

ابن القيمّ ت751هـ والقياس الشرعي

د. محمد مصباح الأمين

كلية الآداب والعلوم/ الأصابعة- جامعة الجبل الغربي

تقديم:

إنّ كبار المفكرين المسلمين يقع كثير منهم في تنازع داخلي بسبب تمسكه بمرجعياته من جهة، وتعلقه بقوة نزعته العقلية إلى التأمل والاستنباط من جهة أخرى، حدث ذلك لابن حزم ت456 هـ الذي كان ظاهريا في الفقه، وما وراثيا في الفكر والأدب، وكذلك الغزالي ت505 هـ الذي جابه الفلسفة بالفلسفة، فهو ذو عقل متأمل، وقلب مستيقن، وكذلك ابن رشد ت595 هـ الذي كان ينزع إلى الفلسفة فكرا، ويستمسك بأصول الدين، وقواعد الفقه نقلا، كذلك ابن القيمّ ت751 هـ تشده قوته في التفكير إلى التعقل فيما يقرأ من نصوص وقواعد، وتمنعه مزادته النقلية من التوسع في أفق التأمل والتعمق فيما وراء النص، فاتجاهه العقدي القائم على حرفة المنقول، ومذهبه الفقهي المقدم للأثر ولو كان ضعيفا، والمؤخر للاستنباط ولو كان راجحا، جعله يحاول الخروج من هذه الإشكالية بغطاء مصطلحي تارة، وآليات راجعة إلى نظم النص من سياقات ومقاصد، وتنوع دلالات، ودفح تعارضات تارة أخرى؛ لذلك يقبل بالقياس مستندا عقليا في تخريج الأحكام مع تحفظ على التسمية، فيختار له تسمية مقتبسة من القرآن الكريم هي: (الميزان) مع أنه لا ضير أن يبقى تحت اسم القياس.

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في أنه محاولة تكشف عن بعض من جهود ابن القيمّ، وإسهاماته في إعمال القياس، الذي يحتاج من صاحبه إلى دراية بالنقل، وحسن توظيف للعقل، وهو ما كان متوفرا لدى ابن القيمّ الذي استطاع

أن يجمع بين المتواتر المنقول، والمستنبط المعقول، في غير مجافاة بين المرجعيتين، ومن دون تغليب لإحدهما على الأخرى، وذلك من خلال مصنفاته التي منها كتابه: إعلام الموقعين الذي جاء حافلاً بمباحث الفقه وأصوله بخاصة موضوع القياس.

ومما دفعني إلى هذه الدراسة: ثراء هذا المصنف بمباحث القياس، ومدخلات ابن القيم وإسهاماته في عدد من المسائل الفقهية ذات العلاقة بموضوع القياس، التي تنوعت الآراء في أغلبها، وظهر الخلاف في أكثرها، وكانت له من ذلك مواقف التي برهنت على رجاحة عقله، وسلامة استنباطه، ثم بيان بعض جهوده في إثبات صحة القول بالقياس، وتوظيفه له في استنباط أحكام بعض المسائل غير المنصوص على أحكامها، وسأحاول في هذه الورقة البحثية الإجابة عن بعض الأسئلة منها:

ما منطلقات ابن القيم في تحديد مفهوم القياس؟ وما موقفه من حجتيه وأقسامه؟ وهل استطاع أن يبرهن على صحة القول بالقياس في الشرع أمام حجج مخالفيه؟ وكيف فعل هذه الآلية العقلية في استنباط الأحكام؟ وما موقفه إذا تعارض القياس والأثر؟ وما رأيه في القول بتناهي النصوص أمام تجدد النوازل، وكذلك القول بتعليل الأحكام؟ وهل كان موفقاً في إعمال القياس بشكل يوافق الشرع؟

التعريف بابن القيم:

هو: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي الزرعي الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزية، المفسر الأصولي، والفقيه المجتهد، المولود بدمشق سنة 691هـ، نشأ في بيت علم وفضل حيث كان أبوه وأخوه وابن أخيه من المشتهرين بالعلم والفضل، وكان والده ت723هـ

ناظراً، ومشرفاً على مدرسة الجوزية التي أنشأها وأوقفها، ويسمى المشرف آنذاك: قيماً، فاشتهر ابنه: بابن القيم، وتلقى علومه بدمشق مدينة العلم والعلماء آنذاك¹.

وقد شهد عصره قيام دولة المماليك عام 648هـ التي عانت البلاد في ظلها من عدم الاستقرار السياسي، بسبب الصراعات الداخلية من جهة، والتهديدات الخارجية من جهة أخرى، وتعاضم الخلاف الديني، وقوي التعصب المذهبي حتى صار تعدد الأئمة في الصلاة الواحدة أمراً شائعاً، ومألوفاً بالجامع الأموي، أي: كل فرقة بإمامها، ولكل إمام محراب، وظهرت بعض الفرق المخالفة كالرافضة، والنصيرية، وشاعت البدع والخرافات، وظهر الانحراف الأخلاقي، وهو ما دفع ابن القيم إلى التصدي له، فكان من أسباب إيدائه، والتشهير به، وانتهى به إلى السجن صحبة شيخه ابن تيمية، حيث: "حبس مدة لإنكاره شد الرحال إلى قبر الخليل"² وامتنح وأوذى بسبب شيخ الإسلام ابن تيمية، ودخل معه السجن، وجعل في زنزانه منفردة، ولم يفرج عنه إلا بعد موت شيخه³.

ومع ذلك ظلت الحركة الفكرية محافظة على بقائها وثباتها، وأصبحت دمشق حاضنة للعلم وأهله، ومقصداً لطلابه، وأنشئت المدارس كالجوزية، والصدريّة، وشيدت دور العبادة، وانتشرت المكتبات العلمية التي جمعت نفائس الكتب، وجميعها تضافرت مع جهود علمائها في تأسيس نهضة الشام العلمية آنذاك.

أما ابن القيم فلم تثته تلك الظروف عن الانكباب على العلم: طلباً وتحصيلاً، فتمكن من علوم الشريعة: تفسيراً وحديثاً، وفقهاً وأصولاً، واللغة: نحواً وأدباً، وتفقه في المذهب، وبرع، وأفتى، واشتغل بالعلم، ونال تقدير

شيوخه، وثناء تلاميذه، فقال عنه الذهبي: "عني بالحديث ومتونه ورجاله، وكان يشتغل بالفقه، ويجيد تقريره وتدريسه"⁴ وقال فيه ابن حجر: "كان... واسع العلم، عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف"⁵ شغل وظائف عدة منها: الإمامة في المدرسة الجوزية، والتدريس في المدرسة الصدرية، والفتوى⁶. تلقى علومه عن جملة من شيوخ عصره منهم: والده، وابن تيمية، وهو أبرز شيوخه، وأكثرهم تأثيراً فيه، فقد نهج نهجه، ولازمه إلى أن مات، فأخذ عنه علما جما مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريداً في بابيه في فنون كثيرة، ومن شيوخه: أبو بكر بن عبد الدائم 718هـ، وأبو نصر الشيرازي 723هـ، وعلاء الدين الكندي 716هـ، ومجد الدين التونسي 718هـ، وإسماعيل الحراني 729هـ⁷، وأخذ عنه عدد من التلاميذ منهم: ابن رجب ت795هـ، وابن كثير ت774هـ، والذهبي ت748هـ، وابن عبد الهادي ت744هـ.

