

كُتَابُ الْفِيَّاسِ

والنظر فيه أوسع من غيره من أبواب الأصول، فلهذا خصَّوه بمزيد اعتناء. وقد قال إمام الحرمين مبيِّناً لشرفه: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء^(١) الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو مُعَوِّزٌ قليل، وما ينقله الأحاد من علماء الأعصار يُنَزَّلُ منزلة أخبار الأحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يُتَوَقَّع وقوعها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقًى من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب.

وفيه أبواب:

(١) في الأصول كلها: (اصفا) والتصحيح من «البرهان» لإمام الحرمين ٧٤٣/١، وبالرجوع إليه تم تصويب بعض التحريفات في الأصل (المخطوطة الباريسية) والمخطوطات الثلاث الأخرى.

الباب الأول

في حقيقته لغة واصطلاحاً

أما لغة: فالمشهور أنه تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً، وما يقدر به النعال مقياساً، وفلان لا يقاس بفلان: أي لا يساويه. وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته، أقيسه قياساً وقياساً. ومنه: قيس الرأي، وامرؤ القيس؛ لاعتبار الأمور برأيه. وقُسته (بضم القاف) أقوسه قوساً، ذكر هذه اللغة ابن أبي البقاء في «نهايته» وصاحب «الصحاح»، فهو من ذوات الواو والياء.

وقال ابن مقلة في كتاب «البرهان»: القياس في اللغة: التمثيل والتشبيه، وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد لا الاسم.

وقال الماوردي والرويانى في «كتاب القضاء»: القياس في اللغة مأخوذ من ٢٦٨/ب المماثلة، يقال: هذا قياسُ هذا، أي مثله، لأن القياس الجمعُ بين المتماثلين / في الحكم. وقيل: إنه مأخوذ من الإصابة، يقال: قست الشيء: إذا أصبته، لأن القياس يصيب به الحكم، وحكاها ابن السمعاني في «القواطع».

وقال الصيرفي: «القياس فعل القائس، وهو مصدر قست الشيء قياساً، وهو الجمع بين الشئين: إما بالمشاهدة فيهما جميعاً، أو أحدهما والآخر بالفكر، أو جميعهما بالفكر يعلم تساويهما في الشيء الذي جُمعا من أجله بخلافهما. هذه فائدة القياس ونتيجته، فإذا أثمرت المقابلة مساواة الشئين من حيث كان جرى الحكم عليهما في الشيء الذي اجتمعاً فيه وخولف بينهما في شيء اختلفا فيه، وهذا ثابت في قضية العقول أن كل شئين اشتبها في شيء ما فحكمهما من حيث اشتبها واحد، ولولا ذلك لما كان بين المختلف والمتفق فرق.

وأما في الاصطلاح: فاختلفوا «أولاً» في إمكان حدّه:

فقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقي في القياس، لاشتماله على حقائق مختلفة: كالحكم فإنه قديم، والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة. ووافقه ابن المنير شارحه على تعذر الحد، لكن العلة عنده في ذلك كونه نسبةً وإضافةً وهي عدمية، والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين. قال الأبياري: الحقيقي إنما يتصور عما تركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك في القياس.

وكلام الجمهور يقتضي إمكانه، واختلفوا:

فالمحققون أنه: مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعترف في الحكم؛ وذلك لأنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به، ولا بد له من محل يقوم به وهو الفرع؛ وذلك لثبوته في محل آخر وهو الأصل ولا يمكن ذلك بين كل شيئين، بل إذا كان بينهما أمر يوجب الاشتراك في الحكم وهو المراد بالمساواة في نفس الأمر. فيختص الحد بالقياس الصحيح. هذا عند القائلين بأن المصيب واحد.

أما القائلون بأن كل مجتهد مصيب، فلا بد أن يزداد «في نظر المجتهد» سواء ثبت في نفس الأمر أم لا، كذا قاله ابن الحاجب وغيره.

والحق، أن التعريف المذكور شامل للقياس الصحيح على المذهبين، لأن المساواة المذكورة أعم من أن تكون في نظر المجتهد أم لا.

وقيل: ادراج خصوص في عموم. واستحسنه بعض الجدليين.

وقيل: إنه إلحاق المسكوت بالمنطوق، وقيل: إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه، وقيل: استنباط الخفي من الجلي، وقيل: حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ولم يرتضه القاضي الحسين. وقال ابن كنج: رد فرع مسكوت عنه وعن حكمه إلى أصل منطوق بحكمه، وقيل: الجمع بين النظرين وإجراء حكم أحدهما على الآخر، وقيل: إنه بذل الجهد في طلب الحق، وهو باطل باستخراج الحق بالنصوص والظواهر.

وقال أبو هاشم: حمل الشيء على حكمه وإجراء حكمه عليه. وهو باطل لأنه لم

يذكر الجامع . وقال عبد الجبار: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضربٍ من الشبّه، وقال الشريف المرتضي: إثبات حكم المقيس عليه للمقيس وهو ركيك، فإن المقيس والمقيس عليه مشتقان من القياس، فتعريف القياس بهما دَوْرٌ.

وقال صاحب الإحكام: استواء بين الأصل والفرع في العلة المستنبطة من حكم الأصل، ويخرج عنه القياس إذا كانت العلة منصوطة، فإن مُنِعَ كونه قياساً فباطلٌ، لأنه أقوى أنواع الأقيسة.

وقال القاضي - واختاره المحققون منا، كما قاله في المحصول: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع حكم أو صفة أو نفيهما، فالحمل اعتبار الفرع بالأصل ورده إليه، والمعلوم يتناول الموجود والمعدوم، بخلاف الشيء والفرع يوهم^(١) الموجود. ثم بين فيما إذا يكون الحمل بقوله: «في إثبات حكم» فأفاد أن القياس يتوصل به إلى ثبوت الأحكام ونفيها، والمعلوم الثاني لا بد منه، إذ القياس يستدعي منتسبين، لأن إثبات الحكم بدون الأصل ليس بحكم. ثم قسم الجامع إلى حكم وصفة. قال إلكيا: وهو أسدُّ ما قيل على صناعة المتكلمين. وقد اعترض عليه بأمور:

منها: إن أردتَ بالحمل إثبات الحكم فقولك: «في إثبات حكم» ضائع للتكرار، وإن أردتَ غيره فبيئه، وذلك الغير يكون خارجاً عن القياس لأنه يتم بإثبات مثل معلوم لآخر بجامع.

ومنها: أن قوله «في إثبات حكم لها» يشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس وهو باطل، فإن القياس فرع ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم فرعاً عن القياس لزم الدور.

وأجيب بأن القاضي لعله يرى أن الحكم ثبت في الأصل بالعلة لا بالنص وكذلك في الفرع، والقياس كاشف عما ثبت فيها.

وقال ابن المنير: هذا السؤال لا يرد من أصله، لأن قوله «بهما» يتعلق بمحذوف صلةً للحكم المنكر، كأنه قال في إثبات حكم، وذلك الحكم في نفس الأمر ثابت

(١) كذا في جميع الأصول.

للأصل والفرع، والمثبت له في الأصل النص، وفي الفرع القياس، فلا تناقض. وليس متعلقاً بإثبات.

ومنها: أن الصفة ثبتت أيضاً بالقياس، كقوله: إنه عالم فله علم، كما في الشاهد، فإن اندرجت الصفة في الحكم يكون^(١) قوله: بجامع حكم أو صفة لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكراراً، وإن لم تندرج كان التعريف ناقصاً، فهو إما زائد وإما ناقص.

ومنها: أن المعبر في القياس الجامع دون أقسامه، ولو وجب ذكر أقسامه لوجب ذكر أقسام الحكم.

ومنها: القياس الفاسد خارج عنه، لأن الجامع متى حصل صح القياس.

وقال إلكيا: هو شامل للصحيح والفاقد والتفاوت بينهما يرجع إلى شروط لا مدخل لها في التحديد، وكذلك صرح القاضي وإمام الحرمين والغزالي بشموله لها. وما ذكرناه من اختصاصه بالصحيح - تبعاً للأمدى - فهو مردود بما ذكرنا.

ومنها: قال الأمدى: الحكم في الفرع نفيًا وإثباتًا يتفرع على القياس إجماعاً وليس بركن في القياس، فإن نتيجة الدليل لا تكون ركناً في الدليل، لما فيه من الدور، فيلزم من أخذ الحكم في الفرع ركناً في القياس الدور الممتنع.

وأجاب القرافي بأن تعريف الدليل بنتيجته تعريفاً رسمياً^(٢) تعريف جائز، لأنه تعريف بلازم الشيء بخلاف تعريفه الحدي. وردّه الأصفهاني بأن التعريف باللازم شرطه اللازم البين من حيث / هو لازم، وإلا يلزم الدور.

١/٢٦٩

وأجاب ابن الحاجب بأن المحدود القياس الذهني، وثبوت حكم الفرع الذهني أو الخارجي ليس فرعاً له. وردّه الأصفهاني بأن معرفة حكم الفرع الذهني فرع القياس الذهني، لأن نتيجته ذهنياً، ويجب أن يكون التعريف للقياس الخارجي الذي هو دليل على حكم الله.

(١) كذا في الأصول ولعله محرف عن «تكرّر»

(٢) المراد: التعريف بالرسم، وهو ما يكون بذكر بعض الخصائص مع جنس الشيء، ويقابله التعريف بالحد وهو ما يكون بذكر الجنس والفصل بحيث تعرف الماهية.

وأجاب الصفيُّ الهنديُّ بأن القاضي لم يأخذ في تعريف القياس إلا الإثبات لا الثبوت، والمتفرع عن القياس الثبوت لا الإثبات، والحق أن الثبوت ثابت قبل القياس وإنما الناشئ بالقياس اعتقاد المساواة أو الثبوت مستنداً إلى العلة لا مجرد الثبوت. وقال إمام الحرمين: الإنصاف أن ما ذكره القاضي ليس بحدٍ ولا مطمع في الحد بما يتركب من نفي وإثبات كما ذكره في الحكم والجامع.

مسألة

[القياس في نظر الأصوليين]

حاصل القياس في نظر الأصوليين يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على آخر من غير أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر، ويسميه قوم «التمثيل». وأما في اصطلاح المنطقيين: فهو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج. قال الأبياري: وهو أبعد عن المدلول اللغوي، لأن قولهم: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام» يُنتج: «كل نبيذ حرام» ليس فيه اعتبار بحال وإنما النبيذ أحد الصور المدرجة تحت العموم. قلت: بل هو قريب من المدلول اللغوي بمعنى التسوية، لأنه تسوية حكم الخاص بحكم العام، وذكر إمام الحرمين أن لفظ القياس قد يُتجوّز بإطلاقه في النظر المحض من غير تقدير فرع وأصل فيقول المفكر: قست الشيء إذا تفكر فيه. ونازعه الأبياري. ولا معنى لنزاعه، لوجود المعنى اللغوي فيه وهو الاعتبار.

وقال الغزالي في أساس القياس: وأما نحو «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» أنتج «كل مسكر حرام» هذا لا تسميه الفقهاء والأصوليون قياساً، وإنما يسميه ذلك المنطقيون، وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس في وضع اللسان يستدعى مقيساً ومقيساً عليه، لأنه حمل فرع على أصل بعلّة جامعة، وإطلاقه على غير هذا خطأ.

مسألة

[لفظ القياس مُشْتَرَكٌ]

وقال «الغزالي» أيضاً: لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأي المحض المقابل للتوقيف حتى يقال: الشرعُ إما توقيف أو قياس. وهذا الذي ننكره، وهو الذي يتعرض لتشنيع الظاهرية التعليمية، ويطلق تارة بمقابل التبعُد حتى يقال: الشرع ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى تبعُد، كرمي الجمار. وكلاهما توقيف، لكن يسمى ما عُقل معناه قياساً لما انقده فيه من المعقول. وهذا هو الذي نقول به وهو بهذا المعنى أحد نوعي التوقيف وليس مقابلاً له.

مسألة

[يسمى القياس استدلالاً]

في «المعتمد» لأبي الحسين البصري: كان الشافعي رضي الله عنه يسمي القياس استدلالاً، لأنه فحصٌ ونظر، ويسمى الاستدلال قياساً، لوجود التعليل فيه.

وحكى صاحب «الكبرى الأحرر» عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد، لحديث معاذ: «أجتهدُ رأياً» والمراد القياس بالإجماع. وقال إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحق سواء طُلب من النص أو القياس. وقد قال الشافعي في «الرسالة» أن القياس الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص، إلا أنه لما كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملاً في تعريف ما لانص فيه من الحكم، وعنده أن طريقَ تعرف ذلك لا يكون إلا بأن يُحمل الفرع على الأصل فقط، وذلك قياس عنده. والاجتهاد عند المتكلمين ما اقتضى غلبة الظن في الأحكام التي لا يتعين فيها خطأ المجتهد ويقال فيها: كل مجتهد مصيب، والقياس ما ذكرناه والأمر فيه قريب. وقال ابن السمعاني: هل القياس والاجتهاد واحد أو مختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنها متحدان، ونسب للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب

«الرسالة»، والذي عليه جمهور الفقهاء، أن الاجتهاد غير القياس، وهو أعمُّ منه لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.

مسألة

[مَأْوُضِعَ لَهُ الْقِيَاسُ]

اختلف أصحابنا كما قاله الأستاذ أبو إسحاق فيما وُضِعَ له اسم «القياس» على قولين: «أحدهما» أنه استدلال المجتهد وفكره المستنبط «والثاني» أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه. قال: وهذا هو الصحيح ومن فرَّ منه فإنما فرَّ منه لشبهة تعود إليه في الحقيقة، لأنه قبل القياس لا بد من أن يكون له أصل وفرع، فإن كان أصلاً فقد وجب وجوده في كل ما يسمى به واستغنى عن الإلحاق، وإن كان فرعاً لم يجز أن يكون دليلاً على غيره، ووجب أن يكون له أصل يُستنبط به. ثم الكلام في أصله كالكلام فيه لنفسه. وهذا بعينه يستشكل على القائل الأول بأن يقال: المجتهد إما أن يكون مأموراً بالنظر والإلحاق^(١)، فإن لم يكن لم يتوجه عليه الطلب عند نزول الحادثة، وإن كان مأموراً، فإما أن يكون أصلاً أو فرعاً ثم يعود ما سبق. ومهما كان جوابه فهو جوابنا.

مسألة

[الَّذِي يَثْبُتُهُ الْقِيَاسُ]

واختلفوا كما قاله المقترح في الذي أثبتته القياس، هل هو حكم واحد يشمل الأصل والفرع أو حكمين^(٢) متماثلين؟ فذهب بعض الأصوليين إلى أنها حكمان متماثلان وقرره بوجهين: «أحدهما» جواز نسخ الأصل مع إبقاء الفرع فدل على

(١) كذا في جميع الأصول، ولعله محرف عن «وإما ألا يكون»

(٢) كذا في جميع الأصول

أنها حكمان «والثاني» أن الحكم يختلف باختلاف متعلّقه، ولاشك أن متعلّق الأصل غير الفرع، فكانا مختلفين. وذهب بعض الأصوليين إلى أنه حكم واحد شامل لهما، لأننا لا ننظر إلى القضية الخاصة، وإنما النظر إلى الأمر العام. فإن أورد جواز النسخ، قلنا: لا يتصور نسخ الأصل مع بقاء الفرع.

مسألة

[اشتمال النصوص على الفروع الملحقة بالقياس]

روى الربيع في «اختلاف الحديث» عن الشافعي ما يقتضي اشتمال الكتاب والسنة على جميع الفروع الملحقة بالقياس، أي ابتداءً أو بالواسطة. فقال الشافعي: ولما قبض الله رسوله تناهت فرائضه فلا يزداد فيه ولا ينقص. ونص في «الرسالة» على أن القياس موضع ضرورة. وروى أحمد بن حنبل عن الشافعي أنه قال: القياس ضرورات حكاها العبادى في «طبقاته» وهذا يقتضي عدم اشتماله عليه فليؤول.

وقال ابن كج: جميع الأحكام على مراتبها معلومة بالنص، لكن / بعضها يُعلم ب/٢٦٩ بظاهر، وبعضها يُعلم باستنباط وهو القياس، ولولزم أن لا يثبت حكم إلا بنص لطل أكثر الأحكام المستدل عليها بفحوى الخطاب ودليله.

وزعم ابن حزم أن النصوص محيطة بجميع الحوادث وربما تمسك بقول أحمد: ما تصنع بالرأي وفي الحديث ما يغنيك عنه.

ومقابله قول إمام الحرمين أن أكثر الحوادث لا نص فيها بحال. ولذا قال غيره من الأئمة: إنه لو لم يُستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها. وقال بعضهم: من اتسع علمه بالنصوص قلّت حاجته إلى القياس، كالواجد ماء لا يجزئه التيمم، وإنما يحتاج إليه في القليل.

وتوسط بعضهم وقال بالتفصيل بين أعمال الخلق الواقعة، وبين المسائل المولدة لأعمالهم المقدرة فالأولى عامتها نصوص، وأما المولدات فيكثر فيها ما لا نص فيه.

مسألة

[القياس مظهر لا مثبت]

الحق أنه مظهر لحكم الله تعالى لا مثبت له ابتداءً، لأن مثبت الحكم هو الله. ومنع الشافعي في «الرسالة» أن يقال إنه حكم الله على الإطلاق. وقال الصيرفي: لأن هذا اللفظ إنما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه فيمتنع إطلاقه على القياس، وإن كان فيه حكم الله من الاجتهاد، إشفافاً أن يُقطع على الله بذلك، فإن أطلق عليه حكم الله، بمعنى أنه أوجبه، كان على التقييد.

