيم بن يعقوب بن اسحق الجوزقاني السعدي الدمشقي محدث مات بدمشق من مصنفاته المترجم وكتاب في الجرح والتعديل وكتاب في الضمائم (معجم المؤلفين ج ١ ص ١٢٨ / الاعلام للزركلي ج ٢ ص ١٤٤)

٢ - عون المعبود ج ٩ ص ٥٠٩ / نقله عن المؤلفات للجوزقاني المذكور .

٣ - المرجع نفسه .

٤ - الاحكام ج ٧ ص ٩٧٩ .

٥ - اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٠٢ .

الثاني : على فرض ضعف الحديث فقد تقوى بشواهد موقوفة عن عمر بن الخطاب " ١ " وغيره من الصحابة وقد ذكرها البيهقي في السنن بحمد ابن روى حديث معاذ " ٢ " .

الثالث : ان هذا الحديث روى من طريق آخر - غير طريق الحارث بن عمرو وسند متصل ورجاله معروفون بالثقة .
قال ابو بكر الخليلي : (وقد قيل ان عبادة بن تسي رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ ، وهذا اسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة على ان اهل الدلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وقوله في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
وان كانت هذه الاحاديث لا تثبت من جهة الاسناد ولكنها لها ثقلها الكافي عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الاسناد لها فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الاسناد له " ٣ ") .

الاعتراض الثاني :

ان الحديث مرسل وخبر واخذ والمرسل ليس بحجة عند الشافعي وخبر الواحد فيما تم به البلوي ليس بحجة عند ابي حنيفة فالاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة " ٤ " .

١ - عون المعبود ج ٥ ص ٥٠٩ / نبراس المقول ص ٨٢ .

٢ - السنن الكبرى ج ١٠ ص ١١٤ .

٣ - عون المعبود ج ٩ ص ٥١٢ / وانظر (المستصفى ٢ / ٢٥٤) .

٤ - الاحكام للامد ج ٤ ص ٣٠ .

الجواب :

اما عن الارسال فقلنا انه روى بسند متصل كما ذكره ابوبكر الخطيب في قوله السابق ، وعلى فرض انه مرسى فقد تعضد بروايات أخرى متصلة كما سبق فهو مقبول عند المشافعي " ١ " .

اما انه خبر واحد وليس بحجة عند ابي حنيفة ، فجوابه ان خبر الواحد فيما تضم به البلوى حجة عند الاحناف اذا تلقته الامة بالقبول قال الكمال : (خبر الواحد فيما تضم به البلوى اى يحتاج اليه الكل حاجة متأكده مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهار او تلقى الامة بالقبول عند عامة الحنفية " ٢ ") وهذا الحديث مما تلقته الامة بالقبول ورواه الكافة عن الكافة واحتجوا به كما مر .

ب - الاعتراضات الهاردة على المتن :

اعترض على حديث معاذ من جهة منه بعدة اعتراضات أبرزها :
 ١ - ان هذا الحديث مناقض لقوله تعالى (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) " ٣ " وقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) " ٤ " وقد ورد فى الحديث قوله : (فاذا لم تجد الحكم فى الكتاب) وهذا يقتضى ان الكتاب لم يشتمل على جميع الاحكام وهذا تناقض ظاهر " ٥ "

- ١ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣٠
 - ٢ - الاحكام للامدى ج ٢ ص ١١٢ / نبراس المقبول ص ٨٤ .
 - ٣ - تيسير التحرير ج ٣ ص ١١٢ من كلام الكمال .
 - ٤ - الانعام ايه ٣٨ .
 - ٥ - المائدة ايه ٣ .
 - ٦ - الاحكام لابن حزم (١ / ٢٧٦) الاحكام للامدى (٤ / ٣١) .
- نيل الاوطار (٢٠٣) .

جوابه :

أن هذا التناقض في الظاهر فالحديث غير مخالف للآيات السابقة ولا مناقض لها (إذ المراد إنما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب لان المراد به بيان كل شئ فانا نعلم عدم احتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الاحكام الشرعية وتقدير ان يكون المراد بيان كل شئ لكن بطريق الصريح بل يعني أنه اصل بيان كل شئ فانه أصل لبيان صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله وقوله بيان للقياس وغيره " ١ ") .

وبالنسبة لاكمال الدين (فالمراد من الاكمال المذكور في الآية إنما هو اكمال الاصول لاننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على جميع احكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع " ٢ ") .

ولحل المراد اكمال الاصول التي تشتمل على علل الاحكام ليقاس عليها ، واكمال الدين كما يكون بدون واسطه كتخصيص العام وتقييد المطلق ونحوه يمكن ان يكون بواسطة تبیان مدارك الاحكام وادلتها والقياس مما بين في الكتاب مدركه ودليله فهو مما اكمل به الدين .

٢ - ان الحديث يفيد جواز الاجتهاد في عهد الرسول عليه السلام وهو باطل اكتفاء بوجوده عليه السلام .

جوابه :

ان الاجتهاد في زمنه عليه السلام صحيح لاسيما في الواقعه التي لا يمكن تأخير الحكم فيها مع عدم القدرة على مراجعته صلى الله عليه وسلم لبعد المسافه منه عليه السلام كما في حديث معاذ فاليمين ليس بقريب .

١ - الاحكام للامد ي ج ٤ ص ٣٣

٢ - شرح الاسنوي ج ٣ ص ١٦

٣ - أنه عليه السلام سأله عما به يقضى بعد ان قلده القضاء وهذا مخالف للمعقول اذ المعقول أن يختبره أولا فاذا صلح قلده المنصب .

الجواب :

أنه سأله عن ذلك قبل تقليده منصب القضاء وعلى فرض أنه سأله بعد ذلك فليس السؤال على سبيل الاختبار بل لبيان فضله واعلام الصحابة انه عليه السلام ما اختاره الا لملئه بصلاحيته لذلك المقام .

٤ - أن الحديث يقتضى عدم جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وهو على خلاف الدليل الدال على ذلك . " ١ " .

الجواب :

أجاب الامدى عن هذا الاعتراض بقوله : (أما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب فالمراد الكتاب الذى لا معارض له ولا ناسخ ويجب تنزيله على ذلك ضرورة الجمع بين تقريره صلى الله عليه وسلم وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة " ٢ " .

٥ - أن هذه القصة رويت برواية تخالف ما سبق وتناقضها وهى كما (قال الجافظ شمس الدين بن القيم وقد اخرج به بن ماجه فى مسنده من حديث يحيى بن سعيد الاموى عن محمد بن سعيد بن حسان عن عباد بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم حدثنا معاذ بن جبل قال (لما بعثنى رسول الله الى اليمن قال لاتقضي ولا تفصلن الا بما تعلم فان اشكل عليكم أمر فقف حتى تبينه او تكتب الى فيه " ٣ ") وهذه اجود اسنادا ولا ذكر فيها للرأى .

١ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣١

٢ - المرجع نفسه

٣ - عون المعبود ج ١ ص ٥٠٩ .

الجواب :

يمكن الجمع بين الروايتين بأن يحمل الحديث الاول على ما اذا تبين له وجه الحاق الحادثة التي عرضت له بأصل تحققت فيه علته ، اما حديث ابن غنم فيحمل على ما اذا شك في الحكم ولم يستطع الحاق الحادثة بأصل مأمرة الرسول عليه السلام بالتوقف حتى يظهر له الحق او يكتب اليه فيعلمه اياه .

الجهة الثانية :

دلالتهم على اثبات المدعى :

اعترض على حديث معاذ رضى الله عنه من ناحية دلالتهم على اثبات المطلوب باعتراضات عدة ، قال المعارض على فرض تسليم صلاحية الحديث للاحتجاج به لكننا نمنع دلالتهم على المدعى من وجوه :

الاول :

سلمنا صحة الحديث وانه حجه ولكن لانسلم دلالتهم على القياس بنسبنا على تقريره صلى الله عليه وسلم لمماذ لان قول معاذ واجتهد رأى يحتمل ان يكون مراده بذل الوسع في استنباط الحكم من النصوص الخفية من الكتاب والسنة وهذا مما يشمل الاجتهاد ، قال ابن حزم : (والاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً ٠ ١٠)

جوابه :

يمنع ان يكون معنى الاجتهاد الاستدلال يخفي النصوص من الكتاب والسنة لان قوله عليه السلام (فان لم تجد) عام في الجلى والخفى بدليل صحة الاستثناء .

١ - الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ٢٧٧ وانظر التقرير والتحيير

ج ٣ ص ٢٤٥ / الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣١ .

وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالجلى دون الخفى مستنح " ١ " ، وقال امام
الحرامين الجوينى (ولا يجوز ان يقال اراد بالرأى رأى استنباط من كتاب الله
تعالى وسنة رسوله (ص) فان ذلك لو كان على هذا الوجه لكان متعلقا بالكتاب
والسنة " ٢ ") .

فاذا لم يكن كذلك (فلم يبق الا القياس) " ٣ " مطلقا .

الثنائى :

سلمناه ولكن لازال الاجتهاد أعم من القياس فان الاجتهاد يشمل الاستدلالا
بالبراءة الاصلية ونحوها فلا جتهاد اذا يتحقق فى غير القياس المتنازع
فيه .

جوابه :

(ان الحكم بالبراءة الاصلية غير مفتقر الى اجتهاد الرأى " ٤ ") .
وبانه ان البراءة الاصلية ليست حجة وعلى تسليم حجيتها فهى معلومه
لكل عاقل فلا تحتاج الى اجتهاد الرأى " ٥ " .

الثالث :

سلمنا أن البراد به اجتهاد الرأى غير ان القياس الى ما علمته منصوصه
او موصى اليها والى ما علمته مستنبطه بالرأى ، واللفظ ايضا مطلق
وقد علمنا به فى القياس الذى علمته منصوصه كما قاله النظام " ٦ " .

١ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣٣ .

٢ - المهرهان ص ٢١٤

٣ - التقرير والتحبير ج ٣ ص ٢٤٦

٤ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣٣

٥ - نبراس الحقول ص ٨٥

٦ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣١ .

الجواب :

(لو كان المراد منصوص العلة فقط لما سكت عنه الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهى التى تبتنى على قياس غير منصوص العلة " ١ ")
ثم ان القياس المستنبط العلة من الكتاب والسنة راجع اليهما وعلى هذا فلم يبق الا القياس المقصود .

الرابع :

ان هذا الحديث خصوصية لمعان دون غيره فلا يعم كل الاشخاص .

الجواب :

الاصل ان يكون عاما مالم يخص واستفيد العموم من قوله عليه السلام
" حكمى على الواحد حكمى على الجماعة " ٢) .

الخامس :

انه كان قبل نزول قوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) فما المانع ان يكون حجه قبلها لا بعدها .

الجواب :

ان الاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت وان المراد من اكمال الدين انما هو اكمال
الاصول لانها تشتمل على علل الاحكام التى يقاس عليها وهو المقصود .
السادس : ان المتن ظنى والمسألة قطعية :

جوابه :

تقدم هذا الاعتراض وجوابه على الآية الاولى من دليل الكتاب وحاصله
ان المقصود المصل فيكفى الظن فراجع . هذا ما يتعلق بالدليل الاول من السنة

١ - التقرير والتحبير ج ٣ ص ٢٤٥ .

٢ - مختصر المنتهى ج ٢ ص ٢٢٨ .

الدليل الثانى :

روى الامام أحمد رضى الله عنه بسنده عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال :
 (همشت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت صنعت اليوم
 أمرا عظيما فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرأيت لو تمضمضت
 بماء وأنت صائم ؟ فقلت لا بأس بذلك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ففيم " ١ ")
 قال الزرقانى بعد أن ذكر الحديث : (صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم " ٢ " .
 وقال الشوكانى مثله " ٣ " .
 وقال فيه الحاكم : (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه " ٤ ") وذكر
 هذا الحديث جماعة من الأصوليين واحتجوا به على اختلاف فى اللفظ مع اتحاد المعنى " ٥ "
 وقد ضمنه ناصح الدين كتابه وعده من أقيسة الرسول عليه السلام " ٦ " .

وجه الدلالة :

(هو أنه عليه السلام شبه المضمضة اذا لم يعقبها شرب بالقبلة اذا لم يعقبها انزال
 بجامع انتفاء الثمرة المقصودة فى الموضعين وهذا عين القياس " ٧ ")
 وقال المازرى : (فأشار الى فقه بديع وذلك أن المضمضة لا تنقثر الصوم وهى أول
 الشرب ومفتاحه كما أن القبلة من دواعى الجماع ومفتاحه والشرب يفسد الصوم كما
 يفسده الجماع فكما ثبت أن أوائل الشرب لا يفسد الصيام فكذلك أوائل الجماع ففيه
 اعتبار القياس والاستدلال " ٨ ") .

١ - مسند أحمد ج ١ ص ١٣٨ دار المعارف بمصر / تحقيق محمد شاكر سنة ١٣٧٣ هـ

• وانظر موطأ مالك ج ٢ ص ٤١٣ .

٢ - موطأ مالك ج ٢ ص ٤١٣ .

٣ - نيل الأوطار ج ٤ ص ٢٣٥ .

٤ - المستدرک ج ١ ص ٤٣١ .

٥ - المستصفى ج ٢ ص ٢٥٤ / أصول السرغى ج ٢ ص ١٢٠ / شرح تنقيح الفصول

ص ٣٨٦ .

٦ - أقيسة النبى (ص) ص ١٦١ .

٧ - شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٦ .

٨ - موطأ مالك ج ٣ ص ٤١٣ .

المناقشة :

نوقش هذا الاستدلال بأنه (ليس صريح الا بقريته ان يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه لأنه الحق مقدمة الشيء بالشيء فقال ان كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص لأنه مقدمته فألحق المضمضه بالشرب " ١) .

وقال ابن حزم (لو لم يكن في ابطال القياس الا هذا الحديث لكفى لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع فأخبره صلى الله عليه وسلم أن الأشياء المماثلة والمتقاربة لا تستوى أحكامها وأن المضمضه لا تفطر ولو جاوز الماء الحلق عمداً لأفطر وأن الجماع يفطر والقبلة لا تفطر وهذا هو ابطال القياس ولا شبهة بين القبلة والمضمضه فيمكنهم أن يقولوا انه عليه السلام قاس القبلة على المضمضه لأنهم لا يرون القياس الا بين شيئين مشتبهين " ٢)

حاصل الاعتراض :

أنه عليه السلام رد قياس عمر لأنه ألحق مقدمة الشيء بالشيء لما بينهما من التشابه والتقارب ، وبين أن الأشياء المتماثلة تختلف أحكامها .

ثم ان القائلين بالقياس لا يرون ذلك الا بين مشتبهين ولا شبهة بين القبلة والمضمضه فلا يمكنهم أن يقولوا انه قاس القبلة على المضمضه .

الجواب :

أولاً : نسلم أنه عليه السلام أبطل ما ظنه عمر رضى الله عنه من أن مقدمة الشيء تأخذ حكمه ، فقد ألحق القبلة بالوقاع لكونها مخضيه اليه وبين له أن مقدمة الشيء لا تأخذ حكمه ومثل له بمثال قياس وهو أن المضمضه مقدمة للشرب فلم تأخذ حكمه ولم تبطل الصوم ، فرد عليه السلام قياسه ولكنه أرشده الى قياس آخر ولا يلزم من ذلك رد جميع الأقيسه .

١ - المستصفى جـ ٢ ص ٢٥٤ / ٢٥٥ .

٢ - الاحكام جـ ٧ ص ٩٦٧ .

ثانيا :

أن دعوى ابن حزم ابطال حجية القياس بهذا الحديث لعدم وجود المشابهة بين القبلة والمضمضة فلا يتحقق حينئذ ، يجاب عنها بأن المشابهة متحققة بينهما إذ كل منهما مقدمة وسبب لما يفضى اليه فالمضمضة مقدمة للشرب تفضى اليه كما أن القبلة مقدمة للجماع حيث تفضى اليه .

فان قيل :

ان هذا من أقيسة الرسول عليه السلام وقياسه خارج عن محل النزاع - كما قلت سابقا في أراء الملأ في حجية القياس - لأنه من السنة الواجب اتباعها بالاتفاق ، يقال في هذا المثال حينما قاس عمر القبلة على الوقاع بين له عليه السلام خطأه في هذا اللاحق وأرشده الى قياس صحيح بالحاق القبلة بالمضمضة فلو لم يكن القياس حجة لنهى عمر عن القياس أصلا ولما أرشده الى القياس الصحيح .

الدليل الثالث :

استدلوا بما روى عنه عليه السلام أنه (أتته امرأة من خثعم فقالت يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبى شيخا كبيرا لا يستطيع أن يركب أفأحج عنه قال : لو كان على أبك دين قضيتة " ١ ") .

وفى رواية لأحمد :

(أن امرأة نذرت أن تحج فماتت فأتى أخوها النبی صلى الله عليه وسلم فسأل عن عن ذلك فقال : أرايت لو كان على أختك دين أكت قاضيه . قال : نعم فقال : فدين الله أحق بالوفاء " ٢ ") .

ولا يترتب على اختلاف الرواية شيء فالمودى والدلالة وآحده ولعله عليه السلام سؤل عن قضيتين مختلفتين وبهذا الحديث احتج جماعه من الأصوليين منهم الشزالي " ٣ "

١ - سنن ابن ماجه ج ٢ ص ١٧١ / النسائي ج ٢ ص ٤٠ .

٢ - مسند أحمد ج ٢ ص ٢٤٠ / المكتب الاسلامى للطباعة والنشر / بيروت .

٣ - المستصفى ج ٢ ص ٢٥٥ / الاحكام للأمدى ج ٤ ص ٢٦ .

وجه الدلالة :

(انه عليه السلام الحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفسه وهو عين القياس وما مثل هذا يسميه الاصوليين التنبيه على أصل القياس " ١ ") .

وقال الخزالي (فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق " ٢ ") .
وقال السرخسى (وهذا تحليم للمقايضة بطريق اعمال الرأى " ٣ ") وقال
القرافى (وهذا عين القياس " ٤ ") .

المناقشة :

قيل اولا :

أنه عليه السلام ذكر دين الادمى لا للقياس عليه بل لتقريب ذلك الى فهم السامع وأن متفحة القضاء حاصله .
جوابه :

ان هذه المسألة ليست من الامور المويضة الصعبة الفهم بجهت لاتفهما المرأة الا بالتقريب لفهمها ، فلو كان ذكر الدين لفهمها ذلك لكانت الاجابة بنعم كانه لها فى الحصول على مقصودها وهو جواز القضاء " ٥ " .

قيل ثانيا :

انه عليه السلام استعمل القياس ولم يقل انه حجه والفرق ظاهر ونحن بصدد الحجية وهذا لا يفيد .

-
- | | |
|-----|--------------------------------|
| ١ - | الاحكام للامدى ج ٤ ص ٢٩ . |
| ٢ - | المستصفى ج ٢ ص ٢٥٥ . |
| ٣ - | أصول السرخسى ج ٢ ص ١٣٠ . |
| ٤ - | شرح تفتيح الفصول ص ٣٨٦ . |
| ٥ - | الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣١ - ٤٥ . |

جوابه :

مادام أنه عليه السلام استعمل القياس وليس هناك ما يدل على الخصوصية له عليه السلام ونحن مأمورون باتباعه ووجوب الاقتداء به عليه السلام فلا مانع من أن نقيس .

قيل ثالثا :

ان قياسه عليه السلام حجة لان مقدماته قطعية بخلاف قياسنا

جوابه :

كسابقه أنه لا يقتضى التخصيص لانه جائز بالاجماع لمن هو أهل للاجتهاد ان يجتهد فى القرآن فى استنباط الاحكام منه ومن السنة " ١ " والقياس ضرب من ضروب الاجتهاد .

الدليل الرابع :

استدلوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :
(قاتل الله اليهود حرم الله عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها " ٢ ")
اخرجه البخارى و. مسلم واللفظ له وفى رواية اخرى المسلم انه عليه السلام قال : (لمن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوه فباعوها " ٣ ")

وجه الدلالة :

تحريم اكل ثمن الشحوم بعد اذابتها قياسا على تحريم اكلها .

-
- ١ - نبراس العقول ص ٨٨ .
 - ٢ - صحيح مسلم ج ٣ ص ١٢٠٧ .
 - ٣ - صحيح مسلم ج ٣ ص ١٢٠٨ / فتح البارى ج ٥ ص ٣٢٩ /
عمدة القارى ج ١٢ ص ٥٤ .

المناقشة :

ان هذا الحديث ليس فيه ما يدل على القياس فلا ينهض للاحتجاج به ، لان تحريم الشيء أعم من تحريم أكله فهو تحريم للتصرف فيه مطلقا سواء بالاكل او البيع وأكل الثمن بدليل قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالهم التي أموالكم " ١) فالنهي هنا عام يشمل الاكل وغيره كاحراق المال او اغرقه ومعنى آخر عدم اتلافه بأى شكل من الاشكال وقوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل " ٢) فليس المقصود الاكل فقط " ٣ " .
فعلى هذا يكون تحريم البيع وأكل الثمن مشمولا بالنص فلا قياس .

الجواب :

ان اضافة التحريم الى المأكول انما هو تحريم الاكل فقط لانه السابق الى الفهم والتبادر الى الذهن عند اطلاقه ويوضح ذلك أن التحريم المضاف الى النساء انما هو تحريم الوطء ، وإلى الدار انما هو تحريم السكنى ، وإلى الدابة تحريم ركوبها الخ .
وعلى هذا فتحريم البيع وأكل الثمن ليس مأخوذا من مطلق التحريم المضاف الى أكل الشحوم ، فلم يبق الا ان يكون بطريق اللاحاق به وهو معنى القياس " ٤ " .

واضافه الى ما سبق فقد استدل المثبتون للقياس من السنه بنوع آخر وطريقه أخرى من الاستدلال .

وهو انه عليه السلام علل كثيرا من الاحكام بحلل معينه ونص على تلك العلل فهناك اشياء كانت محرمة فأحلها عليه السلام وبين علة التحريم فلما زالت زال الحكم والعكس قال الامدى (والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت وذلك هو نفس القياس " ٥)

- ١ - سورة النساء رقم ٢ .
- ٢ - البقرة ايه ١٨٨ .
- ٣ - الاحكام للامدى / ج ٤ ص ٣٢ مع زيادات مناسبة .
- ٤ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٣٤ .
- ٥ - المرجع نفسه ج ٤ ص ٢٩ .

ومن ذلك قوله عليه السلام :

- كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الداقة فكلوا وادخروا • رواه مسلم
- وقوله أيضا (انها من الطوافين عليكم والطوافات) وقوله (لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث ملبيا) • رواه البخارى ومسلم وقوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها فانها تذكركم بالآخرة) رواه مسلم • وأمثالها من السنة كثير.
- واعترض على أحاديث العلة ، بأنه لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما فى تلك العلة فهو محل نزاع ويمكن أن يكون المراد من التعليل بيان الباعث على الحكم ليكون أقرب الى الانقياد والطاعة ولهذا أمكن التنصيص على العلة القاهرة ولا قياس فيها •
- وعلى فرض أنها تدل على اللاحق فالعلة منها منصوصة وموصى اليها ونحن نقول بهذا النوع من القياس كما قاله النظام ، ولهذا فلا يثبت به حجية القياس مطلقا •

الجواب :

أن الأصل فى التعليل أن يكون لتمدية الحكم الى محال العلة وذلك لا ينافى قصد بيان الباعث على الحكم ليكون أقرب الى الطاعة والامتثال والتعليل بالعلة القاصرة على قدرته قد منعه بعضهم وكون هذا المسلك انما يثبت القياس المنصوص العلة أو الموصى اليها فمسلم ولكن يلزم القائلين به أن يقولوا بما عدها لأن تعليل الشارع لبعض الأحكام انما هو لارشاد الخلق الى كيفية ربط الأحكام بحللها ليستخرجوا ما لم ينص على علته من الأحكام بالطرق المغتولة " ١ " •

رأى فى الدليل :

بعد استعراض أهم الأحاديث التى احتج بها المبتنون للقياس ومناقشتها نرى أن كل حديث بمفرده لا يستقل باثبات الحجية لأن دلالة كل واحد بمفرده على المطلوب ظنية ومن المسير انكار ذلك •

ولكن اذا نظرنا الى هذه الأحاديث على الجملة نجدها تتحد في المعنى وان اختلفت الفاظها وهذا ما يسمى بالتواتر المعنوي وهو حججه .
 قال الآمدي بعد أن ذكر أدلة السنه على الحجيه : (الى غير ذلك من الأخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة التواتر المعنوي وان كانت آحادها آحادا " ١)
 وقال الفزالي (فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر وآحادها لا تدل دلالة قاطعه ولكن لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها في اشعار الصحابه بكونهم متعبدين بالقياس والله أعلم " ٢)

١ - الاحكام للآمدي ج ٤ ص ٣٠ .
 ٢ - المستصفى ج ٥ ص ٢٥٦ .

البحث الثالث :-

استدلّ لهم بالاجماع

على هذا الدليل قول جمهور الأصوليين بل صرح بعضهم بأنه أقوى الأدلة على المطلوب فقال الجويني (مستند وجوب العمل بالقياس لاجماع " ١ ") وقال الآمدي (وهو أقوى الحجج في هذه المسألة " ٢ ") وتابعه ابن الحاجب وكثير من أصحاب الأصول .