لم يكن يشغله عن طلب العلم والتأليف والنظر شيء، فألف في فنون العلم مصنفات عديدة منها: أعلام الموقعين، التفسير القيم، مفتاح دار السعادة، وروضة المحبين، وزاد المعاد، وبدائع الفوائد، وتهذيب سنن أبي داود، وغيرها من المؤلفات ذات القيمة العلمية في مجالها، توفي رحمه الله سنة 751هـ في دمشق، وبها دفن⁸.

مفهوم القياس عند ابن القيم ت751هـ:

خصّص ابن القيم للقياس فصلاً من كتابه: أعلام الموقعين بعنوان: القياس: معناه وأقسامه، لكنه لم يعطه تعريفاً محدداً، إلا أنه يمكن استخلاص معنى القياس عنده من خلال بعض العبارات التي ساقها في كتابه منها: أن حكم الشيء حكم مثله، تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم، التسوية

بين المتماثلين، ونفي التسوية بين المختلفين⁹، وكذلك عند بيانه لأنواع القياس، وهو ما يتفق ومضمون تعريفات أغلب الأصوليين للقياس التي منها تعريف الشريف التلمساني القائل: "إحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم؛ لأجل جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم"¹⁰ وزيادة في البيان يسوق ابن رشد الحفيد ت595هـ مثالا لإيضاح معنى القياس الفقهي فيقول: "فمثال القياس إحاق شارب الخمر بالقاذف في الحدّ، والصدّاق بالانصاب في القطع"¹¹].

وقد افتتح ابن القيم حديثه بالاستدلال على صحة القول بالقياس باتفاق الصحابة، وأنه من أدلة الأحكام الشرعية فقال: "ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا منفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغنى عنه فقيه"¹²، ثم انتقل إلى الاستدلال على ذلك بالقرآن الكريم، وإن كان الأولى به تقديم الاستدلال به على اتفاق الصحابة، لكنه في بعض المواضع لا يورد الآيات المستدل بها، بل يكتفي بسوق معانيها كما هو الحال حين قال: "وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا، والثانية فرعا عليها"¹³ وهو يعني قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نَبْدَلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الواقعة الآيات: [58،59،60،61،62] وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض، وجعله من قياس الأولى، كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى فقال: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا

عَلَيْهَا الْمَاءُ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿ الحج الآيات [5، 6، 7] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فصلت: الآية [39] وجعل الله سبحانه إحياء الأرض بعد موتها نظير إحياء الأموات، وإخراج النبات منها نظير إخراجهم من القبور، ودل بالنظير على نظيره، وجعل ذلك آية ودليلاً¹⁴ ثم عقب على ذلك بأن الشارع قد ساق هذه الأمثال المتنوعة؛ ولفت انتباه الناس إلى توظيف العقل في الوصول إلى حقيقة تساوي الحكم بين المثيلين، واختلافه بين الضدين بقوله: " وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به"¹⁵.

وفي مواضع آخر يورد نص الآية المستدل بها كما في استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت الآية [43] يقرّ من خلالها بالعلاقة الوثيقة بين المعقول الصريح، والمنقول الصحيح، فقال: " فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس، وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بينهما"¹⁶ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ محمد الآية [10] فأخبر أن حكم الشيء حكم مثله¹⁷

ويرى ابن القيم أن لفظ القياس مجمل في دلالاته، يتضمن: الصحيح والفاقد، وفصل القول فيهما، ونبه إلى أن الصحيح هو ما جاء به الشرع، والفاقد ما كان على خلافه، وذلك من خلال قوله: "إن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاقد، والصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، فالأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ فالقياس الصحيح مثل: أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس أيضا لا تأتي الشريعة بخلافه"¹⁸.

ويتفق مع علماء الأصول في القول ببطلان التسوية في الحكم بين المختلفين، مؤكدا أن العقول السوية تأباه، مستدلا بالقرآن الكريم في إثبات صحة ما ذهب إليه بقوله: "وقد نفى الله سبحانه عن حكمه وحكمته التسوية بين المختلفين في الحكم فقال تعالى: ﴿ أَفَجَعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ القلم الآية [36] فأخبر أن هذا حكم باطل في الفطر والعقول، لا تليق نسبته إليه سبحانه، وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءَ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ الجاثية الآية [21] وقال تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ سورة ص الآية [28] ¹⁹.

وبعد أن ساق عددا من الآيات في هذا الموضوع، وتوسع في شرحها، والاستدلال بها، خرج في تفسيره للمقصود بلفظ: (الميزان) الوارد في

العديد من الآيات القرآنية بتأويل، خلاصته: أن المقصود به: القياس، ورأى أن الأولى تسميته به، حيث قال: " أفلا تراه كيف ذكر العقول، ونبّه الفطر بما أودع فيها من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره فقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ الشورى الآية [17]... والميزان يراد به العدل، والآلة التي يعرف بها العدل، وما يضاده، والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به "20 لكن هذا التأويل كان قد نقله عن شيخه ابن تيمية، الذي ذهب إلى القول به في أكثر من موضع من تفسيره منها:

قوله: "... وكذلك القياس الصحيح حق فإن الله بعث رسله بالعدل، وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمن العدل، وما يعرف به العدل، وقد فسروا إنزال ذلك بأن أهم العباد معرفة ذلك، والله ورسوله يسوي بين المتماتلين، ويفرق بين المختلفين، وهذا هو القياس الصحيح، وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل، وبين القياس الصحيح، وهي الأمثال المضروبة ما بينه من الحق، لكن القياس الصحيح يطابق النص فإن الميزان يطابق "21

وفي موضع آخر قال: " وأنه بعث محمداً بالكتاب والميزان؛ ليقوم الناس بالقسط، والكتاب: القرآن، والميزان العدل، والقياس الصحيح هو من العدل؛ لأنه لا يفرق بين المتماتلين بل سوى بينهما "22، ومنها يتبين تأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية، ويبدو أن كليهما قد مال إلى حمل معنى لفظ: الميزان على المجاز أكثر من حمله على الحقيقة، مع أنهما لا يقولان بالمجاز، فهذا ابن تيمية ينفي المجاز فيقول: " فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة "23، إلا أنه لا ينكر التوسع في استعمال الألفاظ، ولا ينفي استعمال اللفظ الواحد

للدلالة على معنيين أو أكثر، لكنه لا يجعل ذلك التوسع مجازاً، وإنما يجعله من باب الألفاظ المتواطئة، أي: المترادفة²⁴.