وقال الروياني في «البحر»: القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه.

وقال ابن السمعاني: إنه دين الله ودين رسوله بمعنى أنه عليه، ولا يجوز أن يقال إنه قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ. قال أبو الحسين في «المعتمد» هو مأمور به، بمعنى أن الله بعثنا على فعله بالأدلة. وأما كونه بمعنى صيغة «افعل» فصحيح أيضاً عند من يحتج بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [سورة الحشر / ٢] وأما كونه من دين الله فلا ريب فيه إذا عُني أنه ليس ببدعة، وإن أريد غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل لا يطلق عليه لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، وأبو علي الجبائي يصف ما كان واجباً منه بذلك، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندباً. والقاضي عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه. وقال الأمدى: إن أريد بالدين ما تُعَبَّدنا به وهو أصلي فليس القياس من الدين، وإن أريد به ما تُعَبَّدنا به مطلقاً فهو من الدين.

ويتحصل في كون القياس من الدين أقوال: ثالثها حيث يتعين.

البَابُ الشَّكْنِي فِي مَوْضُوعِهِ

قال الروياني: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله.

الباب الثالث في وجوب العمل به

وهو حجة في الأمور الدنيوية بالاتفاق. قال الإمام الرازي: كما في الأدوية والأغذية والأسعار. وكذلك القياس الصادر منه ﷺ بالاتفاق، قال صاحب التلخيص: لأن مقدماته قطعية لوجوب علم وقوعه قال: وإنما النزاع منا ويجب العمل به إذا عدم النص والإجماع. وقال صاحب «القواطع»: ذهب كافة الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع، قال الإمام أحمد: لا يستغني أحد عن القياس.

وقال الأستاذ أبو منصور: والمثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب: أحدها: ثبوته في العقلية والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة.

والثاني: ثبوته في العقلية دون الشرعيات، وبه قال النظار وجماعة من أهل الظاهر.

والثالث: نفيه في العلوم العقلية، وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع، وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية.

والرابع: نفيه في العقلية والشرعيات، وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني قال: والمثبتون له في العقلية والشرعيات أوجبوه في الحوادث التي ليس فيها نص ولا إجماع وأجازوه فيما فيه أحد هذه الأصول إذا لم يرد إلى خلافها، انتهى.

ثم المثبتون له اختلفوا في مواضع:

أحدها: في طريق إثباته: فقال الأكثرون: هو دليل بالشرع، ونص عليه في «الرسالة» فقال: وأما القياس فإنما أخذناه استدلالاً بالكتاب والسنة والآثار. وقال القفال وأبو الحسين البصري: هو دليل بالعقل، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له ولو قدرنا عدم وجودها لتوصلنا بمجرد العقل إلى انتصاب الأقيسة عللاً في

الأحكام. وقال الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع، حكاه في «اللمع»، وجزم به ابن قدامة في «الروضة» وجعله مذهب أحمد لقوله: لا يستغني أحد عن القياس قال: وذهب أهل الظاهر والنظام الى امتناعه عقلاً وشرعاً، وإليه ميل أحمد في قوله: يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس، وقد تأوله القاضي أبو يعلى على ما إذا كان القياس مع وجود النص مخالفاً له لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار.

وثانيها: هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية؟ وبالأول قال الأكثرون،

وبالثاني قال أبو الحسين والآمدى.

وثالثها: قيل إنما يعمل به إذا كانت العلة منصوصة أو بطريق الأولى. والجمهور على وجوب العمل به مطلقاً.

وأما المنكرون للقياس، فأول من باح بإنكاره النظام، وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وتابعهم من أهل السنة على نفيه في الأحكام داود الظاهري.

قال أبو القاسم عبد الله بن عمر بن أحمد الشافعي البغدادي في كتابه في القياس، مما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: ما علمت أحداً سبق النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وخالف أبو الهذيل فيه ورده عليه «انتهى».

وقرر الناقلون بحث الظاهرية فقال ابن عبد البر في كتاب «العلم»: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد / وإثباته في ١/٢٧٠ الأحكام إلا داود فإنه نفاه فيها جميعاً قال: ومنهم من أثبتته في التوحيد ونفاه في الأحكام. وأطلق القاضي أبو الطيب عن داود والنهرواني والمغربي والقاشاني أن القياس محرم بالشرع.

وقال الأستاذ أبو منصور: فأما داود فإنه زعم أن لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله، وذلك

مغني عن القياس . فمنها ما ذكره الله مفصلاً ، ومنها ما أجمل ذكره في القرآن وأمر نبيه عليه الصلاة والسلام بالتفصيل والبيان ، ومنها ما اتفقت عليه الأمة . وما ليس فيه نص ولا إجماع فحكمه الإباحة بعفو الله سبحانه عن ذكره ، وتركه النص على تحريمه ، أو بإخبار عن فاعل فعله من غير ذم له على فعله ، أو تورد الرواية عما فعل بحضرته عليه السلام فلم ينكره .

وقال ابن القطان : ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله تعالى باطل ولا يجوز القول به . وقال القاضي عبد الوهاب : ذهب داود الأصفهاني وغيره إلى أن التعبد بالقياس جائز ولكنه لم يرد ، وأن القول به والمصير إليه غير جائز لعدم الدليل القاطع أن الله تعالى تعبدنا به . وكذا نقل الشيخ في «اللمع» أنه يجوز العمل به عقلاً إلا أن الشرع منع .

وقال ابن حزم في «الإحكام» : ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله تعالى به والقول بالعلل باطل قال : وذهب بعض منكري القياس إلى أن الشارع إذا جعل شيئاً ما علةً لحكم فحيثما وجد ذلك وجب ذلك الحكم ، كنهيه عن الذبح بالسِّنِّ . قال : وإنما السن عظم فهو يدل على أن كل عظم لا يذبح به . قال : وهذا لا يقول به داود ولا أحد من أصحابنا وإنما هو قول قوم لا يُعتدُّ بهم من جملتنا كالقاشاني وضربائه ، وقالوا أما ما لا نص فيه فلا يجوز أن يقال إن هذا لسبب كذا . وقال داود وجميع أصحابه : لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعله أصلاً ، وإذا نص الشارع على أنه لكذا ، أو بسبب كذا ، أو لأنه ، فهو دال على أنه جعله سبباً لتلك الأحكام في تلك المواضع التي جاء النص فيها ولا توجب تلك الأشياء شيئاً من تلك الأحكام وغير تلك المواضع المبيّنة . ثم قال : ولسنا ننكر وجود بعض أسباب الأحكام الشرعية بل نثبتها ونقول بها لكن نقول إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله أسباباً ولا يتعدى بها الموضع المنصوص على أنها أسباب له انتهى كلامه .

وقد عرف به مذهب الظاهرية على الحقيقة ، وأن داود وأصحابه لا يقولون بالقياس ، ولو كانت العلة منصوصة ، وإنما القائل به القاشاني وضرباؤه . ونقل

القاضي والغزالي عن القاشاني والنهرواني القول به فيما إذا كانت العلة منصوصة
أومىء إليها في الأحكام المتعلقة بالأسباب، كرجم ماعزلزناه، والمعلق باسم مشتق
كالسارق، وكأنهما يعينان بهذا القسم تنقيح المناط. وقال القاضي: واختلف هل
هما بهذا من القائلين بالقياس أم لا؟ ونقل الأمدى عنهما القول به في العلة
المنصوصة دون ما إذا كان الحكم في الفرع أولى به من الأصل. ونقل الأستاذ أبو
منصور عن القاشاني أنه قال: كل حكم وقع في شخص لسبب من الأسباب
استدل به على حكم كل ما وجد فيه مثل ذلك السبب إن لم يمنع منه دليل شرعي.
ونقل عن النهرواني أنه قال: استدل على الفأرة تقع في السمن على السنور إذا وقع
قال: وهذا منها اعتراف بالقياس.

وقال أبو بكر الصيرفي في «أصوله»: المنكرون للقياس كأنهم أنكروا التسمية
وإلا فهم يعترفون به، وهم المغربي وأبو سعيد النهرواني والقاشاني. أما القاشاني
فإنه يزعم أنه يستدل بأن الكلام إذا شرع على سبب في شخص، فالحكم للسبب
فيما عدا ذلك الشخص وأنه يساويه، فإن جرى علم صحته وإن لم يجر علم
بطلانه، ويدعي أنه يبطل القياس، فهل قال أصحاب القياس شيئاً غير هذا؟ وأما
النهرواني فإنه يزعم أنه يستدل بالفأرة تقع في السمن على السنور، وزعم أن المراد
النجاسة ثم سلكا في النفقات والأشياء الظاهرة الجليلة أنها معقولة عن الخطاب
ومعلومة بالعادة، فهؤلاء ما اهتمدوا قط لنفي القياس. ولم ينف القياس قط في
الأحكام غير إبراهيم (يعني النظام) من المتكلمين وأتباعه، ومن الفقهاء داود ومن
بعده، وكل هؤلاء يزعم أنه لو قيل لنا: حُرِّمَت الخمر لأنها حلوة لم يجرم غيرها من
كل حلو، وسواء عليه قال: لأنه حلو أو لم يقل. انتهى.

وقال في موضع آخر: وقد نقل عن النظام إنكار القياس، على أنه قد قال إن
الشيء إذا تقدمت إباحته في الجملة واحتاج إلى العبرة اعتبر بعضه ببعض، ونص
على إيجاب النفقات للأزواج وإنه اعتبر بنظائرها، وهذا هو الذي قاله القياسون
أن القياس لا يوجب ابتداء الحكم ووضعها، فإذا وُضعت الأصول واحتيج إلى
تمييزها والتنفيذ للحكم استدل ببعضها على بعض كما ذكر هذا الرجل في النفقات
انتهى.

وقال ابن كج: النافي للقياس قائل به في كثير من المسائل، فمنه رجم الزاني قياساً على ما عزر، وإراقة الزبد المتنجس قياساً على السمن، وجواز الخرص والمساقاة قياساً على الكرم، ومنع التضحية بالعمياء قياساً على العوراء، وأن حكم الحاكم وهو يدافع الأخبثين مكروه قياساً على الغضب.

وقال ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: وداود وإن أنكر القياس فقد قال بفحوى الخطاب وقد جعله قوم من أنواع القياس. وقال أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل» له: كل من منع كون القياس حجة فإنه يستدل به ثم يسميه باسم الاستدلال والاستنباط أو الاجتهاد أو دليل الشرع أو غيره.

واعلم أن النظام إنما أنكر القياس في شريعتنا خاصة، ولم ينكر القياس العقلي ولا الشرعي السالف.

ثم المنكرون للقياس اختلفوا في طريق نفيه:

ف قيل: ينفي بالعقل وحده، ثم اختلفوا: فقيل إن الخوض فيه قبيح لعينه، وقيل: يجب أن يصطلح لعباده فينص على الأحكام كلها، حكاها إمام الحرمين. وقيل: لأن الأحكام الشرعية طريقها المصالح ولا يعرف المصالح إلا صاحب الشرع فلا يجوز إثباتها إلا من جهة التوقيف. وقيل: لأنها جعلت على وجوه / ٢٧٠ ب لا يمكن العلم بها قياساً، كتحمل العاقلة الدية، وإيجابه القسامة باللوث، والحكم بالشفعة، والفرق بين المخابرة والمساقاة، وجمعت الشريعة بين أشياء مختلفة، وفرقت بين أشياء متفقة، فلذلك امتنع القياس، ولا وجه إلا امتناع النص. وقيل: لأن المعارف ضرورية وهو لا يوجب العلم الضروري حكاها الأستاذ أبو منصور. وقيل: لأن التعبد بالشرعيات حصل على وجه لا يصح معه القياس فلو وقع على خلافه صح.

ومنهم من قال: لا يجوز ذلك، لأن الحكم لا يقتصر على أدنى طرق البيان مع القدرة على أعلاها، ولا يعلّق عبادته بالظن الذي يخطئ دون العلم، لأنه يؤدي إلى التضاد في الأحكام، حكاها ابن فورك، وقيل: لضعف البيان الحاصل به حكاها ابن السمعاني.

وقيل: بل ينفي بالشرع، والعقل يقتضي جوازه، لكن الشرع منع، ونقله القاضي وغيره عن داود. وقال الأستاذ أبو منصور: إنه مذهب أكثر الظاهرية كداود والقاشاني والمغربي وأبي سعيد النهرواني ثم إن القاشاني والنهرواني ناقضا، فقال القاشاني: «كل حكم وقع...» ونقل إلى آخر ما تقدم عنه وعن صاحبه المذكور، ثم قال: وأما داود الأصفهاني والنظام فأسرفا، فقال داود: لو قيل لنا حرم السكر لأنه حلو لم يدل على تحريم كل حلو، وقال الغزالي: والفرق المبطلثة ثلاثة: المحيلة له عقلا، والموجبة له عقلا، والحاضرة له شرعاً.

قلت: والمانعون له سمعاً افترقوا فرقتين:

فرقة قالت: نصوص الكتاب والسنة قد وفّت وأثبتت فلا حاجة إلى القياس وهو رأي ابن حزم.

وفرقة قالت: بل حرم القول بالقياس.

ولو صحّ ما قاله الظاهري من أن النصوص وافية بحكم الحوادث لما افتقر في كثير من الحوادث إلى استصحاب الحال وأدلة العقل.

وقال الدبوسي: نفاة القياس أربعة: منهم من لا يرى دليل العقل حجة والقياس منه، ومنهم من لا يراه حجة إلا في موجبات العقول والقياس ليس منها، ومنهم من لا يراه حجة لأحكام الشرع، ومنهم من لا يراه حجة فيها إلا عند الضرورة ولا ضرورة لأننا نحكم فيما لا نص فيه باستصحاب البراءة الأصلية. والصحيح أنه حجة أصلية لا حجة ضرورية. وذهب ابن حزم إلى قول غريب لم يذهب إليه غيره فيما أظن وهو أن التعبد بالقياس كان جائزاً قبل نزول قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [سورة الحج / ٧٨] وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [سورة البقرة / ٢٨٦] وأما بعدهما فلا يجوز البتة لأن وعد الله حق، فحاصله أنه منسوخ وهو بدع من القول..

وهذه المذاهب كلها مهجورة وهو خلافٌ حادثٌ بعد أن تقدم الإجماع بإثبات القياس من الصحابة والتابعين قولاً وعملاً، قال الغزالي: ومن ذهب إلى ردّ القياس فهو مقطوعٌ بخطئه من جهة النظر، محكومٌ بكونه مأثوماً. قال القاضي:

ولست أعدُّ من ذهب إلى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه. قال الغزالي: «وهو كما قال». وقال ابن المنير في «شرح»: ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي إسماعيل أمر بدادود منكر القياس فُصِّع في مجلسه بالنعال وحمله إلى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه، لأنه رأى أنه جحد أمراً ضرورياً من الشريعة في رعاية مصالح الخلق والجِلاَد في هؤلاء أنفع من الجدال. انتهى.

وأما الأدلة فلنا مسالك:

الأول: دلالة القرآن: ومن أشهرها قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [سورة الحشر / ٢] وقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب وهو من أئمة اللسان عن «الاعتبار» فقال: أن يعقل الإنسان الشيء فيعقل مثله. فقيل: أخبرنا عن ردِّ حكم حادثة إلى نظيرها أيكون معتبراً؟ قال: نعم هو مشهور في كلام العرب. حكاه البلعمي في كتاب «الغرر في الأصول» وقال بعضهم: رأيت القاشاني وابن سريج قد صنفا في القياس نحو ألف ورقة، هذا في نفيه، وهذا في إثباته. اعتمد القاشاني فيه على قوله: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾ [سورة العنكبوت / ٥١] واعتمد ابن سريج في إثباته على قوله: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [سورة الحشر / ٢] ونقل القاضي أبو بكر في «التقريب» اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره، واعتباره به، وإجراء حكمه عليه، والتسوية بينهما في ذلك. وإنما سمي الاتعاض والفكر اعتباراً لأنه مقصود به التسوية بين الأمر ومثله، والحكم فيه بحكم نظيره، ولولا ذلك لم يحصل الاتعاض والازدجار عن الذنب بنزول العذاب والانتقام بأهل الخلاف والشقاق، ثم حكى ما سبق عن ثعلب.

وزعم ابن حزم أن المراد بالاعتبار التعجب بدليل سياق الآية، وافقه ابن عبد السلام فقال في «القواعد»: من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاض والازدجار، والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجةً في غيرها بالاتفاق قال: وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدُّخن على البرِّ والحِمِّص

على الشعير، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام وإدراجاً له في غير موضعه وقراناً بين المنافرات انتهى .

والعجب من الشيخ، فإن العبرة بعموم اللفظ، فإن منع قلنا: هذا يرجع إلى قياس العلة لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رُتّب على المعصية، فالمعصية علة لوقوع العذاب، فكأنه قال: لا تقفوا في المعصية فيقع بكم العذاب قياساً على أولئك، فهو قياس نهي على نهي، بعلّة العذاب المترتبة على المخالفة.

قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان:

أحدهما: أنه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور، وهذا هو القياس.

والثاني: من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله، ومنه عبر الخراج أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس لأنه أمر أن يُستدل بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب.

