

العنوان:	حجة القياس الأصولي عند ابن حزم الظاهري وأثره في الفقه
المؤلف الرئيسي:	النتشه، جودي صلاح الدين
مؤلفين آخرين:	أبو عيد، العبد خليل محمد(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1996
موقع:	عمان
الصفحات:	1 - 200
رقم MD:	550720
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	الجامعة الاردنية
الكلية:	كلية الدراسات العليا
الدولة:	الاردن
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، 384-456 هـ، أصول الفقه، الأدلة الشرعية، القياس، الأحكام الفقهية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/550720

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

النتشه، جودي صلاح الدين، و أبو عيد، العبد خليل محمد. (1996). حجية القياس الأصولي عند ابن حزم الظاهري وأثره في الفقه (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الاردنية، عمان. مسترجع من <http://550720/Record/com.mandumah.search/>

إسلوب MLA

النتشه، جودي صلاح الدين، و العبد خليل محمد أبو عيد. "حجية القياس الأصولي عند ابن حزم الظاهري وأثره في الفقه" رسالة ماجستير. الجامعة الاردنية، عمان، 1996. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/550720>

الفصل الأول

موقف ابن حزم من الاجتهاد بالرأي والقياس

وفيه تمهيد ومباحث:

أما التمهيد: فيحتوي على عدة مطالب:

- المطلب الأول: في تعريف القياس لغةً وإصطلاحاً.
- المطلب الثاني: في أركان القياس عند الأصوليين.
- المطلب الثالث: في مذاهب العلماء في تعليل الأحكام.
- المطلب الرابع: في قبول ابن حزم للقياس المنطقي مع رفضه للقياس الأصولي.
- المطلب الخامس: في تعريف الاجتهاد بالرأي لغةً وإصطلاحاً.
- المطلب السادس: في موقف ابن حزم من الاجتهاد بالرأي.

التمهيد ويحتوي على عدة مطالب :

يحسن بنا قبل الخوض في حجية القياس بيان معنى القياس وتعريفه عند الأصوليين مع بيان التعريف الراجح، مع ذكر أركان القياس عند الأصوليين والتعرض لموقف ابن حزم من القياس بشكل عام وماذا قبل من أنواع القياس وماذا رفض، ثم نذكر تعريف الإجتهد بالرأي لغة وإصطلاحاً، ثم نختم هذا التمهيد ببيان موقف ابن حزم من الإجتهد بالرأي.

— المطلب الأول: في تعريف القياس لغة وإصطلاحاً:

القياس في اللغة: التقدير يقال قست الشيء بالشيء، أو قاس الشيء بالشيء قدره على مثاله، ويقال بينهما قيس رمح أي قدر رمح، وقايسته بالشيء مقايضة وقياساً، أي قدرته به، والمقياس المقدار^(١).

جاء في لسان العرب: (قاس الشيء يقيسه قياساً وقياساً واقترانه وقيسه إذا قدره على مثاله... والمقياس المقدار وقاس الشيء يقوسه قوساً: لغة في قاس يقيسه ويقال: قيسته وقسته أقوسه قوساً وقياساً، ولا يقال أقسته بالألف، والمقياس ما قيس به... يقال هذه خشبة قيس اصبع أي قدر أصبع، ويقال: قايست بين شيئين إذا قدرت بينهما، وقاس الطبيب قعر الجرح قياساً...)^(٢).

وفي القاموس المحيط: (قاسه بغيره وعليه يقيسه قياساً وقياساً واقترانه قدره على مثاله فأنقاس، والمقدار مقياس، وقيس رمح بالكسر وقاسه قدره)^(٣).

وفي المعجم الوسيط: (قاس الشيء بغيره، وعلى غيره، وإليه قياساً وقياساً: قدره على مثاله، وقاس الطبيب الشجة قياساً: قدره غورها فهو قانس، قاييس الشيء قياساً ومقايضة: قدره، والشيء بكذا وإلى كذا قدره به)^(٤).

مما تقدم يتبين لنا أن القياس مصدر قاييس وقاس فيقال: قاييس يقاييس مقايضة وقاسه يقيسه قياساً. وهو واري ويائي يقال: "قاسه يقيسه قوساً"، ويقال: "قاسه يقيس قياساً وقياساً"، كما يقال: "قسته أقوسه قوساً وقياساً".

والمقياس الآلة التي يقاس بها كالذراع والمتر ونحو ذلك كما يتضح لنا من كتب اللغة السابقة أن لفظ القياس يتعدى بالباء وبعلى ويألى فيقال قاسه بالشيء، وقاسه على الشيء، وقاسه إلى الشيء

(١) أنظر الجوهري الصحاح في اللغة ٩٦٨/٣، والفيومي المصباح المنير ٥٢١/٢. والرازي مختار الصحاح ص ٢٢٩، والمطرزي

المغرب في ترتيب المغرب ص ٣٩٧.

(٢) ابن منظور لسان العرب، ٣٧١/١١.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط ٢٥٣/٢.

(٤) د. إبراهيم انيس ورفاقه المعجم الوسيط، ٧٧٠/٢.

إلا أن أكثر استعماله في الشرع يأتي متعدياً بعلی لتضمنه معنى البناء والحمل لان الفرع محمول على الأصل ومبني عليه كقياس التبيذ على الخمر بالحرمة بجامع الأسكار.

قال الأسنوي: (وهو يتعدى بالباء، بخلاف المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلی لتضمنه معنى البناء والحمل)^(١).

وقال التتازاني: (وقد تعدى بعلی بتضمن معنى الإبتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء)^(٢).

وقد اختلفت عبارات الأصوليين في معنى القياس في اللغة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن القياس في اللغة هو التقدير، والتقدير يستلزم المساواة فيقال: قست الشيء بغيره وقسته عليه أي قدرته على مثاله، ويقال قست الثوب بالذراع أي قدرته به، وقست الأرض بالتر إذا قدرتها به، وقست الجراحة إذا جعلت الميل فيها لتعرف عمقها، كما يقال قاس النعل بالنعل أي قدره به وجعله مساوياً للآخر، كما يقال قست هذا بهذا أي قدرته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً، وما يقدر به النعل مقياساً، ومثل ذلك كل الآت التقدير إذا هي مقاييس يرجع إليها عند تقدير الأشياء.

ومن ذهب إلى هذا جمهور الحنفية^(٣)، والإمام الأمدي حيث قال: (أما القياس فهو في اللغة عبارة عن التقدير، ومنه يقال: قست الأرض بالقصة، وقست الثوب بالذراع أي قدرته بذلك، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين، ولهذا يقال فلان يقاس بفلان، ولا يقاس بفلان أي يساويه، ولا يساويه)^(٤).

وقد تبعه في ذلك الإمام الإسنوي حيث قال: (القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر... ثم أن التقدير يستدعي التسوية، فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى آخر)^(٥). وبهذا القول قال الأصفهاني في شرح المنهاج^(٦).

وكذلك ابن نظام الدين في فواتح الرحموت حيث قال: (القياس وهو لغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل وشاع بحيث يفهم من غير قرينه في التسوية بين الشيئين)^(٧).

(١) الأسنوي، نهاية السؤل ٣/٣.

(٢) التتازاني، التلوع على التوضيح، ٥٢/٢.

(٣) أنظر علاء الدين البخاري، كشف الأسرار على أصول البرادوي ٤٨٩/٣-٤٩٠، والنسفي كشف الأسرار على المنار ١٩٦/٢، والسرحد في أصوله ٤٣/٢، والسرحد في ميزان الأصول ص ٥٥٢.

(٤) الأمدي الإحكام في أصول الأحكام ٣/٣.

(٥) الأسنوي نهاية السؤل ٣/٣.

(٦) الأصفهاني شرح المنهاج ٦٣٤/٢.

(٧) ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ٢٤٦/٢.

وهذا ما ذهب إليه ابن الحاجب^(١) وابن قدامة^(٢).

القول الثاني: ان القياس في اللغة بمعنى المساواة، أي التسوية بين الشيئين سواء كانت المساواة حسية نحو قاس فلان الثوب بالذراع أي ساواه به أو معنوية كقولهم فلان يقاس بفلان أولاً يقاس بفلان أي يساويه في الفضل والشرف والهمة، أو لا يساويه وقد قال بهذا القول بعض الأصوليين كما صرح بذلك بعض الأصوليين^(٣).

القول الثالث: أن القياس في اللغة من المشترك بين التقدير والمساواة، أو بين التقدير والمساواة والمجموع منهما، فيطلق ويراد به التقدير والمساواة، والمجموع من التقدير والمساواة.

مثال التقدير: قست الأرض بالتر أي قدرتها به.

مثال المساواة: فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه.

مثال المجموع منهما: قست كذا على كذا أي قدرته به فساواه.

وممن ذهب إلى هذا التفتازاني حيث قال: (هو في اللغة التقدير والمساواة)^(٤).

وابن الهمام في التحرير^(٥) ذكر هذا القول وأعتبره من المشترك المعنوي فقال: (فهو مشترك معنوي)^(٦).

. وكذلك العطار في حاشيته^(٧) ويبدو لي أن هذا هو مذهب علماء المالكية كابن الحاجب حيث

قال: (القياس في اللغة التقدير والمساواة)^(٨).

وقد ذهب إلى هذا بعض علماء الحنابلة^(٩).

بعد هذا العرض يتبين لنا أن علماء الأصول اختلفوا في المعنى اللغوي للقياس فبعضهم يرى أنه التقدير، والتقدير يستلزم المساواة، وبعضهم يرى أنه المساواة، وبعضهم يرى أنه مشترك لفظي أو معنوي بين التقدير والمساواة والمجموع منهما، ولما كان القياس يستعمل في هذه المعاني، اختلف

(١) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأصل إلى علمي الأصول والجدل، ص ١٦٦.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر، ص ١٤٥.

(٣) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٦/٥، والشوكاني إرشاد الفحول ص ١٩٨، وابن امير باوشاه تيسير التحرير

٢٦٣/٣-٢٦٤، وبدران أبو العينين، أصول الفقه ص ٢٢٩، والخلاف الإجتهد بالرأي ص ٧.

(٤) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ٥٢/٢.

(٥) ابن الهمام، التحرير مع شرحه تيسير التحرير ٢٦٣/٣.

(٦) ابن الهمام التحرير مع شرحه تيسير التحرير ٢٦٤/٣.

(٧) العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢٣٩/٢.

(٨) ابن الحاجب، المختصر مع شرحه للأصفهاني ٥/٣.

(٩) ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير ٥/٤.

الأصوليون في أي هذه الأطلاقات حقيقة وفي أيها مجاز، وهل هو حقيقة فيهما أو في أحدهما مجاز في الآخر ولهم في ذلك أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن القياس حقيقة في التقدير مجاز في المساواة لأن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير ملزوم، واستعمال الشيء في لازم معناه مجاز.

وذهب إلى هذا الإمام الآمدي^(١) والإمام الأسنوي^(٢).

القول الثاني: أن القياس مشترك إشراكاً لفظياً بين التقدير والمساواة والمجموع فهو حقيقة فيها لأن اللفظ قد استعمل فيها جميعاً والأصل في الاستعمال الحقيقة^(٣).

القول الثالث: أن القياس مشترك إشراكاً معنوياً بين التقدير والمساواة والمجموع، وذهب إلى هذا الكمال ابن الهمام في التحرير وتابعه في ذلك ابن أمير بادشاه حيث قال: ("القياس لغة التقدير" وهو أن يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر كما يقال قست الثوب بالذراع: أي قدرته به، "والمساواة" يقال فلان لا يقاس بفلان: أي لا يساوى به، "والمجموع" أي مجموع التقدير والمساواة فله ثلاثة معاني التقدير، والمساواة فقط، والمجموع، وفسره بقوله: "أي يقال إذا قصدت الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير قست النعل بالنعل" أي قدرته به فساواه^(٤).

ثم بينا معنى الإشتراك المعنوي فقالوا: ("فهو" أي القياس إذن "مشترك معنوي" في اللغة، يعنى موضوع بإزاء معنى كلي يعم كل واحد من تلك المعاني المذكورة)^(٥).

ووجهة هؤلاء في ذلك: (أن كلاً من الإشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل لأن الإشتراك اللفظي يحتاج إلى تعدد في الوضع وتعدد القرنيه، لأن كلاً من المعاني يحتاج إلى قرينه عند إرادته، والأصل عدم التعدد فيها، والمجاز يحتاج إلى قرينه عند استعمال اللفظ في المعنى المجازي، والأصل في الكلام الحقيقة وعدم الإحتياج إلى القرائن، وإذا انتفى الإشتراك اللفظي والمجاز تعين الإشتراك المعنوي، وهو أولى منهما، لأنه لا يحتاج إلى تعدد في الوضع ولا إلى قرينه)^(٦).

(١) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ٣/٣.

(٢) الأسنوي، نهاية السؤل ٣/٣.

(٣) التفتازاني، التلويح على التوضيح ٥٢/٢. والأصفهاني، شرح مختصر ابن الخاحب ٥/٣. وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٥/٤.

(٤) أمير بادشاه، تيسير التحرير ٢٦٣/٣.

(٥) نفس المصدر ٢٦٤/٣.

(٦) محمد أبو النور زهير، أصول الفقه ٥/٤.

وأرى أن هذا هو الراجح لأن الإشتراك المعنوي لا يحتاج إلى قرينه كما في المجاز على القول الأول، ولا يحتاج إلى تعدد في الوضع كما هو الحال في الإشتراك اللفظي على القول الثاني، فالإشتراك المعنوي أولى من المجاز ومن الإشتراك اللفظي لأنه من المعلوم أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة على المجاز لأن المجاز خلاف الأصل، وإذا دار اللفظ بين الإشتراك اللفظي والإشتراك المعنوي قدم الإشتراك المعنوي، لأن الأصل عدم تعدد الوضع. لهذا قال أمير بادشاه في الاستدلال على مذهبه: (ووجهه أن التواطؤ مقدم على الإشتراك اللفظي والمجاز)^(١).

وبهذا يتبين رجحان القول الثالث لقوة أدلتهم والله أعلم.

القياس في إصطلاح الأصوليين:

اختلف الأصوليون في تعريف القياس إلى فريقين بناءً على اختلاف وجهات نظرهم في القياس هل هو دليل نصبه الشارع، وضعه لمعرفة الأحكام الشرعية؟ فهو حجة كالكتاب والسنة حيث لا يوجد نص من الشارع، فهو أمر ثابت وموجود نظر فيه المجتهد أو لم ينظر. أو هو فعل المجتهد وعمل من أعماله؟ لأن إستعمالات القياس تنبئ عن كونه فعل المجتهد وفكرة المستنبط، لأن المجتهد هو المظهر له والكاشف عنه لذلك قال الأصوليون "إن القياس مظهر للحكم" لأن المجتهد هو الذي يظهر الحكم ويبينه، لأن الحكم كان موجوداً وثابتاً، والمجتهد هو الذي أظهره وبينه^(٢).

وبناءً على ذلك إنقسم الأصوليون إلى فريقين في تعريف القياس:

الفريق الأول: من يرى أن القياس حجة شرعية يجب العمل بها وقد وضعها الشارع لمعرفة أحكامه، فهو دليل شرعي مستقل كالكتاب والسنة، سواء نظر فيه المجتهد أو لم ينظر، والقياس في نظرهم دليل نصبه الشارع قائم بذاته ومن ثم فقد عبروا عنه في تعريفهم له "بالإستواء" أو "المساواة" وما أشبه ذلك.

قال أمير بادشاه: (لأنه أي القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه المجتهد أو لا كالنص)^(٣).

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير ٢٦٣/٣.

(٢) انظر الطيب الخضري، الإجتهد فيما لا نص فيه ١١٤/١ ود. عمر مولود حجة القياس ص ٦٠. ود. محمد سلام مذكور اصول الفقه الإسلامي ص ١٤٦. ود. محمد اديب الصلح، مصادر التشريع الإسلامي ص ١٧٢. ود. عبد السلام أبو ناجي، علم اصول الفقه ص ٢٦١. ود. زكريا البري، اصول الفقه الإسلامي ص ٨٦-٨٧ والأدلة الشرعية له ص ٨٦، ٨٧. ود. محمد محمد عبد اللطيف قياس الأصوليين بين المثبتين والنافيين ص ١٣. د. صلاح زيدان، حجة القياس ص ١٣.

(٣) ابن أمير بادشاه تيسير التحرير ٢٦٧/٣.

وقال ابن نظام الدين: (لان القياس حجة إلهيه موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه، وليس هو فعلاً لأحد)^(١).

ومن ذهب إلى هذا الإمام الآمدي حيث عرف القياس بقوله: (الإستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل)^(٢) وعقب على هذا التعريف بقوله: (وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض)^(٣).

وذهب إلى هذا أيضاً الإمام ابن الحاجب حيث عرف القياس بقوله: (مساواة فرع لأصل في علة حكمه)^(٤).

وكذلك الكمال ابن الهمام حيث عرفه بقوله: (مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي، لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة)^(٥).

كما ذهب إلى هذا ابن نظام الدين حيث عرف القياس بقوله: (مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم)^(٦).

وسأتناول تعريفاً واحداً بالشرح المبسط دون ذكر الاعتراضات لان معظم هذه التعاريف لا تخلو من اعتراضات ومناقشات لا يتسع المجال لذكرها ونأخذ من التعاريف تعريف ابن الحاجب القائل بان القياس: "مساواة فرع لأصل في علة حكمه".

- فقله: "مساواة" جنس في التعريف تشمل كل مساواة سواء كانت بين أصل وفرع أو بين غيره كالمساواة بين أحمد وعلي مثلاً وهي المماثلة، وبإضافة المساواة إلى ما بعدها تخرج بقية أنواع المساواة ، لان المساواة المراد هنا هي مساواة الفرع للأصل فقط.

- وقوله: "فرع" المراد به المحل أو الواقعة التي لم ينص على حكمها، وهو أحد أركان القياس، ويعرف بالفرع أو المقيس، وبهذا قيد خرجت مساواة شيء غير فرع لشيء آخر.

- وقوله: "لأصل" المراد به الثابت حكمه بالنص من الكتاب أو السنة أو الإجماع وهو أحد أركان القياس وهو ما يسمى بالأصل أو المقيس عليه، وهذا قيد ثان خرج به مساواة فرع لفرع آخر كمساواة الذرة للأرز مثلاً في الحكم، لأن كلاهما فرع لأصل هو البر.

(١) ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ٢٤٧/٢.

(٢) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ٩/٣.

(٣) نفي المصدر ٩/٣.

(٤) ابن الحاجب، المختصر مع شرحه للأصفهاني ٥/٣.

(٥) ابن الهمام، التحرير مع شرحه تيسير التحرير ٢٦٤/٣.

(٦) ابن نظام الدين، فواتح الرحموت ٢٤٦/٢.

- وقوله: في "علة" وهي الجامع بين الأصل والفرع المقتضي للحكم كالإسكار الجامع بين الخمر والنبيذ، لأنه بتمائل العلة بين الفرع والأصل علم المجتهد بحكم الأصل وهي الركن الثالث من أركان القياس.

- وقوله: "حكمه" الضمير هنا يعود إلى الأصل أي حكم الأصل الثابت بالنص أو الإجماع وهذا هو الركن الرابع من أركان القياس^(١).

الفريق الثاني: وهو من يرى أن القياس فعل من أفعال المجتهد فهو الذي يقوم به ويبين الحكم فيه، إذ لا عبرة في إشتراك العلة بين الأصل والفرع وتساويهما. دون نظر المجتهد، فالقياس فعل المجتهد لأن جميع استعمالاته تفيد بأنه فعل المجتهد.

ومن ذهب إلى هذا عرف القياس بما يفيد أنه فعل المجتهد فعرفوه بقولهم: "حمل" أو "إثبات" أو "تحصيل" أو "إبانة" أو "إلحاق" أو "رد" أو "تعدي" أو غير ذلك مما يفيد بأن القياس من فعل المجتهد.

وقد ذهب إلى هذا جمهور الأصوليين قال الخطيب البغدادي: (اعلم أن انقياس فعل القائس وهو حمل فرع على أصل في بعض أحكامه لمعنى يجمع بينهما)^(٢).

وقال الجصاص: (والدليل على أن القياس فعل القائس، أنك تقول: قاس فلان قياساً، فتجعله فعلاً له كما تقول: قعد قعوداً وقام قياماً)^(٣).

وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بقوله: (حمل معلوم على معلوم آخر في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما)^(٤).

وهذا التعريف نقله عن الباقلاني الإمام الرازي في المحصول وقال: (واختاره جمهور المحققين منا)^(٥).

(١) انظر الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب ٦/٣، والطيب خضري السيد، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٢٠/١-١٢١. و د. عمر مولود حجة القياس ص ٦٣-٦٥، و د. محمد محمد عبد اللطيف قياس الأصوليين بين المثبتين والنافيين ص ٣٣-٣٤. و د. عبد الفتاح حسني الشيخ، دراسات في أصول الفقه. ص ١٨٣.

(٢) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/١٧٨.

(٣) الجصاص الفصول في الأصول ٩٥/٤.

(٤) انظر الرازي المحصول في أصول الفقه ٩/٢/٢، وأمام الحرمين الرهان في أصول الفقه ٧٤٥/٢، والآمدي الإحكام في أصول الأحكام ٥/٣، وابن أمير بادشاه، تيسير التحرير ٢٦٨/٣.

(٥) الرازي، المحصول في أصول الفقه ٩/٢/٢.

ونقله عنه أيضاً إمام الحرمين وقال: (فأقرب العبارات ما ذكره القاضي)^(١).
 وقال أيضاً: (والمعتبر في العبارات، العبارة التي جمعها القاضي)^(٢).
 وأختار هذا التعريف الإمام الغزالي في شفاء الغليل وقال بأنه: (أحوى لجميع اقسام الكلام، وأحصر لجملة أطرافه)^(٣).
 وصححه في المنحول فقال: (والأصح ما قاله القاضي رحمه الله)^(٤).
 وذكره في المستصفى ولم ينسبه لأحد حيث قال: (وحده أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما)^(٥).
 كما نقل الإمام الآمدي تعريف القاضي الباقلاني وعقب عليه بقوله: (وقد وافق عليه أكثر اصحابنا)^(٦).
 كما نقل ابن برهان تعريف القاضي الباقلاني^(٧) واعتبره أوضح التعاريف فقالك (فأوضح الحدود حد القاضي الذي ذكرناه وإنما تمتحن صحة الحدود به فكل ما كان أقرب إليه كان أقرب إلى الصحة، وكل ما كان أبعد منه كان أبعد)^(٨).
 وذكر ابن حزم تعريف القاضي الباقلاني إلا أنه حمل عليه ووصفه بما لا يليق حيث قال: (وقال بعض من لا يدري ما القياس ولا الفقه من المتأخرين، وهو محمد بن الطيب الباقلاني القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه)^(٩).
 ثم عقب على هذا بقوله: (وهذا كلام لا يعقل وهو أشبه بكلام الممرورين منه بكلام غيرهم، وكله خبط وتخليط، ثم لو تحصل منه شيء - وهو لا يتحصل - لكان دعوى كاذبة بلا برهان)^(١٠).
 ويبدو لي أن حملته هذه على الباقلاني لانه من القائلين بالقياس الأصولي وابن حزم يتكرر ذلك ويشنع على كل من يقول به.

(١) إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه ٧٤٥/٢.

(٢) نفس المصدر ٧٤٧/٢.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق د. حمد الكيسي، ص ١٨-١٩.

(٤) الغزالي، المنحول في أصول الفقه، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ص ٣٢٤.

(٥) الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقهين ٢٢٨/٢.

(٦) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ٥/٣.

(٧) انظر ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢١٦/٢.

(٨) نفس المصدر ٢١٨/٢.

(٩) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٥٣/٧.

(١٠) نفس المصدر ٥٣/٧.

ومن الأصوليين الذين عبروا عن القياس بأنه حمل لأنه فعل المجتهد الإمام السبكي في جمع الجوامع حيث عرفه بقوله: (هو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل) (١).
وممن عرف القياس بالحمل أبو هاشم الجبائي المعتزلي حيث قال: (حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه) (٢) وانتقده أبو الحسين بأنه لم يصرح بأن ذلك لأجل الشبه (٣).
وكذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث عرفه بقوله: (حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من التشبيه) (٤).
واختار الإمام البيضاوي تعريف الباقلاني بعد أن هذبه ونقحه من الاعتراضات الواردة عليه وعرفه بقوله: (هو إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لإشتراكهما في علة الحكم عند المثبت) (٥).
وممن عرف القياس على أنه فعل المجتهد أبو الحسين البصري وغير عنه بالتحصيل فقال: (تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد) (٦).
واختاره أبو الخطاب في التمهيد فقال: (إنه تحصيل حكم الأصل في الفروع لإشتباههما في علة الحكم) (٧).
ومن الأصوليين من عرف القياس بأنه إبانة وهو تعريف أبي منصور الماتريدي حيث قال: (إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر) (٨).
واختاره السمرقندي بعد أن ذكر عدة تعاريف للقياس واعتبر هذا أصحها (٩).
ومن الأصوليين من عرف القياس بأنه إلحاق لأنه فعل المجتهد وهو الذي يلحق واقعة غير منصوص عليها بأخرى منصوص عليها لإشتراكهما في العلة.

-
- (١) السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني ٢/٢٠٢.
 - (٢) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص ١٦٦، وأبو الحسين المعتمد في أصول الفقه ٢/٦٩٧. وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ٢/٢٤٧. والآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ٣/٤.
 - (٣) أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه ٢/٦٩٧.
 - (٤) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص ١٦٦، وأبو الحسين المعتمد في أصول الفقه ٢/٦٩٧. والآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ٣/٥.
 - (٥) البيضاوي، منهاج الوصول مع شرحه نهاية السؤل للأسنوي ٣/٣.
 - (٦) أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه ٢/٦٩٧، وابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص ١٦٦. والآمدي في الأحكام ٣/٥، والرازي في المحصول ٢/١٧، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٤/٦.
 - (٧) أبو الخطاب، الكلذاني التمهيد في أصول الفقه ٣/٣٨٥، ٣٦٠.
 - (٨) ابن نظام الدين، فواتح الرحموت ٢/٢٤٧، وأمير بادشاه تيسير التحرير ٣/٢٦٩.
 - (٩) السمرقندي، ميزان الأصول، ص ٥٥٤.

ومن عرفه بهذا ابن رشد حيث قال: (أما القياس الشرعي فهو: إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهه، بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك في الحكم، أو لعللة جامعة بينهما)^(١).

ونقل قريباً من هذا ابن برهان فقال: (هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع)^(٢) ومن الأصوليين من عرف القياس بأنه "رد" لأن الذي يرد الفرع إلى الأصل بجامع العلة هو المجتهد لأن القياس عندهم من فعل المجتهد.

فقد عرفه أمام الحرمين في الورقات بقوله: (رد الفرع إلى الأصل في الحكم بعللة تجمعهما)^(٣). مع أن أمام الحرمين قد ذكر هذا التعريف في البرهان وانتقده واختار تعريف القاضي الباقلاني^(٤).

كما ذهب إلى هذا التعريف القاضي أبو يعلى حيث قال: (القياس رد فرع إلى أصل بعللة جامعة بينهما)^(٥) واختاره ابن النجار الحنبلي^(٦).

أما صدر الشريعة فقد عرف القياس بالتعدية لأنه فعل المجتهد فهو الذي يعدي الحكم من الأصل إلى الفرع لإشراكهما في العلة فقال في تعريفه: (تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعللة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة)^(٧).

ولم يخل أي تعريف من هذه التعاريف من اعتراضات، ومناقشات لا يتسع المجال لذكرها في مثل هذه العجالة، لكن إتماماً للموضوع سأتناول تعريفاً واحداً بالشرح الميسر دون ذكر الاعتراضات.

وقد اخترت تعريف الإمام السبكي لأنه مأخوذ من تعريف الإمام الباقلاني ومن تعريف الإمام البيضاوي بعد تهذيبه، والإمام السبكي غير بعض ألفاظه ليسلم من كثرة الاعتراضات الواردة عليه.

///

-
- (١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٤/١.
 - (٢) ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢١٧/٢.
 - (٣) أمام الحرمين، الورقات في أصول الفقه مع شرحه الأنجم الزهراء ص ٢٢٢. وأحمد الحجاوي حاشية النفحات شرح الورقات ص ١٤٣.
 - (٤) أنظر أمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه ٧٤٧/٢.
 - (٥) أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١٧٤/١.
 - (٦) ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير ٦/٤.
 - (٧) صدر الشريعة، التوضيح على التفتيح ٥٢/٢.

- وقد سبق تعريفه وهو: (حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل)^(١).
- فقلوه: "حمل" أي إلحاق وتسوية الفرع بالأصل أو التشريك بينهما في حكم أحدهما بجامع العلة المشتركة بينهما.
- وقوله: "معلوم على معلوم" المعلوم الأول هو الفرع وهو ما جهل حكمه ونبحث له عن حكم، والمعلوم الثاني هو الأصل الذي علم حكمه من ورود نص أو إجماع فيه والذي سيقاس عليه الفرع.
- وقوله: "لمساواته له في علة حكمه" أي لوجود علة المحمول عليه بتمامها في المحمول.
- وقوله: "عند الحامل" وهو المجتهد القائس^(٢).

المذهب الراجح:

يرى بعض العلماء أن الراجح هو قول الفريق الأول الذي يرى أن القياس دليل نصبه الشارع لمعرفة أحكامه، لأن النظر في الأدلة التي نصبها الشارع مطلوب لمعرفة الأحكام، والذي يتعلق به النظر إنما هو الأمر المشترك وهو المساواة مما يجعل القياس دليلاً مستقلاً كالكتاب والسنة وهو موجود قبل فعل المجتهد وعمل المجتهد هو الكشف عنه فقط^(٣).

وقد رجح الشيخ عيسى منون مذهب الفريق الثاني الذي ذهب إليه أكثر الأصوليين من تعريف القياس بأنه فعل المجتهد حيث قال: (وبما قررناه تعلم أن إطلاق القياس على ما هو فعل المجتهد وفكرة المستنبط ليس على سبيل المسامحة ولا المجاز وإنما هو اصطلاح لأكثر الأصوليين)^(٤).

ثم بين ذلك فقال: (فالتحقيق أن أكثر الأصوليين إنما عرفوه، بما هو فعل المجتهد، وإن كان الدليل في الحقيقة هو الاشتراك في العلة، لأن جميع استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد، ولعل السر في كونه استعمل كذلك أنه بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد، وأما مجرد المساواة من غير نظر المجتهد فلا إعتداد بها ولا يترتب عليها شيء)^(٥).

(١) السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية الباني ٢٠٢/٢.

(٢) العطار، حاشية العطار على شرح المحلى على جميع الجوامع ٢٣٩م٢-٢٤٠. والباني، حاشية الباني على شرح المحلى على جمع الجوامع ٢٠٢-٢٠٣. والشيخ عيسى منون نراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ٣٧/١-٣٩. و د. عمر مولود، حجة القياس ص ٧٤-٧٦.

(٣) د. محمد محمود فرغلي، بحث في القياس ص ٨٩-٩٣. و د. عمر مولود، حجة القياس ص ٦٢.

(٤) الشيخ عيسى منون، نراس العقول ٣٢/١.

(٥) نفس المصدر ٣١/١.

كما رجح هذا المذهب الاستاذ خلاف^(١).

ويرى بعض العلماء أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي، لأن فعل المجتهد لا ينافي كون القياس دليلاً نصبه الشارع، فلا مانع أن ينصب الشارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلده، ولا غرابة أن يجعل الشارع فعل المكلف مناطاً لحكم شرعي يجب العمل به.

يقول العطار: (ولا مانع من نصب الشارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلده على أن حكم الفرع ما وقع فيه الحمل)^(٢).

ومما سبق بيانه يتبين لنا أن القياس لا بد فيه من تحقق أمرين:

الأول: المساواة في العلة وهي ليست فعل المجتهد.

الثاني: الإلحاق والحمل والتشريك في الحكم بين الأصل والفرع وهذا من عمل المجتهد.

ولما كانت المساواة في العلة هي أساس الحكم في الواقعة التي لا نص فيها اعتبرها البعض انها أساس القياس كما ذهب الى هذا الفريق الأول.

ولما كان الحكم في غير المنصوص عليه إنما يتقرر بالإلحاق والحمل والتشريك الذي هو عمل المجتهد، اعتبرها البعض فعل المجتهد كما ذهب الى هذا الفريق الثاني.

وعلى هذا أرى أنه لا منافاة بين الفريقين فقد تلاقيا في المعنى وإن اختلفا في التعبير.

وأما المحدثون من العلماء فقد وجدت اكثرهم يعرف القياس بأنه: (إلحاق أمر غير منصوص

على حكمه بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم)^(٣).

- والمراد بالإلحاق: الكشف والإظهار للحكم، وليس المراد إثبات الحكم لان الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه، وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد لتساوي العلتين فيهما. وطريق الإظهار أو الكشف أنه إذا ورد نص في الكتاب أو السنة على واقعة معينة، وعرف المجتهد علة الحكم، ثم لاحظ وجود نفس العلة في واقعة أخرى لم ينص عليها، فإنه يغلب على ظن المجتهد الاشتراك في الحكم بين الواقعتين، فيلحق ما لم ينص عليه بما ورد فيه نص، وهذا الإلحاق هو القياس.

(١) عبد الوهاب الخلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ٢٢.

(٢) حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٤٠. وانظر ابن امير الحاج، التقرير والتحجير شرح التحرير ١١٩/٣.

(٣) د. محمد شلي، أصول الفقه الإسلامي ص ١٩١. و د. محمد سلام مذكور، أصول الفقه الإسلامي ص ١٤٦. والأستاذ خلاف علم أصول الفقه ص ٥٢، والاجتهاد بالرأي ص ١٠، ومصادر التشريع ص ٢٢، والشيخ أبو زهرة، أصول الفقه ص ١٧٣، وزكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي ص ١٠٧. و د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ١/٦٠٣، و د. زيدان الوجيز في أصول الفقه ص ١٩٤. و د. أحمد محمود الشافعي أصول الفقه الإسلامي ص ١٠٧، و د. عبد السلام ابو ناجي علم أصول الفقه ص ٢٦١.

- والمراد بالواقعة التي لم ينص على حكمها: الفرع الذي يراد إثبات حكم الأصل له بناءً على العلة المشتركة بينهما.

- والمراد بالواقعة المنصوص على حكمها بالكتاب أو السنة أو الإجماع: الأصل المقيس عليه.

- والمراد باشتراكهما في علة الحكم: العلة أو الجامع الذي لأجله انتقل الحكم من الأصل إلى الفرع^(١).

ولا يفوتني قبل إنهاء هذا المطلب أن أذكر تعريفاً للقياس ذكره ابن حزم واعترض عليه فقال: (هو الحكم فيما لا نص فيه يمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في علة الحكم أو اتفاقهما في وجه الشبه)^(٢).

واعترض على هذا التعريف من ثلاثة أوجه:

الأول: من حيث قولهم "فيما لا نص فيه" لأنه يرى أن الدين كله منصوص عليه.

