**الاعتراضات الواردة على النوع الأول من أدلة الجمهور**

مبحث فى أصول الفقه

إعداد / فاطمة السيد العشرى

قسم الدعوة وأصول الدين

كلية العلوم الإسلامية – جامعة المدينة العالمية

شاه علم - ماليزيا

**fatma.alsayed@mediu.ws**

**الخلاصة – هذا البحث يبحث فى الاعتراضات الواردة على النوع الأول من أدلة الجمهور**

**الكلمات المفتاحية – الوارده، النوع، الجمهور**

* **.المقدمة**

 **الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين ، سوف نقوم في هذا البحث بمعرفة الاعتراضات الواردة على النوع الأول من أدلة الجمهور**

* **.عنوان المقال**

**الاعتراضات على الاستدلال بقوله تعالى: {ﯡ ﯢ ﯣ}:**

**الاعتراض الأول: منع المقدمة الأولى من وجه واحد فقط.**

**الاعتراض الثاني: منع المقدمة الثانية من أربعة أوجه.**

**الاعتراض الثالث: منع المقدمة الثالثة من وجه واحد.**

**الاعتراض الرابع: منع استلزام الدليل للمدعى، وهو وقوع التعبد بالقياس شرعًا، وذلك من جهة واحدة فقط.**

**هذا هو بيانها على سبيل الإجمال، أما بيانها على سبيل التفصيل فهو كما يلي:**

**الاعتراض الأول وجوابه:**

**قال المنكرون للوقوع: نحن لا نسلم المقدمة الأولى القائلة: إن القياس اعتبار؛ لأن الاعتبار إنما هو ظاهر في الاتعاظ، فتكون الحقيقة فيه فقط؛ وذلك لأحد أمرين:**

**الأمر الأول: لأن الوضع اللغوي للاعتبار اختص به دون غيره، يدل على هذا قوله تعالى: {ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ} [النازعات: 26]، وقوله تعالى: {ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ} [النحل: 66], وكذلك يقال: السعيد من اعتبر بغيره، فقد أطلق الاعتبار في الآيتين والمثال على الاتعاظ، والأصل في الإطلاق الحقيقة.**

**الأمر الثاني: أننا لو فرضنا جواز شموله لغيره لغة, فقد غلب استعمال الناس له في الاتعاظ, حتى صار هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق دون سواه، فلو قال أحد: اعتبر بهذا الرجل، لفهم منه معنى اتعظ به، ومن هذا القبيل: العبرة لما يتعظ به المتعظ، قال الشاعر:**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **ما مر يومٌ على حيٍّ ولا ابتكر** | **\*** | **إلا رأى عبرة فيه إن اعتبر** |

**وعليه فلا يكون القياس الشرعي اعتبارًا؛ لحصول التعارض بين ما ذكرتم وما ذكرنا، وعامل الترجيح لنا وهو التبادر إلى الذهن.**

**وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه قد نُقِلَ عن أرباب اللغة؛ أن الاعتبار معناه في أصل اللغة ردّ الشيء إلى نظيره، وهذا الرد كما يشمل الاتعاظ يشمل أيضًا القياس الشرعي، وكل ما فيه رد واحد إلى آخر كما أوضحنا ذلك.**

**فلو كان موضوعًا للاتعاظ وحده كما ادعيتم لكان حقيقة فيه مجازًا في غيره، ولو كان موضوعًا للاتعاظ بوضع وللقياس الشرعي مثلًا بوضع آخر لكان مشتركًا لفظيًّا، وكلٌّ من المجاز والاشتراك خلاف الأصل، فلا يصار إليهما حيث أمكن جعله حقيقة في الجميع وهنا قد أمكن، ومعنى المجاوزة والرد حاصل في العبرة المذكورة في الآيتين والمثال.**

**فالاعتراض بهما غير صحيح؛ إذ النظر في خلق الأنعام يفيد العلم بوجود صانعها، والنظر في حال الغير فيه مجاوزة وانتقال منه إلى حال النفس، هذا ما يمكن أن يقال بالنسبة للوضع اللغوي.**