منهج الصحابة في الاستنباط :-

قبل أن نذكر بعض الصور من اجماع الصحابة رضوان الله عليهم يحسن بنا أن نتعرف على طريقتهم في الاستنباط ومتى يهيمون الى الرأي ومن ثم يجمعون عليه . نعلم أولاً أنه بعد وفاته عليه السلام وقعت حوادث جديدة لانفاير لها في عهده عليه السلام وتلك الحوادث تحتاج الى بيان الحكم فيها .

كما نعلم أن النوازل والوقائع التي جرت فيها فتاوى الصحابة وعلمائهم تزيد على المنصوصات زيادة ظاهرة ولا ينكر ذلك الا محاند فاستعمل الصحابة رضى الله عنهم الرأي وقاسوا قرابة مئة عام وهي فترة ليست قصيرة .

ونعلم يقيناً أنهم ما كانوا يفتون في كل أمر يمن لهم دون ملاحظة قواعد الشريعة المعروفة عندهم فكانت أحكامهم مستفادة من الشرع راجعة اليه .

فطريقتهم في اعطاء الأحكام معروفة مشهورة ، الرجوع الى الكتاب ثم الى السنة فاذا لم يجدوا اجتمعوا وتشاوروا وبينوا الحكم .

ودليل هذا أنهم مع اختلافهم في مواقع الظنون لم ينكروا أصل الاجتهاد وحينما ينكر بعضهم رأى بعض يدعوه الى رأيه ولو كان الاجتهاد مجافياً للشريعة لأنكره أحدهم على الأقل ولكنه لم ينكر " ٣ " فكان اجماعاً .

١ - البرهان للجويني ص ٢١١ .

٢ - الاحكام ج ٤ ص ٣٥ // منتصر المنتهى / ج ٢ ص ٢٥١ .

٣ - البرهان للجويني ص ٢١٢ بتصرف .

تقرير الدليل :-

هذا الدليل قرره المضد تبعا لابن الحاجب بقوله :

- ١ - (أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والمادة تقضى بأن اجماع مثلهم فى مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا . . .
- بد أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والمادة تقضى بأن السكوت فى مثله من الأصول العامة الدائمة الأثر وفاق ووافقهم حجة قاطعه " (١) .
- ويلاحظ أنه تمسك أولا بدليل قاطع على ثبوت الاجماع وثانيا بالاجماع نفسه ، ولا حظ أن هذا الاجماع سكوتيا وهو ثانى لهذا دفعه بأن المادة تقضى أن مثل هذا الاجماع قطعى لأن مثله لا يكون الا عن وفاق .
- فان قيل ان ما سبق لا يفيد الا القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به ، يقال لهم لما ثبت أن القياس وقع وأنه حجه ثبت المطلوب لأن العمل بما ثبت القطع بحجيته وأجب قطعا " ٢ .

صور من اجماع الصحابة :-

يمكن تصنيف هذه الصور الى نوعين :

- النوع الأول : مسائل وقع التصريح منهم فيها بالقياس أو الراى .
- النوع الثانى : مسائل اختلفوا فيها ولم ينص عليها فعلم أن مدركهم فيها القياس .

١ - شرح المضد ج ٢ ص ٢٥١ .

٢ - حاشية السعد ج ٢ ص ٢٥١ .

النوع الأول :-

ينتظم هذا النوع صوراً عدة من اجماع الصحابة منها :

١ - ما روى عن عمر رضى الله عنه أنه كتب الى أبى موسى الأشعرى " (اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك) وهذا من كتاب مطول ومعظم الأصوليين يذكرون هذا الجـز لاحتوائه الدلالة على المطلوب .

وقد ذكر ابن القيم كتاب عمر هذا كاملاً وشرحه بما لا مزيد عليه ويعد ذكره للنصر قال (وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وينو عليه أصول الحكم والشهادات " ١)

وجه الدلالة :

أن قول عمر رضى الله عنه - قس الأمور برأيك - يعنى الحق غير المنصوص عليه بالمنصوص بحد الحلم بالمشابهة والمماثلة فى الحلة التى اقتضت ربط الحكم بحلته . وهو صريح فى الدلالة على المطلوب الذى هو الصل بالقياس .

المناقشة :

تعرض ابن حزم لهذه الرسالة - فى معرض ردها فهو لا يقول بالقياس ويهدم كل ما أقيم عليه دليلاً - فذكرها بسندين مختلفين :

أحدهما فيه / عبد الملك بن الوليد بن معدان وفيه يقول ابن حزم : (عبد الملك متروك الحديث ساقط بلا خلاف وأبوه مجهول وأما السند الثانى فمن بين الكـرـضـى الى سفيان مجهولون ، وهو أيضاً منقطع فبطل القول به جملة " ٢) .

ثم قال : (وأما الرسالة التى تصح عن عمر فهى غير هذه - ثم ذكر السند عن الشعبى عن شريح - أنه كتب الى عمر يسأله ، فكتب اليه عمر ، أن أقض بما فى كتاب الله تعالى فان لم يكن فى كتاب الله فسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فان لم يكن فى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم فاقض بما قضى الصالحون فان لم يكن فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولم يقض به الصالحون فان شئت فتقدم وان شئت تأخر ، ولا أرى التأخر الا خيراً لك والسلام " ٣) .

١ - اعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٥ / وانظر / التبصرة فى أصول الفقه ص ٤٢٦ .

٢ - الاحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٠٠٣ / المحلى ج ١ ص ٧٧ .

٣ - المرجع نفسه ج ٧ ص ١٠٠٤ / وهذا الخبر أخرجه / الدارمى ج ٢ ص ٦٠ / دار الفكر .

فاستدل بأن قول عمر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك، أنه اختيار لترك الحكم إذا لم يوجد في الكتاب والسنة والاجماع وهذا دليل على ابطال القياس .

مناقشة قول ابن حزم :

أما عن السند الأول فعبد الملك متوسط ولم يضعفه أحداً إلا ابن حزم وأبووه ثقة معروف ذكره ابن حبان في الثقات " ١ " .
وأما قوله في السند الثاني أن من بين الكرضى إلى سفيان مجهولون فهم ثقات وال ثقة لا يروى إلا عن مثله .
وعلى فرغ تسليم الضعف في السند الأول والجمالة في الثاني كما قال ابن حزم فكتاب عمر إلى أبي موسى معروف مشهور تلقته الأمة بالقبول وهذا يفتنى عن طريق .
الاسناد له .

وأما الرسالة الصحيحة في نظر ابن حزم وهي التي ذكرها عن شريح فليس فيها ما يدل على بطلان القياس صراحة فعمد رضي الله عنه خير شريفاً أولاً والتخير دليل على الجواز واختيار عمر للتأخر لا فيما فيه ولو كان ذلك غير جائز لنهاه عمر عن ذلك بآدي الأمر .

٢- قياس حد الخمر على حد القذف .

(روى مالك عن ثور بن زيد الديلمي أن عمر بن الخطاب استشار الناس في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن نجلده ثمانين فانه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري أو كما قال فجلده عمر ثمانين " ٢ ") .
وروى أيضاً بسند متصل عن (يونس قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني أسامة بن زيد اللبيثي أن شهاب حدثه أن حميد بن عبد الرحمن بن عوف حدثه أن رجلاً من كلب قبيلة من العرب - يقال له وبره أخبره أن أبا بكر الصديق كان يجلد في الخمر أربعين

١ - تحليل أحمد شاكر على الأحكام ج ٧ ص ١٠٠٣ .

٢ - شرح الزرقاني على الموطأ ج ٥ ص ١٢٣ .

وكان عمر يجلد فيها أربعين قال فبحثني خالد بن الوليد الى عمر بن الخطاب فقدمت عليه فقلت : يا أمير المؤمنين ان خالدًا بحثني اليك قال : فيم ؟ قلت ان الناس تحاقروا وانهمكوا في الخمر فما ترى في ذلك • قال عمر لمن حوله ما ترون فقال علي بن أبي طالب نرى يا أمير المؤمنين ثمانين جلده فقبل ذلك عمر " ١ ") •

وعن روح بن عبادة عن أسامة بن زيد الليثي مثله باسناد مثله وفيه أنه وجد عنده ^{هذا} عليا وطلحه والزبير وهم متكئون في المسجد فذكر مثله وزاد : انه اذا سكر هذا واذا افتقرى وعلى المفتقر ثمانون " ٢ " •

قال ابن القيم بعد أن ذكر هذه الروايات وغيرها مع اختلاف يسير في ألفاظها قال (وهذه مراسيل ومسندات من وجوه متعددة يتولى بعضها بعضها وشهرتها تغني عن اسنادها " ٣ ") •

وجه الدلالة :

أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاس حد الشرب على حد القذف برأيه وقد صرح بذلك حيث قال • نرى أن نجلده ثمانين — ومعلوم أنه رضي الله عنه ما ذهب اليه الرأي الا لعدم وجود النص وذلك معلوم من منهج الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وكان ذلك بحضرة بعض الصحابة كما في رواية أسامة بن زيد فوافقوه على ذلك ولو علموا فيه توقيفا لأنكروا ذلك ولما وافقوا عليه ولم يثبت أن أحدا من الصحابة أنكر عليه هذا القياس فدل ذلك على اتفاقهم على العمل به •

-
- ١ — شرح معاني الآثار ج ٣ ص ١٥٣ •
 - ٢ — المرجع نفسه ج ٣ ص ١٥٣ — ١٥٤ •
 - ٣ — اعلام الموقعين ج ١ ص ٢١١ •

المناقشه :

اعترض على الرويات السابقة من جهتين :-

١ - من جهة السند :

اعترض عليه بأن الآثار المروية عن مالك وعكرمه والشعبي مرسلات كلها لا يدري عن من هي في أصلها فسقط الاحتجاج بها وهو لابن حزم "١"

جوابه :

أن ابن حزم وصف مالك وعكرمه والشعبي بالثقة والثقة لا ينقل الا عن ثقة وعلى فرض تسليم ما ذكره ابن حزم فهذه المرسلات يقوى بعضها بعضها وشهرتها ~~تفني عن~~ الاسناد كما قال ابن القيم في قوله السابق . فهي في معنى التواتر المصنوع وهو حجه .

ثم انا نقول ~~انما هو متصل~~ ورجاله ليس بهم بأس وهذا كاف في الاحتجاج . على أن ابن حزم اعترض على السند المتصل الذي ذكرناه من طريق أسامة بن زيد فقال : (والثاني عن أسامة بن زيد وهو ضعيف بالجملة "٢") .

الجواب :

أن أسامة بن زيد ليس في هذه الدرجة من الضعف كما زعم ابن حزم فقد روى عن طاوس وطبقته وروى عنه ابن وهب وزيد بن الحباب وغيرهم . ووثقه يحيى بن معين وقال ابن عدي ليس به بأس وقال ابن أبي مريم حجه "٣" . وما دام الأمر كذلك فهذا الحديث صالح للاحتجاج به بخلاف زعم ابن حزم .

-
- ١ - الاحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٠١٤ .
 - ٢ - الاحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٠١٥ .
 - ٣ - ميزان الاعتدال ج ١ ط ١ ص ١٧٤ .

ب- من جهة الثمن :

اعترض ابن حزم أيضا بأنه تمزير لاحد ، بدليل أن على رجوع عن ذلك وجلد الوليد في خلافة عثمان أرمحين فكيف يرى الحد ثمانين وجلد أرمحين .
ولعله اعتمد في ذلك على ما رواه ابن الداناج وفيه أن على قال في جلد الوليد :
(ان النبي جلد أرمحين وجلد أبو بكر أرمحين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب الى " ١ ") وذلك حين بلغ الحد أرمحين .

وقد عارض حديث ابن الداناج هذا أحاديث أخرى تنفي مقتضاه منها :
أن عمر استشار الناس في أناس أهل الشام شربوا الخمر وتأولوا قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال على : أرى أن تستتيعهم فإن تابوا ضربتهم ثمانين لشربهم الخمر ٠٠٠ ولم يقل ان شئت ثمانين وان شئت أرمحين " ٢ " فظاهر أنه حد لا تمزير .

وروى أن السوط الذي ضرب به على الوليد له طرفان فكانت الضربة ضربتين يقال المسطح الطحاوى : (فاستحال أن يكون على رضى الله عنه يقول ان الأرمحين أحب اليى ثم يجلد هو ثمانين " ٣ ") وهذا بطل قول ابن حزم انه تمزير وثبت أنه حد .
٣- ما روى عن على رضى الله عنه أنه قال في أمهات الأولاد : (اتفق رأيي ورأى عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعه " ٤ ") .

وجه الدلالة :

فيه التصريح بأعمال الرأى فى هذه المسألة والرأى هو القياس
ووجه الرأى الأول وهو عدم بيع أمهات الأولاد أنه تعلق بها حق الولد فلا يجوز بيعها كالأمة التى تعلق بها حق للغير كالمسك ، ووجه قياس على رضى الله عنه بعد أن غير رأيه ورأى بيعهن فعلى أساس أنها ملك كسائر الأملاك ولعله رضى الله عنه رأى مصلحة معينة دعتة الى ذلك الرأى .

-
- ١- شرح معانى الآثار ج ٣ ص ١٥٣ .
 - ٢- المرجع نفسه ج ٣ ص ١٥٤ .
 - ٣- المرجع السابق ج ٣ ص ١٥٥ .
 - ٤- هذا الأثر رواه ابن حزم فى الأحكام ج ٤ ص ٥١٩ / عن عبيدة السلماني أن عمر بسن الخطاب وعلى بن أبى طالب اعتقا أمهات الأولاد قال على قضى بذلك عمر حتى أصيب ثم قضى بذلك عثمان حتى أصيب فلما وليت رأيت أن أرقهن ٠ / وحديث أمهات الأولاد أخرجه أبو داود ج ٤ ص ٢٧ حديث ٣٩٥٤ دار احياء السنه .

٤ - ومن ذلك قول أبى بكر رضى الله عنه لما سئل عن الكلاله قال (أقول فيها برأىي فان يكن صوابا فمن الله وان خطأ فمضى ومن الشيطان الكلاله ماعدا الوالد والولد .)

وجه الدلاله :

ذكر لفظ الكلاله فى آيتين من سورة النساء الاولى قوله تعالى (وان كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس "٣") الآية . والثانيه قوله تعالى : (يستفتوك قل الله يفتيكم فى الكلاله ان امروء هلك ليس له ولد وله أخت "٢"٠٠) الآية .

فالاية الاولى بينت بعض ميراث الكلاله ولم تبين معنى الكلاله ، والاية الثانية بينت أن الكلاله من ليس له ولد .

فقال أبو بكر رضى الله عنه الوالد هلى الولد بجامع ان كلاله ليس بينه وبين الميت وآسطه فقال : الكلاله ماعدا الوالد والولد - وقية تصريح بالرأى والرأى القياس .

ولا يجوز ان يقال اراد بالرأى - رأى أبى بكر - الاستنباط من

الكتاب والسنة لان ذلك يكون تمسكا بالكتاب والسنة لا بالرأى .

٥ - (عن مروان بن الحكم أن عمر بن الخطاب لما طمن استشارهم في الجدة فقال انسى كنت رأيت في الجدة رأيا فان رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه فقال له عثمان ان تتبع رأيك فانسه رشد وان تتبع رأي الشيخ فلنعم ذو الرأي كان " ١ ") .

وجه الدلالة :

أن عمر رضى الله عنه قضى في الجدة برأيه وصرح بذلك ولم ينكر عليه أحد رأيه حتى قيل له ان تتبع رأيك فسديد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان ، وهذا صريح في استعمال القياس والرأي .

٦ - أخرج البيهقي بسنده عن قتادة أن أبا بكر ونافع بن الحارث وشبل بن معبد شهدوا على المغيرة بن شعبه ٠٠ وكان زيادا رابعهم وهو الذي أفسد عليهم ٠٠٠ فجلدهم عمر رضى الله عنه " ٢ " .

وأخرجه ابن حجر أيضا وفيه أن زيادا لم يصرح به وكان رابعهم وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد " ٣ " .

وجه الدلالة :

أن عمر رضى الله عنه قاس الشاهد على القاذف ونفذ فيه الحكم وكان ذلك بحضرة الصحابة ولم ينكروا ذلك عليه ولو يجز ذلك لانكروه ولما وآفقوا عليه وهذا دليل على صحة القياس والعمل به .

٧ - روى أن عمر رضى الله عنه كان يشك في قود القهيل الذي اشترك في قتله سبعة فقال له على : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم قال : فكذلك " ٤ " .

-
- ١ - سنن الدارسي ج ٢ ص ٣٥٤ دار الفكر
 - ٢ - سنن البيهقي ج ٨ ص ٢٣٥
 - ٣ - تلخيص الجبير ج ٤ ص ٦٣
 - ٤ - الاحكام للأمدى ج ٤ ص ٣٦

وقريباً من هذا ما ذكره بن القيم بسنده من قصة الذى قتلته امرأة أبيه وخليتها وفيها أن عمر كان يشك فيها حتى قال له على : يا أمير المؤمنين ! رأيت لو أن نفراً اشتركوا فى سرقة جزور ، فأخذ هذا عضواً ، وهذا عضواً ، أكنت قاطعهم ؟ قال نعم " ١ " .

وجه الدلالة :

أنه قاس القتل على السرقة وهو صريح فى استحصال الرأى لقول على رضى الله عنه (رأيت) ولم ينكر عليه أحد .
٨ - رجوع الصحابة رضوان الله عليهم الى اجتهد أبى بكر فى قتال بنى حنيفة حين منعوه الزكاة .

وجه الدلالة :

من جهتين :

أ - قياس خليفة رسول الله عليه السلام على الرسول بوساطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصايف " ٢ " .
ب - أنه قاس الزكاة على الصلاة لما ثبت عنده وعند الصحابة أن الاجتماع والاجترار على تركها يوجب القتال " ٣ " .

المناقشة :

وقد ناقش ابن حزم هذا الاستدلال ورده بأنه لا وجه للقياس هنا بل النص وهو قوله تعالى (فان سابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم " ٤ ") فعلى هذا عول أبو بكر رضى الله عنه وهو الذى حمل على قتالهم لأنه تعالى لم يبح ترك سبيلهم الا باقامة الصلاة وآتاء الزكاة " ٥ " .

-
- ١ - اعلام الموقعين ج ١ ص ٢١٣ .
 - ٢ - الاحكام للأيدى ج ٤ ص ٣٥ .
 - ٣ - حاشية السعد ج ٢ ص ٢٥١ / ٢٥٢ .
 - ٤ - التوبة ٥ .
 - ٥ - الاحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٨٩ .

ويظهر لى أن كلام ابن حزم فى كونه منصوفا عليه أقوى وأظهر • وذلك لأن الزكاة ركن
من أركان الاسلام يكفر منكروه ويستحق عليه القتال من غير نظر واستدلال ، ثم ان القياس
لا بد فيه من فرع وأصل ولا يوجد ذلك هنا لأن كلا من الصلاة والزكاة فى درجه واحد من
الأهمية كما بين ذلك بالنص •

النوع الثانى :

مسائل اختلفوا فيها ولم ينص عليها فعلم أن مدركتهم فيها القياس .

صور من هذا النوع :

أولا :

اختلافهم فى مسألة الحرام . أى اذا قال الرجل لزوجته أنت على حرام قال الامام الرازى :
(اعلم أن الأصوليين اختلفوا من تلك المسائل الا أن أظهرها أريحها أحدنا مسألة الحرام
فانهم قالوا فيها خمسة أقوال فنقل عن على وزيد وابن عمر رضى الله عنهم أنه فى حكم
التطليقات الثلاث وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه فى حكم التطليقة الواحدة اما بائنه
أو رجعيه على اختلاف بينهم وعن أبى بكر وسمير وعائشه رضى الله عنهم أنه يمين يلزم
فيه الكفار وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه فى حكم الظهار وعن مسروق أنه ليس بشئ لأنه
تحريم لما أحله الله . . . " ١)

هذا بيان الأقوال المختلفه فى هذه المسألة ولكن ما سبب الاختلاف وعلة ؟ هذا ما سنبينه

تعليل اختلاف الحكم فى مسألة الحرام :

يبين ذلك الرازى بقوله : (وهنا قد نهىوا على الملل بالاشارة الى الأصول التى ذكروها
بيانهم أنهم اتفقوا على أن قوله أنت حرام اما أن يكون حكم الطلاق أو الظهار أو اليمين
وعلة ذلك ظاهره وهى أن قوله أنت على حرام لفظ موضوع للتحريم فيؤثر فيه اذا توجه السى
الزوجه كهذه المسائل ثم ان كل واحد منهم رجح الأصل^{الذى} اختاره فمنهم من رجح الاحتياط
فجعله طلاقا ثلاثا ، ومنهم من رجح بالمتيقن فجعله طلقه واحدة ، ومنهم من جعله ظهار
لمشابهته اياه فى اقتضاء التحريم ومباينته لصرائح الطلاق وكناياته ثم جعل كفارته ككفارة
الظهار أخذا بالاحتياط لأنها أغلظ من كفارة اليمين ، ومنهم من رجح بأن كفارة اليمين
أقل الكفارة فيوجبها أخذا بالأقل ، فظهر أن ذكر الأصول مبينه على كيفية قياساتهم " ٢)

١ - المحصول للرازى ص ٢٨٤ / وانظر الاحكام للأمدى ٣٧/٤ / اعلام الموقعين ٢١٦/١

نهراس الحقول ٩٨ / فقد ذكروا تلك الأقوال ، واختلفوا فى حكاية مذهب ابن عباس

فقال الأمدى عن ابن عباس أنه ظهار وقال ان القيم انه يمين

٢ - المحصول ص ٢٩٢ / وانظر / المعتمد ج ٢ ص ٢٢٧

وجه الدلالة :

أنه وقع اختلاف بين الصحابة ورضي الله عنهم في حكم هذه المسألة وهذا لا دليل على أنه ليس هناك نص معين فيها إذ لو كان ثمة نص لا تبعوه ولما اختلفوا ، وبالنظر إلى ~~الروايات~~ لا تظهر أن مستندهم الرأي وقد أنكر ابن حزم ذلك وادعى أنها أحوال أقرها الرسول عليه السلام بعد علمه بها فهي ثابتة بالسنة " ١ " .

ولكن يستبعد هذا القول لاستبعاد وقوع الخلاف بين الصحابة فيما فيه سنة إذ لو كان فيه شيء من ذلك لما خفي عليهم .

ثانياً :

ميراث الجد والأخوة فقد اختلفوا في ذلك وخلافهم مشهور لا ينكر فمنهم من قال إن الجد يحجب الأخوة ومنهم من قال أنه يقاسمهم ثم اختلفوا في كيفية المقاسمة ولا مجال للتطويل بل المقصود أنه وقع فيه الخلاف وهذا الخلاف منشأ الرأي حيث لا ~~يخص~~ وقد صرح به ~~روايته~~ يحيى ابن سعيد (أن عمر كان كتب ميراث الجد حتى إذا طعن دعا به فمجاه ثم قال سترون وأيكم فيه " ٢ ") .

وجه الدلالة :

أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في ميراث الجد والأخوة إذ لم يكن هناك نص أو إجماع ولو كان شيء من ذلك لما اختلفوا قال ابن القيم : (وهل مع زيد بن ثابت في مسائل الجد والأخوة والمعادمة والأكدرية نص من القرآن أو سنة أو إجماع إلا مجرد الرأي " ٣ ") فبعضهم قاسه على الأب والبعض الآخر قاسه بالأخ في درجة القرابة بالرأي .

ثالثاً :

اختلافهم في الخلع : وهل يهدم من الطلاق شيئاً ؟

-
- ١ - الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ١٩٦ .
 - ٢ - سنن الدارمي ج ٢ ص ٣٥١ وفيه تفصيل لأقوال الصحابة في الجد فراجع .
 - ٣ - اعلام الموقعين ج ١ ص ٢١٦ .

اختلف في الخلع فقيل انه فسخ وقيل انه طلقه بائنه ونسب الأول الى أبى بكر وابن عباس
والثانى الى عثمان وعلى وابن مسعود وعلى هذا فاذا قيل انه طلقه ينقص بها عدد الطلاق
واذا قيل انه فسخ لا يهدم من عدد الطلاق شيئا وهذا فيما اذا خالصها بغير لفظ الطلاق
ولم ينوه "١" فهذا اخلاف فى رأى سببه عدم التنصيص عليه .

وجه الدلالة :

أن الصحابة اختلفوا فى هذه المسألة حيث لم ينص عليها فعلم أن مدركهم فيها القياس ووجهة
من قال انه فسخ أنها فرقه خلت عن صريح الطلاق ونيته فهي كسائر الفسوخ ، ومن قال انه
طلاق قال انها بذلت الموض للفرقه ، والفرقه التى يملك الزوج ايقاعها هى الطلاق "٢"

رابعا : المشتركة :

وهى مسألة شهيرة فى علم الفرائض اختلف فيها الصحابة وصورتها زوج وأم وأخوه لأب وسميت
بذلك لأن بعض أهل العلم شرك فيها بين الاخوة لام والأخوة الأشقاء ومنهم من أسقطه لأخوه
الأشقاء ، ويروى أن عمر أسقطهم ثم ورثهم ويروى اسقاطهم عن على وابن مسعود وابن عباس
وتشريكهم عن عثمان وزيد بن ثابت رضى الله عنهم اجمعين .

