OPEN ACCESS
Journal of Islamic & Religious Studies
ISSN (Online): 2519-7118
ISSN (Print): 2518-5330
www.jirs.uoh.edu.pk/jirs

JIRS, Vol.:6, Issue: 2, July – Dec 2021,
DOI: **10.36476/JIRS.6:2.12.2021.13**, *PP: 93-142*

نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال عند الأصوليين: دراسة تحليلية تطبيقية

An Analytical & Applied Study of Islamic Jurists Rule "Naqḍ al Istidlāl bi Ithbāt 'annahu U'wwalu i'la al Maḥāl"

Dr. Saeed bin Ahmad Salih Farag
Associate Professor, Faculty of Shariah
King Khalid University, KSA

Version of Record Online/Print: 28-12-2021
Accepted: 25-11-2021
Received: 31-07-2021

Abstract

This research aims to prove the Islamic Jurists rule "Naqḍ al Istidlāl bi Ithbāt 'annahu U'wwalu i'la al Maḥāl". The main research problem lies in the "Maḥāl", its limits, types, and ways of proving it. The researcher adopted the comparative-analytical inductive approach. After collection of the research material from the basic sources, explanation of Maḥāl, and analysis of the material was done by classifying it into rational and legal, and then the theoretical side on both applications was dropped to know the claim of the maḥāl for invoking analogy, and its fixations in Sharī'ah. The research concludes that this rule is used by scholars, and no one violated it. The legal impossible has ways by which it is known, i.e; every rational impossible is a legal impossibility, everything that contradicts the absolutes of the law is from the legal impossibility, and anything that contradicts a legal ruling that has been proven to be perpetuated is legally impossible. Moreover, all claims of impossibility of invoking analogy in Islamic law are neither proven nor valid, as well as all claims of impossibility of substitution in Sharī'ah.

Keywords: *refutation, inference, impossible, alteration, analogy, role, sequence, sense*

CC BY

المقدمة:

«نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول إلى المحال»، هي قاعدة أصولية وإن لم ينص عليها أهل الفن؛ ولكنهم لا يختلفون عليها، كل هذا ظاهر لمن يتتبع كلام الأصوليين، ولأهمية هذه القاعدة فلا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول من ذكرها أو التلميح لها، واستخدامها.

ولأنها تنطبق على المحال العقلي والمحال الشرعي، نجد كثيراً من الأصوليين يستخدمها؛ لأنه إن استطاع أن يوصل القارئ إلى أن استدلال خصمه يثبت أو يؤول لمحال، فقد استطاع أن يعترض على ذلك الخصم ويرد استدلاله، وعليه: فقد عمد الباحث لدراسة هذه القاعدة الأصولية وبيان مجالها وحدودها، وبعض المحالات العقلية والشرعية، واستخدام العلماء للقاعدة، وتطبيق ذلك على بعض المسائل الأصولية المشهورة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في عدة أمور، أهمها:

- أن هذه القاعدة من القواعد الأصولية التي هي من أهم الأبحاث في أصول الفقه؛ لأنها تضبط عملية الاستنباط من النص الشرعي.
- أن ما يتعلق بالاستدلال والاعتراض عليه هو لبُّ أصول الفقه، وهو أصول الفقه الخاص؛ لارتباطه بالجدل والمناظرة.
- أن هناك بعض المسائل الأصولية يتم الرد عليها عن طريق ادعاء استحالتها، بينما يكون الواقع منافياً لهذه الدعاوى.
- تنقيح القاعدة الأصولية –موضوع البحث– وضبطها، وبيان حدودها، وما يدخل فيها من الضوابط الشرعية التي تضبط استنباط النص الشرعي.

أهداف البحث.

لهذا البحث أهداف من أهمها:

1. شرح قاعدة نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال.
2. بيان المحالات الشرعية، وطرق التعرف عليها، وضبطها.
3. بيان الضوابط الخاصة المتعلقة بقاعدة «نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال».
4. تطبيق القاعدة المذكورة على دعاوى استحالة القياس.

مشكلة البحث وأسئلته

مشكلة البحث الرئيسة تكمن في أن قاعدة: **«نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال»**، من القواعد الأصولية المستعملة، التي لم تأخذ حقها من الشرح والبيان والتنقيح والتحقيق، ويندرج تحت هذه المشكلة عدة أسئلة، أهمها:

1. ما مدى قبول القاعدة واستعمالها الأصوليين لها؟

2. ما أقسام وأنواع المحال العقلي؟
3. ما أقسام وأنواع المحال الشرعي؟
4. كيف نعرف المحال الشرعي؟
5. ما ضوابط قاعدة: «نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال»؟
6. هل تصح دعوى استحالة الاحتجاج بالقياس؟
7. هل تصح دعوى استحالة وجود النسخ في الشريعة؟

منهجية البحث.

اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، فقام بجمع المادة العلمية للبحث من كتب الأصول، وبيَّن ماهية المحال وأنواعه، ثم حلَّل المادة بتصنيف المحال إلى: محال عقلي، ومحال الشرعي، وما يندرج تحت المحال وما لا، واستنبط أهم ضوابط قاعدة نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال، ثم أسقط الجانب النظري على تطبيقين، وهما: دعوى استحالة الاحتجاج بالقياس في الشريعة، ودعوى عدم وجود النسخ في الشرع، فدرس أدلة النافين المتعلقة بالاستحالة وحللها، ثم رد عليها، وبين ما يترجح له بالنسبة لهاتين الدعويين.

هيكل البحث

يتكون هيكل البحث من ثلاثة مباحث، تحت كل مبحث عدة مطالب، وهي:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

المطلب الأول: تعريف الاستدلال في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف النقض في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث: تعريف المحال في اللغة والاصطلاح.

المطلب الرابع: المراد بـ «نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال».

المبحث الثاني: أنواع المحال عند الأصوليين وطرق إثباته، واستدلال العلماء بالقاعدة.

المطلب الأول: أقسام المحال.

المطلب الثاني: المحال العقلي وأنواعه.

المطلب الثالث: المحال الشرعي وأنواعه.

المطلب الرابع: طرق إثبات المحال الشرعي عند الأصوليين.

المطلب الخامس: استدلال العلماء بنقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال.

المبحث الثالث: تطبيقات في إثبات الاستحالة ونقضها عند الأصوليين.

المطلب الأول: دعوى استحالة الاحتجاج بالقياس.

المطلب الثاني: دعوى استحالة وجود النسخ في التشريع.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

التعريف بمصطلحات البحث هي أول مهام الباحث، لأهمية تنقيحها عما يخالطها من معانٍ، فالحد الجامع

المانع يحرر محل النزاع، ويختصر البحث، ويجعله في مأمن من الخوض في ميادين فرعية لا علاقة لها بالقصد، وعليه فسيقوم الباحث في هذا المبحث بتعريف مصطلحات البحث، والمراد منه.

المطلب الأول: تعريف الاستدلال في اللغة والاصطلاح:

تعريف الاستدلال في اللغة:

الاستدلال: استفعال من دل يدل كالاستنطاق والاستصحاب، والدلالة تأتي في اللغة بالفتح والكسر بمعنى الإرشاد، وتطلق على فهم أمرٍ مِن أمرٍ، والاستدلال يكون من جهة الطالب، ومن جهة المستدل، فمن جهة الطالب هو طلب استدلال، ومن جهة المستدل هو إقامة الدليل.

والمعنى العام للاستدلال من جهة الطالب: هو طلب فهم أمر من أمر آخر.

واستدل فلان على الشيء: يعني طلب دلالته عليه، وأما من جهة المستدل، فهو إقامة الدليل الموصل إلى الحكم الشرعي.[1]

فتلخص من هذا أن معنى الاستدلال لغة: طلب دلالة الدليل.

تعريف الاستدلال في الاصطلاح:

للاستدلال تعريفات عند أهل الفن تختلف باختلاف المراد منه والفن المعرف له، وعليه سنعرف الاستدلال عند المناطقة ثم عند الأصوليين:

أولاً: الاستدلال عند المناطقة:

يعرف المناطقة الاستدلال بتعريفات تدور جلها حول معنى، هو: استنتاج قضية مجهولة من قضية أو من عدة قضايا معلومة، وهو عندهم: إما مباشر، أو غير مباشر.[2]

ثانياً: الاستدلال عند الأصوليين:

ورد تعريف الاستدلال عند الأصوليين بتعريفات كثيرة من أبرزها:

- عرفه أبو الحسن الأشعري: "الاستدلال له معنيان: أحدهما: انتزاع الدلالة، والثاني: المطالبة بالدلالة".[3]
- وعرفه الباقلاني في الانصاف: "نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس".[4]
- وعرفه –الباقلاني أيضاً– في التقريب والإرشاد بأنه: "يقع على النظر في الدليل، والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه، وقد يقع على المساءلة عن الدليل والمطالبة".[5]
- وللجصاص: "طلب الدلالة، والنظر فيها للوصول إلى العلم بالمدلول".[6]
- ويقول إمام الحرمين الجويني: "يتردد بين البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه، وبين مسألة السائل عن الدليل".[7]

وهذه التعريفات متقاربة المعنى.

- وللآمدي: "عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً"،[8] وبنحوه عن جماعة من الأصوليين.[9] وهذا التعريف ينطبق على مبحث الاستدلال الذي يذكره الأصوليون في إطار الكلام عن الاستدلال بغير الأدلة الأربعة المتفق عليها.

- ولابن الحاجب: "يطلق عموماً على ذكر الدليل، وخصوصاً على نوع من الأدلة، وهو المطلوب، فقيل: كل دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة".[10]

وهو كما ترى يفصل بين الاستدلال كمصطلح عام، والاستدلال كمبحث من مباحث الأصول على ما تقدم عن الإمام الآمدي.

- وعند ابن عاشور: "يُطلق عند الأصوليين أولاً: على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وثانياً: على نوع خاص منه، وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس. والأصح في تعريف هذا النوع الثاني من الدليل أنه: ما يستلزم الحُكم ويُقضى به، وهو وجود السبب الخاص، أو وجود المانع، أو عدم الشرط المخصوص".[11]

وهو أقرب لما تقدم عن ابن الحاجب، وأكثر تفصيلاً.

- وعند الشنقيطي: "يطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل، وهو المراد ههنا، ويطلق –أيضاً– على ذكر الدليل ... هو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة، وليس بإجماع جميع مجتهدي الأمة، وليس بقياس التمثيل، ويسمى القياس الشرعي".[12]

التعريف المختار:

بالنظر في التعريفات السابقة وغيرها بإمكان الباحث القول: إن تعريف الأصوليين للاستدلال يأتي على عدة مسالك: فبعضهم يعرفه بتعريف لغوي، وبعضهم بتعريف منطقي، وبعضهم بتعريف عرفي، سواء كان عاماً أو خاصاً، وما نريده هنا في الاستدلال هو المعنى المستنبط من الدليل الشرعي، وليس ذات الدليل الشرعي، وعليه فأقرب مقصود للاستدلال في بحثنا هو تعريفه المنطقي، وهو "استنتاج قضية مجهولة من قضية أو من عدة قضايا معلومة"، ومثل هذا أو يقرب منه عرفه بعض الأصوليين.

فالاستدلال المراد هنا هو: عمل العقل في الدليل، والتوصل بواسطة هذا العمل لقضية نستطيع أن نحكم عليها بالبطلان إن كان مؤداها للمحال.

المطلب الثاني: تعريف النقض في اللغة والاصطلاح:

تعريف النقض في اللغة.

النقض في اللغة: يأتي بمعنى الإفساد أو الحل، تقول: نقضتُ البناءَ إذا هدمتَه، ونقضتُ الحبل إذا حللتَه، قال تعالى: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا"[سورة النحل:92]. ويستعمل بمعنى الإفساد لغير البناء والحبل، تقول: ناقضه في الشيء مناقضة ونقاضاً، أي خالفه، ونقيضك هو الذي يخالفك.[13]

تعريف النقض في الاصطلاح:

النقض في الاصطلاح يأتي بمعنيين: عامٍّ وخاصٍّ، وسنأتي على المعنيين:

أولاً: تعريف النقض بمعناه العام:

النقض بمعناه العام: هو رفع القضية المستدل بها، فنقض القضية: أي رفع تلك القضية، فإذا قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فنقيضها: أنه ليس كذلك.[14]

أو يمكن أن نعرفه بمعناه العام بأنه: "تخلف الحكم عَن الدَّلِيل"،[15] فتخلف الحكم عن الدليل المستدل به نقض

للدلالة ورفع لها، ومنه: النقيضان اللذان لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، كوجود الشيء وعدمه، فالنقيض يستدل به على عدم وجود نقيضه، وبعدمه على وجود النقيض.

ونقض الدليل: إبطال الاستدلال به، وهدم دلالته.

ثانياً: تعريف النقض بمعناه الخاص:

يعرف النقض بمعناه الخاص باعتباره أحد قوادح العلة، ويعني: إبداء الوصف المدَّعَى عليته بدون وجود الحكم في صورة النزاع، ويسمى بـ: «المناقضة»، ويعبر عنه كذلك بـ: «تخصيص الوصف».[16]

وبعبارة أخرى: النقض: إثبات وجود العلة مع عدم الحكم، أو إبداء الْوَصْف بِدُونِ الحكم.

وصورته: أن يدعي القائس ثبوت الحكم لثبوت علة من العلل، فتوجد العلة في صورة أخرى مع عدم الحكم، فيكون نقضًا لها، ومبطلًا لدعوى من ادعى أن تلك العلة هي الجالبة للحكم.[17]

فالنقض في الاصطلاح الخاص يرد على العلّة خاصة، والمراد بالنقض في بحثنا: النقض بالمعنى العام، لا الخاص.

المطلب الثالث: تعريف المحال في اللغة والاصطلاح:

تعريف المحال في اللغة:

المحال من الكلام: هو ما حُوِّل عن وجهه، وهو الكلام بشيء مستحيل، وكل شيء تحول من الاستواء إلى العوج، يقال له: مستحيل.[18] وقال الراغب: هو ما جمع فيه بين المتناقضين، وقال غيره: هو الذي لا يتصور وجوده في الخارج. وقيل المحال: الباطل.[19]

ونقول: استحالَ يستحيل، استحالةً، فهو مُستحيل، يستعمل لما لا يمكن الوصول إليه، فنقول: مُستحيل أن يتحقّق السّلام بين طرفين غير متّفقين تمامًا، ولا مستحيل عند أهل العزيمة، وعمِل من أجله المستحيل، أي: بذل أقصى ما يقدر عليه، ويقال: مِنْ رابع المستحيلات، وتعني أنه ممتنع التَّحقُّق قطعاً.[20]

وقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية ضرب المحال لبيان بُعد المطلوب، فمن القرآن قول الله تعالى: (وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ) [سورة الأنعام: 35]، وكذلك قول الله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) [سورة الأنبياء:22].

ومن السنة النبوية: قوله ﷺ لعمه: "يا عم! لو وضعت الشمس في يميني والقمر في يساري، ما تركت هذا الأمر؛ حتى يظهره الله، أو أهلك في طلبه"،[21] فقد علق النبي ﷺ ترك أمر الدعوة إلى الله والقيام بواجب الرسالة، بشيء مستحيل الحدوث عادة؛ للدلالة على استحالة القيام بهذا الطلب.

تعريف المحال في الاصطلاح:

المحال في الاصطلاح يعرف بعدة تعريفات، منها:

- قيل: "ما يمتنع وجوده في الخارج".[22]
- وقيل: "الأمر الذي يمتنع وجوده في الخارج عقلاً وعادةً، أو عقلاً لا عادةً، أو عادةً لا عقلاً".[23]
- وقيل: "ما اقتضى الفساد من كل وجه، كاجتماع الحركة والسكون في محل واحد".[24]

- وبنحو ما سبق: "ما يمتنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزء".[25]
- وقيل: "كل كلام أحيل عن جهته وعدل به عن سننه، ثم يقال لاجتماع الضدين إنه محال تشبيهًا بذلك، فإن معنى الضدين هو أن يوجدا معاً، كما أن وجود الضرب في الوقت الماضي يستحيل وجوده مع وجود ضده".[26] والعدول به عن سننه كـ: "دخلت غداً الدار وسأضرب زيداً أمس"، وهو من اجتماع الضدين، فوجود الضرب في الوقت الماضي يستحيل وجوده مع وجود ضده.
- وقيل: "الذي لا يتصور وجوده في الخارج، وإنما يقدره الذهن تقديراً".[27]
- وقيل: "هو ما لا يمكن وجوده في الخارج".[28]
- ويعرِّف ابن سينا الممتنع بأنه ضروري العدم.[29]
- ويقول الرازي: "الممتنع: وهو واجب العدم".[30]
- ويقول الآمدي: "وأما الممتنع: فما لو فرض موجوداً، لزم عنه المحال".[31]
- وفي الصحايف: "والممتنع بالذات ما يقتضي لذاته عدمه".[32]
- وقيل: "المحال ما لا يكون ألبتّة".
- وقيل: "المحال ضرورة مقرونة بالعدم، فالمحال إنّما يتصوّر من جهة الضروري، كأنّه الذي موجود له دائمًا صدق القول إنّه معدوم".
- وقيل: "المحال صدق الشيء على ما يصدق عليه نقيضه".
- وقيل: "المحال سلب الشيء عن نفسه، بمعنى أنّ هذا ليس نفسه".[33]

والمتأمل لما سبق يجد أن التعريفات تكاد تجمع على أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج بغض النظر عن سبب المنع، أي سواء كان عقلياً أو عرفياً، وبغض النظر أيضاً عن نوع المحال، فسواء كان اجتماع نقيضين أو ضدين أو غير هذا، فيمكننا القول: بأن المحال هو ما يمتنع وجوده في الخارج عقلاً أو عادةً أو شرعاً.

ويطلق المحال على الممتنع أو الممتنع ضرورة أو غير الممكن، ويقابله الجائز أو الممكن أو الضروري، فحينما يقال هذا الشيء ممكن، أي أنّه غير ممتنع.[34]

والمحال وإن كان غير موجود في الخارج، إلا أنه يمكن تصوره، فالتصور منفصل عن الوجود في الخارج الذي هو التصديق، فيمكن الكلام عن المحال حتى وإن كان غير موجود في الخارج.[35]

المطلب الرابع: المراد بـ«نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال»:

بعد التعريف بمفردات القاعدة الأصولية يمكننا معرفة معناها إجمالاً، فنقول: المقصود بـ «نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال»: أنّ أي استنتاج لقضية مجهولة، إن أثبت المعارض لها أنه يؤول لما يمتنع وجوده في الخارج عقلاً أو عادةً أو شرعاً، فهو منقوض وباطل، لا يصح الاستدلال به.

المبحث الثاني: أنواع المحال عند الأصوليين، وطرق إثباته، واستدلال العلماء بالقاعدة:

في هذا المبحث سيتناول الباحث بالدراسة والتفصيل الركنَ الأهم في هذا البحث، وهو «المحال»، وستكون دراسته لمعرفة أنواع المحال بشكل عام، ثم تناول ما يتعلق منها بالبحث بالتعريف والبيان، وسيتناول كذلك طرق إثبات

استحالة المحال بحسب نوعه، ثم استدلال العلماء بهذه القاعدة، وعليه سيكون تحت هذا المبحث خمسة مطالب.

المطلب الأول: أقسام المحال.

في هذا المطلب سيتناول الباحث تقسيمات المحال باعتبارات متعددة، وقد قسم المحال بأربعة اعتبارات:

أولاً: أقسام المحال باعتبار جهته:

فالمحال إما أن يكون محالاً من جهة الشرع، أو من جهة العقل، أو من جهة العرف، وعليه فالأقسام ثلاثة:

المحال العقلي: وهو ما يمتنع وجوده في الخارج عقلاً. ومثاله: اجتماع النقيضين أو الضدين، كالسالب والموجب، والليل والنهار، والأبيض والأسود.

والمحال الشرعي: وهو ما يمتنع وجوده في الخارج شرعاً. ومثاله: تأخير البيان عن وقت الحاجة، والإجماع على الخطأ.

والمحال العرفي: وهو ما يمتنع وجوده في الخارج عادةً أو عرفاً. ومثاله: اتفاق أهل محلة واحدة على حالة واحدة، كقيام أو قعود أو أكلِ زبيبٍ،[36] ويمكن التمثيل له أيضاً: بما تواطؤ جمع كبير من مختلف الأماكن والأزمنة على الكذب، وهذا مستمد من تعريف المتواتر، فهو يستحيل في العادة أن يتواطأ جمع التواتر على الكذب.