واحتج الشافعي رحمه الله تعالى في «الرسالة» بقوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وقال: فهذا تمثيل الشيء بعَدْلِهِ وقال: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وأوجب المثل ولم يقل أي مثل فوكل ذلك إلى اجتهادنا، وأمرنا بالتوجه / إلى القبلة بالاستدلال فقال: ﴿وحيثما كنتم فولوا القبلة﴾ [سورة البقرة / ١٥٠] واحتج ابن سريج في الودائع بقوله تعالى: ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [سورة النساء / ٨٣] فأولو الأمر هم العلماء، والاستنباط هو القياس. فصارت هذه الآية كالنص في إثباته. وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾ [سورة البقرة / ٢٦]، لأن القياس تشبيه الشيء فإذا جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية ليريبكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز. واحتج غيره بقوله تعالى ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [سورة يس / ٧٨] فهذا صريح في إثبات إعادة قياساً. واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [سورة النساء / ٨٣]

قال: والاستنباط مختص بإخراج المعاني من ألفاظ النصوص، مأخوذ من استنباط الماء: إذا استُخرج من معدنه، فقد جعل الله للأحكام أعلاماً من الأسماء، والمعاني بالألفاظ ظاهرة، والمعاني علل باطنة، فيكون بالاسم مقصوراً عليه وبالمعنى متعدياً، فصار معنى الاسم أخص بالحكم من الاسم، فعموم المعنى بالتعدى، وخصوص الاسم بالتوقيف وإن كانت تابعة للأسماء لأنها مشروعة فيها، فالأسماء تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها.

واحتج ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [سورة النساء / ٩٠] وتقريره أن العدل: هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية.

الثاني دلالة السنة:

كحديث معاذ «أجتهد برأبي ولا آلو»، وقال النبي في خبر المرأة: (أرأيت لو كان على أبيك دين)، وقال لرجل سأله أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليه؟ قال أرأيت لو وضعها في حرام كان عليه وزر؟ قال نعم، قال فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر)، وقال لرجل من فزارة أنكر ولده لما جاءت به أسود (هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: فيها من أورك؟ قال: نعم، قال: فمن أين؟ قال: لعله نزعه عرقُ قال: وهذا لعله نزعه عرق). قال المزني: فأبان له بما يعرف أن الحُمُر من الإبل تُنتج الأورق فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود، فقاس أحد نوعي الحيوان على الآخر، وهو قياس في الطبيعيات لأن الأصل ليس فيه نسب حتى نقول قياس في إثبات النسب، وقال لعمر، وقد قبل امرأته وهو صائم فقال: (أرأيت لو تمضمضت ومججته؟ فقال لا بأس فقال: ففيم؟! قال المزني: فبين له بذلك أنه لا شيء عليه كما لا شيء في المضمضة، وأنه ﷺ قال: (محرم الحلال كمحلل الحرام). وهو كثير، وصنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقيسة النبي ﷺ.

وثبت ذلك عن الصحابة كقول عمر لأبي موسى: واعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عندك. وقد تكلم الصحابة في زمن النبي ﷺ في العلل ففي البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى لما نهى عن تحريم الخمر يوم خيبر قال فتحدثنا أنه إنما نهى

عنها لأنها لم تُخْمَسَ وقال بعضهم نهي عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة.

الثالث: إجماع الصحابة:

فإنهم اتفقوا على العمل بالقياس، ونُقل ذلك عنهم قولاً وفعلاً.

قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله، وهو قطعي. وقال الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهاه العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين قال: وهذا من أقوى الأدلة. وقال ابن برهان: أوجز بعض العلماء العبادة فقال: انعقد الاجماع على أن التعبد بالدليل المقطوع بدليله جائز، فكذلك ينبغي أن يجوز التعبد بالقياس المظنون دليله.

الرابع: طريق العقل.

وهو أن النصوص لا تفي بالأحكام لأنها متناهية والحوادث غير متناهية، فلا بد من طريق آخر شرعي يضاف إليه، لكن لهم أن يمنعوا تناهي النصوص فإن المعنى إذا ظهر تناول ذلك الفرع على سبيل العموم في جميع الأذهان، فإن أفراد العموم لا تتناهى، فإذا تصور عدم التناهي في الألفاظ ففي المعاني أولى، قال القفال: ولأنه لا حادثة إلا ولله فيها حكم اشتمل القرآن على بيانه لقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [سورة الأنعام / ٣٨] ورأينا المنصوص لم يُحط بجميع أحكام الحوادث فدل على أنا مأمورون بالاعتبار والقياس ونحوه قولُ المزني في كتاب «إثبات القياس»: لو لم يكن للنظير حكمٌ نظيره في الحلال والحرام لبطل القياس، ولما جاز لأحد أن يقول إلا بنص كتابٍ أو سنةٍ، وكان ما اختلف فيه مهملاً لا حكم له، وهذا غير جائز.

قال المزني في كتاب «إثبات القياس»: تعلق المانعون بآثار وردت في ذم الرأي والقياس، وإنما هي عندنا رأي أهل البدع الذي ابتدعوا في الدين رأياً وسموا فروعاً قياساً، وأغفلوا كشف القول في الرأي الموافق للكتاب والسنة والتمثيل عليهما، غير أنه كان لطيفاً دقيقاً يحتاج إلى حدة العقول ومعرفة معاني الأصول،

كتقرير رسول الله ﷺ معاذاً على الاجتهاد على أصل الكتاب والسنة، وقول الصديق رضي الله عنه في قضية الطاعون: رأيت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً. وعلى المذموم يُحمل قوله ﷺ: (اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا) والجمع بين الأدلة أولى من تعطيل بعضها.

قال ابن القفال: وقد قيل: إن داود سأل المزنّي عن القياس أهو أصل أم فرع فأجابه المزنّي: إن قلت القياس أصل أو فرع، أو أصل وفرع، أو لا أصل ولا فرع لم تقدر على شيء، وإنما عنى به أنه أصل لأن الله تعالى أمر به.

قال ابن القطان: هو فرع بمعنى أن الله تعالى نبه عليه بغيره، وهو أصل وفرع باعتبارين لما عرفت أنه فرع لغيره الذي عرف منه وهو الكتاب والسنة. ومعنى قوله «لا أصل ولا فرع» أنه فعل القائس. وقال أبو بكر الرازي: سأل داود القائسين سؤالاً دلّ على جهله بمعنى القياس فقال: خبروني عن القياس أصل هو أم فرع؟ ب/٢٧١ فإن كان أصلاً فلا ينبغي أن يقع / فيه خلاف، وإن كان فرعاً ففرع على أي أصل. قال الرازي: والقياس إنما هو فعل القائس ولا يجوز أن يقال لفعل القائس إنه أصل أو فرع. وإنما وجه تصحيح السؤال أن يقول: خبروني عن وجوب القول بالقياس، أو الحكم بجواز القياس أهو أصل أم فرع؟ فيكون الجواب عنه: أن القياس أصل بما بني عايه، وفرع على ما بني عليه، فأصله الكتاب والسنة والاجماع، وفرعه سائر الحوادث القياسية التي لا توقيف فيها ولا إجماع. وقال ابن سريج: في كتاب «إثبات القياس» قال بعضهم: خبرونا عن القياس فرض هو أو ندب، فإن قلتم ندب فقد أوجبتم التشريع في الدين، وإن قلتم فرض فما وجدنا ذلك. قلنا: بل فرض، لأن الله تعالى أمر بالنفقة على الزوجة وبالإطعام والصيام على قاتل الصيد ويقبول الجزية ولم يبين ذلك فوجب النظر فيه قال: وحقيقة القياس فعل أمر الله جل ذكره به في وقت كما أمر ببر الوالدين في وقت، فلا يسمى القياس أصلاً ولا فرعاً لذلك.

تنبهات

الأول:

حرّر الهندي موضع الخلاف فقال: إذا علمنا أن الحكم في محل الوفاق معلل

بكذا، أو علمنا حصول الوصف مع جميع ما يعتبر في إفضائه لذلك الحكم في صورة النزاع علمنا حصول مثل ذلك الحكم في صورة النزاع فهذا النوع من القياس مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل أطبقوا على حجته، فأما إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين، أو إحداها ظنية، كان حصول ذلك الحكم في صورة النزاع ظنياً لا محالة.

وهذا لا نزاع في أنه لا يفيد العلم والخبر بالنتيجة، بل إن كان في الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على وجوب العمل به.

وأما في الأمور الشرعية فقد نقل الإمام الرازي أن هذا محل الخلاف، وكلام الغزالي يقتضي التفصيل بين ما إذا كانتا ظنيتين وكذلك، أو إحداها ظنية والأخرى قطعية، فليس من محل الخلاف أيضاً على معنى ما إذا كانت الأولى قطعية، أعني كون الحكم معللاً بكذا، والثانية، أعني تحققها في صورة النزاع ظنية، فهذا محل وفاق. أما إذا كانت هي ظنية سواء كانت المقدمة الثانية قطعية أو ظنية فإنه من محل الخلاف، وكلام الإمام يقتضي أن الكل من محل الخلاف.

الثاني :

أفرط في القياس فرقان: المنكر له، والمسترسل فيه، كغلاة أهل الرأي. قال ابن المنير: وما شبهت تصرف المجتهدين بالعقول في الأحكام الشرعية إلا بتصرفهم في الأفعال الوجودية: أمرين أمرين، لا جبر ولا تفويض، فمن زعم أن الأحكام كلها تعبدية لا مجال للقياس فيها ألحقه بجحود الجبرية، ومن زعم أنها قياسية محضة وأطلق لسانه في التصرف ألحقه بتهور المعتزلة، والحق في التوسط ﴿وكان بين ذلك قواماً﴾ [سورة الفرقان / ٦٧] قلت: ومن البلية اقتصار كثير من الفقهاء على الاستدلال على القياس وعدم بحثهم عن النص فيها وهو موجود لو تطلبوه.

مسألة

القياس من أصول الفقه

أي أدلته، خلافاً لإمام الحرمين والغزالي والكياء، واختلفت مأخذهم: فقال

الغزالي: لأن الأدلة هي المثمرة، والأحكام والقياس من طرق الاستثمار، فإنه لا دلالة من حيث معقول اللفظ وأن العموم والخصوص دلالة من حيث صيغته. وقال الإمام: لأن الدلالة إنما تطلق على المقطوع به، والقياس لا يفيد إلا الظن. ثم اعتذر عن إدخاله في الأصول بقيام القاطع على العمل به وهذا فرع لأن القياس لا يكون قطعياً - كما سيأتي - لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة فقط، سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به.

مسألة

والقياس ظني

نص عليه في «الرسالة» فقال: انه حق في الظاهر عند قائسه لا عند العامة من العلماء. قال الصيرفي: أراد أنه ليس حقاً في الظاهر حتى يلزم بظاهر الأدلة، ويجوز الخلاف فيه، ولو كان قطعياً لم يقع فيه خلاف انتهى وهذا لا ينافي قوله في الفحوى: أنه قياس جلي، مع أنه قطعي. على أنه قد كثر القول فيه - كما قاله القفال - وأن دلالة لفظية على قول، فعلى هذا لا تظفر بقياس قطعي إلا أن تكون العلة منصوصاً عليها. على أن بعضهم لم يجعله قياساً. قلت: دلالة اللفظ به، ولهذا قال به منكرو القياس.

ومن أطلق ظنية القياس الإمامان الجويني والرازي وغيرهما وحينئذ فينتهض بالأدلة الظنية. قال في «البرهان» لا يفيد العلم وجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم عندها، والعلم بوجوده مستند إلى أدلة قاطعة. وأما قول من قال: الظاهر الدال على كون القياس حجة، فإن كان بمجرد لا يفيد إلا الظن ولكن اقترنت بها أمور مجموعها يفيد القطع، قلنا: هذا مجرد دعوى القطع في مواضع الظنون، ومطالبته بالدليل على وجود تلك الأمور المقرونة بالظاهر، ولا نجد إلى بيانها سبيلاً أصلاً، ولو أفاد ما ذكره القطع لما عجز أحد عن دعوى القطع في مواضع الظنون. وحكى سليم في «التقريب» عن بعض أصحابنا أن القياس قطعي بمنزلة الحكم بشهادة الشاهدين إذا غلب على ظن الحاكم صدقهما.

مسألة

لا يحكم بفسق المخالف

وإن قلنا دليله قطعي ، لأنه متأول . وقال بعض المتكلمين : إنه يحكم بفسقه ،
حكاة الحلواني .

مسألة

[القياسُ يُعملُ به قطعاً]

القياس يعمل به قطعاً عندنا في نص الشارع : أما بالنسبة إلى نص المجتهد ، كما لو نص على حكم ، فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم ؟ قال الامام الرافعي في «كتاب القضاء» : حكى والدي عن الإمام محمد بن يحيى المنع في ذلك ، وإنما جاز في نصوص الشارع لأننا تُعَبِّدُنا وأمرنا بالقياس ، والأشبه بصنيع الأصحاب خلافه ، ألا تراهم ينقلون الحكم ثم يختلفون في أن العلة كذا وكذا ، وكل منهما مطرد الحكم في فروع عُلَّتْه ، وهذا كما قال ، وهو المعبر عنه بالتحريج .

مسألة

[القياسُ يُعملُ به ابتداءً]

والقياس إنما يُعملُ به ابتداءً ، فأما النسخ به فلا يجوز ، وإن جوزناه فلا يقع وقد سبقت في النسخ .

قلت : ولا يجوز العمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن أثبتناها بالظني كخبر الواحد ، قاله ابن القشيري في «المرشد» .

مسألة

يجوز أن يتَعَبَّدَ الله نبيه ﷺ بالقياس الشرعي عند الجمهور وقيل : لا يجوز .

مسألة

١/٢٧٢ هل يجوز أن يتعبد الله بالقياس من عاصر النبي ﷺ؟ / مذهب المعظم جوازه، وقيل: لا يجوز، وقيل: يفصل بين الحاضر والغائب، هكذا حكى الخلاف هنا ابن برهان، وتابع فيه الغزالي فإنه سوى بين التعبد بالاجتهاد في زمانه ﷺ وبالقياس في جريان الخلاف، وسيأتي إن شاء الله.

مسألة

[التعبد بالقياس في الأحكام الشرعية]

لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الأحكام الشرعية، ونقل عن لا يعتد به خلافه.

قال الغزالي وابن برهان وغيرهما. وقال ابن السمعاني: يجوز التعبد في جميع الشرعيات بالنصوص قال: ومن الممكن أن ينص الله على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها، فأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح، لأن القياس حمل فرع على أصل، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس؟ وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميعها بالقياس فنقول: ليس للقياس تخصيص بشيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابتاً بالقياس قال: فعلى هذا قال الأصحاب ثبتت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أنه لا يتخصص بشيء دون شيء؛ بل يجوز استعماله في كل حكم شرعي. ويتفرع على هذه المسألة خلاف مع الحنفية في استعمال القياس في الحدود والكفارات.

مسألة

[نص الشارع على الحكم والعلة]

إذا نص صاحب الشرع على حكم ونص على علة، كما لو قال: حرمت الخمر

لكونها مسكراً، أو أعتقت غائماً لسواده، هل هو إذن منه في القياس أينما وجدت العلة أم لا بد من دليل على القياس؟.

فذهب جمهور الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمعتزلة والنظام وبعض الظاهرية من منكري القياس إلى أنه إذن في إلحاق غيره به، وإلا لم يكن للعلة فائدة، وسواء ورد ذلك قبل ثبوت التعبد بالقياس أو بعد ثبوته. قال أبو سفيان من الحنفية: وإليه كان يشير شيخنا «يعني أبا بكر الرازي» في احتجاجه بقوله ﷺ: (إنما ذلك دم عرق فتوضئي لكل صلاة) في إيجاب الوضوء من الرعاف ونحوه، وصار بمثابة قوله: الوضوء من كل دم عرق. قال أبو الحسين: وأوجب أبو هاشم القياس بها وإنما لم يرد التعبد بالقياس، وصار بعض الظاهرية إلى أنه ليس بإذن، بل لا بد معه من دليل، ونقله الأمدى عن الأستاذ أبي إسحاق وأكثر الشافعية، واختاره تبعاً للإمام والغزالي. وقال سليم الرازي: إنه قول أكثر أصحابنا، وعليه الفقهاء والمتكلمون، لجواز أن يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الاعتبار لا لأجل الإلحاق. ويقوى القول بهذا إذا قلنا: إن الدليل الدال على وجوب التعبد بالقياس يجب أن يكون قطعياً، فإن غاية هذا الظن.

فإن قيل: النص على العلة في نحو حرمت الخمر لشدتها لو لم يعتبر التعميم لم يكن له فائدة.

قلنا: له فوائد:

منها: معرفة الباعث كما سبق.

ومنها: زوال الحكم عند زوال العلة كزوال التحريم عند زوال الشدة.

ومنها: ما سيأتي في فائدة العلة القاصرة من انقياد المكلف إلى الامتثال لظهور المناسب. ومرادهم بالدليل تقدم الإذن بالقياس، ولهذا فصل الجعفران ابن حرب وابن مبشر شيخا المعتزلة بين أن يرد قبل ورود التعبد بالقياس ولا يجوز تعديهِ وإلا جاز، واختاره أبو سفيان من الحنفية، وفصل أبو عبد الله البصري بين إن كان الحكم المنصوص عليه من قبيل المحرمات فهو إذن، وإن كان من قبيل المباح أو

الواجب فلا . قال الهندي : والمختار أن ذلك لا يفيد ثبوت الحكم في غير الصورة التي نص عليها، لا بطريق اللفظ ولا بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس .

وهنا تبيينان :

الأول :

أن القائلين بالاكتفاء مطلقاً هم أكثر نفاة القياس ، ولا يستنكر ذلك منهم لأنهم يرون أن التنصيص على علة الحكم تنزل منزلة اللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ولا فرق عندهم بين أن يقول : حُرِّمَت الخمرُ لإسكارها أو حرمت على كل مسكر، كما صرح به الصيرفي في كتابه .