**أمّا مَا قيل عن التبادر إلى الذهن، فهو غير مسلم أيضًا؛ بل إن لفظ الاعتبار كما يتبادر منه الاتعاظ عند الإطلاق يتبادر منه أيضًا الانتقال والمجاوزة والتبيين، يدل على ذلك ما قلناه سابقًا عند التحليل للفظ الاعتبار، وعلى ذلك يصح أن يقال: كل قياس اعتبار، وأن يقال: القياس الشرعي اعتبار، وبهذا تتم الصغرى، وتسلم هذه المقدمة من الاعتراضات, أو الاعتراض الموجه إليها.**

**الاعتراض الثاني وجوابه:**

**قال المنكرون: نحن إن سلمنا المقدمة الأولى القائلة: إن القياس اعتبار, بناءً على أن الاعتبار معناه في اللغة: رد الشيء إلى نظيره، أو أنه مأخوذ من العبور، بمعنى المجاوزة والانتقال أو التبيين كما تقدم؛ لكن لا نسلم المقدمة الثانية القائلة: كل اعتبار مأمور به شرعًا؛ وذلك من وجوه, هي:**

**الوجه الأول: قالوا: نحن لا نسلم أن يكون المراد هنا من لفظ الاعتبار المعاني اللغوية التي ذكرتموها، بحيث يشمل الاتعاظ والقياس الشرعي وغيرهما؛ لأن ذلك لا يناسب صدر الآية, إذ يكون معناها حينئذٍ هكذا: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فقيسوا يا أصحاب البصائر النيرة الفول على الشعير مثلًا، والذرة على البُرّ، وهو معنى ركيك سقيم يُصان عنه كلام البلغاء من البشر, فضلًا عن كلام أبلغ البلغاء وأحكم الحاكمين، وهو لله جلت حكمته؛ بخلاف ما لو حملنا المأمور به على الاتعاظ فقط، فإنه يتفق مع صدر الآية ويتلاءم آخرها مع أولها؛ بحيث يكون المعنى هكذا: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين, فاتعظوا يا أولي الأبصار بما حل بهم؛ حتى لا ينزل بكم ما نزل بهم من الهلاك والدمار، فيكون المعنى حينئذٍ في غاية البلاغة والفصاحة، وتكون الآية من قبيل قوله تعالى: { ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ}، وأيضًا من قبيل قول القائل: السعيد من اعتبر بغيره؛ غير أن هذا الإطلاق يكون مجازًا مرسلًا من إطلاق اسم العام، وهو الاعتبار الذي يشمل جميع الأقيسة كما قيل، وإرادة الخاص الذي هو الاتعاظ بقرينة صدر الآية، وذلك أمر لا عيب فيه متى وُجدت قرينة تصحح ذلك، وهي موجودة هنا، وبهذا يتبين أن قولهم: كل اعتبار مأمور به شرعًا غير سليم؛ وإنما كان المأمور به بعض أنواع الاعتبار فقط وهو الاتعاظ، وعليه فإن هذه المقدمة لم تتم لانتفاء كليتها أو انتفاء عمومها.**

**وقد أجيب عن ذلك بأن هذا الكلام مسلم, فيما لو حملنا الاعتبار الوارد في الآية على القياس الشرعي فقط، ونحن لم نقل بذلك؛ وإنما قلنا بحمله على القدر المشترك بين الاتعاظ وبين القياس وهو المجاوزة، أو رد الأشياء إلى نظائرها، فإنه كما يوجد في الاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال النفس, يوجد في القياس أيضًا مجاوزة من الأصل إلى الفرع.**

**وكما يوجد رد لأفعالنا إلى أفعال بني النضير في وجوب الجزاء ليحصل الاتعاظ، كذلك يوجد في القياس الشرعي رد الفروع إلى الأصول.**