وما يهم بحثنا من هذه الأقسام هو المحال الشرعي والعقلي، دون العرفي؛ إذ لا تتعلق به الأحكام، والمركب من المحال العقلي والشرعي ثلاث صور؛ هي:

1. محال شرعي وعقلي: كاجتماع النقيضين، وكاجتماع حكمين تكليفين مختلفين في واقعة واحدة مع قيام شروطها وانتفاء موانعها، ككون الشيء حلالاً حراماً في نفس الوقت.
2. محال شرعي لا عقلي، كإيمان أبي لهب حال حياته، فهو ممكن عقلاً؛ ولكنه محال شرعاً، لأن إيمانه يؤول إلى تكذب القرآن، وهذا محال شرعاً.
3. محال عقلي لا شرعي، وقد يضرب مثالاً لهذا: بإحياء الموتى، وشفاء الأكمه، والأبرص، وشق القمر، وكل ما جرى على أيدي الأنبياء من المعجزات، أو على أيدي الأولياء من الكرامات، ولكن لعل هذا لا يصح، فالمعجزات والكرامات في أصلها من المحالات سواء في العقل أو في الشرع؛ ولكن خرقت العادة على يد الأنبياء لبيان صدقهم، وعلى يد الأولياء لبيان كرامتهم، وعليه فالذي يظهر أنه لا مثال على هذا القسم، فالمحال العقلي محال شرعي ولا بد، والله أعلم.

ثانياً: أقسام المحال باعتبار سببه:

والمحال ينقسم باعتبار سببه إلى قسمين: محال لذاته، ومحال لغيره، وبيانهما:

المحال لذاته أو لنفسه: وهو الأمر الذي يمتنع وجوده في الخارج، لا بسبب خارج عنه، بل هو ممتنع لأنه ممتنع، كالجمع بين الضدين، كالسواد والبياض، أو النقيضين، كالوجود والعدم.[37]

ومحال لغيره: وهو الأمر الذي يمتنع وجوده في الخارج لسبب خارج متعلق به، كإيمان من علم الله سبحانه وتعالى أنه لا يؤمن، كفرعون وأبي جهل، فهذا ممتنع لعلم الله تعالى، وليس لذاته.[38]

والمحال لذاته من المحال العقلي، والمحال الشرعي من المحال لغيره.[39]

ثالثاً: أقسام المحال باعتبار الإفراد والتركيب:

وينقسم المحال بهذا الاعتبار إلى قسمين: محال مفرد، ومحال مركب، وبيانهما:

المحال المفرد: هو المحال الذي لا تركيب فيه ولا تفصيل، ولا يمكن تصوره إلا بنوع من مقايسة، مثل العنقاء والتنين.

والمحال المركب: هو المحال الذي فيه تركيب على وجه ما، ويمكن أن يفصل، مثل: إنسان يطير، إذ يمكن تصور تفاصيله التي هي غير محالة، ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما، على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموجودة المركبة الذوات.[40]

رابعاً: أقسام المحال من حيث الإطلاق والنسبة:

ويقسم المحال باعتبار الإطلاق والنسبة إلى قسمين: محال مطلق، ومحال نسبي.

وذلك لأن المحال بالنظر إلى امتناعه ينقسم إلى قسمين؛ لأنه إما أن يكون ممتنعاً دائماً، فهو المحال المطلق أو ضروري العدم، وإما أن يكون امتناعه غير دائم، فهو المحال النسبي، وبيانهما:

المحال المطلق: هو ما لا يدخل تحت قدرة البشر، وإن كان ممكناً في نفسه، كخلق إنسان للجواهر والأعراض، فهذا أمر محال مطلق، وذلك لأن الخلق لا يدخل تحت القدرة البشرية.

والمحال النسبي: هو الذي يكون حصوله ممكناً عادة وعقلاً، ويدخل تحت قدرة الإنسان؛ ولكنه ممتنع لسبب، أو لطروء شيء يمنع من حصوله، كجري مقيد الرجلين.[41]

المطلب الثاني: المحال العقلي وأنواعه:

بعد بيان أقسام المحال بالاعتبارات السابقة، سيبين الباحث المحال عقلاً والمحال شرعاً بشيء من التفصيل؛ لأنهما المقصودان من هذا البحث، وعليهما أغلب مسائله، وفي هذا المطلب سيكون الكلام عن المحال العقلي وأنواعه.

المحال العقلي أنواع، وما سيذكر هنا من باب المثال لا الحصر، إذ يصعب على المتتبع حصر أنواع المحال العقلي؛ ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جلّه، فاخترت أشهرها، وهي كلها تتفق في اندراجها تحت جنس المحال العقلي، وسأدرس من المحال العقلي ما يأتي:

أولاً: إفضاء الدليل إلى اجتماع النقيضين أو الضدين، أو ارتفاع النقيضين:

اجتماع النقيضين أو الضدين وارتفاع النقيضين أبرز أنواع المحال العقلي، حتى أن بعض العلماء عندما أراد تعريف المحال عرفه بواحدة من هذه، لكونها أبرز أنواع المحال العقلي.

وهذا العنوان يتكون من ثلاثة محالات عقلية هي: اجتماع النقيضين، واجتماع الضدين، وارتفاع النقيضين.

والمقصود باجتماع النقيضين والضدين: استحالة أن يجتمع الشيء ونقيضه أو ضده، في حال واحدة مع توفر الشروط التي ستأتي، فيستحيل اجتماع الليل والنهار في وقت واحد، والفردية والزوجية في عدد واحد، والبياض والسواد في نقطة واحدة.

والمقصود بارتفاع النقيضين: استحالة الخلو من الشيء ونقيضه مع توفر الشروط التي ستأتي، فيستحيل كون الوقت لا ليل ولا نهار، والعدد لا فرد ولا زوج.

ماهية النقيضين والضدين:

النقيضان: هما المعلومان اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالوجود والعدم.

والضدان: هما المعلومان اللذان لا يجتمعان، ولكن يمكن أن يرتفعا، كالسواد والبياض.[42]

وأما في القضايا: فالتناقض هو: كل قضيتين يستلزم صدق إحداهما لذاته كذب الأخرى، وبالعكس، أي إذا كذبت إحداهما استلزم ذلك صدق الأخرى.

والضد في القضايا هو: كل قضيتين يستلزم صدق إحداهما لذاته كذب الأخرى، ولا يستلزم كذب أحداهما صدق الأخرى.

ويتحد النقيضان والضدان في استحالة اجتماعهما، ويفترقان في أن الضدين قد يرتفعان، والنقيضين لا يرتفعان معاً.

شروط تحقق التناقض والتضاد:

ويثبت التناقض في القضايا بشروط، هي:

إن كانت القضيتان شخصيتين فيشترط ألا يكون بينهما اختلاف في المعنى، إلا الاختلاف بالنفي والإثبات، وهذا معناه أنه يجب أن تتحد القضيتان في: الموضوع والمحمول، والإضافة، والجزء والكل، والقوة والفعل، والزمان والمكان، والشرط، ومثالها: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.[43]

إن كانت القضيتان غير شخصيتين، فيشترط بالإضافة إلى شروط التناقض في الشخصية: الاختلاف في الكم والكيف، أي في الكلية والجزئية، والإيجاب والسلب،[44] نحو: كل إنسان حيوان (كلية موجبة)، نقيضها: بعض الإنسان ليس بحيوان (جزئية سالبة).

ولا يشك عاقل في منع اجتماع النقيضين أو الضدين ومنع رفع النقيضين، فهذا من الضروريات التي لا تحتاج النفس للاستدلال عليه، ولذلك كان من المحال العقلي.

ثانياً: إفضاء الدليل إلى التسلسل:

التسلسل في اللغة:

مِن سَلَل، والسَّلُّ: انتزاع الشيء وإخراجه في رفق، وسلاسل الكتاب: سطوره، وسميت السلسلة بذلك لأنها ممتدة في اتصال، واتصال الشيء بالشيء تسلسل، ولذا يقال للماء العذب إذا شُرب وجرى في الحلق: سلسل وسلسال؛ لأنه يجري في اتصال ورقة دون انقطاع، ودون أن يشعر الشارب بما يفصل بعضه عن بعض.[45]

التسلسل في الاصطلاح:

يعرف التسلسل بعدة تعريفات أبرزها:

- قيل: "توقّف الشي ء على أشياء غير متناهية".[46]
- وقيل: "ترتيب أمور غير متناهية".[47]
- وقيل: "ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود".[48]
- وقيل: "التّسلسل: مطلقاً فهو ترتّب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين، وأمّا التّسلسل

المستحيل عندهم: فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود".[49]

والتسلسل الذي نعنيه في هذا المبحث هو التسلسل المستحيل، وهو: ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود.

أنواع التسلسل:

للتسلسل بشكل عام أنواع: فهو إما ألا تكون أجزاؤه مجتمعة في الوجود أو تكون.

فالنوع الأول: ما كانت أجزاؤه غير مجتمعة في الوجود، وهو الذي نعبر عنه بـ «التسلسل في الحوادث».

والنوع الثاني: ما كانت أجزاؤه مجتمعة في الوجود وبينها ترتّب طبيعي، وهذا كالتسلسل في العلل والمعلولات، والتسلسل بين الصفات والموصوفات، وكلها موجودة.

والنوع الثالث: ما كانت أجزاؤه مجتمعة في الوجود وبينها ترتّب وضعي، كالتسلسل في الأجسام.

والنوع الرابع: ما كانت أجزاؤه مجتمعة في الوجود وليس بينها ترتّب، وهذا مثل التسلسل في النفوس البشرية.

والمتكلمون يرون الأقسام الأربعة باطلة عدا الأول، والحكماء يرونها باطلة عدا الرابع.[50]

التسلسل في الاعتباريات:

لا خلاف بين المناطقة والأصوليين على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية وإن اختلفت عباراتهم في هذا، وليس معنى ذلك أن التسلسل يتحقق فيها ولا يمكن إبطاله بالدلائل المبطلة، بل معناه أن التسلسل لا يتحقق فيها، لسببين:

الأول: لأن الأمور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار.

والثاني: أن التالي هو عين الأول، فوجود الوجود هو عين الوجود، فبالتالي لا ينطبق على الاعتباريات تعريف التسلسل، فالتسلسل كما قدمنا هو ترتب الأمور غير المتناهية، وهنا هو عين المتناهي.[51]

والقصد أنه إذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل حق لانقطاعه بانقطاع الاعتبار؛ إذ لا سبيل للعقل إلى أن يعتبر ما لا نهاية له، فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضوع، وأما إن كان صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى، كما في قولنا: السواد موجود، كان هذا الحكم باطلاً؛ لتوقفها على تعقلات لا تتناهى، وقلنا: (السواد موجود)؛ لاحتياجنا لاعتبار الموصوفية؛ لأن عين السواد غير مفيد؛ لأنه حمل الشيء على نفسه أو غيره، وهو حكم بوحدة الاثنين.

والخلاصة: أن التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بصحيح على إطلاقه، وإنما فيما إذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الأمر، كما في مراتب الأعداد، فالمنشأ هو الوحدة والتكرار، واللزوم والوجوب والإمكان، والأعراض والنسبية، وقلنا بجواز التسلسل فيها؛ لأنه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل؛ لأن العقل لا يقدر على اعتبار الأمور غير المتناهية.[52]

نستفيد من هذا عند الردود على الاستحالة العقلية لوجود التسلسل، فإثبات الاستحالة العقلية لا يؤول إلى المحال إن كان التسلسل في الاعتباريات، فالتسلسل في الاعتباريات غير ممتنع، فالواحد نصف الاثنين وثلث الثلاث، وربع الأربعة... إلى ما لا نهاية له من الأعداد.

شرط التسلسل عند الحكماء والمتكلمين:

مما يتفق عليه الحكماء والمتكلمون: أن التسلسل ترتّب أمور غير متناهية، ولكن يختلفون في التسلسل المستحيل،

فالحكماء يرون أنه ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، فلديهم شرطان: اجتماع غير المتناهي في الوجود، والترتب بينها إما وضعاً أو طبعاً، والمتكلمون لا يشترطون هذا، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل.[53]

لماذا وجود التسلسل في الخارج محال:

والتسلسل محال وباطل لعدة براهين، منها:

- أن العلل لو تسلسلت إلى غير نهاية، لزم من هذا زيادة المعلولية على عدد العليّة، وهذا باطل، وهذا يسمى دليل التضايف.
- ويمكن أن نبطل التسلسل ببيان الملازمة: فآحاد السلسلة عدا المعلول الأخير لكل واحد منها عليّة بالنسبة لما تحته ومعلولية لما فوقه، وهذا لازم، فيبقى معلولية المعلول الأخير زائدة، فيزيد عدد المعلولات في السلسلة الأولى على عدد العليات بواحد، وينتقض التكافؤ.[54]
- ومما يتسدل به على إبطال التسلسل واستحالته: أن الأمور غير المتناهية المترتبة المجتمعة تكون معروضة لعدد البتة، فإذا ضعفنا ذلك العدد على مثله تضعيفا عقلياً إجمالياً، فبالضرورة يكون عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل الذي هو المزيد عليه، وكل عددين أحدهما أزيد من الآخر، فزيادة الزائد إنما يتصور بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه، فإن المبدأ لا يتصور الزيادة عليه، وإلا لم يبق مبدأ، وهذا خلف، وأما الأوساط فمنتظمة متوالية، فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي، وهو باطل؛ لأن الزيادة إنما تتصور بعد التناهي، وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود، وفيه أن التضعيف من خواص الأعداد المتناهية، ففرضه في الأمور الغير المتناهية فرض محال، فجاز أن يستلزم محالاً آخر، وهو تناهي غير المتناهي.[55]

دفع الاحتجاج بالاستحالة لوجود التسلسل:

يندفع الاحتجاج بالاستحالة لوجود التسلسل بأمور، منها:

1. عدم وجود التسلسل في الخارج، فقد سبق أن شرط التسلسل الوجود، وأنه لا استحالة في التسلسل الذهني.
2. وجود العلم الضروري، فيدفع التسلسل بوجود علم ضروري، ويظهر هذا في رد القائلين بتوقيف اللغة، فقد استدل العلماء القائلون بالتسلسل: أن التوقيف يتوقف على معرفة أن ذلك اللفظ لذلك المعنى، ولا يعرف إلا بأمر خارج، فإن كان توقيفاً تسلسل، فتعين الاصطلاح.

فردوا عليهم بقطع التسلسل، بخلق علم ضروري لمن سمع اللفظ أنه لذلك المعنى، ويلزم مثله في الاصطلاح؛ لأن ما يتخاطب به إن كان باصطلاح تسلسل، فتعين التوقيف.[56]

3. إثبات أن التسلسل في الأمور الاعتبارية، وقد قدمنا أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز بالاتفاق، وإن اختلفوا في سبب جوازه، مثال إثبات أن المتسلسل من الأمور الاعتبارية: احتجاج المجوزين بالتركيب في العلة، فقد استدلوا: بأنه يجوز أن تكون العلية قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع.

فرد عليهم المانعون: بضرورة أن يكون للمجموع وحدة بها يكون المجموع مجموعاً، وينقل الكلام من العلية إلى تلك الوحدة، ويثبت فيه التسلسل!

فردوا عليهم: بأن الوحدة من الأمور الاعتبارية، وعليه فالتسلسل في الأمور الاعتبارية لا يكون محالاً،[57] فالرد عاد على المستدل بالنقض فـ " النقض بالهيئة الاجتماعية، والتفصيل هو أنها حدثت لحدوث الانضمام الحاصل من

الفاعل المختار وحينئذ لا يلزم التسلسل".[58]

4. وجود الدليل الشرعي المناقض، فإذا وجد الدليل الشرعي لزم التمسك به، وحينئذ يسقط التسلسل ويندفع، مثاله: النية تحتاج إلى نية، ونيتها تحتاج إلى نية.

ويدفع هذا التسلسل بأنه: "إذا نوى إيقاع صلاة الظهر مثلاً لا بد له أن ينوي امتثال أمر الله تعالى في إيقاع الصلاة منوية، فإن النية في الصلاة مشروعة شرطاً في صحتها، ولم يشرع له أن ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل، وعلى ذلك لا يصح قولهم: إن النية تحتاج إلى النية، والله أعلم".[59]

بمعنى أن النية الأولى مشروعة مقيدة بطلب الشارع لكونها شرطاً، فلا يلزم منها نية؛ لأن نية النية غير مشروعة، وليست مطلوبة شرعاً، ولهذا استثنى صفي الدين الأرموي اشتراط القصد في النية، فقال: "هذا القصد نفسه إذ هو مأمور به أيضًا في إيقاع كل مأمور به طاعة، فإنه لو افتقر إلى قصد آخر، لزم التسلسل، وهو محال".[60]

إبطال التسلسل بإثبات مبتدئه أو منتهاه، فإذا أثبت المانع مبتدأ ما يدعيه المستدل تسلسلاً أو منتهاه، فقد قطع التسلسل، مثاله: ما استدل به المانعون من كون السبب حكماً شرعياً، فقد قالوا: يلزم من هذا أن السبب يفتقر إلى سبب آخر يعرفنا أن هذا سبب، وهذا يلزم منه إما الدور إن افتقر كل من السببين للآخر، أو التسلسل إن لم يكن، وكلاهما محال.

فيرد عليهم ببيان مبتدأ السببية وسببها ودحض التسلسل، بأن السببية تعرف بالخطاب الشرعي، أو بالحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها، وبالتالي فلا تستدعي سبباً آخر، وبالتالي: لا دور ولا تسلسل، وبالتالي لا محال.[61]

مثال على تطبيق إبطال الاستدلال ببيان أنه يؤول إلى التسلسل المحال:

استدل العلماء بعدم نقض الاجتهاد للاجتهاد في الأحكام الشرعية؛ لإفضائه إلى التسلسل، ووجود التسلسل في الخارج محال، فقالوا: "ولو حكم بصحة نكاح مختلَفٍ فيه حاكم، ثم تغير اجتهاده، لم يُنقض، للزوم التسلسل بنقض النقض، واضطراب الأحكام"،[62] فحررت القاعدة المشهورة بعدم جواز نقض الاجتهاد بالاجتهاد؛ لإفضائه إلى التسلسل.

ثالثاً: إفضاء الدليل إلى الدور:

من لوازم الكلام عن التسلسل الكلام عن الدور، فالمناطقة والأصوليون يقرنون الكلام عنهما، ولما كان التسلسل هو الأصل، وكان الدور نوعاً من التسلسل، فقد أخرنا الكلام عن الدور، فالدور بأنواعه تسلسل، ولكن في الأمور المتناهية، ولأنا قدمنا الكلام عن التسلسل، فالكلام عن الدور سيكون كالكلام عن النوع بعد الجنس، فسنجمل الكلام هنا في: تعريفه، وشروطه، ومتى يكون محالاً.

تعريف الدور في اللغة والاصطلاح:

أولاً: في اللغة:

الدور: من دارَ يدور دوراً ودوراناً، والدورةً هي المرة الواحدة يدورها، واستدار بالشيء: أحاط به.[63]

ثانياً في الاصطلاح:

أما في الاصطلاح فقد عرفوه بتعريفات منها:

توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى «الدور المصرح» إن كان بمرتبة واحدة، فإن كان بمراتب سمي

«الدور المضمر».[64]

أنواع الدور:

الدور إما أن يكون سبقي أو معي، والمعي ليس من المحال، فهو جائز، وأما القبلي أو السبقي فهو توقف الشيء على ما توقف عليه، وهو على نوعين:

الأول: الدور المصرح: وهو ما كان التوقف فيه على مرتبة واحدة، مثاله: الشمس كوكب نهاري، ثم نقول: النهار زمن طلوع الشمس، أو: سعيد أوجد أحمد، وأحمد أوجد سعيداً، فسعيد متوقف في وجوده على أحمد، وأحمد متوقف في وجوده على سعيد، فالواسطة واحدة، ويقال لمثل هذا دور بمرتبة.

الثاني: الدور المضمر: وهو ما كان التوقف فيه على أكثر من مرتبة واحدة، كقولنا: فهم المعنى يتوقف على دلالة اللفظ، ودلالة اللفظ تتوقف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع يتوقف على دلالة اللفظ على فهم المعنى، أو سعيد أوجد أحمد، وأحمد أوجد صالحاً، وصالح أوجد سعيداً، ففي هذا المثال توقف وجود سعيد على نفسه بواسطتين أحمد وصالح، أو توقف بمرتبتين، وبحسب الوسائط تكون المراتب.

ويرى العلماء أن سبب استحالة الدور بشكل عام هو أن فيه إلزام تقدم الشيء على نفسه، وتأخره عنها بمرتبة إن كان مصرحاً وبأكثر أن كان مضمراً وهذا محال، لأن توقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (أ) يستلزم توقف (أ) على (أ)، وهذا يقتضي أن يتقدم (أ) على (أ) وهو محال.