هذا تحرير مذهب النظام وغيره ومنكري القياس فكأنه أنكر تسمية هذا قياساً وإن كان قائلاً به في المعنى . وكذا نقله القاضي عبد الوهاب في «الملخص» وسليم في «التقريب» وغيرهما، وقد سبق في باب العموم المعنوي أن تعميم مثل هذا هل هو بالقياس أو الصيغة؟ قولانٍ للشافعي ، والصحيح أنه عمم بالقياس . وقال الهندي : نقل الأكثرون عن النظام أن التعميم فيه بالقياس ، ونقل الغزالي عنه أنه يجري تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم ، ولا شك أنه مخالف لنقل الأكثر ومنافٍ له ، فإن التعميم بطريق القياس لا يجامع التعميم بالقياس ، فحينئذ لا يكون ذلك أمراً بالقياس عنده ، وإن كان الحكم ثابتاً عنده في غير الصورة التي نص عليها . قلت : وما حكاه الغزالي أظهر ، لما سبق عن النظام من إنكار القول بالقياس ، ولهذا قال الغزالي : ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا يقيس ، لكنه أنكر اسم القياس . انتهى . وهو لم يدع أنه بالقياس بل باللفظ ، فكان من حقه أن يبطل هذه الجهة من القياس .

وقد يجمع بين إنكاره القياس وما نقله عنه الأكثرون بأنه إذا وقع التنصيص على العلة فمدلول اللفظ الأمر بالقياس لغةً ، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره وهناك أحال وروده من الشارع لكن يلزم على هذا أن يقول إن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو فمدلوله ما ذكرناه .

الثاني:

سبق عن الأستاذ أبي اسحاق نقل التعميم، فإنه قال في كتابه: إذا نص الشارع على العلة على وجه لا يقبل تأويلها فلا بد أن يعم الحكم إذ لو اختص الحكم لوجب أن تختص العلة، ووضع التعليل يناقضه الاختصاص، وهذا وإن كان فيه موافقة للنظام لكن مأخذه خلاف مأخذه وهو القول بامتناع تخصيص العلة، وليس يرى أن النص على التعليل نص على التعميم، ولكن هذا عنده من ضرورة فهم التعليل وهو يمنع النص على التعليل مع النص على التخصيص. وينبغي تنزيل إطلاق غيره من أصحابنا الموافقين للنظام على ذلك.

مسألة

إنما يستعمل القياس إذا عدم النص

وقد قال الشافعي في آخر «الرسالة»: القياس موضع ضرورة، لأنه لا يحل / ٢٧٢ ب
القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء انتهى. وأطلق الأستاذ أبو اسحاق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا إجماع وجب القياس فيها وإلا جاز.

وهل يعمل به قبل البحث عن المنصوص وجميع دلالتها؟

للمسألة أحوال:

أحدها: أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة، فيمتنع قطعاً.

الثانية: قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود أو طلبها بطريقة يقتضي جوازها، ومذهب الشافعي ومذهب أحمد وفقهاء الحديث: لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم، لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معنى قول أحمد: وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟! ولها شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ، فإن وجود النبي ﷺ بمنزلة النص يحتمل الجواز إذا خاف الفتور على حكم الحادثة.

الثالثة: أنه يئأس من النص ويغلب على ظنه عدمه، فهذا يجوز قطعاً، وقد سبق قبل هذه المسألة في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص والناسخ، وأنه إذا اجتهد ولم يجد المعارض عمل به، ويزيد هنا أنه هل له أن يقيس عليه؟ قال القاضي عبد الجبار: لا، لأنه لا يقطع بثبوته، وخالف أبو الحسين في «المعتمد» وهو الأظهر، كما يجب أن يقضي بظاهره وهو فرع غريب.

مسألة

[المرسل والضعيف أولى من القياس]

حكى ابن حزم عن أبي حنيفة أن الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس، ولا يجل القياس مع وجوده، قال: والرواية عن صاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبرٍ مسند صحيح، وأما عند عدمها فإن القياس واجب في كل حكم. وقال أبو الفرج القاضي وأبو بكر الأبهري، المالكيان: القياس أولى من خبر الواحد المسند والمرسل. قال ابن حزم: وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبول خبر الواحد قبلهما. وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب «الجهر بالبسملة» عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول: مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خيرٌ من قوي النظر. قال ابن العربي: وهذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه، فإن ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقاً. قال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين: هذا ما حكاه عن أحمد ابنه عبد الله، ذكره في مسائله. ومراده بالضعيف غير ما اصطلاح عليه المتأخرون من قسَم الصحيح والحسن، بل عنده الحديث قسماً: صحيح وضعيف، والضعيف ما انحط على درجة الصحيح، وإن كان حسناً.

واعلم أن القياس قد يُعمل به مع وجود النص في صور:
منها: أن يكون النص عاماً والقياس خاصاً، وقلنا بقول الجمهور أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، فالقياس مقدم.

ومنها: أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص المعارض وقُطع بوجود العلة في الفرع، فإنه يقدم على النص.

ومنها: أن يكون النص مخالفاً للقياس من كل وجه على رأي الحنفية، فإنهم يقدمون القياس على خبر الواحد، وحكاه ابن برهان عن مالك أيضاً.

البَابُ الرَّابِعُ فِي أَنْوَاعِهِ

قال ابن السمعاني: وقد قسمه ابن سريج إلى ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك. انتهى.

النوع الأول — قِيَاسُ الْعِلَّةِ

وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى «قياس المعنى».

وينقسم إلى جلي وخفي.

فأما «الجلي» فما علم من غير معاناة وفكر. و«الخفي»، ما لا يتبين إلا بإعمال فكر.

والجلي قسمان:

أحدهما: ما تنهى في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع على خلافه كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [سورة الاسراء/ ٢٣] ونحوه.

وثانيهما: دونه، كقوله: (لا يقضي القاضي وهو غضبان) هذا كلام ابن السمعاني.

وقسم الشيخ أبو إسحاق قياس العلة إلى: جلي وواضح وخفي قال: «فالجلي» ما عرفت علته قطعاً إما بنص أو إجماع. و«الواضح» ما ثبتت علته بضرب من الظاهر و«الخفي» ما عرفت علته بالاستنباط. وقال الماوردي والرويانى: الجلي ما يكون معناه في الفرع زائداً على معنى الأصل، والخفي: ما يكون في الفرع مساوياً لمعنى الأصل.

[أقسام القياس الجلي]

ثم قسمًا الجليّ - تبعاً للقفال الشاشي وغيره - إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما عُرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال قالوا: ولا يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله، كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [سورة الإسراء / ٢٣] فإنه يدل على تحريم التأفيف بالبديهة، وعلى تحريم الضرب والشتم قياساً، ولا يجوز أن يُحرم التأفيف ويبيح الضرب. وكقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [سورة الزلزلة / ٧ - ٨] فلا يجوز أن يجازى على قليل الطاعة ولا يجازى على كبيرها، ويعاقب على قليل المعصية ولا يعاقب على كبيرها. قال القفال الشاشي: حكم ذرة ونصف بمنزلة ذرة. وإنما قال هذا حتى لا يقول مبهوت إن الكثير ذرات^(١) فالاسم متناول لها. يُشير إلى ما حكاه إمام الحرمين في مناظرة جرت لابن سريج مع محمد بن داود إذ قال له ابن سريج: أنت تلزم الظاهر وقد قال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة فقال ابن سريج: لو عمل مثقال ذرة ونصف فتبلد وظهر انقطاعه. وقال بعض مشايخنا: لا يسمى هذا قياساً.

قلت: لأن العرب وضعت هذه اللفظة للتنبيه على ما زاد عليه فيكون النهي عن الضرب والشتم باللفظ، وسماه بعضهم «مفهوم الخطاب» وقيل «فحوى الخطاب».

قالوا: والقياس ما خفي حكم المنطوق عنه حتى عُرف بالاستدلال من المنصوص عليه، وما خرج عن الخفاء ولم يحتج إلى الاستدلال فليس بقياس. وقال نفاة القياس: ليس بقياس بل نص. وقيل: تنبيهٌ وُضعف، لأن النص ما عرف «حكم مراتبه»^(٢) والقياس ما عرف حكمه من اسم غيره، وهو موجود لأن اسم التأفيف لا ينطلق على الضرب كما لا ينطلق اسم الضرب على التأفيف، فتحريم

(١) أي فلا يكون مشمولاً بالمجازاة عليه

(٢) هكذا في جميع الأصول ولعل الصواب «حكمه من اسمه».

الضرب مأخوذ من معنى التأفيف لا من اسمه، فإن امتنعوا من تسميته قياساً فقد خالفوا في الاسم، فاختلاف الأسماء في / الوضوح والغموض لا يمنع أن يكون كلُّها نصوصاً، وكذلك اختلاف المعاني في الخفاء والجلاء لا يمنع كونه قياساً. واعلم أن هذا الوجه من القياس أقرب وجوهه إلى النصوص لدخول فرعها في النص.

الثاني: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء، فالعمياء أولى قياساً على العوراء، والقطعاء على العرجاء، لأن نقصها أكثر، فهذا لا يجوز أن يرد التعبد بخلاف أصله، وإن جاز التعبد بإباحة العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعوراء. وهذا مما اختلف فيه نفاة القياس، فاقصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء، وأثبت بعضهم تحريم الجمع بالتنبيه دون النص.

والثالث: ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر، كقياس الأمة على العبد في السراية، وقياس العبد عليها في تنصيف حد القذف، وقياس النكاح على البيع في تحريمه عند صلاة الجمعة، فهذا لا يجوز النسخ به. وفي جواز التخصيص به وجهان أصحهما الجواز، وهذه الضروب الثلاثة يجوز أن ينعقد بها الإجماع ويُنقض بها حكم من خالفها من الحكام انتهى. وقال القفال الشاشي بعد ذكره نحو ما سبق: قد علق الشافعي القول في تسمية هذه الوجوه قياساً، وحكى في «الرسالة الجديدة» أن من أهل العلم من يمنع أن يسمى هذا قياساً لأن القياس ما احتمل فيه شبه بين معنيين، فنقيسه على أحدهما دون الآخر، ويقول غيره من أهل العلم: ما عدا النص من الكتاب والسنة وكان معناه فهو قياس وليس في شيء مما حكاها فيها أن ما فهم من المعنى فهو نص ولا أنه مفهوم معنى الاسم انتهى.

فإن قيل: فما فائدة الخلاف في هذا القسم مع الاتفاق على الحكم؟

قلنا: سبق في بحث المفهوم له فوائد: منها أنا لو قدرنا في فرع من الفروع وجود نص يُشعر بنقيض الحكم فهل يتعارضان أو يرجح أحدهما على الآخر؟ فمن قال إنه مأخوذ من اللفظ قال: فيتعارضان.

[أقسام القياس الخفي]

وأما القياس الخفي فقسمه الماوردي والرويانى أيضاً إلى ثلاثة أقسام:
أحدها: ما خفى معناه فلم يعرف إلا بالاستدلال ويكون معناه لائحاً، وتارة يكون الاستدلال متفقاً عليه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ﴾ الآية [سورة المائدة / ٢٣] فكانت عمات الآباء والأمهات في التحريم قياساً على الأمهات، لا شراكنهن في الرحم، وكقوله تعالى في نفقة الولد في صغره: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [سورة الطلاق / ٦] فكانت نفقة الوالدين عند عجزهما في كبرهما قياساً على نفقة الولد لصغره. والمعنى في هذا الضرب لائح لترده بين الجلي والخفي، وهو من ضروب الخفي بمنزلة الأول من ضروب الجلي، ويجوز أن ينعقد الإجماع بمثله، وهل ينقض حكم الحاكم إذا خالف في جواز تخصيص العموم؟ وجهان.

الثاني: أن يكون معناه غامضاً للاستدلال المختلف فيه، كتعليل الربا في البر المنصوص عليه بالقوت ليقاس عليه كل مأكول، فهذا لا ينتقض فيه الحكم ولا يخص به العموم.

الثالث: ما يكون شَبَهاً وهو ما احتاج في نصه ومعناه الى استدلال كالذي قضى به رسول الله ﷺ أن الخراج بالضمان، يعرف بالاستدلال أن الخراج هو النفقة، وأن الضمان هو ضمان النفقة ثم عرف معنى النفقة بالاستدلال فتقابلت المعاني بالاختلاف فيها، فمن معلل لها بأنها آثار فلم يجعل المشتري إذا رد بالعيب مالاً للأعيان من الثمار والنتاج، ومن معلل بأنها ما خالفت أجناس أصولها فجعل مالاً للثمار دون النتاج، وعللها الشافعي بأنها ما يجعل مالاً لكل ثمار من ثمار ونتاج، فمثل هذا ينعقد الإجماع في حكم أصله ولا ينعقد في معناه، ولا يقضي بقياس حكمه، ولا يخص به عموم وهو أضعف مما قبله.

مسألة

لا يشترط في المشابهة بالاستدلال في القياس تمام المشابهة، ولا يكتفى بأدائها، بل يعتبر ما يشير إلى المأخذ.

النوع الثاني قياس الشبه

قال^(١): وهو ما أخذ حكم فرعه من شبه أصله، وقالا في موضع آخر: هو ما تجاذبه الأصول فأخذ من كل أصل شبيهاً، وسماه الشيخ أبو إسحاق وغيره «قياس الدلالة» وفسره بأن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه على العلة التي علق الحكم عليها في الشرع قال: وهذا الضرب لا تعرف صحته إلا باستدلال الأصول وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يستدل بثبوت حكم من أحكام الفروع على ثبوت الفرع، ثم رد إلى أصل، كاستدلالنا على سجود التلاوة ليس بواجب بأن سجودها يجوز فعله على الراحلة من غير عذر على أنه ليس بواجب.

والثاني: أن يستدل بحكم يشاكل حكم الفرع ويجرى مجراه على حكم الفرع، ثم يقاس على أصل، كقولنا في ظهار الذمي: صحيح لأنه يصح طلاقه، فيصح ظهاره، فصحة قياس الطلاق على صحة الظهار لأنها يجريان مجرى واحد، ألا ترى أنها يتعلقان بالقول ويختصان بالزوجة، فإذا صح ذلك دل دليل على صحة الآخر.

والثالث: أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه، كقياس من قال: إن العبد يملك لأنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، فملك كالحجر. قال: فهذا وأمثاله يسمى «قياس الشبه» وفي صحته وجهان: أحدهما: يصح، لأن عمر أمر أبا موسى باعتبارها، والثاني: المنع، لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس، لأنه ما من فرع إلا ويمكن رده إلى أصل بضرب من الشبه. انتهى. وقال الشيخ في «اللمع»: اختلف أصحابنا في قياس الشبه، وهو تردّد الفرع بين أصليين لشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف والآخر من وصفين فقيل: صحيح،

(١) أي الماوردي والرويانى، كما يعرف من أول الكلام المنقول عنها.

وللشافعي ما يدل عليه في أوائل «الرسالة» وأواخرها. وقيل: لا يصح، وتأول ما قاله الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس بكثرة الأشباه. ثم اختلف القائلون به في أنه هل يجب أن يكون حكماً وأن يكون صفة؟ على قولين قال: والأشبه عندي أن قياس الشبه لا يصح.

وقال ابن القطان: قياس الشبه اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الشبه يعتبر في الصورة أخذاً من قول الشافعي في الجنايات أن العبد إذا جُنِيَ / عليه اعتبرت قيمته بالحر لوقوعه بين أصليين: ب/٢٧٣

أحدهما: البهيمة، لأنه سلعة فيتصرف فيها.

والثاني: الحر لأنه آدمي متعبّد.

وقيل^(١): هذا خطأ، لأن القياس لا يصح حتى تستخرج العلة من المنصوص عليه، فيؤخذ في الفرع أكثر الأوصاف، فيلحق حكمه بحكم ذاك الأصل، وهذا لا ينقض به حكم الحاكم إذا خالف. وإن كان هناك علة أخرى توجب التحليل بها خمسة أوصاف، وعلة توجب التحريم بها خمسة أوصاف فيوجد فيها من أوصاف العلة المبيحة أكثر من المحرمة فيلحق ذلك بحكم التعليل، لأنه أكثر شبيهاً. فإنه لو قيل: فما تقولون لو تساوى الجريان في الأصلين وتساوت الأوصاف؟ قلنا: عنه جوابان أحدهما: يتوقف فيه لأنها يتساويان وليس لأحدهما مزية على الآخر، وهذا أشبه من الأول.

والثالث: أن قياس الشبه أن تكون المسألة محتملة فتتحد بها فتقوم الدلالة على إلحاقها بأحد الأصول هو الأشباه. انتهى.

وقد وقع في كلام الشافعي رحمه الله ذكر «قياس علة الأشباه» فقيل هو قسيم «قياس العلة» وقيل هو «قياس العلة» إلا أنه جعل كثرة الأشباه ترجيحاً للعلة وقال القاضي في «التقريب»: ظاهر نص الشافعي يدل على الأول قال: وحكى أن أبا العباس بن سريج كان يقول: إن غلبة الأشباه هي العلة وأن الأشباه ثلاثة ما حكم فيه بالتحريم وله وصفان، وما حكم فيه بالتحليل وله وصف واحد وواسطة بينهما

(١) هذا هو الوجه الثاني في قياس الشبه

لم يحكم فيه بشيء. قال فإذا تردّد بينهما كان رده إلى أشبههما أولى من رده إلى أبعدهما منه في الشبه. قال القاضي: وهذا محتمل لأن يكون ممن يرى الحكم بغلبة الأشباه من غير اعتقاد كونه علة، ويحتمل أن يريد أن رَدُّها إلى ما هو علة الحكم أولى من رده إلى ما بعد أن يكون علة. وقد قيل: إن هذا الذي كان يذهب إليه أبو العباس وأنكر القياس على شبه لم يعتبر كونه علة وقال الخفاف في «الخصال»: علة غلبة الأشباه صحيحة، والحكم بها جائز إذا كانت علة ما وصفنا، غير أنه لا يجوز الحكم فيها مع وجود العلة المستخرجة.