**وحمل الاعتبار على القدر المشترك المذكور يناسب صدر الآية مناسبة تامة؛ وذلك لأن المعنى يصير به هكذا: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين, فردوا الأشياء إلى نظائرها، وتجاوزوا بها إلى ما يشبهها في الحكم؛ فيدخل في الأمر قياس أفعالنا على أفعالهم في استحقاقنا للجزاء الذي كان قد حَلّ ببني النضير، وهو الاتعاظ.**

**كما يدخل فيه إلحاق الفروع بالأصول في ترتب أحكامها عليها، وهو القياس الشرعي.**

**وهذا الحمل من غير شك سليم وعظيم؛ لأن المعنى يكون في غاية البلاغة، ولا يلزم من عدم المناسبة بعد أفراد القدر المشترك لصدر الآية, عدمُ مناسبة القدر المشترك نفسه لها؛ إذ هو معنى حقيقي للفظ الاعتبار، فالعدول عنه إلى واحد من أفراده فقط وهو الاتعاظ، بحيث ينتقل به إلى المجاز -عدولٌ عن الأصل من غير داعٍ، وذلك أمر لا يصح.**

**الوجه الثاني من أوجه الاعتراض: قالوا: نحن إن سلمنا لكم أن المأمور به في الآية الكريمة الاعتبار بالمعنى الذي ذكرتموه، وهو ردّ الشيء إلى نظيره أو الانتقال والمجاوزة؛ لكننا لا نسلم أنه عام، بل هو من قبيل المطلق، وعلى ذلك فلو حصل اعتبار واحد من كل ذي لُبٍّ، فإنه يكون كافيًا في الامتثال، كما أن تعدد الاعتبارات يكفي أن يكون من نوعٍ واحدٍ، وهو قياس النفس على بني النضير في استحقاقها للعقوبة التي حلت بهم, إن هي فعلت مثل فعلهم، بل إن هذا النوع متعين لمناسبة المقام؛ وعلى ذلك فلا يكون كل اعتبار مأمورًا به كما هو المدعى، بل البعض الصادق بالاعتبار.**

**بيان كون الأمر بها مطلقًا, وليس عامًّا:**

**يقولون: لا شك أن الفعل هنا من قبيل النكرة في الإثبات، وقد ذكر العلماء أن النكرة في سياق الإثبات لا تعم، وعلى ذلك فإن قوله تعالى: {ﯡ} ليس عامًّا، بل هو مطلق، ومعناه: افعلوا أي اعتبار، وليس معناه: افعلوا كل اعتبار، ومعناه: أن المطلق يتحقق في فرد واحد أو في أفراد بعدد المأمورين، فلو قال شخصٌ مثلًا: هذا قرشيٌّ فعظموه، فإن الأمر بالتعظيم هنا -وإن استلزم تعدد التعظيم بتعدد المأمورين- لا يعم أنواع التعظيم نفسها؛ لجواز أن يكون بعضها غير مناسبٍ للقرشي، والأمر بالاعتبار مثله تمامًا، فإنه وإن اقتضى تعدده بتعدد أولي الألباب فهو لا يعم أنواع الاعتبار؛ لأن من بينها القياس الشرعي الذي لا توجد رابطة بينه وبين قصة بني النضير.**

**وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن الفعل إنما يكون من قبيل المطلق، بحيث لا يدل على جميع جزئياته، وإن تجرد عمّا يدل على إرادة العموم منه، وهنا توجد أدلة متعددة تدل على أن الفعل المذكور عامٌّ لا مطلق، ذكر الإمام الرازي منها اثنين؛ أحدهما ذكره البيضاوي أيضًا في (المنهاج)، وذكر الإسنوي الثاني، وأضاف عليهما ثالثًا، وزاد غيرهم رابعًا، وسأذكرها هنا مع ما أورد عليها من إشكالات, وتصحيح ما يمكن تصحيحه.**