الثاني: أنه لو وجد "ما لا نص فيه" لما جاز أن يحكم بذلك لأنه دعوى بلا برهان.

والثالث أن قولهم "لاتفاقهما في علة الحكم" قول بلا حجة على رأيه^(٣)، وأرى أن رفضه هذا التعريف للقياس نابع من إنكاره للقياس جملة وتفصيلاً.

وهكذا فقد بينا في هذا المطلب تعريف القياس لغة واصطلاحاً ورد ابن حزم على بعض هذه

التعاريف.

المطلب الثاني: في أركان القياس عند الأصوليين:

قبل الخوض في أركان القياس لا بد من بيان معنى الركن لغة واصطلاحاً.

الركن في اللغة: جانب الشيء القوي الذي يستند إليه الشيء.

جاء في مختار الصحاح: (ركن الشيء: جانبه الأقوى، وهو يأوي إلى ركن شديد: أي إلى عز ومنعه)^(٤).

وفي المعجم الوسيط: (الركن: أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها، وجزء من

أجزاء حقيقة الشيء يقال ركن الصلاة وركن الوضوء)^(٥).

(١) د. شعبان إسماعيل دراسات حول الإجماع والقياس ص ١٥٥-١٥٦. و د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ٦٠٣/١-٦٠٤.

(٢) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني ص ٥.

(٣) نفس المصدر ص ٥.

(٤) الرازي، مختار الصحاح، ص ٤٩٦.

(٥) د. إبراهيم أنيس ورفاقه المعجم الوسيط ٣٧٠/١-٣٧١.

وفي المصباح المنير: (أركان الشيء: أجزأء ماهيته)^(١).

أي التي لا توجد إلا بوجوده.

والركن في الإصطلاح: ما كان داخلأ في حقيقة الشيء وماهيته بمعنى انه بدونه لا تقوم

حقيقة الشيء كأركان الصلاة^(٢).

فأركان القياس أربعة وهي: الأصل، والفرع، والعلة الجامعة، وحكم الأصل، وهذا ما اتفق

عليه جمهور الأصوليين^(٣).

١- الأصل: ويسمى المقيس عليه وهو الواقعة التي ورد النص ببيان حكمها.

٢- الفرع: ويسمى المقيس وهو الواقعة التي يراد معرفة حكمها ولم يرد فيها نص.

٣- العلة: وهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع والذي بني عليه حكم الأصل وبه يعرف الحكم في الفرع.

٤- حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ويراد تعديته إلى الفرع.

ولم يذكر الأصوليون حكم الفرع من أركان القياس لأنه ثمرة القياس ونتيجته، لأن ظهوره

للمجتهد متأخر عن حكم الأصل، وثمره الشيء لا يصح أن تكون من أركانه، إذ لو عد من أركانه لتوقف القياس عليه فيلزم الدور^(٤).

وستتناول هذه الأركان بشيء من التفصيل:

١- الركن الأول: الأصل: ويطلق في اللغة على عدة معان أهمها معنيان:

الأول: ما يبنى عليه غيره وذلك كمعرفة الله فإنها اصل في معرفة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث أن معرفة الرسول تبنى على معرفة المرسل ولا يتصور معرفة الرسالة قبل معرفة المرسل.

والثاني: ما يكون مستغنياً عن غيره، أي ما يعرف بنفسه من غير إفتقار إلى غيره، وإن لم يبنى عليه غيره، وذلك كتحریم الربا في التقدين، فإنه اصل وإن لم يبنى عليه غيره^(٥).

(١) الفیومی، المصباح المنیر ١/٢٣٧.

(٢) البخاری، كشف الاسرار على اصول البردوي ٣/٦١١، والسرخسي في اصوله ٢/١٧٤. والنسقي كشف الاسرار على المنار ٢/٢٤٨.

(٣) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام ٣/٩، والغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٣٢٥. والبيضاوي، منهاج الوصول مع شرحه نهاية السؤل ٣/٣٦-٣٧، والزرکشي البحر المحیط ٥/٧٤. والشوکاني، إرشاد الفحول ص ٢٠٤.

(٤) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، ص ١٦٧، والبدرکشي مناهج العقول شرح منهاج الوصول للبيضاوي ٣/٣٦.

(٥) الأمدي، الأحكام في اصول الأحكام ٣/٩، وأبو الحسين المعتمد في أصول الفقه ١/٩، وابن برهان، الوصول الى الأصول ٢/٢٢٥.

وبناءً على هذا فقد اختلف الأصوليون في مسمى الأصل في القياس الى ثلاثة مذاهب:
المذهب الأول: مذهب جمهور الفقهاء، وهو أن المقيس عليه يسمى أصلاً وهو المحل المشبه به.
مثال ذلك: تحريم النبذ بناءً على حرمة الخمر الواردة بالنص بجامع العلة وهي الاسكار في كل منهما.

فعلى هذا المذهب يكون الأصل هو الخمر، وهو المحل الذي ثبت له الحكم بالدليل^(١).
ووجهة نظرهم في ذلك أن الأصل في اللغة ما يبنى عليه غيره، أو ما عرف بنفسه من غير
إفتقار إلى غيره، وقولهم أن الأصل هو المحل المشبه به يصدق على كلا الإطلاقين في اللغة، أما الأول
فلأن المحل أصل الحكم، وأصل الأصل أصل وأما على الإطلاق الثاني وهو ما عرف بنفسه من غير
افتقار إلى غيره، وذلك لافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس، لأن المحل غير مفتقر إلى
الحكم ولا إلى دليله^(٢).

وقد رجح الآمدي مذهب جمهور الفقهاء فقال: (والأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما
قاله الفقهاء)^(٣).

وقال الشوكاني: (قال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعاني وهذا هو
الصحيح)^(٤).

المذهب الثاني: مذهب المتكلمين والمعتزلة والقاضي الباقلاني أن الأصل هو أسم للدليل الحكم المشبه
به، وهو في مثالنا السابق النص الوارد في تحريم الخمر وهو قوله تعالى: "إنما الخمر والميسر والأنصاب
والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه"^(٥).
ووجهتهم في ذلك أن هذا النص هو الأصل لأنه هو الذي يبنى عليه التحريم والأصل في
اللغة ما يبنى عليه غيره^(٦).

(١) ابن الحاجب، متهى الوصول والأمل ص ١٦٧، وابن نظام الدين فواتح الرحموت ٢/٢٤٨. وابن امير باوشاه تيسير
التحرير ٢/٢٧٥، والزرکشي البحر المحیط ٥/٧٥. وابن النجار شرح الكوكب المنير ٤/١٤.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٣/١٠.

(٣) نفس المصدر ٣/١٠.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول ص ٢٠٤.

(٥) المائدة الآية ٩٠.

(٦) الآمدي الأحكام في أصول الأحكام ٣/٩، والشوكاني، إرشاد الفحول ص ٢٠٤. وابن امير الحاج التقرير والتحرير
٣/١٢٤، والأصفهاني شرح مختصر ابن الحاجب ٣/١٤. وابن النجار شرح الكوكب المنير ٤/١٤ وابن الحسين المعتمد في
أصول الفقه ٢/٧٠.

المذهب الثالث: وهو مذهب الإمام الرازي أن القياس مشتمل على أصليين وفرعين كما بين مذهب الإمام الإسنوي بقوله: (وقال الإمام الرازي القياس مشتمل على أصليين وفرعين، فالحكم الذي في الصورة الأولى كتحريم الخمر أصل للعلة التي فيه، والعلة فرع منه، وأما في الصورة الثانية وهو التبيذ فإن الأمر بالعكس أي تكون العلة التي فيه أصلاً للحكم والحكم فرع منها)^(١).

ويبدو أن الإمام الرازي قد صاغ مذهب على أن للقياس أصليين وفرعين بناءً على تعريف الأصل في اللغة وهو ما بينى عليه غيره^(٢).

والظاهر أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في معنى الأصل في اللغة وهو خلاف لفظي لا يترتب عليه شيء.

قال أمير بادشاه: ("ومبناه" أي مبني الخلاف المذكور في تفسير الأصل "على أن الأصل ما بينى عليه غيره"، وكل واحد من هذه الثلاثة يصلح لهذا المعنى)^(٣).

وقال ابن برهان: (والخلاف في هذه المسألة لفظي ليس له فائدة من جهة المعنى)^(٤).

وذهب إلى هذا أيضاً الإمام الآمدي^(٥) والزرکشي^(٦) والشوکاني^(٧).

أما معنى الأصل في إصطلاح الأصوليين فقد اختلفت عباراتهم فيه على أربعة معان:

الأول: يطلق الأصل ويراد به الدليل، وهذا مثل قولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، أي دليل المسألة الكتاب والسنة، ومنه أيضاً أصول الفقه أي أدلته.

الثاني: يطلق الأصل ويراد به الراجح كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة أي الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز.

الثالث: يطلق الأصل ويراد به القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أي على خلاف القاعدة المستمرة.

الرابع: يطلق الأصل ويراد به المحل المشبه به ويقاس عليه الفرع بالعلة الجامعة بينهما^(٨).

(١) الإسنوي، نهاية السؤل ٣/٣٨، وانظر الرازي المحصول في اصول الفقه ٢/٢٥-٢٦.

(٢) انظر الإسنوي، نهاية السؤل ٣/٣٨.

(٣) امير بادشاه، تيسير التحرير ٣/٢٧٥.

(٤) ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٢٢٧.

(٥) الآمدي، الاحكام في أصول الأحكام ٣/١٠.

(٦) الزرکشي، البحر المحيط ٥/٧٦.

(٧) الشوکاني، إرشاد الفحول، ص ٢٠٤.

(٨) انظر الأسنوي، نهاية السؤل ١/١٤-١٥.

والمعنى الرابع من هذه المعاني هو المعنى المقصود عند ذكر الأصل في مباحث القياس وقد اشترط علماء الأصول للأصل شروطاً كثيرة منها المتفق عليه ومنها المختلف فيه يرجع إليها في مكانها من كتب الأصول^(١).

٢- الركن الثاني: الفرع:

الفرع في اللغة يطلق على ما ينبنى على غيره، أو المفتقر إلى غيره وقال بعضهم: الفرع ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه^(٢).

وقد اختلف الأصوليون في مسمى الفرع كما اختلفوا في مسمى الأصل إلى مذهبين: المذهب الأول: مذهب الفقهاء الذين يرون أن الفرع هو المحل المشبه أي الواقعة التي لم ينص على حكمها كالنبيذ في المثال السابق فإنه فرع القياس على الأصل وهو الخمر في التحريم بجامع الإسكار في كل منهما^(٣).

المذهب الثاني: وهو مذهب المتكلمين أن الفرع هو حكم المشبه أو المقيس وهو في المثال السابق حرمة النبيذ، أي هو الحكم المطلوب إثباته بالقياس على الأصل^(٤).

والإمام الآمدي بين وجه الخلاف في ذلك ورجح مذهب المتكلمين فقال: (فمن قال بأن الأصل هو الحكم في الخمر قال الفرع هو الحكم في النبيذ، ومن قال بأن الأصل هو المحل، قال الفرع هو المحل وهو النبيذ، وإن كان الأولى أن يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس، والمحل أصل الحكم المفرع على القياس فتسمية الخمر أصلاً أولى من تسمية النبيذ فرعاً، من حيث أن الخمر أصل للتحريم الذي هو الأصل، بخلاف النبيذ فإنه أصل للفرع لا أنه فرع له)^(٥).
ويبدو أن الخلاف في هذه المسألة أيضاً لفظي لا يترتب عليه شيء .

(١) في شروط الأصل كشف الأسرار على أصول البردوي ٥٤٥/٣-٥٨٩. والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٥٦/٢-٥٧، والغزالي المستصفى ٣٢٥/٢-٣٢٩. وابن نظام الدين فواتح الرحموت ٢٥٠/٢-٢٥٧، والسبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى مع حاشية البناني ٢١٤/٢-٢٢٢. والآمدي الأحكام في أصول الأحكام ١٢/٣-١٦، وابن النجار شرح الكوكب المنير ٣٨/١٧/٤.

(٢) أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١٧٥/١.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ١٠٧/٥، وابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص ١٦٧. وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٢٧٦/٣، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١٥/٤.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ١٠٧/٥، وابن الحاجب منتهى الوصول والأمل ص ١٦٧. وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٢٧٦/٣، وابن النجار شرح الكوكب المنير ١٥/٤. وأبو الحسين المعتمد في أصول الفقه ٧٠٣/٢.

(٥) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ١٠/٣.

قال ابن برهان: (وقد اختلفوا في حقيقة الفرع، فمن ذهب إلى أن الأصل هو البر ذهب إلى أن الفرع هو الأرز، ومن ذهب إلى أن الأصل هو الحكم في البر ذهب إلى أن الفرع هو الحكم في الأرز، والخلاف لفظي لا فائدة فيه من جهة المعنى)^(١).

وقد بين الشيخ عيسى منون أن الخلاف في مسمى الأصل ومسمى الفرع خلاف لفظي فقال: (وهذا الخلاف لا طائل تحته ولا يترتب عليه فائدة وإنما اصطلاح كل فريق على ما يسمى أصلاً وما يسمى فرعاً مع مراعاة الجميع وجه إنطباق معنى الأصلية والفرعية بحسب الأصل على ما أراد منهما في هذا المقام)^(٢).

هذا وللفرع شروط كثيرة بعضها محل وفاق بين الأصوليين وبعضها محل خلاف يرجع إليها في مظانها^(٣).

٣- الركن الثالث: العلة:

تعريف العلة لغة وإصطلاحاً:

تعريف العلة لغة: العلة في اللغة تطلق على معانٍ كثيرة منها:

الأول: المرض والداء، فهي اسم لما يتغير به حال الشيء بحصوله فيه فيقال للمرض علة لأن الجسم يتغير حالة بحصوله فيه ويتأثر به.

جاء في المعجم الوسيط: (عُلَّ الإنسان عِلَّةً، مرض فهو معلول)^(٤).

وفي الصحاح للجوهري: (والعلة المرض، وحدث يشغل صاحبه عن وجهه كأن تلك العلة

صارت شغلاً ثانياً منعه شغله الأول، واعتل اي مرض، فهو عليل)^(٥).

وفي المصباح المنير: (والعلة المرض الشاغل والجمع علل)^(٦).

وهذا المعنى قد أخذ به بعض الأصوليين في معنى العلة لغة قال ابن قدامة: (وسميت علة لأنها

غيرت حال المحل أخذاً من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله)^(٧).

(١) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ٢/٢٢٨.

(٢) الشيخ عيسى منون، نراس العقول، ١/٢١٠.

(٣) انظر الأصفهاني، شرح المنهاج ٢/٧٤٦-٧٤٧، والغزالي المستصفى ٢/٢٣٠-٣٣١. وابن نظام الدين فواتح الرحموت ٢/٢٥٧-٢٦٠، وامير بادشاه تيسير التحرير ٣/٢٩٥-٣٠٢. والمبكي، الإنهاج يشرح المنهاج ٣/١٦٣-١٦٤، والزر كشي البحر المحيط ٥/١٠٧-١١٠، والآمدي، الأحكام ٣/٥٣-٥٥.

(٤) د. ابراهيم انيس، ورفاقه المعجم الوسيط ٢/٦٢٣.

(٥) الجوهري، الصحاح ٥/١٧٧٣.

(٦) الفيومي، المصباح المنير ٢/٤٢٦.

(٧) ابن قدامة، روضة الناظر، ص ١٤٦.

وقال السمرقندي: (قال بعضهم إن العلة في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله فيه، ولهذا سمي المرض علة، لكونه عارضاً تغير المحل بحلوله فيه، من وصف الصحة إلى وصف الضعف)^(١).

وقريباً من هذا ما ذكره الزركشي من معنى العلة لغة حيث قال: (والعلة في اللغة: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بمحصوله، مأخوذاً من العلة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كآثر العلة في ذات المريض، ويقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم)^(٢).

والخلاصة أن العلة في اللغة تطلق على المرض والداء الذي يتغير به حال الإنسان عند حلوله فيه ويتأثر به فينتقل من الصحة إلى المرض والضعف لذلك قال الغزالي: (والعلة في الأصل عبارة عما يتأثر المحل بوجوده، ولذلك سمي المرض علة...) (٣).

الثاني: ومن معاني العلة لغة أنها تأتي بمعنى الداعي على فعل الشيء أو الإمتناع عنه أو السبب في فعل الشيء يقال: هذا الشيء علة لهذا الشيء أي سبباً له، كما يقال: علت إكرامي لزيد حسن خلقه وغزارة علمه، وسميت العلة بذلك عند الأصوليين لأنها السبب في الحكم.

قال الزركشي: (وقد يعبر بها عما لأجل ذلك يُقدم على الفعل أو يمنع منه يقال: فعل الفعل لعله كيت، أو لم يفعله لعله كيت)^(٤).

وقال السمرقندي: (وقال بعضهم إنها في عرف اللغة مستعملة في شيء يؤثر في أمر من الأمور، سواء كان المؤثر صفة أو ذاتاً وسواء كان مؤثراً في الفعل أو في الترك يقال "يجيء زيد علة لخروج عمرو" ويجوز أن يكون يجيء زيد علة في أن يمتنع عمرو عن الخروج)^(٥).

الثالث: أن العلة في اللغة من العَلَل بفتح العين وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة أو مرة بعد أخرى يقال علل بعد نهلٍ فالعللُ الشربة الثانية عند ورود الإبل على الماء والأولى تسمى النهل، ويقال علل فلان: سقى سقياً بعد سقي وجنى الثمرة مرة بعد أخرى^(٦).

(١) السمرقندي، ميزان الأصول ص ٥٧٦.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١١١/٥، وانظر الشوكاني إرشاد الفحول ص ٢٠٦.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٠.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ١١١/٥.

(٥) السمرقندي، ميزان الأصول ص ٥٧٧.

(٦) انظر الفيومسي، المصباح المنير، ٤٢٦/٢، والرازي، مختار الصحاح ص ٤١٠. و د. ابراهيم انيس ورفاقه، المعجم الوسيط

جاء في الصحاح: (والعلل: الشرب الثاني يقال: علل بعد نهل، وعلّة يعلّهُ ويعلّهُ، إذا سقاه السقية الثانية... والتعليل سقي بعد سقيٍّ وجني الثمرة مرةً بعد أخرى)(١).

وقال الزركشي: (وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد في إستخراجها يعاود النظر بعد النظر ولأن الحكم يتكرر بتكرر وجودها)(٢).

وإذا نظرنا إلى هذه المعاني اللغوية نجد أنها تتفق مع المعنى الإصطلاحي للعلة. فإذا نظرنا إلى المعنى الأول وهو تغير الشيء من حال إلى حال وتأثره به فكذلك العلة في الإصطلاح تنقل الحكم من الأصل إلى الفرع، كما يتغير حال المريض بتأثير العلة فيه فينتقل من الصحة إلى المرض.

وكذلك المعنى الثاني فإن الوصف دافع إليه فهو سبب في الحكم إثباتاً أو نفيًا. وأما المعنى الثالث فهو أيضاً يتناسب مع المعنى الإصطلاحي فإن المجتهد يعاود النظر في استخراج العلة مرة بعد مرة والحكم يتكرر وجوده مع وجود العلة.

ويبدو لي أن هذه المعاني اللغوية كلها تتفق مع المعنى الإصطلاحي كما بينا ذلك. غير أن بعض العلماء قد رجح بعض هذه الأقوال على بعض بالنسبة لمناسبتها للمعنى اللغوي.

فالقول الأول: وهو أن العلة بمعنى تغير الحال والتأثير فيه فهو ما اختاره ابن قدامة(٣). وأما القول الثاني: فقد رجحه السمرقندي بعد أن رد على الأقوال الأخرى(٤). وأما القول الثالث: فقد رجحه ابن بدران فقال: (والتعليل الثاني أنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة وعندني أن هذا التعليل اقرب من الأول)(٥).

تعريف العلة إصطلاحاً:

ذكر الأصوليون عدة تعاريف للعلة المشهور منها أربعة نتناولها مع شيء من التوضيح:

(١) الجوهري، الصحاح ١٧٧٣/٥.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١١١/٥، وانظر الشوكاني، ارشاد الفحول ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) انظر ابن قدامة، روضة الناظر ص ١٤٦.

(٤) انظر السمرقندي، ميزان الأصول ص ٥٧٧-٥٧٨.

(٥) ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر ٢٢٩/٢.

التعريف الأول: وهو تعريف جمهور الأصوليين أنها المعرف للحكم، أي الوصف المعرف للحكم، لأن المعرف صفة لمخدوف هو الوصف، والمعرف أي ما يكون دالاً وعلماً على وجود الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم، فهي معرفة للحكم في الفرع عندهم لأن الأصل معروف بالنص أو الإجماع، وأرادوا بقولهم علماً أي علامة وأمانة على وجود الحكم في الفرع، أو في الفرع والأصل على خلاف بينهم.

لأن المعرف هو العلامة، أي أن الشارع قد جعل هذا الوصف في المحل علامة على وجود الحكم فيه، فأقام الشارع الأوصاف في المحال ونصبها علامات وأمارات على الأحكام ليهتدي بها المجتهد في معرفة الحكم.

وهذا هو معنى كون الوصف معرفةً للحكم أي أنه يدل على وجود الحكم في محاله، ويكون علامة عليه بحيث يضاف الحكم إلى العلة وينسب إليه فإذا قال الشارع حرمت الخمر لإسكارها، فالنص هنا دالٌّ على ثبوت الحرمة للخمر، وأما الإسكار فهو علامة على ثبوت هذا الحكم كلما وجد الإسكار، وجد عنده وإبتنى عليه التحريم، ويكون الخمر والنبيذ أو كل مسكر سواء في الحكم لوجود العلة وهي العلامة الدالة على ثبوت الحكم وهذا على قول من قال بأنها معرفة وعلامة على الحكم في الأصل والفرع.

وأختار هذا التعريف جمهور الأصوليين وهو قول أبي بكر الصيرفي وأبي زيد الدبوسي من الحنفية، وحكاه سليم الرازي عن بعض الفقهاء^(١). وهذا هو الذي إختاره الرازي في المحصول حيث قال: (وأما أصحابنا فأنهم يفسرونه بالمعرف)^(٢).

كما ذهب إلى هذا التعريف الإمام البيضاوي في المنهاج^(٣) والأسنوي في شرح المنهاج^(٤). كما أختاره ابن السبكي في جمع الجوامع ونسبه إلى أهل الحق^(٥) ويبدو أن هذا هو إختيار بعض الحنابلة يقول ابن النجار: (العلة ... مجرد أمانة وعلامة نصبها الشارع دليلاً يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفاً به، ويجوز أن يتخلف، كالغيم هو أمانة على المطر، وقد يتخلف وهذا لا يخرج الأمانة عن كونها أمانة)^(٦).

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١١٣/٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٠٧.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ١٩٠/٢/٢.

(٣) البيضاوي، منهاج الوصول مع شرحه نهاية السؤل ٣٦/٣.

(٤) الأسنوي نهاية السؤل ٩٣/٣.

(٥) ابن السبكي جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية التبان ٢٣١/٢.

(٦) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٣٩/٤، وانظر: ابن اللحام المختصر في أصول الفقه، ص ١٤٣.

التعريف الثاني: وهو أن العلة "المؤثر بذاته في الحكم" وتارةً يعبرون عنها بالموجب بذاته في الحكم.

وهذا التعريف منسوب إلى المعتزلة^(١)

والمراد بالتأثير الإيجاد فيكون الوصف مؤثراً أو موجباً للحكم، أي يوجد به بذاته، أي بذات الوصف وطبيعته أي يخلق الله له معنى مؤثراً، فإن النار مؤثرة في الإحراق بذاتها أي بطبيعتها يقول صدر الشريعة: (أعلم أن البعض عرفوا العلة بالمؤثر، والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للإحراق)^(٢).

ثم بين السبب في ذلك بقوله: (فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما أن النار علة للإحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الإحراق، فإن القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضاً)^(٣).

فالمعتزلة عرفوا العلة بأنها الوصف المؤثر في الحكم بذاته لا يجعل الله تعالى بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقيح العقلي ووجوب الأصلح عليه تعالى لذلك جاء تعريفهم للعلة بما يفيد صفة التأثير في الحكم، وهم كذلك يخلطون بين العلة العقلية والعلة الشرعية، مع أن العلة الشرعية أقوى وأرجح من العلة العقلية لأن العقل لا يستقل بالتعليل، وواضع العلة هو الشارع الحكيم، وتعريفهم هذا يجعل العقل مقدماً على الشرع وهذا لا يصح.

لذلك فقد رد العلماء عليهم وبينوا بطلان مذهبهم في التحسين والتقيح العقلي ووجوب الأصلح على الله تعالى^(٤).

قال ابن السبكي: (الثالث وهو قول المعتزلة أنها المؤثر في الحكم بذاته، وهو باطل لأنه مبني على التحسين والتقيح، ولأن الحكم قديم والوصف حادث فيستحيل تعليله به)^(٥). وإذا بطل القول بالتحسين والتقيح العقلي، كان تعريفهم باطلاً لا يصح ولا داعي للاطالة فيه.

التعريف الثالث: وهو أن العلة هي "المؤثر في الحكم يجعل الشارع لا لذاته" أي الوصف المؤثر في الحكم يجعل الشارع لا لذاته

(١) أنظر الزركشي، البحر المحيط، ١١٢/٥-١١٣، والشوكاني ارشاد الفحول، ص ٢٠٧، وابن السبكي جمع الجوامع على شرح المحلى مع حاشية العطار ٢٧٢/٢، والأستوي نهاية السؤل ٣٩/٣.

(٢) صدر الشريعة التوضيح على التقيح ٦٢/٢.

(٣) نفس المصدر ٦٢/٢.

(٤) أنظر ابن النجار شرح الكوكب المنير ٣٠٠/١ فما بعدها، أمير بادشاه وتيسير التحرير ١٥٣/٢ والرازي المحصول في أصول الفقه ١٣٣/١، ١٣٧، والأستوي نهاية السؤل ٥٠/١-٥٣ والسرفندي ميزان الأصول ص ١٧٦-١٨٢، وابن السبكي الإبهاج بشرح المنهاج ٦١/١-٦٣.

(٥) ابن السبكي، الإبهاج بشرح المنهاج، ٤٠/٣.

وهذا التعريف منسوب للإمام الغزالي^(١)

وهذا ما صرح به الإمام الغزالي في أكثر من موضع حيث قال: (والعلة في الأصل عبارة عما يتأثر المحل بوجوده ولذلك سمي المرض علةً وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق)^(٢). وقال أيضاً: (والعلة موجبة، أما العقلية بذاتها، وأما الشرعية فجعل الشارع إياها علةً موجبةً، على معنى إضافة الوجوب إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى)^(٣).

والمراد بالمؤثر عند الإمام الغزالي أي المستلزم للحكم، أي الذي يلزم من وجوده تحقق الحكم، فالحكم تابع للوصف في الوجود وبهذا القيد تخرج العلامة فإنها معرفة وليست مؤثرة في الحكم. وأما المراد بقوله: "يجعل الشارع لا لذاته" فالجعل هنا بمعنى الخلق والإيجاد أو بمعنى أنه شرع وصير لأن التأثير عنده لا يأتي إلا من قبل الشارع لا من نفس الوصف كما تقول المعتزلة، فقال يجعل الشارع لها ولم يقل بسبب العلة حتى لا يكون مثل المعتزلة القائلين بأن التأثير بذات العلة كما يقول المعتزلة النار بطبيعتها محرقة، وأهل السنة يقولون بل يجعل الله لها كذلك ومعنى هذا أن الشارع قد ربط بين العلة والحكم ربطاً عادياً فكلما وجدت العلة وجد الحكم وهو المعلول، فيكون المراد بأن الشارع إذا ربط بين العلة والحكم فيوجد الحكم عند وجود الوصف وهو العلة فلا تكون العلة مؤثرة ومستلزمة للأحكام إلا يجعل الله تعالى لها حيث رتب الله الأحكام عليها، فهي غير موحدة للأحكام بذواتها بل يجعل الله تعالى لها كذلك^(٤).

التعريف الرابع: وهو أن العلة هي "الباعث على الحكم" أي الوصف الباعث على الحكم وهذا التعريف للإمام الآمدي حيث قال: (العلة في الأصل بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم)^(٥).

(١) أنظر الاستوي نهاية السؤل ٣/٣٩، وابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المجلي وحاشية الشافعي ٢/٢٣٢، والزرکشي البحر المحیط ٥/١١٢، والشوکاني إرشاد الفحول، ص ٢٠٧.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٠.

(٣) نفس المصدر، ص ٢١.

(٤) أنظر: د. عبد الفتاح حسني الشيخ دراسات أصول الفقه، ص ٢١٤-٢١٥.

ود. عبد الحميد أبو المكارم بحوث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، ص ١٥٢-١٥٣.

ود. رمضان عبد الودود اللخمي، الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة، ص ١٨-١٩.

ود. عمر مولود حجة القياس، ص ٨٧-٨٨.

ود. منعم محمود فرغلي، بحوث في القياس، ص ١٣٢-١٣٣.

(٥) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٣/١٧، وأنظر الزرکشي، البحر المحیط ٥/١١٣.

وأختار هذا ابن الحاجب أيضاً حيث قال: (أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم)^(١).

وأخذ بهذا التعريف بعد الحنفية منهم الكمال ابن الهمام حيث قال هي: (ما شرع الحكم عنده من جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها)^(٢).

وهذا أيضاً ما إرتضاه صدر الشريعة بأنها الباعث لا على سبيل الإيجاب وفسر الباعث بأنه المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر^(٣).

وتعريفهم العلة بالباعث فيه إيهام هل هي باعثة للمكلف على إمتثال الحكم؟ أو أنها باعثة للشارع على شرع الحكم؟

والظاهر من كلامهم أنهم قصدوا بالباعث إشتغال الحكم على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، وصاحبه لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم لا أنها باعثة له على شرع الحكم لأن الله تعالى لا يبعثه شيء على فعل شيء لأنه لا يتصور أن يكون الشارع قد حملته العلة على إيجاب الحكم لما في هذا من إيهام النقص في حقه تعالى.

وهذا ما حمل بعض الأصوليين على التشنيع على من فسرهما بالباعث وردوا عليهم في كلام طويل كما سيأتي معنا في رد الإمام الرازي عليهم في مسألة تعليل الأحكام، لأن هذا التعريف مبني على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد

قال ابن السبكي: (ونحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث أبداً ونشدد التكير على من فسرهما بذلك لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على فعل شيء)^(٤).

وتأول قول من قال بأنها باعثة أي أنها باعثة للمكلف على إمتثال الحكم لا أنها باعثة للشارع حيث قال: (ومن غير من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الإمتثال)^(٥).

إلا أن هذا التأويل لم يخل من النقد فقد قال الشريبي في تقريراته على جمع الجوامع: (إن إطلاق الباعث على ذلك مجاز مع أنه لا يجوز إطلاقه لعدم الأذن فيه)^(٦).

هذا وقد ذكر ابن حزم تعريفاً للعلة حيث قال هي: (إسم لكل صفة تجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً)^(٧).

(١) ابن الحاجب، المختصر مع شرح الأصفهاني ١٧/٣، وانظر الزركشي البحر المحيط ١١٣/٥.

(٢) ابن الهمام، التحرير مع شرحه تيسير التحرير ٣٠٢/٣.

(٣) أنظر، صدر الشريعة التوضيح على التنقيح ٦٣/٢.

(٤) ابن السبكي، جميع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية النباني ٢٣٣/٢.

(٥) نفس المصدر ٢٣٣/٢.

(٦) الشريبي تقريراته على شرح الجلالى المحلى على جمع الجوامع مع حاشية النباني، ٢٣٣/٢.

(٧) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام، ٩٩/٨.

ثم بين معنى ذلك بقوله: (إن العلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة للإحراق، والثلج علةً للتبريد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده)^(١) وما ذكره ابن حزم فهو تفسير للعلة العقلية، ويبدو أنه لا يفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية، وبالتالي فإنه لا يقول بتعليل الأحكام ومحارب من يقول بالتعليل، ويحمل ما يرد مما ظاهره تعليل الحكم في النص على السبب^(٢).

المقارنة والتزجيج بين التعاريف الأربعة السابقة:-

يبدو لنا بعد عرض تعاريف الأصوليين للعلة أن الخلاف في تعريف العلة بين المعتزلة وغيرهم من الأصوليين خلاف حقيقي.

وأما الخلاف بين تعاريف الأصوليين الثلاثة الأخرى التي قال بها الجمهور فهو خلاف لفظي لأن الجمهور فسروها بالمعرف نظراً لأن الحكم يضاف إليها فيقال وجب القصاص للقتل، والغزالي فسرها بالموجب أو المؤثر يجعل الله تعالى لأنه يرى أن العلة تستلزم الحكم استلزماً عادياً يجعل الله تعالى لأنه متى وجد السبب وجد المسبب ومن فسرها بالباعث على الحكم يرى أنها مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع وعلى هذا فلا تنافي بين تعريفات الأصوليين الثلاثة^(٣). هذا وقد إشتراط الأصوليون شروطاً كثيرة للعلة بعضها محل إتفاق بينهم، وبعضها محل اختلاف ولا يتسع المجال لذكرها في هذه الحالة^(٤).

٤- الركن الرابع: حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ويراد تعديته إلى الفرع، وهو حرمة الخمر الذي يراد إثباته للنبذ مثلاً. وقد إشتراط له الأصوليون شروطاً كثيرة يرجع إليها في مظانها^(٥) وهكذا نكون قد إنتهينا من أركان القياس عند الأصوليين.

(١) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ٩٩/٨.

(٢) ابن حزم نفس المصدر، ١١٠/٨ فما بعدها.

(٣) محمد بنيت المطيعي، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ٥٧/٤.

ود. محمد محمود فرغلي بحوث في القياس، ص ١٤٣-١٤٥.

ود. عبد الحكيم السعدي مباحث العلة في القياس، ص ١٠١.

(٤) الأمدي الأحكام في أصول الأحكام ١٧/٣-٥٥، والزرکشي البحر المحیط ١٣٢/٥-١٤٢ والشوکاني إرشاد الفحول ص ٢٠٧-٢٠٨، ود. رمضان عبد الودود الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة ص ٣٢-٨٥، وأحمد الذروي، إثبات العلة الشرعية ص ٢١-٤٤.

(٥) الأمدي الأحكام في أصول الأحكام ١٢/٣-١٦، والزرکشي البحر المحیط ٨١/٥-١٠٣ والشوکاني إرشاد الفحول ص ٢٠٥-٢٠٦، والغزالي المستصفى في أصول الفقه ٣٣١/٢-٣٣٥ وابن نظام الدين فواتح الرحموت ٢٥٠/٢-٢٥٤.

المطلب الثالث: مذاهب العلماء وابن حزم في تعليل أحكام الله تعالى:

يختلف العلماء في تعليل أحكام الله تعالى إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والظاهرية وغيرهم أن أحكام الله تعالى غير معللة بمصالح العباد.