وأما الماوردي والرويانى ففسرا قياس الشبه بما تقدم، وقسماه إلى نوعين: قياس تحقيق يكون الشبه في أحكامه، وقياس تقريب يكون الشبه في أوصافه. وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الخفي وإن ضعف عنه.

(الأول) قياس التحقيق وهو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يتردد حكم فرع بين أصلين فينتقض برده إلى أحدهما ولا ينتقض برده إلى الآخر، فيرده إلى الأصل الذي لا ينتقض برده إليه، وإن كان أقل شَبْهاً دون الآخر، وإن كان أكثر شَبْهاً، كالعبد يملك يتردد بين البهيمة والحرفلما انتقض رده إلى الميراث حيث لم يملك به وجب رده إلى البهيمة لسلامته من النقص، وإن كان شبهه بالأحرار أكثر.

والثاني: أن يتردد الفرع بين أصلين، فيسلم من النقص رده إلى كل واحد منهما، وهو بأحد الأصلين أكثر شَبْهاً، مثل أن يشبه أحدهما من وجه والآخر من وجهين، أو أحدهما من وجهين والآخر من ثلاثة، فيرد إلى الأكثر. مثاله في الجنابة على طرف العبد فيردّه بين رده إلى الحر وإلى البهيمة، وهو يشبه البهيمة في أنه مملوك، ويورث عينه، ويشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مكلف يجب في قتله القود والكفارة وجب رده إلى الحر في تقدير أرش طرفه دون البهيمة لكثرة شبهه بالحر.

الثالث: أن يتردد حكم الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، ويوجد في الفرع بعض كل واحد من الصفتين والأقل من الأخرى، فيجب رده إلى الأصل الذي فيه أكثر صفاته، مثاله ثبوت الربا في السقمونيا، لما تردد بين الخشب في الإباحة،

لأنه ليس بغذاء، وبين الطعام في التحريم، لأنه مأكول، فكان رده إلى الغذاء في التحريم وإن لم يكن غذاءً أولى من رده إلى الخشب في الإباحة وإن لم يكن غذاءً لأن الأكل أغلب صفاته.

الثاني: قياس التقريب وهو ثلاثة أضرب:

أحدها: تردد الفرع بين أصليين مختلفين صفةً، وقد جمع الفرع معنى الأصل فيرجع في الفرع إلى أغلب الصفتين، مثاله في المعقول أن يكون أحد الأصلين معلولاً بالبياض والآخر معلولاً بالسواد، ويكون الفرع جامعاً بين السواد والبياض فيعتبر بحاله، فإن كان بياضه أكثر من سواده رد إلى الأصل المعلول بالبياض ولم يكن للسواد فيه تأثير، وإن كان سواده أكثر من بياضه رد إلى الأصل المعلول بالسواد ولم يكن للبياض فيه تأثير، ومثاله في الشرع الشهادات، أمر الله تعالى فيها بقبول العدل ورد الفاسق، وقد علم أن أحداً غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يحض الطاعة حتى لا يشوبها شيء ويحرمها، فوجب اعتبار الأغلب في حالته: فإن كانت الطاعات أغلب حكم بعدالته، أو المعاصي أغلب حكم بفسقه.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا الضرب لا يسمى قياساً، لأن القياس ما استخرج علة فرعه من أصله، وهذا قد استخرج علة أصله من فرعه، ولأن القياس إنما يصح إذا كان معنى الأصل موجوداً بكماله من الفرع، فإذا وجد بعض أوصافه لا يصح إلحاقه به. وهذا غلط، لأن صفة العلة مستخرجة من الفرع وحكم العلة مستخرج من الأصل، فالجمع بينهما موضوع بحكم العلة دون صفتها. وهذا كما تقول في الماء المطلق: إذا خالطه مائع طاهر كماء الورد ولم يغيره نُظِر: إن كان الماء أكثر حكماً له بالتطهير وإن كان فيه ما ليس بمطهر، وإن كان ماء الورد أكثر حكماً أنه غير مطهر وإن كان فيه ماء طهور، وأن الحادثة أشبهت كل واحد من الأصلين في بعض الأوصاف فلا بد من تعريف حكمها، ولا يجوز إلحاقها بغير هذين الأصلين، لأنه لا يجوز إلحاقها بما لا يشبهها وتركه ما يشبهها، ولا إلحاقه بهما لتضادهما فكان أكثرها شبيهاً أولى.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري: هذا النوع في القياس ضعيف، لأنه يقاس

١/٢٧٤ على ما يلحق به من غير علة، وذلك لا يجوز ولا يخلو الوصف الذي أشبه الأصل فيه من أن يكون علة الأصل، أو ليس بعلة /، فإن كان علة فهو قياس العلة لا قياس الشبه، وإن لم يكن علة فلا يصح القياس بغير علة قال: ومعنى هذا عندك إذا تردد فرع بين أصلين وقاسه في كل واحد من الأصلين على أصله بعلة ظاهرها الصحة يحتاج إلى الترجيح لتغليب أحد الأوصاف لكثرة الشبه، فيكون ذلك على سبيل الترجيح.

الثاني: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، والصفتان معروفتان في الفرع، وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتها. مثاله في المعقول أن يكون أحد أصلين معلولاً بالبياض، والآخر بالسواد، والفرع أخضر لا أبيض ولا أسود، فرد إلى أقرب الأصلين شَبهاً بصفتيه والخضرة أقرب إلى السواد، ومثاله في الشرع قوله تعالى: ﴿فجزاءٍ مِثْلُ ما قَتَلَ من النعمِ﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وليس المثل من النعم شبيهاً بالصيد في جميع أوصافه ولا منافياً له في جميعها، فاعتبر في الجزء أقرب الشبه بالصيد. وقال أبو حنيفة رحمه الله: مثل هذا لا يكون قياساً، لأن القياس: ما وُجدت أوصاف أصله في فروعه، وأوصاف الأصل في هذا غير مقصودة في الفرع، فصار قياساً بغير علة. وهذا غلط، لأن الحادثة لا بد لها من حكم، والحكم لا بُدَّ له من دليل، فإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع دليل عليها لم يبق لها أصل غير القياس كما في أقربهما شَبهاً بأصل هو علة القياس. وقد جعله بعض أصحابنا اجتهاداً محضاً ولم يجعله قياساً.

والثالث: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفين، والفرع جامع لصفتي الأصلين وأحد الأصلين من جنس الفرع دون الآخر. مثاله أن يكون الفرع من الطهارة، وأحد الأصلين من الصلاة، والثاني من الطهارة. فيكون رده إلى أصل الطهارة لمجانسته أولى من رده إلى أصل الصلاة.

ثم قالوا: وما هنا قسم رابع: اختلف أصحابنا في وروده، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين فيه شَبه كل واحد من الأصلين، ولا يترجح أحدهما على الآخر بشيء، فمنع كثير من أصحابنا من وجوده وأحال تكافؤ الأدلة، لأنه لا يجوز أن يتعبد الله

العباد بما لم يوصلهم إلى علمه ، ولكن ربّما خفي على المستدل لقصوره في الاجتهاد فإن أعوزه الترجيح بين الأصلين عدل إلى التماس حكمه من غير القياس . وذهب الأكثرون إلى جواز وجوده ، لأنه لما جاز أن يكون من الأدلة غامضة لما علم فيها من المصلحة جاز أن يكون فيها متكافئة لما رآه من المصلحة أن يكون لها حكم مع التكافؤ.

فعلى هذا اختلفوا في حكم ما تكافأت عليه الأدلة ، وتردد بين أصلين حاذر ومبيح على وجهين :

أحدهما : المجتهد بالخيار في رده إلى أيّ الأصلين شاء ، لأن الله تعالى لو لم يرد كل واحد منها لنصب على مراده منها دليلاً .

والثاني : يرده إلى أغلظ الأصلين حكماً وهو الحظر دون الإباحة احتياطاً ، لأن أصل التكليف موضوع للتغليظ .

قالا : فصار أقسام القياس على ما شرحنا اثني عشر قسماً ، ستة منها مختصة بقياس المعنى ، منها ثلاثة في الخفي . وستة مختصة بقياس الشبه ، منها ثلاثة في قياس التحقيق ، وثلاثة في قياس التقريب .

وذكر امام الحرمين قياس التقريب بما حاصله يرجع إلى أنه استدلال من غير بناء فرع على أصل ، ومن جملة كلامه قال : قد ثبت أصول معللة اتفق القائسون على عللها ، فقال الشافعي : الحد في تلك الأصول معنوي ، وجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن بأعيانها حتى كأنها أصول معتمدة مثلاً ، والاستدلال معتبر بها ، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع . ثم مثل الإمام ذلك بتحريم وطء الرجعية بأنه معلل عند الشافعي بأنها مترتبة في تبرئة الرحم وتسليط الزوج على رحها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتربص للتبرئة تناقض ، وهذا معنى معقول . وأن المرأة لو تُربصت قبل الطلاق واعتزلها الزوج لم يعتد بذلك عنده ، ولو طلب الشافعي لهذا أصلاً لم يجده ، ولكنه قريب من القواعد . ومن قاس الرجعية على البائن لم يتم له ذلك ، لأن المخالف يقول : البينونة هي المستقلة بتحريم الوطاء والرجعية ليست مثلها .

النوع الثالث قياس العكس

وهو إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم، كذا عرفه صاحب «المعتمد» و «الأحكام» وغيرهما. وقال الأصفهاني: إنه غير جامع، لأنه من جملة أنواع العكس الملازمة الثابتة بين الشئيين: الملزوم نقيض المطلوب، واللازم منتف. والدليل على الملازمة القياس، كقولنا: لو لم تجب أولاً على الصبي لما وجبت على البالغ، قياساً على الوجوب على الصبي، واللازم منتف إجماعاً فينتفى الملزوم. انتهى وقد وقع في الكتاب والسنة استعمال هذا النوع، قال الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء / ٢٢] وقال ﷺ (وفي بضع أحدكم صدقة)، قالوا: يا رسول الله، يأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: (أرأيتم لو وضعها في حرام) يعني: أكان يعاقب؟ قالوا: نعم، قال «فمه» يعني: أنه إذا وضعها في حرام يآثم، كذلك إذا وضعها في حلال) فقد جعل النبي ﷺ نقيض حكم الوطاء المباح وهو الإثم في غيره وهو الوطاء الحرام، لافتراقهما في علة الحكم وهو كون هذا مباحاً وهذا حراماً.

وقد اختلف في تسميته قياساً فقيلاً: إنه قياس حقيقة، وقال صاحب «المعتمد» هو قياس مجازاً، وقيل: لا يسمى قياساً، وبه صرح ابن الصباغ في «العدة»، لأن غايته تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتيه بالقياس. وذكر الشيخ أبو اسحاق في «الملخص» أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج به على أبي حنيفة في إبطال علته في الربا في الأثمان فقال: لو كان الفضة والحديد يجمعها علة واحدة في الربا لم يجز استلام أحدهما في الآخر، وكذلك الخنطة والشعير لو جمعها علة واحدة لم يجز استلام أحدهما في الآخر، فلما جاز بالإجماع استلام الفضة في الحديد دل على أنه لم يجمعها علة واحدة.

قال: واختلف أصحابنا في الاستدلال به على وجهين: أحدهما: أنه لا يصح. ب/ ٢٧٤ و «أصحهما» وهو / المذهب أنه يصح. وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع، والدليل عليه أن الاستدلال بالعكس استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس، وإذا صح القياس في الطرد وهو غير مدلول على صحته فلأن يصح الاستدلال بالعكس وهو قياس مدلول على صحته أولى، ويدل عليه أن الله تعالى

دل على التوحيد بالعكس فقال تعالى: ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء / ٢٢] ودل على أن القرآن من عنده بالعكس، قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [سورة النساء / ٨٢].

قلت: وقد احتج به الشافعي في «المختصر» فقال في زكاة الخلطة: ولما لم أعلم مخالفاً إذا كان ثلاثة خلطاء لو كان لهم مائة وعشرون أخذت منهم واحدة فصُدِّقوا صدقة صدقة الواحد فنقصوا المساكين شاتين من مال الخلطاء الثلاثة الذين لو تفرق ما لهم كان فيهم ثلاث شياه لم يجوز إلا أن يقولوا لو كانت أربعون بين ثلاثة كانت عليهم شاة لأنهم صدَّقوا الخلطاء صدقة الواحد. انتهى فقاس وجوب واحدة من أربعين لثلاثة خلطاء على سقوط اثنتين في مائة وعشرين لثلاثة خلطاء.

وحكى الشيخ أبو حامد في «تعليقه» مناظرة جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن، فقال الشافعي لمحمد بن الحسن: لا قود على من شارك الصبي، فقال: لأنه شارك من لا يجري عليه القلم، فقال له الشافعي: فأوجب القود على من شارك الأب لأنه شارك من جرى عليه القلم، وإذا لم توجب على شريك الأب فهو ترك لأصلك.

قال أصحاب أبي حنيفة: هذا السؤال لا يلزم محمداً، لأن محمداً علَّل بأنه شارك من لا يجري عليه القلم، فبقيضه أنه يوجد من شارك من لا يجري عليه القلم ومع هذا يجب عليه القود، فأما من شارك الأب فهو عكس علته، لأنه شارك من يجري عليه القلم.

أجاب أصحابنا عن هذا، فقال الشيخ أبو علي بن أبي هريرة: هذا يلزم محمد ابن الحسن، وذلك أن العلة على ضربين: علة للأعيان، وعلة للجنس، فإذا كانت العلة للأعيان انقضت من وجه واحد وهو أن توجد العلة ولا حكم كقولك: لأنه مرتد فوجب أن يقتل، فالنقض أن يوجد مرتد مع أنه لا يقتل. والثانية علة الجنس فهذه تنقض من وجهين: أن توجد العلة ولا حكم، وأن يوجد الحكم ولا علة، كقولك: علة القتل القتل، فكأنه قال: لا قتل إلا بقتل، فهذه تنقض بما قلناه: إن قتل بغير قتل انتقضت العلة، وإن لم يقتل مع وجود القتل

انتقضت العلة. وإذا ثبت هذا فعلة محمد بن الحسن للجنس، لأنه علل سقوط القود عن الشريك دون شريك من لا يجري عليه القلم، فهذه للجنس فينتقض من وجهين: أن يوجد العلة ولا حكم وأن يوجد الحكم ولا علة فقد أوجد الحكم ولا علة فبطل قوله.

قال الشيخ أبو حامد: وكنت أجبت بجواب آخر، وهو أن الشافعي ألزمهم العكس بناءً على أصلهم، لأن علة العكس عندهم دليل تناقضهم في العكس.

وجواب آخر جديد وهو أن محمد بن الحسن فرّق بين مسألتين فطالبه الشافعي بالفرق بين شريك الصبي حيث قلت لا قود عليه، وقد قلت إذا عفا الولي عن أحد القتالين كان على شريكه القود، فقال محمد: لأن شريك الصبي قد شارك من رفع عنه القلم وليس كذلك ما إذا عفا الولي عن أحدهما لأنه شارك من القلم جارٍ عليه، فقال الشافعي: هذا باطل بما إذا شارك الأب في قتل ولده، لأنه شارك من القلم جارٍ عليه ومع هذا لا قود عليه عندك.

فأما المزني فإنه تكلم على مسائل الشافعي فإنه قال: قد شرك الشافعي محمد بن الحسن فيما أنكر عليه فإنه أسقط القود عن شريك الخاطيء وأوجه على شريك الصبي ومعناها واحد. قلنا له: هذا على القولين إن قلنا في حكم الخطأ فلا قود على شريكه كمن شارك الخاطيء لأن معناه واحد، فإن قلنا عمدُه عمد، فعلى شريكه القود، لأن معناه مختلف. ثم يقال للمزني: قد كسر الشافعي فرق محمد بن الحسن، فأنت أوردت كلاماً ينقض الكسر وإنما تُناقض العِلل، فأما الكسر فلا يناقض، فسقط، هذا.

وقال الشيخ أبو حامد في «تعليقه» في باب مسح الخف، في تعليل جواز الاختصار^(١) على الأسفل: لما كان أسفل الخف كظاها في أنه لا يجوز المسح عليه إذا كان متمزقاً وجب أن يكون أسفله كأعلاه في الاقتصار عليه بالمسح إذا كان صحيحاً. ثم إن الشيخ أبا حامد رد هذا التعليل بأنه قياس عكس فكأنه رد قياس العكس.

(١) كذا في الأصول . . والصواب: (الاقتصار)

النوع الرابع | قياس الدلالة

وهو أن يكون الجامع وصفاً لازماً من لوازم العلة، أو أثراً من آثارها، أو حكماً من أحكامها، سُمِّيَ بذلك لكون المذكور في الجميع دليل العلة لا نفس العلة. فالأول. كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة. والثاني: كقولنا في القتل بالمثل قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلاً، فوجب فيه القصاص كالجرح، فكونه إنثماً ليس هو بعلة بل أثر من آثارها. والثالث: كقولنا في مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة إنه قطع موجبٌ لوجوب الدية عليهم فيكون موجباً لوجوب القصاص عليهم، كما لو قتل جماعةً واحداً فوجب الدية على الجماعة ليس نفس العلة الموجبة للقصاص بل حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما في القتل العمد العدوان والخطأ وشبه العمد.