دلالته :

أنه وقع الخلاف بين الصحابة فى المسألة وليس فيها نص فعلم أن سبب ذلك هو رأى ووجه
من قال باسقاطهم أنهم عصبه وقد تم المال بالفروض ولم يبق لهم شئ ووجه من شركهم أنهم
ساووا ولد الأم فى القرابة التى يرثون بها فوجب أن يساووهم فى الميراث "٣" .
فقالوا بالقياس والرأى فى هذه الصورة وما قبلها من الصور وقولهم لا بد أن يكون عن مستند
والا كانت أقوالهم تحكما فى الدين من غير دليل وأن هذا المستند لهللسنن نصا ولو كان
كذلك يظهر كما أن المادة تحيل على الجميع الخفير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره
فحيث لم ينقل فيه نص دل على عدمه فتعين أن يكون قيا سا واستنهاطها "٤" .

١ - المغنى لابن قدامة ج ٨ ص ١٨٠ / ١٨١ .

٢ - المرجع نفسه ج ٨ ص ١٨١ .

٣ - المغنى لابن قدامة ج ٧ ص ٢١ / ٢٢ .

٤ - الاحكام للأمدى ج ٤ ص ٣٨ / المستصفى ج ٢ ص ٢٤٥ .

مناقشة دليل الاجماع على الحجية :

سبق في تقرير الدليل أن الصحابة رضی الله عنهم استعملوا القياس وقاسوا وتكرر ذلك وشاع ولم ينكره أحد فكان اجماعاً .

وذكرنا صوراً من أقيسة الصحابة وبيناه بما يكفي وتام الدليل بدفع الاعتراضات الواردة عليه وقد اعترض على دليل الاجماع^{على} بالحجية بجملة اعتراضات أهمها :

الأول :

قولهم لانسلم أن أحداً من الصحابة قال بالقياس أو عمل به وما ذكر من الصور والوقائع فلمعلمهم عولوا فيه على الاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص ونحوه وليس فيما ذكر قياساً أصلاً " ١ " .

جواب ذلك :

قد ثبت مما تقدم أن الصحابة قالوا بالقياس والانصاف الاعتراف قال الفخزالي : (ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ماذكروه بل جاوزوا ذلك الى القياس والتشبيه وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك الا بالقياس وتعميل النص وتنقيح مناط الحكم " ٢ "

الثاني :

أنهم لو كانوا قائلين لتلك الصور على غيرها لأظهروا الملل الجامحه فيها وصرحوا بها كما في النصوص ولو أظهروها واحتجوا بها لنقلت اليها فعدم قلمها يدل على عدمها وإذا لم يكن قياس واستنباط تعين أن يكون المستند نصاً وما نقل عن الصحابة من التصريح بالرأي في الوقائع المذكوره لا يلزم أن يكون قياساً فان اجتهاد الرأي أعم من القياس " ٣ " .

١ - الاحكام للامد ي ج ٤ ص ٣٨ / المستصفى ج ٢ ص ٢٥٠ .

•

٢ - المستصفى ج ٢ ص ٢٥١ .

٣ - المستصفى ج ٢ ص ٣٥٣ / الاحكام للامد ي ج ٤ ص ٣٨ .

جواب ذلك من جهتين :

أ - أن منهم من صرح بالحلة التي دعتة الى القياس كتصريح على رضى الله عنه فى قياسه الشرب على القذف بجامع المشاركة فى القرية ، ومساواة أبى بكر بين المهاجرين والأنصار فى الخطأ ، وقوله انما الدنيا بلاغ ، ومنهم من اعتمد على فهم السامع وجه الشبه بين الصور ولم يصرح بذلك .

ب - على فرض أنهم لم يصرحوا بذلك فلا حاجة للبحث عن المستند فالأمر لا تجتمع على خطأ وبخاصة صحابته عليه السلام لما عرف عنهم من حبهم له واقتدائهم به ومما صرحتهم للأحداث فاتباعهم حق واجب ، لأنهم لابد قالوا ذلك عن مستندات أخرى خارجه عن الحصر ودلالات النصوص وقرائى الأحوال وتنبهات تفيد علماً ضرورياً بالتعبد بالقياس وذلك كاف عن مؤنة البحث عن المستند " ١ " .

الثالث

أنه روى عن بعض الصحابة انكار القياس وما دام الأمر كذلك فلا اجماع ونسب الفزالى هذا الاعتراض الى الداوديه " ٢ " .

بيان ذلك :

أن أبا بكر قال فى الكلاله (أى سما تظلمنى وأى أرض تظلمنى اذا قلت فى كتاب الله بىأبى) وقال عمر : (أياكم وأصحاب الراى فانهم أعداد السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالسرأى فضلو وأضلو) .

وقال على : (لو كان الدين بالراى لكان باطن الخف أولى بالمسح من أعلاه) وعن ابن عباس أنه قال : (يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساً جمها لا يقيسون الأمور برأىهم) .

وعن ابن مسعود أنه قال : (اذا قلت فى دينكم بالقياس أحللتكم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما أحل الله) .

١ - المستصفى ج ٢ ص ٢٥٣ .

٢ - المرجع نفسه ج ٢ ص ٢٤٧ .

وعن ابن عمر أنه قال : (السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الرأي سنه) . وكذلك أنكره التابعون أيضا حتى قال الشعبي : (ما أخبروك^{عن} محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فאלقه فسى الحسى)

وقال مسروق : (لا أقيس شيئا بشيء^{أنى} أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها) وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول : (أول من قاس إبليس " ١ ") .

ومع هذه الانكارات المروية عن الصحابة والتابعين فلا إجماع .

جواب بالاجمال والتفصيل :

الجواب الاجمالي :

أن هذه الروايات الواردة في انكار القياس على فرض تسليمها فهي منقولة عن نقل عنهم القول بالرأى والقياس من الصحابة رضى الله عنهم فلا بد من التوفيق فيحمل ما نقل عنهم من انكار العمل بالرأى والقياس على ما اذا كان ذلك صادرا عن الجهال ومن لم يصل مرتبة الاجتهاد أو كان مخالفا للنص^{أنى} في مقابلته أو ليس له أصل يشهد له بالاعتبار فالرأى المجرد ليس له اعتبار في الشرع أو كان ذلك الرأي مخالفا لقواعد الشريعة وأصوله أو كان فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن كالأمور المقدية " ٢ " فكل قياس هذا سبيله فهو فاسد فيحمل الانكار عليه .

وما نقل عنهم من العمل بالرأى والقياس فيحمل على الصحيح المستكمل للشروط الموجبة للاحتجاج به الصادر من هو أهل للرأى والاجتهاد .

الجواب التفصيلي :

أما قول أبي بكر رضى الله عنه في الكلاله (أى سماء تظلنى ٠٠) فالمراد به^{منه} القول فسى تفسير القرآن وذلك مما لا مجال للرأى فيه لكونه مستندا الى محضر السمع .

وأما قول عمر رضى الله عنه (اياكم وأصحاب الرأى) ففيه الجواب لأنه قال : أعيشتهم الأحاديث أن يخفطوها ، فاذا هو قياس في مقابلة النص والقياس في مقابلة النص باطل بالاجماع .

١ - هذه الآثار أخرجهما الدارمي في سنه ج ١ ص ٦٥ / ٦٦ فانظرها .

٢ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٤٣ / تيسير التحرير ج ٤ ص ١١٠ / المنهاج ج ٣ ص ١٦ .

وقول على رضى الله عنه : (لو كان الدين بالرأى ٠٠) فيحمل على أنه ليس كل ما أتت به الشريعة يوافق القياس فقد جاء فيها ما هو على خلاف القياس ، فليس ذلك فى ذم القياس وقول ابن عباس (فيذهب قراؤكم وصلحاؤكم) ففيه الجواب أيضا وهو قوله : (ويتخذ الناس رؤساء جهالا) فان قياس الجاهل فاسد لعدم توفر شروط القياس فيه .

وقول ابن مسعود : (اذا قلتم فى دينكم بالقياس ٠٠) يحمل على القياس الفاسد غير الصحيح المستكمل للشروط وقد استعمله ابن مسعود فى المفوضه حيث قال اجتهد رأيي " ١ " فكيف يذم شيئا ثم يأتيه فدل على أنه استعمل الصحيح وترك الفاسد .

وقول ابن عمر : (لاتجعلوا الرأى سنه) أى الرأى غير المعتمد شرعا وأما ما شهد له أصل بالاعتبار فهو من السنه وأما القياس فهو معتبر شرعا وذكرنا شواهد ذلك كما مر .

الرابع :

أنه اجماع سكوتى والاجماع السكوتى ليس بحججه .

جوابه :

لا نسلم أنه ليس بحججه فقد ذهب^{الى} حججته جمهور الأصوليين وأقاموا الأدلة على ذلك ، فذهب أحمد بن حنبل واكثر أصحاب أبى حنيفة وبعض أصحاب الشافعى والجهائى الى أنه اجماع وحجه " ٢ " وذهب بعضهم الى عدم حججته ومنهم مالك والشافعى وهو منقول عن داود وبعض أصحاب أبى حنيفة كما قال الأمدى .

وحجة من نفاء أن السكوت يحتمل عن تقيه أو عدم اجتهد أو عدم بلوغ الحكم اليه .

وجواب ذلك :

أما عن الخوف والتقيه فانما يكونان فيما يحتمل المخافة ظاهرا وهذا ليس كذلك فباحث المجتهدين غير مستلزمه لذلك لأن الخالب أن المجتهدين هم سادة أرباب الدين واجتهاد الذى ذهب اليه لا يوجب^{عليه} .

١ - أصول السرخسى ج ٢ ص ١٣٣ .

٢ - مقدمة الذخير ج ١ ص ١٠٩ / الاحكام للآمدى ج ١ ص ٢٢٨ / الروضه ص ٧٦ .

والمجتهد الذى أبدى رأيه فى المسألة وسكت الباقون عنه أما أن يكون لها شوكة أولا ، فإن كان غير ذى شوكة فلا خوف ولا تقيه وإن كان ذا شوكة كالإمام أو الخليفة فمحاباته غشا فسى الدين ومصارحته نصحا وإرشادا ونحن نعلم من أحوالهم ترجيحهم بالنصح والتوجيه ولو كانوا من أهل الخلافة كما فى قصة المرأة التى ردة على رضى الله عنه عندما نهى عن المثالة فسى المهور فقال عمر : (امرأه خاصمت عمر فخصمته " ١) .

وعن قولهم لعدم الاجتهاد فى الواقع ، أن ذلك مستبعد من الجسم الفقير من المجتهدين لأن فيه تفصيلا لحكم الله تعالى فيما حدث وترك ذلك محصية لا يتصور ارتكابها من المجتهدين وأما قولهم لعدم بلوغ الحكم اليه ، فمستبعد أيضا لأنه مع تكرره وشيوعه وطول الزمن لا بد أن يبلغه ولهذا قال كثير من الأصوليين انه اجماع قاطع " ٢ " .

وقول النظام :

أنه لا مانع من أن يكون السكوت عن خوف لأن القائلين به هم أرباب السلطان وزعمه أن اصحاب الرسول عليه السلام دعوا الناس الى الاجماع واسندوا اليه ما يرون ، فهو طمع .
قبيح فى الصحابة رضوان الله عليهم وفى هذا يقول امام الحرمين الجوينى :
(وما ذكره النظام كفر وزندقه ومحاولة استئصال قاعدة الشرع لأنه اذا نسب حاملها الى ما هذى به فى من يوثق والى قول من يرجع وقد رد القياس وطرد مساق رده الى الوقيعة فى أعيان الأمة ومصابيح الشريعة " ٣ ") .

وكذلك قول الرافضة :

حين زعموا أن السلف جميعهم غضبوا الحق أهله وكتبوا النص فى الخلافة وتألبوا على أهل البيت ، فهذا فى الحقيقة طعن قبيح فى الصحابة (كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولون الا كذبا) .

١ - الاحكام للامدى ج ١ ص ٢٣٠ .

٢ - أنظر / مختصر المفتهى ج ٢ ص ١٥١ / شرح الأسنوى ج ٣ ص ١٦ / كشف الأسرار ج ٣ ص ٢٨١

فواتح الرحموت ج ٢ ص ٣١٣ / نهرا من العقول ص ١١٣ / تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٩ .

٣ - البرهان ص ٢١١ .

كيف وقد امتدحهم تعالى وأثنى عليهم رسوله في مواطن عدة وهو كما قال الفزالي :
 (اعتراض من عجز عن انكار اتفاقهم على الرأي ففسق وضل ونسبهم الى الضلال ويدل على
 فساد قوله ما دل على أن الأئمة لا تجتمع على خطأ وما دل على منصب الصحابة رضوان الله
 عليهم من مثله القرآن ولا أخبار عليهم " ١)

الخامس :

زعم من عجز عن نفى القياس أن الصحابة كانوا مخصوصين باستعمال الرأي والقياس لمعاينتهم
 للوصى والتنزيل ومعرفة بقرائن الأحوال وأن ذلك لا يجوز لغيرهم

جوابه :

أن هذه دعوى لا دليل لهم عليها قال البزدوى : (من ادعى خصوصهم أى تفردهم بجواز
 العمل بالرأى فقد ادعى أمراً عظيماً لا دليل له عليه لأن النص الموجب للاعتبار يضم الجميع
 ولا دليل على أن المراد منه الصحابة " ٢ ")
 هذا ما يتعلق بدليل الإجماع على الحجية وأختم البحث بما قاله المزنسى رحمه الله
 فقد قال : (الفقهاء من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وهلم جرا استعملوا
 المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم : قال : وأجمعوا بأن نظير الحق حق
 ونظير الباطل باطل • فلا يجوز لأحد انكار القياس لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها " ٣ "

-
- ١ - المستصفى ج ٢ ص ٢٤٦ •
 - ٢ - كشف الأسرار ج ٣ ص ٢٨٢ •
 - ٣ - اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٠٥ •

المبحث الرابع : دليل المحقول على الحجيته

القياس كما قررناه : اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علم الحكم عند الميث .

فهو بهذا المعنى خاضع لحكم التماثل بين الامور والتماثل بينها يوجب التماثل في الاحكام لان التساوى في العلم يوجب التماثل في الحكم وهذا أمر فطري تقرر بداهة المحقول السليم والفطر المستقيم اذا اساسه ربط ما بين الاشياء بالمماثلة اذا وجدت اسبابها ووجدت الصفة المكونة لها واذا حصل التماثل في تلك الصفة اقترن به لامحاله التساوى في الحكم على قدر ما توجه المماثلة وفي هذا المعنى يقول الشيخ ابو زهره : (الاستدلال العقلي في كل ما تنتج براهين المنطق قائم على الربط بين الامور بالمماثلة الثابتة فيها ليتوافر الشرط في انتاج المقدمات النتائج وان هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة الا بالاعتماد على البديهية المقررة الثابتة وهي ان التماثل يوجب التساوى في الحكم " ١) .

فالمتجه اذا غلب على ظنه ان الحكم في الاصل معللا بعلم معين ثم وجد العلم بعينها في الفرع حصل ثبوت حكم الاصل في الفرع وحصول الظن بالشئ يستلزم حصول الوهم بنقيضه ان توهم عدم وجود الحكم فيه وفي هذه الحالة لا يمكن العمل بالظن والوهم لان العمل بهما معا يستلزم اجتماع النقيضين وليس بوسع تركهما لان ذلك يؤدي الى ارتفاع النقيضين والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وليس له ان يحمل بالوهم دون الظن لان الظن ادراك الطرف الراجح والوهم ادراك الطرف المرجح

والعمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتمين العمل بالظن "١"
وقد اعترض على هذا بانه (انما يجب العمل به او ينقيضه اذا ثبت بدليل قاطع
ان كل فعل يجب ان يتحقق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم وجوبه
بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد
وعند الشك "٢") .

ويجاب عن هذا الاعتراض : بأنه لايجوز ترك العمل بالراجح والمرجوح مـ
كما فى حال التوقف والشك لان الفرض ان المجتهد قد ترجح لديه الحكم
فيجب العمل به كما دل عليه الاجماع "٣" فتمين العمل به بخلاف ما نظرت
به وهو حال التوقف والشك لانه لا يوجد راجح فيرجع الى البراءة الاصلية
فان قيل ان الدليل العقلى لا يصلح الا لمن يقول بثبوت القياس عقلا كالفـ
وابى الحسين اما من يقول بثبوته سيما فلا يصلح للاحتجاج به
جوابه :

ان الدليل العقلى عبارة عن مقدمات يتوصل بها الى النتيجة وهو المطلوب من
وجوب العمل بالقياس فهى على صورة القياس المنطقى ، وان كانت مقدمات هذا
القياس تحتاج فى اثباتها الى الدليلسمى وهو وجوب العمل بما ترجح
لدى المجتهد دون العمل بالمرجوح وثبت ذلك بالاجماع كما مر فهو ليس
دليلا عقليا صرفا بل هو مستند الى الشرع وبهذا يسوغ الاحتجاج به
لمن قال انه ثابت بالسمع .

١ - شرح الاسنوى ج ٣ ص ١٧ / وأصله للرازى فنا نظره فى المحصول ص ٢٩٤ .

٢ - شرح الاسنوى ج ١ ص ٢٦ .

٣ - شرح الهدخشى ج ١ ص ٢٤ / قال (كالاجماع المنعقد على وجوب العمل
بالظن وورود اخبار الاحساد الكثيره فى ذلك حتى بلغ القدر المشترك حسد
التوانس .

ويمكن تقريره بوجه آخر ويقال :

ان نصوص القرآن والسنة متناهييه وقائع الناس وقضاياهم غير متناهييه —
فلا يمكن ان تكون النصوص المتناهييه هي المصدر الوحيد للتشريع فالقياس هو المصدر
التشريعي الذي يساير الوقائع المتجدده ويكشف حكم الشرع فيما يجد من
الحوادث وعدم استعماله يؤدى الى خلوكثير من الوقائع عن الاحكام وذلك متنوع
وهذا تقرير منطقي تفره بداهته المقول وفي هذا يقول الشوكاني : (ان انهضى
ماقالوه فى ذلك ان النصوص لاتفى بالاحكام فانها متناهييه والحوادث غير متناهييه " ١)

ويقول الشاطبى : (الوقائع لاتنحصر فلايصح دخولها تحت الادلة المنحصره
ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره فلايد من وقوع حوادث لا
تكون منصوصا على حكمها ولايوجد للاولين فيها اجتهاد وعند ذلك اما ان يترك الناس
فيها مع اهوائهم ، اوينظر فيها بخير اجتهاد شرعى ، وهو ايضا اتباع للهوى
وذلك كله فساد فلا يكون بد من التوقف لا الى غاية وهو معنى تعطيل التكليف
لزوما وهو مؤد الى تكليف مالا يطاق فاذن لابد من الاجتهاد فى كل زمان
لان الوقائع المفروضه لاتختص بزمان دون زمان " ٢)

هذا مايتعلق بادله الجماهير من السلف والخلف على ان القياس حجه وعلى ان
التحبد به جائز عقلا وواقع سما وان دلالة السمع عليه قطعيه وقد اشرنا
الى المذاهب المفايरे لمذهب الجمهور فى الفصل الاول البحث الثانى وسنذكرها
هنا بشئى من التفصيل .

١ - ارشاد الفحول ص ٢٠٤ .

٢ - الموافقات ج ٤ ص ١٠٤ / وانظر اصول السرخسى ج ٢ ص ١٣٩ / تهذيب

الفروق ج ١ ص ٨ .

بيان المذاهب :-

القائلون بالجواز والوقوع اختلفوا في ثلاثة مواضع - كما مر في بيان المذاهب - الاول : الجمهور على ان القياس وقع بدلاله السمع فقط والقنـال والبصرى على أنه بدلالة السمع والعقل . الثاني أن دلالة الاوله السميـة عليه قطعيه وعند ابى الحسين ثانيه . الثالث : جرى بعضهم على الوقوع من غير تخصيص وخصص بعضهم ذلك الوقوع ببعض الصور واليه المذاهب مـ بيان شبهها :-

الاول :

مذهب ابى الحسين البصرى ان الادله السميـه ثانيه .

ذهب ابو الحسين البصرى الى ان دلالة الادلة السميـة على القياس ثانيه ولهذا عدل عن الادله السميـه الى دليل العقل او لعل منهى هذا القول هو ان الادله السميـه لاتفيد القطع فانها ان كانت من اخبار الاحاد فعدم افادتها القطع ظاهره وان كانت متواتره فهي موقوفه على الاحتمالات العشرة المشهوره وهى مقدمات جميعها او غالبها ظنى والموقوف على الثانى لا يفيد الا الظن " ٢ " وهو رأى المعتزله ومعه المتكلمين فهي ثانيه فى انفسها .

الجواب :

ان المعتبر هو جملة الادله التى تضافرت على معنى واحد حتى افادة القطع وقولنا القياس حجه راجع الى هذا المساق فادله لاترجع الى باب واحد لكنها تنظم المعنى الواحد وهو المقصود بالاستدلال عليه فالادله اذا عـد بعضها بعضا صارت بجموعها مفيدة للقطع واذا لم يحصل القطع بجموع هذه الادله الداله على القياس - لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى اليـه " ٣ " .

١ - المحصول ص ٢٧٧ / اصول البزدوى ج ٣ ص ٢٧٠ / الاحكام للامدى ج ٤ ص ٢٢ هذا مذهب البصرى كما فى "مراجع المحرره المذكوره وقد طالعت فى المعتقد ولم اجـد تصريحاً بهذا وانما فيه ما يشير الى ما قالوه / انظر المعتقد ج ٢ ص ٢٢٨ .

٢ - الموافقات ج ١ ص ٣٥ .

٣ - المرجع نفسه ج ١ ص ٣٧ .

المذهب الثانى :

مذهب من قال بوجوب التعبد بالقياس عقلا :

ذهب القفال وابوالحسين البصرى الى وجوب التعبد بالقياس عقلا ولهما على ذلك شبه .

الاولى :

ان الانبياء عليهم السلام مأورون بتعميم الحكم فى كل الصور وهى غير متناهية ولهذا لا يمكن احاطة النصوص بها ، فاقضى العقل وجوب التعبد بالقياس .

الجواب من وجهين :-

الاول :- ان الذى لا يتناهى انما هو الجزئيات الداخلة تحت الاجناس الكلية اما الاجناس الكلية فلا نسلم عدم نهايتها وعلى ذلك يمكن التنصيص على حكم كل جنس من الاجناس بأن يقول الشارع كل مطحوم حرام ، وكل مسكر حرام ، وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول ، وكل سارق من حرز مثله لا شبه له فيه مقطوع ، وامثال ذلك ، فأحكام الجزئيات تكون معلومة بالنص على الكليات . ثم تحتاج الى الاجتهاد فى ادراج كل جزء من الجزئيات تحت جنسه لىتم اثبات الحكم فيه بالنص ولا حاجة للقياس " ١ " .

فجواز التنصيص على العموميات ينفى الوجوب العقلى وعلى فرض عدم امكان التعميم بالنص يمكن الاستدلال على حكم غير المنصوص عليه بالبراءة الاصلية فتتم الاحكام جميع الصور ولا حاجة للقياس " ٢ " .

١ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٢٠ / ١٣ وقد نسب البزدوى هذه الشبهة الى

البصرى / اصول البزدوى ج ٣ ص ٢٧٠ .

٢ - نبراس العقول ص ١١٧ .

الثانى :

على فرض امتناع التعميم بخير القياس ، فانما التعميد به ان لو كان
النبي عليه السلام مكلفا بتعميم الحكم وذلك غير مسلم ، لا مكان ان يقال
انما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة ، وما ذكره مبنى على
رعاية الصالح والاصح وهو باطل .

الشبه الثانى :

مفادها انه اذا غلب على الظن ان المصلحة فى اثبات العمل بالقياس
واثبات الحكم به وانه انفى للضرر فان العقل يوجهه تحصيل المصلحة
ودفع المضره كما يجب القيام من تحت حائط مائل يظن سقوطه وان جاز
ان تكون السلامة فى القعود والهلاك فى النهوض " ١ " .

الجواب من وجوه :

الاول : ان منها ما على وجوب رعاية الصالح والاصح وهو باطل ومجلىه
علم الكلام " ٢ " .

الثانى : على فرض تسليم ان العقل موجب عند ظهور المصلحة فلا نسلم به مطلقا
بل اذا كان علم الله متعلقا بما ظنه العبد على وفق ما ظنه اما اذا كان
عليه خلافه فلا . وعند ذلك فمن الجائز ان يكون سبحانه قد علم انه
لا مصلحة للمكلف فى القياس ، وانه مضر فى حقهم على خلاف مظهر العبد
فلا يكون العقل موجبا للقياس .

الثالث لو سلم ايجابه مطلقا ينبغى تقييده بما اذا لم يمكن اثبات الحكم
الا بطريق القياس ، وقد بان امكان اثباته بطريق العموم كما فى الشبهه
السابقه " ٣ " ، وهذا الجواب كاف فى دحض شبهتهم هذه وقد ارتضاه
بعض الافاضل " ٤ " .

١ - المتمد للبصرى ج ٢ ص ٧٠٨ وانظر الاحكام للامدى / ج ٤ ص ١٣

٢ - شرح الطحاويه ص ٨٦ .

٣ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٢١ .

٤ - نبراس العقول ص ١١٨ .

الشبه الثالث :

(أن الحلل الشرعيه ومناسبتها للأحكام مدركه بالعقل ، فكان العقل موجبا لورود التعبد بها ، كما توجب احكام الحلل العقليه " ١ ")

الجواب :-

أولا : لا نسلم أن القياس لا يبنى الا على الحلل المناسبه فكما يبنى عليها يبنى على غيرها وعلى تسليم ما ذكره الا يلزم وجوب التعبد به عقلا وما ذكره في القياس على الحلل العقليه فباطل لأنه قياس مع الفارق فالحلل العقليه مقتضيه لمحلولها بذاتها بخلاف الحلل الشرعيه فانها علامات وأمارات على الحكم فبطل قولهم ولا يصح القياس عليها " ٢ " .