**أحدها: جواز الاستثناء، فإنه -كما قال الإمام الرازي- يحسن أن نقول: اعتبرها إلا الاعتبار الفلاني، ومعلومٌ أن الاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، فعلمنا أن كل الاعتبارات كانت داخلة تحت اللفظ المذكور في الآية الكريمة.**

**وقد ضعف الإسنوي هذا الدليل, من جهة أن الاستثناء إنما يكون معيارًا للعموم, فيما إذا كان عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله؛ إما قطعًا أو ظنًّا, مثل: لا إله إلا الله، ومثل قوله تعالى: {ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ} [العصر: 2، 3]، وما هنا ليس من هذا القبيل؛ لأن المستثنى منه من قبيل النكرة المثبتة، وهي لا تعم كما في أصل الدعوة حتى نقول بوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه قطعًا أو ظنًّا؛ وعليه فإن الاستثناء هنا ليس معايرًا للعموم كما ادّعى، فلو قال قائل: أكرم رجلًا إلا بكرًا، لم يكن المقصود من هذا الأمر إكرام كل مَنْ يطلق عليه أنه رجل، بل المقصود إكرام رجل واحد؛ غير أنه لما كان هذا الرجل يحتمل أن يكون بكرًا وأن يكون غيره هو المقصود، وإنما هو هذا الغير؛ جيء بالاستثناء ليدل على ذلك.**

**ثانيها: إن ترتيب الحكم على الوصف يقتضي أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم، فتكون علة الأمر بالاعتبار هي كونه اعتبارًا، فيلزم أن يكون كل اعتبار مأمورًا به.**

**وقد ضعف الإسنوي هذا الدليل؛ لما يلزم عليه من إثبات القياس بالقياس، هذا وعند النظر في تركيب هذا الدليل بتدبر وروية نجده أيضًا غير معقول؛ ذلك لأن الحكم المترتب عليه في الحقيقة هنا الأمر بالاعتبار، والشيء المترتب عليه إنما هو خراب بيوت بني النضير لاغترارهم بحصونهم وعصيانهم لأوامر الله تعالى، وهذا لا يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار هي كونه اعتبارًا كما قيل في ترتيب الدليل، وإنما يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار هي حصول الخراب ووقوع التدمير والهلاك لمن ذكرهم؛ وذلك لعصيانهم وكفرهم.**

**وعلى ذلك يكون ما ذُكر ليس إثباتًا للقياس بالقياس، بل هو إثبات للقياس بمقتضى اللفظ الدال لغة على ذلك في الآية، وهو الفاء.**

**لكن يمكن أن يوجه إلى هذا الجواب اعتراض, مفاده: أن العلة التي استُفيدت من الفاء، إنما هي قاصرة على إيجاب الاتعاظ، ولا تشمل إيجاب الأقيسة الشرعية؛ وعليه فالصواب أن يقال في الجواب عن الإسنوي: إن في مناداة المأمورين بالاعتبار بقوله تعالى: {ﯡ ﯢ ﯣ} إيماء بـأن علة وجوب الاعتبار، إنما هي وجود البصيرة والعقل في الإنسان، ولا شك أن هذه العلة توجب جميع أنواع الأقيسة ومطاردة في جميعها.**

**وهذه هي العلة التي أرادها صاحب (التحصيل) لا نفس الاعتبار كما فهم الإسنوي، ولا ما قيل: الفاء، كما فهم الشيخ المطيعي وغيره.**

**ثم نقول بعد بيان العلة الحقيقية لوجوب الاعتبار: إن الاستدلال بهذه الآية لا دور فيه؛ لأن الآية في هذه الحالة تكون نصًّا على العلة، والنص على العلة يوجب القياس حتى عند الخصوم المانعين من التعبد بالقياس, مثل الإمام النّظّام وغيره، فالحاصل أننا أثبتنا وجوب العمل بالقياس المتنازع فيه بقياس يسلمه الخصم، وهو المنصوص على علته ولا دور في ذلك؛ إنما الدور يكون لو أثبتنا قياسًا متنازعًا فيه بقياسٍ لا يسلمه الخصم.**