واختلف فيه هل هو قسم برأسه، أو هو دائر بين المعنى والشبه؟ وقال الإمام: قياس الدلالة هو ما اشتمل على ما لا يناسب بنفسه ولكنه يدل على معنى جامع، ثم قال: ولا معنى لعدّه قسماً على حياله، فإنه يقع تارة منبئاً عن معنى، وتارة عن شبه، وهو في طَوْرَيْهِ لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه. وقال الغزالي في «معياره»: الحدُّ الأوسط إذا كان علةً للأكبر سماه الفقهاء «قياس العلة» وسماه المنطقيون «برهان اللِّم» أي: ذكر ما يُجاب به عن لِم. وإن لم يكن علة سماه الفقهاء «قياس الدلالة» وسماه المنطقيون «قياس البرهان» أي هو دليل على أن الحدَّ الأكبر موجود في الأصغر من غير بيان علة. فالأول: كقولك: هذا الإنسان شبعان لأنه / أكل الآن، وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على ١/٢٧٥ المنتج فيقول شبعان فإذا هو قريب العهد بالأكل وقياس العلة: هذه عين نجسة فلا تصح الصلاة معها، وفي قياس الدلالة: هذه عين ليست تصح الصلاة معها فإذا هي نجسة.

النوع الخامس في الفارق

وقد اختلف في تسميته قياساً أو استدلالاً، والأول قول إمام الحرمين، والثاني قول الغزالي، لأن القياس يقصد به التسوية، وإنما قصد نفى الفارق بين المحلّين، وقد جاء في ضمن ذلك الاستواء في العلة، والقياس هو الذي يبنى على العلة ابتداءً وهذا لم يبنَ على العلة، وإنما جاءت فيه ضمناً.

وزعم إمام الحرمين أن الخلاف لفظي. ونازعه ابن المنير؛ فإن القائل بأنه قياس يقول: اللفظ منقطع الدلالة لغةً عن الفرع ساكتٌ عنه، والحكم فيه إنما يتلقى من القياس المأذون فيه بالإجماع. والقائل بأنه استدلال يقول: لفظ الأصل يتناول الفرع من جهةٍ ما، لكنهما اتفقا على أنه لا يتناول الفرع بالمطابقة على حد تناول الأصل، وفصل الإمام في موضع آخر فقال: الوجه عندنا إن كان في اللفظ إشعار به فلا نسميه قياساً، كقوله ﷺ: (من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه) فهذا وإن كان في ذكر العبودية مستعملة في الأمة وقد قيل للأمة عبدة. وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً به فهو قياس قطعي، كإلحاق الشافعي رحمه الله عرق الكلب بلعابه في العَدَد والتعفير. وفي دعوى القطع في الثاني نظر.

النوع السادس ما هو أولى من المنصوص

كالضرب على التأفيف وسبق أول الباب.

تنبيه:

أعلى هذه الأقسام ما كان في معنى المنصوص حتى اختلف أنه لفظي أو قياس وهو القطعي، ثم يليه قياس المعنى، ثم قياس الدلالة، ثم قياس الشبه وهي المظنونات. والإلحاق بنفي الفارق تارة يكون قطعياً، وتارة يكون ظنياً، لأن الإلحاق يجيء هكذا تارة وتارة. ويأتي في الترجيحات.

البَابُ الخَامِسُ فِيمَا يَجْرِي فِيهِ الْقِيَاسُ

وفيه مسائل.

مسألة

قال ابن عبدان في شرائط الأحكام: شرط القياس الصحيح حدوثُ حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمها، لأن النص أقوى من القياس. قال ابن الصلاح: والأول ياباه وضع الأئمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة، والثاني غريب وإنما يعرف ذلك بين المناظرين في مقام الجدل قلت: وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ فإنه يُفهم عدم مشروعية القياس عند وجدان النص، وهو ظاهر قول الشافعي: الأصل قرآن وسنة، فإن لم يكن بقياس عليهما. لكن هذا في العمل به لا في صحته في نفسه، وقد قال أبو زيد في «التقويم»: قال الشافعي: يجوز أن يكون الفرع حادثة فيها نص فيزداد بالقياس ما كان النص ساكتاً عنه، ولا يجوز إذا كان مخالفاً للنص، لأن الكلام وإن ظهر معناه يحتمل البيان الزائد ولا يحتمل الخلاف، فيبطل القياس إذا جاء مخالفاً. وقال الكيا: لا يمتنع القياس مع وجود النص، وفائدته تشحيد الخاطر. وستأتي المسألة في شروط الفرع.

مسألة

يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدّرات التي لا نص فيها ولا إجماع بالقياس عندنا خلافاً للحنفية، قاله القاضي أبو الطيب وسليم وابن السمعاني والأستاذ أبو منصور. قال: فأما الاستدلال على المنصوص عليها بالقياس فجائز وفقاً وحكى الباجي عن أصحابهم كقولنا، وحكاه القاضي في «التقريب» عن الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما وقال: إنه الصحيح المختار. وقد قال الشافعي

رحمه الله في «الأم»: «ولا يُقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينارٍ فصاعداً، قياساً على السنة في السارق ويتجه أن يخرج له في هذه قولان من اختلاف قوله في تحمل العاقلة الأطراف وأروش الجراحات والحكومات، فإنه قال في القديم: لا يُضرب على العاقلة لأن الضرب على خلاف القياس، لكن ورد الشرع به في النفس فيقتصر عليها، ولهذا لا قسامة ولا كفارة في الأطراف. والمشهور أنها تضرب عليهم كدية النفس قياساً بل أولى لأنه أقل.

وقال الماوردي والرويانى: الذي يثبت به القياس في الشرع هو الأحكام المستنبطة من النصوص، فأما الأسماء والحدود في المقادير ففي جواز استخراجها بالقياس وجهان: أحدهما: يجوز إذا تعلق بأسماء الأحكام كتسمية النبيذ خمراً لوجود معنى الخمر فيه، ويجوز أن يثبت المقادير قياساً كما قدرنا أقل الحيض وأكثره، وهذا اختيار ابن أبي هريرة، لأن جميعها أحكام والثاني: لا يجوز لأن الأسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع، ومعاني الحدود غير معقولة والمقادير مشروعة انتهى. وفي بعض النسخ أن الأول هو الصحيح لكن نقل في كتاب الصيام عن علي بن أبي هريرة أنه أوجب بالأكل والشرب كفارةً فوق كفارة المرضع والحامل ودون كفارة المجامع. قال: وهذا مذهب لا يستند إلى خبر ولا إلى أثر ولا قياس، حكاه عنه الرافعي. وقال صاحب «الذخائر» وقد حكى أنه لا وقص في النقدين فيجب فيما زاد على النصاب بحسابه خلافاً لأبي حنيفة وأنه اعتبره بالماشية. قال: وهو فاسد لأنه قياس في غير محله سيما على رأيهم فإن القياس في المقدرات ممنوع. انتهى.

وقال الأصحاب فيما إذا قلنا يمسح على الجبيرة بالماء، هل يتقدر مدة المسح بيوم وليلة للمقيم وثلاثة للمسافر؟ وجهان، أصحهما: لا، لأن التقدير إنما يعرف بنقل وتوقيف ولم يرد، ونقل القاضي في «التقريب» والشيخ في «اللمع» عن الجبائي مثل قول الحنفية. قالوا: وقيل: يجوز إثبات ذلك بالاستدلال دون القياس. وقال آخرون: لا يجوز مطلقاً. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: منع بعض أهل الكوفة جريان القياس في الزكاة والحدود / والمقادير، وربما ألحق بها الكفارات قال: وما من باب إلا ولهم فيه ضرب من القياس ولا تعلق لهم بغيره، والظاهر

أنهم استعملوه في الوصف إذا ثبت بغير الأصل، ومنعوه في الإيجاب، وجوزوه في الدرك. انتهى وذكر أبو عبد الله الصيمري من الحنفية في كتابه في الأصول أنه روى عن أبي يوسف إثبات الحدود بخبر الواحد، قال: فيجوز على قوله إثباته بالقياس ويجوز أن يقال خبر الواحد مقدم على القياس واحتج الشيخ في «اللمع» بأن هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام وهذه العلة تبطل بالنسخ وقد صار المزي إلى أن أقل النفاس أربعة أيام لأن أكثر النفاس مثل أكثر الحيض أربع مرات فليكن أقله مع أقله كذلك، وخالفه الأصحاب وقالوا أقله ساعة فقد خالفوا الأصل.

وقال ابن السمعاني: منع أصحاب أبي حنيفة جريان القياس فيما ذكرناه وقال أبو الحسن الكرخي لا يجوز تعليل الحدود والكفارات والعبادات، ولهذا منع من قطع النباش بالقياس، ومنع من إيجاب الحد على اللواط بالقياس، ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس، ومنع من إيجاب الكفارة في قتل العمد بالقياس قال: ولا فرق في الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجرى مجرى العقوبات، ومنع أيضاً من إثبات النُصْب بالقياس. قال: ولهذا الأصل لا تجب الزكاة في الفضلان وصغار الغنم. والأصح على مذهبننا جواز القياس في المقادير. ومنع الكرخي أيضاً أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحمام، وقطع السارق، والاستصناع على أصولهم فيما جرت العادة فيه مثل الخفاف والأواني وغير ذلك.

وقد تتبع الشافعي مذهبهم وأبان أنهم لم يَقُوا بشيء مما ذكروه فقال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها تعديتها إلى الاستحسان وهو في مسألة شهود الزنى فإنهم أوجبوا الحد في تلك المسألة ونصّوا أنه استحسان. وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وأما المقدرات فقاسوا فيها وما أفحشوا في ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الفأرة ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمام غير تقدير العصفور.

والفأرة، وقدّروا الدجاجة على تقدير الحمامة وقدروا الخرص بالقلتين في العشر. وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في القصد فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجو، وانتهوا في ذلك إلى نحو نفي إيجاب استكمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا النبي ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضوع لشدة البلوى.

ثم قال الشافعي رحمه الله تعالى: ومن شنيع ما قالوا في الرخص، إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها فإنها شرعت تخفيفاً وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من كثرة أشغال قاسوها في سفر المعصية. فهذا الذي ذكره يزيد على القياس إذ القياس تقدير المنصوص عليه قراره^(١) وإلحاق غيره به، وهذا قلب الموضوع المنصوص في الرخص الكلية قال ابن السمعاني: وليس كل من هذه المذكورات يجوز القياس فيها بل الضابط أن كل حكم جاز أن يستنبط منه معنى تخيل من كتاب أو سنة فإنه معلل، وما لا يصح منه مثل هذا لا يعلل سواء كان من الحدود أو الكفارات. ثم قد تنقسم العلل أقساماً، فقسم يعلل جملة وتفصيله وهو كل ما يمكن إبداء معنى من أصله وفرعه، وقسم يعلل جملة لا تفصيله لعدم اطراد التعليل في التفاصيل، وقسم آخر لا تعلل جملة، لكن بعد ثبوت جملة تعلل تفاصيله، كالكتابة والإجارة وفروع تحمل العاقلة. وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملة وتفصيله، كالصلاة وما تشتمل عليه من القيام والسجود وغيره وربما يدخل فيه الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص انتهى.

وقال الكيا: نقل عن زعماء الحنفية امتناع القياس في التقديرات والحدود والكفارات والرخص، ولذلك منعوا إثبات حد السارق في المختلس. وحكي عن أبي حنيفة ما يدل على ذلك، فإنه لم يثبت لهذا المحصر بدلاً عن الصوم وقال إنه يقتضي إثبات عبادة مبتدأة وكان يقول إن النصب لا يصح أن تبتدأ بقياس ولا بخبر الواحد ولذلك اعتد في إسقاط الزكاة في الفصيل، وكان يجوز أن يعمل القياس في نصب ما قد يثبت الزكاة فيها، كما يجوز أن يعمل القياس في صفة العبادة من

(١) كذا في جميع الأصول، ولعله محرف عن «تقرير المنصوص عليه قراره»

وجوب وغيره، ولذلك قبلوا خبر الواحد في إثبات النصاب فيما زاد على المائتين، وفي وجوب الوتر. فقليل لهم: تكلم الناس في الحدود والأيمان بالقياس، فأجابوا أنه ليس لأجل إثبات حدِّ به، وإنما تكلموا لبيان الشُّبُه المسقطه له مع تحقق إثباتها، وسقوط الحد ليس بحدِّ فيصح القياس. وأوجبوا الكفارة على القتل قياساً على المجامع، وعلى المرأة كالرجل، وعلى المجامع ناسياً في الإحرام، كما لو قتل الصيد خطأ وليس في ذلك شيء من نص ولا عموم ولا إجماع. فأجابوا بأن هذا لم نعلمه قياساً بل استدلالاً بالأصول على الأحكام مغاير للقياس لنحو السرِّ^(١). وهذا كله مردود، لأنه لا شيء فيها غير القياس.

ثم بين ذلك وأطال، وقال: الذي يستقيم مذهباً للمحصل على ما يراه أن أبا حنيفة إنما قال ذلك في إجراء القياس في أصول الكفارات وأصول الحدود كالخاق الردة، والقذف بالقتل في الكفارة وكالخاق من يكاتب الكفار ويطلعهم على عوراتنا بالسارق من حيث إن ذلك يقتضي التصرف في علائق غُيِّب لا يُهتدى إليه فانعدم طريق القياس. فامتنع القياس من حيث إن الذي يكاتب الكفار وإن زاد ضرر فعله على ضرر السارق الواحد فهو بالإضافة إلى سارق / واحد، أما بالإضافة إلى ١/٢٧٦ الجنس فلا من حيث إن السرقة مما يتشوف إليها الرِّعاع بخلاف مكاتبه المسلم فإنها لا تكاد توجد، أو لا يظهر استواء السبب، فكل ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس لفقد الشرط.

(١) كذا في جميع الأصول

تنبيهات

الأول: أشار الغزالي رحمه الله إلى أن الجاري في الحدود والكفارات ليس قياساً بل هو تنقيح المناط وكذلك في الأسباب، ونازعه العبدري في الأسباب، وقال: هي تخريج، لا تنقيح.

الثاني: قال بعضهم: المراد بجريانه في الحدود زيادة عقوبة في الحد، لوجود علة تقتضي الزيادة، كزيادة التعزير في حق الشرب وتبليغه إلى ثمانين، قياساً على حد القذف. أما إنشاء حدٍ بالقياس على حد فلا يجوز بالاتفاق.

الثالث: ذكر في «المحصول» تبعاً للشيخ في «اللمع» أن العادات لا يجوز القياس فيها ومثله بأقل الحيض وأكثره، وهذا مخالف لتمثيل الماوردي رحمه الله السابق، لأنه مثل به للمقادير وقد خطأ من قاس في العبادات بأن هذا أمر وجودي، فإما أن يكون القياس لإثبات ذلك الموجود في محل آخر ففساد، لأن الأمور الوجودية لا تطرد على نظام واحد، لأنه ليس حكماً شرعياً حينئذ، وإما أن يكون لإثبات الحكم: فإن كانت العادة موجودة في هذا الفرع أثبتنا الحكم فيها فلا حاجة إلى الأصل لأنه مساوٍ للفرع حينئذ في سبب الحكم، وإن لم يبين وجوده فالحكم مثبت لانتفاء علته.

الرابع: أن سبب وضع هذه المسألة فيما ذكره ابن المنير أن أبا حنيفة قد اشتهر عنه القول بالقياس والإقبال على الرأي والتقليل من التوقيف والأحاديث، فتراها أصحابه من ذلك فأظهروا أنهم امتنعوا من الرأي والقياس في كثير من القواعد التي قاس فيها أصحاب الحديث. قلت: وكذلك منعهم من التعليل بالعلة القاصرة فهم يدعون أنا أقول بالقياس منهم.

الخامس: سبق أن أبا حنيفة منع القياس في الكفارات ثم أوجب الكفارة على المفطر بغير الجماع، والشافعي مع أنه حكي عنه جواز القياس فيها فإنه لا يوجب

الكفارة في غير الوقاع. ولهذا قال بعض الفقهاء: ما أجدر كلاً من الإمامين أن ينتحل في هذه المسألة مذهب صاحبه، يعني: أن قياس القول بالقياس في الكفارات عدم تخصيصها بالوقاع دون سائر المفطرات، وقياس عدم القياس عدم إيجاب الكفارة في غير الوقاع. وهذا القول جهلٌ بمدارك الأئمة، فإنهم وإن أثبتوا بالحديث المأمور به بالكفارة بمطلق الإفطار فهذا المطلق هو المقيد بالجماع، وقد يمكن أن يبني الخلاف في القياس في الكفارات على أنه هل يجب على المجتهد البحث عن كل مسألة مسألة هل يجرى القياس فيها أم لا؟ وهل قام الدليل على أن أدلة القياس عامة بالنسبة إلى آحاد المسائل؟ وأن العلة الجامعة بين الأصل والفرع في صورة الخلاف الخاصة صحيحة معتبرة في نظر الشرع وخليفة عن الاعتبار؟ وقد أشار ابن السمعاني إلى هذا البناء المذكور.