فائده :

القول بالوجوب العقلي في الشبه السابقنا يصح على قواعد المحتزله وقد نسبنا القول به الى البصرى والقفال أما البصرى فهو معتزلى فلا اشكال في نسبة هذا القول اليه . أما القفال فهو من كبار الشافعيه وامام عصره بلا منازع فكيف ينسب ذلك اليه ، جوابه أنه كان قائلا بالاعتزال ثم رجع عنه " ٣ " .

المذهب الثالث : من خصص وقوع التعبد بالقياس

علمنا كما سبق - في بيان المذاهب في التعبد بالقياس - أن من خصص وقوع التعبد به ينقسم الى فريقين ، فريق قال : لم يقع الا في بعض الصور ، وآخرو قال : وقع الا في بعض الصور ، ويمثل القسم الأول : القاساني والنهرواني ، ويمثل الفريق الثاني : السادة الاحناف واليك توضيح ذلك .

١ - الاحكام للامدى ج٢ ص ١٣ / وانظر / الممتد ج٢ ص ٢١٣ .

٢ - المرجع نفسه ج٤ ص ٢١ .

٣ - طبقا الشافعية / لابي بكر الحسيني ص ٢٧ / ٢٨ .

الأول : (مذهب القاساني والنهرواني)

ذهب القاساني والنهرواني الى وجوب الحمل بالقياس شرعا في صورتين الأولى :
أن تكون العلة منصوصه بصريح اللفظ أو بايمائه والثانيه أن يكون الفرع بالحكم أولى من
الأصل كتحریم الضرب على تحريم التأفيف " ١ " .

قال الأسنوى : (وهذه الثانيه أبدلها في المستصفي بالحكم الوارد على سبب كرجم
ماعز وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في
الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف داخلا في القسم الأول " ٢ ")
وكلام الأسنوى يشعر بأن هناك خلافا في الصورة الثانيه واضطرابا في النقل عن القاساني
والنهرواني وه حرج بعضهم " ٣ " وهو مشكل في الظاهر فعبارة الفزالي كما في المستصفي
هي : (ذهب القاساني والنهرواني الى الاقرار بالقياس لأجل اجماع الصحابة لكن خصصوا
ذلك بموضعين أحدهما أن تكون العلة منصوصه كقوله حرمت الخمر لشدتها وفانها من
الطوافين عليكم والطوافات الثاني الأحكام المتعلقة بالأسباب كرجم ماعز لزناه وقطع سارق
رداء صفوان " ٤ ") .

فالصورة الثانيه في كلام الفزالي وهي ما اذا كان الحكم وآردا على سبب ملحقه بالايما
عنده فتكون داخلة في الصورة الأولى وهي ما اذا كانت العلة منصوصه بصريح اللفظ
أو بايمائه .

ولم يتعرض الفزالي للصورة الثانيه وهي ما اذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل
لانها مفهوم موافقه أولى والمفهوم مطلقا أولى او مساوى لا يسميه الفزالي
قهيئسا كما مر ولا خلاف فيه بين العلماء .

-
- ١ - المحصول ص ٢٧٧ / المنهاج ج ٣ ص ٨ .
 - ٢ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ١١ .
 - ٣ - شرح التبصرة ص ٤٣٦ .
 - ٤ - المستصفي ج ٢ ص ٢٧٤ .

وعلى هذا فلا خلاف بين النقل السابق ونقل المغزالي عن القاساني والنهرواني ويظهر مما نقلناه عن المغزالي أن هذا الاعتراض لا يرد عليه لأنه تكلم عن احدى الصور فقط وقوله (وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه) فهذه الصورة الثانية عند الجويني مفهوم موافقه وهو لا خلاف فيه ، ثم ان صريح عبارة الأسنوي أن امام الحرمين جعل قياس الف والتأفيف داخلا في منصوص العله مع أن عبارة البرهان لاتفيد ذلك واليك النص :

قال الجويني : (ذهب النهرواني والقاساني الى أن المقبول من مسالك النظر في مواقع الظنون شيان أحدهما ما دل كلام الشارع على التحليل به ولهذا صيغ منها دبط الحكم بالأسماء المشتقة كقوله تعالى والسارق والسارقة وقوله " الزانية والزاني " ٠٠٠ ومن هذا القبيل ما روى أنه سها فسجد وزنى ما عزر فرحمه رسول الله (ص) وأما ما يقضى دبطا وتسبيحا فذلك مشعر بالتحليل ٠٠٠ وربما يلحقون به الفحوى نحو قوله تعالى (فلا تقبل لهما أف) " ١ " وعلى هذا فعبارة امام الحرمين لاتفيد ان قياس الضرب على التأفيف داخل في منصوص العله ، ويمكن ان يكون مراده انهم جعلوا الفحوى من قبيله لانه داخل فيه " ٢ "

وقد حقق هذا المذهب صاحب نهراس المقول رحمه الله فقال : (لاتضارب عند التحقيق فيما نقل عنهما من الصور التي يجوز ان فيها القياس فان جميع ما نقل عنهما يرجع الى نوعين النوع الاول القياس الجلي وتحت صورتان الاولى وما كان في معنى الاصل ، والنوع الثاني منصوص العله وتحت ايضا صورتان ، منصوص العله صراحه او ايما ولا يخفى ان كل من قال بجريان القياس في صورة منهما قال بجريانه في الاخرى والله اعلم " ٣ " .

-
- ١ - البرهان ص ٢١٥ .
 - ٢ - نهراس المقول ص ١٢٠ .
 - ٣ - المرجع نفسه ص ١٢٠ .

وعلى هذا فالصحيح من مذهب القاساني والنهرواني أنها أقرا بالقياس في موضعين
 لأجل إجماع الصحابة كما نقلناه عن الغزالي ثم قال رحمه الله بعد بيان ذلك الاقرار
 (هذا المذهب يمكن تنزيهه على ثلاثة أوجه أحدها أن يشترطوا مع هذا أن يقول وحرمت
 كل مشارك للخمر في الشدة ويقول في رجم ماعز وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة
 فهذا ليس قولاً بالقياس بل بالعموم ولا يحصل التقصي به عن عهدة الاجماع المنعقد من
 الصحابة على القياس الثاني أن لا يشترط هذا ولا يشترط أيضاً ورود التبعيد بالقياس
 فهذه زيادته علينا وقول بالقياس حيث لا نقول به كما ردناه على النظام الثالث أن يقول
 مهما ورد التبعيد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصه فهذا قول حق في الأصل خطأ
 الحصر فانه قصر طريق اثبات علة الأصل على النص وليس مقصوداً عليه " ١ " .

فقد قالوا بالقياس ولكنهما قصرا ذلك على موضعين فقط وشبهتهما في ذلك أنه اذا كانت
 العلة منصوصه كان الحكم في الفرع معلوماً ولم يكن مغلوناً وذلك آمن من الخطأ كما فيما
 لو كانت مستنبطه " ٢ " .

فيكون موضع مناقشتهم والرد عليهما هو كيف قصرا القياس على تلك الموضعين ؟ والنسب
 حملهما على الاقرار بهذا القياس هو إجماع الصحابة كما مر وقياساه الصحابة لم تقتصر
 على منصوص العلة فقاموا في مسألة الجد والأخوة ومسألة الحرام وفي تشبيه حد الشرب
 بحد القذف وغير ذلك كثير وقد مر ذكره في أدلة الاجماع على الحجية وهي كافيه فليس
 الرد ولا حاجة للاعادة هنا .

١ - المستصفى ج ٢ ص ٢٢٥ .

٢ - المرجع نفسه ج ٢ ص ٢٢٥ .

الثانى :-

- (المذاهب فى جريان القياس فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) اختلف فى جواز اثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس على النحو التالى :
- ١ - ذهب الشافعى وأحمد بن حنبل واكثر الناس الى جواز اثباتها بالقياس "١"
 - ٢ - ذهب الحنيفة الى أنه لا مستند دخل للقياس فيها "٢" واليه ذهب الجائى "٣"

الأدلة :

بعد عرض المذاهب فى جريان القياس فى الأمور السابقة تعرض أدلة كل فريق على ما قال وما نوقشه الاستدلال على النحو الآتى :

أدلة القائلين بجريان القياس فيها :-

استدل القائلون بجريان القياس فيها بالنص والاجماع والمعقول :

أما النص : فتقرير النبی علیه السلام لمعان حين قال (أجتهد رأيي) مطلقاً من غير تفصيل ولم يفرق بين هذه الأمور وغيرها وذلك دليل الجواز ولو كان هناك فرق لوجب التفصيل لأنه فى مثله الحاجة اليه وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممنوع "٤" ، وقصة بحث معاذ الى اليمن بينها فى أدلة السنة على الحجية بأقصى ما يمكن فانظر ذلك ، ومحور هذا الدليل أن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مخصصة وسنده قصة معاذ هذه

١ - الاحكام للأمدى ج٤ ص ٥٤ / التبصرة ص ٤٤٠ / المستصفى ج٢ ص ٣٣٤ / شرح

الاسنوى ج٣ ص ٣٤

٢ - تيسير التحرير ج٤ ص ١٠٣ / مسلم الثبوت ج٢ ص ٣١٧

٣ - اللع للشيرازى ص ٥٤

٤ - الاحكام للأمدى ج٤ ص ٥٤ / التبصرة ص ٤٤٠

وقد ناقش المانعون هذا الاستدلال بقولهم :-

ان عموم الحجية انما هى فى القياس استجمع جميع الشروط المعتبرة فى صحة القياس بالاتفاق وما يقع فى هذه الامور ليس بمستكمل لجميع الشروط ان منها ان يكون حكم الاصل معقول المعنى "١" وهنا لا يدرك العقل معنى مشوعيتها فلا يجرى فيها القياس

ورد المبتنون هذا :

بان هذه دعوى ليست مقنعة فعدم معقولية التقادير ابتداء مسلمة اما اذا وجد اصل وعرف المعنى فالتحديه ليست ممتنعه "٢" ، ويوضح هذا ما نقل عن ابن السبكي انه قال : (نحن وان جوزنا القياس فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات على الجملة فلا ننكر وجدان ما لا يحلل ويلتحق بمحض التبعيد . وعلى هذا فلا بد من اشارة يعرف بها القسم الذى يجرى فيه التمهيل من غيره وجماع القول عندنا ، ان كل حكم يجوز ان يستنبط فيه معنى مخيل من كتاب او نص او سنه او اجماع . فانه يحلل وما لا يصح فيه هذا فلا يحلل سواء اكان من الحدود والكفارات . ام غيرها "٣") .

الاجماع :

استدل القائلون بجريان القياس فى الحدود . . . الخ بقياس على رضى الله عنه الشارب على القاذف ولم ينكر عليه احد من الصحابه فكان اجماعا "٤" وهو قياس فى الحدود وقد مر بيانه فى دليل الاجماع على حجية القياس .

١ - تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٣ / مسلم الثبوت ج ٢ ص ٣١٧ .

٢ - فواتح الرحموت ج ٢ ص ٣١٧ .

٣ - حاشية التبصرة فى اصول الفقه ص ٤٤٠ نقله عن رفع الحاجب عن ابن الحاجب .

٤ - الاحكام للامدى ج ٤ ص ٥٤ .

وقد ناقش المانعون هذا الدليل يقولهم :

ان انتهاض هذا الشور موقوف على اجماع الصحابة على صحة طريقه الذى هو القياس على القذف ونحن نقول ان الاجماع ليس على صحة طريقه بل هو اجماع على حكمه الذى هو وجوب جلد ثمانين لانضمام دلالات سمعية اليه عندنا ولم يكن بالقياس " ١ " .

ورد المثبتون قولهم هذا :

بأن استدلال على رضى الله عنه بحضرة جماعه من الصحابة وعدم انكارهم يفيد أن القياس فى الحدود كان جائزا عندهم وهذا لاننا فى اجتماع الأدلة السمعية ، ويرد عليه أيضا أن الأدلة السمعية لم تدل على أن حد الخمر ثمانون وهو انما ثبت بالقياس وسنذكره أن الشارب كان يضرب على عهد عليه السلام بالنعال والمصوى والأيدى حتى توفى وجلد أبو بكر أرمعين وجاء عمر فاستشار الناس فقال على مقلته المشهور وأجمع عليهم فلم أن تحديد ثمانين بالقياس لاغير " ٢ " .

المعقول :

استدل المثبتون بالمعقول أيضا وقالوا :

ان جريان القياس فيها مغلّب على فجاز اثباتها به ، ثم انه فى . معنى خمر الواحد ممن حيث احتمال الخطأ والظن والسهو واذا جاز اثباتها بخمر الواحد جاز اثباتها بالقياس " ٣ " من غير فرق كسائر الأحكام .

-
- ١ - تيسير التحرير ج ٢ ص ١٠٤ / مسلم المثبت ج ٢ ص ٣١٨ .
 - ٢ - فواتح الرحموت ج ٢ ص ٣١٨ .
 - ٣ - التبصرة ص ٤٤١ / اللع ص ٥٤ / الاحكام ج ٤ ص ٥٤ .

أدلة المانعين من جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات :

استدل المانعون من جريان القياس فيها بجملة أدلة منها عام يشمل جميع الأمور ومنها أدلة خاصة لكل أمر واليك الأدلة .

أما الدليل العام :

فهو أن هذه الأمور تشتمل على تقديرات لا يدرك العقل معنى مشروعيتها فلا يجري فيها القياس لأنه فرع تعقل المعنى في حكم الأصل فما لا يعقل له من الأحكام علة فالقياس فيه متعذر " ١ " .

وناقشه المبتون :

بأن عدم معقولية التقارير ابتداءً مسلمة أما إذا وجد أصل وعرف المعنى فالتعددية ليست ممنوعة وقد مر ذلك ، على أن من هذه الأمور ما يدرك معنى المشروعية فيها فهي معقولة المعنى ولذا جاز جريان القياس فيها ، وسنبين تلك المعاني في الأدلة الخاصة الآتية أما الأدلة الخاصة فهي :

١ - قالوا في الحدود أنه لو عقل التقدير فيها كما قيل في قطع يد السارق لجنايتها بالسرقة فلا يثبت بالقياس للشبهة الثابتة فيه وهي احتمال الخطأ والحدود تدرك بالمشبهات لقوله عليه السلام (ادروا الحدود بالمشبهات " ٢)

١ - تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٣ / مسلم المبتون ج ٢ ص ٣١٧ .

٢ - تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٣ / مسلم المبتون ج ٢ ص ٣١٧ .

وقد ناقش المبتنون هذا الاستدلال بقولهم :

(لانسلم احتمال الخطأ فى القياس على قولنا ان كل مجتهد مصيب وان سلمنا احتمال الخطأ فيه ، لكن لانسلم أن ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب ، بدليل جواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد ، مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً " ١ ") .

واستدل لهم بالحديث غير واف فالشبهة الدارئة هى فى تحقق السبب والحديث محمول عليه والمأمور به هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه لا اسقاط ما هو ثابت بالشرع لشبهه ليست مانعه من وجوب العمل ولو كان مطلق الشبهة مانعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كخبر الواحد " ٢ " .

فان قال المانعون :

ان أخبار الآحاد مثل القياس فى عدم الاثبات لاحتمال الظن فلا ينقض بها دليلنا . قيل لهم ان هذا لا ينفعكم فالرواية عن أبى يوسف ثبوت الحد بخبر الواحد " ٣ " .

وعلى هذا فالقياس يجرى فى الحدود مثاله ايجاب قطع النباس قياسا على السارق بجماع أخذ مال الخير غفيه " ٤ " من حرز مثله .

هذا وقد أورد الجريان فى القياس فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات مناقضات على أصحاب المبتنون .

أبى حنيفة فقد قاسوا فى الحدود وكثرت فيها أقيستهم حتى عدوها الى الاستحسان فقالوا : انه اذا شهد أربعه على شخص بالزنى وعين كل واحد منهم زاوية أنه يحد استحسانا . مع أنه على خلاف العقل فلأن يعمل بالقياس وهو ما يوافق العقل أولى من الاستحسان " ٥ " .

٢ - قالوا فى الكفارات :

انها مثل الحدود فيها شائبة العقوبة والقياس مما يدخله احتمال الخطأ وذلك شبهة والمعويات تدراً بالشبهات " ٦ " .

وأجاب المبتنون :

بالجواب السابق فى الحدود وبإيراد مناقضات الحنفية فى ذلك فانهم قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع فى ايجاب الكفار وما أوجبوا الكفارة فى قتل الصيد خطأ على قتله عمدا

١ - الاحكام للأمدى ج ٤ ص ٥٥ .

٢ - فواتح الرحموت ج ٢ ص ٣١٧ .

٣ - تيسير التحرير ج ٣ ص ١٨ / فواتح الرحموت ج ٢ ص ٣١٨ .

٤ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ٣٤ .

٥ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ٣٤ .

٦ - الاحكام للأمدى ج ٤ ص ٥٤ / تيسير التحرير ج ٤ ص ١٠٤ .

وقد حاول الحنفية الاعتذار عن هذا فقالوا انه ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملفاه وهذا لا ينفعهم فهو قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسميه "١" .

٣ - قالوا في الرخص :

انها منح الله وعطاياه فلا تتمدى فيها موارد ها ولا يجوز اثباتها بالقياس .
وناقشه المبثون :

بأن جميع ما تتقلب فيه العباد من المنافع منح الله وعطاياه ولا تختص الرخص بهذا الوصف بل الشرائع بأسرها كذلك فكان ينبغي أن لا يجرى القياس في شئ من أحكامها "٢" .
ثم ان الحنفية قاسوا في الرخص فلاقتصاد على الأحجار في الاستنجا رخصه وهم عدوه الى كل النجاسات "٣" .

٤ - وأما المقدرات :

فقد استدلوا بأن المقول لا تهتدى اليها كأنصبة الزكاة وأعداد الركعات فلا يعلم العقل سبب التقدير فلا يقاس عليها .

الجواب :

نمنع أنه لا يدرك فيها المعنى فان العقل قد يدرك ذلك ويمكن القياس عليها ، وتقدير على رضى الله عنه حد الشرب بحد القذف يدل على أن من المقدرات ما هو معقول المعنى "٤" .
وأورد هنا مناقضه على الأحناف بأنهم قاسوا في التقديرات وبالخوا في ذلك ففوقوا فى سقوط الدواب اذا ماتت فى الآبار فقالوا فى الدجاجة ينزح كذا وفى الفأرة كذا ، وليس ذلك عن نص أو اجماع فيكون قياساً "٥" .

الراجع فى المسألة :

من عرض أدلة الفريقين ومناقشتها يترجح عندى جواز جريان القياس فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات .

-
- ١ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ٣٤ / الأحكام ج ٤ ص ٥٤ / نهراى المقول ص ١٣١ .
 - ٢ - نهراى المقول ص ١٢٨ نقله الجوينى .
 - ٣ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ٣٤ .
 - ٤ - نهراى المقول ص ١٢٩ .
 - ٥ - شرح الأسنوى ج ٣ ص ٣٤ .

إذا لاج الممضى للمقتضى للقياس عليه وقد بان لنا كما سبق معان تجيز جريان القياس فيها فهو العقل الممضى ولا بأس من التمديه ، والذي رجح ذلك قوة أدلة المثبتين وصمودها أمام المناقشة وضعف دلة المانعين والمناقضات التي أوردت عليهم واعترفوا بها وإن اعتذروا عنها وسموها بغير القياس فذلك لا يخرجها عن كونها قياساً لوجود شرائط القياس فيها والله أعلم .

الباب الثاني

فى شبه المنكرين لحجية القياس ومناقشتها

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول :

فى شبه القائلين بجواز التعبد به عقلا والمنع منه سمعا • ويشتمل على أربعة مباحث :

- الأول : شبههم من الكتاب ومناقشتها
- الثانى :: شبههم من السنه ومناقشتها
- الثالث : شبههم من الاجماع ومناقشتها
- الرابع : شبههم من المحقول ومناقشتها

الفصل الثانى :-

فى بيان شبه من أحال التعبد بالقياس ويشتمل على بحثين :

- الأول : شبه النظام الذى يحيل التعبد بالقياس فى شريعتنا خاصة
- الثانى :: شبه المحيلين للتعبد بالقياس مطلقا

الباب الثانى

شبه المنكرين لحجية القياس ومناقشتها

الفصل الأول :

فى شبه القائلين بجواز التعبد بالقياس عقلا والمنع منه سمعا وفيه مباحث :

المبحث الأول : شبههم من الكتاب ومناقشتها .

احتجوا بجملة آيات من القرآن الكريم لاثبات مدعاهم ، وأن القياس فى الدين باطل وبالحق
فى ذلك ، وقد مر أن هذا القول منسوب الى داود وأتباعه " ١ " ، ومما احتجوا به من الآيات
ما يأتى :

الدليل الأول :

قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله ان الله
سميع عليم " ٢ ") .

وقبل بيان وجه الاحتجاج بها نبين معناها لفرى هل فيه ما يسوغ لهم الاحتجاج بها
ففى قوله تعالى (" لا تقدموا " من غير ذكر مفعول وجهات :

أحدهما أن يحذف ليتناول كل ما يقع فى النفس مما يقدم ، والثانى أن لا يقصد قصد مفعول
ولا حذفه ويتوجه بالنهى الى نفس التقدم كأنه قيل لا تقدموا على التلبس بهذا الفعل
ولا تجعلوه منكم بسبيل كقوله تعالى " وهو الذى يحيى ويميت " .

ويجوز أن يكون من قدم بمعنى تقدم كوجهه وسين ، ومنه مقدمة الجيش خلاف ساقته وهى
الجماعة المتقدمة منه ، وتمضه قراءة من قرأ لا تقدموا بحذف احدى تاءى تقدموا ، الا أن
الأول أملا بالحسن وأوجه وأشد ملائمة لبلاغة القرآن والعلماء له أقبل " ٣ " .
ومنا على اختيار العلامة الزمخشري للرأى الأول وهو حذف المفعول ليتناول كل تقديم
لملائمة لبلاغة القرآن وقبول العلماء له فعلى هذا نجد لهم متمسكا من حيث المعنى اللغوى .

١ - انظر آراء العلماء فى حجية القياس فيما مر .

٢ - سورة الحجرات / آيه رقم " ١ " وسها احتج ابن حزم / انظر الاحكام ج ٨ ص ١٠٥٥ .

٣ - الكشف للزمخشري ج ٣ ص ٥٥٢ / وانظر / تفسير النفي ج ٤ ص ١٦٥ .

هذا من جهة اللغة ، وأما عن سبب نزولها فهناك روايات عدة ولكنها في جملتها تدور حول وجوب التزام الأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واحترامه وتوقيره وهى خاصة فى هذا المعنى ولكن القاعدة تقول : ان العبارة بمصوم اللفظ لا بخصوص السبب .
ولعل فى هذه القاعدة أيضا ما يسوغ لهم الاحتجاج بالآية فى هذا المقام .

ومن جهة تفسيرها ومبانيها : ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه الآية (لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) أى لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة . . . وقال مجاهد لا تفتاتوا على رسول الله بشئ وقال الضحاك لا تقضوا أمرا دون الله ورسوله من شرائع دينكم " ١ " .
وقال القرطبي : (أى لا تقدموا قولا ولا فعلا بين يدي الله وقول رسوله وفعله فيما سبيله أن تأخذه عنه من أمر الدين والدنيا ومن قدم قوله أو فعله على الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قدمه على الله لأن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يأمر عن أمر الله عز وجل " ٢ " ويفهم من هذا التفسير النهى عن كل قول وفعل خلاف الكتاب والسنة وهذا يساعدهم فى توجيه الدليل لهم ، ولكن كيف وجهوه لاثبات دعواهم هذا ما سنبينه ونناقشه .

وجه الاحتجاج بالآية :

أن القياس تقدم بين يدي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لأنه حكم بخير قوليهما واستدراك عليهما وكل ما كان كذلك فهو منهي عنه .
ويمكن توجيهها بطريق آخر وهو أن يقال :
القول بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله وكل تقدم بين يدي الله ورسوله منهي عنه فالقياس منهي عنه ، فالكبرى دليلها الآية والصغرى وجهها أن القول بالقياس قول بخير قول الله ورسوله فيكون تقدما " ٣ " .

١ - تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ٤ ص ٢٠٥ .

٢ - الجامع لأحكام القرآن ج ١٦ ص ٣٠٠ .

٣ - نهجاس العقول ص ١٤٧ .

المناقشة :

نوقش هذا الاستدلال بعدم تسليم أن القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وإنما يلزم لو لم يكن القياس مما أمر الله به وصوبه رسوله فيكون حينئذ باطلاً وهذا القول باطل لما سبق من أدلة الكتاب والسنة والاجماع على أنه شرع الله وحكمه وأنه حجه " ١ " .

وقال القرطبي رحمه الله : (وربما احتج نفاة القياس بهذه الآية وهو باطل منهم فان ما قامت دلالة فليس في فعله تقديم بين يديه وقد قامت دلالة الكتاب والسنة على وجوب القول بالقياس في فروع الشرع فليس اذا تقدم بين يديه " ٢ ") .

أقول هذا الدليل لا ينهض لاثبات دعواهم لما ذكر ولما تقدم من أدلة الكتاب والسنة على حجية القياس .