يقول ابن النجار الحنبلي: (وفعله تعالى وتقدس وأمره لا لعل ولا لحكمة في قول إختاره الكثير من أصحابنا وبعض المالكية والشافعية، وقاله الظاهرية والأشعرية والجهمية)^(١).

وقد نسب الإمام الشاطبي إنكار التعليل إلى الإمام الرازي وحده وأنه ينكر التعليل إنكاراً باتاً حيث قال: (وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبته، كما أن أفعاله كذلك)^(٢).

والصحيح أن هذا مذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة قال الفخر الرازي: (مذهبنا: أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض، فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً)^(٣).

وقد نسب ابن السبكي القول بعدم التعليل إلى جمهور المتكلمين^(٤).

وكذلك أنكر ابن حزم تعليل أفعال الله تعالى وبالتالي أحكامه جملةً وتفصيلاً ونسب هذا القول أيضاً إلى داود الظاهري وجميع الظاهرية حيث قال: (قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلّة أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، أو لأن كان كذا وكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع ألبته)^(٥).

وعقب ابن حزم على ذلك بقوله: (وهذا هو ديننا الذي ندين لله تعالى به، وندعوا عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى)^(٦).

إلا أن ابن حزم يختلف عن المتكلمين الذين أنكروا تعليل الأحكام في المباحث الكلامية الفلسفية، وأثبتوه في مسائل القياس في أصول الفقه لأنهم يقولون بالقياس، أما ابن حزم فقد نفى تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله جملةً وتفصيلاً لأنه لا يقول بالقياس بل يقول بنفيه.

(١) ابن النجار شرح الكوكب المنير ٣١٢/١.

(٢) الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة ٤/٢.

(٣) الرازي المحصول في علم أصول الفقه ٢٠٥/١/١.

وانظر الأسنوي نهاية السؤل ١٢٢/١.

(٤) ابن السبكي الإبهاج بشرح المنهاج ٤١/٣.

(٥) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٧٧/٨.

(٦) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٧٧/٨.

يقول الشيخ أبو زهرة: (إن تعليل النصوص هو أساس الخلاف بين ميثبي القياس ونفاته، فنفته نفوا التعليل فقصرنا النصوص على العبارة، ومثبتوه أثبتوا التعليل، فأعتبروا القياس إعمالاً للنص^(١)). وقال في موضع آخر: (أن أساس القياس هو تعليل النصوص، فمن قرر تعليلها فقد قرر القياس^(٢)).

وهذا ما أكده ابن حزم بنفسه حيث قال: (ذهب القائلون بالقياس من المتحذلقين المتأخرين منهم إلى القول بالعلل^(٣)).

وعلى هذا فإن نفي ابن حزم للقياس على أساس أنه ينفي التعليل ولا يقول به، والتعليل أساس القياس، فمن نفي التعليل فقد نفى القياس.

هذا وقد شدد بعض العلماء التكير على من ذهب إلى أن أفعال الله تعالى غير معللة قال صدر الشريعة: (وما أبعد عن الحق قول من قال إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لإهداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة^(٤)).

وقال التفتازاني في شرح كلام صدر الشريعة: (من أنكر التعليل فقد أنكر النبوة" لأن تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بإهداء الخلق لازم لها، وكذا تعليل إظهار المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وسلم بتصديق الخلق، وإنكار اللازم إنكار للملزم لإنتفاء الملزم بإنتفاء اللازم^(٥)).

وأستدل نفاة التعليل بأدلة نقلية وعقلية:

أولاً: الدليل النقلية: إستدل نفاة التعليل بقوله تعالى: "لا يُسألُ عما يفعل وهم يسألون"^(٦). وهذه الآية إعتبرها ابن حزم من أهم الأدلة عنده على نفي تعليل الأحكام، وفي الرد على من قال بالتعليل.

يقول ابن حزم في وجه إستدلاله بهذه الآية: (فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها "لم" وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: "لم كان هذا" فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة^(٧)).

(١) أبو زهرة أصول الفقه ص ١٨٠.

(٢) نفس المرجع ص ١٨٨.

(٣) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٧٦/٨.

(٤) صدر الشريعة التوضيح على التقيح ٦٣/٢.

(٥) التفتازاني التلويح على التقيح ٦٢/٢.

(٦) الأنبياء الآية ٢٣.

(٧) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١٠٢/٨.

وقد أجاب الشيخ أبو زهرة على استدلال ابن حزم بهذه الآية، ويرى بأن ابن حزم قد فرق بين أفعال الله تعالى وأحكامه فقال: (...) ذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يُسأل عن أفعاله ولا يسأل عن أقواله، لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطانه، إنه مالك الملك ذو الجلال والإكرام، فليس لأحد أن يستطيل فيسأل عن علة أفعاله تعالى لأنه الحكيم العليم اللطيف الخبير.

ولكن هل يقتضي هذا النهي عن أن يبحث عن علة النصوص في الشريعة إنني أرى أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى لأن البحث عن علة النصوص في الشريعة تعرف للمراد منها والمطلوب فيها^(١).

إلا أن ابن حزم يرى إنه لا فرق بين أفعاله تعالى وأحكامه، لأن أحكامه من أفعاله، وهو يذهب إلى نفي التعليل عن أفعاله تعالى وأحكامه فيقول: (أعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة)^(٢). وهكذا يخلط ابن حزم بين أفعاله وأحكامه مع أن الحق التفريق بينهما.

وقال أيضاً: (وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط)^(٣).

والصحيح أن هذه الآية لا تعني حظر البحث عن علة النصوص في الشريعة الإسلامية، بل هي تعني أنه ليس لأحد أن يتناول على الله تعالى فيسأله عن علة أفعاله. أما الدكتور شلي فإنه يرى بأن الآية خارجة عن موضوع النزاع فيقول: (والحق أن الآية بمعزل عن الموضوع، فوضعها هنا مغالطة، لأنها جاءت لإثبات عزة الله جل وعلا بأنه عزيز الجانب لا يُسأل عن فعله لم فعله)^(٤).

فعلى رأيه أن الاستدلال بالآية في غير موضعه

ثانياً: الدليل العقلي: إن القول بالتعليل يستلزم إستكمال الشارع في ذاته بالغير وهو محال.

قال الرازي في معرض رده على من فسر العلة بالبائع أو الداعي للشارع على شرع الحكم: (الداعي وهو بالحقيقة أيضاً موجب: "لأن القادر لما صح منه فعل الشيء، وفعل ضده، لم ترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده إلا إذا علم أن له فيه مصلحة، فذلك العلم هو الذي لأجله

(١) أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص ٤٣٧.

(٢) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ١٠٣/٨.

(٣) ابن حزم التقريب لحد المنطق ضمن مجموعة رسائل ابن حزم، ٣٠٣/٤.

(٤) د. محمد مصطفى شلي تعليل الأحكام، ص ١٠٢.

صار القادرُ فاعلاً لهذا الضد، بدلاً من كونه فاعلاً لذلك الضد، لكن العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثرٌ فيها فمن قال: "أكلت للشبع" كان معناه ذلك^(١).

ثم بين الرازي دليله على نفي التعليل وهو أن كل من فعل فعلاً لغرض فإنه مستكملٌ بذلك الغرض، لأن حصول هذا الغرض أو عدم حصوله بالنسبة إليه، أما أن يكون على السواء، وأما أن يكون أحدهما أولى به في اعتقاده من الآخر وكلاهما محالٌّ في حقه تعالى، لأنه إذا كانا على السواء إستحال أن يكون غرضاً، وإذا كان أحدهما أولى من الآخر كان حصول تلك الأولوية معلقاً بفعل ذلك الغرض، وكل ما كان معلقاً على غيره لم يكن واجباً لذاته، فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته، فلا يكون كمالُ الله تعالى صفةً واجبةً له بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢).

وقد رد العلماء على كلام الرازي والأشاعرة عموماً، فإجاب ابن نظام الدين على هذا الدليل بقوله: (وإذا كان التعليل بالمصالح التي تعود إلى العباد لينالوا بها كمالاتهم ويهتدوا بها إلى مصالحهم الأخروية والدينية، "فلزوم الأستكمال أي إستكماله تعالى بتلك المصالح" كما زعم أكثر المتكلمين" حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة، وقالوا ليست الأحكام معللة بالمصالح أصلاً فمنهم من ضل ونفي ثبوت الحكم بالقياس، ومنهم من إكتفى بالطرد وقال ليست العلل إلا أمارات على الأحكام وليست داعيةً إليها "ممنوع" فإن منفعة التعليل بالمصالح ترجع إليهم)^(٣). أي ترجع إلى المكلفين لا إلى الحق تبارك وتعالى.

إلا أن هذا القول غير مسلم، لأن الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه لا في تعليل أفعال المكلف.

لذلك قال العطار في حاشيته: (قوله "أراد أنها باعثة للمكلف" هذا أمر مخترع لوالد المصنف لا معنى له، لأن الباعث للحكم على شرع الحكم أي أظهر تعلقه بأفعال المكلفين لا للمكلف)^(٤). لأن المقصود من الكلام هو في تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله لا في أفعال المكلف حتى يقال إنها باعثة للمكلف.

والحقيقة أن هذه المسألة من مباحث علم الكلام وعدم تعليل أفعال الله تعالى هو قول عموم الأشاعرة والمتكلمين^(٥).

(١) الرازي المحصول في علم أصول الفقه ١٨٤/٢-١٨٥.

(٢) الرازي المحصول في علم أصول الفقه ١٨٥/٢-١٨٦، وعصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٩٦، وابن السبكي الإبهاج بـ شرح المنهاج ٦٢/٣ وصدر الشريعة التوضيح على التقيح ٦٣/٢، والأمدي الإحكام في أصول الأحكام، ٨٣/٣.

(٣) ابن نظام الدين فواتح الصموت ٢٦١/٢.

(٤) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢٧٥/٢.

(٥) الأمدي غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٢٤، والشهرستاني نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٩٧.

وقد كان إختلاف العلماء في تعليل أحكام الله تعالى هو منشأ الخلاف في تعريف العلة، فمن قال أن أفعاله تعالى لا تعلل كما ذهب إلى هذا الأشاعرة وجمهور المتكلمين قالوا بأن العلة أمانة أو علامة على الحكم دون أي تأثير ومن قال بتعليل أفعاله وأحكامه تعالى عرفها بالموجب أي أثبت لها التأثير يقول الأستاذ النشار: (أما عن مذاهب المسلمين في العلة، فإنهم إنقسموا فيها إلى قسمين المعتزلة والأشاعرة - أما المعتزلة فيرون أن العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها، ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب ... أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة، ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم يجعل الشارع وبأختصار نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدا العلية على الإطلاق في أبحاثهم العقلية والأصولية، أما الأشاعرة فإنهم أنكروا التعليل على إطلاق في مباحثهم العقلية ... أما في مباحثهم الأصولية فإنهم أباحوا التعليل باعتبارهم للعلة بمعنى الباعث على فعل المكلف)^(١).

فهؤلاء الأشاعرة والمتكلمون الذين أنكروا التعليل في مباحث علم الكلام اضطروا إلى إثباته في علم أصول الفقه وبالذات في باب القياس لأن التعليل أساس القياس، فالإمام الرازي مثلاً من يثبت القياس، ولا قياس بدون تعليل، فإنه بعد إنكاره التعليل في مباحث علم الكلام اضطر إلى إثباته في مباحث أصول الفقه فهو يقول في باب مسالك العلة وبالذات في باب مسلك المناسبة بالتعليل بالمصلحة والمفسدة، وأورد ستة أدلة على صلاحية المناسبة للعلية^(٢) ثم قال بعد ذلك: (فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد، ثم إختلف الناس بعد ذلك أما المعتزلة: فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا: "إنه يصح من الله تعالى فعل القبيح، وفعل العيب بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة و غرض، وأما الفقهاء فإنهم يصرحون: بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ "الغرض" لكفروا قائلين، مع أنه لا معنى لتلك "اللام" إلا "الغرض"، وأيضاً فإنهم يقولون: "إنه وإن كان لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح إلا أنه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة لعباده: تفضلاً منه وإحساناً لا وجوباً"^(٣).

فالإمام الرازي اضطر إلى إثبات التعليل والعلة لأنه يقول بالقياس ولا قياس بلا تعليل، مع أنه نفى تعليل أفعال الله وأحكامه في مباحث علم الكلام^(٤).

(١) د. علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١١٥-١١٦.

(٢) أنظر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ٢/٢٣٧-٢٤١.

(٣) نفس المصدر ٢/٢٤٢.

(٤) أنظر الرازي محصل أفكار المتقدمين ص ٢٩٦.

الا أن يحمل كلامه في نفي التعليل في علم الكلام على نفي العلة الغائية أي أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لغرض وغاية، فينكر التعليل بالأغراض، ويثبت تعليل الأحكام أو أن يكون نفيه منصباً على القول بالوجوب لأنه لا يجب على الله تعالى شيء، لاعلى نفي أصل التعليل (١) .

المذهب الثاني: وهو مذهب المعتزلة القائلين بوجوب تعليل أفعال الله تعالى وبالتالي أحكامه بمصالح العباد: لأنه لا يصدر عنه تعالى فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل، وأن صدور الأحكام من دون غرض عبث ينزه الله تعالى عنه وهذا مبني على قولهم بوجوب الأصلح عليه سبحانه وتعالى (٢). قال الإمام الشاطبي: (وأن المعتزلة إتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد) (٣). وقولهم بأن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد كلام لا غبار عليه أما قولهم بوجوب تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه فهذا ما قام العلماء بالرد عليه وتفنيده (٤).

المذهب الثالث: وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين من الحنفية وغيرهم وهو القول بجواز تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه ولكن لا على سبيل الوجوب كما قالت المعتزلة بل هو تفضل وإحسان منه سبحانه وتعالى، فإن أحكام الله تعالى مبنية على مصالح العباد الدنيوية والآخروية. ونسب الإمام الشاطبي هذا القول إلى جمهور الفقهاء المتأخرين (٥) أما ابن النجار فأضاف بأن هذا القول هو إختيار بعض الحنابلة كالطوفي وابن تيمية وابن القيم (٦). يقول صدر الشريعة بعد أن قال بالتعليل: (وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجباً عليه خلافاً للمعتزلة) (٧). وكذلك ما قاله ابن نظام الدين عند حديثه عن العلة: ("ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة" من جلب نفع أو دفع مفسدة" وذلك مبني على أن الأحكام الشرعية أي تعلقاتها "معللة بمصالح العباد" والشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد "تفضلاً منه تعالى على عباده" (٨).

-
- (١) د. شلي تعليل الأحكام ص ٩٩، و ص ١٠٦، و ص ١٢٦-١٢٧.
 - (٢) ابن النجار الحنبلي شرع الكوكب المنير ٣١٢/١، ود. محمد مصطفى شلي تعليل الأحكام ص ٩٧-٩٨.
 - (٣) الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة ٤/٢.
 - (٤) الجويني الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٢٦٨-٢٧٢ والشهرستاني نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٤-٤٠٦.
 - (٥) د. شلي تعليل الأحكام ص ٩٨-٩٩.
 - (٦) الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة ٤/٢.
 - (٧) ابن النجار الحنبلي شرح الكوكب المنير ٣١٢/١.
 - (٨) صدر الشريعة التوضيح على التقييد ٦٣/٢.
 - (٩) ابن نظام الدين فواتح الرحموت ٢/٢٦٠.

ويبدو لي أن المتكلمين والأشاعرة عموماً قد وافقوا على ذلك حيث أقروا بالتعليل في مباحث القياس في مبحث المناسبة وإفادتها للعلية، بعد أن نفوه في مباحث علم الكلام.

قال الإسنوي: (لأننا إستقرينا أحكام الشرع فوجدنا، كل حكم منها مشتملاً على مصلحة عائدة إلى العباد، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان لا على سبيل الحتم والوجوب خلافاً للمعتزلة)^(١).

وهكذا يتبين لنا أن الفقهاء والأصوليين الذين قالوا بتعليل أفعال الله تعالى، وأحكامه لا يرون بأساً بتعريف العلة بالباعث والداعي لشرع الحكم لأنها ليست باعثة لله تعالى على شرع وإنما هي باعثة للمكلف على الإمتثال لأن الباعث عندهم ما يشمل على الحكم، وإنما هي على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة وهذا تفضلاً منه سبحانه وتعالى لا وجوباً كما يقول المعتزلة، وبناءً على هذا قالوا إن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد.

وأستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع يقول الإمام الشاطبي: (والمعتمد أنا إستقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد إستقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره)^(٢).

ومن هذا الإستقراء قوله تعالى في أصل الخلقة "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً"^(٣).

وقوله تعالى في بعثة الرسل: "رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"^(٤). وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فكثيرة جداً بحيث يصعب حصرها ومنها على سبيل المثال:

قوله تعالى في آية الوضوء: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم"^(٥).

وقوله تعالى: "في الصلاة: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"^(٦).

وقوله تعالى في الصيام: "كُتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون"^(٧).

(١) الإسنوي نهاية السؤل ٥٨/٣.

(٢) الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة ٤/٢.

(٣) هود الآية ٧.

(٤) النساء الآية ١٦٥.

(٥) المائدة الآية ٦.

(٦) العنكبوت الآية ٤٥.

(٧) البقرة الآية ١٨٣.

وقوله تعالى في الحج: "ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام" (١).

وقوله تعالى: "كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (٢).

وفي هذا الاستقراء دليل على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد (٣).

وأستدل المثبتون لتعليل الأحكام بالإجماع: فقد نقل الإجماع عن الكثير من الأصوليين، فنقل الزركشي عن ابن رحال قوله: (قال أصحابنا الدليل على أن الأحكام كلها شرعت لمصالح العباد، إجماع الأمة على ذلك، أما على جهة اللطف والفضل على أصلنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة) (٤). وقال الأمدي: (أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا) (٥).

وهذا الإجماع منصرف أساساً إلى السلف من جهة وإلى الفقهاء والأصوليين من جهة أخرى، ومن هنا فإن خرق بعض المتكلمين في زمن متأخر لهذا الإجماع لا يقدر فيه، بل الإجماع قادح فيما يبتدعوه من نظريات ومقولات جدلية (٦).

وقد حاول الإمام الزركشي التوفيق بين الآراء والمذاهب في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه فقال: (وأعلم أن مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئاً لغرض، ولا يبعثه شيء على فعل شيء... وقال الفقهاء الأحكام معللة ولم يخالفوا أهل السنة بل عنوا بالتعليل بالحكمة، وتحجر المعتزلة ومن وافقهم واسعاً فزعموا أن تصرفه تعالى مقيداً بالحكمة مضيقاً بوجه المصلحة... والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع، ولم ينكره أحد وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغرض والتحسين العقلي ورعاية الأصلح، والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح، ولخفاء الغرض وقع الخبط...) (٧).

والحقيقة أن الذين قالوا أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد كانوا منطقيين في تعريفهم للعلة ولم يقعوا في التناقض الذي وقع فيه من نفى تعليل أفعال الله وأحكامه.

(١) الحج الآية ٢٨.

(٢) الحشر الآية ٧.

(٣) أنظر الشاطبي الموافقات ٤/٢-٥، وابن النجار شرح الكوكب المنير ١/٣١٥-٣١٦ والخضري أصول الفقه ص ٣٠٠، ود. السيد صالح عوض الصالح في مباحث القياس ص ٢٢٣-٢٢٤ والدكتور عمر مولود حجية القياس ص ٩٠-٩١.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ١٢٤/٥.

(٥) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ٨١/٣.

(٦) أنظر الدكتور أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٧) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ١٢٣/٥-١٢٤.

المطلب الرابع: في قبول ابن حزم للقياس المنطقي مع رفضه للقياس الأصولي

صنف ابن حزم مؤلفاً في فن المنطق أسماه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية" ورفض ابن حزم في هذا الكتاب الإستقراء كمنهج في المعرفة، مع أن القياس المنطقي يعتمد أكثر ما يعتمد على الإستقراء ولقد إعتبر ابن حزم القياس الأصولي هو الإستقراء، وجعل من هذا أساساً لهدم الأول، كما لم يشر إلى التمثيل مع أنه هو الشبيه بالقياس الأصولي^(١).

وعقد ابن حزم باباً في كتابه هذا لهدم الإستقراء لأنه يرى أن هذا هو القياس الأصولي وفي ذلك يقول: (باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً، فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الإستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس")^(٢).

ثم أخذ يهدم الأول وهو الإستقراء لهدم الثاني وهو القياس الذي يراه شبيهاً بالإستقراء وسرد الأدلة على ذلك^(٣).

ثم قال بعد هذا: (وأن لا يسكن إلى الإستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك، وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعت جداً، ومنعك من القياس الذي غر كثيراً من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف ألوف من الناس)^(٤).

ثم في موضع آخر يتهم الأصوليين بأنهم أخذوا الإستقراء وسموه قياساً فيقول: (وأعلم أن المتقدمين سموا المقدمات "قياساً" فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا إسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالإستقراء المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر ورد فيه نص لإشتباههما في بعض أوصافهما قياساً وإستدلالاً وإجراء للعلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه بأسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح)^(٥).

مع أن الأصوليين يفرقون بين الإستقراء وبين القياس، فهذا الإمام الرازي يقول: (الإستقراء والفرق بينه وبين القياس: أن الإستقراء عبارة عن إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته، والقياس عبارة عن إثباته في جزئي لأجل ثبوته في جزئي آخر)^(٦).

(١) د. محمد سليمان داود نظرية القياس الأصولي ص ٢٣٦.

(٢) ابن حزم التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم ٢٩٦/٤.

(٣) ابن حزم نفس المصدر ٢٩٦/٤.

(٤) ابن حزم التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم ٢٩٩/٤.

(٥) نفس المصدر، ٣٠٨/٤.

(٦) الرازي المحصول في علم أصول الفقه ٩٩/٢/٢.

فلماذا هذا الخلط من ابن حزم بين الإستقراء والقياس الأصولي فمن الواضح أن ابن حزم قبل بالقياس المنطقي الأرسطي ولم يقبل القياس الأصولي فما هو السبب في ذلك؟ يرى الأستاذ سعيد الأفغاني أن ابن حزم كان منطقياً في نفيه للقياس الأصولي مع تأليفه في المنطق المؤسس على القياس، لأن ابن حزم دقق النظر فوجد بنص القرآن الكريم أن أصول الأحكام ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع وأن الله لم يتعبنا بعلّة ولا يوجد علل أصلاً في الشرائع على حد قوله، وأنه ليس للبشر أن يعلل حراماً أو حلالاً لم يخبرنا الله تعالى ولا رسوله بعلته وأنه إذا فتح هذا الباب عمت الفوضى، وأختلف الحكم من رجل إلى رجل^(١).

بينما يرى الدكتور محمد سليمان داود أن قبول ابن حزم للقياس المنطقي قائم على وجود تشابه بين النزعة الظاهرية والتمسك بالنص عند ابن حزم والقياس المنطقي فيقول: (لقد رفض "القياس الأصولي" وهو منهج نشأ في رحاب الفكر الإسلامي منذ فجر تاريخه، وقبل "القياس الأرسطي" وهي نظرية خارجة عن رحاب هذا الفكر، فهل بين القول بظاهر النص، والقول بالقياس الأرسطي علاقة ورابطة؟)^(٢).

ثم يجيب الدكتور داود عن هذا التساؤل فيقول: (هذه النزعة الظاهرية في التمسك بالنص، وأن ما لا ينص عليه لا يؤخذ مما نص عليه، الا تشبه تلك النزعة القياس من جهة أن ما ينتج عنه مندرج بالضرورة تحت ما سلم به كمقدمة؟ أليس في كل منهما إنتقال من العام إلى الخاص، ومن المجمل إلى المفسر ومن الأجناس إلى الأنواع ومن الأنواع إلى الأفراد)^(٣).

ويرى الدكتور داود أن هذا هو السبب في رفضه القياس الأصولي فيقول: (أما النظرير الأصولي الذي يتمثل في مقياس العلة، والشبه والدلالة وغيرها فقد رفضه ابن حزم بإعتبار أن فيه نقلة خارج النص، أي خارج الأجناس والأنواع، بل فيه جمع بين جنسين أو نوعين مختلفين بمقتضى ما فيهما من علة مشابهة)^(٤).

ثم يختم الدكتور داود كلامه بأن القياس المنطقي يشبه النص من جهة أن ما ينتج عنهما مندرج بالضرورة تحت ما في كل منهما من مقدمات، وأن المذهب الظاهري بوقوفه عند حرفية النص يتفق مع حقيقة القياس المنطقي وهو لهذا السبب يرى أن هذا الإتفاق هو العامل الهام في قبول ابن حزم للقياس المنطقي^(٥).

(١) الأستاذ سعيد الأفغاني مقدمة كتاب ملخص ابطال القياس والرأي لابن حزم، ص ١١.

(٢) د. محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي، ص ٢٣٨.

(٣) نفس المرجع ص ٢٣٩.

(٤) د. محمد سليمان داود نظرية القياس الأصولي ص ٢٤٠.

(٥) أنظر نفس المرجع ص ٢٤١.

لكنتي أرى أن القياس المنطقي يختلف كثيراً عن القياس الأصولي، وهذا الفارق هو السبب في تمسك ابن حزم بالقياس المنطقي ورفض القياس الأصولي وسيتبين ذلك بذكر الفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي.

أولاً: إن القياس المنطقي قول مؤلف من مقدمتين أو مقدمات إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر نحو العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث أو النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام.

أما القياس الأصولي فلا يلزم منه ذلك لأنه قد يكون مؤلف من مقدمة واحدة كمن يعلم أن المسكر حرام فإنه لا يحتاج في حكمه على النبيذ بأنه حرام إلى قول آخر سوى قولنا أنه مسكر. ثانياً: إن القياس المنطقي لا يعتبر دليلاً شرعياً عند الأصوليين لأن المقصود منه بيان التلازم العقلي بخلاف القياس الأصولي فإنه مثبت للأحكام الشرعية.

ثالثاً: القياس المنطقي لا إجتهد فيه، بخلاف القياس الأصولي فإنه قائم على الإجتهد وإعمال الفكر. رابعاً: القياس المنطقي استدلال بالكلية على الجزئي بخلاف القياس الأصولي فإنه استدلال بالجزئي على الجزئي.

خامساً: أن المناطقة يخصون القياس الأصولي بأسم قياس التمثيل وهو يفيد الظن بخلاف القياس المنطقي فإنه عندهم لا بد وأن يفيد اليقين^(١).

يقول الشيخ عيسى منون: (حاصل القياس في نظر الأصوليين كما علمت يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على شيء من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر ويسمى ذلك عند علماء المنطق بالتمثيل، ويخصون أسم القياس بالاستدلال بحكم العام على الخاص ... فعندهم أنواع الاستدلال ثلاثة، الاستدلال بحكم جزئي على آخر وهو القياس الأصولي ويسمى بالتمثيل، والاستدلال بحكم جزئي على كلي ويسمى بالاستقراء، والاستدلال بحكم كلي على جزئي ويسمى بالقياس قال الغزالي تسمية المنطقيين لهذا بالقياس ظلم على الأسم وخطأ على الوضع، فإن القياس في وضع اللسان يستدعي مقيساً ومقيساً عليه لأنه حمل فرع على أصل لعل جامعة^(٢)).

ولعل هذه الفروق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي هي التي حملت ابن حزم على قبول القياس المنطقي ورفض القياس الأصولي.

(١) د. عبد الحميد أبو المكارم، بحث في الإجماع والقياس، ص ١٣٣.

ود. علي سامي النشار مناهج البحث عن مفكري الإسلام ص ١١٢-١١٣.
وعبد القادر شبيه الحمد إنتاج العقول بروضة الأصول ص ١٦٧-١٦٨، وعبد القادر شبيه الحمد إثبات القياس في الشريعة الإسلامية ص ٦.

(٢) الشيخ عيسى منون نراس العقول ٤٥/١.

المطلب الخامس: في تعريف الإجتهد بالرأي لغةً وإصطلاحاً:

في هذا المطلب سنتناول تعريف الإجتهد لغةً وإصطلاحاً وكذلك تعريف الرأي لغةً وإصطلاحاً حتى نتوصل إلى تعريف للإجتهد بالرأي، وحتى نستطيع البحث في مسألة حجية القياس لا بد من تحديد الفرق بين الإجتهد والقياس وبين الرأي والقياس. الإجتهد لغةً: من الجهد بفتح الجيم وضمها الوسع والطاقة والمشقة والإجتهد والتجاهد بذل الوسع والمجهود^(١).

جاء في المصباح المنير: (وأجتهد في الأمر بذل وسعه وطاقته في طلبه ليلغ بمجوده ويصل إلى نهايته)^(٢).

وفي المعجم الوسيط: (أجتهد بذل ما في وسعه)^(٣). والإجتهد إصطلاحاً: يرى بعض الأصوليين بأن الإجتهد فعل المجتهد، وبناءً عليه عرفوا الإجتهد بكلمة "بذل" أو "إستفراغ" ونحوهما مما يدل على أنه فعل المجتهد. وقد أختار الغزالي كلمة "بذل" حيث قال: (وصار اللفظ في عرف الفقهاء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)^(٤).

ووافقه على هذا التعريف ابن نظام الدين^(٥) وابن قدامة^(٦) وكذلك ابن الهمام حيث عرفه بقوله: (بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني)^(٧) وعلاء الدين البخاري من الحنفية حيث قال: (بذل المجهود في طلب العلم بالأحكام الشرعية)^(٨).

أما الإمام الأمدي فقد عبر عنه بكلمة "إستفراغ" فقال في تعريفه: (إستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه)^(٩). ووافقه على هذا التعريف ابن الحاجب حيث عرفه بقوله: (إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي)^(١٠).

(١) الرازي مختار الصحاح ص ١٠١، والفيومي المصباح المنير، ١١٢/١. والفيروزآبادي القاموس المحيط ٢٩٦/١، والمطرزي المغرب في ترتيب المغرب، ص ٩٧.

(٢) الفيومي المصباح المنير ١١٢/١.

(٣) د. إبراهيم أنيس ورفاقه المعجم الوسيط ١٤٢/١.

(٤) الغزالي المستقصى للغزالي ٣٥٠/٢.

(٥) ابن نظام الدين فواتح الرحموت ٣٦٢/٢.

(٦) ابن قدامة روضة الناظر ص ١٩٠.

(٧) ابن الهمام، التحرير مع شرحه تيسير التحرير، ١٧٩/٤.

(٨) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار على أصول البيروني ٢٦/٤.

(٩) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ٢٠٤/٣.

(١٠) ابن الحاجب متهى الوصول والأمل ص ٢٠٩.

والبيضاوي حيث عرفه بقوله: (إستفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية)^(١). وابن النجار الحنبلي حيث عرفه بقوله: (إستفراغ الفقيه وسعه لدرك الأحكام الشرعية)^(٢)، إلا أن معظم هذه التعاريف لا تخلو من إعتراضات ومناقشات لا يتسع المجال لذكرها في هذه العجالة^(٣). لكن يبدو لي رجحان تعريف القاضي البيضاوي لقلة الإعتراضات عليه ولكونه جامعاً مانعاً لا تكرار فيه وهو: (إستفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية)^(٤)، لكن بعد أضافة قيد ذكره البدخشي وهو (التي لا دليل قطعي فيها)^(٥). فيصبح التعريف إستفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية التي لا دليل قطعياً فيها

شرح هذا التعريف

- قوله "إستفراغ" جنس في التعريف يشمل كل إستفراغ سواء أكان إستفراغ لجهد أو مال أو غيرهما.
- وإضافة لفظ "إستفراغ" إلى "الجهد" قيد في التعريف جاء به لإخراج أي إستفراغ غير الجهد من مال أو غيره لأنه لا يسمى إجتهداً.
- ويشمل إستفراغ الوسع وبذل الجهد سواء أكان من فقيه أم من غيره.
- وقوله: "في درك الأحكام" قيد ثان خرج به بذل الجهد وإستفراغ الوسع في درك وتحصيل فعل من الأفعال العلاجية مثلاً أو بذل الجهد في حمل الأثقال ونحو ذلك، لأن ذلك لا يسمى إجتهداً عند الأصوليين.
- وقوله: "الشرعية" قيد ثالث خرج به إستفراغ الجهد في درك وتحصيل الأحكام اللغوية، أو العقلية، أو الخسبية فإن ذلك لا يسمى إجتهداً عند الأصوليين.
- وأما أضافة البدخشي وهي قوله: "التي لا دليل قطعي عليها"

(١) البيضاوي، منهاج الوصول مع شرحه نهاية السؤل ١٩١/٣-١٩٢.

(٢) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤/٥٨.

(٣) أنظر د. جلال الدين عبد الرحمن، الإجتهد ضوابطه وأحكامه ص ١٠-١٩.

د. نادية شريف العمري الإجتهد في الإسلام ص ١٨-٢٩٨.

د. عبد القادر أبو العلا، بحوث في الإجتهد ص ١٣-٣٦.

د. حسن أحمد مرعي، الإجتهد في الشريعة الإسلامية، ص ١١-١٦.

د. وهبة الزحيلي، الإجتهد في الشريعة الإسلامية ١٦٧-١٦٨.

الشيخ علي الخفيف، الإجتهد في الشريعة الإسلامية، ٢٠٧-٢٠٩.

د. زكريا البري، الإجتهد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٣٦-٢٣٨.

(٤) البيضاوي، منهاج الوصول مع شرح الأسنوي ١٩١/٣.

(٥) البدخشي، مناهج العقول مع نهاية السؤل للأسنوي ١٩١/٣.

فأضافة هذا القيد لإخراج المسائل الإعتقادية القطعية التي لا مجال للإجتهد فيها، لأن الأحكام الشرعية تشمل أحكام أصول الدين القطعية التي لا إجتهد فيها، وتشمل الأحكام الفرعية العملية التي هي ظنية وفيها مجال للإجتهد^(١).

لذلك فإن الأصفهاني قال: (ولعل مراد المصنف بقوله: "الأحكام الشرعية" الأحكام الشرعية الفرعية فيخرج عنه الإجتهد في مسائل الأصول)^(٢).

ولا يفوتني أن أذكر تعريف ابن حزم للإجتهد حيث عرفه بقوله: (الإجتهد إفتعال من الجهد، وحقيقة معناها أنه إستنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب وإدراكه ... فالإجتهد في الشريعة هو: إستنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم)^(٣).

ويبدو أن تعريفه هذا لا يخرج عن تعريف غيره من الأصوليين لأن إستنفاد الطاقة من الفقيه هو بذل وسعه وإستفراغ جهده في طلب حكم المسألة وإيجاد دليل يدل على حكمها.