مسألة

قال في «المحصول»: مذهب الشافعي جواز القياس في الرخص، وهو ظاهر كلام ابن السمعاني فيما سبق. وليس كذلك، فقد نص الشافعي في «البيوطي» على امتناع القياس، فقال في أوائله: لا يُتعدى بالرخصة مواضعها وقال في «الأم»: لا يقاس عليه. وكذلك إن حرم جملة وأحل بعضها. وكذلك إن فرض شيئاً رخص رسول الله ﷺ التخفيف في بعضه. ثم قال: وما كان لله فيه حكم منصوص ثم كانت للرسول سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض عُملٍ بالرخصة فيما رخص فيه دون ما سواها ولم نقس ما سواها عليها. وهكذا ما كان لرسول الله ﷺ من حكم عام لشيء ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام، كمسح الخفين والعرايا» هذا لفظه، وذكر في «الرسالة» مثله، وقال في موضع آخر من «الأم»: ولا يقاس إلا ما عقلنا معناه، ولهذا قلنا في المسح على الخفين لا يقاس عليهما عمامة ولا بُرّقع ولا قُفّازان وكذلك القسامة. وفي موضع آخر: إن المحرم لا يتحلل بالمرض، والتحلل رخصة فلا يتعدى بها مواضعها. كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة. انتهى.

وجرى على ذلك جماعة من أصحابنا منهم الأستاذ أبو منصور البغدادي فقال: لا يجوز القياس عندنا على الرخص وعللوه بأنها تكون معدولاً بها عن الأصل وما

عدا محل الرخصة يبقى على الأصل، وقال القاضي الحسين في «تعليقه»: لا يجوز القياس في الرخص، ولهذا لما كان الأصل غسل الرجلين ثم رُخص في محل الخُفِّ المسحُ للضرورة فلا يقاس عليه مسح القلنسوة والعمامة. والأصل أن من تلبس بالإحرام لا ينقضي عنه إلا بالإتمام، ورخص للمحصّر بالعدوِّ في التحلل، ثم لا يقاس عليه المصدود بالمرض. والأصل أن لا يضمن الميت. فأوجب الغرة في الجنين لا على القياس ثم لا يقاس عليه سائر الرخص. والأصل أن الجناية توجب على الجاني فاستثنى منه جناية الخطأ ثم لا يقاس عليها غيرها.

وقال إلكيا: إنما نمنع القياس على الرخص إذا كانت مبنية على حاجات خاصة لا توجد في غير محل الرخصة فيمتنع القياس لعدم الجامع كغير المسافر يعتبر بالمسافر في رخص السفر إذ يتضمن إبطال تخصيص الشرع. وقد يمتنع أيضاً مع شمول الحاجة إذا لم يبين عندنا استواء السببين في الحاجة الداعية إلى شرع القصر مع أن المريض خفف عنه في بعض الجهات ذلك في الرخصة ساداً لحاجته، كالقعود في الصلاة، وذلك تخفيف في الأركان مقابل للتخفيف في عدد الركعات. انتهى. وألحق القاضي عبد الوهاب القياس على الرخص بالقياس على المخصوص وسيأتي فيه التفصيل الآتي قال: ويحتمل أن يكون المنع عنه لأن علته قاصرة عليه، لا من حيث كونه رخصة. وقال القرطبي: يحتمل التفصيل بين أن لا يظهر للرخصة معنى / فلا يقاس عليها وبين أن يظهر فيقاس، وينزل الخلاف على هاتين الحالتين. ورأيت في كلام بعض المالكية التفصيل بين أن يكون الأصل المقيس عليه منصوباً فيجوز، وبين أن يكون اجتهاداً فلا. فحصل مذاهب.

[أمثلة للقياس في الرخص]

وقد استعمل أصحابنا القياس في الرخص وفيما سبق فلنشر إلى ذلك أدنى إشارة، فإنه يعز استحضاره:

ومنها: ان السلم رخصة ورد مقيداً بالأجل وجوزه أصحابنا حالاً، لأنه إذا جاز مؤجلاً مع الغرر فلأن يجوز حالاً أولى، لقلة الغرر وقد ينأزح في كون هذا قياساً،

وإنما هو من باب دلالة الفحوى، أي مفهوم الموافقة، وفي كونها قياساً خلاف. على أن الغزالي في المستصفى أبدى في كون السلم رخصة احتمالين له.

ومنها: ثبت في صحيح مسلم النبي عن «المزابنة» وهي بيع الرطب على النخل بالتمر. ثم ورد الترخيص في «العرايا» وهي بيع الرطب على النخل بتمر في الأرض كذلك مفسراً من طريق زيد بن ثابت وغيره، وألحق أصحابنا به العنب بجامع أنه زكوي يمكن خرصه ويدخر بالسنة، فكان كالرطب وإن لم يشمله الاسم. قال ابن الرفعة: وكلامُ الشافعي في «الأم» يدل على أن الأصل الرطب، والعنب مقيسٌ عليه، ولكن الماوردي في «الحاوي» حكى خلافاً فقال: اختلف أصحابنا، هل جازت الرخصة في الكرم نصاً أو قياساً؟ على وجهين: أحدهما: وهو قول البصريين أنها نص فرووا عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ أُرخص في العرايا، والعرايا: بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب. والثاني: وهو قول أبي علي ابن أبي هريرة وطائفة من البغداديين أنها جازت قياساً على النخل لبروز ثمرتها وإمكان الخرص فيهما وتعلق الزكاة بهما. قلت: والظاهر ترجيح الثاني وهو الذي يدل عليه كلام الشافعي. وما ذكره الأولون عن زيد بن ثابت غير ثابت بل المعروف عنه خلافه. وقد روى البخاري عنه في صحيحه أنه عليه الصلاة والسلام رخص بعد ذلك في بيع العرية بالرطب أو بالتمر ولم يرخص في غيره، ومن توابع ذلك أنه هل يلتحق بهما ما سواهما من الأشجار؟ قولان، مدركهما جواز القياس في الرخص، والأصح أنه لا يلحق.

ومنها: أن الصلاة تحرم عند الاستواء، واستثنى يوم الجمعة لحديث أبي هريرة فيه، وهل يستثنى باقي الأوقات في يوم الجمعة؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم كوقت الاستواء تخصيصاً ليوم الجمعة وتفضيلاً له، (وأصحهما) المنع، لأن الرخصة قد وردت في وقت الاستواء خاصة، فلا يلحق به غيره لقوة عموم النهي.

ومنها: الرخصة في مسح الخف وردت وهي مقصورة على الضرورة فلا يلحق بها الجرмок - على الجديد - لأن الحاجة لا تدعو إليه فلا تتعلق الرخصة به. واستشكل هذا بتجويز المسح على الخف الزجاج والخشب والحديد.

ومنها: لو مسح أعلى الخف وأسفله كفى وهو الأكمل، لوروده في معجم الطبراني من حديث جابر، وفي الاقتصار على الأسفل قولان، أصحهما: المنع، لأنه رخصة فيقتصر على الوارد.

ومنها: التيمم للفرض رخصة للضرورة، وفي جوازه للنافلة خلاف.

ومنها: النيابة في حج الفرض عن المعضوب رخصة، كما صرح به القاضي الحسين وغيره. ولو استتاب في حج التطوع جاز في الأصح.

ومنها: أن الرخصة وردت فيمن أقام ببلدٍ لحاجةٍ يتوقعها كل وقت فله أن يقصر ثمانية عشر يوماً، ولا يجوز له الترخص بغير ذلك. لكن هل يتعدى هذا الحكم لباقي الرخص من الجمع والفطر والمسح وغيرها؟ لم يتعرض له الجمهور، ويحتمل إلحاقه بناء على جواز القياس في الرخصة. وقد نص عليه الشافعي رحمه الله بالنسبة إلى عدم وجوب الجمعة. ويحتمل منعه من جهة أننا منعنا الزيادة على هذه المدة بالنسبة إلى القصر مع ورود أصله فلأنَّ يمتنع رخص مالم يرد أصله أولى.

ومنها: أن الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين بالمطر وألحقوا به الثلج والبرد إن كانا يذوبان، وقيل: لا يرخصان اتباعاً للفظ المطر.

ومنها: قال الرويانى: لا يجوز الجمع بين الجمعة والعصر بعذر المطر تأخيراً، وكذا تقدماً في أصح الوجهين، لأن الجمعة رخصة في وقت مخصوص فلا يقاس عليه. والمشهور الجواز.

ومنها: أن صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال، بل لو ركب الإنسان سيلاً يخاف الغرق وغيره من أسباب الهلاك فإنه يصلي ولا يُعيد قياساً على الصلاة في القتال.

وأجاب إمام الحرمين في «النهاية» إذ قال: من أصلكم أن الرخص لا تتعدى مواضعها ولذلك لم يثبتوا رخصاً في حق المريض بوجهين:

أحدهما: أن هذا بالنص وهو عموم قوله تعالى: ﴿فإن خفتم﴾

والثاني: أنا نُجَوِّزُ القياس في الرخص إذا لم يمنع مانع، والإجماع يمنع من إجراء رخص السفر في المرض.

ومنها: أن صوم أيام التشريق لا يجوز في الجديد، ويجوز في القديم للمتمتع إذا عدم الهدي، وفي جوازه لغيره وجهان، أصحهما المنع، لأن النهي عام والرخصة في حق المتمتع.

ومنها: قال الرافعي وردت السنة بالمساقاة على النخل، والكرم في معناه. وفي «الكفاية» قيل: إن الشافعي قاس على النخل وقيل: أخذه من النص.

ومنها: المبيتُ بمنى للحاج واجبٌ وقد رُخص في تركه للرعاة وأهل سقاية العباس، فهل يلتحق بهم المعذور كأن يكون عنده مريضٌ منزولٌ به محتاجٌ لتعهده، أو كان به مرض يشق عليه المبيت، أو له بمكة مالٌ يخاف ضياعه؟ فيه وجهان: (أصحهما): نعم قياساً على العذر، والثاني: المنع، والرخصة وردت لهم خاصة.

قال في «البحر»: فلو عمل أهل العباس أو غيرهم في غير سقايته هل يجوز لهم ترك المبيت والرمي؟

فيه وجهان: أحدهما: لا، والثاني: نعم، قياساً عليهم وهكذا ذكره أبو حامد، ونص الشافعي في «الأوسط» على أنه لا يشركه باقي السقايات وبهذا يعترض على تصحيحه في الروضة الجواز.

القياس في المقدرات:

ميقات المحرم من العراق ذات عرق واختلفوا هل هو بالنص عليه كباقي المواقيت أو باجتهاد عمر؟

فيه وجهان، صحح النووي / في شرح مسلم الثاني، وهو نص الإمام في «الأم» ١/٢٧٧ وصحح الجمهور الأول كما قاله في «شرح المهذب» ولو جاء الغريب من ناحية لا يجازي في طريقه ميقاتاً لزمه أن يُحرم إذا لم يكن بينه وبين مكة إلا مرحلتان، قياساً

على قضاء عمر في تأقيت ذات عرق لأهل الشرق. قاله إمام الحرمين تفقهاً، وتابعه الرافعي والنووي.

القياس في الكفارات:

منها: اليمين الغموس وكفارة القتل العدوان ونحوهما، فإنهم أثبتوها قياساً. ومنها: لو رأى مشرفاً على الهلاك يغرق أو غيره وكان في تحليصه الاضطرار لزمه ويقضي. وفي الفدية وجهان أظهرهما: الوجوب قياساً على الحامل والمرضع. ومنها: وهو مخالف لما سبق: من أفطر عمداً بغير الجماع في رمضان لأنه لم يرد فيه توقيف.

القياس في الجوابر:

على المتمتع دم بنص القرآن، ويجب على القارن بالقياس فإن أفعال المتمتع أكثر من أفعال القارن، وإذا وجب عليه الدم فلأن يجب على القارن أولى، وهو دم حرمة على الأصح لا نسك. ودم فوات الحج كدم المتمتع في الترتيب والتقدير على المذهب، لأن دم المتمتع إنما وجب لترك الاحرام من الميقات، والنسك المتروك في صورة الفوات أعظم. وهذا كله بناء على أحد القولين في المفهوم الأولى أنه من باب القياس.

القياس في الأحداث:

قال في «البرهان» لا يجري في الطهارات والأحداث لعدم اطلاقنا على ضبط أهلها. قال القاضي: وكما لا تثبت الأحداث بالقياس لا مجال للقياس أيضاً في الأحداث، فإن القياس كما لا يهتدي لتأقيت الطهارة لا يهتدي لنفي إثباتها، وقال في «القواطع»: قيل إنه لا مجال للقياس في الأحداث وتفصيلها والوضوء وتفصيله بل يتبع محض النص وقيل: إن الوضوء معقول المعنى، فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية، وقيل: الصلاة يعقل فيها الخشوع والاستكانة، قلت: ومن فروعه لو مس ذكره بدبر غيره. قال الامام في «النهاية» لا ينتقض، وفي الشامل ينبغي أن

ينتقض، لأنه مسه بالآلة التي يمس بها هذا المحل، وقول الإمام أقيس لأن الأحداث لا تثبت قياساً ولم يرد إلا في اليد كما أنا لم نعدّه إلا في الأمر، وإن وجد المعنى، قال ابن السمعاني، وأما الشهادة فقالوا أصلها معقول المعنى وهو الثقة وحصول الظن والغفلة ولهذا لا تقبل شهادة النسوة لما غلب عليهن من الذهول والغفلة، وأما أصل عقود المعاملات فمعقول المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات فلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعدّيها انتهى.

مسألة

[جريان القياس العقلي في العقليات]

الأكثر من منا ومن المعتزلة، كما قال الأستاذ أبو منصور وغيره، على جريان القياس العقلي في العقليات، أي: العلوم العقلية، كقولنا في مسألة الرؤية: الله موجود، وكل موجود مرئي، فيكون مرئياً. وحكى ابن سريج في كتابه الإجماع على استعماله. قال: وإنما اختلفوا في الشرعي. ثم قيل: قطعي، والمحققون - منهم الإمام الرازي - على أنه ظني لا يفيد اليقين.

وقال ابن برهان: القياس القطعي يجوز التمسك به في إثبات القطعيات، بخلاف الظني، لأن المطلوب فيها القطع، واليقين لا يستفاد من الدليل الظني. وذهب الصيرفي والغزالي إلى المنع وحكاه في البرهان عن أحمد بن حنبل وأصحابه قال: وليسوا منكرين أيضاً نظر العقل إلى العلم، ولكن ينهون عن ملاسته والاشتغال به.

قال الصيرفي: العقل وُضع لإدراك الأشياء على ما هي به فلا يجوز انتقاله عن هذا أبداً قال: وإنما أخطأ الناس في نفي القياس في الأحكام لأنهم راموا جعلوا العقليات كالموجب في الشرع فلما لم يجز أحواله ولو سلكوا بكل واحد طريقه لأصابوا.

وقال إمام الحرمين: أطلق النقلة القياس العقلي وأنا أقول: إن عَنَوَا به النظر العقلي فهو في نوعه مفضل إلى العلم إذا استجمع شرائطه، مأمور به شرعاً، وإن عَنَوَا به اعتبار شيء بشيء واستثارة معنى في قياس غائب على شاهد فذاك باطل عندي.

قلت: ولا يمكن أن يعنوا^(١) به الأول، فإن القياس لا يطلق حقيقة على النظر المحض.

قال الأصفهاني رحمه الله تعالى: ومن قال بجريان القياس في العقليات جمع بين الأصل والفرع بأحد أمور أربعة: أحدها العلة كقولنا: العالمية في الشاهد حاصلة اتفاقاً فكذا في الغائب لأن تمام التعليم بالشاهد إنما كان للعالمية المستقلة به للعلم، وهذا المعنى موجود في الغائب، فيكون له العلم وهذا جمع بالعلة ثانيها: الجمع بالدليل. قالوا: الاتقان في الشاهد دليل العلم، وأفعال الله متقنة فيكون عالماً لوجود دليل العلم ثالثها: الجمع بالشرط كقولنا العلم من الشاهد شرطه الحياة والله عالم فيكون حياً رابعها: الجمع بالإطلاق الحقيقي كقولنا: المرید من قامت به الإرادة وهذه طريقة المتقدمين من المتكلمين وهي ضعيفة لا تفيد العلم والمطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم.

مسألة

[جريان القياس في اللغات]

في جريان القياس في اللغات وجهان، وقد سبقت في مباحث اللغات بتحريرها ونقولها، والذي نذكره ها هنا أنه ليست هذه المسألة مسألة التعليل بالاسم، بل تلك في أنه هل يُنَاطُ حكم شرعي باسم؟ وهذه في أنه هل يسمى شيء باسم شيء آخر لغة لجامع؟ والقياس الشرعي إلحاق فرع بأصل في حكمه.

وقال أبو الحسين في «المعتمد»: اختلفوا في العلة هل هي دليل على اسم الفرع

(١) في الأصول «يعنون»

ثم تعلق به حكم شرعي أو يدل ابتداء على حكم شرعي؟ فحكى عن ابن سريج أنه قال: إنما ثبت بالقياس الأسماء في الشرع ثم تعلق عليها الأحكام، فكان يتوصل إلى أن الشفعة تركة ثم يجعلها موروثه، وأن وطء البهيمة زنى ثم تعلق به الحد، وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمراً لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية. وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تثبت بها الأحكام فإن كان ابن سريج يمنع من تعليل الأحكام في الشرع بالعلل فهو باطل، لأن أكثر المسائل إنما تعلق فيها أحكامها دون أسمائها. وإن أراد أن العلل قد يتوصل / بها ٢٧٧/ب إلى الأسماء في بعض المواضع فإن أراد بالعلل العلل الشرعية فباطل لأن اللغة أقدم من الشرع فلا يجوز إثباتها بأمر طارئة.

قال الكيا: كان ابن سريج يقول: إنما ثبتت الأسمى بالقياس ثم تعلق الأحكام بها نحو ما كان يقول إن القياس يوصل إلى أن وطء البهيمة زنى ثم ثبت الحد فيه بظاهر الآية، ووجه كونه زنى أنه إيلاج فرج في فرج تمحض تحريماً فكان زنى، والنبيذ خمر للشدة والخمر محرمة.