شروط الدور:

ويشترط في الدور حتى يكون محالاً:

- أن تكون جهتي التوقف واحدة، ومع الاختلاف لا يتحقق الدور.
- أن يكون الدور دوراً قبلياً، وهو المضمر والمصرح، لا دور المعية؛ إذ لا استحالة فيه، بل هو جائز، كتوقف الأبوة على البنوة، والعكس، وتوقف تلفظ الحرف على الحركة، والعكس.[65]

دفع الاحتجاج بالاستحالة لإفضاء الاستدلال إلى الدور:

في حال قال المعترض: إن الدليل يلزم منه الدور، فبالتالي يؤول للمحال، يمكن الرد عليه بأحد الأجوبة التالية:

أولاً: عدم التسليم بالإفضاء:

عرفنا الدور بأنه توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وبالتالي إن اعترض المعترض بإلزام الدليل الدور، يمكن الرد عليه بعدم التسليم بكون (أ) يفضي إلى (ب) أو يلزم منه (ب)، قال الآمدي في معرض الرد على الاعتراض بلزوم الدور: "قولهم: إن وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى، إنما يلزم ذلك أن لو كان الجهل مقدوراً للعبد، وهو غير مسلم، قولهم: (يلزم منه الدور) لا نسلم ذلك، فإن الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر، كما سبق في مسألة شكر المنعم".[66]

ثانياً: إثبات أن الدور معي وليس قبلياً:

يمكن دفع الاعتراض مع التسليم بالإفضاء بكون الدور ليس قبلياً وإنما معي، وقدمنا بأن الدور القبلي هو المحال، وليس المعي، فالمعي جائز، وعليه فإثبات أن الدور معي وليس قبلياً يدفع الاستحالة، قال الآمدي: "قولهم: إن ذلك

يفضي إلى الدور، إنما يلزم إن لو توقف كون الأمارة في كل واحدة من الصورتين على كونها أمارة في الصورة الأخرى توقف تقدم، أما إذا كان ذلك بطريق المعية فلا".[67]

ثالثاً: إثبات اختلاف الجهة:

إن تم إثبات الدور وإفضاءه وكونه قبلياً، فيمكن الرد باختلاف الجهة، وقد قدمنا في الشروط أن الدور لا يدخل في نطاق الاستحالة إلا إن كان مع اتحاد الجهة، فإن أثبت المستدل أن الجهة مختلفة فلا استحالة، قال الآمدي: "أما الدور فإنما يلزم أن لو اتحدت جهة التوقف، وليس كذلك، وذلك لأن المطلوب إنما يتوقف على الدليل من جهة وجوده في آحاد الصور، لا من جهة حقيقته؛ لأنا نعرف حقيقة الحكم من حيث هو حكم وإن جهلنا دليل وجوده، والدليل إنما يتوقف على لزوم المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة وجوده في آحاد الصور، وإذا اختلفت الجهة فلا دور".[68]

مثال إبطال الاستدلال ببيان أنه يؤول إلى الدور المحال:

عرف أبو الحسين البصري المسألة الاجتهادية بأنها: التي يختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية.

وانتقد الرازي هذا التعريف بإلزامه الدور، قال الرازي: "وقال أبو الحسين البصري رحمه الله المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية، وهذا ضعيف، لأن جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية، فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها، لزم الدور".[69]

مثال آخر: ضعف ابن قدامة تعريف الأمر الذي ينص على أنه: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، فقال: "وهو فاسد؛ إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود، فيفضي إلى الدور".[70]

أي فالتعريف يذكر المأمور، والمأمور به، في تعريف الأمر، وكلاهما يتوقف معرفتهما على الأمر، فصار تعريفاً للشيء بنفسه بواسطة المأمور والمأمور به.

مثال آخر: اختلف الأصوليون في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين في مسائل الأصول، فهل يعتبر قولهم، أو لا يعتبر بقولهم لكونهم خالفوا في مسائل الأصول التي لا يجوز الخلاف فيها، قال الرازي: "اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين من أهل القبلة في مسائل الأصول، فإن لم نكفرهم اعتبرنا قولهم؛ لأنهم إذا كانوا من المؤمنين ومن الأمة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين، فلا يكون حجة. وإن كفرناهم انعقد الإجماع بدونهم؛ لكن لا يجوز التمسك بإجماعنا عن كفرهم في تلك المسائل؛ لأنه إنما ثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل، فلو أثبتنا كفرهم فيها بإجماعنا وحدنا، لزم الدور".[71]

رابعاً: إفضاء الدليل إلى مخالفة الحس:

الحس في اللغة:

هو الإدراك بإحدى الحواس الخمس، وهو في اللغة من حسَّ، وحسَّ به: أدركه بإحدى الحواس، ويقولون: فلان له حس صادق، وهو حساس، والشيء المحسوس: المدرك بإحدى الحواس الخمس، والحس كذلك فعل تؤديه إحدى الحواس، وأحس الشيء: علم به، قال تعالى: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) [سورة ال عمران:52].

والحواس خمس، وهي: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وتسمى الحواس الظاهرة، ويقال للمحسوس

حسيّ، ويقابله المعنوي، والجمع: محسوسات.[72]

في الاصطلاح:

أما في الاصطلاح فيطلق الحس ويراد به: إدراك النفس ما تدركه بالآلات الخمس "الحواس الخمس".[73]

ويقرب منه تعريف الإحساس بأنه: إدراك الشيء بإحدى الحواس، فإن كان الإحساس للحس الظاهر فهو المشاهدات، وإن كان للحس الباطن، فهو الوجدانيات.[74]

ووجه الاحتجاج بالحس:

بداية يجب توضيح أن الحس يختلف عن العقل، كما تختلف المحسوسات عن المعقولات، ولكن بينهما ارتباط وعلاقة، فيصح أولاً أن نقول: ليس شيء من المعقولات بمحسوس، ولا شيء من المحسوسات –من جهة ما هو معرض للحس– بمعقول، ولكن الحس مبدأ حصول كثير من المعقولات،[75] فالخلاف في حجية المعقولات ودلالتها للقطع من عدمه لا يجري عليها، فالحس يختلف عن العقل وإن كان في أحيان مقدمة للمعقول.

فالحس أوليٌ للعقل، لا العكس؛ لذلك شاركت البهائم العقلاء في بعض المعرفة المستمدة من الحواس.[76]

والحس نواة للتصديق والتصور، فالتصديق متصور اكتسابه بالحس، وكذا التصور الموجود في الخارج، وأما التصور غير الموجود في الخارج، فيكون انطلاقه من المحسوس، فالتصور حتى في صورته الخيالية الغير موجودة في الخارج مأخوذ من المحسوسات، وذلك أن الحس يسلم الصورة الحقيقية الموجودة للقوة الخيالية، فتصير هذه الصور نواة لتصورات خيالية غير موجودة في الخارج.

فلذلك يرى أهل المنطق أن مقدمات البرهان كلية، ومبادئها تحصل بالحس، ولذلك يصعب توضيح شيء من المحسوسات لمن يذهل عنها ولا يحسن التنبه لها، إذ لم يبق معه طريق إلا الاستقراء، وهو مستند إلى حس، لأن الحس أولي.[77]

وأما الاحتجاج به فلم يختلف عليه العقلاء، بل جعلوه من أصول الاحتجاج التي يجب على المحتج والمناظر أن يعرفها، وهي الأصول السبعة: الحس، والعقل، ومعرفة الكتاب، والسنة، والإجماع، واللغة، والعبرة. [78]

بل قال بعضهم: إن مرد العلوم ومبادئها إلى الحس "المقالات في مأخذ العلوم سبع، قيل: مأخذ جميعها الحس لا غير، وقيل: الحس وخبر التواتر لا غير، وقيل: النظر لا غير، وقيل: العقل لا غير، وقيل: الشرع لا غير، وقيل: الاضطرار والنظر العقلي والسمع".[79]

وهو المقدم في الاستدلال، ولذلك لا يلجأ العاقل للعقل فيما سبيله الحس، فالأصل الحس، فإن لم فيلجأ إلى الخبر والعقل والنظر،[80] ولذا عرف بعض العلماء الدليل بأنه: ما صح أن يرشد إلى المطلوب الغائب عن الحواس،[81] بمعنى: عند وجود الحواس لا طلب لدليل، والله أعلم.

وأنكر العلماء على من ينكر الحس بالحجاج النظري، ذلك أن النظر دون الحس في الثبات والوضوح والاحتجاج، قال في الفصول: " كما أن النافي لعلوم الحس إنما يروم نفيها بحجاج ونظر هو دون علوم الحس في منزلة الثبات والوضوح".[82]

ولذا عدَّ العلماء من مدارك اليقين وطرقه: المحسوسات الظاهرة، فالاستدلال بها يوصل إلى اليقين، واليقين أعلى مراتب العلم، وطريق كل حاسة من الحواس يقيني، إذ لا يشترط أن تجتمع كلها في مدرك واحد، بل المدرك بواحد منها

يقيني.[83]

ومما يدل على حجيته وتقدم رتبته في الاحتجاج على بعض اليقينيات الأخرى: تقدم الحس على الإقرار، فقد يكون الحسُ شاهداً على كذب الإقرار، لذلك نص العلماء في قواعد الإقرار: لا يقبل الإقرار إن كان مخالفاً للحس، كمن يعترف ببنوة شخص أكبر منه أو في سنه، فإن الحس يدفع الإقرار، ويجعله لغواً.[84]

وحكم العلماء بتقديم الحس إن ورد الخبر ورد بما يكذب الحس، فالغلبة للحس، فيؤول إن استطاع المجتهد تأويله، كأن يخصه إن كان عاماً.

وجعل العلماء الحس من مخصصات العموم، أي من الأدلة التي يخص بها العموم ، وبه خصص قوله تعالى: (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) [سورة النمل:23]، فإن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها، وهو شيء، وكذا قوله تعالى: (تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا) [سورة الأحقاف:25] خرج منه السماء والأرض، وأمور كثيرة بالحس.[85]

فإن لم يستطع المجتهد جعل الحس مخصصاً للخبر فيحكم الأصوليون بكذب الخبر؛ لذلك جعلوا من علامات الأخبار التي يعلم كذبها: مخالفة الحس، قالوا: "وأما ما يعلم كذبه فما كان مخالفاً لضرورة العقل أو النظر أو الحس أو أخبار التواتر أو النص القاطع أو الإجماع القاطع أو ما صرح الجمع الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب ... إلخ".[86]

ومما يدل على الاحتجاج بالحس: الاحتجاج العملي به، ورجوعهم إليه، وقولهم: وهذا مما يشهد له الحس، ومثل هذا كثير في كتب أهل العلم.[87]

وما نقل عن بعض المناطقة: من أن الحس ليس برهاناً أو ليس علماً، فليس لعدم قطعيته، وإنما لأن البراهين كليات، والحس يعد حكمًا في جزئي، فهو ليس كلياً.

فالاستقراء مستفاد من الجزئيات، والاستقراء كلي، فتكرار المحسوسات الجزئيات يقود للاستقراء الكلي.[88]

وهناك من يرى أن الحس ليس بعلم؛ لأن المحسوس ليس بمعلوم، وهذا ليس إنكاراً لقطعيته كذلك، بل ما وقع عليه العلم معلوم، وما وقع عليه الحس محسوس، والمنكر للمحسوس معاند، بخلاف المنكر للمعلوم فقد يكون معذوراً إن كان المعلوم ظنياً.

شروط الاحتجاج بالحس:

يشترط للاحتجاج بالحس شروط، منها:

- سلامة الحس: فلا يستدل بالحس مع عدم سلامته، ولا يستدل بالحاسة مع عدم سلامتها، كرمد العين، أو ضعف السمع، أو فساد التذوق ...إلخ، لأن الحاسة فقدت حجيتها، فلا يستفيد منها الحس، ولا يعرف بها المحسوس، كالحديث الصريح الثابت وضعه لا يعمل به، وكالمجتهد إن أصيب بعقله، فلا تؤخذ منه الفتوى.
- أن تستخدم على وجهها المحتج به في حال طبيعية: فلا يصح أن يحتج المستدل بما يراه في المنام؛ لأنها وإن كانت رؤيا ولكن العين لم ترها على الوجه المحتج به، فحجية العين مشروطة بأن تكون في اليقظة لا المنام، أو كالمريض الذي يحتج بمرارة طعم العسل، أو العطشان في الصحراء يرى السراب ماء.

أن يكون المستدل عليه مما يدرك بالحس: فحجية الحواس فيما يستفاد منها، لا فيما لا يستفاد منها، فمن ادعى أنه رأى بعينه ما وراء البحار لا حجة له، أو سمع حكاية الحيوانات، أو شم رائحة الكذب..إلخ، قال السرخسي:

"العقل طريق يدرك به ما يعقل، كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس، دون ما لا يحس"،[89] "فإن المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن احمرار المخوف المرعوب، وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال، ولا معنى إذاً للتقييد بالحس"،[90] فالاستدلال بالحس فيما لا يدل عليه لا احتجاج فيه.

أن يكون المستفاد بالحس يقينياً لا ظنياً: فبالرغم من أن المحسوسات من مدارك اليقين، ومن ينكرها معاند، إلا أنه في بعض الأحيان قد يكون منها ما هو أقرب إلى الظني وليس القطعي، إذ "قد يكون في المحسوسات ما يدق ويلطف، فيحتاج في صحة وقوع العلم إلى ضرب من التأمل، كالشخص إذا رأيناه من بعيد، وكالهلال إذا طلبناه، فربما اشتبه، وربما كان إدراكه بعد التأمل والتحديق الشديد"،[91] ففيها الجلي وفيها الخفي، وقد يقال إن تطرق الغلط إليها لعوارض، كتطرق الغلط إلى الإبصار، لبعد أو قرب مفرط، أو ضعف في العين وخفاء في المرئي، وكذلك ترى الظل ساكنًا وهو متحرك، وكذلك الشمس، والقمر، والنجوم، والصبي، والنبات، هو في النمو لا يتبين ذلك، وما يحصل في خطأ الأبصار عند انعكاس الضوء في المرآة وانكساره، أو في البلور وغير ذلك،[92] وهذا لا يقدح في دلالته، فلا يسلم دليل من هذا أو جزء منه، والله أعلم.

فلما سبق.. ولما كان الاحتجاج بالحس يقينياً وحجة، وإنكار الحس عناد ومكابرة، فإفضاء الدليل إلى مخالفة الحس من المحال.

دفع الاحتجاج بالاستحالة لإفضاء الاستدلال إلى مخالفة الحس:

يمكن للمستدل أن يرد على اعتراض مخالفة الحس، بما يلي:

- إثبات أن الحاسة التي استفاد منها المعترض ليست سليمة.
- إثبات أن الحالة التي عليها المعترض ليست سليمة.
- إثبات أن ما استدل به المعترض لا يستفاد من جهة الحس.
- إثبات أن استدلال المعترض بالحس ظني لا قطعي.

مثال إبطال الاستدلال لأنه يفضي لمخالفة الحس: الحكم عند الفقهاء في المسائل التي يتنازع فيها الطرفان للأمين في الغالب، ولكنهم لا يرون هذا إن كان قول الأمين مخالفاً للحس، فلو وكل الموكل وكيلاً لشراء عبد واختلفا في قدر الثمن فالقول قول الوكيل لأنه أمين، إلا إن كان قوله مخالفاً للحس،[93] فبرغم رجحان كفته لكونه أميناً إلا أن قوله يسقط في حال مخالفته للحس، ومثل هذا أو أولى منه ما تقدم من نفي الإقرار إن كان مخالفاً للحس.

مثال آخر: اختلف الناس في العدوى وانتقال الأمراض على مذاهب، بعضهم يرى أن الضر والنفع من الله سبحانه وتعالى، فبالتالي لا عدوى، وبعضهم يرى أنها تنتقل وتضر، وقد رد الشيخ الشنقيطي على من ينكرها مطلقاً بالحس، فقال: "العدوى موجودة؛ ولكن لا تضر بنفسها، فتوسط بين الإفراط والتفريط، فإن الحس شاهدٌ لانتقال العدوى"[(94)]، والشاهد هو الاستدلال بالحس ونفي ما يخالفه، فمخالفة الحس سبب كافٍ لعدم اعتبار القول وتركه.

مثال آخر: يرى الفقهاء عدم قبول شهادة من يخالف الحس، فإذا شهد رجل بشيء يخالف الحس فيجب على القاضي أو المفتي أن يطرح قوله حتى مع اليمين، لأن القاضي في هذه الحالة يقطع بكذبه، ولم يكن القطع بكذبه إلا لمخالفة الحس، "فلو أن أحداً حلف لك وقال: والله إن هذه الحقيبة من خشب. وهي من جلد، فيجوز أن لا ترضى

به؛ لأنك قاطع بكذبه، والشرع لا يأمر بشيء يخالف الحس والواقع".[95]

المطلب الثالث: المحال الشرعي وأنواعه.

قدمنا تعريف المحال الشرعي بأنه: ما يمتنع وجوده في الخارج شرعاً، ومما لا يستغنى عنه من الكلام هنا بيان أن كل محال عقلي فهو محال شرعي (نستطيع أن نجعل هذه من الضوابط التي تندرج تحت هذه القاعدة)، فلا تعارض بين المحال العقلي والشرعي، ولكن المحال الشرعي أعم من المحال العقلي، فكل محال في العقل محال في الشرع، وليس كل محال في الشرع محالاً في العقل.

وفي هذا المطلب سيتناول الباحث أبرز المحالات الشرعية، وسيقتصر على بيان مسألتين من المحالات الشرعية، وعليه سيكون تحت هذا المطلب مسألتان هما:

المسألة الأولى: خلو الواقعة من حكم شرعي.

المسألة الثانية: تعارض دليلين قطعيين.

المسألة الأولى: خلو الواقعة من حكم شرعي:

جاء الإسلام ليحكم حياة الإنسان في كل الحالات، حتى قال سلمان رضي الله عنه، عندما قيل له: "قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة؟ قال: فقال: أجل! ...الحديث"،[96] فلم يترك النبي ﷺ واقعة إلا بين حكم الشرع فيها، بل لم يكن ليؤخر البيان عن وقته، ثم جاء بقواعد عامة وألفاظ جامعة، فقد أوتي جوامع الكلم، وندب المجتهدين ليبينوا الأحكام الشرعية في الوقائع المختلفة، وحذر من كتمانها، وأمر العوام بسؤال أهل الذكر واتباع فتاواهم، ومن هنا يظهر حرص الشرع على بيان أحكام الوقائع، وعدم خلو واقعة عن حكم شرعي.

المراد بخلو الواقعة من حكم شرعي:

معنى خلو الواقعة من حكم شرعي: أن تحدث واقعة للفرد المكلف، أو للمجتمع المسلم، ولا يكون لله تعالى حكم شرعي تكلفي فيها. (من نافلة القول التأكيد على أن الإباحة حكم شرعي، فلا يستدل بخلو كثير من المباحات عن النص الشرعي.)

وهذا لا علاقة له بتوقف المجتهد عن الاجتهاد في مسألة معينة، فالخلو يعني عدم الوجود، وتوقف المجتهد يعني عدم علمه هو، فتوقف المجتهد لا يكون لعدم وجود حكم، بل لعدم علم المجتهد بالحكم الشرعي، فهو بحاجة لمزيد تأمل وبحث للوصول للحكم الشرعي، فالأمران مختلفان.

ومثله أيضاً: خلو النازلة قبل الفتوى، فالخلو هنا لحدوثها وطروئها، وعدم مشابهتها لسابقاتها، فالمجتهد بحاجة لتأملها والبحث فيها، حتى يصل للحكم الشرعي الصحيح.

خلو الواقعة من حكم شرعي محال شرعاً:

خلو الواقعة من حكم شرعي محال شرعاً، وهذا هو القوال الراجح من قولي الخلاف في هذه المسألة، وهو قول جماهير أئمة المسلمين،[97] فالنصوص وافية بأفعال العباد أو بأغلبها بحسب قولين عند الأصوليين، وسبب إنكار هذا يرجع إلى اشتباه في خلو الواقعة من الحكم وتوقف المجتهد أو حصول النازلة أو عدم استنباط الحكم الشرعي من معاني النصوص العامة، فالنبي ﷺ بعث بجوامع الكلم، فألفاظه قضايا كلية وقواعد عامة يندرج تحتها أنواع كثيرة، والأنواع تتناول أعياناً كثيرة، فقد يخفى عن بعض المجتهدين بعض الدلالات من بعض النصوص، فيقول بهذا القول الذي ينافي

كمال الشريعة وجوامع كلمه ﷺ،[98] وسنبني هنا على مذهب جماهير أهل العلم والقول الراجح في المسألة، وهو استحالة خلو واقعة من حكم شرعي.