وأرى أنه لا يصح تضيق دلالات القرآن في مدلولات مصطلحية محصورة في التوافق العليّ بين: النص والحكم الذي لا نص فيه؛ لأن مفهوم الميزان في القرآن أوسع من هذا القياس، فهو يتضمن العدل والمساواة، فالتمسك بالحرفية قد يؤدي إلى تأويل بالظاهر أخطر من تأويل بالخفي، وإذا سرنا وراء هذا التضيق فإننا مضطرون إلى القول: بأن الرسول ﷺ بعث بالحق والقياس، وهذا غير مسوغ.

وقد حاول ابن القيم إيجاد تبريرات لهذا التأويل فقال: " فإنه يدل على العدل، وهو اسم مدح، واجب على كل واحد في كل حال بحسب الإمكان، بخلاف اسم القياس فإنه ينقسم على: حق وباطل، وممدوح ومذموم؛ ولهذا لم يجئ في القرآن مدحه، ولا الأمر به، ولا النهي عنه؛ فإنه مورد تقسيم على: صحيح وفساد... فالصحيح هو الميزان الذي أنزله مع كتابه، والفساد ما يضاده كقياس الذين قاسوا البيع على الربا بجامع ما يشتركان فيه من التراضي بالمعاوضة المالية"²⁵، ورأى أن هذا ما جعل السابقين ينكرون القياس في نظره، فقال: " ولهذا تجد في كلام السلف ذم القياس، وأنه ليس من الدين، وتجد في كلامهم استعماله، والاستدلال به"²⁶.

نعم إن القياس قد يدل على الباطل؛ لأن الفقيه وهو يجري القياس ليس بالضرورة أن يكون مصيباً فقط، وهو يفعل آلية القياس وفق اجتهاده.

وفيما يخص أركان القياس لم يفصل ابن القيم القول فيها، واكتفى بإيراد قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مَنْ بَعْدَكُمْ مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴾ الأنعام الآية [133] مبيناً من خلاله

أركان القياس الأربعة في إيجاز فقال: " فهذا قياس جلي، يقول سبحانه: إن شئت أذهبتم، واستخلفت غيركم، كما أذهبتم من قبلكم، واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي: عموم مشيئته، وكمالها، والحكم، وهو: إذهابه بهم، وإتيانه بغير، والأصل، وهو: من كان من قبل، والفرع، وهم: المخاطبون²⁷.

أنواع القياس عند ابن القيم:

ذهب إلى تقسيم القياس من حيث إثبات الحكم أو نفيه على قسمين: قياس عكس، وقياس طرد معرفاً بكل قسم منهما بقوله: " فإن القياس نوعان: قياس طرد يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه، وقياس عكس يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه، وأورد عدة أمثلة من الكتاب عليهما، فقال في قياس العكس: " قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ النحل الآية [75] وقوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْمَانًا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ النحل الآية [76] وقال: " هذان مثلان متضمنان قياسين من قياس العكس²⁸.

ثم ذهب إلى تقسيم قياس الطرد على ثلاثة أقسام، مقرراً بورودها جميعاً في القرآن فقال: " والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، وقد وردت كلها في القرآن²⁹، وتولى بيان كل قسم، فتوسع في شرحه، وأفاض في إيراد الأدلة عليه، وسأكتفي بنقل اثنين من استدلالاته على كل قسم:

أولاً: قياس العلة:

لم يعطه تعريفاً محدداً³⁰، بل اكتفى ببيان المقصود به من خلال حديثه الموسع في شرح وإيضاح الأدلة التي ساقها عليه، فقال: " فأما قياس العلة فقد جاء في كتاب الله عزّ وجلّ في مواضع منها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ آل عمران الآية [59] فأخبر تعالى أن عيسى نظير آدم في التكوين بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً لمشيتها وتكوينه، فكيف يستتكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب، ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟! فآدم وعيسى نظيران يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به³¹، ومنها قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴾ الأنعام الآية [6] فذكر سبحانه إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أن ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم الأصل ونحن الفرع، والذنوب العلة الجامعة، والحكم الهلاك؛ فهذا محض قياس العلة، وقد أكده سبحانه بضرب من الأولى، وهو أن من قبلنا كانوا أقوى منا فلم تدفع عنهم قوتهم وشدتهم ما حل بهم³².

ثانياً: قياس الدلالة:

ويعرفه ابن القيم بقوله: " هو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها"³³ وساق له من القرآن أمثلة عدة منها: قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ فصلت الآية [39]، فدل

سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره؛ والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته؛ وإحياء الأرض دليل العلة³⁴، ومنه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ الروم الآية [19]، فدل بالنظير على النظير، وقرب أحدهما من الآخر جدا بلفظ الإخراج، أي يخرجون من الأرض أحياء كما يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي.

ثالثاً: قياس الشبه:

ويعنى به أصولياً: " ما كان الفرع فيه متردداً بين أصلين، وهو أكثر شبيهاً بأحدهما فيلحق به " ³⁵ ومثاله: " كعبد قتل عمداً فضمانه متردد بين أصلين: وهو ضمان الإنسان، وضمان البهائم؛ لأنه يشبه الإنسان في الذات، والبهائم في الملك³⁶، وهو محل خلاف بين علماء الفقه والأصول، حيث ذهب الفريق الأول إلى: " أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون، الثاني: أنه ليس بحجة... وبه قال أكثر الحنفية³⁷."

وأما ابن القيم وإن لم يأت على تعريفه فقد كفاه إيضاحاً، وشواهد، وانتهى إلى أنه محكوم عليه بالفساد شرعاً، بقوله: " ... والثالث: قياس الشبه: وهذا لم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين، فمنه قوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع في رحل أخيه: ﴿قَالُوا إِن يَسْرِقُ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف الآية [77]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة، ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف، فقالوا: هذا مقيس على أخيه، ، بينهما شبه من وجوه عديدة: وذلك قد سرق، فكذلك هذا، وهذا هو الجمع بالشبه الفارغ،

والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة لو كانت حقاً، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شبهه خال عن العلة ودليلها³⁸، وعقب على ذلك بقوله: " وبالجملة فلم يجئ هذا القياس في القرآن إلا مردوداً مذموماً³⁹.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ ﴾ الأعراف الآية [194] فبين سبحانه أن هذه الأصنام أشباح، وصور خالية عن صفات الألوهية، وأن المعنى المعتبر معدوم فيها، وأنها لو دعيت لم تجب، فهي صورة خالية عن أوصاف ومعان تقتضي عبادتها، وزاد هذا تقريراً بقوله: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ ﴾ الأعراف الآية [195] أي أن جميع ما لهذه الأصنام من الأعضاء التي نحتتها أيديكم إنما هي صورة عاطلة عن حقائقها وصفاتها؛ لأن المعنى المراد المختص بالرجل هو مشيها، وهو معدوم في هذه الرجل، والمعنى المختص باليد، هو بطشها، وهو معدوم في هذه اليد، والمراد بالعين إبصارها، وهو معدوم في هذه العين، ومن الأذن سمعها، وهو معدوم فيها، والصور في ذلك كلها ثابتة موجودة، وكلها فارغة خالية عن الأوصاف والمعاني، فاستوى وجودها وعدمها⁴⁰، ثم عقب على ذلك بما يفيد دحضه لهذا النوع من القياس، مؤكداً تعريه عن العلة والمناسبة بقوله: " وهذا كله مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلة المؤثرة، والوصف المقتضي للحكم⁴¹.