تعريف الرأي لغةً وإصطلاحاً:

الرأي في اللغة: مصدر رأي مأخوذ من قولهم: رأي يرى رأياً، إذا إعتقد في شيء بعد تفكير وتدبر ... جاء في المصباح المنير: (رأيت الشيء رؤية أبصرته بحاسة البصر ... ورؤية العين معاينتها للشيء يقال رؤية العين ورأي العين، وجمع الرؤية رؤى مثل مديه ومدى، ورأي في الأمر رأياً ... والرأي العقل والتدبير، ورجل ذو رأي أي بصيرة وحذق بالأمور، وجمع الرأي آراء ... ورأيته عالماً يستعمل بمعنى العلم والظن فيتعدى إلى مفعولين ورأيت زيدا أبصرته يتعدى إلى مفعول واحد)^(٤). وفي المغرب: (الرأي ما إرتآه الإنسان وأعتقده، ومنه ربيعة الرأي فقيه أهل المدينة ...) ^(٥). وفي مختار الصحاح: (ورأي يرى رأياً ورؤية ... والرأي معروف وجمعه آراء ... ويقال رأى في الفقه رأياً)^(٦).

(١) أنظر الأسنوي، نهاية السؤل ١٩٢/٣.

والبدخشي، مناهج العقول، ١٩١/٣.

وابن السبكي، الإبهاج بشرح المنهاج، ٢٤٦/٣.

والأصفهاني، شرح المنهاج لليضاي، ٨٢١/٢.

(٢) الأصفهاني، شرح المنهاج لليضاي، ٨٢١/٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١٣٣/٨.

(٤) الفيومي، المصباح المنير، ٢٤٧/١.

(٥) المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، ص ١٧٩.

(٦) الرازي، مختار الصحاح، ص ٥٥٥.

وفي المعجم الوسيط: (الرأي الإعتقاد والعقل والتدبير والنظر والتأمل يقال رأيته رأي العين حيث يقع عليه البصر، والرأي عند الأصوليين: إستنباط الأحكام الشرعية في ضوء قواعد مقررة)^(١). أما ابن منظور فقد قال في معنى الرأي في اللغة: (الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، ومعنى العلم تتعدى إلى مفعولين يقال: رأى زيداً عالماً، ورأى رأياً ورؤية: ... قال ابن سيده الرؤية النظر بالعين والقلب ... والرأي معروف وجمعه آراء، والمحدثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي يعنون أنهم يأخذون بآرائهم فما يشكل من الحديث أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر، والرأي الإعتقاد، أسم لا مصدر والجمع آراء ... يقال فلان يترأى برأي فلان إذا كان يرى رأيه ويميل إليه ويقتدى به)^(٢).

مما تقدم يتبين لنا أن العرب تفرق بين مصادر رأي بحسب محالها، فيقولون في رأي في منامه رأي كذا في نومه رؤيا، وفي البصرية رأي كذا بعينه رؤية وفي رأي العقلية: رأي كذا في المسألة رأياً، وهذا هو المراد هنا.

وقد يطلق الرأي على نفس المرئ من إطلاق المصدر على اسم المفعول، ولهذا يجمع على آراء، فيقال آراء سديدة أو خاطئة ... كما يطلق الوقف على الموقوف ويجمع على أوقاف^(٣). ويؤكد ذلك ابن القيم فيقول: (الرأي في الأصل مصدر رأي الشيء يراه رأياً ثم غلب إستعماله على المرئي نفسه، من باب إستعمال المصدر في المفعول، كاهوى في الأصل مصدر هويه يهواه هوى، ثم إستعمل في الشيء الذي يهوى، فيقال: هذا هوى فلان، والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأي كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأي كذا لما يعلم بالقلب ولا يُرى بالعين رأياً...)^(٤).

وبعد هذه النقول عن أئمة اللغة في معنى الرأي يتبين لنا أن لكلمة الرأي إستعمالات كثيرة منها أنها تستعمل للدلالة على العقل والتدبير فيقال رجل ذو رأي أي ذو بصيرة وتفكير نير، كما تستعمل للدلالة على الظن أو على غالب الظن بما يتفق مع الصواب في واقع الأمر، كما تستعمل للدلالة على اليقين والعلم الموافق لحقيقة الأمر.

(١) د. إبراهيم عبادة ورفاقه المعجم الوسيط ٣٢٠/١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٨٤/٥-٩٤.

(٣) أنظر الأستاذ خلاف الإجتهد بالرأي ص ٥.

ومصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٧.

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ٦٦/١.

وهذه الإستعمالات اللغوية لا تختلف عن إستعمالات الأصوليين فإنهم يطلقون الرأي على ما يراه المجتهد رأياً في المسألة التي خلت من نص صريح بخصوصها وكان مستنده القياس أو الإستحسان أو المصلحة أو سد الذرائع أو غير ذلك.

الرأي في إصطلاح الأصوليين:

لم يرد عند الأصوليين القدامى تعريف واضح للرأي، ولعل ذلك لتعدد وجوه الرأي وأنواعه، لأن الأصوليين يذكرون في مقابلة إستنباط الأحكام من النصوص الشرعية، لفظ الإجتهد تارة، ولفظ القياس تارة أخرى، ولفظ الرأي كذلك، ومن هنا وجد الإشتباه في الرأي هل هو نوع من أنواع الإجتهد؟ فهو أخص منه، أم هو مرادف له؟ لذلك يجب عليّ حتى أصل إلى تعريف للرأي من بيان الفرق بينه وبين الاجتهاد، وبين الإجتهد والقياس، وبين الرأي والقياس.

الفرق بين الإجتهد والرأي:

قيل إن الإجتهد مرادف للرأي لأن الإجتهد - كما مر معنا - بذل الجهد وإستفراغه في درك الأحكام الشرعية التي لا نص قطعياً فيها والرأي بالمعنى الأعم هو التدبر والتفكير في الأدلة الشرعية لإستنباط الحكم منها: فبذل الوسع في فهم النص وإستنباط الحكم الشرعي منه رأي وإستنباط الحكم الشرعي فيما لا نص فيه بأمانة من أمارات الإستنباط رأى وعلى هذا فالرأي مرادف للإجتهد ومسآور له في المعنى^(١).

وذهب الشوكاني إلى أن الرأي يشمل جميع أنواع الاجتهاد ما عدا القياس حيث قال: (فلا بد من حمل الإجتهد في الرأي على ما عدا القياس ... وإجتهد الرأي كما يكون بإستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصل الإباحة في الأشياء ... أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالإحتياط)^(٢).

وعلى هذا يكون الرأي أخص من الإجتهد لأنه لم يشمل القياس الذي يعتبر فرداً من أفراد الإجتهد.

(١) الأستاذ خلاف الإجتهد بالرأي ص ٦.

(٢) الشوكاني إرشاك الفحول ص ٢٠٢.

الفرق بين الإجتهد والقياس:

هناك من يرى من العلماء أن الإجتهد مرادف للقياس كما ذهب إلى هذا الإمام الشافعي^(١) حينما سئل عن القياس أهو الإجتهد، أم هما مفترقان. فأجاب بقوله: (قلت: هما إسمان لمعنى واحد)^(٢).

فالإمام الشافعي يرى أن الإجتهد والقياس شيء واحد وقد نقل الإمام الغزالي هذا القول ورد عليه فقال: (وقال بعض الفقهاء القياس هو الإجتهد، وهو خطأ لأن الإجتهد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس)^(٣).

ويرى جمهور الأصوليين أن الإجتهد أعم من القياس، وأن القياس فرد من أفراد الإجتهد. يقول الإمام الأمدى: (إن إجتهد الرأي أعم من القياس، وذلك لأن إجتهد الرأي كما يكون بالقياس، قد يكون بالإجتهد في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيها، وعلى التمسك بالبراءة الأصلية)^(٤).

وقال الزركشي: (فإن الإجتهد أعم من القياس، والقياس أخص ... قال ابن السمعاني هل القياس والاجتهد واحد أو مختلفان؟ إختلفوا فيه فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنهما متحدان ونسب للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب الرسالة، والذي عليه جمهور الفقهاء، أن الاجتهد غير القياس وهو أعم منه لأن القياس يفتقر إلى الإجتهد وهو من مقدماته وليس الإجتهد يفتقر إلى القياس، ولأن الإجتهد يكون بالنظر في العمومات وسائر الأدلة، وليس ذلك بقياس)^(٥).

وقال الخطيب البغدادي: (والإجتهد أعم من القياس، والقياس داخل فيه)^(٥) وعلى هذا فالإجتهد أعم من القياس لأن القياس يكون فيما لا نص فيه أما الإجتهد فيشمل ما لا نص فيه، وما فيه نص خفي غير ظاهر فيقوم المجتهد ببذل الجهد في إظهاره وتوضيحه.

لذلك فإن العلماء قد ذكروا عدة فروق بين الإجتهد والقياس وهي:

أولاً: أن الإجتهد أعم من القياس لأنه يشمل الإجتهد فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص، بخلاف القياس فإنه إجتهد فيما لا نص فيه، فهو أخص من الإجتهد وعلى ذلك فكل قياس إجتهداً وليس العكس.

وأيضاً فإن الإجتهد يشمل القياس والأستحسان والمصالح المرسله والإستصحاب وغير ذلك.

(١) الإمام الشافعي الرسالة، ص ٤٧٧.

(٢) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢٢٩/٢.

(٣) الأمدى، الأحكام في أصول الأحكام ١١٧/٣.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ١١/٥-١٢.

(٥) البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١٧٨/١.

ثانياً: مجال الإجتهد أوسع من مجال القياس، لأن مجال الإجتهد كل الوقائع سواء ورد بها نص أو لم يرد، أما القياس فهو مقصور على الوقائع التي لم يرد فيها نص.

ثالثاً: إن الإجتهد يتناول جميع الأحكام الشرعية، بخلاف القياس فإنه لا يستخدم في الأحكام التي لا مجال للعقل فيها وهي غير المعقولة المعنى، وعلى هذا قالوا بأن القياس لا يجري في العبادات والحدود والكفارات^(١).

الفرق بين الرأي والقياس:

يرى جمهور علماء الأصول أن الرأي والقياس مترادفان أي بمعنى واحد فالرأي هو القياس، وذهب إلى هذا الإمام السرخسي حيث قال: (والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداءً، وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه)^(٢).

ونفاة القياس يفسرون الرأي الوارد عن الصحابة رضي الله عنه في محل الذم قياساً.

وكذلك المثبتين له يفسرون الرأي الوارد عن الصحابة في محل المدح قياساً كما أستدل جمهور الأصوليين على حجية القياس بإجماع الصحابة على العمل بالرأي وهذا يفيد بأن الرأي عندهم هو القياس.

كما ذهب إلى هذا الاتجاه الإمام ابن القيم حيث عرف الرأي بالقياس الصحيح حيث قال: (سئل ابن المبارك متى يفتى الرجل؟ فقال إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي، وقيل ليحيى بن أكثم: متى يجب للرجل أن يفتي؟ فقال: إذا كان بصيراً بالرأي بصيراً بالأثر)^(٣).

وعقب ابن القيم على ذلك بقوله: (قلت يريدان بالرأي القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام، وجعلها مؤثرة فيها طرداً وعكساً)^(٤).

وعرف ابن القيم الرأي في موضع آخر بقوله: (ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات)^(٥).

(١) أنظر الأستاذ خلاف الإجتهد بالرأي ص ١١-١٢، ود. مذكور أصول الفقه الاسلامي، ص ١٤٤.

ود. أحمد محمود الشافعي أصول الفقه للإسلامي ص ٤٧١-٤٧٢، وبدران أبو العينين أصول الفقه الاسلامي ص ٤٨٣-٤٨٤.

ود. من محمد أديب الصالح مصادر التشريع الاسلامي ص ١٦٥-١٦٦، والشيخ السابيس نشأة الفقه الإجتهد، ص ١٠.

(٢) السرخسي في أصوله ٩٢/٢.

(٣) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ٤٧/١.

(٤) نفس المصدر، ٤٧/١.

(٥) ابن القيم، أعلام الموقعين، ٦٦/١.

ويبدو أن تعريفه هذا يتفق مع ما قاله بأن الرأي هو القياس ولذلك إعتراض على هذا التعريف الشيخ أبو زهرة بأنه غير جامع وغير مانع أما كونه غير جامع فلأنه حصره في القياس، إذ أن المراد بتعارض الأمارات تعارض الأقيسة، ولم يبين وجه كونه غير مانع^(١).

وكذلك ابن حزم فإنه عرف الرأي بما يرادف الاستحسان والقياس حيث قال: (وهو الحكم بما رآه الحاكم أصح في العاقبة وفي الحال)^(٢).

ثم عقب على هذا بقوله: (وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك وهو إستخراج ذلك الحكم الذي رآه)^(٣). وهذا الكلام لا يصح لأن الاستحسان ليس قولاً بلا دليل، بل هو مستند إلى أدله الشرع.

وعرف الرأي في مواضع أخرى من كتبه بقوله: (والرأي هو الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل)^(٤).

ويرفض هذا في موضع آخر فيقول: (والرأي ما تخيلته النفس صواباً دون برهان ولا يجوز الحكم به أصلاً)^(٥). ويظهر لي أن ابن حزم قد تناقض بعض الشيء في تعريف الرأي، فمرة يقول هو القياس، ومرة هو الاستحسان، ولعله يريد بالرأي ما لم يرد فيه نص والظاهر من عرض إدلته أنه يريد بالرأي القياس.

فالرأي عنده هو الاستحسان أو القياس فيما لا نص فيه، ومن الواضح أنه لا يقبل بهما، لأنه لا يعترف بأي مصدر للتشريع غير القرآن والسنة واجماع الصحابة على حسب فهمه الظاهري، فالرأي على هذه الآراء هو القياس وهذا ما يراه العلماء حديثاً فيرون بأنه قد عظم شأن الرأي وكثر القائلون به، ثم صار فيما بعد يعرف بالقياس^(٦).

بينما يرى فريق آخر من العلماء بأن الرأي هو التفكير، والقياس الإلحاق فالرأي أعم من القياس^(٧). ويرى البعض الآخر بأن الاجتهاد والقياس والرأي كلها مترادفات وهي بمعنى واحد، فالاجتهاد مرادف للقياس، وهو مرادف للرأي فهذه إصطلاحات للعلماء متحدة في المعنى ومترادفة بعضها مع بعض، وإن سميت بأسماء مختلفة^(٨).

(١) أنظر، أبا زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ١٦/٢.

(٢) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ١٦/٦.

(٣) نفس المصدر، ١٦/٦.

(٤) ابن حزم، إيضاح القياس والرأي ص ٤.

(٥) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٤٥/١.

(٦) يوسف محمد موسى، محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي، ص ١١٩، ود. حسن الخطيب فقه الإسلام، ص ١٥٥.

(٧) د. عمر ~~الشيخ~~ القياس بين مؤيديه ومعارضيه، ص ٢٩.

(٨) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣٧-١٤٨.

ود. إدريس جمعة دارر بشير الرأي وأثره في الفقه الإسلامي، ص ١٧.

وأرى أن هذا الرأي غير سديد لأن الترادف بين جميع هذه المعاني يجعلها بمعنى واحد، بينما هي في الحقيقة متغايرة ومختلفة وإن كان فيها بعض الشبه أو بعضها أعم من بعض، لأن الإجهاد بمعناه العام أوسع وأشمل من القياس والرأي.

لكن لنبحث في معنى الرأي عند الصحابة والتابعين:

الرأي عند الصحابة رضوان الله عليهم:

اختلف العلماء في المراد بالرأي عند الصحابة رضي الله عنهم، فذهب بعضهم إلى أنه القياس^(١).

يقول الشيخ الخضري: (وكانت ترد على الصحابة أقضية لا يرون فيها نصاً من كتاب أو سنة وإذا ذلك يلجأون إلى القياس وكانوا يعبرون عنه بالرأي)^(٢).

ويرى البعض الآخر أن الرأي عند الصحابة رضوان الله عليهم كما يظهر من فتاويهم الحكم بناءً على القواعد العامة للدين مثل "لا ضرر ولا ضرر" وهذا هو ما عرف فيما بعد بأسم المصالح المرسلة^(٣).

وبينما يرى البعض الآخر أن الرأي عندهم هو القياس والأخذ بالمصلحة^(٤) على أن بعض العلماء قال هو القياس والأستحسان^(٥).

وبعضهم يعمم فيرى أن الرأي عند الصحابة رضي الله عنه يشمل القياس والأستحسان والإستصلاح، وسد الذرائع مع ملاحظة أنهم لم يهملوا العرف^(٦).

أما الرأي عند التابعين:

فقليل: إن الرأي عندهم هو العمل بالقياس والأستحسان كما كان عند الصحابة رضوان الله عليهم^(٧).

(١) د. محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الاسلامي، ص ١٩، ود. علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٢١٩.

(٢) الشيخ الخضري، تاريخ التشريع الاسلامي، ص ٨٢.

(٣) نفس المرجع، ص ١٤٤.

(٤) الشيخ أبا زهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية، ١٦/٢-١٧، ود. حسين حامد حسان المدخل لدراسة الفقه، ص ٥٥-٥٦.

(٥) د. علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي، ص ٢١٩.

(٦) محمد مصطفى شليي المدخل في الفقه الاسلامي ص ١٠٩، ود. الأشقر، تاريخ الفقه الاسلامي، ص ٧٧، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الاسلامي، ص ٥٣-٥٤، ود/ جمعة إدريس، الرأي وأثره في الفقه، ص ١٥٥.

(٧) علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي، ص ٢١٩.

وقيل: أنه القياس والأخذ بالمصلحة^(١).

وقيل: إن الرأي عند التابعين يشمل القياس والإستحسان والأستصلاح وغير ذلك^(٢).

بعض تعاريف المحدثين للإجتهد بالرأي:

عرفه الشيخ أبو زهرة بقوله: (والحق أن الإجتهد بالرأي تأمل وتفكير في تعرف ما هو الأقرب إلى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، سواء أكان يتعرف ذلك الأقرب من نص معين، وذلك هو القياس، أم الأقرب المقاصد العامة للتشريع وذلك هو المصلحة)^(٣).

وأرى أنه قد قصر الإجتهد بالرأي في القياس والمصلحة، وهو أوسع من ذلك حيث يشمل الإستحسان والإستصحاب وسد الذرائع وغير ذلك.

كما عرفه الأستاذ خلاف بقوله: (فالإجتهد بالرأي هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير وإستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للإستنباط بها فيما لا نص فيه)^(٤).

وأرى أيضاً بأن الأستاذ خلاف قد حصر الإجتهد بالرأي فيما لا نص فيه مع أن الإجتهد بالرأي قد يكون فيما فيه نص وذلك بتفهم معنى النص وإشاراته ولوازمه العقلية، وتطبيقه على الوقائع، وما عسى أن يؤول إليه هذا التطبيق من نتائج في ظل الظروف القائمة^(٥).

وعرفه الدكتور الدبريني بقوله: (بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لإستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً والتبصر بما عسى أن يسفر عنه تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع)^(٦).
وأرى أن هذا التعريف شامل لجميع أنواع الإجتهد بالرأي.

(١) د/ حسين حامد حسان المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص ٦١-٦٢.

(٢) بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٧٨-٧٩، د/ جمعة إدريس الاجتهاد بالرأي في الفقه الإسلامي، ص ٣٥١.

(٣) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ١٦/٢.

(٤) الأستاذ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ٧.

(٥) د/ الدبريني المنهج الأصولية، ص ١٣.

(٦) نفس المرجع ص ١٦-١٧.

المطلب السادس: في موقف ابن حزم من الاجتهاد بالرأي:

يرى ابن حزم أنه لا رأي في الدين، فلا يجوز عنده أن يجتهد أحد في الدين برأيه، لأنه يرى أن الدين حكم الله، ورأي الرجل حكمه، ولا يحق لأحد أن يتكلم ويحكم في الدين برأيه.

ويحدد ذلك في كلمة موجزة فيقول: (لا يحل لأحد الحكم بالرأي)^(١) وعمدته في نفي الاجتهاد بالرأي: (أن من أفتى بالرأي فقد أفتى بغير علم ولا علم في الدين إلا القرآن والحديث)^(٢).

وهو ينفي الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه وفيما فيه نص أيضاً فيقول: (فإنه لا يخلو الرأي من أن يكون محتاجاً إليه فيما جاء فيه نص، فهذا لا يقوله أحد لأنه لو كان ذلك لكان يجب بالرأي تحريم الحلال، وتحليل الحرام، وإيجاب ما لا يجب وإسقاط ما وجب وهذا كفر مجرد، وإن كان إنما يحتاج إليه فيما لا نص فيه فهذا باطل)^(٣).

ثم بين ابن حزم بطلان ذلك بأن الله تعالى لم يفرط في الكتاب من شيء، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس ما نزل إليهم وبذلك يكون الدين قد كمل، وبهذا يبطل قول من يقول بأن هناك شيئاً من الدين لا نص فيه ولا حكم من الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنه حتى لو وجد لكان من شرع في هذا شيء قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله، وهذا حرام قد منع القرآن منه، فبذلك يبطل الرأي^(٤).

وقد أورد ابن حزم إعتراض جمهور الأصوليين عليه بأن الصحابة رضي الله عنهم قد ورد عنهم القول بالرأي ويجب عن ذلك بقوله: (إن وجدتم عن أحد منهم تصحيحاً لقول بالرأي، وجدتم عنه التبرؤ منه)^(٥).

ومرةً يجزم بأن الصحابة رضي الله عنهم لم يصحح أحد منهم القول بالرأي^(٦) غير أنه في مواضع أخرى من كتبه إعتزف بأن الصحابة قالوا: بالرأي ويؤول ذلك بأنه لم يكن على سبيل أنه من الدين أو أنه حق بل على سبيل الظن أو الإصلاح بين الخصوم فيقول: (فقد ثبت أن الصحابة رضي الله عنهم لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام، ولا على أنه حق، لكن على أنه ظن يستغفرون الله تعالى منه، أو على سبيل الصلح بين خصمين)^(٧).

(١) ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق الحلاق، ص ٩٣.

(٢) ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي، ص ٥٦.

(٣) ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق الحلاق، ص ٩٦.

(٤) انظر نفس المصدر، ص ٩٧.

(٥) ابن حزم، نفس المصدر، ص ٩٧-٩٨.

(٦) انظر ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي، ص ٢٢.

(٧) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ٥٤/٦.

وفي موضع آخر يقول: (بل ذموا الرأي جملةً ولم يقولوا بشيء منه فيما روى عنهم القول فيه بالرأي لا على سبيل الإيجاب والإلزام ولا على أنه شرع من الدين عن الله وعن رسوله، ولكن على أنه ظن من قائله، لا يقطع به، وإخبار عن نفسه أنه تقلد ذلك فقط)^(١).

وأرى أن ابن حزم قد إضطرب في نقل حكاية الصحابة رضي الله عنهم بالقول بالرأي، فمرة يقول أنهم قالوا به، وبعد ذلك تبرؤوا منه، ومرة يجزم بأن أحداً منهم لم يصحح القول بالرأي، ومرة يقول بأنه ورد عنهم القول بالرأي ولكن لا على أنه شرع يجب العمل به، بل على أنه ظن من قائله، أو على سبيل الصلح بين الخصوم.

وينقل ابن حزم رواية عن الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه أنه كان يريد بالرأي الموافق للكتاب والسنة فيقول: (عن معن بن عيسى، سمعت مالكا يقول: "إنما أنا لبشر، إخطئ وأصيب، فأنظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه")^(٢).

وعقب على هذا بقوله: (وهذا من أفضل وصايا مالك لو قبلوها)^(٣)

أقول: وهذا ليس قول مالك فقط، بل هو قول كل مسلم فالرأي الصحيح هو الموافق للكتاب والسنة، والرأي الباطل هو المخالف للكتاب والسنة.

إلا أن ابن حزم نقل رواية أخرى عن الإمام مالك تبين أنه رجع عن القول بالرأي فيقول: (أخبرني مالك بن علي القرشي، أخبرني القعني قال: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه وجلست فرأته يبكي فقلت: ما يبكيك؟ قال: "يا ابن قعب مالي لا أبكي؟" ومن أحق بالبكاء مني، والله لوددت أني ضربت بكل مسألة افئت فيها برأيي بسوط سوط، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي)^(٤).

وعقب على هذه الرواية بقوله: (فهذا رجوع منه عن كل ما أفتى فيه برأي وهذا ثبت عنه)^(٥).

وهكذا يحاول ابن حزم إبطال الرأي بكل ما استطاع إليه سبيلا، مع أن الصحابة رضي الله عنهم قد ورد عنهم القول بالرأي في المسائل التي لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة يقول الشيخ الخضري: (بيننا أنهم [أي الصحابة رضوان الله عليهم] يعمدون إلى الفتوى بالرأي إن لم يكن هناك عندهم في الحادثة نص من القرآن أو السنة والرأي عندهم إنما كان العمل بما يروونه أقرب إلى روح

(١) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي، ص ٢٢-٢٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٦-٦٧.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٦٧.

(٥) نفس المصدر، ص ٦٧.

التشريع الاسلامي^(١) وابطال ابن حزم للرأي يعود لأخذه بظاهر القرآن والسنة، دون الخوض في التأويل أو التعليل أو القياس، فهو يقتصر في إستدلالة على النصوص من الكتاب والسنة ولا يتجاوزها، لأنه ليس للعقل عنده مجال وراء النصوص، ووراء ظواهرها، فليس عنده إجتهد بالرأي مطلقاً لا بالقياس ولا بالمصلحة ولا بالذرائع، وهو بذلك قد خالف مناهج العلماء المجتهدين^(٢).

قال أبو زهرة: (وإذا كان ابن حزم ينفي الإجتهد بالرأي، فقد سد باب الاستنباط بالقياس والإستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ثم سد باب التفكير في النصوص عنده لإستخراج عللها، فسد التعليل لأن التعليل هو أساس الرأي، فالنصوص كلها عنده تعبدية لا تخرج من ظواهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به، فهو لا يأخذ إلا بالنصوص، ولا يأخذ من النصوص إلا ظاهرها لا يعدوه...)^(٣).

لذلك يرى ابن عاشور أن وقوف الظاهرية عند ظواهر النصوص دون الخوض في الإجتهد بالرأي فيما يجد من حوادث لا نص فيها موقف خطير بالنسبة لعموم الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان فيقول: (وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة لأنهم نفوا القياس والإعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يتجاوزوها ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدوا الإحتجاج بالفساد الأثار وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة)^(٤).

ويعقب على ذلك بقوله: (على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرد فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الاسلام صلاحياتها لجميع العصور والأقطار)^(٥). ومعظم الأدلة التي ساقها ابن حزم لإبطال الرأي هي نفس الأدلة التي ساقها لنفي القياس، لأن الرأي عنده وعند جمهور الأصوليين هو القياس، وكذلك أدلة الجمهور على حجية الإجتهد بالرأي هي أدلتهم في إثبات القياس، لذلك رأيت تأجيلها لمكانها في مبحث حجية القياس خشية التكرار.

(١) الحصري، تاريخ التشريع الاسلامي، ص ٩٢.

(٢) انظر أبا زهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية ٣٨٧/٢، ود/ زكريا إبراهيم ابن حزم الأندلسي، ص ١٨٥-١٨٦، وعمر فروخ ابن حزم الكبير، ص ١٢٥.

(٣) ابو زهرة، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص ٤٢١.

(٤) ابن عاشور مقاصد الشريعة الاسلامية، ص ٤٥.

(٥) نفس المرجع، ص ٤٦.

ولكن بقي شيء مهم وهو إذا كان ابن حزم ينفي الاجتهاد بالرأي بكافة ضروبه من قياس، وإستحسان، ومصالح، فماذا يصنع إذا لم يسعفه النص الصريح، إنه يقول: يبقى على الأصل حتى يوجد دليل آخر من النصوص لغيره وهو ما يسمى بإستصحاب الحال، وقد أخذ به وأعتبره أهدي وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأي^(١).

(١) أنظر، أبا زهرة حياته وعصره أراؤه وفقهه، ص ٤٢٢-٤٢٣.

وأما المباحث:

المبحث الأول: أدلة ابن حزم على نفي القياس الأصولي ومناقشتها.

المبحث الثاني: رد ابن حزم على أدلة الجمهور في إثبات القياس ومناقشتها مع الترجيح.

المبحث الثالث: أسباب نفي ابن حزم للقياس الأصولي.

لا بد قبل عرض أدلة ابن حزم على نفي القياس الأصولي أن نمهد بتمهيد في مطلبين:

المطلب الأول: في معنى حجية القياس.

والمطلب الثاني: في مذاهب العلماء في حجية القياس.

المطلب الأول: في معنى حجية القياس:

يعبر الأصوليون عند الحديث على إثبات حجية القياس بأنه حجة كما يقول النفاة بأنه ليس بحجة، وأحياناً يعبرون عنه بالتعبد فيقولون التعبد بالقياس جائز أم لا؟ واقع أم لا؟ فما معنى حجية القياس؟ وما معنى التعبد بالقياس؟

أولاً: معنى حجية القياس: الحجة أو الحجية في اللغة الدليل أو البرهان أو الغلبة في الحجة.

جاء في مختار الصحاح: (والحجة البرهان، وحاجة فحجه .. أي غلبة بالحجة)^(١).

وفي المصباح المنير: (والحجة الدليل والبرهان والجمع حُجج ... وحاجة محاجة فحجه يحجّه

من باب قتل إذا غلبه في الحجة)^(٢).

وهذا المعنى اللغوي هو ما نقله الأصوليون، فقد قال السرخسي في معنى الحجة: (أعلم بأن الحجة لغةً أسم من قول القائل: حج أي غلب ومنه يقال: لج فحج، ويقول الرجل: حاجته فحجته، أي ألزمته بالحجة فصار مغلوباً، ثم سميت الحجة في الشريعة، لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه)^(٣).

وعلى هذا فيكون معنى الحجة ما يلزمنا العمل بها، وثبت بها حق الله تعالى على وجه ينقطع بها العذر أو بمعنى أنه يلزمنا الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً.

فالحجة هي الدليل والبرهان، بمعنى أن القياس حجة أي أنه دليل وبرهان من الأدلة التي إعتبرها الشارع لمعرفة بعض الأحكام، فهو أصل من أصول التشريع في الأحكام الشرعية العملية غير المنصوص عليها، وعلى هذا يجب العمل بمقتضاه بإعتباره دليلاً شرعياً، لأن الله تعالى قد جعل القياس طريقاً شرعياً يصل من خلاله المجتهدون إلى التعرف على الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه، فالقياس دليل نصبه الشارع لمعرفة أحكامه فهو حجة.

(١) الرازي، مختار الصحاح، ص ٦٦.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، ١/١٢١، وانظر د/ إبراهيم أنيس ورفاقه المعجم الوسيط، ١/١٥٧.

(٣) السرخسي، أصول السرخسي، ١/٢٧٧.

وخلاصة القول: أن حجية القياس بمعنى أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع ليستنبط منه المجتهد الحكم الشرعي كالكتاب والسنة^(١).

لذلك قال الخطيب البغدادي: (وكذلك هو حجة في الشرعيات، وطريق لمعرفة الأحكام، ودليل من أدلتها من جهة الشرع)^(٢).

أما الإمام الرازي فقد بين معنى أن القياس حجة بقوله: (والمراد من قولنا "القياس حجة" أنه إذا حصل ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يفتي به غيره)^(٣).

إلا أن هذا التفسير الذي ذكره الإمام الرازي لمعنى حجة القياس إنما هو بإعتبار اللازم، لأنه يلزم من إعتبار الشارع القياس دليلاً وأصلاً لمعرفة الحكم الذي لم يرد فيه نص أو إجماع، التكليف بالعمل بذلك الحكم، وهي مرحلة متأخرة عن كون القياس حجة^(٤).

ويبدو لي أن هذا المعنى الذي ذكرناه لحجة القياس ينطبق على قول من عرف القياس بأنه دليل نصبه الشارع كما مر في تعريف الأمدى وابن الحاجب "بأنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه" فيكون دليلاً مستقلاً في حجته كالكتاب والسنة، أما على قول الجمهور الذين عرفوه "بالإثبات أو الحمل أو التعدية" على أنه فعل المجتهد فهو نفس العملية القياسية، والمستندة في إستنباطها إلى دليل الأصل، فلا يكون مستقلاً في حجته لأنه حيثئذ يكون فرعاً عن الدليل لا نفس الدليل.

ثانياً: معنى التعبد بالقياس:

يختلف الأصوليون في معنى التعبد بالقياس على قولين:

القول الأول: أن التعبد بالقياس عبارة عن إثبات الأحكام به، وإعتقاده حجة في الشرع، أي هو إيجاب الله تعالى لنفس القياس وهو إلحاق الفرع بالأصل فالذي يقع به التعبد هو القياس بمعنى الإثبات والإلحاق وهو فعل المجتهد فيكون التعبد بالقياس هو المجتهد فقط، وإلى هذا ذهب الأمدى^(٥) والأصفهاني في شرح المختصر^(٦).

(١) الشيخ عيسى منون نبراس العقول ٥٢/١، ود/وهبة الزحيلي أصول، الفقه ٦٠٧/١، ود/ زيدان الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٢٠.

(٢) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١٧٨/١.

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٢٩/٢/٢.

(٤) الشيخ عيسى منون نبراس العقول ٥٢/١.

(٥) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ٩٧/٣-٩٨.

(٦) الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب، ١٤١/٣-١٤٢.

ومرادهم من ذلك أنه متعبد به في الأمور العقلية والشرعية ومعنى التعبد به في الأمور العقلية أنه لا مانع عقلاً أن يقول الشارع إذا ثبت حكم في صورة، ووجد هذا في صورة أخرى لإشتراكها في الوصف، وغلب على الظن أن هذا الحكم في الصورة الأولى مغلل بذلك الوصف، فقيسوا الصورة الثانية على الصورة الأولى فقد تعبدتكم بذلك.

ومعنى التعبد في الأمور الشرعية أن المجتهد إذا حصل له ظن بأن الحكم في هذه الصورة الحادثة هو نفس الحكم في الصورة الأولى لإشتراكهما في الوصف، فلا مانع أن يقول الشارع إذا اشتركت الحادثتان في العلة فقيسوا هذه بتلك، وبهذا يكون المجتهد مكلف بالعمل به، والأفتاء به لغيره^(١).

القول الثاني: أن التعبد بالقياس عبارة عن إيجاب الله تعالى العمل بمقتضى القياس أو وجوب العمل بمقتضاه، كإيجاب الله تعالى العمل بالكتاب والسنة، وعلى هذا فيكون التعبد بالقياس هو العمل بمقتضى القياس، أي ما يثبت به، وعلى هذا يكون المكلف بالقياس هو المجتهد ومن يقلده من سائر المكلفين وهذا إختيار الرازي^(٢) وهو ما ذهب إليه البيضاوي والأسنوي^(٣).

ويمكن التوفيق بين القولين بأن المقصود على القول الأول هو ما يترتب على القياس من العمل بمقتضاه، لأن العمل بمقتضاه لا يتأتى بدون الأثبات والإلحاق وبهذا يكون إيجاب العمل بمقتضى القياس مستلزماً لإيجاب نفس القياس، وبهذا يلتقي القولان ولا يكون بينهما منافاة.