وفي هذا يقول الجويني: "إنه لا تخلُو واقعة عن حكم الله تعالى على المتعبدين".[99]

ويقول الآمدي في الإحكام بعد الكلام عن الاجتهاد، وأن هناك من يخطئ وهناك من يوفقه الله للصواب: "ومحال أن يغيب حكم الله تعالى عن جميع المسلمين".[100]

ويقول الشاطبي في الموافقات: "جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة".[101]

وعقد ابن القيم عنواناً في إعلام الموقعين عن إحاطة الأوامر الشرعية بأفعال المكلفين، بين فيه كيفية الإحاطة بأفعال المكلفين، وتفاوت المجتهدين في الإحاطة بالأحكام الشرعية، قال فيه: "وهذه الجملة إنما تنفصل بعد تمهيد قاعدتين عظيمتين: إحداهما: أن الذكر الأمري محيط بجميع أفعال المكلفين أمراً ونهياً وإذناً وعفواً، كما أن الذكر القدري محيط بجميعها علماً وكتابة وقدراً، فعلمه وكتابه وقدره قد أحصى جميع أفعال عباده الواقعة تحت التكليف وغيرها، وأمره ونهيه وإباحته وعفوه قد أحاط بجميع أفعالهم التكليفية، فلا يخرج فعل من أفعالهم عن أحد الحكمين: إما الكوني، وإما الشرعي الأمري، فقد بين الله سبحانه على لسان رسوله بكلامه وكلام رسوله جميع ما أمره به وجميع ما نهى عنه، وجميع ما أحله وجميع ما حرمه، وجميع ما عفا عنه، وبهذا يكون دينه كاملاً، كما قال تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) [المائدة:3]، ولكن قد يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص وعن وجه الدلالة وموقعها، وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم، ولما خص سبحانه سليمان بفهم الحكومة في الحرث، وقد أثنى عليه وعلى داود بالعلم والحكم".[102]

ويقول الماوردي: "ليس من حادثة إلا ولله فيها حكم قد بينه من تحليل أو تحريم، وأمر ونهي".[103]

ويمكن استنباط هذا من قول الله سبحانه وتعالى: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) [النساء:83]، فالأمن والخوف نقيضان يشملان حياة الإنسان، فهذا بيان أن الاستنباط يكون لكل الحالات التي يمر بها الإنسان، وعليه فلا تخلو واقعة من الوقائع دون حكم للشرع فيها، والله أعلم.

ضابط خلو الواقعة من حكم شرعي وأمثلته:

أما ضابط خلو الواقعة من حكم شرعي، فهو: ألا تكون هذه الواقعة من النوازل التي لم يظهر للمجتهدين فيها حكم، وألا يكون هذا الخلو جزئياً، أعني بالنسبة لمجتهد معين دون غيره.

ومن أمثلة إبطال الاستدلال لأنه يؤول إلى خلو الواقعة عن حكم لله فيها، وهو محال:

المثال الأول: عدم الاحتجاج بحديث الآحاد، فقد استدل القائلون بحجية خبر الآحاد باستحالة خلو الواقعة عن حكم شرعي، فقالوا: كثير من المسائل لا يوجد عليها دليل إلا خبر الآحاد، وإذا لم يكن خبر الآحاد حجة، فسيؤول إلى عدم وجود حكم شرعي للواقعة، وهذا محال، إذاً: خبر الآحاد حجة.

قال الآمدي: "الحجة الثالثة: أنهم قالوا: إذا وقعت واقعة، ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد، فلو لم يحكم به

لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع، وذلك ممتنع".[104]

المثال الثاني: منع حمل المطلق على المقيد، فعند اجتماع دليلين مطلق ومقيد، فلا يخلو: إما أن نعمل بهما، أو نلغيهما؛ أو نعمل بأحدهما، ونلغي الآخر، أو نجمع بينهما بحمل أحدهما على الآخر، فالأول: محال؛ لأنه جميع بين النقيضين، والثاني: محال؛ لإفضائه إلى خلو الواقعة عن حكم شرعي، والثالث: غير جائز؛ لأنه إعمال لنص دون الآخر من غير ترجيح، فيتعين الرابع: وهو الجمع بينهما، ويكون بحمل المطلق على المقيد.[105]

المثال الثالث: اعتبار قول العامي في مخالفته أهل الاجتهاد، فقد احتج الأصوليون بعدم اعتبار قول العامي ومخالفته أهل الاجتهاد، فقالوا: "إن العامي إذا خالف أهل الاجتهاد فقال بالنفي، وقالوا بالإثبات، أو بالعكس، فإما أن يعتبر قولاهما، فيجتمع النقيضان، أو يلغى قولاهما فيرتفع النقيضان، وتخلو الواقعة عن حكم، أو يقدم قول العامي، فيفضي إلى تقديم ما لا مستند له على ما له مستند، والكل باطل؛ فتعين الرابع، وهو تقديم قول المجتهد عليه، وهو المطلوب".[106]

المسألة الثانية: تعارض دليلين قطعيين:

المراد بتعارض دليلين قطعيين:

القطعي: هو ما يقطع العقل بثبوت مدلوله، وتعارض الدليلين القطعيين يقصد به أن يكون مدلول أحدهما نقيض مدلول الآخر، كأن يدل دليل على الوجوب، وآخر على الحرمة.

استحالة تعارض الدليلين القطعيين.

فمن بدهيات العقول استحالة تعارض الأدلة القطعية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة".

أي فإن الدليل يقتضي وجوب العمل به، ولما كان العمل بالدليل واجباً، وكان في الواقعة دليلان متعارضان، كان الأمر الشرعي يقتضي وجوب العمل بالنقيضين مع اتحاد المحل، وهذا محال، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين، فيمتنع تعارض الدليلين.[107]

ولا ينظر إلى قول المجتهد في هذا، فالكلام عن تعارض القطعيين في الواقع وليس في ذهن المجتهد، فالتعارض الحاصل في ذهن المجتهد ليس من المحالات، وقد تقدم أن المحال قد يكون في الذهن، يقول ابن الأمير الصنعاني: "تعارض القطعيات الشرعية من المحال، وإن حدث فهو في ذهن المجتهد، وليس في حقيقة النص، وإن تعارض من كل وجه فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر؛ لما تقرر من أنه لا يجوز تعارض القواطع".[108]

ومما يستدل به العلماء على استحالة تعارض قطعيين: عدم الوجود، وهذا يقوي جانب الاستحالة؛ إذ لا يصح مثال على تعارض القطعيين. هناك خلاف بين الأصوليين في الترجيح بين القطعيات وهذا مبني على القول بتفاوت القطعيات، أما القائلون بمنع وقوع التفاوت بين القطعيات فلا يرون جواز الترجيح بين الأدلة القطعية، والقول الذي بنيت عليه المسألة هو القول بعدم وجود تفاوت بين القطعيات فبالتالي لا يجوز الترجيح بينها ولا يجوز تعارضها، والتعارض الحاصل هو إما في ذهن المجتهد أو في حقيقة القطعية في واحد من القطعيات المتعارضة، في حقيقة التعارض بين القطعيين.

ضابط تعارض دليلين قطعيين:

- تحقق القطعية: فقد اختلف الأصوليون في بعض أنواع القطعيات، فإن تحققت القطعية عند المستدل والمعترض، فيحكم بالاستحالة.
- تحقق التعارض: فقد يكون التعارض غير واقع، بحيث يمكن العمل بمدلولهما، كالتعارض بين العام والخاص، والمطلق والمقيد؛ إذ يمكن تخصيص العام، وحمل المطلق على المقيد، فيعمل بالدليلين.
- ألا يكون التعارض في ذهن المجتهد، فالتعارض في الذهن غير ممتنع كما تقدم، وإنما المحال هو تحقق التعارض في الخارج.

ولما كان التعارض بين القطعيين محال، فلا يوجد مثال يصح لتطبيقه؛ ولكن سنضرب مثالاً يقال فيه التعارض والرد عليه، فمن هذا: إبطال الاستدلال لأنه يؤول للتعارض بين القطعيين وهو محال، وذلك في تعارض الدليلين الناسخ والمنسوخ، إذ قد يكونا قطعيين، ولكونهما قطعيين يستحيل أن يجمع بينهما، لذلك رأى الأصوليون بوجوب العمل بالناسخ، وطرح المنسوخ؛ للاستحالة.

مثال آخر: في تعارض العقل والنقل، إذ يحتج المعترض على تقديم النقل على العقل، بأن تقديم النقل على العقل يقتضي إبطال الشرع، وذلك لأن العقل شهد بصدق النبي ﷺ ، وتقديم النقل يبطل هذا، فرد على الاعتراض شيخ الإسلام ابن تيمية بأجوبة منها: استحالة تعارض النقل الصحيح مع العقل السليم، فقال: "يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان، فلا تبطل دلالة العقل، وإنما ذكرنا هذا علي سبيل المعارضة، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها، وما علم فساده أولى بالرد مما لم تعلم صحته ولا فساده".[109]

مثال آخر: في الرد على من يرى ترتب الحكم الشرعي على الرؤى والمنامات حتى وإن عارضت النصوص القطعية، فيرد عليه بأن النص الشرعي مقدم؛ لأنه من خبر الأنبياء، فكشف الأنبياء أعظم وأتم من كشف غيرهم، وخبرهم أصدق من خبر غيرهم، والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته، لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع، ويمتنع أن يكون في أخبار الرسول ﷺ ما يناقض صريح العقول، ويمتنع أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا يدل على أن الرؤى والمنامات المناقضة للأحكام الشرعية القطعية لا تقوى على معارضتها، وأقل من أن توصف بالقطع، بل قد تكون من تخيلات الأنفس فيما يتمنونه، فيظنون أنها من المكاشفات وكرامات الصالحين، وقد تكون من تلبيسات الشيطان الرجيم.[110]

المطلب الرابع: طرق إثبات المحال الشرعي عند الأصوليين.

لم أجد من حصر طرق إثبات المحال الشرعي عند الأصوليين، ولكن من خلال الاستقراء، يمكن أن نقول إن أبرز طرق إثبات المحال الشرعي هي:

أولاً: أن يكون من المحال العقلي، وقد تقدم أن كل محال في العقل فهو محال في الشرع، فالشرع لم يأت بالمحالات العقلية، ولا بما يناقض العقل، وبالتالي فالمحالات في القواعد المنطقية القطعية هي محالات شرعية، فلا يمكن الجمع بين

النقيضين في الشرع، ولا إثبات التسلسل المحال، ولا الدور، ولا مخالفة الحس، ولا مخالفة القوانين المنطقية، كقانون الهوية، والمرفوع الثالث، وغيرها، وكل ما يخالف العقل لم يأت به الشرع، لأن الشرع طلب من المكلف استخدام العقل، وطلب منه الاستدلال بالعقل على صدق النبوة والرسالة، فالمحال العقلي محال شرعي قطعاً.

ثانياً: كل ما يخالف قطعيات الشرع فهو محال شرعي، فالقطعيات الشرعية ثوابت لا يجوز مخالفتها، ولا يستنبط حكم شرعي يخالفها، وعليه فلا يمكن هدم قطعيات الشرع باستنباط حكم شرعي، فما ثبت بالنص على وجه صحيح صريح لا يهدم بالاجتهاد.

ثالثاً: مخالفة حكم ثبت تأبيد حكمه في الشرع، فما أخبر عنه الشرع بأنه من محالاته، فلا يمكن تجاوزه والبناء على ما يخالفه، أو استنباط ما يخالفه، مثل هذا ما جاء في النصوص الشرعية بصيغة تقتضي التأبيد، كقوله تعالى: (وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا) [الأحزاب:53]، فمثل هذا النص القطعي التأبيدي يجعل من المحال استنباط حكم يعارضه، ومثله تحريم زواج المتعة في الشرع، فقد قال النبي ﷺ : "يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا"،[111] فإباحة زواج المتعة بعد هذا النص من المحال الشرعي، لتأبيد التحريم بقوله: "إلى يوم القيامة"، وتجويز زواج المتعة يؤول إلى تكذيب الرسالة، وهو محال.

رابعاً: الحكم بعلم ما ثبت غيابه في الشرع، كالأشياء التي لا يعلمها إلا الله، قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [لقمان:34]، ومثله ما ثبت بالسنة جهله، كقول النبي ﷺ لأسامة بن زيد: قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلا فقال: لا إله إلا الله، فطعنته فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : "أقال لا إله إلا الله وقتلته؟ قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها خوفا من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟ فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ... الحديث"،[112] فمن استنبط حكماً يدعي فيه معرفة ما استأثر الله بعلمه أو ما منع الشارع الاطلاع عليه، فهو من المحال الشرعي؛ لنفس السبب السابق، أي فهو تكذيب للشريعة، وهو محال.

المطلب الخامس: استدلال العلماء بنقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال:

القارئ لكتب الأصول لا يجد خلافاً في هذه القاعدة الأصولية، فما يؤول لمحال لا يستدل به، ولا يوجد من يخالف هذا، وقد اختلف العلماء في التعبير عن المحال، فيسمونه محالاً، أو مستحيلاً، أو ممتنعاً، أو ممنوعاً، واستعمال هذه القاعدة يمكن أن يكون من قبيل استعمال القياس المنطقي، فالاستدلال بها مكون من قياسين بسيطين، أو من قياس مركب من ثلاث مقدمات، هي:

المقدمة الأولى: هذا الاستدلال يفضي إلى (كذا).

المقدمة الثانية: (كذا) من المحال سواء (الشرعي أو العقلي).

المقدمة الثالثة: ما يفضي إلى محال باطل، ولا يمكن الاستدلال به.

النتيجة: هذا الاستدلال باطل، ولا يمكن الاستدلال به.

ويشترط في هذا الاستدلال ما يشترط في القياس المنطقي، ويمكن القدح فيه بما يقدح في القياس المنطقي كذلك،

وأغلب العلماء يبنون القياس المنطقي هذا من قياس بسيط مكون من مقدمتين، ويصلون إلى أن الدليل محال، ويقفون عنده، بسبب أن ما تبقى من القياس معلوم بدهي، فيقفون بقولهم: وهذا محال، أو ممتنع، ومعروف في ذهن القارئ أو المتعلم أن المحال غير موجود في الخارج، وأنه باطل، وأن الشرع لم يأت به.

وسأورد هنا بعضاً من نصوص العلماء التي تبين صدق القاعدة والاعتماد عليها، فمن هذا:

أن الكلام إذا أدى إلى المحال فهو من صور الانقطاع في الجدل: قال الخطيب: "فصل: السكوت عن الجواب للعجز من أقسام الانقطاع، قال الله تعالى: (فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ) [البقرة:258]، وأقسام الانقطاع من وجوه: هذا أحدها، والثاني: أن يعلل ولا يجدي، والثالث: أن ينقض ببعض كلامه بعضاً، والرابع: أن يؤدي كلامه إلى المحال، والخامس: أن ينتقل من دليل إلى دليل، والسادس: أن يسأل عن الشيء فيجيب عن غيره، والسابع: أن يجحد الضرورات، ويدفع المشاهدات، ويستعمل المكابرة والبهت في المناظرة".[113]

ومن نقول العلماء التي تصدق القاعدة: عبر كثير من الأصوليين بأن ما يوصل إلى المحال محال، وهذا نقض للاستدلال وإبطاله، منهم الغزالي في المستصفى، قال: "ووجه دلالة هذا النمط على الجملة: أن ما يفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضي إلى المحال، فهو إذاً محال".[114]

ويقول في موضع آخر: "فإن النزاع إما في العقليات وإما في الشرعيات، أما العقليات فيمكن أن يدل على نفيها بأن إثباتها يفضي إلى المحال وما أفضى إلى المحال فهو محال، لقوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)[الأنبياء: 22]، ومعلوم أنهما لم تفسدا، فدل ذلك على نفي الثاني".[115]

ومثله ما قاله ابن حزم: "وكل مذهب أدى إلى المحال وإلى الباطل، فهو باطل ضرورة"،[116] وقال: "وأخبرنا تعالى أن قوله الحق، ولا سبيل أن يرد الشرع بمحال ولا بكذب، ومن أجاز ذلك خرج عن الإسلام".[117]

وتقدم أن استدلال العلماء بهذه القاعدة والعمل بها، أقرب إلى المسلمات، مع عدم وجود المخالف لذات القاعدة، مع إمكانية الاختلاف في آحاد الصور التي تندرج تحتها، ويمكن أن تضرب أمثلة على هذا على سبيل التمثيل لا الاستقصاء والحصر، فمن هذا:

استدلال أبي الحسين البصري[118] على بطلان العمل بالناسخ والمنسوخ مع تنافيهما، قال:" إنه يحسن نسخ العبادة إلى بدل، ولا إلى بدل، والبدل ضربان: أحدهما ينافي المبدل، نحو نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، فالجمع بينهما مستحيل في صلاة واحدة..."،[119] فالتنافي في التوجه إلى المكانيين جمع بين الضدين، والجمع بين الضدين مستحيل، واكتفى في الاستدلال إلى هنا، ويفهم أن المستحيل لا يكلف به الشرع، والمستحيل لا يصح الاحتجاج به.

ومثله رد الإمام الجويني على قول من قال بالتخيير في مسائل الاجتهاد عند كونهما نقيضين[120]، فقال: "وأما إذا كان أحد الاجتهادين يؤدي الى تحليل، والثاني يؤدي الى تحريم، فلا يتصور التخيير في القولين؛ إذ من المستحيل التخيير بين التحليل والتحريم، وهذا بين لكل متأمل"[121].

فوجه الاحتجاج عند الإمام الجويني هو استحالة التكليف بالنقيضين، فالحلال والحرام نقيضان، ولا يجوز التكليف بالنقيضين، ثم توقف عند بيان الاستحالة، ولم يكمل بطلان الاستدلال؛ لظهور ما يلزم من المحال.

- ورد السرخسي شهادة من شهد بما يستحيل في العادة، فقال: "ولهذا قلنا: لو شهد شاهدان على رجل أنه

طلق امرأته يوم النحر بمكة، وآخران أنه أعتق عبده في ذلك اليوم بعينه بكوفة، لا تقبل الشهادة؛ لأن كون الإنسان في يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط".[122]

وهذا من المحال عادة في عصرهم، والمحال عادة يخضع للعرف والزمن، ومع تغير الزمان قد يصبح ممكناً، فإن شهد شخص بهذا في عصرنا، وجب على القاضي أن يتثبت منه؛ لأنه أصبح من الممكن.

- ورد الجصاص الحنفي على منكري النسخ، والمحتجين بأن النسخ إنما هو نسخ اللوح المحفوظ، فقال: "وقد نقلت الأمة الناسخ والمنسوخ وتوارثوهما قرناً عن قرن، لا يتناكرونه ولا يشكون فيه، وذكر من أبى وجود النسخ في القرآن أن النسخ المذكور في القرآن إنما هو نسخه من اللوح المحفوظ وتنزيله على النبي ﷺ ، وهذا يوجب أن يكون القرآن كله منسوخاً وكله ناسخاً، وهذا محال ممتنع عند الأمة، وقول هذه الطائفة أظهر فساداً وأبين انحلالاً من أن يحتاج إلى الإكثار في الإبانة عن قبحه وشناعته".[123]

فمحال شرعاً أن ينسخ القرآن كله بالقرآن كله، لأن القرآن سيكون حاملاً لصفتين متناقضتين اجتمعتا في محل واحد، وهذا محال، ولعدم الفائدة، ولعدم الدليل على هذا القول، ولإلزام العبث على الشارع، وهو محال، والمحال لا يصح به الاستدلال.

وممن استدل بهذه القاعدة ابن حزم رحمه الله، وقد تقدم قوله: "وكل مذهب أدى إلى المحال وإلى الباطل، فهو باطل ضرورة"،[124] وقال: "وأخبرنا تعالى أن قوله الحق ولا سبيل أن يرد الشرع بمحال ولا بكذب، ومن أجاز ذلك خرج عن الإسلام"،[125] ورد على القائلين بخلو وقائع عن حكم للشرع فيها، فقال: "فقد أخرج ﷺ ما لم ينص فيه بأمر أو بنهي عن الفرض والندب والتحريم والكراهة، وبأمره بترك ما لم يأمرنا أو ينهانا، وأبقاه في جملة المباح المطلق، فصار من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص".[126]

واستدل إمام الحرمين الجويني على عدم وجود تكليف من الشارع مجمل، بأن هذا يؤول لمحال شرعي، هو التكليف بالمحال، وعليه فالتكليف المجمل غير المبين غير موجود في الشريعة، قال في البرهان: "والمختار عندنا أن كل ما يثبت التكليف في العمل به، يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال"،[127] أي والتكليف بالمحال محال.