موقفه من حجية القياس:

اتّفت آراء أغلب الأصوليين على القول بالقياس أصلاً من أصول الشريعة، تستقى منه بعض الأحكام الشرعية: " فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشريعة يستدلّ به على الأحكام التي لم يرد بها السمع "42، ولهم من أدلة النقل والعقل ما يؤيد ما ذهبوا إليه⁴³.

لكنّ هذا الرأي يقابله آخر على خلافه يمثله: أهل الظاهر وغيرهم، وهو ما أكده ابن خلدون بقوله: " ثمّ أنكر القياس طائفة من العلماء أبطلوا العمل به، وهم الظاهرية، وجعلوا المدارك كلّها منحصرة في النصوص وردّوا القياس... وكان إمام المذهب داود بن علي وابنه، وأصحابهما "44.

والذي يجدر التنبيه إليه في هذا الموضوع أنّ أهل الظاهرية لم يكونوا وحدهم قد أنكروا القياس، بل هناك من سبقهم إلى هذا، وهو ما أكده الشوكاني بقوله: " وأما المنكرون للقياس فأول من باح بإنكاره النّظام، وتابعه قوم من المعتزلة... وتابعهم على نفيه داود الظاهري "45، وهو ما يفيد سبق المعتزلة لأهل الظاهر في إنكار القياس، ويضيف بعض العلماء إلى قائمة المنكرين فريقاً آخر هو: "... بعض الشيعة "46.

ولم يخف ابن حزم الظاهري تمسكه برفض القياس دليلاً شرعياً، وأكّد أن هذا رأي مذهبه، وأنه ليس بخارج عنه بقوله: " ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وهذا هو قولنا الذي ندين الله به "47.

وقد حاول إقناع خصومه بما كان يراه من أدلة إلى جانبه، فخصص لهذا الباب فصلين من كتابه: الإحكام تحت عنوان: في إبطال القياس⁴⁸ ساق فيهما من أدلة النقل والعقل ما رآه في نظره مؤيداً لما ذهب إليه في القول ببطلان القياس.

وتوافق ابن رشد الحفيد ت595هـ مع الجمهور في القول بالقياس في مسائل الشرع، ورأى أنّ ما سكت عنه الشارع من الأحكام طريق الوقوف عليه هو القياس، واستدلّ على ذلك بقوله: "ودليل العقل يشهد بثبوته" ⁴⁹، وكان الأولى به الاستدلال بالنقل قبل العقل، ثم دَعَم رأيه هذا بتوجيه يراه منطقياً ومقبولاً في نظره مفاده أن النصوص غير كافية في مواجهة ما يستجد من النوازل من خلال قوله: "إن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي" ⁵⁰، وهو يقصد الحوادث والنوازل التي تقع بعد عصر النبوة، وانقطاع الوحي، وما يستجد من أمور تقرضها أحوال العصر ومقتضيات الحياة.

لكنّ ابن القيم اعترض على القول بتناهي النصوص أمام تجدد الحوادث، ولعله عنى بذلك: ابن رشد ومن حذا حذوه في القول بهذا، وحكم على احتجاجهم بالفساد بقوله: "وهذا احتجاج فاسد جدّاً" ⁵¹، وبعد أن وجّه رأيه هذا، وساق شواهد تؤيد ما ذهب إليه، نعت أصحاب هذا الرأي بأنهم يضيّقون مذاهبهم بما ينبئ على قصور فهمهم وعلمهم، وأكد أن أكثر أحكام الشريعة جاءت في صورة قواعد كلية تدرج تحتها الأحكام الجزئية، وهذا من خلال قوله: "إذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم، ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحل ويحرم عندهم مع قصور بيانهم، فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أفدر على ذلك، فإنه ﷺ يأتي بالكلمة الجامعة وهي قاعدة عامة، وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً" ⁵².

وانتقل إلى تقسيم العلماء في موقفهم من القياس على ثلاث فرق فقال: "فرقة أنكرته بالكلية، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات،

والفرقتان أخلت النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين، وأنها أحالت على القياس، ثم قالت غلاتهم: أحالت عليه أكثر الأحكام، وقال متوسطوهم: بل أحالت عليه كثيرا من الأحكام لا سبيل إلى إثباتها إلا به⁵³ وتوسع في عرض آرائهم، ومناقشة أقوالهم، وتولى الرد عليها، فأطنب وأطال، وانتهى إلى تلخيص ما رآه صوابا - في رأيه - فقال: " والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث: وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ورسوله على رأي، ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص وافية كافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص، أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقا للنص، فيكون قياسا صحيحا، وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا، وفي الأمر نفسه لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته⁵⁴، ووجه انتقاداته للفرق الثلاث بأنهم حاولوا أن يوسعوا في طرق استدلالهم على الأحكام، فوقعوا في الضيق من حيث لا يدرون، وهذا يؤخذ من خلال قوله: " وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق، فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر ما تحتمله⁵⁵."

والمستفاد من هذه النقولات أن ابن القيم لم يكن نافيا للقياس، بل هو ضد منكريه، مؤكدا أنه لا تعارض بين المعقول الصريح، والمنقول الصحيح، وأن العلاقة بينهما جد وثيقة، وأن الأحكام الشرعية قد تضمنتها نصوص مجملّة في صورة قواعد كلية متضمنة الجزئية، وترك للعقل توظيف القياس في استنباطها، وهذا ما يؤخذ من قوله: " وكيف تنكر أن تكون شريعة المبعوث بصلاح الدنيا والآخرة مشتملة على صلاح الأبدان كاشتمالها على صلاح

القلوب، وأنها مرشدة إلى حفظ صحتها، ودفع آفاتهما بطرق كلية قد وكل تفصيلها إلى العقل الصحيح، والفطرة السليمة بطريق القياس والتدبير والإيماء، كما هو في كثير من مسائل فروع الفقه، ولا تكن ممن إذا جهل شيئاً عاداه⁵⁶ فهو يحصر دور العقل في إظهار الحكم، لا إيجاده، وأنه غير مستقل بالتشريع، ولا بخارج عن الوحي فقال: "القياس شاهد وتابع، لا أنه مستقل في إثبات حكم من الأحكام لم تدل عليه النصوص"⁵⁷.

وعلى الرغم من اعتماد ابن القيم للقياس، فإنه يضيق دائرة العمل به، ولا يذهب إليه إلا إذا كان النص مجملاً، فلا قياس عنده مع النص، وهو ما صرح به بقوله: "القياس إنما يجوز استعماله فيما لا نص فيه من الأحكام، فأما ما فيه نص من كتاب الله، أو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا حظ فيه للقياس"⁵⁸، فهو يُغلب النص على القياس؛ لذا يمكن القول: إنه كان من المعتدلين في الأخذ به، وهو ما يمكن استخلاصه من توجيه نقده إلى الفريقين: القائلين بالقياس، ونفاته حين قال: "وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ، والظواهر قصرها بمعانيها عن مراده"⁵⁹، حيث نعت القائلين بحجية القياس بالمبالغة والتجاوز في تحميل النصوص ما لا تحتل؛ لذا اعترض على قولهم بتساهي النصوص، في حين نعت نفاته بالقصور عن فهم معاني الألفاظ ودلالاتها.