إلا أن الكمال ابن الهمام إعترض على القولين المتقدمين لمعنى التعبد بالقياس:

أما الأول: فغير صحيح في نظره لأنه إذا كان القياس هو: المساواة بين الفرع والأصل في علة الحكم، فإن المساواة فعل الله تعالى، لأنه تعالى هو المساوي بينهما في الحقيقة، والعبد لا يكلف إلا بما هو فعله، وفعله هنا هو الكشف والإظهار للحكم أو معرفة تلك المساواة بما يدل عليها.

وأما الثاني: وهو أن التعبد بإيجاب العمل بمقتضى القياس فيه قصور عن بيان المقصود لأمرين: **الأمر الأول:** أن القياس هو المساواة، وإذا كان كذلك فإنه لم يرد التكليف بنفس المساواة، لأنها ليست من عمل المجتهد، وعمله هو معرفتها بالأمارات الدالة عليها فيكون مكلفاً بهذا، وبذلك لا يصح التعبد بهذا المعنى إلا إذا كان القياس فعل المجتهد.

(١) الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب ١٤١/٣-١٤٢.

والأمدي الإحكام في أصول الأحكام ٩٧/٣-٩٨.

والرازي، المحصول في علم أصول الفقه ٢٩/٢.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٢٩/٢.

(٣) الأسنوي، نهاية السؤل، ١٠/٣.

الأمر الثاني: أن إيجاب العمل بمقتضى القياس إنما يكون بعد تحققه فيكون قولهم "إيجاب العمل بمقتضى القياس: أنه إذا تم القياس فأعمل بمقتضاه وهذا مخالف للمقصود من المسألة لأن المقصود بها هو أنظر أيها المجتهد ليظهر لك في الواقع أولاً، وهذا محل آخر للوجوب غير الأول^(١).

ويخلص ابن الهمام من هذا إلى معنى آخر للتعبد بالقياس لأنه عرف القياس بالمساواة فقال: (تكليف المجتهد بطلب المناط للحكم الشرعي ليحكم في محاله، أي محال تحقق المناط بحكمه)^(٢).

وبهذا يصبح عندنا ثلاثة معانٍ للتعبد بالقياس وهي:

١- إيجاب إلحاق الفرع بالأصل وهو ما ذهب إليه الأملدي والأصفهاني.

٢- إيجاب العمل بمقتضى القياس كما ذهب إلى هذا الرازي والبيضاوي والأسنوي.

٣- إيجاب إستخراج مناط الحكم كما ذهب إلى ذلك ابن الهمام.

وأرى أن الأنسب هو التعبير بحجية القياس دون التعبد بالقياس، لأن الحجية تعني الدليل والبرهان الذي جعله الله طريقاً لإثبات الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه، ومن لوازم هذه الحجية تكليف المجتهد ومن قلده بوجوب العمل بمقتضى ما جعله الله حجةً ودليلاً.

أما ما ذهب إليه من قال بأن معنى التعبد بالقياس إستخراج مناط الحكم أو إلحاق الفرع بالأصل فالنزاع في حجية هذا الإلحاق، فإذا تمت لزم التعبد بموجبه.

أما من عرف القياس بأنه مساواة، فلا محل للنزاع في التعبد بالقياس، لأن المساواة من فعل الله تعالى لأنه هو المساوي بين الأحكام في الحقيقة، وليست من فعل المكلف حتى تكون محلاً للتكليف^(٣).

والخلاصة: أن النزاع في حجية القياس، بمعنى أنه دليل وبرهان وضعه الشارع لمعرفة أحكامه فيما لا نص فيه، ويلزم من ذلك التعبد به، بمعنى وجوب العمل بمقتضى القياس في حق المجتهدين، والمقلدين.

فالخلاف في حجية القياس، وأما التعبد بالقياس فهو لازم عن الحجية على أن بعض العلماء يرى أنه لا فرق بين حجية القياس أو التعبد بالقياس لأنها أمور متلازمة يتوقف بعضها على بعض^(٤).

(١) أمير بادشاه تيسير التحرير شرح التحرير ١٠٤/٤.

وابن أمير الحاج التقرير والتحرير شرح التحرير ٢٤١/٣.

(٢) أمير بادشاه تيسير التحرير شرح التحرير ١٠٤/٤.

وانظر أمير الحاج التقرير والتحرير شرح التحرير ٢٤١/٣.

(٣) مصطفى جمال الدين، القياس حقيقته وأركانه، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٤) الشيخ عيسى منون نبراس العقول ٥٦/١.

ود/ عمر مولود حجية القياس، ص ١٤٠-١٤١.

المطلب الثاني: في مذاهب العلماء في حجية القياس:

قبل البدء في مذاهب العلماء في حجية القياس لا بد من تحرير محل النزاع فقد إتفق الأصوليون على حجية القياس في الأمور الدنيوية غير الشرعية.

وقد نقل الإتفاق على ذلك الإمام الرازي^(١) والإسنوي^(٢) والزرکشي حيث قال: (وهو حجة في الأمور الدنيوية بالإتفاق)^(٣).

وقد مثلوا له بالأدوية والأغذية، كقياس دواء على دواء آخر في النفع في مرض معين، أو قياس نبات على نبات آخر في فوائده وخصائصه في نفعه للإنسان في ناحية معينة، فكل هذه القياسات متفق عليها ولا خلاف فيها بين الأصوليين.

وقد بين العطار في حاشيته السبب في كونها دنيوية وليست شرعية فقال: (ووجه كونه دنيوياً أنه ليس المطلوب به حكماً شرعياً بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض ...) ^(٤).

أما الخلاف فقد وقع في حجية القياس الشرعي، وهو أن يرد نص معين على واقعة معينة، وقياس واقعة أخرى غير منصوص عليها على الواقعة المنصوص عليها إذا إشتراكا في العلة، وهذا هو القياس الأصولي المختلف فيه وفي حجته وهذا هو محل النزاع.

ويمكن بيان موضع الخلاف في نقطتين:

١ - أحدهما: في جواز التعبد بالقياس عقلاً.

٢ - ثانيهما: في وقوع القياس سمعاً وشرعاً.

مذاهب العلماء في حجية القياس الأصولي:

تجدر الإشارة إلى أنه قد إضطربت أقوال الأصوليين في حكاية المذاهب ونسبتها إلى أصحابها إضطراباً كبيراً.

وستحاول بيان هذه المذاهب ونسبتها إلى أصحابها قدر الأمكان وأهم هذه المذاهب هي:

المذهب الأول: مذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين أن القياس حجة شرعية، وأصل من أصول التشريع، ودليل من أدلة الأحكام يجب العمل به في الأحكام الشرعية العملية، فيما لا نص فيه.

(١) الرازي المحصول في علم أصول الفقه، ٢/٢٩٢.

(٢) الإسنوي، نهاية السؤل، ٣/١٠.

(٣) الزرکشي، البحر المحیط، ٥/١٦.

(٤) العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٤١.

لذا فقد ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلاً، ويجب العمل به شرعاً^(١). قال السبكي: (يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً، ويجب العمل به شرعاً، وبه قال السلف وجمهور الخلف)^(٢).

وقال الأسنوي: (فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعاً)^(٣). وقد نقل بعض الأصوليين أن هذا هو مذهب الصحابة والتابعين قال السرخسي: (مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين -رضوان الله عليهم- جواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع، جائز مستقيم يدان الله به وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع)^(٤). وقال الجصاص: (لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الخواص، وما نعلم أحداً حظره من أهل الأعصار المتقدمة)^(٥). وإلى هذا ذهب جمهور الأئمة الكبار، ومنهم أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة أبو حنيفة، ومالك، والشافعي وأحمد.

قال الأمدى: (يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً، وبه قال السلف من الصحابة والتابعين، والشافعي، وأبو حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين)^(٦). وقال ابن النجار: (يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً عند الأئمة الأربعة وغيرهم)^(٧). وفي المسودة: (القياس الشرعي يجوز التعبد به، وأثبت الأحكام به عقلاً وشرعاً ... وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين)^(٨).

إلا أن الأئمة الأربعة كانوا يتفاوتون في درجة الأخذ به بين موسع ومضيق، فأبو حنيفة وأصحابه كانوا يتوسعون في الأخذ به، وأما الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه فإنهم كانوا لا يلجأون إليه إلا عند الضرورة، وتوسط الإمام مالك وأصحابه، والأمام الشافعي وأصحابه.

(١) أنظر أمام الحرمين المبرهان في أصول الفقه ٧٥٠/٢، والزرکشي، البحر المحیط، ١٦/٥، والأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب ١٤١/٣، والأصفهاني، شرح المنهاج، ٦٤١/٢، وأبو يعلى في العدة في أصول الفقه ١٢٨٠/٤، وأبو الخطاب التمهيد في أصول الفقه ١٦٥/٣.

(٢) السبكي، الابهاج بشرح المنهاج، ٧/٣.

(٣) الأسنوي، نهاية السؤل، ١٠/٣.

(٤) السرخسي، أصول السرخسي، ١١٨/٢.

(٥) الجصاص، الفصول في الأصول، ٢٣/٤.

(٦) الأمدى الإحكام في أصول الأحكام، ٩٧/٣.

(٧) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٢١١/٤.

(٨) نفس المصدر ٢١٣/٤.

وخلاصة مذهب الجمهور أن القياس حجة يجب العمل بها، وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً وشرعاً.
المذهب الثاني: مذهب القفال الشاشي من الشافعية^(١)، وأبي الحسين البصري من المعتزلة^(٢) وهو وجوب العمل بالقياس عقلاً، بمعنى أن العقل قد دل على وجوب العمل بالقياس عقلاً، وأن الشرع قد ورد مؤكداً لما أثبتته الأدلة العقلية فهو واجب عندهم بالعقل والشرع^(٣).

وقد حكى الرازي مذهبهم بصيغة سؤال وهو هل في العقل ما يدل عليه؟ وأجاب عن ذلك بقوله: (فقال القفال منا، وأبو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به، وأما الباقي منا، ومن المعتزلة فقد أنكروا ذلك)^(٤).

وقال الإسنوي: (وذهب القفال الشاشي من أصحاب الشافعي، وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك يعنى مع السمع أيضاً)^(٥) وبذلك يتضح أن هؤلاء هم القائلون بوجوب التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.

المذهب الثالث: مذهب القاشاني^(٦) والنهرواني^(٧) فقد قالوا: بوجوب العمل بالقياس في صورتين، وفيما عداهما لا يجوز العمل به.

الصورة الأولى: أن تكون علة الحكم منصوصة أما بصريح اللفظ أو بإيمائه مثال الصريح: قول الشارع "حرمت الخمر لإسكارها" فقد نص الشارع على علة حكم الأصل، وهي الأسكار، فيقاس عليه كل مسكر.

(١) هو محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير وكنية أبي بكر ولد بشاش سنة ٢٩١هـ كان أواحد عصره في الفقه والكلام والأصول له من المؤلفات كتاب أصول الفقه وشرح الرسالة للإمام الشافعي توفي بشاش سنة ٣٦٥هـ.

انظر ترجمته في الفتح المبين ٢٠١/١ والأسنوي طبقات الشافعية ٤/٢، والنووي، تهذيب الأسماء للغات ٢٨٢/٢.

(٢) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطبيب البصري كان من رؤساء المعتزلة أخذ عن عبد الجبار الهمداني وله كتاب المعتمد في أصول الفقه توفي سنة ٤٣٦هـ.

انظر البغدادى، تاريخ بغداد ١٠٠/٣ والزركشي المعتمد ص ٢٨٦.

(٣) انظر البخاري كشف الأسرار على أصول اليزدي ٤٩٥/٣، والأمدى الأحكام ٩٧/٣ والسبكي الإبهاج بشرح المنهاج ٧/٣، والبدخشي، مناهج العقول ٨/٣.

وابن نظام الدين فواتح الرحموت ٣١٠/٢، والأرموي التحصيل من المحصول ١٥٩/٢.

(٤) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٣١/٢/٢.

(٥) الأسنوي نهاية السؤل، ١٠/٣.

(٦) القاشاني: نسبة إلى قاشان ناحية مجاورة لقم، أو القاساني بالسين ناحية من نواحي أصبهان، وهو محمد بن اسحاق كان داوياً ثم انتقل الى مذهب الشافعي، له كتاب في الرد على داود في إبطال القياس، وكتاب إثبات القياس، حمل العلم عن داود الظاهري إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة. انظر ابن النديم الفهرست ص ٣٠٠ والشيرازي طبقات الفقهاء، ص ١٧٦. والزركش المعتمد، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٧) النهرواني: نسبة الى نهروان، بلدة قديمة قرب بغداد، وهو أبو الفرج المعاني بن زكريا بن يحيى النهرواني ولد سنة ٣٠٥هـ وكان فقيهاً وأديباً وأصولياً وقد برع في علوم كثيرة وله مصنفات جمّة في شتى الفنون توفي سنة ٣٩٠هـ. انظر الفهرست ص ٣٢٨-٣٢٩ وتاريخ بغداد ٢٣٠/١٣، والفتح المبين ٢١١/١-٢١٢.

ومثال الإيماء: قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (١).

فقد رتب الشارع الحكم وهو القطع على الوصف وهو السرقة بالفاء فدل على أن الوصف علة للحكم وهو القطع، لأن معنى الإيماء أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً.

الصورة الثانية: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، ومثاله: قياس تحريم ضرب الوالدين على التأفيف، لعله جامعة بينهما وهي الإيذاء، فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الأذى فيه، وهذا ما يعرف عند الأصوليين بدلالة النص (٢).

إلا أن الإمام الغزالي قد استبدل الصورة الثانية بصورة أخرى وهي الأحكام المعلقة بالأسباب: أي الواردة على سبب مثل "زنى ما عزر فرجم" (٣).

وأرى أن هذا داخل في الصورة الأولى وهي العلة المنصوص عليها بطريق الإيماء.

وبهذا يتبين لنا أن القاشاني والنهرواني لا يقولان بالقياس إلا في هاتين الصورتين فقط.

المذهب الرابع: مذهب النظام (٤)، والشيعية وجماعة من معتزلة بغداد منهم محمد بن عبد الأسكافي (٥) وجعفر بن حرب (٦) وجعفر بن مبشر (٧) ونسبه امام الحرمين إلى معظم فرق الخوارج (٨).

(١) المائدة الآية ٣٨.

(٢) أنظر الرازي الحصول في علم أصول الفقه ٣٢/٢/٢، والأرموي التحصيل من الحصول ١٥٩/٢ والأسنوي نهاية السؤل ١١/٣، واليدخشي مناهج العقول ٨/٣، والسبكي الإبهاج بشرح المنهاج ٨/٣، والأصفهاني شرح المنهاج ٦٤٢/٢ والغزالي المنحول في أصول الفقه ص ٣٢٦، ود. وهبه الزحيلي أصول الفقه، ٦٠٨/١. ود. السيد صالح عوض الصالح في مباحث القياس ص ٦٨-٦٩.

(٣) أنظر الغزالي، المستصفى في أصول الفقه ٢٧٥/٢.

(٤) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام وإليه نسبة الفرقة النظامية من المعتزلة، كان شيخ المعتزلة في زمانه ورمي بالزندقة لإنكاره القياس والإجماع والخير المتواتر قصداً لنظن في الشريعة مات سنة ٢٢٠ هـ.

أنظر البغدادي تاريخ بغداد ٩٧/٦-٩٨. والزركشي المعتز ص ٢٨٠-٢٨١.

(٥) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي المعتزلي، كان بارعاً في علم الكلام، من متكلمي المعتزلة تنسب إليه الطائفة الإسكافية، وهو بغدادي واصله من سمرقند توفي سنة ٢٤٠ هـ.

أنظر ابن حجر لسان الميزان ٢٢١/٥. والزركلي الأعلام ٢٢١/٦.

(٦) هو جعفر بن حرب الهمداني من أئمة المعتزلة في بغداد، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، وصنف كتباً كثيرة، ولد سنة ١٧٠ هـ وتوفي سنة ٢٣٦ هـ.

أنظر البغدادي، تاريخ بغداد ١٦٢/٧-١٦٣ وابن حجر لسان الميزان ١١٣/٢، والزركلي الأعلام ١٢٣/٢.

(٧) هو جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، أبو محمد، معتزلي من معتزلة بغداد، كان عالماً بالكلام والفقه توفي سنة ٢٣٤ هـ.

أنظر البغدادي، تاريخ بغداد ١٦٢/٧، وابن حجر لسان الميزان ١٢١/٢، والزركلي الأعلام ١٢٦/٢.

(٨) أنظر امام الحرمين البرهان في أصول الفقه ٧٥٠/٢.

على خلاف بين الأصوليين في النقل عنهم، فبعضهم ينقل عنهم أن القياس ممتنع ومستحيل عقلاً وشرعاً، وبعضهم ينقل عنهم أنهم يقولون بالإحالة عقلاً والبعض الآخر ينقل عنهم أنهم يقولون باستحالة شرعاً، وبعضهم على أنهم يقولون بالإحالة العقلية مع جوازه شرعاً.

فالخطيب البغدادي ينقل عنهم المنع من القياس عقلاً وشرعاً فيقول: (ذهب النظام والرافضة إلى أنه ليس بطريق للأحكام الشرعية، ولا يجوز ورود التعبد به من جهة العقل)^(١).

وقال البدخشي: (وأحاله الشيعة، وبعض المعتزلة مطلقاً)^(٢).

وهذا ما رآه بعض العلماء المعاصرين^(٣).

وأما من نقل عنهم الإحالة عقلاً عبد العزيز البخاري حيث قال: (وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم، وإبراهيم النظام، وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلاً)^(٤).

وكذلك الغزالي حيث قال: (وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد به عقلاً)^(٥).

والآمدي حيث قال: (وقالت الشيعة، والنظام، وجماعة من معتزلة بغداد بإحالة ورود التعبد به عقلاً)^(٦).

وأما من نقل عنهم القول بإحالة شرعاً كالغزالي حيث قال: (وصار إلى رد قياس الشرع جملة من الروافض سوى الزيدية، وجملة من الخوارج من الإباضية والأزارقة، وبعض النجدات ومعهم النظام)^(٧).

وكذلك الشيرازي حيث قال: (يجوز ورود التعبد بالقياس في الشرعيات وقال النظام: لا يجوز، وهو مذهب قوم من المعتزلة البغداديين، وهو قول الإمامية)^(٨).

على أن بعض الأصوليين قد نقل عنهم القول بإحالة عقلاً مع جوازه شرعاً قال أبو يعلى: (وذهب قوم من المعتزلة البغداديين إلى أنه لا يجوز التعبد به من جهة العقل، ويجوز من جهة الشرع مثل ابن يحيى الأسكافي، وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، وإبراهيم النظام)^(٩).

(١) الخطيب البغدادي الفقيه والمتفقه ١/١٧٨.

(٢) البدخشي، مناهج العقول ٨/٣.

(٣) أنظر د. عبد الفتاح حسني الشيخ دراسات في أصول الفقه ص ١٨٨. و د. أبو المكارم، بحوث في الإجماع والقياس ص ١٤١.

و د. شعبان اسماعيل، دراسات حول الإجماع والقياس ص ١٧٤.

(٤) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار على أصول البردوي ٤٩٤/٣.

(٥) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٣٤.

(٦) الآمدي الأحكام في أصول الأحكام ٣/٩٧.

(٧) الغزالي المنحول في أصول الفقه ص ٢٣٥.

(٨) الشيرازي التبصرة في أصول الفقه ص ٤١٩.

(٩) أبو يعلى العدة في أصول الفقه ٤/١٢٨٢ - ١٢٨٣.

وقال ابو الخطاب الحنبلي: (وذهب قوم من المعتزلة كمحمد بن عبد الله الأسكافي وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ويجوز شرعاً)^(١).

وهكذا ترى إضطراب الأصوليين في النقل عنهم.

أما بالنسبة للنظام فهو أول من أنكر القياس كما ذكر ذلك معظم الأصوليين^(٢).

قال السرخسي: (وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام، وطعن في السلف لإحتجاجهم بالقياس)^(٣).

وقال الجصاص: (فكان أول من نفى القياس والإجتihad في أحكام الحوادث إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله تعالى به، وأثنى به عليهم، بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن ثم تبعه على هذا نفر من متكلمي البغداديين)^(٤).

وقال ابن عبد البر: (وعلى ذلك كان العلماء قديماً وحديثاً، ولم يزالوا على اجازة القياس حتى حدث إبراهيم بن سيار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقة في نفى القياس والإجتihad في الأحكام وخالفوا ما مضى عليه السلف)^(٥).

وبعد هذه النقول يتضح لنا ان النظام هو أول من قال بنفي القياس والراجح أنه لا يقول به لا عقلاً ولا شرعاً.

إلا أن البعض ينقل عن النظام قولاً آخر، وهو أن النظام يقول باستحالة القياس عقلاً في شريعتنا خاصة لان مبناها على الجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات^(٦).

وأما بالنسبة للشيعة فقد اضطرب النقل ايضاً عنهم، فبعض الكتب الأصولية تعمم القول بأن جميع الشيعة تنكر القياس وبعضها يحكي بأن هذا مذهب الإمامية، وأن الزيدية تقول بحجيتها، وبعضها ينكر حتى أن تكون الزيدية قائمة بحجيتها.

فالغزالي يعمم القول فيقول: (وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد به عقلاً)^(٧).

(١) ابو الخطاب الحنبلي التمهيد في اصول الفقه ٣/٣٦٦-٣٦٧.

وأنظر آل تيمية المسودة في اصول الفقه ص ٣٦٧.

(٢) أنظر السرخسي في أصوله ٢/١١٨، والزركشي البحر المحيط ٥/١٧، والشوكاني إرشاد الفحول بص ٢٠٠، والفاسي مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٢٨.

(٣) السرخسي، اصول السرخسي ٢/١١٨.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول ٤/٢٣-٢٤.

(٥) ابن عبد البر جامع بيان العلم وفصله ٢/٧٧-٧٨.

(٦) الرازي المحصول ٢/٣٢-٣٣، والأسنوي نهاية السؤل ب ٣/١١، والسبكي الإيهاج بشرح المنهاج ٣/٧، والبدحشي مناهج العقول ٨/٣.

(٧) الغزالي المستصفى في علم اصول الفقه ٢/٢٣٤.

والشيرازي يخلص منع حجية القياس بالشريعة الإمامية فيقول: (يجوز ورود التعبد بالقياس في الشرعيات، وقال النظام لا يجوز، وهو مذهب قوم من المعتزلة البغداديين وهو قول الإمامية^(١)). وبعضهم يحكي أن الزيدية من الشيعة تقول بحجية القياس، فالإسنوي يعلق على كلام البيضاوي الذي عمم القول بالإحالة إلى الشيعة بأن الشيعة منقسمة إلى إمامية، وزيدية، والزيدية قائلون بأنه حجة^(٢).

وأما ابن تيمية فيحكي عن الزيدية أنهم لا يقولون بحجية القياس فيقول: (وذهبت الزيدية إلى المنع منه عقلاً وشرعاً^(٣)).

وبهذا يتضح أن المنكرين لحجية القياس من الشيعة هم الإمامية يقول علّال الفاسي: (وأنكره كذلك الإمامية من الشيعة لأن القياس رأي والدين لا ينال بالرأي^(٤)). وأختلف النقل عن الزيدية، فنقل عنهم الإسنوي أنهم يقولون بحجتيه ونقل عنهم ابن تيمية عدم القول بحجتيه.

المذهب الخامس: مذهب داود الظاهري، وابن حزم، وعموم الظاهرية أما داود فقد اضطرب النقل عنه في حجية القياس اضطراباً كبيراً فبعض الأصوليين يرون أن مذهب داود الظاهري في القياس كمذهب النظام وأتباعه، وهو أن القياس مستحيل عقلاً وغير واقع شرعاً. قال أبو يعلى الحنبلي: (وذهب قوم إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً ذهب إليه داود والنهرواني، والمغربي والقاشاني^(٥)).

وقال أبو الخطاب: (وذهب النظام وداود وأهل الظاهر، كالقاشاني، والمغربي والنهرواني وغيرهما إلى أنه لا يجوز التعبد به لا عقلاً ولا شرعاً^(٦)).

ويذكر الأصوليون أن أول من أحدث القول بنفي القياس هو إبراهيم النظام ثم تابعه على ذلك جماعة من معتزلة بغداد، ثم تابعهم على ذلك من أهل السنة داود بن علي الأصفهاني^(٧).

(١) الشيرازي التبصرة في أصول الفقه ص ٤١٩.

(٢) الإسنوي نهاية السؤل ١١/٣.

(٣) آل تيمية المسودة في أصول الفقه ص ٣٦٨.

(٤) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٢٨.

(٥) أبو يعلى العدة في أصول الفقه ١٢٨٣/٤ - ١٢٨٤.

(٦) أبو الخطاب التمهيد في أصول الفقه ٣٦٦/٣ - ٣٦٧.

(٧) الزركشي البحر المحيط ١٧/٥، وابن عبد البر جامع بيان العلم وفضله ٧٧/٢ - ٧٨، والشوكاني إرشاد الفحول ص ٢٠٠، والسرخسي في أصوله ١١٩/٢.

قال السرخسي: (ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصفهاني فأبطل العمل بالقياس من غير أن يقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ولكنه أخذ طرفاً من كل كلام، ولم يتشاغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فسادة فقد قال: القياس لا يكون حجة، ولا يجوز العمل به في إحكام الشرع^(١)).

وقال الجصاص: (ثم تبعهم رجل من الحشو متجاهل لم يدر ما قال هو، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفاً من كلام النظام، وطرفاً من كلام بعض متكلمي بغداد من نفاة القياس، فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان من مثبتي القياس ومبطليه، وكان مع ذلك ينفي حجج العقول ويزعم أن العقل لاحظ له في إدراك شيء من الدين^(٢)).

وهذه نصوص صريحة في إنكار داود الظاهري لحجة القياس في الأحكام الشرعية وهذا ما ذهب إليه ابن عبد البر^(٣) والزرکشي^(٤) والشوكاني^(٥).

وقد نقل بعض الأصوليين عن داود الظاهري أنه يقول أن أصول التشريع ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع، ولا يوجد حادثة إلا وفيها نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، لذلك فلا حاجة إلى القياس.

قال الأستاذ أبو منصور: (فأما داود فإنه زعم أن لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن والسنة، أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله، وذلك مغن عن القياس^(٦)).

وقال ابن النديم: (وهو أول من استعمل قول الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس^(٧)).

وقال ابن القطان: (ذهب داود واتباعه إلى أن القياس في دين الله تعالى باطل ولا يجوز القول به^(٨)).

(١) السرخسي أصول السرخسي ١١٩/٢.

(٢) الجصاص الفصول في الأصول ٢٤/٤.

(٣) ابن عبد البر جامع بيان العلم وفضله ٧٧/٢-٧٨.

(٤) الزرکشي البحر المحيط ١٧/٥.

(٥) الشوكاني إرشاد الفحول ص ٢٠٠.

(٦) الزرکشي البحر المحيط ١٧/٥.

(٧) ابن النديم الفهرست ص ٣٠٣.

(٨) الزرکشي البحر المحيط ١٨/٥.

وقال الشهرستاني: (ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهاني وغيره من لم يجوز القياس والاجتهاد في الأحكام وقال: الأصول هي: الكتاب والسنة والإجماع فقط، ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول)^(١).

وقد بين ابن عبد البر بانه لا خلاف بين الفقهاء من أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام الا داود الأصفهاني ومن قال بقوله، فإنهم نفوا القياس في التوحيد والأحكام جميعاً^(٢).

قال الزركشي: (ولم ينفي القياس قط في الأحكام غير ابراهيم النظام وأتباعه، ومن الفقهاء داود ومن بعده)^(٣).

وقال الشيرازي: (القياس طريق الأحكام الشرعية، وذهب داود وأهل الظاهر إلى أن القياس لا يجوز في الشرع وهو قول النظام والإمامية)^(٤).

وقال ابن برهان: (وقد إتفق كافة الفقهاء على أنه وقع التعبد بالقياس خلافاً لداود فإنه منع من ذلك)^(٥).

ويرى ابن كثير ان داود الظاهري بنفيه للقياس قد حصر نفسه فضايق بذلك ذرعاً في كثير من المسائل في الفقه فما لا نص فيه^(٦).

وذكر السبكي في طبقاته أنه وقف لداود على رسالة أرسلها إلى أبي الوليد موسى بن محمد الجارود، طويله دلت على عظيم معرفته بالجدل قال: وقد ذكرتها هنا لأن مضمونها الرد على أبي إسماعيل المزني في رده على داود أنكار القياس، وشنع فيه على المزني كثيراً.

وقال: (ولم أجد في هذا الكتاب لفظة تدل على أنه يقول بشيء من القياس بل ظاهر كلامه إنكاره جملة وإن لم يصرح بذلك)^(٧).

ثم قال بعد ذلك: (ثم وقفت لداود - رحمه الله - على أوراق يسيرة سماها الأصول نقلت منها ما نصه: والحكم بالقياس لا يجب، والقول بالاستحسان لا يجوز)^(٨).

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ٢٠٦/١.

(٢) ابن عبد البر جامع بيان العلم وفضله ٩١/٢.

(٣) الزركشي البحر المحيط ١٩/٥.

(٤) الشيرازي التبصرة في اصول الفقه ص ٤٢٤.

(٥) ابن برهان الوصول إلى الأصول ٢١٣/٢.

(٦) ابن كثير البداية والنهاية ٤٨/١١.

(٧) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ٢٩٠/٢.

(٨) نفس المصدر ٢٩٠/٢.

بعد هذا يمكن الجزم بأن داود الظاهري ينفي القياس في الأحكام الشرعية إلا أن بعض الأصوليين نقلوا عن داود الظاهري أنه يقول يجوز القياس عقلاً واستحالة وقوعه شرعاً.

قال عبد العزيز البخاري: (وقال داود بن علي الأصفهاني وابنه محمد وجميع أصحاب الظواهر والقاشاني والنهرواني: إنه ليس بممتنع عقلاً... ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً^(١)).

وقال الأسنوي: (وأنكر داود الظاهري وأتباعه التعبد به شرعاً أي قالوا: لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن كان جائزاً عقلاً^(٢)).

وقال الخطيب البغدادي: (وقال داود بن علي وأهل الظاهر يجوز أن يرد التعبد به من جهة العقل، إلا أن الشرع ورد بحظره والمنع منه^(٣)).

كما نقل بعض الأصوليين عن داود الظاهري أنه يقول بالقياس الجلي دون الخفي قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: (ومنع داود غير الجلي منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الأولى والمساوي^(٤)).

كما نقل ذلك السبكي في طبقاته حيث قال: (وسماعي من الشيخ الإمام الوالد - رحمه الله - أن الذي صح عنده عن داود أنه لا ينكر القياس الجلي وإن نقل إنكاره عنه ناقلون قال: وإنما ينكر الخفي فقط^(٥)).

لكن داود وإن نقل عنه القول بالقياس الجلي كتحرير الضرب المفهوم من تحريم التأفيف إلا أنه لا يسميه قياساً بل سماه مفهوماً أو تنبيهاً وسيأتي الخلاف في كون دلالة النص قياسيه أو لفظيه، وإذا كان الأمر كذلك، فيكون مذهبه من منع القياس في الأحكام الشرعية على ما هو عليه.

وقد نقل بعض الأصوليين أن داود الظاهري يقول بالقياس إذا كان منصوص العلة، وعلى هذا يكون مذهبه كمذهب القاشاني والنهرواني المتقدم.

وهذا ما نسبته إليه الإمام الآمدي حيث قال: (الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلاً اختلفوا، فمنهم من قال لم يرد التعبد الشرعي به، بل ورد بحظره كداود بن علي الأصفهاني، وابنه، والقاشاني، والنهرواني ولم يقضوا بوقوع ذلك إلا فيما كانت علته منصوصه أو مومىء إليها^(٦)).

(١) علاء الدين البخاري كشف الأسرار على أصول البردوي ٤٩٤/٣-٤٩٥.

(٢) الأسنوي نهاية السؤل ١١/٣.

(٣) الخطيب البغدادي الفقيه والمتفقه ١٧٨/١.

وأنظر ابن تيمية المسودة في أصول الفقه ص ٣٦٨.

(٤) المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البنانى ٢٠٤/٢.

(٥) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ٢٩٠/٢.

(٦) الآمدي الأحكام في أصول الأحكام ١١٠/٣.

وعلق على هذا الشيخ عيسى منون بقوله: (اعتبر الآمدي مذهب القاشاني والنهرواني كمذهب داود) (١).

أما ابن حزم فقد نفى أن يكون داود أو أي أحد من أصحابه إلا من لا يعتد بهم كالقاشاني، قد قال بأي نوع من أنواع القياس، فقد ذكر القياس المنصوص على علته وعقب عليه بقوله: (وهذا ليس يقول به أبو سليمان - رحمه الله - ولا أحد من أصحابنا، وإنما هو قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا كالقاشاني وضربائه) (٢).

وابن حزم عرف به مذهب الظاهرية على الحقيقة، وأن داود وأصحابه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة، وإنما القائل بذلك القاشاني وضرباؤه (٣).

وإذا كان ابن حزم قد عرف به مذهب الظاهرية على الحقيقة فما هو رأيه في حجية القياس. اتفق المؤرخون والأصوليون على أن ابن حزم ينفي القياس جملة وتفصيلاً قال الذهبي عنه: (وكان شافعيًا ثم انتقل إلى القول بالظاهر، ونفى القول بالقياس) (٤). وقال أيضاً: (قيل إنه تفقه أولاً للشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليه وخفيه) (٥).

وقال عنه ابن كثير: (لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره) (٦). وقال السبكي: (ومنكر القياس مطلقاً جليه وخفيه طائفة من أصحابه زعيمهم ابن حزم) (٧). وقد صرح بذلك المحلي حيث قال: (ومنع ابن حزم شرعاً قال لأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط وقياس) (٨). وكذلك ابن أمير الحاج حيث قال: (ولا يصح عند أحد من القائلين بالجواز إنكار وقوع القياس بمحملته إلا عن أبي محمد بن حزم) (٩).

والحق أن هذا النقل يتفق مع ما صرح به ابن حزم في كتبه من نفي القياس بجميع أنواعه، فقد عقد في كتابه الإحكام في أصول الأحكام الباب الثامن والثلاثون في إبطال القياس في أحكام

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٩٠.

(٢) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٨/ ٧٦-٧٧.

(٣) انظر الزركشي البحر المحيط ٥/ ١٨.

(٤) الذهبي تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٤٦.

(٥) الذهبي سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٦.

(٦) ابن كثير البداية والنهاية ١٢/ ٩٢.

(٧) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٩٠.

(٨) المحلي على جمع الجوامع مع حاشية الباني ٢/ ٢٠٤.

(٩) ابن أمير الحاج التقرير والتحجير ٣/ ٢٤٢.

الدين قال فيه: (ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى، ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أجمع الناس عليها، قالوا: فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والإجماع فالقياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم، هذا قول جميع حذاق اصحاب القياس وهم جميع أصحاب الشافعي، وطوائف الحنفيين والمالكيين^(١)).

ثم قال بعد ذلك: (وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة)^(٢).
ونختم كلامه بعد رد أدلة الجمهور بقوله: (ويعيذنا الله تعالى أن نقول بالقياس في شيء من الدين)^(٣).