**ثالثها: أن قوله تعالى: {ﯡ} يحتاج إلى معمول، وهو الجار والمجرور المحذوف هنا، وحذف المعمول يؤذن بالعموم، فهو بمثابة قولهم: فلانٌ يعطي, أي: كل شيء، وعند تقدير الجار والمجرور يكون المعنى: اعتبروا بكل شيء، وهو يساوي في المعنى: اعتبروا كل اعتبار، هكذا قيل.**

**وقد أورد عليه بأن كون حذف المعمول يؤذن بالعموم, محله ما لم توجد قرينة تدل على الخصوص وتمنع من إرادة العموم، وسياق الآية هنا ظاهرٌ في إرادة الخصوص، فكأنه قال: اعتبروا ببني النضير حتى لا ينزل بكم ما نزل بهم؛ لأن الفاء تدل على أن ما قبلها علة فيما بعدها, وما قبلها إنما هو خاص بالقصة المذكورة؛ فلم تكن علة للاعتبار بكل شيء، وإنما هي للاعتبار بأصحابها فقط, أو لمطلق الاعتبار الذي يقطع فيه النظر عن الأفراد.**

**وكجوابٍ عن هذا الاعتراض: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد تقدم أن اعتبروا معناها: ردوا الأشياء إلى نظائرها، وهذا الرد كما يوجد في الاتعاظ يوجد أيضًا في القياس الشرعي.**

**رابعها: أن الأمر هنا أصله الإطلاق، ورأى العلماء أن الأمر بالماهية المطلقة، وإن لم يدل على وجوب الجزئيات فإنه يقتضي التخيير بينها، فيكون العمل بكل منها جائزًا بما فيها الأقيسة الشرعية؛ لأنها من بين تلك الجزئيات، وجواز العمل بالأقيسة الشرعية يستلزم وجوب العمل بها؛ لأن المختلفين فريقان: فريقٌ يقول بامتناع التعبد بالقياس شرعًا، وفريق يقول بالوجوب شرعًا، وحيث إن الجواز الحاصل من الإطلاق ينافي الامتناع.**

**فقد تعيّن قصره على الوجوب فرارًا من حدوث قول ثالث لم يقل به أحد من الفريقين المتخاصمين، فيكون مخالفًا للإجماع، ومخالفة الإجماع أمر غير حائز.**

**وقد نُوقش هذا الدليل بأن التخيير المذكور يستدعي جواز الاقتصار على الأقيسة الشرعية، فيكون قياس الذرة على البُرّ مثلًا مرتبًا على خراب بيوت بني النضير، وذلك غير مقبول؛ وإنما المقبول هو حمل الآية على الاتعاظ فقط بقرينة صدرها، وحينئذٍ ينتفي التخيير المدعى لوجود القرينة المذكورة، ويجب اللجوء لكي يصح الاستدلال بالآية إلى القاعدة المعروفة، وهي العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.**

**الوجه الثالث والجواب عنه:**

**قالوا: نحن وإن سلّمنا أن الاعتبار الوارد ذكره في الآية الكريمة, مع أنه في الأصل رد الشيء إلى نظيره أو المجاوزة والانتقال بحيث يكون عامًّا لكل أفراده, لكنّا لا نسلم دلالته هنا أيضًا على كل اعتبار؛ لأنه قد خُص منه القياس الذي اختل منه شرط أو وُجِدَ فيه مانع.**

**والقياس المعارض بنص أو بقياس، فيكون حينئذٍ مجملًا؛ وعليه فلا يكون دالًّا على كل اعتبار لجواز خروج أشياء منه كما ذكرنا، وبذا يبطل قولكم في الدليل: كل اعتبار مأمورٌ به؛ إذ ما ذكرناه لا يتأتّى أن يقول أحد: إنه من المعمول به.**