رأيه في تعليل الأحكام:

يتوافق ابن القيم مع جمهور العلماء في القول بتعليل الشارع للأحكام، فيقول: "من المعلوم أن شرع الله: ثواباً وعقاباً كله قائم على أصل إلحاق النظر بالنظير، واعتبار المثل بالمثل؛ ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة، والمعاني المعتبرة في الأحكام؛ ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين

وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها، ويوجب تخلف أثرها عنها⁶⁰، وبين بعضا من مسالك العلة وهو ما يعرف بمسلك النص فقال: "وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، ... وترتيب الحكم على الوصف المقنضي له تارة ... وساق على ذلك شواهد عدة⁶¹.

وبخصوص تعليل السنة للأحكام قال: "وكذلك فعل النبي ﷺ فعلى الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها؛ ليدل على ارتباطها بها، وتعيدها بتعدي أوصافها وعللها، كما هو الحال في قوله ﷺ: ((إنما جعل الاستئذان من أجل البصر⁶²)) ...، وقوله في الهرة: ((ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات⁶³ ...))⁶⁴.

ويرى أنه من البلاغة: حسن الاختصار، وهو ما استعمله النبي ﷺ في تقريب الأحكام الشرعية من أذهان الناس بذكر النظائر والأسباب، وسوق الأمثلة فقال: "وقد قرب النبي ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال ((فقال له عمر: صنعت اليوم يا رسول الله أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم، فقال له رسول الله ﷺ: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: فصم⁶⁵)) ولولا أن حكم المثل حكم مثله، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، وقد قال ﷺ للرجل الذي سأله بقوله: ((إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل والحج مكتوب عليه، أفأحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم، قال: أرأيت لو كان على أبيك دين ففضيته عنه أكان يجزئ عنه؟ قال: نعم، قال: فحج عنه⁶⁶))، فقرب الحكم من الحكم، وجعل دين الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دين

الآدمي، وألحق النظير بالنظير⁶⁷، ثمَّ عقَّب على ذلك بأنه من البلاغة، الاستغناء عن ذكر علة الأصل؛ ليدرك السامع بنفسه تلك العلة، وهو أبلغ أثراً في النفس من لو ذكرت فقال: " ومن حسن الاختصار، والاستغناء بالوصف الذي يستلزم ذكر الأصل المقيس عليه؛ فإن المتكلم قد يعلل بعلّة يغني ذكرها عن ذكر الأصل، ويكون تركه لذكر الأصل أبلغ من ذكره، فيعرف السامع الأصل حين يسمع ذكر العلة؛ فلا يشكل عليه⁶⁸، وساق عدة شواهد عدة منها:

" قوله ﷺ للمرأة التي سألته: هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال: نعم، فقالت أم سليم: أو تحتلم المرأة يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: ((إنما النساء شقائق الرجال))⁶⁹...⁷⁰ فبين أن النساء والرجال شقيقان ونظيران لا يتفاوتان، ولا يتباينان في ذلك، وهذا يدل على أن من المعلوم الثابت في فطرهم أن حكم الشقيقتين والنظيرين حكم واحد⁷¹.

توظيفه للقياس:

على الرغم من أن ابن القيم كان قد وضع القياس في رتبة الواجب بقوله: " وهذا هو الواجب على كل مسلم⁷²، فإن ذلك ليس على إطلاقه بل قيد المصير إليه بحالة الضرورة فقال " وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة⁷³، ويقرّر التزامه بالوحي: قرآنا وسنة، وذلك: " بتقديم الوحي على الآراء، وأن كل رأي يخالف السنة فهو باطل قطعاً، وبيان بطلانه لمخالفة السنة الصحيحة الصريحة له⁷⁴، فلا قياس عنده مع النص؛ لأن " القياس إنما يجوز استعماله فيما لا نص فيه من الأحكام، فأما ما فيه نص من كتاب الله أو خبر عن رسول الله ﷺ فلا حظ فيه للقياس⁷⁵ وتلك هي أبرز الضوابط التي وضعها ابن القيم لتحديد معالم منهجه في استنباط الأحكام

الشرعية، والتزم بها عند التطبيق في الغالب من غير توسع في ذلك، توافقاً مع رؤيته لشمولية النصوص لأحكام الحوادث، وإن كانت في صورة قواعد كلية مجملة، فإنها متضمنة لأحكام الجزئيات أيضاً، وهو ما أشار إليه بقوله: " فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقر على ذلك فإنه ﷺ يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامة، وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً" ⁷⁶.

ومن خلال بحثي في بعض مؤلفات ابن القيم التي منها: إعلام الموقعين، التفسير القيم، زاد المعاد، وجدت بعض الشواهد تبين مدى التزامه بما حدده من معالم لمنهجه في التعامل مع القياس، وتوظيفه في الاستنباط، ومن هذه الشواهد:

قوله في مسألة جواز بيع الأراضي الخراجية أو عدمه قال: " على أنه لا يمنع البيع، وإن كانت منافع أرضها ورباعها مشتركة بين المسلمين، فإنها تكون عند المشتري كذلك مشتركة المنفعة إن احتاج سكن وإن استغنى أسكن، كما كانت عند البائع، فليس في بيعها إبطال اشتراك المسلمين في هذه المنفعة، كما أنه ليس في بيع المكاتب إبطال ملكه لمنافعه التي ملكها بعقد المكاتب، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التي وقفها عمر رضي الله عنه على الصحيح الذي استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً وحديثاً، فإنها تنتقل إلى المشتري خراجية كما كانت عند البائع، وحق المقابلة إنما هو في خراجها، وهو لا يبطل بالبيع، وقد انفقت الأمة على أنها تورث، فإن كان بطلان بيعها لكونها وقفاً فكذلك ينبغي أن تكون وقفيتها مبطله لميراثها، وقد نص أحمد على جواز جعلها صداقاً في النكاح، فإذا جاز نقل الملك فيها بالصداق والميراث والهبة جاز البيع فيها قياساً وعملاً وفقها. والله أعلم. ⁷⁷

فهو يرى جواز بيعها ونقل ملكيتها قياسا على جواز نقل ملكيتها صداقا وإرثا وهبة.

ويستتبط حكم تحريم اغتياح المؤمن لأخيه المؤمن قياسا على تحريم أكل لحمه ميتا، وذلك في قول تعالى: ﴿... وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ الحجرات الآية [12]، فيقول: " وهذا من أحسن القياس التمثيلي فإنه شبه تمزيق عرض الأخ بتمزيق لحمه، ولما كان المغتاب يمزق عرض أخيه في غيبته كان بمنزلة من يقطع لحمه في حال غيبة روحه عنه بالموت "78.