وبناءً على هذا قال: (ولا يحل الحكم بالقياس في الدين، والقول به باطل مقطوع على بطلانه عند الله تعالى)^(٤).

فهذه النصوص صريحة في أن ابن حزم لا يقول بشيء من القياس في أحكام الشرع، ويستعيز بالله من القول بالقياس في شيء من أحكام الدين، فيكون هذا هو مذهب عموم الظاهرية، داود وأتباعه كما حققه ابن حزم وهو استحالة القياس عقلاً وشرعاً.

فمن ادعى من الأصوليين أن داود يقول بجواز القياس عقلاً لا يصح لأن الظاهرية لا يرون للعقول مجالاً في أحكام الدين، كما أن من ذكر أنه يقول بأي نوع من أنواع القياس كمنصوص العلة مثلاً لا يصح لانه يسميها دلالة النص أو المفهوم ولا يعتبرها من القياس في شيء.

وبهذا يتبين أن داود وأتباعه وكل أهل الظاهر ينكرون القياس إلا أن بعض الأصوليين ينقل عن الظاهرية القول بجواز القياس عقلاً وإمتناعه شرعاً، وبعضهم ينقل عنهم امتناعه واستحالة عقلاً وشرعاً ومن الأول ما ذهب إليه الغزالي حينما قال: (والداوديه ردوا قياس الشرع دون العقل)^(٥).

وقال الزركشي: (ثبوته في العقلية دون الشرعية، وبه قال النظام وجماعة من أهل الظاهر)^(٦).

(١) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٥٣/٧.

(٢) نفس المصدر ٥٥/٧.

(٣) نفس المصدر ٦٨/٧.

(٤) ابن حزم النبذ في أصول الفقه الظاهري تحقيق محمد صبحي حلاق ص ٩٨.

(٥) الغزالي المنحول في أصول الفقه ص ٣٢٥.

(٦) الزركشي البحر المحيط ١٦/٥.

ومن الثاني ما ذهب إليه ابن قدامة حيث نسب إليهم أنهم يقولون بإحالة القياس عقلاً وشرعاً فقال: (ذهب أهل الظاهر، والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً)^(١). وقد سبق ابن قدامة في هذا القول أمام الحرمين حيث نسب إلى الظاهرية القول بإستحالة القياس عقلاً وشرعاً فقال: (وذهب الحشوية، وأصحاب الظاهر إلى رد القياس العقلي والشرعي)^(٢). والذي يترجح لدي بعد هذا العرض لمذهب داود الظاهري وابن حزم وإتباعهما أنهم يذهبون إلى أن القياس مستحيل عقلاً وشرعاً.

وبذلك يمكن تلخيص ما تقدم من مذاهب في حجية القياس في مذهبين: المذهب الأول: مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين أن القياس حجة شرعية يجب العمل بها شرعاً فهو جائز عقلاً وواجب شرعاً، وهو المصدر الرابع من مصادر التشريع، يستدل به ويلجأ إليه في معرفة الأحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص شرعي من الكتاب والسنة أو الإجماع، ويطلق على هؤلاء مثبتو القياس^(٣). قال السمرقندي: (قال عامة الفقهاء والمتكلمين إنه حجة يجب العمل بها)^(٤).

والمذهب الثاني: مذهب نفاة القياس مثل النظام وأتباعه، والشيعة الإمامية والظاهرية، أن القياس ليس بحجة شرعية وهو عندهم مستحيل عقلاً وشرعاً، ويطلق على هؤلاء نفاة القياس^(٥). قال السمرقندي: (وقال أصحاب الظواهر مثل داود الأصفهاني ومن تابعه، وقوم من المعتزلة مثل النظام... إنه ليس بحجة، وهو قول من نفي القياس العقلي من الملحدة والإمامية والخوارج...)^(٦).

وبذلك تكون الصورة قد إتضحت امامنا في مذاهب العلماء في حجية القياس، ويبقى علينا عرض أدلة ابن حزم في نفي القياس الأصولي والتي تمثل مذهب نفاة القياس.

-
- (١) ابن قدامة روضة الناظر ص ١٤٧.
 - (٢) امام الحرمين البرهان في أصول الفقه ٧٥١/٢.
 - (٣) أنظر الحضري أصول الفقه ص ٢٤٠، والخلاف علم اصول الفقه ص ٥٤. والإجتهد بالرأي ١٥-١٦، والبرديسي اصول الفقه ص ٢٣٤. وزكي الدين شعبان اصول الفقه ص ١١١، و د. وهب الزحيلي، أصول الفقه ٦١٠/١.
 - (٤) السمرقندي ميزان الأصول ص ٥٥٦.
 - (٥) أنظر أبا زهرة اصول الفقه ص ١٧٥، والبرديسي اصول الفقه ص ٢٤٣، والخلاف مصادر التشريع الإسلامي ص ٣٠، ويدران ابو العيين اصول الفقه ص ٢٣٤. و د. زيدان الوجيز في اصول الفقه ص ٢٢٠، و د. وهب الزحيلي اصول الفقه ٦١٠/١.
 - (٦) السمرقندي ميزان الأصول ص ٥٥٦-٥٥٧.

المبحث الأول

أدلة ابن حزم على نفي القياس الأصولي ومناقشتها

إستدل ابن حزم على نفي القياس الأصولي بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع.

- ١ - أما من الكتاب: فاستدل بآيات كثيرة وبطرق متعددة:
- أولاً: إستدل بآيات بعضها ينص صراحة على إحاطة القرآن الكريم بكل الأحكام وبما أن القرآن قد أحاط بكل الأحكام فلا حاجة إلى القياس.

ومن هذه الآيات:

- ١ - قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" (١).
- ٢ - قوله تعالى: "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء" (٢).
- ٣ - قوله تعالى: "ما فرطنا في الكتاب من شيء" (٣).
- ٤ - قوله تعالى: "لتبين للناس ما نزل إليهم" (٤).
- ٥ - قوله تعالى: "فإذا قرآنه فأتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه" (٥).
- ٦ - قوله تعالى: "ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" (٦).

وجه استدلاله بهذه الآيات: ان في هذه الآيات إبطال للقياس وللرأي لأن الله تعالى قد بين أنه أكمل لنا الدين، والدين هو الأحكام الشرعية، وإكمالها يكون بالنص عليه، كما أوضح تعالى بأنه بين لنا في الكتاب كل شيء، وما فرط فيه من شيء، وأن عليه الصلاة والسلام قد بين للناس ما نزل إليهم، وأن الدين قد بين للناس وكمل وأحاط بكل شيء، وعلى هذا فلا حاجة للقياس، لأن النص قد إستوفى جميع أمور الدين، وإذا كان كذلك فلا حاجة بنا إلى القياس (٧).

قال ابن حزم بعد ذكر هذه الآيات: (فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأي، ولا إلى قياس، ولكن إلى نص القرآن، وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم، فقط، وما عداهما فضلال وباطل محال) (٨).

(١) المائدة الآية ٣.

(٢) النحل الآية ٨٩.

(٣) الأنعام الآية ٣٨.

(٤) النحل الآية ٤٤.

(٥) القيامة الآية ١٨.

(٦) الأنعام الآية ٥٩.

(٧) أنظر ابن حزم مسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ٨٤/١، والأحكام في أصول الأحكام ١١/٨-١٢.

(٨) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ١٨/٨.

وأجاب الجمهور على هذا بعدة إجابات:

أولها: أنا لا نسلم بأن القرآن الكريم قد أحاط بكل الأحكام الشرعية على سبيل التفصيل، وإلا فأين فيه مسألة الجد والأخوة، والعول، والمبتوتة إلى غير ذلك من الأمور التي لم يبينها القرآن الكريم تفصيلاً، وعليه فإن إدعاء إحاطة القرآن الكريم بكل الأحكام غير مسلم^(١).

ثانياً: أنا نقول بأنه تعالى قد أكمل لنا الدين، ولم يفرط فيه من شيء، ولكن القياس قد دل عليه الكتاب، فالعمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لا أنه خارج عنه^(٢).

ثالثاً: لا خلاف أنه ليس في ظاهر القرآن الكريم بيان جميع الأحكام بطريق التنصيص، وأن المراد هو من حيث المعاني المودعة فيها، فبعضها ظاهر لا يحتاج فيه إلى إجتهد، والأغلب يحتاج إلى إجتهد ورأي، وبذلك يظل تعلقكم بظواهر النصوص، ويكون حجة عليكم في أن المراد معاني النصوص، واعتبار معاني النصوص هو القياس^(٣).

وبهذا يكون القياس مما بينه الله تعالى في كتابه ولم يفرط فيه فيكون العمل به عملاً بالكتاب والسنة. علماً بأن المراد بالكتاب في هذه الآيات اللوح المحفوظ أي علم الله تعالى المحيط بكل شيء. وإذا سلمنا جدلاً بأن المراد هو القرآن الكريم، فإن القرآن الكريم جاء تبياناً لكل شيء على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل، يدل على ذلك أن هناك أحكاماً كثيرة جاءت بها السنة ولم يأت بها الكتاب.

ثانياً: إستدل ابن حزم أيضاً من الكتاب بمجموعة من الآيات التي تدل على وجوب ملازمة الكتاب والسنة، وعدم الرجوع إلى سواهما ولا حتى إلى القياس. ومن هذه الآيات:

١ - قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم..."^(٤).

وجه استدلاله بهذه الآية: أن الله تعالى أمرنا بأن لا نقدم بين يدي الله ورسوله، والحكم بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم واستدراك على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم لما لم يذكر أنه، ويكون معنى الآية لا تضعوا أحكاماً زائدة أمام الكتاب والسنة وهي ليست منهما^(٥).

(١) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٥٦، والآمدي الأحكام في أصول الأحكام ٣/١٣٠.

(٢) الآمدي الأحكام في أصول الأحكام ٣/١٣٠، والشيرازي التبصرة في أصول الفقه ص ٤٣١.

(٣) السمرقندي، ميزان الأصول ص ٥٦٨.

(٤) المحجرات الآية ١.

(٥) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٨/٩.

أجاب الأصوليون بأنه سبحانه وتعالى لما أمرنا بالقياس لم يكن القول به تقديمًا بين يدي الله ورسوله، لأن كل ما كان مأموراً به فهو واجب يجب العمل به، والقياس يجب العمل به، فدعواكم غير صحيحة^(١).

٢- قوله تعالى: "وإن منهم لفريقاً يلوّن السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، ويقولون هو من عند الله، وما هو من عند الله..."^(٢).

وجه استدلاله بهذه الآية: أن كل ما ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه صلى الله عليه وسلم باسمه فهو من عند غير الله تعالى، والقياس غير منصوص على الأمر به فهو من عند غير الله تعالى فيكون باطلاً^(٣).

٣- وقوله تعالى: "فلا تضربوا الله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون"^(٤).

وجه استدلاله بهذه الآية: إن القياس تمثيل وتشبيه ما لا نص فيه بما ورد فيه نص، ولا يجوز استعمال القياس بما أنه ضرب للأمثال، وقد نهى الله تعالى عنه.

قال ابن حزم: (فنص تعالى على أنه لا تضرب له الأمثال، وهذا نص جلي على إبطال القياس وتحريمه، لأن القياس ضرب أمثال للقرآن، وتمثيل ما لا نص فيه بما فيه نص)^(٥).

وقال أيضاً: (والقياس ضرب أمثال في الدين لله تعالى)^(٦).

٤- قوله تعالى: "أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله"^(٧).

وجه استدلاله بهذه الآية: أن كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله تعالى، والقياس لم يأذن به الله تعالى فهو حرام^(٨).

وفي ذلك يقول: (والقياس إسم في الدين لم يأذن به الله تعالى)^(٩).

(١) الأسوي، نهاية السؤل ٢١/٣، والأصفهاني شرح المنهاج ٦٥٣/٢. والسبكي الإبهاج بشرح المنهاج ١٦/٣، وابن برهان الوصول إلى الأصول ٢٤٩/٢.

(٢) آل عمران الآية ٧٨.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١٨/٨.

(٤) النحل الآية ٧٤.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢٠/٨.

(٦) ابن حزم، مسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المثيرة ٩١/١.

(٧) الشورى الآية ٢١.

(٨) انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢١/٨.

(٩) ابن حزم، نفس المصدر ٢١/٨.

وما قاله ابن حزم في استدلاله بهذه الآيات غير مسلم له على نفي القياس لأن القياس تشمله النصوص بمعناها العام، وهو ليس من قبيل ضرب الأمثال كما ذكر ابن حزم، وهو مأذون فيه كما دلت على ذلك نصوص كثيرة من الكتاب والسنة.

ثالثاً: استدلال ابن حزم من الكتاب بمجموعة من الآيات القرآنية التي تنهى المؤمنين عن إتباع الظن، وأن القياس نوع من الظن، لأن ما بني على الظني فهو ظني. ومن هذه الآيات:

- ١ - قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم" (١).
- وقوله تعالى: "إن يتبعون إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً" (٢).
- وجه استدلاله بهاتين الآيتين: أن القياس لا بد فيه من تعليل الحكم وثبوته في الأصل ثم تعديه تلك العلة إلى الفرع، وهذا الطريق ظني، وما بني على الظني فهو ظني، ولو وجب العمل بالقياس لكان عملاً بالظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً" (٣).
- قال ابن حزم: (فقد صح أن القول بالقياس والتعليل باطل وكذب، وقول على الله تعالى بغير علم، وحرام لا يحل البتة لأنه: إما قطع على الله تعالى بالظن الكاذب المحرم وإما شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وكلا الأمرين باطل بلا شك) (٤).
- وأجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس مقطوع به والظن وقع في الطريقة الموصلة إليه (٥).
- وأجاب أبو يعلى بقوله: (أن المراد به الظن الذي هو تخمين، وحس، لم يقع عن طريق صحيح، فأما الظن الواقع عن أمانة وطريق صحيح، فهو جار مجرى العلم في وجوب العمل به) (٦).
- على أن هذه الآية واردة في العقائد بدليل سياق الآية فإن الظن المنهي عنه هو في العقائد لأن العقائد لا تؤخذ إلا من دليل قاطع، ونحن نبحث في الأحكام الشرعية الفرعية العملية، وهي يكفي فيها العمل بالمظنون ظناً راجحاً فقط ولا يشترط فيها القطع، فلا استدلال بالآية خارج عن موضع النزاع.

- ٢ - وقوله تعالى: "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون" (٧).

(١) الحجرات الآية ١٢.

(٢) النجم الآية ٢٨.

(٣) الرازي، الحصول في علم أصول الفقه ١٤٥/٢/٢.

(٤) ابن حزم، النبد في أصول الفقه الظاهري، تحقيق الحلاق ص ١٠٦-١٠٧.

(٥) الإسئوي نهاية السؤل ٢١/٣، وشرح الأصفهاني على المنهاج ٦٥٤/٢.

(٦) أبو يعلى العدة في أصول الفقه ١٣١٤/٤.

(٧) الأعراف الآية ٣٣.

٣- وقوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مستولاً" (١).

وجه استدلاله بهاتين الآيتين: إعتبر ابن حزم في استدلاله بهاتين الآيتين أن القياس تقول على الله تعالى بغير علم، وقفوا لما لا علم لهم به، لأن الله تعالى حرم أن نقول عليه ما لا نعلم، فلما لم يأمرنا الله تعالى بالقياس فهو تقول على الله تعالى، وهذا منهي عنه، فالقياس باطل (٢). وأجيب عن ذلك بأن العمل بالقياس عمل بما علمناه، لأن الدليل قد دل على صحة القياس (٣).

رابعاً: استدلل ابن حزم ببعض الآيات القرآنية التي تأمر بإتباع ما أنزل الله، ويفهم منها منع العمل بالقياس.

ومن هذه الآيات:

١- قوله تعالى: "فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر" (٤).

٢- وقوله تعالى: "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء" (٥).

٣- وقوله تعالى: "وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله" (٦).

وجه استدلاله بهذه الآيات: أنه لا يجوز الإحتكام عند التنازع والرد إلا إلى الله ورسوله أي إلى الكتاب والسنة، ولا ذكر للقياس البتة، فصح أن ما عدا القرآن والسنة لا يحل الرد إليه عند التنازع (٧).

وأجيب عن ذلك: بأن المراد بهذه الآيات: إذا تنازعتم في فهم دلالة الكتاب أو السنة، أو لم تجدوا الحكم في الكتاب والسنة فأرجعوا إلى ما يوافق الكتاب والسنة وهو القياس، فإن الكتاب والسنة قد دلا على وجوب العمل به (٨).

(١) الإسراء الآية ٣٦.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٩/٨، والنبد في أصول الفقه تحقيق الخلاق ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص ٤٣٠.

(٤) سبأ الآية ٥٠.

(٥) الأعراف الآية ٣.

(٦) الشورى الآية ١٠.

(٧) ابن حزم، الإحكام ١٩/٨، ١١٣/٧، ومسائل من الأصول ضمن المنبرية ٨٣/١-٨٤-٩١.

(٨) الشيرازي التبصرة في أصول الفقه ٤٣١، وأبي يعلى العدة في أصول الفقه ١٣١٤/٤، وأبو الخطاب التمهيد ٤٠١/٣.

وختم ابن حزم استدلاله بالكتاب بقوله: "ولا يحل الحكم بالقياس في الدين والقول به مقطوع على بطلانه عند الله تعالى" (١).

وقال أيضاً: (وفي آية واحدة مما ذكرنا كفاية لمن اتقى الله عز وجل ونصح لنفسه، فكيف وقد تظاهرت الآيات بإبطال ما يدعونه من القياس في دين الله تعالى) (٢).
ويبدو ان استدلال ابن حزم بهذه الآيات أكثره في غير محل النزاع.

٢- أما من السنة: فقد استدلل ابن حزم ببعض الأحاديث التي ورد فيها ذم القياس والرأي، ومنع العمل به شرعاً.
قال ابن حزم: (وكذلك أيضاً جاءت الأحاديث الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بإبطال القياس) (٣).
ومن هذه الأحاديث:

١- الحديث الأول: ما رواه بسنده عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال" (٤).

وجه استدلاله بهذا الحديث: أن الأمة ستفترق إلى فرق كثيرة تزيد على السبعين، وإن أعظم هذه الفرق فتنة وأشدّها خطراً قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال بسبب عملهم بالقياس، وبهذا يكون العمل بالقياس باطلاً.

وأجيب عن الإسدلال بهذا الحديث بأن هؤلاء الذين يقيسون الأمور بأرائهم وحسب أهوائهم دون الإسدناد إلى أصل يقيسون عليه، وهذا هو القياس الفاسد المذموم الذي يكون سبباً في الضلال والإضلال، دون القياس الصحيح المستند إلى النصوص من الكتاب والسنة (٥).

(١) ابن حزم، النبذ في أصول الفقه تحقيق الخلاق ص ٩٨-١٠٠.

(٢) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٢٢/٨.

(٣) ابن حزم، نفس المصدر ٢٣/٨.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢٥/٨، ٣٩/٦، وملخص إبطال القياس والرأي، ص ٦٨-٦٩، ومسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المنيرة ٨٩/١.

والحديث أخرجه الطبراني في الكبير واليزار قال الميثمي في مجمع الزوائد ورجاله رجال الصحيح انظر مجمع الزوائد ١٧٩/١، وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٩٣/٢، ١٦٣/٢، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١٨٠/١. وكلاهما من حديث عوف بن مالك الأشجعي.

(٥) الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص ٤٣٢، وأبو يعلى العدة في أصول الفقه ٤/١٣١٥.

على أن بعض العلماء قد طعن في صحة هذا الحديث وضعفه، كما ذهب إلى ذلك أبو الخطاب حيث قال: (إنه غير معروف، وإن صح فهو خير واحد غير مشهور، فلا يحتج به في الأصول) (١).

٢- الحديث الثاني: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم "تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا" (٢).

وجه استدلاله بهذا الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين أن الأمة إذا عملت بالرأي فقد ضلت، وإذا كان العمل بالقياس فيه ضلال، فلا يصح التمسك به لبطلانه، لأن الشارع الحكيم قد رتب على التمسك به الضلال وما كان كذلك فلا يصح العمل به (٣).

ورأى الأسنوي أن دلالة الحديث ظاهرة (٤) واكتفى بذلك لوضوح دلالاته لأن الشارع رتب الضلال على العمل بالقياس فيكون مذموماً وغير مشروع.

وقد أجاب على الاستدلال بهذا الحديث الإمام السبكي بقوله: (لا تقوم به الحجة ولا يصلح معارضاً لأنه رواية جبارة بن المفلس وهو ضعيف) (٥).

وأجاب الأصوليون عن هذا الحديث بأنه معارض بالأحاديث الواردة في وجوب العمل بالقياس مثل حديث معاذ الآتي، ويمكن أن يحمل النهي الوارد في الحديث على القياس الفاسد الذي لم يستجمع شروط صحته، كالقياس على غير أصل، أو دون الاستناد إلى دليل (٦).

ويمكن أن يفهم الحديث فهماً آخر فيكون في غير محل النزاع، وذلك بأن يكون الضلال مترتب على الأخذ بكل واحد منهما على انفراد، إذ المتبادر من الحديث أن الأمة تعمل بالكتاب فقط تارة، وتارة تعمل بالسنة فقط، وتارة تتركهما وتعمل بالقياس، وعلى هذا يترتب الضلال، لأن من

(١) أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه ٤٠٢/٣.

(٢) انظر ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٥١/٦، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٥٦ والحديث أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٦٣/٢-١٦٤. والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١٧٩/١ وليس فيه التصريح بلفظ القياس ورواه أبو يعلى في مسنده وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه كما في مجمع الزوائد للهيتمي ١٧٩/١.

(٣) انظر الأصفهاني في شرح المنهاج ٦٥٤/٢.

(٤) الأسنوي، نهاية السؤل ٢١/٣.

(٥) السبكي الإبهاج بشرح المنهاج ١٧/٣.

(٦) أنظر الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ١٣٠/٣، والغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢٥٨/٢، و د. الطيب خضري الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٥١/١، والشيخ عيسى منون نراس العقول ١٥٢/١.

يعمل بالكتاب ويترك السنة فهو ضال، ومن يعمل بالسنة ويترك الكتاب فهو ضال، ومن يتركهما معاً فهو ضال، وبهذا يكون الحديث ليس في محل النزاع^(١).

٣- الحديث الثالث: ما رواه ابن حزم بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى نشأ فيهم أبناء سبائا الأمم فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا"^(٢).

وجه استدلاله بهذا الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم بين أن بني إسرائيل ظل أمرهم مستقيماً إلى أن اتخذوا الجواري سريات لمن فولدن لهم أولاداً غير نجباء، فكان منهم أن قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا عن الطريق الصحيح، وأضلوا غيرهم ممن اتبعهم، وما ضلوا ولا أضلوا إلا باستعمالهم القياس فيكون هذا دليلاً على نفيه وذمه وعدم جواز العمل بمقتضاه لأن القول بالرأي يكون سبباً في ضلال المفتي والمستفتي، وما كان كذلك فهو حرام^(٣).

وأجيب عن هذا الحديث بأنه لا يصح لأنه ضعيف كما سبق في تخريجه وعلى فرض صحته فإن إنكار النبي صلى الله عليه وسلم لقياس بني إسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم وهذا لا يقدر في قياسنا المستند إلى الدليل من الكتاب والسنة.

٤- الحديث الرابع: ما رواه بسنده عن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله لا ينزع العلم بعد أن اعطاكموه إئتزاعاً، ولكن ينزعه منكم بقبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون"^(٤).

وجه استدلاله بهذا الحديث: أن الفتوى بالرأي فتوى بغير علم فلا تصح وبذلك لا يصح الحكم والعمل بالقياس.

وأجيب عن استدلال ابن حزم بهذا الحديث بأن مفاده بأنه يبقى في آخر الزمان إناس جهال يفتون بآرائهم دون إستناد إلى دليل، فيضلون ويضلون من إتبعهم، وهذا بخلاف القياس الصحيح الذي عليه جمهور العلماء والأصوليين فهو القياس الصحيح المستند إلى دليل من الكتاب والسنة

(١) د. محمد محمود فرعلي بحوث في القياس ص ٣٧٢-٣٧٣، و د. عمر مولود حجية القياس ص ٣٦٨.

(٢) ابن حزم، النبذ في أصول الفقه بتحقيق الخلاق ص ٩٣-٩٤، و د. السرخسي في أصوله ١٢٠/٢-١٢١ والحديث أخرجه البرار في كشف الأستار ٩٦/١. والهيتمي في مجمع الروائد ١٨٠/١ وعزاه للبرار وقال: "وفيه قيس بن الربيع وثقة شعبة والثوري وضعفه جماعة"، وأخرجه ابن ماجة في سننه باب احتساب الرأي والقياس ٢١/١.

(٣) الفتاواني، التلويح على التوضيح ٥٤/٢، وعلاء الدين البخاري كشف الأسرار على أصول البردوي ٤٩٦/٣-٤٩٧، و د. الطيب الحصري، الإجتهد فيما لا نص فيه ١٥٠/١.

(٤) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي ص ٥٥-٥٦، والنبذ في أصول الفقه بتحقيق الخلاق ص ٩٣. والحديث متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب العلم باب كيف يقبض العلم ٣٣/١-٣٤. ومسلم في كتاب العلم باب رفع العلم وقبض ٢٠٥٨/٤.

والذي يقوم به أناس علماء في الكتاب والسنة وفي العلل وطرق البحث عنها ومعرفتها وقياس ما لا نص فيه على ما ورد به النص لوجود تلك العلة فهو قياس يقول به العلماء وليس هو القياس الذي يقول به الجاهل كما ورد ذكره في الحديث.

٣- أما الإجماع: فقد استدل ابن حزم على نفي القياس بإجماع الصحابة -رضوان الله عليهم - على ذم القياس والرأي من غير إنكار من الباقيين، فيكون ذلك إجماعاً على ذم القياس وإنكار العمل به. ويقدر ابن حزم أن سائلاً يسأل فيقول: (فإن قال قائل: إذ قد ظهر الفيتا بالرأي في الصحابة فقد أجمعوا على الرضا به) (١).

ويجيب عن ذلك بقوله: (قيل له وبالله التوفيق ليس كما تقول بل لو قال قائل: (إنهم رضي الله عنهم أجمعوا على ذمه لكان مصيباً) (٢).

وقال أيضاً: (وقد وجدنا للصحابة فتاوى كثيرة بالرأي يتبرؤون فيها من الخطأ - إن كان - إلى الله تعالى ولا يوجبون شيئاً منها ديناً، ولا يقولون أنه الحق بل يذمون القول بالرأي) (٣). وينقل ابن حزم في ذلك أقوالاً للصحابة - رضوان الله عليهم - وبعض التابعين في ذم القياس والرأي ومن ذلك:

- ١- عن أبي بكر رضي الله عنه قال: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله تعالى برأيي، أو بما لا أعلم (٤).
- ٢- وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلو وأضلوا (٥).
- ٣- وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يحسح على ظاهر الخفين (٦).

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١٨/٦.

(٢) ابن حزم، نفس المصدر ١٨/٦.

(٣) ابن حزم، نفس المصدر ٢٥/٨-٢٦.

(٤) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٤٢/٦، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٥٧ ومسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المنيرة ٨٨/١. وذكر الأثر ابن القيم في أعلام الموقعين ٥٤/١.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤٢/٦، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٥٨ وذكره ابن القيم في أعلام الموقعين ٥٥/١، والسرخسي في أصوله ١٢١/٢. وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٦٤/٢-١٦٥، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١٨٠/١-١٨١.

(٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤٣/٦، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٦٠-٦١ والنبد في أصول الفقه تحقيق الخلاص ص ٩٤.

والأثر أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة باب كيف المسح ١١٤/١ رقم ١٦٢ وأورده الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه من كلام عمر بن الخطاب ١٨١/١-١٨٢ وابن القيم في أعلام الموقعين ٥٨/١.

٤ - عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: ليس عام إلا والذي بعده شر منه، لا أقول عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فينهدم الإسلام وينثلم^(١).

وأما ما نقله ابن حزم عن بعض التابعين من أقوال في ذم الرأي والقياس، فمنها:

١ - عن ابن سيرين قال: القياس شتوم، وأول من قاس إبليس فهلك وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس^(٢).

٢ - عن الشعبي أنه كان يقول: إياكم والمقايضة، فو الذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقايضة لتحلن الحرام وتحرم الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحفظوه^(٣).

٣ - عن سهل بن حنيف قال: "إتهموا أراءكم على دينكم"^(٤).

٤ - عن مسروق قال: لا أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزل رجلي^(٥).

وختم ابن حزم استدلاله بإجماع الصحابة بقوله: (فإذا الأمر كما ترون، ولم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس، وإيقنا أنهم لم يعرفوا قط العلل التي لا يصلح القياس إلا عليها عند القائل به فقد صح الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا ما القياس وأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث...) ^(٦).

ويمكن الإجابة على استدلاله بإجماع الصحابة على ذم القياس من وجهين:

الوجه الأول: من حيث التفصيل وتفنيد هذه الروايات والرد عليها واحدة تلو الأخرى.

الوجه الثاني: من حيث الإجمال في استدلاله بإجماع الصحابة على ذم القياس.

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣١/٨، وأخرجه الدارمي في سننه ٦٥/١. وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله

١٦٥/٢، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٢/١، وابن القيم في إعلام الموقعين ٢٥٣/١.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣٣/٨، وأخرجه الدارمي في سننه ٦٥/١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله

٩٣/٢، والخطيب في الفقيه والمتفقه ونسبه إلى جعفر بن محمد ٢٠٥/١، وابن القيم في إعلام الموقعين ٢٥٧/١.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣٣/٨، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٦٩-٧٠ وأخرجه الدارمي في سننه

٦٥/١، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٣/١-١٨٤، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٦٧/٢.

(٤) ابن حزم، مسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المنيرة ٨٨/١، والنبد في أصول الفقه بتحقيق الحلاق ص ٩٤،

والحدث رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ١٤٨/٨.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣٢/٨، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٧٠ والأثر أخرجه ابن عبد البر في

جامع بيان العلم وفضله ١٦٧/٢، والدارمي في سننه ٦٥/١ والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٣/١، وابن القيم في إعلام الموقعين

٢٥٧/١.

(٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١٧٧/٧.

الوجه الأول: من حيث التفصيل، أجاب العلماء عن هذه الروايات الواردة عن الصحابة والتابعين في ذم الرأي والقياس بما يلي:

أولاً: قول الصديق رضي الله عنه فهو محمول على تفسير القرآن لأنه قال: إذا قلت في آية من كتاب الله برأيي، لأنه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي، لأن تفسير القرآن مستند إلى محض السمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل اللغة بخلاف الفروع الفقهية، وأيضاً فإن من المعلوم أن تفسير اللفظة اللغوية لا يكون بالقياس^(١)، لذلك علق الصنعاني على هذا بقوله: (هذا أمر خاص بتفسير القرآن والنزاع في الأحكام... فكلامه في تفسير لفظه لغوية جهل معناها فليس في محل النزاع في إلحاق فرع بأصل في حكمه لمشاركته في علة منصوصة)^(٢).

ثانياً: بالنسبة لقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه محمول على أناس يعملون بالقياس مع وجود السنة، فكانوا يتركون حفظ السنة والعمل بها، ويلجأون إلى القياس لحاجة في أنفسهم، ونحن نقول يجب العمل بالكتاب والسنة أولاً، فإن لم نجد الحكم فيهما عملنا بالقياس، فالذم على ترك الترتيب لا على أصل القول بالقياس والرأي^(٣).

ثالثاً: أما بالنسبة لقول الإمام علي رضي الله عنه في المسح على الخفين فإنه لا ينفي القياس ولكنه يبين أن الدين ليس كله بالرأي، لأن هناك أحكاماً كثيرة تعبدية لا رأي فيها، فكلامه صحيح في مسح الخف لأنه من العبادات التي لا مجال للرأي فيها، فالدين ليس كله بالرأي بل فيه بعض المسائل التي لا مجال للرأي فيها^(٤).

قال الإمام الجصاص في بيان مراد الإمام علي رضي الله عنه: (فإنما أراد أن أصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس وإنما طريقها التوقيف، وغير جائز استعمال القياس في رد التوقيف، فكان القياس أن يكون باطن الخف أولى بالمسح، لأنه يلاقي الأرض بما عليها من طين، وتراب وقذر، ولا يلاقيها ظاهره إلا أنه لم يستعمل القياس لأنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمسح ظاهر الخف دون باطنه، فهذا يدل على أنه كان مراده نفي القياس مع النص)^(٥).

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ١٠٢/٢، وأمام الحرمين البرهان في أصول الفقه ٧٧١/٢. والآمدي الأحكام في أصول الأحكام ١٢٧/٣، وابو الخطاب في التمهيد في أصول الفقه ٣٩٥/٣.

(٢) الصنعاني في تعليقه على مسائل من الأصول لابن حزم ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٨٨/١.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول ٦٤/٤-٦٥، والشرازي التنصير في أصول الفقه ص ٤٣٠، وابن قدامة روضة الناظر ص ١٤٩، والآمدي الأحكام في أصول الأحكام ١٢٧/٣. وأبو يعلى العدة في أصول الفقه ١٣٠٦/٤، وابو الخطاب التمهيد في أصول الفقه ٣٩٥/٣.

(٤) ابو الخطاب التمهيد في أصول الفقه ٣٩٥/٣، وأبو يعلى العدة في أصول الفقه ١٣٠٦/٤. والآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ١٢٧/٣-١٢٨، والسرخسي في أصوله ١٣٣/٢.

(٥) الجصاص، الفصول في الأصول ٦٤/٤.

فكانه قال لولا النص لمسحنا برأينا أسفل الخف، ففيه إثبات القياس والرأي لولا النص.
 رابعاً: أما قول ابن مسعود فهو محمول على ذهاب العلماء في آخر الزمان، ثم يحدث قوم جهال يقيسون الأمور برأيهم، فالقياس هنا مذموم لأنه قياس جهال غير مستند إلى دليل من الكتاب والسنة.
 أما أقوال التابعين في ذم القياس فقد أجاب عنها الأصوليون بما يلي:
 أولاً: قول ابن سيرين فإنه يذم قياس إبليس لأن قياسه كان مع وجود النص فأراد به المقاييس الفاسدة التي لم يقع بناؤها على أصول صحيحة، لأنه لا يجوز أن يظن به أنه كان لا يرى المقاييس الصحيحة^(١).

ثانياً: وأما قول الشعبي فمحمول على قياس يحرم محلاً بالنص ومثل هذا الرأي مذموم^(٢).
 ثالثاً: وأما قول سهل بن حنيف فغايتة الدلالة على احتمال الخطأ في الرأي، وليس فيه ما يدل على إبطاله^(٣).

رابعاً: وأما قول مسروق لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن نزل رجلي، فليس فيه دلالة على أنه كان لا يرى القول بالقياس جائزاً، كما لو قال لا أقي لأنني أخاف أن نزل قدمي، لما دل ذلك على أنه كان لا يرى الفتيا جائزة، وإنما يدل ذلك على التوقي لما قد كفاه غيره مؤنته^(٤).