**وقد أجيب عن هذا الوجه بجوابين:**

**الجواب الأول: نمنع أن يكون مخصوصًا بما ذُكر؛ وذلك لأن القياس الذي اختل منه شرط أو وُجِدَ فيه مانع, لم يدخل أصلًا في الاعتبار المأمور به في الآية حتى يحتج به؛ إذ المراد به رد الشيء إلى نظيره فيما علم أو ظن المجتهد كونه مناطًا وعلة للحكم، فإذا ما اختل شرط أو حصل مانع فقد اتضح أنه لا علم ولا ظن. كذلك القياس المعارض بنص لم يدخل في الاعتبار أيضًا, حتى يعترض به على الدعوة؛ لأن معارضته للنص تدل على أن العلة التي ظهرت للمجتهد ليست هي العلة الحقيقية؛ إذ لو كانت هي العلة الحقيقية لما تخلف عنها الحكم، فقد بطل دخوله فيما ذكرنا لبطلان ركنه المعتبر، فلا يحتج به.**

**وأيضًا فإن القياس المعارض بمثله لا يصح أن يعترض به؛ لأن معارضته تجعل المجتهد يشكّ في العلة فلم يكن وجودها معلومًا، بل ولا مظنونًا لديه كما هو المطلوب.**

**الجواب الثاني: على فرض التسليم بكونه خاصًّا, فإنه لا يكون مجملًا؛ لأن العام المخصوص يبقى شاملًا لجميع أفراده غير مستثناة، ويكون حُجَّة فيها، وعليه فيكون المراد به في الآية كل اعتبار عدا هذه المستثنيات، ويكون ترتيب الدليل على النحو الآتي: القياس الشرعي الذي استوفى أركانه وشروطه, ولم يقم دليل على مخالفته اعتبار، وكل اعتبار مأمور به؛ ينتج أن القياس المقيد بما ذُكِرَ مأمور به، وهو المطلوب، والآية وإن لم تدل على الكلية المطلقة، فهي تدل عليها بقيدها المذكور، فتكون حُجَّة ودليلًا على أننا متعبدون بالقياس.**

**الوجه الرابع: سلمنا أن الاعتبار المأمور به يعم جميع أنواعه، لكن لم نسلم هذا العموم في كل المأمورين إلى يوم القيامة كما ادّعيتم؛ لاحتمال أن يكون خاصًّا بمن وجه إليهم هذا الأمر مشافهة، وهم الصحابة }؛ وعليه فلا يكون كل اعتبار مأمورًا به، بل البعض فقط وهو اعتبار الصحابة دون مَنْ عداهم؛ ولذا فلا تكون الآية حُجَّة على تعبدنا نحن بالقياس كما ادعيتم.**

**وقد أجيب عن ذلك بأن الإجماع منعقد على شمول خطابات الشريعة لكل المكلفين، يستوي في ذلك مَنْ كان موجودًا في زمنه  ومَنْ وُجِدَ بعد ذلك؛ وذلك لأن الأمر يتعلق بالمعدوم تعلقًا معنويًّا، فإن لم يكن شاملًا لمن جاء بعد ذلك بلفظه, فإنه يشملهم بمعناه ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك ما لم يدل دليل بعينه على الخصوص، وهذا لم يقم دليل على ذلك، فلا يلزم ألّا يختص الأمر المذكور بالحاضرين؛ لأن القول بأنه مختص بهم, فضلًا عن كونه يلزمه عدم عموم الشرعية، وقد أبطلناه بانعقاد الإجماع على خلافه، فإنه يلزمه أيضًا أن يكون هنا فارقٌ في التكاليف الشرعية بيننا وبين الصحابة }, وهذا لم يقل به أحد؛ لأن الذي أُمر به الصحابة فقد أمرنا به نحن، والذي نُهي عنه الصحابة فقد نهينا عنه نحن، وعليه فإن الأمر بالاعتبار يعم كل المكلفين من وقت نزول الرسالة المحمدية, إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها، وهو المطلوب إثباته.**