واستنادا إلى القياس يقول ابن القيم بصحة زواج المطلقة ثلاثا من مطلقها الأول إذا فارقتها الثاني بموت، أو خلع، أو فسخ قياسا على طلاقها من الثاني، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ البقرة الآية [230] حيث قال: " أي إن طلقها الثاني فلا جناح عليها، وعلى الزوج الأول أن يتراجعا، والمراد به: تجديد العقد وليس ذلك مختصا بالصورة التي يطلق فيها الثاني فقط، بل متى تفارقا بموت، أو خلع، أو فسخ، أو طلاق حلت للأول قياسا على الطلاق "79.

واتخذ من قوله ﷺ: ((لا تأكلوا في آنية الذهب والفضة، ولا تشربوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا، ولكم في الآخرة))⁸⁰ وقوله ﷺ: ((الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم))⁸¹ مستندا في قياس حكم تحريم الانتفاع بآنية الذهب أو الفضة: غسلا ووضوءا ودهنا واكتحالا قياسا على تحريم الأكل أو الشرب فيها؛ لثبوته بنص الحديث، فقال: " وهذا التحريم لا يختص بالأكل والشرب، بل يعم سائر وجوه الانتفاع، فلا يحل له

أن يغتسل بها ولا يتوضأ بها، ولا يدهن فيها، ولا يكتحل منها، وهذا أمر لا يشك فيه عالم⁸².

ويقترّ ابن القيم بأثر المصلحة في تقرير بعض الأحكام، ويرأها مستندا إلى القياس، فيجوز بيع المقائي: (الخيار) والبادنجان عند بدو صلاحها قياسا على بيع الثمار على رؤوس الأشجار المرخص به ضرورة، وذلك من خلال قوله: " يجوز بيع المقائي والبادنجان ونحوها بعد أن يبدو صلاحها كما تباع الثمار في رؤوس الأشجار ولا يمنع من صحة البيع تلاحق المبيع شيئا بعد شيء، كما لم يمنع ذلك صحة بيع التوت والتين وسائر ما يخرج شيئا بعد شيء هذا محض القياس وعليه تقوم مصالح بني آدم ولا بد لهم منه"⁸³.

وفي مسألة قول الزوج لزوجته: إذا كَلَّمت أحدا، أو خرجت من البيت فأنت طالق، فكلمة أو خرجت عمدا بُغْيَةً وقوع الطلاق عليها، يقول ابن القيم إن الطلاق لا يقع على هذا الحال معاملة لها بنقيض مقصودها، قياسا على حرمان القاتل من إرث المقتول، وكذلك الموصى له من مال وصية من قتله، وتوريث الزوجة من إرث زوجها إذا طلقها في مرض الموت؛ فرارا من الميراث، وكذلك التفريق بين الزوج وزوجته إذا تم زواجه منها وهي في العدة مع علمه، وذلك من خلال قوله: " إذا قال الرجل لامرأته إن كلمت زيدا أو خرجت من بيتي بغير إذني ونحو ذلك مما يكون من فعلها فأنت طالق، وكلمت زيدا أو خرجت من بيته تقصد أن يقع عليها الطلاق لم تطلق حكاة أبو الوليد بن رشد في كتاب الطلاق من كتاب المقدمات له⁸⁴، وهذا القول هو الفقه بعينه، ولا سيما على أصول مالك وأحمد في مقابلة العبد بنقيض قصده كحرمان القاتل ميراثه من المقتول، وحرمان الموصى له وصية من قتله بعد الوصية، وتوريث امرأة من طلقها في مرض موته فرارا من ميراثها، وكما

يقوله مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنهما وقبلهما عمر بن الخطاب رضى الله عنه فيمن تزوج في العدة وهو يعلم يفرق بينهما، ولا تحل له أبدا ونظائر ذلك كثيرة، فمعاقبة المرأة ههنا بنقيض قصدتها هو محض القياس والفقهاء⁸⁵. ويذهب إلى القول بصحة عقد الإجارة بأجرة المثل قياسا على صحة عقد النكاح بمهر المثل، مستندا إلى الإجماع، والمصلحة، وذلك من خلال قوله: " وقد أجمعت الأمة على صحة النكاح بمهر المثل، وأكثرهم يجوزون عقد الإجارة بأجرة المثل كالنكاح، والغسال، والخباز، والملاح، وقائم الحمام والمكاري، والبيع بثمن المثل كبيع ماء الحمام فغاية البيع بالسعر أن يكون يبيعه بثمن المثل فيجوز كما تجوز المعاوضة بثمن المثل في هذه الصورة وغيرها، فهذا هو القياس الصحيح ولا تقوم مصالح الناس إلا به⁸⁶، ويؤخذ من هذا أنه من القائلين بالقياس المرسل وهو القائم على المصلحة، وإن كان محل خلاف بين الأصوليين والفقهاء وفيه تنبيه إلى أهمية المصالح في بناء الأحكام.

ولم يتردد في رد القياس، وإبطاله، والحكم عليه بالفساد إذا تبين له مخالفته للشرع، ومن شواهد ذلك موقفه من القول بمنع بيع صوف الحيوان على ظهره قياسا على منع بيع أعضائه، حيث قال: " وأما بيع الصوف على الظهر... أن الذين منعه قاسوه على أعضاء الحيوان، وقالوا: متصل بالحيوان فلم يجز إفراده بالبيع كأعضائه، وهذا من أفسد القياس؛ لأن الأعضاء لا يمكن تسليمها مع سلامة الحيوان⁸⁷، فذهب إلى جواز بيع صوف الحيوان على ظهره، وعدّ قياسه على الأعضاء فاسدا؛ لأن قطع الصوف يختلف عن قطع الأعضاء من حيث الآثار المترتبة عليه.

وردّ القول بعدم نقض الوضوء بأكل لحم الإبل قياساً على أكل لحم الأغنام بقوله: " وأما قولهم إن الوضوء من لحوم الإبل على خلاف القياس؛ لأنها لحم واللحم لا يتوضأ منه، فجوابه أن الشارع فرق بين اللحمين كما فرق بين المكانين، وكما فرق بين الراعيين: رعاة الإبل ورعاة الغنم، فأمر بالصلاة في مرابض الغنم من دون أعطان الإبل، وأمر بالتوضؤ من لحوم الإبل دون الغنم، كما فرق بين الربا والبيع، والمذكى والميتة، فالقياس الذي يتضمن التسوية بين ما فرق الله بينه من أبطال القياس وأفسده⁸⁸، حيث رآه قياساً باطلاً محكوماً عليه بالفساد؛ لأنه تسوية في الحكم بين المختلفين وبخصوص مسألة القول بصحة صلاة الرجل فذا خلف الصف قياساً على صحة صلاة المرأة فذا خلف الصف، فإن ابن القيم أبطّل هذا القياس، وحكم عليه بالفساد بقوله: " ومن ذلك ظن بعضهم أن أمره ﷺ لمن صلى فذا خلف الصف بالإعادة على خلاف القياس؛ فإن الإمام والمرأة فذان، وصلاتهما صحيحة، وهذا من أفسد القياس وأبطله⁸⁹، وبعد أن توسع في إيضاح المسألة وتوجيه الرأيين فيها انتهى إلى القول: بأن المشروع للمرأة: سنة الوقوف فذا خلف الصف حال عدم وجود امرأة أخرى تقف معها، ومنهية عن الاصطفاف، وحكم الرجل خلاف ذلك، ورأى استعمال القياس هنا هو من باب قياس المشروع على غير المشروع، وهو لا يجوز فقال: "... وأما المرأة فإن السنة وقوفها فذا إذا لم يكن هناك امرأة تقف معها؛ لأنها منهيّة عن مصافاة الرجال، فموقفها المشروع أن تكون خلف الصف فذا، وموقف الرجل المشروع أن يكون في الصف، فقياس أحدهما على الآخر من أبطّل القياس وأفسده، وهو قياس المشروع على غير المشروع⁹⁰.