الدليل الثاني :-

قوله تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء " ٣ ") وقوله (تبيننا لكل شيء " ٤ ") وقوله (واذا قرأناه فاتبع قرآنهم ثم ان علينا بيان " ٥ ") وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم " ٦ ") .

وجه الدلالة :

يرى ابن حزم أن في هذه النصوص القرآنية دلالة على شمول الكتاب لأحكام الشريعة كلها وأنه تعالى لم يكل بيانها لأحد من الناس ولا إلى رأى ولا إلى قياس بل المرجع الوحيد في ذلك هو النص وفي هذا يقول :

(فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس ولا إلى رأى ولا إلى قياس لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فقط وما عداهم فضلال ومأطل ومحال " ٧ ")

-
- ١ - الاحكام للامدنى ج ٤ ص ٤٦ / ٤٧ / شرح الهدى ج ٣ ص ١٧ .
 - ٢ - الجامع لأحكام القرآن ج ١٦ ص ٣٠٢ .
 - ٣ - الأنعام آية ٣٨ .
 - ٤ - النحل آية ٨٩ .
 - ٥ - المقيامة آية ١٨ .
 - ٦ - النحل آية ٤٤ .
 - ٧ - الاحكام ج ٨ ص ١٠٦٢ / انظر المحلى ج ١ ص ٧٣ .

للمناقشة :

نوقش هذا الاستدلال بأن احتمال الكتاب على جميع الأحكام أعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة فالقياس ليس بهذا لأن الله شرعه من جملة الوسائط ولا نسلم احتمال الكتاب على جميع الأحكام مباشرة من دون واسطه فنحن نقطع بخلو ظاهره عن كثير من الأحكام فأين فيه تعريف العلوم الرياضية من الهندسة والحسب بل وكثير من الأحكام الشرعية كمسائل الجسد والاخوه ومسألة الحرام والمفوض ومسائل العول ونحوها .

قال الأمدى : (فالمراد به أن الكتاب بيان لكل شئٍ أما بدلائل ألفاظه من غير واسطه وأما بواسطة الاستنباط منه أو دلالة على السنه والاجماع الدالين على اعتبار القياس)

فالحمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لا أنه خارج عنه " (١) " .

ويؤخذ على ابن حزم قوله ان : (النصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه وكل نازلة تنزل الى يوم القيامة باسمها " ٢٠ ") وهذه في الواقع مخالطة سببها العناد ونصر المذهب وميان فسادها ما ذكرناه من عدم احتمال الكتاب على المسائل السابقة .

الدليل الثالث :-

قول تعالى (فلا تضربوا لله الأمثال ان الله يعلم وأنتم لا تعلمون " ٣٠ ") .

الدلالة :

يرى ابن حزم أن هذه الآية نص جليى وأصح في ابطال القياس، لأن القياس ضرب أمثال للقرآن وتمثيل ما لانص فيه بما فيه نص ومن مثل ما لم ينص الله عليه فقد ضرب له الأمثال وواقع المعصية ، فنص تعالى على أنه يعلم ونحن لا نعلم فلو علم تعالى أن الذى لم ينص عليه مثل الذى نص عليه لأعلمنا ذلك ولما أغفله وضيعه (وما كان ربك نسياً " ٤٠ ") .

-
- ١ - الاحكام ج ٤ ص ٤٧ .
 - ٢ - الاحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٦١ .
 - ٣ - النحل آيه رقم ٧٤ .
 - ٤ - مريم آيه رقم ٦٤ / وانظر الاحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٦٤ فى الراى المذكور .

المناقشة :

يظهر من سياق هذه الآية (فلا تضربوا لله الامثال) انها فى العقيدة يدل عليه ما قبلها وهو قوله تعالى (ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون) كما يدل على ذلك اقوال المفسرين يقول القرطبى (اى لاتشبهوا به هذه الجمادات لانه واحد قادر لا مثل له " ١ ") .

وقال ابن كثير : (اى لاتجعلوا له انداد واشباها وامثالا " ٢ ") فهى اذا فى العقيدة ونحن نقول بذلك فان الامور العقديه لا يدخلها القياس فهو نصب للدليل فى غير محله لان النزاع فى القياس الشرعى فى الفروع ، فان قيل ان المبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، نقول : نمنع ان النهى عن ضرب الامثال عام بل هو مخصوص بما لم يرد به الشرع وقد ورد الشرع بتمثيل بعض الفروع المسكوت عنها بالمنصوص عليها لاثبات حكمها لها كما مرفى ادلة السنه .

الدليل الرابع :-

قوله تعالى (ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب " ٣ ") .

وقوله تعالى (قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم أم على الله تفترون " ٤ ") .

وجه الدلالة :-

ان الله تعالى حرم الحكم فى الشئ من الدين بتحريم او تحليل الا بنص او اجماع ومن حرم او حلل بخيرهما فهو كذاب وفعله كذب وافتراء وقد اتصف أهل القياس بهذه الصفة من الكذب والافتراء لانه لم يؤذى لهم فيه " ٥ " .

-
- ١ - الجامع لاحكام القرآن ج ١٠ ص ١٤٦ .
 - ٢ - تفسير القرآن العظيم ج ٢ ص ٥٧٨ .
 - ٣ - النحل ايه ١١٦ .
 - ٤ - يونس ايه ٥٩ .
 - ٥ - الاحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٦٣ .

المناقشه ٤ :-

أن القياس ليس سبيله كما زعمتم الكذب والافتراء للأدلة القاطعه من الكتاب والسنة والاجماع على صحة القياس، وأنه استنباط من النصوص ورد اليها وأن الحكم به حكم بالمنزل فلا نوصف بما ذكرتم " ١ " .

الدليل الخامس :-

قوله تعالى (فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر " ٢ ") وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله " ٣ ") .

وجه الدلالة :-

قال ابن حزم بعد أن ساق هاتين الآيتين : (فلم يبح الله تعالى عند التنازع والاختلاف أن يتحاكم أو يرد الا الى القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فقط لا الى أحد دون النبى (ص) ولا الى رأى ولا الى قياس، فبطل كل هذا بطلانا متيقنا والحمد لله رب العالمين على توفيقه، هذا مع شدة شرط الله تعالى بقوله (ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) فلقد يجب على كل مسلم قامت عليه الحجة أن يهاب لحوق هذه الصفة به وفرض عليه أن لا يقتدى بمن سلف من تأول فأخطأ فليس من قامت عليه الحجة كمن لا ندرى أقامت عليه أم لم تقم ؟ " ٤ ")

مناقشه الاستدلال :

بناءً على تقرير ابن حزم لا نرى مانعاً من استعمال القياس لأن الحمل بما استنبط من قول الله تعالى وقول رسوله عليه السلام هو رد اليهما حيث قامت الأدلة من الكتاب والسنة والاجماع على حجيته فكان الحمل به رد الى الله ورسوله فيكون امثالاً للأمم السابق فى الآيات

-
- ١ - الممتد ج ٢ ص ٧٤٦ .
 - ٢ - النساء آيه ٥٩ .
 - ٣ - الشورى آيه ١٠ .
 - ٤ - الاحكام ج ٨ ص ١٠٦٣ .

وهذا لا تلحق الصفة الذي ذكرها بمن قال لقيام حجة على ما قاله وأما من سلف
فقد قامت حجة أيضا وبينها في الباب الأول ويمكن أن نضيف أن المنازعة في القياس مسبوقة
بالاجماع فليسوا على خطأ كما ذكر ابن حزم .

الدليل السادس :-

قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل
الناس بغير علم " ١ ") .

الدلالة :-

يقول ابن حزم في توجيه هذا الدليل من الكتاب ما نصه :
(فصح أن كل ما لم يأت به وصية من عند الله عز وجل فهو افتراء على الله وكذب وناسبه إلى
الله تعالى ظالم ولم تأت بنا وصية قط من قبله تعالى بالحكم بالقياس فهو افتراء وباطل وكذب
بل جاءتنا وصايا عز وجل بأن لا نتعدى كلامه وكلام رسوله (ص) وأن لا نحرم ولا نوجب
إلا ما أوجها وحرمنا ونهيا فقطه فباطل ما عدا ذلك من القياس مما عدا ذلك فهو باطل " ٢ ")

المناقشة :-

ليس القياس كما قال ابن حزم افتراء على الله وكذب، وأنه تعالى لم يوصى ولم يأذن به، لأنه
ثبت بأدلة الكتاب والسنة والاجماع وهذا لا يعتبر من قال به ظالم ومفتر لأن تلك الأدلة
أمنته من تلك الصفة، فالقياس يرد إلى النصوص وأعمال لها وإن لم ينص عليه باسمه .
وأما قوله أن الوصايا جاءت بعدم تعدى حدود الله فنحن نقول به ولكن القياس داخل ضمن
الحدود وليس تعديا وخروجا فلم يقل بالقياس أحد إلا بعد بيان حجة ودليله . وهذا لا
ينقض هذا دليلا لابن حزم . وهذا يجاب عن احتجاجهم بقوله (أن هي الاسماء
سميتوها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان " ٣ ") وقوله تعالى (وما
كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بأذن الله " ٤ ") .

-
- ١ - الأنعام ١٤٤
 - ٢ - الأحكام ج ٨ ص ١٠٦٣
 - ٣ - النجم ٢٣
 - ٤ - إبراهيم ١١

الدليل السابع :-

قوله تعالى (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله " ١ ") وقوله تعالى (وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله " ٢ ") وقوله تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه " ٣ ") وقوله تعالى (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم " ٤ ") وقوله تعالى (أنتم أعلم أم الله " ٥ ") .

الدلالة :-

احتج ابن حزم بهذه الآيات الكريمة ويدور توجيهه لها حول معنى واحد وهو أنه لا سبيل إلى تحليل أو تحریم إلا بنص من كتاب أو سنة فكل ما لم ينص عليه فهو شرع في الدين وأن من جاء بشيئ لم يأت به النص فهو من عند نفسه ، ومن حلل أو حرم بالقياس فهو متعبد لحدود الله تعالى ، وتلك صفة القائل وهو بهذا ظالم لنفسه بشهادة الله تعالى عليه

المناقشه :-

ان القياس ليس بشرع ما لم يأذن به الله وليست صفته تعدى حدود الله وليس من عند
القائلين به حتى يدخلوا تحت العظام كما زعم ابن حزم .
لأنه قامت الأدلة القاطعة على صحته من الكتاب والسنة والاجماع كما تقدم . تلك الأدلة
جوزته لمن قال به وجعلته فى مأمن من تلك الصفات التى زعم ابن حزم أنها صفة القائس
وهى الكذب والافتراء وتعدى حدود الله .

١ - الشورى ٢١
٢ - آل عمران ٧٨
٣ - الطلاق ١
٤ - الأعراف ١٦٢
٥ - البقرة ١٤٠

رأى فى الدليل :-

اختتم ابن حزم حديثه عن الآيات السا بقه بقوله : (وفى آيه وأحده مما ذكرنا كفايه لمن اتقى الله عز وجل ونصح نفسه فكيف وقد تظاهرت الآيات بابطال ما يستدعونه من القياس فى دين الله تعالى " (١)) وكان ابن حزم بهذا القول يحتقد أنه تم له ما أراد من رد القياس وابطاله جملة وتفصيلا . ولكننا اذا نظرنا نظرة عادلة فى دلالة ما ساقه من الآيات نجد أن
الرأى يختلف .

فتلك الآيات بمجموعها ظاهرة لا تفيد القطع فى اثبات المدعى اذ ليس فى واحده منها نص بالمعناه على تحريم القياس أو بطلانه وهذا ما لا يستطيع أبو محمد انكاره . اذ لو نص على ذلك لما اختلف فيه .

وهل نستنتج من جملة الآيات قدر مشترك يكفى فى ابطال القياس ؟
اذا نتج هذا فهو معارض بمثله كما تقدم فى أدلة القائلين بالقياس وخاتمه الرأى فلاحظ أن ابن حزم بذل كل ما فى وسعه لاثبات مدعاه من آى القرآن الكريم مما اضطره أحيانا الى لى أعناق النصوص لتثبت مدعاه مع هذا لم يتم له ما أراد . وسنرى هل فيما بقي من أدلته ما يكفل له مقصوده ؟

المبحث الثانى

شبههم من السنه ومناقشتها

استدل المانعون من القياس بالسنه بنهى الرسول عليه السلام عن القياس ونهى الصحابه والتابعين عنه وقد رأيت أن أقسم ذلك الاستدلال الى مقاصد تسهيلا للبحث فاليك المقاصد :
المقصد الأول :

فى نهى الرسول عليه السلام عن القياس وباطاله .
قالوا الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع أمته الى القياس بل جاءت الأحاديث الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بابطاله ^{والنهى} وأدلة قولهم ما يلى :
الدليل الأول :

روى ابن حزم بسنده عن ابن عمر : قال : (ان عمر رأى على رجل من آل عطارد قباء من ديهاج أو حرير فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : لو اشتريته ؟ فقال : انما يلبس هذا من لاخلق له ، فأهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حلة سيرا^١ . فأرسل بها السبي فقلت : أرسلت بها الى وقد سمعتك قلت فيها ما قلت ؟ قال : انما بعثتها اليك لتستمع بها) وقال ابن نمير فى حديثه : (انما بعثتها اليك لتتفنع بها ، ولم أبعث بها اليك لتلبسها) والسنن المذكور الى مسلم عن جرير بن حازم عن نافع عن ابن عمر قال : (رأى عمر عطاردا اليمنى يقيم فى السوق حلة سيرا^٢ فلو اشتريتها فلبستها لوفود العرب اذا قدموا عليك ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انما يلبس الحرير فى الدنيا من لاخلق له فى الآخرة فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحلل سيرا^٣ فبعث الى عمر بحله والى ابن زيد بحله وأعطى على بن أبى طالب حله ، وقال شقيقها خمرأ بين نساءك فذكر أمر عمر قال وأما أسامة فراح فى حلته فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم نظرا عرف أن رسول الله (ص) قد أنكر ما صنع فقال رسول الله : ما تنظر اليى فأنت بعثت بها الى ؟ فقال : انى لم أبعثها اليك لتلبسها ، ولكن بعثت بها لتشققها خمرأ بين نساءك^٤) .

١ - بكسر السين المهملة بعدها مثناه تحتية ثم ألف ممدود قال فى القاموس كعنها نوع من البرود فيه خطوط صفراء أو يخالطه حرير والذهب الخالص ، قال الخطابى هى برود مضممة بالقز وقيل غير ذلك ؛ الموطأ ج٢ ص ٩٥ .

٢ - رواه البخارى فى باب الهبة ومسلم فى باب اللباس وأخرجه مالك فى الموطأ واختصر على قصة عمر ج٥ ص ٢٨٢ / وأخرجه الشوكانى عن على بن رضى الله عنه فى نيل الأوطان ج٢ ص ٩٤ وبه ابن حزم فى الاحكام ج٨ ص ١٠٦٦ .

وجه الدلالة :

وجه ابن حزم هذا الدليل بقوله : (فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على عمر تسويته بين الملك والبيع والانتفاع وبين اللباس المنهى عنه ، وأنكر على أسامة تسويته بين الملك واللباس أيضا ، وكل واحد منهما قاس فأحدهما حرم قياسا ، والآخر أحل قياسا ، فأنكر عليه السلام القياسين معا ، وهذا هو إبطال القياس نفسه " ١ ") .

المناقشة :

سلمنا صحة هذا الحديث وإنكاره صلى الله عليه وسلم على عمر وأسامه رضي الله عنهما فسي التسوية بين الملك والبيع والانتفاع وبين اللباس المنهى عنه وإبطال القياسين معا ، سلمنا كل ذلك ، ولكن إنكاره وإبطاله صلى الله عليه وسلم لقياس معين أخطأ فيه صاحبه لا يحسن إبطال جميع الأقيسة ، ويؤيد هذا أنه عليه السلام كان في بعض الأحيان إذا قاس بعض الصحابه قياسا غير صحيح يرشده الى القياس الصحيح كما حدث في قصة عمر في قبلة الصائم فهذا يدل على أن من الأقيسة ما هو صحيح وما هو فاسد وإبطال هذا للقياس الفاسد أصلا لا لجميع الأقيسة .

الدليل الثاني :

احتجوا بما روى عن عبد الله بن المبارك قال حدثنا عيسى بن يونس عن جرير عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (تفرق أمتي على بضغ وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال " ٢ ") .

الدلالة :

أن القياس بالرأي منهي عنه لأنه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال .

١ - الاحكام ج ٨ ص ١٠٦٧ .

٢ - ذكره ابن حزم بسنده / الاحكام ج ٨ ص ١٠٦٨ .

المناقشة :

أن هذا الحديث في سنده جريرو بن عثمان وفيه مقال فلا ينهض في الدلالة قال ابن القيم بعد أن ذكر الحديث بالسند نفسه : (وهؤلاء كلهم أئمة ثقات حفاظ الاجيرين بن عثمان فانه كنان متحرفا عن علي " ١٠٠٠ ") وقد علق المرحوم احمد شاكرا على هذا الحديث بقوله : (هذا حديث ضعيف " ٢ ") ولعل هذا من جهة جريرو بن عثمان كما قلنا .
وقد استشعر هذا ابن حزم ودافع عن جريرو بن عثمان وقال انه ثقة وأنه تبرأ مما نسب اليه من الانحراف عن علي .

وعلى فرض تسليم صحة هذا الحديث فليس فيه ما يبطال جميع الأقيسه ويلغيها فالذى أنكره الحديث انما هو القياس بالرأى المجرد عن معرفة القياس ولوازمه وهو الرأى الفاسد المستند الى الهوى وليس هو القياس المعتبر شرعا اذ ثبت أنه عليه السلام قاس وارشد الصحابه الى بعض الأقيسه كما مر .

الدليل الثالث :

استدلوا بما رواه أبو ثعلبة الخشني قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها — رحمة لكم فلا تبحثوا عنها " ٣ ") .

وجه الدلالة :

أن النصوص قد بينت الحلال والحرام وما سكت عنه الشارع لا يجوز البحث فيه بتحليل أو تحرير وفي هذا ابطال ^{القياس} لأن موضوعه ما لم ينص عليه ومن قاس فهو متعد ومنتهك لحدود الله

الجواب :

أنه ليس في القياس تعد وانتهاك لحدود الله ومحارمه للدلالة الدالة على حججه والعمل به فهو اعمال للنصوص وليس تعديا وخروجاً عنها .

١ — اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٠ .

٢ — الاحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٦٨ .

٣ — الاحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٦٧ / والحديث رواه الطبراني في التفسير والدارقطني

والحاكم ه أحمد شاكرا .

الدليل الرابع :

احتجوا بما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (تحمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا)

وجه الدلالة :

أن المقصود منه أن تعمل الأمة مرة بالكتاب إذا وجد ومرة بالسنة إذا لم يوجد الكتاب ومرة بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة ، فإذا عملوا بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة فقد ضلوا وهذا التوجيه حسب أصلهم فى نفي القياس " ١ "

المناقشه : من وجوه

الأول :

أن هذا الحديث (لا تقوم بمثله حجة لأن فى بعض رواياته من كذبه ابن معين وترك أبو حاتم حديثه وقال أبو زرعه ليس هو عندى ممن يكذب وإنما كان يوضع له الحديث فيحدث به ، وقال ابن السبكي : والحديث المشار اليه لا تقوم بمثله الحجة لأن روايه جباره بن المفلس وهو ضعيف " ٢ ")

الثانى :

إذا سلمنا صحة الحديث فلا نسلم أن معناه ما سبق فيحتمل أن المنع فيه عن التسويه بين الكتاب والسنة والقياس فى العمل لا عن نفس العمل بالقياس ، ويحتمل أيضا أن المراد النهي عن التفريق فى العمل فى بعض الأحيان بواحد مثلا وفى زمان آخر بواحد آخر وهكذا فبهذا يضل المفرقون لأن الواجب اتباع الحجج كلها فى آن واحد " ٣ "

١ - نهراى العقول ص ١٥١

٢ - المرجع نفسه ص ١٥١

٣ - مسلم الميثوت ج ٢ ص ٣١٦

الثالث :

على تسليم صحة الحديث وأن المراد منه ما ذكره فهو معارض بمثله من الأحاديث الدالة على حجية القياس فلا بد من التوفيق بأن يحمل ذم القياس على الفاسد والأمر على الصحيح

المقصد الثانى :

فى نهى الصحابة عن القياس وإبطاله :

استدل المانعون من القياس بجملة آثار رويت عن الصحابة رضى الله عنهم فى ذم الرأى ولهذا قال ابن حزم : (جاء عن الصحابة رضى الله عنهم وعن بعد هم إبطال القياس نصاً " ١) وذكر جملة من تلك الآثار بأسانيد هامة وقد فضلت عدم ذكر الاسناد اختصاراً على أن أشير الى مواضعه فى الأحكام ومن تلك الآثار ما يأتى :

١ - ما أثر عن أبى هريرة أنه قال لابن عباس رضى الله عنهما : (إذا أتاك الحديث عن رسول الله عليه وسلم فلا تضرب له الأمثال) قال ابن حزم : (وهذا نص من أبى هريرة على إبطال القياس " ٢) .

٢ - عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أحب الكلام إلى الله عز وجل أربع) فذكر الحديث وفى آخره (لا تسمين غلامك ياراً ولا رباحاً ولا نجيحاً ولا أفلحاً ، فانك تقول : أثم هو ؟ فيقول : لا ، إنما هن أربع فلا تزيدن على) قال ابن حزم : (فهذا سمرة بن جندب لم يستجز القياس ، وأخبر أنه زياده فى السنه ، ولم يستجز أن يقول : ومثل هذا يلزم فى خيرة وسعد وفرج ، فنقول : أثم سعد ، أثم خيرة ؟ فيقول : لا ، هذا وقد نص على السبب المانع من التسمية بالأسماء المذكورة التى يسمون مثلها ، التى يكذبون فى استخراجها علة يقيسون عليها ، فقد كان ينبغى لو اتقوا الله عز وجل أن يقولوا ان التى نص عليها رسول الله (ص) أولى أن يقاس عليها .

١ - الأحكام ج ٨ ص ١٠٦٨

٢ - أنظر هذا المقصد فى / الأحكام ج ٢ ص ١٠٦٨ / ١٠٨٣ / اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥١

وما بعد ها وقد ذكر ابن القيم هذه الآثار مجردة عن الاسناد .

ما ينسبها لكن لم يفعلوا ذلك ولا فعل ذلك رسول الله (ص) - اذ خص هذه الاسماء ولا سمرة
بممنه ، وهذا ابطال صحيح للقياس .

فان قالوا : لعل هذا الكلام (انما هن اربع ، فلا تزيدون على) هو من لفظ النبي (ص) قيل
لهم : فذلك اشد عليكم وأبطل لقولكم أن يكون رسول الله (ص) نهى عن القياس والتعليل ،
وأمر بالاعتصار على ما نص عليه فقط .

٣ - عن ابن عباس قال : (كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء ، تقذروا فبعت
الله نبيه (ص) وأنزل كتابه ، وأحل حلاله ، وحرم حرامه ، فما أحل فهو حلال ، وما
حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو)

٤ - عن مجاهد رضى الله عنه أن عمر بن الخطاب نهى عن المكاييل قال مجاهد : يعنى
المقاييس .

٥ - عن عمر بن الخطاب أنه قال : (قد وضحت الأمور ، وسنت السنن ، ولم يترك لأحد
متكلم الا أن يضلل بعد عن عمد .

٦ - عن ابن مسعود أنه أتى فى تحريم فقال : (ان الله تعالى بين فمن أتى الأمر من قبل
وجهه فقد بين له ، ومن خالف فوالله ما ندقيق خلافة) قال ابن حزم : (فهذا ابن
مسعود يجعل كل ما ليس فى النص خلافا لله تعالى ويخبر أن البيان قد تم " ١ ")
٧ - عن جابر بن زيد أنه لقيه ابن عمر رضى الله عنهما فقال : (يا جابر انك من فقهاء
البصرة ، وستفتى ، فلا تفتين الا بكتاب ناطق أو سنة ماضية) قال ابن حزم : (وهذا
نص المنع من القياس " ٢ ") .

ثم عقب على جملة الآثار التى رواها بقوله : (فهولا ، عمر وابن عمر وابن مسعود وأبو
هريرة ومعاذ بن جبل وسمره بن جندب والبراء بن عازب وعبد الله بن أبى أوفى ومعاوية

١ - الاحكام ج ٨ ص ١٠٧١ .

٢ - الاحكام ج ٨ ص ١٠٧١ .

كلهم يبطل القياس، وما ليس موجودا في القرآن، ولا في السنة عن رسول الله (ص) و
هذه صفة الرأي والقياس والتعليل، وقد قدمنا أنه لا يصح خلاف هذا عن أحد من الصحابة
يوجه من الوجوه " ١)

المناقشة :

نوقش قول ابن حزم هذا بأن الذين روى عنهم ذم الرأي روى عنهم القول بالقياس فعلى
فرض صحة ما قال ابن حزم لا بد من التوفيق جمعا بين الأدلة فيحمل ذمهم على القياس -
الفاسد وقولهم به على الصحيح المستكمل للشروط .
وأما قوله : أنه ليس موجودا في الكتاب ولا في السنة فنقول : انهما دالا عليه فهو موجود فيهما
ودليله ما سبق من أدلة الكتاب والسنة .