قال الكيا: وهذا النوع باطل من كل وجه لأن القياس في الأسمى يتلقى من فهم مقاصد اللغة ومعرفة موضع اشتقاق الاسم، ثم يجري على ما فيه ذلك المعنى ذلك الاسم، فيكون نهاية نصهم على فائدة التسمية ذلك، وليس لهذا القول تعلق بالشرع، لأنه قد يصح سواء كان هناك شرع أم لا، وأما القياس الذي يختص الشرع به فإنما تثبت به الأحكام فقط بأن يعلل الأصول التي يثبت الحكم فيها، لتعدية الحكم بالتعليل إلى ما شاركها في العلة.

وقد نص الشافعي رحمه الله تعالى في الخمر على خلاف ما ذكره، والقول في بطلانه ظاهر في الشرع أولاً، وفي اللغة، لأن فهم موضع الاشتقاق لا يمنع إمكان تخصيص الاسم.

مسألة [القياس في الأسباب]

إذا أضيف حكم إلى سبب وعُلِمَت فيه علة السبب فإذا وجدت في وصف آخر هل يجوز أن ينصب سبباً؟ وهي مسألة القياس في الأسباب، فنقل عن أبي زيد الدبوسي وغيره المنع، وقالوا: الحكم يتبع العلة دون حكمة العلة، فلا يجوز أن يجعل اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنى، ولا النيش سبباً للقطع قياساً على السرقة، واختاره الأمدى وابن الحاجب والبيضاوي وقال الأصفهاني شارح «المحصول» إنه الأظهر. لكن المنقول عن أصحابنا جوازه، واختاره الغزالي وإلكيا وعبارته: «معتقداً جواز اعتبار السبب بالسبب بشرط ظهور عدم تفاوت السببين في المعنى المعتبر، ثم في وضع الأسباب ثم صورة الأسباب لا يراعى عند ظهور التفاوت في مضمون السببين، وقال في موضع آخر: منع الحنفية القياس في الأسباب، وعندنا يسوغ، كما إذا ثبت لنا أن القصاص وجب لزجر القاتل، وثبت أن القتل صار سبباً لمكان الحكمة لا لصورته، فيجوز اعتبار المشتركين في القتل بالقتل وإن ثبت لنا أنه غير قاتل قال: وقد اعتبر الشافعي المساقاة بالقراض لاستوائهما في مقصود التجار ومصلحة المتعاملين وهما سببان مختلفان، وإن أمكن أن يقال: عموم الحاجة إلى القراض بخلاف المساقاة، لكن جوابه أن المساقاة كانت أعم عند العرب وهم قوم رسول الله ﷺ. ومنه اعتبار الشافعي الشهادة بالإكراه من جهة أن الشهادة يظهر إفضاؤها إلى القتل كالإكراه، وإن كان للإكراه مزية من وجهٍ فللشهادة مزية من وجه. ومنه ما قال الشافعي رحمه الله أن المرأة يلزمها الحج إذا وجدت نسوةً ثقاتٍ يقع الأمن بمثلهن إلحاقاً لهن بالمحرم والزوج فقياس أحد سببي الأمن على الثاني قال: وكذلك يجري في مثلهن في الشروط وقد نفى الشافعي رحمه الله اشتراط الإسلام في الاحصان إلحاقاً له بالجلد فقال: الجلد أعلى أنواع العقوبات ثم استوى فيه إنكار المسلمين والكفار فالرجم كذلك وهو حسن.

ثم قال: والضابط أن مالم يوجد له نظير فلا يلحق به. فلهذا لم يلحق المريض بالسفر لأننا لا نعلم نظيراً له في الحاجة، وهذا واضح. وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى: التقابض شرط في بيع الطعام بالطعام قياساً على النقدين وصح هذا القياس للشافعي بلا مدافع انتهى. وأما صاحب «الكبرى» فنقل المنع في أصل ترجمة المسألة عن أصحابهم ثم قال: ومذهب الشافعي وأصحابه أن كل ما يمكن استعمال القياس فيه بشروطه وجب مالم يمنع مانع، وعن الشافعي أنه قال في اشتراط النية في الوضوء قياساً على التيمم: طهارتان فأني يفترقان انتهى.

ومنهم من قال: إن قلنا: إن الأسباب والموانع والشروط أحكام شرعية جرى فيها القياس، وإن قلنا: ليست بحكم شرعي ففي جريان القياس فيها نظر. قال القرطبي رحمه الله: والأولى جريانه، لأننا عقلنا أن الزنى إنما نسب سبباً للرجم لعله كذا، ووجدناها في اللواط مثلاً، فيلزم نصب سببها. وكذلك هو في السرقة حتى يلحق بها نبش القبر وأخذ الأكفان فهذا إذا تم على شروطه قياس صحيح انتهى.

وقد أُلزِموا المانع منع حمل التبيذ على الخمر من حيث إن خصوص وصف المحل لو اعتبر في محل الحكم لاقتضى منع توسيع الحكم، وفي منع توسيعه رفع القياس أصلاً. والمختار أنه يجوز أن يثبت سبب حكم قياساً على سبب آخر، فإذا حكم الله بجرم الزاني جاز أن يطلب سبب ذلك حتى يقف على سببه وهو الزنى، فإذا ثبت أن الزنى علة الرجم صح أن يعلله بعله تعدية إلى غير الزنى، كما يجوز أن يعلل الحكم الثابت على زيد ويعدى إلى عمرو عند فهم المعنى المقتضي للتعدية، فإنه جائز بالإجماع، فكذا ما قبله. وقد أنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل، وقال: الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، وإنما الحكم ثمرة وليس بعله، فلا يجوز أن يقال: جعل القياس سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أنه يجب القصاص على شهود القصاص إذا رجعوا لمسيس الحاجة إلى الزجر، وإن لم يتحقق القتل إلى غير ذلك من الأسباب.

قال الأبياري في «شرح البرهان»: وهذا الذي قالوه يمكن أن ينزل على ثلاثة أوجه: إما أن يقولوا ذلك بناء على توقيف ثابت يمنع من القياس في هذه الحالة وحينئذ فيتبع. وإما أن يقولوا: لم يثبت عندنا عموم شرعية القياس عند فهم المعاني فهذا يجزأ أنواعاً من الخيال، ويقتضي منع القياس إلا في مواضع الإجماع، وقيل أن يصادف ذلك بحال. وإما أن يقولوا: إن تعليل الأسباب يفوت به حقيقة القياس، لأن من شرط القياس على الأصول تقريرها أصولاً، وفي تقرير الأسباب ما يخرجها عن كونها أسباباً قال: وهذا - والله أعلم - معتمد القوم.

١/٢٧٨ وتقريره: أنا إذا قلنا: الزنى علة الرجم واستنبطنا/ منه إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً إلى تمام القياس، واعتبرنا اللفظ فقد أبان آخر أن الزنى لم يكن علة، وإنما العلة أمر أعم من الزنى فقد علل الزنى في كونه [سبباً] بعلة أخرجت الزنى عن كونه سبباً. ويمنع تعليل الأصول بما يخرجها عن كونها أصولاً.

هذا أعظم ما تمسكوا به في منع تعليل الأسباب، وقد تحير الأصحاب في الجواب، واعتذروا بأن ذلك يرجع إلى تنقيح مناط الحكم دون تحريجه.

وقال بعض أصحابنا: الإنصاف يقتضي مساعدتهم على ذلك. وزعم أن الجاري في تعليل الأصحاب تنقيح المناط دون تحريجه وهذا هو اختيار الغزالي، وقال: لا وجه غيره، وأنه الحق.

وحاصل ما قاله الاعتراف بامتناع إجراء القياس في الأسباب، لا لخصوص في التعبد، ولا لتعذر فهم المعنى، ولكن لاستحالة وجدان الأصل عند التعليل إذ يفوت القياس لفوات بعض أركانه ولا يبقى للقياس حقيقة، ونحن نقول: الصحيح إجراء القياس على حقيقته في الأسباب، ولا فرق في تصور القياس بين تعليل الأسباب وتعليل الأحكام.

وبيانه هو أنه إذا حرمت الخمرة فهل حرمت باعتبار خصوصية وصفها وهو الخمرية حتى لا يتعدى الحكم إلى النبيذ بحال، أو حرمت الخمر من جهة كونها

مزيلة للعقل وهو الوصف الأعم؟ فإنها إذا كانت أصلاً باعتبار حكم الشرع فيها، وقد بان لنا أنه إنما حكم فيها من جهة اشتدادها وإسكارها فكذلك إذا جعلنا الزنى علة الرجم فيقال هل هو علة من جهة كونه زنى أو من جهة علة أخرى أعم من هذا، أو لا علة وهو باطل فهذا هو المناقض. أما إذا جعل علة من بعض الجهات لم يخرج عن كونه علة مطلقاً. هكذا ينبغي أن يفهم تعليل الأسباب ولا فرق بينه وبين تعليل الأحكام في الأصول السابقة.

قال: وهذه المسألة من أعظم مسائل الأصول فقد زل فيها الجماهير وأثبتوا القياس في الأسباب على وجه يخل بمقصود القياس.

وقال ابن المنير: صورة القياس في الأسباب أن الإجماع قام على أن الزنى سبب في الرجم، والنص أوماً إلى ذلك أيضاً، فهل يجوز أن نقيس عليه اللواط في إثبات حكم السببية له فيكون سبباً للرجم، أو لا؟ هذا محل الخلاف. ومنه قياس النباش على السرقة وللمانعين مسلكان:

أحدهما: أن الجمع بين السبيين لا يتأق إلا بحكمة السبب، بخلاف الجمع بين الأصل والفرع، فإنه يقع بالأوصاف. قالوا: والحكم خفية لا تنضبط، والأوصاف ظاهرة منضبطة، ولا يصح التعليل بما لا ينضبط، فلو فرضنا انضباط الحكم ففي جواز التعليل بها خلاف، فإن أجزناه فلا يقاس في الأسباب بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة، ويستغنى عن توسط السبب، وإن منعناه بطل القياس في السبب.

والثاني: أن القياس في الأسباب يؤدي إثباته إلى أصالته بخلاف القياس في الأحكام. وبيانه أن القياس في الأحكام يقرر الأصل أصلاً ويلحق به فرعاً، والقياس في الأسباب يبطل كون السبب المقيس عليه سبباً، ويحقق أن السببية أمر أعم منه، وهو القدر المشترك بين السبيين، ويؤول الأمر إلى أنه لا أصل ولا فرع فلا قياس، فقياس النبيذ على الخمر لم يغير حكم الأصل، ولا إضافة التحريم إليها، وقياس اللواط على الزنى غير كون الزنى سبباً وصير السبب (الإيلاج) المشترك بين المحلّين، فيصدق على الزنى أنه ليس بسبب إن فرضناه سبباً.

وأما المجوزون فاحتجوا بأمر جلي وهو انسحاب الإجماع عليه لأن أهل الإجماع استرسلوا في الأقيسة، ولو ذهبنا نشترط في كل صورة إجماعاً خاصاً بها لاستحالة، فالقياس في السبب كالقياس في الإجارة مثلاً فلا يحتاج إلى إجماع خاص (قال): وينبغي أن يرتفع الخلاف في هذه المسألة لأن الأسباب لا تنتصب بالاستنباط، وإنما تنتصب بإيماء النص والإجماع، وإذا فرضنا القياس في الأسباب فلا بد أن نفرض فيها جهة عامة كالإيلاج، وجهة خاصة لكونه فرجاً لأدمية، وهو الذي يسمى زف بلفظ السبب، ويتناول أمرين أعم وأخص، ولا ينتظم القياس إلا بحذف الأخص عن درجة الاعتبار ليتغير الأعم، إذ لو كان الأخص باقياً على تقييده لاستحال القياس، وإذا انحذف الأخص عن كونه مراد اللفظ بقي الأعم وهو مراد النص، وحينئذ يكون القياس في الأسباب تنقيح مناط، وتنقيح المناط حاصله تأويل ظاهر، وهو يتوقف على دليل، فينبغي أن يقع الاتفاق على قبول المسلك الذي سماه من سماه قياساً في الأسباب، لاتفاقنا على قبول تأويل الظاهر بالدليل، فلا حَجْر في التسمية، ولا منع من تسميته قياساً، لأن فيه صورة النطق في موضع والسكوت في موضع، ووجود قدر مشترك بين الموضوعين وهو سبب الاشتراك في الحكم، غير أن امتياز المحليين نطقاً وسكوتاً إنما كان مبنياً على الظاهر الذي قام أنه غير مراد، فلهذا تكررت التسمية والخطب يسير.

مسألة

كل حكم شرعي أمكن تعليقه بجري القياس فيه، وليس المراد أنه يجوز إثبات جميع الشرعيات بالقياس خلافاً لمن شذ، وقد سبقت.

مسألة

ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يجوز القياس إلا عن أمانة، ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها، حكاه السمرقندي في «الميزان» وهو غريب. وقد نقل جماعة الاتفاق على جواز الإجماع عن دلالة.

مسألة

ذهب أبو هاشم إلى أن القياس الشرعي إنما يجوز في تعيين ما ورد النص به على الجملة فيعرف بالقياس تفصيله، كورود النص بالتوجه إلى الكعبة، وبجزاء الصيد، وبتحريم الربا فيجوز أن يعرف بالقياس من جهة القبلة، وصفة المثل في الجزاء، وتفصيل ما يجري فيه الربا، ولا يجوز قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه إذا لم يدخل في الاسم الذي ورد به النص. وأما إثبات مسألة لم يرد فيها النص فلا يجوز أن يبتدأ إلحاقه بالقياس ولهذا لما ثبت بالنص ميراث الأخ جاز إثبات إرثه مع الجد بالقياس. قال الأستاذ أبو منصور: والذي عليه الجمهور جواز القياس في الموضوعين جميعاً كقياس الصلاة على الزكاة والعكس، والكفارة على الزكاة، والصيام على الصلاة ونحوه في أنواع الأحكام. / وقال إلكيا: ما قاله أبو هاشم هو عين ما حكيناه عن أبي زيد وأبطلناه، ومما يدل على بطلانه أن الأولين أثبتوا قول الرجل لامرأته: أنت علي حرام بالقياس، ولم يكن عليه نص على جهة الجملة، لأن قوله تعالى: ﴿لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [سورة المائدة / ٨٧] أمانة في المنع من تحريم ذلك، ولا يفيد حكمه إذا وقع التحريم. ويحتمل أن يقال: علموا أصلاً غاب عنا فيقال: رأيناهم يتشوفون للقياس باتباع الأوصاف المخيلة المؤثرة من غير قصد إلى جُملي.

مسألة

حكى سليم الرازي عن بعض أصحابنا أن العموم إذا حُصَّ لم يجز أن يُستنبط منه معنى يقاس عليه غيره، لأنه إذا حُصَّ صار الحكم ثابتاً بقريته، فإذا استنبط المعنى منه لم يصح اجتماع المعنى مع تلك القرينة، فإن المعنى يقتضي العموم والقرينة تقتضي الخصوص فلا يصح اجتماعهما قال: وهذا قول فاسد، لأن اللفظ إذا حُصَّ خرج منه ما ليس بمرادٍ فبقي الباقي ثابتاً باللفظ فيصير كأن الحكم للباقي ورَدَّ ابتداءً، فجاز استنباط المعنى منه.

مسألة

القياس الجزئي إذا لم يرد نص على وفقه مع عموم الحاجة إليه خرّج فيه بعض المتأخرين قولين من الخلاف في ضمان الدرك بأن القياس الجزئي يقتضي منعه، لأنه ضمان مالم يجب، ولكن عموم الحاجة إليه لمعاملة الغرماء وغيرهم يقتضي جوازه ولم يُنبه النبي ﷺ عليه فمنعه ابن سريج على مقتضى القياس، والصحيح صحته بعد قبض الثمن لا قبله، لأنه وقت الحاجة المؤكدة واختار الإمام جوازه مطلقاً لأصل الحاجة. وقال إمام الحرمين في «البرهان» عند الكلام على أقسام المناسبة: أن ما ابتنى على الحاجة كالإجارة لا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء، فأما اعتبار غير ذلك الأصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسين. ثم أشار إلى جوازه وقال: فإذا القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يذر. والاستصلاح الجزئي في مقابلة الموجود بالموجود، وهذا كقياس النكاح مثلاً في وجه الحاجة إليه على الإجارة.

مسألة

التمسك بقياس جزئي في مصادمة قاعدة كلية مردود. ومن أمثلته قياس الأقارير السابقة في إثبات الحق الآن، على الشهادة بالملك السابق، في أنه لا يفيد الآن فهذا قياس جزئي في مقابلة قاعدة كلية وهي أنه لو عمل بذلك فما كان في الشهادة على الأقارير فائدة، والحجة تسقط بمضي ساعة، قاله ابن دقيق العيد في كتاب «اقتناص السوانح».

مسألة

يجوز أن يثبت ما طريقه القطع في الفروع والأصول بالقياس المقطوع بصحته عليه دون ما لا يقطع بصحته. مثاله في الفروع، قولنا: إن البسمة آية في كل سورة لأنه مكتوب بلا تغيير، متلو بلا نكير، فهو كسائر القرآن. فهذا قياس مدلول على صحته بالإجماع على كتابته في المصحف وتلاوته، وذلك يوجب القطع بصحته. ومثاله في أصول الفقه قول بعضهم: إن الاجماع لا يشترط فيه انقراض العصر، لأنه وجد إجماع من أهل العصر على حكم الحادثة فكان حجةً، دليلاً^(١) إذا انقراض العصر عليه.

(١) كذا في الأصول.