ويردّ قياس شيخه ابن تيمية في وجوب المهر للمطووءة بشبهة، والمكرهه على الزنا، قياسا على وجوب المهر في النكاح، ويحكم على هذا القياس بالفساد، ويرجح رأي ابن قدامة القاضي بعدم الوجوب، موجهها ما ذهب إليه بأن الشارع لم يجعل لهذا النوع قيمة، ولم يحدد له مهرا، وهذا من خلال قوله: " إن قيل: فما حكم المكرهه على الوطء في دبرها، أو الأمة المطووءة على ذلك؟ قيل: هو أولى بعدم الوجوب، فهذا كاللواط لا يجب فيه المهر اتفاقا، وقد اختلف في هذه المسألة الشيخان، أبو البركات ابن تيمية، وأبو محمد بن قدامة، فقال أبو البركات في (محرره): ويجب مهر المثل للمطووءة بشبهة، والمكرهه على الزنى في قبل أو دبر، وقال أبو محمد في (المغني): لا يجب المهر بالوطء في الدبر، ولا اللواط؛ لأن الشارع لم يرد ببذله، ولا هو إتلاف لشيء، فأشبهه القبلة والوطء دون الفرج، وهذا القول هو الصواب قطعا، فإن هذا الفعل لم يجعل له الشارع قيمة أصلا، ولا قدر له مهرا بوجه من الوجوه، وقياسه على وطء الفرج من أفسد القياس "91.

وفي مسألة إثبات سنة صلاة ركعتين قبل الجمعة قياسا على صلاة الظهر، توسّع ابن القيم في عرضه للآراء الواردة فيها وأدلتها، وتولى مناقشتها، وخلص إلى القول: بأن إثبات سنة غير مشروعة أصلا قياسا على سنة مشروعة غير جائز، ورأى أن الأولى قياسها على صلاة العيد، وقوفا عند فعله ﷺ، وإلحاق أحكامها بأحكام صلاة العيد، وذلك من خلال قوله: " وكان إذا فرغ بلال من الأذان، أخذ النبي ﷺ، في الخطبة، ولم يقم أحد يركع ركعتين البتة، ولم يكن الأذان إلا واحدا، وهذا يدل على أن الجمعة كالعيد لا سنة لها قبلها، وهذا أصح قول العلماء، وعليه تدل السنة، فإن النبي ﷺ كان يخرج من بيته فإذا رقي المنبر أخذ بلال في أذان الجمعة، فإذا أكمله أخذ

النبوي ﷺ في الخطبة من غير فصل، وهذا كان رأي عين فمتى كانوا يصلون السنة؟! ومن ظن أنهم كانوا إذا فرغ بلال رضي الله عنه من الأذان قاموا كلهم فركعوا ركعتين فهو أجهل الناس بالسنة، وهذا الذي ذكرناه من أنه لا سنة قبلها هو مذهب مالك وأحمد في المشهور عنه، وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي⁹²، والذين قالوا: إن لها سنة منهم من احتج أنها ظهر مقصورة، فيثبت لها أحكام الظهر، وهذه حجة ضعيفة جدا، فإن الجمعة صلاة مستقلة بنفسها تخالف الظهر في الجهر والعدد، والخطبة، والشروط المعتبرة لها، وتوافقها في الوقت، وليس إلحاق مسألة النزاع بموارد الاتفاق أولى من إلحاقها بموارد الافتراق، بل إلحاقها بموارد الافتراق أولى؛ لأنها أكثر مما اتفقا فيه، ومنهم من أثبت السنة لها هنا بالقياس على الظهر، وهو أيضا قياس فاسد، فإن السنة ما كان ثابتا عن النبي ﷺ من قول أو فعل، أو سنة خلفائه الراشدين، وليس في مسألتنا شيء من ذلك، ولا يجوز إثبات السنن في مثل هذا بالقياس " ⁹³

الخاتمة

- 1 - من خلال القراءة في موقف ابن القيم من القياس ألحظ أنه وإن كان قريبا من الظاهرية في تمسكه بظواهر النصوص، وتغليب المنقول وإن ضعف توثيقه على التأمل العقلي بالاستنباط والمقايضة، فإنه يقرّ بالقياس العليّ في استنباط الأحكام، عارضا مقترح إعادة تسميته: (بالميزان) أخذا بظاهر الآيات القرآنية التي عبرت عن العدل، ومحصلاته بكلمة: الميزان.
- 2 - نظر ابن القيم إلى القياس الفقهي نظرة الفقيه المدقق، الذي يتحسس العلة، يحفزه عقله إلى حسن التصور العقلي في محافظة على المنقول من دون إيغال في التأويل.

3 – لا يقبل الأخذ بقياس الشبه؛ لأنه لا يقوم على العلة التي هي مناط القياس الفقهي.

4 – لم يتعرض لبعض التفريعات ذات العلاقة بموضوع القياس مثل: تخصيص العموم بالقياس، والقياس في العبادات، والكفارات، والحدود، والقياس وقول الصحابي وغيرها.

5 – اعترض على القول بنتاهي النصوص أمام تجدد الحوادث، مدعياً بأن أكثر أحكام الشريعة جاء في صورة قواعد كلية تتدرج تحتها الأحكام الجزئية، إذ إن هناك بعض الأحكام لم ترد في صور كلية، يمكن أن يزعم المخالف بأنها متناهية.

6 – إن ابن القيم يرفع دعوى لا قياس مع النص، هذا فيما يتعلق بتأصيل الحكم صحيح الرواية، ولكن ماذا يكون الموقف إذا كان ذلك النص ضعيف السند؟ هل يجابه القياس بالمنع؟ أو يحلّ القياس محل ذلك النص؛ ليتم استنباط الحكم بمقايضة علقته بحكم فيه نص آخر صحيح، أو تتم المعالجة بالمقاصد قياساً علياً، أو بالاستحسان قياساً استثنائياً؟

7 – لا يتوسع ابن القيم في دلالات الألفاظ حتى يخرج بها عن مقصودها، ولا يتوقف بالمعاني عند ظواهر نصوصها.