**حاصل الاعتراض الثالث والجواب عنه:**

**قالوا: سلمنا المقدمتين الأوليين، وهما: كون القياس اعتبارًا، وكون كل اعتبار مأمورًا به؛ ولكننا لم نسلم المقدمة الثالثة، وهي: "أن كل مأمور به شرعًا متعبدٌ به شرعًا"؛ وذلك لأن المأمور به إنما يكون متعبدًا به إذا ثبت أن كل أمر بالوجوب، ونحن لا نسلم بذلك لاحتمال أن يكون الأمر للندب أو للإباحة, أو لأي معنى من المعاني التي ترد لها صيغة (افعل)؛ وعليه فلا يلزم أن يكون كل مأمور به واجبًا ومتعبدًا به كما ادعيتم.**

**وقد أجيب عن هذا الاعتراض من جهتين:**

**الجهة الأولى: من جهة أنه يلزم على ما ذُكِرَ أن يكون الاتعاظ أيضًا مندوبًا أو مباحًا مثلًا؛ لأنه أحد أنواع الاعتبارات التي يشملها الأمر المذكور في الآية، ومعلومٌ أن الاتعاظ واجبٌ بالإجماع، فتكون بقية الاعتبارات واجبة مثله تمامًا؛ إذ لا فارق بينهما.**

**الجهة الثانية: أن الأصل في صيغة (افعل) أن تكون للوجوب، ولا تُصرف عنه إلى الندب أو الإباحة إلا إذا وُجِدَتْ قرينة تدل على ذلك ولا قرينة هنا، وعلى ذلك يلزم أن نلاحظ في المقدمة الثانية والثالثة قيدًا يدفع الاعتراض المتوهم، وذلك بأن يقال: القياس اعتبار، وكل اعتبار مأمور به إذا خلا عن صارفٍ يصرفه عن الوجوب، وكل مأمور به من غير صارفٍ يصرفه عن الوجوب متعبدٌ به؛ فيكون القياس متعبدًا به، وهو المطلوب. وبذا يتم الدليل ويبطل الاعتراض، بل إن الاعتراض لا وجه لوروده حينئذٍ.**

**الاعتراض الرابع والجواب عنه:**

**قالوا أيضًا: سلمنا الدليل الذي ذكرتموه بتمامه، لكننا لا نسلم استلزامه للتعبد بالقياس الذي هو دعواكم؛ لأن هذه المقدمات التي رُكِّبَ منها هذا الدليل ظنية، وظنيتها ترجع إلى ما يلي:**

**أولًا: أنه يحتمل ألا يكون القياس اعتبارًا؛ إذ إن الاعتبار له معانٍ عدة من بينها الاتعاظ، وهذا المعنى يؤيده سياق الآية.**

**ثانيًا: أنه يحتمل أيضًا ألا يكون كل اعتبار مأمورًا به، وإنما المأمور به إما فرد بعينه، وهو هنا الاتعاظ، وإما اعتبارٌ مطلق بحيث يصدق على أي فرد من أفراده ويُكتفى به.**

**ثالثًا: أنه يحوز ألا يكون كل مأمور به متعبدًا به؛ لاحتمال أن يكون الأمر للندب أو للإباحة، أو للمرة أو للتكرار، ولعموم المفعولات، وللإطلاق والخطاب مع الحاضرين فقط أو معهم ومع غيرهم, وحيث احتملت مقدمات الدليل هذه المعاني فقد أصبح ظنيًّا؛ لأن الظني هو ما يحتمل المراد وغيره، أما القطعي فلا يحتمل إلا المعنى المراد.**

**فهنا القياس ظني، أو أن الدليل الذي دل على التعبد بالقياس ظني، ومسألة القياس مسألة علمية يقينية لا يصح إثباتها بالدليل الظني؛ إذ الشارع إنما اكتفى بالظن في الفروع فقط دون الأصول، وعليه فإن القياس لا يجب تحصيله من المجتهد، ولا العمل بمقتضاه لا منه ولا من غيره؛ لأن حجيته لم تثبت حتى نقول بوجوب تحصيله والعمل بمقتضاه.**