ومن هذا استدلال الغزالي في المستصفى باستحالة الجمع بين الضدين؛ لأنه محال عقلي، فبالتالي يكون محالاً شرعياً، قال: " وكذلك عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة واجب، والجمع محال".[128]

فهذه النقولات غيض من فيض، وقليل من كثير، ولا يوجد من العلماء كما سبق من ينكر القاعدة، أو لا يعمل بمقتضاها، والله أعلم.

المبحث الثالث: تطبيقات في إثبات الاستحالة ونقضها عند الأصوليين

تطبيقاً لما سبق من الكلام النظري على القاعدة، سنستعرض في هذا المبحث تطبيقات عملية لقاعدة «نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال»، وكيفية رد دعوى الاستحالة وفق ما بيناه في صلب البحث، وسيكون هذا المبحث من مطلبين، هما:

المطلب الأول: دعوى استحالة الاحتجاج بالقياس:

القياس هو الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها، وخالف في الاحتجاج به بعض العلماء، ولا شك أن كل

فريق قد استدل بعدة أدلة من الكتاب والسنة والمعقول؛ ولكن سيكون الكلام هنا حول الاحتجاج باستحالة الاحتجاج بالقياس دون بقية الحجج الأخرى، وعرضها وبيان وجهها، ثم الرد عليها، فمما استدل به نفاة القياس في هذا الباب:

أولاً: العمل بالقياس يؤول إلى الجمع بين النقيضين أو الضدين:

ووجه هذا الدليل هو أن كل فرع يشبه أصلين متضادين حكماً، وإذا قلنا إن القياس حجة، فهذا سيؤدي إلى أن النقيضين حجتان، وهما متعارضان، إذ لا يمكن الجمع بين النقيضين، وما يؤول إلى المحال محال، أو الاستدلال بما يؤول إلى المحال محال.

ذكر الآمدي: "لو جاز التعبد بالقياس؛ لأفضى ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافئها، وأن يكون الرب تعالى موجباً للشيء ومحرماً له، وهو محال على الله تعالى، وبيان ذلك: أنه قد يتردد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحل والآخر الحرمة، فإذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما، لزم الحكم للحل والحرمة في شيء واحد، وذلك محال".[129]

وحاصل استدلالهم

القياس إلحاق الفرع للأصل بالشبه

كل فرع يشبه أصلين متضادين

إذن: القياس إلحاق لأصلين متضادين (وهذا محال، فانه قياس من الشكل الأول وقد استوفى شروط إنتاجه، فصغراه موجبة وكبراه كلية.).

الرد عليهم:

أولاً: عدم التسليم للمقدمة الأولى، وهي أن كل فرع يشبه أصلين متضادين، فالأمر ليس كذلك، فالقضية ليست كلية، ولكن قد تصدق القضية إذا جعلناها جزئية، فبعض الفروع يتجاذبها أكثر من أصل.

ثانياً: عدم التسليم للمقدمة الثانية؛ فلو كانت هناك من الفروع ما تشبه أكثر من أصل، فالمجتهد يلحق الفرع بأقوى الأصلين شبهاً، وليس بالجميع، فافتراض أن كل فرع يشبه أصلين متضادين غير صحيح، وافتراض أن المجتهد يلحق الفرع بالأصلين كذلك غير صحيح، وإذا تم القدح في المقدمتين، فهذا الاستدلال لا يقود إلى ما زعم النفاة،[130] والله أعلم.

قال إمام الحرمين الجويني: "والجواب عن هذا من وجهين: أحدهما: أن نقول: ذهب بعض القائسين إلى أن ما ذكرتموه لا يتصور، ومنها تجاذب الفرع الواحد أصلان، فلا بد أن يترجح أحدهما، ولا يسوغ استواؤهما في حكم المجتهدين من كل وجه، فإذا سلكنا هذه الطريقة، فقد بطل ما قالوه، وسلك القاضي رضي الله عنه طريقة أخرى، فقال: إن تُصُوِّر ما قلتموه فالمجتهد عند تصوره بالخيار، إن أحب ألحقه بهذا الأصل، وإن أحب ألحقه بالأصل الآخر... والذي يحقق ذلك أن مفتيين إذا تساوت صفاتهما، وقد عنت مسألة للعامي، ونحن نعلم أن جوابي المفتيين يختلفان نفياً وإثباتًا، أو حظرًا وإيجاباً، فالمستفتى بالخيار في استفتاء أيهما شاء".[131]

فإثبات الاستحالة مرفوع هنا، والله أعلم.

ثانياً: القياس يبطل بالقياس، وهذا محال:

ووجه هذا الاستدلال: أن الحق لا يبطل بالحق، ولذلك لا تجد آية تبطل آية، وكذا لا حديث يبطل حديثاً،

وهذا غير مطرد في القياس، فالقياس الصحيح يبطل بالقياس الصحيح، وهذا يقودنا إلى أن القياس ليس بحجة،[132] والمحال الذي يدعونه هنا هو محال شرعي، إذ العقل لا يحيل ذلك.

حاصل استدلالهم:

القياس يتعارض مع الحجج الشرعية

كل الحجج الشرعية لا تتعارض مع الحجج الشرعية

القياس ليس من الحجج الشرعية.

وهذا الاستدلال ساقه الإمام ابن حزم في الرد على القياس.[133]

الرد عليهم:

أولاً: يمكن أن يقال: إن هذا الاستدلال لا يصح، إذ فيه مغالطة، فما هو المقصود بالبطلان، إذ البطلان إما أن يكون مجرد التعارض الظاهر للمجتهد، أو التعارض في نفس القياس، أو غيرهما.

فأما التعارض فيما يظهر للمجتهد، فلا يضر القياس أن يعارضه قياس آخر، وليس هذا بالمحال، فهو موجود في الشريعة، بل إن الأصوليين قد أفردوا باباً في كتبهم للتعارض والترجيح، وسبل الجمع بين النصوص والأدلة، وقد ورد تعارض للنصوص من القرآن مع بعضها والجمع بينها، وتعارض لنصوص الأحاديث النبوية مع بعضها والجمع بينها.

ثانياً: أن يكون هذا التعارض في ذهن بعض المجتهدين دون بعض، فقد يظهر هذا بما هو أولى من القياس من الأدلة كالكتاب والسنة كما قدمنا، ولا يسقط الاحتجاج بهما، بالإضافة لما تقدم بيانه من أن التعارض في ذهن المجتهد لا يعتبر من المحال.

ثالثاً: وأما حقيقة التعارض فلا نسلم به، إذ قد يشبه الفرع أصلين أو أكثر؛ ولكن القياس يكون للأكثر شبهاً باجتهاد المجتهد، وهذا ما يقوله القائسون، ولا يحمل كلامهم على غير مرادهم.

فالاستحالة تندفع بعدم صحة مقدمات الاستدلال عليها، وعدم وجودها في الحقيقة، وانقداح الاستقراء، والله أعلم.

ثالثاً: بيان المجتهد للشريعة محال شرعي.

ووجه هذا الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى قد بين الشريعة، سواء بالقرآن الكريم أو بالسنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم، ودلت الأدلة على حصر البيان بالقرآن والسنة، فإحداث مبين آخر محال شرعي؛ لأنه يقدح في هذا الحصر، ويؤول إلى تكذيب النص، وهذا محال.

قالوا: وردت نصوص تدل على أن البيان يكون بالنصوص الشرعية، قال تعالى: (فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)[القيامة:18، 19]، وقال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل:44]، فهاتان الآيتان وغيرهما تدلان على أن بيان الشريعة ليس لآحاد الناس حتى وإن كان مجتهداً، فالعمل بالقياس محال؛ لأنه يكذب النصوص الشرعية،[134] وظاهر أن المحال هنا شرعي، وليس عقلياً.

وحاصل استدلالهم:

بيان النصوص الشرعية يكون بالنصوص الشرعية

ليس من النصوص الشرعية القياس

إذن: لا يكون بيان النصوص الشرعية بالقياس.

الرد عليهم:

ويمكن أن نرد على ادعاء الاستحالة بما يأتي:

أولاً: لا نسلم بالمقدمة الأولى، فالبيان غير محصور بالنصوص الشرعية، والنصوص الشرعية التي أوردها المستدلون لا تدل على الحصر، وصيغ الحصر في اللغة العربية معروفة.

ثانياً: يقدح في العموم الذي أورده المستدلون وجود صورة واحدة يبين فيها المجتهد الحكم الشرعي ويجتهد فيها، إذ حاصل المنع سالبة كلية، والسالبة الكلية يقدح فيها بموجبة جزئية أو بموجبة شخصية، فقد وردت وقائع أجاز فيها النبي ﷺ اجتهاد الصحابة الكرام، ولا يأذن ﷺ أو يقر إلا جائزاً، وبهذا يبطل الاستدلال بالحصر، ويظهر عدم صدق المقدمة الأولى، وإذا بطل هذا بطل الاستدلال بالاستحالة، والله أعلم.

رابعاً: التعبد بالقياس يؤول إلى التسلسل، والتسلسل محال عقلاً:

وجه هذا الاستدلال: أن التعبد بالقياس في الفروع قائم على ظن المصلحة، وإذا جاز هذا في الفروع، فيجوز في الأصول، وهذا فيه تسلسل، والتسلسل محال.[135]

وحاصل استدلالهم:

كلما كان التعبد بالقياس في الفروع جائزاً لمصلحة، كان التعبد به في الأصول جائزاً

ولكن التعبد في الأصول غير جائز

إذن: التعبد بالقياس في الفروع غير جائز.

الرد عليهم:

ويمكن أن نرد على دعوى الاستحالة بما يأتي:

أولاً: المقدمة الكبرى غير صحيحة، فلا ترابط بين التعبد بالقياس في الفروع والأصول، فقد يكون التعبد بالقياس في الفروع جائزاً، والتعبد بالقياس في الأصول ممتنعاً.

ثانياً: أن النص قد ورد بحكم التعبد بالقياس في الأصول، وإن سلمنا أن النص لم يرد بحكم فيها، فيجوز التعبد بإثبات حكمها بقياسها على أصل آخر، وهذا جائز عند القائلين به،[136] ثم هل يجوز القياس على فرع مقيس مسألة أخرى عند الأصوليين، وعليه فالمقدمة الأولى غير صحيحة، ولا يسلم بها، فلا محال، والله أعلم.

خامساً: الاستدلال بالقياس يؤول إلى ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها وهذا محال:

وجه الاستدلال: أن الشرعيات لا يمكن انفكاكها عن أحكامها مثل العلل العقلية، لأنه يستحيل أن تنفك الحركة عن الجسم، فالحركة قائمة بالجسم (المتحرك)، وعدم الانفكاك هذا يوجب ثبوت الحكم الشرعي قبل ورود الشرع؛ لتقدم العلل على الأحكام، وهذا محال، وهذا المحال ظاهر أنه من المحال الشرعي.

نقل الآمدي هذا الاستدلال فقال: "لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها عن أحكامها كما في العلل العقلية، فإنه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركاً لما كانت الحركة علة لكونه متحركاً، وذلك يوجب

ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع؛ لتقدم العلل عليها، وهو محال".[137]

حاصل استدلالهم:

كلما كانت الأحكام الشرعية معللة استحال انفكاكها عن أحكامها

وكلما كانت غير منفكة عن أحكامها فهي ثابتة قبل ورود الشرع

إذن: كلما كانت الأحكام معللة فهي ثابتة قبل ورود الشرع (وهذا محال).

الرد عليهم:

ويمكن أن نرد عليه فنقول:

أولاً: أما العلة العقلية فلا نسلم بالمثال المذكور، فالحركة ليست علة؛ لأنها لا تزيد على قيام الحركة في المحل، فالمثال هنا لا علة فيه ولا معلول.

ثانياً: أن العلة العقلية تختلف عن العلة الشرعية، والعلة وصف مشترك بين العلة العقلية والشرعية، فالعلة العقلية موجبة للحكم بذاتها لا بالوضع، بينما العلة الشرعية التي تأتي بمعنى الأمارة والعلامة غير موجبة للحكم إلا بوضع الشارع، وقد تكون العلة موجبة للحكم في بعض المحال دون بعض، وفي بعض الأزمان دون بعض...إلخ، كل هذا بحسب وضع الشرع، وعليه فالقول بأن الحكم ثابت قبل ورود الشرع ممتنع؛ لأن العلة موضوعة بالشرع.[138]

وعليه فالمقدمة الأولى باطلة؛ لأنها مبنية على أن العلة الشرعية كالعلة العقلية، وهذا غير صحيح، وبالتالي فالنتيجة خاطئة، ولا محال في الاحتجاج بالقياس، والله أعلم.

سادساً: الاستدلال بالقياس يؤول إلى إطلاق الأحكام بمجرد المشابهة وهذا محال:

وجه الاستدلال: أن التعبد بالتحريم والتحليل في القياس قائم على الظن، لمجرد وجود شبه الفرع بالأصل، وعندئذ يجوز إطلاق الأحكام لمجرد الشبه دون وجود أمارة، وهذا محال،[139] والاستحالة هنا شرعية.

حاصل استدلالهم:

التعبد بالقياس قائم على الظن لمجرد وجود الشبه

إطلاق الحكم لمجرد الظن ووجود الشبه محال

إذن التعبد بالقياس محال.

الرد عليهم:

ويمكن الرد عليهم بالآتي:

أولاً: أن بناء القياس لا يكون لمجرد الشبه، والقائلون بالقياس لديهم شروط وأسباب وموانع تحكم باب القياس، فالقول بـ "إطلاق الحكم الشرعي لمجرد الشبه"، لا يلزمهم، ولا يقولون به، فالمقدمة الأولى غير صحيحة.

ثانياً: رد بعض العلماء على هذا الاعتراض بالإمكان العقلي، إذ لا استحالة من إلحاق فرع بأصل لوجود الشبه، ولا يوجد ما يدل على الاستحالة، قال الآمدي: "أنه إن غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم، وأمكن ذلك من غير أمارة، فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه، وإن لم يرد الشرع به".[140]

وبناء على هذين الردين فالمقدمة الأولى والثانية غير مسلم بهما، لأن القياس ليس حكماً لمجرد الشبه، والمقدمة

الثانية لا يوجد فيها استحالة عقلية، والله أعلم.

سابعاً: معرفة الحكم الشرعي بالقياس يؤول إلى معرفة الغيب وهو محال:

وجه الاستدلال: أن الحكم الشرعي إذا لم يرد في النصوص الشرعية فهو شيء غيبي، والقياس كما يزعم القائلون به كاشف للحكم الشرعي الغيبي، إذاً: يمكن معرفة الغيب بواسطة القياس، وهذا محال، وهذا على بعده حكاه الأصوليون في حجج نفاة القياس، قال الآمدي في الإحكام: "لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبياً بالقياس، لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس، وهو محال".[141]

وحاصل استدلالهم:

العمل بالقياس يوصل للأحكام الشرعية الغيبية

الأحكام الشرعية الغيبية من الأمور الغيبية

إذن: العمل بالقياس يوصل للأمور الغيبية (وهذا محال).

الرد عليهم:

ويمكن الرد عليهم بالآتي:

أولاً: الغيب ينقسم إلى غيب نسبي وغيب مطلق، غيب يمكن العلم به وآخر لا يعلمه إلا الله، وعليه فنقول: بأن هذا من الغيب الذي يمكن التوصل إليه، فكل العلوم والمعارف والأماكن والأعيان ...إلخ التي لا يعرفها الإنسان هي من الغيب بالنسبة له، ولكن يمكنه معرفتها، فمعرفة الحكم الشرعي الذي لم يكن معلوماً للمجتهد بالاجتهاد بواسطة الأمارات التي تدل عليه من الغيب الذي يمكن معرفته، وعندئذ لا محال، فوصف معرفة الحكم الشرعي بواسطة الأمارت التي جعلها الشارع فيه، لا يسلم بأنه محال، فالمقدمة الثانية غير صحيحة على الاطلاق، فهناك فرق بين الأحكام الشرعية وبين الأمور الغيبية المطلقة الأخرى، والله أعلم.

مما سبق يمكن القول: إن هناك من العلماء من استدل باستحالة العمل بالقياس والاحتجاج به من أكثر من وجه؛ ولكن لا يستقيم لهم الاستدلال بالاستحالة، إما لوجود ما يناقضها، أو وجود خلل في الاستدلال بكذب إحدى مقدمات استدلالهم أو كلتيهما.

بالإضافة إلى أن الاستدلال بالاستحالة كما قدمنا في حقيقته هو احتجاج بالسالبة الكلية، وادعاء الاستحالة يعني عدم وجود صورة في الخارج، فإثبات وجود صورة في الخارج يهدم ادعاء الاستحالة، وفي هذا الباب يمكن الاستدلال بما استدل به القائلون بثبوت القياس من الأدلة والأحاديث والوقائع التي تثبته وتثبت العمل به، فترفع السالبة الكلية بقضية جزئية مثبتة وموجودة في الخارج؛ لأن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية (الاستحالة)، والنقيضان لا يجتمعان، والله أعلم.

المطلب الثاني: دعوى استحالة وجود النسخ في التشريع:

جماهير العلماء على وجود النسخ في الشريعة الإسلامية، وخالف في هذه المسألة بعض العلماء، وقد استدل كل فريق بأدلة مختلفة، وسنقتصر هنا على بيان الأدلة التي استدل بها منكرو النسخ مما يتعلق بالاستحالة، ومناقشتها وبيان حالها، وكما سبق في المطلب الأول سأقف عليها، وبيان وجهها والرد عليها، فمما استدل به منكرو النسخ في

الشريعة:

أولاً: إثبات النسخ يفضي إلى عبث الشارع أو إثبات البداء على الله وكلاهما محال:

ووجه الاستدلال: أن النسخ لو كان جائزاً عقلاً، فإنه إما أن يكون لحكمة جديدة ظهرت أو لا، فإن كان لحكمة ظهرت، فهذا يلزم البداء على الله، وهو محال، وإن كان لغير حكمة، فهذا عبث، وهو محال كذلك على الحكيم سبحانه.

جاء في الإحكام للآمدي: "لو كان النسخ جائزاً عقلاً، لم يخل نسخ ما أمر به: إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الأمر، أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن لحكمة ظهرت له كان عابثاً، والعبث على الحكيم محال، وإن كان الأول: فقد بدا له ما لم يكن، والبداء على الله تعالى محال".[142]

حاصل استدلالهم:

النسخ يقتضي تغيير الأحكام الشرعية وتبديلها

تغيير الأحكام الشرعية وتبديلها عبث أو بداء

إذن: النسخ يقتضي العبث أو البداء (وهذان محالان على الشارع).

الرد عليهم:

ويمكن الرد بأن المقدمة الثانية غير مسلم بها، فتغير الأحكام لا يقتضي العبث، ولا يثبت البداء على الله سبحانه وتعالى، وذلك لأمور منها:

أولاً: أن الله قد آتى الملك قوماً من الكفار ثم نزعه منهم، وأذل آخرين ثم رفع من شأنهم، وكذلك في الصالحين، فهل هذا يثبت البداء على الله سبحانه وتعالى، إذ لا فرق بين الأمر والفعل

ثانياً: أن النسخ لا يقتضي البداء؛ لأن بينهما فرقاً، فالبداء الأمر بالأمر وهو لا يدري ما يؤول إليه الحال، والنسخ أمر بالأمر وهو يدري أنه سيحيله في زمن آخر، فالنسخ لا يقتضي البداء.

ثالثاً: أن المخالف لا يمانع من جواز الحكم الشرعي المؤقت، ولا فرق بين أن يخبرنا الله سبحانه وتعالى أننا مأمورون بكذا إلى وقت معين وأننا مأمورون بكذا ولا يخبرنا بوقت تغيير الحكم، فليس لنا على الله شرط أن يطلعنا على علمه ولا أن يأخذ آراءنا في شيء،[143] قال تعالى: (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا (26) إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ) [الجن: 26، 27].

فإذا ظهر هذا عُلم أن النسخ لا يقتضي العبث، ولا يقتضي البداء، فالاستحالة المفروضة هنا غير صحيحة، والله أعلم.

ثانياً: إثبات النسخ لاختلاف المصالح في الزمانين يفضي بإثبات النسخ في الاعتقادات والتوحيد وهذا محال:

وجه الاستدلال: أن القائلين بالنسخ قالوا: إن من مسوغات النسخ أن المصلحة قد تغيرت فنسخ الحكيم الحكم، فقال المانعون: هذا يلزم أن المصالح إن تغيرت فلا مانع من نسخ الاعتقادات بما فيها التوحيد، وما لا يجوز على الله تعالى وهذا محال.

قال الآمدي في الإحكام: "لو جاز نسخ الأحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة في وقت ومفسدة في

وقت، لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد، وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز، وهو محال".[144]

حاصل استدلالهم:

يجوز أي يمكن عند تغير المصالح نسخ الأحكام الشرعية

أحكام العقيدة أحكام شرعية

يجوز عند تغير المصالح نسخ الأحكام العقدية (وهذا محال).