8 – وظّف القياس توظيفاً أمثل، فكان معتدلاً في القول به على خلاف نفاته، والمتجاوزين في أعماله.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

- أولاً: القرآن الكريم: رواية حفص، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.
- 1- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ/1988م. 270/14. وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1425هـ/2005م. 170/5.
- 2 - ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة. 172/5
- 3 - المصدر نفسه. 173/5.
- 4 - المصدر نفسه. 172/5 .
- 5 - ابن حجر: الدرر الكامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد، دائرة المعارف، الهند، ط2، 1392هـ/1972م. 138/5.
- 6 - ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة. 174/5 .
- 7 - ابن حجر: الدرر الكامنة. 137/5.
- 8- ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة. 176/5. ابن كثير: البداية والنهاية. 270/14
- 9 - ابن القيم: إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل، بيروت، 1973. 132/1، 133.
- 10- التلمساني: مفتاح الوصول في علم الأصول، دار الكتاب العربي، مصر، ط1، 1382هـ/1962م. ص158.

- 11- ابن رشد: بداية المجتهد، تحقيق: فريد عبد العزيز، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/ 2004م. 11/1.
- 12- ابن القيم: إعلام الموقعين. 130/1.
- 13- المصدر نفسه. 130/1.
- 14 - المصدر نفسه. 144/1 .
- 15 - المصدر نفسه. 130/1.
- 16 - المصدر نفسه. 121/1.
- 17 - المصدر نفسه. 132/1.
- 18 - المصدر نفسه. 3/2.
- 19 - المصدر نفسه. 133/1.
- 20 - المصدر نفسه. 133/1.
- 21 - ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية. 176/19.
- 22 - المصدر نفسه. 210/34.
- 23 - ابن تيمية: الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: عمان، الأردن، ط5، 1416هـ/ 1996م/ 90/1.
- 24 - المصدر نفسه. 90/1 .
- 25 - ابن القيم: إعلام الموقعين. 133/1.
- 26 - المصدر نفسه. 1333/1.
- 27 - المصدر نفسه. 107/1.
- 28 - المصدر نفسه. 160/1.

- 29 – المصدر نفسه. 133/1.
- 30 – قياس العلة: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى: قياس المعنى . الزركشي: البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، 1414هـ/1994م. 48/7.
- 31 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 134/1.
- 32 – المصدر نفسه. 134/1.
- 33 – المصدر نفسه. 138/1.
- 34 – المصدر نفسه. 139/1.
- 35 – القرافي: الفروق، عالم الكتب، د، ت. 130/2.
- 36 – المارديني: الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط 3، 1999م. 232/1.
- 37 – الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: أحمد عزو، دار الكتاب، دمشق، ط1، 1419هـ/1999م. 137/2.
- 38 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 148/1.
- 39 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 149/1.
- 40 – المصدر نفسه. 149/1، 150.
- 41 – المصدر نفسه. 150 /1.
- 42 – الشوكاني: إرشاد الفحول. 91 /2.
- 43 – المصدر نفسه. 95 /2 وما بعدها.
- 44 – ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب العربي، ط5. ص 446 .

- 45 – الشوكاني: إرشاد الفحول. 2 / 94.
- 46 – الباجي: إحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م. 537/2.
- 47 – ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط، 1404هـ. 370/7.
- 48 – المصدر نفسه. 384/7، 515/8.
- 49 – ابن رشد: بداية المجتهد. 9/1.
- 50 – المصدر نفسه. 9 / 1.
- 51 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 333/1 .
- 52 – المصدر نفسه. 333/1.
- 53 – المصدر نفسه. 337/1.
- 54 – المصدر نفسه. 337/1.
- 55 – المصدر نفسه. 337/1.
- 56 – ابن القيم: زاد المعاد. مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار، الكويت، ط27، 1415هـ/1994م. 380/4.
- 57 – ابن القيم إعلام الموقعين. 382/1.
- 58 – ابن القيم: زاد المعاد. 435/5.
- 59 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 222/1.
- 60 – المصدر نفسه. 196/1.
- 61 – المصدر نفسه. 197/1.

- 62 – البخاري: الصحيح، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ. 54/8. كتاب: الاستئذان، باب: الاستئذان من أجل البصر، رقم الحديث (6241). من حديث: سهل بن سعد.
- 63 – الترمذي: السنن، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م. 151/1. أبواب الطهارة، باب: سؤر الهرة، رقم الحديث (92). من حديث: كبشة بن كعب.
- 64 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 198/1.
- 65 – أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، بيروت. 311/2. كتاب الصيام، باب: القبلة للصائم، رقم الحديث (2358).
- 66 – ابن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ / 1999م. 321/3. رقم الحديث (1812). من حديث ابن عباس.
- 67 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 199/1.
- 68 – المصدر نفسه. 201/1.
- 69 – الترمذي: السنن. 173/1. أبواب: الطهارة، باب: فيمن يستيقظ فيرى بللا، ولا يذكر احتلاما. رقم الحديث (113). من حديث: عائشة.
- 70 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 201/1.
- 71 – المصدر نفسه. 154/1.
- 72 – المصدر نفسه. 284/2.
- 73 – المصدر نفسه. 284/2.

- 74 – ابن القَيِّم: زاد المعاد، 203/2.
- 75 – المصدر نفسه، 435/5.
- 76 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، 333/1.
- 77 – ابن القَيِّم: زاد المعاد، 385/3.
- 78 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، 131/1.
- 79 – المصدر نفسه، 158/1.
- 80 – البخاري: صحيح البخاري، 77/7. كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض. رقم الحديث (5426). من حديث: مجاهد.
- 81 – المصدر نفسه، 113/7. كتاب: الأطعمة، باب: آنية الفضة. رقم الحديث (5634). من حديث: أم سلمة.
- 82 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، 158/1. وما بعدها.
- 83 – المصدر نفسه، 402/3.
- 84 – يقول ابن رشد الجد: ((لا اختلاف بين أحد من العلماء أن الرجل إذا حلف بطلاق امرأته على نفسه، أو على غيره أن يفعل فعلا، أو أن لا يفعله، أن اليمين لازمة له، وأن الطلاق واقع عليه في زوجته إذا حنث في يمينه؛ لأن الحالف بالطلاق أن لا يفعل فعلا، وأن يفعله إنما هو مطلق على صفة ما، فإذا وجدت الصفة التي علق بها طلاق امرأته لزمه ذلك، إلا ما روي عن أشهب في الحالف على امرأته بطلاقها أن لا تفعل فعلا فتفعله قاصدة لتحنيته أنه لا شيء عليها، وهو شذوذ)) . ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/1988م. 576/1.

- 85 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين. 97/4.
- 86 – المصدر نفسه. 6/4.
- 87 – المصدر نفسه. 5/ 739، 740.
- 88 – المصدر نفسه. 15/2.
- 89 – المصدر نفسه. 41،40/2.
- 90 – المصدر نفسه 41،40/2.
- 91 – ابن القَيِّم: زاد المعاد. 689/5.
- 92 – ينظر تفاصيل المسألة في: الشوكاني: نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/1993م. 302/3.
- 93 – ابن القَيِّم: زاد المعاد. 714/1.