ما تقدم كان من حيث التفصيل في الرد على ابن حزم باستدلاله بإجماع الصحابة.
 الوجه الثاني: من حيث الإجمال، فقد أجاب الأصوليون على استدلاله بإجماع الصحابة على ذم القياس والرأي بأن الذين ذموا القياس والرأي هم بأنفسهم الذين مدحوه وعملوا به، فيجب التوفيق بين هذه الروايات والأقوال المنقولة عنهم والجواب عن ذلك إنما يكون بحمل ذمهم للقياس على القياس الفاسد الذي فقد شروط صحته، لإستحالة إجماعهم على شيئين متعارضين، وهذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين^(٥).

قال الإمام الرازي (ثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بإنكار الرأي والقياس، فإن قلت: هؤلاء الذين نقلت عنهم المنع من القياس، هم الذين دللنا على ذهابهم إلى القول به فلا بد من التوفيق، وذلك بأن نصرف الروايات المانعة من القياس إلى بعض أنواعه، وذلك حق، لأن العمل بالقياس لا يجوز - عندنا - إلا بشرائط مخصوصه)^(٦).

(١) الجصاص، الفصول في الأصول ٦٦/٤، والشرازي، التبصرة في أصول الفقه ص ٤٣٠.

(٢) الغزالي، المنحول في أصول الفقه ص ٣٢٨.

(٣) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ١٢٨/٣.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول ٦٦/٤.

(٥) ابن السبكي، الإبهاج بشرح المنهاج ١٧/٣، والأصفهاني شرح المنهاج ٦٥٢/٢-٦٥٣. والأمروني التحصيل في أصول

الفقه ١٧٣/٢، والشيخ عيسى منون نراس العقول ١٥٢/١. و. د. عبد الحميد أبو المكارم بحوث في الإجماع والقياس ص ١٣٩.

(٦) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ١٠٩/٢/٢.

وقال الإسنوي: (بأن الذين نقل عنهم إنكاره هم الذين نقل عنهم القول به، فلا بد من التوفيق بين النقلين، فيحمل الأول على القياس الصحيح، والثاني على القياس الفاسد توفيقاً بين النقلين وجمعاً بين الروايتين)^(١).

هذا وقد أجاب ابن القيم بأنه (لا تعارض بمحمد لله بين هذه الآثار عن السادة الاخيار، وكل منها له وجه، وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين، والرأي الحق الذي لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين)^(٢).

أما ابن عبد البر فقد حمل هذه الروايات في ذم القياس والرأي على ما كان مخالفاً للأحاديث والسنن، فقد بين بأن العلماء اختلفوا في الرأي المقصود إليه بالذم في هذه الآثار مرفوعها، وموقوفها، ومقطوعها، فذهبت طائفة إلى أنه القول في الإعتقاد بمخالفة السنن لأنهم استعملوا آرائهم وأقيستهم في رد الأحاديث حتى ضعنوا في المشهور منها الذي بلغ التواتر كأحاديث الشفاعة والخوض والميزان، وذهبت طائفة أخرى: إلى أن الرأي المذموم المعيب المهجور الذي لا يحل النظر فيه ولا الاشتغال به هو الرأي المبتدع^(٣).

أما الإمام الآمدي والغزالي وابن قدامة والبخاري فقد حملوا هذه الروايات في ذم الصحابة للرأي والقياس على ما كان صادراً من الجهال ومن ليس من رتبة الاجتهاد، أو ما كان مخالفاً للنص، أو ما ليس له أصل يشهد له بالإعتبار أو ما كان مخالفاً للقواعد الشرعية^(٤).

وأرى أن هذا لا يخرج عن الرأي السابق الذي ذهب إلى أن الذم محمول على القياس الفاسد الذي فقد شروط صحته، والمدح محمول على القياس الصحيح الذي استجمع شرائط صحته.

وبهذا نكون قد قدمنا أدلة ابن حزم وشبهه في نفي القياس وإجابة العلماء والأصوليين عليها فلا متمسك له لا بكتاب ولا بسنة ولا بإجماع والله الحمد.

(١) الأسنوي، نهاية السؤل ١٦/٣-١٧.

(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين ٦٦/١.

(٣) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١٦٩/٢.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١٢٧/٣، والغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢٤٨/٢ وابن قدامة روضة الناظر ص

١٤٩-١٥٠، والبخاري كشف الأسرار على أصول البردوي ٥١٢/٤.

المبحث الثاني

أدلة الجمهور في إثبات القياس ورد ابن حزم عليها ومناقشتها مع الترجيح

احتج جمهور الأصوليين على إثبات القياس بالكتاب والسنة والإجماع وقد حاول ابن حزم هدم استدلالهم هذا، فلم يترك منه دليلاً إلا وقد طعن فيه، وحاول التشكيك في صحته، ليصفوا له ما ذهب إليه من نفي القياس الأصولي.

١ - دليل الجمهور من الكتاب: استدل جمهور الأصوليين على إثبات القياس من القرآن الكريم بقوله تعالى: "هو الذي اخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر، ما ظننتم أن يخرجوا، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا، وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم، وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار"^(١).

وجه الاستدلال بهذه الآية: في قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" أي قيسوا أنفسكم بهم لأنكم أناس مثلهم، إن فعلتم ما فعلوا أصابكم ما أصابهم لأن الله تعالى أمر عباده بالاعتبار، وهو في الأصل رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه، والقياس فيه مجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع فكان داخلاً تحت الأمر بالاعتبار، لأن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة والمرور، يقال عبرت النهر أي جاوزته، وعبرت الرؤيا أي جاوزتها إلى ما يلزمها، والمعبر الموضع الذي يعبر عليه، فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها: دفعاً للإشتراك، والقياس عبور ومجاوزة من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر بالاعتبار، والأمر حقيقة في الوجوب، فوجب القياس^(٢).

رد ابن حزم على استدلال الجمهور بهذه الآية:

يرى ابن حزم أن هذه الآية ليس لها مجال في إثبات القياس بوجه من الوجوه فيقول: (ولا علم أحد قط في اللغة التي تنزل القرآن بها أن الاعتبار هو القياس، وإنما أمرنا تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض وما حل بالعصاة كما قال تعالى في قصة أخوة يوسف عليه السلام "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الأبصار"^(٣)).^(٤)

(١) الحشر الآية ٢.

(٢) الأصفهاني شرح مختصر ابن الحاجب ١٦٥/٣، والأسنوي نهاية السؤل ١١/٣، والرازي المحصول في أصول الفقه

٣٧/٢، والآمدي الإحكام في أصول الأحكام ١١٣/٣، وأبو الخطاب التمهيد في أصول الفقه ٣٧٩/٣، وأبو يعلى العدة في

أصول الفقه ١٢٩١/٤.

(٣) يوسف الآية ١١.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٧٥/٧.

ومراد ابن حزم من هذا الإعتراض ان يبين أن المقصود من الإعتبار ليس هو العبور والمجازة بل هو الإتعاض والتفكر.

يدل على ذلك ما قاله في موضع آخر: (قلنا لهم: ليس معنى اعتبروا في لغة العرب قيسوا ولا عرف ذلك أحد من أهل اللغة، وإنما معنى اعتبروا تعجبوا واتعظوا قال الله تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الأبصار" (١) أي عجب وعظة) (٢).

وأكد ذلك في موضع آخر بقوله: (إن الإعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن إلا التعجب... ومن العجب أن يكون معنى الإعتبار القياس) (٣).

أجاب الأصوليون على ذلك: بأن الاعتبار معناه في أصل اللغة: رد الشيء إلى نظيره، وهذا الرد كما يشمل الإتعاض يشمل أيضاً القياس الأصولي وكل ما فيه رد واحد إلى الآخر، والتعجب والإتعاض ونحوهما ليست من المعاني الأصلية للكلمة بل من لوازم ذلك الأصل (٤).

وأيضاً فإن الاعتبار بمعنى المجازة أولى من الإعتبار بمعنى الإتعاض لأنه أعم وأشمل من وجهين:

الأول: يقال إعتبر فاتعظ، فيجعلون الإتعاض معلول الإعتبار، فيكون غيره إذا الشيء لا يكون علّة لنفسه.

والثاني: ان معنى المجازة يشمل الإتعاض كما يشمل القياس لعموم اللفظ فيكون من باب المتواطىء، أما لو جعلناه حقيقة في الإتعاض كان إستعماله في غيره أما على سبيل الإشتراك أو المجاز وكلاهما خلاف الأصل (٥).

فلا يصار إليه حيث أمكن جعله حقيقة في الجميع، وبهذا ثبت أن القياس حجة شرعية يجب العمل بها لأننا مأمورون بالإعتبار وهو المجازة والقياس في حقيقته مجازة من حكم الأصل إلى حكم الفرع لوجود العلة المشتركة، وهذا المعنى وهو المجازة هو القدر المشترك بين الإتعاض والقياس الشرعي، فإنه كما يوجد في الإتعاض مجازة من حال الغير إلى حال النفس، يوجد في القياس أيضاً مجازة من الأصل إلى الفرع.

(١) يوسف الآية ١١.

(٢) ابن حزم، النبذ في أصول الفقه تحقيق الحلاق ص ١٠٠-١٠١. وانظر ابن حزم ملخص إبطال القياس والرأي ص ٩، ص ٢٨.

(٣) ابن حزم، مسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ٨٥/١.

(٤) الكوثري في تعليقه على النبذ في أصول الفقه لابن حزم ص ٤٥.

(٥) الآمدي الأحكام في أصول الأحكام ١١٤/٣، والبدخشي، مناهج العقول ٩/٣.

ورغم أن الجمهور استدل بهذه الآية على حجية القياس، إلا أن الاستدلال بها لم يكن كافياً على إثبات حجية القياس لأنها لم تخل من الاعتراضات الكثيرة الموجهة إليها، لذلك نجد بعض الأصوليين كالغزالي^(١) وابن الحاجب^(٢) قد ضعفوا الاستدلال بهذه الآية.

٢- أدلة الجمهور من السنة:

استدل الجمهور من السنة بأحاديث كثيرة يمكن توجيهها في اتجاهين:

الاتجاه الأول: ورود بعض الأحاديث التي استدل به جمهور الأصوليين على حجية القياس وإثباته وإقراره من الرسول صلى الله عليه وسلم.

الاتجاه الثاني: ورود بعض الأحاديث التي تفيد استعماله صلى الله عليه وسلم للقياس في إثبات بعض الأحكام.

وبيان ذلك بالتفصيل:

الاتجاه الأول: ورود بعض الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على إثبات القياس وأنه حجة يجب العمل به، وأهمها [حديث معاذ المشهور الذي رواه شعبة عن أبي عون، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله"^(٣).

وجه الاستدلال بهذا الحديث: في قول معاذ رضي الله عنه "اجتهد رأيي" وأن الرسول صلى الله عليه وسلم أقره على ذلك، والقياس من اجتهاد الرأي، واجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مردوداً إلى أصل، وإلا كان مرسلًا، والرأي المرسل غير معتبر، ولو لم يكن القياس حجة لما مدحه صلى الله عليه وسلم ولما حمد الله تعالى على توفيقه لمعاذ بالعمل بالرأي^(٤).

(١) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٥٤.

(٢) الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب ٣/١٦٣.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأنفذية باب اجتهاد الرأي في القضاء ١٨/٤ رقم ٣٥٩٢ والترمذي في سننه في كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ٣/٦٦٦ رقم ١٢٢٧ والدارمي في سننه باب الفتيا وما فيه من الشدة ١/٦٠. وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٦٩-٧٠. والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١/١٨٨-١٨٩.

(٤) الأمدي الإحكام في أصول الأحكام ٣/١١٥، والسمرقندي ميزان الأصول ص ٥٦٢.

فالرسول صلى الله عليه وسلم أقر مبدأ الإجتهد، والقياس أقرب أنواع الإجتهد الذي يستند إلى أصل شرعي، فيكون القياس حجة.

رد ابن حزم على استدلال الجمهور بحديث معاذ:

يمكن تلخيص رد ابن حزم على حديث معاذ من وجهين:

الأول: الطعن في صحة الحديث وأنه حديث ضعيف.

الثاني: الطعن في الاستدلال بهذا الحديث على حجية القياس

بيان ذلك بالتفصيل:

أولاً: الطعن في صحة الحديث:

يرى ابن حزم أن هذا الحديث غير صحيح ويطعن في سنده ورواته فيقول: (هذا حديث ساقط، لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الخارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه^(١)).

وابن حزم يجزم بطلان هذا الحديث فيقول: (فإن ذكروا حديث معاذ... فإنه حديث باطل، لم يروه أحد إلا الخارث بن عمرو وهو مجهول لا يُدري من هو، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم^(٢)).

وقال أيضاً: (وأما حديث معاذ فغير صحيح)^(٣).

وقد تكرر من ابن حزم الطعن في سند حديث معاذ في عدة مواضع من كتبه وكان مما قاله فيه أيضاً: (وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الإحتجاج به لسقوطه وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الخارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو... ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم، ثم لا يعرف قط في عصر الصحابة ولا ذكره أحد منهم، ثم لم يعرفه أحد قط في عصر التابعين حتى أخذه ابو عون وحده عن لا يدري من هو، فلما وجدته أصحاب الرأي عند شعبة طاروا به في كل مطار، وأشاعوه في الدنيا وهو باطل لا أصل له^(٤)).

والحق أن أقوال العلماء في هذا الحديث وسنده قد اختلفت بعض الشيء بين مؤيد وطاعن

في صحة الحديث وإسناده.

(١) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ١١٢/٧.

(٢) ابن حزم النية في أصول الفقه تحقيق الحلاق ص ٩٥.

(٣) ابن حزم ملخص إبطال القياس والرأي ص ١٤.

(٤) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٣٥/٦.

فقد قال الترمذي فيه: (هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بم متصل) (١).

وقال الذهبي: (قال: البخاري لا يصح حديثه قلت: تفرد به أبو عون محمد بن عبد الله الثقفي عن الحارث، وما روي عن غير أبي عون، فهو مجهول) (٢).

وقال ابن حجر: (وذكره العقيلي، وابن الجارود، وأبو العرب في الضعفاء) (٣).
غير أن بعض العلماء قد أجاب عن ذلك بأن هذا الحديث قد روى من طريق آخر بإسناد متصل رواه معروفون بالثقة.

قال الخطيب البغدادي: (وقد قيل إن عبادة بن نسي، رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناده متصل ورجاله معروفون بالثقة على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم) (٤).

وقال ابن عبد البر: (حديث معاذ حديث صحيح مشهور رواه الأئمة العدول وهو أصل في الاجتهاد والقياس على الأصول) (٥).

وقال الإمام الغزالي عن هذا الحديث: (تلقت الأئمة بالقبول، ولم يظهر فيه أحد طعناً وإنكاراً، وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلاً، بل لا يجب البحث عن إسناده) (٦).

وأيضاً فإن رواية الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ من غير ذكر أسمائهم يدل على أنهم كانوا جماعة، وهذا أدل على الصحة وأبلغ في الشهرة لذا فقد دافع بعض العلماء عن هذا الحديث وإسناده.

ومن الذين دافعوا عن سند هذا الحديث الإمام ابن القيم - رحمه الله - حيث قال: (فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، ولا يعرف في أصحابه منهم لا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من

(١) الترمذي في سننه ٦١٧/٣.

(٢) الذهبي ميزان الاعتدال ٤٣٩/١.

(٣) ابن حجر تهذيب التهذيب ١٥٢/٢.

(٤) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه ١٨٩/٢.

(٥) ابن عبد البر جامع بيان العلم وفضله ٩٤/٢.

(٦) الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه ٢٥٤/٢.

أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناده حديث فأشدد يدك به^(١).
فنسبة هذا الحديث إلى جماعة من أصحاب معاذ يدل على شهرته وإيضاً فإن أصحاب معاذ معروفون بالعدالة والصدق والأمانة لأنهم أصحابه، وهو لا يصاحب إلا صاحب دين وخلق.
قال الجصاص: (فإن قيل: إنما رواه عن قوم بجهولين من أصحاب معاذ قيل له: لا يضره ذلك، لأن إضافة ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيده، لأنهم لا ينسبون إليه أنهم من أصحابه، إلا وهم ثقات مقبولو الرواية عنه، ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول، وإستفاض واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على روايته، ولا رد له)^(٢).
وقريباً من هذا أجاب الخطيب البغدادي بقوله: (إن قول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث وكثرة روايته، وقد عرف فضل معاذ وزهده والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح)^(٣).
وبعد هذه النقول عن هؤلاء الأئمة أستطيع القول بأن هذا الحديث قد اشتهر وتلقته الأمة بالقبول، وما كان كذلك لا يقدر فيه كونه مرسلًا.
وإيضاً فإن هناك رواية أخرى كما يقول الخطيب البغدادي متصلة عن الثقات تعاضد هذه الرواية.

ثانياً: طعن ابن حزم في دلالة الحديث:

يرى ابن حزم أنه على فرض صحة هذا الحديث فإن الاستدلال به لا يصح لأن هذا الحديث لا يخلو من أمرين:
أحدهما: أن هذا الحديث أما أن يكون خاصاً بمعاذ وحده لأمر علمه صلى الله عليه وسلم فيه لعلمه بالحلل والحرام مثلاً، فسوغ إليه شرع ذلك، فيلزمهم أن لا يتبعوا إلا رأي معاذ.
والثاني: أن يكون عاماً لجميع المسلمين لمعاذ ولغيره.
ويرى ابن حزم أنه على كلا الوجهين لا يصح الاستدلال به على إثبات حجية القياس فإذا كان خاصاً بمعاذ وحده، فيكون عليه الصلاة والسلام قد أباح لمعاذ أن يحلل برأيه ويحرم برأيه، ويوجب الفرائض برأيه ويسقطها برأيه، وهذا ما لا يظنه مسلم وهو لا يجوز.

(١) ابن القيم اعلام الموقعين عن رب العالمين ٢٠٢/١.

(٢) الجصاص الفصول في الاصول ٤٤/٤-٤٥.

(٣) الخطيب البغدادي الفقيه والمتفقه ١٨٩/٢.

وكذلك إذا كان عاماً لجميع المسلمين، فهذا ما لا يقوله أحد على وجه الأرض، لأنه ليس رأي أحد من الناس بأولى من رأي غيره فيبطل الدين ويصير هملاً، ويصير لكل أحد أن يشرع برأيه ما يشاء، وهذا كفر مجرد ، لأنه تقول على الله تعالى.

وأيضاً فإن كل من اجتهد برأيه، فقد فعل ما أمر به، وإذا الأمر كذلك فإن كل من فعل ما أمر به، فهم كلهم محقون فليس أحداً أولى منهم بالصواب من الآخر فيصير الحق على هذا في المتضادات، وهذا خلاف قولهم، وخلاف المعقول^(١).

ويمكن الإجابة عند هذا بعدة أجوبة:-

الأول: أن هذا الحديث ليس خاصاً بمعاذ وحده لأن الأصل في الأحكام عدم التخصيص حتى يقوم دليل على التخصيص ولا دليل هنا.

الثاني: إن هذا الحديث ليس فيه تخصيص بزمان معين دون زمن فيكون عاماً وحجة في كل زمان.

الثالث: أن هذه الشبهات التي أوردها ابن حزم على الاحتجاج بحديث معاذ كلها باطلة، لأنها قائمة على أساس أن الرأي، هو الرأي المحض، وهو غير معتبر شرعاً، لأن الرأي المعتبر عند جمهور الأصوليين هو الرأي المستند إلى الدليل من الكتاب أو السنة أو الأجماع.

وإذا بطل الأساس الذي قامت عليه هذه الشبهات عند ابن حزم بطل ما يتفرع عنها بداهة.

(١) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٣٧/٦. والنبد في أصول الفقه بتحقيق الخلاق ص ٩٦.

الإتجاه الثاني: ورود بعض الأحاديث التي تفيد إستعماله صلى الله عليه وسلم للقياس وهذا أبلغ من الأمر به، فقد أثبت الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه بعض الأحكام بطريق القياس، وفي هذا إثبات لحجية القياس، لأنه ليس أدل على المشروعيه من الوقوع.
ومن هذه الأحاديث:-

١- ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: "جاءت امرأة من خثعم عام حجة الوداع قالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوى على الرجل أفأحج عنه قال: نعم" (١).

وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: "إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها قال نعم حجي عنها رأيته لو كان على أمك دين أكننت قاضية أقضوا الله فالله أحق بالوفاء" (٢).
وجه الإستدلال بهذا الحديث: أنه صلى الله عليه وسلم ألحق دين الله بدين العباد في وجوب القضاء، وهذا هو عين القياس (٣).

قال الصنعاني: (وفي هذا الحديث دليل على مشروعية القياس) (٤)
وقال السرخسي في إستدلاله بهذا الحديث: (وهذا تعليم المقايسة وبيان طريق إعمال الرأي) (٥).

وقال ابن قدامة: (فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق) (٦)
أما الإمام ابن القيم فقد قال عند إستدلاله بهذا الحديث: (فقرب الحكم من الحكم وجعل دين الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دين الأدمي، وألحق النظر بالنظر) (٧).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج باب الحج عن لا يستطيع الثبوت على الراحة ٢١٨/٢ ومسلم في كتاب الحج باب الحج عن العاجز لزمانه وهرم ونحوهما أو للموت ٩٧٤/٢ وأبو داود في كتاب المناسك باب الرجل يحج عن غيره ٤٠٠/٢ والترمذي في كتاب الحج باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت ٢٦٧/٣ والنسائي في كتاب الحج باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك على الرجل ٨٨/٥.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج باب الحج والنذور عن الميت والرجل يحج عن المرأة ٢١٧/٢-٢١٨ في كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل ميبين ١٥٠/٨ والنساء في كتاب الحج باب الحج عن الميت الذي نذرت أن يحج ٨٧/٥.

(٣) انظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١١٦/٣، والغزالي المنحول في أصول الفقه ص ٣٢٩ وأبو الخطاب التمهيد في أصول الفقه ٣٨٥/٣.

(٤) الصنعاني سبل السلام، ١٨٢/٢.

(٥) السرخسي، أصول السرخسي، ١٣٠/٢.

(٦) ابن قدامة، روضة الناظر، ص ١٥١.

(٧) ابن القيم اعلام الموقعين ١٩٩/١.

إلا أن ابن حزم أعترض على الاستدلال بهذا الحديث وأنه ليس فيه قياس ولا دلالة على القياس، لأنه نصٌ جلي على قضاء الدين بقوله تعالى: "من بعد وصية يوصى بها أو دين" (١). فكان السائل ظن أن ديون الله خارجة عن هذا العموم فأخبره عليه السلام أنها داخلة في العموم، فلا أثر للقياس هنا (٢).

فالحكم الثابت به إنما هو بالنص لا بالقياس. أجاب الأصوليون عن ذلك: (بأنه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه القياس على دين الأدمي لما كان التعرض لذكره مفيداً بل كان يجب الإقتصار على قوله نعم) (٣). فذكره صلى الله عليه وسلم دين الأدمي فيه دلالة على أنه قياس دين الله على دين العباد وفي هذا إثبات للقياس.

٢- ما رواه جابر بن عبد الله قال: قال عمر بن الخطاب: هشمشت فقبلت وأنا صائم فقلت يا رسول الله، صنعت أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم! قال: أرايت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم قلت: لا بأس قال: فمعة (٤) وفي رواية فميم؟

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم شبه قلة الصائم من غير إنزال، على المضمضة من غير إزداد الماء في الحكم، وهو عدم الأفطار في كل منهما، بجامع أن كلا الأمرين يُعد مقدمة لا يترتب عليها المقصود، فالقبة لم يترتب عليها إنزال، والمضمضة لم يترتب عليها الشرب، فالرسول صلى الله عليه وسلم إستعمل القياس فحكم بأن القبة بدون إنزال لا تفسد الصوم، كما أن المضمضة بدون إزداد الماء لا تفسد الصوم، وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم إستعمل القياس فيكون القياس حجة (٥).

قال ابن القيم: (فإن نسبة القبة التي هي وسيلة إلى الوطئ كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أن هذا لا يضر وكذلك الآخر) (٦)

(١) النساء الآية ١٠.

(٢) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ١٠٥/٧.

وملخص ابطال القياس والرأي ص ٣٣.

(٣) الأمدى الإحكام في أصول الأحكام ١٢٠/٣.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم باب القبة للصائم ٧٧٩/٢-٧٨٠.

والحكم في المستدرك وصححه على شرط الشيخين ٤٣١/١. وابن خزيمة في صحيحه في كتاب الصيام باب الرخصة في قلة

الصائم ٢٤٥/٣ والدرامي في كتاب الصيام باب الرخصة في القبة للصائم ١٣/٢.

(٥) الغزالي المنحول، ص ٣٢٩، والأرموي التحصيل في أصول الفقه ١٦٥/٢ والخصاص الفصول في الأصول ٩٤/٤، وأبو

الخطاب التمهيد في أصول الفقه ٣٨٤/٣ والرازي المحصول في علم أصول الفقه ٦٨/٢/٢، والشيخ عيسى منون نبراس العقول

٨٧/١.

(٦) ابن القيم أعلام الموقعين ١٩٩/١.

ويؤكد جمهور الأصوليين أن في هذا الحديث إثبات للقياس لاستعماله صلى الله عليه وسلم له.

قال ابن قدامة في الاستدلال بهذا الحديث: (فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطر)^(١)

وقال امام الحرمين: (فكان ذلك منه قياساً للقبلة على المضمضة)^(٢).

وقال الجصاص (وفي هذه الأخبار إثبات المقايسة، والتنبيه على الرد إلى النظائر)^(٣).

وأعترض ابن حزم على الاستدلال بهذا الحديث:

بأن فيه إبطالاً للقياس وهو حجة على المثبتين لأنه صلى الله عليه وسلم فرق بين حكم ما ظنه عمر مشتبهاً، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، فأخيره صلى الله عليه وسلم أن الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوى في أحكامها وأن هناك فرقاً بين المضمضة والشرب وبين التقيل والجماع، وفي هذا ابطال للقياس، وإبطال دعواهم أن الأشياء المشتبهة يحكم لها بحكم واحد^(٤).

وأجيب عن ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم عرف عمر غلطه في إجهاده بأن القبلة في الصوم حرام، وبين له أن القبلة مباحة، وأوضح له المعنى بتشبيهها بالمضمضة لأنها مباحة في الصوم دون إزدراد الماء^(٥).

وقد تقدمت أقوال الأصوليين في أنه صلى الله عليه وسلم قاس القبلة على المضمضة لا كما يقول ابن حزم بأنه قاس القبلة على الجماع، وإيضاً فإن للرسول صلى الله عليه وسلم أن يبطل القياس الفاسد وأن يأخذ بالقياس الصحيح الذي هو أقرب إلى الحق، وكون الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض القياس الضعيف، لا يدل مطلقاً على أن أصل القياس غير معتبر، لأن استعماله للقياس النصحيح والصريح، وإثباته له يدل على حجية القياس.

٣- ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أعرابياً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أن امرأتي ولدت غلاماً أسود وإني أنكرته، فقال: له رسول الله صلى الله عليه وسلم هل لك من أبل؟ قال: نعم قال: فما ألوانها؟ قال: حمر قال: هل فيها من أورك؟ قال:

(١) ابن قدامة، روضة الناظر، ص ١٥١.

(٢) امام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، ٧٦٩/٢.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول ٨٤/٤.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١٠٠/٧.

وملخص ابطال القياس والرأي ص ٣٤.

(٥) الخطيب البغدادي الفقيه والمتفقه ١٩٢/١.

إن فيها لورق قال: فأنتى ترى ذلك جاءها قال: يا رسول الله: عرف نزعتها قال: ولعل إبنك هذا نزعة عرق" (١).

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم ألحق مولود ذلك السائل الذي خالف أبويه في لون البشرة، بنتاج إبله الذي جاء على خلاف شكلها بجامع إمكان وجود العرق القديم الذي يمكن أن يكون له تأثير في كل من المقيس والمقيس عليه، فاستعمل الرسول صلى الله عليه وسلم القياس، ورده إلى أمر كان قد تقرر عنده، من نظير ما سأل عنه، ونبهه على أن يحكم له بحكمه (٢).

قال الإمام النووي في الاستدلال بهذا الحديث: (وفيه إثبات القياس والإعتبار بالأشباه وضرب الأمثال) (٣).

إعترض ابن حزم على الاستدلال بهذا الحديث: بأنه حجة على المثبتين للقياس في إبطال القياس، وذلك لأن الرجل جعل خلاف ولده في شبه اللون علةً لنفيه عن نفسه، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم الشبه وبين له أن الجمل الأورق قد تلده ناقة حمراء، وبذلك يكون قد أبطل صلى الله عليه وسلم أن تتساوى التشبهات في الحكم، ومن المحال الممتنع أن يقيس ولادات الناس على ولادات الأبل، فأين للقياس مدخل في هذا وأين الأصل والفرع (٤).

وقد أجاب العلماء عن ذلك بأنه صلى الله عليه وسلم أبان للسائل بما يعرف وأن الحمر من الأبل قد تنتج الأوراق، فكذلك المرأة البيضاء قد تلد الأسود، فقياس أحد نوعي الحيوان على الآخر وهو قياس في الطبيعيات لأن الأصل ليس فيه نسب حتى نقول قياس في إثبات النسب فيستأنس به على المقصود (٥).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل ميبين قد بين الله حكمها ليفهم السائل ١٥٠/٨، وفي كتاب الطلاق باب إذا عرض بنفي الولد، ومسلم في كتاب النعان ١١٣٧/٢-١١٣٨ وأبو داود في كتاب الطلاق باب إذا شك في الولد ٦٩٤/٢-٦٩٥ والترمذي في كتابه الولاء والمهبة باب في الرجل يتنفي من ولده ٣٨٣-٣٨٢/٤.

(٢) . الجصاص الفصول في الأصول، ٤/٤٩.

(٣) النووي شرح صحيح مسلم ١٠/١٣٤.

(٤) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ١٠٦/٧، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٣٣-٣٤.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٥/٢٤، والشيخ منون نيراس العقول ٨٩/١.

٣- دليل الجمهور من الإجماع:

إستدل الجمهور على حجية القياس بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم على القول بالقياس والعمل به من غير إنكار من الباقيين، فكان ذلك إجماعاً على أن القياس حجة يجب العمل به قال الإسنوي: (فإن الصحابة قد تكرروا منهم القول به من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً^(١)).

وهذا الإجماع يعتبر من أقوى الأدلة التي عول عليها جمهور الأصوليين قال الآمدي: (وأما الإجماع وهو أقوى الحجج في هذه المسألة، فهو أن الصحابة إتفقوا على إستعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير تكثير من أحد منهم)^(٢).

وقال الرازي: (الإجماع وهو الذي عول عليه جمهور الأصوليين)^(٣)

وقال البخاري: (وعمل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب - إشارة إلى متمسك آخر عول عليه أكثر الأصوليين وهو الإجماع - فإنه قد ثبت بالتواتر أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير رد وإنكار)^(٤).

وقال الزركشي: (إجماع الصحابة فإنهم إتفقوا على العمل، بالقياس، ونقل ذلك عنهم قولاً وفعلاً)^(٥).

وقال الجصاص: (فقد صح عن الصحابة القول بالقياس والاجتهاد في أحكام الخوادم بالأخبار المتواترة الموجبة للعلم، بحيث لا مساغ للشك فيه، كل واحد منهم يقول: اجتهد رأي وأقول فيها برأي، ويستعمل القياس، ويأمر به غيره لا يتناكرونه، ولا يمنعون إنفاذ القضايا والأحكام به)^(٦).

ومن هذه النقول يتبين لنا أهمية هذا الدليل عند الجمهور هذا الدليل الذي عول عليه الجمهور أنكره ابن حزم أشد الإنكار فقال: (وأدعى بعضهم - دون مراقبة - إجماع الصحابة رضي الله عنهم على القول بالقياس وهذه مجاهرة لا يعدلها في القبح شيء أصلاً، وباليقين نعلم أنه ما روى قط عن أحد من الصحابة القول بأن القياس حق بوجه من الوجوه، لا من طريق تصح، ولا من طريق ضعيفة، إلا حديثاً واحداً نذكره إن شاء الله تعالى ... وهو أيضاً لا يصح)^(٧).

(١) الأسنوي نهاية السؤل ١٦/٣.

(٢) الإسنوي، نهاية السؤل ١٦/٣.

(٣) الرازي المحصول في علم أصول الفقه ٧٣/٢/٢.

(٤) علاء الدين البخاري كشف الأسرار عن أصول الزيدوي ٥١١/٣.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٢٥/٥.

(٦) الجصاص، الفصول في الأصول ٥٢/٤.

(٧) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١١٥/٧-١١٦.

ويتابع ابن حزم هجومه على الجمهور في إستدلالهم بإجماع الصحابة معترضاً عليهم بقوله: (أين وجدتم هذا الإجماع، وقد علمتم أن الصحابة أئوف ... فأين الإجماع على القول بالرأي؟) (١) وهذا سؤال عجيب فقد ورد عن الصحابة -رضوان الله عليهم- القول بالقياس والرأي، والعمل به، وهذا يعتبر إجماعاً منهم على حجته.

وبيان ذلك:

أولاً: هناك مجموعة من الأقوال والفتاوى التي صرح فيها الصحابة رضوان الله عليهم بالقياس، أو بالرأي، والرأي هو القياس عند جمهور الأصوليين، وقد حكى البيضاوي والإسنوي الإجماع على أن الرأي هو القياس (٢).

وقال الرازي: (وإنما قلنا أن الرأي عبارة عن القياس، لأنه يقال للإنسان أقلت هذا برأيك، أم بالنص؟ فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر، وذلك يدل على أن الرأي لا يتناول الاستدلال بالنص، سواء كان جلياً أو خفياً) (٣).

ومن هذه الأقوال:

- ١ - قول الصديق رضي الله عنه في الكلالة: "أقول فيها برأبي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، الكلالة ما عدا الوالد والولد" (٤).
- ٢ - قول عمر رضي الله عنه "أقضي في الجذ برأبي فأتبعوني" فقال له عثمان رضي الله عليه "إن تتبع رأيك فهو رشيد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فنعم الرأي" (٥).
- ٣ - قول علي رضي الله عنه: "إجتمع رأي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يعن وأرى الآن بيعهن" (٦).

قال الغزالي في تعليقه على هذا: (فهو تصريح بالقول بالرأي) (٧).

(١) ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي ص ١٩.

(٢) انظر الأسنوي نهاية السؤل ١٦/٣.

(٣) الرازي، انحصول في أصول الفقه، ٨٥/٢.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف في كتاب الفرائض - باب الكلالة حديث رقم (١٩١٩٠) (١٩١٩١) ٣٠٤/١٠، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١٩٩/١ والزركشي في سنة باب الكلالة ٣٦٥-٣٦٦، وانظر ابن القيم أعلام الموقعين ٥٤/١.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في المصنف في كتاب الفرائض - باب فرض الجذ حديث رقم (١٩٠٥١) (١٩١٥٢) ٢٦٤-٢٦٣/١٠، والحاكم في المستدرک في كتاب الفرائض باب مشاورة عمر في ميراث الجذ ٣٤٠/٤ والدارمي في سننه كتاب الفرائض - باب في قول عمر في الجذ ٣٥٤/٢.