الرد عليهم:

يمكننا الرد عليهم بالفرق بين الأحكام الشرعية التي يتناولها النسخ، والأحكام العقدية التي لا يتناولها النسخ، فالأحكام العقدية إما أن تكون واجبة بالعقل أو بالشرع، ومذهب المعتزلة الأول والجمهور الثاني، فإن كانت ثابتة بالعقل فمحال نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً؛ لأن الشرع لا يخالف العقل، وإن كانت واجبة بالشرع، فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء، فضلاً عن نسخه بعد وجوبه،[145] والجواز العقلي لا يعني الوقوع في الشرع، والدليل الواقع، وعليه لم يقع شرعاً نسخ العقائد، فاندراج القضية الثانية في الأولى غير صحيح أو غير واقع، وعليه فالنتيجة غير صحيحة، والله أعلم.

ثالثاً: إثبات النسخ يؤول إلى نسخ اللفظ المؤبد وهذا محال:

وجه الاستدلال: أن الخطاب المنسوخ إما أن يكون وقت نزوله مؤقتاً أو مؤبداً، فإن كان مؤقتاً فلا نسخ ولا فائدة منه، لأنه ينتهي بانتهاء الوقت، وإن كان مؤبداً فيستحيل أن ينسخ أيضاً؛ لأنه يلزم أنه لا يبقى معنا طريق لمعرفة تأبيد الحكم، مما يوجب إعجاز الرب عن إعلامنا بالتأبيد؛ لأن ما أخبرنا بتأبيده لم يفد التأبيد، وهذا محال، ولأنه لو جاز نسخ اللفظ المؤبد، لما بقي للمكلف وثوق بوعد الله ووعيده، وهذا أيضا محال.[146]

حاصل استدلالهم:

نسخ النص المؤبد يعني تغييره

تغيير النص المؤبد يؤول إلى عدم تصديق الشارع وعدم الوثوق به

إذن: نسخ النص المؤبد يؤول إلى عدم تصديق الشارع وعدم الوثوق به (وهذا محال).

الرد عليهم:

يمكننا الرد عليهم بالآتي:

أولاً: لا نسلم أن الحكم المؤقت لا يمكن نسخه، فقد يأمر الشارع بشيء ثم ينسخه قبل انقضاء أجله، وقريب من هذا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

ثانياً: وأما المقدمة الأولى فلا نسلم بها، ونرد عليها بردود منها: لا يلزم من النسخ جهل المكلف باعتقاد التأبيد، فدلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ، فإذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب، بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ، ثم إن أفضى ذلك إلى الجهل في حق العبد، فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وهذا مذهب المعتزلة، وهو باطل.

ثالثاً: لا يلزم من النسخ عدم الوثوق بالوعد والوعيد، فاللفظ الشرعي الوارد لنا ولا يحتمل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ حاصل لا محالة، وما كان لا يحتمل التأويل والتخصيص والنسخ، فيجب الوثوق به على حسب شرطه، ولا

محال فيه.[147]

فظهر أن النص المؤبد لا ينسخ، وأن النص المؤقت لا مانع ولا محال في نسخه، وما فهم منه التأبيد فهو مؤبد بشرطه، ومنه عدم النسخ، وعليه فلا محال، والله أعلم.

رابعاً: نسخ الحكم الشرعي محال في نفسه؛ لأنه رفع معدوم أو جمع بين نقيضين:

وجه الاستدلال: رفع الحكم له قسمة ثلاثية: فإما أن يكون قبل وجوده، ورفعه حينئذ محال؛ لأنه رفع لما لم يوجد، أو بعد عدمه وهو محال أيضاً؛ لأنه رفع مرفوع، أو حال وجوده، ويلزم منه أن يكون الشيء موجوداً مرفوعاً، وفيه اجتماع النقيضين وهو محال أيضاً.[148]

وحاصل استدلالهم:

النسخ إما رفع للحكم قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده

رفع الشيء قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده محال

إذن: النسخ محال.

الرد عليهم:

أولاً: النسخ في حقيقته ليس رفعاً للحكم، بل هو عدم استمرار للحكم، فالتعبير بالرفع وإن كان مستخدماً عن الأصوليين؛ ولكن مرادهم هو عدم استمرار الحكم.

ثانياً: في الحالة الأولى "رفع الحكم قبل وجوده"، إن كان المقصود بالوجود قبل الخطاب، فمحال ونسلم به، وإن كان قبل الامتثال، فهذه هي المسألة المشهورة المذكورة في كتب الأصول، والراجح جواز منع استمرار الحكم قبل الامتثال.

ثالثاً: في الحالة الثانية: "رفع الحكم بعد عدمه"، إن كان المقصود بالعدم عدم الحكم بعد الامتثال فمتصور، سواء كان الفعل مما يقتضي التكرار للممتثل أو مما لا يقتضي التكرار لغير الممتثل، وإن كان المقصود بالعدم عدم الحكم، بأن قد ورد عليه ناسخ آخر فمنع استمراره، فمسلم، وهو محال؛ لأنه إعدام معدوم، وهو محال.

رابعاً: في الحالة الثالثة "رفع الحكم حال وجوده"، متصور وجائز أيضاً؛ لأن المنع المقصود هو منع استمرار الحكم، وهذا هو النسخ الذي يقصده الأصوليون.

وبناء على ما تقدم: تبين أن الحجة المقتضية للاستحالة هنا غير صحيحة، وأن النسخ جائز، والله أعلم.

خامساً: يلزم من القول بالنسخ القول بنسخ شريعة الإسلام وهو محال:

وجه الاستدلال: أن النسخ يتناول الحكم الشرعي، وجوازه يعني جواز نسخ الأحكام الشرعية، لأن الشريعة مكونة من آحاد هذه الأحكام، ومجموعها هو الشريعة كلها، فما يجوز في الآحاد يجوز في الكل، ويؤول هذا لجواز نسخ الشريعة كلها، وهذا القول محال، وبالتالي يبطل جواز نسخ الأحكام الشرعية.

قال الآمدي: "أنه يلزمكم على هذا جواز نسخ شريعتكم، ولم تقولوا به".[149]

حاصل استدلالهم:

يجوز نسخ الأحكام الشرعية

مجموعة الأحكام الشرعية هو الشريعة الإسلامية

إذن: يجوز نسخ الشريعة الإسلامية (وهذا محال).

الرد عليهم:

يمكننا الرد عليهم لما يأتي:

أولاً: في القياس المنطقي هنا مغالطة التعميم، وهي إعطاء الكل حكم الجزء، فما يجوز في الجزء لا يلزم أن يكون جائزاً في الكل، فجواز نسخ الحكم الشرعي لا يلزم منه جواز نسخ الشريعة الإسلامية، فإذا قلنا: أجزاء السيارة خفيفة الوزن، لا يلزم منه أن السيارة خفيفة الوزن.

ثانياً: الجواز الذي يرومه المستدل إما أن يكون جوازاً عقلياً أو شرعياً، فأما الجواز العقلي فلا ننازع فيه، وإنما الكلام عن الجواز الشرعي، ولكن نسخ الشريعة كاملة من المحال الشرعي، لورود النصوص الشرعية الباتة في هذا، كقول الله تعالى: (وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) [الأحزاب:40]، وقوله ﷺ : "وإنه لا نبي بعدي"،[150] ومخالفة هذه النصوص الشرعية من المحال الشرعي، والتسليم بكونه جائزاً عقلاً لا يلزم منه الجواز الشرعي، فالمحال العقلي والمحال الشرعي بينهما عموم وخصوص.

قال ابن حزم: "وهو بعد أن علمنا الله عز وجل أنه لا نبي بعد محمد ﷺ ممتنع لا سبيل إليه في الوجود، لا على معنى أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على ذلك، بل نعوذ بالله من الفكر في هذا أو التشكيك، بل هو عز وجل قادر الآن وأبداً على أن يبعث نبياً آخر بدين آخر؛ ولكنه أخبرنا أنه لا يفعل ذلك مريداً لتركه، وقوله الحق، فعلمنا أن كون ما لا يريد تعالى كونه ممتنع أن يكون أبداً".[151]

وعليه فالاستحالة الشرعية هنا لا تصح؛ لأنا لا نعلم الاستحالة الشرعية إلا بما سبق بيانه، ومنها النصوص الشرعية، والجواز فيه تكذيب للنصوص الشرعية، وتكذيبها تكذيب للشارع، وهو محال.

سادساً: النسخ يقتضي نهياً عن الحسن أو أمراً بالقبيح وكلاهما محال:

وجه الاستدلال: أن الحكمين الناسخ والمنسوخ: إما أن يكونا حسنين أو قبيحين، فإن كان المنسوخ حسناً، فإن النسخ قد نهى عن الحسن، وهو محال، وإن كان المنسوخ قبيحاً، فقد أمر الشارع بالقبيح، وهو محال، وإن كان الناسخ قبيحاً فقد أمر الشارع بالقبيح وهو محال، وإن كان الناسخ حسناً فقد كان المنسوخ قبيحاً وهو محال أيضاً، ويقال مثله في الطاعة والمعصية، فالأمر بالمعصية والنهي عن الطاعة محال شرعي، ومثله أن يكون الأمر مراداً أو مكروهاً، فالأمر المكروه يصيره مراداً، والنهي عن المراد يصيره مكروهاً.[152]

وحاصل استدلالهم:

النسخ تبديل للأحكام الشرعية

تبديل الأحكام إما أمر بقبيح أو نهي عن حسن

إذن: النسخ أمر بقبيح أو نهي عن حسن.

الرد عليهم:

يمكننا الرد عليهم بالآتي:

أولاً: لا تسليم بأن الحكم الشرعي أمر بقبيح أو نهي عن حسن، إذ قد يكون النسخ من الأخف للأشد، ومن

الحسن للأحسن، وهكذا..، فجعل الحكم متردداً بين الحسن والقبح فقط غير صحيح وغير حاصر، وبالتالي لا استحالة عقلية.

ثانياً: يمكن أن يكون الفعل حال كونه مأموراً به طاعة وحال كونه منهياً عنه معصية، فلا استحالة؛ لأن المؤثر بالفعل أشياء متعددة، فالجماع حال الطهر ومع الزوجة وفي ليل رمضان حسن، وحال الحيض ومع الأجنبية وفي نهار رمضان قبيح.

ثالثاً: تقلب الفعل بين الوصفين يقتضي التحسين والتقبيح العقلي، ولا نقول به، ولا يلزمنا، بل الحسن والقبح من قبل الشارع، لا العقل، وبالتالي لا استحالة من هذه الناحية أيضاً، والنسخ جائز شرعاً، والله أعلم.

سابعاً: القول بالنسخ يؤول إلى أن القرآن يأتيه الباطل وهذا محال شرعي:

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى قال عن القرآن: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) [فصلت: 42]، والقول بالنسخ يؤول إلى أن الباطل قد أتاه، وهذا محال شرعي، لأن فيه تكذيباً للآية.[153]

وحاصل الاستدلال:

النسخ يبطل الأحكام الشرعية

الأحكام الشرعية موجودة في القرآن

النسخ يبطل القرآن الكريم (وهذا محال).

الرد عليهم:

الحجة التي تقدم بها مانعو النسخ فيها مغالطة منطقية، فالنسخ لا يبطل الأحكام الشرعية وبالتالي لا يبطل القرآن الكريم، فالنسخ ليس سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ، مع علم المخاطب مريداً لهذا القطع، وهذا لا يكون إبطالاً له بل تحقيقاً لمقصوده، وجمعاً بين نصوصه، وتحقيقاً لمصالحه، فالحجة غير صحيحة، والاستحالة غير صحيحة، وعليه: فالنسخ جائز شرعاً، والله أعلم.

وبناء على ما تقدم من نقاش استدلالات القائلين باستحالة وجود النسخ في الشريعة الإسلامية يتبين أن هذه الاستحالة لا تصح، وعند نفي الاستحالة ودحضها لا يبقى إلا الجواز، فإن الشيء إما ممتنع الوجود أو جائز الوجود، ولما كان النسخ غير ممتنع، لم يبق إلا أنه جائز.

وهذه قاعدة مطردة، وهي بعد إبطال الاستحالة يثبت الجواز، بغض النظر عن الوقوع من عدمه، ولما سبق بيان أن أدلة الاستحالة الشرعية للنسخ غير صحيحة؛ حكمنا بجواز النسخ في الشريعة، والله أعلم.

يقول الإمام الجويني: "فأما وجه الرد على من زعم نفي النسخ، فهو أن نقول: لا تخلون إما أن تقولوا النسخ ممتنع عقلاً، أو تقولوا هو ممتنع سمعاً جائز عقلاً، فإن صرتم إلى امتناعه عقلاً، فيقال لكم: ليس بين الاستحالة والجواز رتبة في العقول، فإذا انحسمت طرق الاستحالة لم يبق بعدها إلا الجواز".[154]

أبرز النتائج:

يطيب في نهاية هذا البحث المتواضع التأكيد على أبرز النتائج التي تضمنها، فمنها:

- أن "نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال"، قاعدة أصولية شرعية.

- أن الاستدلال ينقض إذا أثبت المعترض أنه يؤول لما هو محال في الشرع أو في العقل.
- لم يخالف في نقض الاستدلال بإثبات أنه يؤول للمحال أي عالم من علماء الشريعة.
- هذه القاعدة ليست بدعاً من القول، فهناك نقولات من كتب أهل العلم تؤكد هذه القاعدة وتثبتها.
- المراد بهذه القاعدة الأصولية: أن أيّ استنتاج لقضية مجهولة، إذا أثبت المعارض لها أنه يؤول لما يمتنع وجوده في الخارج عقلاً أو عادةً أو شرعاً، فهو منقوض وباطل، لا يصح الاستدلال به.
- لا تثبت الاستحالة في الذهن بل في الخارج.
- يعرف المحال الشرعي بطرق منها:
  - كل محال عقلي، فهو محال شرعي.
  - كل ما يخالف قطعيات الشرع، فهو من المحال الشرعي.
  - كل ما يعارض حكماً شرعياً ثبت تأبيده، فهو من المحال الشرعي.
  - كل ما يثبت الأحكام التي ثبت غيابها عن البشر، فهو من المحال الشرعي.
- من خلال تطبيقات البحث: كل دعاوى استحالة الاحتجاج بالقياس في الشريعة الإسلامية، لا تثبت ولا تصح.
- ومن خلال تطبيقات البحث كذلك: كل دعاوى استحالة وجود النسخ في الشريعة، لا تثبت ولا تصح.
- عند إبطال الاستحالة لا يبقى إلا الجواز، فما استدل عليه المستدل بالاستحالة، يتحول عند الإبطال إلى الجواز.
- يمكن أن ندرج ضوابط تحت هذه القاعدة من أهمها:
  - **الضابط الأول**: ما كان محالاً عقلاً، فهو محال شرعاً.
  - **الضابط الثاني**: ما كان جائزاً عقلاً، لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً.
  - **الضابط الثالث**: ما كان جائزاً شرعاً، لا يلزم أن يكون واقعاً شرعاً.
  - **الضابط الرابع**: الدليل الظني المفضي للمحال يمتنع الاستدلال به.
  - **الضابط الخامس**: ما لزم منه المحال محال.
  - **الضابط السادس**: تبطل الاستحالة بوجود صورة واحدة صحيحة في الخارج.

التوصيات:

- يوصي الباحث بالتوسع في دراسة هذه القاعدة لارتباطها بالاستدلال، ولوجود صور كثيرة من المحال العقلي والمحال الشرعي لم يتسع المقام لدراستها، ولوجود تطبيقات كثيرة تستند في إبطال دليل الخصم على الاستحالة.
- مما يصلح للدراسة كنوع من أنواع المحال العقلي: مخالفة القوانين المنطقية القطعية، مثل قانون الهو هو أو قانون الذاتية، وقانون الثالث المرفوع، تحصيل الحاصل، وإعدام المعدوم، ورفع الواقع بعد وقوعه، وعدم وقوع المسبب مع فعل السبب، ووجود الملزوم بدون اللازم، وتقديم المشروط على الشرط، مخالفة الواقع وغيرها.
- ومما يصلح في تطبيقات هذه القاعدة أو تفريعاتها: ما أثبت العلم التجريبي القطعي استحالته، مثل: إثبات

الطب بعض القطعيات، كاستحالة تكوّن طفل من ماء رجلين، واستحالة مكث الطفل في بطن أمه أكثر من سنة.

- ومما يصلح للدراسة كنوع من أنواع المحال الشرعي: اعتبار كل أفراد المخير واجبة على المكلف، وإفساد الفاسد شرعاً، إثبات ما نفاه المشرع عن التشريع، كالعنت والمشقة والحرج، والتكليف بغير المقدور، وجود العبث في الحكم الشرعي، التكليف بمحال، والأمر بالشيء ونقيضه، إرادة غير ما أراده الشرع، كحمل الطلب على غير الوجوب والندب، تكليف المجنون والغافل، التخيير بين الواجب وغير الواجب، ترك الدليل إلى غير الدليل، الإجماع على الخطأ.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

[1] ʻAbd al Raḥmān bin Abī Bakr Al Sayūṭī, *Muʻjam Maqālīd al ʻUlūm Fil Ḥudūd Wal Rasūm*, ed. Muḥammad Ibrāhīm ʻUbādah, 1st ed. (Cairo: Maktabah al Ādāb, 2004), 77; ʻAlī bin Muḥammad Sharīf Al Jurjānī, *Al Taʻrīfāt* (Beirūt: Maktabah Lebonan, 1985), 17.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ت: د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط:1، 2004م، ص: 77. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1، 1983م، ص: 17.

[2] ʻAwḍ Ullah Jād Ḥijāzī, *Al Murshid al Salīm Fil Manṭiq al Ḥadīth Wal*, 6th ed. (Egypt: Dār al Ṭabāʻah al Muḥammadiyyah, n.d.), 127; ʻAbd al Raḥmān Al Maydānī, *Ḍawābiṭ al Maʻrifah*, ed. Ḥasan Ḥambakah, 4th ed. (Damascus: Dār al Qalam, 1414), 147.

حجازي، عوض الله جاد، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ط:6، دار الطباعة المحمدية، مصر، ص: 127. الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق، ط:4، 1414هـ.، ص: 147.

[3] Muḥammad bin Al Ḥasan Ibn Forak, *Mujarrad Maqālāt al Shaykh Abī al Ḥasan al Ashʻarī*, ed. Dāniyāl Jīmārīh (Beirūt: Dār al Mashriq, n.d.), 286.

ابن فورك، محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، المحقق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، [د:ط،ت]، ص: 286.

[4] Abū Bakr bin al Ṭayyib Al Baqillānī, *Al Inṣāf Fīmā Jajibu Iʻtiqāduhū Walā Yajūzu al Jahal Bihī*, ed. Muḥammad Zāhid Al Kawtharī, 2nd ed. (Al Maktabah al Azhariyyah lil Turāth, 1421), 15.

الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط:2، 1421هـ.، ص: 15 .

[5] Muḥammad bin Ṭayyib Al Bāqillānī, *Al Taqrīb Wal Irshād*, ed. ʻAbd al Ḥamīd ʻAlī Abū Zanīd, 1st ed. (Beirūt: Muʻssasah Al Risālah, 1418), 1: 208.

الباقلاني، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، المحقق: عبدالحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1418هـ.، 1: 208 .

[6] Aḥmad bin ʻAlī Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2nd ed. (Kuwait: Ministry of Awqaf, 1994), 4: 9.

الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط:2، 1994م، 4: 9 .

[7] ʻAbd al Malik bin ʻAbdullah Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, ed. ʻAbdullah Jawlam Al Nabālī and Bashīr Aḥmad Al ʻUmarī (Beirūt: Dār al Bashā'ir al Islāmī, n.d.), 2: 721.

إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، المحقق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت [د:ط،ت]، 2: 721 .

[8] ʻAlī bin Abī ʻAlī Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, ed. ʻAbd al Razzāq ʻAfīfī (Beirūt: Al Maktab al Islāmī, n.d.), 4: 104.

الآمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، [د:ط،ت]، 4: 104 .