المقصد الثالث :

في نهى التابعين عن القياس .
استدل المانعون بما جاء عن التابعين في ذم القياس ونحن نذكر طائفة من أقوالهم كما
ذكرها ابن حزم في الأحكام ومنها :
١ - ذكر ابن حزم بسند عن ابن سيرين أنه قال : (القياس شوم وأول من قاس إبليس فهلك
وأما عبدت الشمس والقمر بالقياس .
٢ - عن القاضي شريح الكندي أنه قال : (ان السنة سبقت قياسكم .
٣ - قال داود الأودي : قال لي الشعبي : (احفظ عني ثلاثا لها شأن اذا سئلت عن
مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك " أرأيت " فان الله تعالى قال في كتابه (أرأيت
من اتخذ الهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية : اذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئا
بشيء فوجها حرمت حلالا أو حلت حراما . والثالثة اذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم
وأما شريكك .

٤ - عن الشعبي عن مسروق قال : (لا أقيس شيئاً بشيء قلت لم ؟ قال : انى أخاف أن تنزل رجلى) .

٥ - عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين أنه قال لأبي حنيفة : (اتق الله ولا تقص ، فانا نقف غدا نحن ومن خالفنا بين يدي الله تعالى فنقول : قال رسول الله (ص) قال الله تبارك وتعالى ، وتقول أنت وأصحابك سمعنا ورأينا فيفعل الله بكم وما يشاء) .

٦ - عن ابن وهب قال سمعت مالك بن أنس يقول : (التزم ما قاله رسول الله (ص) ففى حجة الوداع أمران تركتهما فيكم لن تضلوا ما تمسكتم بهما ، كتاب الله تعالى وسنة نبيه (ص)) .

٧ - وعن ابن وهب أيضا أنه قال : قال لى مالك : (كان رسول الله (ص) امام المرسلين وسيد العالمين يسئل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء) .

قال ابن حزم : (فاذا كان رسول الله (ص) لا يجيب الا بالوحي والا لم يجب فمن الجرأة المظيمة اجابة من أجاب فى الدين برأى أو قياس " ١ " .

مناقشه الاستدلال :

نوقش هذا الاستدلال بأن من نقل^{عنهم} القياس نقل عنهم القول به فيحمل ذمهم على القياس الفاسد وقولهم على القياس الصحيح وقد تقدمت أقوالهم به فى دليل السنه والاجماع .

أما قوله : ان الرسول عليه السلام كان لا يجيب الا بالوحي والا لم يجب فهو عليه السلام مشرع وينتظر الوحي بخلاف من بعده لا نقطاع الوحي ، والله اعلم .

البحث الثالث : شبههم من الاجماع ومناقشتها :
قرر ابن حزم هذا الدليل من وجوه :

الأول : أن (اجماع الأمة كلها على وجوب الأخذ بالقرآن وما صح عن رسول الله (ص) و بما أجمعت عليه الأمة كلها على وجوه أو تحريمه من الشرائع وأجمعت على أنه ليس لأحد أن — يحدث شريعة من غير نص أو اجماع وأجمعت على تصديق قوله تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وعلى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) وهذا اجماع على ترك القياس " ١)

مناقشة الوجه الأول :

نسلم صحة ما ذكر ابن حزم من اجماع الأمة على ما تقدم ولكن لا نسلم أن ذلك يفيد الاجماع على ترك القياس الا عند نفاته .

لأن أساس النظر الظاهري هو الوقوف عند ظواهر النصوص وعدم تجاوزها وأن تلك الظواهر جاءت بكل شيء وبينت كل شيء فلا حاجة للاستنباط والقياس ولكن هذا الاعتراض لا يرد على القائلين بالقياس لأن الشريعة كلها مبينة عند فقها الرأي فما تركنا عليه السلام الا على المحب البيضاء ليلها كنهارها ، فهم يقولون بموجب ما ذكره ابن حزم في هذا الخصوص .

ولكن البيان والدلالة تنقسم عند فقها القياس الى قسمين :

دلالة وأضحة ظاهره ، ودلالة خفية تأتي بالاستنباط وفي هذا يقول الامام الشافعي : (كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه اذا كان في — بعينه حكم اتباعه ، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، و الاجتهاد (هو القياس " ٢)) فالقياس اذا ليس خارجا عن حكم النصوص فهو مردود اليها بل هو احتمال لها وهذا تكون النصوص كاملة شاملة كل معاني الشريعة غير أن دلالتها عليها تنقسم الى قسمين كما ذكرنا دلالة وأضحة ظاهره من اللفظ ، ودلالة لا تعرف الا بالاستنباط

١ - الاحكام ج ٨ ص ١٠٢٢ .

٢ - الرسالة ص ٢٠٦ / وانظر / ابن حزم : لأبي زهره ص ٤٦٢ / ٤٦٣ .

والاختلاف فى طرق العلم بهما فأحدهما واضح يعلمه كل عارف باللغة والآخرى علمهما غير بين إلا لأهل الخبرة ، والاستنباط " ١ " ولكن ابن حزم ينكر هذا النظر ويرى أن أدلة الشريعة كلها جلية وأضحى فلا تنقسم الى دلالة ظاهره وخفيه فان الله قال لنبيه عليه السلام (لتبين للناس ما نزل اليهم) قال (فتوقن أن الدين كله بين وجميع أحكام الشريعة الاسلامية كلها جلية وأضحى " ٢ ")
ويظهر أن ^{نظراً} القياس هو الصواب فهو يجعل الشريعة محقولة المعنى فى جملتها ومصوصحها وهذا من تمام بيانها والله أعلم .

الوجه الثانى :

(أنه لم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس معنى باسمه واليقين فانه لم يتكلم قط أحد منهم بلا شك ولا من التابعين بلا شك باستخراج علة يكون القياس عليها ، ولا بأن القياس لا يصح إلا على علة جامعة بين الحكمين فهذا أمر مجمع عليه ، لا شك فيه البته ، إلا عند من أراد أن يطمس عين الشمس ، وهذا أمر انما ظهر فى القرن الرابع فقط مع ظهور التقليد ، وانما ظهر القياس فى التابعين على سبيل الرأى والاحتياط والظن ، لا على ايجاب حكم به ، ولا أنه حق مقطوع به ، ولا كانوا يبيحون كتابه عنهم " ٣ ") .

مناقشة الوجه الثانى :

لا يسلم لابن حزم ما ذكره من أن أحدا من الصحابة والتابعين لم يقل بالقياس ، فقد نقل عنهم القول به " ٤ " .
وأما ما قاله من أن هذا أمر لم يظهر إلا فى القرن الرابع مع ظهور التقليد فهذه مخالطة منه ليوم القارى أن القياس فعل المتأخرين وأنه محدث فى الدين ولا تقوم به حجة .

-
- ١ - ابن حزم لأبى زهره ص ٤٦٣ .
 - ٢ - الأحكام ج ٨ ص ١٠٢٨ / ص ١٠٥٠ .
 - ٣ - الأحكام ج ٨ ص ١٠٧٨ .
 - ٤ - أنظر / أدلة الجمهور على حجية القياس من الاجماع فيما تقسم .

ولكنها دعوى لا تصح حيث أن الصحابة قد استعملوا الأقيسة كثيرا وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم ، كيف وأن الاجتهاد معروف معلوم عند الصحابة والتابعين والرأى والاستنباط ممن لوازمه فهذا الأمر من الظهور حيث لا يخفى .

وكان ابن حزم استشعر هذا فأقر بأن القياس ظهر في عهد التابعين ولكن على سبيل الرأى والاحتياط لا على سبيل ايجاب الأحكام ، ولا أنه حق مقطوع به . وفي قوله نظر فانهم لم يوجبوا على المستفتى العمل بالحكم الذى أدى اليه القياس لأن هذا شأن كل مجتهد فيه فلا يجب على المستفتى أن يعمل بالفتوى لكن على المجتهد أن يعمل بما أدى اليه اجتهاده ولو كان مظلوما .

الوجه الثالث .:

أنه وقع ذم القياس وانكاره من بعض الصحابة ولم ينكر ذلك عليهم فكان اجماعا على ترك القياس وابطاله .

الجواب :

أن هذا اجماع على فرض صحته معارض بالاجماع السابق على حجية القياس والعمل به فلا بد من التوفيق بأن يحمل هذا على القياس الفاسد وذلك على القياس الصحيح المستكمل — للشروط .

المبحث الرابع : شبههم من المحقول ومناقشتها :

استدل المانعون من القياس بادلهم محقولها ان القياس في الشرع ممنوع ومن تلك الادله ما يأتي :

اولا : قالوا ان القياس يودي الى الخلاف والمنازعه بين المجتهدين وقد دل الاستقراء على ذلك لان القياس تابع للحلل والامارات وهذه تختلف باختلاف انظار المجتهدين ومن هنا ينشأ الخلاف والمنازعه في معرفتها وتعيينها والخلاف ممنوع لقوله تعالى : (ولا تنازعوا) الى غير ذلك من الايات والاحاديث والاثار التي تنهى عن اختلاف وتدعو الى الاجتماع " ١ " .

الجواب :

ان هذه الاية وردت في الاراء والحروب وقرينة ذلك قوله تعالى : (فتفشلوا وتذهب ريحكم) فاما التنازع في الاحكام فجائز " ٢ " ودليل ذلك ما تقدم من اجتهاد الصحابه واختلافهم في الاحكام .

ويمكن ان يجاب ايضا : (بأن هذا الدليل بعينه قائم في الاجتهاد في استنباط الاحكام من النصوص فانه مود الى الخلاف ايضا فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا " ٣ " وهذا ما يسميه العلماء بمشترك الالتزام فايما كان جوابهم فهو كاف في الرد عليهم . فان قيل : كيف يكون هذا الدليل معقولا مع ان سنده القران ؟

الجواب :

ليس المقصود انه من الادله العقلية الصرفة بل من الادله العقلية المستنده الى الشرع فان عدم التمسك بالقياس وابطال كونه حجة محقول المعنى لان فيه من المفسد وهي كونه يودي الى المنازعه والفشل ما يدل على ان الله تعالى لا يتمبدا بنا به ولكون وجه الدلالة كما ذكرنا لم يجعلوه من ادله الكتاب كالايات السابقة التي ذكروها وقالوا انها ادله على بطلان القياس " ٤ " .

-
- ١ - شرح الاسنوى ج ٣ ص ٢٢ / المستصفى ج ٢ ص ٢٦٠ .
 - ٢ - شرح الاسنوى ج ٣ ص ٢٢ .
 - ٣ - نهجاس العقول ص ١٥٤ .
 - ٤ - نهجاس العقول ص ١٥٤ .

الثانى :

الدليل من المعقول : (ان الحكم لا يثبت الا بتوقيف والملة غايته ان تكون منصوفا عليها فلو قال الشارع اتقوا الربا فى كل مطعم فهو توقيف عام ، ولو قال : اتقوا الربا فى البئر لانه مطعم فهذا لا يساويه ولا يقتضى الربا فى غير البئر ، **كأنه** قال المالك اعتق من عبدي كل اسود عتق كل اسود ، وكذلك لو عطل وقال : اعتقوا غانما لانه سبي الخلق حتى اتخلص منه لم يلزم عتق سالم وان كان اسوا خلقا منه ، فاذا كانت الملة المنصوصه لا يمكن تعديتها لقصور لغتها فالمستنبطه كيف تعدى ؟) " ١ "

الجواب :

يجيب الامام الفزالى بما حاصله ان نفاة القياس ثلاث فرق فرقه تقول ان التنصيص على الملة كذكر اللفظ العام فانه لافرق بين قوله : حرمت الخمير لشدتها وبين قوله حرمت كل مشتمد فى ان كل واحد يوجب تحريم النبيذ لكن بطريق اللفظ لا بالقياس وفرقة اخرى اجازت القياس بالملة المنصوصه دون المستنبطه فقالوا : اذا كشف النص او دليل اخر عن الاصل كانت الملة جامعة للحكم فى جميع مجاريها وهذه الفرقة لاتخالف الاولى الا فى التسميه حيث لم يسموا هذا قياسا وهما مقرران بان هذا لا يصح فى العتق والوكالة فلا يصح استشهادهم مع اقرارهم بالفرق .

اما الفرق الثالث ، وهو من انكر الا لحاق مع التنصيص على الملة فتستقيم لهم هذه الحجة . وجوابها من وجوه :

الاول :

قال بعضهم ان علم قطعا قصده للسواد عتق كل عبد له اسود بقوله اعتقت غانما لسواده .

وقال بعضهم : لا يكفى ان يعلم مجرد قصده بل لابد ان يقوى مع ذلك عتق جميع السودان فان نوى كفاه هذا اللفظ لاعتاق جميع السودان ، وغايته اطلاق اللفظ الخاص وارادة العام وهو سائغ لغة ، كما لو قال : والله لا اكلت لفلان خبزا ولا شربت من مائه جرعه ، ونوى به دفع المنه حيث باخذ الدراهم والتمباب ونحوها وصلح اللفظ الخاص مع هذه النيه للمعنى العام كما صلح قوله تعالى : (ولا تأكلوا اموالهم) للنهى عن الاتلاف العام كالاغراق والاغراق ونحو ذلك .

وقال بعضهم : لا يكفي ذلك لان مجرد النية والازادة لذلك غير كافية في المتفق بل لابد من زيادة لفظ " وقيسوا عليه كل اسود " فهنا عتق كل عبد له اسود وهو وزان مسئلتنا اذا امرنا بالقياس والاعتبار ولو لم يثبت التعبد به لكان مجرد النص على الطه لا يكفي في الاحقاق وهذا قول الصيرفي من اصحاب الامام الشافعي واختاره الامام الفخزالي " ١ " وقال الامدي : (هو اقرب ممن الذي قبله " ٢ ") .

الثاني :

انه لا يلزم من امتناع التمديه هنا امتناعها في الملل المستنبطه وذلك لان المتفق من باب التصرف في املاك الناس بالزوال فمنع هنا للمبالغة في صيانة املاك العبيد ولا يلزم مثله في الاحكام الشرعيه " ٣ " فالحكم لله في املاك المباد وفي احكام الشرع ولكنه علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالا لفاظ دون الارادات المجردة واما الاحكام الشرعيه فتثبت بكل ما يدل على رضا الشرع من قرينة ودلالة وان لم يكن ذلك باللفظ بدليل انه لو باع انسان مال اخر بمشهد منه " واستبشر المالك واظهر الفرج لم يصح البيع الا باذن سابق من المالك او باجازة لاحقه عند ابي حنيفة ، ولو جرى فصل بين يدي رسول الله (ص) وسكت عليه دل ذلك على رضاه عليه السلام وثبت به الحكم فلا يتساويان اذن " ٤ " وظل استدلالكم .

الثالث :

ان قول القائل لغيره : (لا تأكل هذه الحشيشه فانها سم ، ولا تشرب هذا الشراب فانه مسهل ، ولا تجالس فلانا فانه اسود) فان اهل اللغه يحدونه الى كل ما هو من جنسه مشارك له في العمله هذا مقتضى اللغه وهو مقتضاه في المتفق ايضا لكن التعبد منع من الحكم به في العتق بل لابد من اللفظ الصريح ، ولا مانع منه في الشرع ان كل ما عرف باشارة او قرينه فهو كما عرف باللفظ فلا يستويان . ولكن اذا قال لوكيله بع هذا العبد لسواده او لسوء خلقه ، وكان قد قال له متى ظهر لك رضائي بشئ من التصرفات بطريق الاستدلال وقرائن الاحوال دون صريح اللفظ فافعله ، وعلم ان العمله في اطلاق البيع السواء وسوء الخلق خاصة ، فله ان يفعل ذلك وهو بيع كل ما شاركه في تلك العمله وهو وزان حكم الشرع " ٥ " .

-
- ١ - المستصفى ج ٢ ص ٢٦٨ / ٢٦٩ .
 - ٢ - الاحكام ج ٢ ص ١٦ .
 - ٣ - المرجع نفسه ج ٢ ص ١٦ .
 - ٤ - المستصفى ج ٢ ص ٢٦٩ .
 - ٥ - المستصفى ج ٢ ص ٢٢٠ / الاحكام للامدي ج ٤ ص ١٢ المعتمد ج ٢ ص ٢٥٦ .

الفصل الثانى :-

ففي بيان شبه من أحال التعمد بالقياس "ويشتمل على مبحثين"

المبحث الأول : شبه النظام الذى يحيل التعبد بالقياس فى شريعتنا خاصه .

المبحث الثاني : شبه المحيلين للتعبد بالقيام مطلقا

المبحث الأول :

شبه النظام الذى يحيل التمسك بالقياس فى شريعتنا •

ذهب النظام الى أن الله تعالى قد دل بوضع الشريعة على منعنا من القياس لأنه فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وفي هذا الكفاية على منع القياس وإبطاله في شريعتنا " ١ " ، ويمكن تقرير هذه الشبهة بوجه آخر ويقال : (احتج النظام بأن شريعتنا مدارها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس فشريعتنا يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس أما الكبرى فوجهها أن مصدر القياس على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات فلو تعبدنا به في شريعتنا لزم الجفجف بين المتناقضين .

وخلاصة هذا الوجه أن مقتضى القياس أن التماثلين ينهى أن يتحدا حكما والمختلفين
ينهى أن يختلفا حكما . والحال التي عليها الشريعة تناقض ذلك فان التماثلين يفرقان
في الحكم والمختلفين يتفقان في الحكم . وبعبارة أخرى القياس يقتضى أن تكون الأحكام
الشرعية معقولة المعنى وأحكام شريعتنا ليست كذلك ، وأما الصغرى فبطلانها من حال
الشريعة في الواقع " ٢ " كما زعم في شبهه التي سندكرها .

ذكر شبه النظام :

تدور شبه النظام حول قسمين يفيد الأول أن الشريعة فرقّت بين التماثلات والثاني مفاده أنها جمعت بين المختلفات .

١ - المعتمد لابن الحسين ج ٢ ص ٧٤٦ •

٢ - نبراس المقول ص ١٥٦

القسم الأول :

فى أن الشريعة فرقت بين التماثلات وله على ذلك شبه منها :

- ١ - أن الشارع أباح النظر الى شعر الأمة الحسناء ومنع من النظر الى شعر الحرة وأن كانت شوها .
- ٢ - أن الشارع أوجب الفسل من المنى دون البول مع أن المنى ظاهر والبول نجس .
- ٣ - أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها " ١ " .
- ٤ - قطع سارق القليل دون غاصب الكثير .
- ٥ - قبل فى القتل شاهدين ولم يقبل فى الزنا الا أربعة شهداء مع أن القتل أكبر .
- ٦ - أوجب حد العزة على من قذف غيره بالزنا دون الكفر وهو شر منه .
- ٧ - جلد قاذف الحر الفاسق دون العبد الحفيف الصالح .
- ٨ - جعل بعض الأمانة والأزمنة أشرف وأفضل من بعض مع استواء الكل فى الحقيقة فقال تعالى : (ليلة القدر خير من ألف شهر) .
- ٩ - شرع قصر الصلاة الرباعية وأبقى على الثلاثية والثنائية على حالهما " ٢ " .

القسم الثانى :

فى أن الشريعة جمعت بين المختلفات ومن أمثلة ذلك ما يأتى :

- ١ - جمعت الشريعة بين القتل العمد والخطأ فى وجوب الضمان .
 - ٢ - جمعت بين الماء والتراب فى التطهير مع أن التراب لا ينظف قبله بظيف الى الوجه التراب .
 - ٣ - جمعت بين الميتة وذبيحة المجوس فى التحريم .
 - ٤ - جمعت بين الماقل والمجنون والطفل فى وجوب الزكاة .
 - ٥ - جمعت فى الكفارة بين قاتل النفس والمفطر فى رمضان والظها فمع الاختلاف " ٣ " .
- فبهذا الجمع بين المختلفات والتفريق بين التماثلات بطل القياس لأن مداره على الجمع بين التماثلات والتفريق بين المختلفات كما تقدم .

١ - نسب هذه الشبه الى النظام واقتصر عليها أبو الحسين البصرى ، وابو اسحق الشيرازى أنظر : المعتمد ج ٢ ص ٧٤٦ / التبصرة ص ٤٢٣ .

٢ - اعلام الموقعين ج ٢ ص ٧١ وما بعدها ، كما ذكر غيرها .

٣ - اعلام الموقعين ج ٢ ص ٧٤ / الاحكام للأمدى ج ٢ ص ٨ / نهرا من العقول ص ١٥٧ .

جواب شبه النظام :

• الجواب عن شبه النظام من وجهين جواب اجمالي وآخر تفصيلي .

الجواب الاجمالي :

اختلفت أوجه الأصوليين الاجماليه عن هذه شبه اختلافاً ظاهراً فمنهم من يقر النظام على قوله أن الشريعة جمعت بين المختلفات وفرقت بين المتماثلات ويدعى أن ما ذكره من الشبه صور نادره وجاءت على خلاف الغالب فلا تؤثر كما أن القواعد المقرره قد تنخرم أحياناً ولا تخرج عن كونها قاعدة ، ويرى بعضهم أن النظام قد يقوهم جامعا وهو ليس بجامع أو فارقا بين المتخالفين وهو ليس بفارق في الحقيقة وهذا اليوهم أدى إلى ما قاله بينما يرى الفريق الثالث أن كل ما ذكره النظام يدل على عظم الشريعة وأنها جاءت على وفق العقول السليمه والفطر المستقيمه حيث جمعت وفرقت بناء على أوصاف اقتضت ذلك وليس فيها شئ على خلاف القياس .

ويمثل الفريق الأول الخزالي والبصري والثاني الآمدي ويمثل الفريق الثالث ابن القيم وجمهم الله تعالى واليك نصوصهم في ذلك .

جواب الامام الخزالي :

قال رحمه الله : (لا ننكر احتمال الشرع على تحكيمات وتمديدات فلا جرم نقول الأحكام ثلاثة أقسام قسم لا يعمل أصلا وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقر لنا دليل على كون الحكم معللا ودليل على عين العلة المستنبطه ودليل على وجود العلة في الفرع وعند ذلك يندفع الاشكال " ١ ") .

جواب البصرى :

قال ابو الحسين : (ونحن نجيب النظام فنقول : انه ارانا مثل اماراتنا فقد نفت الشريعة احكامها وذلك انما تمنع من كونها ادله ولا تمنع من كونها امارا لانه ليس من شروط الامارة ان تدل هي وامثالها على حكمها على كل حال ، بل قد تنخرم دلالتها ولا تخرج عن كونها اماره ، الا ترى ان القيم الرطب اماره فى الشتاء على المطر ؟ وليس ينقض كونه اماره على ذلك وجودنا غيما رطب من ذلك فى صميم الشتاء ولا يكون المطر وامثال ذلك كثير . . . " ١ ")

بهذا اجاب البصرى وقال ابن القيم ان هذا الجواب لا يضمن ولا يفنى من جوع " ٢ " ، ولم يذكر وجه هذا القول ، ولعله ان البصرى سلم بوجود مثل هذه الشبه ولم يظهر الاسرار والمخاني الدقيقة الموجودة والتي اقتضت الجمع والتفريق كما هو رأى ابن القيم .

جواب الامدى :

اجاب الامدى بان التفريق بين الصور المذكوره (اما لعدم صلاحية ما وقع جامعا او المعارض له فى الاصل ، او الفرع ، وحيث جمع بين مختلفات الصفات فانما كان لاشتراكها فى معنى جلى صالح للتعليل ، او الاختصاص كل صورة بعمله صالحة للتعليل ، فانه لا مانع ، عند اختلاف الصورة ان اتحد نوع الحكم ان تعمل بمثل مختلفه لا ان الحكم ثبت فى الكل بالقياس " ٣ ")

جواب ابن القيم :

اجاب ابن القيم بجواب مجمل ايضا وهو ان ما ذكر (من الصور واضافها واضماف اضافها فهو من ابين الادله على عظم الشريعة وجلالتها ومجبتها على وفق المقول السليمة والفطر المستقيمة ، حيث فرقت بين احكام هذه الصور المذكورة لافتراقها فى الصفات التى اقتضت افتراقها فى الاحكام ولو ساوت بينها فى الاحكام لتوجه السؤال وصعب الانفصال ، وقال القائل : قد ساوت بين المختلفات وقرنت الشئ الى غير شبيهه فى الحكم ، وما امتاز صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الاخرى الا لمعنى قام بها اوجب اختصاصها بذلك الحكم ، ولا اشتركت صورتان فى حكم لاشتراكهما فى المعنى المقتضى لذلك الحكم ،

١ - المعتمد ج ٢ ص ٧٤٨ .

٢ - اعلام الموقعين ج ٢ ص ٧٥ .

٣ - الاحكام ج ٢ ص ٧٤٩ .

ولا يضر افتراقهما في غيره كما لا ينفخ اشتراك المختلفين في معنى لا
يوجب الحكم ، فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام
وجوداً وعدمها " ١ " .

الجواب التفصيلي لشبه النظام :

١ - الأجوبة التفصيلية للقسم الأول وهو أن الشريعة فرقت بين التماثلات :

جواب الشبه الأولى :

وهي أن الشارع أباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء ومنع من النظر إلى شعر الحرة ولو كانت
شوها .