(٦) أخرجه عبد الرزاق في المصنف في كتاب أحكام العبيد - باب بيع أمهات الأولاد حديث رقم (١٣٢٢٤) ٢٩٢-٢٩١/٧.

(٧) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢٤٤/٢.

٤ - رسالة سيدنا عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري وهي رسالة مشهورة جاء فيها: "الفهم الفهم فما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة أعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك، فأعتمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى ... الخ" (١). وفي بعض الروايات "أعرف الأشباه والنظائر وفس الأمور برأيك" فقله: قس الأمور برأيك معناه قس ما لم يثبت حكمه بالنص من الكتاب أو السنة على ما ثبت بالنص متى تبين لك أنها أشباه ونظائر في العلة.

هذه الأقوال في إثبات القياس والرأي ردها ابن حزم وأنكر أن يكون أحد من الصحابة قد قال بالقياس، وعندما قالوا بالرأي لا يمكن ذلك على سبيل الجزم والإلزام أو أنها حكم لازم بل كان ذلك على سبيل الإخبار بذلك، أو الصلح بين الناس وفي ذلك يقول: (وأما ما روه عن بعض الصحابة من الفتيا بالرأي فإنما أفتى منهم من أفتى برأيه على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح، لا على أنه حكم بات، ولا على أنه لازم لأحد). (٢).

ويضيف ابن حزم بأن من قال منهم بالرأي وجدنا عنه التبرؤ منه (٣). وهذا التأويل ضعيف جداً، فقد كان كثير من الصحابة رضي الله عنهم يحكم بما بدا له من الرأي فيما لم يجد فيه نصاً بعد الإجتهد والبحث، والرد إلى الأصول وكتليات الشريعة.

وقد أجاد الإمام السرخسي في رده على ذلك حيث قال: (ومن قال منهم [أي نفاة القياس] إن القول بالرأي كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون إلزام الحكم فهو مكابر وجاحد لما هو معلوم بالضرورة، لأن الذين نقلوا إلينا ما إحتجوا به من الرأي في الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح). (٤).

إلا أن ابن حزم يؤكد تحريم الرأي في دين الله فيقول: (وحرم القول بالرأي جملةً في دين الله) (٥).

كما يؤكد بأن الصحابة رضي الله عنهم لم يصرحوا بلفظ القياس ولم يرد عنهم شيء من ذلك فيقول: (فما منهم أحد روي عنه إباحة القياس ولا أمر به البتة بوجه من الوجوه) (٦).

(١) أخرجه الدار قاضي في سنته في كتاب الأفضية - باب كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري حديث رقم (١٥)

٢٠٦/٤، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢٠٠/١ وابن القيم في إعلام الموقعين وشرحها شرحاً وافياً ٨٦-٨٥/١.

(٢) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٤٠/٦، وانظر ملخص ابطال القياس والرأي ص ٢٢-٢٣.

(٣) ابن حزم النيز في أصول الفقه الظاهري تحقيق الحلاق ص ٩٧-٩٨.

(٤) السرخسي اصول السرخسي ١٣٤/٢.

(٥) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٣٨/٦.

(٦) ابن حزم، نفس المصدر ١١٧/٧.

وأما رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري التي تصرح بلفظ القياس فقد ضعفها ابن حزم، وقرر بأنها رسالة موضوعة ومكذوبة في عدة مواضع من كتبه:
فقال: (وأعلموا أنه لا يوجد أبداً عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم إباحة القول بالقياس إلا في الرسالة الموضوعة عن عمر رضي الله عنه)^(١).
وقال أيضاً: (وقد صح عن كثير من الصحابة الفتن بالرأي، ولم يأت عن أحد منهم القول بالقياس إلا في الرسالة المنسوبة إلى عمر رضي الله عنه)^(٢).
وينقل ابن حزم روايتين لهذه الرسالة:

الأولى: عن عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه.

والثانية: عن سعيد بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري عن أبيه

ويضعف ابن حزم الروايتين فيقول: (وهذا لا يصح لأن السند الأول: فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان وهو كوفي متروك الحديث ساقط بلا خلاف وأبوه مجهول، وأما السند الثاني: فما بين الكرجي إلى سفيان مجهول وهو أيضاً منقطع فبطل القول به جملة)^(٣).

وقال في موضع آخر: (وهذه رسالة لا تصح تفرد بها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه وكلاهما متروك، ومن طريق عبد الله بن أبي سعيد وهو مجهول)^(٤).

وقد أجاب العلماء على ذلك بالنسبة للسند الأول بأن عبد الملك متوسط ولم يضعفه أحد قبل ابن حزم، وأما أبوه فهو ثقة معروف وثقة ابن حبان في الثقات.

وأما السند الثاني فإن هذه الرسالة لم ينفرد فيها عبد الملك عن أبيه بل رويت من طرق أخرى، فقد أخرجها الدارقطني في سننه من طريق أحمد عن سفيان بن عيينه، وابن حزم من طريق ابن أبي عمر عن سفيان، والخطيب البغدادي من طريق ابن بشار عن سفيان، فهذه ثلاث روايات عن ابن عيينه لهذه الرسالة كلها يقوي بعضها بعضاً^(٥).

وبذلك يبطل كلام ابن حزم في تضعيف هذه الرسالة

قال ابن القيم عن هذه الرسالة: (هذا كتاب جليل، تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول

الحكم والشهادة)^(٦).

(١) ابن حزم النبذ في أصول الفقه بتحقيق الخلاف، ص ١١٠.

(٢) ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي، ص ٦.

(٣) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ١٤٧/٧.

(٤) ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي، ص ٦.

(٥) انظر الكوثري في تحقيقه النبذ للنبذ في أصول الفقه لابن حزم، ص ٥١-٥٢.

وتعليق أحمد شاكر على الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٤٧/٧.

(٦) ابن القيم، اعلام الموقعين ٨٦/١.

ثانياً: هناك مجموعة إجتهاادات ومسائل إختلف فيها الصحابة - رضوان الله عليهم - وليس فيها نص صريح، إجتهدوا فيها، وأستعملوا القياس على النظائر الأخرى التي ورد النص بها.
ومن ذلك:

- ١ - قياس الصحابة رضي الله عنهم الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى في تولية أبي بكر الصديق للخلافة قياساً على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم له لإمامتهم في الصلاة وقول عمر: "رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا" (١).
- قال شارح أصول اليزودي: (مثل مشاورتهم في أمر الخلافة فإن كل واحد تكلم فيه برأيه إلى أن إستقر الأمر على ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال: "الا ترضون لأمر دنياكم بمن رضي به رسول الله لأمر دينكم فأتفقوا على رأيه" (٢).
- وهذا القياس هاجمه ابن حزم وأنكر أن يكون أحد من الأئمة قد قال بتقديم الصديق للخلافة قياساً على تقديمه في الصلاة وأن هذا قول قوم من المتأخرين من أصحاب القياس (٣).
- ثم أخذ ابن حزم يبين بطلان هذا القياس فيقول: (وهذا من الباطل الذي لا يحل ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلا لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر أولى بالخلافة من علي لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد إستخلف علياً على المدينة في غزوة تبوك، وهي آخر غزواته صلى الله عليه وسلم فقياس الإستخلاف على الإستخلاف للذين يدخل فيهما الصلاة والأحكام أولى من قياس الإستخلاف على الصلاة وحدها (٤).
- ويتابع ابن حزم رده على الجمهور فيقول: (فلو كان المراد بتسميتهم إياه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصلاة لا على الأمة لما كان بهذا الأسم في ذلك الوقت أولى من ابن أم مكتوم، وعلي، فكل هؤلاء قد إستخلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة ... فلما إتفقت الأمة كلها على أنه لا يسمى أحد من ذكرنا خليفة رسول الله لا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولا بعد موته ولا يسمى بذلك علي إذ ولي الخلافة، علمنا ضرورة أنه إنما سمي أبو بكر خليفة رسول الله لأنه إستخلفه على الخلافة التامة بعد موته ولاية في جميع الأمور (٥).

(١) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٤٢، وابن قدامة روضة الناظر، ص ١٤٨، وابن بدران نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٣٦ -

٢٣٨.

(٢) علاء الدين التجاري كشف الاسرار على أصول اليزودي ٤/٥١١.

(٣) ابن حزم، الإحكام في اصول الأحكام ٧/٢٣٦-٢٣٨.

(٤) ابن حزم، نفس المصدر ٧/١١٩.

(٥) ابن حزم نفس المصدر ٧/١٢٠-١٢١.

ويرى ابن حزم أن الأمة قد أجمعت على أنه ليس كل من يصلح للأمامة في الصلاة، يصلح للأمامة في الخلافة، فقد إتفقوا على جواز إمامة غير العربي في الصلاة، وكذلك إمامة من لم يبلغ الحلم، وهؤلاء لا تجوز خلافتهم^(١).

وأجاب العلماء على هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد خص أبا بكر بأن يصلي بالناس في حال توفر الصحابة - رضوان الله عليهم - وحضور جماعتهم، ووقوع الحاجة إلى الإستخلاف، وقد راجعوه في ذلك وسموا له غيره، فصار هذا معلوماً من كلامه وإن لم ينص عليه^(٢).

وأما قول ابن حزم بأن النبي صلى الله عليه وسلم إستخلفه على الخلافة التامة، فمن أين جاء بهذا، ولو كان هذا صحيحاً لما خفي على الصحابة رضوان الله عليهم، ولما كان هناك سبب لإختلافهم فيمن يتولى الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الجصاص: (وأجمعوا على عقد البيعة لأبي بكر بأرائهم، ولم يدع أحد منهم نصاً على أبي بكر ولا غيره، ولو كان هناك نص لما خفي عليهم، وهو معظم أمر دينهم، ودنياهم، ولما قالت الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير" ولو كان هناك نص على رجل بعينه لما أجمعت الصحابة على جواز الشورى، لأن الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص...) (٣).

وبذلك يكون هذا الإجماع والإتفاق من الصحابة رضي الله عنه على العمل بالقياس، وهو قياس الأمامة الكبرى على الأمامة الصغرى.

٢- قياس الزكاة على الصلاة في إجتهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه في قتال المرتدين، لأن الإجتراء عليها يوجب القتال^(٤).

وقد ذكر ابن حزم هذا الدليل بقوله: (واحتجوا بأن أبا بكر قاتل أهل الردة مع جميع الصحابة قياساً على منع الصلاة، واحتجوا في ذلك بما روى من قوله: "والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة") (٥).

وأعترض ابن حزم على هذا القياس فإنه ليس للقياس فيه مدخل، وإنما كان هذا بناءً على النص الوارد وهو قوله تعالى: "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم" (٦).

(١) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي، ص ٣٥.

(٢) السرخسي أصول السرخسي ١٣٢/٢.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول ٥٤/٤.

(٤) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام ١٢٧/٧، وابن قدامة روضة الناظر ص ١٤٨ وانظر بدران نزهة الخاطر العاطر ٢٣٨/٢.

(٥) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ١٢/٧.

(٦) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي ص ٣٥-٣٦.

ويريد ابن حزم ان يخصص الحكم بالنص، ولا يخصص هنا بل الحكم ثابت بالقياس لا بالنص^(١).

٣- ومن ذلك ما روي عن سيدنا علي رضي الله عنه في حد شارب الخمر "إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى إفتى فعليه حد المفترى"^(٢).

حيث قاس حد الشرب على حد القذف بجامع حصول الأذى في كل منهما فأخذ الصحابة رضي الله عنهم برأيه وأتفقوا عليه^(٣).

قال الغزالي: (وهو قياس للشرب على القذف لأنه مظنة القذف التفاتاً إلى أن الشارع قد ينزل مظنة الشيء منزله)^(٤).

وقد ناقش ابن حزم هذا القياس، وأعرض عليه، بعد أن ذكر عدة روايات في ذلك بعضها متصل، وبعضها مرسل.

قال ابن حزم: (وأما الآثار التي صدرنا بها من طريق الثقات: أيوب ومالك والشعبي ومحارب بن دثار، فمرسلات كلها، لا يدرى عن من هي في أصلها فسقط الاحتجاج بها، وأما المتصلان، فمن طريق يحيى بن فليح بن سليمان، وهو مجهول البتة، والحجة لا تقوم بمجهول، وأبوه فليح متكلم فيه مضعف، والثاني عن أسامة بن زيد، وهو ضعيف بالجملة، فسقط كل ما في هذا الباب)^(٥).

ويرد على ابن حزم في هذا بأن هذه المراسيل قد عاضدت بعضها بعضاً فأكتسبت القوة بذلك فكانت حجة، وأيضاً فهناك روايات متصلة قد ذكرها وطعن فيها بالضعف وبأن روايتها بمجهولون، وهذا لا يصح فإن يحيى بن فليح ليس كذلك فقد روى عن سعيد بن عنبر، وسعيد بن أبي مريم فأرتفعت الجهالة وأما إسامة بن زيد اللبني فليس بضعيف فقد وثقه ابن معين والعجلي وغيرها وأخرج له الإمام مسلم أحاديث كثيرة^(٦).

(١) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٤٢.

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ ٢/٥٢٦، وعبد الرزاق في المصنف ٧/٣٧٨ والحاكم في المستدرک ٤/٣٧٥-٣٧٦، وقال هذا حديث صحيح الأسناد ولم يخرجاه.

(٣) البخاري كشف الأسرار على أصول البيهقي ٤/٥١١.

(٤) الغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٤٤.

(٥) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٧/١٦٢.

(٦) تعليق الاستاذ أحمد شاكر على الأحكام لابن حزم ٥/١٣٦، ٧/١٦٠-١٦٢.

٤ - مسألة ميراث الجد مع الأخوة: يختلف الصحابة - رضوان الله عليهم - في مسألة ميراث الجد مع الأخوة، فذهب أبو بكر الصديق، وابن عباس، وروي عن عائشة وابن الزبير أن الجد كالأب في حجه للأخوة، فقد جعلوه أباً، وأسقطوا معه الأخوة بجامع أن كلاً منهما أصل عاصب، كما أن ابن الأبن كالأبن في حجه لهم بجامع أن كلاً منهما فرع عاصب.

وذهب زيد من ثابت، وعلي رضي الله عنه، وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن مسعود فقالوا: بأن الجد لا يحجب الأخوة، وأن الأخوة لأم يرثون مع الجد ولا يحجبهم، فاستنكر ابن عباس قول زيد بن ثابت هذا وقال: "ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الأبن إنشاً، ولا يجعل أب الأب أباً".

فهذا استعمال منهم للقياس في المسائل غير المنصوص عليها^(١) وهناك نماذج كثيرة أكتفى بهذا خشية الأطالة.

أجاب ابن حزم على هذا بأنه ليس للقياس فيه مدخل، أو تعلق بوجه من الوجوه، ولكنه من تمويه أصحاب القياس^(٢).

وأعترض ابن حزم على هذا الاستدلال من جمهور الأصوليين بإجماع الصحابة على القول والعمل بالقياس، بأنه قد ورد عنهم أيضاً ذم القياس والرأي، فلا فرق بيننا وبينهم فكل واحد منا ومنهم يدعى هذا فتبقى مجرد دعوى^(٣).

وقد تقدمت الإجابة على ذلك بأن الذين ذموا القياس هم بأنفسهم الذين مدحوه وعملوا به، فيجب التوفيق بين هاتين الروايتين، وذلك بحمل ذمهم على القياس الفاسد الذي لم يستجمع شروطه وأركانه والمدح على القياس الصحيح الذي يستند إلى أصل ودليل، وتتوافر فيه شروط القياس الصحيح وأركانه.

الترجيح:

أرى أن المذهب الراجح هو مذهب جمهور الأصوليين وذلك للأسباب التالية:
أولاً: قوة أدلة الجمهور ومعقوليتها، فإن الصحابة رضي الله عنهم قد عملوا بالقياس، وقد أقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك.

(١) - الشافعي الرسالة ص ٥٩١-٥٩٢، والرازي المحصول في أصول الفقه ٢/٢٧٥-٢٧٦ والرخسي أصول المرخسي

١٣٢/٢، والغزالي المستصفى في أصول الفقه ٢/٢٤٣.

(٢) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٧/١٧٢.

(٣) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٧/١١٦.

ثانياً: ان مذهب جمهور الأصوليين كان المذهب الوسط كما بين الإمام ابن القيم ذلك حيث أن الناس في القياس طرفان ووسط طرف فرط كثيراً في استعمال القياس، وتمسك بالنصوص، كالظاهرية، وهم من ينفي العلل والمعاني والأوصاف المؤثرة، وينكرون أن الشارع قد شرع الأحكام لمصالح وحكم، فسدوا باب الاعتبار بالمعاني.

وطرف آخر أفرطوا فيه، وتوسعوا جداً بحيث أسرفوا في استعماله وحملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وجمعوا بين الشيتين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع، أو وصف يتخيلونه علة^(١).

ويرى ابن القيم أن الخير أن يسلك المجتهد مسلكاً وسطاً، وهو مذهب الجمهور، الذين أعطوا النص حقه، فإذا ورد نص في المسألة وقفوا عنده، وإذا لم يوجد نص ولا إجماع إستعملوا القياس وقاسوا الواقعة غير المنصوص عليها بأخرى ورد النص بها لإشتراكهما في العلة، فلا يثبتون القياس إلا بعد الطلب التام للنصوص، فالقياس عندهم ضرورة، لا يلجأ إليها إلا عند فقد النص. ثالثاً: ان مذهب الجمهور في إثبات القياس قد أعطى الشريعة مرونة وسعة لأن الحوادث تتجدد، والنصوص قليلة فلا بد من استعمال القياس لإعطاء الحوادث الجديدة الأحكام المناسبة.

وبهذا تكون الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وافية بحاجات الناس ومصالحهم إلى الأبد، فإنكار القياس في الشريعة رمي لها بالجمود، وطعن عليها بعدم الوفاء بحاجات الناس ومصالحهم، وذلك يتنافى مع روح الشريعة العامة، ويناقض المقصود من بعثة الرسل عليهم السلام^(٢).

رابعاً: حاول ابن حزم الطعن في استدلال الجمهور بالأحاديث النبوية وأقوال الصحابة ويطعن في صحتها ويضعفها ويصفها بالسقوط علماً بأن هناك روايات أخرى لهذه الأحاديث وردت من طرق صحيحة وتلقاها الأمة بالقبول.

خامساً: إن المتأمل في أدلة ابن حزم، يجدها قائمة على التمسك بظواهر النصوص بحيث لا يتجاوزها، وقد كان يغلب عليه التعصب لمذهبه، كما شنع كثيراً على الأئمة المجتهدين، فقد حمل على الأئمة الأربعة ورماهم بما لا يليق وسخر منهم ومن أقيستهم.

سادساً: إن أدلة ابن حزم الكثيرة التي ساقها لنفي القياس أكثرها في غير محل النزاع، وبعضها على خلاف الواقع حيث إدعى أن النصوص محيطة بكل الأحكام.

(١) ابن القيم أعلام الموقعين ١/٢٠٠، ٢٢٢.

(٢) زكي الدين شعبان أصول الفقه الإسلامي ص ١١٧.

والشيخ خلاف علم أصول الفقه ص ٥٨.

وقد أورد من ضمن أدلته إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذم القياس، وقد بينت أن الأحاديث والأقوال التي ذكرها في ذم القياس محمولة على القياس الفاسد توفيقاً بين الروايتين الدامه للقياس والمبطله له، والمادحة المصححة للعمل به خاصة وأن من ثبت عنهم الإنكار هم الذين ثبت عنهم القول به.

فكان من تمسك ابن حزم بحرفية النص أن أورثه شيئاً من الجمود فسد باب الاجتهاد بالرأي، ولعله أراد بذلك المحافظة على النصوص والتمسك بها إلا أنه أشد في ذلك كثيراً حتى سد باب القياس والاجتهاد.

والخلاصة: أنه ثبت بالأدلة الصحيحة وقوع التعبد بالقياس، بمعنى أن الله تعالى كلف المجتهدين بتحصيله، وأمر المكلفين بالعمل به بعد الكتاب والسنة والإجماع، إلا أنه يجب البحث قبل كل شيء عن النصوص والإجماع، فلا يستعمل القياس ولا يلجأ إليه إلا عند إنعدام النص أو الإجماع أي عند الضرورة فالقياس حجة شرعية يجب العمل بها.

المبحث الثالث

أسباب نفي ابن حزم للقياس الأصولي

من إستعراض أدلة ابن حزم على نفي القياس الأصولي السابقة يتبين لنا أن هناك أسباباً وراء نفيه للقياس يمكن تلخيصها فيما يلي:

السبب الأول: إن ابن حزم يدعي بأن النصوص قد إستوفت جميع الأحكام، وأن الدين قد كمل، ولا معنى لكمال الدين الا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع فالدين عنده كله منصوص عليه، ولم يخرج شئ عن النص، لأن الدين أما مأمور به وهو الواجب، أو منهي عنه وهو الحرام، أو ما ترك فلم يأمر به ولم ينه عنه فيبقى على الإباحة، ولا شئ غير هذه الأحكام، فمن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو بغيره فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى، ومن حرم من غير نص فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى.

وفي ذلك يقول: (والشريعة كلها إما فرض وهو الواجب اللازم، وإما حرام وهو المنهي عنه والمحظور، ... ، وأما مباح مطلق)^(١).

فالدين عنده كله منصوصاً عليه ولا يخرج عن هذه الأحكام التي ذكرها شئ فقال: (فلا شئ في العالم يخرج عن هذا الحكم، فبطلت الحاجة إلى القياس جملةً، وصح أنه لا يحل الحكم به البتة في الدين)^(٢).

وإذا كان الدين عند ابن حزم منصوص عليه وهو إما فرض واجب، أو حرام أو مباح مطلق لا رابع لهم، فلا يتصور ابن حزم نوازل أو حوادث لا نص فيها وفي ذلك يقول: (فصح أن النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة، ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة)^(٣).

وقال أيضاً: (والنصوص قد إستوعبت كل ما إختلف الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة بإسمها)^(٤).

وعمدته في ذلك بعض آيات القرآن الكريم التي يفيد ظاهرها كمال الدين كقوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً)^(٥).

(١) ابن حزم، النيز في أصول الفقه بتحقيق الحلاق، ص ١٠٧.

(٢) ابن حزم، نفس المصدر، ص ١١٠.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١٥/٨.

(٤) ابن حزم، نفس المصدر، ١٧/٨.

(٥) المائدة، الآية ٣.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "ذروني ما ترككم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شئ فأجتنبوه"^(١).

فما لم يأت به النص فهو معفو عنه، فلا يجوز السؤال عن ما سكت الله تعالى عنه لئلا يلزم عليه إيجاب أو تحريم شئ قد يحصل منهم المشقة والإضرار بالعباد فالنبي صلى الله عليه وسلم قد أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه، وما تركه الله تعالى من غير نص.

وفي وجه استدلاله بهذا الحديث يقول: (فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها، ففيه أن ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح، وليس حراماً ولا فرضاً وأن ما أمر به فهو فرض، وما نهى عنه فهو حرام، وأن ما أمرنا به فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط فأى حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح)^(٢)

ويقول أيضاً: (فما أمر به فهو واجب نأتي منه ما استطعنا، وما نهانا عنه فواجب تركه، وما سكت عنه فمعفو عنه مباح، فالقياس باطل لخروجه عن هذه الوجوه الثلاثة)^(٣).

وبما أن الدين كله منصوص، ولا يخرج عن هذه الأحكام الثلاث، فيرى ابن حزم أن نلتزم بهذه النصوص ولا نتعدها إلى غيرها من قياس أو غيره.

وفي ذلك يقول: (ولا يجوز الحكم - البتة في شئ من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها)^(٤).

وقال أيضاً: (فصح أن ما لم يأت به نص أو إجماع فليس واجباً علينا)^(٥) وبذلك يؤكد ابن حزم على إبطال القياس فيقول: (فبطل حكم القياس يقيناً، وصح لزوم النص فقط، وأن لا يتعدى أصلاً)^(٦).

ويتعجب ابن حزم من أصحاب القياس كيف يحكمون فيما لا نص فيه في حين أن الله تعالى بين أنه أكمل لنا الدين، وأن النصوص قد شملت جميع الأحكام.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام باب الإقتدار بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ دعوني ١٤٢/٨ وأخرجه مسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر ٩٧٥/٢، كلهم من حديث أبي هريرة.

(٢) ابن حزم، مسائل من الأصول ضمن مجموعة الرسائل المنيرة ٩٠/١. وانظر الأحكام في أصول الأحكام ١٧/٨.

(٣) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي، ص ٤٣-٤٤.

(٤) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ٥٦/٧.

(٥) ابن حزم، نفس المصدر، ١٤/٨.

(٦) ابن حزم، نفس المصدر، ٢٢/٨.

والنتيجة من كل ذلك أنه بما أن الدين كله منصوص، فيصل ابن حزم من ذلك إلى أنه لا حاجة إلى القياس.

يقول في ذلك: (وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يحرمه بقياس ولا أن يأمر فيه بقياس، وإلا يكن ممن يزيد على شرع الله^(١)).

وقال أيضاً: (وقد أيقنا أن ما لم ينص الله ورسوله عليه، فإنه غير لازم لنا وأنه ساقط عنا، فبطلت الحاجة إلى الرأي والقياس)^(٢).

ويمكن الرد على ابن حزم في ذلك بأن ما ثبت بالقياس لم يكن في عداد المعفو عنه، لأن القياس من قبيل ما فرضه الله لأنه قد استلزمته العلة التي استلزمها النص على حكم الأصل، وأيضاً فإن القياس قد شملته النصوص بمعناها العام فأستلزمته النصوص الدالة على حجتيه. وبذلك يكون القياس مما شمله النص وليس خارجاً عن النص.

السبب الثاني: إن ابن حزم قد بنى مذهبه في هدم القياس على نفي التعليل في الأحكام حيث قصر النصوص على العبارة فقط، ونفى تعليل الأحكام إلا ما ورد بها نص خاص وفي ذلك يقول: (لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعللاً أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله على أن أمر كذا لسبب كذا، أو من أجل كذا، أو لأن كان كذا وكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة)^(٣).

وقال في موضع آخر: (ليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه)^(٤).

ويصرح ابن حزم في مواضع كثيرة من كتبه بنفي التعليل فيقول: (فأعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة)^(٥).

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٩/٨.

(٢) ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي، ص ٤١-٤٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٧٧/٨.

(٤) ابن حزم، التقريب لحد المنطق ضمن مجموعة رسائل ابن حزم ٣٠٣/٤.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١٠٣/٨.

وقال أيضاً: (وأعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم)^(١).

فإن حزم بذلك يعترف بالعلل التي ورد النص بها أو المنصوص عليها دون غيرها مما لم يرد فيها نص، فهو ينفي السببية في الشرائع والنصوص إلا إذا كان السبب منصوفاً عليه فيقول: (لسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما شيء أراد الله تعالى الذي يفعل ما شاء، ولا نحرّم ولا نحلل، ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل، ونبينا صلى الله عليه وسلم، ولا نتعدى ما قالوا ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض.... وبذلك فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا)^(٢).

وعلى ذلك فإن ابن حزم لا ينكر العلل المنصوصة، إلا أنه يرى إنها خاصة بهذا الحكم المنصوص عليه لا تتعداه، ولكنه ينكر أن نعدى الحكم إلى غيره من أجل هذه العلة فيقول: (إن الأسباب لا يتعدى بها المواضع التي نص الله تعالى ورسوله عليه السلام عليها)^(٣).

وقال أيضاً: (إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا فيه وحده، على الملزوم وحده لا في غيره)^(٤).

وفي معرض إنكار ابن حزم لتعديه العلل مواضعها المنصوصة يقول: (أننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام ما لأسباب منصوصة لكننا أنكرنا تعدى تلك الأحكام في غير ما نصت فيه، وإختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى)^(٥).

وعيب ابن حزم على أهل القياس لاستعمالهم للعلة في إثبات الأحكام فيقول: (لم ننكر ما نص الله ورسوله، بل ننكر ما أخرجتموه بعقولكم وأودعتموه بلا برهان ولا نص، وذلك إخبار عن الله تعالى بما لم يخبر، وتقويل لرسوله بما لم يقل)^(٦).

وعلى ذلك فهو لا يرى في هذه العلل المنصوصة أنها تؤدي إلى تعليل الأحكام كلها بل إنه يقول إن مؤداها بيان أسبابها في مواضعها، فلا يتعدى مع ذلك حكمها إلى غيرها، فالسبب أو العلة

(١) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام ١٠٣/٨.

(٢) ابن حزم، نفس المصدر، ١٠٢/٨.

(٣) ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ٨٦/٨.

(٤) ابن حزم، نفس المصدر، ٩٠/٨.

(٥) ابن حزم، نفس المصدر، ٩١/٨.

(٦) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي، ص ٤٨.

مقصود على موضع هذا النص الذي ذكر فيه وبذلك فلا يصح تلمس الأسباب والعلل وتعدى حكمها إلى غيرها.

وخلاصة قول ابن حزم: أنه لما كان التعليل هو أن يستخرج المقتضى علة للحكم الذي جاء به النص، فإن التعليل باطل، لأنه إخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة، وبالتالي فإنه إخبار عن الله بما لم يخبر عن نفسه وهو كذب وبطلان^(١).

ويبرر بعض العلماء المحدثين نفي ابن حزم للتعليل فيقول: (وفي إثبات هذا من العلل خطر على التفقه في الدين، فمن أجل إلغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر ونفوا القياس)^(٢).

وقد تقدم بيان مذهب ابن حزم في تعليل الأحكام وأدلته تفصيلاً في مباحث العلة. والحق أن التعليل أساس القياس، وهو السبب المهم في نفي ابن حزم للقياس، وهو في فصل التفرقة بين المثبتين والنفاة، فالذين ضيقوا سبل الاستنباط منعوا تعليل النصوص فنفوا القياس، والذين وسعوا طريق الاستنباط فتحوا الباب لتعليل النصوص، وأثبتوا القياس.

قال أبو زهرة: (إن تعليل النصوص هو أساس الخلاف بين مثبتي القياس ونفاة، فنفاة نفوا التعليل فقصرنا النصوص على العبارة، ومثبتوه أثبتوا التعليل، فأعترضوا القياس إعمالاً للنص)^(٣).

وقال أيضاً: (إن تعليل الأحكام هو الموضوع الذي إنبعث منه خلاف الذين ينفون القياس، فالذين أثبتوا القياس قرروا أن الأحكام معللة معقولة المعنى، وأنها مقاصد، فإذا تحققت المقاصد والعلل في غير مواضع النصوص ثبت الحكم المقرر في النصوص عند تحقيق هذه المقاصد، والذين نفوا القياس وقرروا أن القياس ليس حجة إسلامية قرروا أن النصوص غير معللة تعليلاً من شأنه أن يعدي الحكم إلى ما وراء النص)^(٤).

فإن نفاة القياس بنفيهم للتعليل قد أخطأوا، وأداهم ذلك إلى أن قرروا أحكاماً تنفيها بدائهم العقول، فقد قرروا أن بول آدمي بخس للنص عليه، وبول خنزير طاهر لعدم النص عليه، ولو أعملوا عقولهم قليلاً في فهم النص ومرامي ومعانيه لما وقعوا في مثل هذه المتناقضات^(٥).

أما جمهور الأصوليين فقد قالوا بتعليل الأحكام لثبوتها بنص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم.

(١) انظر ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي، ص ٥-٦.

(٢) الظاهر، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٥.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي، ص ١٨٠.

(٤) نفس المرجع، ص ١٧٧.

(٥) انظر نفس المرجع ص ١٨٠.

لأن الشارع الحكيم لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل، ولو لم يكن القياس حجة لما ذكر الله تعالى العلل لتبني عليها الأحكام في جميع محالها، لأن القياس لا يتأتى إلا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص، فكان جواز التعليل أصلاً في كل نص^(١).

والخلاصة: أن سبب الخلاف في حجية القياس راجع إلى مبدأ تعليل النصوص فالجمهور الذين أثبتوا القياس قرروا أن الأحكام معقولة المعنى ومعللة بمصالح العباد، ونفاة القياس من الظاهرية قرروا أن النصوص غير معللة تعليلاً من شأنه تعدية الحكم إلى ما وراء النص.

السبب الثالث: ثبوت بعض النصوص عند ابن حزم والتي تفيد إبطال القياس وإجماع الصحابة على ذمه وذم العمل به.

وقد تقدم ذكرها والرد عليها، وقد بينا أن معظم هذه الأدلة مبنية على القول بأن النصوص فيها بيان لكل شيء، فلقد تركنا الرسول صلى الله عليه وسلم على المحجة البيضاء، وما من واقعة أو حادثة إلا وقد بينها الكتاب والسنة إيجاباً أو تحريماً لا زيادة عليها لمستزيد، أما ما سكنت عنه النصوص فلم تفرض إيجابه أو تحريمه فهو باق على أصله من الإباحة بنص قوله تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً" فلا حاجة للقياس إذن والنصوص محكمة لم تترك شيئاً إلا بينته، فالنصوص كفتنا مؤنه القياس، فمن أضاف إلى النصوص حكماً بقياس فقد خالف أحكام الشرع وافترى على الله الكذب.

ويمكن الإجابة عن ذلك اضافة لما تقدم، بأنه لا منافاة بين العمل بالقياس وبين القول بشمول النصوص وبيانها لكل الأحكام الشرعية، لأن ما يقوم به القياس إنما يعتمد على النص بل هو في حقيقته إعمالاً للنص بأوسع مدى، وإذا كان كذلك فالقياس من بيان الشريعة، فلا منافاة بين القياس وكمال النصوص.

والفارق بين الجمهور وابن حزم أن الجمهور يوسعون معنى الدلالة بحيث تشمل عبارة النصوص وإشارتها، فيقولون إن دلالة النصوص على الأحكام إنما تكون بألفاظها أو بالدلائل العامة التي بيّنتها مقاصد الشريعة أما ابن حزم فإنه قصرها على العبارة فقط^(٢).

وأما باقي أدلة ابن حزم فهي قائمة على ورود بعض الأحاديث التي ورد فيها ذم القياس، وإجماع الصحابة على ذمه، وقد تقدم أن ذمهم هذا محمول على القياس الفاسد الذي لم يستجمع

(١) علاء الدين البخاري كشف الأسرار على أصول البردوي ٥٣٥/٣.

(٢) أبا زهرة أصول الفقه الإسلامي ص ١٧٩-١٨٠.

شروط صحته، وذلك جمعاً بين الروايات الواردة في ذلك، لأن الذين نقل عنهم القول بدم القياس هم بأنفسهم الذين ورد عنهم مدحه والعمل به، ولا يمكن فهم ذلك إلا إذا حمل مدحهم على القياس الصحيح، ودمهم على القياس الفاسد.

هذه هي أهم أسباب نفي ابن حزم للقياس الأصولي.