[9] Yūsuf bin ʻAbd al Raḥmān Ibn al Jawzī, *Al Iḍāḥ Li Qawānīn al Iṣṭilāḥ Fil Jadl Wal Munaẓarah*, ed. Muḥmūd bin Muḥammad Al Daghīm, 1st ed. (Maktabah Madbūlī, 1415), 124; Aḥmad bin ʻAlī Ibn al Sā'ātī, "Badī' al Niẓām al Jāmi' bayn Kitāb al Bazdawī wal Aḥkām aw Nihāyah al Waṣūl ila ʻIlm al Aḥkām" (Ph.D Thesis, Makkah, U'mm al Qura University, 1418), 3: 1052, https://books-library.net/free-238671877-download; Muḥammad bin ʻAbd al Raḥīm Al Armawī, *Nihāyah al Waṣūl Fī Dirāyah al Uṣūl*, ed. Ṣāliḥ bin Sulaymān Al Yūsuf (Makka: Al Maktabah al Tijāriyyah, n.d.), 5: 302; ʻAbd al Wahhāb bin ʻAlī Al Subakī, *Jam' al Jawāmi'*, ed. ʻAbd al Mun'im Ibrāhīm, 2nd ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1434), 2: 343; Ḥusayn bin ʻAlī Al Shawshāwī, *Raf' al Naqāb ʻan Tanqīḥ al Shahāb*, ed. Aḥmad bin Muḥammad Al Sarrāḥ, 1st ed. (Maktabah al Rushd Nāshirūn, 1425), 6: 225; Muḥammad bin ʻAlī Al Shawkānī, *Irshād al Faḥūl Ila Taḥqīq al Ḥaq Min ʻIlm al Uṣūl*, ed. Aḥmad ʻAzw ʻInāyah, 1st ed. (Damascus: Dār Al Kutub al ʻArabī, 1999), 2: 245; As'ad ʻAbd al Ghanī Al Kafrāwī, *Al Istadlāl ʻind al Uṣūliyyīn*, 1st ed. (Cairo: Dār al Salām lil Ṭabā'ah wal Nashr wal Tarjamah, 1432), 35.

ابن الجوزي، يوسف بن عبدالرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، ت: محمود بن محمد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، ط:1، 1415هـ، ص: 124. ابن الساعاتي، أحمد بن علي، بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والأحكام أو نهاية الوصول إلى علم الأصول، المحقق: د سعد بن غرير بن مهدي السلمي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1418هـ، 3: 1052. الأرموي، محمد بن عبدالرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، ت: د. صالح بن سليمان اليوسف، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 5: 302. السبكي، عبدالوهاب بن علي، جمع الجوامع، المحقق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1434هـ، 2: 343. الشوشاوي، حسين بن علي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، المحقق: أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد ناشرون، ط:1، 1425هـ، 6: 225. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط:1، 1999م، 2: 245. الكفراوي، أسعد عبدالغني، الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، القاهرة، ط:1، 1423هـ، ص: 35. فقد ذكر تعريفات أخرى لم أذكرها؛ لأن بعضهم عرف الاستدلال بالتعريف اللغوي، أو بما يقرب من تعريفه عند المناطقة، فآثرت عدم ذكرها.

[10] Usman bin ʻAmar Ibn al Ḥājib, *Muntaha al Waṣūl Wal Amal Fī ʻIlmay al Uṣūl Wal Jadal*, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1405), 202.

ابن الحاجب، عثمان بن عمرو، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1405هـ، ص: 202 .

[11] Ṭāhir bin Muḥammad Ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid al Sharī'ah al Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al Ḥabīb Ibn al Khawjah (Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1425), 2:

232.

ابن عاشور، طاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ، 2: 232 .

[12] 'Abdullah bin Ibrāhīm Al Shanqīṭī, *Nashr al Banūd 'Ala Marāqī al Sa'ūd* (Morocco: Maṭbah'ah Faḍālah, n.d.), 2: 255.

الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة بالمغرب، 2: 255 .

[13] Khalīl bin Aḥmad Al Farāhīdī, *Al 'Ayn*, ed. Dr. Mahdī Al Makhzūmī (Maktabah Hilāl, n.d.), 5: 50; Ismā'īl bin 'Abbād Ibn 'Abbād Al Ṭālqānī, *Al Muḥīṭ Fil Lughah*, ed. Ḥasan Āl Yasin, 1st ed. (Beirūt: 'Ālam al Kutub, 1994), 1: 440; 'Alī bin Ismā'īl Al Mursī, *Al Muḥkam Wal Mūḥīṭ al 'Aẓam*, ed. 'Abd al Ḥamīd Handāwī, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 2000), 6: 178,179; Muḥammad bin Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al 'Arab*, 3rd ed. (Beirūt: Dār e Ṣādir, 1414), 7: 242.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال [د:م،ط،ت]، 5: 50 ابن عباد، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ت: الشيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط:1، 1994م، 1: 440. المرسي، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2000م، 6: 178، 179. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414هـ.، 7: 242 .

[14] Al Jurjānī, *Al Ta'rīfāt*, 245.

التعريفات، للجرجاني، ص: 245. ومن ناحية منطقية فكل إنسان حيوان قضية موجبة كلية، سيكون نقيضها السالبة الجزئية وهي ليس بعض الإنسان حيوان.

[15] Al Sayūṭī, *Mu'jam Maqālīd al 'Ulūm Fil Ḥudūd Wal Rasūm*, 78.

معجم مقاليد العلوم ، 78 .

[16] Haytham Hilāl, *Mu'jam Muṣṭalaḥ al Uṣūl*, ed. Muḥammad Al Tawnajī, 1st ed. (Beirūt: Dār al Jiyal lil Nashr wal Ṭabā'ah, 1424), 338.

هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ت: محمد التونجي، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1424هـ، 338 .

[17] Al Jurjānī, *Al Ta'rīfāt*, 245; Sulaymān bin Khalf Al Bājī, *Al Ḥudūd Fil Uṣūl*, ed. Ḥammād Nazyah, 1st ed., 1392, 124–25; Al Sayūṭī, *Mu'jam Maqālīd al 'Ulūm Fil Ḥudūd Wal Rasūm*, 69; Muḥammad bin al Ḥasan Ibn Fawrak, *Al Ḥudūd Fil Uṣūl*, ed. Muḥammad Al Sulaymānī, 1st ed. (Beirūt: Dār al Gharb al Islāmī, n.d.), 156.

التعريفات للجرجاني، ص: 245. الباجي، سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، ت: نزيه حماد، ط:1، 1392هـ، ص: 124، 125. معجم مقاليد العلوم، ص: 69. ابن فورك، محمد بن الحسن، الحدود في الأصول، المحقق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:1، ص: 156 .

[18] Al Farāhīdī, *Al 'Ayn*, 3: 298; Muḥammad bin Aḥmad Al Hirawī, *Tahdhīb al Lughah*, ed. Muḥammad 'Awḍ Mar'ab, 1st ed. (Beirūt: Dār 'Iḥyā' al Turāth al 'Arabī, 2001), 5: 156; Ibn 'Abbād Al Ṭālqānī, *Al Muḥīṭ Fil Lughah*, 1: 251; 'Abd al Ra'ūf bin Tāj al 'Ārafīn Al Manāwī, *Al Tawqīf 'Ala Muhimmāt al Ta'Ārīf*, 1st ed. (Cairo: 'Ālam al Kutub, 1990), 290.

العين ، 3: 298. الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 2001م، 5: 156.والمحيط في اللغة ، 1: 251. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط:1، 1990م.، ص: 290 .

[19] Muḥammad bin Muḥammad Murtaḍā Al Zubaydī, *Tāj al ‘Urūs Min Jawāhir al Qāmūs* (Dār al Hidāyah, n.d.), 28: 370.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية [د:م،ط،ت]، 28: 370

[20] Aḥmad Mukhtār ‘Umar, *Mu'jam al Lughah al Mu’āṣarah*, 1st ed. (Cairo: ‘Ālam al Kutub, 2008), 1: 586-590.

د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط:1، 2008م، 1: 586 – 590.

[21] Ismā’īl bin ‘Umar Ibn Kathīr, *Al Sīrah al Nabawiyyah*, ed. Muṣṭafa ‘Abd al Wāḥid (Beirūt: Dār al Ma’rifah, 1976), 1: 463.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، ت: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1976م، 1: 463

[22] Haytham Hilāl, *Mu’jam Muṣṭalaḥ al Uṣūl*, 282.

معجم مصطلحات الأصول لهيثم هلال ، ص: 282.

[23] Quṭab Muṣṭafa Sānū, *Mu’jam Muṣṭalaḥat Uṣūl al Fiqh*, 1st ed. (Damascus: Dār al Fikr al Mu’āṣir, 1420), 390.

قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط:1، 1420هـ، ص: 390.

[24] Maḥmūd Ḥāmid Usman, *Al Qāmūs al Mubīn Fī Iṣṭalaḥāt al Uṣūliyyīn*, 1st ed. (Dār al Zāḥim lil Nashr wal Tawzī’, 1423), 267.

محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، ط:1، 1423هـ، ص: 267.

[25] Usman, *Al Qāmūs al Mubīn Fī Iṣṭalaḥāt al Uṣūliyyīn*, 267.

القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين لمحمود حامد عثمان ، ص: 267 .

[26] Ibn Fawrak, *Al Ḥudūd Fil Uṣūl*, 102.

الحدود في الأصول لابن فورك ، ص: 102 .

[27] Aḥmad bin ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Dar’ Ta’āruḍ al ‘Aqal Wal Naql*, ed. Dr. Muḥammad Rashād Sālim, 2nd ed. (KSA: King Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1992), 1: 289.

درء التعارض 1: 289.

[28] Aḥmad bin ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Minhāj al Sunnah Wal Nabawiyyah Fī Naqḍ Kalām al Shī’ah al Qadariyyah*, ed. Muḥammad Rashād Sālim, 1st ed. (Muhammad Bin Saud Islamic University, 1986), 2: 289.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط:1، 1986م. 2: 289.

[29] Ḥusayn bin ‘Abdullah Ibn Sīnā, *Al Najah Fil Manṭiq Wal Ṭab’iyyāt Wal Ilāhiyyāt*, ed. Muḥammad Usman (Maktabah al Thaqāfah al Dīniyyah, n.d.), 30; Muḥammad bin Muḥammad Al Ghazālī, *Ma’yār al ‘Ilm Fī Fann al Manṭiq*, ed. Dr. Sulaymān Dunyā (Egypt: Dār al Ma’ārif, 1961), 331.

ابن سينا، الحسين بن عبدالله، النجاة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، ت: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية. 1: 30، الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، ت: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م، ص: 331.

[30] Muḥammad bin ‘Umar Al Rāzī, *Al Mabāḥith al Mashraqiyyah Fī ‘Ilm al Ilāhiyāt Wal Ṭabī‘iyyāt*, n.d, 1: 208.

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، [د:ط،ت]. 1: 208.

[31] Sayf al Dīn Al Ā‘madī, *Al Mubīn Fī Sharḥ Ma’ānī Alfāẓ al Ḥukamā’ Wal Mutakallimīn*,

ed. Ḥasan Maḥmūd Al Shāfa'ī, 2nd ed. (Cairo: Maktabah Wahbah, 1413), 79.

سيف الدين الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، المحقق: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:2، 1413هـ، ص: 79.

[32] Shams al Dīn Al Samarqandī, *Al Ṣaḥāyif al Ilāhiyyah*, ed. Aḥmad 'Abd al Raḥmān Al Sharīf, n.d., 124.

شمس الدين السمرقندي، الصحايف الإلهية، ت: أحمد عبدالرحمن الشريف، [د:ط،ت]، ص: 124 .

[33] Farīd Jabr et al., *Mawsū'ah Muṣṭalaḥāt 'Ilm al Manṭiq 'ind al 'Arab*, 1st ed. (Beirūt: Maktabah Lebonan, 1996), 844.

فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط:1، 1996م، ص: 844 .

[34] Muḥammad Ṣanqūr 'Alī, *Al Mu'jam al Uṣūlī*, n.d., 348–49.

المعجم الأصولي لمحمد صنقور علي، ص: 348، 349 .

[35] Jabr et al., *Mawsū'ah Muṣṭalaḥāt 'Ilm al Manṭiq 'ind al 'Arab*, 844.

لإنّ المحال إمّا أن يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل، فلا يمكن أن يتصوّر ألبتّة إلّا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة إليه، فيكون تصور المحال بتصوّر أمر ممكن ينسب إليه المحال، وتتصوّر نسبته إليه ويشبّه به. وإمّا أن يكون مركباً ويفصل مثل العنقاء، وإنسان يطير، تتصوّر أولًا تفاصيله التي هي غير محالة، ثم يتصوّر لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموجودة. ينظر: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص: 844 .

[36] Muḥammad bin Muḥammad Al Ghazālī, *Al Mankhūl Min Ta'līqāt al Uṣūl*, ed. Dr. Muḥammad Ḥasan Haytū, 3rd ed. (Beirūt: Dār al Fikr al Mu'āṣir, 1998), 400.

الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، ت: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط:3، 1998م، ص: 400

[37] Haytham Hilāl, *Mu'jam Muṣṭalaḥ al Uṣūl*, 282; Āmāl 'Abd al 'Azīz Al 'Amar, *Al Alfāẓ Wal Muṣṭalaḥāt al Muta'allaqah Bi Tawḥīd al Rabūbiyyah*, n.d., 273, https://ebook.univeyes.com/?download_books=133427-b4ad9ea09ec98655149f2839b9d1d119.

معجم مصطلحات الأصول، لهيثم هلال ، ص: 282.وقيل في تعريفه: "ما لا يمكن وجوده في الخارج، لأن ذاته تقتضي العدم". آمال عبد العزيز العمرو، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، [نسخة إلكترنية بالمكتبة الشاملة]، ص: 273 .

[38] Haytham Hilāl, *Mu'jam Muṣṭalaḥ al Uṣūl*, 282.

معجم مصطلحات الأصول لهيثم هلال ، ص: 282 .

[39] Sānū, *Mu'jam Muṣṭalaḥat Uṣūl al Fiqh*, 390.

معجم مصطلحات أصول الفقه لقطب سانو ، ص: 390.

[40] Jabr et al., *Mawsū'ah Muṣṭalaḥāt 'Ilm al Manṭiq 'ind al 'Arab*, 844.

موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب ، ص: 844 .

[41] Sānū, *Mu'jam Muṣṭalaḥat Uṣūl al Fiqh*, 389.

معجم مصطلحات الأصوليين ، ص: 389 .

[42] Muḥammad bin Aḥmad Ibn al Najjār, *Sharḥ al Kawkab al Munīr*, ed. Muḥammad Al Zuḥaylī, 2nd ed. (Maktabah al 'Abīkān, 1997), 1: 68; Sulaymān bin 'Abd al Qawī Al Ṣarṣarī, *Sharḥ Mukhtaṣar al Rawḍah*, ed. 'Abdullah Al Turkī, 1st ed. (Mu'ssasah Al

Risālah, 1987), 2: 383, 384; Muḥammad bin ‘Abdullah Al Zarkashī, *Tanshīf al Masāmi’ Bi Jam’ al Jawāmi’*, ed. Dr. ‘Abdullah Rabī’, 1st ed. (Maktabah Qurṭabah lil Baḥath al ‘Ilmī wa Iḥyā’ al Turāth, 1418), 4: 892-894.

وذلك باعتبار أن قسمة المعلومات حاصرة في أربعة: نقيضان: وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، كوجود زيد وعدمه، وضدان: وهما اللذان لا يجتمعان، ويمكن ارتفاعهما، مع الاختلاف في الحقيقة، كالسواد والبياض، وخلافان: وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان، كالحركة والبياض. ومثلان: وهما اللذان لا يجتمعان، ويمكن ارتفاعهما مع تساوي الحقيقة، كالبياض والبياض. ابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، المحقق: محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان، ط:2، 1997م، 1:68. الصرصري، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1987م، 2: 383، 384. الزركشي، محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، المحقق: سيد عبد العزيز ود عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث،ط:1، 1418 هـ.، 4: 892- 894 .

[43] Maḥmūd bin ‘Abd al Raḥmān Ibn al Ḥājib Al Aṣphānī, *Bayān al Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar*, ed. Muḥammad Maẓhar Baqā, 1st ed. (KSA: Dār al Madanī, 1986), 1: 101-104; Muḥammad bin ‘Abdullah Al Zarkashī, *Al Baḥr al Muḥīṭ Fī Uṣūl al Fiqh*, 1st ed. (Dār al Kutbī, 1994), 8: 121.

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط:1، 1986م، 1: 101- 104. الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط:1، 1994م، 8: 121 .

[44] Ibn al Ḥājib Al Aṣphānī, *Bayān al Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar*, 1: 101-104.

فنقيض الكلية الموجبة، جزئية سالبة، ونقيض القضية الجزئية الموجبة، سالبة كلية. ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ، 1: 101- 104 .

[45] Ibn ‘Abbād Al Ṭālqānī, *Al Muḥīṭ Fil Lughah*, 2: 243; Aḥmad bin Ḥusayn Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al Lughah*, ed. ‘Abd al Salām Muḥammad Hārūn (Dār al Fikr lil Ṭabā’ah wal Nashr, 1979), 3: 60; Al Mursī, *Al Muḥkam Wal Mūḥīṭ al ‘Aẓam*, 8: 411; Ibn Manẓūr, *Lisān al ‘Arab*, 11: 338.

المحيط في اللغة ، 2: 243. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.، 3: 60.المحكم والمحيط الأعظم ، 8: 411.ولسان العرب ، 11: 338 .

[46] Jabr et al., *Mawsū’ah Muṣṭalaḥāt ‘Ilm al Manṭiq ‘ind al ‘Arab*, 186.

موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب ، ص: 186 .

[47] Al Jurjānī, *Al Ta’rīfāt*, 80; Al Manāwī, *Al Tawqīf ‘Ala Muhimmāt al Ta’Ārīf*, 96.

التعريفات للجرجاني ، ص: 80. التوقيف على مهمات التعاريف ، ص: 96 .

[48] Qāḍī ‘Abd al Nabī Ibn ‘Abd al Rasūl, *Dastūr al ‘Ulamā’* (Beirūt: Dār Al Kutub Al ‘Ilmiyyah, 1421), 1: 198.

دستور العلماء ، 1: 198 .

[49] Muḥammad ‘Alī Al Thānawī, *Kashāf Iṣṭilaḥāt al Funūn Wal ‘Ulūm*, ed. Dr. ‘Alī Da’rūj, 1st ed. (Lebonan: Maktabah Lebonan, 1996), 1: 428-432.

التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، المحقق: علي دحروج، تعريب: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط:1، 1996م. ، 1: 428- 432 .

[50] Al Thānawī, *Kashāf Iṣṭilaḥāt al Funūn Wal ‘Ulūm*, 1: 428-432; Al Jurjānī, *Al Ta’rīfāt*, 80;

Haytham Hilāl, *Mu'jam Muṣṭalaḥ al Uṣūl*, 86.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، 1:428– 432بتصرف، والكليات ، ص: 293. والتعريفات للجرجاني ، ص: 80. وينظر: معجم مصطلح الأصول لهيثم هلال ، ص: 86 ولكنه اقتصر على الثاني والثالث.

[51] Ibn 'Abd al Rasūl, *Dastūr al 'Ulamā'*, 1: 198; Al Thānawī, *Kashāf Iṣṭilaḥāt al Funūn Wal 'Ulūm*, 1: 428-432; Al Armawī, *Nihāyah al Waṣūl Fī Dirāyah al Uṣūl*, 1: 179.

دستور العلماء ، 1: 198.والكليات، ص: 293 بتصرف، وكذا كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1: 428– 432. ونهاية الوصول في دراية الأصول، 1: 179. ونعني بالأمور الاعتبارية كل ما تكرر من الأنواع بمجرد اعتبار العقل.

[52] 'Abd al Ḥakīm Al Siyālkawtī, *Ḥāshiyah Sharḥ al Mawāqif*, 1st ed. (Egypt: Maṭba'ah al Sa'ādah, 1325), 1: 157,158.

السيالكوتي، عبدالحكيم، حاشية شرح المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ط:1، 1325هـ، 1: 157، 158 .

[53] Al Thānawī, *Kashāf Iṣṭilaḥāt al Funūn Wal 'Ulūm*, 1: 428-432.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، 1: 428– 432 .

[54] Al Thānawī, *Kashāf Iṣṭilaḥāt al Funūn Wal 'Ulūm*, 1: 428-432.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، 1: 428– 432 .

[55] Ibn 'Abd al Rasūl, *Dastūr al 'Ulamā*, 1: 198.

دستور العلماء ، 1: 198 .

[56] Amīr Badshah Muḥammad Amīn, *Taysīr al Taḥrīr Sharḥ Kitāb al Taḥrīr fī Uṣūl al Fiqh*, (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1403), 1: 50.

أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1: 50

[57] Ibn al Ḥājib Al Aṣphānī, *Bayān al Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar*, 3: 78.

بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ، 3: 78 .

[58] Al Armawī, *Nihāyah al Waṣūl Fī Dirāyah al Uṣūl*, 8: 3516.

نهاية الوصول في دراية الأصول ، 8: 3516 .

[59] Aḥmad bin Idrīs Al Qarāfī, *Anwār al Burūq Fī Anwā' al Furūq* ('Ālam al Kutub, n.d.), 1: 132.