يجاب :

بأن الأصل في النظر إلى النساء قوله تعالى : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) أما
تحريم النظر إلى المجوز العرة الشوها وإباحته إلى الأمة الباردة الجمال فكذب على الشارع
ودعوى باطله فأتين حرم الله هذا وأباح هذا ؟ فلم يطلق الله ورسوله للأعين النظر إلى الاماء
البارعات الجمال ، فإذا خشى الفتنة بالنظر إلى الأمة حرم ذلك بلا ريب .
ومشأ الشبه أن الشارع شرع للحرانظر أن يسترن وجوههن عن الأجانب ولم يوجب ذلك على
الاماء ، لكن هذا في اماء الاستخدام والابتدال ، وأما اماء التسرى التي جرت المادة بصوتهن
فأتين أباح الله ورسوله لهن أن يكشفن وجوههن وأذن للرجال في التمتع بالنظر اليهن " ٢ "
وهذا يظهر السر في التفريق بين الحرة والأمة في كشف الوجه وإن استوين في الأئوثة فهما
لايستويان في إباحة النظر اليهن ، فالأمة المدة للاستخدام بحكم مهنتها لا بد أن تتعرض
للنظر ثم إنها مهتدلة لا تميل إليها النفوس المستقيمة عادة ، بخلاف الحرة فإنها معدة
للزواج وهي المقصودة بالنسل فكان هذا داعياً إلى صونها عن ههنا الأجانب .

١ - اعلام الموقعين ج ٢ ص ٧٤ / ٧٥ / هذا وقد ذكر ابن القيم أجوبة اجمالية أخرى للقاضي

أبي يعلى والقاضي عبد الوهاب المالكي وآخر للإمام الرازي ولا تود الاطالة بذكرها فهي
تدور في فلك ما ذكرناه من الأجوبة فراجعها في الجزء نفسه ص ٧٦ / ٧٧ .

٢ - اعلام الموقعين ج ٢ ص ٨٠ .

الشبهه الثانيه :

وهى أن الشارع أوجب الفسل من المنى دون البول مع أن المنى ظاهر والبول نجس •

جوابها :

أن البول والمنى ليسا متماثلين أصلا فيبينهما فرق وان كان المخرج واحدا ، فالمنى يخرج من جميع البدن ولهذا : سماه الله تعالى (سالة) لأنه يسيل من جميع البدن بخلاف البول فإنه فضلة الطعام والشراب المستحيلة في للمعدة والمثانة ، ثم ان المنى يلتذ بخروجه جميع البدن بخلاف البول •

على أن الشارع لو أوجب الفسل من البول لكان فى ذلك حرج عظيم ومشقه على الأمة والله تعالى يقول : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وهذا يظهر أن الشارع لم يفرق بين المتماثلات كما زعم النظام •

الشبهه الثالثه :

وهى أن الشارع أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة •

الجواب :

أن هذا من محامس الشريعة وحكمتها ومراعاتها لمصالح المكلفين وليست الحلة فى ذلك زيادة المعناية بالصوم حتى يقال ان الصلاة ^{أفضل} فى أولى بالمعنايه ، بل السر فى ذلك أن الصلاة تتكرر كل يوم خمس مرات فيحصل بمشروعية قضائها مشقه شديده بخلاف الصوم فإنه شهر واحد فى السنه فلهذا رخص للحائض فى الصلاة للحرج وبقي الصوم على أصل مشروعيته هذا من جهه •

ومن جهة ثانية فإنه لما كان الحيض منافيا للعبادة لم يشرع فعلها فيه وفي صلاة المرأة في أيام الطهر ما يغنيها عن صلاتها وقت الحيض فتحصل لها مصلحة الصلاة في زمن الطهر لتكررها فيه بخلاف الصوم فإنه شهر واحد في السنة ولو سقط عنها لفاتها مصلحة الصوم ولم يكن لها سبيل الى تدارك نظيره فوجب أن تصوم في طهرها لتحصل لها مصلحة الصيام .

الشبهة الرابعة :

وهي قطع سارق القليل دون غاصب الكثير .

جوابها :

أن هذا التفريق ليس اعتبارا فلهو في الواقع لقيام الفرق بينهما وليس السر في القطع هو مجرد أخذ مال الغير بخير حق ، فان السارق لا يمكن الاحتراز منه لأنه يأخذ المال على وجه الخفية فينقب الدور ويكسر الأقفال ولا يمكن الاحتراز منه بأكثر من ذلك ، أما الغاصب فإنه يأخذ المال جهرة على مرأى من الناس ومسمع فيمكنهم أن يستردوه منه ويأخذوا على يديه ويشهدوا عليه عند الحاكم ، وأيضا يمكن التحرز منه في العادة بخلاف السارق .

الشبهة الخامسة :

وهي أن الشارع قبل في القتل شاهدين ولم يقبل في الزنا الا أربعة شهود مع أن القتل أكبر .

الجواب :

يجاب عن هذه الشبهة بأن اكفاء الشارع في القتل بشهادتين دون الزنا هو في غاية الحكمة ومراعاة مصالح العباد فلو طلب الشارع في القتل أربعة شهود لضاعت الدماء وهجر الناس على قتل بعضهم بعضهم وهيئات أن تثبت كل قضية بأربعة شهود لعدم إمكان ذلك في كل حادثه ، ولما كان المقصود اظهار هذه الجريمة ليأخذ القاتل جزاءه وليردع غيره وتسلم نفوس الناس اكفى الشارع فيها بشاهدين .

وأما الزنا فقد بالغ الشارع في ستره وكره اظهاره والكلام فيه حتى لا تشيع الفاحشه فسي المؤمنين فلما كان الامر كذلك لم يقبل الشارع فيه الا أربعة شهود يصفون الفعل ووصف شهادة تنفي الاحتمال حرصا على ستر ما قدر الله ستره •

الشبهة السادسة :

وهي أن الشارع أوجب حد السفرة على قاذف غيره بالزنا دون الكفر مع أن الكفر أعظم •

الجواب :

أن هذا في غاية المناسبة لقيام الفارق بينهما إذ ليس السرأنة وماه بأمر محرم شرعا حتى يكون المقذف بالكفر أولى من القذف بالزنا ، بل المعنى أن الزنا فعل قبيح وأمر مشين و يلتصق بالمقذوف ولا سبيل الا تكذيب القاذف الا بالجلد ليحلم ذلك على ملا من الناس ، بينما القذف بالكفر يكذب به حال المقذوف المسلم واطلاع الناس على حاله يكفي في تكذيب القاذف ، ولا يلحقه العار بالرأس بالكفر كما يلحقه برؤيه بالفاحشه لاصحيا ان كاه المقذوف امرأه ، وهذا يظهر أن القذف بالزنا يخالف القذف بالكفر فلم يفرق الشارع بين التماثلات كما زعم الخصم •

الشبهة السابعة :

وهي جلد قاذف الحر الفاسق دون المبد العفيف الصالح •

الجواب :

يجاب عن هذه الشبهة بأن المعنى المقتضى للحكم ليس هو العفة حتى يكون قاذف العبد العفيف أولى بالجلد من قاذف الحر الفاسق ، فالتفريق جاء من جهة الحرية والمبودية فليس العبد كالحر من كل وجه لا قدرا ولا شرعا

وقد ضرب تعالى لعباده الأمثال التى أخبر فيها بالتفاوت بين الحر والعبد ، وانهم لا يرضون أن تساويهم عبيد هم فى أرزاقهم ، وفضل الله بعض خلقه على بعض ، وفضل الأحرار على العبيد فى الملك وأسبابه فلا يستوى المالك والمملوك هذا فى دار الفناء وأما فى دار البقاء فالناس فى أحكام الثواب والعقاب سواء وهذا موجب المدل والاحسان .

الشبهة الثانية :

وهى أن الشارع فضل بعض الأمكنة والأزمنة على بعض مع استواء الكل فى الحقيقة .

الجواب :

أنه لا يلزم من التساوى فى الحقيقة التساوى فى الصفات كالفضل والخس وانما الأشياء تتفاضل وتحافر بأوصاف أخرى غير حقيقة الزمان والمكان ، وهيئات أن تتساوى الأشياء اذا تساوت الأسماء فأين السنبلة الخضراء من سنبلة السماء ونوضح ذلك بالأمثلة فنضرب مثالا لأفضلية بعض الأزمنة ليله القدر مثلا : هى فى الحقيقة ليله ولكنها امتازت عن سائر الليالى بما وقع فيها من أحداث ففيها تنزل القرآن وجعلت ميحادا لنزول الملائكة والروح فيها فقال تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر تنزل الملائكة والروح فيها) فلهذا كانت أفضل الليالى فالعبادة فيها أفضل من غيرها .

ومثال مكانى : مكة المكرمة هى فى الواقع وآد كسائر الأودية ولكنه امتاز عن غيره لأن فيه البيت الحرام والمشاعر العظام وهذه القداسات يختلف هذا المكان عن أى مكان آخر ولهذا كان أفضل الأمكنة والعبادة فيه أفضل من غيره .

الشبهة التاسعة :

وهى أن الشارع قصر الصلاة الرباعية وأبقى الثلاثية والثنائية على حالهما .

الجواب :

أن التفريق بين هذه الصلوة فى غاية المناسبه فليس المعنى المقتضى للقصر هو مجرد كونها صلاة حتى يقال : لم قصر الرباعية وأبقى غيرها على حالها ؟ بل هذه رخصة والرخص إنما شرعت للتخفيف فالرباعية طويلة بالنسبه لغيرها فى الأسفار فتحتاج الى تخفيف ، وأما الثلاثية وهى صلاة المغرب فلا يمكن شطرها ، وأما الثنائية فهى خفيفة أصلاً وأداؤها لا يحتاج الى طويل وقت يضيع على المسافر مصلحته ، ثم لو قصرنا لمعات الى ركعة واحدة تشبه الوتر ، وذلك ليس له نظير فى أصل مشروعية الصلاة ، وهذا يظهر الفرق بين هذه الصلوة وبينها على هذا فان الشارع لم يفرق بين التماثلات كما قال النظام " ١ " .

ب - الأجوبة التفصيليه للقسم الثانى : وهو أن الشريعة جمعت بين الاختلافات :

الشبهة الأولى :

أن الشارع سوى بين الماء والتراب فى التطهير مع وضوح الفرق بينهما فالماء ينظف والتراب

يوسخ ويشوه .

الجواب :

لا نسلم قول النظام ان الشارع سوى بين الماء والتراب فى التطهير وإنما جعل التراب بدلاً عن الماء عند فقده ، بحيث اذا وجد الانسان الماء والتراب فى وقت واحد فليس له الخيار بينهما وإنما يستعمل الماء فعدم التخيير دليل على الفرق ومعنى آخر التسوية بينهما تقتضى التخيير وليس له ذلك فعلمنا أن الشارع لم يسوي بينهما وإنما جعل التراب بدلاً عن الماء عند فقده ولكن ما الحكمه من جعل التراب هو البديل . . ؟

الشارح

فى ركعة واحدة

لا يفسد

يظهر الفرق بين

الشارح

١ - لا اعتبرت فى ذكر شبه النظام وأجوبتها الكتب التالية وهى : حاشية أهلية على اعلام الموقعين

ج ٢ ص ٧٨ وما بعدها / التبصره فى أصول الفقهاء ص ٤٢٣ / نوازل الموقول ص ١٥٧

وما بعدها / شرح الأسنوى ج ٣ ص ٢٢ / الاحكام للأمدى ج ٤ ص ٧ / ٨ / بالاضافه

الى ما أثبتته من المراجع .

أن الشارع سوى بين الماء والتراب فى التطهير مع وضوح الفرق بينهما فالماء ينظف والتراب

يوسخ ويشوه .

الجواب:

أولا انه لا بد من الطهارة للصلاة حتى في الأسفار واعواز الماء ولو أبيح للإنسان الصلاة من غير الطهارة لموت نفسه على ذلك ولتساهونت في أحكام التكليف حتى في الحضر وموضع وجود الماء .

وأما كون البديل هو خصوص التراب فذلك لأنه أعم الأشياء وجودا وأسهلها تناولا فبإمكان الجميع الحصول عليه واستعماله ، وقد عقد الله تعالى الأخاء بين الماء والتراب قدرا وشرعا فمن مجموعهما خلق الله تعالى آدم عليه السلام فلما كان عقد الأخوة بينهما قدرا أحكم عقد وأقواه كان عقد الأخوة شرعا أحسن عقد وأصحّه " ١ " .

ثم ان التراب فيه من مزايا التنظيف ما لا يخفى — وان كان ظاهره التشويه — فبإمكانه القضاء على الجراثيم والميكروبات ولقد دل الحديث الشريف على ذلك (اذا ولخ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات احداهن بالتراب) وهذا ما بينه الطب الحديث ووقف مذهولا أمام معجزات رساله .

الشبهة الثانية:

أن الشريعة جمعت بين الميتة وذبيحة غير الكتابي في التحريم مع الاختلاف .

الجواب :

كأن النظام يرى أن احتقان الدم في الذبيحة هو السبب الوحيد لتحريمها وعلى هذا فذبيحة غير الكتابي لم يحتقن دمه فلا وجه للتحريم ، وهذا غلط ، فان علة التحريم لا تنحصر فيما ذكر فعمل التحريم متعدد ولا يلزم من انتفاء بعضها انتفاء الحكم اذ خلفه علة أخرى فاحتقان الدم في الذبيحة سبب ظاهر لتحريمه أما ذبيحة المجوس ومن في حكمه كالمرتد ومن أهل بذيخته لغير الله فذبيحة هؤلاء تكسب المذبوح خبثا يوجب تحريمه " ٢ " .

١ — اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٤ / القياس في الشرع الاسلامي ص ٢٧ / ٢٨ / نبراس العقول

ص ١٦١ .

٢ — اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٢ .

الشبهة الثالثة :

أن الشريعة جمعت بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال مع الاختلاف في القصد .

الجواب : يقول ابن القيم في الرد على هذه الشبهة : (غير منكر في الحقول والقطر والشرائع والمعادات اشتراك المختلفات في حكم واحد باعتبار اشتراكها في سبب ذلك الحكم ، فانه لا مانع من اشتراكها في امر يكون عليه لحكم من الاحكام ، بل هذا هو الواقع ، وعلى هذا فالخطأ والعمد اشتراكا في الاتلاف الذي هو عليه الضمان وان فترقا في علم الائم ، وربط الضمان بالاتلاف من باب ربط الاحكام باسبابها ، وهو مقتضى المدل الذي لاتتم المصلحة الا به ١٧٠٠ *)

وهذه بعض شبه التي زعم النظام ان الشريعة فرقت فيها بين المتأثلات وجمعت بين المختلفات ولاريد الاطالة باستقصاء هذه الشبهة ولعل في الاجوبة الاجمالية السابقة ما يكفي في الاجابة عن هذه الشبهة وامثالها وانما ذكرنا طرفا من الاجوبة التفصيلية لبيان فساد ما زعم النظام باقضى بيان فقد توهم عللا وهي في الواقع ليست كذلك ولكن العقول تصل الى اكتشاف الصحيح من المثل بحسب استمدادها ، وعلى كل فان الانستينان مهما بلغ من العلم لاينستطيع الالمام باسرار هذا الدين (وما اوتيتهم من العلم الا قليلا)

المبحث الثانى : شبه المحيلين للتمديد بالقياس مطلقا :

أهم هذه الشبه مع مناقشتها ومبان قيمتها :

الشبهة الأولى :

هى أن التمديد يودى الى الاختلاف والاختلاف ليس من دين الله فدين الله واحد ليس بمختلف .

بيان ذلك : عندما يظهر لأحد المجتهدين قياس مقتضاه تقيض حكم الآخر فكيف يكون الشئ ونقيضه ديناً ؟ بل هو اختلاف وهو منهى عنه لقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " ١ ") وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر رضى الله عنه : (لا تختلفوا فانكم ان تختلفتم كان من بكم أشد اختلافا " ٢ ") .

الجواب :

أن القياس وان أدى الى الاختلاف بين المجتهدين فذلك أمر لا محذور فيه ، لأن جميع الشرائع والمثل من عند الله تعالى وهى مختلفة ، ثم لو كان الاختلاف مذموماً على الإطلاق لكان الصحابة مع اشتهاار اختلافهم مخطئاً وناه عليه فجميع الأمة على خطأ وهو متنع ولا شك بها .

لذا يجب حمل ما ورد فى ذم الاختلاف على الاختلاف فى المقائد وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن ، والاختلاف بعمد الوفاق ، واختلاف العامة ، ومن ليس أهلاً للنظر ، وبالجملة كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعا بين الأدلة .

١ - سورة البقرة آية ٨٢ .

٢ - هذه الشبهة كما نسبها الخزالى فى المستصفى ج ٢ ص ٢٦٠ / والأمدى فى الاحكام ج ٤ ص ٨ / والظاهر أنها للشيعه الاماميه أما الزيديه فقد قالوا بالقياس كما تقدم .

وأما اختلاف المجتهدين فالصحيح أن كل مجتهد مصيب ومكلف بأن يعمل بما وصل إليه اجتهاده وإن خالفه غيره .

وقولهم : كيف يكون الشئ ونقيضه ديناً ؟ جوابه أن ذلك يجوز في حق شخصين مختلفين كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والطاهر وجواز ركوب البحر وتحريمه في حق رجلين يغلب على ظن أحدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاك وهكذا .

وأما عن الآية (ولو كان من عند غير الله) فمعناها التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة ، والاضطراب والاختلاف المناقض والمنافي لبلاغة القرآن والمجازة ، لا نفى الاختلاف في الأحكام الشرعية وأما قول عمر رضي الله عنه في ذم الاختلاف فيحمل على ذم الاختلاف فيما أجمع عليه أو الخلاف في الفتيا بالنسبة إلى شخص واحد لأن ذلك يحسب السائل " ١ " .

الشبهة الثانية :

أن حكم القياس إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية أو مخالفاً لها فإن كان موافقاً للبراءة الأصلية فلا فائدة للقياس وإن كان مخالفاً لها ممنوع لأن البراءة الأصلية متيقنة والقياس ظني فيكيف يدفع المعلوم بالمتنوع .

الجواب :

يجيب الأمدى بأن ذلك منقوض بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية وبالأقرار والشهادة والفتوى وغير ذلك " ٢ " كخبر الواحد وقول المقوم في أروش الجنائيات وجزاء الصيد فإن كل ذلك معلنون ويرفع به النفي الأصلي " ٣ " .

١ - الأحكام للأمدى ج ٤ ص ١٤ / المستصفى ج ٢ ص ٢٦١ وما بعدها / مختصر المنهى

ج ٢ ص ٢٥٠

٢ - الأحكام للأمدى ج ٤ ص ١٧

٣ - المستصفى ج ٢ ص ٢٦٣

الشبهة الثالثة :

أن الرسول عليه السلام قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق أن يترك الوجيز المفهم الى الطويل الموهم فيعدل مثلاً عن قوله حرمت الربا في كل مطعم أو كل مكيل الى عد الأشياء الستة فهذا عدول عن الظاهر المفهوم الى الخفى ولا يليق بفصاحته عليه السلام .

الجواب :

أولاً : أنه لو كان العدول عن أصرح الطريقين وأوضحهما الى أدناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغه / لما ساغ ورود الكتاب بالالفاظ المجملة والعامه وارادة الخاص والمطلق والمقيّد ولما ساغ مثل ذلك من الرسول (ص) مع امكان الاتيان بالفاظ صريحه تنص على المطلوب ولكنه ممتنع وخلاف الواقع فقد وقع ذلك في القرآن ^{هو} وقمة التحدى والاعجاز كما وقع في كلامه عليه السلام وهو صاحب أفضل لسان عليه السلام .

ثانياً : أنه عليه السلام لو ذكر الأشياء الستة وذكر أن ما عداها لا ربا فيه وأن القياس حرام لكان ذلك أصرح وللاختلاف أنفى وأبعد ، فلم يصرح بذلك وهو قادر ببلاغته على قطع الاحتمال ، لذا فغير بعيد أن الله ورسوله علما أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص لبعث الدواعى على الاجتهاد وطلباً لزيادة الأجر في استنباط أسرار الشرع فتعين أن يذكر البعض ويسكت عن البعض وينبه عليها تنبيهاً يحرك الدواعى للاجتهاد " ١ " .

الشبهة الرابعة :

أن التكليف انما جعل لمصالح المباد ومصلحتهم لا تعلم الا بالنص فأما القياس فلا تعلم به لأنه ربما أخطأ المصلحه .

الجواب :

صحيح أن المصالح لا تعلم بالقياس ولكن ما علم بالقياس فهو معلوم بالنص لأن النص هو الذى دل على القياس - كما سبق فى أدلة اثبات القياس - فما أدن إليه فهو مأخوذ من النص وإن كان قد يتوصل إليه بضرب من الاستدلال على أن هذا لو كان دليلاً على منعه التمسك بالقياس لكان دليلاً على منع التمسك بالاجتهاد فى الظواهر ، وترتيب الأدلة بعضها على بعض ولو لوجب أيضاً أن يبطل الاجتهاد فى القبله ، فيقال : ان طريق التكليف المصلحة وربما أخطأ المصلحة فى هذا كله فلا يجوز الاجتهاد اذن ولكن جائز بالاجماع فبطل ما قالوه " ١ "

الشبهة الخامسة :

مفادها أن حكم الأصل ثابت بالنص وفى الفرع يثبت بالمله وهو تابع للأصل فكيف يثبت الحكم فى الفرع بطريق سوى طريق الأصل .

الجواب :

أن حكم الأصل وإن كان ثابتاً بالنص أو بالاجماع وذلك غير متحقق فى الفرع لأنه يثبت بالمله فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم فى الفرع بمثل طريق اثبات حكم الأصل ، بل يمكن أن يثبت الحكم فى الفرع بما ظهر كونه باعناً على الحكم فى الأصل وهذا تحقق التبعيه بين الأصل و الفرع " ٢ " .

الشبهة السادسة :

قالوا : (إذا اشتبهت رضيعة بعشر أحنثيات أو ميتة بعشر مذكيات لم يجز مدا اليد الى واحد وان وجدت علامات لا مكان الخطأ والخطأ ممكن فى كل أياً الاجتهاد وقياس فكيف يجوز الهجوم مع امكان الخطأ " ٣ ") .

-
- ١ - التبصره فى أصول الفقه ص ٤٢٠ / الاحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٠ / مختصر المنتهى ج ٢ ص ٢٥٠
 - ٢ - الاحكام للآمدى ج ٤ ص ١٦ / المستصفى ج ٢ ص ٢٦٦ .
 - ٣ - المستصفى ج ٢ ص ٢٢٨ / مختصر المنتهى ج ٢ ص ٢٤٨ .

الجواب:

لا نسلم أنه أمر بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو متابعة الظن كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب والسنة وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين في الماليات ورجل في ثبوت هلال رمضان ، وغيرها كظاهر السنة واعتبار القيسم وأخبار النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن كالطهر والحيف وما ذكرتموه إنما منع الظن فيه لما منع خاص وتحقيقه أن مراتب الذنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب إمكان الأقوى وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فنبهت بمثلان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكروه نقضا لمجرد الحكمة الذي سميناه كسرا وهو لا يضر " ١ " .

هذه أهم الشبه التي استدل بها القائلون بأحالة التعمد بالقياس مطلقا وقد ناقشناها ومينا فسادها وأنها لا تقوى على ترجيح عدم التعمد بالقياس فضلا عن إحالته مطلقا والله أعلم

الرأى الراجح •

بعد ذكر ادله القائلين بالقياس والنافين له ومناقشة تلك الادله نستطيع ان نتبين نظارة كل منهما للقياس بشكل اوضح ثم نذكر النظر المختار والمذهب الحق •

فنبول : يرى القائلون بالقياس ان الشريعة كلها مبينة لاجدل فى ذلك فلم يتركنا عليه السلام الا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها ولكن البيان لا يمكن ان يشمل كل جزئيه بنصها او بعموم يشمل جميع افرادها فالحوادث لا تنهاى ، والنصوص لا تشمل جميع الحوادث ما جدمنها وما يجد الى يوم القيامة •

فلا بد من بيانها بما يناسب من غير عجر او وقوف عند حد او نهايه والاصل الذى يسترسل على جميع الحوادث والوقائع هو القياس - وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال •

ومنا على هذا فالبيان ينقسم الى قسمين بيان بالنص وآخر يؤخذ من دلالة النص ويحتاج الى استنباط وتأمل وتحرف للاسباب والتتائج من النصوص انفسها ولا يعرف الا بالا جتهاد والاستنباط •

هذا خلاصة نظر القياسيين اساسه معرفة النوع الثانى من البيان وهو التحرف بالاستنباط من النصوص ، ولذلك قسم الشافعى دلالة النصوص على الاحكام الى قسمين ، دلالة ظاهره واضحه ودلاله خفيه تظهر بالاستنباط •

قال رحمه الله : (كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، او على سبيل الحق فيه دلالة موجوده ، وعليه اذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد القياس) " ١ "

ولكن النافين له من الظاهرية ومثلهم ابن حزم يمارض هذا النظر
نظار القياسيين ويقول : ان علم البديان كنه جلى لاخفاء فيه وقد
دلت نصوص الكتاب على ذلك فقال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم)
وقوله سبحانه : (تبياناً لكل شيء) .