**وقد ذكر العلماء أن الذين يقولون بالتعبد بالقياس, افترقوا في نظرتهم للأدلة السمعية إلى فرقتين:**

**تقول الفرقة الأولى: دلالة السمع عليه قطعية.**

**تقول الفرقة الثانية: دلالة السمع عليه ظنية.**

**فأما الذين يقولون بقطعيتها, لهم على هذا الاعتراض جوابان:**

**الجواب الأول: قالوا: إن قصدنا من كون الدليل قطعيًّا أنه لا يحتمل غيره احتمالًا ناشئًا عن دليل, ودليلنا كذلك؛ إذ إن الاحتمالات التي أوردتموها لم تنشأ عن دليل يؤيدها؛ فلذا هذه الاحتمالات ضعيفة ولا تقدح في قطعية الدليل المذكور، وإلا لما صح التمسك بشيءٍ من النصوص؛ لأنه ما من نصٍّ إلا ويمكن توجيه مثل هذه الاعتراضات إليه.**

**ولا شك أن هذا الجواب ضعيف؛ لأن الاحتمالات المذكورة وإن كان بعضها ضعيفًا حقًّا فإننا نجد بعضها الآخر قويًّا، وذلك لكون الاعتبار مطلقًا لا عامًّا، وهذا كافٍ لإسقاط القطعية المدّعاة.**

**الجواب الثاني: قالوا: إن الاحتمالات المذكورة رغم أنها صيّرت الدليل المذكور ظنيًّا, إلا أنها لا تضرنا في الاستدلال به؛ لأننا لم ندعِ قطعية كل دليلٍ سمعيٍّ عدا الإجماع، وإنما نقول بأن الدليل السمعي عليه قطعي، ويكفي لإثبات دعوانا أن يكون ولو واحدًا مما ثبت عن طريق السمع قطعيًّا، وذلك أمرٌ لا شك في حصوله كما سيأتي، والقول بأن التعبد بالقياس مردود حيث كان الدليل المذكور ظنيًّا، إنما يكون مُسلّمًا فيما لو تجردت هذه الدعوى عن الدليل القطعي، وهذه الدعوى لم تتجرد عن ذلك.**

**المراجع والمصادر:**

1. **(إتحاف ذوي البصائر شرح روضة الناظر)**

**عبد الكريم النملة، الرياض، دار العاصمة، 1996م**

1. **(التلويح على التوضيح)**

**سعد الدين التفتازاني، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م**

1. **(الإحكام في أصول الأحكام)**

 **سيف الدين الآمدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م**

1. **(الإِبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي)**

**السبكي علي بن عبد الكافي، تحقيق: شعبان محمد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 2000م**

1. **(أصول السَّرخسي)**

 **السَّرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل، عالم الكتب، 1986م**

1. **(البرهان في أصول الفقه)**

**عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، 1989م**

1. **(سلّم الوصول في شرح نهاية السّول) مطبوع مع (نهاية السّول)**

 **محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، 1994م.**

1. **(شرح اللّمع)**

**أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998م**

1. **(قواطع الأدلة في الأصول)**

 **منصور بن السمعاني، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م**

1. **(كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي)**

 **عبد العزيز البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م**

1. **(نفائس الوصول في شرح المحصول)**

 **أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997م**

1. **(شرح الكوكب المنير)**

 **محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار، مكتبة العبيكان، 1997م**

1. **(إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول)**

 **محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، 1999م**

1. **(أصول الفقه الإسلامي)**

 **زكيّ الدين شعبان، مؤسسة علي الصباح للنشر، 1988م**

1. **(الوجيز في أصول الفقه)**

 **عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1994م**

1. **(الموافقات في أصول الشريعة)**

**إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م**