حاشية ابن الشاط على الفروق، ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، [د:م،ط،ت]، 1: 132 .

[60] Al Armawī, *Nihāyah al Waṣūl Fī Dirāyah al Uṣūl*, 3: 1133.

نهاية الوصول في دراية الأصول ، 3: 1133 .

[61] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 1: 128.

الاحكام للامدي ، 1: 128بتصرف.

[62] Al Ṣarṣarī, *Sharḥ Mukhtaṣar al Rawḍah*, 3: 464.

شرح مختصر الروضة، 3: 646 .

[63] Al Farāhīdī, *Al 'Ayn*, 8: 56; Ibn 'Abbād Al Ṭālqānī, *Al Muḥīṭ Fil Lughah*, 2: 354, 355.

العين ، 8: 56. المحيط في اللغة ، 2: 354، 355 .

[64] Al Jurjānī, *Al Ta'rīfāt*, 1: 105, 140; Al Manāwī, *Al Tawqīf 'Ala Muhimmāt al Ta'Ārīf*, 1: 167.

التعريفات، 1: 105، 1: 140 . التوقيف على مهمات التعاريف ، 1: 167.

[65] Ibn ʻAbd al Rasūl, *Dastūr al ʻUlamā*, 2: 79, 80.

دستور العلماء ، 2: 79، 80 .

[66] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 227.

الإحكام للآمدي ، 4: 227 .

[67] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 229.

الإحكام للآمدي ، 3: 229 .

[68] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 118.

الإحكام للآمدي ، 4: 118 .

[69] Muḥammad bin ʻUmar Al Rāzī, *Al Maḥṣūl*, ed. Jābir Fayyāḍ Al ʻUlwānī, 3rd ed. (Beirūt: Mu'ssasah Al Risālah, 1997), 6: 29.

الرازي، محمد بن عمر، المحصول، ت: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1997م، 6: 29 .

[70] ʻAbdullah bin Aḥmad Ibn Qudāmah al Maqdasī, *Rawḍah al Nāẓir Wa Jannah al Manāẓir*, 2nd ed. (Mu'assasah al Rayyān, 2002), 1: 543.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريّان، ط:2، 2002م، 1: 543 .

[71] Al Rāzī, *Al Maḥṣūl*, 4: 180.

المحصول للرازي ، 4: 180 .

[72] Ibrāhim Muṣtafā et al., *Al Mu'jam al Wasīṭ* (Dār al Da'wah, n.d.), 1: 172, 173.

إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية [د:م،ط،ت]، 1: 172، 173 .

[73] ʻAbd al Raḥmān bin ʻAlī Ibn al Jawzī, *Nuzhah al A'yun al Nawāẓir Fī ʻIlm al Wajūh Wal Naẓā'ir*, ed. Muḥammad ʻAbd al Karīm Al Rāḍī, 1st ed. (Beirūt: Mu'ssasah Al Risālah, 1984), 240.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1984م.، 240 .

[74] Al Jurjānī, *Al Ta'rīfāt*, 27.

التعريفات ، ص: 27 .

[75] Ibn Sīnā, *Al Najah Fil Manṭiq Wal Ṭab'iyyāt Wal Ilāhiyyāt*, 1: 481.

المنطق لابن سيناء ، 1: 481 .

[76] Manṣur bin Muḥammad Al Sam'ānī, *Qawāṭi' al Adillah Fil Uṣūl*, ed. Muḥammad Ḥasan Al Shāfi'ī, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1999), 2: 398.

السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، المحقق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1999م، 2: 398 .

[77] Ibn Sīnā, *Al Najah Fil Manṭiq Wal Ṭab'iyyāt Wal Ilāhiyyāt*, 1: 480.

المنطق لابن سيناء ، 1: 480 .

[78] Aḥmad bin ʻAlī Al Khaṭīb Al Baghdādī, *Al Faqīh Wal Mutaffaqih*, ed. ʻĀdil bin Yūsuf Al Gharāzī, 2nd ed. (KSA: Dār Ibn al Jawzī, 1421), 1: 354.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، المحقق: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط:2، 1421هـ، 1: 354 .

[79] Muḥammad bin ʻAlī Al Māzarī, *Iḍāḥ al Maḥṣūl Min Burhān al Uṣūl*, ed. Dr. ʻAmmār Al

Ṭālabī (Tunisia: Dār al Gharb al Islāmī, n.d.), 101.

المازري، محمد بن علي، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ت: د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، تونس، [د:ط،ت].، ص: 101 .

[80] Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 3: 375.

الفصول في الأصول ، 3: 375 .

[81] Al Bājī, *Al Ḥudūd Fil Uṣūl*, 103.

الحدود في الأصول للباجي ، ص: 103 .

[82] Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 3: 371.

الفصول في الأصول ، 3: 371 .

[83] Ibn Qudāmah al Maqdasī, *Rawḍah al Nāẓir Wa Jannah al Manāẓir*, 1: 91.

روضة الناظر وجنة المناظر، 1: 91.بتصرف.

[84] ʻAbd al Wahhāb bin Taqī al Dīn Al Subakī, *Al Ashbāh Wal Naẓā'ir*, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1991), 1: 362.

تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط:1، 1991م، 1: 362 .

[85] Muḥammad bin Muḥammad Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, ed. ʻAbd al Salām ʻAbd al Shāfī, 1st ed. (Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1993), 245; Ibn Qudāmah al Maqdasī, *Rawḍah al Nāẓir Wa Jannah al Manāẓir*, 2: 60; Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 2: 317; Al Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al Fuṣūl*, 1st ed., vol. 1 (Shirkah at Ṭabāʻah al Fanniyyah al Muttaḥidah, n.d.), 215; Muḥmmad bin Ṣāliḥ Al ʻUthaymayn, *Al Uṣūl Min ʻIlm al Aḥkām* (Dār ibn al Jawzī, 1426), 38; ʻAlī bin ʻAbd al Kāfī Al Subakī, *Al Ibhāj Fī Sharḥ al Minhāj* (Beirūt: Dār Al Kutub Al 'Ilmiyyah, 1995), 2: 167; Al Shawkānī, *Irshād al Faḥūl Ila Taḥqīq al Ḥaq Min ʻIlm al Uṣūl*, 1: 385.

الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط:1، 1993م، ص: 245. وينظر روضة الناظر وجنة المناظر ، 2: 60. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 2: 317. القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م، ص: 215. العثيمين، محمد بن صالح، الأصول من علم الأصول، دار ابن الجوزي، 1426هـ، ص: 38. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.، 2: 167. إرشاد الفحول، 1: 385. بتصرف.

[86] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 2: 12, 20; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 113.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 2: 12 20. المستصفى، ص: 113.

[87] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 2: 174, 4: 85; Masʻūd bin ʻUmar Al Taftazānī, *Sharḥ al Talwīḥ ʻala al Tawḍīḥ* (Egypt: Maktabah Ṣabīḥ, n.d.), 1: 74.

على سبيل المثال لا الحصر ينظر: الإحكام في أصول الأحكام ، 2: 174، 4: 85. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر [د:ط،ت]، 1: 74 .

[88] Ibn Sīnā, *Al Najah Fil Manṭiq Wal Ṭab'iyyāt Wal Ilāhiyyāt*, 1: 493, 2: 75; Al Sam'ānī, *Qawāṭi' al Adillah Fil Uṣūl*, 1: 22.

ويمكن أن يقال: إن الاستقراء وإن كان كليا ولكن العقل هو الذي استنتجه وليس الحس وهكذا كل كلي يقود الحس إليها فالعقل هو الذي استنبطه وتجرد العقل بالاستنباط دون الالتفات للحس الملازم له قد لا يصح بنسبة كبيرة. ينظر: المنطق لابن سيناء ، 1: 493.و، 2: 75 .

وبعضهم لا يجعل الحس دليلا لبيان ما فيه، قال في القواطع: "وقال أبو العباس: بن القاص الأصول سبعة الحس والعقل والكتاب والسنة والأجماع والعبرة واللغة والصحيح أن الأصول أربعة على ما قدمنا وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئا وإنما يكون به درك الأمور فحسب أو هو آلة المعارف وأما الحس فلا يكون دليلاً بحال والأمر فيه بيّن لأن الحس يقع فيه درك الأشياء الحاضرة فهي مالم يوجد كونا ولم يشاهد عينا فلا يكون للحس فيها تأثير وأما اللغة فهي مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزا له عن غيره بوضعه ولاحظ لأمثال هذا في ايجاب شيء واثبات حكم وإذا عرفنا الفقه وأصوله فلا بد من معرفة العلم لأنا بينا أن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة" قواطع الأدلة في الأصول ، 1: 22 .

[89] Muḥammad bin Aḥmad Al Sarakhsī, *Uṣūl al Sarakhsī* (Beirūt: Dār al Ma'rifah, n.d.), 2: 179.

محمد بن أحمد، السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، [د:ط،ت]، 2: 179 .

[90] 'Abd al Malik bin 'Abdullah Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Burhān Fī Uṣūl al Fiqh*, ed. Al Ṣalāḥ 'Uwayḍ, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1997), 1: 216; Al Māzarī, *Iḍāḥ al Maḥṣūl Min Burhān al Uṣūl*, 425.

إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1، 1997م، 1: 216.وينظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول ، 425 .

[91] Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 3: 370.

الفصول في الأصول ، 3: 370 .

[92] Ibn Qudāmah al Maqdasī, *Rawḍah al Nāẓir Wa Jannah al Manāẓir*, 1: 91.

روضة الناظر وجنة المناظر، 1: 91 .

[93] Muṣṭafa bin Sa'ad Al Ruḥaybānī, *Maṭālib 'ūlī al Nuhā Fī Sharḥ Ghāyah al Muntahā*, 2nd ed. (Al Maktab al Islāmī, 1994), 3: 481.

الرحيباني، مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط:2، 1994م، 3: 481بتصرف.

[94] شرح زاد المستقنع للشنقيطي، الدرس رقم ، 80من دروس صوتية مفرغة، قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

[95] Muḥammad bin Ṣāliḥ Al 'Uthaymyn, *Majmū' Fatāwa Wa Rasā'il Muḥammad Bin Ṣāliḥ al 'Uthaymyn*, ed. Fahad bin Nāṣir Al Sulayman (Dār al Waṭan, 1413), 10: 809.

ابن العثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الطبعة الأخيرة، 1413هـ، 10: 809

[96] Muslim bin Al Ḥajjāj Al Qushayrī, *Al Jāmi' Al Ṣaḥīḥ*, ed. 'Abd al Bāqī Muḥammad Fawād (Beirūt: Dār 'Iḥyā' al Kutub al 'Arabī, n.d.), Ḥadīth # 57.

القشيري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، برقم 57 .

[97] Aḥmad bin 'Abd al Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Majmū' al Fatāwa* (KSA: Majma' al Malik Fahad, 1995), 19: 280.

خالف في هذه المسألة أبو المعالي وغيره وخطأهم شيخ الإسلام ابن تيمية وفصل في المسألة في مجموع الفتاوى، ينظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، 1995م، 19: 280 .

[98] Ibn Taymiyyah, *Majmū' al Fatāwa*, 19: 280.

مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 19: 280 وما بعدهابتصرف.

[99] 'Abd al Malik bin 'Abdullah Imām al Ḥaramayn al Juwaynī, *Ghiyāth al Umam Fī al Tiyāth al Ẓulam*, ed. Muṣṭafa Ḥilmī, Fawād 'Abd al Mun'im, (Dār al Da'wah), 310.

إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، مصطفى حلمي، فؤاد عبدالمنعم، دار الدعوة،

ص:310.

[100] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 7: 114.

الإحكام في أصول الأحكام ، 7: 114 .

[101] Ibrāhīm bin Mūsa Al Shāṭibī, *Al Mawāqafāt*, ed. Abū 'Ubaydah, 1st ed. (Dār Ibn 'Affān, 1997), 1: 108.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ت: أبو عبيدة، دار ابن عفان، ط:1، 1997م، 1: 108 .

[102] Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al Jawziyyah, *I'lām al Mūqi'īn 'an Rabb al 'Ālamīn*, ed. Muḥammad 'Abd al Salām Ibrāhīm, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1991), 1: 250.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1991م، 1: 250 .

[103] 'Alī bin Muḥammad Al Māwardī, *A'dab al Qāḍī*, ed. Muḥyī Hilāl Al Sarḥān (Baghdad: Maṭba'ah al Irshād, 1391), 1: 565.

الماوردي، علي بن محمد، أدب القاضي، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1391هـ، 1: 565

[104] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 2: 54.

الإحكام للآمدي ، 2: 54 .

[105] Al Ṣarṣarī, *Sharḥ Mukhtaṣar al Rawḍah*, 2: 115, 636, 3: 33.

والطوفي قيد هنا الواقعة التي لا يجوز خلوها من حكم شرعي بوجود نص فيها وإمكان استعماله، لإفضائه إلى خلو الواقعة عن حكم، مع ورود النص فيها، وإلى تعطيل النص، مع إمكان استعماله".اهـ ويظهر أن هذا ليس تقييداً لخلو الواقعة أو شرطاً لها، بل هو زيادة في التشنيع على القائل به، ففي مواضع أخرى في كتابه أعرب عن استحالة خلو الواقعة عن حكم شرعي. ينظر شرح مختصر الروضة ، 2: 636، 2: 115.، 3: 33. بتصرف.

[106] Maḥmūd bin Muḥammad Al Mīnāwī, *Al Sharḥ al Kabīr Li Mukhtaṣar al Uṣūl Min 'Ilm al Uṣūl*, 1st ed. (Egypt, 1432), 1: 444.

المنياوي، محمود بن محمد، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، مصر، ط:1، 1432هـ، 1: 444

[107] Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ al 'Aqal Wal Naql*, 1: 79.

درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، 1: 79 .

[108] Muḥammad bin Ism ā'il Al Ḥasanī, *Ijābah al Sāi'l Sharḥ Baghyah al Āmil*, ed. Ḥusayn bin Aḥmad Al Siyāghī, 1st ed. (Beirūt: Mu'ssasah Al Risālah, 1986), 1: 382.

الحسني، محمد بن إسماعيل، إجابة السائل شرح بغية الآمل، ت: القاضي حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1986م، 1: 382 .

[109] Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ al 'Aqal Wal Naql*, 1: 173.

درء تعارض العقل والنقل ، 1: 173 .

[110] Aḥmad bin 'Abd al Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Al Furqān Bayn Awliyā' al Raḥmān Wa Awliyā' al Shayṭān*, ed. 'Abd al Qādir Al Arnā'ūṭ (Damascus: Dār al Bayān, 1985), 1: 115,116.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، حققه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، 1985م، 1: 115، 116.

[111] Al Qushayrī, *Al Jāmi' Al Ṣaḥīḥ*, Ḥadīth # 1406.

أخرجه مسلم في صحيحه، برقم 1406 .

[112] Al Qushayrī, *Al Jāmi' Al Ṣaḥīḥ*, Ḥadīth # 158.

أخرجه مسلم في صحيحه، برقم 158 .

[113] Al Khaṭīb Al Baghdādī, *Al Faqīh Wal Mutaffaqih*, 2: 111.

الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي ، 2: 111 .

[114] Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 33.

المستصفى ، 1: 33 .

[115] Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 163.

المستصفى ، 1: 163.

[116] 'Alī bin Aḥmad Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirūt: Dār al Āfāq al Jadīdah, n.d.), 1: 18.

ابن حزم القرطبي، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت [د:ط،ت]، 1: 18.

[117] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 1: 53.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 1: 53 .

[118] هناك خلاف في إثبات كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري والمجال لا يتسع لبيان هذا والتفصيل فيه.

[119] Muḥammad bin 'Alī Al Mu'tazalī, *Al Mu'tamad Fī Uṣūl al Fiqh*, ed. Al Mīs, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al'Ilmiyyah, 1403), 1: 384.

المعتزلي، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1403هـ، 1: 384 .

[120] يرى الجويني بأن التخيير متصور عند كونهما واجبين أو نحوها، ينظر: الاجتهاد ، 1: 92 .

[121] الاجتهاد ، 1: 93 .

[122] Al Sarakhsī, *Uṣūl al Sarakhsī*, 1: 93.

أصول السرخسي، 1: 288 .

[123] Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2: 220.

الفصول في الأصول ، 2: 220 .

[124] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 1: 18.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 1: 18 .

[125] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 1: 53.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 1: 53 .

[126] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 6: 33.

الإحكام في أصول الأحكام ، 6: 33 .

[127] Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Burhān Fī Uṣūl al Fiqh*, 1: 156.

البرهان في أصول الفقه ، 1: 156 .

[128] Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 54.

المستصفى ، 1: 54 .

[129] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 21.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 4: 12 .

[130] Al Mu'tazalī, *Al Mu'tamad Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 233.

هناك من يجوز الحكم بالتخيير إذا كان الفرع يشبه أكثر من أصل، وعليه فلو سلمنا بالمقدمتين على هذا القول فهناك ما يقدح في المقدمة الثانية وعدم إلحاق الفرع بأصلين بل بأصل واحد ويكون على المجتهد مخيرا بأحد الأصلين عند اعتدال الشبه، وعليه أيضا لا محال ولا يستحيل التعبد بالقياس، ينظر في الاستدلال والرد عليه: المعتمد لأبي الحسين البصري ، 2: 233.بتصرف.

[131] Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 3: 174, 175.

التلخيص في أصول الفقه ، 3: 174، 175 .

[132] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 7: 196.

الإحكام في أصول الأحكام ، 7: 196.بتصرف.

[133] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 7: 196.

توصل للمقدمة الكبرى بالاستقراء كما يظهر من استدلاله، فقد نفى أن يبطل خبر الواحد خبر الواحد وقال: "وهكذا كل شيء صحيح فإنه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبدا هذا يعلم ضرورة ولو كان ذلك لكان الحق يبطل الحق وهذا محال" الإحكام في أصول الأحكام ، 7: 196 .

[134] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 8: 18.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 8: 18 .

[135] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 11.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 4: 11بتصرف.

[136] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 18.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 4: 18بتصرف.

[137] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 11, 12.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 4: 11، 12 .

[138] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 20.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 4: 20بتصرف.

[139] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 12.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 4: 12 .

[140] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 20.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 4: 20 .

[141] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 12.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 4: 12 .

[142] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 118; Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 103; Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 450; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87; Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2: 235.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 118، 119.وينظر: الفصول في الأصول ، 2: 235.والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 4: 103.والتلخيص في أصول الفقه ، 2: 450.المستصفى للغزالي ، 1: 87 .

[143] Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 471, 472.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 4: 471، 472بتصرف.

[144] Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 118, 119; Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2: 235; Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 103; Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 450; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 118، 119وينظر: الفصول في الأصول ، 2: 235.والإحكام في أصول الأحكام

لابن حزم ، 4: 103.والتلخيص في أصول الفقه ، 2: 450.المستصفى للغزالي ، 1: 87 ..

145 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 120.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 120بتصرف.

146 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 118, 119; Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2: 235; Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 103; Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 450; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 118، 119بتصرف، وينظر: الفصول في الأصول ، 2: 235.والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 4: 103.والتلخيص في أصول الفقه ، 2: 450.المستصفى للغزالي، 1: 87 .

147 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 133, 134.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 133، 134.

148 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 118, 119; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 118، 119.والمستصفى للغزالي ، 1: 87 .

149 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 118, 119; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 118، 119.المستصفى للغزالي ، 1: 87 .

150 Muḥammad bin Ismā'īl Al Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al Bukhārī*, ed. Muhammad Zuhayr Nasir (Dār Ṭawq al Najāh, 1992), Ḥadīth # 3455; Al Qushayrī, *Al Jāmi' Al Ṣaḥīḥ*, Ḥadīth # 1842.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط:1، 1422هـ برقم 3455.ومسلم، برقم 1842 .

151 Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 472.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 4: 472 .

152 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 118, 119; Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2: 233; Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4:103; Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 450; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، 3: 118، 119بتصرف كبير، وينظر: الفصول في الأصول ، 2: 233.والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، 4: 103.والتلخيص في أصول الفقه ، 2: 450.المستصفى للغزالي، 1: 87 .

153 Al Āmadī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 3: 120; Al Jaṣāṣ, *Al Fuṣūl Fil Uṣūl*, 2: 235; Ibn Ḥazam Al Qurṭabī, *Al Iḥkām Fī Uṣūl al Aḥkām*, 4: 103; Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 450; Al Ghazālī, *Al Mustaṣfā*, 1: 87.

الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 3: 120بتصرف، وينظر: الفصول في الأصول، 2: 235.والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، 4: 103.والتلخيص في أصول الفقه، 2: 450.المستصفى للغزالي، 1: 87 .

154 Imām al Ḥaramayn Al Juwaynī, *Al Talkhīṣ Fī Uṣūl al Fiqh*, 2: 470.

التلخيص في أصول الفقه ، 2: 470 .