ويحتر البين ما هو واضح لكل من يعرف اللغة التى خطبنا بها ، الا
ان بعض الناس لايعرف بعض الفاظها الواردة فى القرآن لشغل بال
او غفلة او نحو ذلك وليس هذا دليلاً على ان غيره لايفهمه " ١ " .
ويقول ايضا : (النصوص قد استوعبت كل ما اختلف فيه الناس وكل نازلة
تنزل الى يوم القيامة باسمها " ٢ ")

وعلى هذا فلا حاجة الى رأى ولا الى قياس بل المرجع الوحيد فى ذلك
هو النص لاغير " ٣ " ، وقد بينا ذلك وناقشناه فى موضعه .
هذا نظر الظاهرية فى القياس كما وضحه ابن حزم . اما الاخيرين
من نفاة القياس فتلتقى نظرتهم مع الظاهرية فى انه ممنوع ومنكر
وطائل فى الدين وان اختلف مأخذهم فى الانكار والنفى كما مر .
والحقيقة ان نفاة القياس والرأى بشكل عام يتجهون اتجاهاً بعييداً
فى الاستنباط وهو اعتبار استصحاب الحال او البراءة الاصلية اصلاً
قائماً بذاته يذهبون اليه عند فقد النص ويؤثرون الاخذ به على تعرف الاحكام
من معانى نصوص الكتاب والسنة والاجماع - بواسطة القياس فلا يلحقوا
الاشباه باشباها ولا يعطون النظائر حكم نظيره ، فهم يرون الاباحية
الاصلية التى دلت عليها نصوص القرآن التى تفيد تخصيص كل شئ للانسان
امر منصوصاً عليه ،

١ - الاحكام ج ٧ ص ١٠٢٨ .

٢ - المرجع نفسه ج ٧ ص ١٠٦١ .

٣ - المحلى ج ١ ص ٧٣ .

(وانه تعالى انزل الشرائع فما امر به فهو واجب وما نهى عنه فهو حرام ومالم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان " ١ ")
 وحينئذ ففى ماذا يحتاج الى القياس او الرأى ، فالشريعة عندهم نصوص ظاهرة فقط .

اما الجمهور فيرون ان الشريعة نصوصا لا ريب فى ذلك ، ولكنهم لا يفهمون النصوص بمعانيها الظاهرة فقط ، بل ^{على} تدل عليه النصوص من المقاصد الشرعية وعلل الاحكام ، ويرون ان النصوص لا تفهم على وجهها الا اذا فهمت علل الاحكام فيها ، ويمطون ما لانص عليه حكم المنصوص عليه والشبيه والنظير حكم شبيهه ونظيره ، ومعتبرون ذلك رجوع وعود الى النص وحمل عليه لا خروجا عن النصوص وتجاوزا لها ولا رجوع الى الاستصحاب الا اذا لم يكن سواء دليل .
 ومن هذا نجد ان الظاهريين ونفاه القياس ينتهون الى ان وراء النصوص الاستصحاب ، والجمهور يرون ان وراءها الاستنباط والاجتهاد وان ذلك مقدم على الاستصحاب .

ويقينى ان نظر الجمهور هو الصواب فهو يجعل الشريعة مقولة المعنى ففى جملتها ونصوصها وقد نوهنا الى ذلك من قبل ففى شريعة مرنة لا تصرف الجمهور ولا الركود ولا تحجر على العقول فيما تستطيع ادراكه وفهمه ولا شك ان القياس ما تدركه العقول فان اعتبار الشئ بالشئ واعطاء النظير حكم نظيره ، ومن مقتضيات العقول السليمه والفطر المستقيمة .

بخلاف نظر الآخرين فان الاخذ بالاستصحاب وترك القياس جعل الظاهريين يحكمون بان سوء الخنزير لا ينجس الماء وسوء الكلب ينجسه وفي هذا يقول ابن حزم (سوء كل ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه ، من خنزير او سنج أو حمار اهلى او دجاجة مخلق او غير مخلق - اذا لم يظهر هناك للمأكل ما لا يؤكل لحمه أثر - فهو طاهر حلال حاشا ما ولغ فيه الكلب فقط ، ولا يجب غسل الاناء من شئ منه حاشا ما ولغ فيه الكلب والهر فقط " ١٠٠)

وقال ان الماء المستعمل في الوضوء او الغسل يجوز ان يستعمل اكثر من مرة لانه طاهر مطهر بحكم الاصل ، وان بول الانسان ينجس الماء وبول الكلب والخنزير لا ينجسه لان الضر في بول الادمى ، وامثال ذلك كثير ويبان فساد هذا القول مثنى عن افساده .

فهم يقفون عند ظواهر النصوص وكأنها تعبدية لاتتجاوز مواضعها ولا يفهم معناها ومقصدها وهذا بعيد كل البعد .
وهذا تبين ان نظر الجمهور هو الصواب وهو المذهب الحق .

خاتمة

ما توصل اليه البحث من نتائج

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات وعلى نبينا محمد وآله افضل السلام
والصلوات . ومحمد :

فقد استهدف البحث (حجية القياس ، فى النواحي التالية :
تعريفه ، تحرير محل النزاع ، آراء العلماء فى حجيته ، أدلة
كل فريق ومناقشتها ثم الرأى الراجح .
ويمكن ايجاز تلك النتائج فيما يلي :

اولا : تعريف القياس :

اختلفت تعريفات العلماء بناء على نظرة المعرفين له فمنهم من
عرفه باعتبار الواقع والامر نفسه ، فالقياس اذا هو : ما كان فيه
مساواة فى الواقع وففس الامر وما لم يكن كذلك فليس صحيحا ،
وهو قول المخطئة الذين يقولون ان المصيب واحد لا بعينه .
واما المصوبه الذين يرون ان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم
هو : ما كان صحيحا بحسب نظر المجتهد وافق الواقع ام لا .
وقد ذكرت انموذجا لذلك الخلاف ووازنت بين النظريتين واختارت
مارأيته تعريفا مفهوما واضحا فى تصوير معنى القياس ومراة
تكمس معناه للقارى .

ثانيا : تحريـر محل النزاع :

اختلف العلماء فى تحديد موضع النزاع فى المسألة ومراجعة ماكتب حول هذا الموضوع وجدت انهم اتفقوا على بعض الاقيسه كالدنيويه وقياسه عليه السلام ، وتنازعوا فيما عدا ذلك .

وتحصلت مما كتبوا على ثلاثة اقوال كل يقول ان احدها موضع النزاع فى المسألة وهى : استخراج المناط ، والحاق الفرع بالاصل ، والعمل بمقتضى القياس ووجدت من خلال دراسته انها أمور متلازمه يتوقف بعضها على بعض وان الانسب يجمعه موضع النزاع هو الاخير وهو : العمل بمقتضى القياس .

ثالثا : مذهب العلماء فى التصبد بالقياس :

من اهم الصعوبات التى واجهتني تحديد مذاهب العلماء فى القول بالقياس وذلك لاسباب ذكرتھا فى مقدمة الرسالة منها الاضطراب الشديد فى نقل المذاهب والاختلاف التى واكبت تلك النقل ومابنى عليها من استنتاج . ولكنى بحمد الله توصلت الى نتائج ووجادات اعتبرها طيبه وقد تكون جديدة من حيث انضباطها وتأييدها بالادلة منها :

* تحقيق مذهب الشيعة الزيديه فى انهم قالوا بالقياس حيث اثبت قولهم به مؤيدا بنصوص من كتبهم انفسها ما بين مخطوط ومطبوع ، واشرت الى فساد جميع الاقوال التى اشارت والمحت او نصت على ان الشيعة الزيديه لا يقولون بالقياس بل ينكرونه وينفونه .

* تحقيق مذهب داود الظاهري : وتوصلت الى انه لا يقول بالقياس لا كما نقل عنه انه يقول بشيىء من الاقيسه معتمدا فى ذلك على قول ابن حزم فهو تلميذه واعرف الناس بمذهبه ، وبينت ان المذهب الظاهري والذي يمثله ابن حزم لا يخالف مذهب داود .

* تحقيق مذهب القاساني والنهرواني : وانهما يقولان بالقياس في صورتين ان تكون المدله منصوصه ، وان يكون الفرع بالحكم اولى من الاصل ، وناقشت اسباب اضطراب النقل عنهما والوهم الذي حصل في حكاية مذهبهما .

* تحقيق مذهب النظام : وبيان انه يحيل التعبد بالقياس في شريعتنا خاصة لان منها ما كما قال على الجميع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات ، لا كما حكى عنه انه يحيل القياس في جميع الشرائع .

* تحقيق مذهب الامامية وهوانهم لا يقولون بالقياس لا عقلا ولا شرعا ولا يختص ذلك بشرعنا بل بجميع الشرائع .

* بيان مذهب الجمهور وعدم الخلاف في انه جائز عقلا وشرعا .

* ثم وازنت بين نظرة القياسيين ونظرة النافين له والمنكريين لحجتيه ، وقد ترجع عندي ان القياس دليل شرعى وحجة شرعية يجب العمل بمقتضاها ترجيحها غير منحاز بناء على نظرة مجردة عن التمسك لمذهب معين او رأى متبع فالحق احق ان يتبع .

وفي الختام اقدم جزيل شكرى وتقديرى الى جميع اساتذتى ومدرسى الافاضل واخص منهم فضيلة الاستاذ الدكتور محمد احمد الدهمى استاذى والمشرف على رساله والذى وآلانى بتوجيهاته وارشاداته ونصائحه القيمه التى يرجع اليها الفضل فى اخراج هذا البحث ، حيث لم يخل على بشيىء من علمه ووقته سواء داخل الجامعة او خارجها .

وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين ، والحمد لله رب العالمين

مصادر البحث

- ١ - القرآن الكريم
 - كتب التفسير
 - الجامع لاحكام القرآن •
 - للامام ابى عبد الله محمد بن أحمد الانصارى القرطبى الطبعة الاولى • مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م •
 - الكشف عن حقائق التزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل •
 - لابى القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمى ٥٣٨ هـ • مطبعة مصطفى البابى الحلبي بمصر •
 - تفسير القرآن العظيم •
 - للامام الجليل عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن كثير القرشى ٧٧٤ هـ المطبعة التجارية الكبرى بمصر •
 - تفسير النصفى •
 - للامام ابى البركات عبد الله بن احمد بن محمود النصفى • دار احياء الكتب العربية • مصطفى البابى الحلبي وشركاه •
 - جامع البيان عن تأويل اى القرآن •
 - للامام ابى جعفر محمد بن جرير الطبرى ٣١٠ هـ • الطبعة الثانية ١٣٢٤ هـ • المطبعة الشرقية •
 - كتب الحديث الشريف
 - المستدرک علم الصحیحین •
 - للامام الحافظ ابى عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابورى ٤٠٥ هـ •
 - ومعه تلخیص المستدرک للامام الذهبى ٨٤٨ هـ • الناشر مكتبة ومطابع النصر الحديثه بالرياض •
-

- المسند .
 - للإمام احمد بن حنبل . تحقيق محمد شاكر . دارالمعارف بمصر ١٣٧٣ هـ .
 - تلخيص الحبير في تخرج احاديث الراعي الكبير .
 - لشيخ الاسلام ابي الفضل شهاب الدين احمد بن علي بن حجر الملقاني
 - ٨٥٢ هـ . شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة .
 - السنن .
 - للإمام الحافظ ابي داود سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي ٢٧٥ هـ .
 - تحقيق محيى الدين عبد الحميد . الطبعة الثانية . مطبعة السعادة
 - بمصر ١٣٦٩ هـ . الناشر دار احياء السنه النبويه .
 - السنن .
 - للحافظ احمد بن شعيب الخراساني النسائي ٣٠٢ هـ . دار الفكر بيروت
 - ١٣٦٨ هـ — ١٩٧٨ م .
 - السنن .
 - لابي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ٢٧٥ هـ . دار احياء التراث العربي
 - ١٣٧٢ هـ .
 - السنن .
 - للإمام الترمذي . الطبعة الاولى . مطبعة الاندلس حص ١٣٨٦ هـ .
 - السنن .
 - للإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ٢٥٥ هـ . دار الفكر .
 - السنن الكبرى .
 - للإمام الحافظ ابي بكر احمد بن الحسين البيهقي ٤٥٨ هـ . الطبعة
 - الاولى . مطبعة دارالمعارف الثمانية . حيدرآباد الدكن ١٣٥٤ هـ .
 - شرح معاني الآثار .
 - لابي جعفر احمد بن محمد بن سلامه الطحاوي ٣٢١ هـ . تحقيق محمد جادالحق
 - الناشر مطبعة الانوار المحمديه القاهرة .
-

- شرح موطأ مالك •
لابى عبدالله محمد بن عبد الباقي الزرقانى ١١٢٢هـ • الطبعة الاولى
مطبعة البابى الحلبي واولاده بمصر ١٣٨١هـ - ١٩٦١م •
 - صحيح مسلم •
للامام ابى الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ٢٦١هـ
الطبعة الاولى • دار احياء التراث العربى بيروت ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م •
 - عمدة القارئ شرح صحيح البخارى •
للامام بدر الدين ابى محمد محمود بن احمد المينى ٨٥٥هـ • دار الطباعة
المنيرية للدمشقي • الناشر محمد أمين بيروت •
 - عون المعبود شرح سنن ابى داود •
للامامه ابى الطيب محمد شمس الحق القيم آبادى • ومعه شرح الحافظ
بن قيم الجوزيه • تحقيق محمد عثمان • الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ • الناشر
محمد عبد المحسن •
 - فتح البارى شرح صحيح البخارى •
للامام الحافظ ابن حجر المسقلانى ٨٥٢هـ • مطبعة مصطفى البابى الحلبي
مصر ١٣٧٨هـ •
 - ميزان الاعتدال فى نقد الرجال •
لابى عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبى ٧٤٨هـ • تحقيق
البجاوى دار احياء الكتب العربية عيسى الحلبي وشركاه ١٣٨٢هـ •
 - نيل الاوطار •
للامام محمد بن على الشوكانى • مطبعة مصطفى الحلبي واولاده بمصر •
كتب اصول الفقه •
 - اثر الاختلاف فى القواعد الاصوليه فى اختلاف الفقهاء •
للدكتور مصطفى سعيد الخن • رسالة دكتوراه • مؤسسة الرسالة •
-

- ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول .
للامام محمد بن على بن محمد الشوكاني ١٢٥٥هـ . الطبعة الاولى . مطبعة
البابى الحلبى واولاده بمصر ١٣٥٦هـ .
- اصول السرخسى .
للامام ابى بكر محمد بن احمد السرخسى ٤٩٠هـ . تحقيق ابو الوفاء الافغانى
دار المصرف للطباعة والنشر . بيروت ١٩٧٣م - ١٣٩٣هـ .
- اصول الفقه الاسلامى .
للككتور بدران ابو الدين بدران . مطبعة م - ك بالاسكندرية وتوزيع
مؤسسة شباب الجامعات بالاسكندرية .
- اصول الفقه .
للشيخ محمد ابو زهره . دار الفكر العربى .
- اعلام الموقعين عن رب العالمين .
شمس الدين ابى عبد الله محمد بن ابى بكر المعروف (بابن قيم الجوزية)
٧٥١هـ . الناشر مكتبة الكليات الازهرية .
- اقيسة النبى (صلى الله عليه وسلم)
للامام ناصح الدين عبد الرحمن الانصارى المعروف (بابن الحنبلى) ٦٣٤هـ
وتحقيق احمد جابر . على الخطيب . الطبعة الاولى . مطبعة السعادة
١٣٩٣هـ .
- الاحكام فى اصول الاحكام .
للامام سيف الدين ابى الحسن الامدى . مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر
والتوزيع بمصر .
- الاحكام فى اصول الاحكام .
للحافظ ابى محمد على بن حزم الاندلسى الظاهرى ٤٧٠هـ . مطبعة العاصمة
بالقاهرة . الناشر زكريا على يوسف .

- الاساس .
- للإمام المنصور بالله القاسم بن محمد : مخطوط بالمكتبة السلطانية وهبى
أفندى استانبول رقم ٣٥٦ .
- البرهان .
- لابى الممالى امام الحرمين الجوينى : مخطوط بمرکز البحث العلمى
واحياء التراث . جامعة أم القرى بمكة : مصور عن دار الكتب المصرية
رقم التصوير ف (٢٢٥) .
- التبصرة فى اصول الفقه .
- للإمام أبى اسحق ابراهيم بن على الشيرازى ٤٧٦هـ : تحقيق د ر محمد
حسن هيتو . دار الفكر دمشق .
- التحرير فى اصول الفقه .
- لكمال الدين محمد عبد الواحد بن عبد الحميد المصروف (بابن الهام) ٦٨١هـ
مطبوع مع تيسير التحرير . مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر .
- التقرير والتحجير .
- لابن امير الحاج . الطبعة الاميرية الاولى بمصر ١٣١٧هـ .
- التلويح على التوضيح .
- لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٩٢هـ . مطبعة محمد على صيغ
وأولاده .
- الحكم الشرعى عند الأصولين .
- للدكتور . حسين حامد حسان . الطبعة الاولى ١٩٧٢م . الناشر
دار النهضة العربية بالقاهرة .
- الذخيرة (مقدمتها) .
- للإمام المالکى شهاب الدين أبى العباس المشهور (بالقرافى) ٦٨٤هـ
مطبعة كلية الشريعة ١٣٨١هـ - ١٩٦٩م .

- الرسالة .
 - للامام المطهري محمد بن ادریس الشافعی ٢٠٤ هـ • تحقيق محمد سميد
كيلائی • الطبعة الاولى ١٣٨٨ هـ • مطبعة محمد علی صيغ واولاده •
 - الفصول اللولويه في اصول فقه المشرع النبويه •
 - ابراهيم بن محمد بن عبد الله الوزيري ١١٤ هـ • مخطوط بمركز البحث العلمي
بجامعة أم القرى بمكة • ومصور عن نسخه الاميرزيانا بايطاليا رقم ٨٥ ب •
 - القياس في الشرع الاسلامي •
 - رسالة في القياس لشيخ الاسلام ابن تيميه • وفصول في القياس لابن
قيم الجوزيه • الطبعة الثالثة — منشورات دار الافاق الجديدة ببيروت
١٣٩٨ هـ — ١٩٧٨ م •
 - الكافل نبيل السؤل في علم الاصول •
 - محمد بن يحيى بن مهران اليمنى البصري • مخطوط بجامعة الملك عبدالعزيز
بجده رقم ٢٢٧ •
 - المحصول في علم الاصول •
 - للامام الاصولي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ٥٤٤ هـ •
 - تصوير مركز البحث العلمي بام القرى عن معهد المخطوطات بالجامعة
العربية رقم ٩٨ • عن المكتبة الاحمدية بتونس رقم ٤١٦ •
 - المستقصى من علم الاصول •
 - للامام حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد الفزالي • دار احياء
التراث العربي ببيروت •
 - المسوده •
 - لثلاثه من آل تيميه • تحقيق محي الدين عبد الحميد • مطبعة المدني
بمصر •
-

المتمم في اصول الفقه .
الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري الممتزلي ٤٣٦ هـ . تحقيق
الله المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق
..... - ١٩٦٠ م .

المفاتيح في اصول الفقه .
جلال الدين عمر بن محمد عمر الخبازي . مخطوط بمركز البحث العلمي
جامعة ام القرى بمكة رقم ١٨١١ .

اللمع في اصول الفقه .
للإمام أبي اسحق ابراهيم بن علي الشيرازي الفيروز آبادي ٤٧٦ هـ . الطبعة
..... ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م . مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .

الموافقات في اصول الشريعة .
لأبي اسحق الشاذلي ابراهيم بن موسى الخرناطي المالسكي ٧١٠ . يشرح
عبد الله دواز . دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .

مسلم الثبوت شرح فواتح الرحموت .
للإمام المحقق الشيخ محب الدين الخليل . مطبوع بنيل المستنقى .
دار احياء التراث العربي بيروت .

تيسير التحرير .
للإمام محمد أمين المعروف (بامير بادشاه) مطبعة مصطفى البابي
الحلي واولاده بمصر .

حاشية الصمد على شرح المفرد .
للإمام سعد الدين التفتازاني ٧٩١ هـ . مكتبة الكليات الأزهرية .

- حاشية الشرينى على جمع الجوامع •
للشيخ عبد الرحمن الشرينى • مطبوع بها مشى حاشية المطار على
جمع الجوامع الطبعة الاولى المطبعة الملية ١٣١٦هـ •
 - حاشية المطار على جميع الجوامع •
للامه الشيخ حسن المطار - الطبعة الاولى • المطبعة الملية ١٣١٦هـ •
 - روضه الناظر وجنه المناظر •
للام موفق الدين عبد الله بن احمد بن قدامه المقدسى ٦٢٠هـ • المطبعة
السلفيه بالقاهرة ١٣١١هـ •
 - شرح الكوكب المنير • المسمى بمختصر التحرير فى أصول الحنابلة •
لشيخ الاسلام تقى الدين ابى البقاء محمد بن شهاب الدين الفتوحى
تحقيق محمد الفقى • مطبعة اسنه المحمدية القاهرة • ١٣٧٢هـ •
 - شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول من علم الاصول •
للام الكبير شهاب الدين ابوالعباس احمد بن ادريس القرافى ٦٨٤هـ •
تحقيق طه عبد الرؤوف سعد • مكتبة الكليات الازهرية مصر •
 - شرح مختصر ابن الحاجب •
للقاضى عضد المله والدين ٧٥٦ / الناشر مكتبة الكليات الازهرية •
 - غاية السؤل فى علم الاصول •
للقاسم بن محمد الحسينى / مخطوط بجامعة الملك عبد العزيز بجده
رقم ٢٢٧ •
 - كشف الاسرار عن اصول البزدوى
للام علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخارى ٧٣٠هـ • / تصوير دار
الكتاب العربى بيروت ١٣٦٤هـ / ١٦٧٤م •
-

- مختصر المنتهى الاصولي •
لثمان بن عمر ابن الحاجب ٦٤٦ مكتبة الكليات الازهرية •
- مختصر صفوة البيان •
للمؤلف يس سويلم طه • مكتبة الكليات الازهرية مصر •
- مختار الحقول في علم الاصول •
للمهدي احمد بن يحيى المرتضى ٨٤٠ هـ • مخطوط بجامعة الملك عبدالعزيز
بجدة رقم ٢٢٧ •
- منهاج الحقول شرح منهاج الوصول •
للامام محمد بن الحسن البدخشي • مطبوع بنيل منهاج الوصول
مطبعة محمد علي صبيح واولاده بمصر •
- منهاج الوصول في علم الاصول •
للقاضي البيضاوي ٦٨٥ هـ • مطبعة محمد علي صبيح واولاده بمصر •
- نبراس المسقول في تحقيق القياس عند علماء الاصول •
للفاضل عيسى منون • الطبعة الاولى • الناشر ادارة الطباعة المنيرية •
- نهاية السؤل من علم الاصول • / شرح منهاج الوصول •
للامام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي ٧٧٢ هـ • مطبعة محمد علي
صبيح واولاده بمصر •

كتب الفقه

- الذخير :
لامام الفقه المالكي شهاب الدين ابي الهساس احمد بن ادريس
المشهور بالقرافي ٦٨٤ هـ • مطبعة كلية الشريعة ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م •

الشرح الكبير .

للإمام شمس الدين بن أبي عمر بن قدامه المقدسي ٦٨٢ هـ . مطبوع بتدبير
المفنى لابن قدامه . تصوير دار الفكر العربي بيروت ١٣٦٢ هـ ١٩٧٢ م

الفروق .

للإمام شهاب الدين الصنهاجي القرافي ، ومعه حاشية سراج الدين
الانصار المسماه ~~افوار~~ الفوار الشروق على انواء الفروق . وبالهامش تهذيب
الفروق للشيخ حسين مفتي المالكية . دار المعرفة للطباعة والنشر
بيروت .

المحلى .

لابي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ٤٥٦ هـ . تحقيق احمد شاكر
المطبعة المنيرية . الناشر مكتبة الجمهورية العربية ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م

المفنى .

للإمام موفق الدين بن قدامه ٦٣٠ هـ . تصوير دار الفكر العربي بيروت
١٣٦٢ هـ - ١٩٧٢ م

كتب التراجم

الاعلام

خير الدين الزركلى . المطبعة الثالثة .

تاريخ بغداد .

للحافظ أبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي ٤٦٣ هـ . دار الكتاب العربي
لبنان .

- تذكرة الحفاظ .
- للإمام أبى عبد الله شمس الدين محمد الذهبى ٧٤٨ هـ . مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر اباد الهند .
- طبقات الشافعية .
- لابى بكر بن هدايه الله الحسينى الملقب بالمصنف ١٠١٤ هـ . مطبعة بغداد ١٣٥٦ هـ .
- طبقات الفقهاء .
- للإمام أبى اسحق الشيرازى ٤٧٦ هـ . مطبعة دار السعادة بغداد ١٣٥٦ هـ .
- فرق وطبقات المعتزلة : الميمنة والامل فى شرح كتاب الملل والنحل للقاضى عبد الجبار السمهذانى . تحقيق د / على النشا ، عصام الدين محمد دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ م .
- معجم المؤلفين .
- لمر رضا كحاله . مطبعة الترقى بدمشق ١٣٧٦ هـ .
- وفيات الاعيان وانباء الزمان .
- لابى المباس شمس الدين احمد بن محمد خلکان ٦٨١ هـ . الناشر مكتبة النهضة المصرية القاهرة - تحقيق محب الدين عبد الحميد .

كتب اللغة

- القاموس المحيط .
- محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادى . الطبعة الثانية الناشر مطبعة مصطفى البابى الحلبي واولاده بمصر ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .
- تاج المروس من جواهر القاموس .
- محمد مرتضى الزبيدى . الناشر دار مكتبة الحياة بيروت ١٣٠٦ هـ .
- لسان العرب .
- جمال الدين محمد بن مكرم الانصار المعروف (بابن منظور) ٧١١ هـ . دار صادر